

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.

קצא	יז. פסקי הרמב"ם בסוגיית החותה גחלים
קצד	יח. "מעלין עליו כאילו חייב שתיים"
קצז	יט. התירוץ של "ארעא דחבריה" לפי שיטת הרמב"ם
קצט	כ. שיטת רש"י. החילוק בין לא איכפת לו לקשה לו.
רב	כא. שיטת המאירי לעומת שיטת חכמי פרוכניצה הקודמים
רד	כב. שיטות חכמי אשכנז בפסיק רישיה
רז	כג. פסקי הטור והשו"ע

פרק שלישי: פסיק רישיה בדרבנן וספק פסיק רישיה

רט	כד. מחלוקת הראשונים בפס"ר דניחא ליה בדרבנן
ריב	כה. האם הראב"ד סובר כשיטת הרא"ש מלוניל?
ריד	כו. הראיה מסוגיית טלטול נר
רטז	כז. פסיק רישיה במשאצ"ג
ריח	כח. דברי 'תרומת הדשן' על פס"ר דניחא ליה בדרבנן
רכא	כט. סוגיית כוורת ומחלוקת הראשונים בפס"ר דלנ"ל בדרבנן
רכג	ל. הסוגיה המקבילה בביצה
רכה	לא. צידת דבורים – מדרבנן?
רכח	לב. ספק פסיק רישיה
רלב	לג. פסק השו"ע ונושאי כליו בפס"ר בדרבנן

פרק רביעי (נספח): דברי הרשב"א בענין פס"ר בצידה

רלה	לד. "הא למה זה דומה לנועל את ביתו לשומר"
רלז	לה. שיטה מיוחדת לירושלמי בענין פס"ר?

סוגיית מלאכה שאינה צריכה לגופה

פרק ראשון: הגדרת מלאכה שאינה צריכה לגופה וטעם הפטור

רמג	א. המושג "מלאכה שאינה צריכה לגופה"
רמה	ב. שיטת התוס': לשם התכלית שהיתה במשכן
רמז	ג. שיטת רש"י: מלאכה יצרנית
רמט	ד. "דברצונו לא באה לו"
רנב	ה. האם צורך מצוה נחשב צריכה לגופה?

סוגיית פסיק רישיה

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

א. פסיק רישיה דניחא ליה ודלא ניחא ליה

בסוגיה הקודמת ראינו, שעיקר המחלוקת בין ר' יהודה לר' שמעון בדבר שאינו מתכוון (להלן: דשא"מ), היא במקרה שבו האדם עוסק בפעולת היתר, וידוע לו שתוך כדי עשייתה עלולה להיעשות על ידו מלאכה, כלומר: הדבר אפשרי, אך אינו הכרחי. למקרה שהתוצאה האסורה הכרחית קוראה הגמ' בשם "פסיק רישיה ולא ימות" (פי': החותך את ראשו של בעל חיים – האם לא ימות?), ובכמה מקומות בש"ס מופיעה המימרא: "אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות" (שבת קלג. וש"נ).

בסוגיות אחדות מחלקת הגמ' לגבי פסיק רישיה (להלן: פס"ר) – כלומר לגבי מקרה שהמלאכה היא תוצאה הכרחית מהמעשה – בין אם עושה הפעולה מעונין במלאכה זו, או שאינו מעונין בה. אחד המקומות העיקריים הוא בשבת קג.: "ת"ר התולש עולשין והמזרד זרדים, אם לאכילה כגרוגרת, אם לבהמה כמלא פי הגדי, אם להיסק כדי לבשל ביצה קלה, אם ליפות את הקרקע כל שהן. אטו כולהו לא ליפות את הקרקע ניהו (רש"י: הרי הקרקע מתייפה מאליו), רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו באגם שנו (פי': שאין שייך שם ייפוי הקרקע, כי אין זורעים בו לעולם). אביי אמר אפילו תימא בשדה דלאו אגם, וכגון דלא קמיכוין. והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות, לא צריכא דקא עביד בארעא דחבריה (רש"י: לא איכפת ליה ליפות)."

השיעורים שנותנת הברייתא הם לענין חיוב חטאת, כמבואר במש' שם. הגמ' אומרת שאם ייפוי הקרקע מועיל לו, וממילא נוח לו בו, אף על פי שהוא תולש את הזרדים לאכילה – חייב על התלישה בכל שהוא, משום ייפוי הקרקע. ומסבירים התוס' ביומא לה. (המשך ד"ה הני): "...בארעא דידיה חייב חטאת, ואע"ג דאין מתכוון ליפות קרקע חייב, כיון דהוי פסיק רישיה ונהנה הוא... כיון שהוא נהנה אנון סהדי שהוא מתכוון ליפות" (וכ"כ גם הרא"ש שבת פט"ז אות ח'). לעומת זאת בארעא דחבריה, שאין לו ענין בייפוי הקרקע, אינו חייב עליו. לשון רב האי גאון בפירושו שם (מצוטט על ידי הרשב"א קג. ד"ה לא צריכא): "אף על פי שהוא יודע שהקרקע מתייפה – אין זאת במחשבתו ואינו רוצה". השאלה היא האם יש

איסור דרבנן לר' שמעון במקרה כזה, או שהוא מותר לכתחילה כמו דשא"מ שאינו פסיק רישיה. ועוד יש לשאול: מה הדין בכל התורה כולה, שהרי כאן מדובר בשבת. בשאלות אלו נחלקו ר' נתן בעל ה'ערוך' והתוספות.

כתבו התוס' בשבת קג. (ד"ה לא): "לא צריכא דעביד בארעא דחבריה – פי' בערוך דבפסיק רישיה דלא ניחא ליה, כגון דקעביד בארעא דחבריה, וכגון באחר' שאינו אוהבו, והקוצץ בהרת בשעת מילה שאין לו הנאה, מותר לכתחילה, ואפילו איסור דרבנן ליכא. והתיר (ר')² חבית שפקקוהו בפשתן להסיר הפקק ולמשוך ממנו יין בשבת, אף על פי שאי אפשר שלא יסחוט כשמסיר הפקק והוי פסיק רישיה, כיון דאינו נהנה בסחיטה זאת, שהיין נופל לארץ, מותר. ואינו נראה, דהא מפסי מורסא להוציא ממנו ליחה היה אסור אי לאו משום צערא דגופא, אף על פי שאינו נהנה כלל בבנין הפתח, ואינו מתכוון כלל לבנין הפתח אלא לנקיבה בעלמא, וכן הביא רשב"א ממחט של יד ליטול בה את הקוץ דמוקי לה בהנחנקין כר"ש דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה ומשום צערא שרי, ואף על פי שאינו נהנה בחבורה היה אסור אי לאו משום צערא דגופא. והא דקאמר לא צריכא דעביד בארעא דחבריה היינו דלא מיחייב חטאת, אבל איסורא איכא".

בדברי התוס' מפורש שה'ערוך' מתיר לכתחילה פס"ר דלא ניחא ליה גם בכל התורה כולה, כלומר שהוא סובר שפטור דשא"מ נוהג בפס"ר דלא ניחא ליה כמו בדשא"מ רגיל שאינו פס"ר. והתוס' חולקים עליו וסוברים שבארעא דחבריה יש איסור דרבנן. וכדיבור הבא כתבו התוס': "בארעא דחבריה – פי' דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה". וכן כתבו התוס' בסוגיה אחרת העוסקת בפס"ר דלא ניחא ליה (עה. ד"ה טפי), שתידון אי"ה להלן: "אע"ג דהוי פסיק רישיה דמודה ר' שמעון, הכא מיפטר משום דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה". ואם לדעת התוס' הפטור בשבת הוא משום מלאכה שאינה צריכה לגופה (להלן: משאצל"ג) – ומשום כך פטור אבל אסור, שכן ר' שמעון פוטר "במשאצל"ג (מש' צג: וגמ' צד:), ו"כל פטורי דשבת פטור אבל אסור" (ג.) – הרי שבכל התורה כולה, שאין שם פטור של משאצל"ג, יאסור ר' שמעון מן התורה. כלומר, מחלוקת ה'ערוך' והתוס' היא האם בפס"ר דלא ניחא ליה קיים הפטור של דשא"מ או לא: לדעת ה'ערוך' הפטור של דשא"מ נוהג גם בפס"ר. אמנם פס"ר דניחא ליה חייב, כי הוא נחשב כמו מתכוון בגלל "אנן סהדי", כנ"ל, אבל פס"ר דלא ניחא ליה הריהו ככל דשא"מ, שהעוסק בפעולת היתר ואינו מתכוון למעשה של איסור שבא בעקבותיו – אין מעשה האיסור מתייחס אליו, ומותר לכתחילה בין בשבת ובין בכל התורה כולה. ואילו לדעת התוס', כל שהוא פס"ר – אין בו פטור דשא"מ כלל, כי העובדה שהוא

1. כלומר: באדם זר לו. ואולי צ"ל: באחד. או שצ"ל: באחר שאינו אוהבו הקוצץ בהרת וכו', ורומז ללשון הגמ' להלן קלג. "ואי איכא אחר ליעביד אחר", וכע"ז הלשון בתוס' הרא"ש.
2. מלה זו מיותרת, כי המתיר הוא בעל ה'ערוך', כמבואר בתוס' יומא הנ"ל, ע"ש.

יודע בוודאות שהאיסור ייעשה מייחסת אליו את מעשה האיסור (ר' עוד להלן פסקה ד'), אלא שכלא ניחא ליה הריהו פטור בשבת מצד משאצל"ג.
 וכך מבואר בתוס' ביומא הנ"ל, שכתבו בהמשך דבריהם שבשבת פסיק רישיה דלא ניחא ליה אסור מדרבנן, אבל "בשאר איסורי אסור מדאורייתא". ר' להלן פירוט הדברים.

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

אולם, בתוס' בכתובות (ו. ד"ה האי) מצינו שיטה שלישית בענין זה, לפיה פס"ר דלא ניחא ליה גם בכל התורה כולה אסור רק מדרבנן. לשון הגמ' שם: "ורב שרי (פי': דשא"מ), והאמר רב שימי בר חזקיה משמיה דרב האי מסוכריא דנזייתא אסור להדוקה ביומא טבא (רש"י: סתימת נקב גיגית שמוציאין השיכר דרך הנקב וסותמין אותו בכלאי בגדים, אסור להדוקה משום סחיטה), בההוא אפילו ר' שמעון מודה דאביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר' שמעון בפס"ר ולא ימות". וכתבו התוס' שרבנו תם תמה מהו האיסור בהידוק הפקק, "דליכא למימר דאסור משום מפרק, כיון שהנסחט הולך לאיבוד, אע"ג דהוי פסיק רישיה³, וכן פירש בערוך דכל פס"ר דלא ניחא ליה שרי, ועיקר ראייתו מפרק כל התדיר (זבחים צא:): אליבא דר' שמעון מזלפין יין על גבי האישים אע"ג דפסיק רישיה הוא דודאי מכבה הוא כיון דלא ניחא ליה בהאי כיבוי שרי". ר"ת סובר איפוא כ'ערוך' שפס"ר דלא ניחא ליה מותר⁴, אך ר"י חולק: "ונראה לר"י... דאסור משום מפרק, ואע"ג דהוי פס"ר דלא

3. בגיליון מובאת גירסת שו"ת הרא"ם, וד"ל (סי' צ"ו): "מצאתי נוסחא אחרת והיא זאת: ואע"ג דמלאכה שאינה צריכה אסור לר' שמעון היכא לא ניחא ליה כלל שרי טפ"י. ויש להבין: אף על פי שמלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה לר' שמעון – בפסיק רישיה, שלא ניחא לו כלל במלאכה, ולא רק בתכליתה (ר' להלן פסקה ג') מותר לכתחילה. אפשרות אחרת היא להבין ש"לא ניחא ליה כלל" היינו שקשה לו, ורק בזה ר"ת מתיר לכתחילה, אבל בפס"ר דלא איכפת לו הוא אוסר לכתחילה, כשיטת המאירי דלהלן פסקה כ"א, ע"ש.

4. הריב"ש (בשו"ת סי' שצ"ד) כתב שר"ת לא סבר כ'ערוך', אלא הוא חילק בין סחיטה שהיא משום ליבון, השייכת רק במים ולא בשאר משקין, ובה חייבים אף אם המים ילכו לאיבוד, לבין סחיטה שהיא משום מפרק תולדה דדש, שהיא שייכת גם בשאר משקין, ובה אם הנסחט הולך לאיבוד אין כאן מלאכה כלל ומותר. וכיון שבמסוכריא דנזייתא מדובר על יין וכיו"ב, והנסחט הולך לאיבוד, לא יכול להיות שהאיסור הוא משום סחיטה. וכ"כ הרשב"א בכתובות ו. בשם ר"ת, שבסחיטת משקין לאיבוד לאו מלאכה היא כלל. ואמנם, במקור דברי ר"ת ב'ספר הישר' (חלק החידושים סי' רפ"ג) הדברים ניתנים להבנה הן כהסבר זה והן כ'ערוך', אך נראה שהתוס' בכתובות הבינום כ'ערוך', משום פס"ר דלא ניחא ליה, כי: א. כך מורה בכירור הלשון "כיון שהנסחט הולך לאיבוד, אע"ג דהוי פסיק רישיה, וכן פירש בערוך דכל פס"ר דלא ניחא ליה שרי", ב. בהמשך מקשים התוס' על שיטת ר"י: "אי פס"ר דלא ניחא ליה אסור אמאי קאמר רב בפ' חבית כבשים שסחטו לגופו פטור ומותר". ואם הבינו שר"ת התיר סחיטה של

ניחא ליה אסור לכתחילה לר' שמעון כמו במלאכה שאינה צריכה לגופה, וראיות הערוך אינן ראיות, דההיא דמתיר ר' שמעון לזלף יין על גבי האישים איכא למימר דמצוה שאני". ובתוס' בשבת וביומא לא הביאו את התירוץ "מצוה שאני", אלא כתבו ש"ל שהזילוף אינו פס"ר, שמזלף בטיפות קטנות או על האיברים. וודאי שהתירוץ "מצוה שאני" מוכיח שמדובר על איסור דרבנן, שהרי אם הכוונה שמצות הזילוף דוחה את איסור הכיבוי שמן התורה – זה יכול להיות גם לר' יהודה, ומדוע תולה הגמ' בזכחים את הדבר במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בדשא"מ (וכך כתבו התוס' כשהביאו את הראיה בשם ה'ערוך': "אליבא דר' שמעון מזלפין יין על גבי האישים"). הרי שלדעת ר"י פטור דשא"מ לר' שמעון אכן חל גם בפס"ר דלא ניחא ליה, כדעת ה'ערוך', אלא שלדעת ר"י יש מכל מקום איסור דרבנן, בין בשבת ובין בכל התורה כולה. וכך יש לדייק גם מלשון התוס' שם בענין מסוכריא דנזייתא: "ואע"ג דהוי פס"ר דלא ניחא ליה, אסור לכתחילה לר' שמעון, כמו במלאכה שאינה צריכה לגופה". לשון זו – השונה מלשון התוס' בשבת הנ"ל: "דהויא משאצל"ג – פירושה שבפס"ר דלא ניחא ליה אמנם יש פטור של דשא"מ לר' שמעון, אבל הוא אוסר פס"ר מדרבנן כמו שהוא אוסר משאצל"ג: כמו שמלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה אטו מלאכה הצריכה לגופה, כך פס"ר דלא ניחא ליה אסור אטו פס"ר דניחא ליה.

ויש להביא חיזוק להבנת התוס' בכתובות את שיטת ר"י, דהיינו להבנה שפסיק רישיה דלא ניחא ליה גם בכל התורה איסורו רק לכתחילה, מדברי בעל ספר ה'תרומה', רבנו ברוך, שהיה תלמידו של ר"י, ומביא את הדברים בשמו. וז"ל ה'תרומה' (הל' שבת, סי' רמ"ד): "וכן פירש בערוך בערך פסק דאפילו פסיק רישיה מותר אם אינו נהנה בדבר, ומתוך כך מתיר הוא בערוך למשוך בשבת יין מן החבית בברזא הכרוכה לה במוכין של פשתן, כיון שהברזא תהיה מן הצד, ומביא ראיה מפ' הבונה גבי התולש עולשין... לא צריכא בארעא דלאו דידיה ואינו אסור, ובפ' כל כחבי מפשיטין את הפסת כולו בשבת... ולא ניחא ליה, ובפ' ר' אליעזר דמילה גבי בשר אף על פי שיש בהרת... ושרי לאתר דלא ניחא ליה, ובפ' לולב הגזול... דאית ליה הושענא יתירה ושרי... (ראיות אלו ידונו אי"ה להלן). מיהו פירש מורי רבינו (=ר"י) דאפילו אין כלי מתחת החבית לקבל היין הנופל, מכל מקום אסור למשוך בברזא הכרוכה בפשתן ובמוך בשבת משום דישה, ואע"ג שהבלוע הנסחט נופל על הארץ לאיבוד, נהי דאיסורא דאורייתא ליכא, כדמייתי ראייה בערוך מד' מקומות, כדפירשתי לעיל, מכל מקום איסורא דרבנן איכא, דהא ספוג שמקנח בו את הבגד והקערה מלכלוך היין ושמן ודבר אחר, והרי אינו נהנה במה שבלול מספוג (נשצ"ל: בספוג) ונסחט ממנו, ואפילו הכי אסור אם אין לו בית

מפרק כשהנסחט הולך לאיבוד משום שאין זו מלאכה כלל – מה הוקשה להם? גם ביאור זרוע' (הל' שבת סי' ג"ט) הכין את דברי ר"ת כשיטת ה'ערוך', ע"ש.

אחיזה". ומשמע מלשון זו שר"י מודה ל'ערוך' שאין איסור דאורייתא בכל ד' המקומות שה'ערוך' הוכיח מהם את שיטתו, ואחד מהם הוא מילה בצרעת, שהוא איסור של כל התורה ולא של שבת. הרי שר"י מודה ל'ערוך' שבפס"ר דלא ניחא ליה יש פטור של דשא"מ, אלא שהוא אסור מדרבנן, כמו שאסרו משאצל"ג בשבת.

וכך כתב הרשב"א בכתובות (ו. ד"ה האי): "ור"י ז"ל פירש כרש"י ז"ל (ר"ל: לענין המציאות של מסוכריא דנזייתא וטעם האיסור), ואמר דאע"ג דפסיק רישיה ולא ימות בדלית ליה הנאה מיניה שרי, הני מילי מדאורייתא, אבל מדרבנן מיהא אסור כיון דפסיק רישיה הוא", ומביא את ראיות ר"י, ואת דחיית הקושיות עליו ממקומות שמשמע מהם שמותר לכתחילה, וביניהם מזלף יין על גבי האישים. הרי שהבין שלדעת ר"י פס"ר דלא ניחא ליה מותר מדאורייתא ואסור מדרבנן גם בכל התורה כולה. [והריטב"א (שם) הגדיל לעשות, והביא בשם ר"י את שיטת ה'ערוך', ולא הזכיר שהוא חולק על ה'ערוך' במשהו. ובחידושו לשבת (קג. ד"ה אטו) הביא את שיטת ה'ערוך' בשם קצת מן הגאונים ז"ל, שלמדו כן מענין "ארעא דחבריה", וכתב: "וכן כתוב בספר הערוך, וכן הסכימו בתוספות". ושוב בדף קכ: (ד"ה מודה): "ולדברי בעל הערוך והתוספות שאומרים דלא מודה ר' שמעון בפס"ר אלא היכא דניחא ליה" וכו'. והדברים תמוהים, ואולי כוונת הריטב"א לר"ת ולא לר"י, והשמות התחלפו. וצ"ב].

נמצא שיש בתוספות שלוש שיטות בענין פס"ר דלא ניחא ליה: שיטת ר"ת, הסובר כ'ערוך', שפס"ר דלא ניחא ליה מותר; שיטת ר"י, הסובר שפס"ר דלא ניחא ליה אסור מדרבנן, בין בשבת ובין בכל התורה; ושיטת התוס' בשבת וביומא, שפס"ר דלא ניחא ליה אסור בשבת מדרבנן, ובכל התורה מדאורייתא. [ייתכן ששיטת התוס' ביומא היא שיטה עצמאית, החולקת על דעת ר"י, אך ייתכן גם שבעלי התוספות נחלקו בהבנת דעת ר"י: התוס' בשבת וביומא הבינו שטענת ר"י היא שפס"ר דלא ניחא ליה הוא ממש משאצל"ג, וממילא בכל התורה חייב; ואילו התוס' בכתובות וה'תרומה' הבינו שר"י דימה את פס"ר דלא ניחא ליה למשאצל"ג לענין האיסור דרבנן, אך בפס"ר דלא ניחא ליה יש גם פטור של דשא"מ, ואף בכל התורה פטור].

