

שיטות רש"י ותוספות במשמעותו של תנאי 'על מנת' במלאכות שבת

דובי שמרלר

- א. מבוא
- ב. פתיחה – ההתלבטות במשמעות תנאי 'על מנת'
- ג. ראיות בדברי רש"י
 - ג.1. פתיחה
 - ג.2. הרצאת סוגיית 'כיבוי נרות' ופירוש רש"י עליה
 - ג.3. דיוקים מלשון רש"י
 - ג.4. דיוקים מתוכן דברי רש"י בהסברו לדעת רבי יוסי ובתשובתו לפירוש 'רבותינו'
 - ג.5. הוכחות נוספות מסוגיות הש"ס
 - ג.6. סיכום הראיות
- ד. תירוצי השפת אמת והאחיעזר
- ה. ראיות בדברי התוספות
 - ה.1. מלאכת מתיר
 - ה.2. דברי רב כהנא על קוצר
 - ו. תירוץ האבני נזר
 - ז. הצעה להסבר לשיטת רש"י
 - ז.1. דברי האבני נזר מהם עולה שיטת שני הרבדים
 - ז.2. הסבר שיטת רש"י
 - ז.3. חיזוק להסברנו ברש"י
 - ח. האם הסבר שיטת רש"י יכול לעבוד בשיטת תוספות
 - ח.1. ראיות לכך שלפי תוספות תנאי 'על מנת' מתייחס לדעת האדם ולא למציאות
 - ח.2. ראיה לכך שלפי תוספות תנאי 'על מנת' אינו קשור לתיקון
 - ט. הסבר שיטת התוספות על פי ההבנה השנייה בתירוץ האבני נזר
 - י. דעת רבי יוסי לפי תוספות
 - י.1. הקושי בהקשרים של דברי תוספות שיוצא מתוך החילוק בין 'תכנון' ל'מטרה'
 - י.2. הבנה חדשה – תנאי 'על מנת' ברור מאליו
 - י.3. הסבר על פיו התנאי המופיע במשנת 'אבות מלאכות' עוסק במטרה ונאמר רק לפי רבי שמעון ולפי רבי יוסי
 - י.4. הסבר על פיו תנאי 'על מנת' הרגיל מופיע במשנת אבות מלאכות ועוסק בתכנון, אך תנאו של רבי יוסי בא להוסיף עניין של מטרה על בסיס עניין של תכנון
 - יא. מחלוקת רש"י ותוספות במלאכת מתיר – כתוצאה ממחלוקתם בהבנת תנאי 'על מנת'
 - יא.1. ספקם של התוספות
 - יא.2. ייחודה של מלאכת מתיר והבנות רש"י ותוספות
 - יב. מלאכה מחד וקלקול מאידך – מהות החיוב על מלאכות הקלקול
 - יג. הגדרת מלאכות הקלקול לפי רש"י
 - יד. הגדרת מלאכות הקלקול לפי תוספות
 - טו. ניסוח משנת 'אבות מלאכות' לפי רש"י
 - טו.1. סיבת השוני בין דברי רש"י על אבל המלאכה קורע לבין דבריו על שאר אבות המלאכות המופיעים במשנה
 - טו.2. פירוש רש"י על מלאכת מוחק
 - טז. סיכום

א. מבוא

חלק ממלאכות שבת הן 'מלאכות קלקול', כלומר – מלאכות שעניינן הוא הריסת דבר קיים. היות ומלאכות שבת הן מלאכות יצרניות ואחד התנאים בכל מלאכות שבת הוא שיהיה מדובר במעשה תיקון ולא במעשה קלקול, על מנת לחייב על מלאכה שעניינה הוא הריסת דבר – מוכרח לצרף תנאי למלאכה שיחשיב אותה כמעשה תיקון. במשנת 'אבות מלאכות' (עג, א), שמונה את אבות המלאכה האסורים בשבת, מופיעות שלוש מלאכות אשר מוסכם על הכול שהן 'מלאכות קלקול'. המלאכות הן: קריעה על מנת לתפור, מחיקה על מנת לכתוב וסתירה על מנת לבנות. מלאכה נוספת שלכאורה כמעט והכול סבורים שנחשבת למלאכת קלקול היא מלאכת מכבה (על מנת להבעיר). ואילו לגבי מלאכת מתיר – הראשונים מסכימים לגבי תיאור אופן המלאכה, אך חלוקים בהגדרתה כמלאכת קלקול¹.

חוץ ממחלוקת הראשונים בשאלה אילו מלאכות כלולות תחת הגדרת 'מלאכות קלקול', הם נחלקו בהסבר הגדרת 'מלאכות קלקול' ובהסבר התנאי המצטרף למלאכות. במאמר זה נדון בשיטות הראשונים (בהתמקדות בשיטותיהם של רש"י ותוספות) בשאלות אלו, וביחסן של מלאכות הקלקול לכללים אחרים במלאכות שבת.

ב. פתיחה – ההתלבטות במשמעות תנאי 'על מנת'

בפרק האורג חלק מהמשניות עוסקות במלאכות עשיית הבר, ושם מורחב מעט הדין על מלאכת קורע. ולהלן אחת המשניות וקושיית הגמרא עליה:

מתני'. הקורע בחמתו ועל מתו וכל המקלקלין פטורין והמקלקל ע"מ לתקן שיעורו כמתקן. שיעור המלבן והמנפץ והצובע והטווה כמלא רחב הסיט כפול. והאורג שני חוטין שיעורו כמלא הסיט. גמ' ורמינהו הקורע בחמתו ובאבלו ועל מתו חייב.

(שבת קה, ב)

הגמרא מקשה שישנה סתירה בין המשנה לבין הברייתא – במשנה מופיע שקריעות למטרות אבל והבעת כעס אינה מחייבת, ובברייתא מופיע שקריעות כאלו מחייבות. הגמרא מתרצת את הסתירות על ידי מחלוקת תנאים והעמדות במקרים שונים, אך אין זה

¹ מלאכה נוספת שיתכן שהיא מלאכת קלקול היא מלאכת פוצע, כאשר מלאכה זו לא נידונה בגמרא, ונידונה רק מעט באחרונים, ואכמ"ל.

ענייננו. זו אחת הדוגמאות היחידות בגמרא לחיוב על מלאכת קלקול, ובעקבותיה האחרונים מתלבטים בגדרי החיוב על מלאכות הקלקול.

במשנת 'אבות מלאכות' מופיע תנאי 'על מנת' במלאכות הקורע והמוחק. כלומר, בניגוד לרוב אבות המלאכה, אותן המשנה מונה בשם קצר וחסר פירוט (זורע, חורש, קוצר וכו'), את שתי המלאכות האלו היא מונה עם תוספת: 'הקורע על מנת לתפור שתי תפירות' ו'המוחק על מנת לכתוב שתי אותיות'. הן רש"י (לא, ב ד"ה לעולם כרבי יהודה) והן תוספות (לא, ב ד"ה רבי שמעון) מרחיבים את תנאי זה לכל מלאכות הקלקול ומתאימים אותו לכל מלאכה (סותר על מנת לבנות, מכבה על מנת להבעיר וכו').

שאלה שעסקו בה בעיקר האחרונים, ואינה מופיעה במפורש בראשונים, היא השאלה האם התיקונים המוזכרים בתנאי 'על מנת' (הן אלו המוזכרים המשנה והן אלו שאינם מוזכרים) הם תיקונים מסוימים, או תיקונים שמשמעותם היא תיקון כלשהו בלבד. האם תנאי 'על מנת' בא רק להוציא ממקרה של קלקול, ולא משנה לשם איזה תיקון נעשתה מלאכת הקלקול – בכל תיקון האדם יתחייב, או שתנאי על מנת הוא תנאי מסוים – דווקא מלאכת קלקול שנעשתה לשם התיקון המסוים המופיע בתנאי מחייבת. לדוגמה, הקורע בגד – מקלקל אותו. ניתן להבין שהקורע בשבת חייב דווקא כשעושה זאת לשם התיקון המופיע בתנאי 'על מנת לתפור' (תפירה), וניתן להבין שחייב גם כשהקריעה נעשתה לשם תיקון כלשהו, כמו הסרת חלק עודף מהבגד. כדי להקל על הניסוח בהמשך המאמר, נכנה את האפשרות הראשונה (תנאי על מנת מתייחס לכל תיקון באשר הוא תיקון) 'תיקון בעלמא', ואת האפשרות השנייה (תנאי על מנת מתייחס דווקא לתיקון המוזכר בו) נכנה 'תיקון מסוים'.

לכאורה, ישנה ברייתא מפורשת שחייב גם על קריעה על מנת לתקן תיקון שאינו תפירה – "הקורע בחמתו ועל מתו חייב" ! אם כן, מדוע האחרונים דנים בדבר? אלא, שמכמה מקורות בראשונים מוכח, לכאורה, שמשמעותו של תנאי 'על מנת' הוא על מנת לתקן תיקון מסוים דווקא, ודיוני האחרונים מנסים לתרץ סתירה זו בין דברי הראשונים לבין דברי הגמרא, ואף סתירות בדברי הראשונים עצמם.

ג. ראיות בדברי רש"י

ג.1. פתיחה

בדברי רש"י אנחנו עלולים למצוא התבטאויות ומקורות שנראים כסותרים זה את זה לגבי השאלה האם במלאכות הקלקול נצרך 'תיקון מסוים' או 'תיקון בעלמא'. נראה את דברי רש"י על כמה סוגיות במסכת שבת ובמסכת ביצה, ומהם נביא ראיות לדעתו, בעזרת

שיטת רש"י ותוספות בתנאי 'על מנת' במלאכות שבת

שלוש דרכים: א. דיוק מלשון רש"י. ב. דקדוק בסברותיו ובתוכן דבריו. ג. דברים שכתב ומוכיחים באופן ישיר את דעתו. הסוגייה היחידה פחות או יותר שעוסקת באופן כמעט ישיר בתנאי 'על מנת' היא סוגיית כיבוי נרות במסכת שבת (לא, ב). על כן, שם הוא המקום היחיד בו רש"י מרחיב על הגדרת מלאכות הקלקול. על כן, הדיוק מלשון רש"י ייעשה בדבריו על סוגייה זו, והדקדוק בסברותיו ובתוכן דבריו של רש"י ייעשה מהסברו לדעת רבי יוסי, המופיעה באותה סוגייה. מקורות נוספים שניתן לראות בהם מהי שיטתו באופן ישיר, מופיעים בשתי סוגיות אחרות – סוגיית כיבוי במסכת ביצה וסוגיית 'פותח בית הצוואר'.

2.ג. הרצאת סוגיית 'כיבוי נרות' ופירוש רש"י עליה

כפי שאמרנו, הסוגייה המרכזית ממנה ניתן לדלות מידע על שיטת רש"י היא סוגיית 'כיבוי נרות', ובפרט העיסוק בשיטת רבי יוסי בכיבוי. המשנה (כט, ב) מביאה מקרים שונים של כיבוי וקובעת את גדר איסורם:

המכבה את הנר מפני שהוא מתירא מפני נכרים ומפני ליסטים מפני רוח רעה מפני החולה שיישן – פטור.

כחס על הנר כחס על השמן כחס על הפתילה – חייב.

רבי יוסי פוטר בכולן חוץ מן הפתילה מפני שהוא עושה פחם.

הגמרא מעמידה את המשנה כרבי יהודה כיוון שכיבוי לצורך שמירה על הנר ועל השמן הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה שרבי שמעון פוטר בה. הגמרא מעמידה את תחילת המשנה, בה נאמר שפטור, כמלאכות מותרות מפני פיקוח נפש. בדף לא, ב הגמרא דנה בדעתו של רבי יוסי, הסובר שפטור על כיבוי כחס על הנר וכחס על השמן, אך חייב על כיבוי כחס על הפתילה. כיבוי 'כחס על הפתילה' היא מלאכה שאינה צריכה לגופה, ולכן דינו אמור להיות שווה לדין כיבוי כחס על השמן ועל הנר, ומכאן יש לשאול איפה עומד רבי יוסי במחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה ומפני מה חולק על שניהם.

לשאלה זו ניתנות שתי תשובות, אנו נתעסק בתשובה הראשונה. עולא מעמיד את רבי יוסי כרבי יהודה, המחייב על מלאכה שאינה צריכה לגופה, אך אומר שרבי יוסי מחשיב רק את 'הסותר על מנת לבנות במקומו' כסותר. כשם שרבי יוסי מחייב על סתירה רק כאשר נעשית לצורך בנייה באותו מקום, כך הוא מחייב על כיבוי רק כאשר נעשה על מנת להדליק במקום הכיבוי – שהוא הפתילה ולא הנר והשמן. על דברים אלו כותב רש"י באריכות את עיקר משנתו לגבי מלאכות הקלקול, ונחלק את דבריו לעניינים השונים שמסביר:

העמדת רבי יוסי כרבי יהודה :

לעולם כר' יהודה סבירא ליה. דמשום אין צריכה לגופה לא מיפטר הואיל וצריכה לדבר אחר מלאכת מחשבת הוא וכי מכבה לה משום חייסא דשמן ונר היינו טעמא דפטור קסבר דסותר ע"מ לבנות במקומו הוי סותר.

הגדרות מלאכת קלקול ותנאי על מנת :

כל מקלקל דשבת הוי פטור דלאו היינו מלאכת מחשבת וסותר דתנן באבות מלאכות דמיחייב סותר ע"מ לבנות הוא ואינו יכול לבנות אלא אם כן סותרו והשתא לאו קלקול הוא ור' יוסי סבר דאם במקומו חוזר ובונה הוא דמחייב אסתירה ואי לא לא.

הגדרה מהותית של מלאכות הקלקול :

ומכבה דומיא דסותר הוא וכן קורע דומיא דסותר ולהכי תנן הקורע ע"מ לתפור וכן מוחק תנן ע"מ לכתוב דכולם סותר נינהו הלכך על הפתילה חייסה דידיה אינה אלא להדליק הלכך מכבה על מנת להדליק היינו במקומו.

הסבר דעת רבי יוסי :

אבל כי חס על הנר או על השמן ועל הפתילה אינו חס ואינו חושש אם משליכה אפי' צריך לשמן להדליק בו פתילה אחרת לאחר זמן בתוך נר זה אין זה סותר ע"מ לבנות במקומו שאין הכיבוי וההבערה לא בשמן ולא בנר אלא בפתילה הלכך לא שייכא סתירה ובנין אלא בפתילה וכיון דאין מחשבת סופו לחזור ולהדליק פתילה זו אין כאן עוד בנין במקום סתירה

ודקתני שהוא עושה פחם כלומר מפני שהם עושין פחם מתחלתה ועומדת לחזור ולהאחיז בה אור ואיכא בנין במקום סתירה.

דעת 'רבותינו' והתשובה עליה :

ורבותינו מפרשין נר ושמן איכא למימר מיבעי ליה למידי אחרני ולא להדליק. ולי נראה שאין צריכין אנו לדוחק זה דמשום דאיכא למימר לית לן למיפטריה שהרי הוא יודע למה חס עליהן וסתם נר אינו אלא להדליק בו פתילה.

(רש"י לא, ב ד"ה לעולם כרבי יהודה סבירא ליה)

לשון רש"י היא ש"סותר דתנן באבות מלאכות דמיחייב סותר ע"מ לבנות הוא ואינו יכול לבנות אלא אם כן סותרו". ניתן ללמוד מלשון זאת שני דברים: א. גם לפי רבי יהודה האדם מתחייב רק כאשר התיקון הוא מחויב קלקול. כלומר, אין אפשרות לבנות אלא אם כן סותר. ב. לכאורה הבניין מגיע אחרי הסתירה – אינו יכול לבנות אלא אם כן סותרו. כלומר, הסתירה היא שלב מקדים לבנייה.

ההיגיון בשני דברים אלו היא שכך היו מלאכות הקלקול במשכן – מלאכות הקלקול היו חלק מתהליך, והסיבה להחשבתן כמעשי תיקון היא היותם חלק מתהליך, כך שהן נועדו לתיקון. היותן חלק מתהליך של תיקון מבוסס על ההכרח בקלקול כדי לתקן, ועל כך שהן שלב מקדים לתיקון (אחרת, הן לכאורה היו תיקון מעצמן).

ג. דיוקים מלשון רש"י

משתמע מדברי רש"י שתנאי 'על מנת' מתייחס לתיקון מסוים. רש"י מתאר את קיום את תנאי 'על מנת' כ"ע"מ לבנות הוא ואינו יכול לבנות אלא אם כן סותרו". אם כל עניין תנאי 'על מנת לבנות' הוא שיהיה מדובר בתיקון ולא בקלקול, אזי מדוע סתירת הבניין צריכה להיות דווקא הכשר לבנייה אחרת שבאה אחריה, כמו שמשמע מדבריו: "ואינו יכול לבנות אלא אם כן סותרו". שהרי רש"י לא אמר "ועל ידי סתירתו הוי תיקון" או "וסתירתו צריכה היא לדבר תיקון" – ומובן שהסתירה צריכה להיות צורך לבנייה עתידית, ולא מספיק שהסתירה תהיה מעשה חיובי ומועיל (לדוגמה, דווקא קריעה שנועדה לתפירה עתידית כמו קריעת יריעה שיש בה חור עגול, ולא קריעה שהיא עצמה תיקון כמו קריעה כדי להטיל אימה על אנשי ביתו)².

מקום נוסף ממנו ניתן במיוחד לראות שלשיטת רש"י תנאי 'על מנת' מתקיים רק ביצירת אפשרות לתיקון – נמצא בהסברו של רש"י לדעת רבי יוסי: "ור"י סבר דאם במקומו חוזר ובונה הוא דמחייב אסתירה"^{3 4}.

² נרחיב את ההסבר להוכחה ממשפט זה: קשה לומר שרש"י בחר להתנסח 'סתם' בעזרת הדוגמה הרגילה לבנייה האסורה בשבת, ולכן כתב "ואינו יכול לבנות אלא אם כן סותרו". לא נראה לומר שרש"י הביא את הדוגמה הזו בלי עניין מיוחד, שהרי לא היה צורך לפרט אותה כי היא מובנת מפשט המשנה. אם לא היה הבדל בין בנייה שיכלה להסתדר בלי סתירה לבין בנייה שמוכרחה שתהיה לפניה סתירה – הרי שרש"י יכול היה להתנסח בלשון של 'סותר כדי לבנות', והיה מובן שכל סתירה שבצורה כל שהיא מסייעת לבנייה מחייבת – בין אם היא הכרחית ובין אם לא. אבל רש"י בוחר לכתוב דווקא "אינו יכול לבנות אלא אם כן סותרו" ואומר שסתם סתירה שמועילה לבנייה אינה מחייבת, אלא רק סתירה שמוכרחה בשביל בנייה שאחריה.

³ אין לומר שרש"י מדבר שם דווקא על אב שהיה במשכן, שהרי רש"י כותב שדווקא סותר על מנת לבנות הוא הסותר המחייב: "וסותר דתנן באבות מלאכות דמחייב סותר ע"מ לבנות הוא".

⁴ כאן רש"י לכאורה מוסיף מילה שמשמעותה היא ממש 'אחר כך'. אם בדיק הקודם ראינו שהסתירה הכרחית בשביל הבנייה, כאן רואים שהבנייה מגיעה דווקא אחרי הסתירה.

ג.4. דיוקים מתוכן דברי רש"י בהסברו לדעת רבי יוסי ובתשובתו לפירוש 'רבתינו'

ג.4.א. הסברו של רש"י לדעת רבי יוסי

הגמרא אומרת שרבי יוסי מחייב רק את הסותר 'על מנת לבנות במקומו', ולכן מחייב רק את המכבה כחס על הפתילה. כדי להסביר את הקשר בין 'במקומו' לבין 'כחס על הפתילה' מפרש רש"י שדווקא הפתילה נחשבת ל'מקום הסתירה' שכן הכיבוי נעשה בה, ולכן לפי רבי יוסי, המחייב רק על 'מכבה על מנת להבעיר במקומו', דווקא המכבה על מנת להדליק את הפתילה חייב. נראה כי אפשר לדייק מלשון רש"י בנקודה זו, שדווקא הדלקה מקיימת את תנאי 'על מנת להבעיר', ולא כל תיקון אחר. לשון רש"י היא "שאינ הכיבוי וההבערה לא בשמן ולא בנר אלא בפתילה הלכך לא שייכא סתירה ובנין אלא בפתילה". רש"י מדבר כאן דווקא על "הבערה". אין לומר שרש"י מדבר דווקא על 'כיבוי והדלקה' רק כי הוא משתמש בדבריו בדוגמה הרגילה, שאם כן למה רש"י כותב שהבנין הוא רק בפתילה? הרי אם המשמעות של 'על מנת לבנות' יכולה להיות גם אכילת השמן – אז יש בניין גם בשמן (אלא שהוא לא במקום הסתירה)! מילא אם רש"י היה כותב "שאינ הכיבוי וההבערה לא בשמן ולא בנר אלא בפתילה הלכך לא שייכא סתירה אלא בפתילה" (בהשמטת המילה "ובנין") – היינו יכולים לומר שחלק מההסבר למה האש נמצאת רק על הפתילה הוא לומר שההבערה היא רק בפתילה ולא בשמן. אך, למה רש"י מסיק מזה שגם הבנין הוא רק בפתילה? כנראה שדעתו היא שהבניין היחיד הוא הדלקה.

ג.4.ב. דעת רבי יהודה ביחס לרבי יוסי

רש"י מסביר שלפי רבי יוסי החיוב הוא דווקא על מי שמכבה את הנר על מנת להדליק את הפתילה, בניגוד לרבי יהודה. אך מהי שיטת רבי יהודה לפי רש"י? נחלק את המעשים השונים לשלושה מצבים:

- כיבוי על מנת להדליק את הפתילה (מה שמוגדר על ידי רש"י כ'סותר על מנת לבנות במקומו').
- כיבוי על מנת להדליק את השמן.
- כיבוי לתיקון שאינו הדלקה.

ידוע לנו שרבי יוסי מחייב רק במצב הראשון: "הלכך על הפתילה חייסה דידיה אינה אלא להדליק הלכך מכבה על מנת להדליק היינו במקומו". וכיוון שרבי יהודה חולק על רבי יוסי ומחייב ביותר מקרים, ממילא ברור שהוא מחייב במצב השני (שהוא לכאורה מצב פשוט יותר לחיוב מאשר המצב השלישי). אך, האם רבי יהודה מחייב גם במצב של כיבוי לתיקון שאינו הדלקה, או שגם רבי יהודה מודה לכך שדווקא המכבה על מנת להדליק

חייב, וחולק על רבי יוסי דווקא במיקום ההדלקה הנצרך? ובמילים אחרות: האם רבי יהודה סובר שמשמעות תנאי 'על מנת' היא 'תיקון בעלמא' או 'תיקון מסוים'?

רש"י התייחס למצב של כיבוי בשביל להדליק במקום אחר, אך לשונו עשויה להתפרש לשני הפנים: "אבל כי חס על הנר או על השמן ועל הפתילה אינו חס ואינו חושש אם משליכה אפי' צריך לשמן להדליק בו פתילה אחרת לאחר זמן בתוך נר זה אין זה סותר ע"מ לבנות במקומו". רש"י כותב שרבי יוסי פוטר אפילו כשמכבה בשביל להדליק במקום אחר. מה החלק ה'ברור' שעליו מתבסס ה'אפילו' (כלומר, "לא רק ש", אלא "אפילו")? אפשר לומר ש'הברור' הוא שרבי יוסי ורבי יהודה חולקים במצב השלישי, של כיבוי לתיקון שאינו הדלקה, וה'אפילו' הוא שרבי יוסי חולק על רבי יהודה גם במצב השני, של כיבוי להדלקה במקום אחר. 'לא רק שרבי יוסי פוטר במקרה של כיבוי להדלקה שאינה תיקון, בניגוד לרבי יהודה, הוא פוטר אפילו כשהתיקון הוא הדלקה שאינה במקום הסתירה, בניגוד לרבי יהודה'. לפי הסבר זה, רבי יהודה אכן מחייב במקרה של כיבוי לתיקון שאינו הדלקה – ולמעשה סובר שתנאי על מנת מתקיים אף ב'תיקון בעלמא'. אך ניתן להבין את ה'אפילו' מכיוון שני. אפשר לומר ש'ה'ברור' הוא שרבי יוסי (שמחייב בפחות מקרים) פוטר במקרה בו רבי יהודה פוטר, וה'אפילו' הוא שרבי יוסי פוטר במקרה בו רבי יהודה מחייב. בשביל לומר זאת, נצטרך לומר שרבי יהודה פוטר במצב השלישי, ואז יתקבל פירוש כזה: לא רק שכאשר רבי יהודה פוטר, במצב של כיבוי לתיקון שאינו הדלקה, גם רבי יוסי פוטר, אלא שרבי יוסי פוטר ביותר מקרים מאשר רבי יהודה. רבי יוסי פוטר אפילו כשרבי יהודה מחייב, במצב של כיבוי להדלקה שאינה במקומה. לפי הסבר זה, יוצא שגם רבי יהודה פוטר במצב של כיבוי לתיקון שאינו הדלקה – וממילא מוכח שמשמעותו של תנאי 'על מנת' לפי רבי יהודה היא 'תיקון מסוים'.

כעת נראה מהי דעת 'רבתינו' וכיצד רש"י משיב לה.

ג.4.ג. דעת רבתינו ותשובת רש"י עליה⁵

ראינו שלפי רש"י הכלל עליו מסכימים רבי יהודה ורבי יוסי הוא שסותר מוכרח להיות דווקא על מנת לבנות, ומובן שהכוונה היא לתיקון עתידי שאליו נועד הכיבוי. נראה שבהמשך לכך גם 'רבתינו' סברו שהתיקון צריך להיות עתידי, אלא שסברו שמחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי היא באותה מטרה עתידית – האם היא צריכה להיות דווקא הדלקה (רבי יוסי. ולכן פוטר בכיבוי למען הנר והשמן, בהם עשוי להיות שימוש אחר), או שכל תיקון עתידי מחייב (רבי יהודה. ולכן מחייב גם בנר ובשמן, על אף שבהם עשוי להיות שימוש

⁵ לכאורה ניתן להסביר אחרת את הדיון, ולומר שרבתינו פירשו את 'במקומו' כ'תנאי מסוים', אבל יש על כך קושיות, ואכמ"ל.

