

סד	יח. הקושיה השלישית על שמואל
סז	יט. פטור "אשר חטא בה" מאיסור לאיסור בשני מינים
סט	כ. פירוש הסיפא של המשנה
עא	כא. "ליקדם איכא בנייהו"
עד	כב. הבריייתא בספרא
עו	כג. שיטת הרמב"ם לאור הבריייתא בספרא
עח	כד. שיטת הראב"ד בדין מתעסק
פ	כה. סיכום להלכה

סוגיית דבר שאינו מתכוון

פרק ראשון: הגדרות יסודיות

פג	א. מחלוקת התנאים בדבר שאינו מתכוון
פה	ב. הגדרת דבר שאינו מתכוון

פרק שני: תוקף האיסור לר' יהודה ומקור הפטור לר' שמעון

פז	ג. האם איסור דשא"מ לר' יהודה הוא מן התורה?
פט	ד. סוגיית עששיות ביומא – מפתח לשיטות השונות בעניננו
צא	ה. צירוף עששיות – פסיק רישיה?
צה	ו. המחלוקת המשולשת בדבר תוקף האיסור של דשא"מ
צז	ז. מקור פטור דשא"מ – בדין מלאכת מחשבת?
קא	ח. סברות מחלוקת התוס' והריטב"א
קג	ט. שיטת הרמב"ן בסוגיית חילזון
קו	י. דין מתעסק – מקור פטור דשא"מ?
קט	יא. דעות אחרות בדבר מקור הפטור בדשא"מ
קיג	יב. אפשר ולא אפשר בדשא"מ
קיד	יג. "הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו"
קיח	יד. הבעיה בסוגיה בפסחים
קכ	טו. סוגיית "השוחט את הבכור" ותוקף איסור דשא"מ
	פרק שלישי: "ובלבד שלא יתכוון"
קכג	טז. צירוף כוונה לשם מעשה האיסור בדשא"מ

קכו יז. מחלוקת הראשונים בסוגיית מכבד ומרבץ
קכט יח. הערמה בדשא"מ

פרק רביעי: פסק ההלכה בענין דבר שאינו מתכוון

קלב יט. הלכה כר' שמעון בדשא"מ

קלד כ. שיטת ה'שאלתות' בפסק ההלכה בדשא"מ

קלז כא. דרך אחרת להבנת ה'שאלתות'. סיכום בענין מלאכת מחשבת.

קלט כב. האם דשא"מ באיסור מיתה דינו שונה משאר דשא"מ?

קמב כג. דעות שאר הראשונים להלכה

קמד כד. פסק הטור והשו"ע בדשא"מ

סוגיית פסיק רישיה

פרק ראשון: מחלוקת ה'ערוך' והתוס' בענין פסיק רישיה

קמו א. פסיק רישיה דניחא ליה ודלא ניחא ליה

קמט ב. התפלגות השיטות בתוספות בענין פס"ר דלא ניחא ליה

קנא ג. פס"ר דלא ניחא ליה ומלאכה שאינה צריכה לגופה

קנד ד. יסוד מחלוקת ה'ערוך' והתוס'

קנט ה. השלכות המחלוקת בהבנת "פסיק רישיה" על סוגיות אחדות

קסא ו. הסתירה בתוס' בענין מפיס מורסא

קסה ז. המשך הדיון בתוס'

קסז ח. ראיות ה'ערוך'

קסח ט. האם לדעת ה'ערוך' יש איסור לכתחילה בפס"ר בכל התורה?

קעא י. שיטת ה'ערוך' ופסק ה'שאלתות' בדשא"מ

פרק שני: שיטות שאר הראשונים במחלוקת ה'ערוך' והתוס'

קעב יא. דברי הרמב"ן וסיעתו על שיטת ה'ערוך'

קעה יב. קרוב לפסיק רישיה

קעז יג. שיטת הרמב"ם בענין מחלוקת ה'ערוך' והתוס'

קפ יד. ראיות לגבי שיטת הרמב"ם. מהות "פסיק רישיה" לשיטתו.

קפג טו. פס"ר בכלאים ובנוזיר – דעת ר' אברהם בן הרמב"ם

קפז טז. הבנת ר' חיים הלוי ברמב"ם. הראיה ממפיס מורסא וצד נחש.

סוגיית דבר שאינו מתכוון

פרק ראשון: הגדרות יסודיות

א. מחלוקת התנאים בדבר שאינו מתכוון

במקומות רבים במס' שבת ובמסכתות אחרות, מזכירה הגמ' כדבר ידוע את מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון ב'דבר שאינו מתכוון' (להלן: דשא"מ), וזאת בין במלאכות שבת ובין כשאר איסורי תורה: ר' יהודה סובר דשא"מ אסור, ור' שמעון סובר דשא"מ מותר (ע' שבת מא: ובמצוין בגיליון שם). לגבי דשא"מ בשבת אין לנו מקור תנאי אחד שמפורש בו שנחלקו בדבר ר' יהודה ור' שמעון, אך מחלוקתם עולה ממשנה וברייתא העוסקות בשאלת גרירת חפצים על גבי קרקע, כשיש חשש שיעשו חריץ ונמצא חורש, אם זה בשדה, או בונה, אם זה בבית (ע' שבת עג:). שנינו במש' בביצה כג: "עגלה של קטן... אינה נגדרת אלא על גבי כלים, ר' יהודה אומר כל הכלים אין נגדין חוץ מן העגלה מפני שהיא כובשת". ופירש רש"י: "אלא על גבי כלים – על גבי בגדים, מפני שעושה חריץ בקרקע, וחופר חייב משום חורש. מפני שכובשת – חריץ הנראה בהילוכה לא על ידי הפירה הוא, אלא כובשת ודורסת הקרקע ונדוש תחתיה, ונעשה מקומה נמוך אבל אינו זז עפר ממקומה". והגמ' שם מביאה ברייתא, המובאת גם בשבת כב. ועוד: "תניא ר' שמעון אומר גורר אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוון לעשות חריץ", ומסיקה הגמ' שר' יהודה ור' שמעון נחלקו בשאלה האם דבר שאינו מתכוון אסור או מותר, ות"ק של המש' אף הוא בשיטת ר' יהודה, דשא"מ אסור, אלא שהוא מחמיר אף בעגלה, והתנאים במש' הם "תרי תנאי ואליבא דר' יהודה" (רש"י: "חד סבר העגלה נמי כשאר כלים דעושה חריץ בגרירתה, שפעמים שאין האופן מתגלגל והוא נגרר וחופר, ואידך סבר לא שכיח הכי ואינה אלא כובשת תחת גלגולה"). ובירושלמי ביצה (פ"ב ה"י) ושבת (פ"ג ה"ג) ועוד, מובאת הברייתא הנ"ל בלשון: "תני לא יגור (או: יגרר) אדם את המטה את הכסא ואת הספסל ואת הקתדרה מפני שהוא עושה חריץ, ור' שמעון מתיר". כלומר: דעת ר' יהודה מופיעה כדעת ת"ק, ור' שמעון מתיר.

קודם לכן במס' ביצה, בדף כג., ישנה משנה אחרת (המופיעה גם בעדויות ג, יב), שבה נחלקו ר' אלעזר בן עזריה וחכמים האם מותר לקרד (כמו: לגרד) את הבהמה ביום טוב: ראב"ע מתיר, וחכמים אוסרים מפני שעושה חבורה. ומבואר

בגמ' שם שראב"ע סובר כר' שמעון שדשא"מ מותר, וחכמים סוברים כר' יהודה שדשא"מ אסור. ועוד מפורש במש', שחכמים אוסרים לא רק לקרד אלא גם לקרצף, ור' יהודה אוסר רק לקרד, ובגמ': "ת"ר איזהו קירוד ואיזהו קרצוף, קירוד קטנים ועושיין חבורה קרצוף גדולים ואין עושיין חבורה, ושלוש מחלוקות בדבר, ר' יהודה סבר דבר שאינו מתכוון אסור... ולא גזרינן קרצוף אטו קירוד, ורבנן סברי נמי כר' יהודה דבר שאינו מתכוון אסור וגזרינן קרצוף אטו קירוד, וראב"ע סבר לה כר' שמעון דאמר דבר שאינו מתכוון מותר וביין קירוד וביין קרצוף שרי. אמר רבא אמר רב נתמן אמר שמואל, ואמרי לה אמר רב נתמן לחודיה, הלכה כר' שמעון שהרי ראב"ע מודה לו, אמר ליה רבא לרב נתמן ולימא מר הלכה כר' יהודה שהרי חכמים מודים לו, אמר ליה אנא כר' שמעון סבירא לי, ועוד שהרי ראב"ע מודה לו".

הרי שמחלוקת ר' שמעון ור' יהודה בדבר שאינו מתכוון – כבר היתה קיימת בדור שלפניהם, בין ראב"ע וחכמים¹. ובטעם הדבר שבכל מקום הגמ' מייחסת את המחלוקת בדשא"מ לר' שמעון ור' יהודה, ולא לראב"ע וחכמים, אפשר לומר שרצו להזכיר רק את המחלוקת העיקרית, ללא הגזירה הנוספת של קרצוף אטו קירוד, ואפשר למצוא עוד טעמים², ואולי גם משום שר' יהודה ור' שמעון נחלקו בעוד עניינים בכללי המלאכות בשבת, כמלאכה שאינה צריכה לגופה ומקלקל בחבורה, ולשיטות מסוימות יש קשר בין המחלוקות, כפי שיתבאר בע"ה במקומן³, ולכן תלו הכל בר' יהודה ור' שמעון.

רבנו ניסים (גאון), המראה מקום בספר 'המפתח' שלו למקורות הסוגיות, כתב בשבת מא': על הגמ' "ר' שמעון היא דאמר דבר שאינו מתכוון מותר": "וזוה העיקר בפ' במה מדליקין, דתניא ר' שמעון אומר גורר אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוון לעשות חריץ. ור' יהודה דאמר דבר שאין מתכוון אסור עיקר דברי ר' יהודה במשנה במס' יום טוב בפ' יו"ט שחל להיות ע"ש דתנן ר' יהודה אומר אין מקרדין ביו"ט מפני שהוא עושה חבורה, ובגמ' גרסי ר' יהודה סבר דבר שאין מתכוון אסור. ובמס' בכורות בפ' כל פסולי המוקדשין (לג): שנינו בכור שאחזו דם אפילו מת אין מקיזין לו את הדם דברי ר' יהודה כו' ר' שמעון אומר יקיז אע"פ שהוא עושה

1. לכאורה קשה, מדוע הגמ' ברף כג: היתה צריכה לומר "תרי תנאי ואליבא דר' יהודה", יכלה להעמיד את ת"ק כחכמים דראב"ע, שגזרו קרצוף אטו קירוד, וכך גם גזרו עגלה אטו שאר כלים. ונראה שהגמ' העדיפה לומר שבעגלה יש סברה לאסור גם אם אין גזרים דבר המותר אטו האסור, כי בעגלה גופא פעמים שאין האופן מתגלגל אלא נגרה, וכפירוש"י הנ"ל, וגם לר' יהודה המתיר קרצוף יש מקום לאסור בעגלה, ותרי תנאי הם אליבא דר' יהודה האוסר קירוד ומתיר קרצוף.

2. כגון: שראב"ע וחכמים מצינו שנחלקו רק לגבי יו"ט, ואולי בכל התורה הכל מודים שאסור, כי אין בה פטור של "מלאכת מחשבת", ר' להלן, ואילו ר' יהודה ור' שמעון מצינו שנחלקו גם בכל התורה כולה, כמו שיתבאר בסמוך.

3. ע' להלן פסקה ז', סוגיית כל המקלקלין פסקה ג', ובחתימת הספר.

מום, הרי מכאן תדע שר' יהודה סבר דבר שאין מתכוון אסור ור' שמעון דבר שאין מתכוון מותר". [תלות המחלוקת בככורות בשאלת דשא"מ מפורשת בגמ' שם לד., וע' בזה להלן פסקה כ']. ויש להבין את סדר הבאת המקורות ע"י רבנו גיסיים כך: קודם הוא מביא מקור למחלוקת ר' יהודה ור' שמעון לגבי שבת ויו"ט. את דעת ר' שמעון הוא מביא מהברייתא שבה היא מפורשת, ואת דעת ר' יהודה מן המש' הראשונה "אין מקרדין", שהיא קודמת למשנת גרירת כלים. ואחר כך הוא מביא מקור למחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בשאר איסורים שבתורה, שאינה נובעת בהכרח ממחלוקתם בשבת, כי יש מקום להבדיל בין שבת לשאר איסורים, כפי שיתבאר להלן.

ב. הגדרת דבר שאינו מתכוון

עד כה הבאנו כמה מקורות למחלוקת ב'דבר שאינו מתכוון', אך עדיין לא עמדנו על עיקר הגדרתו של המושג. מתוך הדוגמאות הנ"ל ברור, שמדובר באדם העוסק כמעשה שהוא עצמו אינו מוגדר כמלאכה (גרירת ספסל, קירוד הבהמה), אלא שתוך כדי עשייתו את המעשה עלול להיגרר עמו מעשה מלאכה (חפירה בקרקע, עשיית חבורה). השאלה היא האם מדובר בהיגררות הכרחית, דהיינו שהמלאכה בוודאי תיעשה; או שמדובר בהיגררות אפשרית, דהיינו שעלול להיות שהמלאכה תיעשה אך אין הדבר מוכרח; או שבין באופן זה ובין באופן זה נחשב ל'דבר שאינו מתכוון'. והנה, בכמה סוגיות בגמ' העוסקות בדשא"מ – ע' שבת עה. ובמצוין בגיליון שם – מובאים דברי אב"י ורבא שאמרו שניהם: "מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות", דהיינו שאם אדם חותך ראש של עוף ואינו מתכוון להמיתו, מודה ר' שמעון לר' יהודה שחייב משום נטילת נשמה, שהרי העוף בוודאי ימות. ואם כן, בפשטות מוכח מזה שמחלוקת ר' שמעון ור' יהודה היא במקרה שהמלאכה עלולה להיעשות, אך לא כשוודאי תיעשה. אולם, בסוגיה בשבת שם, ובמקומות נוספים, מבואר שדברי אב"י ורבא אמורים רק בניחא ליה במלאכה שנגררה כתוצאה ממעשהו, כך שלכאורה אפשר עדיין לומר שמחלוקת ר' שמעון ור' יהודה היא דוקא במקרה שהמלאכה ודאי תיעשה, ופירוש מימרת אב"י ורבא "מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות" הוא: מודה ר' שמעון במקרה שהמלאכה בוודאי תיעשה ונוח לו שתיעשה, ונחלקו כאשר לא נוח לו במלאכה. ובסוגיית פסיק רישיה (פסקה ד') נראה שבעל ה'ערוך' אכן פירש כך, ש"פסיק רישיה ולא ימות" היינו כשהתוצאה הכרחית ונוח לו בה, ואילו התוס' פירשו ש"פסיק רישיה ולא ימות" היינו כשהתוצאה הכרחית, בין נוח לו ובין לא.

אך נראה שגם לפי ה'ערוך' אי אפשר לומר שמחלוקת ר' יהודה ור' שמעון היא רק במקרה של תוצאה הכרחית, שהרי הלשון "פסיק רישיה ולא ימות" (בתמיהה)

משמעה בוודאי שאין לאדם תירוץ לומר שלא רצה שהעוף ימות, שהרי חותך הוא את ראשו ואי אפשר שלא ימות, ועל כרחך שזהו לפחות חלק מהחידוש במקרה של אביי ורבא, אלא שלפי ה'ערוך' המקרה של חיתוך ראש העוף הוא כזה שניתא לו במלאכה, ולדעתו זהו מרכיב עיקרי בחידוש שיש במקרה זה, דהיינו שגם תיעשה מלאכה בוודאי וגם יהיה ניחא לו בה. אולם, אילו היתה כל מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון רק במקרים שבהם המלאכה תיעשה בוודאי – היו צריכים אביי ורבא לומר פשוט: מודה ר' שמעון היכא דניחא ליה.

מלבד הוכחה לשונית זו, יש להוכיח גם מתלמוד ערוך שהמחלוקת בדשא"מ היא אף במקרה שלא בטוח שהמלאכה תיעשה. בכתובות ו: למדנו: "דתניא הכונס את הבתולה לא יבעול בתחילה בשבת וחכמים מתירין. מאן חכמים, אמר רבה ר' שמעון היא דאמר דבר שאין מתכוון מותר. אמר ליה אביי והא מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות (פי'): והלא בהכרח יצא דם וייעשה פתח – וזהו חובל או בונה – וגם ניחא ליה בהכי, כמבואר בתחילת הסוגיה שם דף ה: שיש אפילו צד לומר שממש מתכוון לכך), אמר ליה לא כהללו בבליים שאין בקיאין בהטייה, אלא יש בקיאין בהטייה", כלומר: בבעילת בקיאין לא בהכרח יצא דם ולא בהכרח יפתח פתח, ובוזה נחלקו ר' יהודה ור' שמעון. הרי שנחלקו במקרה שאין ודאות שהמלאכה תיעשה.

ואכן, כך כתבו ראשונים בהגדרת דשא"מ. לשון הרמב"ם (הל' שבת א, ה): "דברים המותרין לעשותן בשבת, ובשעת עשייתן אפשר שתיעשה בגללן מלאכה ואפשר שלא תיעשה, אם לא נתכוון לאותה מלאכה – הרי זה מותר. כיצד, גורר אדם מטה וכסא ומגדל וכיוצא בהן בשבת, ובלבד שלא יתכוון לחפור חריץ בקרקע בשעת גרירתן, ולפיכך אם חפרו הקרקע אינו חושש בכך, לפי שלא נתכוון". וכן פירשו התוס' בכמה מקומות, כגון: על הגמ' בדף מא: "והלא מצרף, ר' שמעון היא דאמר דשא"מ מותר", כתבו התוס' (ד"ה מיחם): "וצריך לומר דלא הוי פסיק רישיה, שיכול להיות שלא יצרף, דבפסיק רישיה מודה ר' שמעון, והא דפריך והלא מצרף הכי קאמר והלא שמא מצרף". וכן כתבו עוד ראשונים.

מעתה השאלה היא בכיוון ההפוך: האם המחלוקת בענין דשא"מ היא דוקא במקרה שהדבר אפשרי ולא הכרחי, אבל המקרה שהמלאכה תיעשה בהכרח – אפילו לא ניחא לו בה – כבר אינו כלול במחלוקת זו, או שגם מה שמכונה "פסיק רישיה דלא ניחא ליה"⁴ הוא בכלל דשא"מ, ושנוי במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון. בשאלה זו נחלקו בעל ה'ערוך' והתוס', ונעסוק בה אי"ה בסוגיית פסיק רישיה.

4. על הבעייתיות שבכינוי זה – שאינו מופיע בגמ' – ר' סוגיית פסיק רישיה סוף פסקה ד'.

פרק שני: תוקף האיסור לר' יהודה ומקור הפטור לר' שמעון

ג. האם איסור דשא"מ לר' יהודה הוא מן התורה?

שתי שאלות יסודיות עולות בקשר למחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בדשא"מ: א. האם ר' יהודה אוסר דשא"מ מדאורייתא או מדרבנן, והאם יש הבדל בזה בין שבת לכל התורה כולה? ב. מהו טעם מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בדשא"מ? (מובן שהשאלה השניה קשורה לראשונה).

בניסיון לברר שאלות אלה, עלינו להציע קודם כל סוגיה הקושרת את דעת ר' יהודה עם דרשה מהכתוב, מה שמחייב לומר שלפנינו דין דאורייתא.

למדנו בשבת קלג: "דתניא בשר ואף על פי שיש שם בהרת ימול דברי ר' יאשיה". כלומר, המלה 'בשר' שבפסוק "וביום השמיני ימול בשר ערלתו", מלמדת שאף אם יש נגע צרעת על הערלה, שהיינו תושבים שאסור למולו בגלל הלאו של "השמר בנגע הצרעת", שהוא אזהרה שלא לקוץ בהרת – אף על פי כן ימול. והגמ' מקשה: "הא למה לי קרא, דשא"מ הוא, ודשא"מ מותר. אמר אביי לא נצרכא אלא לר' יהודה דאמר דשא"מ אסור. רבא אמר אפילו תימא ר' שמעון, מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות. ואביי לית ליה האי סברא, והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות. בתר דשמעה מרבא סברה".

נמצא שלפי סברת אביי הראשונה, שגם פסיק רישיה (דניחא ליה, שהרי ניחא ליה להיפטר מהצרעת) נחשב לדשא"מ, ונחלקו בו ר' יהודה ור' שמעון, יוצא שמחלוקתם בדשא"מ בכל התורה כולה היא מדאורייתא, דהיינו שלר' יהודה דשא"מ אסור מן התורה, ולפיכך הוצרך הכתוב להתיר דשא"מ במילה בצרעת. וכ"כ הרשב"א שם: "ומהכא שמעינן דדשא"מ לר' יהודה אסור דאורייתא, מדאיצטריך רחמנא למישרי הכא". ואף על פי שלמסקנה חזר בו אביי, וסבר שבפס"ר דניחא ליה מודה ר"ש, כלומר שאין זה נחשב לדשא"מ, ומשום כך הוצרך הכתוב להתיר, מכל מקום בגמ' לא נרמז שאביי חזר בו מן ההנחה שדשא"מ אסור לר' יהודה מן התורה. וכך כתב הרשב"א בכתובות (ה: ד"ה את"ל): "דבהדיא מוכח בשבת בר' אליעזר דמילה דלר' יהודה שאינו מתכוון דאורייתא הוא... דאמרינן התם בשר אף על פי שיש שם בהרת... ופריק אביי הא מני ר' יהודה... ואע"ג דרבא אוקמה התם אפילו לר' שמעון משום דמודה ר' שמעון בפס"ר ולא ימות, (ו)מכל מקום לא פליג עליה דאביי באוקמתא דמוקי לה כר' יהודה" (כלומר: לא נחלק על אביי שלר' יהודה דשא"מ אסור מן התורה).

אמנם, ייתכן שמה שמשמע מהגמ' שאיסור דשא"מ לר' יהודה הוא מן התורה, היינו דוקא במקרה של פסיק רישיה, שבו עוסקת הסוגיה, ולפי המסקנה שר' שמעון

מודה בפס"ר דניחא ליה – יישאר כן לגבי דעת ר' יהודה בפס"ר דלא ניחא ליה, אבל בלא פס"ר אולי אף ר' יהודה אינו אוסר אלא מדרבנן. אבל הריטב"א כתב שם: "לא נצרכה אלא לר' יהודה דאמר דשא"מ אסור – פי' אסור מן התורה, ואפילו דלא פסיק רישיה, דהשתא לא ידעינן פסיק רישיה. וראיה מדאמרינן מודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות, ופסיק רישיה הוא מן התורה, ואם כן ש"מ דמודה דומיא שאינו מודה הוא, דלא שייך למימר מודה אלא כשהן שוין בתרוייהו מדאורייתא". כלומר: הריטב"א מסיק מהעובדה שפס"ר דניחא ליה אסור לר' שמעון מן התורה, שגם דשא"מ שאינו פס"ר לר' יהודה אסור מן התורה, כי "מודה ר' שמעון" פירושו שהדין שאומר ר' יהודה במקרה זה – ר' שמעון מודה לו בו במקרה אחר. גם מדברי הרשב"א בכתובות הנ"ל נראה שזוהי דעתו, שהרי המדובר בכתובות הוא במקרה שאינו פס"ר, כנ"ל בפסקה הקודמת, והרשב"א כותב שם שלר' יהודה דשא"מ אסור מן התורה.

אולם, לכאורה יש לדחות את ראיית הריטב"א: לפי שיטת ה'ערוך' הנ"ל בפסקה הקודמת, ש"מודה ר"ש בפסיק רישיה" פירושו שמודה ר' שמעון בתוצאה הכרחית שנוח לו בה, אפשר להבין שגם עד דברי רבא הגמ' עסקה רק במקרה שהתוצאה היא הכרחית (פס"ר דלא ניחא ליה), ורק בזה אוסר ר' יהודה מן התורה. ולשיטת התוס' החולקים על ה'ערוך', וסוברים ש"מודה ר"ש בפסיק רישיה" היינו בין בפס"ר דניחא ליה ובין בפס"ר דלא ניחא ליה, הפירוש של "מודה ר' שמעון בפס"ר" הוא שר' שמעון מודה למה שאמר ר' יהודה "דשא"מ אסור", ובפס"ר דניחא ליה אוסר ר' שמעון מדאורייתא, אבל בפס"ר דלא ניחא ליה הוא אוסר רק מדרבנן (לפחות לגבי מלאכה בשבת, ע' סוגיית פסיק רישיה פסקה א–ב)⁵, כך שאין לדעת מהי שיטת ר' יהודה בדשא"מ שאינו פס"ר, האם איסורו מן התורה או מדרבנן. ואכן, להלן נראה כי יש ראשונים החולקים על הרשב"א והריטב"א בשאלה האם דשא"מ אסור מן התורה.

ראיה נוספת לכך שדשא"מ לר' יהודה איסורו מן התורה יש מהגמ' בזבחים צא: "אמר שמואל המתנדב יין מביא ומזלפו על גבי האישים, מאי טעמא אמר קרא ויין תקריב לנסך חצי ההין אשה ריח ניחוח לה'... תניא יין נסך לספלים, או אינו אלא לאישים, אמרת לא יכבה (נ"א בגיליון: תכבה), לא קשיא הא ר' יהודה הא ר' שמעון, למימרא דשמואל כר' שמעון סבירא ליה... בדשא"מ סבר לה כר' שמעון" וכו'. כלומר: שמואל שאמר המתנדב יין מזלפו על גבי האישים, סובר כר' שמעון שדשא"מ מותר, ולפיכך אין הוא חושש לאיסור כיבוי גחלת מהמזבח הנלמד מ"לא תכבה"; ואילו הברייתא האומרת שאי אפשר לנסך על האש, משום "לא תכבה", אלא מנסכים אותו לספלים (ועל כרחק "אשה ריח ניחוח" אינו מוסב על היין אלא

5. אמנם הריטב"א הולך לשיטתו, כי הוא באמת סובר שאפילו בשבת פס"ר דלא ניחא ליה חייב, ע"ש פסקה י"א, אך כוונתנו שאפשר לדחות את ראייתו לפי שיטת התוס'.

על הקרבן), סוברת כר' יהודה שדשא"מ אסור. הרי שדשא"מ לר' יהודה אסור מן התורה⁶. אמנם, גם כאן אפשר לומר שהזילוף הוא כיבוי בפס"ד (דלא ניתא ליה), ודוקא בו אסור לר' יהודה מן התורה. ע' סוגיית פסיק רישיה פסקה ב' שנחלקו ראשונים האם בזילוף מדובר בפסיק רישיה או לא.

ד. סוגיית עששיות ביומא – מפתח לשיטות השונות בענינו

סוגיה הקשורה ישירות לשאלתנו מצויה ביומא לד: "תניא א"ר יהודה עששיות של ברזל היו מחמין מערב יום הכיפורים ומטילין לתוך צונן כדי שתפיג צינתן. והלא מצרף (רש"י: הנותן ברזל מן האש למים מצרפו, מחזקו ומקשהו), אמר רב ביבי שלא הגיע לצירוף (רש"י: אינו מלובן כל כך שיהא לו חיזוק על ידי מים). אביי אמר אפילו חימא שהגיע לצירוף, דבר שאין מתכוון מותר. ומי אמר אביי הכי, והתניא בשר ערלתו אפילו במקום שיש שם בהרת יקוץ דברי ר' יאשיה, והוינן בה קרא למה לי, ואמר אביי לר' יהודה דאמר דבר שאין מתכוון אסור. הני מילי בכל התורה כולה, אבל הכא צירוף דרבנן הוא."

רש"י מפרש את מהלך הגמ' כך: ומי אמר אביי הכי, שדשא"מ מותר, והלא אביי הסביר את הכתוב 'בשר ערלתו' לפי שיטת ר' יהודה, ואם כן לדעת אביי הפסוק מסייע לר' יהודה, ויש לפסוק כמותו. ומתרצת הגמ': הני מילי בכל התורה כולה, כלומר הני מילי באיסור דאורייתא, כגון קוצץ בהרת, אבל צירוף הוא איסור דרבנן (כלומר: תיקון כלי מדרבנן, ולא מכה בפטיש מדאורייתא, ר' להלן), ובאיסור דרבנן דשא"מ אינו אסור אפילו לפי ר' יהודה. ומוסיף רש"י: "ואין שבות במקדש לא גרסינן, דהא תלה טעמא באין מתכוון", כלומר: אין צורך כאן לכלל "אין שבות במקדש", אלא טענת אביי היא שדשא"מ אינו אסור כלל לר' יהודה כאשר האיסור הנגרר מפעולתו הוא איסור דרבנן.

התוס' מביאים את פירש"י⁷, והם מקשים עליו בשם ר"י כמה קושיות גדולות: א. מהלך הגמ' מוזר, כי עד שהגמ' מקשה מאביי על אביי, מתוך הנחה שאביי סובר כר' יהודה, יכלה להקשות ישירות מר' יהודה, בעל הברייתא של עששיות, על ר' יהודה במש' בביצה, הסובר דשא"מ אסור.

6. ואין לומר שר' יהודה אוסר לזלף מדרבנן, כי: א. הלשון "אמרת לא תכבה" משמעה שהתורה מונעת זאת. ב. לפי הכלל שכתבו אחרונים שדבר המפורש בתורה להיתר אין חכמים אוסרים מדרבנן (ע' ט"ז יו"ד סי' קי"ז ס"ק א' ובחידושי רעק"א שם) – כאן הרי לפי דברי שמואל מפורש בכתוב "אשה", ואם כן אין רבנן יכולים לאסור לתתו על האש.

7. התוס' כותבים שרש"י גרס בתירוץ האחרון: "הני מילי באיסורא דאורייתא אבל הכא צירוף דרבנן", וגירסה זו אכן יותר נוחה לפירש"י מגירסתנו "הני מילי בכל התורה כולה", אבל ברש"י לפנינו לשון דיבור המתחיל היא: "בכל התורה", והפירוש הוא: "באיסורא דאורייתא". וצ"ב.

ב. תירוץ הגמ' שבדרבנן לא אסר ר' יהודה דשא"מ, סותר סוגיה בשבת מו:; שבה רצתה הגמ' לומר שר' שמעון מתיר דשא"מ רק באיסור דרבנן, כגון גרירת מטה וספסל (רש"י שם: "דחופר כלאחר יד הוא"), אבל באיסור דאורייתא גם הוא אוסר דשא"מ. ממילא משמע שר' יהודה אוסר דשא"מ גם באיסור דרבנן. ואמנם הקשו על כך כגמ' ממשנה המתירה דשא"מ בכלאים, כדעת ר' שמעון, ומדובר באיסור דאורייתא, והמסקנה היא שר' שמעון באמת מתיר דשא"מ אף בדאורייתא. ומכל מקום הגמ' לא חזרה בה ממה שאמרה שגרירת מטה וספסל היא דשא"מ באיסור דרבנן, ונמצא שר' יהודה אוסר דשא"מ אף בדרבנן. נורש"י יוכל לומר שלמסקנת הגמ' אין הכרח לסבור שגרירת מטה וכו' היא חפירה כלאחר יד, אלא הריהי כמו חרישה. וכ"כ בפשטות ר' אברהם בן הרמב"ם (שו"ת 'ברכת אברהם', סוף סי' י"ט), שעשיית חריץ על ידי גרירת מטה היא מלאכה דאורייתא, ולמד כן מלשון הרמב"ם הנ"ל: "דברים המותרין לעשותן בשבת, ובשעת עשייתן אפשר שתיעשה בגללן מלאכה ואפשר שלא תיעשה, אם לא נתכוון לאותה מלאכה הרי זה מותר, כיצד, גורר אדם מטה וכסא ומגדל וכיוצא בהן בשבת, ובלבד שלא יתכוון לחפור חריץ בקרקע בשעת גרירתן". או אפשר שרש"י יחלק בין כלאחר יד במלאכה דאורייתא, שבו כן אוסרים דשא"מ, לצירוף, שעיקרו מדרבנן].