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

כאן המקום להבהיר את ההבדל בין פסיק רישיה דלא ניחא ליה למלאכה שאינה צריכה לגופה. ראינו שה'ערוך' מתיר פסיק רישיה דלא ניחא ליה לכתחילה, למרות שבמשאצל"ג הוא מודה שיש איסור לכתחילה, שהרי במשאצל"ג שנינו: "ר' שמעון פוטר" (שבת צג:), כנוצר לעיל. את ההבדל שבין דשא"מ בפסיק רישיה דלא ניחא

ליה לבין משאצל"ג, יש לגזור מן ההבדל בין סתם דשא"מ, בלא פסיק רישיה, למשאצל"ג. בדשא"מ עוסק אדם במעשה של היתר, שממנו עלול להיגרר ממילא מעשה אחר, שהוא מעשה המלאכה. בדומה לזה, בפסיק רישיה, האדם עוסק במעשה אחד, שממנו נגרר בהכרח מעשה אחר, שהוא המלאכה, מה שאין כן במשאצל"ג: שם האדם עושה את מעשה המלאכה במתכוון, להדיא, אלא שמטרתו בעשיית המעשה אינה לגופה של המלאכה, כלומר לתכלית הרגילה של המלאכה, לפי ההגדרות השונות של מושג זה (ע' סוגיית משאצל"ג פסקה ב' ואילך).

את ההבדל הזה שבין דשא"מ רגיל לבין משאצל"ג ניסח הרמב"ם בפירושו לגמרא שבת, שרובו הגדול אבד מאתנו, ודבריו מצוטטים בפירוש המיוחס לרבנו פרחיה בדף מב. הדברים נאמרו בקשר לדעת שמואל, שהגמ' שם מוכיחה שבדשא"מ הוא סובר כר' שמעון ואילו במשאצל"ג הוא סובר כר' יהודה. וז"ל רבנו פרחיה: "ואומר רבנו משה ז"ל, כשפירש זה המקום במה שהעתיק מרבתי ז"ל, בלשון הזה: וההפרש שיש בין מלאכה שאינה צריכה לגופה ובין דבר שאינו מתכוון, דדבר שאינו מתכוון אינו מתכוון לעשות מלאכה, אלא ממילא תיעשה, כגון גורר אדם מיטה וכו', ומלאכה שאינה צריכה לגופה הוא שיתכוון לעשותה, אבל אינו צריך לגופה אלא לדבר אחר, כגון גחלת של עץ שלא נתכוון לעשותה פתם אלא לסלק ההיזק בלבד". וה'כסף משנה' (הל' שבת א, ז) מביא דברים שמצא בשם הרמב"ם בענין פסיק רישיה: "מצאתי כתוב: ההפרש שיש בין משאצל"ג ובין פס"ר ולא ימות הוא, דגבי פס"ר אינו מכוון למלאכה כל עיקר, אלא שהיא נעשית בהכרח, כגון שסגר פתח ביתו והיה שם צבי, שהוא לא כוון לשמירת הצבי אלא שהמלאכה נעשית בהכרח, אבל משאצל"ג הוא מתכוון לגוף המלאכה אלא שאינו מכוון לתכליתה. מיסוד ה"ר אברהם החסיד בשם אביו ז"ל"⁵.

כעין זה כתב הריטב"א אודות פס"ר דלא ניחא ליה (ק"ז. ד"ה ומפרקינן): "דלא הוי בכלל משאצל"ג, דהתם אינו עוסק אלא במלאכת האיסור לבד, אלא שנעשית שלא לגופה, כמוציא המת לקוברו וכמכבה גחלת וצד נחש כדי שלא יזקו בו, ודשא"מ הוא העוסק במלאכת היתר ועשה עמו מלאכת איסור, ואפשר לזה בלא זה" (ור' גם דברי הריטב"א בדף מב., הדומים לדברי הרמב"ם שם). ובפסקה הבאה נראה שגם הרשב"א הגדיר כך את ההבדל בין פס"ר למשאצל"ג.⁶

ההבדל המציאותי בין דשא"מ בפסיק רישיה לבין משאצל"ג, מופיע גם בתוס' ביומא, וזאת למרות שהתוס' חולקים על ה'ערוך', וסוברים שמבחינה דינית

5. ב'ערוך השולחן' (רמב, לב-לד) הסיע את דברי ר' אברהם הללו לכוונה אחרת, ע"ש, ואינו נראה, ודברי הרמב"ם בפירושו ודברי הריטב"א דלקמן יוכיחו.

6. הגדרה שונה, ולא פשוטה, להבדל בין פס"ר למשאצל"ג מצויה בדברי הראב"ה, ר' להלן פסקה כ"ב.

אין ביניהם הבדל, ופס"ר דלא ניחא ליה אינו נחשב דשא"מ, אלא הוא פטור רק משום משאצל"ג. בתחילת הדיבור דנים התוס' בשאלה האם דשא"מ רגיל, שאינו פס"ר, חייב לפי ר' יהודה מדאורייתא, או שאסור רק מדרבנן, והם מוכיחים שבכל התורה כולה דשא"מ אסור לר' יהודה מדאורייתא, אבל בשבת אינו אסור אלא מדרבנן, כי בשבת יש תנאי של מלאכת מחשבת, ודשא"מ אינו מלאכת מחשבת. על כך מקשים התוס' מגמ' בכריתות כ.: "ת"ר החותה גחלים בשבת חייב חטאת, רשב"א אומר משום ר' אליעזר בר' צדוק חייב שתיים מפני שהוא מכבה את העליונות ומבעיר את התחתונות. במאי עסקינן אי דקא מיכוין לכבות ולהבעיר מאי טעמא דמאן דפטור, אלא דלא קא מכוין להבעיר מאי טעמא דמאן דמחייב תרתי... רב אשי אמר כגון שנתכוין לכבות והובערו מאליהן, ות"ק סבר לה כר' שמעון דאמר דשא"מ פטור ור' אליעזר כר' צדוק סבר לה כר' יהודה דאמר דשא"מ חייב", הרי לכאורה שלר' יהודה אפילו בשבת דשא"מ חייב מן התורה. ומתמצים התוס': "וי"ל דהתם פסיק רישיה הוא, שאי אפשר בשום ענין כשחותה שלא יובערו התחתונות, וכיון דהוי פסיק רישיה כמתכוון דמי, ואע"ג דלא צריך להבערתו והויא לה משאצל"ג, סבר לה נמי בהא כר' יהודה דאמר משאצל"ג חייב עליה... והאי דנקט בכריתות לישנא דמתכוון ואין מתכוון ולא נקט הא ר' יהודה דאמר משאצל"ג חייב עליה הא ר' שמעון, משום רבותא דר' יהודה נקט ליה, דאף על פי שאין מתכוון להבעיר התחתונות, מאחר שהוא פסיק רישיה חייב, דסד"א דר' יהודה לא מחייב משאצל"ג אלא בדבר שהוא מתכוון בידים, כגון מפיס מורסא שהוא מתכוון לפתח, וכן חס על הגר שמתכוון לכבות ומוציא המת במיטה וכן כולם, שמתכוון לעשות המלאכה בידים אלא שאינה צריכה לגופה, אבל בדבר שאין מתכוון לעשות בידים כגון נתכוין לכבות העליונות והובערו התחתונות מאליהן, דלא נתכוין למלאכת הבערה כלל אלא לכיבוי, אע"ג דהוה פסיק רישיה סד"א דלא ליחייב ר' יהודה, קמ"ל⁷.

הרי שהתוס' מחלקים בין "מתכוון לעשות המלאכה בידים אלא שאינה צריכה לגופה", לבין "אין מתכוון לעשות בידים... והובערו התחתונות מאליהן... אע"ג דהוה פס"ר". ואף על פי שהתוס' סוברים שלהלכה אין הבדל בין שני המקרים, כי לדעתם בשניהם זוהי משאצל"ג, ובשבת הדבר תלוי במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון אם חייב או פטור, ובכל התורה לדברי הכל חייב – מכל מקום הם מכירים בהבדל המציאותי בין שני המקרים, שלדעת ה'ערוך' הוא יוצר גם נפ"מ גדולה להלכה: במשאצל"ג – ר' שמעון פוטר בשבת, ומחייב בכל התורה; ואילו בדבר שאינו

7. התוס' גרסו בגמ' בכריתות: "כר"ש דאמר דשא"מ מותר... כר"י דאמר דשא"מ אסור" (וכ"ה בחוס' שבת מא: ד"ה מיחם), ולא "פטור" ו"חייב" כלפינו, אבל הכוונה בעצם לפטור וחייב, שהרי התוס' סוברים שהדין בפס"ר דלא ניחא ליה הוא כמו במשאצל"ג, אלא שהגמ' נקטה את הלשון הרגילה במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בדשא"מ. וגירסתנו יותר נוחה לשיטתם.

מתכוון בפסיק רישיה דלא ניחא ליה – ר' שמעון מתיר לכתחילה, בין בשבת ובין בכל התורה.

אמנם, בהמשך דבריהם אומרים התוס' לפי שיטתם, שהגמ' בכריתות קוראת בשם "דבר שאינו מתכוון" דוקא למקרה שהמלאכה שנעשתה בפסיק רישיה אינה רצויה לו, דהיינו שהבערת הגחלים קשה לו, כי במקרה כזה בולט יותר שלא נתכוון למעשה ההבערה, ויש בזה רבותא לר' יהודה שאף על פי כן הוא מחייב, אבל למקרה של פס"ר כשלא איכפת לו במלאכה קוראת שם הגמ' "מלאכה שאינה צריכה לגופה", שהרי זהו טעם הפטור לשיטת התוס', ע' להלן פסקה י"ז. אולם, לענין עצם ההגדרה של פסיק רישיה דלא ניחא ליה, שהוא פטור לר' שמעון, התוס' בעצמם הגדירו שכל "שאינו נהנה כלום" זהו לא ניחא ליה, כמוכח מענין "ארעא דחבריה", כנ"ל פסקה א'.

ד. יסוד מתלוקת ה'ערוך' והתוס'

בתוס' ביומא מבואר, שגם ה'ערוך' וגם התוס' תומכים את יתדותיהם בסוגיה יסודית בענין פסיק רישיה, המופיעה בשבת קלג. וז"ל הגמ' שם: "דתניא בשר ואף 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. רבא אמר אפילו תימא ר' שמעון, מודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות. ואביי לית ליה האי סברא, והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות, בתר דשמעה מרבא סברא... ואביי אליבא דר' שמעון האי בשר מאי עביד ליה, אמר רב עמרם באומר לקוץ בהרתו הוא מתכוון. תינח גדול, קטן מאי איכא למימר, אמר רב משרשיא באומר אבי הבן לקוץ בהרת דבנו הוא קא מתכוון. ואי איכא אחר ליעביד אחר, דאמר ר"ש בן לקיש כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב ואם לאו יבוא עשה וידחה לא תעשה, דליכא אחר".

הרשב"א מעלה שאלה ראשונית על הסוגיה, לאור ההבדל בין משאצל"ג לדשא"מ בפסיק רישיה שהוגדר בפסקה הקודמת: "תמיהא לי... [א]מאי קרי ליה דבר שאין מתכוון, דהא מתכוון לקציצה, אלא שאינו מתכוון לטהר אלא למול, ואין זה קרוי דבר שאין מתכוון אלא מלאכה שאינה צריכה לגופה, והא למה הדבר דומה, למכבה גחלת של עץ ברשות הרבים, דמתכוון לכבות, ולא מחמת שהוא צריך לגופו של כיבוי אלא כדי שלא יזוקו בה רבים, וקרי לה משאצל"ג ולא דשא"מ, וכדאיתא בפ' כירה... וי"ל דאי כתב רחמנא בפירוש השמר בנגע הצרעת שלא תקוץ, הכי נמי, אלא השמר בנגע הצרעת כתב רחמנא, כלומר שלא יטהרנו אלא בהוראת כהן, ואנן הוא דאמרינן דכיון שכן אסור לקוץ בהרת, שמטהר הוא

בקציצתו, והילכך כשזה קוצץ לשם מילה הוה ליה דבר שאין מתכוון אצל טהרה⁸. כלומר: הואיל ולא מעשה הקציצה הוא שם האיסור, אלא תוצאתו, הטהרה – העושה את מעשה הקציצה אינו נחשב לעושה את מעשה האיסור להדיא, ואם אין כוונתו לתוצאה האסורה הריהו בכלל דשא"מ. ויש להבין שזהו המצב גם בדוגמא של "פסיק רישיה ולא ימות" עצמה: הסיבה שאין זו משאצל"ג גרידא, אלא דבר שאינו מתכוון, היא משום שהמלאכה איננה חיתוך ראשו של בעל החיים, אלא התוצאה, דהיינו המות, היא היא האיסור, ונמצא שאפשר לבצע את פסיקת הראש בתורת דבר שאינו מתכוון לגבי ההמתה.

והתוס' ביומא כתבו על סוגיה זו: "ועוד הביא הערוך ראייה לדבריו מדאמר פ' ר' אליעזר דמילה ואביי אליבא דר' שמעון האי בשר מאי עביד ליה באומר אבי הבן לקוץ בהרת בנו הוא מתכוון, ופריך ואי איכא אחר ליעביד כדריש לקיש, ומשני דליכא אחר, אבל אי איכא אחר היה מותר לכתחילה, אלמא שרי ר' שמעון פסיק רישיה לכתחילה בדבר שאינו נהנה. ואין זו ראייה, דהא דמוקי ליה אביי באומר אבי הבן כו' היינו מקמי דשמע מרבא דמודה ר' שמעון בפסיק רישיה, כדקא מסיק התם לבתר דשמעה מרבא סברה, ולהכי פריך, ואביי אליבא דר' שמעון, כיון דפליג אף בפס"ר, ואם כן לא שנא פס"ר משאר שאינו מתכוון, האי בשר מאי עביד ליה, אבל למאי דמסיק דלאביי נמי מודה בפס"ר לא שנא אביו לא שנא אחר".

התוס' ממשיכים ומביאים ראייה לשיטתם מעצם סוגיה זו: "ואדרבה, משם קשה לפי הערוך, מדלא קאמר אלא לאביי האי בשר מאי עביד ליה, אבל לרבא דסבירא ליה מודה ר' שמעון בפסיק רישיה לא שני ליה בין אביו בין אחר, כיון דסבירא ליה בשבת דמדרבנן [אסור] פסיק רישיה אע"ג דמדאורייתא שרי משום מלאכת מחשבת, מכלל דבשאר איסורי אסור מדאורייתא". כלומר: מזה שהגמ' הקשתה

8. בלשון שניה אומרת הגמ': "איכא דמתני להא דאביי ורבא אהא השמר בנגע הצרעת לשמור מאד ולעשות לעשות אי אתה עושה אבל עושה אתה בסיב שעל גבי רגלו ובמוט שעל גבי כתיפו ואם עברה עברה, והא למה לי קרא דשא"מ הוא ודשא"מ מותר, אמר אביי לא נצרכא אלא לר' יהודה וכו'. וכתב במיוחס לר"ן בשם הרא"ה, שקושיית הגמ' "ואביי אליבא דר' שמעון האי בשר מאי עביד ליה" היא רק על הלשון הראשונה, כי לפי הלשון השניה י"ל שבאמת דוקא בסיב שעל גבי רגלו וכיו"ב ר' שמעון מתיר משום דשא"מ, אבל בקוצץ את הבהרת לשם מילה, שקוצץ בידים, אף ר' שמעון היה אוסר אלמלא הריבוי של 'בשר'. ומוכן שגם לפי זה, דברי הרשב"א המובאים בפנים נצרכים כשביל להסביר את הלשון הראשונה. ולכאורה קשה, מניין לרא"ה לעשות מחלוקת עקרונית בין שתי הלשונות האם מילה כצרעת נחשבת דשא"מ או לא. ונראה שסבר שמוכח שהן חולקות, כי ללישנא בתרא שיש לימוד מ'לעשות' דשא"מ מותר לר' יהודה – שוב אין צורך ב'בשר' להתיר מילה בצרעת, הואיל וגם הוא דשא"מ, אלא על כרחך שללישנא בתרא במילה בצרעת שקוצץ בידים אין זה דשא"מ. אך ע' בחי' הרשב"א שהתקשה אף הוא בזה, ותירץ שלר' יהודה הייתי חושב שהתורה התירה רק דשא"מ שאינו עושה בידים, כמו בסיב, אבל לא דשא"מ כזה שקוצץ בידים. אך אין הכרח ששתי הלשונות חולקות האם זה נחשב דשא"מ לר' שמעון.

"ואי איכא אחר ליעביד אחר" דוקא לאביי לפי מה שסבר מעיקרא, מוכח שלרבא הסובר שמודה ר' שמעון בפס"ר דניחא ליה, גם בפס"ר דלא ניחא ליה אין פטור של דשא"מ, ואף על פי שבשבת אסור רק מדרבנן משום מלאכת מחשבת⁹ – בכל התורה, שאין דין מלאכת מחשבת, חייב.

וה'ערוך' בוודאי סבר, בניגוד לתוס', שקושיית הגמ' "ואי איכא אחר ליעביד אחר" איננה המשך של הקושיה "ואביי אליבא דר"ש" וכו', אלא ענין חדש היא, והקושיה היא בין לאביי ובין לרבא, כי גם לרבא פס"ר דלא ניחא ליה מותר. וכ"כ הרמב"ן בהציעו את שיטת ה'ערוך' (קיא. ד"ה האי)¹⁰. והתוס' מן הסתם סברו שאם כן הוא, היה לגמ' להקדים לקושיה פתיחה כגון: "בין לאביי בין לרבא" וכו', שהרי הקושיות הקודמות היו רק על אביי. וה'ערוך' סבר שאין הכרח שתופיע פתיחה כזאת, ו"בין לר' פלוני בין לר' פלוני" מופיע בגמ' כאשר הדברים אמורים במשפט אחד ובנשימה אחת עם קושיה קודמת שהיא רק למ"ד אחד¹¹.

9. בנקודה זו יש בעיה בדברי התוס', כי הדברים סותרים למה שכתבו בחלק הראשון של הדיבור, בענין החותה גחלים והוכערו התחתונות מאליהן: "והא דפטר ליה ר' שמעון לאו משום דלא חשיב ליה מלאכת מחשבת, דהא כי היכי דלר' יהודה הוא מלאכת מחשבת הכי נמי לר' שמעון כיון דהוי פסיק רישיה, ועוד דר' שמעון מחייב מקלקל בהבערה אע"ג דבשאר מלאכות פטור משום מלאכת מחשבת כדאיתא בספ"ק דחגיגה, ומתעסק נמי דפטור בשאר מלאכות מטעם מלאכת מחשבת מחייב ר' שמעון בחבורה והבערה... אלא היינו טעמא דר' שמעון דפטר משום דבעינן מלאכה הצריכה לגופה, דילפינן ממשכן, ואפילו בחבורה והבערה סבידא ליה דבעינן צריכה לגופה" וכו'. התוס' אמרו איפוא בפירוש ברישא של הדיבור שפס"ר דלא ניחא ליה לר' שמעון אינו פטור משום מלאכת מחשבת, אלא משום משאצ"ג, כלומר שאין בחוסר הכוונה לפעולת האיסור חסרון מצד מלאכת מחשבת (משום שיש לעושה ידיעה ברורה שהאיסור ייעשה, ע' סוגיית דשא"מ פסקה כ"א), וגם פטור משאצ"ג אינו משום מלאכת מחשבת, אלא משום שאין זה דומיא דמלאכת המשכן שנעשתה לתכלית מסוימת, ע' סוגיית משאצ"ג פסקה ב'; ואילו כאן, בסיפא של הדיבור, התוס' אומרים שפס"ר דלא ניחא ליה פטור מצד מלאכת מחשבת. ואמנם מצינו שהתוס' בשבת עה. (ד"ה טפי) סוברים שפטור משאצ"ג הוא משום מלאכת מחשבת, ע' בסוגיה הנ"ל שם, אך תמוה שהתוס' עוברים כאן משיטה אחת לשיטה אחרת מבלי להעיר כלום. וצ"ע. וע' להלן הערה 16.

10. וכ"כ ה'קרבן נתנאל' על הרא"ש (פי"ב סי' א' אות ה'), ולא ראה שקדמו הרמב"ן.