אחר). כפי שניתן לראות, 'רבותינו' הם אולי היחידים מבין הראשונים שהתייחסו ממש לחלוקה בין 'תיקון בעלמא' ל'תיקון מסוים'. הם אומרים שרבי יוסי מצריך דווקא 'תיקון מסוים' (הדלקה) ולכן מחלק בין כיבוי לצורך הנר ולצורך השמן לבין כיבוי לצורך הפתילה. אם כן, רבי יהודה, שמחייב אף את המכבה לצורך הנר ולצורך השמן – כנראה מסתפק ב'תיקון בעלמא'. רש"י אומר שכיוון שהאדם יודע למה התכוון, אין לחלק בין נר ושמן לפתילה, אלא בין מקרים בהם האדם התכוון להדלקה לבין מקרים בהם מטרתו הייתה שונה, ועוד – אם איננו הולכים על פי דעת האדם באופן אישי, אזי בכל אופן סביר ללכת על פי הרוב, ועל פי הרוב נרות מיועדים להדלקה (ולכן אין לחלק בין נרות לפתילות). ניתן לראות, שרש"י אינו מקשה על אף אחד מהצדדים – לא על הצורך רק ב'תיקון בעלמא' ולא על הצורך דווקא ב'תיקון מסוים', על אף שהוא עצמו אינו מפרש כך את מחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי. כך שהדבר אינו ברור, בין אם רש"י מצריך דווקא 'תיקון מסוים' ובין אם מסתפק ב'תיקון בעלמא'.

כמו כן, מכאן הוכחנו שלפי רש"י אין מחלוקת בין רבי יהודה לרבי יוסי בשאלה האם נצרך 'תיקון בעלמא' או 'תיקון מסוים', כי זו דעת רבותינו – ורש"י חולק עליהם. כיוון שלפי רש"י רבי יוסי מחייב דווקא בכיבוי להדלקה במקומו ולא לתיקון אחר – הרי שבעניין סוג התיקון רבי יהודה מסכים איתו ומחייב דווקא בכיבוי להדלקה, ולא בכיבוי לתיקון אחר.

ג.5. הוכחות מסוגיות נוספות בש"ס

ג.5.א. סוגיית כיבוי נרות בביצה

הגמרא במסכת ביצה (כב, א) אומרת ש"הנותן שמן בנר חייב משום מבעיר והמסתפק ממנו חייב משום מכבה". רש"י (ד"ה המסתפק) כותב שהמסתפק מהשמן אוכל את השמן (ולא מבעירו). אם כן, לכאורה עולה בבירור שלרש"י מספיק 'תיקון בעלמא' כדי לחייב את המכבה, שהרי אם אוכל את השמן – בוודאי אינו עושה זאת במטרה להבעיר! אלא שהדיון מורכב יותר. הגמרא מביאה ברייתא האומרת ש"אין מכבין את הבקעת [חתיכת עץ - יד"ש] כדי לחוס עליה, ואם בשביל שלא יתעשן הבית או הקדרה מותר", ורש"י כותב שם (ד"ה כדי לחוס עליה): "שאינ כבוי זה צורך י"ט. ואני שמעתי דהוי ליה סותר ע"מ לבנות במקומו". למסקנת הגמרא שם, הברייתא נשנתה לפי רבי יהודה, המתיר לבצע 'צורך מכשירי אוכל נפש' ביום טוב, ועל כן מתיר לכבות את הבקעת כדי 'שלא יתעשן הבית'. רש"י מסביר למה הגמרא הרחיבה בתיאור המעשה האסור, ולא הסתפקה במשפט "אין מכבין את הבקעת, ואם בשביל [...]...", ואומר שהברייתא הוסיפה 'כדי לחוס עליה' מאחת משתי סיבות: א. כדי להדגיש שכלל אין מדובר בצורך יום טוב. ב. כדי להדגיש שהכיבוי

האסור הוא כיבוי האסור מדאורייתא – כיבוי הנעשה על מנת להבעיר במקומו⁶. בכל אופן, יש להבין מה היחס בין דברים אלו לבין דין 'המסתפק מן השמן שבנר' – האם גם המסתפק הוא 'סותר על מנת לבנות במקומו' או לא? ואולי הוא 'סותר על מנת לבנות', אך לא 'במקומו'? כנראה שהיה ברור לרש"י שדווקא המכבה על מנת להבעיר חייב, שהרי רש"י לא הסתפק בלומר שהייתור בברייתא בא לומר שמדובר ב'כיבוי על מנת להבעיר' גרידא, אלא כתב שהברייתא מדגישה שמדובר דווקא בכיבוי על מנת להבעיר במקומו. מובן שאין צורך בייתור כדי לומר שמדובר בכיבוי על מנת להבעיר גרידא – כי זה ברור מאליו, ואם כן – בוודאי שהמסתפק מהשמן שבנר הוא 'מכבה על מנת להבעיר', ומספיק תיקון כלשהו כדי לקיים את תנאי 'על מנת להבעיר'. השאלה היא האם לרש"י כל הסוגייה מתאימה לשיטת רבי יוסי ו'המסתפק מהשמן שבנר' נחשב ל'מכבה על מנת להבעיר במקומו', או לא.

לכאורה, עצם העמדת דין המסתפק מהשמן שבנר כרבי יוסי קשה. שהרי רבי יוסי מצריך, לכאורה, שהבניין יהיה במקום הסתירה, וכפי שראינו בפירוש רש"י לסוגיית כיבוי נרות בשבת – מקום הסתירה הוא דווקא בפתילה. אומנם, ראינו שם שגם מקום הבניין הוא דווקא בפתילה – אך הדבר נבע מכך ששם עולה מרש"י שרק הדלקה נחשבת לתיקון שמקיים את תנאי 'על מנת' ולכן רק הדלקה (שיש רק בפתילה) נחשבת ל'בניין'. כיוון שמהסוגייה בביצה עולה שכל תיקון מספיק כדי לקיים את תנאי 'על מנת', ממילא ה'בניין' אינו דווקא הדלקה ומקום הבניין אינו דווקא בפתילה. אך, בכל מקרה מוכרחים לומר שמקום הסתירה הוא בפתילה – כי רק שם ישנו כיבוי אש (ובוודאי שרק כיבוי נחשב ל'סתירה' בעניין זה). אם כן, איך המסתפק מהשמן חייב? הרי הבניין אינו במקום הסתירה – הסתירה היא בפתילה והבניין (האכילה) הוא בשמן! וממילא דין זה בוודאי אינו מתאים לדעת רבי יוסי.

על כן, מפירוש רש"י לדין 'המסתפק מהשמן שבנר' עולה שתיקון בעלמא מספיק כדי לקיים את תנאי 'על מנת'. כמו כן, נראה שהאפשרות להעמיד את כל הסוגייה כרבי יוסי, שנראית סבירה לפי פירוש רש"י לברייתא, אינה מתאימה לפירושו לדין 'המסתפק מהשמן שבנר'.

ג.5.ב. סוגיית פותח בית הצוואר בשבת

מקור נוסף בדברי רש"י שעשוי להעיד על שיטתו הוא סוגיית 'פותח בית הצוואר'. הסוגייה עוסקת בקריעה של צווארון סגור בבגד חדש כדי לאפשר את השימוש בו. הגמרא בשבת

⁶ אין הכוונה שאף על פי שהכיבוי הוא לצורך יום טוב – כל עוד מדובר באיסור דאורייתא הוא אסור ביום טוב, שהרי רבי יהודה מתיר גם באיסורי דאורייתא, אלא לכך שכאן מדובר על איסור דאורייתא שאינו לצורך יום טוב.

מח, א-ב) ובמכות (ג, ב) מביאה את דברי רב יהודה בשם רב, שחייבים על פתיחת בית הצוואר בשבת. רש"י (שבת מח, א ד"ה חייב חטאת) מסביר שחייב משום מכה בפטיש בפתיחת בית הצוואר. אם רש"י היה סובר שכל קריעה לתיקון מחייבת, הרי שהיה צריך לחייב על פותח בית הצוואר (שקורע בגד ומתקן בכך את הבגד) משום מלאכת קורע על מנת לתפור! אלא שמוכח שלפי רש"י קורע על מנת לתקן תיקון אחר אינו חייב אפילו משום תולדת קורע על מנת לתפור! לביאור הלכה ישנה הצעה לדחיית ראייה זו, אך לעניות דעתי יש מקום להקשות על הבנתו.

השולחן ערוך (שיז, ג) כותב: "מתירין בית הצוואר מקשר שקשרו כובס שאינו קשר של קיימא אבל אין פותחין אותו מחדש דמתקן מנא הוא", ועל פי דבריו בבית יוסף האיסור הוא משום מכה בפטיש. הביאור הלכה (שמ ד"ה אין שוברין) מסביר שעל אף שהקורע חייב גם על 'תיקון בעלמא', הרי שקרע במהותו הוא דבר מזיק, ולכן כל עוד לא נגרם לבגד שום נזק והוא תוקן בכל היבט – הרי שאין פה קריעה, וממילא אין חיוב משום קורע על מנת לתפור. כלומר, הפותח בית הצוואר תיקן לחלוטין את הבגד, ולכן אינו 'קורע' אלא 'פותח' – וכיוון שאין מלאכת פותח, הרי שחייב משום מכה בפטיש. כך גם אפשר להסביר בדעת רש"י – פותח בית הצוואר אינו חייב משום קורע כיוון שלא קלקל שום דבר בקריעתו.

אומנם, לעניות דעתי יש מקום להקשות על תירוץ זה. רש"י (לא, ב ד"ה לעולם⁷) משווה בין כל ארבע מלאכות הקלקול שהוא מונה. לכן, לכאורה, כל עניין שקיים ששייך באחת ממלאכות הקלקול שייך גם באחרות. אך, השולחן ערוך (שמ, ג) כותב כך: "המוחק דיו שעל הקלף או שעוה שעל הפנקס אם יש במקומו כדי לכתוב שתי אותיות חייב", והביאור הלכה מסביר שחייב משום מוחק. אך לפי דבריו לגבי פתיחת בית הצוואר, מלאכת מוחק, שהיא מלאכת קלקול, אמורה להיות הרס שמתקן ולא תיקון גרידא, והרי המוחק שאר דיו לא קלקל כלום ולחלוטין תיקן את הקלף! אם כן, מדוע חייב?

חילוק שניתן לומר הוא שיש חיוב משום מוחק (וכן יהיה הדבר בכל מלאכות הקלקול, בהתאם), כאשר עיקר המחיקה היא משום כתיבה – ולכן כל המלאכה מתייחסת אחר המטרה ואין חשיבות דווקא להרס שנעשה. אך, כשהמטרה איננה המטרה המופיעה בתנאי 'על מנת', הרי שחייב דווקא אם היה הרס כלשהו⁸. הרעיון מאחורי החילוק הזה הוא שניתן

⁷ כך הם הדברים גם בתוספות (ראה צד, א ד"ה רבי שמעון: "במקלקלים... לגופה היא"), אבל בתוספות יש מקום להתלבט עד לאיזו רמה הם מגיעים בהשוואה זו.

⁸ הביאור הלכה כותב ש"אם נפל דיו על איזה את ונתקלקל ומוחק כדי לכתוב אחרת במקומה כתיקונה חייב משום מוחק באות זה לבד". גם בדין זה לכאורה אין שום קלקול במחיקה והיא תיקון גרידא. לכן, נראה לומר שהחיוב משום 'מוחק' הוא בעצם חיוב משום 'על מנת לכתוב' – כלומר, חייב על כל מעשה שמאפשר כתיבה עתידית, גם אם אינו 'מוחק מקלקל' ממש.

לראות בחלק מהמלאכות שהדיון לגבי החיוב נסוב בעיקר סביב תוצאת המעשה ופחות סביב הפעולה. לדוגמה, פעמים רבות ה'קריטריון' המחייב על מלאכת חורש הוא 'יפוי קרקע' – מרגע בו יפתה הקרקע ישנו חיוב משום חורש, בלי תלות בשאלה כיצד הקרקע יופתה. ועל אף שהביאור הלכה הגדיר את מלאכת מוחק במפורש על פי המעשה, ולא על פי התוצאה (שהרי אמר שהמלאכה היא 'קרקע שיש בו הרס ומביא לתיקון כלשהו'), ניתן לומר שבמלאכות הקלקול, כיוון שהפעולה עצמה היא ייחודית, ישנו חיוב גם מצד הפעולה וגם מצד התוצאה – והן פעולת מחיקה המביאה לתיקון מחייבת והן פעולה כלשהי המביאה לתוצאת 'אפשרות כתיבה' מחייבת. זאת כיוון שבניגוד לפעולת החרישה, שהיא מעשה סתמי לגמרי וחסר עניין מהותי, לפעולת המחיקה עניין מהותי – הקלקול – ועל כן יש לה חשיבות בפני עצמה בנוסף לחשיבות התוצאה⁹. אך אומנם, נראה שהסבר זה יכול להתאים רק אם נחלק בין אב לתולדה, ונאמר שהאב הוא 'על מנת לתפור / למחוק דווקא' (לכאורה, בלי תלות במעשה) ואילו התולדה היא קריעה או מחיקה שמקלקלת, אך על מנת לתקן¹⁰. אומנם, בדרך בה אנחנו ננסה לתרץ את רש"י, על פי דברי האבני נזר, לא נזדקק לפלפול זה.

ג.6. סיכום הראיות

לסיכום, בדברי רש"י ישנן ראיות לכאן ולכאן בהגדרת מלאכות הקלקול ותנאי 'על מנת'. חלק מהמקומות מעידים על כך שרש"י מצריך 'תיקון בעלמא' וחלק מעידים על כך שרש"י מצריך 'תיקון מסוים'. מהסברו לדעת רבי יוסי עולה, לכאורה, שנצרך 'תיקון מסוים', ושהדבר מוסכם אף על רבי יהודה. וכך נראה גם מסוגית 'פותח בית הצוואר'. לעומת זאת, מסוגיית הכיבוים במסכת ביצה נראה שמספיק 'תיקון בעלמא', ולבסוף, מתשובת רש"י לדברי רבותיו, נראה שדעתו אינה הולכת עם אף אחת מהאפשרויות. מלבד הסתירות המעטות בדבריו עצמם, קשה לומר שרש"י מצריך תיקון מסוים, לאור דברי הברייתא המחייבת את הקורע על מתו ובחמתו.

ד. תירוצי השפת אמת והאחיעזר

רש"י על משנת 'אבות מלאכות' מפרש את תנאי 'על מנת לתפור' בכך שקריעה שלא על מנת לתפור לא הייתה במשכן, וניתן להבין את דבריו בשתי דרכים: כהסבר לדין המופיע במשנה או כנימוק לדין המופיע במשנה. ניתן להסביר שרש"י מסביר כאן את הדין שמופיע במשנה – ולפי זה, המשנה בחרה להגדיר את המלאכה דווקא כ'על מנת לתפור' כיוון שכך

⁹ להלן (פרק יב) נעסוק בנושא זה בהרחבה.

¹⁰ דבר זה אכן תואם את שיטת השפת אמת – המייחסת לאב את עניין ה'על מנת לתפור / לכתוב' דווקא ולתולדה את עניין ה'קורע / מוחק' כל עוד אינו מקלקל. ונראה שהשפת אמת אכן נצרך לתירוצו זה.

המלאכה נעשתה במשכן. ניתן לחזק הבנה זאת מעצם העובדה שעיקר פירוש רש"י למשנה הזו הוא הבאת הסבר למשמעות המלאכות (כלומר, באילו תעשיות הן משתלבות והיכן הן היו במשכן), וכמו שכותב ריטב"א:

מתניתין. אבות מלאכות מ' חסר אחת הזורע והחורש וכו'. כולהו הוו במשכן, ורש"י ז"ל מפרש להו כלהו שפיר.

(ריטב"א שבת עג, א)

אך, אם נבין שדברי רש"י הם נימוק, הרי שטעם פטור הקורע שלא על מנת לתפור הוא שלא כך הייתה המלאכה במשכן. אומנם, לפי שפת אמת (עג, א) הדבר קשה:

ברש"י ד"ה ע"מ לתפור כו' אבל קורע שלא לתפור לא הוי במשכן, וקשה דהא בל"ז הטעם פטור משום מקלקל, ודוחק לומר דגם טעם דמקלקל פטור משום דלא הוי במשכן דמנ"ל הא דלא הוי במשכן (ובמקלקל היינו טעמא דפטור כדאי' בחגיגה (י ב) משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה ע"ש), ועוד הא קורע בחמתו דהוי מתקן חייב כדאי' לקמן (ק"ה) והא לא הוי במשכן, וי"ל דכוונת רש"י ז"ל הוא לענין אב מלאכה דלכך לא חשיב תנא דמתני' במנין האבות אלא ע"מ לתפור דכיון דלא הוי במשכן לא הוי אב אבל גם שלא ע"מ לתפור אסור אף שלא הוי במשכן וחיובא נמי איכא משום תולדה.

היות ופטור מקלקל נלמד מ'מלאכת מחשבת' במסכת חגיגה, ברור שרש"י אינו מדבר על פטור מקלקל כשהוא כותב שהטעם של תנאי 'על מנת' הוא צורת המלאכה במשכן. ראינו שאם נבין את תנאי 'על מנת' כעוסק ב'תיקון בעלמא', משמעותו היא 'מניעת פטור מקלקל'. אם כן, רש"י, שסבר שטעמו של תנאי 'על מנת' הוא צורת המלאכה במשכן ולא לימוד מ'מלאכת מחשבת', סבר שמשמעותו של תנאי 'על מנת' אינו 'תיקון בעלמא'. מכאן מסיק השפת אמת שלפי רש"י תנאי 'על מנת' מתקיים דווקא בתיקון מסוים, ומקשה עליו מדין 'הקורע בחמתו ועל מתו', ממנו מובן שכל תיקון מספיק כדי לחייב את הקורע. השפת אמת מתרץ שבמשנת אבות מלאכות רש"י הסביר מה הם האבות – ואכן, אב המלאכה הוא קורע על מנת לתפור דווקא, כי כך היה במשכן, אך גם הקורע על מנת לתקן תיקון אחר חייב משום תולדת קורע על מנת לתפור¹¹.

האחיעזר (ב, ה, ז) מתרץ תירוץ אחר, שמבדיל בין סוגיית מכבה כחס על הפתילה, בה עוסקים בדעת רבי יהודה שסובר שמלאכה שאינה צריכה לגופה (להלן: משצל"ג) חייב,

¹¹ אומנם, בהמשך המאמר נראה שגם לפי ההבנה הראשונה, על פיה רש"י הסביר את דברי המשנה ולא נימק את דיניה, עדיין יש מקום לדייק מדבריו על מלאכת קורע, ששונים מדבריו על שאר המלאכות.

שיטת רש"י ותוספות בתנאי 'על מנת' במלאכות שבת

לבין משנת 'אבות מלאכות', המתאימה לדעת רבי שמעון שמשצל"ג פטור. האחיעזר כותב שבדעת רבי שמעון, גם תיקון מוכרח להיות דומה לתכלית שהייתה במשכן, כמו שמדיני משצל"ג ישנו צורך שהמלאכה תהיה דומה למלאכה שבמשכן, ועל כן תנאי 'על מנת' במשנת 'אבות מלאכות' מכוון לתיקון המסוים שהיה במשכן. לעומת זאת, בדעת רבי יהודה – תיקון אינו מוכרח להיות דומה לתיקון שהיה במשכן, ולכן תנאי 'על מנת' בסוגיית מכבה כחס על הפתילה (שבה רש"י אומר את הסברו בדעת רבי יוסי, הסובר כמו רבי יהודה), מכוון לכל תיקון.

כפי שראינו, רש"י מחייב את הפותח בית הצוואר משום מכה בפטיש ולא משום קורע – ומכאן מוכח שלרש"י קורע על מנת לתקן 'תיקון בעלמא' אינו חייב אפילו משום תולדת קורע! האחיעזר יכול להעמיד את הדין הזה בדעת רבי שמעון, אך מה אומר על כך השפת אמת? ניתן לתרץ זאת בעזרת תירוצו של הביאור הלכה על השולחן ערוך, אותו ראינו קודם.

אומנם, את הדיוקים בלשון רש"י ובהסבריו לדעת רבי יוסי, מהם העלינו שלרש"י תנאי 'על מנת' מתקיים דווקא ב'תיקון מסוים', קשה להסביר לפי דברי השפת אמת והאחיעזר. לפי האחיעזר רש"י בסוגיית כיבוי נרות, העוסק בדעת רבי יהודה, אינו אמור להצריך דווקא תיקון מסוים. ולפי השפת אמת, כאשר רש"י כותב "ואינו יכול לבנות אלא אם כן סותרו והשתא לאו קלקול", הוא מדבר בערבוביא, לכאורה, על 'תנאי על מנת' (הקשור לאב המלאכה) ועל החיוב על התולדה, שקיים בכל תיקון.

לכן, נראה את הסבר האבני נזר לשיטת תוספות, ומתוך אחת ההבנות בהסברו ננסה להסביר גם את שיטת רש"י.

ה. ראיות בדברי התוספות

בשני מקומות כתבו בעלי התוספות דברים מהם לכאורה משתמע בהחלט שדעתם היא שמשמעות תנאי 'על מנת' היא על מנת לתקן תיקון מסוים ולא כל תיקון.

ה.1. מלאכת מתיר

הגמרא (עד, ב) דנה בשאלה היכן נעשתה התרה במשכן, ומציעה כמה הצעות, ומאחת מהן ניתן ללמוד על הגדרת מלאכת מתיר¹². הגמרא אומרת שהיו מתירים קשרים צפופים ביריעות: "דאי מיתרמו ליה תרי קיטרי בהדי הדדי שרי חד וקטר חד". נחלקו רש"י (ד"ה בהדי הדדי; שרי חד; וקטר חד) ורבנו חננאל (מובא בתוספות עג, ב ד"ה הקושר והמתיר)

¹² על אף שההצעה נדחתה, היות והדחייה הייתה מטעמי סבירות הימצאות המלאכה במשכן ולא מטעמים עקרוניים הקשורים להגדרת מלאכת מתיר, לכאורה ניתן להתייחס להתרה זו כהתרה מחייבת.

לגבי הסבר הגמרא. מפירושו רש"י עולה שחלק מתהליך הכנת היריעות היה קשירת החוטים שביריעות, וישנו סדר מסוים לקשרים. כאשר הייתה תקלה ונקשרו שני קשרים זה בצד זה, היו מתירים אחד מהם כדי שלא תהיה בליטה מוזרה בבגד. לעומת זאת, מפירושו רבנו חננאל עולה שכאשר חוט היה נקרע במשכן, היו קושרים את שני קצותיו. אם תהליך זה היה קורה פעמיים בחוט אחד, היו מתירים את שני הקשרים ומשליכים את החוט האמצעי, וקושרים את שני קצות החוט המקורי.

תוספות מסתפקים לגבי הגדרתה של מלאכת מתיר כמלאכת קלקול, וכך הם כותבים על משנת אבות מלאכות (עג, א):

הקושר והמתיר – צ"ע אי מיחייב במתיר שלא על מנת לקשור אי לא ומדלא תני ליה כדתני מוחק ע"מ לכתוב אין לדקדק דהכי נמי לא קתני סותר ע"מ לבנות ובפ' במה מדליקין (לעיל לא): אמרינן בהדיא דבעינן סותר ע"מ לבנות ולפי מה שפירש רש"י בגמרא (דף עד): דאי מתרמי ליה תרי קיטרי בהדי הדדי בשני חוטיין זה אצל זה שרי חד ומניח חד משמע דמיחייב בלא על מנת לקשור ולשון קטר לא משמע כפירושו אבל ר"ח פירש וכן משמע בירושלמי כשנפסק חוט בשני מקומות ונקשר מתירין ב' הקשרים ומשליכין לחוץ האמצעי וחוזרין וקושרין שתי הראשים זה בזה ואין בו אלא קשר א' ולפי זה משמע דבעי מתיר ע"מ לקשור והא דלא תני ליה במתיר ובסותר פירשתי בפרק ב' (דף לא): ד"ה וסותר.

תוספות שואלים האם צריך דווקא מתיר על מנת לקשור או לא, ואומרים שמרש"י מוכח שלא (כי במשכן לא היו מתירים על מנת לקשור) ומרבנו חננאל מוכח שכן (שהרי במשכן התירו על מנת לקשור). כעת ננסה להבחין – אם כל עניינו של תנאי 'על מנת' הוא שהאדם המתיר לא יהיה מקלקל ובאמת חייב על התרה ל'תיקון בעלמא', אין שום עניין לשאול האם מלאכת מתיר היא דווקא על מנת לקשור או לא, כי בין כך ובין כך התרה לתיקון מחייבת והתרה שאינה לתיקון פוטרת. לכן, כנראה שתוספות סוברים שמשמעותו של תנאי 'על מנת' הוא תנאי של 'תיקון מסוים'. ניתן לראות זאת גם מביסוסיהם של תוספות על פירושי רש"י ורבנו חננאל. שהרי אם תוספות היו תוהים האם המתיר צריך לעשות על מנת לתקן משהו בעלמא – מדוע משתמע מרש"י שאין צורך בתיקון? הרי לפי רש"י המתיר תיקן את היריעה בהתרתו! אלא שההבדל בין רש"י לרבנו חננאל הוא רק בשאלה האם התיקון שנעשה לאחר ההתרה הוא קשירה דווקא או לא – ועל כן נראה שזו שאלת תוספות, האם חייב להתיר על מנת לקשור דווקא או על מנת לתקן תיקון בעלמא.

