

קוּבֵץ שִׁפְתֵי כֹהֵן

עניין מלאכת מחשבת כפי שנתבאר על ידי מרן בעל אבני נזר זצ"ל ומרן ר' חיים הלוי מבריסק זצ"ל

נר לנשמת רעי אהובי הגאון הצדיק, אוהב האמת ודבק בה תמיד, הרב שמואל גרינפלד זצ"ל מח"ס "בית השואבה" ור"מ בישיבתנו, שההערות שהעיר למאמר זה העמידו אותי על האמת. נספה מאתנו בתאונת דרכים ביום כ"ז ניסן תשנ"ז והוא אך בן מ"ב שנים. באותו היום היינו אמורים לדון יחד בהערותיו שמסר לי, ולא זכיתי לכך.

במשנה שבת (דף ק"ז ע"א) איתא:

"שמזנה שרצים האמורים בתורה הצדן והחובל בהן חייב, ושאר שקצים ורמשים וכו' הצדן לצורך חייב, שלא לצורך פטור".

ובגמ' שם ע"ב:

"הצדן לצורך חייב וכו'. מאן תנא אמר רב יהודה אמר רב רבי שמעון היא, דאמר מלאכה שאין צריכה לגופה פטור עליה. איכא דמתני לה אהא המפיש מורסא בשבת, אם לעשות לה פה חייב, אם להוציא ממנה לחה פטור. מאן תנא אמר רב יהודה אמר רב רבי שמעון היא, דאמר מלאכה שאין צריכה לגופה פטור עליה. ואיכא דמתני לה אהא הצדן נחש בשבת, אם מתעסק בו שלא ישכנו פטור, אם לרפואה חייב. מאן תנא אמר רב יהודה אמר רב רבי שמעון היא, דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה".

הרי שצידת שרצים שלא לצורך, מפוס מורסא להוציא ממנה ליחה וצידת נחש שלא ישכנו נחשבות מלאכה שאינה צריכה לגופה, שלרבי יהודה חייב עליה, ולרבי שמעון פטור.

הרמב"ם (פרק א' מהלכות שבת הלכה ז') פסק כרבי יהודה שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה:

"כל העושה מלאכה בשבת אף על פי שאינו צריך לגופה של מלאכה חייב עליה, כיצד הרי שכבה את הנר מפני שהוא צריך לשמן או לפתילה כדי שלא יאבד או כדי שלא ישרף או כדי שלא יבקע חרש של נר חייב, מפני שהכבוי מלאכה והרי נתכוין לכבות ואע"פ שאינו צריך לגוף הכבוי ולא כבה אלא מפני השמן או מפני החרש או מפני הפתילה הרי זה חייב, וכן המעביר את הקוץ ארבע אמות ברשות הרבים או המכבה את הגחלת כדי שלא יזוקו בהן רבים חייב ואע"פ שאינו צריך לגוף הכבוי או לגוף ההעברה אלא להרחיק ההזק הרי זה חייב וכן כל כיוצא בזה".

לפי זה – בשלושת העניינים הנזכרים בראש דברינו היה צריך לפסוק שחייב עליהם בשבת.

קוּבֵץ שִׁפְתֵי כֹהֵן

ואמנם בעניין הראשון, צידת שקצים ורמשים שלא לצורך כתב (פרק י' מהלכות שבת הלכה כ"א):

"אחד שמנה שרצים האמורין בתורה ואחד שאר שקצים ורמשים שיש למינן צידה הצד אחד מכולן בין לצורך בין שלא לצורך או לשחק בהן חייב הואיל ונתכוון לצוד וצד, שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה".

אבל בשני העניינים האחרים שלפי סוגיית הגמרא נובעים מאותו עיקרון פסק להיפך. במפס מורסא להוציא ממנה ליחה פסק (פרק י' מהלכות שבת הלכה י"ז):

"המפס שחין בשבת כדי להרחיב פי המכה בדרך שהרופאין עושין שהן מתכוונין ברפואה להרחיב פי המכה הרי זה חייב משום מכה בפטיש שזו היא מלאכת הרפוא, ואם הפיסה להוציא ממנה הליחה שבה הרי זה מותר".

וכן בצד נחש כדי שלא יזיקנו פסק שם (הלכה כ"ח):

"רמשים המזיקין כגון נחשים ועקרבים וכיוצא בהן אע"פ שאינן ממיתין הואיל ונושכין מותר לצוד אותם בשבת, והוא שיתכוין להנצל מנשיכתן, כיצד הוא עושה כופה כלי עליהן או מקוף עליהן או קושרן כדי שלא יזיקו".

כמו כן סותרים לכאורה דברי הרמב"ם אלו את אלו. שכן מה בין הצד בעלי חיים שלא לצורך שחייב (כבהלכה כ"א), לבין צד נחש שלא יזיקו. המגיד משנה (בהלכה י"ז) עמד בשאלות אלה, ותירץ שלעניין מפס מורסא אין הלכה כגמרא שהבאנו, והוכיח זאת מדברי שמואל שסבר שהלכה כרבי יהודה במלאכה שאינה צריכה לגופה כמבואר בשבת (דף מ"ב ע"א), ועם זאת פסק בשבת (דף ק"ז ע"א) שמפס מורסא להוציא ממנה ליחה מותר בשבת. ולעניין צד נחש שלא ישכנו כתב שזו צידה כלאחר יד. ואמנם התוספות בשבת (דף ג' ע"א) ד"ה הצד נחש כתבו:

"הקשה בה"ג דשמואל ארשמואל דהכא סבר שמואל מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור כר"ש ומשום צערא דגופא שרי ובפ' כירה (לקמן דף מ"ב ע"א) אמרינן בדבר שאין מתכוין סבר לה כר"ש במלאכה שאינה צריכה לגופה סבר לה כר"י".

באבני נזר (או"ח ח"א סימן קפ"ט וסימן רט"ז), ובחידושי הגר"ח על הרמב"ם (פ"ו ה"ז) יישבו את דעת הרמב"ם בדרכים שונות, הנראות מתאימות לשיטות הלימוד השונות שלהם. הגר"ח יישב בתירוץ אחד גם את הסתירה ביחס לצידת נחש שלא ישכנו וגם את הסתירה ביחס למפס מורסא. באבני נזר תירץ את הדברים בתירוץ שונים מבחינת המבנה, אבל בנויים על רעיון אחד. בעניין מפס מורסא מסיקים שניהם שדווקא לדעת רב תלוי דין מפס מורסא בדעת רבי שמעון שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה. אבל לשמואל – וכן היא דעת הרמב"ם – אין תלות בין הדברים. לפי מש"כ באבני נזר לדעת שמואל אין כאן מלאכה כלל מצד שאין פתח הנעשה בשבת נחשב לתוצר של מלאכה מצד עצמו אלא אם כן הוא עשוי להכניס ולהוציא, ולפי מש"כ הגר"ח לדעת שמואל מפס מורסא הוא דבר שאינו מתכוין. בדרך זו מיישב הגר"ח גם את הקושיא מצד נחש שלא יזיקו. האבני נזר מיישב את הקושיא מצד נחש בהרחבת דין מלאכה שאינה צריכה לגופה והפשטתו, כך שמתבאר שגם רבי יהודה המחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה מודה שלפעמים פטור עליה משום שאינה מלאכה כלל, וגם כאן הכוונה היא שאין

קוּבֵץ שִׁפְתֵי כֹהֵן

בעל החיים הניצוד בגדר תוצר של מלאכה שחייבים עליה בשבת אלא אם כן יש בגופו צורך.

ההבדל שבין שני הביאורים נעוץ – מלבד בהבדלים שבביאור סוגיות אחרות בש"ס – בגישות שני מחדשים אלה להגדרות הנמצאות בתלמוד. ה"אבני נזר" מרחיב ביותר את העיקרון שהוא עוסק בו – דין מלאכת מחשבת – שאותו מפשיט ה"אבני נזר" מן ההשלכות המעשיות המקובלות הקשורות למעשה שהאדם עושה, לכלל עיקרון המגדיר את מלאכות שבת באופן שונה מבחינה מהותית מפעולות הנוגעות לכל התורה. בכל הפעולות שבתורה מוגדרת הפעולה והתוצאה שלה מעצמן, ובשבת גם הפעולה – ולא רק היא – אלא גם מהות התוצר של הפעולה מוגדרים מכוח צרכיו וכוונתו של העושה. העיקרון הנוסף הנצרך למחלף התירוץ הוא בדין שנים שעשאוה (שיש לגביו דיון מפורסם גם ב"אגלי טל" (מלאכת חורש ס"ק א') ונשווה בהמשך הדברים את דבריו בשני המקומות כדי ליצור תמונה כוללת על תפיסתו בדין זה) שכאשר זה אינו יכול וזה אינו יכול לעשות את המלאכה לבדו נתבאר בשבת (דף צ"ב ע"ב) שרבי יהודה מחייב ורבי שמעון פוטר. על פי הפשט הגדרת זה אינו יכול וזה אינו יכול היא מעשית – המלאכה אינה ניתנת לביצוע על ידי כל אחד משני העושים לבדו. אבל ה"אבני נזר" מרחיב הגדרה זו גם אל ההיבט ההלכתי. אמנם אחד עושה את המלאכה לבדו, אבל העושה תלוי באחר בתנאי הנחויץ לחיוב ההלכתי על המלאכה, ואין בידו להתחייב על המלאכה לבדו. בהסבר הדברים נראה כיצד העיקרון הראשון של הגדרת עצם הפעולה והתוצר שלה מכוח מחשבת האדם עומד גם ביסוד הדיון בשנים שעשו מלאכה.

הגר"ה, לעומת זאת, מנתח את הגדרת דבר שאינו מתכוין, ומחלק בין מהותה של הגדרה זו בכל התורה כולה, לבין מהותה בהלכות שבת.

נסקור כאן כיצד ה"אבני נזר" משתמש כאן בדרך האיחוד וההכללה שחידש, וכיצד הגר"ה משתמש בשיטת הניתוח והחילוק שחידש הוא.