11. הנצי"ב ב'העמק שאלה' (ויקרא שאילתא ק"ה אות ה') רוצה להוכיח מסוגיה זו כשיטת ה'ערוך', מכח קושיה שהוא מקשה בפשט הגמ': "מאי משני באומר לקוץ בהרתו הוא מתכוון, לא יאמר ולא יעבור, אטו בשופטני עסקינן?", והוא מפרש ששאלת הגמ' "ואביי אליבא דר' שמעון האי בשר מאי עביד ליה" היא לפי המסקנה שאביי קיבל מרבא שבפס"ר מודה ר' שמעון (הנצי"ב רוצה להרויח בזה גם יישוב לקושיית התוס' ד"ה באומר, ע"ש), והקושיה היא שמכל מקום בלא ניחא ליה צריך להיות מותר לפי ר' שמעון, אף על פי שהוא פס"ר, והגמ' הקשתה דוקא לאביי כי הוא זה שתירץ בדף קג. שבארעא דחבריה דלא איכפת ליה ר"ש פוטר, אבל רבא אולי אינו מחלק בין ניחא ליה ללא ניחא ליה. ותירוצ' הגמ' "באומר לקוץ בהרתו" אין פירושו שאומר ממש, אלא שגלוי וידוע דניחא לו בזה, וליכא אחר. ואם כן מוכח כ'ערוך', שבפס"ר

זו היא מחלוקת ה'ערוך' והתוס' ביומא מצד הבנת מהלך הגמרא. ונראה ששורש מחלוקתם מצד הסברה הוא בשאלה במה נחלקו אב"י ורבא. שהרי אב"י סבר מעיקרא שפס"ר אפילו דניחא ליה הריהו דשא"מ, והוא שנוי במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון, ורבא נחלק עליו ואמר שמודה ר' שמעון לר' יהודה בפס"ר ולא ימות, וחזר בו אב"י וקיבל את דעת רבא. ה'ערוך' סבר שהנקודה שרבא חידש היא שניחא ליה נחשב כמתכוון ממש, ולפיכך אין בו לא פטור דשא"מ ולא פטור משאצל"ג, אבל בלא ניחא ליה מודה רבא לאב"י שדין פס"ר כדין לא פס"ר, ויש בשניהם פטור של דשא"מ לר' שמעון. ואילו התוס' סברו שהחידוש של רבא הוא שפס"ר – בין ניחא ליה ובין לא ניחא ליה – אינו נחשב לדשא"מ, כי כל שיודע שמעשה האיסור ודאי ייגרר מפעולתו אינו יכול להיפטור משום דבר שאינו מתכוון, אלא שבהלכות שבת פס"ר דלא ניחא ליה פטור לדעת ר"ש משום משאצל"ג, שהרי אינו צריך למלאכה ולתכליתה, אבל בכל התורה, שאין פטור של משאצל"ג, הריהו חייב.

והנה בסוגיית דשא"מ (פסקה י') רצינו לומר שמקור פטור דשא"מ הוא בדין מתעסק, דהיינו, שלאור הדין של "אשר חטא בה – פרט למתעסק", הפוטר את מי שעסק במעשה היתר ולא נתכוון כלל לעשות את מעשה האיסור, נחלקו ר' יהודה ור' שמעון בדשא"מ: ר' שמעון סובר שגם דשא"מ – שאינו מתכוון למעשה האיסור, אף שיודע שהוא עלול להיגרר מפעולת ההיתר שהוא עוסק בה – אף הוא בגדר מתעסק בהיתר, ואין אחריות מעשה האיסור עליו, ור' יהודה מחלק בין מי שאינו מעלה בדעתו שעושה איסור, לבין מי שיודע שהאיסור עלול להיעשות, שהוא אינו נפטר משום מתעסק. ולפי זה י"ל בהסבר שיטת התוס', שבמקרה שיודע שהאיסור ייגרר בהכרח – ר' שמעון מודה שאינו יכול לומר שעסק בהיתר. וה'ערוך' יאמר שאפילו כשהתוצאה האסורה הכרחית, כל שאפשר לבודד את מעשה ההיתר ולומר שבו נתעסק, כג"ל בפסקה הקודמת, ולא היה לו ענין במעשה האיסור – אינו בכלל "אשר חטא בה", שפירושו: עד שיתכוון לפעולת העבירה. ולפי הדעה האחרת שהובאה בסוגיית דשא"מ (פסקה י"א), שפטור דשא"מ

דלא ניחא ליה פטור גם בכל התורה כולה, משום דשא"מ. אך כל זה דוחק גדול, כי בקושיה "ואב"י אליבא דר' שמעון", אם הכוונה להקשות בגלל לא ניחא ליה, ובגלל תירוצו של אב"י בדף קג., הרי העיקר חסר מן הספר. ומה שהקשה הנצי"ב "לא יאמר ולא יעבור" אינה קושיה, כי אין להקשות קושיה על מעשה, ומדובר במקרה שאכן אמר שהוא שמח שעל ידי המילה ייפטר מהצרעת, ולא כולי עלמא דינא גמירי, ועכשיו אינו יכול לחזור בו ולומר שלא ישמח, כי במגלה דעתו ודאי אנן סהדי שמתכוון, גם לפני "מודה ר' שמעון בפס"ר", והתורה מגלה לנו שבאין אחר גם בזה מותר. ולמסקנה, שאב"י קיבל מרבא שבפס"ר דניחא ליה מודה ר' שמעון, חידוש התורה הוא שמותר לאכילתו גם במקרה שאינו אומר כלום, כי אנן סהדי שמתכוון גם לבהרת. ו'תרומת הדשן' (סי' רס"ה) כתב שאפילו אומר בפירוש שאינו מכוון לקץ הבהרת, מכל מקום אי אפשר שלא יכוון.

מקורו בסברה, דהיינו שלר' שמעון מעשה אגבי שלא נתכוון לו אינו מתייחס אליו – י"ל שלתוס' כל שהמעשה נגזר בהכרח אי אפשר שלא לייחסו אל העושה, ול'ערוך' עצם היותו מעשה אגבי, שלא היה מעונין בו, הוא הסיבה שלא לייחסו אל העושה.

ויש להוכיח שלפי ה'ערוך' עיקר חידושו של רבא הוא שפס"ד נחשב כמתכוון, מלשון ה'ערוך' עצמו בענין (ערך 'פסק'): "מודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות פי' מי שחתך ראשו של חי הכל יודעין כי בחתיכת ראשו ימות, ואם אמר איני מתכוון למיתתו, אלא להוציא ממנו דם לדבר צורך, אין ממש בדבריו, אלא הרי כמתכוון להמיתו ורוצה¹² הוא. והיכא פליג ר' שמעון, כגון גרידא, דאפשר דלא עביד חריץ, ואפילו עביד אפשר דלא ניחא ליה, וכן בפ' כל כתבי דשקיל ליה בברזי, דלא ניחא ליה, וכן בפ' ר' אליעזר אומר... ואי איכא אחר ליעבד אחר ולא אבי הבן, וכן בלולב הגזול והוא דאית ליה הושענא אחריתי, אבל פסיק רישיה ליכא לספוקא דלא ימות, ובוודאי דניחא ליה, דאי לא הוה ניחא ליה היכי הוה פסיק רישיה". כלומר: ה'ערוך' מפרש שהמקרה של 'פסיק רישיה ולא ימות' הוא מעצם טיבו מקרה של ניחא ליה (פירוש המילים "דאי לא הוה ניחא ליה היכי הוה פסיק רישיה" הוא, ככל הנראה: כי אם לא היה ניחא ליה בהריגתו לא היה פוסק את ראשו. למשל, אם כוונתו רק להוציא דם – היה מוציא ממנו דם בדרך אחרת, כגון דקירה), ואם כן רבא לא הוצרך לומר 'בפסיק רישיה דניחא ליה', אלא כל פסיק רישיה הוא כמתכוון להמית, ובמקרה שלא ניחא ליה במלאכה – ר' שמעון מתיר כמו במקרה שלא בטוח שתיעשה המלאכה. והתוס' סוברים שגם בחותך ראש של עוף יש אפשרות שלא ניחא ליה במיתתו, כגון שהוא צריך אותו בשביל קטן שישחק בו, ואם היה אפשר שהראש יחיה בפני עצמו מבלי שיוכל לפרוח – היה ניחא לקטן בכך, ע' במשנה צ: שהקטן משחק בחגב חי¹³. והסיבה שרבא אמר סתם: "מודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות", ולא הזכיר שר' שמעון מחייב רק בניחא ליה, היא משום שבכל התורה גם בלא ניחא ליה מודה ר' שמעון שהוא חייב, אלא שבסוגיות אחרות, העוסקות בשבת דוקא, אומרת הגמ' שבלא ניחא ליה פטור אבל אסור, והטעם הוא משום משאצל"ג.

ולפי זה יש להבין שהביטוי "פסיק רישיה דלא ניחא ליה" – שהתוס' משתמשים בו במובן של מקרה שהתוצאה האסורה היא הכרחית, אך אין לו ענין בה – אינו ביטוי נכון לדעת ה'ערוך', כי הוא מכיל סתירה פנימית, שהרי פסיק רישיה תמיד ניחא ליה בהריגה, כנ"ל. ובאמת בגמרא אין הביטוי הזה מופיע. [אנו נמשיך להלן להשתמש בביטוי שגור זה במובן שנותנים לו התוס'].

12. כך נדפס ב'ערוך השלם', אבל בדפוס הרגיל: רוצח. ולכאורה ט"ס היא, אך ע' פי' ר"ה קלג. ד"ה מודה, שהביא דוגמא לפס"ד בהורג אדם, וייתכן איפוא שמכאן הלשון 'רוצח'.

13. אמנם, להלן פסקה י"ד נראה שהרמב"ם סובר שגם בראש עוף בשביל קטן ניחא ליה שימות.

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

מחלוקת ה'ערוך' ור"י בהבנת הביטוי "פסיק רישיה ולא ימות", משליכה על פירושיהם לסוגיות אחדות. בענין "האי מסוכריא (גירסת ה'ערוך': מסוכריא) דנזייתא אסור להדוקה ביומא טבא" (שבת קיא., כתובות ו., הובא לעיל פסקה ב.), שהגמ' אומרת על כך: "בההוא אפילו ר' שמעון מודה דאביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר' שמעון בפס"ר ולא ימות", ר"י מפרש שמדובר במטלית הסותמת פתח שבצד החבית או בתחתיתה, שהנסחט ממנה הולך לאיבוד, ומודה ר' שמעון בפסיק רישיה – אף על פי שלא ניחא ליה בסחיטה – שהוא אסור לכתחילה. ואילו ה'ערוך' (ערך 'סבר') מפרש שמדובר בסתימה שבמכסה החבית, כך שהנסחט חוזר לחבית וניחא ליה בו, ובשם רב האי גאון כתב פירוש אחר (המובא בסוף התוס' בכתובות ו., וכן כתב ר"ת ב'ספר הישר', חלק החידושים, סי' רפ"ג), שמדובר בהידוק הסתימה לצורך מניעת יציאת היין שיש בו משום סתימת הפתח ותיקון כלי, וגם כאן ניחא ליה בתוצאה, כי "פסיק רישיה ולא ימות" פירושו תמיד שנות לו בתוצאה האסורה.

דוגמא שניה להבדל בהבנת המושג 'פסיק רישיה' בין שתי השיטות, ישנה בסוגיה שבעל ה'תרומה' בשם ר"י הביא ממנה ראיה לשיטתו: "ספוג אם יש לו עור בית אחיזה מקנחין בו ואם לאו אין מקנחין בו" (מש' קמג.). בגמ' רצו להעמידה כר' יהודה שאמר דשא"מ אסור, ודחו: "כהא אפילו ר' שמעון מודה דאביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר' שמעון בפס"ר ולא ימות". ר"י יוצא מתוך הנחה שלא ניחא ליה בסחיטה, והוא מוכיח מכאן שפס"ר אסור אף בלא ניחא ליה. אך הרשב"א (בכתובות ו.) כתב שאין זו ראיה, "דודאי הוא נהנה במים הנסחטין דצריך לו לקנח ולנקות", ואם כן לשיטת ה'ערוך' גם כאן "פסיק רישיה" פירושו פסיק רישיה דניחא ליה.

סוגיה נוספת שיש הבדל בפירושה בין השיטות, היא הסוגיה שמזכיר ה'ערוך' באומרו (הובא בפסקה הקודמת): "וכן בפ' כל כתבי דשקיל ליה בברזי, דלא ניחא ליה". בברייתא שם (קטז:) מבואר שלדעת חכמים מותר להפשיט את עור קרבן פסח בערב פסח שחל בשבת, ונימוקם: "אם מצילין תיק הספר עם הספר, לא נפשיט את הפסח מעורו". על כך שואלת הגמ': "מי דמי, התם טלטול הכא מלאכה", ולבסוף משיב מר בר רב אשי (קיו.): "ודקא קשיא לך הכא טלטול והכא מלאכה, כגון דלא קבעי ליה לעור. והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות, דשקיל ליה בברזי". לכאורה קושיית הגמ' "והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר' שמעון בפס"ר" אינה מובנת, כי הואיל והעמידה בלא קבעי ליה לעור, הרי כאן פס"ר דלא ניחא ליה, כמו בארעא דחבריה, ואפילו לשיטת התוס' יש בו רק איסור דרבנן משום משאצל"ג, ואפשר להשוותו לאיסור טלטול,

וכל שכן לשיטת ה'ערוך' שאין כלל איסור בפס"ר דלא ניחא ליה. ומדברי הריטב"א (ד"ה ומפרקינן) עולה שבתירוץ "דלא קבעי ליה לעור" אין הכוונה שאין לו מה לעשות בעור, אלא שאינו מתכוון לשם העור, ועל כך שואלת הגמ': מכל מקום הרי פס"ר הוא שמפשיט עור, כלומר: פס"ר דניחא ליה, שהרי יכול להשתמש בו, ומתרצת הגמ': "דשקיל ליה בברזי".

ה'ערוך' (ערך 'ברזא') מפרש את התירוץ הזה כך: "פי' ברזי – נקבים, והכי קאמר, מאן דבזע ליה לעור כשהוא מפשיטו מוכחא מילתא דלא בעי לעור ואין לו הנאה ממנו ולא דמי לפסיק רישיה ולא ימות". כלומר: אם מוכח מתוך מעשיו שאינו צריך לעור – הרי זה לא ניחא ליה, ואינו דומה למושג 'פסיק רישיה', שהוא תמיד בניחא ליה. לעומת זאת, אילו ר"י היה מפרש כ'ערוך', היה בוודאי מנסח: דלא בעי לעור ואין לו הנאה ממנו, והו"ל פסיק רישיה דלא ניחא ליה, דמדרבנן הוא דאסור¹⁴. אך ר"י פירש כרש"י, ש"שקיל ליה בברזי" היינו שהפשיט את העור בחתיכות דקות, ואין זו נחשבת הפשטה כלל, וכתבו בתוס' (ד"ה דשקיל): "ונראה לר"י דליכא אפילו שבות¹⁵, דאינו מפשיט כשיעור חשיבות

14. על השאלה מדוע מדכרת הגמ' על פס"ר ולא ימות, והלא זוהי לכאורה משאצל"ג, עונה הריטב"א על פי הגדרת ההבדל בין משאצל"ג לפס"ר דלא ניחא ליה שהובאה (מדבריו כאן) לעיל פסקה ג': "דלא הוי בכלל משאצל"ג, דהתם אינו עוסק אלא במלאכת האיסור לבד אלא שנעשית שלא לגופה, כמוציא המת לקוברו וכמכבה גחלת וצד נחש כדי שלא יזוקו בו, ודשא"מ הוא העוסק במלאכת היתר ועשה עמו מלאכת איסור, ואפשר לזה בלא זה, כגון גורד מטה ועושה חריץ וכל דכוותה, והכא נמי עיקר מלאכתו הוצאת הבשר מן העור לצרכו, ואפשר לה בלא הפשטה אי שקיל לה בברזי". כלומר: את פעולת לקיחת הבשר מתוך העור יש לראות כפעולת היתר, משום שאפשר לעשותה גם ללא הפשטה, כגון אם תוך כדי הוצאת הבשר מן העור יחתוך בעור חתיכות קטנות, ונמצא שבחיתוך הבשר מתוך העור עסק בפעולת היתר, וההפשטה – גם אם לא נעשתה בברזי – נעשתה בדרך של אינו מתכוון. מה שאין כן בחופר גומא ואין צריך אלא לעפרה, שאי אפשר להפריד בין חפירת העפר לבין עשיית הגומא, כי על מנת להוציא עפר מקרקע רגילה (שאינה עפר תחוח) מוכרחים לחפור, והחפירה בקרקע היא מלאכת חורש או בונה, ולכן זוהי משאצל"ג (וע"ע סוגיית כל המקלקלין פסקה ד' הערה 10). והמאירי, שהתקשה אף הוא בשאלה זו, הולך בדרך אחרת, וז"ל: "ושמא תאמר, ומה ענין פס"ר בדבר המתכוון, ואין כאן אלא טעם משאצל"ג? אף הוא כך דעתו לומר, והלא אף כשאין מתכוון שמותר, בפס"ר מיהו אסור, ואף בזו על כרחך אף הוא עושה לצורך גופו שהרי בוודאי צריך הוא לעורו, עד שתירץ לו שהוא מראה ומגלה דעתו שאינו רוצה בו". כלומר: הגמ' ידעה שאין זה פס"ר אלא משאצל"ג, אך היא הקשתה כך: מדוע אתה אומר שזוהי משאצל"ג, והלא מן הסתם ניחא ליה בעור, ואפילו בדשא"מ אם פס"ר דניחא ליה הוא הריהו כמתכוון וחייב, וכל שכן במשאצל"ג, שכאשר ניחא ליה בתכלית הרגילה של המלאכה שהיא הפשטת העור הריהו כמתכוון לה וחייב. והגמ' מתרצת שכאן מראה שאין לו שום צורך בעור, ובאמת הו"ל משאצל"ג.

15. הריב"ש (שו"ת סי' שצ"ד) רוצה להביא מסוגיה זו ראייה נגד שיטת ה'ערוך'. טענתו היא שהלשון "אם מצילין תיק הספר עם הספר, לא נפשיט את הפסח מעורו?", שעליה שואלת

עור יחד, ולא דמי למפיס מורסא, דהתם פתח קעביד אלא שאינו צריך לו". ואפשר שגם את דברי ה'ערוך' יש להבין כך: הואיל ועיקר מלאכת הפשטה היא לצורך העור, "מאן דבזע ליה לעור כשהוא מפשיטו מוכחא מילתא דלא בעי ליה לעור", ר"ל: ואין זו מלאכת הפשטה, כי עור מנוקב אינו עור הראוי לשימוש שיש עליו שם הפשטה, ומשום כך: "ולא דמי לפסיק רישיה ולא ימות".

עוד סוגיה שיש בה הבדל בהבנת ה'פסיק רישיה' מצויה בשבת קכ: "תנא נר שאחורי הדלת פותח ונועל כדרכו, ואם כבתה כבתה. לייט עלה רב. אמר ליה רבינא לרב אחא בריה דרבא ואמרי לה רב אחא בריה דרבא לרב אשי מאי טעמא לייט עלה רב, אילימא משום דרב סבר לה כר' יהודה ותנא קתני לה כר' שמעון, משום דרב סבר לה כר' יהודה כל דתני כר' שמעון מילט לייט ליה, אמר ליה בהא אפילו ר' שמעון מודה, דהא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות". וכתב הרשב"א שם: "קשיא לי לפי שיטת הרב בעל הערוך מה הנאה יש לו בכיבוי של נר. ושמא בפתיחה שצריך להבהבה, ואי נמי דקא מתהני בשיוור השמן והפתיחה". כלומר: לפי ה'ערוך' צריך לדחוק ולהעמיד את הסוגיה במי שמעונין בכיבוי הנר. אך לפי ר"י הדברים כפשוטם, שבכל מקרה לייט עלה רב, כי אף אם אינו מעונין בכיבוי הנר, פסיק רישיה דלא ניחא ליה אסור, ו"מודה ר' שמעון בפס"ר ולא ימות" פירושו שבין בניחא ליה ובין בלא ניחא ליה ר' שמעון אוסר. על סוגיה זו ר' עוד להלן פסקה י"ב.

ו. הסתירה בתוס' בענין מפיס מורסא

ראינו לעיל (פסקה ג') שהתוס' ביומא, ברצותם להסביר את ההבדל שבין מלאכה שאינה צריכה לגופה סתם, לבין מה שקראה הגמ' בכריתות "דבר שאינו מתכוון" והכוונה לפס"ר דלא ניחא ליה, כתבו: "דס"ד אמינא דר' יהודה לא מחייב משאצ"ג אלא בדבר שהוא מתכוון בידיים, כגון מפיס מורסא שהוא מתכוון לפתח, וכן חס על הנר שמתכוון לכבות, ומוציא המת במיטה, וכן כולם, שמתכוון לעשות

הגמ' "מי דמי, התם טלטול הכא מלאכה", וההעמדה הסופית של הגמ' "דשקיל ליה בברזי" – מורה על כך שגם בהפשטה בברזי יש איסור דרכנו, ואילו לשיטת ה'ערוך' כיון דפס"ר דלא ניחא ליה הוא, היה צריך להיות מותר לכתחילה. אך בתוס' מפורש כי ר"י עצמו, החולק על ה'ערוך', סובר שבברזי אין אפילו איסור דרכנו, ועל כרחק שהמשפט "אם מצילין תיק הספר עם הספר, לא נפשיט את הפסח מעורו?" מתייחס לטירחא שלא לצורך שבת.