ג. לפירש"י צירוף הוא מדרבנן, ולא אסר בו ר' יהודה דשא"מ, אבל בשבת מא: אומר אביי עצמו על המש' שם: "זמיחם שפינה ממנו מים לא יתן לתוכו מים כל עיקר, מפני שמצרף, ור' יהודה היא דאמר דשא"מ אסור". קושיה זו מתרצים התוס' אליבא דרש"י, שדוקא צירוף עששיות של ברזל הוא מדרבנן, כי אינן כלים, ועומדות לעשות מהן כלים בעתיד, ונמצא שהצירוף אינו גמר מלאכה, אבל צירוף כלי הוא מכה בפטיש דאורייתא.

ד. רש"י מוחק את גירסת כל הספרים, שכתוב בהם: "הני מילי בכל התורה כולה, אבל הכא צירוף דרבנן ואין שבות במקדש".

בגלל הקושיות הללו אומר רש"י, שתירוצו הראשון של אביי "אפילו תימא שהגיע לצירוף, דבר שאין מתכוון מותר", פירושו: דבר שאין מתכוון מותר מדאורייתא, וכל איסורו לר' יהודה הוא מדרבנן, ואין שבות במקדש. מקשה הגמ': ומי אמר אביי שדשא"מ לר' יהודה הוא מדרבנן, והלא אביי אמר שלר' יהודה צריך פסוק בשביל להחיר מילה בצרעת, הרי שדשא"מ הוא מדאורייתא. עונה הגמ': הני מילי בכל התורה כולה, שם דשא"מ לר' יהודה הוא מדאורייתא, אבל במצרף, כלומר באיסורי שבת, דשא"מ הוא מדרבנן, כי בשבת צריך מלאכת מחשבת, ובאינו מתכוון אין זו מלאכת מחשבת. והתוס' מוסיפים שיש ספרים הגורסים בפירושו: "אבל הכא מלאכת מחשבת אסרה תורה". ונראה שכך גרס הרמב"ם, שכן כתב בפיהמ"ש (יומא ג, ה, תרגום הרב קאפח): "היו מחממין עשתות (עדיף בלשון הגמ': עששיות) של ברזל מערב יום צום ומניחין אותן בתוך האש עד למחרת,

ומכבין אותן במים שמתטהר בהן ונפשרין, ואין זו מלאכה שהרי אינם מתכוונים לחסס את הברזל אלא כוונתם הפשרת המים, וכלל הוא אצלנו מלאכת מחשבת אסרה תורה, ועוד כלל אצלנו אין שבות במקדש, ולפיכך מותר לעשות כן. וע' בפסקה הבאה.

והנה לפירוש ר"י קשה לשון תירוצו של אב"י "דבר שאין מתכוון מותר", כי לכאורה העיקר חסר מן הספר, שהרי הכוונה שמותר מן התורה ואסור מדרבנן, ומשום אין שבות במקדש מותר כאן לכתחילה, כמו שהגמ' אומרת לבסוף. וכתב הר"ן (שבת מא: ד"ה הא), ההולך בדרכו של ר"י בפירוש הסוגיה: "דתלמודא אפסקיה ופרכיה מקמי דתסיים מילתא"⁸.

לעיל ראינו כי בסוגיה בשבת קלג. חזר בו אב"י מהעמדת הדרשה של 'בשר ערלתו' כר' יהודה דוקא, וקיבל מרבא שמודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות, ואמרנו שמכל מקום אין רמז לכך שאב"י חזר בו ממה שסבר שדשא"מ לר' יהודה אסור מדאורייתא. ואכן, גם מהסוגיה ביומא עולה כך, כי אם לפי מה שקיבל אב"י מרבא שמודה ר' שמעון בפס"ר חזר בו אב"י גם ממה שסבר שאיסור דשא"מ לר' יהודה הוא מדאורייתא, אם כן מה מקשה הגמ' – לפי פירוש התוס' – "ומי אמר אב"י הכי" וכו', והלא למסקנה חזר בו אב"י מזה, וי"ל שדבריו כאן "אפילו תימא שהגיע לצירוף דשא"מ מותר" הם לאחר החזרה. מכאן, אומרים התוס' (יומא לה., כאמצע הדיבור הארוך), שהגמ' הבינה שלגבי השאלה האם דשא"מ לר' יהודה אסור מדאורייתא אין סיבה לומר שאב"י חזר בו.

ה. צירוף עששיות – פסיק רישיה?

לפי פירוש התוס', מבואר בגמ' ביומא שדשא"מ בכל התורה, חוץ משבת, אסור לר' יהודה מן התורה. אמנם, לכאורה אפשר לומר שזה דוקא בפסיק רישיה, כמו מילה בצרעת, ולהבין את הקושיה "והלא מצרף" הוא: והלא בוודאי מצרף. ואכן, הרמב"ן והר"ן כתבו (בשבת קיא. ד"ה האי), שה'ערוך' הביא ראייה לשיטתו שפס"ר דלא ניחא ליה מותר, מתירוצו של אב"י ביומא "דשא"מ מותר", שהרי שם מדובר

8. הר"ן מסביר שתירוצו של אב"י היה צריך להסתיים בכך שדין זה הוא דוקא בשבת, משום מלאכת מחשבת, ואין שבות במקדש, והמקשן לא נתן לסיים את הדברים, והקשה מכל התורה, ואז סיימה הגמ' את התירוץ הראשון. וכעין זה כתב הריטב"א שם (שאינו מקבל את כל פי ר"י, ראה להלן), שלפירוש ר"י התירוץ הסופי הוא מה שתירץ אב"י מלכתחילה, "אלא שהתלמוד לא היה מבין תירוצו, ועכשיו פירש אב"י דמשום דהוי דרבנן ואין שבות במקדש הוא דקאמר". ומפשט לשונו משמע שהתלמוד לא הבין שהכוונה שמדרבנן אסור, אך אם כן חוזרת קושיית ר"י למקומה, מדוע לא הקשו ישירות מר' יהודה בגרידה על ר' יהודה בעששיות. ולכאוויה צריך לדחוק שכוונתו כר"ן, שהתלמוד לא הבין שזה דוקא בשבת, ועכשיו סיימה הגמ' את הנקודה שלגבי שבת, שאיסור דשא"מ הוא מדרבנן, אין שבות במקדש.

בפס"ר, כמו שמשמע מקושיית הגמ' "והלא מצרף", כלומר: הלא ודאי שיצרף. והרמב"ן והר"ן דוחים את ראייתו באומרם שדברי אב"י הם לפי מה שסבר מתחילה שאין הבדל בין פסיק רישיה ללא פסיק רישיה, ולכן הקשו עליו ממה שאמר מתחילה בענין מילה בצרעת. גם הרשב"א בכתובות (ו. ד"ה האי) הביא ראיה זו של ה'ערוך' (ולא דחאה). הרי שהבינו שהסוגיה ביומא עוסקת בפסיק רישיה.

אולם התוס' הקשו על קביעת הגמ', לפי פירושם, שבשבת איסור דשא"מ לר' יהודה אינו מדאורייתא, מסוגיה במס' כריתות כ.: "ת"ר החותה גחלים בשבת חייב הטאת, רשב"א אומר משום ר' אליעזר בר' צדוק חייב שתים מפני שהוא מכבה את העליונות ומבעיר את התחתונות", והגמ' שם מפרשת: "רב אשי אמר כגון שנתכוון לכבות והובערו מאליהן, ות"ק סבר לה כר' שמעון דאמר דשא"מ פטור ור' אליעזר בר' צדוק סבר לה כר' יהודה דאמר דשא"מ חייב", הרי שר' יהודה מחייב הטאת בדשא"מ בשבת. ומתרצים התוס' ששם מדובר בפס"ר (דלא ניחא ליה, כי בניחא ליה גם ר' שמעון מודה שחייב), ובפס"ר גם ר' יהודה מודה שנחשב למלאכת מחשבת, כיון שיודע שהמלאכה בוודאי תיעשה, ור' שמעון פוטר משום משאצל"ג; אבל בדשא"מ שאינו פס"ר – ר' יהודה פוטר, משום שאין זו מלאכת מחשבת. וזהו שאמרה הגמ' ביומא שמצרף הוא מדרבנן, כי צירוף העששיות אינו פס"ר, ובשבת בדשא"מ שאינו פס"ר – ר' יהודה אוסר רק מדרבנן.

ויש לדקדק לפירוש התוס': אם צירוף העששיות אינו פס"ר, לשם מה הוצרכה הגמ' לתרץ "הני מילי בכל התורה כולה" וכו', הלא יכלה לתרץ: הני מילי בפס"ר, כקוצץ את הבהרת, אבל בלא פס"ר, כמצרף, מותר מן התורה גם לר' יהודה. ונראה שהגמ' לא רצתה לתרץ כך, משום שהיה משמע שאם אינו פס"ר מותר מן התורה לר' יהודה גם בכל התורה כולה, אך הגמ' סברה שאין הדבר כן, אלא לר' יהודה דשא"מ בכל התורה אסור מדאורייתא גם בלא פס"ר, כי בכל התורה אין דין של מלאכת מחשבת, ואם יודע שפעולתו עלולה לגרור איסור – אסור לו לעשות את הפעולה.

ראינו בפסקה הקודמת שהרמב"ם הביא בפיהמ"ש את הנימוק של "מלאכת מחשבת אסרה תורה" לכך שאין בעששיות איסור תורה, ואת "אין שבות במקדש" להיתרן לכתחילה. ולכאורה אפשר לומר שפירש כתוס' שאין מדובר בפס"ר, והביא את הטעם שבגמ' כדי שהמש' תוכן גם לר' יהודה, אבל לר' שמעון שהלכה כמותו דשא"מ מותר גם שלא במקדש. אולם מצינו שגם בהל' עבודת יוה"כ (ב, ד) כתב הרמב"ם את הטעם של "אין שבות במקדש", ומדוע הוצרך לכך? מוכח מזה שפירש כ'ערוך' שהצירוף בעששיות הוא פס"ר, ואינו סובר כ'ערוך' שפס"ר דלא ניחא ליה מותר לכתחילה, אלא יש בו איסור דרבנן, ומשום "אין שבות במקדש"

מותר⁹. וכ"כ ה'לחם משנה' שם, ראה דיון בענין זה בסוגיית פס"ר פסקה י"ד. ואין להקשות על ה'ערוך', שהעמיד את הסוגיה ביומא בפס"ר, מהגמ' בכריתות שבה ר' יהודה מחייב בפס"ר דלא ניחא ליה, כי יש להבין שה'ערוך' פירש את הסוגיה ביומא כרש"י, דהיינו שהקושיה היתה איך אמר אביי על דברי ר' יהודה דשא"מ מותר, והלא בענין מילה בצרעת אמר אביי שלדברי ר' יהודה דשא"מ אסור. תדע, שהרי ה'ערוך' רצה להביא משם ראיה לשיטתו שפס"ר דלא ניחא ליה מותר לכתחילה, ואילו לפירוש התוס', ש"דשא"מ מותר" פירושו מותר מן התורה, אין שום ראיה שפס"ר מותר לכתחילה. ולפי רש"י וה'ערוך' הגמ' אינה מחלקת בתירוץ בין שבת לכל התורה, דהיינו שכשבת דשא"מ לר' יהודה הוא מדרבנן (שאז, אם מדובר כאן בפס"ר יקשה מכריתות), אלא התירוץ הוא שצירוף הוא איסור דרבנן ואין ר' יהודה אוסר בו דשא"מ; לרש"י אפשר לומר שזה דוקא בלא פס"ר, ול'ערוך' אפילו בפס"ר (דלא ניחא ליה). וכך כתב הרמב"ן בדחותו את ראיית ה'ערוך': "ובתר הכי מסקינן הואיל וצירוף דרבנן הוא, והוא אינו עושה לשם כך, מותר, שאין כאן ליגזר משום מתקן, שהרי אינו נראה כמתקן". כלומר: צירוף הוא

9. ר' אברהם בן הרמב"ם דן בסוגיה זו בתשובה להשגה על פסק הרמב"ם בהל' שבת יב, ב שצירוף מתכת הוא כיבוי דאורייתא ('ברכת אברהם', סי' י"ז). וז"ל ר' אברהם: "בענין עשיות של ברזל... דאקשינן והלא מצדף הוא זפריק רב כיבי בר אביי שלא הגיע לצירוף, ופריק אביי פירוק אחר אפילו תימא הגיע לצירוף, ר' שמעון היא דאמר דשא"מ מותר, ומפני שאפשר שיגיע לצירוף ואפשר שלא יגיע אמר אביי ר' שמעון היא דאמר דשא"מ מותר, שאילו היה כיבוי המתכת צירוף על כל פנים היה אסור ואפילו לר' שמעון, דמודה ר' שמעון בפס"ר ולא ימות". ולכאורה נראה שלא גרס בכרייתא ביומא "תניא א"ד יהודה", אלא "תניא" סתם, ובתירוץו של אביי גרס "ר' שמעון היא דאמר". אך לא מצינו חבר לגירסה זו. ובהמשך כתב: "ודקאמרת והא בפירוש מוקימנא בפ' אמר להם הממונה דצירוף דרבנן הוא, ולא ידענו אנה הוא אוקימתא זו לא בפירון]ש ולא בסתם, שאין בפ' אמר להם הממונה אלא מה שאמרנו, והקושיא דאקשינן על אביי ומי אמר אביי הכי והתניא בשר וכו', ופריקנן הני מילי בכל התורה כולה וכולי, ולא יצא(ה) מזה אלא שצירוף דאורייתא כדאמר". ולכאורה פירוש קושיית הגמ' לפי זה הוא: ומי אמר אביי דשא"מ מותר, והלא אביי העמיד את הדרשה מ"בשר" כר' יהודה, ומשמע שסובר כמותו. והתירוץ הוא כתוס': אביי אכן סובר כר' יהודה, אבל דשא"מ אסור מדאורייתא רק בכל התורה, ואילו בשבת איסורו מדרבנן, כי אינו מלאכת מחשבת. אולם, פירוש זה אינו מתאים ללשון התירוץ של אביי: "ר' שמעון היא" וכו'. ועוד, איך שומעים ממה שאביי העמיד את הברייתא כר' שמעון שהוא סובר כמותו? ונראה שמ"ש ר' אברהם "ר' שמעון היא דאמר דשא"מ מותר" אין פירושו שכך גרס בגמ', אלא גרס כלפינו: "דשא"מ מותר", והוא מעיר שזה כדעת ר' שמעון, ועל כך מקשה הגמ': והלא אביי אמר שר' יהודה, בעל הברייתא, סובר דשא"מ אסור, כלפירוש רש"י, והתירוץ הוא שמכל מקום בשבת איסורו מדרבנן, בגלל מלאכת מחשבת, ואין שבות במקדש, כלפירוש התוס'.

אך עדיין קשה, שר' אברהם בא לענות על השגת השואל על הרמב"ם, ור' אברהם מעמיד את הסוגיה באינו פס"ר שיצרף, בניגוד למה שעולה מדברי הרמב"ם בהל' עבודת יוה"כ, כמבואר בפנים. וצ"ע.

מתקן כלי מדרבנן¹⁰, ובדרבנן לא אסרו דשא"מ אפילו בפס"ר (דלא ניחא ליה), כי ניכר שהוא עוסק בפעולה אחרת ואין כוונתו לצרף, ולכן אין צורך לגזור בזה אטו תיקון כלי דאורייתא (ע' בסוגיית פס"ר פסקה כ"ד).

מוכח מדברי הרמב"ן שגרס בגמ' כרש"י: "אבל הכא צירוף דרבנן הוא", ותו לא (וכן מוכח מדברי הרמב"ן בדף מב., ע' סוגיית משאצל"ג פסקה י"ד הערה 20). והרמב"ם, שגרס "מלאכת מחשבת אסרה תורה ואין שבות במקדש", סובר שצירוף הוא מלאכה דאורייתא, אבל כשאינו מתכוון לצרף, אף שפס"ר הוא, איסורו מדרבנן (ע' הל' שבת יב, ב), ומשום אין שבות במקדש מותר. ראה הסבר הדבר בסוגיית פס"ר פסקה י"ד.

ולגבי הר"ן יש כאן בעיה, שכן מחד כתב בדף קיא. ככל דברי הרמב"ן שם, שהסוגיה ביומא מדברת בפס"ר, ושהתירוץ הוא "דהואיל וצירוף מדרבנן שרי"; ומאידך בדף מא: פירש את הסוגיה ביומא כתוס', ש"דשא"מ מותר" שאמר אביי פירושו מותר מן התורה, והגמ' הקשתה ממילה בצרעת שמוכח שלר' יהודה אסור מן התורה, והתירוץ הוא שיש חילוק בין שבת לכל התורה כולה, שבשבת דשא"מ מדרבנן, כי אינו מלאכת מחשבת, ובכל התורה דשא"מ מדאורייתא. ואין לומר שהר"ן סובר שגם בפס"ר דלא ניחא ליה יש חסרון של מלאכת מחשבת, ופטור לר' יהודה, כי אם כן תקשה עליו הגמ' בכריתות ממנה הוכיחו התוס' שלר' יהודה פס"ר דלא ניחא ליה בשבת חייב.

ונראה שהפיתרון הוא שדברי הר"ן בדף קיא. אמורים לטעמיה דה'ערוך', כלומר: הר"ן אומר שגם אם נודה ל'ערוך' שהסוגיה ביומא מדברת בפס"ר, ופירושה כרש"י, אין משם ראייה לשיטתו, כי אביי אמרה לפני שקיבל מרבא את "מודה ר' שמעון בפס"ר", והתירוץ הוא שדוקא בצירוף דרבנן פס"ר מותר. אבל הר"ן עצמו סובר שפירוש הסוגיה הוא כתוס' ובלא פס"ר.

אמנם הרמב"ן והרשב"א כנראה הסכימו לגמרי עם פירוש רש"י, שכן להלן נראה כי קרוב לוודאי שהם אינם מחלקים בין שבת לכל התורה בענין דשא"מ¹¹.

10. להלן (מב. ד"ה מכבין) מתלבט הרמב"ן האם כל צירוף הוא מדרבנן, או דוקא צירוף עששיות שאינן כלי, כדברי התוס' הנ"ל. והראב"ד בהשגות (יב, א) סובר שכל צירוף הוא מדרבנן, וכן הריטב"א, כדלקמן הערה 15, וכן דעת הרא"ש מלוניל, ע' סוגיית פס"ר פסקה כ"ד.

11. אולם ייתכן שמה שכתב הרמב"ן שהסוגיה ביומא מדברת בפס"ר -- זה לטעמיה דה'ערוך', ואילו הרמב"ן עצמו יעמידה כתוס' בלא פס"ר, שכן בסוגיית מיחם שפינהו בדף מא: כתב הרמב"ן ב'מלהמות' (יט: ברי"ף) ש"צירוף מיחם לאו פס"ר הוא שמא לא הגיע לצירוף אע"פ שנתחמם הרבה, שהמים שהיו בו מוגעין אותו, או שמא כבר נצרף קודם שנעשה כלי ועכשיו אין צירוף זה תיקון לר'. ונראה שהטעם השני שייך גם בעששיות של ברזל (והלשון "והלא מצרף" נאמרה גם בסוגיית מיחם, והיא מתפרשת: והלא יש חשש שיצרף). אבל הרשב"א בחידושו (מא: ד"ה הא) כתב רק את הטעם הראשון, ונראה שהוא מקבל את דברי ה'ערוך' שבעששיות מדובר בפס"ר. ע' סוגיית פס"ר פסקה כ"ז.

ג. המחלוקת המשולשת בדבר תוקף האיסור של דשא"מ

ראינו שלפי פירוש התוס' והר"ן עולה מהסוגיה ביומא דשא"מ שאינו פס"ד לר' יהודה בכל התורה חייב, ובשבת פטור. ובפס"ד ר' יהודה מחייב אף בשבת, כמבואר בסוגיה בכריתות.

לעומת זאת לפי פירוש רש"י וה'ערוך' אין הגמ' מתייחסת לשאלה האם דשא"מ אסור מן התורה או מדרבנן, ואפשר עקרונית לומר שלדעת אב"י ר' יהודה אסור דשא"מ מן התורה רק בפס"ד, כקוצץ בהרת, וכחותה בגחלים והוכערו התחתונות מאליהן, אבל בלא פס"ד הוא פטור בין בשבת ובין בכל התורה כולה. ונראה שזוהי דעת הר"י ד' בתוספותיו. בתוס' הרי"ד ביומא מוצאים אנו פירוש שלישי לסוגיה, שיש בו יסוד מפירוש רש"י ויסוד מפירוש התוס'. הרי"ד מניח, כ'ערוך', שהקושיה "והלא מצרף" פירושה: והלא ודאי מצרף ופסיק רישיה הוא. הוא מקשה על הסוגיה כמה קושיות, ובהן הקושיה הראשונה של תוס': מדוע לא התקיפו את תירוצו של אב"י "דשא"מ מותר", המוסב על דברי ר' יהודה בבב"ב, ישירות מדעת ר' יהודה הידועה דשא"מ אסור. ואומר הרי"ד, כתוס', שפירוש תירוצו של אב"י הוא: דשא"מ מותר מן התורה, ורק מדרבנן הוא אסור, ועל כן הוצרכה הגמ' להקשות דוקא מדברי אב"י אודות "בשר ערלתו", שמהם מוכח דשא"מ לר' יהודה אסור מן התורה. את תירוץ הגמ': "הני מילי בכל התורה כולה, אבל הכא צירוף דרבנן הוא ואין שבות במקדש", מפרש הרי"ד כך: בכל התורה אכן אסור ר' יהודה דשא"מ מן התורה, אבל צירוף עששיות שאינן כלי הוא איסור דרבנן (כרש"י, וכסברא שהזכירו התוס' ליישב את רש"י), ואין שבות במקדש¹².

והנה, לאורך כל דבריו מדגיש הרי"ד שהדיון כאן, הן בצירוף והן במילה בצרעת, הוא רק בפסיק רישיה, ובלא פסיק רישיה ר' יהודה אסור רק מדרבנן, ומשום כך לא יכלה הגמ' להוכיח כלום מדעת ר' יהודה בענין גרירת כלים בשבת. רי"ד אינו מזכיר חילוק בין שבת לכל התורה כולה. יתר על כן, גם בענין מילה בצרעת הוא משתמש בלשון 'מלאכה שאינה צריכה לגופה', ואומר שר' יהודה מחייב במילה בצרעת מפני שהוא סובר שמשאצל"ג חייב עליה (כלומר: לפי הסברה הראשונה של אב"י בסוגיה בשבת, שממנה מקשה הגמ' כאן, שהפסוק "בשר ערלתו" נצרך דוקא לר' יהודה, משום שגם פס"ד דניחא ליה אינו נחשב כמתכוון וכצריך לגופה. שהרי למסקנה בשבת הפסוק נצרך גם לר' שמעון, כי מילה בצרעת היא פס"ד דניחא ליה, ור' שמעון מודה בו שחייב, מפני שנחשב מתכוון ומלאכה הצריכה לגופה)¹³. נראה איפוא שלדעת הרי"ד גם בכל התורה כולה ר' יהודה אסור

12. מלשון תירוצו של אב"י "דשא"מ מותר" משמע שצירוף הותר במקדש רק באופן של דשא"מ. ע' על כך בפסקה הבאה.

13. אפשר שכונת הרי"ד בייחסו למילה בצרעת את המושג משאצל"ג היא, שבאיסור "השמר בנגע הצרעת לשמור מאד ולעשות ככל אשר יורו" וכו', שממנו לומדים את איסור קציצת בהרת

דשא"מ שאינו פסיק רישיה רק מדרבנן. להלן פסקה י"ד נראה שיש סיוע גדול להבנה זו מדברי תוס' רי"ד בסוגיה אחרת¹⁴.

גם הריטב"א מפרש את הסוגיה ביומא כמו הרי"ד, בהבדל אחד מכריע: הוא מבין כתוס' שצירוף העששיות אינו פסיק רישיה¹⁵. יוצא לפי זה, שמשקנת הגמ' "הני מילי בכל התורה כולה אבל הכא צירוף דרבנן", פירושה שבין בשבת ובין בשאר איסורים דשא"מ אפילו בלא פס"ר אסור מן התורה, ואילו צירוף הוא איסור שעיקרו מדרבנן. הריטב"א מביא כסיוע לדבריו את הסוגיה בכריתות, שבה מפורש שבהובערו התתונות מאליהן חייב שתיים לפי ר' יהודה, משום דשא"מ חייב עליו, והוא טוען שגם שם מדובר בלא פסיק רישיה, וכך נראה מפירש"י שם,

(הישמר שלא להיטהר אלא בדרך המבוארת בתורה באמצעות ראיית כהן). התורה מפרשת מהי התכלית של קציצת הבהרת, והיא להיטהר, כמו שיש תכלית מסוימת למלאכות שבת, ולכן שייך גם לגבי בהרת המושג של משאצל"ג, ולמ"ד שהתכלית של מלאכה היא מעצם גדר המלאכה, ומשום כך משאצל"ג פטור עליה – גם לגבי קוצץ בהרת הדין כן (וע' סוגיית פסיק רישיה פסקה ר' שהרשב"א מגדיר את ההיטהרות לא כתכלית, אלא כגוף האיסור בקציצת בהרת, והוא מסביר בכך מדוע הגמ' קוראת למילה בצרעת 'דבר שאינו מתכוון'). או אולי הרי"ד סובר כשיטת הריטב"א המבוארת בפסקה הבאה, שאח דין מלאכת מחשבת מעבירים משבת לכל התורה כולה, ור' שמעון פוטר משאצל"ג בשבת משום מלאכת מחשבת (ע' סוגיית משאצל"ג פסקה ב' שנחלקו ראשונים בדבר), ומעביר זאת לכל התורה כולה לענין פס"ר ולא ניחא ליה. וצ"ע.

עוד הערה להבנת דברי הרי"ד. מה שכתב: "ומאי דאמרינן מודה ר"ש בפס"ר ולא ימות אין בו אלא איסור דרבנן" – ע"ש – מוסב על התירוף הראשון של אביי, שלפיו סברה הגמ' שר' יהודה אוסר דשא"מ אפילו בפס"ר רק מדרבנן (והגמ' לא נחתה לחלק בין ניחא ליה ללא ניחא ליה, או שהניחה שעששיות הוא לא ניחא ליה), וממילא "מודה ר"ש בפס"ר" היינו שאסור מדרבנן. אך אליבא דאמת מודה ר"ש בפס"ר דניחא ליה שאסור מן התורה, כמבואר בסוגיית מילה בצרעת ובעוד מקומות.

14. הנצי"ב ב'העמק שאלה' על ה'שאלות' (שאלתא ק"ה אות ה') פירש מדעתו את הסוגיה ביומא כרי"ד, וכתב דשא"מ שאינו פס"ר אסור רק מדרבנן אף בכל התורה כולה. הנצי"ב רוצה להביא ראיה לטענה האחרונה מגמ' בבכורות לר'. (ע' להלן פסקה כ'), שבה פוסק שמואל כר' שמעון בענין של כל התורה, והגמ' שואלת: "עד השתא לא אשמעינן שמואל דשא"מ מותר והא... אמר שמואל הלכה כר' שמעון". טוען הנצי"ב: אם כתוס', דשא"מ בשבת אסור לר' יהודה רק מדרבנן, ובכל התורה מן התורה, הרי שמואל הוצרך להשמיענו שגם בכל התורה הלכה כר' שמעון, ולא רק בשבת. מכאן שגם בכל התורה דשא"מ מדרבנן. אך נראה שאין זו קושיה על התוס', כי אם בכל התורה סוברים כר' יהודה דשא"מ אסור מן התורה – סברה היא לאסור בשבת מדרבנן, ולא להתיר לכתחילה, והיות ששמואל כבר פסק בשבת שמואל לכתחילה – הרי שהוא סובר גם בכל התורה כר' שמעון דשא"מ מותר. וע' להלן פסקה כ' שאפשר להבין גם מטעם אחר את שאלת הגמ' "עד השתא לא אשמעינן שמואל" וכו'.

15. הבדל נוסף ביניהם הוא שהרי"ד כתב שדוקא עששיות שאינן כלי צירופן מדרבנן, ואילו הריטב"א מסיק שכל צירוף הוא מדרבנן.

שכתב: "שלא היה יודע שסוף תחתונות להבעיר"¹⁶, ואם כן ר' יהודה מחייב בדשא"מ שאינו פס"ר גם בשבת.

הרי"ד והריטב"א נחלקו איפוא על התוס' בשאלת תוקף האיסור של דשא"מ שאינו פס"ר, אך הם הולכים בכיוונים מנוגדים: לעומת התוס' הסוברים שבכל התורה כולה איסור דשא"מ שאינו פס"ר הוא מדאורייתא, ובשבת מדרבנן, סובר הרי"ד שבין בזה ובין בזה האיסור הוא רק מדרבנן, ואילו הריטב"א סובר שבין בזה ובין בזה האיסור הוא מדאורייתא.

ונראה שהריטב"א הולך בענין זה בעקבות רבו הרשב"א, שכן דברי הרשב"א בכתובות המובאים לעיל פסקה ג', מוסכים על הגמ' האומרת שאף לר' יהודה הסובר דשא"מ אסור, יהיה מותר לבעול בתחילה בשבת אם הבעילה נחשבת למקלקל בתבורה. והקשה הרשב"א (שם ה: ד"ה את"ל; וכן הקשו התוס' ועוד ראשונים): והלא מקלקל בעלמא פטור אבל אסור? וכתב הרשב"א: "ואפשר דשאינו מתכוון לר' יהודה אינו אלא מדרבנן ובמקום מצוה התיירו. וכן דעת מקצת רבותינו הצרפתים ז"ל, דשאינו מתכוון לר' יהודה אינה תורה אלא של דבריהם. ומיהו אינו מחזור, דבהדיא מוכח בשבת בר' אליעזר דמילה דלר' יהודה שאינו מתכוון דאורייתא הוא ואפילו במקום מצוה אסור, דאמרינן התם בשר אף על פי שיש שם בהרת" וכו'. והנה הרשב"א מביא ראיה ממילה בצרעת, שהוא ענין של כל התורה, לסתור את דעת "מקצת רבותינו הצרפתים" שהוא מתווכח עמה, ונראה איפוא שלדעתם דשא"מ אף בכל התורה הוא מדרבנן. ואמנם אין זו דעת התוס' שלנו, המדגישים שרק בשבת דשא"מ לר' יהודה הוא מדרבנן, אך זו היא דעת תוס' רי"ד (שלא היה מן הצרפתים, ומסתבר שאין הרשב"א מתכוון אליו, אלא שכנראה היו בעלי תוספות בצרפת שסברו כמוהו). ומכל מקום מדברי הרשב"א נראה, שלדעתו גם בשבת דשא"מ אסור לר' יהודה מדאורייתא, שהרי הוא מוכיח ממילה בצרעת לנידון של בעילה בשבת. וכך יש להבין את מה שכתב בסוגיית מילה בצרעת (הובא לעיל פסקה ג') דשא"מ אסור לר' יהודה מן התורה, כלומר: ללא הבדל בין שבת לכל התורה כולה.

ז. מקור פטור דשא"מ – בדין מלאכת מחשבת?

נשוב לפירוש הריטב"א לסוגיה ביומא. דברי הריטב"א מופיעים בהרחבה בחידושיו ליומא, ובקצרה בחידושיו לשבת מא:; ויש ביניהם הבדל קל. בשבת מפורש

16. הסיבה שרש"י מפרש כך היא כנראה משום שבתירוץ הקודם שם, "כגון שנתכוון לכבות העליונות כדי להבעיר את התחתונות", פירש שמדובר בפס"ר, בניגוד לתוס' שפירשו שמדובר במתכוון להבעיר (ע' רש"י שם כ. ד"ה כדי ותוס' כ: ד"ה כגון), והרי צריך להיות הבדל בין התיירוץ. אך הדברים צ"ע, כי להלן פסקה ט' נראה שמרש"י במס' שבת מוכח שלדעתו דשא"מ שאינו פס"ר לר' יהודה פטור. לכל הפחות בשבת.