ה.2. דברי רב כהנא על קוצר

בנוסף להוכחה ממלאכת מתיר, ישנה הוכחה מדברי תוספות על דברי רב כהנא (עג, ב):
"זומר וצריך לעצים חייב שתים אחת משום קוצר ואחת משום נוטע":

וצריך לעצים - נראה דאפילו לר' יהודה דמחייב מלאכה שאינה צריכה לגופה בענין צריך לעצים דלא מיקרי בעצים קוצר אלא בענין זה מידי דהוה אקורע על מנת לתפור ומוחק על מנת לכתוב וכדאמר רבי יוחנן לקמן בפ' חבית (דף קמה.) אחד כבשים ואחד שלקות שסחטן לגופן מותר למימיהן חייב חטאת ואמאי שרי לגופן ליהוי כמלאכה שאינה צריכה לגופה אלא טעמא לפי שאין דרך דישה בכך.

(תוספות עג, ב ד"ה וצריך לעצים)

רב כהנא אמר שהזומר וצריך לעצים חייב שתיים. תוספות תמהים מדוע רב כהנא הוסיף את המילים 'צריך לעצים' – מדוע החותך ענפים סתם אינו חייב משום קוצר? למה יש חיוב לומר שצריך לעצים? לכאורה, התשובה היא שרב כהנא רצה להשמיע את דינו לפי רבי שמעון – שפוטר על מלאכה שאינה צריכה לגופה ולכן חייב דווקא כשצריך לעצים. אך ישנו קושי בדברים אלו, כיוון שמשמע מזה שרב כהנא פוסק כרבי שמעון. כדי לא להעמיד את הדין רק בשיטת רבי שמעון, בעלי התוספות מסבירים מדוע דינו של רב כהנא הוא אף לשיטת רבי יהודה וכאשר אינו צריך לעצים – אינו חייב משום קוצר לכל השיטות.

תוספות מסבירים שמלאכת קוצר שייכת רק כשצריך לעצים, כמו שמלאכת קורע שייכת רק כשעושה זאת על מנת לתפור. אם נאמר שתוספות מבינים את התנאי כתנאי המצריך תיקון מסוים דווקא, הרי מובנת ההשוואה בין קריעה ומחיקה לבין קצירה – כשם שבקורע ובמוחק ישנו תנאי מיוחד שאינו נוגע לשאר המלאכות, כך גם בקוצר. אך, אם נניח שתוספות מבינים את תנאי 'על מנת' כתנאי שמשמעותו היא שהאדם לא יקלקל – הרי שאין הבדל בין מלאכת קורע לשאר המלאכות, ואין מה להשוות ולומר שקוצר שונה משאר המלאכות כשם שקורע שונה משאר המלאכות¹³.

רבי עקיבא איגר הביא ראייה זו לכך ששיטת בעלי התוספות היא שמשמעות תנאי על מנת היא 'תיקון מסוים', ולאחר כך הקשה עליהם מבריייתת 'הקורע בחמתו ועל מתו חייב', ממנה בוודאי מובן שחייבים על מלאכת קורע גם ב'תיקון בעלמא', ונשאר ב'צריך עיון'.

¹³ הביאור הלכה הבין את דברי התוספות בצורה שונה, כך שאין להוכיח מהם שנצרך תיקון מסוים, וראו את דבריו בסימן שמ ד"ה ולא נתכוין לקלקל.

לתירוץ קושיית רבי עקיבא איגר כמה כיוונים. אנחנו ננסה להתמקד באחד התירוצים שנותן האבני נזר לקושייה על תוספות. האבני נזר מתרץ גם את הקושייה על רש"י (באופן אחר מתירוצו לשיטת תוספות), אך לעניות דעתי ניתן להחיל את תירוצו לתוספות גם על שיטת רש"י.

ו. תירוץ האבני נזר

האבני נזר (סימן ל) מסביר שלפי שיטת תוספות משמעותו של תנאי 'על מנת' היא אכן תיקון מסוים, והקורע חייב רק כשקורע על מנת לתפור דווקא. אומנם, האבני נזר מדייק ממלאכת מחיקה שתנאי 'על מנת' אינו מביע את מטרת האדם בעשיית המלאכה, אלא תנאי כלשהו בגדר המלאכה. הלבוש (סימן שמ) כותב בעניין מלאכת מוחק שפתיחת ספר שכתובות אותיות על קצות דפיו (על צד הספר) נחשבת למחיקת אותן אותיות (וכן סגירתו נחשבת לכתיבת האותיות), וכיוון שהפוח עומד לסגור את הספר לאחר הקריאה – הרי שהוא כמוחק על מנת לכתוב ואולי אף יתחייב חטאת. מזה מוכיח האבני נזר שתנאי 'על מנת' מתקיים גם אם המטרה של הקלקול אינה המטרה המופיעה בתנאי 'על מנת', בתנאי שהתיקון שמופיע בתנאי כנראה יקרה בעתיד¹⁴. את תירוץ זה של האבני נזר ניתן להבין בשתי דרכים. הדרך הראשונה היא לומר שכל עניינו של התיקון במלאכה הוא יצירת אפשרות התפירה, וכל תיקון אחר במלאכה נחשב לקלקול. על בסיס ההבנה הזו בדברי האבני נזר ננסה לפתח הסבר לשיטת רש"י בהמשך. אומנם, על דרך זו קשה מדוע הקורע על מת דעלמא והקורע להרגיע יצרו פטורים – הרי הם תיקנו בכך שיצרו אפשרות תפירה. הדרך השנייה היא לומר שמדובר בתנאי שקיים במלאכה ואינו קשור לתיקון. כשם שצידה שייכת רק ב'מינים הניצודים' ודישה שייכת רק בגידולי קרקע – כך מחיקה שייכת רק במקרים בהם האדם עומד לכתוב לאחר מכן, וקריעה שייכת רק במקרים בהם האדם עומד לתפור אחר כך. שאלת הקלקול והתיקון אינה נוגעת לתנאי 'על מנת', ועל כן יש מקום לדון בתיקון ובקלקול בקריעה על מתים שונים, על אף שבכל מקרה עומד לתפור את הבגד לאחר מכן. אומנם, גם לדרך השנייה ישנו קושי, מדברי האבני נזר. האבני נזר כותב שתנאי 'על מנת' מתקיים גם כאשר התיקון אינו תיקון חשוב יותר מזה שהיה, אך רק לפי רבי יהודה, המחייב על מלאכה שאינה צריכה לגופה. כלומר – האבני נזר מבין את תנאי 'על מנת' כתנאי שנוגע לעניין התיקון במלאכה. בכל אופן, נשתמש בדברי האבני נזר רק כבסיס

¹⁴ שיטת תוספות (לא, ב ד"ה וסותר; צד, א ד"ה רבי שמעון) היא שבמלאכות הקלקול, רבי שמעון (שסובר שחייב רק על מלאכה הצריכה לגופה) מחייב רק אם לאחר התיקון מצבו של החפץ טוב יותר מאשר מצבו לפני הקלקול. לדוגמה, הקורע על מנת לתפור חייב רק אם בעקבות התפירה הבגד שווה יותר מאשר אילו לא היה נקרע מעולם. האבני נזר כותב שרואים מדברי הלבוש שגם אם התיקון השני אינו גדול יותר מהמצב הקודם – אזי לשיטת תוספות הוא עדיין נחשב לקיום תנאי 'על מנת', כי הצורך בתיקון גדול יותר הוא רק לפוטר מלאכה שאינה צריכה לגופה.

לפיתוח הסברי שיטות רש"י ותוספות, ולכן הקושי מדברי האבני נזר עצמו אינו פוגם בנכונות ההסברים.

ז. הצעה להסבר לשיטת רש"י

ז.1. דברי האבני נזר, מהם עולה שיטת שני הרבדים

האבני נזר מראה שדעת הלבוש (בעניין חשש חטאת לפותח ספר שכתובות מילים על חודי דפיו) היא שקריעה שרק תחזיר את הבגד לקדמותו על ידי תפירה מחייבת (גם אם אינה מביאה אותו לתפירה טובה יותר). כלומר, אף על פי שהכתיבה בחזרה לא הייתה מטרתו, שהרי אין בה שיפור, יש קיום תנאי על מנת. מכאן מסיק האבני נזר: "ואם כן לא קשה מידי מקורע על מתו ובחמתו. **דמסתמא עומד לחזור ולתפור**". כלומר, כיוון שבקריעת הבגד נוצרה אפשרות לתפירה (והגיוני שהאדם יחזור ויתפור), הרי שזוהי קריעה על מנת לתפור והאדם מתחייב (כל זה לפי האפשרות הראשונה שהצגנו בדברי האבני נזר). ושאלנו – אם כן, מדוע פטור הקורע על מת דעלמא והקורע להרגיע יצרו? מדוע רש"י יוצא מנקודת הנחה שקורע על מת דעלמא וקורע להרגיע יצרו נחשבים לקלוקלים ולכן פטורים? הרי, לכאורה, אין הבדל בינם לבין קורע על מתו וקורע להטיל אימה על אנשי ביתו לעניין יצירת האפשרות לתפירה. לכן, נראה לפתח על בסיס דברי האבני נזר הבנה חדשה בנוגע לדין 'מקלקל' בדברי רש"י.

על כן, נראה לומר שישנם (לפחות לרש"י) שני רבדים למלאכות הקלקול (ולמעשה, לכל המלאכות):

הרובד הראשון הוא של **מעשה הידיים**. בלי קשר לדעת האדם, למבט הכללי על מעשיו ולמצבו כאדם. בוחנים רק את המעשה שיוצא מתחת ידי האדם. ניתן לתת דרך לבחון האם מדובר במעשה של תיקון או לא, כך: האם אדם זר, שאינו מכיר כלל את האיש ורואה רק אותו עושה רק את הפעולה המסוימת הזו, יחשוב שמדובר בפעולת תיקון או בפעולת קלקול. למעשה, ברובד הראשון יש צורך לבחון רק את מלאכות הקלקול¹⁵, כיוון שכל מלאכה משאר המלאכות היא מעשה שבבסיסו הוא טוב ומועיל. אך ברובד הראשון מלאכות הקלקול אינן נחשבות לתיקון, אלא לקלקול.

הרובד השני הוא של **דעת האדם**. בלי קשר למעשה הקורה בידיים. בוחנים רק את כוונת האדם במעשיו. האם כוונת האדם היא ליצור טוב בעולם ולתקן, או שכוונתו היא להשחית ולקלקל. ניתן לתת דרך לבחון האם מדובר במעשה של תיקון או לא כך: האם היעד

¹⁵ אומנם, במאמר 'פירושי רש"י ותוספות לסוגיית מקלקל בחבורה ובהבערה' באסופה זו, ניתן לראות כיצד משפיעה הבנת שני הרבדים על סוגיית מקלקל בחבורה ובהבערה, העוסקת במלאכות חובל ומבעיר.

שהאדם חושב עליו, המטרה הסופית שלשמה נועד המעשה, נועדה לעשות טוב ולתקן או נועדה לעשות רע ולקלקל (לישת קמח ומים שמטרתה הכנת לחם, לעומת לישת קמח ומים בלי תנור מוסק בפסח, שמטרתה היא הפיכת הקמח לחמץ והפסדתו).¹⁶

ז. הסבר שיטת רש"י

נראה להסביר את שיטת רש"י כך:

ראשית, יש להבהיר שבשביל להתחייב על מלאכה, חייב להתבצע תיקון הן ברובד הראשון והן ברובד השני. תנאי 'על מנת' מתייחס לרובד הראשון בלבד. כיוון שברובד הראשון מלאכות הקלוקל שונות משאר המלאכות, התנאי נועד להשוות אותן לשאר המלאכות ולהשפיע על הרובד הראשון. אך אומנם, כיוון שהרובד הראשון אינו מתייחס לדעת האדם ולכוונתו, גם השאלה האם מדובר בתיקון או בקלוקל תבחן ללא קשר לדעתו. לרש"י תנאי על מנת הוא תנאי של דווקא, כלומר ש'על מנת לתפור' הוא על מנת לתפור דווקא ו'על מנת לכתוב' הוא על מנת לכתוב דווקא ולא על מנת תנאי אחר. אך, כיוון שהדבר אינו תלוי בדעת האדם – איננו בוחנים האם האדם רצה ליצור אפשרות או לא, אלא האם נוצרה אפשרות לתיקון. כלומר, אם הקריעה יצרה אפשרות לתפירה, מבחינת הרובד הראשון האדם חייב, להוציא קריעה המשחיתה לחלוטין את הבגד או קריעה שבדרך כלל אינה נתפרת לאחר מכן.¹⁷

כמו כן, תיקון זה ברובד הראשון יכול להיות פחות מהקלוקל ברובד הראשון (כמו שכותבים תוספות (קו, א ד"ה חוץ מחובל) על ההבדל בין גדרי 'קלוקל' שבבת לגדרי 'קלוקל' בעבודה (זרה). עניין זה נובע מהבדל בין שני הרבדים – והוא שבעוד שברובד השני לאדם ישנה מטרה אחת (או לפחות מטרה עיקרית), ברובד הראשון עשויות להיות כמה תוצאות למעשה אחד. על כן, הרובד השני נמדד רק על פי המטרה היחידה (או העיקרית): אם היא חיובית – מדובר בתיקון, ואם היא שלילית – מדובר בקלוקל. ולעומת זאת, הרובד הראשון נמדד על פי כל תוצאותיו (כל אלו שיש בהן חשיבות מספקת, על אף שיש כמה כאלו) – ומספיק שאחת מהן תהיה חיובית כדי להגדיר את המעשה כתיקון, ואפילו אם סך הקלוקל ברובד הראשון גדול מסך התיקון ברובד הראשון. לדוגמה, בשחיטת פרה בריאה ישנה מטרה אחת ברובד השני, והיא אכילת הפרה. כיוון שמדובר במטרה חיובית – מדובר בתיקון (אם המטרה הייתה להרוג את הפרה מתוך רצון להזיק, היה מדובר בקלוקל). אך, ברובד הראשון לשחיטת הפרה הבריאה שתי תוצאות: ירידת ערך הפרה (כיוון שפרה בריאה חיה שווה יותר מאשר בשר

¹⁶ חילוק מעין זה כתב מורי ורבי הרב חיים סבתו במאמרו העוסק בסוגיית 'מקלקל בחבורה ובהבערה'.

¹⁷ יש לבחון את הדברים לא מצד האדם, אלא מצד הקרע – קרע שאין דרכו להיתפר אין פירושו קריעה במצב בו בני אדם אינם נוהגים לתפור את הבגד, כמו קריעת יריעה לשניים על ידי אדם שרוצה חצי מהיריעה, אלא קריעה שמצד הקרע אין נוהגים לתפור – קריעה שיוצרת קרע מכוער מאוד, וכמו קריעת ממחטה.

הפרה הנמכר לאכילה) והכשרת הפרה לאכילה, וכיוון שברובד הראשון אין חשיבות לדעת האדם, אין להחשיב תוצאה אחת יותר מהשנייה. על אף שההפסד הכספי מזיק יותר מאשר שהכשרת הפרה לאכילה מועילה, המעשה נחשב לתיקון ברובד הראשון, כיוון שישנו תיקון כלשהו ברובד הראשון.

חיזוק לשוני להסבר זה בתנאי 'על מנת' בשיטת רש"י, ניתן לראות בדברי רש"י על סוגיית 'החזרתה את הגחלים' במסכת כריתות (כ, א). מדובר במקרה בו אדם הרים את הגחלים העליונות שבווערות מהעֶרְמָה על מנת לכבותן, והתוצאה ממעשה זה (שהאדם מודע לה) היא שהגחלים התחתונות בערמה (שהיו כבויות) – בווערות. מטרת האדם היא רק כיבוי הגחלים העליונות, ואילו הבערת הגחלים התחתונות אינה נוחה לו. רש"י (ד"ה כדי) כותב על מקרה זה ש"ואף על פי שידע שיבערו התחתונות נתכוין לכיבוי של אלו על מנת שיתבערו אלו אף על פי שהוא מקלקלם אצלו". בוודאי שמטרת האדם אינה להבעיר את הגחלים התחתונות, ואין זה קורע את היריעה על מנת שיוכל לתפור את החור העגול שבה. משמעותה של לשון 'על מנת' פה היא 'על דעת', או 'מתוך הבנה שכך יקרה'. האדם מכבה את העליונות מתוך ידיעה ורצון שהתחתונות יובערו, ורש"י מכנה זאת 'על מנת'. כך גם 'על מנת לתפור' ברש"י אינו 'מטרה לתפור אחר כך', אלא 'מתוך ידיעה שנוצרת אפשרות לתפירה' ('על מנת' אינו מתאר מטרה וכוונה של האדם, אלא הכרח מציאותי שקורה כתוצאה מהמעשה)¹⁸.

אומנם, ברובד השני, התיקון של מלאכות הקלקול הוא כמו התיקון של כל שאר המלאכות. מעשה שמטרתו להועיל בעולם מחייב, ומעשה שמטרתו להרע בעולם פוטר. מבחינת הרובד השני, אין הבדל בין קורע על מתו לבין קורע על מנת לתפור מחדש חור, ושניהם מהוות קריעות שמתקנות.

3. ז. יישום דברי רש"י ב'סתירות לכאורה'

3. א. הסבר הדיוקים מלשון רש"י

רש"י מתאר את קיום תנאי 'על מנת' במילים "ואינו יכול לבנות אלא אם כן סותרו", כיוון שזוהי באמת דעתו לגבי תנאי 'על מנת'. לפי רש"י, קיום תנאי 'על מנת' הוא יצירת אפשרות לתיקון מסוים – "אינו יכול לבנות אלא אם כן סותרו".

רש"י מגדיר את הבניין בנר דווקא כהדלקה (ולכן מגדיר את 'מקום הבניין' דווקא כפתילה) – כיוון שבאמת נדרש תיקון מסוים ברובד הראשון, והוא 'אפשרות הדלקה'.

¹⁸ אומנם, בהמשך המאמר נראה שישנה גם אפשרות לפרש שכוונת רש"י היא שהאדם מבעיר את הגחלים התחתונות מתוך מטרה לכבות את הגחלים העליונות. כלומר לשון 'על מנת' היא במשמעות של 'בשביל / למען / עבור', ולא 'על דעת ש...'.
/

ז.ב. הסבר דעת רבי יוסי לפי רש"י ולפי רבותינו

ראינו שלפי רש"י – רבי יוסי ורבי יהודה מסכימים על כך שנצרך תיקון מסוים כדי למלא את תנאי 'על מנת', אלא שחולקים האם התיקון המסוים צריך להיעשות דווקא במקום בו הייתה הסתירה או לא. לשיטת רבותינו, רבי יוסי ורבי יהודה נחלקו האם נצרך תיקון מסוים או תיקון בעלמא – ורש"י ענה על דבריהם בעזרת קושי טכני שקיים בהם. אכן, גם רבי יהודה וגם רבי יוסי סוברים שתנאי על מנת קובע שברובד הראשון מוכרחת להיווצר אפשרות לתיקון הנגדי (תפירה, כתיבה, הבערה וכו'). זו דעת רבי יהודה: המכבה כחושש על חולה שאין בו סכנה, המכבה כחס על הנר וכו', כולם יוצרים אפשרות להדלקה. אף אחד מהכיבויים האלו אינו הורס את כלי ההדלקה, ולכן מבחינת הרובד הראשון כולם מחייבים. וכן, מבחינת הרובד השני רבי יהודה אינו מצריך מלאכה הצריכה לגופה, ולכן האדם חייב על אף שמדובר במלאכה שאינה צריכה לגופה. ברובד הראשון האדם חייב דווקא על התיקון המסוים כי כך היה במשכן – ומשם לומדים באיזו צורה האדם חייב (ונרחיב על כך בפרקים הבאים של המאמר). אומנם, את מחלוקתם של רבי יהודה ורבי יוסי, רש"י ורבותינו מפרשים בצורה שונה.

רש"י מסביר שרבי יוסי ורבי יהודה נחלקו ברובד הראשון. רבי יוסי סובר שכשם שבמשכן הבניין היה במקום הסתירה, כך גם בכיבוי. רבי יוסי מחייב ליצור אפשרות של הדלקה דווקא בדבר בו נעשה הכיבוי¹⁹. רבי יוסי אינו מחייב את המכבה כחס על הנר ואת המכבה כחס על השמן מפני שהוא משליך את הפתילה (בהתאם לדברי רש"י: "ואינו חושש אם משליכה"). וניתן לומר שני הסברים:

א. בשני המקרים האלו דעת האדם משפיעה על המעשה היוצא מתחת ידיו. כיוון שהאדם מעוניין בשמן או בנר, אזי הפתילה אינה מעניינת אותו ולכן היא אינה

¹⁹ רבי יוסי מצריך 'הדלקה במקום הכיבוי', ומתייחס בכך להדלקת הפתילה. השאלה היא האם לפי רבי יוסי יכול להיות כיבוי שאינו בפתילה, ועל כן שמקרה בו הכיבוי לא נעשה בפתילה, אלא בדבר אחר, האדם יתחייב רק אם ידליק את האש באותו דבר, או שלפי רבי יוסי הגדרת 'מקום הכיבוי וההדלקה' הוא הפתילה דווקא. ישנו מקרה שממנו יש להסתפק בדבר ראייה לשאלה זו – והוא המסתפק מן השמן. בין לפירוש רבנו חננאל (שאומר שהכיבוי הוא קיצור חיי הלהבה) ובין לפירוש התוספות (שאומרים שהכיבוי הוא החלשת עוצמת הלהבה) יש מקום להתלבט האם זהו 'כיבוי על מנת להדליק במקומו'. ניתן לומר שדין זה לא נאמר בדעת רבי יוסי, אך כבר ראינו שמרש"י (ביצה כב. ד"ה כדי לחוס עליה) עולה שהסוגייה מתאימה גם לדעת רבי יוסי. אך גם אם נאמר שדינים אלו נאמרו אף בדעת רבי יוסי, ודין זה הוא 'כיבוי על מנת לבנות במקומו', יש מקום לומר שגם פה הכיבוי מתייחס להעלמת הלהבה מהפתילה (בין אם ההעלמה היא העלמת עוצמה ובין אם היא העלמת הלהבה עצמה לאחר זמן), ויש מקום לומר שזו דוגמה לכיבוי שנעשה בשמן – מניעת השמן מלבעור. נפקא מינה תהיה בדעת רבי יוסי בעניין זה, אם ניתן לקיים תנאי 'על מנת להבעיר' בשמן זה על ידי שפיתו לנו עם פתילה אחרת. אם גם בהסתפקות מהשמן הכיבוי וההדלקה נחשבים לכאלו שנעשים בפתילה, הרי שהדלקת להבה על ידי שמן זה בפתילה אחרת יתחשב להדלקה שלא במקום הכיבוי. אך אם בהסתפקות מהשמן הכיבוי נחשב לכיבוי בשמן ולא בפתילה, אז לא משנה עם איזו פתילה יבער השמן בעתיד – זו הדלקה במקום הכיבוי. נפקא מינה נוספת היא בהסתפקות מהשמן על מנת לשפוך בנר שמן אחר (ולכאורה אין נפקא מינה לגבי הסתפקות מהשמן על מנת להבעיר את הפתילה (בלי השמן הנ"ל), כי אז אין קשר בין הכיבוי ל'על מנת להדליק', אך הדבר עשוי להיות תלוי בהסברים השונים להבנות של רש"י ותוספות את תנאי 'על מנת').

חשובה. נעמוד על הנקודה: המכבה כי חושש על חולה שאין בו סכנה, אינו מתייחס לאפשרות ההדלקה שנוצרת, והיא נוצרת מעצמה ונוח לו לאדם בכך שיש אפשרות להדליק שוב את הנר כולו על כל מרכיביו. אך המכבה כחס על השמן, חס דווקא על השמן, ומבטל בפועל את דעתו על הפתילה. בכל מקרה בו האדם מתייחס לחלק מכלי ההדלקה בדווקא, הוא מבטל את חשיבותם של שאר מרכיבי ההדלקה. כיוון שבכיבוי רגיל (בו עוסקת המשנה) הכיבוי הוא הסרת האש מהפתילה (כמו, לדוגמה, על ידי נשיפה וכדומה, ולא עשיית מעשה בשמן ובנר), וההדלקה שעתידה לקרות היא דווקא בפתילה (שהרי הפתילה כבויה וכדי להדליק מחדש את האש יש לקרב אש לפתילה ולא לעשות מעשה בשמן ובנר) – אזי רבי יוסי מחייב, בלי קשר לרובד השני (כמו לדוגמה, במכבה כחושש על חולה שאין בו סכנה וכמו מכבה כדי שלא יתעשן הבית. לכאורה, לא מופיע שרבי יוסי פוטר במקרים אלו, וניתן לומר שהוא מחייב בהם, כמו שרבי יהודה מחייב). אולם, בשני מקרים המחשבה, שנמצאת ברובד השני משפיעה על עצם התייחסות המלאכה לחפצים – החס על הנר והחס על השמן מבטל את הפתילה ולכן לא נוצרת אפשרות להדליק אותה, וכיוון שאין תיקון ברובד הראשון האדם פטור²⁰. ב. הסבר זה מעט מחודש, אך בעל ביסוסים בדברי רש"י. 'המכבה כחס על הנר', 'המכבה כחס על השמן' ו'המכבה כחס על הפתילה', עושים מעשים שונים. כלומר, סתם אדם המכבה נר 'כדי לחסוך', עושה זאת כדי לחסוך על כל מרכיבי הנר. גם אם אדם רוצה לשמור שמן – נוח לו ויש לו רצון גם בחיסכון הפתילה. אם כן, מיהו 'המכבה כחס על השמן'? אדם שמכבה כך שרק השמן ייחסך, ואילו את הפתילה הוא משליך. ואילו המכבה 'כחס על הפתילה', עושה זאת כך שרק הפתילה תיחסך. שני הביסוסים לכך הם דברי 'רבתינו' וניסוח תשובת רש"י ל'רבתינו'. רבתינו אמרו שאיננו יכולים לדעת אם האדם רצה לחסוך את השמן בשביל להדליקו או בשביל לאוכלו. אם לדעת רבתינו "איננו יכולים לברר מה הייתה מחשבת האדם (למה רצה לשמור את השמן)", איך נדע מה הוא רצה לשמור? כלומר, קשה לומר שלפי רבתינו אנחנו שואלים את האדם מה הייתה מטרתו בכיבוי הנר – אם לחסוך את השמן או את הפתילה – אך אין שואלים אותו בשביל מה רצה לחסוך את השמן. לכן, מוכרחים לומר שהתשובה לשאלה 'מה רצה האדם לחסוך' מוכחת ממעשיו, בניגוד לשימוש שתכנן לעשות בשמן ובנר שחוסך. איננו צריכים לשאול את האדם מה הוא תכנן לחסוך בכיבוי, כי

²⁰ מושג הביטול מחודש, ויש בו קושי. נראה להסביר שכיוון שכל מלאכה ממלאכות שבת מתייחסת לחפץ מסוים, הרי שברגע שדעת האדם מבטלת חפץ מסוים משיוך למלאכה, אותו חפץ אינו שייך למלאכה כלל, לאף אחד מרבדיה.