עוד יש להעיר כי הרמב"ם (הל' קרבן פסח א, יד-טז) פסק שמפשיט את כולו ולא הצריך שיעשה זאת בברזי, ולכאורה אין זה לא כ'ערוך' ולא כתוס' (להלן פסקה י"ג ואילך נדון בשאלה כמי משניהם סובר הרמב"ם). וכתב ה'לחם משנה' שלדעת הרמב"ם רבנו לדבריו דר' ישמעאל בנו של ריב"ב קאמרי, אך לשיטתם מותר להפשיט גם במלאכה. וכבר העירו בגיליון שכ"כ תוס' קיז. ד"ה דשקיל (השני). וע' 'אש דת', פתיחה ל"ט מלאכות פי"ח, שהסביר את דברי הכס"מ שם.

המלאכה בידים אלא שאינה צריכה לגופה, אבל בדבר שאין מתכוון לעשות בידים, כגון נתכוון לכבות העליונות והובערו התחתונות מאליהן, דלא נתכוון למלאכת הבערה כלל אלא לכיבוי, אע"ג דהוה פסיק רישיה סלקא דעתך אמינא דלא ליחייב ר' יהודה קמ"ל". הדוגמא הראשונה שנותנים התוס' למשאצ"ג רגילה היא איפוא המפּיס מורסא. מקור הדין של המפּיס מורסא הוא במשנה בעדויות (ב, ה), המובאת בגמ' שבת קז. וז"ל הגמ' שם: "אמר שמואל כל פטורי דשבת פטור אבל אסור לבר מהני תלת דפטור ומותר... ואידך המפּיס מורסא בשבת אם לעשות לה פה חייב אם להוציא ממנה ליחה פטור, וממאי דפטור ומותר דתנן מחט של יד ליטול בה את הקוץ". התוס' הבינו איפוא שהאדם עושה במתכוון ולהדיא את פעולת פתיחת הפתח, אלא שאין מטרתו הפתח, אלא הוצאת הליחה (ל' רש"י שם: "ואינו חושש אם תחזור ותסתם מיד"), והרי זה כמי שמכבה את הנר לא לשם עשיית פחמים אלא כחם על הנר. אך לקראת סוף הדיבור מקשים התוס' על שיטת ה'ערוך' ממפּיס מורסא: "מיהו אין נראה דברי הערוך, דהא מפּיס מורסא כדי להוציא ממנה ליחה פטור אבל אסור, אי לאו משום צערא דאינשי, אף על פי שאינו נהנה כלל ואינו מתכוון כלל לבנין הפתח". והדברים תמוהים: הלא התוס' כתבו שהמפּיס מורסא זוהי דוגמא של משאצ"ג רגילה, ולא של דשא"מ בפס"ד, ואם כן מה הקושיה על ה'ערוך', הלא במשאצ"ג גם ה'ערוך' מודה שאסור לכתחילה? הקושיה ממפּיס מורסא מופיעה כקושיה עיקרית על ה'ערוך' גם בתוס' בשבת ובכתובות הנ"ל פסקה א-ב, אך שם אין מופיעים הדברים המצויים בראש הדיבור ביומא, לפיהם מפּיס מורסא הוא דוגמא של משאצ"ג. ור' עקיבא אייגר ב'דרוש וחידוש' לכתובות (ו.) הקשה על התוס' שם מסברה: "תימא הא מפּיס מורסא מכוון להמלאכה, דהיינו לפתוח המורסא, דזהו המלאכה, אלא דאין צריך לגופה להוציא ולהכניס אויר, אלא להוציא ממנה ליחה, ופשיטא דזהו אסור כמו כל משאצ"ג". אמנם רעק"א לא הזכיר את התוס' ביומא, שם הדברים הללו מופיעים בפירושו, ומהווים לכאורה סתירה בתוך דברי התוס' עצמם מרישא לסיפא.

ובתוס' בשבת ובכתובות היה אפשר לתרץ, שהמפּיס מורסא להוציא ממנה ליחה אינו עושה אותה הפעולה כמו המפּיס לעשות לה פה: המפּיס לעשות לה פה לוקח סכין וחותר פתח בעור שעל ראש המורסא, ואילו המפּיס מורסא להוציא ממנה ליחה, סוחט את המורסא מבסיסה כלפי חוץ (אפשר: אחרי שעשה נקב קטן בראש המורסא שאין עליו שם פתח), והליחה הפורצת החוצה יוצרת פתח בעור, שיש לומר עליו שהוא מעשה הנגרר בהכרח ממעשה הוצאת הליחה, וזהו איפוא דשא"מ בפסיק רישיה. והיה אפשר להבין כך את לשון התוס' בשבת: "אף על פי שאינו נהנה כלל בבנין הפתח ואינו מתכוון כלל לבנין הפתח אלא לנקיבה בעלמא", כלומר, אין כאן פתח שנעשה במתכוון, אלא נקב שנעשה ממילא (או, לפי הנ"ל: מה שנעשה בכוונה הוא נקב בעלמא, שנתרחב ממילא לכלל פתח).

אך כמובן שאין זה מיישב את הסתירה בתוס' ביומא¹⁶.

מכל מקום, קושיית התוס' על ה'ערוך' ממפיס מורסא היא, שאלמלא ההיתר משום צערא היה המפיס מורסא להוציא ליחה אסור לכתחילה. אך לכאורה תימה, מניין לתוס' שההיתר במפיס מורסא הוא משום צערא, והלא בגמ' לא נזכר דבר זה, ורק רש"י הוא שפירש (שבת קז. ד"ה פטור) שלא גזרו בה רבנן משום צערא, ואם כן לכאורה הוכחת התוס' "בנויה על הדרוש": קודם הם מניחים שללא הטעם של צער אי אפשר שיהיה מותר, ואחר כך הם מוכיחים מזה שאסור, ולכאורה ה'ערוך' יענה פשוט, שאין ההיתר במפיס מורסא משום צער, אלא משום שפס"ר דלא ניחא ליה מותר לכתחילה. וכך הקשה ה'פני יהושע' בכתובות ו. על התוס' שם. ובימיו לא נדפסו עדיין חידושי הרשב"א לכתובות, שכתב שם בשם "רבינו הרב נ"ר" (=רבנו יונה¹⁷), שאכן אין הטעם משום צערא, כי לא מצינו שהתירו משום צערא אפילו איסור קל של רפואה בשבת, וכל שכן משאצל"ג, אלא הטעם הוא משום פס"ר דלא ניחא ליה, שהוא מותר לכתחילה.

אך נראה שרש"י ותוס' סמכו על הגמ' בשבת קז., האומרת: "המפיס מורסא בשבת אם לעשות לה פה חייב אם להוציא ממנה ליחה פטור, מאן תנא אמר רב יהודה אמר רב ר' שמעון היא דאמר משאצל"ג פטור עליה", והלא דין משאצל"ג ולכאורה היה אפשר ליישב, שהתוס' עצמם, הסוברים שמצד הדין פס"ר דלא ניחא ליה דינו כמשאצל"ג, אינם נוקקים לפירוש הנ"ל לפיו המפיס מורסא להוציא ליחה שונה מבחינת אופן הפעולה מן המפיס לעשות לה פה, אלא הם מבינים בפשטות שמדובר על אותו אופן פעולה של חיתוך העור להדיא, וזהו משאצל"ג רגילה, ולכן בתחילת הדיבור ביומא, כשהתוס' טרם הביאו את שיטת ה'ערוך', כתבו שהמפיס מורסא הוא כמו המכבה את הנר והמוציא את המת, ולא כמו הזנתה גחלים והובערו התחתונות מאליהן. אבל לפי שיטת ה'ערוך' הבינו התוס' שמוכרחים לפרש כנ"ל, שהמפיס מורסא להוציא ממנה ליחה הוא בדרך של דשא"מ בפס"ר, כי אחרת איך לומדת הגמ' בשבת קז. הנ"ל שמותר לכתחילה להפיס מורסא ממחט של יד ליטול בה את הקוץ, והלא בנטילת הקוץ מושך את הקוץ ומאליו יוצא דם או נעשה פתח, וזהו פס"ר דלא ניחא ליה, שהוא לפי ה'ערוך' קל מסתם משאצל"ג; אלא ודאי שהגמ' סברה שגם מפיס מורסא הוא בדרך של פס"ר דלא ניחא ליה. אך נראה שאין לתרץ כן, כי בתוס' בשבת (קז. ד"ה וממאי) מפורש בשם ר"י שהלימוד ממחט של יד הוא אפילו בהנחה שבקוץ הוא דשא"מ שאינו פס"ר, ושמואל הבין שהמש' היא גם כר' יהודה האוסר דשא"מ, ומשום צער הותר, ומוזה למד שמואל שגם איסור משאצל"ג לר' שמעון מותר משום צער.

וע' לעיל הערה 9 שגם בנקודה אחרת יש לכאורה סתירה בין תחילת הדיבור בתוס' ביומא לסופו. ושמא דברי התוס' בדיבור ארוך זה הועתקו משני מקורות שונים שיש ביניהם הבדלים בנקודות מסוימות, והעורך (שהוא המהר"ם מרוטנבורג, ע' בספרים 'בעלי התוספות' ו'שוי האלף' בערך תוס' שלנו ליומא) לא ראה צורך לשנות את לשונם כדי להתאימם זה לזה, אלא סמך על הלומד שיבין שיש כאן שתי דעות. אך ע"ע בפסקה הבאה.

17. ולא הרמב"ן, כי מהדברים בשם רבו עולה שסובר כ'ערוך', ואילו הרמב"ן אינו מקבל את שיטת ה'ערוך', ר' להלן פסקה י"א. ועוד, שאת הרמב"ן מזכיר הרשב"א בחידושו לכתובות כמה פעמים בשמו, וכשהוא מזכיר את רבו סתם, בלא שם, הכוונה לרבנו יונה.

בכל מקום הוא פטור אבל אסור, ועל כרחך שאם כאן מותר לכתחילה הרי זה משום צער. והתוס' בשבת וביומא מוסיפים שעל מחט של יד ליטול בה את הקוץ אומרת הגמ' בסנהדרין (פה.) שמשאצל"ג היא, ואם כן צריך לומר שגם היא הותרה רק משום צער¹⁸.

וה'ערוך' יוכל לתרץ, שגם במפיס מורסא וגם בנטילת הקוץ המציאות היא שעושים חתך בעור להדיא כדי להוציא את הליחה או את הקוץ, וזוהי עשיית פתח שאינה צריכה לגופה (ע' רש"י קז. ד"ה ליטול, שפירש שהראיה ממחט של יד היא משום עשיית פתח), ובאמת הותרה רק משום צער. ובאופן אחר תירץ ר' חיים הלוי בחידושו על הרמב"ם (הל' שבת י, יז; ר' להלן פסקה ט"ז), והוא: רב, שהוא בעל המימרא בשבת קז.; אמנם סבר שמפיס מורסא פטור רק משום משאצל"ג, משום שרב פסק כר' יהודה שדשא"מ אסור (שבת קיא:), ובפס"ר הוא אסור מדאורייתא, ורב רצה להעמיד את המש' לפי ההלכה, ואם כן על כרחך ההיתר הוא משום משאצל"ג וצערא; אבל שמואל, שפסק כר' שמעון שדשא"מ מותר (שם), יסביר שהמפיס מורסא להוציא ליחה ומחט של יד ליטול את הקוץ מותרים משום שהם דשא"מ בפסיק רישיה דלא ניחא ליה, ופס"ר דלא ניחא ליה מותר לכתחילה¹⁹. [אמנם, ר' חיים אינו עונה על קושיית רעק"א איך זה שמפיס מורסא נחשב לדשא"מ בפס"ר, ולא למשאצל"ג רגילה. והנצי"ב ב'העמק שאלה'²⁰ מציע את ההסבר הנ"ל שיש הבדל מציאותי בין לעשות לה פה לבין להוציא ליחה].

18. והדברים צ"ע, שכן בסוגיית דשא"מ פסקה כ"ב התבאר שהתוס' בסנהדרין מפרשים שבנטילת הקוץ מדובר בדשא"מ רגיל, שעלול להוציא דם, אלא שחוששים שייחפך באמצע הפעולה לפס"ר, והאדם לא יעצור את פעולתו אף על פי שידוע שאם יניח עכשיו יוכל אחר כך לעשות זאת בלי לחבול, ובאיסור מיתה הוא שהתמירו וחששו לזה, ובאיסור שאין בו מיתה לא התמירו. והגמ' מסבירה מדוע נטילת הקוץ בשבת מותרת ולא חששו לכך, והיינו משום שגם כמצב של פס"ר תהיה זו משאצל"ג, שאין בה חיוב מיתה. ואין צורך לומר שההיתר הוא משום צערא. וראינו שם שגם בתוס' הרשב"א בפסחים (כו: ד"ה מוכרי) פירש כן, והתוס' בשבת קג. מכיאים את הקושיה על ה'ערוך' מסנהדרין בשם הרשב"א. וכן קשה שבתוס' בשבת קז. (ד"ה וממאי) אומר ר"י שאף על פי שלפי הסלקא דעתך של הסוגיה בסנהדרין מדובר שם בדשא"מ שאינו פס"ר – לפי המסקנה לר' שמעון מדובר גם בפס"ר, ומותר משום משאצל"ג. ואינו מובן היכן השתנה הדבר, הלא לכאורה הגמ' רק מסבירה מדוע אף במתכוון לא יהיה כאן איסור סקילה (שוב ראיתי שכבר תמה כך על התוס' בספר 'אש דת', פתיחה ל"ט מלאכות, פ"ו). וצ"ע בתוס' הרשב"א הנ"ל, שכתב חלק מהדברים בשם רבו, שהוא כידוע ר"י.

19. ולגמ' בסנהדרין אין ר' חיים מתייחס, כנראה משום שהבין כג"ל בהערה הקודמת, שאין משם ראיה שהיתר נטילת הקוץ הוא משום משאצל"ג וצערא, אלא הגמ' מסבירה שבנטילת הקוץ גם אם יהיה מתכוון – אין איסור סקילה לר' שמעון, כי הוא משאצל"ג. או שמא סמך על הגירסה "רב לא שרי" שלפנינו שם, ויחס את המשך הגמ' לשיטת רב, וכמו שכתב במפיס מורסא. אך הראשונים גרסו "רב פפא", וכן הגיה הב"ח, כנזכר בסוגיית דשא"מ שם.

20. במקום המצוין לעיל הערה 11.

ז. המשך הדיון בתוס'

ה'קהילות יעקב' (שבת סי' ב') רוצה לתרץ את קושיית רעק"א – מדוע מחשיבים התוס' את מפיס מורסא לדבר שאינו מתכוון בפס"ר, והלא עושה את הפתח בכוונה – בדרך אחרת: יצירת הפתח של המורסא אינה נחשבת לעשיית מלאכה, כי שם המלאכה האסורה אינו 'פותח פתח', אלא 'בונה', וכל שאינו מתכוון בעשיית הפתח לבנין, דהיינו לפתח העשוי להכניס ולהוציא (עיין שבת קמו., תוס' כתובות ו: ד"ה אס), והבנין בא ממילא – הרי זה דבר שאינו מתכוון, ולא משאצל"ג, וכמו שכתב הרשב"א לגבי קציצת בהרת (לעיל פסקה ד'). אמנם, הקה"י בעצמו מתקשה בדבר, שאם כן, גם החופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה לא היה לו להיחשב משאצל"ג, כי אף הוא חופר ומוציא עפר, והבנין בא ממילא. אך נראה שיש ליישב לפי דרכו של הקה"י באופן קצת שונה, על פי מה שכתב הרמב"ם (הל' שבת י, יז) שהמפיס מורסא לעשות לה פה חייב משום מכה בפטיש, ולא משום בונה, ובמכה בפטיש ההגדרה של המלאכה היא אכן על שם התוצאה, דהיינו שנוצר כלי שלם, ולא על שם הפעולה עצמה, שהיא משתנה ממוצר למוצר, ע' שבת עה:; ונמצא שהעושה פתח במורסא לא בשביל שיתקיים כפתח, אלא בשביל להוציא לחה – הריהו נחשב לאינו מתכוון לגבי התוצאה, ודומה ממש למה שכתב הרשב"א לגבי בהרת.

אמנם, הקה"י אינו מתייחס לסתירה בתוס' ביומא, שבתחילת הדיבור הם קוראים למפיס מורסא "מתכוון בידים". ונראה ליישב שבתחילת הדיבור עוד לא הזכירו התוס' את שיטת ה'ערוך', ולשיטתם בין "מתכוון בידים" ובין פס"ר דלא ניחא ליה הכל הוא משאצל"ג, אלא שהם רוצים להסביר מדוע קוראה הגמ' בכריתות להובערו מאליהן "דבר שאינו מתכוון", ואומרים שזה לרבותא, שאף על פי שפעולת ההבערה לא נעשתה במתכוון – ואינו דומה למפיס מורסא ומכבה נר וכד' שהפעולה נעשתה בידים ובמתכוון – בכל זאת ר' יהודה מחייב. ואף על פי שהגדרת המלאכה במקרה של מפיס מורסא אינה עצם הפעולה, מכל מקום אין התוס' עוסקים כאן בהגדרת המלאכה, אלא בחילוק עובדתי מסוים שבין המקרים. תדע, שהרי ראינו (לעיל סוף פסקה ג') שבהמשך אומרים התוס' שגם להובערו מאליהן במקרה שלא איכפת לו קוראה הגמ' משאצל"ג, ורק במקרה שההבערה קשה לו קראו "דבר שאינו מתכוון", וזאת אף על פי שלענין הגדרת פס"ר דלא ניחא ליה התוס' אינם מחלקים בין לא איכפת לו לקשה לו, והיינו משום שהלשון "דבר שאינו מתכוון" בגמ' בכריתות אינה באה להגדיר את המושג, אלא רק להשמיע רבותא שיש במקרה מסוים.

אם לענין מפיס מורסא הדברים מסופקים, הנה בדוגמא אחרת שמזכירים ה'ערוך' והתוס' ודאי שצריך להזדקק לסברה שמלאכת מכה בפטיש מוגדרת לפי התוצאה, והפעולה עצמה יכולה להיחשב דשא"מ אם אין עמה כוונה לתוצאה. ה'ערוך' הביא

ראיה לשיטתו שפס"ר דלא ניחא ליה מותר לכתחילה מהגמ' בסוכה לג: בענין הדס שענביו מרובות מעליו, שאם מיעט אותן כשר. וז"ל הגמ': "ת"ר אין ממעטין ביו"ט, משום ר' אלעאי(י) זור בר' שמעון אמרו ממעטין. והא קא מתקן מנא ביו"ט, אמר רב אשי כגון שליקטן לאכילה ור' אלי(י) עזר בר' שמעון סבר לה כאבוה דאמר דשא"מ מותר. והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות, הכא במאי עסקינן דאית ליה הושענא אחרית?". הרי שאם יש לו הושענא אחרת, ולא איכפת לו בתיקון, מותר, אף על פי שפסיק רישיה הוא שיתקן. ולכאורה, מה ענין זה אצל דשא"מ, והלא ניגש להדיא ובכוונה לתלוש את הענבים. אלא שהגדרת מלאכת תיקון כלי – שהיא מלאכת מכה בפטיש (במקרה זה, לדעת התוס' ועוד ראשונים היא מדרבנן, כדלקמן) – תלויה בתוצאה, דהיינו שיש כלי מתוקן לפנינו, ולפיכך תלישת הענבים לאכילה בלי כוונה לתקן את ההדס היא דשא"מ בפסיק רישיה, ולא משאצל"ג, וכמו שכתב הרשב"א בענין קציצת בהרת. באשר לתשובת התוס' על ראיה זו של ה'ערוך' – רש"י פירש שם שאם יש לו הושענא אחרת "אין כאן תיקון כלי, דלא צריכא ליה לאכשורה, ולא דמי השתא לפסיק רישיה, דהתם איכא נטילת נשמה ממה נפשך, והכא ליכא תיקון כלי". אך התוס' בשבת קג. כתבו: "וליכא למימר כיון דאית ליה הושענא יתירתא אינו מתקן כלום, דאם כן אמאי קאמר התם דסבר לה כאבוה דאמר דשא"מ מותר", כלומר: אם אין כאן תיקון כלל, מדוע תלו זאת במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בדשא"מ, ומדוע ת"ק אוסר למעט? (זוהי כמובן קושיה על פירש"י, אך ר' לקמן). ודחו התוס' שם את ראיית ה'ערוך' באופן אחר: "מיהו י"ל דאותו תיקון מועט כמו מיעוט ענבים דלא אסיר אלא מדרבנן לא גזרו חכמים כשאינו נהנה". וכן כתבו התוס' ביומא: "מיהו יש לדחות מאחר שאותו תיקון אפילו במתכוון אינו אסור אלא מדרבנן, דמיעוט ענביו אין נראה תיקון כל כך שייחשב תיקון מן התורה, לא גזרו ביה רבנן כיון שאין נהנה", כלומר: התוס' מודים ל'ערוך' שפס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן מותר לכתחילה²¹. והתוס' בכתובות דחו תחילה את ראיית ה'ערוך' באומרים שאולי התירו בהדס לכתחילה משום מצוה, ומיד הם מוסיפים תירוץ אחר, שאם יש לו הושענא אחרת, ייתכן שלא יצטרך את זאת, "ונמצא שלא תיקן כלי, והלכך לאו פסיק רישיה הוא", כלומר: אית ליה הושענא אחריתי מכניס את המעשה לגדר של דשא"מ שאינו פס"ר, כי אם תאבד הושענא שלו, או שיבוא אליו אורח ויצטרך לה, הרי זה תיקון, ואם לאו – אין זה תיקון, והדבר נשאר אפשרי, ולכן הוא תלוי במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון. וכך יש להבין את דברי רש"י הנ"ל, שמה

21. על פי לשון התוס' ביומא נראה שגם התוס' בשבת אינם מתכוונים במילים "דאותו תיקון מועט כמו מיעוט ענבים" לומר שאיסור דרבנן זה קל משאר איסורי דרבנן, אלא לומר שהואיל והוא תיקון מועט, לפיכך אינו תיקון כלי דאורייתא, ובכל איסורי דרבנן לא אסרו פס"ר דלא ניחא ליה. ע' להלן פסקה כ"ד.