שהריטב"א גרס בתירוצו של אב"י: "אפילו תימא שהגיע לצירוף, צירוף דרבנן¹⁷, והוה ליה דשא"מ ומותר". ומקשה הגמ': והלא מדברי אב"י בענין מילה עולה כי דשא"מ אסור מדאורייתא, ומתרצת: "הני מילי בכל התורה כולה, אבל הכא צירוף דרבנן הוא ואין שבות במקדש". מפרש הריטב"א: בכל דיני התורה, כולל שבת, ר' יהודה אוסר דשא"מ מדאורייתא, אפילו בלא פס"ד, אבל מלאכת הצירוף אסורה רק מדרבנן, ולכן היא מותרת במקדש, אפילו במתכוון, כי אין שבות במקדש, וכל שכן באינו מתכוון. ומוסיף הריטב"א: "וזה מה שתירץ שם אב"י מעיקרא אבל הכא צירוף דרבנן והוה ליה דשא"מ ומותר, ותרתי טעמי להתירא הוא דנקיט אב"י, אלא שהתלמוד לא הבין והוה ס"ד דחד טעמא הוה קאמר, דצירוף דרבנן משום שאין מתכוון, ולבסוף פירש דאפילו במתכוון קאמר דהוי צירוף דרבנן ושרי במקדש, וכל שכן דשרי כשאין מתכוון, כנ"ל". כלומר: הטעם להיתר הוא משום שהצירוף עצמו הוא מדרבנן, ומותר במקדש, וכל שכן שצירוף באינו מתכוון, שהוא איסור דרבנן עוד יותר חלש, שמותר במקדש.

אך כיומא הביא הריטב"א את תירוצו של אב"י בנוסח שלפנינו בגמ': "אפילו תימא שהגיע לצירוף, דשא"מ ומותר", ואת התירוף הסופי בנוסח: "הני מילי בכל התורה כולה, אבל הכא צירוף דרבנן הוא ואין שבות במקדש מלאכת מחשבת אסרה תורה" (על פירוש המילים האחרונות ר' להלן), והוא מפרש כנ"ל שהמצרף עצמו הוא מדרבנן, אבל רק מצרף שאינו מתכוון מותר במקדש, כי "אין שבות במקדש" נאמר רק בשבות קל ולא בשבות חמור, ולפיכך מצרף במתכוון אסור במקדש, אף שאיסורו מדרבנן, ורק מצרף שאינו מתכוון, שהוא יותר קל, דאיכא תרתי למעליותא, מותר. ונראה שגם הרי"ד, שלא גרס בתירוץ הראשון "צירוף דרבנן", סובר שרק בתרתי למעליותא מותר, שכן על התירוץ הראשון כתב: "דכיון שאינו מתכוון... אין בו איסור תורה אלא איסור דרבנן ומשום חולשא דכהן גדול לא גזור ביה רבנן", ועל התירוץ האחרון כתב: "וכיון דאין צירופן אלא מדרבנן אין שבות במקדש, שאם היה חוץ למקדש היה אסור מדרבנן אף על פי שאינו מתכוון". כלומר: כשחשבנו שיש רק חדא לטיבותא הוצרך הרי"ד ל"משום חולשא דכהן גדול", אבל כשיש תרתי לטיבותא מספיק הטעם של אין שבות במקדש.

אולם החידוש הגדול בדברי הריטב"א לסוגיה זו, הוא בענין מקור פטור דשא"מ לר' שמעון. הריטב"א הביא תחילה את פירוש ר"י לסוגיה, לפיו יש הבדל בין כל התורה לשבת, והוא מקשה עליו קושיה הנראית תמוזה, וז"ל (ביומא): "מה שאומר רבנו ז"ל דבשאר איסורי תורה דשא"מ אסור משום דלא כתיב ביה מלאכת מחשבת, לא משמע הכי מהא דאמרינן גבי מוכרי כסות דכלאים כרבנן (צ"ל:

17. מהדיר הריטב"א לשבת הקיף בסוגריים את המילים 'צירוף דרבנן', ואינו נכון, כי המשך הלשון 'והוה ליה' מוכיח שמילים אלה היו לפני כן, ור' לקמן בפנים שהריטב"א מתייחס בהמשך בפירוש לגירסה זו.

מוכרין כדרכן, וכ"ה בחי' לשבת) דאוקימנא בפרק כל שעה בפלוגתא דר' שמעון ור' יהודה דאיפליגו בדשא"מ דשבת, דאלמא דין שאר איסורין בדשא"מ כדין שבת. וכן בפ' הנחנקין אמרינן גבי בן המקיז דם לאביו וחבל בו בשאין מתכוון דהוי פלוגתא דר' שמעון ורבנן" (על מקור נוסף שמביא כאן הריטב"א ר' להלן פסקה י"א). ולכאורה לא מובן מה הקושיה, שהרי ר"י אמר שלר' יהודה יש הבדל בין שבת לשאר איסורים, שבשבת איסור דשא"מ הוא מדרבנן, בגלל פטור מלאכת מחשבת, ואילו בכל התורה איסור דשא"מ מדאורייתא, אבל לר' שמעון המתיר דשא"מ – אין הבדל כזה, ובין בשבת בין בכל התורה הוא מותר, ואם כן ברור שר' יהודה ור' שמעון נחלקו גם בשבת וגם בכל התורה.

והריטב"א ממשיך: "וליצא למימר דר' שמעון הוא דיליף משבת, אבל לא ר' יהודה, דכל כי האי גוונא הוה ליה לפירושי, והיכי תלי לה סתמא בכל דוכתא בפלוגתא דר' שמעון ור' יהודה דשבת, ולא רחי דדילמא מודה ר' שמעון בשאר איסורין דאסור משום דלא כתיב בהא (נראה שצ"ל: בהו) מלאכת מחשבת. אלא ודאי דשבת בנין אב לכל התורה". הרי שהריטב"א מניח כי פטור דשא"מ לר' שמעון מקורו בשבת, כלומר בדין מלאכת מחשבת, שכן לא מצינו לפטור דשא"מ מקור מפורש אחר, והוא מקשה על שיטת ר"י כך: אם הגמ' השוותה את דשא"מ בכל התורה לדשא"מ בשבת אליבא דר' שמעון, הרי שמדין מלאכת מחשבת האמור בשבת למדים לכל התורה כולה. ור' יהודה, האוסר דשא"מ מדאורייתא, על כרחך סובר שאין לפטור דשא"מ משום מלאכת מחשבת, והוא מחייב דשא"מ הן בכל התורה כולה והן בשבת. ואין לומר, טוען הריטב"א, שרק לפי ר' שמעון לומדים לכל התורה משבת, ולא לפי ר' יהודה, ולר' יהודה דשא"מ פטור בשבת משום מלאכת מחשבת אבל בכל התורה חייב, כי אם כן היה לגמ' לפרש שבכך נחלקו¹⁸ (זאת בנוסף לראיה שהביא הריטב"א מהגמ' בכריתות שר' יהודה מחייב דשא"מ גם בשבת, כנ"ל)¹⁹.

לעומת זאת, בתוס' מפורש בכמה מקומות שפטור דשא"מ לר' שמעון הוא דין כללי בכל התורה, שאינו נלמד ממלאכת מחשבת, כי מלאכת מחשבת הוא מושג המיוחד רק לשבת. מקום אחד הוא בסוגיה בכתובות (ה:), ששם מבואר בגמ' שאם הלכה כר' שמעון – מותר לבעול בתחילה בשבת אף על פי שעלול¹⁸. מה שאין כן לגבי מחלוקתם בשבת עצמה, הגמ' לא היתה צריכה לפרש טעמם, כי מובן מאליו שנחלקו האם יש כאן חסרון מלאכת מחשבת או לא, וזהו לדעת הריטב"א גם טעם מחלוקתם במלאכה שאינה צריכה לגופה, ר' להלן.

19. עוד טוען הריטב"א: כשהשוו כל התורה כולה לשבת לפי ר' שמעון, היה לגמ' להקשות מגין שר' שמעון מתיר דשא"מ בכל התורה, אולי דוקא בשבת משום מלאכת מחשבת. ויש להבין: ולהיתרים שמצאנו לכאורה במקרים של דשא"מ בכל התורה אולי יש למצוא סיבות אחרות, ע' הערת מהדיר הריטב"א 486. או שכוונת הריטב"א שגם אם ברור שר' שמעון מתיר אף בכל התורה משום דשא"מ – היה לגמ' לפחות להתקשות בזה.

לעשות חבורה, וזאת למרות שלדעת ר' שמעון המקלל בחבורה בעלמא חייב, והדבר נלמד מפסוק (שבת קז.). והקשו התוס' (כתובות ה: ד"ה את"ל): והלא בכריתות (יט:) אמרו שלר' שמעון הואיל ומקלל בחבורה חייב מתעסק גם כן חייב ('מתעסק' שם פירושו שנתכוון לעשות את המלאכה בחפץ זה ועשאה באחר, ע' סוגיית מתעסק פסקה ט"ו), ומדוע לא נאמר שגם אינו מתכוון בחבורה חייב? ועונים התוס' שמתעסק ומקלל פטורים בשבת מטעם מלאכת מחשבת, והיות שהתורה גילתה שמקלל בחבורה חייב, הרי שאין צורך במלאכת מחשבת בחבורה, ולכן גם מתעסק בחבורה חייב, "אבל שאינו מתכוון כלל למלאכה – לא משום דבעינן מלאכת מחשבת מיפטר, דהא בשאר מקומות נמי מיפטר אין מתכוון כגון גבי כלאים דמוכרי כסות... הילכך בחבורה נמי שרי". וכן כתבו התוס' בשבת עה. (ד"ה מתעסק): "דבר שאין מתכוון כיון דאין מתכוון כלל למלאכה מותר אפילו בחבורה אף על פי דלא בעי מלאכת מחשבת, כמו כל איסורים שבתורה דלא שייך בהו מלאכת מחשבת ושרו אין מתכוון, כדאמר מוכרי כסות" וכו'. וכן כתבו התוס' המובאים בשיטמ"ק לכריתות יט: אות י'. אמנם, התוס' אינם מפרשים מהו מקור הפטור של דשא"מ לר' שמעון. ולכאורה צריך לומר שהוא מסברה²⁰, דהיינו שמעשה שאין העושה מתכוון לו, אלא שהוא עלול להיגרר כתוצאה ממעשהו – אינו מתייחס כלל אל העושה (ולשיטת ה'ערוך' הנ"ל פסקה ב', שגם פס"ר דלא ניחא ליה נחשב דשא"מ, לכאורה צריך לומר שפעולה אנכית שאין העושה מתכוון לה, אף שהיא נגזרת בהכרח ממעשהו – אינה מתייחסת אליו). אך ר' להלן פסקה י'.

הריטב"א יצטרך כמובן לענות על שאלת התוס', מדוע אין אומרים שדשא"מ בחבורה יהיה חייב כמו מקלל בחבורה. אך יש לציין שגם התוס' (עה. ד"ה טפי) מתקשים בשאלה דומה. התוס' נוקטים שם שפטור מלאכה שאינה צריכה לגופה (להלן: משאצל"ג) לר' שמעון הוא משום חסרון מלאכת מחשבת (ע' סוגיית משאצל"ג פסקה ב' שיש מחלוקת בדבר), ומאידך גיסא הם מוכיחים שר' שמעון פוטר משאצל"ג גם בחבורה, והם תמהים מדוע לא נאמר שהואיל ומקלל בחבורה חייב גם משאצל"ג יהיה חייב, ונשארים בצ"ע. תירוץ הקושיות הללו על הריטב"א ועל התוס' יידון בע"ה בסוגיית כל המקלקלין (ע"ש פסקה ט' וסוף פסקה י"ב).

20. בספר 'נתיבות שלום' (סי' א' אות א') כתב שכך נוקטים האחרונים, ורצה לסייע זאת מדברי הרשב"א ביבמות (ד: ד"ה אי), שכתב שלא ייתכן כי הפסוק האמור ככלאים "לא תלבש" – בנוסף על "לא יעלה" – בא לומר שכל שאינו מתכוון להנאת חימום אינו בכלל האיסור, כי אם כן היה לגמ' להביאו כשדנה במחלוקת בענין "מוכרי כסות מוכרין כדרכן ובלבד" וכו'; אלא הפסוק בא להוציא מי שאינו נהנה כלל בלבישת הכלאים. אך אין זו ראייה שאין מקור אחר מן הכתוב למחלוקת ר' יהודה ור' שמעון, ר' להלן פסקה י', כי הרשב"א רק טוען שלא ייתכן שהמקור הוא בפסוק המופיע בנושא שבו דנה הגמ'. והגמ' אינה מזכירה אותו בדיונה.

ח. סברות מחלוקת התוס' והריטב"א

ראינו שלפירוש התוס' ביומא, שדשא"מ בכל התורה חייב לר' יהודה, ואילו בשבת פטור, דין מלאכת מחשבת מהווה סיבה לפטור רק בשבת ולא בכל התורה, וזהו מה שמתרצת הגמ' "הני מילי בכה"ת כולה אבל הכא צירוף דרבנן הוא", דהיינו משום מלאכת מחשבת, והתוס' כתבו (ע' לעיל פסקה ד') שיש ספרים הגורסים בפירוש: "אבל הכא מלאכת מחשבת אסרה תורה". אבל לפירוש הריטב"א "צירוף דרבנן הוא" אינו משום מלאכת מחשבת, אלא שכל צירוף הוא מדרבנן. ובאשר לגירסה "מלאכת מחשבת אסרה תורה" – בשבת לא הזכיר הריטב"א גירסה זו, אך ביומא פירשה בדוחק: "והא דאמרינן מלאכת מחשבת אסרה תורה נראה לפירוש זה דלאו בדוקא נקטינן ליה, דהא לר' יהודה קיימינן דאסר בשאינו מתכוון במלאכות דשבת גמי כדברירנא, אלא לישנא בעלמא נקטינן דצירוף בשאינו מתכוון קיל להו לאינשי, מימר אמרי ומרגלא בפומייהו מלאכת מחשבת אסרה תורה".

הריטב"א מוסיף שאף שר' יהודה אינו פוטר דשא"מ משום מלאכת מחשבת, מכל מקום גם הוא סובר שמלאכת מחשבת ממעטת מקרים מסוימים של חוסר כוונה: "ולר' יהודה מלאכת מחשבת דאמר רחמנא למיעוטי נתכוון לזרוק שתים וזרק ארבע ודכוותה שלא נעשית מחשבתו". כלומר: בניגוד לדשא"מ, שבו האדם יודע שמעשה העבירה עלול להיעשות, ולכן לפי ר' יהודה אין לפטור בו מטעם מלאכת מחשבת, במקרה שלא העלה על דעתו את התוצאה – אכן אין זו מלאכת מחשבת ופטור.

התוס', לעומת זאת, סוברים שגם דשא"מ, שבו אדם יודע שהמלאכה עלולה להיעשות, כיון שאין ידיעתו ודאית וגם אינו מתכוון שהמלאכה תיעשה – אין זו מלאכת מחשבת. ורק בפס"ד, כשוודאי הוא שהמלאכה תיעשה, מחייב ר' יהודה, כי הידיעה שהתוצאה האסורה תקרה, אף על פי שאינו מעונין בה, מספיקה כדי להחשיבה למלאכת מחשבת (ר' להלן פסקה כ"א).

הריטב"א מפרש את המשך סוגיית המיחם שפינהו בשבת מא:, לפי שיטתו בענין מקור פטור דשא"מ. בסוגיה שם נחלקו רב ושמואל האם מותר לתת מים קרים למיחם שפינו ממנו את המים החמים, באופן שעלול לצרף את הכלי, לרכ אסור ולשמואל מותר. מקשה הגמ': "למימרא דשמואל כר' שמעון סבירא ליה, והאמר שמואל מכבין גחלת של מתכת ברה"ר בשביל שלא יזוקו בה רבים אבל לא גחלת של עץ (פי'): התירו איסור דרבנן של כיבוי גחלת של מתכת, אבל לא איסור דאורייתא), ואי ס"ד סבר לה כר' שמעון אפילו של עץ גמי (פי'): שהרי אף היא איסורה דרבנן, כי הכיבוי כאן הוא מלאכה שאינו צריך לגופה, ור' שמעון פוטר בה)". מתרצת הגמ': "בדבר שאינו מתכוון סבר לה כר' שמעון, במלאכה שאינה צריכה לגופה סבר לה כר' יהודה". והקשו התוס' והריטב"א: מה היתה ההו"א של

הגמ' לתלות משאצל"ג בדשא"מ? אם שמואל פוטר בדשא"מ כר' שמעון, שכן לא נתכוון כלל למעשה המלאכה, מניין לנו שיפטור גם במשאצל"ג, שבה עושה את מעשה המלאכה בכוונה, אלא שאינו צריך לתכלית הרגילה שלה?²¹ ומתוך הריטב"א: "וי"ל דאפילו הכי בחד טעמא שייכן, משום דלא הוה מלאכת מחשבת". וזה לשיטתו שמקור פטור דשא"מ הוא בדין מלאכת מחשבת, וכך הוא סובר גם לגבי משאצל"ג, שסיבת הפטור לר' שמעון היא משום מלאכת מחשבת, ולפי זה מסביר הריטב"א שהגמ' סברה ששתי המחלוקות תלויות זו בזו, ומי שפוטר בדשא"מ בגלל חסרון מלאכת מחשבת פוטר גם במשאצל"ג משום חסרון מלאכת מחשבת. והגמ' מתרצת שאין הדבר בהכרח כך, ואפשר לסבור שבדשא"מ אין כאן מלאכת מחשבת, אבל במשאצל"ג יש (כי עושה את מעשה המלאכה בידיעה ובכוונה תחילה).

אבל לשיטת התוס', לא מובן מדוע תלתה הגמ' את משאצל"ג בדשא"מ, כי אמנם גם התוס' סוברים כריטב"א שפטור משאצל"ג לר' שמעון הוא משום מלאכת מחשבת, כנ"ל בסוף הפסקה הקודמת, אך היתר דשא"מ לשיטתם הוא דין בכל התורה שאין מקורו במלאכת מחשבת, ואין שייכות בינו לבין פטור משאצל"ג.²² ואכן, התוס' מתרצים את הקושיה באופן אחר: "וי"ל דס"ד דמקשה דודאי הא בהא תליא, משום דסבר ר' יהודה דמשאצל"ג חייב עליה היכא דמתכוון, בשאין מתכוון (שהוא תמיד אינו צריך לגופה, ויש בו טעם אחר לפטור מן התורה) נמי החמירו חכמים, אבל לר' שמעון דפטור עליה מן התורה אף במתכוון, לא חש לאסור מדרבנן כשאין מתכוון, כיון דמתכוון עצמו ליכא אלא איסורא דרבנן. ומיהו לפי האמת לאו הא בהא תליא, דשמואל אף על גב דבמשאצל"ג סבר כר' יהודה דחייב, מתיר באין מתכוון".

והרשב"א כתב: "בדשא"מ סבר לה כר' שמעון במשאצל"ג סבר לה כר' יהודה

21. הרמב"ן ב'מלחמות' (הנ"ל הערה 11) והרשב"א בחידושיו כתבו שהראב"ד הבין את שאלת הגמ' בסוגיית מיחם שפינהו "והלא מצרף" – והלא פס"ד הוא שיצרף (כמו שהבין הערוך) לשון זו בסוגייה ביומא, כנ"ל פסקה ה'), ומה שהגמ' תולה את הדבר במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בדשא"מ, הוא לפי סברת אב"י הראשונה בשבת קלג. שאף בפס"ד דניחא ליה נחלקו. אך אין זה עוזר להבין את התלות בין דשא"מ למשאצל"ג, שהרי לפי ההו"א של אב"י אף פס"ד דניחא ליה אינו נחשב למעשה הנעשה בכוונה, מה שאין כן משאצל"ג, שמעשה המלאכה נעשה בכוונה תחילה. וע' בדברי הראשונים הנ"ל שהקשו על הראב"ד ודחו את דבריו. ובסוגיית פס"ד פסקה כ"ד נראה שהרא"ש מלונל העמיד את סוגיית מיחם שפינהו בפס"ד בדרכנן, וסובר שלר' שמעון בדרכנן אף פס"ד דניחא ליה מותר. וגם לשיטתו קשה איך השוו זאת למשאצל"ג במלאכה דאורייתא, שלר' יהודה חייב ולר' שמעון פטור.

22. סברת התוס' שבדשא"מ בשבת יש גם פטור מצד מלאכת מחשבת אפילו לר' יהודה – אף היא אינה עוזרת להבנת התלות בין משאצל"ג לדשא"מ, שהרי רואים אנו שר' יהודה פוטר בדשא"מ בשבת, ואילו במשאצל"ג הוא מחייב.

— ומהא שמעינן דלאו הא בהא תלי, אלא שהמקשה היה סבור דמילתא דתליא הא בהא היא. ואי נמי י"ל דקסבר דכיון דפלוגתא דר' יהודה ור' שמעון היא, ובדשא"מ סבר לה כר' שמעון, הכי גמי בפלוגתייהו דמשאצ"ג סבר לה כר' שמעון, ואסיקנא דלא". כלומר: האפשרות הראשונה היא תלות מצד הסברה, והשניה — מצד הנטייה לפסוק כתנא פלוני. את האפשרות הראשונה אין הרשב"א מסביר, וייתכן שכוונתו לדרך הריטב"א, אך ייתכן גם שסובר בזה כתוס', כי לעיל (פסקה ו') אמנם ראינו שסברת הריטב"א שר' יהודה מחייב דשא"מ שאינו פס"ר אפילו בשבת, מקורה בדברי הרשב"א, אך אין זאת אומרת שגם בענין מקור הפטור של דשא"מ דעותיהם שוות, שכן שני ענינים אלו אינם תלויים זה בזה: אפשר לסבור שר' יהודה מחייב דשא"מ שאינו פס"ר אפילו בשבת, ואין כאן פטור של מלאכת מחשבת, ועם זאת לסבור שלא בזה נתלקו ר' יהודה ור' שמעון, ואף ר' שמעון מודה שאין לפטור דשא"מ משום מלאכת מחשבת, אלא שיש לדעתו טעם אחר לפטור דשא"מ, הקיים בין בשבת ובין בכל התורה כולה, כדברי התוס'.

ט. שיטת הרמב"ן בסוגיית חילזון

נראה עתה כי שיטת הרשב"א והריטב"א, שלפיה דשא"מ בלא פס"ר לר' יהודה אסור מן התורה גם בשבת — מקורה כנראה בדברי הרמב"ן, רבו של הרשב"א, בסוגיה שטרם עסקנו בה עד כה, וחשיבותה לעניננו גדולה.

למדנו בשבת עה.: "ת"ר הצד חילזון והפוצעו אינו חייב אלא אחת, ר' יהודה אומר חייב שתים, שהיה ר' יהודה אומר פציעה בכלל דישה... וליחייב נמי משום נטילת נשמה, אמר ר' יוחנן שפצעו מת, רבא אמר אפילו תימא שפצעו חי, מתעסק הוא אצל נטילת נשמה. והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר' שמעון בפסיק רישא ולא ימות, שאני הכא דכמה דאית ביה נשמה טפי ניחא ליה, כי היכי דליציל צבעיה". ופירש רש"י: "מתעסק הוא אצל נטילת נשמה — כלומר לגבי נטילת נשמה הוי מתעסק בדבר אחר ולא הויה מלאכת מחשבת, שאינו מתכוון שימות". והנה מכל השקלא וטריא בגמ', מהשאלה "ולייחייב נמי משום נטילת נשמה", ומהתשובה, ומהקושיה "והא אביי ורבא" וכו', מובן שהגמ' הניחה שהחילזון ימות מהפציעה (על השאלה מדוע הוצאת הדם כשלעצמה אינה נטילת נשמה ע' תוס' ד"ה כ'), ודבר זה ידוע לפוצע, ואם כן אין כאן הפטור הרגיל של "מתעסק", דהיינו של מי שעוסק בפעולת היתר ואינו מעלה כלל על דעתו שיעשה איסור על ידו, ע' סוגיית מתעסק פסקה א'. ואכן, התוס' (ד"ה מתעסק) כתבו: "האי מתעסק לאו דוקא... ומתעסק דהכא היינו דבר שאין מתכוון". וכך נראה מהלשון "שאינו מתכוון שימות" שנקט רש"י. ומכיון שבפשטות הקושיה "ולייחייב נמי" וכו' היא בין לת"ק ובין לר' יהודה, יוצא מזה שרש"י סובר כתוס' שדשא"מ פטור מן התורה

אפילו לר' יהודה, משום שאינו מלאכת מחשבת²³. ובאמת מצינו שרש"י כתב בדף קכא: (ד"ה דילמא) בענין דריסת נחש בשבת: "דדשא"מ לר' יהודה מדרבנן הוא". וציין רעק"א בגליון הש"ס לתוס' בדף מא:, שכתבו שדשא"מ בשבת איסורו לר' יהודה מדרבנן, בגלל מלאכת מחשבת. יתר על כן, ייתכן שלדעת רש"י איסור דשא"מ לר' יהודה הוא מדרבנן גם בכל התורה כולה, כדעת הר"ד, ולא רק בשבת כדעת התוס', ואולי יש לדייק כך מזה שרש"י לא כתב בדף קכא: דדשא"מ בשבת לר' יהודה מדרבנן הוא. ובסוגיית מתעסק (פסקה ח') הועלתה האפשרות שרש"י סובר כריטב"א שיש ללמוד מדין מלאכת מחשבת של שבת לכל התורה כולה, ולפי זה, אם דשא"מ פטור בשבת כי אין זו מלאכת מחשבת – גם בכל התורה יש לו להיות פטור.

את תירוץ הגמ' על השאלה "והא מודה ר' שמעון בפס"ר ולא ימות", מפרש רש"י כך: "טפי ניחא ליה – שדמ החי טוב מדם המת, וכיון דכל עצמו מתכוון וטורה לשומרו שלא ימות בידו, אפילו מת אין כאן אלא מתעסק, וכי מודה ר' שמעון במידי דלא איכפת ליה אי מיתרמי, ומיהו איכווני לא מיכוין". התוס' (ד"ה טפי) הבינו שגם למסקנה מדובר כאן בפסיק רישיה, אלא שבפס"ר דלא ניחא ליה אין חיוב חטאת לפי ר' שמעון, והם מקשים על רש"י מדוע הגדיר את לא ניחא ליה דוקא כמקרה שהדבר קשה לו, אבל בלא איכפת לו חייב, והלא בדף קג. מבואר שבמזרד זרדים בארעא דחבריה, שאינו מעוניין בייפוי הקרקע, ר' שמעון אינו מחייב. והקושיה עוד מתעצמת, שכן רש"י עצמו כותב שם בפירוש: "בארעא דחבריה – לא איכפת ליה ליפות", ואם כן הרי זו סתירה גלויה בדברי רש"י.

אבל הרמב"ן כתב: "והא דאמרינן שאני הכא דכמה דאית ביה נשמה טפי ניחא ליה כי היכי דליצלה ציבעיה, ופירש רש"י ז"ל שהוא טורח לשומרו שלא ימות, פירוש לפירושו, והוא פוצעו בדרך שאפשר שלא ימות, ואם מת לא נעשה מחשבתו, והיינו דקרינן ליה מתעסק". כלומר: הרמב"ן הבין לפי רש"י שלמסקנת הגמ' אין כאן פסיק רישיה, וזהו שכתב רש"י: "וכיון דכל עצמו מתכוון וטורה לשומרו שלא ימות בידו, אפילו מת – אין כאן אלא מתעסק", והטעם שרש"י פירש כן הוא משום שסוף סוף תירוצו של רבא היה: "מתעסק הוא אצל נטילת נשמה", ורבא לא חזר בו מתירוץ זה, ולשון "מתעסק הוא" אינה מתאימה למקרה של פסיק רישיה, אלא לכל היותר למקרה שלא בטוח שהמלאכה תיעשה, כנ"ל. וזהו שממשיך הרמב"ן וכותב: "ואחרים פירשו (כוונתו כנראה לתוס') דהוה ליה מלאכה

23. ואף על פי שהתוס' בד"ה מתעסק כתבו שלגבי נטילת נשמה אין להשתמש בטעם של מלאכת מחשבת, כי הואיל ומקלקל בחבורה חייב אין נוהג במלאכת חובל פטור מלאכת מחשבת – זה אמור אליבא דר' שמעון, המחייב מקלקל בחבורה (והתוס' כתבו זאת אליבא דח"ק של הכרייתא בהנחה שהוא סובר כר' שמעון), וי"ל שרש"י רוצה להסביר אליבא דר' יהודה, הפוטר מקלקל בחבורה, שהוא פוטר גם דשא"מ בחבורה משום מלאכת מחשבת.

שאינה צריכה לגופה דלא ניחא ליה במיתה, ולא דייק" (כלומר: לדעת הרמב"ן הלשון "מתעסק הוא" אינה מתאימה לפירוש זה). ויש לציין כי גם ר' אברהם בן הרמב"ם (שו"ת 'ברכת אברהם', סי' י"ט) פידש את תירוץ הגמ' "שאיני הכא" וכו' – שלפיכך אין זה פס"ר שימות.

נבאשר להמשך לשון רש"י: "וכי מודה ר' שמעון במידי דלא איכפת ליה אי מיתרמי" – נראה שהיא יכולה להתפרש כך: ובמקרה דומה, כאשר לא יהיה איכפת לו לשמור שלא תארע המלאכה, אז באמת יהיה פס"ר, ומודה ר' שמעון שאסור בלא ניחא ליה (כשיטת התוס', ולא כשיטת ה'ערוך'), וחייב בניחא ליה. ובזה תיושב הסתירה ברש"י. וע' סוגיית פס"ר פסקה כ'.

והקשה הרמב"ן: "וקשיא לי, לר' יהודה מיהא ליחייב תלת, כלומר חדא משום נטילת נשמה", פירוש: ר' יהודה, המחייב בדשא"מ, מדוע לא יחייב כאן גם משום נטילת נשמה? הרי שהרמב"ן הבין שגם בלא פס"ר ("והוא פוצעו בדרך שאפשר שלא ימות") ר' יהודה מחייב אפילו בשבת. ומתוך הרמב"ן: "ואפשר דלדבריהם דרבנן קאמר להו, דאע"ג דפטרתו לה משום נטילת נשמה אודו לי מיהת דחייב נמי משום דישה. ונראה לי דלר' יהודה נמי מתעסק פטור, דהא קשה ליה ולא איתעבידא מחשבתו". ויש להסתפק מה פירוש "דהא קשה ליה": האם כוונת הרמב"ן שהיות שאינו מעונין שימות, ושומרו שלא ימות – ממילא אינו פס"ר, וכל שאינו פס"ר בשבת מודה ר' יהודה שאינו חייב, משום מלאכת מחשבת, כשיטת התוס'; או שהרמב"ן מחזיק בדעתו שדשא"מ שאינו פס"ר לר' יהודה חייב אף בשבת, ודוקא בקשה לו, שרצונו שהדבר לא יעשה, אינו נחשב למלאכת מחשבת. הריטב"א הבין את דברי הרמב"ן באופן השני, וכתב: "ורבינו הגדול ז"ל [פירוש] דהכא הכי פרקינן אליבא דר' שמעון, דכיון דלא ניחא ליה בנטילת נשמה... לא הוי פסיק רישיה, ולר' יהודה מתרצינן... דכיון דלא ניחא ליה... וכי מיית חשיב ליה גריעותא הוה ליה מקלקל שהוא פטור". כלומר: ולר' יהודה שמחייב אף בלא פס"ר – פטור משום מקלקל. נויש להעיר כי הרמב"ן לא הזכיר לשון 'מקלקל', אלא שאינו מלאכת מחשבת משום ש"לא איתעבידא מחשבתו", ואולי שני דברים שונים הם, ע' סוגיית פס"ר פסקה כ"א.