א. ביאור העניין לפי דברי ה"אבני נזר"

א. הקדמה – מחשבת האדם המגדירה את הפעולה ואת התוצר שלה

ראשית נבאר את חידושו הידוע של מרן בדין מלאכת מחשבת בשבת. בהגהת שו"ע (אה"ע"ז סימן קכ"ג, סעיף א') איתא שלכתחילה יכתוב הסופר את הגט בידו הימנית. והקשו נושאי כלי השו"ע הרי בשבת (דף ק"ג ע"א) קי"ל דכתיבה בשמאל, מאחר שאינה כדרך כתיבה, אינה חשובה כתיבה להתחייב עליה, ואם כן בגט תהיה פסולה גם בדיעבד. ותירצו שדווקא בשבת אין כתיבה בשמאל חשובה כתיבה כיוון שבעינין מלאכת מחשבת, מה שאין כן בגט.

והקשה ב"אגלי טל" (כפתיחה ובמלאכת אופה), שלא רק בשבת אמרינן שפעולה הנעשית בשינוי אינה נידונת כפעולה הנעשית כדרכה, אלא גם אכילה שלא כדרך אכילה והנאה שלא כדרך הנאה לא נאסרו מן התורה, וכנהנה רבות. ואם כן מדוע לא נאמר שגם בגט כתיבה שלא כדרכה אינה נידונת ככתיבה כלל. ותירץ שיש לחלק בין שינוי בפעולה, כגון אכילת חלב חי, או כתיבה בדרך של חקיקת תוכות – כשהכותב אינו רושם בדיו על

קוּבֵץ שֵׁפֵתֵי כְהֵן

הנייר אלא מוחק דיו מיותר ועל ידי כך נוצרת האות, לבין שינוי בפועל הפעולה שאינו עושה אותה כדרכה. כאשר השינוי הוא בפעולה, דהיינו כאשר עצם תהליך הפעולה והתפתחותה אינם נעשים כדרכם, הרי בכל התורה כולה לא זו היא הפעולה האסורה. אבל כאשר הפעולה מתפתחת והולכת כדרכה אלא שהאדם עושה אותה בשינוי מבחינתו, כגון שעושה אותה בשמאל ולא בימין, כאן בכל התורה כולה נחשבת עשייתו לעשייה שעליה דברה התורה לצוות או לאסור, ורק בשבת אין עשייתו נחשבת למלאכה שהתורה אסרה. הטעם לחילוק שיש בין שבת לכל התורה הוא במה שמלאכה בשבת הוגדרה כמלאכת מחשבת שדווקא עליה חייבים.

בדרך כלל מבואר עניין מלאכת מחשבת בשבת בכך שמלאכת שבת צריכה כוונה ומחשבה (כברש"י שבת [ח], ב ד"ה אינו חייב; ל"א, ב ד"ה לעולם כרבי יהודה; ע"ה, ע"א ד"ה מתעסק; צ"ג, ע"ב ד"ה ורבי שמעון; עירובין [כ' ע"ב ד"ה שלא היתה;] ופסחים [ל"ג, ע"א ד"ה שאם נתכוון], ובמקומות נוספים ובגמ' חגיגה [י', א-ב] וברש"י; בבב"ק [כ"ו, ב]; בסנהדרין [ס"ב, ב]; בזבחים [מ"ז, א], ובכריתות [י"ט, ב]) וצריך להבין מה הקשר בין הצורך בכוונה ומחשבה לבין הגדרת פעולה שעושה הפועל שלא כדרכה מבחינתו כמלאכה שאין חייבים עליה.

ותירץ ב"אגלי טל" מלאכת אופה, שהעיקרון הנלמד מדין מלאכת מחשבת המבואר לעיל כולל בתוכו עיקרון יסודי יותר שבלעדיו אי אפשר להבין אותו. אם נגדיר מלאכת שבת רק על פי הפעולה הנעשית לא ייתכן לשתף בהגדרה זו את המחשבה והכוונה, שכן אלה אינן מוגנות בפעולה אלא דווקא במוחו וליבו של הפועל. לכן עלינו לומר שמלאכת שבת נשתנתה ונתייחדה בכך שהפועל הינו חלק מן הפעולה. דהיינו הגדרת מלאכה בשבת כוללת גם את הפועל וגם את הפעולה, וממילא יש מקום גם למחשבת הפועל בתוך הגדרת הפעולה.

מתוך המתבאר נוכל להסיק משמעות נוספת ל"מלאכת מחשבת", גם המוצר המתקבל יוגדר על פי קנה המידה למלאכת אומנות. ייתכן שמוצר מסוים המתקבל על ידי מלאכה אין לו חשיבות מצד עצמו לעניין מלאכה זו, ובדרך כלל לא היה מוגדר כמוצר של מלאכה חשובה, וממילא אין המלאכה שיצרה אותו מלאכה חשובה. אבל מצד שהמוצר נחוץ לעושה המלאכה הזה נחשב הוא מוצר חשוב של מלאכה, וממילא מקבלת המלאכה שיצרה אותו חשיבות והעושה אותה בשבת חייב.

כך מבאר אל נכון מרן ב"אגלי טל" את דברי התוספות שבת (דף ע"ג ע"ב) ד"ה וצריך לעצים, במה שאמר שם רב כהנא זומר וצריך לעצים חייב שתים אחת משום קוצר ואחת משום נומע:

"נראה דאפילו לר' יהודה דמחייב מלאכה שאינה צריכה לגופה בעינין צריך לעצים ולא מיקרי בעצים קוצר אלא בענין זה מידי דהוה אקורע על מנת לתפור ומוחק על מנת לכתוב וכדאמר רבי יוחנן לקמן בפ' חבית (דף קמ"ה ע"א) אחד כבשים ואחד שלקות שסחטן לגופן מותר למימיהן חייב הטאת ואמאי שרי לגופן ליהוי כמלאכה שאינה צריכה לגופה אלא טעמא לפי שאין ררך רישה בכך".

והקשה הגאון רבי עקיבא איגר זצ"ל בגליון הש"ס (ובקונטרס קושיות עצומות שלו), שמדברי התוספות שהשוו זומר שאינו צריך לעצים לקורע שלא על מנת לתפור, משמע שמה שחייב בקורע דווקא אם קרע על מנת לתפור – גם לרבי יהודה – לאו משום דבלאו הכי הוי מקלקל, דאם כן אין ללמוד ולדמות קורע לזומר שאינו צריך לעצים, שהרי זומר

קוּבֵץ שֵׁפֵתֵי בְּהֵן

שאינו צריך לעצים אינו מקלקל בהכרח, אלא שהזמירה אינה מחמת שהוא צריך לעצים עצמם אלא לאיזה צורך אחר. ומתוך שדימה התוס' זומר שיש לו סיבה אחרת לזמירה שעושה לקורע שלא על מנת לתפור, הרי שקורע שאינו מקלקל אלא שיש לו צורך אחר בקריעה – פטור. כנראה שמעם הדבר הוא שקורע שלא על מנת לתפור לא זוהי מלאכה חשובה ולכן פטור אף לרבי יהודה, ומכאן למד התוס' לזומר ואינו צריך לעצים. וכן מבואר ממה שפירש הריטב"א (מכות דף ג' ע"ב) על רש"י, שגבי הפותח בית הצוואר בשבת שחייב, פירש שעשה פתח חדש לחלוק בשבת וחייב חטאת מפני שתיקן כלי, ופירש הריטב"א "דנהי דלא מחייב משום קורע ע"מ לתפור מחייב משום תיקון כלי משום דהוי גמר מלאכה ותולדה דמכה בפטיש" והובאו דבריו בכסף משנה (פרק י' מהלכות שבת הלכה י'). הרי שקורע לצורך ולא לקלקול פטור אם אינו על מנת לתפור.

אבל דברים אלה נסתרים מסוגיית הגמרא (דף ק"ה ע"ב), שאיתא שם שלרבי יהודה המחייב על מלאכה שאינה צריכה לגופה, הקורע בחמתו חייב אם אינו נחשב למקלקל. ובתוס' שם ד"ה הא רבי יהודה כתב שהקורע על מתו – אם הוא מת דידיה – חשוב מתקן, וחשובה מלאכה גם לרבי שמעון. הרי שלא בעינן דווקא קורע על מנת לתפור, אלא שיהא בדבר תיקון ולא קלקול. ואם כן זומר שאינו צריך לעצים, כל עוד יש איזה תיקון בעצים שנכרתו, היא הזמירה מלאכת קצירה. ולכל הפחות אין לדברים קשר לקורע שלא על מנת לתפור.

עוד הקשה הגאון זצ"ל שאפילו לרבי שמעון – אם אך ניחא ליה בעצים שנכרתו להשתמש בהם, אלא שעתה אינו זומר בשביל העצים – יהיה חייב מטעם פסיק רישיה. שכן איתא להלן (דף ק"ג ע"א):

"תנו רבנן התולש עולשין והמזרד זרדים אם לאכילה כגרוגרת אם לבחמה כמלא פי הגדי אם להיסק כדי לבשל ביצה קלה, אם לייפות את הקרקע כל שהן, אטו כולוהו לא ליפות את הקרקע נינחו (הרי הקרקע מתייפה מאליו – רש"י)... אביו אמר אפילו תימא בשדה דלאו אגם, וכגון דלא קמיכוין. והא אביו ורבא דאמרי תרוייהו מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות, לא צריכא דקעביד בארעא דחבריה".

הרי שאף שאינו עושה משום ייפוי הקרקע, אם אך ניחא ליה בייפוי זה חייב אף לרבי שמעון, ומה בין זה לזומר ואינו צריך לעצים – שגם שם יהיה חייב.

גם הדמיון בין זומר ואינו צריך לעצים לכבשים ושלקות שסחטן לגופן אינו מובן די הצורך, ועצם הדין שם צריך ביאור.

ב"אגלי טל" לא הביא את קושיית הגאון זצ"ל, אבל ביאר את דברי התוס' לאור הדברים האמורים לעיל.

כביאורו למלאכת הזורע (ס"ק ב', ה' וס"ק ו') ביאר מרן את החילוק המהותי שבין זורע ונוטע שמחמתו לדעת הר"ח וההולכים בדרכו מוכרים שנוטע הוא תולדה דזורע. העולה מדבריו הוא שזריעת מיני דגן, קטניות, ירקות וכדומה היא דרך של גידול אוכל מן הקרקע עצמה, שכן לאחר קצירת האוכל אין הגזע הנשאר עושה עוד פרי אלא מתכלה, כך שאין לו חשיבות של כלום. אבל האילן נשאר משנה לשנה ועושה עוד פירות. כך שנטיעת אילן אינה בגדר גידול אוכל מן הקרקע, אלא גידול ישות עצמאית שהיא עושה אוכל תדיר. לכן כתב מרן שנוטע אילן סרק לצורך העצים, חשוב זורע ממש, שכן באופן זה הפרי הוא

קוּבֵץ שֵׁפֵתֵי כֹהֵן

העץ עצמו ולא מה שהעץ עושה. גם ביאור זה הוא עניין בעל חשיבות כללית שהשלכותיו רבות ומגוונות.