כיבה בצורה שבה רק דבר מסוים ייחסך. הביסוס השני הוא מתשובת רש"י לרבתינו. כאמור, רש"י אמר שניתן לשאול את האדם בשביל מה רצה לחסוך את השמן / הנר. אך, רש"י אינו אומר שבגלל זה הסברם של רבתינו אינו נכון, אלא שהוא אינו נצרך. רש"י אינו כותב "ולי נראה שאין נכון דוחק זה", אלא "ולי נראה שאין צריכין אנו לדוחק זה". למה רש"י מתכוון? כנראה שהסברם של רבתינו מנסה לענות על קושייה שלכאורה קיימת בדברי רש"י (כלומר, להסביר הסבר אחר שממילא גם יענה על הקושייה), ורש"י עונה שאין צורך בהסבר זה – כי הקושייה אינה קיימת. אם לפירוש רש"י כל מעשי הכיבוי היו שווים – אזי היה קושי שעניינו 'מדוע לא מחשיבים את יצירת אפשרות הבערת הפתילה בכיבוי 'כחס על הנר' ו'כחס על השמן'?', כלומר – מניין שכוונת האדם ביטלה את הפתילה? הסברם של רבתינו ענה על זה. לפי רבתינו, איננו יכולים לדעת מה האדם רוצה לעשות בעתיד עם מרכיבי הנר, וממילא איננו יכולים לדעת מה הייתה דעתו לגבי הפתילה כאשר חס על הנר או על השמן. אך רש"י עונה שאין צורך בהסבר אחר – כי הקושייה אינה קיימת בהסבר שלו. למה אין קושייה בהסבר שלו? כי ממעשי האדם ברור שהוא ביטל את הפתילה – כיוון שהכיבוי 'כחס על הנר' נעשה בצורה שונה מהכיבוי 'כחס על הפתילה', והוא מבטל את הפתילה בידיו.

ולבסוף, כיוון שלפי רבי יהודה צריכה להיווצר אפשרות להדלקה בלי קשר למקום ההדלקה, גם המכבה כחס על הנר ועל הפתילה חייב – כי על אף שעשוי להשליך את הפתילה ובעתו מבטל אותה, הרי שנוצר תיקון ברובד הראשון כיוון שנוצרה אפשרות הדלקה בשמן ובנר.

אומנם, בניגוד לרש"י המסביר שרבי יהודה ורבי יוסי חולקים ברובד הראשון, רבתינו, שרש"י מביא את הסברם, סוברים שרבי יוסי ורבי יהודה חולקים ברובד השני. וכך הסברם (נזכר שלדעתם רבי יוסי ורבי יהודה נחלקו האם נצרך 'תיקון מסוים' או 'תיקון בעלמא', בהתאמה):

לכל השיטות, ברובד הראשון חייבים אפילו על יצירת אפשרות להדלקה בלבד, אך ברובד השני רבי יהודה מחייב על כל תיקון ואילו רבי יוסי מחייב דווקא על מטרת הדלקה. כיוון שהחס על הנר ועל הפתילה אולי מתכוון לעשות בהם שימוש אחר וזוהי כוונתו, אזי רבי יוסי פוטר מפאת שברובד השני ישנו קלקול. אך, רבי יהודה מחייב על כל תיקון באשר הוא תיקון, ולכן החס על השמן והחס על הנר חייב כשם שהמכבה מחמת חולה שאין בו סכנה חייב. וכאמור, רש"י מקשה על דעת רבתינו: גם אם מחלוקתם

של רבי יהודה ורבי יוסי היא ברובד השני (כדעת האדם), הרי שדעת האדם היא דבר הניתן לבדוק ולברר.

לפי 'רבותינו', רבי יהודה ורבי יוסי חולקים האם נצרך 'תיקון מסוים' או 'תיקון בעלמא' ורש"י אינו מקשה על העמדת רבי יהודה כסובר ש'תיקון בעלמא' מספיק, על אף שסובר שנצרך תיקון מסוים בתנאי 'על מנת'. הדבר עשוי להיות קשה רק אם לא מפצלים בין שני הרבדים, כיוון שאז דברי רש"י על תנאי 'על מנת' ודברי 'רבותינו' 'מתנגשים'. אך לפי הסברנו, רש"י מצריך 'תיקון מסוים' ברובד הראשון, ואילו רבותינו אמרו שלפי רבי יהודה מספיק 'תיקון בעלמא' ברובד השני! אם כן, ממילא אין לרש"י סיבה להקשות עליהם.

ז.ג. תשובות להוכחות מסוגיות 'כיבוי נרות' בכיצה ו'פותח בית הצוואר' בשבת

בסוגיית 'פותח בית הצוואר' רש"י כותב שהחיוב הוא משום מכה בפטיש, על אף שמדובר בקריעה שיש בה תיקון. בהתחלה הוכחנו מסוגייה זו שלרש"י נצרך תיקון מסוים (וכיוון שמטרת האדם אינה לתפור – הוא אינו חייב משום קורע, אלא משום מכה בפטיש). אומנם, לפי ההסבר שלנו, על פיו 'התיקון המסוים' שמצריך רש"י הוא 'יצירת אפשרות לתפירה' (כלומר, תיקון מסוים ברובד הראשון) – למה שפותח בית הצוואר לא יתחייב משום קורע? הרי הוא יצר אפשרות לתפירה! והתשובה היא שבאמת אין כאן יצירת אפשרות תפירה ברובד הראשון. על אף שבפועל ניתן לתפור מחדש את בית הצוואר, כיוון שאין אף אדם שתופר מחדש את בית הצוואר (תפירה בת קיימא, שעליה חייבים) – הרי שהדבר לא באמת יצר אפשרות תפירה. על אף שאפשרי לתפור שני חצאי ממחטה קרועה ובכל זאת ברור לנו שקריעת ממחטה אינה באמת יוצרת 'אפשרות תפירה', כי אין אדם שתופר ממחטות – כך גם קריעת בית הצוואר אינה באמת יוצרת אפשרות תפירה, על אף ש'אפשרי' לתפור את בית הצוואר.

המסתפק מהשמן שבנר חייב, כי יצר אפשרות להדלקה. החיוב מבחינת הרובד הראשון הוא באפשרות להוסיף את השמן מחדש לנר (ולא משנה אם מדובר בנר הזה או בנר אחר) – ולכן חייב אם יש תיקון ברובד השני. כיוון שהאדם רצה לאכול את השמן – הרי שברובד השני יש תיקון, ולכן האדם חייב. לדוגמה, אם האדם היה מערב בשמן שבנר חומץ וכך מונע מחלק מהשמן לבעור – אזי האדם לכאורה היה פטור, כי לא יצר אפשרות להדליק מחדש את השמן ולא היה תיקון ברובד הראשון. ולפי רבי יוסי מתקיים תנאי 'על מנת לבנות במקומו', כי במקום הסתירה – הפתילה – נוצרה אפשרות להדלקה (נוצרה אפשרות להוסיף לנר שמן, במקום השמן שנלקח ממנו). למה שלא נאמר את 'רעיון הביטול', שעל פיו הסברנו מהו ההבדל בין 'כחס על הנר' ו'כחס על השמן' לבין

'כחס על הפתילה', גם לעניין ההסתפקות מהשמן שבנר? למה שלא נאמר שהמסתפק 'מבטל' את הפתילה בכך שמתייחס דווקא לשמן וממילא איננו מחשיבים את היווצרות אפשרות ההדלקה שבפתילה? זאת אולי הסיבה לכך שרש"י כתב שהמסתפק אוכל את השמן – כשנוטל את השמן כדי לאוכלו הוא אינו מחשיב רכיב אחד בנר יותר מאשר שאר הרכיבים, אלא רק מוציא אחד מהרכיבים מתוך השאר. כלומר, כאשר האדם חס דווקא על מרכיב מסוים לצורכי הדלקה – הוא כמכריז ששאר המרכיבים אינם חשובים לו לצורכי הדלקה ובכך מבטלם. אך כאשר הוא מוציא אחד מהרכיבים לצורך אחר – הוא אינו מזלזל בשאר הרכיבים לעניין הדלקה, ולכן הם אינם בטלים. לפי ההסבר השני שהסברנו למסקנת דברי רש"י על רבי יוסי, על פיו 'כיבוי כחס על הנר' ו'כיבוי כחס על הפתילה' הן פעולות שונות שמביאות לתוצאות של השלכת הפתילה והנר בהתאם – אפשר שברור שהמסתפק מהשמן אינו משליך את הפתילה (שהרי הוא רק הסתפק מהשמן, והנר ממשיך לדלוך באותו זמן)²¹.

4.1. חיזוק להסברנו לרש"י

אפשר להביא ראיה לדברינו גם מסוגיית 'קורע בחמתו ועל מתו' (קה, א), שם רש"י משתמש רק במילים 'תיקון' ו'קלקול' בפרשו את הסוגייה. הוא אינו מזכיר את המילים 'על מנת', על אף שזוהי לשון המשנה בה עוסקת הגמרא. אם אכן היינו מסבירים שלפי פירוש רש"י הכוונה בתנאי 'על מנת' היא שיהיה מדובר בתיקון בעלמא ולא בקלקול, אזי היה סביר שרש"י ישתמש בביטוי 'על מנת' בהגדירו את הקריעה על מת שחייב לקרוע עליו כקריעה שיש בה תיקון, ואת הקריעה על מת שאינו חייב לקרוע עליו כקריעה שהיא קלקול²². אלא שנראה שיש להסביר כמו שהסברנו – הקריעה על כל מת היא קריעה שעשויה להתפר ובקריעה נוצרה אפשרות לתפור, ולכן חייב. אומנם, ברובד השני – רק קריעה שעשתה מעשה מועיל בעולם היא קריעה מחייבת. אומנם, ברובד השני, לפי פירוש

²¹ ניתן להסביר הסבר אחר שיהלום את דין 'מסתפק מהשמן שבנר חייב' עם דעת רבי יוסי, גם בלי הסבר 'שני הרבדים'. ניתן לומר שכיוון שבהסתפקות מהשמן שבנר הכיבוי נעשה על ידי לקיחת השמן – ולא על ידי העלמת הלהבה עצמה – השמן נחשב למקום הסתירה, ולא הפתילה. כלומר, אופן הכיבוי בשבת ובביצה שונה, וכתוצאה מכך מקום הסתירה שונה. לכן גם ה'בניין' שבאכילה נחשב ל'בניין' במקום הסתירה. אולי ניתן לבסס את ההצעה על פיה גם לדעת רש"י יש מצב בו השמן ייחשב ל'מקום הסתירה', על סמך דין 'כיבוי בקעת'. רש"י כותב שכיבוי בקעת הוא 'סתירה על מנת לבנות במקומו', וזאת על אף שישנו הבדל מהותי בין בקעת לבין נר. בעוד שבנר יש חומר בערה (השמן) ויש מקום בו האש נמצאת (הפתילה), הרי שבבקעת יש רק חומר בערה. בבקעת מקום הסתירה הוא חומר הבערה, ולכן יכול להיות שבנר ישנו אופן כיבוי שבו 'מקום הסתירה' הוא חומר הבערה – השמן.

²² לדוגמה, בד"ה הא במת דידיה, רש"י מסביר שקריעה על מת שחייב לקרוע עליו נחשבת לתיקון, וכותב: "במת דידיה שחייב לקרוע עליו הלכך קריעה דידיה לאו קלקול הוא אלא תקון". במקום "לאו קלקול הוא אלא תיקון", יכול היה לכתוב "על מנת לתפור היא". כמו כן, בד"ה מי שרי, רש"י כותב: "אלמא לאו מתקן הוא", ויכול היה לכתוב "אלמא לאו על מנת לתפור הוא". ונראה שאין לדחות ולומר שרש"י השתמש בלשון 'קלקול ותיקון' כי היא יותר קצרה, כי רש"י כן השתמש בלשון 'על מנת לתפור' במקומות מסוימים – על אף שאם נגדיר את תנאי 'על מנת' כמסתפק ב'תיקון מסוים', אין סיבה שלא לכתוב 'קלקול'.

שיטת רש"י ותוספות בתנאי 'על מנת' במלאכות שבת

רש"י לרבי יהודה, אין עניין של 'על מנת לתפור' דווקא, אלא רק תיקון כשאר המלאכות, ותנאי 'על מנת' כלל אינו מתייחס לרובד השני. גם לפי רבי שמעון, שמחייב רק על מלאכה הצריכה לגופה, אין עניין של 'על מנת לתפור' ברובד השני, אלא 'מלאכה הצריכה לגופה', שהיא במקרה דווקא בעל מנת לתפור²³.

ח. האם הסבר שיטת רש"י יכול לעבוד בשיטת תוספות?

האם הסברנו לשיטת רש"י יכול לתרץ גם את שיטת תוספות? בשביל זה יש לשאול האם ניתן לומר שתוספות סברו שישנו חילוק בין שני רבדי הקלקול ושתנאי 'על מנת' מתייחס דווקא לרובד הקלקול הראשון, העוסק במעשה המציאותי, ולא ברובד הקלקול השני, העוסק בדעת האדם. ואף אם אין מוכרחים להחיל על שיטתם את כל רעיון שני הרבדים, מוכרחים לפחות לומר שכל עניינו של תנאי 'על מנת' שייך רק ברובד הראשון, ושהוא קשור לתיקון – כמו שרש"י מקשרו לתיקון (תיקון ברובד הראשון). אך, נראה שניתן להביא ראיות גם לכך שלפי תוספות תנאי 'על מנת' מתייחס לרובד השני, וגם לכך שלפי תוספות תנאי 'על מנת' אינו קשור לתיקון.

באשר לשאלת עצם החילוק בין שני רבדי הקלקול בדעת תוספות, נראה שהם סברו שזו למעשה מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון, ובהמשך נבאר זאת.

ח.1. ראיות לכך שלפי תוספות תנאי 'על מנת' מתייחס לדעת האדם ולא למציאות

ראשית, ניתן להביא ראיות לכך שבעלי התוספות מתכוונים לדעת האדם ולכוונתו בדברם על תנאי 'על מנת': א. תוספות (עג, ב ד"ה וצריך לעצים) משווים בין תנאי 'על מנת לתפור' ו'על מנת לכתוב' לתנאי 'וצריך לעצים' – שהוא לכאורה תנאי שנוגע לדעת האדם ולא לתוצאה במציאות. אומנם, ראייה זו אינה הכרחית, כי אפשר לומר 'שצריך לעצים' שייך לרובד הראשון. ב. לפי תוספות, במלאכות הקלקול, מלאכה הצריכה לגופה היא מלאכה שמביאה לתיקון גדול יותר מהמצב הראשוני (כלומר, התפירה שבאה בעקבות התפירה גרמה לבגד להיות במצב יותר טוב מאשר אילו מעולם לא נקרע). תוספות (לא, ב ד"ה וסותר) מתייחסים לתנאי 'על מנת לבנות במקומו' ואומרים שגם אז רבי שמעון פוטר כל עוד אין מדובר בתיקון גדול יותר מההתחלה. כלומר, תוספות באים להוציא ממחשבה ש'על מנת במקומו' מספיק כדי להחשיב את המלאכה לצריכה לגופה. אם נאמר שתוספות גם כן מחלקים בין שני רבדי הקלקול וכוללים את תנאי 'על מנת' ברובד הראשון, למה שתהיה

²³ יש להעיר כי לפי הסברנו, יוצא שכיבוי דלקה על ידי מים יוגדר ככיבוי שלא על מנת להדליק. בכל זאת, מצאנו בפרק 'כל כתבי' שגזרו גזרות כדי שאדם לא יבוא לכיבוי מסוג זה. נראה שצריך לומר שגזורים שמה יבוא להוציא כלים, או שיש סבירות גדולה לאיסור על אף שהוא איסור קל.

מחשבה ש'על מנת לבנות במקומו' מחשיב את המלאכה ל'צריכה לגופה'? הרי קיומו של תנאי 'על מנת לבנות במקומו' כלל אינו קשור לרובד השני. הרי שתוספות מתייחסים לתנאי 'על מנת' כמשהו ששייך ברובד של דעת האדם, כ'מלאכה שאינה צריכה לגופה'²⁴.

ח.2. ראייה לכך שלפי תוספות תנאי 'על מנת' אינו קשור לתיקון

מהסברם של תוספות לדעת רבי יהודה לגבי 'צריך לכלבו' ו'צריך לאפרו', המובא בסוגיית 'מקלקל בחבורה', נראה שישנה הוכחה לכך שתוספות כלל לא הבינו את תנאי 'על מנת' כתנאי הקשור לתיקון, ולכן אי אפשר בשיטתם את התירוץ שאמרנו בשיטת רש"י. נראה את תחילת הסוגייה ואת דברי תוספות עליה. לאחר מכן נראה שכמעט מוכח שתוספות סברו כמו רש"י – שיצירת האפשרות היא התיקון המקיים את תנאי 'על מנת', ואז נראה שהדבר הפוך ומאותו מקום בדיוק מוכח שהם סברו שתנאי 'על מנת' אינו קשור לתיקון.

ח.2.א. דברי תוספות על הסוגייה

בגמרא בפרק האורג (קו, א) מופיעה סוגייה העוסקת בדין מיוחד שסובר רבי שמעון – על פיו במלאכות חובל ומבעיר (שְׁתִּכְנֶינָהּ להלן 'חבורה והבערה'), גם המקלקל חייב. נביא בקצרה רק את תחילת הסוגייה, כדי שנוכל לראות את דברי תוספות שעליה:

תני רבי אבהו קמיה דרבי יוחנן: כל המקלקלין פטורין, חוץ מחובל ומבעיר. אמר ליה: פוק תני לברא, חובל ומבעיר אינה משנה. ואם תמצא לומר משנה, חובל - בצריך לכלבו, מבעיר - בצריך לאפרו.

(גמרא שבת קו, א)

רבי אבהו שונה ברייתא, על פיה בניגוד לכל המלאכות, בהן מקלקל פטור, בחובל ומבעיר המקלקל חייב. רבי יוחנן יוצא כנגד שניית ברייתא זו ואומר לרבי אבהו שאין לשנות ברייתא זו בבית המדרש (כלומר, תוכנה שגוי), אלא אם כן מעמידים אותה בחובל שרוצה את הדם שייצא מהחבלה בשביל להאכיל את כלבו, ובמבעיר שרוצה את האפר שייווצר – מקרים שנקראים 'צריך לכלבו' ו'צריך לאפרו'. בהמשך הסוגייה, הגמרא אומרת שדין 'מקלקל בחבורה ובהבערה' נמצא במחלוקת בין רבי שמעון לרבי יהודה, כאשר רבי שמעון מחייב את המקלקל בחבורה ובהבערה ורבי יהודה פוטר.

²⁴ אומנם, בהמשך ההסבר נראה שישנן דרכים שונות להסביר את דברי תוספות כשהם עוסקים ב'על מנת'. כמו כן, ניתן לדחות ראייה זו בכך שתוספות התייחסו לתוספת 'במקומו', ולא לעיקר 'על מנת לבנות'. אף על פי ש'על מנת לבנות' שייך ברובד הראשון, רבי יוסי מכוון ל'בנייה במקומו' דווקא, וזה כבר עניין הקשור בדעת האדם ועל כן תוספות מקשרים זאת למלאכה הצריכה לגופה, אך באמת תנאי 'על מנת' שייך רק ברובד הראשון.

שיטת רש"י ותוספות בתנאי 'על מנת' במלאכות שבת

רש"י כותב שרבי יהודה מחייב במקרים 'צריך לאפרו' ו'צריך לכלבו', ולכן מקריאת פירוש רש"י כפשוטו סביר לומר שלפי רש"י רבי אבהו ורבי יוחנן נחלקו במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון (כיוון שרבי יוחנן ורבי אבהו נחלקו האם החובל והמבעיר חייבים במקלקל גמור או דווקא 'בצריך לאפרו' ו'בצריך לכלבו'). פירוש זה נאמר במפורש על ידי הרשב"ם (מובא בתוספות), אך בעלי התוספות אינם מוכנים לקבל פירוש זה, בגלל התגובה החריפה של רבי יוחנן – הם אומרים שלא ייתכן שרבי יוחנן אמר לרבי אבהו לא לשנות ברייתא שנאמרה בדעת רבי שמעון רק מפני שסבר שהלכה כרבי יהודה.

לכן, בעלי התוספות מפרשים שרבי יוחנן ורבי אבהו נחלקו בדעת רבי שמעון – עד כמה רבי שמעון מחייב על קלקול בחבורה ובהבערה. רבי אבהו סובר שרבי שמעון מחייב בחובל ומבעיר גם על מקלקל גמור. ואילו רבי יוחנן סובר שרבי שמעון מחייב על מקלקל בחבורה ובהבערה, אך דווקא כשיש 'קצת תיקון'. לכן, מסיקים תוספות את ההפוך מרש"י – רבי יהודה אינו מחייב על חובל וצריך לכלבו ועל מבעיר וצריך לאפרו, כי הוא נחשב רק ל'קצת תיקון'. כיוון שלפי תוספות רבי יהודה פוטר את ה'צריך לכלבו' ואת ה'צריך לאפרו', בעלי התוספות צריכים להסביר מדוע רבי יהודה כן מחייב על שוחט ועל מבעיר עצים לחום²⁵, שהרי לכאורה אין הבדל ביניהם לבין 'צריך לכלבו' ו'צריך לאפרו'. לכן, בעלי התוספות מחלקים בשתי דרכים בין חובל וצריך לכלבו לבין שוחט ובין מבעיר וצריך לאפרו לבין מבעיר עצים לחום.

ח.2.ב. שיטת סתם התוספות להבדל בין שוחט ומבעיר לחום לבין 'צריך לכלבו' ו'צריך לאפרו'

הדרך הראשונה (של סתם התוספות) מבדילה בין 'שוחט ומבעיר לחום' לבין 'צריך לכלבו וצריך לאפרו' בעזרת ניגוד של אובייקטיביות לעומת סובייקטיביות. אין הכוונה לשני הרבדים שבהם חילקנו בין הקלקולים בשיטת רש"י (מה שקורה במציאות לעומת מה שאליו מתכוון האדם), אלא ל'דרך העולם' לעומת 'רצון האדם המסוים'. וכך כותבים תוספות:

[...] אבל לר' יהודה אפי' צריך לאפרו ולכלבו פטור דאין זה תיקון חשוב דאין

דרך לחבול בחבירו כדי ליתן לכלבו או לשרוף גדיש בשביל האפר [...]]

(תוספות קו, א ד"ה חוץ מחובל ומבעיר)

²⁵ יש מקום לשאול האם בעלי התוספות מחייבים לפי רבי שמעון על שוחט ועל מבעיר עצים לקדרה. לכאורה, היות ובעלי התוספות כותבים שמקור מחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה בדין 'מקלקל בחבורה ובהבערה' הוא במסורת, מוכרחים לומר שרבי שמעון מחייב על שוחט ועל מבעיר עצים לקדרה (שהרי אם לא היה מחייב, רבי שמעון היה מוכרח לומר שמקלקל בחבורה ובהבערה חייב, גם בלי הלימוד ממילה ומהבערת בת כהן, כי אחרת אין דרך להתחייב על מלאכות שוחט ומבעיר).

דרך העולם היא לשחוט בהמה ולהבעיר עצים בשביל להרתיח קדרה, ולכן זהו תיקון חשוב. אך, אין דרך העולם לחבול באדם בשביל להאכיל כלב בדמו, ואין דרך העולם לשרוף גדיש בשביל ליצור אפר, ולכן אין זה תיקון חשוב. אך, כיוון שהאדם רוצה לתקן על ידי מעשים אלו – הרי שהם נחשבים לקצת תיקון. לפי הסבר זה מובן בהחלט מדוע קורע על מנת לתפור נחשב לתיקון חשוב שעליו רבי יהודה מחייב – שהרי דרך העולם היא לקרוע על מנת לתפור (ונראה שיש לומר זאת גם בעניין קורע על מתו וקורע להטיל אימה על אנשי ביתו).

ח.ג. שיטת רבנו תם להבדל בין שוחט ומבעיר לחוס לבין 'צריך לכלבו' ו'צריך לאפרו'

הדרך השנייה היא דרכו של רבנו תם. רבנו תם מפרש מחלק בין 'תיקון המגיע בשעת הקלקול' לבין 'תיקון המגיע לאחר הקלקול', וכך כותבים תוספות:

[...] ור"ת מפרש דהא דחשיב לר' יהודה מקלקל שצריך לכלבו ואפרו, לפי שאין התיקון בא באותה שעה אלא לאחר מכאן, דלאחר שנעשית חבורה בא הדם ולאחר שכלתה ההבערה בא האפר. אבל בשוחט – בשעת הקלקול בא לו התיקון, שמוציאה מידי אבר מן החי. וקורע למירמא אימתא אינשי דביתיה חשוב ליה לר"י נמי תיקון לפי שבשעת הקלקול בא לו התיקון וכן בהריגת המזיקין (לקטן קכא:): חייב לר' יהודה דבא התיקון בשעת הקלקול [...]