והר"ן כתב בחידושיו: "שאיני הכא דכמה דאית ביה נשמה טפי ניחא ליה כי היכי דליצלי צבעיה – פי' ולפיכך הוא פוצעו כדרך שאפשר שלא ימות, ומשום הכי לא הוי פסיק רישא. אי נמי, אע"ג דהוי פס"ר כיון דלא ניחא ליה לא מודה ר' שמעון, ולפנינו נאריך בדין זה בס"ד. ואם תאמר לר' יהודה נמי ליחייב תלת, כלומר אף משום נטילת נשמה, י"ל דלר' יהודה נמי כיון דקשה ליה לא מחייב עלה". ודחוק מאד לפרש כאפשרות הראשונה הנ"ל: "כיון דקשה ליה" ומשמרו ולא הוי פס"ר (ובזה אף לר' יהודה פטור לשיטת הר"ן, כלתוס', כנ"ל פסקה ד'), שהרי סמוך לפני כן אמר הר"ן שאפשר להעמידה גם בפס"ר, ומשמע שעל כך (או

לפחות: גם על כך) הוא מקשה שלר' יהודה מכל מקום יתחייב שלוש. ונראה איפוא שאף הר"ן הבין את תירוץ הרמב"ן "כיון דקשה ליה" באופן השני, כלומר שבגלל ההתנגדות שלו הריהו פטור משום מקלקל (או: משום ש"לא איתעבידא מחשבתו", וזאת לדעת הר"ן אפילו במקרה של פס"ר, ע' סוגיית פס"ר פסקה כ"א. וצריך לומר לפי זה ש"הובערו התחתונות מאליהן" בכריתות כ. אינו בניגוד לרצונו, שהרי ר' יהודה מחייב שם, וזה שלא כתוס' יומא לד.; ע' סוגיית פס"ר פסקה ג'].

אם אכן כך יש להבין את דברי הרמב"ן – הרי ששיטתו היא שלר' יהודה דשא"מ חייב אפילו בלא פס"ר, כנ"ל. ולהלן פסקאות יז–יח נראה שיש עוד ראיות לכך שזוהי באמת שיטת הרמב"ן.

י. דין מתעסק – מקור פטור דשא"מ?

לשון הגמ' בסוגיית חילזון פותחת לנו פתח להבנה חדשה בענין מקור פטור דשא"מ. ראינו (לעיל פסקה ז') שלשיטת התוס' פטור דשא"מ הוא דין בכל התורה כולה, שאין מקורו במלאכת מחשבת, והתלבטנו מה מקורו. והנה לדברי התוס', הגמ' בסוגיית חילזון משתמשת בלשון 'מתעסק' לציון דשא"מ. דין מתעסק של כל התורה כולה מכואר במשנה בכריתות יט., העוסקת בחייבי חטאות: "אם כן למה נאמר 'אשר חטא בה' – פרט למתעסק", והוא מתפרש בגמ' שם (יט:) וכשבת (עב:) באמצעות דוגמא של מי שנתכוון להגביה, או לחתוך, את התלוש, וחתך את המחובר בשבת. לשיטת התוס' שם, מדובר בגוף אחד, שטעה בו וחשב שהוא תלוש, ונמצא שהוא מחובר, ולשיטת רש"י מדובר במי שרצה לעשות פעולה בדבר אחד, שהיה תלוש, והחטיא, ועשה את הפעולה בדבר אחר, שהיה מחובר (ע' סוגיית מתעסק פסקה א'). ההבדל בין מתעסק לדשא"מ הוא, שבמתעסק לא העלה כלל בדעתו שהוא עלול לעשות את המלאכה, ואילו בדשא"מ ידע מראש שמעשה ההיתר שהוא עוסק בו עלול לגרום איסור. ויש לומר שבכך נחלקו ר' יהודה ור' שמעון: ר' יהודה אינו כולל את דשא"מ בדין מתעסק, בגלל העובדה שהעושה יודע מראש שהאיסור עלול לקרות, ור' שמעון אומר שהיות שהוא עוסק במעשה היתר ואינו מתכוון לאיסור – אין אחריות מעשה האיסור עליו, והריהו בכלל דין מתעסק הנוהג בכל התורה כולה, כי עיקר פטור מתעסק הוא ההתעסקות במעשה היתר ואי-הכוונה לאיסור.

ואכן, רבנו חננאל בפירושו, ורבנו ניסים (גאון) בספר ה'מפתח', מביאים על "מתעסק הוא אצל נטילת נשמה" את המקורות של דין מתעסק הרגיל. ר"ח כתב: "מתעסק אצל נטילת נשמה – וקיי"ל המתעסק בתלבים ובעריות חייב משום דנהנה, המתעסק בשבת פטור מלאכת מחשבת אסרה תורה, דלא קא ניחא לנטילת נשמה, דניחא ליה דנהוי חי כי היכי דליצלה ציבעיה". ור"נ כתב: "מתעסק הוא אצל נטילת

נשמה – קיי"ל שהמתעסק לענין שבת פטור, ומשכחת עיקר דילה במס' כריתות בפ' ספק אכל חלב אמר רב נחמן אמר שמואל המתעסק בחלבים ובעריות (בחלבים פטור ובעריות) חייב שכבר נהנה, מתעסק בשבת פטור מלאכת מחשבת אסרה תורה, ומשכחת לה בסנהדרין בפ' ד' מיתות, ובגמ' דהזורק דבני מערבא גרסי הזורק (צ"ל: המתעסק) בשבת פטור היאך עבידא אמר הריני קוצר חצי גרוגרת וקצר כגרוגרת פטור, ובגמ' דכל שעה בפסחים גרסי לה אם אמרת בשאר מצוות שכן לא חייב בהן שאין מתעסק כמתעסק שאם נתכוון להגביה את התלוש וחתך המחובר פטור, וכגון זה כל מלאכה שהיא באה חילוף מה שנתכוון העושה אותה – מתעסק מיקרי, שהרי לא נעשית מחשבתו". ואין לדחות זאת בטענה: מניין שר"ח ור"נ מסכימים עם התוס', אולי הם חולקים וסוברים ש"שמתעסק הוא אצל נטילת נשמה" האמור בחילזון אינו דשא"מ, אלא מתעסק ממש? כי קשה להכחיש את העובדה שהפוצע את החילזון להוציא את דמו יודע שהחילזון עלול למות, והגמ' עוד הקשתה שפסיק רישיה הוא שימות, ואם כן דברי ר"ח ור"נ לפיהם הפטור בזה הוא משום מתעסק רק מחזקים את הסברה הנ"ל שדין "מתעסק" הוא סיבת הפטור בכל דשא"מ.

ואם תאמר: הלא לגבי מתעסק הכלל הוא ש"המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה", כלומר שההנאה מייחסת את המעשה אל המתעסק למרות שלא נתכוון לו (ע' בסוגיית מתעסק פסקה ה'), ואילו לגבי דשא"מ מצינו שגם במקרה שנהנה מהאיסור נוהג פטור דשא"מ, כמבואר בענין "מוכרי כסות מוכרין כדרכן ובלבד שלא יתכוון בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים" (שבת כט:), וכן בסוגיית הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו (רש"י: כגון ריח של ע"ז) המובאת להלן פסקה י"ג? על כך יש לענות בשתי דרכים:

א. הרמב"ן בעבודה זרה סו: (ד"ה אביי, מ"ולי נראה"), ובעקבותיו הרשב"א והריטב"א שם, וכן הר"ן בחולין (על הרי"ף לב. סד"ה אמר), מחלקים בין הנאת אכילה ובעילה, להנאות אחרות כגון ריח ולבוש²⁴, וכותבים שבשאר הנאות נוהג פטור דשא"מ (והר"ן מחדש שם שכאשר האיסור הוא רק ההנאה, אפילו בפס"ד ר' שמעון פוטר, ע' להלן פסקה י"ג), מה שאין כן באכילה ובעילה, שבהן "אפילו לא מיכוין אסור, כדאמרינן בהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכבר נהנה". ומעצם הלשון הזו של הראשונים משמע קצת כדברינו, שפטור דשא"מ הוא משום מתעסק, אף שאפשר לדחות כי כוונתם היא שמאותו הטעם שמתעסק בחלבים ועריות חייב,

24. הכוונה לריח הבא לאפו ממרחק, כי הראשונים האלה מסבירים שבשואף ריח יין מחבית נחלקו אביי ורבא האם הוא כאכילה או לא, ויש להבין שכריח הבא ממרחק לד"ה אינו כאכילה, ולכן הניס אביי ורבא בסוגיה בפסחים בהנאה הבאה לו בעל כרחו – כגון ריח של ע"ז – מצד דבר שאינו מתכוון.

גם דבר שאינו מתכוון בחלבים ועריות חייב²⁵.

ב. באופן אחר י"ל שהמתעסק בחלבים ועריות חייב רק משום שנתכוון ליהנות הנאת היתר, כגון שסבור לאכול שומן ואכל חלב, או כסבור שהיא אשתו ובא על אחותו, שהרצון שלו ליהנות באותו סוג של הנאה מייחס אליו את מה שבסופו של דבר נהנה ממנו, אבל מי שעסק במעשה היתר שאין עמו הנאה, וההנאה באה לו בלי משים ומבלי שנתכוון ליהנות – בזה אין אומרים שההנאה תייחס אליו את המעשה, כי הנאה שאין האדם מזדמן אליה אינה חשובה, ע' בס' הכוזרי מאמר ג, יז²⁶.

25. אחרי כתבי דברים אלו מצאתי שה'אבני נזר' (או"ח סי' ר"נ אות ג-ד) כבר העלה סברה זו, שמחלוקת ר' שמעון ור' יהודה היא האם יש להשוות דשא"מ למתעסק או לא, וסייעה מלשון הרמב"ן בע"ז (ומה שנקט הא"צ לשון "דפטור מתעסק משום דשא"מ" – נראה שלא דק בלשונו, ואיפכא הו"ל למימר: דפטור דשא"מ משום מתעסק, וכמו שכתב באות י"ד, ע"ש). אמנם על דבריו יש להעיר: א. מה שכתב (באות י"ד) שלימוד דשא"מ ממתעסק יכול להיות רק אם מגדירים את המתעסק כנתכוון לחתוך תלוש ונמצא שחתך מחובר, שלא התכוון למעשה תלישה; אבל אם מתעסק הוא אפילו מי שהתכוון לעשות אותו המעשה שעשה, אלא שלא ידע את מהות התפץ, כגון נתכוון לאכול שומן ונמצא שהוא חלב, שנתכוון לאכילה, אזי אין זה שייך ל"אינו מתכוון" – אין הדברים מוכנים לענ"ד, שהרי ק"ו הוא, והעיקרון של מתעסק הוא שמי שלא נתכוון לעשות איסור פטור, וזה קיים גם בדשא"מ (ואין לומר שכוונתו לשיטת האור"ש והעל"נ דלקמן בפסקה הבאה, לפיה אין ללמוד מתעסק בשני חפצים ממתעסק בחפץ אחד, ע"ש, שהרי כתב שלשיטת התוס' בשבת אפשר ללמוד דשא"מ ממתעסק, ע"ש). ב. מה שכתב (אות ד') בענין הסוגיה בפסחים כה: (ר' להלן פסקה י"ג) ש"לא אפשר" נחשב בעל כרחו, והריהו כמו מתעסק שלא ידע שעושה מלאכה – התוס' שם (ד"ה לא) כתבו: "ולא אפשר דכולי שמעתא נראה לר"י דלא אפשר כדרכו אלא בטורת גדול", ואם כן אינו ענין לאונס, וידע שהדבר עלול לקרות בגלל מעשהו.

26. לכאורה אפשר להוכיח את שתי ההנחות העומדות בבסיס שני התירושים, מהגמ' בפסחים לג. המובאת בסוגיית מתעסק פסקה ח'. הגמ' אומרת שם שמעילה חמורה משאר מצוות בכך שאין בה פטור מתעסק, והמתכוון להתחמם בגיזי חולין והתחמם בגיזי עולה, מעל, וכן הושיט ידו לכלי ליטול חפץ וסך ידו בשמן של קודש, מעל. ואם התחממות בגיזי צמר נחשבת כמו אכילה ובעילה, אם כן מה המיוחד במעילה, הלא גם המתעסק בחלבים ועריות מעל, שכן נהנה. אלא ודאי שבמתחמם בגיזי צמר אין לחייב משום "שכן נהנה" (ראיה זו הביאו ה'אור שמח' ה' מאכלות אסורות טו, יד, וה'אחיעזר' ח"ג סי' נ"ז אות א', אך האור"ש דוחה אותה, ע"ש). וכן: סיכה הרי היא כשתייה (שבת פו.), ולכאורה מי שהושיט ידו ליטול חפץ וסך ידו בשמן של איסור הנאה צריך להיות חייב גם בשאר איסורים, שכן נהנה, ומה המיוחד במעילה. אלא נראה שאם לא נתכוון ליהנות, כמו מושיט ידו ליטול חפץ, אין לחייבו מתמת ההנאה.

ומדברי הרמב"ן וסיעתו הנזכרים בפנים נראה שהם חולקים על ההנחה השניה, שהרי כתבו: "אפילו לא מיכוין (פי': ליהנות, ע"ש) אסור, כדאמרינן בהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכבר נהנה". ולכאורה יקשה מדברי הגמ' לגבי סיכה, שהיא לדברי הכל כשתייה (שלא כבשואף ריח שנחלקו אביי ורבא האם הוא כאוכל). אך ע' ח' הרמב"ן נדה לב. ד"ה ולא שלדעתו סיכה כשתייה מדרכנו, וכו' דעת התוס' שם. ולכאורה יש ליישב באופן אחר, שדברי הראשונים שם

את הקשר שבין מתעסק לדשא"מ אפשר ללמוד גם מלשון הברייתא המובאת בסוגיית מתעסק (שבת עב:), שכן הברייתא – לפי מה שפירשוה רבא ואביי (עג.) – קוראת למתעסק "שגג בלא מתכוון". יתר על כן, בסוגיית מתעסק (פסקה ח') ראינו שהגמ' בפסחים לג. אומרת (לפני המשפט שציטט רבנו ניסים הנ"ל): "לא אם אמרת בשאר מצוות שלא עשה בהן שאין מתכוון כמתכוון, שאם נתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר שפטור", והכוונה גם בזה למתעסק, כפי שפירשו שם רש"י ותוס', ע"ש. ובתוס' הר"ש משנץ שם: "ואין לתמוה דאי קרי למתעסק נתכוון לזה ועשה זה, דהתם בפ' כלל גדול קרי למתעסק דשמואל²⁷ שגג בלא מתכוון". הרי שיסוד פטור מתעסק הוא בכך שלא התכוון למעשה החטא, וזהו כמובן גם יסוד פטור דבר שאינו מתכוון לר' שמעון, אלא שר' יהודה מחלק ביניהם, כנ"ל, ואף על פי שהוא פוטר במתעסק (כמפורש במש' בכריתות יט. לפי הבנת רש"י ותוס' שם, ע' סוגיית מתעסק פסקה י"ח) – הוא מחייב בדשא"מ.

יא. דעות אחרות בדבר מקור הפטור בדשא"מ

בסוגיית מתעסק (פסקה ג') ראינו שאחרונים הסתפקו בשאלה מה תהיה דעת התוס' בענין מתעסק במקרה של רש"י, כלומר במקרה של החטאה מחפץ של היתר לחפץ של איסור: המהרש"א והמהר"ם אומרים שק"ו הוא, אם המתעסק בחפץ של איסור פטור, משום שסבר שהוא עוסק בהיתר, כל שכן שהעוסק בחפץ של היתר ושלח ידו במקרה לחפץ של איסור פטור. ואילו ה'ערוך לנר' וה'אור שמח' אומרים שאין הדבר כן, כי העוסק בחפץ של היתר וידע שיש לצידו חפץ של איסור, היה לו להעלות בדעתו שמא יחטיא ויפגע בו, ואין הוא מתעסק אלא שוגג, מה שאין כן מי שעסק רק בחפץ אחד והיה בטוח שהוא של היתר. לפי זה, מה שאמרנו לעיל על לימוד דשא"מ ממתעסק יכול להתאים לשיטת המהרש"א והמהר"ם, אך לשיטת העל"צ והאו"ש לכאורה אי אפשר לומר שמקור פטור דשא"מ הוא בדין מתעסק, שהרי בשני גופים, גם אם לא התכוון כלל לגוף שבו האיסור, אין פטור של מתעסק, כי היה צריך להיזהר, וכל שכן בדשא"מ שידע מראש שמעשה האיסור עלול

אמורים אליכא דאביי, ואביי אומר בשבת עג. שב"סבור רוק הוא ובלעו" ונמצא חלב חייב אף על פי שהוא מתעסק, כי המתעסק בחלבים חייב, ובבליעת רוק אין כוונה ליהנות, ואם כן על כרחך אביי חולק בהנחה זו על רנב"י בפסחים. אך ע' בסוגיית מתעסק פסקה ד', שהוכחנו שמדובר שם במי שהכניס חתיכת חלב לפיו, והוסחה דעתו לרגע ושכח, וסבר שמה שבפיו הוא רוק, ונתכוון לכולעו. ויש להסביר שבמצב כזה האדם מרגיש בחיכו שיש ל"רוק" הזה טעם של שומן, והוא חושב שמקור הטעם הוא במאכל שאכל לפני כן, ששייריו מצויים ברוק, ואם כן בליעה זו אף היא בליעה של הנאה, ואין הכרח שאביי חולק על רנב"י.

27. "מתעסק דשמואל" על שם מימרתו של שמואל בסוגיה המקבילה בסנהדרין סב: וכן בכריתות יט.: ר' להלו.

להיעשות אגב פעולת ההיתר.

ואם בכל זאת נרצה לומר לשיטת העל"נ והאו"ש שפטורי מתעסק ודשא"מ כרוכים זה בזה, נצטרך לומר שר' יהודה ור' שמעון נחלקו גם בדין מתעסק: האם נתכוון לחפץ של היתר והחטיא ופגע בחפץ של איסור הוא בכלל מתעסק או לא; לר' יהודה אין זה מתעסק²⁸, וממילא גם דשא"מ אינו יכול להילמד ממנו לפטור, ולר' שמעון גם זה בכלל מתעסק²⁹, והוא לומד ממנו לדשא"מ. אבל אם נאמר שבענין מתעסק לא נחלקו ר' יהודה ור' שמעון, ולדברי הכל בשני גופים חייב – נצטרך ללכת בדרך אחרת, ולחלק בין מי שמחטיא את מטרתו אך עושה את הפעולה בחפץ של האיסור כפעולה עיקרית, להדיא, לבין מי שעושה פעולה של היתר, ובדרך אגב נגררת עמה פעולת איסור, שפעולה אגבית זו אינה מתייחסת אל העושה לדעת ר' שמעון. וצריך לומר שסברה היא, ור' יהודה חולק על סברה זו, ומחייב כמו במתעסק המחטיא מחפץ להפץ.

ולכאורה כך נצטרך לומר גם לשיטת ר' עקיבא איגר בסוגיית מתעסק (פסקה ה'), לפיה דין מתעסק בא רק לפטור מחטאת, אבל יש על המתעסק שם עבירה בשוגג, כי לפי זה אי אפשר לומר שר' שמעון מתיר דשא"מ משום מתעסק, שהרי: א. ר' שמעון מתיר לכתחילה, ואילו מתעסק נחשב לעבירה בשוגג. ב. הפטור מחטאת אמור רק בחייבי כריתות (ע' סוגיית מתעסק פסקה ח' והערה 21 שם), ואילו ר' שמעון מתיר דשא"מ גם בחייבי לאוין, כגון כלאים ונזיר. אך בסוגיה שם ראינו שלדעת ה'נתיבות' והר"י ענגיל במתעסק אין בכלל שם עבירה, ואם התורה גילתה כך בחייבי כריתות, כל שכן לחייבי לאוין.

לפי הסברה הנ"ל אפשר יהיה גם להסביר מדוע המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה ואילו בדשא"מ אף הנהנה פטור, מבלי להזדקק לשני התירוצים שבפסקה

28. ע' בסוגיית מתעסק פסקה י"ט שכך יש להבין לפי שיטת העל"נ והאו"ש את דברי ר' יהודה במש' בכריתות יט:.

29. ר' שמעון אומר לפני ר' יהודה במש' בכריתות הנ"ל בהערה הקודמת: "לא נחלקו על דבר שהוא משום שם אחד שהוא חייב, על מה נחלקו על דבר שהוא משום שני שמות שר' אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע פוטר", והגמ' (כ.) מסבירה ששני שמות היינו נתכוון ללקט תאנים וליקט ענבים. ולכאורה אפשר לומר שבנתכוון לחפץ זה של היתר ועשה איסור בחפץ אחר, כגון נתכוון לחתוך תלוש זה וחתך מחובר אחר, גם ר' אליעזר פוטר לדעת ר' שמעון, משום "אשר חטא בה", ור' יהודה ור' שמעון נחלקו בזה. אך הקושי ללכת בדרך זו הוא, שהלא הגמ' מחפשת שם במה נחלקו ר' יהודה ור' שמעון, והיא מעמידה את המחלוקת באפנים שונים הנוגעים לפטור מלאכת מחשבת, ע' בסוגיית מתעסק שם, ולא העלתה את האפשרות שר' יהודה ור' שמעון נחלקו בנתכוון להיתר ועשה איסור בשני גופים. ולכאורה מוכח מזה שהגמ' הבינה כי מתעסק בשני גופים בכל התורה לדברי הכל חייב, ורק בשבת הוא פטור משום מלאכת מחשבת (כך לשיטת העל"נ והאו"ש; ולשיטת החולקים: בשני גופים בכל התורה לדברי הכל פטור).

הקודמת: המתעסק שעושה פעולה עיקרית באיסור וגם נהנה ממנו – חייב, אך מי שעוסק בפעולת היתר והנאת האיסור נגזרת רק בדרך אגב – אין ההנאה מספיקה לייחס אליו את המעשה. ולכאורה כך עולה מדברי הרמב"ם, שכתב בהל' מאכלות אסורות (יד, יב): "האוכל מאכל ממאכלות האסורות דרך שחוק או כמתעסק, אף על פי שלא נתכוון לגוף האכילה, הואיל ונהנה חייב כמי שנתכוון לעצמה של אכילה. והנייה הבאה לו לאדם בעל כרחו באיסור מכל האיסורין, אם נתכוון אסור, ואם לא נתכוון מותר". לפי מה שנתבאר בסוגיית מתעסק (פסקה י"ג) "דרך שחוק או כמתעסק" פירושו שלא התכוון לפעולה מסוימת דוקא, אלא התעסק בדבר, ויצא לו שעשה כך או כך (וזהו "אף על פי שלא נתכוון לגוף האכילה"), ונמצא שהנאת האכילה באה לו מבלי משים, ואם כן התירוץ השני משני התירוצים הנ"ל בפסקה הקודמת אינו יכול להתקבל לשיטת הרמב"ם. וגם את התירוץ הראשון, המחלק בין הנאות אכילה ובעילה לשאר הנאות, קשה לתאם עם דברי הרמב"ם, שאינו רומז לחילוק זה, אלא מחלק בין הנאה הבאה במתעסק, להנאה הבאה בעל כרחו, דהיינו באופן של דשא"מ, ר' להלן פסקה י"ג. וה'פני יהושע' (פסחים כה: ד"ה איתמר) אכן הבין בדברי הרמב"ם האלה שהם באים להנגיד את דשא"מ לעומת מתעסק, ולומר שבדשא"מ אין מועיל "שכן נהנה", וזאת בניגוד לדברי הרמב"ן וסיעתו המובאים בפסקה הקודמת.

והנה לגבי הריטב"א ראינו לעיל (פסקה ז') שלדעתו פטורי דשא"מ ומתעסק כרוכים זה בזה, ומקור שניהם הוא בדין מלאכת מחשבת. הריטב"א סובר, כזכור, שר' יהודה אוסר דשא"מ מן התורה הן בכל התורה והן בשבת. אחת הקושיות שהוא מקשה על פירוש ר"י, המחלק בין דשא"מ בשבת לדשא"מ בכל התורה, היא: "ואמרינן נמי המתעסק בחלבים ובעריות חייב לפי שכבר נהנה, טעמא דנהנה הא לאו הכי פטור לר' שמעון משום דהוי דבר שאינו מתכוון דומיא דשבת". כוונתו לגמ' בכריתות יט: "אמר רב נחמן אמר שמואל מתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, מתעסק בשבת פטור מלאכת מחשבת אסרה תורה". הריטב"א מבין שפירוש המימרא הוא שחלבים ועריות הם יוצאים מן הכלל, ואלמלא הסברה "שכן נהנה" היינו פוטרים גם בהם כמו בשבת, כי מדין מלאכת מחשבת בשבת לומדים לכל התורה כולה. וודאי שאין כוונת הריטב"א לומר שמימרת שמואל אמורה רק לפי ר' שמעון, ולר' יהודה אין לפטור את המתעסק בשבת משום מלאכת מחשבת, כי בגמ' בשבת צב: וצו: מבואר שגם ר' יהודה פוטר מתעסק בשבת משום מלאכת מחשבת (ע' סוגיית מתעסק פסקה כ' הערה 47), אלא כוונת הריטב"א שכשם שמתעסק בשבת פטור משום מלאכת מחשבת, ומשבת לומדים לכל התורה, ורק חלבים ועריות יוצאים מן הכלל משום שהנאה מחשיבה את המעשה ומייחסת אותו אל העושה – כך גם בדשא"מ: ר' שמעון סובר שגם הוא, כמו מתעסק, פטור בשבת משום שאין זו מלאכת מחשבת, שכן לא התכוון לעשות את המלאכה,

ומשבת לומדים לכל התורה כולה; ואילו ר' יהודה מחלק בין מתעסק, שלא ידע שיקרה האיסור, לדשא"מ, שידע שהאיסור עלול להיגרר כתוצאה ממעשהו, ולדעתו בדשא"מ אין חסרון מצד מלאכת מחשבת³⁰.

ועל התוס' לא קשה קושיית הריטב"א, כי הם הבינו באופן אחר את מימרת שמואל בכריתות: לא שהכלל הוא "מתעסק בשבת פטור מלאכת מחשבת אסרה תורה", וחלבים ועריות הם יוצאים מן הכלל, אלא הכלל הוא "אשר חטא בה – פרט למתעסק", המדבר במתעסק בהיתר ועשה איסור, ושני חלקי מימרת שמואל באים לציין שני יוצאים מן הכלל: בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, ובשבת פטור אפילו מתעסק באיסור בחפץ אחד ועשאו בחפץ אחר, כי מלאכת מחשבת אסרה תורה, ע' על כך בהרחבה סוגיית מתעסק פסקה ט'. מלאכת מחשבת הוא לפי התוס' דין מיוחד בשבת, הנלמד ממלאכות המשכן, ואין להעביר אותו לכל התורה כולה. דין זה הוא גם הסיבה לכך שלפי התוס' דשא"מ פטור אפילו לר' יהודה, כי גם דשא"מ אינו מלאכת מחשבת לדברי הכל. "אשר חטא בה – פרט למתעסק", לעומת זאת, הוא דין בכל התורה, ועל כן אפשר לומר שר' שמעון לומד ממנו את דין דשא"מ, ור' יהודה מחלק ביניהם, כנ"ל.

ויש להעיר כי על שיטת הריטב"א, שמקור פטור דשא"מ הוא בדין מלאכת מחשבת, קשה: א. אם לומדים משבת לכל התורה כולה לפטור מעשה שאינו מלאכת מחשבת, מדוע אין בכל התורה פטור של מקלקל ומשאצל"ג (ר' הגדרת הריטב"א למשאצל"ג בסוגיית משאצל"ג פסקה ז'), הנלמדים אף הם ממלאכת מחשבת (חגיגה י:)? [ושמא הריטב"א יאמר שאכן גם בכל התורה נוהגים פטורים אלה, וצ"ב]. ב. מדוע במשאצל"ג שר' שמעון פוטר בה, אסור לכתחילה, ואילו בדשא"מ הוא מתיר לכתחילה, והלא מקור שניהם לדעת הריטב"א בדין מלאכת מחשבת?

לפי התוס', לעומת זאת, אין לומדים ממלאכת מחשבת לכל התורה, כך שאין מקום לשאלה הראשונה. וגם השאלה השניה אינה קשה, כי לפי מה שרצינו לומר לפי התוס' שמקור פטור דשא"מ הוא בדין מתעסק, אין להקשות מפטור שמקורו בדין מלאכת מחשבת על פטור מדין מתעסק, כי י"ל שבראשון החמירו לכתחילה כדי להשוותו לכל התורה, ואילו באחרון, שבכל התורה כולה פטור, לא החמירו לאוסרו אף לכתחילה.

30. בסוגיית מתעסק פסקה י"ד רצינו לומר, לפי דרך אחת, שהרמב"ם לומד את דין מתעסק בכל התורה כולה ממלאכת מחשבת. ואם הרמב"ם מחלק בין דשא"מ למתעסק וסובר שבדשא"מ אין מועיל "שכן נהנה", כדברי הפני יהושע הנ"ל, לכאורה יוצא שלדעתו אין בדשא"מ חסרון של מלאכת מחשבת אפילו לפי ר' שמעון שהלכה כמותו. אך באמת אין זו הוכחה, כי ייתכן שהרמב"ם מודה שבדשא"מ יש אמנם חסרון של מלאכת מחשבת, אך יש בו גם חסרון נוסף, והוא שפעולת האיסור היא אגבית, ואם "שכן נהנה" מתגבר על חסרון מלאכת מחשבת, אין זאת אומרת שהוא מתגבר גם על החסרון של האגביות. כמוסבר לעיל.

יב. אפשר ולא אפשר בדשא"מ

נסכם את העולה בידינו עד כה לגבי שתי השאלות היסודיות שהעלינו בראש פסקה ג', והן: א. האם איסור דשא"מ שאינו פס"ר לר' יהודה הוא מדאורייתא או מדרבנן, והאם יש הבדל בזה בין שבת לכל התורה כולה? ב. מהו מקור פטור דשא"מ לר' שמעון?

באשר לשאלה הראשונה מצאנו מחלוקת ראשונים משולשת: לדעת התוס' והר"ן איסור דשא"מ לר' יהודה בכל התורה הוא מדאורייתא, אבל בשבת ר' יהודה מודה שאיסורו מדרבנן, כי אין זו מלאכת מחשבת; לדעת הרי"ד גם בכל התורה כולה דשא"מ שאינו פס"ר אסור רק מדרבנן; ולדעת הרשב"א והריטב"א, וכנראה גם לדעת הרמב"ן, אף בשבת דשא"מ שאינו פס"ר אסור מדאורייתא. ובאשר לדעת רש"י – ראינו שרש"י כתב בסוגיה העוסקת בשבת שר' יהודה אינו אוסר דשא"מ אלא מדרבנן, ואפשר איפוא שהוא סובר כתוס', אך ראינו שיש פנים לומר שהוא סובר כרי"ד, שאף בכל התורה דשא"מ איסורו מדרבנן.

בנוגע לשאלה השניה – לדעת הריטב"א מקור פטור דשא"מ לר' שמעון הוא בדין מלאכת מחשבת, ומשבת לומדים לכל התורה כולה. לדעת התוס' אין ללמוד ממלאכת מחשבת לכל התורה, ולכן אף על פי שדשא"מ בשבת פטור לדברי הכל משום מלאכת מחשבת, אין זה מקור הפטור הכללי של דשא"מ לר' שמעון, אלא הוא נלמד מדין מתעסק של כל התורה, או מסברה.

בסוגיות נוספות העוסקות בדשא"מ יש לכאורה ראיות לשאלת תוקף האיסור ומקורו. נפנה תחילה אל המקום הראשון שבו מופיעה מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בדשא"מ. למדנו בשבת כט: "ריש כנישתא דבצרה גרר ספסלא לעילא מר' ירמיה רבה. אמר ליה כמאן כר' שמעון, אימר דאמר ר' שמעון בגדולים דלא אפשר, בקטנים מי אמר. ופליגא דעולא, דאמר עולא מחלוקת בקטנים אבל בגדולים דברי הכל מותר. מתיב רב יוסף ר' שמעון אומר גורר אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוון לעשות חריץ, קתני גדולים (רש"י: מטה) וקתני קטנים (רש"י: כסא), קשיא לתרוייהו. עולא מתרץ לטעמיה ור' ירמיה רבה מתרץ לטעמיה, עולא מתרץ לטעמיה מטה דומיא דכסא, ור' ירמיה רבה מתרץ לטעמיה כסא דומיא דמטה. מתיב רבה מוכרי כסות מוכרים כדרך ובלבד שלא יתכוון בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, והצנועין מפשילין במקל לאחוריהן, והא הכא דאפשר למיעבד כצנועין, דכי קטנים דמי, וכי לא מתכוון שרי ר' שמעון לכתחילה. תיובתא דר' ירמיה רבה תיובתא".