שכתב רש"י "דהתם איכא נטילת נשמה ממה נפשך, והכא ליכא תיקון כלי" – היינו שבמקרה שלא יצטרך לה יתברר שאין כאן תיקון כלי, אבל אם יצטרך לה יש כאן תיקון כלי, ולכן אין זה פסיק רישיה.

ח. ראיות ה'ערוך'

לעיל פסקה ב' ראינו שבעל ה'תרומה' כותב שה'ערוך' הביא ראיה לשיטתו מארבעה מקומות בש"ס, ואלו הם: ארעא דחבריה (שבת קג.), הפשטת הפסח (שבת קיז.), מילה בבהרת (שבת קלג.) והושענא אחריתי (סוכה לג.). ואכן, אלו הם כל המקורות הנזכרים ב'ערוך' שלפנינו בענין פס"ר דלא ניחא ליה: ארעא דחבריה מובא בערך 'סבר', והשלושה הנותרים בערך 'פסק', כנ"ל בפסקה הקודמת. אולם, התוס' בכתובות (ע' לעיל שם) כתבו ש"עיקר ראייתו" של ה'ערוך' היא מגמ' בזבחים פ' כל התדיר בענין זילוף יין על גבי המזבח. ומלשון התוס' ביומא משמע שראיה זו לא הובאה ע"י ה'ערוך' עצמו, כי בשאר הראיות כתבו שה'ערוך' הביא ראיה לשיטתו, ואילו בזו כתבו: "ולדברי הערוך אתי שפיר הא דאמר בפ' כל התדיר" וכו'. לפני שניגש לדון בראיה זו, שיש לה חשיבות רבה לבירור שיטת ה'ערוך', נעיר שתי הערות לגבי שאר הראיות:

א. הראיה מ"לא צריכא דקעביד בארעא דחבריה" לכאורה תמוהה, שכן ראינו (בפסקה א') שהתוס' שם דחו אותה בנקל, באומרם שאין כאן ראיה שלא ניחא ליה מותר לכתחילה, שהרי הסוגיה עוסקת בחיוב חטאת. ונראה שאף ה'ערוך' לא התכוון להביא ראיה מסוגיה זו, אלא רק להגדיר באמצעותה את המושג "לא ניחא ליה", שכן את "ארעא דחבריה" הזכיר כאמור רק בערך 'סבר', ואילו את ראיותיו כתב בערך 'פסק'.

ב. גם על ראיית ה'ערוך' שפס"ר דלא ניחא ליה מותר לכתחילה מקושיית הגמ' בענין מילה בצרעת "ואי איכא אחר ליעביד אחר", מקשים התוס' ביומא: "מה ראיה היא מהתם, דילמא התם מדאורייתא שרי אבל מדרבנן איכא למימר דאסור. מיהו איכא למימר דהכי מייתי ראיה, כיון דבשאר איסורי דלא בעינן מלאכת מחשבת מותר מן התורה, אין סברא לאסור בשבת אפילו מדרבנן, ודאי אי בשאר איסורי אסור מדאורייתא משום דלא בעינן בהו מלאכת מחשבת, אז היה ראוי לגזור גבי שבת מדרבנן להשוותו לשאר איסורי, אע"ג דמדאורייתא שרי משום מלאכת מחשבת". כלומר: התוס' אומרים שעיקר ראייתו של ה'ערוך' היא שבשאר איסורים פס"ר דלא ניחא ליה מותר מן התורה, משום דשא"מ, וממילא אין צורך לגזור בשבת אטו כל התורה. והדברים יובנו לאור דברי ה'ערוך' הנ"ל בערך 'סבר', שם הוא מחיר לכתחילה להדק ביו"ט פקק של מטלנית או מוך כדי לסתום ברז שבצד החבית, כי אף על פי שייסחט יין, מכל מקום לאיבוד ייסחט ולא ניחא ליה, וכתב

עוד: "ובערך פסיק מפורש לענין דבר שאין מתכוון כגון דעביד בארעא דלאו דידיה דכיון דלא מטי ליה הנאה שרי". כלומר, עיקר הוראתו של ה'ערוך' להלכה היא שבשבת ויו"ט לא ניחא ליה מותר לכתחילה, והוא מביא ראיות לדבר גם מענינים של כל התורה כולה, ולשם כך, אומרים התוס', די להוכיח שבכל התורה אין איסור דאורייתא. אך לשיטתם הם מסיימים התוס': "מיהו למאי דפרישית דלבסוף הדר ביה וסבירא ליה דמודה ר' שמעון בפסיק דישיה ובקציצת בהרת, אסור מדאורייתא אע"ג דלא מיכוין, ואם כן בשבת אסרינן לכתחילה".

באשר לשאלה האם לדעת ה'ערוך' פס"ר דלא ניחא ליה בכל התורה מותר לכתחילה או שיש בו איסור דרבנן - לעיל פסקה א' ראינו שהתוס' בשבת כתבו בפירוש שלדעת ה'ערוך' פס"ר דלא ניחא ליה מותר לכתחילה גם בכל התורה כולה, דהיינו שאין גוזרים פס"ר דלא ניחא ליה אטו פס"ר דניחא ליה כמו שגוזרים בשבת מלאכה שאינה צריכה לגופה אטו צריכה לגופה. אבל בדברי ראשונים מצינו דברים אחרים בזה, הקשורים לראיה לשיטת ה'ערוך' מהגמ' בזבחים, כדלהלן.

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

למדנו בגמ' זבחים צא: "אמר שמואל המתנדב יין מביא ומזלפו על גבי האישים... והא קא מכבי, כיבוי במקצת לא שמיה כיבוי. איני והאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה המוריד גחלת מעל גבי המזבח וכיבה חייב, דליכא אלא האי, איבעית אימא כיבוי דמצוה שאני... ת"ש יין כדברי ר' עקיבא לספלים שמן כדברי ר' טרפון לאישים, ועוד תניא יין נסך לספלים או אינו אלא לאישים אמרת לא יכבה, לא קשיא הא ר' יהודה הא ר' שמעון. למימרא דשמואל כר' שמעון סבירא ליה, והאמר שמואל מכבין גחלת של מתכת ברה"ר בשביל שלא יזוקו בה רבים אבל לא גחלת של עץ, ואי סלקא דעתך כר' שמעון סבירא ליה אפילו גחלת של עץ נמי, בדשא"מ סבר לה כר' שמעון במשאצ"ג סבר לה כר' יהודה".

וכתבו התוס' בכתובות ובשאר מקומות שמגמרא זו יש לכאורה ראיה לשיטת ה'ערוך', שהרי בזילוף יין על גבי האש פס"ר הוא שיהיה קצת כיבוי, ואף על פי כן שמואל מתיר, כדעת ר' שמעון, הרי שפס"ר דלא ניחא ליה מותר. ראינו שהתוס' בכתובות דוחים ראיה זו באומרים: "מצוה שאני", כלומר: לעולם יש איסור דרבנן בפס"ר דלא ניחא ליה, אבל במקום מצוה התירו. ואילו התוס' בשבת וביומא תירצו שאפשר לזלף יין על גבי מזבח באופן שאינו פס"ר שיכבה, כי לשיטתם בפס"ר דלא ניחא ליה בכל התורה יש איסור דאורייתא. [על פירוש תירוץ הגמ' "כיבוי דמצוה שאני" לפי שתי שיטות אלו בתוס' - ראה לקמן בסוף הפסקה].

והנה, על הגמ' בדף קי:, האומרת שאסור לשתות כוס של עיקרין לרפואה מפני שהיא גורמת לסירוס, כתבו התוס' שם (ד"ה תלמוד), והרא"ש בתוספותיו ובפסקיו

(פי"ד סי' ט'), שלמרות שהלכה כר' שמעון בדשא"מ, בכל זאת שתיית הכוס אסורה, מפני שפסיק רישיה הוא שיסתרס. והרא"ש מוסיף: "ולא שייכי כאן דברי בעל הערוך דאמר לא אסר ר' שמעון פס"ר אלא היכא דניחא ליה, דהיינו דוקא לענין שבת, דבעינן מלאכת מתשבת, אבל בשאר איסורים לא בעינן דניחא ליה, מדפריך הש"ס בפרק כל התדיר גבי המתנדב יין מזולפו על גבי האישים, והא קמכבה, אף על גב דלא ניחא ליה בכיבוי". וכן כתב הר"ן, בחידושו ועל הרי"ף (מ: ד"ה אלא), שה'ערוך' מודה שבשאר איסורים פסיק רישיה דלא ניחא ליה אסור, והביא את הראיה שהביא הרא"ש. לפני שניגש לבירור הראיה, ננסה להבין את עצם הדין: ודאי שאין כוונת הרא"ש והר"ן לומר שבכל התורה פס"ר דלא ניחא ליה אסור מדאורייתא, שהרי ה'ערוך' מביא ראיה לשיטתו שפס"ר דלא ניחא ליה מותר ממילה בצרעת. אלא כוונת הרא"ש והר"ן שבכל התורה מודה ה'ערוך' שיש איסור דרבנן בפס"ר דלא ניחא ליה, גזירה אטו ניחא ליה, כמו שמלאכה שאינה צריכה לגופה בשבת אסורה מדרבנן, גזירה אטו צריכה לגופה. אבל בפס"ר דלא ניחא ליה בשבת, שבזה מצטרפות שתי סיבות להיתר, גם משום דשא"מ של כל התורה כולה, וגם משום שאין זו מלאכת מתשבת (כי לא היו לו כוונה ורצון לעשות את המלאכה, אף על פי שידע שתיעשה, או מפני שזוהי משאצל"ג, ע' סוגיית דשא"מ פסקה כ'), והרי זה כמו "תרי דרבנן" – מתיר ה'ערוך' לכתחילה. ומה שהביא ה'ערוך' ראיה מקציצת בהרת שלא ניחא ליה בה ומותרת, לא הביא אלא שהיא מותרת מן התורה, דהיינו שהיא נחשבת לדשא"מ, שלא כמו פס"ר דניחא ליה.

באשר לראיה שהביאו הרא"ש והר"ן מהגמ' בזבחים – כתב המהרש"ק בס' 'ברכת הזבח' לזבחים (צא: ד"ה ל"ק): "זה לי ימים רבים ששאלני משכיל אחד בשם רבנו הרב הגדול מהר"ר ליוואי מפראג זצ"ל בדברי הרא"ש פ' שמונה שרצים שהשיג על השאילתות... (מצטט את הרא"ש)... עכ"ל, והנה דבריו תמוהים, דמאי מייתי ראיה מדברי המקשן, הלא למאי דמסיק דשמואל סבירא ליה כר' שמעון מוכח דפס"ר דלא ניחא ליה אפילו בשאר איסורים שרי, והיא ראיית בעל הערוך גופיה בפ' הבונה, והן כדברים הסותרים זה את זה". כוונתו למה שכתב הרא"ש בפיי"ב סי' א': "ועוד הביא (ה'ערוך') ראיה לדבריו מהא דאמר בזבחים בשלהי כל התדיר המתנדב יין מביאו ומזולפו על גבי האישים, ופריך והא קמכבה ומוקי לה כר' שמעון דאמר דשא"מ מותר, ואף על גב דהוי פס"ר, דאי אפשר לזלף על גבי האישים שלא יכבה, מתיר ר' שמעון לכתחילה מאחר שאין נהנה. ויש לדחות דאפשר שיפול על עצי המערכה או על האיברים". הרי שלפי דברי הרא"ש שם, ה'ערוך' התיר פס"ר דלא ניחא ליה בכל התורה, וזאת בגלל מסקנת הגמ' בזבחים המעמידה את שמואל כר' שמעון, ואם כן איך אומר הרא"ש שה'ערוך' מודה בכל התורה שאסור, ומוכיח זאת מקושיית המקשן?

בעל 'ברכת הזבח' מתרץ את תמיהת המהר"ל כך: מזה שעל הקושיה "והא קא

מכבי", לא ענתה הגמ' מיד ששמואל סובר כר' שמעון שדשא"מ מותר, מוכח שהקושיה היתה גם אם מניחים ששמואל סובר כר' שמעון, דהיינו שהגמ' סברה שגם לר' שמעון צריך להיות אסור, משום שהוא פס"ר. לפיכך הביאו שני תירוצים, או שכיבוי מקצת מותר, או שכיבוי של מצוה מותר, וכשהקשו על כך מכרייתא האוסרת – תירצו שהברייתא כר' יהודה ושמואל כר' שמעון, כלומר: לשיטת ר' שמעון שדשא"מ מותר עוזרים שני התירוצים הקודמים, מה שאין כן לשיטת ר' יהודה שדשא"מ אסור. ולפי זה גם למסקנת הגמ' פס"ר דלא ניחא ליה אסור בכל התורה כולה, ורק משום שזהו כיבוי במקצת או כיבוי של מצוה הוא מותר לר' שמעון.

על תירוץ זה של 'ברכת הזבח', שהוא מקלסו ואומר ש"הוא חריף", צווח ה'מגן אברהם' (או"ח סי' ש"כ ס"ק כ'), ואומר שלא תירץ כלום: הלא סוף סוף הרא"ש כתב בשם ה'ערוך' כי מזבחים מוכח שפס"ר דלא ניחא ליה מותר? ונראה שיש להבין את דברי 'ברכת הזבח' כך: תירוץ הגמ' "כיבוי דמצוה שאני" משמעו שגם לר' שמעון פס"ר דלא ניחא ליה אסור מדרבנן בכל התורה, כמו שסבר המקשה, ובמקום מצוה רבנן לא אסרו (כלומר: בכל התורה – בהבדל משבת – סובר ה'ערוך' כשיטת התוס' בכתובות הנ"ל), מה שאין כן לר' יהודה, דשא"מ בפס"ר דלא ניחא ליה אסור מדאורייתא, ואף במקום מצוה אסור. ולפי זה היטב מוכיח הרא"ש מקושיית הגמ' שאף לר' שמעון פס"ר דלא ניחא ליה אסור בכל התורה מדרבנן, וזאת אף על פי שלפני כן כתב שה'ערוך' הביא ראייה מהסוגיה בזבחים שפס"ר דלא ניחא ליה מותר מן התורה, ושעל כן התיר שמואל לזלף על האישים אליבא דר' שמעון, כלומר שבפס"ר דלא ניחא ליה קיים פטור של דשא"מ, ואם כן בשבת יש להתירו לכתחילה. ולגבי התירוץ "כיבוי במקצת לא שמייה כיבוי", יש להבין את דברי 'ברכת הזבח' כך: כוונת הגמ' שמדאורייתא אינו כיבוי, אבל מדרבנן אסור, ולר' שמעון פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן מותר, כי זהו איסור דרבנן על איסור דרבנן, וכמו שכתב הרא"ש שפס"ר דלא ניחא ליה בשבת מותר, כי בגלל דין מלאכת מחשבת בלאו הכי זהו רק איסור דרבנן, כנ"ל. אבל לר' יהודה שפס"ר דלא ניחא ליה אסור מן התורה – גם בדרבנן הוא אסור, ולכן גם בכיבוי במקצת אין לזלף²².

אמנם, לשון הרא"ש בפ"ב: "ואף על גב דהוי פס"ר, דאי אפשר לזלף על גבי האישים שלא יכבה, מתיר ר' שמעון לכתחילה" – אינה נוחה כל כך לפי הסבר זה, כי לגבי דאורייתא אין שייך הביטוי "לכתחילה", ומדרבנן הדבר מותר לכתחילה

22. בזה מיושבת קושיית ה'קרבן נתנאלי' (פי"ד אות מ'), שהקשה על 'ברכת הזבח': אם כיבוי מקצת מותר (דהיינו שהתורה לא אסרה אלא כיבוי כל האש, או שהמצוה של זילוף רוחה את הלאו של כיבוי) – גם לר' יהודה הוא מותר, ואם הוא אסור – גם לר' שמעון הוא אסור, ומה טעם לומר שנחלקו בזה?

רק בגלל המצוה או בגלל כיבוי במקצת.

[לפי הסברו של 'ברכת הזבח' לכאורה יוצא שהתוס' בכתובות שתירצו "מצוה שאני" – התכוונו לתירוץ הגמ' "כיבוי דמצוה שאני", שהרי הוא מסביר שלפי ר' שמעון יש בכיבוי כזה איסור דרבנן, והגמ' אומרת שהותר בגלל המצוה. וקצת קשה שלא הזכירו התוס' שזהו מה שתירצה הגמ' שם. ולפי התוס' בשבת וביומא צריך לפרש, שהגמ' רצתה מתחילה להעמיד את דברי שמואל אף כר' יהודה, ו"כיבוי דמצוה שאני" פירושו שהזילוף דוחה את איסור הכיבוי, כי יש מצוה מן התורה לזלף את היין. אבל אחר כך מביאה הגמ' ברייתא שהזילוף אינו דוחה כיבוי, כי אפשר בניסוך לספלים, ומתרצת שהברייתא כר' יהודה, ושמואל כר' שמעון. ונראה שכך הבינו גם התוס' בכתובות, ושלא כהסבר 'ברכת הזבח' לפי הרא"ש והר"ן].