לפי זה ביאר מרן (מלאכת החורש ס"ק ז' אות ט') דכיוון שהאילן הוא ישות העושה פירות, ואין הוא נחשב לפרי בעצמו, הנה הכורת ענף מן העץ הרידו כחותך חלק מן הקרקע העושה פירות ולא כקוצר פרי מן הקרקע. לעניין זה אין מחלוקת כלל בין רבי יהודה לרבי שמעון, שכן אין זו שאלה של כוונה אלא של הגדרת מלאכת הקוצר. הרי לנו שעצים כרותים אינם מוצר של מלאכת קוצר, והמלאכה שיצרה אותם אינה נחשבת למלאכת הקוצר. ורק הצריך לעצים, הוא המחשיב את הענף עצמו לפרי, ורק מצד מחשבתו זו והצורך שיש לו בעצים נחשבת עשייתו זו לקצירה. הרי לנו שמחשבת האומן הצריך לעצים מגדירה את העצים הכרותים כמוצר של מלאכת הקוצר, אף שמצד עצמם אין הם מוצר שכזה. לכן כתבו התוספות דלא מיקרי בעצים קוצר אלא בהכי שצריך להם.

ולפי זה יש לנו להוסיף על דברי מרן ב"אגלי טל" ולומר שהוקשה לתוספות מניין לנו לומר שמחשבת האומן והצורך שיש לו יש להם כוח להגדיר מוצר כדבר חשוב. והביאו התוספות ראייה משלוש מלאכות, קורע על מנת לתפור, מוחק על מנת לכתוב וסוחט כבשים ושלקות למימיהן.

דהנה הקורע בית הצוואר בשבת, או על מתו כדי שיותר הבגד בלבישה, וודאי שהוא מתקן שהרי על ידי עשייתו נעשה הבגד ראוי ללבישה. אבל הקורע על מנת לתפור, יש בעשייתו כרגע קלקול בלבד. בגד קרוע שאין הקריעה נחוצה כדי ללבושו או להתירו בלבישה הוא בגד גרוע יותר מבגד שלם. רק מצד הצורך שיש לאומן המתכוון לתפור את הבגד מוגדר הבגד הקרוע כמוצר חשוב, וממילא מלאכת הקריעה שיצרה אותו נחשבת מלאכה חשובה. היריעה שנפל בה דרנא (תולעת ומנקב בו נקב קמץ ועגול וצריך לקרוע למטה ולמעלה את הנקב שלא תהא התפירה עשויה קמטין קמטין – רש"י שבת ע"ה, א) ונקרעה למטה ולמעלה ועדיין לא נתפרה, חשובה יותר מאשר היריעה הנקובה בנקב עגול רק מצד הצורך שיש לתופר היריעה להתחיל את התיקון והתפירה ביריעה שהקרע שבה ארוך ולא עגול. הרי שהוכח לנו שמחשבת האומן יכולה להגדיר מוצר שאין לו חשיבות מצד עצמו כמוצר חשוב שעשייתו היא מלאכה חשובה.

כיוצא בזה ממש במוחק על מנת לכתוב. מחיקה שיש בעשייתה תיקון, כגון (שבת ק"ד, ב) שנמלו לגנו של חי"ת ועשאו שני זינין, או דל"ת שעשאו רי"ש, אין ספק שחייב. והביא המאירי את דברי הירושלמי שבדל"ת שעשאו רי"ש חייב משום כותב ומשום מוחק, ופירש שמחיקת הדל"ת מצטרפת לכתובת הרי"ש לעשותה מלאכת שתי אותיות. והביא גם בשם רש"י שהחייב הוא משום השלמת הספר. אבל מחיקה שמצד עצמה אין בה תיקון כלל, והנייר המחוק ירד בחשיבותו העצמית ממה שהיה כאשר היה כתוב עליו דבר מה, הנה אין בעצמותה חשיבות מלאכה. ורק מצד כוונת המוחק לכתוב אחרי כן, והוא צריך לנייר מחוק, נוצרת חשיבות בנייר המחוק וחייב המוחק.

כמו כן כתב מרן ב"אגלי טל" (מלאכת הדש ס"ק י"ז אות ד') לעניין כבשים ושלקות. ממה שאם סחטן לגופן מותר, חזינן שאין חשיבות משקה למים היוצאים מהם. אם כן מה בכך שסחטן למימיהן, הרי סוף סוף לא עשה מלאכה חשובה. אלא שי"ל שכאשר סחטן למימיהן אחשבינהו למשקים היוצאים מהם. הרי לנו שוב שהצורך שיש לעושה המלאכה מגדיר את התוצאה שאליה הצטרך כמוצר חשוב שעשייתו נחשבת למלאכה.

קוּבֵן שֶׁפִּי כֹהֵן

וכך תורצה אל נכון קושיית הגאון רעק"א זצ"ל. כוונת התוספות בהוכחתם מקורע מוחק וסוחט לא היתה לפטור את שאינו מתכוון לצרכים שהזכיר. אדרבא, כוונתם היתה להראות שמחמת הצרכים שהזכיר מקבל התוצר של המלאכה חשיבות, והכי נמי בעצים שהצריך להם נחשב לקוצר אף שבעצם מלאכת קצירה לא הונדרה ביחס אליהם.

והנה במסכת סנהדרין (דף כ"ו ע"א) גבי היתר זמירת גפן לצורך הענף כתבו התוס' ד"ה לעקל:

"וקשה דמכל מקום מה בכך (שאינו מתכוון להשביח הכרם אלא לזמורה בלבד) מכל מקום הוה משביח הכרם דהכי אמרינן פרק כלל גדול (שבת דף ע"ג ע"ב ושם) הזומר וצריך לעצים חייב שתים משום קוצר ומשום נוטע הכא נמי לחייב משום עבודת נוטע. וי"ל דעביד ליה באותו ענין דודאי קשה ליה, דליכא לחייבו משום נוטע [ג"י המהרש"א: משום קוצר] כדאמרינן גבי שבת, דשאני גבי שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה והא מתעבדא מחשבתו, אבל גבי שביעית אין לאסור רק היכא דמשביח הקרקע אבל הכא קשיא ליה וכח"ג שרי כדאיתא פרק המוכר את הספינה (כ"ב דף פ' ע"א)".

וביאר המהרש"א את דברי התוספות הסתומים לפי הגירסא שלפנינו, שראשית הקשו מה בין זמירת הגפן כאן לבין זומר בשבת וצריך לעצים שחייב משום קוצר ומשום נוטע, ותירצו שהכא איירי שזומר באופן שמוזיק לגפן מה שאין כן בשבת איירי שזומר באופן המועיל לגפן. ושוב הקשו שיתחייב בשביעית משום קוצר, שאף זו מלאכה בשביעית (לפי גירסת המהרש"א דליכא לחייבו משום קוצר). ותירצו דבאמת לא מיקרי הזומר בעצים קוצר, אלא דשאני גבי שבת – דאף דלא מקרי זומר עצים קוצר מכל מקום חייב משום קוצר – משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה והא איתעבידא מחשבתו בצורך להם. אבל גבי שביעית אין לאסור, דמשום קצירה אין לחייבו דלאו במחשבתו תליא מילתא אלא בעצם מעשה הקצירה, וזמירת עצים לא מיקרי קצירה, אלא היכא דמשביח הקרקע בזמירה זו יש לחייבו משום נוטע.

והקשה מרן ב"אגלי טל" (מלאכת החורש ס"ק א' בהגה), ממשנה מפורשת (ריש פרק ד' בשביעית):

"בראשונה היו אומרים, מלקט אדם עצים ואכנים ועשבים מתוך שלו, כדרך שהוא מלקט מתוך של חברו, את הגס הגס. משרבו עוברי עברה, התקינו שיהא זה מלקט מתוך של זה, וזה מלקט מתוך של זה, שלא בטובה, ואין צריך לומר שיקצין להם מזונות".

ופי' הר"ש:

"עצים ועשבים כשמלקטין אותן מתוך השדה מיתקן לזריעה, כדתנן בפ' הבונה (שבת דף ק"ג ע"א) התולש עולשין והמזרד זרדין אם לאכילה כגרוגרת אם לבהמה כמלא פי גדי אם לייפות את הקרקע כל שהוא. וכשמלקט הגס תלינן דצריך להן ולא לתקן את הקרקע עביר. אבל דים וראי לצורך הקרקע כדאמר בפירקין לעיל (פ"ג מ"ו) גבי אכנים ובשל חברו שרינן בפירקין דלעיל אפילו דקין דמידע ידעי דלא עביד לצורך הקרקע, דמה הושש לתקן קרקע חברו".

הרי לנו שמותר לתקן את הקרקע כשאין מתכוונים לתיקונה, והדבר ייתכן רק אם נאמר שגם בשביעית קיים דין מלאכת מחשבת, שאם לא כן מה לי ולכוונתו של זה, הרי סוף

קוּבֵץ שִׁפְתֵי כְהֵן

סוף תיקן קרקע חברו. וכתב מרן שבהכרח ילפינן מלאכת מחשבת לשביעית מדאיקרי שבת הארץ. אבל זה שלא כדברי התוספות לפי מה שפירש מהרש"א.

זנראה ליישב את קושיית מרן על פי הדברים שהונחו לעיל על פי שיטתו. מהרש"ל בחכמת שלמה בבא מציעא (דף צ' ע"א) לתוד"ה אבל הכא, כתב:

"כי בודאי אסור אמירה לגוי בשביעית אפילו אם תאמר שמותר בשבת, לפי שהשביעית תלה הש"י קדושה בארץ דכתיב שבת שבתון יהיה לארץ"

דהיינו שבשביעית עיקר השביתה תלויה בקרקע של ישראל ולא בעבודת הישראל כבשבת בראשית. וכן הוכיח הנצי"ב כ"משיב דבר" (ח"כ סימן נ"ו) ממסכת עבודה זרה (דף ט"ו ע"א - ע"ב):

"רב הונא זבין החיא פרה לעובד כוכבים, אמר רב חסדא מ"ט עבד מר הכי, אמר ליה אימור לשחיטה זכנה. ומנא תימרא דאמרינן כי האי גוונא דתנן בש"א לא ימכור אדם פרה החורשת בשביעית וב"ה מתירין מפני שיכול לשוחטה. אמר רבה מי דמי התם אין אדם מצווה על שביתת בהמתו בשביעית, הכא אדם מצווה על שביתת בהמתו בשבת. א"ל אבוי וכל היכא דאדם מצווה אסור, והרי שדה דאדם מצווה על שביתת שדהו בשביעית ותנן בש"א לא ימכור אדם שדה ניר בשביעית וב"ה מתירין מפני שיכול להובירה."