ופירש רש"י שמוכרי כסות, אם אינם נהנים מהלבישה אין בהם איסור שעטנז, וזאת עפ"י הגמ' ביבמות ד: "דאי כתב רחמנא לא יעלה עליך הוה אמינא כל דרך העלאה אסור רחמנא ואפילו מוכרי כסות, כתב רחמנא לא תלבש שעטנז, דומיא

דלבישה דאית ביה הנאה". והוסיפו התוס' (ד"ה ובלבד), שהיות שהגמ' תולה את "ובלבד שלא יתכוון בחמה מפני החמה וכגשמים מפני הגשמים" במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון, הרי שמדובר באופן שאינו פסיק רישיה שיהנה (כי אם פסיק רישיה הוא שיהנה, הרי זה פסיק רישיה דניתא ליה, שר' שמעון מודה בו), כגון שהוא לבוש כבר בגדים אחרים, ורק אם תהיה רוח חזקה וכד' יהנה מתוספת מלבוש.

ולכאורה מדברי עולא "מחלוקת בקטנים אבל בגדולים דברי הכל מותר", מוכח שגם לר' יהודה האיסור בגרירת ספסל בשבת אינו אלא מדרבנן, ועל כן בגדולים, שקשה לנושאם בלי גרירה, התירו, ורק בקטנים, שבנקל יכול להימנע מגרירה, אסרו דשא"מ. כי אם דשא"מ בשבת אסור מן התורה – איזה היתר הוא זה משום שקשה לו לנושאם, וכי פיקוח נפש יש כאן להתיר לו איסור דאורייתא? ולכאורה הלכה כעולא, שהרי ר' ירמיה רבה איתותב.

אך יש לדחות, שאי אפשר להוכיח מכאן שאיסור דשא"מ בשבת לר' יהודה הוא רק מדרבנן, כי לעיל פסקה ד' ראינו שהגמ' בדף מו: אומרת שבגורר אדם מטה וכו' גם אם יעשה חריץ תהיה זו חפירה כלאחר יד, שהיא איסור דרבנן, ולדעת התוס' וראשונים נוספים קביעה זו קיימת גם למסקנת הגמ', ואם כן, גם אם נאמר שדשא"מ באיסור תורה הוא מדאורייתא, באיסור דרבנן ודאי שאינו אלא מדרבנן, וי"ל שדוקא בזה התירו בגדולים.

עוד יש לדחות, שר' ירמיה רבה אמנם איתותב, אך אין זאת אומרת שהלכה כעולא, כי אפשר שהלכה כרב יוסף שהבין מפשט הברייתא של ר' שמעון שהמחלוקת היא בין בקטנים ובין בגדולים, כלומר בין באפשר ובין בלא אפשר. מחלוקת עולא ור' ירמיה רבה מופיעה בגלגול אחר בסוגיה במס' פסחים. נפנה אליה ונראה מה ניתן ללמוד ממנה לגבי השאלות שהעלינו.

יג. "הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו"

למדנו בפסחים כה: "איתמר הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, אביי אמר מותרת ורבא אמר אסורה. אפשר וקא מיכוין, לא אפשר וקמיכוין, כולי עלמא לא פליגי דאסור, לא אפשר ולא מיכוין, כולי עלמא לא פליגי דשרי, כי פליגי דאפשר ולא מיכוין, ואליבא דר' יהודה דאמר דשא"מ אסור כולי עלמא לא פליגי דאסור, כי פליגי אליבא דר' שמעון דאמר דשא"מ מותר, אביי כר' שמעון, ורבא אמר עד כאן לא קאמר ר' שמעון אלא היכא דלא אפשר אבל היכא דאפשר לא". וכתבו התוס' (ד"ה לא): "לא אפשר דכולי שמעתא נראה לר"י דלא אפשר כדרכו אלא בטורח גדול", והם מוכיחים זאת מהמשך הסוגיה. ואכן, הביטוי "לא אפשר" מופיע במשמעות זו בסוגיה הנ"ל בשבת, בדברי ר' ירמיה רבה: "אימר דאמר ר' שמעון

בגדולים דלא אפשר, בקטנים מי אמר". [וכעין זה בחגיגה ה: "ת"ר שלושה הקב"ה בוכה עליהן בכל יום, על שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק, ועל שאי אפשר לעסוק בתורה ועוסק" וכו', שפירושו בהכרח: שאי אפשר לו לעסוק אלא מתוך דוחק וטורח, ובכל זאת עוסק].

עוד כתבו התוס': "ומיירי כגון דלא הוי פסיק רישיה, דבפסיק רישיה מודה ר' שמעון" (וכאן הוא פס"ר דניחא ליה, שהרי מדובר בהנאה). ובתוס' הר"ש משנץ שם, וכן בתוס' הרא"ש ובפסקיו (פ"ב סי' ב'), כתבו שאינו פס"ר משום שיכול לסתום נחיריו. ולכאורה קשה, מה בכך שיכול לסתום נחיריו, והלא אם אינו סותם פס"ר הוא שייהנה. וה'חכמת אדם' (הל' עכו"ם סי' פ"ד סעיף ט"ז) הבין בכוונתם שצריך לסתום את נחיריו, אלא שאולי לא יוכל לאטום לגמרי ועלול להריח וזהו דשא"מ, אבל אם לא יאטום פס"ר הוא שיריח ואסור. אך המ"ב בספרו 'חפץ חיים' (הל' לשה"ר כלל ו' במ"ח אות י"ד) נחלק עליו, והבין שאינו צריך לסתום את נחיריו, והטעם שאינו פס"ר הוא משום שפס"ר אסור רק כאשר עושה מעשה, שבהכרח ייגרר עמו האיסור, אבל כשאינו עושה מעשה, אלא האיסור בא מאליו כשב ואל תעשה, אין זה פס"ר³¹. ולכן כאן, אם לא היה יכול לסתום נחיריו, היתה ההליכה נחשבת לפס"ר, כי ההליכה למקום הריח היא המעשה, אבל היות שהוא יכול לסתום נחיריו הרי ההליכה עצמה אינה פס"ר, כי יכול לסתום נחיריו, ונמצא שאם יריח מפני שלא סתם, היתה זו הנאה שאין עמה מעשה, ואין זה אסור משום פס"ר. [וע' להלן בסוגיית פס"ר פסקה כ"ב שאולי יש להבין את תוס' ר"ש והרא"ש עוד בדרך שלישית, והיא, שעצם העובדה שהיה יכול לעשות את פעולת ההיתר באופן שלא ייגרר עמה האיסור, מגדירה את הדבר כלאו פס"ר, אף על פי שבפועל הוא עושה אותה באופן שהאיסור ייגרר בהכרח].

ומכל מקום את התוס' שלנו, שלא הזכירו את הטעם של יכול לסתום נחיריו, אפשר להבין גם באופן פשוט, שאותו כותב ר' אברהם בן הרמב"ם בתשובה בשם אביו ('ברכת אברהם' סי' י"ט): "ולענין הנאה הבאה לאדם בעל כרחו, ומימרא דר' יהודה (אולי צ"ל: ירמיה) רבה דאמר אימור דשרי ר' שמעון בגדולים דלא אפשר, אין ממנו ספק כלל, שאין ענין אפשר ולא אפשר שיהיה האיסור ואפשר שלא יהיה, אלא אפשר לו לעשות כוונתו המותרת שלא באותה (שדה) דרך שיש

31. נראה שיש להבין זאת על פי ההנחה שפטור דשא"מ מקורו בסברה (ע' לעיל פסקה י"א), דהיינו שמעשה האיסור אינו מתייחס אל העושה כאשר הוא אינו מתכוון אליו, ולא בטוח שהוא יקרה. בפס"ר העובדה שהאיסור ייגרר בהכרח כתוצאה ממעשהו מייחסת אליו את מעשה האיסור, אך יש לומר שזה רק כאשר ישנה פעילות מצידו, ומעשה איסור פסיבי שלא נתכוון לו אף הוא אינו מתייחס אליו. לעומת זאת, לפי ההבנה שטעם הפטור בדשא"מ הוא משום מתעסק (לעיל פסקה י'), ובפס"ר אין פטור של מתעסק כי אינו יכול לומר שלא ידע שהוא עושה איסור (ע' סוגיית פס"ר פסקה ד') – גם בלא פעולה מצידו אינו יכול להיחשב כמתעסק, שהרי ידע שהאיסור יקרה,

בה חשש איסור או לא אפשר ליה אלא באותה הדרך... והאי דאמרינן בהנאה הבאה לאדם על כרחו אפשר ולא קא מיכוין דהיינו פלוגתא דר' יהודה ור' שמעון, פירושו כמו שהעתקנו מפי הרב דצ"ל, כגון שהיה לו שתי דרכים, אחת על בית עבודה זרה ואחת אינה על בית ע"ז, ובית ע"ז מקטירין לפני ע"ז בשמים שיהנה אדם בריחם כשיגיע לו הריח, בכי הא אמרינן אף על פי שאפשר לו להלך באותה הדרך שאינה על בית ע"ז, והלך בדרך שהיא על בית ע"ז, הואיל ואינו מתכוון ליהנות בריח הבשמים, מותר לו להלך באותה הדרך אליבא דר' שמעון דאמר דשא"מ מותר, שאפשר שיהיו הבשמים שמקטירין אותן מרובין ויגיע ריחם לו ויריח וייהנה, ואפשר שיהיו הבשמים מעוטים ולא יגיע הריח לו כשיהלך בדרך ולא ינה, ואפילו יהיו מרובין אפשר שיהיה הרוח המנשב כשיהלך חזק ומפזר הריח ולא יגיע לו הנאה... הואיל והדבר כן, ואין הילוכו באותה הדרך גורם לו להריח הריח הטוב וליהנות בוודאי על כל פנים, אפילו הריח הטוב והגיעה לו הנאה, ואינו מתכוון ליהנות אלא לעבור ולילך לדרכו בלבד, הרי זה מותר אליבא דר' שמעון דסבירא ליה דשא"מ מותר".

לפי הנחותיהם של התוס' והרמב"ם, פירוש מחלוקת אב"י ורבא הוא איפוא כך: רבא סובר כדעת ר' ירמיה רבה, שר' שמעון לא התיר דשא"מ במקום שאפשר להימנע ממנו בלא טורח, ואב"י סובר כעולא, שר' שמעון התיר דשא"מ אפילו באפשר. בלא אפשר ולא קמיכוין מסכימים אב"י ורבא שמותר, היות שהם פוסקים כר' שמעון (התוס' מדגישים שדברי הגמ' "כולי עלמא לא פליגי דשרי" פירושה: אב"י ורבא, שהרי ר' יהודה על כרחך אוסר בזה לפי רבא), ובמתכוון ליהנות מסכימים אב"י ורבא שאסור, אף בלא אפשר, שהרי התנאי שהתנה ר' שמעון הוא: "ובלבד שלא יתכוון לעשות חריץ".

בניגוד לתוס' ולר' אברהם בן הרמב"ם, כתב מהר"ם חלאוה בחידושו לפסחים: "וא"ת ואב"י היכי שרי אליבא דר' שמעון באפשר ולא מכוין, דהא פס"ר ולא ימות הוא... איכא למימר דכי אמרינן פס"ר הני מילי במידי דאי הוי פס"ר נגמרת המלאכה לגמרי, שאם מסתפק משמן שבנר על כרחו גורם כיבוי... אבל כאן בריח אע"ג דמריח, כדאמר הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, מכל מקום כל שאינו מכוין אין הריח גמור ואינו נרגש על תכליתו, הלכך לא חשיב פס"ר". כלומר: הנאה הבאה בעל כרחו, בלי שהזדמן לה, אינה נחשבת להנאה גמורה, ולכן בדבר שכל איסורו הוא ההנאה דשא"מ מותר לר' שמעון גם בפס"ר³². וכן כתב הר"ן בחולין (על הרי"ף לב.) בענין הרחת יין נסך: "וכי תימא פס"ר הוא וקיי"ל דמודה ר' שמעון בפס"ר ולא ימות, ליתא, דלענין הנאה ודאי אע"ג דהוי פס"ר שריא, דהא

32. מהר"ם חלאוה מוסיף שגם בגרירת מטה וספסל גדולים מתיר ר' שמעון אפילו פס"ר הוא שיעשה חריץ, משום שהחריץ איסורו מדרבנן, והקלו בפס"ר בדרבנן. וזה שלא כתוס' ד"ה לא, ע"ש, ראה על כך בסוגיית פסיק רישיה פסקאות כ"ד, כ"ז.

אמרינן התם מוכרי כסות מוכרין כדרכן ובלבד שלא יכוונו... והא התם ודאי מטי ליה הנאה, אלא דכיון דלא מיכוין לה לא חשבינן לה מידי". ונראה להבין בכוונת דבריהם, שהיות שאינו מזדמן להנאה, אף על פי שהרית ודאי יגיע לאפו והבגד ודאי יחממו – אפשר שתהיה לו הנאה מזה ואפשר שלא תהיה, ולכן הדבר תלוי במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בדשא"מ. [לפי האמור לעיל פסקה "דרך א' – יוצאות מכלל זה אכילה ובעילה, שהן הנאות ישירות וחזקות, המורגשות בכל מקרה].

הגמ' בפסחים מביאה לשון שניה: "איכא דאמרי אפשר ולא מיכוין היינו פלוגתייהו דר' יהודה ור' שמעון, לא אפשר ולא קא מיכוין כולי עלמא לא פליגי דשרי, כי פליגי דלא אפשר וקא מיכוין, ואליבא דר' שמעון דאזיל בתר כוונה כולי עלמא לא פליגי דאסור, כי פליגי אליבא דר' יהודה דאמר לא שנא מתכוון ולא שנא שאין מתכוון אפשר אסור, אביי כר' יהודה, ורבא אמר לך עד כאן לא קאמר ר' יהודה שאין מתכוון כמתכוון אלא לחומרא אבל מתכוון כשאין מתכוון לקולא לא אמר". בלשון שניה זו יש חידוש גדול, אבל קודם כל נשים לב שבענין מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בדשא"מ, סוברת הלשון הזאת כעולא, שהמחלוקת היא בדאפשר, אבל בדלא אפשר לדברי הכל מותר. בסוף הסוגיה מביאה הגמ' את משנת מוכרי כסות מוכרין כדרכן, ומקשה ממנה על הלשון הראשונה: "והא הכא דאפשר למעבד כצנועין וכי לא מיכוין שרי, תיובתא למאן דמתני לישנא קמא דרבא תיובתא". והיא היא התיובתא דאיתותב ר' ירמיה רבה בסוגיה בשבת. ולכאורה, כיון שנפרכה הלשון הראשונה – הרי שהגמ' נוקטת כלשון השניה, כלומר שהגמ' נוקטת כעולא. וכך כתב בחידושי רבנו דוד לפסחים (כה: ד"ה וכיון): "וכיון שהלכה כר' שמעון במחלוקת זה של דשא"מ, ואליבא דמאן דאמר שלא נחלקו בגדולים אלא בקטנים, דמאן דאמר שלא נחלקו אלא בגדולים הא איתותב התם בפ' במה מדליקין מברייתא דצנועין כי היכי דאיתותב נמי הכא מאן דמתני לישנא קמא, נמצינו למדים שכל שאינו מתכוון מותר בין אפשר בין לא אפשר וכל שמתכוון אסור בין אפשר בין לא אפשר". וכ"כ במיוחס לר"ן בשבת (כט:): "והלכתא כעולא, דהא איתותב ר' ירמיה מהא דמוכרי כסות, והכי מוכח בפסחים פ' כל שעה דכל היכא דלא אפשר ולא קא מיכוין אפילו ר' יהודה מודה".

וכך יש לדייק גם מדברי הרמב"ן, שכתב בחידושו לשבת (כט: ד"ה אמר) שיש גורסים בדברי עולא: "מחלוקת בקטנים אבל בגדולים דברי הכל אסור" (במקום "דברי הכל מותר" שלפנינו; גם התוס' שם ד"ה ה"ג הביאו גירסה זו ודחאוה), והוא דן בגירסה זו (מצד פסיק רישיה, ר' להלן פסקה כ"ג), ולבסוף כותב: "אבל ממה שהשמיטה רבינו (=הרי"ף), והגאונים לא כתבוה, נראה שאין הגירסה כן". כלומר: אילו היתה הגירסה כן היה צריך הרי"ף להביא את הדברים להלכה, ולומר שגם לפי מה דקיי"ל כר' שמעון – בגדולים אסור. הרי שהרמב"ן סובר שהלכה

כעולא, כמו שמוכיחה הסוגיה בפסחים, כי אם הלכה כקושיית רב יוסף, שהמחלוקת היא בין בגדולים ובין בקטנים – לא היה הרי"ף צריך להביא את דברי עולא. אולם התוס' בפסחים (כה: ד"ה לא) העירו שבסוגיה בכתובות ה: בענין מהו לבעול בתחילה בשבת, אומרת הגמ' שלר' יהודה האוסר דשא"מ, אסור, אף על פי ששם הוא לא אפשר ולא קא מיכוין, ומסיקים התוס': "וצריך לומר דההיא סוגיא כר' ירמיה דבמה מדליקין דאסר לר' יהודה לא אפשר ולא מיכוין, אע"ג דאיתותב במאי דאמר קטנים אסורים אפילו לר' שמעון, מכל מקום במאי דאסר אפילו בגדולים לר' יהודה לא איתותב", כלומר: הסוגיה בכתובות סוברת שבין בגדולים ובין בקטנים מחלוקת, כרב יוסף. ונראה שגם הסוגיה בפסחים אינה מכריעה שרבא סובר כעולא, כי איתותב "מאן דמתני לישנא קמא דרבא", אבל אין זאת אומרת שהגמ' מחליטה כמאן דמתני לישנא בתרא, כי נראה שמחלוקת אביי ורבא היתה רק האם הנאה הבאה לאדם בעל כרחו מותרת או אסורה, וההסברים שניתנו למחלוקת הם משל בני הישיבה, ובעל לישנא בתרא אמנם הסביר שרבא מתיר אליבא דר' יהודה בלא אפשר ולא מיכוין, ואוסר במיכוין, אך לפי הסוגיה בכתובות אפשר גם להסביר שרבא אוסר לפי ר' יהודה אפילו בלא אפשר ולא מיכוין, וכל שכן במיכוין, כרב יוסף, ואביי הוא שסבר כעולא.

יד. הבעיה בסוגיה בפסחים

מכל מקום, לדעת עולא שר' יהודה מתיר בלא אפשר ולא קא מיכוין, לכאורה יוצא מהגמ' שאיסור דשא"מ לר' יהודה הוא מדרבנן, אפילו בכל התורה כולה, ולא רק בשבת, שהרי בהנאה הבאה לו בעל כרחו אין מדובר באיסור שבת, אלא באיסור דאורייתא של כל התורה כולה ("ולא ידבק בידך מאומה מן החרס", שהגמ' בעבודה זרה יב: מביאה אותו על הנאה מריח), ולישנא בתרא מתירה בלא אפשר ולא קא מיכוין, ואם אסור מדאורייתא לדעת ר' יהודה, איך "לא אפשר" – שפירושו שיש טורח בדבר – מתיר? אבל אם דשא"מ איסורו מדרבנן, אפשר להבין שבמקום טורח התירו.

לפי זה יש להתקשות בדברי לישנא בתרא, כי אם ר' יהודה מודה שדשא"מ מותר מן התורה, הרי שמעיקר הדין הוא מודה לר' שמעון שאינו מתכוון אינו כמתכוון, ואם כן מה פשר טענת אביי שהיות שלר' יהודה דשא"מ אסור, הרי שהכוונה לא מעלה ולא מורידה, ולכן יש להתיר בלא אפשר אפילו במתכוון; והלא אפשר ואינו מתכוון אסור רק מדרבנן, ומדאורייתא דבר שאינו מתכוון מותר, ואם כן הכוונה כן מעלה ומורידה גם לפי ר' יהודה?

תשובה לשאלה זו יש ללמוד מדברי תוס' רי"ד, שכתב: "אביי כר' יהודה – פי' אביי סבר דכל היכא דלא אפשר אע"ג דמיכוין שרי, כגון בגרירת מטה וספסל, כיון

דלא אפשר בהגבהה אלא בגרירה, אם כן כל כוונתו אינו גורר אלא כדי לישב עליהן, ואף על פי שמתכוון לעשות חריץ, כיצד הוא מתכוון, שהוא שמח בו וצריך לאותו חריץ, אפילו הכי מותר, כיון שעיקר גרירתו אינה אלא לישב בהן, הנאת החריץ בעל כרחו ומאליה היא באה והילכך היא מותרת... וכן נמי כשעובר לפני ע"ז, כיון דלא אפשר שאין לו דרך אחרת לעבור אלא משם נמצא שאינו עובר להריח אלא לעשות צרכיו, ואף על פי שבדרך עבירתו הוא מתכוון להריח מותר, שזאת היא הנאה הבאה לו בעל כרחו מאליה... דלא חשיבא ליה כוונה לאביי אלא אם היה גורר בעבור החריץ ולא כדי לישב עליו, ואם היה עובר לפני ע"ז כדי להריח שאין לו צורך אחר לעבור שם". ועל אפשר ולא קא מיכוין כתב: "אבל אם היה אפשר בהגבהה וגירון, אף על פי שאינו מתכוון לאותו חריץ ואינו צריך לו היה אוסר, דכיון דאפשר בהגבהה ועביד גרירה זאת היא חשובה לו כוונה. ור' שמעון היכא דמיכוין הוה אסר ואע"ג דלא אפשר, והיכא דלא מיכוין שרי ואע"ג דאפשר. נמצא במה שמחמיר ר' יהודה מיקל ר' שמעון ובמה שמיקל ר' שמעון מחמיר ר' יהודה".

ונראה בבירור ש"זאת היא חשובה לו כוונה" שכתב הרי"ד לר' יהודה באפשר ולא קא מיכוין – אינו מדאורייתא, שהרי את סיבת הפטור בלא אפשר וקא מיכוין הגדיר: "שעיקר גרירתו אינה אלא לישב עליהן", וודאי שגם מי שאפשר לו בהגבהה אך החריץ "אינו צריך לו" – עיקר גרירתו אינה אלא לישב עליהן, אלא שהוא מתעצל להגביה, ומה שר' יהודה ור' שמעון מגדירים כאן ככוונה, כל אחד לשיטתו, הכל הוא מדרבנן, כי מדאורייתא כוונה המחייבת היא כאשר עשה את המעשה כדי לבצע את האיסור, כגון ש"היה גורר בעבור החריץ, ולא כדי לישב עליו", או ש"היה עובר לפני ע"ז כדי להריח, שאין לו צורך אחר לעבור שם", שאז אף על פי שייתכן שלא יקרה האיסור, דהיינו שלא יצליח לעשות חריץ, או שהריח לא יגיע לאפו, מכל מקום אם האיסור נעשה – עבר מדאורייתא, כמי שיורה חץ על בהמה להורגה שבת, שהוא עלול להחטיא, אך אם פגע עבר על איסור נטילת נשמה. אבל אם עשה מעשה של היתר לא בשביל לבצע איסור, אלא למטרה אחרת, ויודע שהאיסור עלול לקרות, אך אינו פסיק רישיה שיקרה, אזי מדאורייתא מודים ר' יהודה ור' שמעון שהוא מותר בכל ענין, ומדרבנן כל אחד מהם רואה לאסור באופן אחר: ר' שמעון מחמיר אם הוא מצרף למעשהו כוונה לביצוע האיסור (וכוונה היא יותר מסתם ניתא ליה, ר' להלן פסקה ט"ז), ומיקל בלא מתכוון אפילו אפשר לו להימנע מהמעשה בנקל, ור' יהודה מחמיר באפשר לו להימנע בנקל, ומיקל באי אפשר לו להימנע בנקל אפילו יצרף כוונה של הנאה מהאיסור אם הוא יקרה³³. ואכן, ראינו לעיל (פסקה ו') שמדברי תוס' רי"ד ביומא עולה שלדעתו

33. שאלה צדדית היא מהיכן לוקחת לישנא בתרא את הידיעה שר' יהודה מיקל באי אפשר ולא קא מיכוין, אך שאלה זו קיימת גם על עולא בסוגיה בשבת, שאמר זאת לפחות לגבי מלאכה

דשא"מ בלא פס"ר אסור לר' יהודה רק מדרבנן אפילו בכל התורה כולה. אולם, כל זה אינו יכול להוות הסבר לשיטת התוס', שהרי לשיטתם מפורש בגמ' ביומא שדשא"מ בלא פסיק רישיה אסור מדאורייתא בכל התורה כולה, ורק בשבת איסורו מדרבנן. ואין לומר שאביי חולק על זה, שהרי הסוגיה ביומא דנה בדברי אביי. ולחומר הענין נראה שצריך לומר, כי מה שכתבו התוס' (סד"ה לא) שהסוגיות בפסחים ובכתובות חלוקות האם לא אפשר ולא מיכוין מותר לר' יהודה – משמעות הדבר היא שנחלקו האם איסור דשא"מ לר' יהודה הוא מדאורייתא או מדרבנן: הסוגיה בפסחים סוברת כעולא שדשא"מ אף בכל התורה הוא מדרבנן, ואילו הסוגיה בכתובות והסוגיה ביומא סוברות כרב יוסף, שר' יהודה אוסר דשא"מ בין באפשר ובין בלא אפשר, ואיסורו בכל התורה מדאורייתא, ורק בשבת איסורו מדרבנן בגלל דין מלאכת מחשבת³⁴.

[לרא"ה יש פירוש מיוחד למושגים 'מיכוין' ו'לא מיכוין' בסוגיה בפסחים, ע' פי' הרא"ה לרי"ף עבודה זרה כו. ד"ה איתמר (בתוך 'שיטת הקדמונים' לע"ז, מהר" בלוי), וריטב"א לפסחים כה: ד"ה איתמר. ולא ירדתי לסוף דעתו בהבנת מחלוקת אביי ורבא והקשר שלה לשאלת דשא"מ. וצל"ע].

טו. סוגיית "השוחט את הבכור" ותוקף איסור דשא"מ

סוגיה נוספת העוסקת בדשא"מ בכל התורה ובשבת, שאולי יש ללמוד ממנה על תוקף האיסור, מצויה במס' בכורות.

בשבת, למרות שמטה וספסל הם בפשטות גדולים, ועולא הוצרך להעמידם בקטנים. וצ"ע. 34. ואין להקשות: כיון ששתי הסוגיות בפסחים וביומא מדברות אליבא דאביי -- נוכיח ממה שאמר אביי עצמו בשבת קלג. שלר' יהודה איצטריך קרא להתיר מילה בצרעת, כולמר שדשא"מ דאורייתא. כי לעיל פסקאות ג, ו ראינו שאפשר להעמיד את דברי אביי דוקא בפס"ר, וכך מעמידם הרי"ד.

וה'פני יהושע' (פסחים כה: ד"ה איתמר), שהתקשה בשאלה היאך "לא אפשר" מתיר איסור דאורייתא, רוצה לומר שהסוגיה בפסחים עוסקת רק באיסור הבא ממילא, ללא כל מעשה מצד האדם, ובזה יש מקום להיתר אפילו בדאורייתא, ע"ש. אך מקושיית התוס' מבעילה בשבת רואים שהבינו שגם בקום ועשה לא אפשר ולא קמיכוין מותר ללישנא בתרא (ושם המדובר באיסור דאורייתא, כי דרך הוצאת הדם מאותו מקום היא ע"י תשמיש, ואינו כמו גזירת ספסל שהיא חפירה כלאחר יד). גם ה'חזון איש' (או"ח סי' נ' אות ו') כתב כפנ"י, והוסיף שמדברי אביי בשבת קלג. מוכח שסובר שדשא"מ לר' יהודה בכל התורה אסור מן התורה, ואין לומר שזה רק בפס"ר, כי אם כן אין מקום לחלק בין ר' יהודה לר' שמעון, וטענה אחרונה זו אינה מובנת לענ"ד, שהרי ייתכן שבדשא"מ שאינו פס"ר לא נחלקו ר' יהודה ור' שמעון מדין תורה, ודוקא בפס"ר דלא ניחא ליה (ולאו"א של אביי אף בניחא ליה) נחלקו, ור' יהודה מחשיב ידיעה ודאית ככוונה, מה שאין כן ר' שמעון, וכמו שעל כרחק סובר הרי"ד.

וע' 'דרוש וחידוש' לרעק"א (מערכה י'). המתלבט בשאלה האם דשא"מ שאינו פס"ר בכל

שנינו (בכורות כד:): "ר' יוסי בן המשולם אומר השוחט את הבכור עושה מקום בקופיץ מיכן ומיכן ותולש את השער ובלבד שלא יזיזו ממקומו". רש"י: "ותולש את השער – לכאן ולכאן למקום התך הסכין משום חלדה (פי': איסור לשחוט מתחת לשיער) ולא אמרינן גוזז הוא את הבכור (פי': ועובר על לאו של לא תגוז בכור צאנך). ובלבד שלא יזיזו – שלא יאמרו גזיזה עביד בקדשים אלא יניחנו מסובך עם הצמר מכאן ומכאן".

ובגמ' שם: "אמר רב הלכה כר' יוסי בן המשולם. בעו מיניה מרב הונא כנגדו ביום טוב מהו, טעמא דר' יוסי בן המשולם משום דקסבר תולש לאו היינו גוזז (רש"י: ובכור גיזה הוא דאסור דכתיב ולא תגוז), וביו"ט אסור דהוה ליה עוקר דבר מגידולו (פי': במלאכות שבת ויו"ט שיש בהן אבות ותולדות, עוקר דבר מגידולו הוא תולדת גוזז ואסור), או דילמא בעלמא סבר ר' יוסי בן המשולם תולש היינו גוזז, והיינו טעמא דשרי דהוה ליה דבר שאין מתכוון (רש"י: לתלוש, אלא מפנהו ומושכו אילך ואילך אם נתלש נתלש), וביו"ט דבר שאין מתכוון מותר... אמר להו כנגדו ביו"ט מותר. ומי אמר רב הכי, והא אמר רב חייא בר אשי משמיה דרב מסוכריא דנזייתא אסור להדוקיה ביומא טבא, בההיא אפילו ר' שמעון מודה דאביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות. והא אמר רב חייא בר אשי אמר רב הלכה כר' יהודה ורב חנן בר אמי אמר שמואל הלכה כר' שמעון, ורב חייא בר אבין מתני בלא גברי רב אמר הלכה כר' יהודה ושמואל אמר הלכה כר' שמעון. אלא לעולם סבר רב דשא"מ אסור, ותולש לאו היינו גוזז, וביו"ט היינו טעמא דשרי דהוה ליה עוקר דבר מגידולו כלאחר יד" (רש"י: דאין דרך לתלוש צמר אלא לגזוז. וע' תוס' ד"ה ואמר שיש דוגמא לתולדת גוזז שאינה כלאחר יד: הושיט ידו למעי בהמה ודלדל עובר שבמעיה חייב משום עוקר דבר ממקום גידולו, שבת קז:).

והנה התוס' שם (כד: ד"ה והיינו) הקשו על שאלת הגמ' "כנגדו ביו"ט מהו", לשם מה נקטה הגמ' יו"ט, והלא יכלה לעורר את השאלה בככור גופו, שאם מטעם אין מתכוון הוא, יהיה מותר רק באופן שאינו תולש להדיא, אלא כמו שפירש"י: מפנהו ומושכו אילך ואילך ואם נתלש נתלש, ואם מטעם תולש לאו היינו גוזז, יהיה מותר לתלוש במתכוון. ותירצו התוס' שגם אם תולש לאו היינו גוזז, מכל מקום איסור דרבנן יש בו, גזירה משום גוזז, וממילא במתכוון או בפסיק רישיה ודאי שאסור לתלוש בככור, והמש' מדברת באופן שאינו פס"ר שייתלש, כמו שפירש רש"י, ושאלת הגמ' היא האם ההיתר של ר' יוסי בן המשולם נובע מכך

התורה לר' יהודה אסור מדאורייתא או מדרבנן, ורוצה לומר שאביי בשבת וביומא סובר – לפי שיטת התוס' – שאיסורו מן התורה, ואילו רב בסוגיה בככורות (מובאת בפסקה הבאה) סובר שהוא מדרבנן. ולקמן נראה שיש לדחות את ראייתו מהסוגיה בככורות על פי דברי ראשונים. ומכל מקום רואים שרצה לתלות את השאלה במחלוקת אמוראים המוכאים בסוגיות שונות.