י. שיטת ה'ערוך' ופסק ה'שאלתות' בדשא"מ

ה'מגן אברהם', שלא קיבל את תירוצו של 'ברכת הזבח', מיישב את דברי הרא"ש בדרך אחרת: ה'ערוך' סובר שמהגמ' בזבחים אכן מוכח שלפי ר' שמעון פס"ר דלא ניחא ליה מותר לכתחילה, שהרי הגמ' אומרת שהזילוף – שהוא לדעת ה'ערוך' פס"ר – מותר לפי ר' שמעון, וכך סבר שמואל. אבל גם ה'ערוך' מודה שלהלכה נוקטת הגמ' שרק בשבת פס"ר דלא ניחא ליה מותר לכתחילה, ואילו בכל התורה כולה הלכה כר' יהודה שפס"ר דלא ניחא ליה אסור, וזוהי כוונת הרא"ש בהביאו את דברי המקשן, כלומר שהלכה כמקשן וכר' יהודה, ולא כשמואל וכר' שמעון. ונראה שמקור סברה זו הוא בשיטת רב אחאי גאון ב'שאלתות' (פ' אמור, שאלתא ק"ה²³), שהובאה לעיל בסוגיית דשא"מ פסקה כ'. רב אחאי כותב בענין שתיית כוס של עיקרין הגורמת לעקרות: "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 חכינאי, ואע"ג דלא מיכוין, כר' יהודה דאמר דבר שאין מתכוון אסור, ובשבת הוא דסבירא לן כר' שמעון, אבל בכל התורה כולה כר' יהודה דאמר דשא"מ אסור". ומקור הדברים בגמ' בדף קי: "לירקונא תרין בשיכרא ומיעקר – ומי שרי, והתניא מנין לסירוס באדם שהוא אסור" וכו', ומסיקה הגמ' שגם לסריס וזקן אסור ורק לאשה מותר. וראינו בסוגיית דשא"מ (בדרך הראשונה שם) שיש להבין בשיטת ה'שאלתות' שכוונתו לפסוק כר' יהודה דוקא בפס"ר דלא ניחא ליה, ועקרונית סובר ה'שאלתות' כ'ערוך', שלר' שמעון פס"ר דלא ניחא ליה מותר לכתחילה בין בשבת

ובין בכל התורה, אלא שלדעתו הגמ' נוקטת להלכה שבכל התורה פס"ר דלא ניחא ליה אסור מדרבנן, שלא כר' שמעון. ואם תאמר, מנין לנו שהגמ' נקטה כך? התשובה היא: מזה שהגמ' מקשה בפשטות בשתי הסוגיות, של סירוס ושל כיבוי, שפס"ר דלא ניחא ליה צריך להיות אסור. ובסוגיית סירוס אכן כך היא המסקנה, שסירוס באיש אסור, ובסוגיית כיבוי המסקנה היא אמנם ששמואל סבר כר' שמעון, המתיר פס"ר דלא ניחא ליה, אבל למעשה אין דעת שמואל מתקבלת, כי הגמ' במנחות עד: אומרת שסתם משנה שלא כשמואל, אלא מנסכים את היין לספלים, וכן פסק הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות טז, יד), ואם כן י"ל שלהלכה פס"ר דלא ניחא ליה בכל התורה אסור. ואם ה'ערוך' מודה ל'שאלתנות' בזה, הרי שהראיה שהביא הרא"ש בשמו מיין לאישים היא רק להוכיח שלפי ר' שמעון בכל התורה מותר לכתחילה, ומיושבת היטב לשון הרא"ש שם: "מתיר ר' שמעון לכתחילה", שהתקשינו בה לעיל לפי תירוצו של 'ברכת הזבח', אבל להלכה ה'ערוך' מחלק בין שבת לכל התורה לענין ההיתר לכתחילה, וטעם החילוק הוא כמוסבר לעיל, שבשבת יש כאן "חרי דרבנן".

נמצא שההבדל בין התירוצים של 'ברכת הזבח' וה'מגן אברהם' הוא רק בשאלה האם לדעת הרא"ש ר' שמעון בעצמו מחלק בין שבת לכל התורה לענין איסור לכתחילה בפס"ר דלא ניחא ליה, או שלר' שמעון שניהם מותרים לכתחילה, והגמ' היא שמחלקת ביניהם להלכה.

זאת באשר לרא"ש, שלשונו יכולה להתפרש כך או כך, ואף נוטה יותר להסבר ה'מגן אברהם'. אבל הר"ן כתב בפירושו: "אבל באיסורי דעלמא כל היכא דהוי פסיק רישיה אע"ג דלא ניחא ליה מודה ביה ר' שמעון". וצריך לומר בתירוץ שיטתו כ'ברכת הזבח'. ור' בפסקה הבאה.

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

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

הרמב"ן (שבת קיא.), ובעקבותיו הרשב"א (כתובות ו.) והר"ן (שבת שם ועל הרי"ף דף מא.), הביאו בשם ה'ערוך' עוד שתי ראיות לשיטתו בפס"ר דלא ניחא ליה, שאינן נזכרות לא ב'ערוך' לפנינו ולא בדברי התוס'.

הראיה האחת -- מהמשנה "מוכרי כסות מוכרין כדרכן ובלבד שלא יתכוון בחמה מפני החמה" וכו', שהגמ' (שבת כט:) מעמידה אותה כר' שמעון משום דשא"מ. הרמב"ן וסיעתו אומרים שה'ערוך' למד משם שפס"ר דלא ניחא ליה מותר, שהרי הוא לובש כלאים בוודאי, אלא שהואיל ואינו נהנה מהלבישה מותר. והם דוחים

את הראיה באומרם שבכלאים עצם גדר האיסור הוא ההנאה מהבגד, ולא הלבישה גרידא, ומציינים לגמ' יבמות ד: , ע"ש (ואפשר, איפוא, שאינו פס"ד שייהנה, ר' לקמן). וכן היא דעת רש"י ותוס', שבלבישה בלא הנאה אין כלל איסור כלאים (ע' סוגיית דשא"מ פסקה י'). אולם יש ראשונים, ובתוכם הרמב"ם, שהבינו בגמ' ביבמות שדוקא בהעלאה שאינה לבישה ההנאה היא חלק מהאיסור, מה שאין כן בלבישה ממש, שאפילו בלא הנאה היא אסורה, ר' להלן פסקה ט"ו. ומכל מקום קצת קשה להבין איך אפשר לומר שה'ערוך' התיר בזה משום פס"ד דלא ניחא ליה, והלא הלבישה היא מעשה בידים, כמלאכה שאינה צריכה לגופה ולא כדשא"מ (ע' לעיל פסקה ג'), וכיון שבכל התורה אין פטור של משאצל"ג, הרי זה צריך להיות חייב. ומוכרחים לומר שאפשר להפריד בין פעולת הצגת הבגד בפני הרואים, לבין היותו מלביש את גוף האדם, והמוכר התכוון רק לפרוש את הבגד בצורת לבישה, והלבישה באה ממילא, כפסיק רישיה דלא ניחא ליה. ור' עוד להלן שם.

ומכל מקום לגבי הר"ן יש כאן תמיהה גדולה, כי בפסקה הקודמת ראינו שהר"ן כתב קודם לכן בסמוך (בחידושו לדה"ק י: , ועל הרי"ף שם) שגם לדברי ה'ערוך' ר' שמעון מודה בכל התורה כולה שפסיק רישיה דלא ניחא ליה אסור מדרבנן, ואם כן איך ייתכן שה'ערוך' הביא ראיה לשיטתו ממוכרי כסות של כלאים שמותר לכתחילה? וצ"ע.

ובאשר לדעת הרמב"ן וסיעתו בענין מוכרי כסות – בפשטות כוונתם שהואיל והאיסור בכלאים הוא ההנאה, אין זה פס"ד שייהנה, כי אולי לא יצטרך כלל לכיסוי נוסף על בגדיו. וכן פירשו התוס' בשבת כט: (ד"ה ובלבד). אך הר"ן כתב בחולין (על הרי"ף לב.) ש"ודאי מטי ליה הנאה, אלא דכיון דלא מיכוין לה לא חשבינן לה מידי". ובסוגיית דשא"מ פסקה י"ג הבנו בכוונתו, שאף על פי שבאופן אובייקטיבי תוספת הכיסוי יש בה הנאה, מכל מקום כיון שאינו מתכוון ומזדמן להנאה זו – אין זה בטוח שירגיש בהנאה קלה זו (מה שאין כן באכילה או בעילה, ע"ש).

הראיה השניה שכתבו הרמב"ן וסיעתו בשם ה'ערוך', היא מיומא לד: , בענין עששיות של ברזל שהיו מטילין למים ביום הכיפורים. הגמ' שואלת: "והלא מצרף", ואביי עונה: "דשא"מ מותר". טוען ה'ערוך': והלא שם פסיק רישיה הוא שיצרף, אלא שכיון שלא איכפת ליה בצירוף מותר. והרמב"ן דוחה, שאביי תירץ שם לפי מה שהיה סובר מתחילה שאין הבדל בין פסיק רישיה ללא פסיק רישיה, כמבואר בסוגיית מילה בצרעת (כשבת קלג). הנזכרת בגמ' שם, ואחר כך קיבלה מרבא, ולמסקנת הסוגיה ביומא הצירוף הותר מסיבה אחרת, ר' להלן פסקה כ"ד. והתוס' הבינו שצירוף העששיות אינו פסיק רישיה, ע' סוגיית דשא"מ פסקה ה', כך שאין משם ראיה ל'ערוך' כלל.

גם את ראיות ה'ערוך' שהובאו ע"י התוס' דוחים הרמב"ן וסיעתו, כמו שדחאון

התוס', ובסך הכל אין הם מקבלים את שיטת ה'ערוך' להלכה. אמנם לעיל פסקה ו' הזכרנו שהרשב"א כתב בשם רבו רבנו יונה כשיטת ה'ערוך'.

והריטב"א (קג. ד"ה אטו) כתב על שיטת ה'ערוך': "ומיהו תמיהא מילתא טובא כל היכא דפסיק רישיה ולא ימות מאיזה טעם יתיר ר' שמעון משום דלא ניחא ליה, דהא טעמא דתלמודא דמודה ר' שמעון בפס"ר ולא ימות היינו משום דכיון דלא סגי' דלא אתעביד מלאכה הרי הוא כאילו נתכוון, ומלאכת מחשבת הוא, ואם כן מה לי אי ניחא ליה או לא ניחא ליה. וליכא למימר דכי לא ניחא ליה הויא לה מלאכה שאינה צריכה לגופה, שזה ודאי צריכה היא לגופה ויפוי קרקע גמור וסחיטה גמורה (פי': בארעא דחבריה ובמסוכריא דנזייתא), אלא שהוא אינו צריך לה, וכן אם חרש בבהמות שדה אחת ולא נתכוון אלא לייגע בהמותיו כלום יהא פטור?".

ביסוד דברי הריטב"א הללו, שלכאורה מתמיהים הם, מצויות שתי הנחות:
א. מקור פטור דשא"מ, בין בשבת בין בכל התורה כולה, הוא בדין מלאכת מחשבת. וכך באמת כתב הריטב"א בפירושו במקומות אחרים, ע' סוגיית דשא"מ פסקה ז-ח. לפי הנחה זו טוען הריטב"א שכאשר בטוח שמעשה האיסור ייעשה, אף על פי שאינו מעונין בו – אין מקום לפטור משום דשא"מ, כי כשיש ידיעה ודאית שהמלאכה תיעשה, אף על פי שאין כאן רצון שתיעשה, הרי זו לדעת הריטב"א – בניגוד לדעת השאלתות וה'ערוך' – מלאכת מחשבת, ע' בסוגיה שם סוף פסקה כ"א.

ב. נראה שדעת הריטב"א בהגדרת משאצל"ג היא, שאין ה'צריכה לגופה' תלויה בכוונתו, אלא במציאות האובייקטיבית: אם יש במלאכה משום תיקון והנאה – הרי זו צריכה לגופה, אף על פי שהוא אינו צריך לה, ואם אינה מעשה מועיל כשלעצמו (אלא רק דחיית נזק וכד') – הרי זו אינה צריכה לגופה, ע' סוגיית משאצל"ג פסקה ו-ז. ועל כן טוען הריטב"א שפסיק רישיה דלא ניחא ליה אינו יכול להיות פטור משום משאצל"ג.

יוצא איפוא שלדעת הריטב"א "מודה ר' שמעון בפס"ר ולא ימות" פירושו שבין אם הוא מעונין במלאכה ובין אם אינו מעונין בה הריהו חייב. ואת "ארעא דחבריה" ושאר המקורות האומרים שאם אינו מעונין במלאכה הריהו לכל הפחות פטור – מפרש הריטב"א כך: "ואי לאו דמסתפינא מרבוותא ז"ל הוה אמינא דלא אמרו כן בתלמוד דכי לא איכפת ליה שרי לר' שמעון אלא בדבר שמחמת עצמו אינו חשוב מעשה ומלאכה, ומשום הכי כל היכא דלא איכפת ליה חזר למהותו שאין בו מלאכה ולא מעשה חשוב, כגון הא דהכא, דשורת הדין דיפוי קרקע כל שהוא לא חשיבא מלאכה אלא כשמחשבין לה משום צורך, וכן היא דמיעוט ענבים מן ההדס התלוש, צורך המצוה לתיקונה עושה אותו שהוא תיקון וכי יש בו חשיבות, וכי לא איכפת ולא מכוין ליה כלל הוה מילתא דלא חשיב".

יב. קרוב לפסיק רישיה

לעיל פסקה ה' ראינו שאחת מהסוגיות שבהן נפרדים פירושי ה'ערוך' והתוס', היא בדף קכ: "תנא נר שאחורי הדלת פותח ונועל כדרכו ואם כבתה כבתה. לייט עלה רב. אמר ליה רבינא לרב אחא בריה דרבא ואמרי לה רב אחא בריה דרבא לרב אשי מאי טעמא לייט עלה רב, אילימא משום דרב סבר לה כר' יהודה ותנא קתני לה כר' שמעון, משום דרב סבר לה כר' יהודה כל דתני כר' שמעון מילט לייט ליה, אמר ליה בהא אפילו ר' שמעון מודה דהא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר' שמעון בפס"ר ולא ימות". הרשב"א מעמידה לפי שיטת ה'ערוך' במי שמעונין בכיבוי, כגון שצריך להבהב את הפתילה, או לפחות רוצה בשיר השמן, ואילו התוס' יכולים להעמידה גם במי שאינו מעונין בכיבוי, כי פס"ר דלא ניחא ליה אף הוא אסור. וכתב ה'חזון איש' (או"ח סי' נ' אות ה'): "בהא דנר שאחורי הדלת שבת קכ: צריך לומר לדעת הערוך דאיירי בניחא ליה בכיבוי, אבל צ"ע למה לייט עליה רב, נוקמיה בלא איכפת ליה בכיבוי והילכך לר' שמעון שרי, וזו קושיא גדולה לדעת הערוך". כלומר: מדוע אמר רב סתם שהעושה כברייתא זו יהא בלטותא, היה לו לומר שהברייתא מדברת דוקא בלא ניחא ליה בכיבוי, אבל מי שעושה כן בניחא ליה בכיבוי יהא בלטותא.

ונראה ליישב לפי ה'ערוך', שהלטותא של רב פירושה שאין להתיר לכתחילה פס"ר דלא ניחא ליה אלא במקרה שניכר מתוך מעשיו שלא ניחא ליה במלאכה, כגון שהנסחט נשפך לאיבוד, או בארעא דחבריה, או שמפשיט עור בכרוזי. אבל במקרה כמו כיבוי, שאי אפשר לדעת האם ניחא ליה בכיבוי או לא ניחא ליה, ורק הוא היודע, לייט עלה רב אפילו בלא ניחא ליה, כי יבואו לעשות גם בניחא ליה. נובאית ליה הושענא אחריתי אולי נחשב גם כן לידוע, כי לולכו מונח מוכן עם הדסיו; או אולי בתיקון דרבנן לא התמירו, ע' לעיל פסקה ז'. ואפשר להבין כך גם את דברי הרשב"א, שבגלל מקרה של ניחא ליה לייט עלה רב גם במקרה שלא ניחא ליה.

וכעין זה מצינו בהמשך הסוגיה: "אמר רב יהודה פותח אדם דלת כנגד מדורה בשבת. לייט עלה אביי. במאי עסקינן, אילימא ברוח מצויה מאי טעמיה דמאן דאסר (רש"י: אין דרך להבעיר ברוח מצויה ולא פס"ר ולא ימות הוא), אי ברוח שאינה מצויה מאי טעמיה דמאן דשרי, לעולם ברוח מצויה, מר סבר גזרינן ומר סבר לא גזרינן". כלומר: אביי לייט על פתיתה ברוח מצויה, כדי שלא יבואו לפתוח גם ברוח שאינה מצויה.

ובאמת, בכמה מקומות בש"ס שמופיעה בהם הלשון "לייט עלה", מוכח מתוך הענין שהדבר אינו אסור מעיקר הדין, אלא שאסרוהו כדי שלא יצא ממנו חורבה. כגון: "לייטי עלה במערבא אמאן דמצלי עם דמדומי חמה, מאי טעמא דילמא

מיטרפא ליה שעתא" (ברכות כט:). מעיקר הדין התפילה עם דמדומי חמה משובחת, כנ"ל שם, אבל בגלל החשש שיקרה לו עיכוב ברגע האחרון ויפסיד את הזמן, לייטי עלה. ומאותו הטעם: "רב חסדא לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא" (ברכות טו.). ועוד אחרת: "דאמר ר' אלעזר אין ת"ח רשאי לעמוד מפני רבו בשעה שעוסק בתורה. לייט עלה אביי" (קידושין לג:). שנראה שאביי מסכים שמעיקר הדין אין חיוב לעמוד בזמן הלימוד, אבל מטעמים הינוכיים הוא אוסר לעשות כן, כדי לפתח בתלמידים יחס של כבוד לרב.

אמנם, לשיטת התוס', שגם פס"ר דלא ניחא ליה אסור, אי אפשר לפרש שהלטותא של רב בנר שאחורי הדלת היא בגלל מקרה של ניחא ליה, שהרי גם במקרה של לא ניחא ליה אסור, ולכאורה צריך לומר שהלטותא היא בגלל עיקר הדין, דהיינו שיש כאן פס"ר ומשום כך אסור. אבל המהרש"א (על תוס' ד"ה פותח) כתב שאינו ממש פסיק רישיה שיכבה הנר, אלא הוא קרוב לפס"ר, ו"רב לייט עליה ומחשיב ליה בפס"ר"²⁴. המהרש"א כיון בזה לדעת ר' אברהם בן הרמב"ם, שכתב בתשובה ארוכה בענין פסיק רישיה ('ברכת אברהם', סי' י"ט): "ולענין נר שאחורי הדלת יראה שאפילו רב דלייט ואוקימנא בטעמיה דידיה דאפילו כר' שמעון משום דמודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות, לא פסק רב שודאי תכבה הנר, אלא מקרב כיבויה וברוב תכבה, ודמי לפסיק רישיה, ומפני זה הוציא בלשון לייט עליה, תדע דכמה פעמים יפתח אדם דלת וינעול ותנשב הרוח בנר ולא יכבה, ולעולם אי אפשר שייחתך ראש החי ולא ימות".

ומצינו שהריטב"א חולק על סברה זו של ר' אברהם, שכן כתב בכתובות (ה: ד"ה הלכה): "דכיון דיש בקיאיין בהטייה ואין בו דם ואין בו פתח ואפשר שיזדמן כן, אין זה פס"ר ולא ימות, דכל שאפשר שלא יעשה איסור אפילו בצד דחוק לא חשיב פס"ר ולא ימות, ולשון פס"ר ולא ימות מוכיח כן". וכך כתב גם ביומא (לד: ד"ה והתניא). ואין לומר שהריטב"א מתכוון רק לעיקר הדין, כי בכתובות הלא מדובר בדיון של הגמ' הלכה למעשה האם בתולה נבעלת בשבת, אחר הלטותא של רב. ואכן, בסוגיית נר שאחורי הדלת כתב הריטב"א כרשב"א, שלדברי ה'ערוך' צריך להעמידה בניחא ליה בכיבוי, והוסיף: "ואם תאמר ולמאן דשרי מאי קסבר, דהא פס"ר ולא ימות היא דמודה ביה ר' שמעון, י"ל דאיהו סבירא ליה דהא לא פס"ר היא", כלומר: רב נחלק על תנא דברייתא בהערכת המציאות, האם פס"ר היא או לא. ובתירוץ אחר כתב שנחלקו האם ר' שמעון אוסר פס"ר אפילו באיסור דרבנן כגון כיבוי זה שמשאצל"ג היא (באינו צריך להבהב הפתילה), או רק באיסור דאורייתא. הרי שהריטב"א רואה בדברי רב מחלוקת על הברייתא המתירה (רב תנא

24. וכך יוכלו התוס' לפרש גם את לטותא דאביי, דהיינו שאביי גזר על רוח מצויה מפני שגם בה, אף על פי שאינו פס"ר – קרוב לפס"ר הוא, כי ברוב הפעמים יכבה, ולכן הוא אוסר בה כמו ברוח שאינה מצויה.

הוא ופליג), ולא לטותא על דבר המותר מעיקר הדין. והטור והשו"ע (רעז, א) כתבו: "נר שמונח אחורי הדלת אסור לפתוח הדלת ש מא יכבנו הרוח". וכתב המ"ב בבה"ל (ד"ה שמא): "לכאורה קשה דהא אמרינן בגמ' דהוא פסיק רישיה ולכך אסור בזה אף שאינו מכוון לכבות. אולם לפי מה שפירש שם המהרש"א דלא הוי פס"ר ממש רק קרוב לפס"ר ניחא הלשון". ובאמת לשון זו לקוחה מדברי הרא"ש בתוספותיו ובפסקיו בסוגיה שם, ושיטת הרא"ש בענין פס"ר דלא ניחא ליה היא כשיטת התוס' (ע' תוס' הרא"ש קג. ד"ה לא; קיא. ד"ה האי [והערת המהדיר 93]; פסקי הרא"ש פי"ב סי' א'), ואם כן דברי המהרש"א יכולים להתאים לשיטתו.