הרי מפורש שכשם שאדם מצווה על שביתת בהמתו בשבת, כך הוא מצווה על שביתת שדהו בשביעית אפילו אם אין הוא עובדה בעצמו. ותוספות רי"ד בעבודה זרה שם עמד בזה.

ולפי זה יש לומר דאף דילפינן דין מלאכת מחשבת משבת לשביעית, מכל מקום יש חילוק באופן שבו דין זה בא לידי ביטוי בשבת ובשביעית. גם בשבת וגם בשביעית מלאכה שלא נועדה, מצד כוונת העושה אותה, לתכלית האסורה אין חייבים עליה. בשבת התכלית האסורה היא גופה של מלאכה, ובשביעית היא גידול תבואה מן הארץ. לכן אם אין כוונת העושה לתכלית הללו, אין כאן איסור בין בשבת ובין בשביעית. אבל מה שכתב מרן שבשבת הצורך שיש לאדם מחשיב את המוצר למוצר חשוב שהמלאכה שיצרה אותו נעשית מלאכה חשובה, ייתכן דווקא כאשר חיוב השביתה הוא מצד האדם כבשבת בראשית. שכן גם בעשייה שמצד עצמה אינה מלאכה, כיוון שחובת השביתה היא מצד האדם העושה, הרי אם מצדו יש כאן יצירה חשובה הרי נעשתה כאן מלאכה. אבל בשביתה שמצד הארץ, אם אין חשיבות למוצר מסוים, ואין עליו קדושת שביעית כיוון שהפקתו מן הארץ אינה מפירה את שביתה, הנה גם אם העושה מחשיב את המוצר וצריך אותו, אין כאן מקום לחיוב. ולכן הגם שמותר ללקט עצים אבנים ועשכים מתוך שדה חברו כיוון שאין בכך משום ביטול שביתה הקרקע שכן אין כוונת העושה לגדל כלום בקרקע, מכל מקום בקצירת עצים שאין בהם קדושת שביעית כיוון שאינם פירות כמתבאר, אף אם העושה צריך להם אין כאן חיוב משום קוצר בשביעית.

ב. דין עשיית פתח ומפים מורסא

בתוס' שבת (דף ג' ע"א ד"ה ומפים מורסא) כתב:

קוּבֵן שִׁפְתֵי כַהֵן

"בעדיות (פ"ב, ה) תנן אם לעשות לה פה חייב ואם להוציא ממנה ליחה פטור וא"ת היכי מתחייב אפתיחת פה דמורסא הא אמרינן לקמן בפ' חבית (דף קמו ע"א) כל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא אינו פתח ותירץ ר"ת דהאי נמי עשוי להכניס אויר ולהוציא ליחה".

ונראה שהתוספות פירשו שפתח – בבית וכל שכן כגוף האדם – מצד מהותו העצמית הנו קלקול וחבלה, בדומה לקורע הנידון לעיל, רק מחשבת האדם והצורך שיש לו בפתח להכניס ולהוציא מגדירים אותו כתוצר של מלאכה חשובה. הרי שמפיו מורסא הוא בכלל מלאכת שבת רק אם הפתח נעשה להוציא להכניס אויר ולהוציא לחה, ואם לא כן אינו מלאכה כלל. הרי שהגדרת פתח המורסא כמוצר של מלאכה שחייבים עליה בשבת תלויה בכוונת העושה, שכוונה זו מגדירה את מהות הפתח. אם הוא חבלה בעלמא או פתח שעשייתו מוגדרת כמלאכה.

לכאורה מפיו המורסא הוא העושה את מלאכת הפתח ובדעתו תלויה המלאכה. כאן מחדש ה"אבני נזר" את חידושו הראשון. מדובר כאן בפתח כזה שמצד עצם עשייתו הוא יכול להוציא לחה ולהכניס אויר לזמן ארוך, ויכול להיות מיועד גם רק לניקוז לחה מן המורסא עכשיו. הגדרת ייעודו של הפתח היא עניין של החלטה, והחלטה הנוגעת לגופו של החולה היא של החולה עצמו ולא של הרופא. מחשבת הרופא על גופו של החולה והחלמתו אין לה תוקף כלל, כיון שאין הוא שליט על גופו של החולה. ייתכן שהרופא מייעץ לחולה כיצד כדאי למפל בפצע, אבל החולה הוא המחליט אם לקבל את עצת הרופא. גם חידוש זה הוא ענין כללי ורחב שיש לו השלכות רבות לעניין הגדרת בעלות האדם על גופו לעניין טיפול רפואי בו והצלת חייו.

ואין לומר שכיון שהרופא עושה את הפתח בשליחות החולה, מקבלת מחשבת הרופא תוקף מכח שליחות זו ומגדירה את הפתח כפתח העשוי להכניס ולהוציא שחייבים עליו בשבת. ראייה לכך יש מסוגיית הגמ' במכות (דף ט"ז ע"א) הדנה בשאלה אם ייתכן שאונס שגירש יבטל בידיים את מצוות החזרת הנאנסת. רב שימי מחזנאה אומר שם שהדבר ייתכן אם האונס קיבל קידושין מאחר עבור גרושתו, ואז נתבטלה מצוות ההחזרה בידיים על ידו כיוון שאז לא יוכל לשוב להחזירה. והשוב על זה רב "אי שוויתיה שליח איהי קא מבטלא ליה", דהיינו שאם עשתה הגרושה את האונס שליח לקבלת הקידושין, הרי לא נחשבת קבלת הקידושין מעשה שלו אלא מעשה שלה, ולא נאמר שהוא מבטל את מצוות ההחזרה בכך. והטעם למה שאין קבלת הקידושין נחשבת מעשה שלו, הוא שקבלתו את הקידושין לא מהניא כלום בלי מחשבת האשה. הרי שאין מחשבתו בשליחות האשה נחשבת כפועלת את המעשה. כמו כן אין מחשבת הרופא בשליחות החולה מגדירה את מהות הפתח כפתח העשוי להכניס ולהוציא, ורק מחשבת החולה בעצמו עושה כן.

נמצא שמה שאנו דנים את הפסת המורסא שעושה הרופא בגוף החולה כמלאכה שחייבים עליה בשבת תלוי בשני גורמים, מעשה הרופא שיצר את הפתח שיש בו אפשרות להוציא לחה לזמן ארוך ולהכניס אויר, ומחשבת החולה שהגדירה את מהותו. וכאן מתחדשת לנו הרחבה נפלאה למחלוקת בדיון שנים שעשו מלאכה בשבת (שבת דף צ"ב ע"ב) המחילה מחלוקת זו גם על מלאכה שיש לחיוב שעליה שני גורמים. לפי זה גם הפסת מורסא לעשות לה פתח היא בכלל מחלוקת זו, כיון שעצם המעשה נעשה על ידי הרופא, וההחלטה שפתח זה יעמוד להכניס אויר ולהוציא לחה תלויה בחולה. מאחר שהרופא אינו יכול להגדיר את עשיית הפתח כעשוי להכניס ולהוציא, והחולה אינו מפיו

קוּבֵץ שִׁפְתֵי כֹהֵן

את המורסא, תוגדר הפסת מורסא לעשות פתח כמלאכה שנעשתה על ידי שנים שכל אחד אינו יכול לעשותה לבדו, ובזה נחלקו רבי יהודה המחייב בשנים שעשו מלאכה באופן זה, עם רבי שמעון הפוטר.

וכאן יש לכאר איך יתכן לדון את החולה שמחשבתו מגדירה את פתח המורסא כמלאכה כשותף ממשי בעשיית המלאכה.

כבר ביארנו בהקדמה ששינוי בפעולה מגדיר אותה כדבר שונה מן האימור שהתורה דברה בו, והסקנו מדין מלאכת מחשבת שהפועל מהווה חלק בלתי נפרד מהגדרת הפעולה, לכן שינוי מצד הפועל – כגון שכתב בשמאלו – בשבת נחשב כשינוי בפעולה בשאר איסורי תורה. הלכה זו קיימת רק במלאכות שבת שכן אלה הוגדרו כמלאכת מחשבת. עוד ביארנו שגם מלאכה שאין לתוצר שלה, וממילא לה עצמה, חשיבות עצמית, היא יכולה לקבל חשיבות כזו מצד העושה. על פי זה תתברר אל נכון השותפות שבין הרופא מפיס המורסא והחולה. עושה המלאכה בפועל הוא, כמובן, הרופא. אבל כיוון שבכל מלאכת הנעשית בשבת מהווה המחשבה חלק מן המלאכה, וכעושה פתח ובמפיס מורסא בלא מחשבה אין כאן מלאכה כלל ומצד זה מהווה הפועל חלק מן הפעולה, הנה כיוון שרק החלטת החולה מגדירה את החבלה כפתח העשוי לזמן ארוך, נחשב החולה מצד מחשבתו כשותף במלאכה.

כאן עלינו לכאר שהגדרת מלאכת מחשבת כמלאכה הכוללת את מחשבת העושה, תלויה בתפיסה יסודית יותר. במסכת בבא בתרא (דף נ"ה ע"ב) כתב הרשב"ם:

"במסכת שבת תנן המוציא אוכלין חייב כגרוגרת דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה ולא חשיבא הוצאת דבר חשוב בפחות מכגרוגרת".

הרי שמלאכת מחשבת עניינה הוא מלאכה חשובה, ולא מלאכה התלויה במחשבה דווקא. ובמסכת ביצה (דף י"ג ע"ב) כשנתבאר החילוק שבין גמר מלאכה של פירות המחייב כמעשר לבין מלאכת שבת, שבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, פירש רש"י (ד"ה אלא מאי אית לך למימר):

"אע"ג דלמעשר הוא מלאכה, לשבת [לא הוי מלאכה ד]מלאכת מחשבת שהיא מלאכת אומנות אסרה תורה, שנשמכה פרשת שבת למלאכת המשכן בויקהל והתם מלאכת מחשבת כתיב".