(תוספות שם)

תיקון חשוב הוא תיקון המגיע מיד בשעת הקלקול. מיד בעת השחיטה הבהמה יוצאת מידי אבר מן החי (וזה מה שנחשב ל'תיקון' בשחיטה). כלומר, ההמתה וההוצאה מידי אבר מן החי הן אותו הדבר (נראה שכך יש לומר גם לגבי הבערת עצים לקדרה – האש המכלה את העצים היא היא האש המחממת את הקדרה, באותו זמן). לעומת זאת, תיקון שמגיע רק לאחר שהקלקול נגמר – הרי הוא נחשב לקצת תיקון ולא מחייב. לאחר שנעשתה החבורה הדם יצא והוכן לאכילת הכלב, ולאחר שהאש סיימה לכלות את העצים נוצר האפר – ולכן מדובר רק ב'קצת תיקון'. לפי הסברם של סתם התוספות, החיוב על קורע בחמתו, קורע על מתו וקורע על מנת לתפור די ברור – כי רוב בני האדם מבצעים את הקריעות האלו. אך, בשיטת רבנו תם תוספות ראו צורך לומר שהקורע בחמתו ועל מתו חייבים כי מתקנים מייד בשעת המעשה, ולגבי קורע על מנת לתפור לתוספות יש הסבר אחר לחיוב, כיוון שבמקרה זה התיקון לכאורה מגיע רק לאחר הקריעה – כשיתפור את הבגד. וכך מסבירים תוספות:

שיטת רש"י ותוספות בתנאי 'על מנת' במלאכות שבת

[...] וקורע ע"מ לתפור ומוחק ע"מ לכתוב דמיחייב לכ"ע אע"ג שבשעת הקלקול אינו בא התיקון היינו משום שהקלקול גורם תיקון יותר טוב לבסוף ותיקון גמור הוא שהרי אינו יכול לעשות התיקון אלא ע"י הקלקול.

(תוספות שם)

תוספות אומרים שקורע על מנת לתפור נחשב למתקן מחמת שני דברים: א. התיקון טוב יותר מהמצב הקודם. ב. לא יכול לתקן בלי הקלקול. לכאורה הסבר זה דורש ביאור – וכי מה ההבדל בין הקורע על מנת לתפור לבין החובל וצריך לדמו? הרי גם החבלה יוצרת דם, שהוא תיקון טוב יותר, וגם את הדם אי אפשר להוציא בלי החבלה, וכך גם במבעיר וצריך לאפרו, ובכל זאת 'צריך לכלבו' ו'צריך לאפרו' נחשבים ל'מתקנים קצת' ואינם חייבים לפי רבי יהודה! הרי שאנחנו מוכרחים לומר שישנו חילוק בין התיקון של רצון לדם לבין התיקון של 'על מנת לתפור' – התיקון בקורע על מנת לתפור הוא אפשרות התפירה, ואילו התיקון בחובל וצריך את הדם הוא רק כשהדם יוצא. אפשרות התפירה נוצרת מייד בעת הקריעה, ולכן מחייבת, בניגוד לדם היוצא (נאמר זאת כך: הפתח בגוף המאפשר לדם לצאת אינו נחשב לתיקון, אלא יציאת הדם עצמה)²⁶.

ח.2.ד. הוכחה לכך שתנאי 'על מנת' אינו קשור לתיקון

מהביאור שביארנו לדברי רבנו תם עולה לכאורה חזוק משמעותי לתירוצו של האבני נזר – התיקון ב'קריעה על מנת לתפור' הוא יצירת אפשרות התפירה, ולכן מובן מדוע הקורע על מתו והקורע להטיל אימה חייבים על אף שאינם עושים זאת על מנת לתפור. ולכאורה רואים שתוספות מסכימים עם רש"י – יצירת אפשרות התפירה היא תיקון מספיק. **אלא שהבעיה היא שתוספות אינם אומרים זאת ביחס לכל הקריעות, ולכן מוכח מכאן שהדבר לא נוגע לתנאי 'על מנת', הקשור בכל הקריעות.** תוספות כאן הבדילו בין קריעה על מנת לתפור לבין קורע על מתו וקורע להטיל אימה, והסבירו בפירושו את הסיבה לחיוב של קורע על מתו וקורע להטיל אימה – והיא לא משום שנוצרה אפשרות לתפור. הסיבה לחיוב היא שהתיקון נוצר מיד בעת הקריעה, כפי שהסברנו. כלומר, הוכחנו מהחשבת 'קורע על מנת לתפור' כתיקון

²⁶ המושג 'תיקון יותר טוב', מופיע בצורה דומה בתוספות (צד, א רבי שמעון; לא, ב לעולם כרבי יהודה) בקשר למלאכה שאינה צריכה לגופה. תוספות מסבירים שרבי שמעון מחייב במלאכות הקלקול רק כשהתיקון הוא יותר טוב ממה שהיה במקור, משום שאם אין מדובר בתיקון גדול יותר – אז זו מלאכה שאינה צריכה לגופה. לכן נראה שהמחלוקת בין רבי שמעון לרבי יהודה במלאכות הקלקול היא רק כאשר התיקון קורה בזמן המלאכה עצמה. כלומר, כאשר התיקון אינו קורה בזמן הקלקול, הקריטריון של תיקון שווה לקריטריון של מלאכה הצריכה לגופה. לכן, רק כאשר התיקון קורה במהלך הקלקול עצמו רבי יהודה מחייב על מלאכה שאינה צריכה לגופה. למעשה, מדובר במקרים כמו כיבוי פתילה בשביל לחוס על השמן – שם הנזק לשמן נעצר מייד בעת הכיבוי, כיוון שהעלמת האש היא מניעת הנזק מהשמן, אך רבי שמעון אינו מחייב מפני שאין תיקון גדול יותר ממה שהיה (אין שיפור בשמן ובפתילה, ולמעשה גם כל תיקון שאינו דובר המתקלקל אינו נחשב למלאכה הצריכה לגופה לפי תוספות, על פי מסורת הש"ס).

חשוב שהתיקון בקריעה על מנת לתפור הוא יצירת אפשרות הקריעה. עצם ההבדלה בהחשבת התיקון בין 'קורע על מנת לתפור' לבין 'קורע בחמתו ועל מתו' מראה שתנאי 'על מנת לתפור', המשותף לכל הקריעות המחייבות, אינו קשור לתפירה. ואת הסבר 'שני הרבדים', המאפשר לדון בכל קריעה בשני ענייני תיקון, אינו שייך בדעת תוספות. לכן, עלינו להסביר את תוספות כמו הדרך השנייה בה הבנו את האבני נזר – תנאי 'על מנת' אינו קשור לתיקון וקלקול, אלא הוא תנאי עצמאי במלאכות הקלקול. לכן, הסברו של רבנו תם לחיובי הקורע על מתו, הקורע להטיל אימה והקורע על מנת לתפור, אינו נוגע לתנאי 'על מנת' (שממילא מקוים במקרים אלו, כי האדם עומד לתפור את הבגד), וכל הדיון עוסק בתיקון שבמטרת האדם בקריעתו (וכאשר תוספות כותבים בסוגיית המקלקל בחבורה את הביטוי 'קורע על מנת לתפור' הם אינם מתכוונים לתנאי 'על מנת', אלא לתיאור מצב). לעומת זאת, תוספות בעניין הקוצר וצריך לעצים (עג, ב) עוסקים בתנאי 'על מנת לתפור' – שהוא תנאי לחיוב בכל קריעה.

ט. הסבר שיטת התוספות על פי ההבנה השנייה בתירוח האבני נזר

את שיטת רש"י הסברנו על פי הדרך הראשונה להבנת תירוח האבני נזר לקושיית רבי עקיבא איגר. לכן, ננסה להסביר את שיטת תוספות לפי הדרך השנייה להבנת התירוח, על פיה אין קשר בין תנאי 'על מנת' לבין התיקון במלאכה. האבני נזר כותב שבקורע על מנת לתפור חייב 'כי כנראה שממילא יתפור אחר כך'. קודם הבנו שהמילים 'כנראה יתפור אחר כך' אומרים שבכל זאת יש כאן תיקון של תפירה. אבל אפשר להסביר שהכוונה היא שמשמעותו של תנאי 'על מנת לתפור' הוא 'מקרה בו רגילים לתפור'. כלומר, פירושו של 'על מנת' הוא לא 'בשביל' אלא 'ובדרך כלל גם' – 'קורע ובדרך כלל גם תופר'. כמו שבמלאכות שונות ישנם תנאים שאינם קשורים לשום כלל אחר במלאכות שבת אלא קיימים במלאכה באופן פרטני (כמו 'אין דישה אלא בגידולי קרקע') – כך במלאכות הקלקול קיים איזשהו תנאי חיצוני הקובע שמתחייבים על המלאכה, רק אם היא נעשתה באופן שרגילים לבצע אחריו את הפך המלאכה.

שיטת תוספות על פי תירוח האבני נזר היא שמשמעותו של תנאי 'על מנת' היא תכנון האדם – אם האדם קורע מתוך תכנון לתפור, הרי הוא חייב. וכן כשאדם מוחק מתוך תכנון לכתוב הוא חייב. אך אדם שקורע ללא תכנון לתפור ומוחק ללא תכנון לכתוב – הרי הוא פטור. וכל זה משום שדרך מלאכות אלו היא לעשותן מתוך תכנון לתקן. חוץ מתנאי זה של דרך המלאכה, ישנם תנאי 'מלאכה הצריכה לגופה' ו'תיקון' הקיימים במלאכה, והם נוגעים ל'מטרת האדם' בעשיית המלאכה, ולא ל'תכנונו'. במלאכות הקלקול, מלאכה הצריכה לגופה היא בוודאי מלאכה שמתקיים בה תנאי 'על מנת'. כיוון שרק קריעה שמטרתה (ולא

שיטת רש"י ותוספות בתנאי 'על מנת' במלאכות שבת

רק תכנונה, אלא סיבת עשייתה) היא תפירה שמשפרת את הבגד יותר ממצבו שלפני הקריעה, נחשבת למלאכה הצריכה לגופה (אומנם, גם קריעות שהן מצווה נחשבות למלאכות הצריכות לגופן). אומנם – ישנן מלאכות קלקול שהן תיקון גם בלי היותן מלאכות הצריכות לגופן, והן מלאכות קלקול שלא נועדו לתיקון המתאים, אלא לתיקון אחר, אך נעשות מתוך תכנון לבצע את התיקון המתאים, ולכן מתקיים בהן תנאי 'על מנת'.

על כן, בכל הכיבויים בהם מופיע חיוב, תכנון האדם הוא להבעיר מחדש את הנר (או הבקעת, וכו') לאחר שכיבה אותם. המסתפק מהשמן חייב (ביצה כב, א), ולכן, כנראה שתוספות יפרשו בניגוד לרש"י שהמסתפק מהשמן אינו מתכנן לאכול אותו אלא לבצע איתו דבר שלא יכלה אותו, כך שיוכל להבעיר אותו שוב לאחר מכן. אומנם, רבי יוסי מצריך שהכיבוי העתידי יהיה דווקא בדבר בו נעשה הכיבוי כדי להתחייב, ולכן מחייב רק את המכבה מתוך רצון להדליק את הפתילה.

י. תנאו של רבי יוסי לפי תוספות

י.1. הקושי בהקשרים של דברי תוספות שיוצא מתוך החילוק בין 'תכנון' לבין 'מטרה'

לאחר שאמרנו שתנאי 'על מנת' קשור לתכנון ולא למטרה, ננסה לדון בתנאי 'על מנת' במקומו, שהוא תנאו של רבי יוסי, כפי שראינו בסוגייה בפרק שני (לא, ב), שהובאה בדיון על דברי רש"י. עלינו לשאול האם לפי תוספות תנאו של רבי יוסי משויך ל'תכנון' או ל'מטרה', או שאולי מחולק בין שני עניינים אלה. מתוך עיסוק בהקשרים של בעלי התוספות בפירושים לסוגיות, ננסה לענות על שאלה זו ועל דברים מעט קשים שעולים בדברי תוספות. ורק נזכיר שלפי דברינו יש להבדיל בין 'תכנון' ל'מטרה' – ולשייך ל'תכנון' את תנאי 'על מנת', ולמטרה את עניין 'צריכה לגופה'.

כפי שראינו קודם, בתוספות על מקלקל בחבורה ובהבערה (קו, א ד"ה חוץ מחובל ומבעיר) תוספות מחלקים בין 'קורע על מנת לתפור' לבין 'קורע בחמתו ועל מתו'. לכן, מוכרחים לומר שבהקשר ההוא הביטוי 'קורע על מנת לתפור' אינו בעל משמעות של תנאי 'על מנת', אלא מתכוון לדוגמה בלבד של קורע שמטרתו היא תפירה. כיוון ש'קורע על מנת לתפור' במשמעות של תנאי 'על מנת' לכאורה מתקיים בכל קריעה המחייבת, ואי אפשר להבדיל בינו לבין קריעה על מתו ובחמתו.

אך חילוק זה, בין משמעות 'קורע על מנת לתפור' בחלק מהמקרים לבין תנאי 'על מנת' המופיע במשנת 'אבות מלאכות', נצרך גם בתוספות על כיבוי כחם על הפתילה (לא, ב ד"ה וסותר), ויוצר קושי בהקשר של תוספות. תוספות שם פותחים בכך ש"ור"ש פוטר אפי' בסותר

על מנת לבנות במקומו אלא במקום שע"י סתירה יש תיקון יותר [...]", אך אם תוספות מחייבים גם בסותר שמטרתו אינה בנייה אלא שתכנונו הוא לבנות לאחר מכן (כפי שהסברנו את שיטת תוספות), אז כוונתם בביטוי 'סותר על מנת לבנות במקומו' הוא מקרה מסוים בו המטרה היא בנייה וחלק מהמטרה היא גם בנייה במקום הסתירה דווקא. שהרי אם משמעות המשפט 'סותר על מנת לבנות במקומו' הוא תכנון, הרי שהוא אינו מתייחס למטרת האדם, ולכן אין עניין לדון בדעת רבי שמעון (כיוון שדעת רבי שמעון היא בעניין 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' – והוא קשור למטרה ולא לתכנון). אך, מדוע תוספות בכלל מזכירים את המקרה הזה ודנים בדעת רבי שמעון? כלומר, אם הגמרא בדף ל"א הזכירה את תנאי 'על מנת' והוא מתייחס לתכנון ולא למטרה – למה תוספות צריכים לדבר על ענייני מטרה (כמו מלאכה שאינה צריכה לגופה)? מתחילה היינו חושבים שתנאי 'על מנת לבנות במקומו' ו'מלאכה הצריכה לגופה' במלאכות הקלקול' עומדים על אותו עניין, והוא מטרת האדם לבצע את התיקון ההופכי לקלקול. אך שוב הגענו למסקנה שתנאי 'על מנת' ו'מלאכה הצריכה לגופה' במלאכות הקלקול' אינם עומדים על אותו עניין, אלא עוסקים ב'תכנון' וב'מטרה' (ובמקרה, כל מקרה של מלאכה הצריכה לגופה במלאכות הקלקול מקיים את תנאי 'על מנת').

אם כן, כדי שדברי תוספות, הרואים צורך בהסבר לגבי 'מטרה' על גבי גמרת 'על מנת לבנות במקומו', יהיו מובנים והגיוניים – עלינו לומר שגם תנאי 'על מנת לבנות במקומו' הוא תנאי הקשור למטרה. כיוון שהסברנו שתנאי 'על מנת' הרגיל הוא תנאי הקשור לתכנון ולא למטרה, שוב, משמעות הביטוי 'על מנת' שבדף ל"א אינה זהה לזו של הביטוי בתנאי 'על מנת'. משמעות 'על מנת לבנות במקומו' גם היא מתייחסת למטרה ולא לתכנון. כיוון שרבי יוסי מצריך במלאכות הקלקול מטרה של תיקון מסוים במקום הקלקול דווקא, ורבי שמעון מצריך מטרה של תיקון מסוים במקום הקלקול דווקא, אך גם שיהיה תיקון גדול יותר ממה שהיה, רבי יוסי מצריך תנאי שהוא כמעט כ'מלאכה הצריכה לגופה', ולכן תוספות צריכים לבאר שתנאו של רבי יוסי אינו 'מלאכה הצריכה לגופה'.

אך, קשה לומר שלתוספות 'על מנת לבנות במקומו' (תנאו של רבי יוסי) קשור למטרה, ואילו 'על מנת לבנות' (התנאי המקובל על כל התנאים) קשור לתכנון (ולמעשה שני התנאים אינם קשורים זה לזה) – כיוון שתוספות עצמם שואלים באותו הקשר של 'על מנת לבנות במקומו' מדוע תנאי 'על מנת' אינו נשנה במשנת אבות מלאכות לגבי מלאכות מכבה וסותר. והרי לפי ההסבר שהצגנו, משמעותו של הביטוי 'על מנת' במשנת אבות מלאכות ובסוגיית כיבוי כחם על הפתילה שונה! וגם אם נאמר שאכן המשמעות שונה ותוספות שואלים זאת בלי הקשר, הקושי עוד קיים, ממקום אחר. תוספות על משנת אבות מלאכות (עג, א) אומרים בפירושו שתנאי 'על מנת' אינו מופיע במשנה לגבי מלאכת סותר, על אף שמפורש בדף ל"א שמדובר בתנאי הכרחי לקיום המלאכה: "ומדלא תני ליה כדתני מוחק

ע"מ לכתוב אין לדקדק דהכי נמי לא קתני סותר ע"מ לבנות ובפ' במה מדליקין אמרינן בהדיא דבעינן סותר ע"מ לבנות". אך היכן דבר זה מפורש? הרי בדרך ל"א אין מדובר כלל על תנאי 'על מנת' אלא על תנאי אחר, שעוסק במטרה ולא בתכנון. בסוגיית כיבוי כחס על הפתילה ובמשנת אבות מלאכות מופיעים עניינים שונים בעלי שם זהה.

י.2. הבנה חדשה – תנאי 'על מנת' ברור מאליו

הפתרון לקושי זה הוא הבנה חדשה בהבנת תוספות את דברי משנת 'אבות מלאכות'. כאמור, תוספות (עג, ב) השוו בין פטור חותך עצים כשאינו צריך להם לפטור קורע שלא על מנת לתפור ופטור סוחט כבשים לייבשם. הסברנו שכשם שאין דרך המלאכה לקצור כשאינו צריך לעצים ואין דרך המלאכה לדוש כשאינו צריך לדבר היוצא, כך אין דרך המלאכה לקרוע כשאינו מתכנן לתפור לאחר מכן. אומנם, לפי הסבר זה לתנאי 'על מנת', הרי שבתנאי זה ישנו חידוש. כי בניגוד ל'קצירה', שמשמעותה היא חיתוך עצים לצורך לקיחתם, ול'דישה', שהיא הוצאת דבר מתוך דבר לצורך לקיחת הדבר היוצא, הרי שגם מי שקרע שלא מתוך תכנון לתפור לאחר מכן, נחשב בעינינו לכה שביצע 'קריעה'. לא היינו חושבים מראש ש'קורע' שלא מתכנן לתפור' כלל אינו נחשב ל'קורע'. אך על אף שלכאורה מדובר בחידוש – הרי שלפי תוספות (לא, א) אין צורך לשנות את התנאים האלו, והם נשנים במלאכות מסוימות רק בשביל לשנות את שיעורי מלאכות אלו. כיצד אפשר לומר זאת? הרי כנראה שבלי לחדש את תנאי 'על מנת' במשנה לא היינו יודעים אותו בעצמנו. התשובה היא שאת תנאי 'על מנת' המתייחס לתכנון (ולא למטרה), שמוסכם גם על רבי יהודה, אין צורך לשנות במשנת אבות מלאכות כי הוא באמת חלק מדרך המלאכה, שהרי מלאכות הקלקול (ובלשון תוספות (צד, ב) – 'מקלקלים') אינן מלאכות כשאין חלק מתהליך. לעניין מלאכות הקלקול, 'דרך המלאכה' היא היותן חלק מתהליך – וזה מתקיים רק בקריעה מתוך תכנון לתפור. כעת, ישנן שתי אפשרויות להסביר את תוספות.

י.3. הסבר על פיו התנאי המופיע במשנת 'אבות מלאכות' עוסק במטרה ונאמר רק לפי רבי שמעון ולפי רבי יוסי

בדרך הראשונה להסבר, נראה לומר שלפי תוספות, מלאכות הקלקול במשנת אבות מלאכות נשנו רק לפי רבי שמעון ורבי יוסי. הגמרא עצמה (עג, א) אומרת שמשנת אבות מלאכות אינה על פי דעת רבי יהודה, בגלל נקודה אחרת בשיטת רבי יהודה (מספר אבות המלאכות), ולכן תוספות יכולים להסיק שהמשנה ממילא היא רק כרבי שמעון או כרבי יוסי²⁷. לפי רבי שמעון קורע שאין מטרתו לתפור פטור משום מלאכה שאינה צריכה לגופה,

²⁷ אומנם, רבי יוסי סובר ש'הבערה ללאו יצאת', ולכן אינה חלק מחילוק חטאות. לכן, לפי העמדת הגמרא את 'משנת אבות מלאכות' כמשנה המלמדת שישנה דרך להתחייב שלושים ותשע חטאות בהעלם אחד, המשנה

ולפי רבי יוסי קורע שאין מטרתו לתפור במקומו פטור משום דין 'על מנת לבנות במקומו'. ממילא, משמעות 'על מנת' במשנת אבות מלאכות אינה מתייחסת לתכנון אלא למטרה²⁸. היות ותנאי 'על מנת' במשנת אבות מלאכות אינו התנאי המוסכם על כל השיטות אלא התנאי המוסכם רק על פי רבי שמעון ורבי יוסי – ותנאי זה ידוע ממילא כיוון שהוא נובע באופן ישיר מדעותיהם של תנאים אלו, הרי שבאמת אין צורך לשנות את תנאי 'על מנת' במשנת אבות מלאכות. אך, במלאכות קורע ומוחק נשנה תנאי 'על מנת', ולפי פירוש תוספות (לא, ב) הדבר משום שרצו למנות בשתי מלאכות אלו את שיעוריהן. אך לפי רבי שמעון, אם כוונת המשנה הייתה לשנות דווקא מלאכה הצריכה לגופה, הרי שהייתה צריכה גם להוסיף למלאכת קורע את הצורך בתיקון גדול יותר. ולדעת רבי יוסי, שאצלו התנאי המכוון למטרה הוא 'על מנת לבנות במקומו' ולא רק 'על מנת לבנות', אם המשנה הייתה מזכירה את התנאי, הייתה צריכה לשנות 'הקורע על מנת לתפור במקומו שתי תפירות'. מכאן שגם לפי רבי שמעון וגם לפי רבי יוסי תנאי 'על מנת' כלל אינו נשנה במשנת 'אבות מלאכות', וכל משמעותן של המילים 'על מנת' במשנת 'אבות מלאכות' היא חלק מהשיעור. השיעור אינו קריעת 'שתי תפירות', אלא קריעת 'על מנת לתפור שתי תפירות'. כלומר, את דברי תוספות (לא, ב) ש"לא קתני ליה אלא משום דבעי למיתני שיעורי דשתי אותיות ושתי תפירות" אין להבין כ'המשנה שנתה את תנאי 'על מנת' במלאכות בהן ישנו שיעור מסוים' אלא כ'המשנה השתמשה במילים 'על מנת' כחלק מאמירת השיעור המסוים'. אם כן, לשיטה זו אין זכר במשנה לתנאי 'על מנת' (וגם בפרק האורג, שם התנאי מוזכר שוב לגבי מלאכת קורע, הכוונה היא לשיעור), וכל מקורו הוא בפטור מלאכה שאינה צריכה לגופה לרבי שמעון, במימרא בגמרא לרבי יוסי ובסברה גרידא לרבי יהודה. אך עדיין קשה – כיצד תוספות על משנת 'אבות מלאכות' אומרים שתנאי 'על מנת' מפורש בסוגיית המכבה כחס על הפתילה, אם לכאורה לגבי מלאכת מתיר עוסקים בתנאי 'על מנת' המתייחס לתכנון ולא למטרה? נראה לומר שאכן, גם בשאלתם על מלאכת מתיר תוספות שואלים בדעת רבי יוסי ורבי שמעון. אפשר אף להוסיף ולומר שתוספות סוברים שבכל מלאכות הקלקול שלושת התנאים מוסיפים את התנאים המתאימים. כלומר, אם במלאכת מתיר רבי שמעון אינו מצריך מטרת קשירה שהיא תיקון יותר גדול, אז גם רבי יוסי אינו מצריך מטרת קשירה במקום ההתרה ורבי יהודה אינו מצריך תכנון קשירה.

לכאורה גם לא כרבי יוסי. אך אולי רבי יוחנן הוא זה שסבר שעל פי משנת 'אבות מלאכות' מתחייבים שלושם ותשע מלאכות בהעלם אחד, ואילו עולא (לא, א) חולק עליו.

²⁸ לפי תוספות, לפי רבי שמעון גם קריעה שאין מטרתה תפירה יכולה להיחשב למלאכה הצריכה לגופה ולחייב חיוב כזה הוא על קריעה שהיא צורך מצווה ויש בה תיקון, כקריעה על מתו. לכן, קשה לומר שאכן למעשה תנאי 'על מנת' לא הוזכר במשנת אבות מלאכות, ומשמעות המילים 'על מנת' במשנת אבות מלאכות מתייחסת לחלוטין לשיעור. כלומר, שיעור קריעה שאפשר לתפור בה שתי תפירות, ושיעור מחיקה שאפשר לכתוב בה שתי אותיות. אומנם, יש מקום לשאול האם תנאי 'על מנת' בכלל קיים לפי רבי שמעון.