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

באשר לדעות שאר "עמודי ההוראה" בענין מחלוקת ה'ערוך' והתוס' – מדברי הרי"ף אי אפשר להוכיח מה דעתו בענין, שכן את הכלל "מודה ר' שמעון בפס"ר ולא ימות" הוא מביא רק בסוגיית "נר שאחורי הדלת", ואין הוא מתייחס לשאלת לא ניחא ליה, וכפי אותם אפנים שהבנו לעיל את הגמ' – כך אפשר להבין את דבריו. אך באשר לדעת הרמב"ם – יש לפנינו בדבריו מספר מקורות מפורשים, שמהם ניתן ללמוד את שיטתו.

כתב הרמב"ם בפ"א מהל' שבת (ה-ז): "(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... (ו) עשה מעשה ונעשית בגללו מלאכה שודאי תיעשה בשביל אותו מעשה, אף על פי שלא נתכוון לה, חייב, שהדבר ידוע שאי אפשר שלא תיעשה אותה מלאכה. כיצד, הרי שצריך לראש עוף לשחק בו לקטן, וחתך ראשו בשבת, אף על פי שאין סוף מגמתו להריגת העוף בלבד, חייב, שהדבר ידוע שאי אפשר שייחתך ראש החי אלא והמוות בא בשבילו. וכן כל כיוצא בזה. (ז) כל העושה מלאכה בשבת, אף על פי שאינו צריך לגוף המלאכה, חייב עליה. כיצד, הרי שכיבה את הנר מפני שהוא צריך לשמן כדי שלא יאבד, או כדי שלא יישרף חרש של נר, חייב, מפני שהכיבוי מלאכה והרי נתכוון לכבות, ואף על פי שאינו צריך לגוף הכיבוי".

הרמב"ם אינו מזכיר את המושגים "ניחא ליה" ו"לא ניחא ליה", ובפשטות נראה שאין הוא מחלק ביניהם משום ששיטתו היא כשיטת התוס', שפס"ר דלא ניחא ליה אינו נחשב לדבר שאינו מתכוון (וזהו שכתב: "אף על פי שלא נתכוון לה חייב, שהדבר ידוע שאי אפשר שלא תיעשה אותה מלאכה"), אלא הריהו מלאכה שאינה

צריכה לגופה, ומכיון שהרמב"ם פוסק שמשאצל"ג חייב עליה – אין נפקא מינה בין פס"ד דניחא ליה לפס"ד דלא ניחא ליה, ובשניהם חייב.

כתב ה'מגיד משנה' בהל' ו': "זה מבואר בכמה מקומות ומהם פ' הבונה מודה ר' שמעון בפס"ד ולא ימות. ויש מי שכתב שאם לא היה נהנה מאותה מלאכה שנעשת בשביל אותו מעשה, אף על פי שהמלאכה הזו היא הכרחית להיעשות בשבילו, מותר לעשות המעשה, וזה דעת בעל הערוך, ויש מי שכתב פטור אבל אסור". ונראה שכוונתו היא שבניגוד לרמב"ם שלא חילק בין ניחא ליה ללא ניחא ליה ומשמע שבשתייהן חייב, יש דעות אחרות ל'ערוך' ולתוס' בכתובות. וכן בספר 'הבתים' לר' דוד הכוכבי (מהד' בלוי, שערי המלאכות, שער ב' אות ד'), הביא את לשון הרמב"ם בענין פס"ד, עם הדוגמא של ראש עוף, וכתב: "מה שכתב הר"ם הוא פס"ד שאמרו שחייב לדברי הכל. ויש מן הגדולים שכתב שארבעה דינין חלוקים יש בענין פס"ד", ומביא שיטה המחלקת בין פס"ד דניחא ליה לפס"ד דלא ניחא ליה, ובין שניהם לפס"ד דקשה ליה (ר' להלן פסקה כ'), ומסיים: "והר"ם סתם דבריו, ונראה מהם שכל פס"ד חייב". ולהלן נראה שראשון לכולם בהבנת שיטת הרמב"ם באופן זה, הוא ר' אברהם בן הרמב"ם, הנוקט בתשובה (הנ"ל בפסקה הקודמת) שלדעת הרמב"ם אין הכרל בין פס"ד דניחא ליה ללא ניחא ליה, ובשניהם חייב, בין בכל התורה ובין בשבת.

ויש להביא ראיה ברורה לכך שפס"ד דלא ניחא ליה חייב לשיטת הרמב"ם, מפיהמ"ש לזבחים (י, ח), שם כתב הרמב"ם בתחילה בכתב ידו²⁵: "ומזלף את כולו על גבי האישים, והוא אומרם מזלפו על גבי האישים, ואף על פי שעלול לכבות האש במזבח, וזו מצות לא תעשה, לאומרו יתעלה לא תכבה, ואמרו המוריד גחלת מעל המזבח וכיבה חייב, אבל הוא דבר שאין מתכוון, וכבר ביארתי לך בשבת ובביצה וזולתן שהעיקר אצלנו דבר שאין מתכוון מותר. ושם תאמר, וזה הכרתי שיעשה, לפי שאם יזלף היין על האש יכבה אותה בהכרח, והעיקר אצלנו מודה ר' שמעון באפסיק²⁶ רישיה ולא ימות – דע שאינו מחויב שיכבה בהכרח, לפי שמעט מים או יין וכיוצא בהם מן הנוזלים אם יזולפו על אש גדולה לא יכבו אותה, אלא שורף אותם חוץ האש ומתגבר עליהם, ועוד, אפשר שיזדלף על רצפת המזבח, או על קצות העצים אשר לא נשרפו". אחר כך מחק הרמב"ם את כל זה, וכתב במקומו: "נותן עליו מלח ומנסך הכל על שני הנקבים אשר ביסוד המזבח כמו שעושה בשאר הנסכים". הרי שבתחילה פסק כשמואל, ואחר כך חזר בו ופסק כסתם משנה במנחות עד:, שהגמ' מדייקת ממנה שהנודב יין מנסכו לשיתין, דלא כשמואל (וכך פסק בהל' מעה"ק, כנ"ל פסקה י'), ופירש הרמב"ם בפיהמ"ש במנחות (ו, ב) שהטעם הוא משום שעל האש היין כלה, ואין למזבח בו חלק.

25. ר' מהד' קאפח שם, הערה 15. שינינו מעט מתרגום הרב קאפח, על פי המקור הערבי.

26. כך כותב הרמב"ם בכל מקום, ולא: פסיק.

הרי שאין חזרת הרמב"ם קשורה לדין דשא"מ, ובענין דין זה אפשר ללמוד את שיטתו ממה שכתב בתחילה לפי שמואל. הרמב"ם אומר שמותר לזלף על גבי האישים משום דשא"מ הוא, והלכה דשא"מ מותר, והוא מקשה והלא פס"ר הוא, ומודה ר' שמעון בפס"ר, ומתוך כתוס' בשבת ובכתובות שאינו פס"ר (לעיל פסקה ב'). וזילוף הוא הרי פס"ר דלא ניחא ליה. וכן כתב בפיהמ"ש בכורות ה, ב, על המש' "בכור שאחזו דם... ר' שמעון אומר יקז אף על פי שהוא עושה בו מום": "ואין כוונתו כאן באומרו 'אף על פי שהוא עושה בו מום' שהמום ייעשה בודאי בעת ההקזה, לפי שמודה ר' שמעון באפסיק רישיה ולא ימות... ור' שמעון אומר יקז מבלי לחוש למה שיארע... לפי שהוא דשא"מ ולא יחויב המום מההקזה בהכרח עד שנדמהו לאפסיק רישיה ולא ימות". ובפיהמ"ש שבת כא, ג, בענין ספוג שאין לו עור בית אחיזה אין מקנחין בו, כתב: "ואפילו ר' שמעון מודה שאסור לנגב בו אם אין לו בית אחיזה, מפני שהוא נסחט בודאי, וכל דבר שייעשה בודאי מודה בו ר' שמעון אף על פי שאינו מתכוון, לפי שלא אמר ר' שמעון דבר שאין מתכוון מותר אלא אם כן היתה אותה מלאכה אפשר שתיעשה ואפשר שלא תיעשה, כגון אומרם גורר אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוון לעשות חריץ, לפי שאפשר שיגורר ולא יחפור, אבל דבר שודאי ייעשה לא, והוא אומרם מודה ר' שמעון באפסיק רישיה ולא ימות". ואם בענין סחיטת ספוג אפשר לומר שניחא ליה בסחיטה כדי שיתנקה הספוג (וכך על כרחך צריך לומר לשיטת ה'ערוך', שהרי הגמ' [קמג.] אומרת על דין זה: "מודה ר' שמעון בפס"ר ולא ימות"), וכן לגבי נפילת מום בבכור י"ל שניחא ליה כדי שיוכל לאכול את הבכור במומו, מכל מקום כיבוי אש המזבח הוא בודאי פס"ר דלא ניחא ליה, כי מה תועלת יש לו בכיבוי מקצת האש²⁷, ואם כן מוכח שאף בפס"ר דלא ניחא ליה מודה ר' שמעון שחייב בכל התורה כולה (שאינן שם דין של משאצל"ג, ולכן אין סיבה לפטור לפי ר' שמעון).

ואין לומר שכוונת הרמב"ם לכך שר' שמעון אוסר מדרבנן פס"ר דלא ניחא ליה בכל התורה, כמו שרצינו לומר לפי הסברו של 'ברכת הזבח' הנ"ל פסקה ט-י, כי אם כן, לא היה צריך לתרץ שאינו פס"ר, אלא שכיבוי דמצוה שאני, כמו שמתרצת הגמ' לפי הסבר זה. [לשיטת התוס', שהרמב"ם סובר כמותה, פירוש התירוצ' "כיבוי דמצוה שאני" הוא, שהמצוה של הקרבת היין דוחה את האיסור דאורייתא של הכיבוי, כנ"ל סוף פסקה ט'²⁸].

27. הגמ' בזבחים אומרת בפירוש שזהו כיבוי במקצת, כנ"ל פסקה ט', ואם כן אין טעם לומר שהכהן רוצה לחסוך לעצמו על ידי הכיבוי העלאת עצים חדשים למזבח, כי גם אחרי הזילוף האש תשרוף את העצים.

28. ה'קרבן נתנאל' על הרא"ש (פי"ד אות מ') רוצה לתרץ את קושיית המהר"ל על הרא"ש הנ"ל פסקה ט', בדרך שלישית, שלא כ'ברכת הזבח' וה'מגן אברהם', ולפיה בתחילת הסוגיה בזבחים

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

ראיה נוספת לכך ששיטת הרמב"ם אינה כשיטת ה'ערוך', יש להביא מענין עששיות של ברזל שהיו מטילין למים ביוה"כ כדי לחממם (יומא לד:). ראינו לעיל (פסקה י"א) שהרמב"ן כתב שה'ערוך' תמך מסוגיה זו את שיטתו, שכן הגמ' שואלת: "והלא מצרף", וה'ערוך' הבין שהכוונה היא שוודאי יצרף, ואביי עונה: "דשא"מ מותר", הרי שפס"ר דלא ניחא ליה – שהרי לא איכפת לו בצירוף – מותר. התוס', לעומת זאת, סוברים ש"והלא מצרף" אין פירושו שוודאי יצרף, אלא שהוא עלול לצרף. והנה הרמב"ם כתב בהל' עבודת יוה"כ (ב, ד): "מלבנין עששיות של ברזל באש מבערב ולמחר מטילין אותן במים כדי להפיג צינתן שאין שבות במקדש". מזה שהוצרך לטעם של "אין שבות במקדש" מוכח: א. שמדובר בפס"ר, שאם לא כן דשא"מ מותר בכל מקום ולא רק במקדש (וכ"כ ה'לחם משנה' שם). ב. שאינו סובר כ'ערוך' שפס"ר דלא ניחא ליה מותר, כי אם כן שוב אינו צריך את "אין שבות במקדש".

אמנם, מ"אין שבות במקדש" עולה שיש כאן רק איסור דרבנן. וכן כתב בפיהמ"ש (יומא ג, ה) בענין העששיות: "וכלל הוא אצלנו מלאכת מחשבת אסרה תורה, ועוד כלל אצלנו אין שבות במקדש". תלה הדבר במלאכת מחשבת (וככל הנראה גרס כך בגמ' ביומא, ע' סוגיית דשא"מ פסקה ד' שראשונים מביאים גירסה זו), ולכאורה יוצא איפוא כי אף שבכל התורה כולה פס"ר דלא ניחא ליה אסור מדאורייתא, כמו שהוכח מענין זילוף יין ומילה בצרעת, בשבת הוא אסור רק מדרבנן, משום שאינו מלאכת מחשבת (ע' בסוגיית דשא"מ סוף פסקה כ' שהועלתה שם סברה זו), שלא כהבנת ר' אברהם וספר ה'בתים' הנ"ל בפסקה הקודמת. אך נראה שאי אפשר לומר כן, כי בהל' שגגות (ז, יב) פסק הרמב"ם: "חתה גחלים להתחמם מהן והובערו מאליהן חייב (בדפוסים נוסף: שתים, אך ר' להלן פסקה י"ח), מפני שמשאצל"ג חייב עליה, כמו שביארנו בהלכות שבת". ומהלשון "מפני שמשאצל"ג חייב עליה" מוכן שמדובר בפס"ר דלא ניחא ליה, כי בניחא ליה הרי זו מלאכה הצריכה לגופה (ומשום כך מודה ר' שמעון בפס"ר שהוא חייב, אף על פי שהוא פוטר במשאצל"ג), ואם כן מבואר שגם בשבת פס"ר דלא ניחא ליה נתשב

סברה הגמ' שהזילוף הוא פס"ר ואסור לרבוי הכל, אך בתיווך הסופי חזרה בה והבינה שהזילוף אינו פס"ר, והוא תלוי במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון, ע"ש בדבריו. ולפי זה היה אפשר לכאורה לומר שאין הוכחה מדברי הרמב"ם בפיהמ"ש לענין שיטתו בפס"ר דלא ניחא ליה, כי אולי סובר כ'ערוך', ובכל התורה כולה פס"ר דלא ניחא ליה אסור מדרבנן. אך אין נראה לומר כן, כי: א. אם האיסור בפס"ר הוא מדרבנן, מדוע באמת אינו מותר משום מצוה, והלא אין שבות במקדש (האפשרות שהאיסור בפס"ר הוא מדאורייתא נשללה לעיל סוגיית דשא"מ פסקה כ' הערה 40, ע"ש). ב. עצם פירוש הק"צ דחוק, כי העיקר חסר מן הספר שלמסקנה משנים את הבנת המציאות. ג. להלן נראה שישנן הוכחות נוספות מדברי הרמב"ם שאינו סובר כ'ערוך'.

כמשאצל"ג, וחייב. ואמנם יש לדון בדברי הרמב"ם בהלכה זו, שתובא אי"ה להלן (פסקה י"ז) בשלימותה, אך מכל מקום נראה שהמסקנה שלדעת הרמב"ם גם בשבת פס"ר דלא ניתא ליה חייב – מוכרחת.

ונראה כי הסבר הדברים נעוץ במה שכתב הרמב"ם בהל' שבת יב, ב: "המכבה כל שהוא חייב. אחד המכבה את הנר ואחד המכבה הגחלת של עץ, אבל המכבה גחלת של מתכת פטור, ואם נתכוון לצרף חייב, שכן לוטשי הברזל עושיין, מחמין את הברזל עד שיעשה גחלת, ומכבין אותו במים כדי לחסמו, וזה הוא לצרף שהעושה אותו חייב, והוא תולדת המכבה". והשיגו הראב"ד שם: "א"א כמה מעורבבין דבריו, ואם הוא מכבה למה אינו חייב אף על פי שאינו מתכוון, ופס"ר ולא ימות הוא, ואפילו לא יהא צריך לצירופו, והא איהו כר' יהודה סבירא ליה" (ר"ל: הרמב"ם הלא פסק כר' יהודה במשאצל"ג, כנ"ל פסקה י"ג). אך כבר הסביר ה'מגיד משנה': "שכל שאינו מתכוון אין ראוי לומר בו פס"ר ולא ימות הוא וליחייב, מפני שכשהוא מתכוון הוא עושה מלאכה, וכשאינו מתכוון אין בו מלאכה כלל, שהרי אינו רוצה לעשות ממנו כלי, דומה לקטימת קיסם שהזכרנו פרק י"א, שכל שאינו קוטמו לחצות בו שיניו, אף על פי שראוי לכך בקטימתו, פטור, ואפילו לר' יהודה המחייב בדשא"מ". לשון הרמב"ם יא, ז-ח: "הנוטל קיסם של עץ מלפניו וקטמו לחצות בו שיניו או לפתוח בו את הדלת חייב... ומותר לקטום עצי בשמים להריח בהן". ומקורו בגמ' ביצה לג: (ואכמ"ל ביישוב הסוגיה שם לשיטתו, ע' במפרשים), והסברא היא, שכל שעושה כלי מדבר שאינו כלי, תלוי הדבר בכוונתו: אם מתכוון לכך וצריך לכלי – הרי כאן כלי, ואם אינו מתכוון לכלי ואינו צריך לו – אין זה כלום. ומצינו סברא זו בדברי רש"י בענין אית ליה הושענא אחריתי, כנ"ל פסקה ז'. והרמב"ן (מב. ד"ה מכבין) משווה בפירוש בין צירוף העששיות לקוטם להריח²⁹. והרמב"ם מסביר שטעם הדבר הוא משום שבשבת צריך מלאכת מחשבת, כי כל שלא חשב על עשיית החפץ לכלי – כמו במקרה של העששיות – אין זו מלאכת מחשבת, כדרך שאמרו בכיצה יג: בענין מקלף שעורים לאכילה לפי פירוש ר"ח שם, ע' בפתיחת הספר, ולהלן בסוגיית כל המקלקלין פסקה י"ד³⁰.

29. בספר 'אש דת' (פתיחה לל"ט מלאכות פי"ב) הבין את לשון הראב"ד "ואם הוא מכבה" כך: בשלמא אם הוא משום מכה בפטיש (אפילו מדאורייתא), יש מקום לומר – כמו שאומר ה'מגיד משנה' – שכאשר אינו מתכוון לעשיית כלי אין כאן מלאכת תיקון כלי כלל, אבל במלאכות אחרות, כגון כיבוי, אין לומר כן. אבל אפשר להבין את הראב"ד באופן שונה: ואם הוא מכבה מדאורייתא, כמו שכתב הרמב"ם, מדוע לא יהיה חייב גם אם לא נתכוון לצרף? לעומת זאת אם הוא מתקן כלי מדרבגן, כמו שכתב הראב"ד בהלכה הקודמת, מובן שהוא פטור.

30. בהל' א' הביא ה'מגיד משנה' תירוץ אחר בשם הרמב"ן לסוגיית עששיות, תירוץ שאותו כותב הרמב"ן לשיטת בעל 'הלכות גדולות', לפיה גם צירוף גחלת שאינו מעוניין לעשותה כלי הוא איסור דאורייתא, ע' סוגיית משאצל"ג פסקה י"ד. הרמב"ן מתרץ שבעששיות לא היה צירוף גמור בגלל חומן הרב שמחמם במהירות את המים. וכתב על כך ה'מגיד משנה': "ולזה יראה

ראיה נוספת לכך ששיטת הרמב"ם היא כשיטת התוס', דהיינו שפס"ר דלא ניחא ליה אין דינו כדשא"מ, הביא בספר 'נתיבות שלום' (סי' ז'), וזאת מסוגיית מילה בצרעת (שבת קלב:), שהיא כזכור אחד המקורות החשובים למחלוקת ה'ערוך' והתוס'. לעיל פסקה ד' ראינו שהברייתא לומדת מפסוק שמותר למול אף על פי שיש שם בהרת, והגמ' מקשה: "ואי איכא אחר ליעביד אחר", ונחלקו ה'ערוך' והתוס' ביומא בפירושה: התוס' פירשו שהקושיה היא רק לאביי לפי מה שסבר בתחילה שר' שמעון אינו מודה בפס"ר, אבל לרבא, שמודה ר' שמעון בפס"ר, אין כאן קושיה, כי גם באחר יש איסור דאורייתא, שהרי מודה ר' שמעון בפס"ר – אף דלא ניחא ליה – שהוא חייב. ואילו לפי ה'ערוך' הקושיה היא גם לרבא, כי בפס"ר דלא ניחא ליה ר' שמעון אינו מודה, ואם כן אי איכא אחר ליעביד אחר, ומתרצת הגמ': "בדליכא אחר". הרי כאן מקרה שה'ערוך' מחמיר, להצריך לכתחילה אחר, והתוס' מקילים. ומצינו שהרמב"ם פסק בהל' טומאת צרעת (י, ה) שאף על פי שיש בהרת בערלתו ימול, ולא כתב שאם יש שם אחר צריך למול אחר (ואפילו נאמר שיש איסור דרבנן בפס"ר דלא ניחא ליה – מכל מקום אם אפשר לדחות איסור דרבנן אין דוחים איסור דאורייתא, דכמה דאפשר לשנויי משנינן, ע' קכח:). הרי זו ראיה שהרמב"ם סובר כתוס'.