הרי שמלאכת מחשבת עניינה היסודי הוא מלאכת אומנות, וכך אומנם תרגם אותה אונקלוס. וצריך לומר שיסוד הקשר שבין האדם הפועל למלאכה הנפעלת טמון בהגדרת מלאכת אומנות. ההבדל שבין אומן לבין מי שאינו אומן, שלאומן יש דרך מסויימת – ידועה ויעילה – לעשות את המלאכה, ועשיית המלאכה שלא באותה דרך אינה מלאכת אומנות. דרך עשיית המלאכה גם היא נגזרת מן התכונה העיקרית של מלאכת האומנות, מה שהאומן מגשים באמצעותה בדיוק את מחשבתו. האומן הבקי במלאכה יודע למה אפשר לצפות מכל פעולה, דהיינו מה לחשוב, וכיצד לבצע את המחשבה. מה שאין כן ההדיוט פועל בדרך של ניסוי וטעייה, עד אשר הוא מתפשר עם התוצאה או הופך בעצמו לאומן.

לכן נכונות כל ההגדרות דלעיל במלאכת מחשבת, וכולן נובעות מביאורה כמלאכת האומן. צריך שהמלאכה תגשים מחשבה בדווקא, והיא צריכה להיות מלאכה חשובה שיש משמעות בעשייתה, ולהעשות בדרך שהאומנים עושים אותה. לא די בתהליך יציאת

קוּבֵן שִׁפְתֵי כְהֵן

המלאכה אל הפועל ובתוצאה הסופית שלה, היא צריכה לשאת עליה את חותם מלאכת האומן מצד עושה המלאכה ופועלה. כך יכולה מחשבת האומן להגדיר תוצר מסוים כמלאכת אומנות מצד הצורך שיש לו בה – כיוון שאין מודדים את העשייה כשלעצמה אלא מתוך התכלית שיש לאומן בה.

לפי זה נאמר שאמנם מלאכת הרופא היא מעשה אומן מצד שני גורמים. האחד הוא מחשבת הרופא עצמו, היודע כיצד להפיק מורסא באופן שהפתח יישאר פתוח לזמן ארוך, יוציא לחה ויכניס אוויר ולא ייסתם על ידי המוגלה. השני הוא מחשבת החולה שהחלטתו היא הקובעת שאמנם הפתח יישאר פתוח לצורך ריפוי המורסא. נמצא שאין הרופא והחולה שותפים באופן שהמחשבה היא של החולה והעשייה היא של הרופא, אלא המחשבה היא המשותפת לרופא ולחולה, כאשר העשייה היא של הרופא בלבד. וכוונת ה"אבני נזר" לגבי מפיס מורסא היא שממש כשם שיש דין שנים שעשאוה במלאכה שהעשייה שבה משותפת לשני פועלים שכל אחד מהם אינו יכול לעשותה בעצמו, כך יש דין שנים שעשאוה במלאכה שהמחשבה המגדירה אותה משותפת לשני הושבים, כאשר כל אחד מהם מוגדר כאינו יכול לחשוב לבדו את כל המחשבה הנחוצה להגדיר את המלאכה כמעשה אומנות.

ביאור זה נובע מתוך דבריו באגלי טל מלאכת חורש ס"ק א'.

ה"אגלי טל" בא לבאר את דברי הרמב"ם (פרק כ' מהלכות שבת הלכות א-ב):

"אסור להוציא משא על הבהמה בשבת שנאמר (שמות כ"ג) למען ינוח שורך וחמורך וכל בהמתך. אחד שור וחמור ואחד כל בהמה חיה ועוף, ואם הוציא על הבהמה אף על פי שהוא מצווה על שביתתה אינו לוקה לפי שאיסורו בא מכלל עשה, לפיכך המחמר אחר בהמתו בשבת והיה עליה משאוי פטור. והלא לאו מפורש בתורה שנאמר (שמות כ') לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך ובהמתך, שלא יחרוש בה וכיוצא בהרישה ונמצא לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין ואין לוקין עליו".

ולכאורה קשה הרי החורש בבקר נחשב שעושה מלאכה בעצמו, שהרי נענש על חרישה זו במיתת בית דין, ואין לך אדם הנענש כך על מלאכה שרק גרם את עשייתה על ידי הבהמה, ומה הקשר בין חורש בבקר לבין מחמר אחר בהמתו.

ויישב ב"אגלי טל" שאמנם האדם החורש בבהמה והבהמה הם שותפים בעשיית המלאכה, כשכל אחד מהם אינו יכול לעשותה לבדו. האדם אוהו במחרשה ונועצה בקרקע, והבהמה מושכת את המחרשה בהליכתה. וגם לדעת רבי שמעון שזה אינו יכול וזה אינו יכול פטורים, זה רק כאשר שניהם היו צריכים להתחייב, ואין במעשה עבירה אחת כדי לחייב שני אנשים, אבל כאשר עסקינן באדם ובבהמה שאינה בת חיובא כלל הרי השותף שהוא בר חיובא מתחייב בעשיית חלקו כיוון שהבהמה לא היתה יכולה לחרוש בעצמה.

ואין להקשות מכאן על מה שנתבאר לגבי מפיס מורסא שהרופא והחולה נחשבים שותפים במלאכה מצד המחשבה שבה כשכל אחד מהם נחשב כאינו יכול לעשותה לבדו, וחייב הרופא תלוי במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון. ולכאורה קשה הרי החולה אינו יכול כלל להתחייב על חלקו בשותפות זו כיוון שהוא רק חשב והחליט שהפתח יישאר לזמן ארוך להוציא לחה ולהכניס אוויר, ולא עשה כלום. השותף היחיד שיכול להתחייב מכוח

קוּבֵין שַׁפְתֵי כַהֵן

שותפות זו הוא הרופא, ולפי האמור לעיל גם רבי שמעון יודה שחייב. וצריך לומר שאף על פי שהחולה אינו מתחייב על מחשבתו, מכל מקום הוא שותף בעבריינות שבמלאכה, כיוון שהחלטתו הגדירה את הפתח כמלאכה. ומעשה עבירה שיש לו שני עבריינים אין חייבים עליו לרבי שמעון. אבל את הבהמה החורשת אי אפשר לראות כעבריינית כלל, ולכן כל העבריינות מיוחסת לאדם החורש, והוא חייב אף לרבי שמעון.

וממשיך ה"אגלי טל" ומקשה כיצד ניתן לחייב את האדם החורש, הרי המלאכה מצד עצמה אינה מלאכת מחשבת, שכן הבהמה אינה מסוגלת למחשבה כלל. ואף שמצד האדם החורש יש די בחלקו בשותפות לחייבו, מכל מקום המלאכה שנוצרה על ידי האדם והבהמה היא מלאכת מחשבת רק בחלקה, ומלאכה כזו אינה יכולה להיות מוגדרת כמלאכת מחשבת, ויפטר אף האדם.

ותירץ שזה ילפינן ממחמר, שמלאכה שהאדם עושה באמצעות בהמה נחשבת כמלאכת מחשבת מצד שמחשבת האדם מהניא לבהמה. שאילולא זה, מה שהבהמה נושאת משא בשבת אינו מלאכה כלל כיוון שאינו מלאכת מחשבת, ולא שייך לחייב את האדם המחמר משום "לא תעשה כל מלאכה אתה... ובהמתך" שהרי לא נעשתה כאן מלאכה כלל ועיקר. והרי הדבר שקול למחמר אחר הבהמה ברשות היחיד שאינו אסור כלל מן התורה, כיוון שאין הבהמה עושה מלאכת שבת. אלא על כרחך שגזרה התורה שמחשבת האדם מהניא למעשה הבהמה ומצטרפת אתה. ומאחר שעיקרון זה נלמד דווקא מגזירת הכתוב גבי מחמר, ובלעדיו אי אפשר היה לחייב את החורש בבקר, נחשב איסור מחמר כניתן לאזהרת מיתת בית דין כמו שכתב הרמב"ם.

ואל תתמה על צירוף מוזר זה של מחשבת האדם למעשה הבהמה, שכן סברא זו נחוצה רק כדי להגדיר את החרישה בבקר (ואת נשיאת המשא על גבי הבהמה) כמלאכת אומנות. ואף שלבהמה אין אומנות כלל, שהרי אין לה כל מחשבה להשיג הישג על ידי פעולתה, מכל מקום התורה הגדירה את חרישת האדם באמצעות הבקר כמעשה אומנות מצד האדם שמטרתו לחרוש את השדה, ומאחר שבהמה אדעתא דמרה אזלא (קידושין דף כ"ב ע"ב).

ושוב קשה שהרי ראינו צירוף למחשבת החולה ולעשיית הרופא אף שאינם בגדר גזירת כתוב זו. אלא הם הם הדברים שאמרנו, שמחשבת החולה אינה מצטרפת לעשיית הרופא לעשותה מלאכת אומנות, אלא שמחשבת החולה מצטרפת למחשבת הרופא להגדיר יחד את העשייה כמלאכת אומנות. ומאחר שמצינו שותפות בעשייה בדין שניים שעשאוה, מן הדין שתהיה גם שותפות במחשבה בדין זה. ואמנם לרבי יהודה חייב ולרבי שמעון פטור.

והנה כמסכת עירובין (דף מ"ז ע"ב) איתא שבמחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון הלכה כרבי יהודה. ואמנם הרמב"ם (הלכות שבת פרק א' הלכה ט"ז – ט"ז) פסק:

"כל מלאכה שהיחיד יכול לעשות אותה לבדו ועשו אותה שנים בשותפות בין שעשה זה מקצתה וזה מקצתה כגון שעקר זה החפץ מרשות זו והניחו השני ברשות אחרת בין שעשו אותה שניהם כאחד מתחלה ועד סוף כגון שאחזו שניהם בקולמוס וכתבו או אחזו בכר והוציאוהו מרשות לרשות הרי אלו פטורין. ואם אין אחד מהן יכול לעשותה לבדו עד שיצטרפו כגון שנים שאחזו קורה והוציאוהו לרשות הרבים הואיל ואין כח באחד מהן לעשותה לבדו ועשו אותה בשותפות מתחלה ועד סוף שניהן חייבין".