י.4. הסבר על פיו תנאי 'על מנת' הרגיל מופיע במשנת אבות מלאכות ועוסק בתכנון, אך תנאו של רבי יוסי בא להוסיף עניין של מטרה על בסיס עניין של תכנון

בדרך השנייה להסבר, נאמר שמשנת 'אבות מלאכות' אכן נשנתה לפי כל התנאים, וגם לפי רבי יהודה (מלבד מספר האבות). תנאי 'על מנת' המופיע במלאכות קורע ומוחק הוא התנאי של רבי יהודה, העוסק בתכנון ולא במטרה. אומנם, גם לפי רבי יוסי ולפי רבי שמעון קיים תנאי זה של רבי יהודה, וכל מה שהוסיפו בעניין מטרת האדם הם רק ענייני 'תיקון יותר גדול' ו'במקומו'. כלומר, עקרון המלאכה הצריכה לגופה שמשמעותו 'תיקון יותר גדול במטרת האדם' מתלבש על תנאי 'על מנת לתפור בתכנון האדם'. והתנאי הנלמד מהמשכן 'שמטרת האדם תהיה לבנות במקומו' מתלבש על תנאי 'על מנת לבנות בתכנון האדם'. על פי זה, גם בדברי הסבר דעת רבי יוסי המופיעים בסוגיית כיבוי כחס על הנר מופיע תנאי 'על מנת', וכאומר שרבי יוסי יוצא מנקודת הנחה ש'סותר' הוא 'סותר על מנת לבנות', ורק מחדש שאם אינו סותר על מנת לבנות 'במקומו', הרי שהוא אינו נחשב ל'סותר' (על מנת לבנות). דבר זה מחוזק מניסוח הדברים שם (לא, ב): "סותר על מנת לבנות שלא במקומו לא הוי סותר". כלומר, כל חידושו של רבי יוסי הוא רק בנוגע ל'מקומו'. היות ו'מקומו' נוגע למטרת האדם, תוספות מסבירים בהקשר זה שרבי שמעון מצריך מטרה אחרת, מסוימת יותר מזו שדורש רבי יוסי. אכן, תנאי 'על מנת' מופיע במשנת 'אבות מלאכות' במלאכות בהן מפורש שיעור, כדי לפרש את השיעור, ואין צורך להמשיך לבאר שם 'במקומו' או 'תיקון גדול יותר' כיוון שאלו תנאים נפרדים. ואכן, כאשר תוספות מסתפקים לגבי מלאכת מתיר, הם מסתפקים לגבי התנאי המפורש במשנת 'אבות מלאכות' וגם בסוגיית כיבוי כחס על הפתילה²⁹.

יא. מחלוקת רש"י ותוספות במלאכת מתיר – כתוצאה ממחלוקתם בהבנת תנאי 'על מנת'

יא.1. ספקם של התוספות

תוספות (עג, א ד"ה הקושר והמתיר) מסתפקים האם תנאי 'על מנת' שייך במלאכת מתיר, והחיוב עליה הוא רק במתיר על מנת לקשור, או לא. תוספות מביאים את הסברי רבנו חננאל ורש"י לאחת האפשרויות שהגמרא הציעה להתרה שהייתה במשכן. רש"י מפרש אותה כהתרה שאחריה לא הייתה קשירה ורבנו חננאל מפרש אותה כהתרה שאחריה הייתה

²⁹ אומנם, קושי יש בהסבר זה. כדי שמטרת האדם תהיה לבנות במקומו, הרי שמטרת האדם מוכרחת להיות קודם כול לבנות. כלומר, כיצד אפשר לומר שתנאי 'על מנת לבנות' מתייחס לתכנון ולא למטרה ושהמטרה הנדרשת היא רק 'במקומו'? המטרה אינה יכולה להיות 'במקומו' אם אין מטרה של 'לבנות', והרי התכנון 'לבנות' אינו מספק כי הוא צדדי למטרה. אם כן, כיצד ניתן לומר שלפי רבי יוסי התוספת היא רק 'במקומו'. וצריך עיון.

קשירה. מכאן מסיקים בעלי התוספות את דעותיהם של שני הראשונים בעניין תנאי 'על מנת' במלאכת מתיר. בשאלה כיצד מסיקים בעלי התוספות את שיטת רבנו חננאל מתוך דבריו נעסוק בהמשך. אך, לשאלה מדוע רש"י לא פירש כמו רבנו חננאל ולמעשה הכריע את הספק שתוספות הסתפקו בו, ננסה לענות לפי שיטות רש"י ותוספות בתנאי 'על מנת'.

2. ייחודה של מלאכת מתיר והבנות רש"י ותוספות

מלאכת מתיר שונה באופייה משאר מלאכות הקלוקל. בניגוד לשאר מלאכות הקלוקל – שהן לחלוטין ביטול דבר, ואינן מוגדרות כביטול שמשמר את חומרי הגלם, ההתרה מוגדרת, בניגוד ל'ניתוק' (חיתוך של הקשר עצמו בלי הפרדת חוטיו), כביטול שדווקא משמר את חומרי הגלם³⁰. כלומר, אם ב'כיבוי' כל מקרה שבו האש מפסיקה להתקיים (גם אם לא ניתן להדליק שוב את הפתילה – כגון שהשליך נר למים) נחשב כיבוי, ובמחיקה כל מקרה בו אין כתב קריא על הגיליון (גם אם לא ניתן לכתוב על הגיליון שוב, כגון ששרף גיליון עם כתב) נחשב מחיקה, הרי שבהתרה הדבר לא כך. בשריפת קשר אין 'התרה', וגם חיתוך קשר אינו נחשב להתרה. התרה בהגדרתה היא פעולה שמפרידה בין החוטים כך שניתן לקושרם שוב. ייחוד זה של מלאכת מתיר גם מבדיל אותה ממלאכות הקלוקל בכך שהיא 'פחות מקלקלת'. כתוצאה מזה, הן לרש"י והן לתוספות היא שונה משאר המלאכות, ולכן גם הגדרתה כמלאכת קלוקל אינה ברורה מאליה.

רש"י הבין את תנאי 'על מנת' כתנאי ברובד הראשון, הוא הרובד המציאותי. היות ובמלאכת מתיר אין אפשרות להתרה שאינה ניתנת לקשירה שוב (למעט מה שמכונה 'ניתוק', כלומר חיתוך של הקשר, והוא לכאורה אינו נחשב להתרה), אין צורך בתנאי 'על מנת'. כיוון שהמלאכה תמיד משמרת את חומרי הגלם, אין התרה שאינה 'על מנת לקשור' וממילא אין צורך לומר תנאי 'על מנת' במלאכת מתיר³¹. אך, תוספות תופסים

³⁰ לכאורה, גם במלאכת קורע תמיד ישנה אפשרות לתפירה, וכל שתי חתיכות שהופרדו ניתנות לחיבור. אך הסברנו שישנם דברים שאף אדם לא תופר מחדש, ולכן ברובד המציאותי לא נוצרה 'אפשרות תפירה', כי הדבר אינו נחשב בשום מקום כדבר הנתפר. לדוגמה, קריעת ממחטת נייר לא באמת יצרה 'אפשרות לתפור את ממחטת הנייר', כי אין דבר כזה 'תפירת ממחטות נייר'. אך, בקשרים תמיד ישנה אפשרות לקשירה, כי כל דבר שהיה קשור עשוי להיקשר שוב. כלומר, אם נעמוד על ההבדל בדיוק בין קריעה להתרה – ההבדל הוא שניתן לקרוע דברים שנוצרו בשונה מאשר תפירה, ולא ניתן להתיר דברים שלא נקשרו. כלומר, כל דבר שנתפר – עשוי להתפר מחדש. אך ממחטת נייר לא נוצרה על ידי תפירה, אלא על ידי עיבוד של חומרים סינטטיים ושיטוחם – ולכן לא בטוח שתופרים אותו מחדש. אך אי אפשר להתיר דבר שלא נקשר לפני כן, אין דרך להגיע לקשר מלבד 'קשירה'.

³¹ במכבה הסברנו שישנה אפשרות לקלוקל ברובד הראשון, כמו בהשלכת פתילה בוערת לדלי מים, ולכן רש"י מבין שזו מלאכת קלוקל. אומנם, ראינו שלפי רש"י רבי יוסי אינו מגדיר את 'אצלת הפתילה במכבה כחס על השמן ועל הנר לתיקון ברובד הראשון, כי בידינו הוא מבטלה כשמחשיב את השמן והנר ולא את הפתילה. אך, אם ביטול דבר מוציאו מידי תיקון ברובד הראשון, הרי שההסבר שמביאים תוספות בשם רבנו חננאל להווא אמינא של הגמרא הוא דוגמה להתרה שאין בה תיקון ברובד הראשון. הרי גם בהתרה זו החוט הושלך לאחר ההתרה ולכאורה יש פה ביטול ויש קלוקל ברובד הראשון. ויש לענות שהחייב על הקשירה נסוב על אפשרות הקשירה שנוצרת בחוטים שנשארים ביריעה, ואינם מבוטלים. ככלל, יש מקום לדון האם רש"י מבין את מלאכת מתיר כמלאכת קלוקל שמתנהגת כמו מלאכה רגילה (כי בפועל היא תמיד מקיימת את תנאי היעל

את תנאי 'על מנת' כתנאי הקשור לתכנונו של האדם. לכן, ישנו חילוק בין מקרים בהם תכנון האדם הוא לקשור את החוטים המותרים לבין מקרים בהם אין תכנונו לכך, כל זאת בלי קשר למטרתו בהתרה. כיצד בעלי התוספות יכולים לקבל כאפשרות את הסברו של רש"י? הרי שאם מלאכת מתיר היא מלאכת קלקול, לא יכול להיות שבמשכן היא נעשתה שלא על מנת לתקן. שהרי החיוב על מלאכות הקלקול הוא רק כאשר מתקיים תנאי על מנת (על רש"י לא קשה, כיוון שהוא סובר שבמשכן התקיים תנאי 'על מנת')! ניתן לומר שתוספות חילקו בין הגדרת מלאכה כ'מלאכת קלקול' לבין הגדרת תנאי 'על מנת' מסוים למלאכה (כלומר, מלאכת מתיר יכולה להיות מלאכת קלקול עם תנאי שאינו דווקא תנאי 'על מנת') ואת ההסבר הזה נרחיב בהמשך המאמר. אך עוד תשובה לכך היא שיש מקום להתלבט אם מלאכת מתיר נחשבת למלאכת קלקול. תוספות (צד, א ד"ה רבי שמעון) אומרים שמלאכות הקלקול הן בבסיסן 'מקלקלים'. אך לגבי מלאכת מתיר יש מקום לשאול אם בבסיסה היא 'מקלקל', כדברי בעל התפארת שמואל (פרק ז' סימן ו' אות ז'): "מתיר מלאכה בפני עצמה היא ותיקון הוא כמו שארי מלאכות". הרי שתוספות מתלבטים האם מלאכת מתיר היא מלאכת קלקול או לא, בעוד שלפי רש"י, לכאורה, לא משנה (ראה הערה 31).

בפרק הקודם הצענו באחת האפשרויות שתוספות מסתפקים רק בדעת רבי שמעון ורבי יוסי לגבי מלאכת מתיר, ולמעשה עוסקים במטרת האדם. על פי הסבר זה, הרי שהתלבטותם של בעלי התוספות נובעת מהשאלה מה היה במשכן, שכן לפי תוספות רבי שמעון לומד מהמשכן מהי מלאכה הצריכה לגופה, ועל פי הגמרא רבי יוסי לומד את תנאי 'על מנת לבנות במקומו' מהמשכן, וכך גם עשוי ללמוד את תנאי 'על מנת לקשור'.

מנת' שלה), או שרש"י תפס את מלאכת מתיר כמלאכה רגילה, מפני שהיא תמיד מקיימת את התנאי שלה, מה שמייחד את התנאי וממילא מעלים אותו. נפקא מינה עשויה להיות לדעת רבי יוסי, המצריך לפי רש"י תיקון ברובד הראשון (יצירת אפשרות לתיקון הנגדי) דווקא במקום הסתירה. לכאורה, רבי יוסי אומר את דבריו רק במלאכות הקלקול, ולא במלאכות רגילות. היות וכל אחד משני החוטים שנקשרו זה בזה הוא 'מקום הקשירה' באותה מידה כמו החוט השני, יש צד לומר שגם כאשר לאחר ההתרה הושלך אחד החוטים (ובוטל בידי האדם), החוט השני מספיק כדי להחשיבו כ'על מנת לקשור במקומו'. אך, יש צד לומר שברגע שאחד החוטים הושלך ובוטל, הרי מקום הסתירה הושלך וכבר אין כאן 'על מנת לקשור במקומו', כי כל חוט בפני עצמו אינו מספיק כדי להחשב ל'מקום הסתירה'. לפי צד זה, אם מלאכת מתיר היא באמת מלאכת קלקול (אלא ש'מתנהגת' כמו מלאכה רגילה), רבי יוסי יפטור את המתיר שני חוטים ומשליך אחד מהם, ואם מלאכת מתיר נידונה ממש כמלאכה רגילה, רבי יוסי יחייב אותו.

את הסיבה לכך שרבנו חננאל אינו מפרש כרש"י את ההווא אמינא של הגמרא לגבי התרה ביריעות אפשר לתלות בכך שסבר שמתיר צריך להיות על מנת לקשור, כמו תוספות, וגם אם לא נרצה לומר כך, הרי שפירושו של רבנו חננאל מתאים יותר ללשון הגמרא, כפי שכתבו תוספות. אך, יש לשאול מדוע רש"י לא פירש כרבנו חננאל (שהרי גם אם אין תנאי 'על מנת לקשור' אין זו סיבה לומר שלא התירו על מנת לקשור במשכן), ואולי ישנה אפשרות לומר שאכן רש"י סבר שרבי יוסי מגדיר רק את שני החוטים יחד כ'מקום הסתירה', ולכן אם משליך את אחד החוטים אין פה יותר בניין 'במקומו'. אם מקרה זה היה במשכן – הרי שרבי יוסי היה צריך לחייב עליו על אף שאין בו בניין במקום סתירה. כדי להימנע מאפשרות זו, רש"י מפרש בצורה בה אין בעיה של בניין שלא במקום קשירה.

יב. מלאכה מחד וקלקול מאידך – מהות החיוב על מלאכות הקלקול

כעת, ננסה להבין לעומק מהן מלאכות הקלקול ומהו הרעיון מאחורי הדרכים להתחייב עליהן, לפי רש"י ולפי תוספות. כיוון שאופיין של מלאכות שבת הוא 'מעשה יצרני ומועיל' (מה שמוביל לפטור מקלקל), הביטוי 'מלאכת קלקול' לכאורה סותר את עצמו. אם מדובר בקלקול, הרי שמטבעו הוא אינו מחייב, ואם זו מלאכה – הרי שלכאורה אין מדובר בקלקול. אם כן, על השאלה בה דנו לעיל – האם תנאי 'על מנת' מצריך תיקון מסוים או תיקון בעלמא, מתוסף רובד נוסף. אם נניח שהתיקון המוזכר הוא תיקון מסוים, וכדי להתחייב לדוגמה על מחיקה, האדם מוכרח למחוק על מנת לכתוב דווקא, ויש לשאול על מה בדיוק מתחייב האדם: האם מתחייב על מחיקה והדרך היחידה להתחייב על מחיקה היא מחיקה על מנת לכתוב, או שאולי האדם בעצם מתחייב על יצירת אפשרות כתיבה. שאלה מעין זו לכאורה עשויה להיות נוגעת לכל המלאכות – האם אדם חייב על חרישה או על יצירת אדמה חרושה, אך בעניין מלאכות הקלקול נראה שישנה משמעות נוספת לתשובה עליה. כאשר אנחנו שואלים על מלאכות הקלקול אנחנו שואלים האם מדובר במלאכה שעניינה הוא יצירת מקום לכתובה (או חוט הניתן לקשירה או פחם הניתן להדלקה וכו'), ולכן החיוב הוא על יצירת המצב החדש וזו מלאכה ככל המלאכות, או שמא עניינו של תנאי על מנת הוא הפיכת 'מחיקה' פטורה ל'מחיקה' שיש בה חיוב. ניתן לשאול האם משמעות תנאי 'על מנת' הוא תנאי שנועד להבטיח שיהיה מדובר במעשה תיקון ולא קלקול, כמו בכל שאר המלאכות, או שאולי משמעות תנאי 'על מנת' הוא הכשר המשנה את המעשה מ'מקלקל' ל'מלאכה' – ובעצם למושגים 'תיקון' ו'קלקול' יש שני עניינים שונים במלאכות הקלקול ובשאר המלאכות. האם התיקון הוא רק דבר המחשיב את המעשה כמעשה שלא פטורים עליו (כמו מלאכה הצריכה לגופה. ולמעשה, תיקון הוא הדבר הבסיסי, ותיקון הוא 'לא קלקול' ולכן האדם 'לא פטור'), או שמא התיקון הוא הדבר המגדיר את המלאכה עצמה והוא היוצר את המלאכה (ולכן האדם נהיה 'חייב').

הרב יהושע וייסנגר (בגדרי על מנת במלאכת שבת, 'מבית מדרשנו', תשע"א) מציע לחלק בין שלוש הבנות בחיוב על מלאכת קלקול על מנת לתקן:

- א. חיוב על התוצאה – על כך שנוצרה כאן האפשרות לתיקון.
- ב. חיוב על המלאכה כשלעצמה – התייחסות למלאכה כאל מעשה, כאשר מלאכות הקלקול נחשבות למלאכות רגילות, וכל מטרת התנאי הוא שלא יהיה קלקול, כמו שבשאר המלאכות צריך להיות מתקן.
- ג. חיוב על המלאכה שמוגדרת רק על ידי התנאי – התייחסות למלאכה כאל מעשה ולא כאל תוצאה, אך עם זאת הגדרת תנאי 'על מנת' כתנאי שמצריך תיקון מסוים,

שיטת רש"י ותוספות בתנאי 'על מנת' במלאכות שבת

מה שיוצר הבדל בין מלאכות הקלקול לבין שאר המלאכות, כיוון שבמלאכות הקלקול נדרש תנאי מיוחד.

אומנם, כפי שאמרנו, אולי ניתן לומר שאף אם עניינו של תנאי 'על מנת' הוא תיקון בלבד, ולא דווקא תיקון מסוים, אפשר לומר שמדובר בתנאי הכרחי, המגדיר את המלאכה. כלומר, קורע שאינו מתקן אינו מלאכה שיש בה קלקול, אלא קלקול שאינו מלאכה.

כדי לברר את מהות החיוב, ננסה לעמוד על כמה שאלות לגבי מלאכות הקלקול, שבצורתן נבחן את מרכיביהן של מלאכות הקלקול על פי ההבנות השונות, ולאחר שנראה את דעת הראשונים (ובמאמר זה נעסוק רק בשיטות רש"י ותוספות) לגבי אותן שאלות, נבין כיצד הם הבינו את מלאכות הקלקול בכללותן.

במלאכות הקלקול, יש להבין על מה מתחייבים – על איזה שלב משלבי המלאכה מתחייבים. שאלה נוספת וקשורה שיש לעמוד עליה, היא מה מטרתו של תנאי 'על מנת', ומהי הגדרתו. נתחיל בדיון על מהות חיוב המלאכה.

שאלה מקדימה שיש לשאול היא האם מלאכת קלקול היא מלאכה רגילה ככל המלאכות, או שיש כאן קלקול מהותי. ניתן להבין שיש כאן מלאכה רגילה ככל המלאכות – בכל המלאכות ישנו פטור מקלקל, אלא שמלאכה זו ב'מקרה' לרוב פטורה משום מקלקל. לכן, במקרה שישנו תיקון, החיוב הוא על המלאכה עצמה. אפשרות אחרת לומר, שיש כאן פעולה שהיא קלקול במהותה, שיש בעיה בעצם הפעולה. כאן, עלינו לדון מה סיבת החיוב, ונדון בכך מיד. נבהיר את נקודת ההבדל בין שתי האפשרויות באמצעות 'נפקא מינה': הגמרא מתייחסת למלאכות מסוימות כאל איסורי שבת מדאורייתא, על אף שהם מקרים בהם האדם פטור מדיני מקלקל, משצל"ג וכו', וזאת כנראה מכיוון שבבסיסם הם אכן מלאכות, ורק פטור 'יושב עליהן'. הדבר בא לידי ביטוי, לדוגמה, בדיון 'קים ליה בדרכה מיניה', בו אדם שהזיק תוך כדי שעשה מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור מתשלומים אף לדעת רבי שמעון – על אף שאינו באמת מתחייב חטאת. אם נסתכל על מלאכת הקלקול (שלא מתקיים בה תנאי 'על מנת') כעל מלאכה רגילה שפטור 'מקלקל' טכני 'רובץ עליה' – הרי שגם היא תיחשב למלאכה דאורייתא. אך, אם נסתכל על מלאכת הקלקול (שלא מתקיים בה תנאי 'על מנת') כעל קלקול מהותי שכלל אינו נחשב למלאכה – הרי שהמלאכה לא תיחשב למלאכה דאורייתא בעניינים כמו 'קים ליה בדרכה מיניה'.

אם כן, על הצד שאנחנו מדברים על פטור מקלקל מהותי, ניתן להבין כמה אפשרויות מה הסיבה לחיוב:

א. 'הכשר למלאכה': אנו מגדירים דבר כלשהו, שמשנה את מהות המעשה מ'קלקול' ל'מלאכה'. כלומר, החיוב הוא על הפעולה שהיא לכאורה קלקול, אבל ישנו פרט מיוחד מסוים, שמוציא את המעשה המסוים מידי כלל מעשי הקלקול, ומגדיר אותו כמלאכה. על ידי הוספת פרט מסוים למלאכת הקלקול, היא שונה משאר הקלקולים המהותיים ונחשבת למלאכה. אותו פרט הוא כנראה תנאי 'על מנת' – כאשר מתקיים תנאי 'על מנת', המעשה שונה משאר מעשי הקלקול, ונחשב ל'מלאכה'.

ב. 'חיוב על התוצאה': כפי שכתב הרב וייסינגר, יכול להיות שהחיוב מוסב על התוצאה ולא על המעשה. על אף שמלאכות הקלקול הן בעייתיות **בעצם הפעולה**, ונחשבות ל'קלקולים מהותיים', אם נסתכל על תוצאת הפעולה – יכול להיות שהתוצאה אינה בעייתית והיא תיקון כמו תוצאת שאר המלאכות. אם למלאכת הקלקול תוצאה חיובית, אזי מבחינת **התוצאה** אין הבדל בין מלאכות הקלקול לבין שאר המלאכות. לכן, על ידי הגדרת החיוב כמוסב על תוצאת הפעולה – הרי שאין הבדל בחיוב בין מלאכות הקלקול לבין שאר המלאכות, ולכן ברור למה יש חיוב במלאכות הקלקול. קיום התוצאה הוא למעשה קיום תנאי 'על מנת'. כאשר מתקיים תנאי 'על מנת', הדבר אומר שישנה תוצאה שדומה לתוצאה של מלאכה רגילה – והחיוב הוא למעשה עליה.

ג. 'גזרת הכתוב של חיוב על קלקול מהותי': האפשרות האחרונה היא לומר שעל אף שמלאכות הקלקול אינן באמת 'מלאכות', אלא 'קלקולים מהותיים', בכל זאת חייבים עליהם, מגזרת הכתוב. התורה קבעה כי חלק מ"ט **המעשים המחייבים**, הם **קלקולים ולא מלאכות**. אומנם, לפי הגדרה זו, לא ברור כיצד יש להתייחס למלאכות הקלקול. לגבי שאר המלאכות, ישנם גדרים שונים בחיוב, הנובעים מהיות המלאכות 'מלאכות'. לדוגמה, העושה מלאכה בשינוי פטור, אך אולי ב'קלקולים' אין דין כזה. ויותר מזה – מניין שדין 'מלאכת מחשבת' – חל על דברים שאינם מלאכות?

אם כן, על הצד שנאמר שיש כאן קלקול שאיננו מהותי, החיוב הוא על הפעולה. אם יש כאן קלקול מהותי, ניתן לומר שיש כאן חיוב על הפעולה, על התוצאה או כ'גזרת הכתוב'.

שאלה נוספת שיש לשאול, הוא עניינו של תנאי 'על מנת'. ניתן לומר, שתנאי 'על מנת' קשור לעניין הקלקול שבמלאכה, ואז התנאי יפעל לממש את הצורך אותו ביארנו לעיל (חיוב על תוצאה ר'הכשר למלאכה'). אבל, ניתן לומר שתנאי 'על מנת' הוא תנאי חיצוני – תנאי שאינו נועד לתיקון, אלא כעין 'גזרת הכתוב' למלאכות המסוימות שנשנו במשנה. נבחר – יכול להיות שהתנאי נובע מהיותן מלאכות שמקלקלות, אך הוא אינו בא לעסוק בעניין הקלקול שבהן.