שתולש אסור רק מדרבנן, ורק בזה התירו דשא"מ, או שדשא"מ מותר גם ביו"ט, שהמלאכה היא מדאורייתא.

ויש להבין שאין הכוונה לחקור האם דשא"מ לר' שמעון מותר רק בדרבנן או גם בדאורייתא, כי: א. הגמ' בשבת מו: כבר הכריעה בשאלה זו, והוכיחה שר' שמעון מתיר גם בדאורייתא, כנ"ל פסקה ד'. ב. אילו זו היתה חקירת הגמ', ופשוט שגם ביו"ט מותר, אם כן כשהגמ' מקשה ומי אמר רב הכי והלא רב פסק כר' יהודה – מה מועיל התירוץ לעולם תולש לאו היינו גוזז וגם ביו"ט הוא תולש כלאחר יד שאיסורו מדרבנן, והלא ר' יהודה אוסר דשא"מ גם באיסור דרבנן (לשיטת התוס', כנ"ל פסקה ד').

אלא ודאי שפירוש שאלת הגמ' הוא, האם ר' יוסי בן המשולם סובר דשא"מ אסור, ובבכור מותר משום שתולש אסור רק מדרבנן, ובדרבנן מתירים דשא"מ במקום מצוה של הכשר השחיטה לאכילת בכור; או שהוא סובר דשא"מ מותר, וממילא גם ביו"ט שהאיסור מן התורה יהיה מותר. ופשטה הגמ' שדשא"מ מותר. והקשו: והלא רב, הפוסק כר' יוסי בן המשולם, פסק כר' יהודה שדשא"מ אסור, והשיבה הגמ': אלא לעולם סבר רב דשא"מ אסור, וההיתר בבכור וביו"ט הוא משום שבשניהם האיסור הוא מדרבנן, בבכור משום שתולש לאו היינו גוזז, וביו"ט משום תולש כלאחר יד, והתירו בהם דשא"מ במקום מצוה של הכשר השחיטה לאכילת בכור או לאכילת יו"ט.

על פי דברי תוס' אלו רוצה ר' עקיבא איגור ('דרוש והידוש' מערכה י', אות ד' ואילך) להוכיח, שלדעת רב איסור דשא"מ לר' יהודה אינו אלא מדרבנן, בין בשבת ובין בכל התורה כולה. טענתו היא: "לכאורה תמוה, דהתינח ביו"ט דדבר שאינו מתכוון דרבנן (ר"ל: לפי שיטת התוס' שיש בדשא"מ פטור מלאכת מחשבת), משום הכי בתרי דרבנן, דשא"מ וגם כלאחר יד, הקלו, אבל בבכור דבשאר איסורים דשא"מ דאורייתא, אם כן מה הפרש בין מתכוון לאינו מתכוון. ויעוין בפני יהושע פ"ק דכתובות בההיא דמפקד פקיד דהקשה כזה בהא דאמרינן שם דבאינו מתכוון ומקלקל שרי גם לר' יהודה, דמה מעליותא לר' יהודה בדשא"מ יותר ממתכוון, ותירץ שם דבשבת דשא"מ רק מדרבנן אסור, ע"ש, ואם כן בההיא דבכור דדשא"מ מדאורייתא אסור יקשה כנ"ל... ונלענ"ד דהנה לא מצינו כל כך מפורש דר' יהודה ס"ל דדשא"מ בשאר איסורין דאסור מדאורייתא, זולת לאביי דמשני בההיא דבהרת לא נצרכה אלא לר' יהודה דאמר דשא"מ אסור... כל זה לאביי, אבל רב בבכורות י"ל דס"ל באמת דלר' יהודה גם בשאר איסורין דשא"מ אסור רק מדרבנן".

והנה רעק"א מפנה לדברי הפנ"י בכתובות, אך לא ראה את חידושי הרשב"א לכתובות, שראו אור לראשונה רק בדורנו, ובהם הרשב"א מתייחס בפירוש לשאלת הפנ"י (ה: ד"ה אם). וז"ל הרשב"א: "י"ל דשאני הכא דאינו מתכוון וכולי האי לא מחמרינן (ר"ל: לאסור מקלקל באינו מתכוון), דאע"ג דלר' יהודה אינו מתכוון

כמתכוון לא חמיר שאינו מתכוון כמתכוון", כלומר: לא החמירו באיסור דרבנן כמקלקל לאוסרו גם בדשא"מ במקום מצוה, וזאת אף על פי שהרשב"א דוחה שם את הדעה שדשא"מ בעלמא אסור רק מדרבנן, והוא סובר שאיסורו מדאורייתא אפילו בשבת, כנ"ל פסקה ה'. וכן כתב הריטב"א, כנ"ל פסקה ו', שאיסור דרבנן באינו מתכוון יותר קל לר' יהודה מבמתכוון, למרות שדשא"מ אסור מן התורה. ואף רעק"א בעצמו (בסוגריים שם) מעלה דרך להסביר את הדבר, שבדשא"מ שאינו פס"ר לא בטוח שהאיסור יקרה, ואם כן הרי זה ספק דרבנן, מה שאין כן באיסור דאורייתא, הרי זה ספק דאורייתא.

[בהמשך הסוגיה בכורות יש קושי הנוגע להגדרת דשא"מ. וז"ל הגמ': "ומדרב סבר כר' יוסי בן המשולם ר' יוסי בן המשולם סבר לה כרב, וסבר ר' יוסי בן המשולם דשא"מ אסור, והתניא שתי שערות עיקרן מאדים וראשן משחיר ר' יוסי בן המשולם אומר גוזז במספרים ואינו חושש". ופירש רש"י: "אלמא משום דאין מתכוון לשום גיזה אלא לתקן שרי". והתוס' הקשו מה השייכות של גזיזת השערות בכוונה תחילה לדשא"מ. ולכאורה כוונת רש"י שהסרת שיער לשם תיקון הגוף אינה זהה לאיסור הגזיזה, שעיקרו לקיחת השיער כדי להשתמש בו, ואפשר להסיר את השיער מהגוף תוך כדי השחתתו כך שלא יהיה כאן גוזז, ע' סוגיית פס"ר פסקה ה' הערה 14 דברי הריטב"א בענין מלאכת מפשיט. ואף שבגוזז במספרים פס"ר הוא שיהיה לו שיער, י"ל שפס"ר דלא ניחא ליה הוא, כי אין לו מה לעשות בשתי שערות קצרות, ובמקום מצוה פס"ר דלא ניחא ליה מותר, ע' סוגיית פס"ר פסקה ב'. אך עדיין קשה, כי מפירש"י בשבת צד: משמע שגם גוזז לתיקון הגוף וייפוי, ולא לצורך השיער, נחשב גוזז, וכן כתב במיוחד לר"ן שם (ד"ה מחלוקת) לפי רש"י. וצ"ע. ובתשובת ר' אברהם בן הרמב"ם (הנ"ל פסקה י"ג) התקשה בדבר ופירש: "איכא לפרוקי, כוונת הגוזז לקוץ השיער מעיקרו, וזה הואיל ואין כוונתו אלא לקוץ הראש המשחיר בלבד, לא לגוזז השיער מעיקרו, מפני זה הוה ליה דשא"מ ומותר, שאפשר כשיגוזז אותן שייכרתו מעיקרן ואפשר שלא ייכרת אלא ראשן בלבד, ומפני זה גוזז אותן במספרים ואינו חושש. ודילמא איכא תירוצא אחרינא דלא איגלי לן".]

פרק שלישי: "ובלבד שלא יתכוון"

טז. צירוף כוונה לשם מעשה האיסור בדשא"מ

לפי מה שהבנו לעיל פסקה י"ד בדברי תוס' רי"ד, אדם מתחייב על מלאכה שנעשתה על ידו במקרה שלא היה זה פסיק רישיה שתיעשה – רק אם ראשית

כוונתו היא למעשה האיסור, כגון שזורק חץ בשביל לפגוע בחיה, או שגורר מטה בשביל לחפור בקרקע, אבל בעושה מעשה למטרה של היתר, אף על פי שהוא מצרף למעשה גם כוונה לאיסור, אין איסורו אלא מדרבנן. באפשר לעשות את מעשה ההיתר בדרך אחרת – הריהו אסור מדרבנן לדברי הכל; ובלא אפשר – לדעת אב"י נחלקו ר' יהודה ור' שמעון: ר' יהודה מתיר אפילו לכתחילה, ור' שמעון אוסר מדרבנן, ולדעת רבא אסור מדרבנן לדברי הכל.

אך בדברי ראשונים אחרים מצאנו שהם חולקים על הרי"ד בזה, שכן רבנו יהונתן מלוניל והנימוקי יוסף כתבו בלישנא בתרא בפסחים, שלרבא בלא אפשר וקא מיכוין אם התרו בו לוקה, כלומר: הכוונה לשם איסור שהוא מצרף למעשהו מספיקה כדי לחייב מדאורייתא. ויש להבין שכוונה לשם איסור היא יותר מסתם ניהוּתא באיסור. שהרי דשא"מ שנחלקו בו ר' יהודה ור' שמעון הוא גם בניחא ליה במלאכה, במקרה שתבצע, כי הלא "מודה ר' שמעון בפסיק רישיה" הוא בראש ובראשונה בניחא ליה, ולדעת ה'ערוך' הוא דוקא בניחא ליה (כנ"ל פסקה ב'). ואם כן דשא"מ בלא פס"ר שנחלקו בו ר' יהודה ור' שמעון – אף הוא בניחא ליה. הכוונה שנחלקו בה הרי"ד ורבנו יהונתן האם איסורה מדאורייתא או מדרבנן, היא במקרה שגילה דעתו שהוא מתכוון גם לאיסור, כגון שכאשר הגיע הריח לאפו אמר: אה, איזה ריח טוב, שאז אפשר להתרות בו ולחייבו מלקות אם ימשיך לגלות דעתו שהוא מעונין בריח.

כמו כן ברור לגמרי שדעת רי"ד שהכוונה אסורה רק מדרבנן היא רק במקרה שאינו פסיק רישיה, שהרי בפסיק רישיה די אפילו בפחות מכוונה גלויה, דהיינו די בניחותא, כדי לחייב מדאורייתא, כמבואר בסוגיות שהובאו בהן דברי אב"י ורבא "מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות". ובטעם הדבר יש להבין, שכאשר אין ידוע האם המלאכה אכן תיעשה – אפשר לתלות את מעשהו של האדם בפעולת ההיתר, ולומר שלגבי פעולת האיסור הריהו מתעסק, אבל כאשר ידוע בוודאות שהוא עומד לעשות איסור, גם ניהוּתא בלבד מספיקה להחשיב את מעשהו כמעשה הנעשה בכוונה ("אנן סהדי שהוא מתכוון", תוס' יומא לה. המשך ד"ה הני), וחייבים עליו מן התורה. [על שיטה יוצאת דופן לפיה גם בפסיק רישיה מותר לצרף כוונת איסור לכוונת היתר – ע' בסוגיית פס"ר פרק ד'].

נחזור למחלוקת רי"ד ורבנו יהונתן. מלשון הברייתא של ר' שמעון: "גורר אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוון לעשות חריץ", אי אפשר להוכיח כאחת מן הדעות, כי אף שברור ש"ובלבד שלא יתכוון לעשות חריץ" פירושו שלא יצרף לפעולת ההיתר כוונה לעשות חריץ, שהרי אם כל כוונתו לעשות חריץ פשיטא שאסור לחפור כלאחר יד – ויש להוכיח כך מלשון הרמב"ם (א, ה) בהגדרת דשא"מ: "דברים המותרין לעשותן בשבת, ובשעת עשייתן אפשר שתיעשה בגללן מלאכה ואפשר שלא תיעשה, אם לא נתכוון לאותה מלאכה הרי זה מותר", כלומר:

גם במצב של עוסק בפעולת היתר ואפשר שתיעשה מלאכה בגללה ואפשר שלא תיעשה, אם נתכוון למלאכה הרי זה אסור – מכל מקום אין לדעת האם האיסור הוא מדאורייתא או מדרבנן.

אך אולי יש להביא ראיה לעניננו מסוגיה אחרת. למדנו בדף צה.: "המכבד והמרבץ והרודה חלות דבש שגג בשבת חייב חטאת... דברי ר' אליעזר, וחכמים אומרים אחד זה ואחד זה אינו אלא משום שבות... אממר שרא זילחא במחוזא (רש"י: לרבץ הבית ורצפת אבנים היתה בכל העיר), אמר טעמא מאי אמור רבנן דילמא אתי לאשוויי גומות, הכא ליכא גומות. רבא תוספאה אשכחיה לרבינא דקא מצטער מהבלא... א"ל לא סבר לה מר להא דתניא הרוצה לרבץ את ביתו בשבת מביא עריבה מלאה מים ורוחץ פניו בזוית זו ידיו בזוית זו רגליו בזוית זו ונמצא הבית מתרבץ מאליו, א"ל לאו אדעתאי. תנא אשה חכמה מרבצת ביתה בשבת (רש"י: רוחצת קיתוניות בזוית זו וכוסות בזוית זו). והאידנא דסבירא לן כר' שמעון (רש"י: דדשא"מ מותר) שרי אפילו לכתחילה".

וצריך להבין את טעם מחלוקת ר' אליעזר ורבנן: אם לר' שמעון מותר לכתחילה, משום דשא"מ, הרי שהמכבד את הבית מהפטולת והמרבצו מהאבק אינו מתכוון להשוות גומות, אלא שעלול הדבר לקרות שיושוו גומות, וכלשון אממר "דילמא אתי לאשוויי גומות", ובמה איפוא נחלקו ר' אליעזר ורבנן האם חייב חטאת או פטור, והלא לשיטת התוס' והר"ן דשא"מ בשבת פטור אף לר' יהודה, בגלל חסרון מלאכת מחשבת, ולמה זה יחייב ר' אליעזר?

ואמנם בסוגיית מתעסק פסקה ו' ראינו, כי שיטת רש"י בכריתות יט. (ד"ה מבעי) היא שר' אליעזר אינו דורש את מלאכת מחשבת לענין נתכוון לזו ועשה אחרת (אלא, לפי מה שהוסבר שם, רק לענין פטור מקלקל וכד' שמקורו בהבנת מלאכת מחשבת מלשון חשיבות), ואם כן י"ל שר' אליעזר סובר כר' יהודה בדשא"מ, ומחייב גם בשבת כי אין לו פטור מלאכת מחשבת. אולם: א. התוס' בסוגיית מתעסק חולקים, וסוברים שגם ר' אליעזר פוטר בשבת נתכוון לזו ועשה את זו משום מלאכת מחשבת, ואם כן לשיטת התוס' נשאר הקושי בעינו. ב. בסוגיה שם פסקה ח' ראינו שיש מקום להשערה שהדברים הנ"ל שבפירוש"י אודות דעת ר' אליעזר הם תוספת מאוחרת שהוסיף מאן-דהוא, ולא מרש"י יצאו (אף כי אפשר להתייחס אליהם כאל שיטת ראשונים).

ולשיטת הרשב"א והריטב"א, וכנראה גם הרמב"ן, לר' יהודה דשא"מ חייב אפילו בשבת (כנ"ל פסקה ה'), ולר' שמעון מותר לכתחילה, ואם כן קשה בענין מכבד ומרבץ לאידך גיסא: מי הם חכמים הפוטרם? להלן נראה כי מההסברים השונים שנותנים הראשונים למחלוקת זו ישנן השלכות לשאלה שאנו עוסקים בה.

יז. מחלוקת הראשונים בסוגיית מכבד ומרבץ

כתבו התוס' (ד"ה המכבד): "תימה, דעל כרחך מיירי דלא הוי פסיק רישיה שישוה גומות, דאי פס"ר היכי שרי לקמן ר' שמעון לכתחילה, הא מודה ר' שמעון בפס"ר ולא ימות, וכיון דלא הוי פס"ר אמאי מחייב ר' אליעזר חטאת, האמר בפרק אמר להם הממונה גבי צירוף עששיות הדבר דאין מתכוון מותר לר' יהודה מן התורה דלא הוי מלאכת מחשבת. וי"ל דבהא פליגי, דר' אליעזר סבר דהוי פס"ר ורבנן סברי דלא הוי. והא דאמר והאידנא דסבירא לן כר' שמעון שרי לכתחילה, אע"ג דאפשר דסבר ר' שמעון דהוי פס"ר, מכל מקום הש"ס סבר כרבנן דלא הוי פס"ר הילכך שרי לכתחילה כיון דקיי"ל כר' שמעון".

אבל התוס' בפסחים (סה. ד"ה המכבד), אינם מרוצים מתירוץ זה, וז"ל: "ודוחק לומר דפליגי אי הוי פס"ר אי לא. ונראה לר"י דבהא פליגי, דר' אליעזר סבר סתם מכבד ומרבץ מתכוון להשוות גומות אף על פי שאין צריך להשוות גומות מיחייב לר' יהודה הואיל והשווה גומות לבסוף, ורבנן סברי דאין מתכוון אלא לכבד ולרבץ בעלמא וליכא אלא שבות".

והנה הלשון "מתכוון להשוות גומות אף על פי שאין צריך להשוות גומות" – לכאורה אינה מובנת, וכבר כתב רעק"א בגליון הש"ס: "לא זכיתי להבין, דאם הוא מתכוון לשיווי, אם כן צריך שיהיה כן, ובעלמא משכחת מכוון שאין צריך לגופו שמכוון לכבות [ל]חשוך הבית אבל לא בשביל הפחם, וכן חופר גומא שמכוון לחפור לצורך העפר אבל לא להשתמש בגומא, אבל הכא דשיווי הגומות הוא מעשה בנין (ו)אם מתכוון להשוות גומות הוי מתכוון לגופו". כלומר: רעק"א הבין את "אין צריך להשוות" במובן של מלאכה ש"אין צריך לגופה", והוא מתקשה בתוכן הדברים. אך נראה שיש להבין את הביטוי "אין צריך להשוות גומות" באופן אחר, והוא, שלא בהכרח ישוה גומות. כלומר: פעולת הכיבוד והריבוי היא כזו, שהשוויית הגומות לא בהכרח תקרה, אך התוס' אומרים שלמרות זאת, אם הוא מתכוון גם להשוות גומות, ולא רק לנקות את הבית, ולבסוף באמת קרה שהשוה גומות – הריהו חייב³⁵, וזהו טעמו של ר' אליעזר, כי הוא סובר שסתם מכבד ומרבץ מתכוון גם להשוות גומות. חכמים, לעומת זאת, סוברים שסתם מכבד ומרבץ אינו מתכוון לכך, ולכן חיוב אין כאן, ולגבי איסור דרבנן הדבר תלוי במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בדשא"מ. הרי שדעת התוס' כדעת רבנו יהונתן והנימו"י, שלא אפשר וקא מיכוין חייב, ולא רק בכל התורה כולה אלא אפילו בשבת (כלומר: אין כאן פטור של מלאכת מחשבת, כי הרצון שהדבר יקרה מחשיב את הדבר למלאכת מחשבת, כמו בזורק חץ). ומכל מקום ראייה מהגמרא לענין זה אין כאן, כי אפשר לפרש את הגמרא כמו שפירשו התוס' בשבת, שהמחלוקת

35. ונראה שכך הבין את התוס' ה'חלקת יואב' (סי' ט'), ע"ש.

היא האם יש במכבד ומרכץ פס"ר, ואין הם עוסקים במתכוון להשוות גומות. הרמב"ן, ובעקבותיו הרשב"א והריטב"א, פירשו את המחלוקת באופן אחר: ר' אליעזר סובר שעצם הפעולה של כיבוד או ריבוץ, שהבית מתייפה בה, היא מלאכה, וחייב עליה משום בונה, או משום מכה בפטיש, ולא משום אשווי גומות. כך דומה הדבר למחלוקת ברודה חלות דבש, שהברייתא מביאתן ביחד, שהשאלה היא האם עצם הפעולה הזאת יש בה משום מלאכה או לא. לשון הרמב"ן: "טעמא דר' אליעזר במכבד ומרכץ לאו משום אשווי גומות, דכיון דמיחייב בהו חטאת ומיתה לא הו"ל לאיחיובי אלא אם כן ידוע שהשוה אותן ממש, אלא דהיא גופה מלאכה" וכו'. וברור מלשון זו שאין מדובר לדעת ר' אליעזר במציאות שבה פסיק רישיה הוא שישוה גומות, כי אם פס"ר הוא הרי ידוע שהשוה אותן. אלא כוונת הרמב"ן שהואיל ואינו פס"ר שישוה גומות, וגם קשה לדעת האם השוה בפועל או לא, כי הגומות הן קטנות, ואין שמים לב היכן בדיוק היתה גומא, על כן אי אפשר שר' אליעזר מחייב חטאת בגלל השויית הגומות. ויש להבין מכך שעצם הדבר שר' אליעזר יחייב חטאת על דשא"מ שאינו פס"ר – בדבר הניכר בבירור שנעשתה המלאכה – זה כשלעצמו מקובל על הרמב"ן, ומכאן עוד ראייה למה שנאמר לעיל פסקה ט', שמקור שיטת הרשב"א והריטב"א לפיה דשא"מ לר' יהודה אסור מן התורה אפילו בשבת, הוא בדברי הרמב"ן.

וצריך להבין לשיטתם של ראשונים אלה מה טעמים של רבנן אשר מדברים רק על איסור שבות, והלא גם אם השויית הגומות אינה פס"ר, מכל מקום לר' יהודה יש בה איסור דאורייתא (אף אם אי אפשר לחייב עליה חטאת מפני שאין אנו בטוחים שאכן הושוו גומות). והנה הרשב"א (ד"ה טעמא) נקט לשון: "גזירת אשווי גומות", וכן הריטב"א כתב: "גזירה משום דאתי לאשווי גומות". ולכאורה היה אפשר להבין שלדעתם הכיבוד והריבוץ כשלעצמם אינם משוים גומות, אלא האיסור הוא גזירה שמא יבוא להשוות גומות בידיים תוך שהוא מכבד או מרכץ, וכדרך שאמרו שאין גומרים לפנות אוצר שמא יבוא להשוות גומות (דף קכז). אך מדבריהם בהמשך מוכח שלא לכך התכוונו, שכן הם דנים (בד"ה האידנא) האם מה שקבעה הגמ' "והאידנא דקיי"ל כר' שמעון שרי אפילו לכתחילה" מוסב רק על מרכץ שעליו הגמ' מדברת שם, אבל מכבד אסור גם לר' שמעון מפני שהוא פס"ר (כך היא דעת רש"י קכד: ד"ה של תמרה³⁶), או שגם במכבד אין זה פס"ר שישוה גומות ומותר (כך היא דעת הרי"ף דף מח.). ובאמת הדבר מוכח גם מהגמ' עצמה, כי אם המדובר בגזירה שמא ישוה גומות בידיים, מה פירוש הקביעה "והאידנא דקיי"ל כר' שמעון שרי" – מנין לנו שר' שמעון אינו גוזר בכיבוד וריבוץ שמא ישוה גומות בידיים? ונראה כי הלשון "גזירה" שמא יבוא להשוות גומות שנקטו הרשב"א והריטב"א, פירושה שאין הדבר מצוי שיקרה, כי הניגש לרכץ את

האבק אינו יודע אם יש שם גומות או לא, וגם אם יש לא בטוח שהריבוץ ישוה אותן, וי"ל שבמקרה שרוב הסיכויים הם שלא תארע המלאכה – אין כאן איסור דאורייתא אפילו לר' יהודה, ואינו אלא משום שבות.

והרמב"ן הקשה מדוע התיר אממר לרבץ ברצפת אבנים, והלא בדף כט: אמרו בענין גרירת ספסל: "גזירה עליתא דשישא אטו עליתא דעלמא", והתירוץ שאליו רומז רש"י בפירושו, שכאן כל העיר היתה מרוצפת, אינו נראה לו. ומתוך הרמב"ן: "שהגורר קרוב לבוא לידי חריץ יותר ממה שהמרבץ בא לידי השוואת גומות, לפיכך גזרו בזו ולא בזו. וכן נראה, שהרי התירו כאן להערים, ואמרו אשה חכמה מרבצת ביתה, ואילו היה קרוב לבוא לידי השוואת גומות למה יהיו מתירין הערמה זו". וכן כתב הריטב"א בדף כט: גם זה מוכיח שאין כוונתם שבריוץ עצמו אין השוואת גומות, ונאסר גזירה שמא ישוה גומות בידיים, כי אם כן אין כאן קושיה כלל, כי בגרירה בעליתא דשישא זוהי גזירה אטו דשא"מ, שהוא לדעת הרמב"ן והריטב"א איסור דאורייתא, ואילו בריוץ תהיה כאן גזירה לגזירה. אלא ודאי שהבינו שגם בריוץ הוא דשא"מ, אלא שהחשש שמא ישוה גומות בריוץ הוא חשש רחוק, כנ"ל.

ולכאורה נראה כי מה שכתבו הרמב"ן והריטב"א שאילו היה הריבוץ קרוב להשוואת גומות לא היו מתירים הערמה על ידי רחיצה – זה לשיטתם שדשא"מ אסור מדאורייתא, כי באיסור דרבנן אכן מצינו היתר לתלמיד חכם להערים, ע' דף קלט: ואם כן היה אפשר לומר גם כאן ש"הרוצה לרבץ" וכו' היינו תלמיד חכם, וכן "אשה חכמה" דוקא (רש"י: "אשת ת"ח או בת ת"ח"). אך אולי טעמו של הרמב"ן של הוא אחר: אם האיסור לרבץ את הבית הוא משום דשא"מ רגיל, דהיינו שעלול למלאכת השויית גומות, אותו האיסור היה צריך להיות גם ברחיצת קיתוניות וכוסות על גבי קרקע, שהרי בשני המקרים עוסק בפעולת היתר, שעלולה לצאת ממנה השויית גומות. ולכן מסביר הרמב"ן שריבוץ אינו דשא"מ רגיל, כי האפשרות שישוה גומות בריוץ רחוקה, ובכל זאת אסרו אותו מדרבנן כשעושה כדרכו בבת אחת בשטח גדול, אבל כשעושה מעט מעט בדרך עקיפה – לא אסרו. והרמב"ם כתב (הל' שבת כא, ג): "ואסור לכבד את הקרקע שמא ישוה גומות, אלא אם כן היה רצוף באבנים. ומותר לזלף מים על גבי קרקע, ואינו חושש שמא ישוה גומות, שהרי אינו מתכוון לכך". הרמב"ם מחלק איפוא בין כיבוד לריבוץ, וכן פסק בפיהמ"ש ביצה ב, ו שאין מכבדין בין המיטות ביו"ט, ע"ש. וכבר עמד הריב"ש (שו"ת סי' שצ"ד, הובא ב'כסף משנה' שם) על כך, שהתילוק בין כיבוד לריבוץ אינו נובע מזה שבכיבוד פס"ר הוא שישוה גומות, כי הרמב"ם נקט לשון "שמא ישוה גומות". ופירש הריב"ש שהמכבד מתכוון ליפות את הקרקע, ואילו המרבץ מתכוון רק "ללחלח האויר או שלא יעלה האבק", ולכן המכבד אסור, כי "הכוונה שיש לו בייפוי הבית ובתיקונו חשיבא כוונה לענין השוואת גומות ...

אלא שמפני שאינו מכוון גמור אינו כי אם שבות". ההגדרה "שאינו מכוון גמור" לכאורה אינה ברורה כל צרכה, אך אפשר שכוונת הריב"ש כתוס' רי"ד, שהמצרף כוונת איסור למעשה היתר – כמו המכבד המצרף לכוונת ייפוי הבית גם כוונה להשוות גומות – איסורו רק מדרבנן. וע' בפסקה הבאה שיש אולי ראיה אחרת לכך ששיטת הרמב"ם כתוס' רי"ד. אולם, בענינו נראה מהקשר ההלכות שלפני הלכה זו ואתריה, ע"ש, שכוונת הרמב"ם באומרו "שמא ישוה גומות" לגזירה שמא יבוא להשוות גומות בידיים ממש, וגזירה זו קיימת גם לר' שמעון, ולכן במקום מרוצף מותר, כי אין גוזרים גזירה לגזירה. וכ"כ ה'לחם משנה'. והטעם שבמרבץ לא גזרו, משום שמרבץ אינו מתכוון לייפות הקרקע, כמ"ש הריב"ש, ולכן אין חשש שמא יבוא להשוות גומות. ואף על פי שפעולת הריבון עצמה עלולה להשוות – על זה כתב הרמב"ם שמותר משום שהוא דשא"מ, כר' שמעון.

יח. הערמה בדשא"מ

הנושא של דשא"מ בדרך של הערמה, ודין "ובלבד שלא יתכוון", נדון בדברי הראשונים בסוגיה אחרת. בדף קכא: עוסקת הגמ' בשאלת הריגת נחש ועקרב בשבת, ומסקנת הסוגיה היא ש"לפי תומו" מותר. ופירש רש"י: "לא שיעמוד עליו ויהרגנו להדיא, אלא כשהוא הולך לתומו ונחש או עקרב בפניו, אין צריך לישמט ממנו, אלא דורכו והולך, ואם מת בדריכתו ימות, הואיל ולא נתכוון, דדבר שאין מתכוון לר' יהודה מדרבנן הוא ולענין מזיקין לא גזור". והנה ברור שאין הכוונה למי שעובר במקום הזה במקרה ואין לו כל ענין בדבר, שמותר לו להמשיך ללכת, שכן שאלת הגמ' שם היא: "מהו להרוג נחשים ועקרבים בשבת", ור' ינאי עונה: "צירעה אני הורג, נחש ועקרב לא כל שכן", ועל כך אומרת הגמ' שר' ינאי התיר רק "לפי תומו". אלא ודאי שהכוונה למי שמעונין להרוג את הנחש, שמותר לו לעשות זאת בדרך הילוכו, ובלבד שלא ייעמוד עליו ויהרגנו להדיא. רש"י מנמק כאמור את ההיתר בכך שההריגה היא דשא"מ, שאיסורו לר' יהודה הוא מדרבנן, ואין הוא אומר שיש לכך טעם אחר כגון הריגה בלאחר יד. ולכאורה קשה, מדוע מעשה הליכה כזה נחשב ל"דבר שאינו מתכוון", והלא כל כוונת האדם בהליכתו היא להרוג את הנחש באופן מסוים, ואף על פי שלא בטוח שיצליח בכך, הרי זה דומה למי שזרק חץ על מנת להרוג, שאולי יצליח בכך ואולי לא, ואף על פי כן חייב אם הרג (כמבואר בגמ' דף קב.).

ונראה שכוונת רש"י באומרו "כשהוא הולך לתומו... אין צריך לישמט ממנו", שעל האדם ללכת לכיוון הנחש לא רק לשם הריגתו, אלא עליו לקבוע מטרה אחרת להליכה זו, אף אם היא מטרה מלאכותית, כגון לטייל הלאה מהנחש בכיוון ההוא, ואל המטרה הזאת לצרף את הרצון להרוג את הנחש, ובאופן כזה נחשב לדשא"מ,

כרי"ד ולא כרבנו יהונתן, כנ"ל פסקה ט"ז. ולעיל פסקה ט' הסתפקנו בשאלה האם רש"י פוטר דשא"מ לפי ר' יהודה דוקא בשבת, משום חסרון מלאכת מחשבת, כדעת התוס', או שהוא סובר כרי"ד שגם בכל התורה ר' יהודה אוסר דשא"מ רק מדרבנן. וברור שהשאלה האם צירוף כוונת איסור לכוונת היתר עדיין נחשב לדשא"מ (מחלוקת רי"ד ורבנו יהונתן) אינה תלויה בשאלה האם דשא"מ בכל התורה לר' יהודה אסור מן התורה או מדרבנן (מחלוקת תוס' ורי"ד), וגם אם רש"י סובר בשאלה השניה כתוס', הוא יכול לסבור בשאלה הראשונה כרי"ד.