קוּבֵין שְׁפֵתֵי כְהֵן

לפי זה ההלכה שמפיים מורסא לעשות לה פתח חייב מתבארת בטוב אליבא דהלכתא, וכך אמנם ביארה שמואל. לדעתו מפיים מורסא להוציא לחה בלבד לא עשה מלאכה כלל כיון שהפתח שעשה אינו מיועד להכניס ולהוציא, והמפיים לעשות פתח חייב, שכן יכולה להצטרף מעשה הרופא עם מחשבת החולה לחייב את הרופא. וכך אמנם פסק הרמב"ם שהבאנו, שמפיים מורסא להוציא לחה בלבד הרי זה מותר – כיון שלא עשה פתח שחייבים עליו בשבת.

אבל בעירובין שם (דף מ"ז ע"ב) איתא שלרב לית ליה הכללים הפוסקים הלכה כתנא מסוים במחלוקתו עם תנא אחר. ממילא אין ראייה לשיטתו שבמחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון בדין שנים שעשו מלאכה וכל אחד מהם אינו יכול לעשותה לבדו שהלכה כרבי יהודה שחייבים על מלאכה זו, לכן יעדיף רב להעמיד משנה שיש בה הלכה פסוקה ללא חולק וללא חילוק גם כרבי שמעון הפוטר, ובכל עניין גם כאשר לא החולה הפים את מורסת עצמו אלא כשרופא הפים את המורסא. לפי זה עדיף לו לחלוק על יסוד הדיון ולומר שפתח למורסא נחשב תוצר חשוב למלאכת שבת מצד עצמו ולא רק מצד המחשבה לעשות פתח העשוי להכניס ולהוציא, כיון שמכל מקום מצד מציאותו יכניס הפתח אויר ויוציא לחה ואין לנו צורך במחשבה מיוחדת להגדרת המלאכה. לפי זה די במחשבת הרופא לבדו ואין הוא זקוק להחלפת החולה שהפתח יישאר לזמן ארוך, ואין כאן כלל מלאכה שנעשתה על ידי שנים, כיון שהרופא עשה את כל המלאכה לבדו.

לפי זה צריך לומר שלדעת רב הטעם למה שאיתא שאם עשה את הפתח רק כדי להוציא לחה פטור, אינו מטעם שאין כאן תוצר של מלאכה וממילא אין כאן מלאכה כלל, אלא שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה, כיון שהצורך הרגיל בפתח הוא להכניס ולהוציא. אבל לדעת רב אין המחשבה לעשות פתח להכניס ולהוציא חלק מהגדרת עשיית הפתח כמלאכה.

נמצא שרב ושמואל חלוקים אם המחשבה בעשיית פתח שהוא כדי להכניס ולהוציא נחוצה כדי להגדיר עשייה זו כמלאכה, או שדי בכך שהפתח ראוי להכניס ולהוציא כדי לומר שעשייתו היא מלאכה, ורק אם אינו צריך לתכלית הרגילה של הפתח הרי עשה מלאכה שאינה צריכה לגופה. ולכן דווקא רב הוא שביאר דין מפיים מורסא להוציא לחה שפטור דווקא אליבא דרבי שמעון. אבל הלכה כשמואל, שהמחשבה להכניס ולהוציא נחוצה בעצם הגדרת המלאכה, וכל מפיים מורסא הוא בגדר שנים שעשו מלאכה שאחד מהם אינו יכול לעשותה לבדו, שחייב עליה שהלכה כרבי יהודה בזה, וכך באמת פסק הרמב"ם. ולכן אף שפסק שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, אין לזה ענין למפיים מורסא להוציא לחה בלבד, שאינה מלאכה כלל כמו שנתבאר.

ג. צד רמש כדי יזיקנו

גם דין זה יבואר היטב לאור מה שהגדרנו למעלה במלאכת מחשבת. כפי שהבאנו בראש הדברים הגמרא עוסקת בשתי הלכות. האחת בצד בעלי חיים שלא לצורך כלל, שבזה פסק הרמב"ם שחייב כרבי יהודה, ובצד בעלי חיים שלא יזיקוהו שבזה פסק הרמב"ם שמותר.

והנה הר"ן בחידושו לשבת (דף ק"ז ע"א שנדפסו במעות על שם הרישב"א) כתב:

קוּבֵץ שִׁפְתֵי כֹהֵן

"לפיכך אני אומר דהכי קאמרינן לר"ש כיון דסבירא ליה דמלאכה שא"צ לגופה פטור עליה כל שאתה מוסיף תיקון בדבר שאינו מגופה של מלאכה אי אתה מוסיף חיוב במלאכה אדרבה אתה מוסיף בה פטור. דכל היכא שהתיקון שאינו מגופה יותר חשובה מלאכה, הוא יותר נגררת אצלו והוא נעשית טפילה לאותו דבר שהוא פוטרה ומגרע בכה, הילכך כיון דגלי רחמנא דמילה מלאכה היא דהא אצטריך למשרייה ש"מ דמקלקל בחבורה חייב. שאי אפשר לך לומר שמפני תיקון מצוה שבה חייב עליה, שהתיקון שאינו מגופה של מלאכה אינו מוסיף בה חיוב אלא פטור."

הרי שמלאכה שנעשתה שלא לצורך כלל חייב עליה אפילו לרבי שמעון, ורק אם עשאה לצורך אחר שאינו מגופה פטור כיוון שהמלאכה במלה לצורך שאינו מגופה.

ואומר ה"אבני נזר", שגם לרבי יהודה שמחייב גם אם עשה את המלאכה לצורך אחר שאינו מגופה, הרי זה רק אם עדיין שם המלאכה עליה. אבל בעצם העניין שהצורך שיש לאדם במלאכה מגדיר את המלאכה מודה רבי יהודה לרבי שמעון, רק שסבירא ליה שדי בצורך שאינו מגופה של המלאכה כדי לחייב עליה. אבל אם מחשבת האדם מוציאה את המלאכה מגדרה לחלוטין, מודה רבי יהודה שפטור.

ואומר עוד ה"אבני נזר" שמלאכת צידה שונה מכל המלאכות, שכן אין בה שינוי כלל בדבר הניצוד. כל השינוי הוא רק במה שהאדם הצד מכנים לרשותו ושלטונו בעל חיים. לכן אם האדם הצד אינו צריך את בעל החיים כלל, ולא הרוויח שום דבר מן הצייד, ורק גרם שבעל החיים לא יזיקנו, הרי בטל הצורך הרגיל שבמלאכה לצורך שחשב עליו האדם, כפי שכתב הר"ן, ואין כאן מלאכת צידה כלל.

גם רעיון זה מוסבר לאור מה שכתבנו למעלה. רבי יהודה ורבי שמעון נחלקו האם כשאדם חשב להשיג מן המלאכה הישג שאינו ההישג הרגיל ממלאכה זו, נחשבת המלאכה כמלאכת אומנות. בלשון אחרת יש לומר שהם נחלקו אם הולכים אחרי מחשבת רוב בני האדם, ומחשבת תיקון שחוץ לגופה מפקיעה שם מלאכת אומנות מן המלאכה שנעשתה כדברי רבי שמעון, או שהולכים גם אחרי מחשבת האדם הפרטי והוא הרי חשב מחשבת תיקון משלו, ודי בכך כדי להגדיר את המלאכה כמלאכת אומנות כדעת רבי יהודה. אבל גם רבי יהודה וגם רבי שמעון מודים שגדר מלאכת אומנות בשבת קושר את מחשבת העושה אל המעשה. לכן במלאכת צד שאין בעל החיים הניצוד מוגדר כתוצר חשוב של מלאכה מצד עצמו כיוון שאין בו שינוי מצד המלאכה, רק הצורך שיש בו מגדיר אותו כך, ובלא צורך שכזה גם לרבי יהודה אין כאן מלאכה.

בדרך זו יבואר היטב חידוש נוסף שנכתב ב"אגלי טל" בכמה מקומות. במלאכת קוצר (ס"ק כ"ה אות ה') הביא מה שאיתא ב"דרכי משה" (סי' של"ו) שהביא בשם רבנו ירוחם בשם תשובת הגאונים: "חייטים שנזרעו בארץ ועדיין לא נשרשו מותר ליטול מהן בשבת", והעיר על דברים אלה: "ונראה דלדעת התוס' שכתבתי אסור". וכוונתו לתוס' שבת (דף נ' ע"ב ד"ה הטומן לפת), שעל מה דאיתא בגמ':

"הטומן לפת וצננות תחת הגפן, אם היה מקצת עליו מגולים – אינו חושש לא משום כלאים, ולא משום שביעית, ולא משום מעשר, וניטלין בשבת"

כתבו:

"ודוקא נקט הטומן אבל במתכוין לנטיעה חושש משום כולץ".

קוּבֵץ שִׁפְתֵי כֹהֵן

והסיק מכך הרמ"א שחיטים שנזרעו בארץ בכוונת זריעה אף שלא נשרשו נחשבות כזרועות ואסור ליטול מהן בשבת. והקשה ב"אגלי מל" שדברים אלה סותרים גמרא מפורשת בשבת (דף מ"ה ע"א):

"בעא מיניה ריש לקיש מרבי יוחנן חטים שזרען בקרקע, וביצים שתחת תרנגולת מהו? כי לית ליה לרבי שמעון מוקצה - היכא דלא דחייה בידיה, היכא דדחייה בידיה - אית ליה מוקצה, או דילמא לא שנא".

הרי מפורש שחיטים שזרעם בקרקע אין איסור ללקטם משום קוצר.

והידש ב"אגלי מל" שם, שיש לחלק בין דברי ריש לקיש "חיטים שזרען בקרקע" והיינו שהזרע עצמו מלקטן, לבין מה שהובא בתשובת הגאונים "חיטים שנזרעו בארץ", והיינו שאחר - ולא הזרע - מלקטן. כאשר אדם זורע בקרקע הרי אין הזרעים מצמחים מייד, והגדרתם כזרועים בקרקע באה מצד מחשבתו שיישאר בקרקע עד שיצמחו ויגדלו. כאשר הוא מתכוון ללקטם הרי הוא עצמו ביטל את מחשבתו הראשונה מעיקרה, שהרי הזרעים לא צמחו עדיין, ובעצם מחשבה זו נחשבים הזרעים למונחים בכלי ולא לזרועים בקרקע. לכן מותר ללקטם בידיים כיוון שמעשה הליקוט הוא בזרעים שכבר אינם נחשבים זרועים בקרקע, וכל בעיית ריש לקיש היא מטעם מוקצה. אבל בחיטים שזרעם אחר, אין כוח במחשבת המלקט גרידא להפכם לתלושים, שכן אין די במחשבת מי שאינו בעלים ולא חשב את המחשבה המקורית לבטל את המחשבה הראשונה, ולכן דווקא כאשר ליקט את הזרעים בידיים הפכם לתלושים ועשה מלאכה בידיים, ולכן אסור הדבר כדברי התוס' לפי הכנת הרמ"א.