הנפקא מינה העיקרית בעניין זה היא לגבי הגדרת מלאכה כ'מלאכת קלקול'. אם נאמר שאין בין מלאכת קלקול לשאר המלאכות, אזי אין ביכולתנו להוסיף מלאכות קלקול על אלו שידועות לנו מהגמרא. כלומר, במשנה ובגמרא מפורש לנו שקיים תנאי 'על מנת' במלאכות קורע, מוחק, מכבה וסותר. על אף שמלאכות פוצע (חוטטים) ומתיר דומות למלאכות אלו, כיוון שאיננו מגדירים את קורע, מוחק, מכבה וסותר כקבוצה של מלאכות בעלות מאפיינים משותפים אלא כאוסף של מלאכות בודדות ש'במקרה' ככולן פורש לנו תנאי 'על מנת' – איננו יכולים להוסיף להן את מלאכות פוצע ומתיר ולהצריך קיום תנאי 'על מנת' גם בהן. אך, אם נאמר שמהותן של מלאכות הקלקול שונה מזו של שאר המלאכות, ושתנאי 'על מנת' נובע כתוצאה מהמהות הזו – אזי כל מלאכה שדומה במאפייניה למלאכות קורע, מוחק, מכבה וסותר, תיחשב למלאכות קלקול. לפי זה, ממילא נצריך קיום תנאי 'על מנת' גם במלאכות פוצע ומתיר.

נפקא מינה נוספת לשאלה 'האם מלאכות הקלקול שונות משאר המלאכות' תהיה בגדרי תנאי 'על מנת'. גם למלאכות אחרות ישנם תנאים מסוימים (כמו 'צריך לעצים' במלאכת קוצר, 'מינים הניצודים' במלאכת צד וכו'), ויש לשאול האם תנאי 'על מנת' של מלאכות הקלקול נחשב לתנאי ככל שאר התנאים, או לתנאי מיוחד. אם מלאכות הקלקול הן ממש כשאר המלאכות, ותנאי 'על מנת' הוא תנאי רגיל לחלוטין כמו שאר התנאים בשאר מלאכות שבת, ואין לו גדרים שונים מאלו שיש לתנאים בשאר מלאכות שבת. אך, אם מלאכות הקלקול שונות משאר המלאכות – אזי גם התנאי המשותף למלאכות הקלקול שונה מהתנאים שיש לשאר המלאכות, והדבר עשוי לבוא לידי ביטוי בכל מיני גדרים.

סיכום האפשרויות לגבי החיוב במלאכות הקלקול:



שאלה שלישית שיש לשאול היא מה ההגדרה של תנאי על מנת. לעיל ראינו שתי אפשרויות בנוגע לשאלה האם נצרך 'תיקון מסוים' או 'תיקון בעלמא', וכבר הסברנו את השאלה הזו בפירוט רב. אך כפי שגם ראינו, תנאי 'על מנת' עשוי לעסוק בעניינים שונים במלאכה: תיקונים ברבדים שונים, מטרה, תכנון וכדומה לאלו. משמעותו של תנאי 'על מנת' קשורה בצורך שבגללו קיים התנאי – והוא משתנה לפי הקביעות שראינו קודם (האם מדובר במלאכה או ב'קלקול מהותי', על מה מוסב החיוב וכו'). ונראה לומר, שהגדרת תנאי 'על מנת' כמצריך 'תיקון מסוים' או כמסתפק ב'תיקון בעלמא', אינה תלויה בהגדרות האחרות של מלאכות הקלקול – וניתן לומר כל הגדרה בין אם משמעות התנאי היא 'תיקון מסוים' ובין אם היא 'תיקון בעלמא'. נסקור את האפשרויות השונות, וכך נראה ששאלת 'תיקון מסוים' או 'תיקון בעלמא', אינה תלויה בהגדרת מלאכות הקלקול ובצורך שלשמו נועד תנאי 'על מנת'.

– אם מלאכות הקלקול הן 'קלקולים מהותיים', והחיוב הוא על התוצאה, ותנאי 'על מנת' נועד לכך שתהיה תוצאה חיובית שעליה ניתן לחייב, אין זה משנה האם יש כאן 'תיקון בעלמא' או 'תיקון מסוים', שכן אנחנו מגדירים מחדש את המלאכה, וניתן לקבוע על איזה תיקון חייבים (אך הוא מוכרח להיות תיקון). אפשר לומר שהמלאכה היא 'כל תוצאה חיובית שמגיעה מקריעה' ואפשר לומר שהמלאכה היא רק 'תוצאת אפשרות תפירה', ולמעשה המלאכה אינה 'קורע', אלא 'על מנת לתפור'.

– אם מלאכות הקלקול הן 'קלקולים מהותיים', ותנאי 'על מנת' נועד בשביל 'להכשיר' את הקלקולים להיות מלאכות, אפשר לומר שהתנאי המכשיר הוא תנאי של 'תיקון מסוים', ואפשר לומר שהוא תנאי של 'תיקון בעלמא', ובכל אופן הוא מכשיר. אפשר לומר שכל מעשה תיקון באשר הוא, מוציא את המעשה מכלל המעשים שהם 'קלקולים מהותיים', מעצם היותו מתקן. ואפשר לומר שרק תיקון מסוים, שהוא עוד פחות נפוץ ולכן שונה מאוד משאר המעשים שהם 'קלקולים מהותיים', ייחשב ל'יוצא דופן' שמקבל הגדרה עצמית של מלאכה.

לפי שלוש האפשרויות האחרות (גזרת הכתוב של חיוב על קלקול מהותי; מלאכות רגילות, אך נפרדות במהותן משאר המלאכות; מלאכות רגילות לגמרי שאינן שונות משאר המלאכות) – תנאי 'על מנת' אינו עוסק בתיקון שבמלאכה (על אף שיכול להיות שנובע מהקלקול שבה), ועל כן אין סיבה לנטות לאף צד בהגדרת התנאי כעוסק ב'תיקון בעלמא' או ב'תיקון מסוים'.

לפי רש"י ולפי תוספות ישנן שתי דרכי לימוד שונות בנוגע לתנאי 'על מנת' השונים מהמשכן, שנוגעות להגדרת מלאכה כמלאכת קלקול, ולהגדרת התנאי שלה.

יג. הגדרת מלאכות הקלוקל לפי רש"י

רש"י מחלק בין שני הרבדים, וסובר שברובד השני אין בין מלאכות הקלוקל לשאר המלאכות. לכן הוא אינו סובר שרבי שמעון מצריך 'תיקון גדול יותר' משום מלאכה הצריכה לגופה (דבר שנוגע לרובד השני), כיוון שמספיק שהמטרה תהיה מעשה חיובי, כמו בכל מלאכה. אומנם, ברובד הראשון רש"י מבין את מלאכות הקלוקל כפטורות משום קלוקל, והוא כותב במשפט אחד את עיקר הבנתו לגבי מלאכות הקלוקל:

כל מקלקל דשבת הוי פטור, דלאו היינו מלאכת מחשבת. וסותר דתנן באבות מלאכות דמיחייב, סותר ע"מ לבנות הוא ואינו יכול לבנות אלא אם כן סותרו והשתא לאו קלוקל הוא.

(רש"י שבת לא, ב ד"ה לעולם כר' יהודה)

רש"י כותב שכל משמעות קיום תנאי 'על מנת' במלאכת סותר הוא ש"השתא לאו קלוקל הוא". כלומר, רש"י הבין שבבסיסן, מלאכות הקלוקל הן 'קלוקלים מהותיים', ועל ידי קיום תנאי 'על מנת' – הן כבר אינן נחשבות לקלוקלים. ניתן להבין שלפי רש"י מלאכות הקלוקל הן 'קלוקלים מהותיים' ש'מוכשרים' להיות מלאכות (ואז 'השתא' הם 'לאו קלוקל'), על ידי תנאי 'על מנת'.

אומנם, כפי שהסברנו את רש"י, רק תיקון מסוים ברובד הראשון מחשיב את מלאכות הקלוקל למתקנות ברובד הראשון, והוא יצירת אפשרות התיקון הנגדי. כיוון שתנאי 'על מנת' אינו כולל בתוכו כל תיקון (תיקון בעלמא), עלינו לשאול למה דווקא יצירת אפשרות התיקון הנגדי היא שמקיימת את תנאי 'על מנת'.

נראה לומר שרש"י לומד זאת מעובדת היות המלאכות מלאכות תהליכיות – "ואינו יכול לבנות אלא אם כן סותרו". לכן, דווקא יצירת האפשרות היא התיקון המחייב.

באשר לשאלה מדוע בכלל רק תיקון מסוים ברובד הראשון מחייב (ולא כל תיקון), ניתן לומר שרש"י סבר ש'הכשר' שהופך 'קלוקל' ל'מלאכה', מוכרח להיות מסוים. כפי שהסברנו, 'הכשר' מגדיר את המקרה כמקרה יוצא דופן, שאינו חלק מהכלל. לפי רש"י, רק תנאי של 'תיקון מסוים' יכול להיחשב ל'הכשר' שמעיד על מקרה יוצא דופן.

ניתן גם לומר שתיקונים שאינם יצירת האפשרות הם אינם 'דרך המלאכה' כיוון שמלאכות אלו הן מלאכות תהליכיות³².

³² לפי זה, אדם שביצע מלאכת קלוקל ועשה תיקון שאינו יצירת האפשרות, כבר 'הכשיר' את הקלוקל להיות מלאכה – אך ביצע מלאכה שלא כדרכה. לכן, הפטור שלו יהיה כמו פטור על מלאכה שלא התקיימו כל תנאיה, ולא כמו פטור על עשיית קלוקל שכלל אינו נחשב למלאכה.

כיוון שלפי רש"י מלאכות הקלקול שונות באופן מהותי משאר המלאכות, הוא משווה בין כל מלאכות הקלקול, ולמעשה משתמש במלאכת סותר כמעין 'אב-טיפוס'. שכן הוא כותב (שם): "ומכבה דומיא דסותר הוא וכן קורע דומיא דסותר ולהכי תנן הקורע על מנת לתפור וכן מוחק תנן ע"מ לכתוב דכולם סותר נינהו". ראינו בדברי תוספות (לא, ב ד"ה וסותר) שמלאכת סותר במשכן לא הייתה על מנת לבצע 'תיקון גדול יותר'. הרי שאם רש"י רואה בה 'אב-טיפוס' למלאכות הקלקול, עוד יותר מובן מדוע רש"י אינו מבאר בשום מקום שחלק מתנאי 'על מנת' הוא תיקון יותר גדול. רש"י אינו כותב שרבי שמעון מצריך 'תיקון גדול יותר' כי לרש"י מלאכה הצריכה לגופה אינה נקבעת על פי המשכן. אך, גם בתנאי 'על מנת' עניין 'תיקון גדול יותר' אינו מופיע, כי מלאכת סותר היא הקובעת את גודלי שאר מלאכות הקלקול, ובה אין תיקון יותר גדול.

יד. הגדרת מלאכות הקלקול לפי תוספות

תוספות (צד, א ד"ה רבי שמעון) מכנים את מלאכות הקלקול בכינוי 'מקלקלים', ועל כן, לכאורה, סביר לומר שהם סוברים שמלאכות הקלקול נחשבות ל'קלקולים מהותיים'. אומנם, הביטוי 'מקלקלים' אינו מספיק כדי להעיד בביורר על הגדרת מלאכות הקלקול כ'קלקולים מהותיים', ויכול להיות שתוספות סברו שמדובר במלאכות, ורק כינו אותן 'מקלקלים', כמו שאנו מכנים אותם 'מלאכות הקלקול'. כיוון שראינו שלפי תוספות (שבת קו, א ד"ה חוץ מחובל ומבעיר) תנאי 'על מנת' לכאורה אינו קשור לעניין התיקון שבמלאכה, קשה לומר שתוספות מגדירים את מלאכות הקלקול כ'קלקולים מהותיים', אך עדיין ישנה דרך להסביר את לשון 'מקלקלים'.

כפי שראינו (על פי תוספות שבת עג, א ד"ה וצריך לעצים), תוספות מגדירים את תנאי 'על מנת' כתנאי שנוגע ל'דרך המלאכה', כמו תנאי 'צריך לעצים' במלאכות קוצר. כלומר, לפי תוספות מלאכות הקלקול נחשבות למלאכות, ותנאי 'על מנת' הוא תנאי המתוסף על המלאכה. אומנם, תוספות מתייחסים לכל מלאכות הקלקול כאל קבוצה של מלאכות בעלות מהות שונה מזו של שאר המלאכות, ובלשונם – 'מקלקלים'. לכן, תוספות גם מתלבטים אם להוסיף למלאכות הקלקול את מלאכות מתיר ולחייב גם בה קיום של תנאי 'על מנת' – כיוון שהיא דומה למלאכות הקלקול מבחינת מהותה.

כיוון שלתנאי 'על מנת' ישנם גדרים שונים מאלו של שאר תנאי המלאכות, כיוון שהוא נובע ממהות אחרת של המלאכות (כפי שהסברנו), הוא נלמד בצורה שונה משאר תנאי המלאכות. תנאי 'על מנת' נלמד מהמשכן, בצורה 'מסוימת מאוד'. כלומר, תנאי 'על מנת' מתקיים רק בתיקון מסוים, ואין לומדים מהמשכן טווח רחב יותר של תיקונים המספיקים לקיום התנאי, בגלל הגדרים המיוחדים שלו, מחמת היותו נובע ממהות ה'מקלקלים'.

לכן, תוספות לומדים מהמשכן מהו תנאי 'על מנת' המתאים לכל אחת ממלאכות הקלוקל. דבר זה מתבטא בספקם של בעלי התוספות לגבי מלאכת מתיר, בה הראינו שההתלבטות נובעת משני עניינים (זה לפי האפשרות השנייה שהצענו בתוספות, על פיה הם עוסקים שם בתנאי 'על מנת' שיש גם לפי רבי יהודה): האם מלאכת מתיר נחשבת למלאכת קלוקל, והאם במשכן התקיים תנאי 'על מנת לקשור'. תוספות מגדירים מלאכת קלוקל על פי היותה דומה למלאכות הקלוקל, ולכן ההתלבטות האם מעשה ההתרה בבסיסו דומה למלאכות הקלוקל או שאינו משנה להגדרת מלאכת מתיר כ'מלאכת קלוקל'. גם אם מסקנת התלבטות זו היא שמלאכת מתיר היא אכן מלאכת קלוקל מחמת דמיון מהותה למהותן של מלאכות הקלוקל, הרי ש'דרך המלאכה' המסוימת שלה, נקבעת על פי המשכן, ולכן היא תלויה באופי המלאכה שנעשה במשכן (על מנת לקשור כרבנו חננאל או לא על מנת לקשור כרש"י).

ולבסוף, את היות תנאי 'על מנת' תנאי שנוגע לתכנון ולא למטרה תוספות לומדים מאופיין של מלאכות הקלוקל כמלאכות תהליכיות. היות ודרך המלאכה, שהיא תנאי 'על מנת' המגדיר את המלאכה כמלאכה, הוא דבר שנוגע למחשבה על העתיד, ולא לסתם מטרה מסוימת בלבד, הרי שתנאי 'על מנת' מתייחס לאירוע שיקרה בעתיד, כמו 'תכנון' ממש (אם במשכן היו קורעים על מתייהם ולהטיל אימה על אנשי ביתיהם, אז לא היה מקום להגדיר את תנאי 'על מנת' כנוגע לתכנון ולא למטרה).

רבי שמעון לומד שמלאכה הצריכה לגופה היא דווקא כאשר מלאכת הקלוקל נעשתה על מנת לתקן תיקון יותר גדול מהמצב הראשוני, כיוון שבמשכן מטרת מלאכות הקלוקל הייתה להביא למצב טוב יותר (שהרי מלאכות קורע, ומוחק (וגם פוצע לפי הצעה שהצענו בתוספות) נעשו בעקבות תקלה שגרמה לדברים להיות במצב גרוע, ועניינה של מלאכת מכבה הוא שיפור מצבם של העצים על ידי הפיכתם לפחמים). וכחלק מהלימוד מהמשכן, לומד רבי שמעון (לא, ב ד"ה וסותר) שבמלאכת סותר יש חיוב גם על תיקון שאינו גדול יותר, כיוון שכך היה במשכן³³.

³³ לפי רבנו תם (קו, א ד"ה חובל) החיוב על מלאכת קלוקל שמטרתה היא התיקון הנגדי (כמו הקורע שמטרתו לתפור) הוא רק כאשר התיקון יותר גדול. שאלה מעניינת היא האם לפי תוספות רבי יהודה מחייב את הסותר על מנת לבנות שאינו הולך לתקן תיקון יותר גדול. כלומר, תוספות כותבים בפירוש שרבי שמעון מחייב את הסותר על מנת לבנות במקומו תיקון שאינו יותר גדול, ומשתמשים בלשון "אפי" רש"י. מובן שלא רק רבי שמעון מחייב על סתירה כזו, אך כיוון שתוספות עוסקים שם בדעת רבי שמעון לעומת דעת רבי יהודה, אולי יש מקום לומר שכונת תוספות היא לכך שרבי יוסי מחייב, ולא דווקא לכך שגם רבי יהודה מחייב. אומנם, נראה שאי אפשר לומר שרבי יהודה יאמר שסתירה כזו אינה מחייבת, שהרי זו הסתירה שהייתה במשכן. אך, כיוון שבמשכן הבנייה אכן לא הייתה פיזית במקום הסתירה ומתייחסים למקום הבנייה כאותו מקום של הסתירה מחמת שהיו נוסעים וחונים על פי הדיבור (לא, ב), הרי שאולי רבי יהודה חולק על דעה זו. ואם לפי רבי יהודה במשכן סתרו על מנת לבנות שלא במקומו, הרי שבסתירה כזו ישנו תיקון יותר גדול (כי המיקום החדש הוא תיקון יותר גדול), ועל כן

טו. ניסוח משנת 'אבות מלאכות' לפי רש"י

בתחילת המאמר, כאשר ראינו את ההתלבטות בדברי הראשונים בנוגע לשאלה האם רש"י מצריך תיקון מסוים או תיקון בעלמא כדי לקיים את תנאי 'על מנת', ראינו שהשפת אמת הביא ראייה מפירוש רש"י למשנת 'אבות מלאכות'. הערנו שם שניתן להבין את דברי רש"י בצורה אחרת, ושכך כנראה הבין אותם הריטב"א. כעת, נראה מדוע הבנתו של השפת אמת מבוססת יותר, וכיצד יש להסביר את פירושו רש"י למשנת 'אבות מלאכות' על פי הדרך בה הסברנו את הגדרתו של רש"י למלאכות הקלקול.

טו.1. סיבת השוני בין דברי רש"י על אב המלאכה קורע לבין דבריו על שאר אבות המלאכות המופיעים במשנה

על מלאכת קורע במשנת אבות מלאכות לרש"י ישנם שני דיבורים:

ותופר וקורע. ביריעות הוא.

על מנת לתפור. פעמים שהנקב עגול ואינו יכול לתופרו יפה אא"כ קורעו כדמפרש בגמרא אבל קורע שלא לתפור לא הוי במשכן.

(רש"י שבת עג, א)

בד"ה ותופר וקורע רש"י מסביר שהקריעה הייתה ביריעות, ואילו בד"ה על מנת לתפור רש"י מסביר את הדוגמה לקריעה שהייתה במשכן ואומר שקריעה שלא על מנת לתפור לא הייתה במשכן.

טו.1.א. הסבר דברי רש"י לפי השפת אמת

השפת אמת קרא את דברי רש"י כנימוק לדין המופיע במשנה – כאומר שכוונתו היא שמשום שהקריעה במשכן הייתה על מנת לתפור, כך גם החיוב בשבת:

ברש"י ד"ה ע"מ לתפור כו' אבל קורע שלא לתפור לא הוי במשכן, וקשה דהא בל"ז הטעם פטור משום מקלקל.

(שפת אמת שבת עג, א)

מכאן הסיק השפת אמת שלפי רש"י דווקא קריעה על מנת לתפור (תיקון מסוים) מחייבת, ואילו קריעה לתיקון (תיקון בעלמא) אינה מחייבת, כיוון שרש"י כותב שקורע שלא על

אולי יש מקום לומר שלפי רבי יהודה אולי סתירה על מנת לבנות במקומו תיקון שאינו תיקון יותר גדול אינה מחייבת.

מנת לתפור פטור משום שהוא אינו דומה למשכן, ולא משום מקלקל. לכאורה, יש מקום לתמוה על ההיסק הזה, שהרי רש"י רק מסביר היכן כל מלאכה הייתה במשכן ואינו מסביר את גדרי החיוב של המלאכות, ולכן כותב שקריעה שלא על מנת לתפור לא הייתה במשכן. כלומר, רש"י לא מסביר את דין המשנה, אלא את ניסוחה. אפשר לומר שבאמת יסודו של תנאי 'על מנת' הוא בפטור מקלקל וכל תיקון מספיק בשביל לקיימו, ורש"י מסביר מדוע המשנה בחרה בניסוח המסוים של 'על מנת לתפור' – כי כך היה במשכן. אלא שנראה שיש יסוד ובסיס רחב להיסקו של השפת אמת, כיוון שדברי רש"י מורכבים יותר מאשר 'לתאר איפה כל דבר היה במשכן'.

בכל תחום שיש בו כמה מלאכות הנעשות אחת אחרי השנייה, כותב רש"י באיזה תחום מסוים במשכן נעשה אותו רצף. כך, לדוגמה, בד"ה האופה רש"י כותב שמלאכות זורע עד לש היו בסממנים, ובד"ה הצד את הצבי רש"י כותב שכל המלאכות הנוגעות לעור נעשו בעורות התחשים. ולמעשה, גם בעניין מלאכות היריעות, שתופר וקורע נמנות עליהן, רש"י כותב זאת, לאחר ד"ה הפוצע: "והני כולהו ממיסך ואילך עד קושר ומתיר [שהן המלאכות שנמנות לפני תופר וקורע – יד"ש] שייכי ביריעות". יש לשים לב, שמלאכות קושר ומתיר נמצאות לפני מלאכות תופר וקורע. רש"י אינו מכליל את מלאכות תופר וקורע יחד עם מלאכות האריגה, אלא מפרש בנפרד שהן נעשו בעבודה על היריעות. זאת לעומת מלאכת הקושר והמתיר שרש"י כן מכניס במלאכת היריעות. נראה שההסבר לכך הוא שאומנם שני זוגות אלו עוסקים במלאכות של 'בדיעבד' (שנעשות כתוצאה מתקלה), אך מלאכות הקורע והתופר נעשו לאחר שהיריעה הייתה מוכנה ולא במהלך עשיית היריעות עצמן, בניגוד למלאכות הקושר והמתיר, וזו כנראה הסיבה להפרדת רש"י את מלאכות התופר והקורע משאר מלאכות היריעות. אך בניגוד למה שטענו קודם, הרי שרש"י אינו באמת מפרש היכן כל מלאכה הייתה במשכן. רש"י מפרש באיזה תחום או חפץ נעשו המלאכות, אך לא לאיזה צורך מסוים נעשתה המלאכה. אומנם, ברוב המלאכות אין צורך להסביר זאת, כיוון שברור למה זורעים סממנים וברור למה מלבנים צמר. אך, נראה שרש"י אף מרחיק ומפרש הקשרים שלא הופיעו במשכן, כמו במלאכת מחתך, בה רש"י מפרש שחותכים עור בשביל סנדלים. אם כן, לא כל כך פשוט לומר שרש"י רק הסביר איפה כל דבר היה במשכן.

ומעבר לכך – על אף שרש"י (ד"ה כותב ומוחק) כן מביא את המקור במשכן למלאכות כותב ומוחק, הרי שהסיבה לכך היא רק משום שהמקור מופיע בפרק השנים עשר (קג, ב) ולומד משנת 'אבות מלאכות' לא יגיע אליו בקרוב. אך לגבי המלאכות שמקורן מופיע בפרק כלל גדול רש"י אינו מפרט – מלבד בקורע.

הגמרא בפרק כלל גדול דנה רק במקורן של מלאכות אופה, קושר מתיר וקורע. רש"י על המשנה אינו מביא את דברי הגמרא על אופה, קושר ומתיר – רק כותב שהגמרא מסבירה את מיקום המלאכות האלו במשכן. ואילו במלאכת קורע רש"י מסביר ממש את דברי הגמרא. ועובדה זו היא כנראה מה שהביא את האחרונים להסיק מדבריו שרש"י מחייב דווקא בקיום 'על מנת לתפור' ולא בכל תיקון – רש"י אינו מסביר את ההרחבה בדברי המשנה כהדגשה להימנע מקלקול, וגם אינו אומר שהגמרא בהמשך תסביר את התוספת הזו, אלא אומר שרק מקרה זה של המלאכה היה במשכן, ולא מקרים אחרים. אי אפשר לומר שרש"י התכוון 'רק לבאר את ניסוח המשנה', כי בשאר המלאכות המופיעות בפרק 'כלל גדול' הוא משאיר את ההסבר לגמרא, ולכן נראה שדברי רש"י הם נימוק לדין המשנה.

טו.1.ב. הסבר דברי רש"י לפי הסברנו לשיטתו

לפי ההסבר שלנו, דברי רש"י ברורים ומתאימים. רש"י יוצא מנקודת הנחה שמלאכת 'קורע' אינה מלאכה, אלא קלקול מהותי (ברובד הראשון) המוכשר להיות מלאכה על ידי קיום של תנאי מסוים, ולמעשה דבר זה הוא ברור. לכן, רש"י על המשנה אינו מסביר את המילים 'על מנת' (שפשוט לו שהן נצרכות), אלא מסביר למה התנאי המכשיר את המלאכה על פי המשנה הוא דווקא 'על מנת לתפור' – כי זה מה שהיו עושים במשכן. אין כאן עוד הסבר היכן מלאכה הייתה במשכן, אלא הסבר מדוע נבחר תנאי מסוים להיות התנאי המכריע. הגמרא מסבירה היכן היו אבות המלאכות במשכן, בלי שתהיה לזה נפקא מינה לתולדות, לכאורה. כלומר, על אף שקשורו במשכן בשביל רשתות חילזון, גם הקושר רצועות בסנדל חייב, והגמרא גם אינה מכריעה בין חיוב על קשירה משום קשירה ביריעות לבין חיוב על קשירה משום קשירה ברשתות חילזון³⁴. אך, לאופי שהיה במשכן לקלקול שהוכשר למלאכה ישנה נפקא מינה – הוא מי שיקבע כיצד מתחייבים על מלאכה זו וכיצד לא. לכן, רש"י מסביר היכן היה תנאי 'על מנת לתפור' ואינו מסתפק בלומר שהגמרא תסביר בהמשך.