הרמב"ן (בחידושו וב'מלחמות' שם) תוקף את הסברה שההיתר בדורסו לפי תומו הוא משום דשא"מ וכר' שמעון, באומרו שאין זה דשא"מ, שהרי עושה כן בכוונה שהנחש ייהרג, אלא הטעם הוא משום שזוהי מלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרי אינו צריך את הנחש להשתמש בו, והלכה כר' שמעון גם במלאכה שאינה צריכה לגופה שפטור אבל אסור מדרבנן, ולצורך הריגת המזיקין התיירו (ע' בסוגיית משאצ"ג פסקה כ"ב). הרי לכאורה שהרמב"ן סובר כרבנו יהונתן, שהמצרף כוונת איסור לכוונת היתר איסורו מדאורייתא. אך אפשר שהוא סובר שדוקא כוונת היתר מלאכותית אינה כוונה, ועיקר כוונתו הרי היא להרוג את הנחש. [על הסברה שההיתר הוא משום דשא"מ, מקשה הרמב"ן בין השאר: "אטו עד השתא לא שמעינן בדשא"מ הלכה כר' שמעון?". וזו עוד ראייה שלדעת הרמב"ן דשא"מ לר' יהודה אסור מדאורייתא אפילו בשבת, ע' לעיל פסקה ט', ומשום כך הוא נוקט בפשטות שאם זה משום דשא"מ הרי זה משום שהלכה כר' שמעון].

עוד כתב הרמב"ן (ב'מלחמות' שם) שמה שלמדנו בסוגיה קודמת (קכ.).: "טלית שאחז בה האור מצד אחד פושטה ומתכסה בה ואם כבתה כבתה, וכן ספר תורה שאחז בו האור פושטו וקורא בו ואם כבה כבה" – גם הוא בגלל משאצ"ג וכר' שמעון (והתיירו איסור דרבנן בגלל ההפסד), "דהא במתכוון לכבות הוא פושטו". ושוב: או משום שסובר כרבנו יהונתן, או משום שהמטרה מלאכותית, שהרי לא רצה לקרוא בספר או ללבוש את הטלית אלמלא אחז בהן האור.

והנה הרמב"ם (הל' שבת א, ז) פסק במשאצ"ג כר' יהודה, שחייב עליה, ע' סוגיית משאצ"ג פסקה ט"ז, ואף על פי כן הוא פוסק להלכה את שני הדינים הנ"ל, של הריגת מזיקין (יא, ד) ושל טלית וס"ת שאחז בהן האור (יב, ו), כך שלשיטתו אי אפשר לומר שהטעם הוא משום משאצ"ג. ונראה איפוא שהרמב"ם סובר כרי"ד, שהמצרף כוונה לשם איסור למעשה שהוא עושה למטרת היתר, ואין זה פס"ד שהאיסור יקרה – איסורו רק מדרבנן, וכמו שהבנו את הריגת מזיקין לשיטת רש"י. ולדעתם ההליכה למקום מסוים מעבר למקומו של המזיק, וכן פשיטת הספר כדי לקרוא בו או הטלית כדי להתכסות בה, מטרת היתר הן, אף על פי שהן מלאכותיות, שהרי מכל מקום ממשיך לטייל במסלול שהיה בו המזיק, וקורא בספר, ומתעטף בטלית, ונמצא שעשה את המעשה לצורך היתר, וגם כדי

שייהרג המזיק והאש תכבה, וזהו איסור דרבנן, שהתירוהו בגלל הנזק או ההפסד. אך ר' לקמן.

והטור כתב (סי' של"ד): "וטלית שאחזו בה האור פושטה ומתכסה בה, ואינו חושש אם תכבה, כיון שאינו מתכוון לכך". וכתב על זה הב"י: "ונראה מדברי רבינו דדוקא בשאינו מתכוון לכבות על ידי כך, אלא שאם הוא צריך להתכסות בטלית ולקרות בספר מתכסה וקורא ואינו נמנע... דדשא"מ הוא ומותר, אבל אם הוא מתכוון לכבות על ידי כך ודאי אסור... כן נראה לי לדעת רבינו, אבל מדברי שאר פוסקים אין נראה כן, אלא אפילו אם אינו צריך לטלית ולספר, אלא שמתכוון לכבות האש על ידי שמתנענע מצד כיסויו בטלית ואחיזתו בספר שרי... שהרי כתבו דינים אלו סתם, ומשמע מפשט הלשון שהוא מתכסה בטלית וקורא בספר כדי שלא ייראה כמתכוון לכבות אבל הוא ודאי מכוון לכבות... ונראה דטעמא משום דלאו פסיק רישיה הוא, שהרי אינו בוודאי שיכבה על ידי כך, ועוד דהוי כיבוי כלאחר יד, הילכך לא גזרו ביה רבנן במקום פסידא".

הב"י הבין מלשון הטור "כיון שאינו מתכוון לכך", שבאמת פשט את הטלית משום שהיה צריך לה, ולא היתה לו כוונה לכבות את האש, ומדברי שאר הראשונים הוא לומד שאף אם הלבישה היא מטרה מלאכותית, וכוונתו לכבות – מותר. ומה שהסביר תחילה את דעתם שההיתר הוא משום שאינו ודאי שיכבה – נראה שפירושו כנ"ל, שבדשא"מ שאינו פסיק רישיה, המצרף כוונה לאיסור למטרה של היתר הרי זה איסור דרבנן בלבד, כדעת הרי"ד. אבל הב"ח הבין שגם הטור מודה לשאר הפוסקים שמותר לו לצרף כוונה לכיבוי האש ללבישה, ומה שכתב "כיון שאינו מתכוון לכך" פירושו שאסור לו להתכוון לכבות על ידי מעשים שיעשה במיוחד לשם כך, כגון שינענע עצמו אנה ואנה או יקפוץ וכד'. ואולי אפשר גם להבין פשוט ש"כיון שאינו מתכוון לכך" פירושו: כיון שאין כוונתו רק לכך. ובאפנים אלה לא נצטרך לומר שהטור חולק על שאר הראשונים ומעמיד את הסוגיה במקרה רחוק, דהיינו שבדיוק אחר שאחזה האש רצה ללמוד בספר או להתכסות בטלית.

לפי ההסבר השני של הב"י עצם הכיבוי באופן של פשיטת הספר או הטלית הוא מדרבנן, כי זהו כיבוי כלאחר יד. ואם גם הריגת המזיקין בדורסו לפי תומו נחשבת להריגה כלאחר יד – הרי שאפשר ליישב בזה את הרמב"ם המתיר בשני אלה, ולא יהיה הכרח לומר שהוא סובר כרי"ד. אולם יש לציין שמדברי רש"י והרמב"ן עולה כי הם מחשיבים את ההריגה בדריסה להריגה כדרכה (שהרי נימקו שהיא מדרבנן בנימוקים אחרים), וכמו כן מוכח מדברי הרמב"ן שהוא מחשיב את הכיבוי על ידי פשיטה לכיבוי כדרכו.

נסכם בקצרה את המסקנות בענין צירוף כוונת איסור למעשה היתר: רי"ד ורבנו יהונתן נחלקו האם "ובלבד שלא יתכוון לעשות חריץ" שאמר ר' שמעון לגבי

דשא"מ הוא איסור דרבנן (רי"ד) או איסור דאורייתא (רבנו יהונתן). ראינו שמדברי רש"י יש ללמוד שהוא סובר כרי"ד, וייתכן שגם הרמב"ם סובר כן, ואילו מדברי התוס' בפסחים יש ללמוד שהם סוברים כרבנו יהונתן. במקרה של פסיק רישיה – לדברי הכל צירוף כוונה של איסור אסורה מדאורייתא, אפילו לא היתה באופן גלוי, אלא רק היה ניחא ליה באיסור.

[במנחות סד. למדנו: "שמע שטבע תינוק בים ופרש מצודה להעלות דגים והעלה דגים חייב, להעלות דגים והעלה דגים ותינוק, רבא אמר חייב ורבה אמר פטור, ועד כאן לא קא פטר רבה אלא כיון דשמע אמרינן דעתיה נמי אתינוק, אבל לא שמע לא". ומוכח בגמ' שם (ע"ש במהלך הסוגיה וברש"י) שמחלוקת רבה ורבה היא האם אמרינן דעתיה נמי אתינוק, או לא אמרינן דעתיה נמי אתינוק, אבל אם דעתיה נמי אתינוק, כלומר אם צירף את מחשבת הצלת התינוק למחשבת צידת הדגים – לדברי הכל פטור. ולכאורה יש להוכיח מכאן כדעת רבנו יהונתן בעניננו: כשם שמחשבת פיקוח נפש המצטרפת למחשבה העיקרית פוטרת, כי היא מבטלת את האיסור שבמחשבה המקורית והופכת את המעשה למעשה של פיקו"נ, כך גם מחשבת עשיית איסור המצטרפת למעשה היתר צריכה לבטל את ההיתר (שאינו פיקו"נ), ולהפוך את המעשה למעשה איסור. אך נראה שאין זה דומה כלל, כי שם מדובר בפעולה אחת של העלאת המצודה, שמחשבת פיקו"נ "משתלטת" עליה והופכת אותה להיתר. אבל בעניננו מדובר בשתי פעולות, כגון גרירת ספסל ועשיית חריץ, או הליכה והרחת ריח ע"ז, והשניה אינה תוצאה הכרחית של הראשונה, אלא אפשר שתקרה, ולכן אין ראייה שמחשבת השניה "משתלטת" על הראשונה. ובהמשך הסוגיה שם מובאת לישנא אחרינא, לפיה מחלוקת רבה ורבה היא בלא שמע על טביעת התינוק, ונחלקו האם פיקו"נ פוטר אף על פי שלא ידע עליו ולא נתכוון לו, או לא. וזה ודאי אינו ענין כלל לנידון שלנו].

פרק רביעי: פסק ההלכה בענין דבר שאינו מתכוון

יט. הלכה כר' שמעון בדשא"מ

במהלך הדברים עד כאן כבר הובאו כמה מקורות בגמ' העוסקים בשאלת פסק ההלכה במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בדשא"מ. לעיל פסקה ט"ו נזכרה מחלוקת רב ושמואל בענין זה המופיעה בבכורות כה. (וכן בשבת קיא: ובכתובות ו.): "רב אמר הלכה כר' יהודה ושמואל אמר הלכה כר' שמעון". ובאופן יותר מצומצם הובאה מחלוקת זו בשבת כב.: "איתמר... רב אמר אין הלכה כר' שמעון בגרירה ושמואל אמר הלכה כר' שמעון בגרירה" (וכנראה חדא מכלל חברתה איתמר, ר')

להלן). ושם אמרו: "אמר אביי כל מילי דמר (רש"י: רבה בר נחמני) עביד כרב לבר מהני תלת דעביד כשמואל... והלכה כר' שמעון בגרירה דתניא ר' שמעון אומר גורר אדם מטה" וכו'. לכך יש להוסיף את מה שהובא לעיל פסקה א' מביצה כג.: "ר' יהודה סבר דבר שאינו מתכוון אסור... ולא גזרינן קרצוף אטו קירוד, ורבנן סברי נמי כר' יהודה דבר שאינו מתכוון אסור וגזרינן קרצוף אטו קירוד, וראב"ע סבר לה כר' שמעון דאמר דבר שאינו מתכוון מותר ובין קירוד ובין קרצוף שרי. אמר רבא אמר רב נחמן אמר שמואל ואמרי לה אמר רב נחמן לחודיה הלכה כר' שמעון שהרי ראב"ע מודה לו, אמר ליה רבא לרב נחמן ולימא מר הלכה כר' יהודה שהרי חכמים מודים לו, אמר ליה אנא כר' שמעון סבירא לי, ועוד שהרי ראב"ע מודה לו". הרי שרבה ורב נחמן פסקו כשמואל שפסק כר' שמעון, ולא כרב שפסק כר' יהודה, וגם אביי ורבא שמסרו את דברי רבה ורב נחמן מן הסתם הסכימו עמהם.

ואכן, בפסקה ט"ז ראינו שסתמא דגמ' (שבת צה.) אומרת בענין דשא"מ: "והאידינא דסבירא לן כר' שמעון שרי אפילו לכתחילה". וכך הוא בסוגיה אחרת, בעירובין ק:, הדנה בהליכה על גבי עשבים בשבת, ומסיקה: "והאידינא דקיי"ל כר' שמעון כולהו שרי".

ובשבת כט:, וכן בפסחים כו:, נדחתה בחיובתא הדעה לפיה ר' שמעון התיר רק במטה כסא וספסל גדולים, אבל בקטנים שאפשר בנקל לטלטלם בלא גרירה אסור, והוכח שר' שמעון מתיר גם באפשר ולא קא מיכוין, וממילא מה שנפסק כר' שמעון בדשא"מ – היינו גם באפשר לו לעשות את ההיתר בדרך אחרת שאין בה חשש שייעשה האיסור.

אמנם, המשותף לכל המקורות הנ"ל הוא שמדובר בהם בהלכות שבת, והשאלה היא האם הלכה כר' שמעון גם בכל התורה כולה. [ההוכחה של הגמ' שר' שמעון מתיר גם באפשר ולא קא מיכוין היא אמנם מענין כלאים, אך אין זו ראייה לשאלתנו, כי אם ר' שמעון מתיר גם באפשר בכל התורה כולה, ודאי שיתיר כן אף בשבת (שיש בה דין מלאכת מחשבת), אך אין משם ראייה שאם אנחנו פוסקים כר' שמעון בדשא"מ בשבת, נפסוק כך גם בכל התורה].

והנה בשבת קי: למדנו: "לירקונא תרין בשיכרא ומיעקר (פי': למחלת הירקון שותים תרופה מסוימת, שגורמת לעיקור), ומי שרי, והתניא מנין לסירוס באדם שהוא אסור ת"ל ובארצכם לא תעשו, בכם לא תעשו, דברי ר' חנינא, הני מילי היכא דקא מיכוין, הכא מעצמו הוא, דאמר ר' יוחנן הרוצה שיסרס תרנגול יטול כרבלתו ומסתרס מאליו, והאמר רב אשי רמות רוחא הוא דנקיטא ליה (פי': התרנגול שניטלה כרבלתו לא הסתרס באמת, אלא שאין לו רצון לתשמיש), אלא בסריס, והאמר רחב"א אמר ר' יוחנן הכל מודים... במסרס אחר מסרס שהוא חייב... אלא באשה (פי': שאין בה איסור סירוס)". וכתבו הרשב"א והריטב"א שתירוץ

הגמ' "הני מילי היכא דקא מיכוין, הכא מעצמו הוא" – אין פירושו שמותר בגלל דשא"מ וכר' שמעון, כי אם כן איך יתפרשו דברי ר' יוחנן "הרוצה שיסרס תרנגול" וכו', והלא "הרוצה שיסרס" מתכוון לסרס, ובמתכוון ר' שמעון אוסר, כמו שאמר ר' שמעון בפירושו: "ובלבד שלא יתכוון לעשות חריץ"³⁷, אלא פירוש התירוץ הוא – וכן פירשו הרמב"ן, הרא"ה (הובא במיוחס לר"ן) והר"ן – שי"ל שאיסור סירוס הוא רק במעשה ישיר באיברי הזרע, ולא בסירוס עקיף. והגמ' רוצה להוכיח סברה זאת מדברי ר' יוחנן, אך היא דוחה אותה בגלל דברי רב אשי, וממשיכה את הדיון בהנחה שאסור לסרס אף באופן עקיף. [באמת גם הלשון "הכא מעצמו הוא" (גירסת הרמב"ן והריטב"א: "הכא ממילא הוא") מוכיחה שאין הכוונה כאן לפטור דשא"מ, כי אם כן היתה הגמ' אומרת בפירושו: "הכא דבר שאין מתכוון הוא ודשא"מ מותר". אך הרשב"א אינו מביא ראיה מהלשון, כי הוא מביא את הגמ' בגירסה: "הני מילי היכא דקא מיכוין, הכא לא מיכוין".]

ומכל מקום, מקושיית הגמ' "ומי שרי", ומהמסקנה לפיה מדובר באשה, עולה שלאיש באמת אסור לשתות תרופה זו, אף על פי שאינו מתכוון לעיקור ואינו רוצה בכך. על השלכות סוגיה זו על פסק ההלכה בדשא"מ – ראה בפסקה הבאה.

כ. שיטת ה'שאלתות' בפסק ההלכה בדשא"מ

כתב רב אחאי גאון ב'שאלתות' (פ' אמור, שאלתא ק"ה³⁸): "ואדם נמי אסיר לסרוסי, ואפילו זקן וסריס וקא בעי למישתי סמא דמעלי לגופיה, וההוא סמא דמעקר הוא, דאי לאו סריס הוא הוה מעקר ליה, אסיר ליה למשתייה, דתניא מנין לסירוס באדם שהוא אסור שנאמר ובארצכם לא תעשו, בכם לא תעשו דברי בן חכניאי, ואע"ג דלא מיכוין, כר' יהודה דאמר דשא"מ אסור, וכשבת הוא דסבירא לן כר' שמעון, אבל בכל התורה כולה כר' יהודה דאמר דשא"מ אסור". מסקנה זו של ה'שאלתות' עוררה תמיהה ואי-הסכמה מצד ראשונים רבים, שבדרך כלל מחשיבים את דבריו ל"דברי קבלה" שאין עליהם עוררין. הרשב"א והריטב"א כתבו שה'שאלתות' הבין את תירוץ הגמ' "הני מילי היכא דקא מיכוין" – משום דשא"מ וכר' שמעון, והגמ' הלא דוחה זאת, וממילא משמע שהלכה כר' יהודה. והם מקשים עליו שאי אפשר להבין כך את תירוץ הגמ', כנ"ל בפסקה הקודמת. אמנם, לכאורה אין הכרח שה'שאלתות' פירש כך, אלא מעצם שאלת הגמ' "ומי שרי", למרות שדשא"מ הוא, וממסקנת הגמ' שמדובר דוקא באשה, למד ה'שאלתות' שהגמ' פוסקת כאן כר' יהודה.

37. ואף את"ל שר' יוחנן התיר רק במי שמסיר את הכרכולת גם למטרה של היתר, כמו הפושט טלית שאחזה בה האור, מכל מקום הלא יש לפחות איסור דרבנן בצירוף כוונה של איסור למעשה ההיתר, כנ"ל פסקה ט"ז, ולמה יתירו איסור דרבנן זה בשביל סירוס תרנגול?

38. במהרי"מ מירסקי: שאלתא כ"ב.

ומכל מקום, התוס', ובעקבותיהם הרא"ש (בתוספותיו ובפסקיו), הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א והר"ן, מוכיחים שהלכה כר' שמעון גם בכל התורה כולה, ולא רק בשבת, בניגוד לדברי השאלתות'. הוכחות התוס' בשם ר"י הן:

א. בשבת פא: למדנו: "מי אמר ר' יוחנן אסור לקנח בחרס בשבת, אלמא דשא"מ אסור (פי': שמא ישיר נימין), והאמר ר' יוחנן הלכה כסתם משנה ותנן נזיר חופף ומפספס אבל לא סורק (רש"י: דודאי משיר שיער ומודה ר' שמעון בפס"ר ולא ימות, אבל חופף ומפספס פעמים שאינו משיר וכשמשיר דשא"מ מותר)". והגמ' מסבירה את האיסור לקנח בחרס מטעם אחר, ולא משום השרת נימין. הרי שר' יוחנן פוסק כר' שמעון גם בכל התורה כולה.

אמנם, בפירוש הר"ש לכלאים ט, ב, הוכיח מכמה מקומות שיש גם סתמי משניות כר' יהודה, ע"ש, והוא מפרש שכוונת הקושיה "והאמר ר' יוחנן הלכה כסתם משנה" היא: ומאי אולמיה דהאי סתמא מהאי סתמא. ולפי זה אין לנו ראייה גמורה איך פסק ר' יוחנן.

ב. בבכורות לג: שנינו: "בכור שאחזו דם אפילו מת אין מקיזין לו דם דברי ר' יהודה... ר' שמעון אומר יקז אף על פי שהוא עושה בו מום", ובגמ' שם (לד.): "אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר' שמעון. מתקיף לה רב נחמן בר יצחק הי ר' שמעון, אילימא ר' שמעון דמתני', עד השתא לא אשמעינן שמואל דבר שאינו מתכוון מותר (מסבירים התוס': שהרי פירוש המש' הוא שמקיז לו דם במקום שעלול לעשות בו מום, ר' יהודה אוסר משום דשא"מ, ור' שמעון מתיר אף על פי שהוא עושה – כלומר: עלול לעשות – בו מום, משום דשא"מ מותר), והא ר' חייא בר אשי אמר רב הלכה כר' יהודה ורב חנין בר אשי אמר שמואל הלכה כר' שמעון, ורב חייא בר אבין מתני בלא גברי רב אמר הלכה כר' יהודה ושמואל אמר הלכה כר' שמעון". ואם יש לחלק בין שבת לכל התורה כולה, מה מקשה הגמ' "עד השתא לא אשמעינן שמואל", הלא אף שהשמיענו לגבי שבת, צריך להשמיע שגם בכל התורה כולה הלכה כר' שמעון³⁹.

ולכאורה יש לדחות את הטיעון האחרון של התוס', ולומר שאין ראייה שהמימרא

39. בספר 'אש דת' (פתיחה לל"ט מלאכות פ"י), תמה על התוס': והלא לשיטתם ודאי שיש לחלק בין שבת לכל התורה, שהרי בשבת לר' יהודה פטור אבל אסור, בגלל דין מלאכת מחשבת, ואילו בכל התורה לר' יהודה תיב, כמו שאומרת הגמ' ביומא (ע' לעיל פסקה ד'), ואם כן לא על השאלתות קשה, אלא על הגמ': איך אפשר להסיק מזה ששמואל פוסק כר' שמעון לענין שבת, שיפסוק כמותו גם בכל התורה? אך ע' לעיל פסקה ו' הערה 14 שיש ליישב (וכע"ז כתב ה'אש דת' עצמו בהמשך הדברים שם), שלגמ' היה ברור מסברה שאם שמואל מתיר בשבת לכתחילה, הרי שהוא סובר כר' שמעון שיש פטור של דשא"מ גם בכל התורה כולה, ואם כן מדוע לא יפסוק כר' שמעון גם בכל התורה, ותהיה דעתו שלא כדעת אף אחד מהתנאים. אבל על השאלתות, האומר שאליבא דאמת פוסקים בשבת כר' שמעון ובכל התורה כר' יהודה, קשה.

"רב אמר הלכה כר' יהודה ושמואל אמר הלכה כר' שמעון" נאמרה בענין שבת דוקא, כי המימרא הזאת מופיעה בסוגיות בשבת ובבכורות הנ"ל, אך אין נזכר בהן על מה אמרו רב ושמואל את דבריהם, וי"ל שהם אמרום באופן כללי על המחלוקת בדשא"מ, בין בשבת בין בכל התורה (והמימרא "רב אמר אין הלכה כר' שמעון בגרירה ושמואל אמר הלכה כר' שמעון בגרירה" נאמרה כ"חדא מכלל חברתה" מהמימרא הכללית, כנ"ל), ולפיכך הקשתה הגמ' "עד השתא לא אשמעינן שמואל". אולם, גם אם הדבר כך, הוכחת התוס' לענין הלכה קיימת, שהרי מכל מקום מפורש ששמואל פוסק כר' שמעון גם בכל התורה כולה, ולא מצינו מי שחלק עליו והבדיל בין שבת לכל התורה כולה (אלא אם כן נאמר שלשון אביי "כל מילי דמר עביד כרב לבר מהני תלת דעביד כשמואל... והלכה כר' שמעון בגרירה" – באה להדגיש שרבה פסק כשמואל רק בשבת. אך לכאורה יותר מסתבר לומר שאביי נקט את לשון ה"איתמר" שלפניו, והוא נאמר בשם שמואל עצמו, שבפירוש פסק כר' שמעון גם בכל התורה, ועל כרחק שלא דוקא גרירה, ונאמרה מכללה של המימרא הכללית, כנ"ל. ור' עוד להלן).

הרמב"ן הביא בשם "רבותינו הצרפתים" עוד ראייה לכך שהלכה כר' שמעון גם בכל התורה כולה. בדף קלג. למדנו: "אמר מר בשר אף על פי שיש שם בהרת ימול דברי ר' יאשיה, הא למה לי קרא, דבר שאין מתכוון הוא, ודבר שאין מתכוון מותר, אמר אביי לא נצרכה אלא לר' יהודה דאמר דבר שאין מתכוון אסור". הרי שסתמא דגמ' סברה שדשא"מ מותר גם במילה בצרעת, כלומר לא רק בשבת אלא בכל התורה כולה.

בגלל כל הראיות האלה מפרש ר"י שבשתיית כוס עקרין פסיק רישיה הוא שייעקר, ומודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות, ולשיטת התוס' הנ"ל פסקה ב' היינו אף בפס"ר דלא ניחא ליה (כגון זה, שאינו רוצה להיעקר), ולכן הקשתה הגמ' "ומי שרי". אולם, לשיטת ה'ערוך' שם, ר' שמעון מתיר בפס"ר דלא ניחא ליה, ואם כן קושיית הגמ' "ומי שרי" אינה מובנת.

ונראה ששיטות ה'שאלתות' וה'ערוך' זקוקות זו לזו, ושיטה אחת היא, דהיינו: מה שאמר ה'שאלתות' שלהלכה קיי"ל כר' שמעון רק בשבת – זה דוקא בפס"ר דלא ניחא ליה, שבו ר' שמעון עצמו אמנם מתיר גם בכל התורה, אבל הגמ' אינה פוסקת כמותו, אלא אוסרת לכתחילה מדרבנן, וזהו טעם השאלה "ומי שרי" בסוגיית כוס של עקרין (וע' סוגיית פסיק רישיה פסקה ט' שגם סתמא דגמ' בזבחים צא: שואלת שאלה דומה), ובשבת דוקא קיי"ל שפסיק רישיה דלא ניחא ליה מותר, כמו שמוכיח ה'ערוך' מכמה סוגיות (ע' שם פסקה ב'). הטעם שהקלו בשבת יכול להיות משתי סיבות: או שלדעתם מלבד הפטור הכללי של דשא"מ, יש לדעת ר' שמעון בפס"ר דלא ניחא ליה גם פטור של מלאכת מחשבת, דהיינו שמלאכה הנגררת ללא רצון האדם שתיעשה, אף על פי שיודע בוודאי שתיעשה, אינה נחשבת

מלאכת מחשבת (לא בגלל משאצל"ג, אלא משום שאינו מעונין בעצם המעשה של המלאכה); או משום שפסיק רישיה דלא ניחא ליה הוא לא רק דשא"מ אלא גם משאצל"ג, ואם ההלכה היא שמשאצל"ג פטור – הרי יש כאן עוד סיבה לפטור מלבד דשא"מ. וכל זה בפסיק רישיה, אבל בלא פסיק רישיה – הלכה כר' שמעון דשא"מ מותר גם בכל התורה כולה.

אמנם, הקושי בדרך זו הוא: מניין לקחה סתמא דגמ' שמחמירים בפס"ד בכל התורה, למרות שעקרונית הלכה כר' שמעון בדשא"מ?⁴⁰

כא. דרך אחרת להבנת שיטת ה'שאלתות'. סיכום בענין מלאכת מחשבת.

האמור עד כאן זוהי דרך אחת להבין את שיטת ה'שאלתות'. אך בדרך אחרת יש לומר שכוונת ה'שאלתות' לדשא"מ שאינו פס"ד, ומקור שיטתו הוא בגמ' בפסחים כה: הנ"ל פסקה י"ג: "איתמר הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו אביי אמר מותרת ורבא אמר אסורה". ה'שאלתות' הבין שמימרא זו נאמרה ע"י אביי ורבא להלכה, ולא רק בדרך הלימוד, וכך מורה פשוט לשונה. והנה בלישנא קמא שם אומרת הגמ' שאביי ורבא נחלקו באפשר ולא קא מיכוין, ומחלוקתם היא אליבא דר' שמעון: "אביי כר' שמעון, ורבא אמר עד כאן לא קאמר ר' שמעון אלא היכא דלא אפשר, אבל היכא דאפשר לא". ובלישנא בתרא אומרת הגמ': "כי פליגי דלא אפשר וקא מיכוין, ואליבא דר' שמעון דאזיל בתר כוונה כולי עלמא לא פליגי דאסור, כי פליגי אליבא דר' יהודה... אביי כר' יהודה, ורבא אמר לך עד כאן לא קאמר ר' יהודה שאין מתכוון כמתכוון אלא לחומרא" וכו'. וי"ל שלדעת

40. הנצי"ב ב'העמק שאלה' (אות ה') הולך בדרך הזאת בהבנת שיטת ה'שאלתות', וטוען שהגמ' למדה את החילוק בין שבת לכל התורה מסתמי משניות: בשבת נד. שנינו "מכניס חבלים לתוך ידו ובלבד שלא יכרוך", והגמ' מפרשת משום כלאים, ופירש"י דקסבר דשא"מ אסור, ולעומת זאת בדף קמ. שנינו "אבל נוטל הוא בכברה ונותן לתוך האבוס", אף על פי שהפסולת נופלת, ופירש"י דסבר כר' דשא"מ מותר. והנצי"ב הבין שבשניהם מדובר בפס"ד. הרי שסתם משנה סוברת כר' שמעון בשבת, וכר' יהודה בכל התורה כולה. ודבריו תמוהים, שהרי בכלאים האיסור הוא הנאת החימום, כמ"ש רש"י בדף כט: (ע' לעיל פסקה י"ב), ואם פס"ד הוא שייהנה מהכלאים – הרי זה פס"ד דניחא ליה. אלא יש להבין שבשני המקרים זהו דשא"מ רגיל, וכבר כתב הר"ש שיש סתמי משניות חולקות בענין דשא"מ, כנ"ל בפנים.

ויש להעיר כי אם אכן היה לגמ' מקור תנאי שממנו למדה את החילוק בין שבת לכל התורה בפס"ד – ייתכן שאותו מקור סבר שפס"ד דלא ניחא ליה אינו נחשב לדשא"מ, ומדאורייתא הוא אסור בכל התורה (וייתכן שכך סבר הנצי"ב). אך אין נראה לומר כן, כי: א. אם כן, מדוע בשבת מותר לכתחילה, והלא פטור דשא"מ אין כאן, וכמשאצל"ג או בחסרון מלאכת מחשבת אסור לכתחילה. ב. ה'ערוך' ודאי לא סבר כך, שהרי הביא ראיה ממילה בצרעת שלר' שמעון מותר מן התורה, ע' סוגיית פס"ד פסקה ד', ואם אין הלכה כר' שמעון בזה – אולי אין הלכה כמותו בפס"ד גם בשבת, ומה ראיה מביא ה'ערוך'?

ה'שאלתות' שתי הלשונות נחלקו האם אביי ורבא פסקו כר' שמעון או כר' יהודה, וכיון שסוף הסוגיה הוא: "תיובתא למאן דמתני לישנא קמא דרבא תיובתא", לפיכך פסק כלישנא בתרא, ונמצא שהלכה כר' יהודה. וכל זה בכל התורה כולה, שהרי ב"הנאה הבאה לו לאדם" עוסקים באיסורי הנאה, אבל בשבת כבר אמרה הגמ': "והאידינא דקיי"ל כר' שמעון" (וי"ל שמטעם זה אמר אביי: "הלכה כר' שמעון בגרידה", אבל לא בכל התורה כולה, וזה כלישנא בתרא דפסחים, ובדף קלג. אביי מעמיד את הברייתא העוסקת בכל התורה כר' יהודה). והטעם לחלק הוא שבשבת גם בלא דשא"מ פטור מטעם מלאכת מחשבת, כדברי התוס', והאיסור לר' יהודה הוא רק מדרבנן, ובכל התורה האיסור הוא מדאורייתא. ויש להוסיף שאולי מפני שישנן סתמי משניות כר' יהודה וכר' שמעון – כדברי הר"ש, כנ"ל בפסקה הקודמת – התייחסו לכך האמוראים כאל ספק, ופסקו בשבת כר' שמעון, כדין ספק דרבנן, ובכל התורה כר' יהודה, כדין ספק דאורייתא.