והוסיף ב"אגלי מל" שם שכאשר הזרע עצמו מתכוון ללקט את הזרעים הנה מה שבמחשבתו עשה את הזרעים שבקרקע לתלושים, אין בכך מלאכה אלא גרמא בלבד. שכן על מה שאיתא בגמ' גיטין (דף נ"ג ע"א):

"מתיב רבי אלעזר הערשה מלאכה במי הטאת וכפרת הטאת - פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, ואי אמרת היזק שאינו ניכר שמיה היזק, בדיני אדם נמי לחייב, הוא מותיב לה, והוא מפרק לה פרה - שהכניסה לרבקה על מנת שתניק ותדוש..."

פירש רש"י:

"כדי שתינק - את אמה. ותדוש - בתבואה עם השאר דתשלומין ליכא אמעשה ידיו דאמר לטובה הכנסתיה שתינק, ופסולה לא הוי אלא מחמת מחשבתו שנתכוין אף שתדוש וגרמא בניזקין פטור דאמחשבה לא מחייבין ליה דפסולה מחמת מחשבה הוא כדאמר (פסחים כ"ו) עובד דומיא דעבד דניחא ליה".

הרי לנו שמחשבה היוצרת מצב נחשבת לגרמא בעלמא, ולפי זה גם כאשר הזרע במחשבתו הפך את הזרעים הזרועים בקרקע לתלושים הווי זה רק גרמא בעלמא ולא מעשה האסור בשבת.

ולפי זה ביאר ב"אגלי מל" (מלאכת כורר ס"ק א' אות י"ב) את שיטת רש"י התמוהה בדין ברירה, שבורר אוכל מתוך פסולת ביד מותר אפילו אם בורר לאחר זמן, משום שאין דרך ברירה בכך. וקשה ממה שפירש רש"י עצמו בדברי אב"י (שבת דף ע"ד ע"ב) **"האי מאן**

קוּבֵן שֵׁפֵתֵי כְהֵן

דעבד חלתא – חייב אחת עשרה טאנות: "בירר יפות – הרי זה בורר", משמע שבורר היפות מתוך הרעות והוי אוכל מתוך פסולת ומכל מקום חייב.

ותירץ שמעשה ברירה כדי לאכול לאלתר אינו מעשה ברירה כלל. מעשה ברירה הוא רק כאשר האדם מתכוון לברור לאוצר, ולא כדי לצרוך מייד את הדבר הנברר. כאשר אדם בורר ביד אוכל מתוך פסולת מוכח שאין כוונתו לברור את כל הכמות – שאז הרי היה בורר פסולת מתוך אוכל ומשפר את התערובת, ולא אוכל מתוך פסולת שאז התערובת מתקלקלת והולכת – ולכן מצד עצם עשייתו אין ניכרת כאן מלאכה. כל המלאכה היא רק מחמת מחשבתו שחישב להניחו לאחר זמן. והרי אמרנו שאם המלאכה נעשית במחשבה הרי האדם עשה רק גרמא ולא מעשה מלאכה, ולכן אינו חייב.

ולכאורה אי אפשר להלום דברים אלה. בשלמא גבי מחשבה ללקט זרעים, הרי המחשבה עשתה שהזרעים שבאדמה יחשבו לתלוישים. וכן גבי הכניסה כדי שתינק ותדוש יש כאן עבודה בפרה רק מצד רצונו ומחשבתו. אבל אם נימא שהדברים אמורים גם כאשר המחשבה מגדירה את המעשה כמלאכה, שאז חשובה העשייה לגרמא בעלמא, הנה במלאכת צד הרי נתבאר שבעל החיים הניצוד אינו חשוב תוצר של מלאכה, והמלאכה אינה חשובה מלאכה כלל – כיוון שאין בה שינוי בנפעל – אלא מצד הצורך בדבר הניצוד, ואם כן המלאכה תלויה במחשבה ותיחשב גרמא בעלמא. וכן קשה במפס מורסא שללא המחשבה שהפתח יתקיים לאורך זמן ויכניס אוויר ויוציא ליחה אין כאן תוצר של מלאכה כלל. ומדוע לא נאמר שהמלאכה היא גרמא בעלמא.

אלא שהדברים מצטרפים להגדרה היסודית של מלאכת מחשבת, שהיא מלאכת אומנות, ומלאכה חשובה, שבה מחשבת האומן ואופן עשייתו מצטרפות אל עצם העשייה לכלל אחד המגדיר עשייה זו כמלאכה. בצירוף זה לא שייך לדבר כלל על היות המחשבה גרמא בעלמא כיוון שהיא מצטרפת אל המעשה, וכך התורה מגדירה "לא תעשה כל מלאכה" – עשייה הוא דאסור הא גרמא שרי (שבת דף ק"ב ע"ב) – שממה שנמכה שבת למלאכת המשכן שנאמרה בו מלאכת מחשבת, זו היא המלאכה שנעשית בשלמותה על ידי האדם העושה. גם צידה וגם הפסת מורסא הם מלאכות של אומן, המוציאות אל הפועל את כוונת העושה כדרך האומנים וכדרך כל המלאכות, כפי הצרכים שיש לו.

אבל ברירת אוכל מתוך פסולת ביד, מצד עצמה אינה מלאכת אומנות כלל. ואין זה משום שאין התוצר שבה חשוב, אדרבא – הוא חשוב ונקי מפסולת. אלא כפי שעשיית המלאכה נראית לעין הצופה היא מייעדת את הנברר לצריכה מיידית ולא להכנה לאוצר. ברירה לאלתר אינה חשובה למלאכה אלא להכנת אוכל לאכילה, ומצד זה אינה מלאכת מחשבת. כאשר הבורר הושב בלבו להניח את הנברר לאחר זמן, אין כאן צירוף של מחשבה והעשייה לכלל מלאכת מחשבת, אלא ייחוס תכלית חשובה לעשייה שאינה חשובה בעצמה. כאשר המחשבה יוצרת את העשייה, ומוציאה אותה מתוכנה הפשוט אין כאן צירוף של מחשבה ועשייה, אלא מחשבה המשתלמת על העשייה, וזו היא גרמא בעלמא ולא מלאכת מחשבת.

ונחזור לענייננו ונסיק שכאשר מצד מחשבת העושה בהכרח מופקע שם מלאכת אומנות מן העשייה, הרי אין כאן מלאכה כלל גם לרבי יהודה. צידת בעל חיים כדי שלא יזיק את האדם אינה כלל מלאכת אומנות אלא מעשה התגוננות, ולכן גם לרבי יהודה פטור עליה.

לפי זה צריך לומר שלא פוסקים כ"איכא דמתנו" שהובאו בראש הדברים המייחסים את ההלכה שצד נחש כדי שלא יזיקנו דווקא לרבי שמעון, וסבירא לן שבזה גם רבי יהודה

קוּבֵץ שִׁפְתֵי כַהֵן

מודה. ויתכן גם לומר שה"איכא דמתנו" הוא דווקא אליבא דרב, וכמו שרב סובר שמפיו מורסא היא מלאכה בעצם גם ללא מחשבה להוציא לחה ולהכניס אויר, הוא הדין שציד כדי שלא יינזק חשוב מלאכה. על כל פנים לדידן רק המשנה האומרת דרך כלל שהצד שרצים שלא לצורך פטור היא דווקא אליבא דרבי שמעון ולא אליבא דרבי יהודה. שכן הצד בעל חיים כדי לשחק בו, דרך משל, הוא הישג שאינו רגיל במלאכת צידה, ולכן לרבי שמעון פטור כשצד בכוונה זו. אבל לרבי יהודה חייב כשצד לצורך זה משום שגם הישג שאינו מקובל, אם האדם העושה הצטרך לו נחשבת המלאכה כמלאכת אומנות וחייב עליה.

בדברים אלה מיושב מה שהקשה ה"אכני נור" על עצמו בס"ק י"ט מדברי הרמב"ם עיין שם.

הרי שנתחדשה לנו הבנה כוללת במהות מלאכת מחשבת, בשייכותה למלאכת שבת לרבי שמעון ולרבי יהודה, בהגדרת המוצר היוצא מן המלאכה, בחיוב על שותפות במחשבת, וצרוף מחשבת האחד למעשה דאחר. הקושיות והתירוצים עליהן מצטרפות להבנה כוללת של מושג אחד מיסודו ושרשו שחולקים רק בענפים היוצאים ממנו.

ב. ביאור העניין לפי הגר"ח

הגר"ח פותח באמרו שההנחה שמפיו מורסא אינו בכלל מלאכה אלא אם כן מתכוון להכניס אויר ולהוציא לחה, מקובלת על הכל. כמו כן מקובל על הכל שצד כדי להציל את עצמו אינה צידה כלל, ואין בכך מחלוקת. הגר"ח אינו תולה את הדבר בהגדרת התוצר – הפתח או בעל החיים הניצוד – כדבר שאינו תוצר של מלאכה חשובה מצד עצמו, אלא בכך שהעשייה אינה נחשבת למלאכה אלא בצירוף הכוונה להכניס ולהוציא בפתח, או לצורך שיש בבעל החיים. מאידך, מצד המוצר דווקא יש לדון את העשיות הללו כמלאכה, כיוון שלמרות מחשבת האדם הן נעשו באופן המועיל למטרתן הרגילה, דהיינו הפתח שנעשה מועיל להכניס אויר ולהוציא לחה, ובעל החיים הניצוד הרי עומד לרשותו של האדם הצד. על פי זה יש לדון עשיות אלה כאינו מתכוון למלאכה ועשאה על דרך פסיק רישיה ולא ימות, שכן התוצאות נגרמות בהכרח מעשיות האדם.