טו.2. פירוש רש"י על מלאכת מוחק

רש"י אינו מסביר את תנאי 'על מנת לכתוב' המופיע במשנה באותה דרך שהצגנו במלאכת קורע, וננסה להסביר זאת על פי דיני התוספתא בעניין מלאכת מוחק.

טו.2.א. מחלוקת החזון יחזקאל והמנחת ביכורים בהסבר התוספתא

התוספתא מרחיבה בדיני קלקול ותיקון במלאכות כותב ומוחק:

³⁴ אומנם, במלאכת הקושר ישנו חיוב דווקא על קשר של קיימא, ולכאורה ישנו הבדל במידת הקיום בין קשר ביריעה (שעשוי להחזיק לעד ממש) לבין קשר ברשתות חילזון (שאמור להחזיק לעד, אבל בפועל נקשר מתוך ידיעה שאולי יפתר בשביל רשתות אחרות). אבל נראה שלגמרא ישנו גדר ידוע מראש של 'קשר של קיימא', ושתי הקשירות האלו עומדות בו.

שיטת רש"י ותוספות בתנאי 'על מנת' במלאכות שבת

הכותב אות אחת גדולה, אף על פי שיש במקומה כדי לכתוב שתי אותיות – פטור. המוחק אות אחת גדולה, אם יש במקומה כדי לכתוב שתי אותיות – חייב. אמר רבי מנחם בר' יוסי: זה חומר במוחק [שאינן בכותב, ובכותב שאינן במוחק. חומר בכותב במוחק] –³⁵ הכותב לקלקל חייב והמוחק לקלקל פטור.

(תוספתא שבת יב, ז (גרסת הדפוסים))

בעל החזון יחזקאל (שם) מעיר שאין הכוונה למוחק שהוא מקלקל גמור, שהרי ההשוואה היא לכותב מקלקל שחייב – והרי בוודאי שמקלקל בכתיבה פטור (כפי שאמרנו, הרי כל המקלקלים פטורים). אלא שמדובר בקלקול ביחס לקלף. הכותב במטרה לקלקל את הקלף עליו הוא כותב, חייב כיוון שהמלאכה נמדדת לפי הכתב – ובכתב ישנו תיקון. אומנם, המוחק לקלקל את הקלף, שיוצר תיקון בדבר אחר, פטור כיוון שהמוחק חייב רק על מנת לכתוב דווקא.

המשך התוספתא (וככל הנראה זהו המשך דברי רבי מנחם ברבי יוסי) הוא דין המחייב גם את המוחק כתם דיו מעל קלף, אם יש במקומו לכתוב שתי אותיות. ולבסוף התוספתא חותמת:

והמוחק לקלקל פטור. אין לך שחייב אלא המוחק על מנת לכתוב, והמוחק ע"מ לתקן כלשהו ה"ז חייב.

(שם)

מהתוספתא עולה בבירור³⁶: דין 'המוחק על מנת לכתוב' אינו כולל את כל מלאכות המחיקה המחייבות, וישנו גם דין 'המוחק ע"מ לתקן כלשהו'. לכאורה, נראה שהתוספתא מחלקת בין מוחק על מנת לכתוב (כלומר, מוחק לצורך כתיבה עתידית) שחייב כשמוחק מקום שמתאים לשתי אותיות, לבין מוחק כדי לתקן (כלומר, מוחק לצורך כל דבר חיובי באשר הוא) שחייב על מחיקה כלשהי. אך, כפי שראינו, ישנן דעות הפוטרות את המוחק שלא לצורך כתיבה ממש, וחוצץ מזה – הסבר זה סותר את דברי החזון יחזקאל. הרי החזון יחזקאל כתב ש'המוחק לקלקל פטור' הוא מוחק שאינו מתכוון ליצור אפשרות לכתוב. לכן, ההסבר המובא בחזון יחזקאל לדין 'המוחק ע"מ לתקן כלשהו' שחייב, הוא שהדין מתייחס לאדם שמוחק חלק מציור שיש בו עודף הפוגם בציור, ובכך מתקן את הציור. חיוב

³⁵ כך מופיע בדפוסים.

³⁶ אפשרות ראשונה היא לומר ששני הדינים שמביאה התוספתא באו להשלים את המשפט 'אין לך שחייב אלא', ובעצם 'המוחק על מנת לכתוב' ו'המוחק ע"מ לתקן כלשהו' הם שני מקרים שונים. אפשרות שנייה היא לומר שרק 'המוחק על מנת לכתוב' בא להשלים את 'אין לך שחייב אלא', והמשפט הבא הוא דין חדש הנוגע לשיעור המלאכה, ובא ללמדנו ששיעור המלאכה בכל שהוא. אך כיוון שכבר פירשנו שהשיעור במחיקה על מנת לכתוב שתי אותיות, הרי שהוא דין שונה מדין 'על מנת לכתוב'.

זה (משום תולדת מוחק) נכלל בתוך 'מוחק על מנת לכתוב' כי מטרתו של מוחק זה היא תיקון של כתב. הרי שיש לנו מעין 'מוחק על מנת לכתוב' מזורז. והחזון יחזקאל מחזק את ההסבר הזה מהגהת הגר"א במקום, שמשנה את 'על מנת לתקן' ל'כדי לתקן', ממנה מובן שאותו אדם אינו מוחק כדי ליצור תיקון שיגיע בעתיד, אלא מחיקה שנועדה לתיקון מיידי. לפי הסבר החזון יחזקאל, גם מובן מדוע שיעורי החיוב שונים (שתי אותיות לעומת כלשהו) – כיוון שהחיובים שונים באופן מהותי (על אף שמגיעים מאותו מקור) – יצירת אפשרות לעומת תיקון מיידי. אלו מעין 'שתי דרכים להגיע לכתובה', אך אלו דרכים שונות ונפרדות.

אומנם, המנחת ביכורים³⁷ מביא בפירושו לתוספתא זו עוד הסבר לדין 'המוחק על מנת לתקן כלשהו חייב': המוחק שתי אותיות חייב גם אם כל כוונתו היא תיקון כלשהו, כי אינו מקלקל. אומנם, דברי המנחת ביכורים דורשים ביאור.

ראשית, אם נסביר שהמוחק לתקן משהו שאינו כתיבה חייב, הרי שהמוחק לקלקל פטור צריך להיות מקלקל גמור (כלומר, מוחק שאינו מתקן כלל). וכדי שתהיה השוואה בין דיני מוחק לדיני כותב, עלינו לומר ש'הכותב לקלקל חייב' הוא מקלקל גמור (כלומר, כותב שאינו מתקן כלל), ונסתור את התוספתא שלימדה שכל המקלקלין פטורים חוץ מחובל ומבעיר. על נקודה זו, מסביר המנחת ביכורים הוא שהכותב לקלקל הוא אכן מקלקל גמור, כלפי הקלף, ולכן חייב – כי מלאכת כותב מתייחסת לכתב ולא לקלף. אף המוחק לקלקל פטור כי מלאכת מוחק אכן מתייחסת לקלף (כלומר, בניגוד לחזון יחזקאל, שהסביר שישנו דמיון מוחלט בין 'הכותב לקלקל' לבין 'המוחק לקלקל', הרי שלפי המנחת ביכורים הדמיון הוא רק בקלקול הקלף, וההשוואה באה ללמד אותנו רק שלמלאכת הכתיבה אין בעיה בכך שהקלף מתקלקל).

נקודה שנייה שיש להבין היא שאם המוחק על מנת לתקן חייב גם כשמטרתו אינה כתיבה, למה המוחק על מנת לכתוב הוזכר בנפרד מהמוחק לתקן? הרי בסופו של דבר – גם המוחק על מנת לכתוב נחשב ל'מוחק על מנת לתקן'! אפשר לומר שיש ביניהם הבדל בשיעור החיוב³⁸ (המוחק על מנת לכתוב חייב רק אם תכנן לכתוב שתי אותיות, ואילו המוחק על מנת לתקן חייב בכל כמות תיקון), אך עדיין קשה, שהרי גם המוחק על מנת לכתוב הוא סוג של מוחק לתיקון, ואמור להתחייב בכל שיעור של תיקון³⁹! ניתן לומר ששיעור

³⁷ רבי שמואל אביגדור תוספאה (תקס"ו-תרכ"ו), כיהן כרבה של קרלין וערים נוספות. מנחת ביכורים הוא חלק מתוך פירושו לתוספתא בשם 'תנא תוספאה'.

³⁸ המנחת ביכורים אומר שגם המוחק על מנת לתקן חייב רק כשמחק שתי אותיות, אך אינו אומר משהו לגבי שיעור המטרה, אם בכלל ישנו.

³⁹ אומנם, כפי שראינו בפרק ח.ג. ישנה שיטת רבנו תם (תוספות קו, א ד"ה חוץ מחובל), שרואה את התופר על מנת לקרוע במובן של מקרה (וכן את המוחק על מנת לכתוב במובן של מקרה) כתיקון בעייתי כיוון שהתיקון

שיטת רש"י ותוספות בתנאי 'על מנת' במלאכות שבת

המחיקה נקבע לפי המטרה – כאשר מדובר בכתיבה השיעור הוא שתי אותיות וכאשר מדובר במטרה אחרת השיעור הוא כלשהו. כמו כן, אפשר להסביר ששתי אמרות התוספתא מדברות על דברים שונים: כשהתוספתא כתבה 'המוחק על מנת לכתוב', היא התכוונה לשיעור המחיקה – יצירת אפשרות לכתיבת שתי אותיות. ואילו כשהיא כתבה 'המוחק על מנת לתקן כלשהו', היא התכוונה לשיעור המטרה – כל מטרת תיקון באשר היא, מחייבת (ולמעשה, יש כאן מעין חילוק בין שני רבדי הקלוקל). כעת עלינו להבין כמי מבין שתי הדעות פירש רש"י את התוספתא.

טו.2.ב. העמדת רש"י לפי שני הפירושים לתוספתא

הגמרא מביאה חלק מתוספתא זו:

תנו רבנן: כתב אות אחת גדולה ויש במקומה לכתוב שתיים - פטור, מחק אות גדולה ויש במקומה לכתוב שתיים - חייב. אמר רבי מנחם ברבי יוסי: וזה חומר במוחק מבכותב.

(גמרא שבת עה, ב)

רש"י במקום אומר שמחיקה אינה חשובה מלאכה אלא כשהיא על מנת לכתוב, ולכן חייב גם על מחיקת אות אחת גדולה כשתיים. על ציטוט דבריו של רבי מנחם ברבי יוסי רש"י כותב: "הא קמ"ל מאן תנא קמא ר' מנחם ברבי יוסי". רבי מנחם ברבי יוסי הוא מי שסובר שהכותב לקלקל חייב והמוחק לקלקל פטור – רק המוחק על מנת לכתוב שתי אותיות והמוחק לתקן כלשהו חייבים. על איזה 'תנא קמא' מדבר רש"י? ניתן לומר שרש"י מדבר על תנא קמא של התוספתא. על ידי הבאת דברי רבי מנחם ברבי יוסי ביחד עם דינו של תנא קמא של התוספתא בלי להביא את דיניו של רבי מנחם ברבי יוסי, הגמרא השמיעה לנו שרבי מנחם ברבי יוסי הוא תנא קמא בתוספתא, כי אם הוא אינו חולק על תנא קמא בשום דין, הרי שהם מסכימים. אך, ניתן לומר שרש"י מדבר על תנא קמא של משנת 'אבות מלאכות', והגמרא יצאה מנקודת הנחה שהתוספתא והמשנה הן בדעה אחת, וכיוון שתנא קמא בתוספתא הוא רבי מנחם ברבי יוסי, כפי שהסברנו שהגמרא משמיעה לנו, אזי הוא גם תנא קמא של משנת 'אבות מלאכות'. כעת עלינו לראות האם שני פירושים אלו יכולים להתאים לדרך בה רש"י למד את התוספתא. פירושו של בעל החזון יחזקאל עשוי להתאים לפירוש רש"י, כיוון שהוא כולל את שני החיובים על מלאכת מוחק תחת 'על מנת לכתוב' דווקא (ולא על מנת לתקן כל תיקון), כפי שלכאורה רש"י מגדיר את המלאכה. אך גם

בו מגיע מאוחר, וחייב רק משום שהקלוקל הכרחי בשביל יצירת התיקון בעתיד. לשיטה זו ברור שישנו הבדל בין החיוב על 'מוחק על מנת לכתוב' לבין 'מוחק על מנת לתקן', וכך מובן מדוע ישנם שיעורי חיוב שונים. אך, ננסה שלא להעמיד את ההסבר הזה דווקא כתוספות, וישנו גם קושי נוסף על הסבר זה, כפי שמובא בהמשך.

הסברו של המנחת ביכורים, הסובר שגם המוחק לתיקון שאינו כתיבה חייב כאשר מחק שתי אותיות, מסתדר עם הסברנו בשיטת רש"י. הסברנו שרש"י מגדיר את תנאי 'על מנת' כתנאי המחייב תיקון מסוים ברובד הראשון, המציאותי. הרי שהמוחק שתי אותיות, על אף שלא תכנן לכתוב לאחר מכן על הקלף – יצר אפשרות לכתוב שתי אותיות, ולכן קיים את תנאי 'על מנת לכתוב' (אומנם, לא תמיד נוצרת אפשרות כתיבה).

לפי שני הסברים אלו לתוספתא, ששניהם מתאימים לשיטת רש"י, הרי שמובן לנו ההבדל בפירושו של רש"י בין מלאכת קורע לבין מלאכת מוחק (נזכיר, שבפירושו רש"י למשנת 'אבות מלאכות', הוא פירש את הטעם לכך שתנאי 'על מנת' של מלאכת קורע הוא דווקא אפשרות תפירה וכתב שמקורו במשכן. ואילו לגבי תנאי 'על מנת' של מלאכת מוחק, רש"י לא כתב דבר).

לפי בעל החזון יחזקאל, ישנו חיוב על מלאכת כותב גם כשאין מתקיים תנאי 'על מנת' הרגיל, של יצירת אפשרות. שהרי ה'מוחק על מנת לתקן כלשהו', שהוא המתקן ציור, אינו יוצר אפשרות לכתוב (שהרי אינו מוחק שתי אותיות). רק 'המוחק על מנת לכתוב', יוצר אפשרות לכתוב. במלאכת 'קורע' היה ברור לרש"י שקיים תנאי 'על מנת', ומבחינתו החידוש במשנה היה מהו אותו תנאי, וכך גם פירש את המשנה. אך במלאכת 'מוחק' – הרי שלא ברור שקיים תנאי 'על מנת', על אף היותה מלאכת קלקול. כלומר, במלאכת מוחק נצרך תנאי כלשהו, לאו דווקא תנאי 'על מנת', והתנאי הזה הוא 'קשר למלאכת כותב'. תנאי זה יכול להתבטא ביצירת אפשרות לכתוב, או במחיקה שמתקנת ציור⁴⁰. לכן, משמעות 'על מנת לכתוב' במשנת 'אבות מלאכות', אינו יצירת אפשרות, אלא קשר למלאכת כותב. ולכן רש"י אינו מפרש מדוע נבחר 'על מנת לכתוב' דווקא, כמו שמפרש במלאכת קורע, אלא מסביר שישנו קשר בין מלאכת מוחק למלאכת כותב. רש"י מסביר את הקשר בין מלאכת מוחק לכותב, וכך כולל את שני החיובים על מלאכת מוחק. למעשה, ההסבר של רש"י לעניין זה מופיע בצורה מחודדת יותר בפירושו לגמרא על מלאכת מוחק, שם כותב רש"י (שבת עה, ב ד"ה מחק אות אחת) ש"אין מלאכת מחיקה חשובה אלא ע"מ לכתוב".

ולפי הסברו של בעל ה'מנחת ביכורים', הרי שתנאי 'על מנת' של רש"י מתקיים בכל החיובים על מלאכת מוחק. אך, כיוון שהתוספתא שנתה את דין המוחק שמתכוון לכתוב בלשון "המוחק על מנת לכתוב", ובלשון אחרת ("המוחק על מנת לתקן") שנתה את דין

⁴⁰ אין אזכור לדין זה במלאכת קורע, וכיוון שישנו הבדל בין פירוש רש"י לתנאי 'על מנת' השייך למלאכת קורע לבין פירוש רש"י לתנאי 'על מנת' השייך למלאכת מוחק, כנראה שדין זה אינו שייך במלאכת קורע. ניתן להבין שדין זה, באופן טכני, אף פעם אינו יכול להתקיים במלאכת קורע, וניתן להבין שבאופן עקרוני הוא אינו שייך במלאכת קורע. לעניות דעתי, עדיף לומר שמדובר בדין עקרוני, כיוון שמצינו עוד מקומות בהם למלאכת מוחק דינים מיוחדים כאשר היא מיועדת לכתובה.

'היוצר אפשרות לכתוב בלי שמתכוון לכתוב', ולמשנה ולתוספתא אותו תנא – הרי שאין לפרש את הלשון בצורה שונה. רש"י סובר שבמשנת 'אבות מלאכות' תנאי 'על מנת לכתוב', שמתייחס לתיקון ברובד הראשון, טמון בתוך המקרה של 'המוחק שמתכוון לכתוב'⁴¹. ולמעשה המקרה של 'המוחק שמתכוון לכתוב' הוא המופיע במשנה ולא התנאי 'על מנת', שמשמעותו יצירת אפשרות לכתובה. אומנם, במלאכת קורע אין סיבה לומר זאת, ולכן רש"י מפרש בפשטות את 'על מנת לתפור' כ'תנאי על מנת'. בפירושו למלאכת מוחק, רש"י פשוט מסביר היכן הייתה המלאכה, כיוון שדבר זה אינו מפורש בגמרא (מקור הכותב מפורש במשנה ובברייתא בפרק 'הבונה' (קג, א – קג, ב), ומקור המוחק אינו מפורש).

טז. סיכום

במאמר ראינו שישנן מלאכות המוגדרות כ'מלאכות קלקול', כלומר – מלאכות שמהותן היא הרס ולא יצירה, וכיוון שהמקלקל בשבת פטור, לכל מלאכה כזו הוצמד תנאי 'על מנת', שרק בקיומו מתחייבים עליה.

האחרונים שואלים האם משמעותו של תנאי 'על מנת' היא דווקא התיקון המסוים המופיע בו (כמו כתיבה דווקא ב'על מנת לכתוב' ובנייה דווקא ב'על מנת לקשור'), או שכוונת התנאי היא 'על מנת לתקן איכשהו'. האחרונים מקשים סתירות שלכאורה קיימות בתוך דעותיו של רש"י, וסתירות לכאורה מהגמרא על דעת תוספות. על פי תירוצו של האבני נזר, הצענו תירוצים לשיטות רש"י ותוספות:

התירוץ שהצענו הוא שרש"י מחלק בין שני רבדים לקלקול. ישנו הרובד הראשון, המתייחס למציאות גרידא, בלי אף התייחסות להקשר בו נעשה המעשה. ברובד זה יש לשאול האם הצופה מהצד יחשוב שהמעשה הזה מקלקל את המציאות או מתקן אותה. ואילו הרובד השני מתייחס לדעת האדם וכוונתו, ואם כוונת האדם אינה להרע – זהו אינו קלקול. לפי רש"י, תנאי 'על מנת' אומר שעל מלאכת קלקול מתחייבים רק אם ברובד השני כוונת האדם היא להיטיב, וברובד הראשון המלאכה יוצרת אפשרות לקיים את התיקון המופיע בתנאי. כלומר, הסותר חייב רק אם מטרתו היא חיובית ורק אם הסתירה יצרה אפשרות לבנות לאחר מכן, גם אם אין כוונתו של האדם הייתה דווקא לסתור בשביל לבנות, אלא בשביל לעשות דבר אחר.

⁴¹ לכאורה, אין אפשרות לומר שמבחינת רש"י תנאי 'על מנת לכתוב' אינו מפורש במשנת אבות מלאכות, כיוון שרש"י (לא, ב ד"ה לעולם) כותב לגבי תנאי 'על מנת': "וכן מוחק תנן ע"מ לכתוב". אך, יש מקום לומר שכוונתו היא רק לומר שמלאכת מוחק היא מלאכת קלקול.

לעומת זאת, הצענו שתוספות אינם מקבלים את החילוק בין שני רבדי הקלקול, אך מחלקים בתוך כוונת האדם בין 'תכנון' ל'מטרה'. מטרת האדם היא הסיבה שבגללה הוא עשה את המלאכה, ותכנון האדם הוא מה שהאדם חושב לעשות לאחר המלאכה, בלי קשר לסיבה שבגללה עשה את המלאכה. על פי תוספות, תנאי 'על מנת' מתייחס לתכנונו של האדם – ואם האדם מתכוון לבצע את התיקון המסוים המופיע בתנאי 'על מנת', הוא מתחייב, גם אם זו לא הייתה הסיבה לעשיית המלאכה. כלומר, אם אדם מחק שטר מפני שתוכנו שקרי, ומתכנן להשתמש בשטר המחוק כרשימת קניות – הוא חייב כי קיים את תנאי 'על מנת לכתוב', על אף שמטרתו במחיקת השטר לא הייתה כתיבת רשימת קניות, אלא העלמת התוכן השקרי.

הסברנו אולי כיצד הבינו תוספות ורש"י את מלאכות הקלקול. רש"י הבין שכל מלאכה הדומה למלאכת 'סותר' היא מלאכת קלקול – והיא במהותה קלקול ברובד הראשון. רק על ידי תנאי מסוים, ה'קלקול' ייהפך ל'מלאכה', וכיוון שמלאכות הקלקול (ובראשן – סותר) במשכן היו מלאכות תהליכיות (מלאכות שנועדו ליצור אפשרות למלאכה עתידית) הרי ש'דרך המלאכה' היא ליצור אפשרות, ועל כן התנאי המכשיר את הרובד הראשון של מלאכות אלו הוא יצירת אפשרות לתיקון המסוים שהיה במשכן. תוספות הבינו שכל מלאכה שעניינה להרוס היא מלאכת קלקול (ואינה תלויה דווקא בדמיון ל'סותר'), והיא נחשבת ל'קלקול מהותי'. כדי להכשיר את הקלקולים להיות מלאכות, יש לכל מלאכת קלקול תנאי הכשר, אך כיוון שכל מלאכה נלמדת באופן עצמאי – לכל מלאכה עשוי להיות תנאי שונה. אומנם, לארבע המלאכות העיקריות (קורע, מוחק, סותר ומכבה) התנאי הוא זה שהכשיר אותן במשכן – פעולת התיקון הנגדית שבאה לאחר מכן (כתיבה לאחר המחיקה, הבערה לאחר הכיבוי וכו'). אותו תנאי המכשיר הוא גם דרך המלאכה, וכיוון שהן מלאכות תהליכיות, התנאי מתייחס למה שיקרה בעתיד ולא לרצון האדם בלבד, כלומר לתכנון ולא למטרה.

ראינו שלשון 'על מנת' משמשת בתוספות למשמעויות שונות. לפעמים (כמו בקו, א) הכוונה היא למקרה מסוים של אדם הקורע מתוך מטרה לתפור, ולפעמים (כמו בעג, ב) הכוונה היא לתנאי 'על מנת', שמשמעותו תכנון לתפור. אפילו הצענו באחת האפשרויות שלפי תוספות תנאי 'על מנת' אינו מופיע כלל במשנת 'אבות מלאכות', ולשון 'על מנת' שם מכוונת להגדרת השיעור (כלומר, מקום שאפשר לתפור ומקום שאפשר לכתוב בו).

ברש"י ראינו שתנאי 'על מנת' מופיע במשנת 'אבות מלאכות' לגבי מלאכת קורע. לגבי מלאכת 'מוחק' ראינו ברש"י, על פי דיני התוספתא שמשויכים לתנא במשנה, מפרש בצורה שונה את לשון 'על מנת לכתוב': או שמשמעותה היא שהתנאי המכשיר במלאכת

שיטת רש"י ותוספות בתנאי 'על מנת' במלאכות שבת

מוחק הוא קשר כלשהו לכתיבה, או שמשמעותה היא מקרה בו מטרת האדם לכתוב (ובו טמון תנאי 'על מנת').

תנאי 'על מנת' נאמר בוודאות בדעת רבי יהודה, שמחייב גם על מלאכה שאינה צריכה לגופה, אך דעת רבי שמעון היא שחייב רק על מלאכה הצריכה לגופה. כיוון שבמלאכות הקלקול מלאכה הצריכה לגופה היא כזו הנעשית עבור מטרת התיקון המופיע בתנאי 'על מנת' (למעט מקרים של עשיית מצווה, שתוספות מגדירים בכל אופן כמלאכה הצריכה לגופה), הרי שיש מקום לשאול האם תנאי 'על מנת' קיים לפי רבי שמעון (כי בכל מקום בו רבי שמעון מחייב תנאי 'על מנת' ממילא חייבים משום מלאכה הצריכה לגופה). דעה שלישית המופיעה בנידון היא דעת רבי יוסי שסובר שבמלאכות הקלקול החיוב הוא רק במקרים בהם המלאכה נעשית 'על מנת לתקן במקום הקלקול'. ראינו שרש"י מפרש את דעת רבי יוסי כמתייחסת לתנאי 'על מנת' של רבי יהודה, אך מצמצמת אותו למיקום מסוים. ואילו בשיטת תוספות ראינו שישנו מקום להתלבט האם דברי רבי יוסי נאמרו בגדרי 'תכנון' כמו תנאי 'על מנת' של רבי יהודה, או בגדרי 'מטרה', כמו תנאי 'צריכה לגופה' של רבי שמעון. הצענו אפילו שדברי רבי יוסי מחולקים לשניים – נצרך תנאי 'על מנת' הנוגע לתכנון, כמו שאומר רבי יהודה, אך המטרה צריכה להיות 'במקומו'.