ושאר הראשונים הבינו שמחלוקת אביי ורבא בפסחים אינה אלא דיון לימודי בנקודות שונות הקשורות למחלוקת ר' יהודה ור' שמעון, איך כל אחד מהתנאים יסבור, כמו שמשמע מלשון הגמ' בשתי הלשונות, אבל שניהם מודים שהלכה כר' שמעון.

כאן המקום לסכם את מה שעלה בידינו מסוגיית דשא"מ בענין מהות דין מלאכת מחשבת. קודם כל ראינו (פסקה ד-ה) כי לשיטת התוס' דשא"מ שאינו פסיק רישיה אין איסורו בשבת מן התורה אפילו לדעת ר' יהודה, כי אין זו מלאכת מחשבת, ואילו בפסיק רישיה דלא ניהא ליה ר' יהודה מחייב, ואין בו פטור מלאכת מחשבת. כלומר: כאשר אין רצון שהמלאכה תיעשה, ואף לא ידיעה ודאית שתיעשה – לדברי כל התנאים אין זו מלאכת מחשבת; כשיש ידיעה ודאית, אף שאין עמה רצון – אין חסרון של מלאכת מחשבת⁴¹. שוב ראינו (פסקה י"ז) שלשיטת התוס' כאשר יש רצון ואין ידיעה ודאית – לא רק בזורק חץ שעיקר המעשה נעשה בשביל המלאכה, אלא אף במצרף רצון למלאכה למעשה של היתר (ריבוץ הבית גם בשביל להשוות גומות) – אף זו מלאכת מחשבת. יוצא איפוא שלפי התוס' די באחד משני הגורמים, ידיעה או רצון, שתהיה זו מלאכת מחשבת, כי 'מחשבת' יכולה להיות מלשון מחשבה = ידיעה, או מלשון מחשבה = תכנון, רצון (כאדם האומר: אני חושב לעשות כך וכך), ואם יש אחד מהם – נחשב למלאכת מחשבת.

בהבדל משיטת התוס', לשיטת הרמב"ן וסיעתו מלאכת מחשבת הוא מושג פחות חמור, שכן ראינו (פסקה ט') שלשיטתם לר' יהודה גם ללא ידיעה ודאית וללא

41. התוס' (יומא לד: ד"ה הני) כתבו שגם לר' שמעון, כמו לר' יהודה, בפס"ר אין פטור מצד מלאכת מחשבת, אלא ר' שמעון פוטר בזה משום משאצ"ג. אמנם, יש אומרים שפטור משאצ"ג גופו הוא משום מלאכת מחשבת (לעיל סוף פסקה ד). במשמעות של פטור מלאכת מחשבת בהקשר של משאצ"ג נדון אי"ה בסוגיית כל הממלכין (פסקאות ט. יב).

רצון הרי זו מלאכת מחשבת, שהרי ר' יהודה אוסר מן התורה דשא"מ אפילו בלא פס"ר, כלומר שידיעה שהדבר עלול לקרות מספיקה לדין מלאכת מחשבת, ורק במקרה שלא העלה בדעתו שהמלאכה תיעשה, או שיש לו התנגדות לכך שתיעשה, אין זו מלאכת מחשבת. ולשיטת הריטב"א (פסקה ו-ז) מחלוקת ר' שמעון ור' יהודה בדשא"מ היא בדיוק בנקודה זו, דהיינו שר' שמעון חולק על ר' יהודה וסובר שללא ידיעה ודאית אין כאן מלאכת מחשבת (ובסוגיית פס"ר פסקה י"א יתבאר שלדעת הריטב"א ידיעה ודאית מספיקה לר' שמעון אף ללא רצון).

לעומת זאת, לשיטת השאלתות' (לפי ההסבר הראשון) והערוך', ייתכן שמלאכת מחשבת הוא מושג עוד יותר מסוים מאשר לשיטת התוס', שכן העלינו את האפשרות שאפילו ידיעה ודאית ללא רצון אינה מספיקה לפי שיטתם לדין מלאכת מחשבת, כלומר ש'מחשבת' פירושה דוקא תכנון ורצון שהמלאכה תיעשה.

כב. האם דשא"מ באיסור מיתה דינו שונה משאר דשא"מ?

לעיל פסקה ד' הובאה הגמ' בשבת מו:, שרצתה לצמצם את היתר דשא"מ לר' שמעון לאיסורי דרבנן בלבד: "כל היכא דכי מיכוין איכא איסורא דאורייתא, כי לא מיכוין גזר ר' שמעון מדרבנן, כל היכא דכי מיכוין איכא איסורא דרבנן כי לא מיכוין שרי ר' שמעון לכתחילה". לבסוף הגמ' דחתה זאת מהמש' של "מוכרי כסות מוכרין כדרך ובלבד שלא יתכוון" וכו', שממנה מוכח כי ר' שמעון מתיר דשא"מ גם באיסור דאורייתא. אך בסוגיה אחרת מוצאים אנו לכאורה שקיים חילוק אחר בין איסורים שר' שמעון מתיר בהם דשא"מ, לכאלה שאינו מתיר בהם.

למדנו בסנהדרין פד: "דאיבעיא להו בן מהו שיקיז דם לאביו, רב מתנא אמר ואהבת לרעך כמוך, רב דימי בר חנינא אמר מכה אדם ומכה בהמה, מה מכה בהמה לרפואה פטור אף מכה אדם לרפואה פטור. רב (הב"ח מוסיף: פפא, וכ"ה בראשונים) לא שביק לבריה למישקל ליה סילוא (רש"י: קוץ ישב לו בבשרו), מר בריה דרבינא לא שביק לבריה למיפתח ליה כוותא (רש"י: כויה להוציא ליחה ממנה), דילמא חביל והוה ליה שגגת איסור. אי הכי אחר נמי, אחר שגגת לאו, בנו שגגת חנק. והדתנן מחט של יד ליטול בה את הקוץ, ליחוש דילמא חביל והויא לה שגגת סקילה, התם מקלקל הוא. הניחא למ"ד מקלקל פטור, אלא למ"ד חייב מאי איכא למימר. מאן שמעת ליה דאמר מקלקל בחבורה חייב, ר' שמעון היא, ור' שמעון האמר כל מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה".

לכאורה, מישקל סילוא ומיפתח כוותא שחוששים בהם "דילמא חביל" – דשא"מ הם, שהרי עוסק בפעולת ההיתר הרפואית של משיכת הקוץ או סחיטת הלחה, ועלולה להיגרר עמה תנועה לא זהירה שיש בה משום חבלה מיותרת, והגמ' אומרת שרק באיסור לאו שאין בו חיוב מיתה הדבר מותר, והיינו כר' שמעון הסובר

דשא"מ מותר, אבל באיסור חנק או סקילה גם ר' שמעון אוסר לכתחילה. ולמרות שלר' שמעון מותר ליטול קוץ בשבת, אף שעלול לצאת דם ויש בדבר איסור סקילה – אומרת הגמ' ששם הטעם הוא משום שאיסור החבלה הוא מדרכבנן: או משום שמקלקל הוא, ומקלקל בשבת פטור, או, לר' שמעון הסובר מקלקל בחבורה חייב, משום שמלאכה שאינה צריכה לגופה היא (כי כל דשא"מ הוא גם משאצל"ג, שהרי אינו מתכוון למלאכה וודאי שאינו מתכוון לתכליתה הרגילה), ומשאצל"ג פטור עליה.

יש לשים לב ש"דילמא חביל" משמעו שאינו פסיק רישיה שיחבול, ולא רק בגלל הלשון "דילמא" (שאותה היה אפשר לפרש בדוחק שפס"ר הוא שיחבול), אלא שאם פס"ר הוא – הרי שהחבלה הכרחית לרפואה, והיא צריכה להיות מותרת, שכן האמוראים פשטו שמותר להקיז דם לאביו (ורב פפא ומר בריה דרבינא לא באו לחלוק עליהם, ע' בחידושי הר"ן שם), ובחבירו בכלל לא היה ספק שמותר לחבול לצורך רפואה.

והנה התוס' (ד"ה ורבי) הקשו על מסקנת הסוגיה: ולשמואל, הסובר דשא"מ מותר באיסור שבת, כגון בצירוף כלי, אך משאצל"ג חייב עליה (שבת מב.), איך הותרה שגגת סקילה (הלא אין זה מקלקל, וצירוף כלי לשיטת התוס' הוא מלאכה דאורייתא, כנ"ל פסקה ד')⁴²? בגלל קושיה זו מפרשים התוס' את "דילמא חביל" והוה ליה שגגת איסור" כך: שמא באמצע ההוצאה הקוץ יתהפך, ויווצר מצב של פסיק רישיה שיחבול, ואף על פי כן לא יניח בשביל זה, וימשיך להוציאו. ויש להבין שאם אין ברירה אלא להוציאו כך – ודאי שמותר, כנ"ל, אלא כוונת התוס' למקרה שאם עכשיו יניח ידו, יוכל אחר כך למצוא דרך להוציאו בלי לחבול, והוא יודע זאת, ואף על פי כן מורה היתר לעצמו להמשיך כך, הואיל וכוונתו לרפואה, ובאמת הוא גורם לחבלה שאינה הכרחית⁴³. לשון תוס' הרשב"א משנן בפסחים (כו: ד"ה מוכרי): "דחיישינן כשיסור (נשצ"ל: כשיסיר) הסילוא יסבור שטוב לו להסירה ע"י חבורה, וכיון שיעשה לתקנת חבירו יסבור שהוא מותר, ונמצא שעושה

42. בדברי התוס' ישנו קושי, שכן בתחילת הדיבור כתבו התוס' שמה שגרירת ספסל מותרת לר' שמעון, אף על פי ששבת איסור סקילה, הוא משלושה טעמים: א. בגרירה החפירה היא כלאחר יד ומדרכבנן (ע' לעיל פסקה ד'). ב. משאצל"ג היא, ור' שמעון פוטר. ג. אפילו לר' יהודה, דשא"מ שאינו פס"ר אסור בשבת רק מדרכבנן, משום מלאכת מחשבת. ונראה שפירוש הטעם השלישי הוא: ואם כן בשבת מלבד הפטור של דשא"מ הנוהג בכל התורה, יש עוד פטור מטעם מלאכת מחשבת, ובזה לא אסרו דשא"מ אפילו באיסור מיתה. אך בסוף הדיבור, כשהתוס' מקשים מדעת שמואל, הם מתעלמים מן הטעם השלישי. וצ"ע. שוב ראיתי שכבר הקשה כן בספר 'אש דת' (פתיחה לל"ט מלאכות סוף פ"ו).

43. וצריך לומר לפי תירוץ זה שהוא הדין למיפתח כוונתו, שכאמצע הפעולה עלול להיווצר מצב שהמשך הוצאת הלחה עכשיו יגרום ליציאת דם, ואם יניח עכשיו יוכל אחר כך להמשיך את הפעולה בנחת מבלי להוציא דם.

חבורה במזיד⁴⁴. ולהתהוות מצב כזה חוששים רק באיסור שיש בו חיוב מיתה, ולא בסתם לאו. ולפי פירוש זה, בהיתר הרגיל של דשא"מ אין הבדל בין איסור לאו לאיסור מיתה.

גם הר"ן (בחידושיו בסנהדרין, ומקור דבריו בחידושי רבנו דוד תלמיד הרמב"ן, הנדפסים ב'סנהדרי גדולה' כרך א') מפרש שאין המדובר בסוגיה בדשא"מ, אלא שהחשש הוא שיחבול "ללא צריך (צ"ל: צורך), שיחשוב ליטול הסילוא ויחבלהו במקום אחר", כלומר: יחשוב שהוא צריך לדקור במקום מסוים כדי להוציא את הקוץ, ויתברר שהיה צריך לדקור במקום אחר, ולא הועילה דקירתו (הר"ן אף מסתפק לומר שאולי מדרבנן אסור להקזיז דם לאביו, כמו בסילוא וכוותא, שמא לא ימצא את הוריד בדקירתו, ונמצא שחבל שלא לצורך). ואף על פי שחבלה זו בשגגה היא – בחיוב מיתה החמירו שלא יכניס עצמו לכך, אבל בלאו גרידא, שהתורה לא ענשה בו את השוגג, לא החמירו.

והנה לשיטת הר"ן ורוב הראשונים בסוגיה בשבת עב:, מקרה כזה של עשיית מעשה איסור מתוך מחשבה שתנאי המציאות הם כאלה שזהו מעשה היתר ("נתכוון לחתוך את התלוש ונמצא שהוא מחובר") – נחשב למתעסק, ולא לשוגג, ופטור מחטאת, ע' סוגיית מתעסק פסקה א', ומכל מקום מצינו שהברייתא בשבת שם קוראת למתעסק כזה "שגג בלא מתכוון", כך שאפשר להבין את השם "שגגת איסור"⁴⁵.

44. דברי תוס' הרשב"א בשם ר"י הם יסוד דברי התוס' שלנו בסנהדרין (שהן תוספות יותר מאחרות). אמנם ההמשך שם צ"ע, כי אחר הדברים האלה הוא מקשה מגרירת ספסל שאיסור סקילה הוא – ומה הקושיה, וכי אם בקוץ חוששים שיתהפך ויורה לעצמו היתר להמשיך בפעולתו, גם בספסל צריך לחשוש שבדרך יהפוך לפס"ר וימשיך בגרירתו? ובתוס' שלנו הקושיה הזאת וכל המשכה נמצאים לפני שפירשו שחוששים שיתהפך. וע"ע סוגיית פס"ר פסקה ו' והערה 18 שם.

45. לשון הר"ן: "דשגגת לאו מותר, מפני שלא מצינו שענש הכתוב כלל, ואפשר דאפילו בדיני שמים אינו מתחייב, שאין לך לומר שעשה איסור כשהכניס עצמו לבית הספק, שזה לטובה היתה כוונתו לרפאות את חברו". פי': מצינו שלא ענש הכתוב על שגגת לאו, ואף על פי שבדיני שמים ודאי שחייב מי שעבר על לאו מפני שלא ידע שהוא אסור, שהרי היה לו ללמוד, מכל מקום במקרה כמו שלנו, שהכניס עצמו לספק שמא יחבול במקום הלא נכון בדרך מתעסק, כיון שכוונתו לטובה – אינו חייב אפילו בדיני שמים. אבל באיסור מיתה, שמצינו בו בתורה עונש על שגגה – גם את זה אסרו מדרבנן.

ולכאורה יש להוכיח מכאן שלדעת הר"ן גם במתעסק, אף על פי שפטור מחטאת, יש מכל מקום שם שגגה על המעשה, כדעת רעק"א המובאת לעיל בסוגיית מתעסק פסקה ה', ע"ש. אך יש לדחות שאדם היודע מראש שהוא עלול לחבול במקום הלא נכון, משום שהבחנה כזה קשה, אינו כמי שטעה בחפץ אחד שהיה סבור שהוא תלוש ונמצא מחובר, שהוא כאנוס, אלא דינו כמחטיא מחפץ של היתר לחפץ אחר של איסור, שלדעת ה'ערוך לנר' וה'אור שמח' חייב חטאת, כי היה לו להיזהר, כנזכר שם. ואולי אף לדעת הסוברים שהמחטיא אף הוא נחשב

נמצא, לפי דברי התוס' והר"ן, שאין מקור מהסוגיה בסנהדרין לאסור דשא"מ באיסור מיתה. גם הרמב"ם, כשמביא (הל' ממרים ה, ז) את האיסור לכתחילה על הבן להוציא קוץ לאביו שמא יעשה חבורה, אינו מזכיר שזהו דין כללי הנוהג בדשא"מ באיסורי מיתה (והוא אף פוסק שאם אין שם אחר מותר לבן להוציא את הקוץ, ע' כס"מ שם), ונראה איפוא שפירש את הגמ' כתוס' או כר"ן.

ובאמת יש להוכיח מהסוגיה בשבת מו: הנ"ל, שאין הבדל בין איסור מיתה ללא רגיל, שהרי מתחילה הקשתה הגמ' מדוע אוסר ר' שמעון לטלטל נר דולק שמא יכבה, והלא דשא"מ הוא, ותירצה שרק באיסור דרבנן מתיר ר' שמעון דשא"מ, ולא באיסור דאורייתא ככיבוי בשבת. והקשו על כך מכלאים, שאיסור דאורייתא הוא, ור' שמעון מתיר. והנה הגמ' יכלה לתרץ שרק בלאו גרידא ככלאים ר' שמעון מתיר, ולא באיסור סקילה ככיבוי בשבת. אלא מכאן שהגמ' אינה מחלקת בכך לגבי דשא"מ. ואין לומר שכיבוי הנר הוא משאצל"ג ואין בו איסור סקילה, שהרי הגמ' מתייחסת אליו כאל איסור דאורייתא באומרה "כל היכא דכי מיכוין איכא איסורא דאורייתא" וכו'. והתוס' אכן הקשו שם: "וא"ת דהכא בכיבוי ליכא איסורא דאורייתא לר' שמעון דמשאצל"ג היא", ותירצו: "דהכי קאמר דכי מיכוין איכא איסורא דאורייתא כגון בפתילה וצריך להבהבה". נואף על פי שהתוס' בסנהדרין כתבו, לפי מה שהבינו מתחילה שהסוגיה עוסקת בסתם דשא"מ ואוסרתו במקרה של איסור סקילה: "ובסוף פ' כירה דהוי שרי לטלטל נר הדולק בשבת אי לא משום דבסיס לדבר האסור, היינו משום דאי מכבה בלא מתכוון אינה צריכה לגופה היא" – על כרחך אין כוונתם לשלב של השקלא וטריא בגמ', אלא כוונתם שלמסקנת הסוגיה בשבת, שהאיסור הוא משום בסיס, י"ל שהגמ' תסכים עם הנחת הסוגיה בסנהדרין שבאיסור סקילה אין מתירים דשא"מ, ובכיבוי נר דשא"מ מותר משום שסתם מכבה אינו צריך להבהב את הפתילה, והרי זה דשא"מ במשאצל"ג, שהיא איסור דרבנן. אך למסקנת התוס' בסנהדרין, שאין הנחה כזאת בסוגיה שם, אלא המדובר בחשש שיעשה במתכוון חבלה מיותרת, כנ"ל, אפשר שוב ללמוד גם ממהלך הסוגיה בשבת שאין היא מקבלת את ההנחה הזאת, ואינה מחלקת בין איסור סקילה ללאו גרידא, כנ"ל].

כג. דעות שאר הראשונים להלכה

ראינו לעיל (פסקה כ') שהתוס' והרא"ש, וכן הרמב"ן וסיעתו, פסקו כר' שמעון בדשא"מ בין בשבת ובין בכל התורה כולה. נראה מה יש בידינו בענין זה מדברי

שני הנותרים מ"שלושת עמודי ההוראה", הלא הם הרי"ף והרמב"ם. דנים אנו כאן רק בדשא"מ שאינו פס"ר, מבלי להיכנס לשאלת דשא"מ בפס"ר דלא ניחא ליה, שתידון אי"ה בסוגייה הבאה.

הרי"ף (לו.) הביא את הגמ': "והאידנא דסבירא לן כר' שמעון אפילו לכתחילה שרי", וחזר והזכיר את הדבר במקום אחר (מת.), בלשון: "והאידנא דקיי"ל כר' שמעון דאמר דשא"מ מותר". ובפסחים (ו:) הביא את שתי הלשונות במחלוקת אביי ורבא כך: "איתמר הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו אביי אמר מותרת ורבא אמר אסורה, אפשר וקא מיכוין כולי עלמא לא פליגי דאסיר, לא אפשר ולא קא מיכוין כולי עלמא לא פליגי דשרי, כי פליגי דאפשר ולא קא מיכוין. איכא דאמרי אפשר ולא קא מיכוין היינו פלוגתא דר' שמעון ור' יהודה, לר' יהודה דאמר דשא"מ אסור אסור, לר' שמעון דאמר דשא"מ מותר מותר, כי פליגי דלא אפשר וקא מיכוין, אביי אמר מותר ורבא אמר אסור, וקיי"ל כרבא". והנה ברור ש"וקיי"ל כרבא" מוסב על לישנא בתרא, שהרי ללישנא קמא רבא איתותב. ואם הרי"ף פוסק כר' שמעון, לכאורה מיותר לכתוב "וקיי"ל כרבא", שהרי אביי ורבא נחלקו אליבא דר' יהודה, ואליבא דר' שמעון הם מודים שאסור, כמבואר בגמ'. וכך הקשה על הרי"ף רבנו דוד בחידושי שם⁴⁶. מאידך, אם הרי"ף פוסק בכל התורה כר' יהודה, כדרך השניה בהבנת ה'שאלות' (פסקה כ"א), קשה מדוע לא הביא את לשון הגמ' בענין זה, ולא הזכיר את הנקודה החשובה שמחלוקת אביי ורבא היא אליבא דר' יהודה, וממילא נדע שהלכה כר' יהודה. ונראה לומר שהרי"ף פוסק כר' שמעון גם בכל התורה, ובמקום להאריך ולומר שמחלוקת אביי ורבא היא רק אליבא דר' יהודה, אבל אליבא דר' שמעון לדברי הכל אסור – העדיף לקצר ולומר שהלכה כרבא, כלומר שלהלכה לא אפשר וקא מיכוין אסור. וכך כנראה הבין הר"ן את הרי"ף, וסיכם: "וקיי"ל כרבא, הילכך בין אפשר בין לא אפשר, אי מכוין אסור, אי לא מכוין מותר".

הרמב"ם מגלה את דעתו בענינו בפיהמ"ש בבכורות (ה, ב). על המשנה שהובאה לעיל פסקה כ': "בכור שאחזו דם... ר' שמעון אומר יקז אף על פי שהוא עושה בו מום", כתב הרמב"ם (תרגומנו): "וכבר ידעת שיטת ר' שמעון שדבר שאין מתכוון מותר, וכיארנו פעמים שהלכה כמותו. ואין כוונתו כאן באמרו 'אף על פי שהוא עושה בו מום' שיעשה המום בעת ההקזה בהכרח, כי מודה ר' שמעון באפסיק רישיה ולא ימות, וכבר פירשנו זה וביארנוהו פעמים, ואמנם תמצית מחלוקתם כאן שר' יהודה אומר לא יקז כלל שמא ייעשה מום, ואף על פי שלא

46. וכן הקשה בחפץ חיים' כלל ר' באר מים חיים' י"ד, ולא ראה את חידושי רבנו דוד, שעדיין לא נדפסו בימיו.

יתכוון לזה, דשא"מ אסור... ור' שמעון אומר יקיו מבלי לחשוש למה שיארע אחר ההקזה, ואם ייעשה מום מזאת ההקזה אין אנו חוששין, כי הוא דשא"מ, ולא יחויב המום מההקזה בהכרח עד שנדמהו לאפסיק רישיה ולא ימות... והלכה כר' שמעון". מפורש איפוא שהרמב"ם פוסק כשמואל, שפסק כר' שמעון בדשא"מ גם בכל התורה כולה. וכן פסק גם בחיבור (הל' בכורות ב, יג): "בכור שאחזו דם יקיו, ובלבד שלא יתכוון לעשות בו מום", בהתאם לדברי ר' שמעון בגרירה: "ובלבד שלא יתכוון לעשות חריץ".

על "נזיר חופף ומפספס" כתב הרמב"ם בפיהמ"ש (נזיר ו, ג): "ופירוש חופף השפשוף ביד, ומפספס הוא השפשוף בצפרנים או בכלי. ובתנאי שלא יתכוון להשיר את השיער, לפי שהלכה זו אמנם היא לר' שמעון האומר דשא"מ מותר, וכבר קדם לנו במקומות שהלכה כר' שמעון בדשא"מ". וכן פסק בחיבור (הל' נזירות ה, יד): "נזיר חופף על שערו בידו וחוכך בצפרניו, ואם נפל שיער אינו חושש, שהרי אין כוונתו להשיר ואפשר שלא ישיר".

ובענין לא אפשר וקא מיכוין פסק הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות יד, יב): "והנייה הבאה לו לאדם בעל כרחו באיסור מכל האיסורין, אם נתכוון אסור ואם לא נתכוון מותר", ולא חילק בין אפשר ללא אפשר, והרי זה כסיכום שסיכס הר"ן לדעת הר"ף, שהלכה כר' שמעון אפילו באפשר.

כד. פסק הטור והשו"ע בדשא"מ

כתב הטור בהל' שבת (סי' של"ז): "כל דבר שאינו מתכוון מותר, הילכך גורר אדם מטה כסא וספסל בין גדולים בין קטנים ובלבד שלא יתכוון לעשות חריץ". הרי שפסק כר' שמעון אפילו באפשר ולא קא מיכוין. והב"י כתב שכן פסקו הראשונים, והביא מ'הגהות מיימוניות' שהרא"מ בעל ה'יראים' אוסר בקטנים, וכתב הב"י שמוכרחים לומר שהיתה לו גירסה אחרת בגמ', כי לפי גירסתנו איתותב מי שאמר שבקטנים ר' שמעון אוסר. אולם, כבר העירו אחרונים שגירסה משובשת נודמנה לב"י בהגה"מ, ולפנינו בהגה"מ (הל' שבת א, ה) כתוב שהרא"מ אסר בגדולים, וכך מפורש ב'יראים' סי' רע"ד, וזאת לפי הגירסה שהביאו הראשונים "אבל בגדולים דברי הכל אסור", ע' לעיל פסקה י"ג, והרא"מ מסביר שטעמה הוא מפני שבגדולים הוא קרוב לפס"ר שיעשה חריץ, ולכן אסרוהו.

עוד כתב הב"י, שבפ' כירה (מו:): אמרו שבכל מקום שבמתכוון האיסור הוא מדרבנן באינו מתכוון מתיר ר' שמעון, ובגרירת מטה זהו חופר כלאחר יד שאיסורו מדרבנן. ויש לתמוה על הב"י בזה, שהרי מסקנת הגמ' שם שר' שמעון מתיר אפילו באיסור דאורייתא, ומוכיחה זאת מכלאים, ואם כן לשם מה כתב הב"י את ההוה אמינא. ואין לומר שכוונת הב"י היא שאם היה בגרירה איסור דאורייתא היה אסור

בו דשא"מ משום שבחיוב מיתה דשא"מ אסור, שהרי ראינו בפסקה הקודמת שאין זו מסקנת הראשונים בסוגיה בסנהדרין, וגם הב"י אינו מזכיר כלל את הסוגיה בסנהדרין, שהיא אמורה להיות מקור הסברה הזאת.

ובשו"ע (שלז, א) אכן כתב סתם: "דבר שאין מתכוון מותר, והוא שלא יהא פסיק רישיה, הילכך גורר אדם מטה כסא וספסל בין גדולים בין קטנים ובלבד שלא יתכוון לעשות חריץ", ולא הזכיר שזה רק באיסור דרבנן, או רק באיסור שאין בו חיוב מיתה. והמ"א (ס"ק א') כתב: "בין גדולים – אבל גדולים מאד אסור לגרור דהוי פס"ד דעושה חריץ... ואע"ג שכשחופר הוי מלאכה דרבנן אפילו הכי אסור" (ע' סוגיית פסיק רישיה פסקה ל"ג). אך לגבי הב"י קשה מאד לומר שכוונתו בדברים הנ"ל ללמד שבפס"ד אסור אף באיסור דרבנן, כי בלשון הטור עדיין לא נזכר איסור פס"ד, והוא נזכר רק בהמשך דברי הטור, והב"י עוסק בו בדיבור הבא. וצ"ע.

וביו"ד (סי' שי"ג) כתב הטור: "הקזה במקום שאין עושין בו מום – רבנן סברי לא יקיזוהו אפילו סמוך למקום שיוכל לבוא לידי מום... דחיישינן שמא יעשה בה מום בלא מתכוון, ור' שמעון שרי, והלכתא כוותיה". הרי שפוסק גם בכל התורה כר' שמעון, כאביו הרא"ש. ובשו"ע שם (שיג, ו) פסק כלשון הרמב"ם: "בכור שאתזו דם יקזו, ובלבד שלא יתכוון לעשות מום". ולפי האמור לעיל זוהי כנראה גם דעת הרי"ף, כך ששלושת עמודי ההוראה מסכימים בדבר, וכן שאר ראשונים, כנ"ל.

ובאשר ללא אפשר וקא מיכוין – בטוש"ע לא נזכר הדבר במפורש, אך הש"ך מביאו ביו"ד סי' קמ"ב ס"ק ל"ד. לשון השו"ע שם (קמב, טו): "אסור לשמוע כלי שיר של אלילים או להסתכל בנוי אלילים". ומקורו מרבנו ירוחם, מובא בב"י. וכתב על כך הב"י שכן מוכח מהסוגיה בפסחים (כו.), המביאה ברייתא: "קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה", ואומרת: "מעילה הוא דליכא הא איסורא איכא". והדרכי משה' כתב (אות ב'): "ומצאתי הגה בשם ריא"ז (מובאת בשה"ג על הרי"ף ו: וז"ל וכן אם היה רואה נוי עבודה זרה או שהיה שומע נגינת הכמרים המנגנים לפני עבודה זרה, אם אינו מתכוון להנאה, שאינו חפץ בהנאה זו ואינו צריך לה מותר, ואם מתכוון ליהנות אסור, שאף הקול והמראה אף על פי שאין בהם ממש אסור ליהנות מהן עכ"ל". ובשו"ע הגיה הרמ"א: "ומיהו דבר שאין מתכוון מותר". וכתב על כך הש"ך: "זהו ש"ס ערוך בפ' כל שעה ופסקוה הרי"ף והרא"ש והר"ן שם והרמב"ם פי"ב מהל' מאכלות אסורות, ולא ידעתי למה כתבו הרב בשם הגהות ריא"ז, ואולי י"ל משום דאפשר לפרש הש"ס בשאר איסורין ולא בעבודה זרה, כתבו הרב בשם ריא"ז, אבל פשטא דמילתא משמע התם אפילו בעבודה זרה, וכן פירש"י שם להדיא". ומוסיף הש"ך: "ומבואר שם בש"ס ופוסקים דאפילו אפשר לו לילך למקום אחר מותר כשאינו מתכוון, ומבואר בתוס' והרא"ש ורי"ז שם

דמיירי בענין שיכול לאטום אזניו ולעצום עיניו ולסתום נחיריו שלא יהנה מן הקול והמראה והריח, ומותר כשאינו מתכוון להנאתם דלא הוי פסיק רישיה, הא לאו הכי אסור. אבל כשמתכוון מבואר שם בש"ס ופוסקים דאפילו אי אפשר לו לילך למקום אחר אסור". מה שכתב "אפשר לו לילך למקום אחר" הכוונה ללכת בדרך אחרת. ומה שכתב שבתוס' מבואר דמיירי בענין שיכול לאטום אזניו וכו' – בתוס' שלנו אין זה מפורש, אלא תוס' שנץ והרא"ש כתבו כן, כנ"ל פסקה י"ג, וראינו שם שה'חכמת אדם' וה'חפץ חיים' נחלקו בהבנת הדברים: לפי החכ"א גם כשאינו מתכוון ליהנות צריך לאטום אזניו ולסתום נחיריו כמה שאפשר לו כדי שלא יהיה פס"ר (אלא יהיה רק ספק שמא בכל זאת ישמע משהו או יריח משהו, כי אינו יכול לאטום חושיו לחלוטין), ולפי הח"ח, כשאינו מתכוון, גם כשאינו אוטם כלל מותר. עוד ראינו שר' אברהם בן הרמב"ם כתב בפירוש בשם אביו שההיתר באינו מתכוון ליהנות הוא דוקא כאשר המציאות החיצונית היא שאין הכרח שהריח יגיע לאפו, כגון שאפשר שתשאנו הרוח (ואולי כך סוברים גם התוס' שלנו), ולפי זה במקום שפס"ר הוא שיגיע אליו הריח אסור לעבור שם מבלי לסתום את האף. ויש להחמיר כך לכתחילה, היות שלפי החכ"א גם לשיטת הרא"ש הדין כן.