ביאור הדברים הוא שהרמב"ם כתב בריש הלכות שבת (הלכות ה' ו):

"דברים המותרים לעשותן בשבת ובשעת עשייתן אפשר שתעשה בגללן מלאכה ואפשר שלא תעשה, אם לא נתכוין לאותה מלאכה הרי זה מותר, כיצד גורר אדם מטה וכסא ומגדל וכיוצא בהן בשבת ובלבד שלא יתכוין לחפור הריץ בקרקע בשעת גרירתו, ולפיכך אם חפרו הקרקע אינו חושש בכך לפי שלא נתכוין, וכן מהלך אדם על גבי עשבים בשבת ובלבד שלא יתכוין לעקור אותן, לפיכך אם נעקרו אינו חושש, ורוחץ ידיו בעפר הפירות וכיוצא בו ובלבד שלא יתכוין להשיר השיער, לפיכך אם נשר אינו חושש, פרצה דחוקה מותר להכנס בה בשבת אף על פי שמשיר צרורות, וכן כל דבר שאינו מתכוין כגון זה הרי זה מותר. עשה מעשה ונעשית בגללו מלאכה שודאי תעשה בשביל אותו מעשה אע"פ שלא נתכוין לה חייב, שהדבר ידוע שאי אפשר שלא תעשה אותה מלאכה, כיצד הרי שצריך לראש עוף לשחק בו לקמן וחתך ראשו

קוּבֵץ שִׁפְתֵי כְהֵן

בשבת אע"פ שאין סוף מגמתו להריגת העוף בלבד חייב שהדבר ידוע שאי אפשר שיחתוך ראש החי ויחיה אלא המות בא בשבילו וכן כל כיוצא בזה".

לדעת הגר"ח המפים מורסא שלא כדי לעשות לה פתח והצד כדי שלא ייזק נידון כעושה דבר המותר לעשותו בשבת ובשעת העשייה נעשית מלאכה בהכרח. מצד זה היה מקום לחייב את העושה.

אבל התוס' בשבת (דף ק"ג ע"א ד"ה לא צריכא) הביאו את דעת הערוך דפסיק רישיה דלא ניהא ליה, כגון דעביד בארעא דחבריה וכגון באחר שאינו אוהבו מותר לכתחילה ואפילו איסור דרבנן ליכא. והקשו דמפים מורסא להוציא ממנה לחה היה אסור אלמלא היו מתירים משום צערא דגופא. הרי לנו שמפים מורסא נידון כפסיק רישיה דלא ניהא ליה, שלדעת הערוך דינו כדבר שאינו מתכוון, המותר מן התורה בשבת גם לפי רבי יהודה, ולפי זה אינו אסור מן התורה גם לרבי יהודה המחייב על מלאכה שאינה צריכה לגופה. ומדוע תלתה הגמרא היתר מפים מורסא וצד נחש כדי שלא יזיקנו ברכי שמעון דווקא.

ומחדש הגר"ח שאף על פי שרבי יהודה מודה שבשבת דבר שאינו מתכוון אינו אסור מן התורה משום שמלאכת מחשבת אסרה תורה, מכל מקום כיון שבכל התורה כולה הוא מחייב בדבר שאינו מתכוון, חלוק דין דבר שאין מתכוון, לדעתו, מדין דבר שאין מתכוון לדעת רבי שמעון, המתירו בכל התורה כולה.

כאן מנתח הגר"ח את דין דבר שאינו מתכוון בניתוח נפלא על פי מהות העדר הכוונה. אפשר לפרש העדר כוונה כפשוטו, שהאדם אינו מעוניין בעבירה אלא במעשה המותר, ואז אין לאסור עליו את המעשה גם אם הוא מודע לכך שהמעשה המותר שהוא עושה יביא בהכרח לתוצאה אסורה. ואפשר לפרש שדבר שאינו מתכוון אינו תלוי כמה שהאדם מעוניין בו, אלא כמה שהאדם יודע את התוצאות ההכרחיות למעשיו. אם העבירה נגרמת בהכרח מן המעשה המותר הרי האדם היה מודע לעשיית העבירה, ונחשב לפי זה למתכוון ממש.

הגר"ח תולה את הדברים אם דבר שאינו מתכוון הוא היתר בכל התורה כולה או דווקא בשבת. אם הוא היתר בכל התורה כולה, בהחלט ניתן לבארו כדרך הראשונה, ומוסיף הגר"ח ומוכיח שאמנם כך אומרים מדברי הגמרא בפסחים (דף כ"ה ע"ב) התולה היתר ליהנות מהנאה אסורה בלא כוונה בדעת רבי שמעון, אף שההנאה תבוא לאדם בוודאות. בכך מתבארת דעת הערוך שפסיק רישיה דלא ניהא ליה מותר, כיוון שסוף סוף האדם אינו מעוניין בעבירה, מה לי שזו נגרמה בהכרח ממעשיו.

אבל אם דבר שאינו מתכוון מותר רק בשבת, ומטעם שמלאכת מחשבת אסרה תורה, הרי צריכים אנו לומר שאם אך ידועה התוצאה לעושה, נחשבת העשייה למלאכת מחשבת. לכן אין מקום לדברי הערוך לדעה זו, ופסיק רישיה דלא ניהא ליה נחשב כמתכוון וחייב (אם נפסוק כרבי יהודה שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה).

לכן תלוי דין מפים מורסא וצד נחש שלא יזיקנו, שהם בעצם דברים מותרים, ואסורים רק מטעם פסיק רישיה, ולא ניהא לעושה בתוצאות האסורות, כמה שנפסק לגבי דבר שאינו מתכוון בכל התורה כולה. אם נסבור כשמואל (ובחים דף צ"א ע"ב), וכמו שפסק הרמב"ם, שנבי דבר שאינו מתכוון סבירא לן כרבי שמעון שמותר בכל התורה כולה, הרי פעולות אלה מותרות גם בשבת וגם לרבי יהודה המחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה, כיוון שמה לי ולידיעתו בהכרח התוצאה האסורה, הרי סוף סוף לא התכוון אליה. אבל אם

קוּבֵן שֶׁפֶתִי כֹהֵן

נסבור כרב (שבת דף מ"ב ע"א) שדבר שאינו מתכוון אסור בכל התורה כולה כרבי יהודה, הרי פסיק רישיה דלא ניחא ליה אינו נחשב כדבר שאינו מתכוון, אלא כדבר המתכוון וכמלאכת מחשבת.

לכן דווקא לדעת רב תלוי היתר מפיו מורסא וצד נחש שלא יזיקנו בדעת רבי שמעון שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה, שהרי לפי מה שפסק כרבי יהודה גם בדבר שאין מתכוון בכל התורה, פסיק רישיה דלא ניחא ליה נחשב כמתכוון, וכל מעם הפטור שייתכן לאמרו הוא משום שהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה. אבל לשמואל כפי שפסק הרמב"ם הפוסקים כרבי שמעון בכל התורה, יותרו המעשים הללו גם לרבי יהודה המחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה.

לניתוח זה של דבר שאינו מתכוון, ולתלייתו בזה אם נאמר שהוא מושג של כל התורה כולה או דווקא של הלכות שבת, נודעת חשיבות גדולה המצריכה עיון רב. מכל מקום ברור שאם נתפוס מלאכת מחשבת כרעיון כללי של מלאכת אומנות אשר בה מתבצעת המחשבה על כל פרטיה ובאה למעשה בשלמות, ומחמת זה יפטר מי שאינו מתכוון, הרי פסיק רישיה דלא ניחא ליה לא יוכל להחשב כמלאכת מחשבת כלל ועיקר, כיוון שסוף סוף לא נתבצעה כאן מחשבת העושה. אם נרצה לבאר את דברי החולקים על הערוך הרי הדבר יהיה רק משום שפסיק רישיה מוגדר כעשייה אחת ממש ולא כשתי עשיות, ונאמר שאין חתיכת ראש התרנגול והרינתו שתי עשיות אחת מותרת ואחת אסורה, אלא שיש כאן עשייה אחת שהעושה התכוון אליה וביצע אותה כפי שהיה במחשבתו. לפי הגדרה זו לא אכפת לי אם ניחא ליה בהריגה, כיוון שניחא ליה בחתיכת הראש שהיא וההריגה דבר אחד. כך שלא ניתן לחלק בין אם התוצר של חתיכת הראש הוא הראש הכרות מן הגוף או הגוף המת, שניהם נחשבים לתוצר של מלאכת ההריגה. לפי זה גם אם נאמר שדבר שאינו מתכוון מותר בכל התורה כולה, הרי פסיק רישיה – גם כשלא ניחא ליה – יהיה אסור.

ניתן לומר, איפוא, שלשיטת ה"אבני נזר" הרואה את מלאכת מחשבת כעניין כולל המקובל על הכל, לא ייתכן לפרש כדברי הגר"ח המחלק בדין פסיק רישיה דלא ניחא ליה בין משמעותו לכל התורה כולה לבין משמעותו לעניין מלאכת מחשבת.

ראינו כיצד נתבארו הדברים על ידי שני ענפי החידוש הללו. הגר"ח זצ"ל מנתח בניתוח דקדקני את מושג הכוונה, מפריד בינה לבין מודעות בעלמא, ולפי זה בין משמעותה בכל התורה למשמעותה בהלכות שבת. כך שמושג המכונה בשם אחד מתבאר במהותו המיוחדת והמוגדרת בכל הקשר. אצל מרן ב"אגלי מל" וב"אבני נזר", לעומת זאת, התגבש כאן מושג אחד של "מלאכת מחשבת" המציין את הייחוד שבמלאכת שבת ועיקר מהותו בקשר שבין האדם הפועל, צרכיו, מיומנותו, ותכלית עשייתו, לבין הפעולה אותה הוא עושה. משהו מעיקרון זה דבק גם בשבת הארץ – בשמיטה – אבל לא לכל עומקו, מחמת החילוק הבסיסי שבין שבת הארץ לשבת בראשית. שבת בראשית כולה שייכת לאדם, ליהודי שנצטווה בה, ושבת הארץ שייכת במהותה לארץ. הגדרת מלאכה בשבת חייבת להתקשר לזיקה זו שבין הפועל לפעולה בכל מהותה, ויש לזיקה זו משמעויות רבות עד כדי הגדרת תוצאת המלאכה לא מבחינתה העצמית כי אם מצד צרכיו של העושה אותה.