והנה לעיל פסקה ד' ראינו שהתוס' וה'ערוך' נחלקו האם הדוגמא של "פסיק רישיה ולא ימות" עוסקת מעצם טיבה בניחא ליה (ה'ערוך'), או ש"פסיק רישיה ולא ימות" יכול להיות גם בלא ניחא ליה (התוס'), ולשון הרמב"ם בהל' שבת א, ו מורה לכאורה כדעת ה'ערוך', שכן כתב: "...וחתך ראשו בשבת, אף על פי שאין סוף מגמתו להריגת העוף בלבד, חייב", ומשמע שניחא לו בהריגת העוף, שאם לא כן לא היה צריך למלה "בלבד", ואף היה יכול לוותר על כל המשפט המוסגר, ולכתוב: "וחתך ראשו בשבת חייב, שהדבר ידוע" וכו', והיינו מכינים שאין טעם החיוב משום שנוח לו במיתת העוף, אלא כל פס"ר חייב.

וה'חזון איש' (או"ת סי' נ' אות ד'), ובהערותיו לחידושי ר' חיים הלוי על הרמב"ם שבת י, יז, ר' להלן), הסובר ששיטת הרמב"ם כשיטת התוס', אכן התקשה

לי דעת רבינו נוטה במה שכתב פ"ב מהל' יוה"כ מלבנין עששיות של ברזל" וכו'. והדברים תמוהים, כי לפי דברי הרמב"ם בהל' ב' אין צורך בתירוץ זה, שהרי בעששיות לא היתה כוונה לצרף. וה'לחם משנה' כתב על כך, שהעששיות היו כלים, ובכלים אם פס"ר הוא שיצרף חייב, ולכן הוצרך ה'מגיד משנה' לתירוץ האחר. אך בפיהמ"ש מפורש שהטעם בעששיות הוא משום מלאכת מחשבת, ואם כן התירוץ אינו יכול להיות כמו שכתב הרמב"ן לשיטת הבה"ג, אלא כאמור בפנים, והרמב"ם יפרש שהעששיות הן סתם חתיכות ברזל, וכן פירש רש"י ביומא.

עוד יש להעיר כי ה'מגן אברהם' (סי' שיי"ח ס"ק ל"ו) הביא את דברי ה'מגיד משנה' שכאשר אינו מתכוון לצרף גם בפס"ר אין כאן מלאכה כלל – על מיתם שפינהו. אך כבר תמה עליו בהגהות רעק"א שם, שהרי דברי ה'מגיד משנה' אמורים רק בדבר שאינו כלי ואין כוונתו לעשותו כלי, ואילו במיחם בפס"ר שיצרף ודאי שיהיה חייב, כמ"ש ה'לחם משנה'.

בלשון "אף על פי שאין סוף מגמתו להריגת העוף בלבד", וכתב שיש למחוק את המלה 'בלבד', כלומר שגם אם אין לו כלל מגמה להריגת העוף, דהיינו שלא ניחא ליה בהריגה, חייב.

אולם, לא רק שבכל נוסחאות הרמב"ם, כולל כתבי-היד המדויקים, כתוב 'בלבד', אלא שיש בידינו התייחסות מפורשת של הרמב"ם בעצמו לדוגמא זו בפירושו לגמרא שבת, ממנו מצטט במיוחד לרבנו פרחיה (מב., בהמשך לדברים שצוטטו לעיל פסקה ג'), וז"ל: "ואם תאמר מה הפרש בין משאצל"ג דסבר בה ר' שמעון פטור עליה ובין דדיפסק (צ"ל: דאפסיק) רישיה ולא ימות דמחייב בה ר' שמעון. דע דמשאצל"ג אין כוונת עושה אותה המלאכה ליהנות אפילו במשהוא מאותו דבר הנעשה, כגון המכבה גחלת של עץ³¹, אבל הפוסק ראש הציפור כדי לשחק בו הקטן מגמתו ליהנות בגוף אותה המלאכה בוודאי, שאי אפשר לו לקטן לשחק בראש הציפור אלא אם תיעשה מלאכת השוחט, והיא נטילת נשמת הציפור". הרי שהרמב"ם הבין בגמ' כבעל ה'ערוך', שהדוגמא של "פסיק רישיה ולא ימות" היא מעצם טיבה ניחא ליה, ומשום כך לא הוצרכה הגמ' להזכיר "פסיק רישיה דניחא ליה" כשהיא אומרת שמודה ר' שמעון בפס"ר, למרות שר' שמעון מחייב רק בניחא ליה, שהרי ר' שמעון פוטר במשאצל"ג, ואם לא ניחא ליה, ודאי שגם אינו צריך לגופה. והטעם שהמקרה של "פסיק רישיה ולא ימות" הוא מעצם טיבו ניחא ליה, הוא משום שבראש חי של ציפור – אילו היה אפשר דבר כזה – היה הקטן מפחד לשחק, שמא ינקרנו במקור (ואינו דומה לחגב חי [צ:]), שאינו יכול להזיק).

ונראה ביישוב הדברים, שהדוגמא שנוקטת הגמ', "מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות", היא אכן דוגמא של ניחא ליה, ונקטו דוגמא זו מפני שלענין שבת – שבה אמור איסור נטילת נשמה – ר' שמעון מודה לר' יהודה שחייב רק במקרה של ניחא ליה, כי בלא ניחא ליה ר' שמעון פוטר משום משאצל"ג. אבל אין הכי נמי שבשאר איסורים, שאין בהם צריכה לגופה, גם בלא ניחא ליה יהיה חייב, כי בכל מקרה שהתוצאה הכרחית וידועה מראש אין כאן פטור של דשא"מ. ומה שנקט הרמב"ם את הדוגמא של פסיק רישיה ולא ימות – משום שזוהי הדוגמא שנוקטת הגמ', והיא באמת דוגמא של ניחא ליה, והרמב"ם מתארה כמות שהיא, וסמך על מה שיכתוב בהלכה הבאה שמשאצל"ג חייב עליה, וממילא גם בלא ניחא ליה חייב, כי שבת לדידן היא כמו כל התורה לר' שמעון.

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

תשובת ר' אברהם בן הרמב"ם הנ"ל ('ברכת אברהם' סי' י"ט), באה לענות על

31. כצ"ל, ולא: של מחכת, ע' הערת המהדיר 56.

השגה ארוכה שהשיג ר' דניאל הכבלי על פסקו של הרמב"ם בפ"א מהל' שבת, לפיו דשא"מ המותר הוא כשלא בטוח שהמלאכה תיעשה, ופס"ר שחייבים עליו הוא כשהמלאכה בודאי תיעשה. וכתב על כך ר' דניאל: "ורואה אני בעניות דעתי דמאי דקא קרי ליה פס"ר ולא ימות נמי היינו דשא"מ שמותר, דהא כמה דוכתי אשכחן שודאי תיעשה המלאכה והתיר ר' שמעון לכתחילה". והוא מסיק: "מכאן אתה למד בפירוש דכל היכא דהוי דשא"מ ואין שם דבר המוכיח עליו שלא נתכוון למלאכה אסור, והוי פסיק רישיה ולא ימות, וכל היכא דאיכא מילתא דמוכחא עליה דלא מיכוין למלאכת איסור הוא פלוגתא דר' יהודה ודר' שמעון". דברים אלה מתאימים לשיטת ה'ערוך', שפס"ר דלא ניחא ליה – במקום שניכר לכל שלא ניחא ליה ולא נתכוון למלאכה (ע' לעיל פסקה י"ב) – מותר לר' שמעון. [השגתו של ר' דניאל הכבלי כלולה כבר, באופן סתום, ב"הגהות שהשיג בהן ראש הישיבה" בבגדאד ר' שמואל בן עלי, רבו של ר' דניאל הכבלי, שנשלחו אל הרמב"ם בחייו (איגרות הרמב"ם, מהדורתנו, עמ' רפה-ו). וזו לשון הרמב"ם בתשובתו להגהות אלו: "וכן ראיתי באותה ההגהה כי 'מודה ר' שמעון בפס"ר ולא ימות – טעה בעל זה החיבור בפירושו', ולא ביאר לנו טעותנו מה היא. ואני יודע שמתלת הכל אחת, חולי כללי הוא, שכל מי שימצא דבר מדברי בשרשים או בענפים חולק על דברי אחד הגאונים או המפרשים, יחשוב שאני טועה. אף על פי שידעתי שאין זה רחוק שאטעה וייעלם ממני עיון" וכו'. הרמב"ם רומז איפוא לכך ששיטתו בענין פס"ר היא שלא כשיטת מקצת הגאונים, וזה מתאים לאמור לעיל שאין שיטתו כ'ערוך', שלפי דברי הריטב"א הנ"ל פסקה ב' היא שיטת מקצת הגאונים].

ר' אברהם דוחה אחת לאחת את הראיות שמביא ר' דניאל שר' שמעון התיר גם בפס"ר. אחת מהן היא סוגיית מוכרי כסות שהרמב"ן וסיעתו כתבו שה'ערוך' הביא ממנה ראיה לשיטתו (ע' לעיל פסקה י"א). ר' אברהם דוחה את הראיה הזאת באומרו שבלבישה גמורה של בגד כלאים, האיסור הוא בין אם נהנה ובין אם לא, אבל בהעלאה גרידא יש איסור רק אם נהנה, ומוכרי כסות אינם לובשים לבישה גמורה אלא מעלים אותם עליהם (וכך נראה מלשון הרמב"ם בהל' ט"ז שם: "ובלבד שלא יתכוונו שיציל להם הכלאים שעל כתפן מן החמה"), ואין זה פס"ר שייחנו.

ראיה אחרת מענין כלאי בגדים מביא ר' דניאל מסוגייה בבבא קמא קיג. הגמ' מביאה שם מש' בכלאים (ט, ב): "לא ילבש אדם כלאים אפילו על גבי עשרה בגדים להבריא בו את המכס", ואומרת עליה: "מתני' דלא כר' עקיבא דתניא אסור להבריא [בראשונים נוסף: בו, או: בהם] את המכס, ר' שמעון אומר משום ר' עקיבא מותר להבריא [בו, בהם] את המכס, בשלמא לענין כלאים בהא קמיפלגי דמר סבר דשא"מ מותר ומר סבר דשא"מ אסור, אלא להבריא בו את המכס מי שרי" וכו'. גם מזו מביא ר' דניאל הוכחה שפס"ר מותר, שהרי ודאי שהוא לובש

כלאים, וכאן אין ר' אברהם יכול לדחות שמדובר בהעלאה, כי כתוב בפירוש "לא ילבש אדם", והגמ' אומרת שר' שמעון חולק ומתיר משום דשא"מ. [התוס' שם (ד"ה ומר) מדגישים אף הם שמותר אפילו בלבישה ולא רק בהעלאה, אך לשיטתם הנ"ל פסקה י"א גם בלבישה האיסור הוא רק כשנהנה, ואין זה פס"ר, כי מדובר בלובש בגדים אחרים, כמו שכתבו בשבת כט: (ד"ה ובלבד), וכן כתב בתוס' רי"ד בבבא קמא שם]. ואכן, ר' אברהם נדחק לתרץ שר' שמעון משום ר' עקיבא מתיר דשא"מ אפילו בפס"ר, אבל ר' שמעון עצמו חולק עליו וסובר כר' יהודה שבפס"ר חייב, והלכה כר' שמעון ור' יהודה בזה, ולא כר' עקיבא. ר' אברהם מביא את פסק הרמב"ם (הל' כלאים י, יח): "לא ילבש אדם כלאים עראי ואפילו על גבי עשרה בגדים שאינו מהנהו כלום, ואפילו לגנוב את המכס, ואם לבש כן לוקה". הרי שפסק שפס"ר חייב.

ברור איפוא שר' אברהם בן הרמב"ם סבר ששיטת אביו היא שפס"ר דלא ניחא ליה חייב, כשיטת התוס' ביומא, שהרי בלובש כלאים "אינו מהנהו כלום", ולוקה. ובהתאם לזה סבר ר' אברהם, שהיות שלשיטת הרמב"ם משאצל"ג חייב עליה, גם בשבת פס"ר דלא ניחא ליה חייב, ולפיכך פירש ר' אברהם את התירוץ בסוגיית חילזון (עה.) "כל כמה דאית ביה נשמה טפי ניחא ליה", שהואיל ומשתדל שלא ימות – אין זה פס"ר שימות (ע' סוגיית דשא"מ פסקה ט'), כי אם פס"ר הוא שימות – חייב אף על פי שלא ניחא ליה במיתתו. וכן פירש ש"נר שאתורי הדלת" כתב בו הרמב"ם (ה, יז) רק לשון איסור ולא לשון חיוב, משום שרק קרוב לפס"ר הוא (לעיל פסקה י"ב).

והנה, לענין פסק הרמב"ם בלובש כלאים לגנוב את המכס – הר"י קורקוס בפירושו שם סובר כר' אברהם בן הרמב"ם (הוא אינו מזכיר את דבריו, וכנראה לא ראה אותם), והוא מוסיף על הסברו של ר' אברהם – לפיו ר' עקיבא הוא שמתיר בפס"ר אבל ר' שמעון ור' יהודה סוברים כת"ק שבפס"ר אסור – עוד שני הסברים: א. ר' עקיבא סובר שגם בלבישת כלאים אין איסור בלא הנאה, ולכן אין זה פס"ר, ואין הלכה כמותו אלא כסתם משנה. ב. הברייתא, בניגוד למש', מדברת בהעלאה בלא לבישה. לעומת זאת, מדברי ה'כסף משנה' נראה שהוא מסביר שלדעת הרמב"ם הלובש כלאים, אפילו רק להבריח את המכס, אינו נחשב כלל לדשא"מ, שהרי לובש להדיא³² – ולעיל פסקה י"א אכן התקשינו איך אפשר להחשיב את

32. כך לכאורה צריך להבין את ה'כסף משנה', ולא כשיטת ר' אברהם, כי אינו מזכיר שזה משום פס"ר. ובב"י יו"ד סי' ש"א (ד"ה ומ"ש וכן מוכרי) כתב כמו בכס"מ, אך שם נוספו מילים אחדות, וז"ל: "דכיון שהוא לובש ממש הכלאים הרי עבר על לא תלבש ובין מתכוון ובין שאינו מתכוון לוקה", ויש להבין: כוונתו אינה מועילה ואינה מורידה שהרי עושה את מעשה הלבישה להדיא, ואין כאן דשא"מ. והש"ך (שם ס"ק ח') הקשה על הב"י: "מה בכך שלובש ממש, מכל מקום דשא"מ הוא", ולפי דברינו אינה קושיה. ור' לקמן בסוף פסקה זו שבמקום אחר מוכח מדברי הכס"מ שפס"ר דלא ניחא ליה נחשב לדשא"מ, שלא כר' אברהם. אך ע'

הלובש לדשא"מ, שהרי הוא כמשאצל"ג – ורק מוכרי כסות שאינם לובשים, אלא מעלים עליהם, נחשבים לדשא"מ (כי פעולת ההעלאה על הכתפיים יכולה יותר להיחשב כפעולת היתר של פרישת הבגד גרידא, ואיסור הכלאים בא ממילא). הכס"מ כותב שדברי הגמ' "בשלמא לענין כלאים בהא קמיפלגי דמר סבר דשא"מ מותר ומר סבר דשא"מ אסור" נאמרו רק בדרך קצרה, אם לא נרצה לחלק בין העלאה ללבישה, אבל אליבא דאמת לא בזה נחלקו. אך הכס"מ אינו אומר בפירוש במה נחלקו, ואולי כוונתו שנחלקו בזו גופה האם לובש יכול להיחשב לדשא"מ, או שנחלקו האם בלבישה גמורה יש איסור בלא הנאה, כדרך א' הנ"ל של הר"י קורקוס, והוא מסיים: "ושפיר דמי לידחק בכך שלא להוציא סתם מתניתין מהלכה"³³.

שנינו במס' נזיר (מב.): "נזיר חופף ומפספס אבל לא סורק". ובגמ' שם: "חופף ומפספס מני ר' שמעון היא דאמר דשא"מ מותר, אבל לא סורק אתאן לרבנן, רישא ר' שמעון וסיפא רבנן, אמר רבה כולה ר' שמעון היא, כל הסורק להשיר נימין מדולדלות מתכוון". ובמש' הבאה שם: "ר' ישמעאל אומר לא יחוף באדמה מפני שמשרת את השער". וכתב הרמב"ם בפיהמ"ש על המש' הראשונה, שהיא כר' שמעון שדשא"מ מותר, והלכה כמותו, ובמש' השניה כתב שהלכה כר' ישמעאל. ובהל' נזירות (ה, יד) פסק: "נזיר חופף על שערו בידו וחוכך בצפרגיו, ואם נפל שער אינו חושש, שהרי אין כוונתו להשיר ואפשר שלא ישיר. אבל לא יסרק במסרק, ולא יחוף באדמה מפני שמשרת (הגירסה במהד' קאפח: שמשיר) את השער ודאי, ואם עשה כן אינו לוקה". ואין מכאן ראיה שהרמב"ם אוסר פס"ר דלא ניחא ליה, כי י"ל שניחא ליה בהשרת הנימין המדולדלות, ומשום כך בפס"ר אסור. ובלא פס"ר, כגון חופף ומפספס, גם ניחא ליה מותר, וסורק אסור משום

להלן פסקה י"ז.

וכתב עוד הכס"מ, שמה שפסק הרמב"ם שם בהלכה כ"א שהקושר חבלים שמושך בהם הבהמות, והחבלים הם כלאים זה בזה, אסור לו לכורכם על ידו – זה משום שכריכה על היד היא כלבישה ולא כהעלאה.

33. והרוב"ז כתב שם דברים מתמיהים, וז"ל: "ואיכא למידק דהך סתמא אתיא כמ"ד דשא"מ מתכוון אסור, ורבינו פסק כר' שמעון דאמר דשא"מ מותר. וי"ל דגבי שבת דחמיר להו לאינשי פסק כר' שמעון דאמר דשא"מ מותר, אבל גבי כלאים דקיל להו לאינשי פסק כר' עקיבא (במהד' פרנקל צוין לזבחים צא,; ויש לדחות הראיה משם, תדע, שהרי בסוגייתנו ר' עקיבא סובר דשא"מ מותר) וכר' יהודה דאמר דשא"מ אסור" (והזכיר זאת שוב בהל' כ"א בענין כורך חבלים). ותימה: א. משמע שרוצה לומר שבכלאים אסור מדרבנן, "משום דקיל להו לאינשי" (ור' עוד לקמן הערה 35), אבל הרמב"ם הלא פסק שלוקה! ב. במוכרי כסות הרמב"ם פסק כר' שמעון, אף על פי שהוא בכלאים. ואם הרוב"ז מתכוון שרק בפס"ר פסק כר' יהודה, היכן התיר הרמב"ם פס"ר בשבת? (ואולי דייק מל' הרמב"ם בפ"א מהל' שבת שהוא אוסר רק פס"ר דניחא ליה. ע' בפסקה הקודמת. וכאז מדובר בלא ניחא ליה).

שמתכוון להשיר נימין מדולדלות (ע' סוגיית דשא"מ פסקה ט"ז). אמנם, רש"י פירש בשבת נ:, ויותר בביאור בדף פא:, שסורק אסור מפני שפס"ר הוא שמשיר שער. וכתב הריטב"א (נ: ד"ה נזיר) שאין זה בניגוד לגמ' בנזיר הנ"ל "כל הסורק להשיר נימין מדולדלות מתכוון", כי יש להבין שפירוש הגמ' הגמ' כך הוא: הואיל ופס"ר הוא שישיר, הריהו על כרחו כמתכוון להשיר³⁴. והריטב"א מן הסתם מתכוון לומר שאף אם לא ניחא ליה בהשרת נימין, מכל מקום הואיל ופס"ר הוא, הריהו כמתכוון, לשיטתו הנ"ל פסקה י"א. וכך אפשר להבין גם את דברי הרמב"ם, ובמיוחד לפי הגירסה: "מפני שמשיר את השער ודאי", ומוסב גם על סורק וגם על חופף באדמה (אמנם, יש לדחות כנ"ל, שניחא ליה בהסרת הנימין המדולדלות, ופס"ר דניחא ליה הוא, ולפיכך הריהו כמתכוון). אולם, ר' אברהם בן הרמב"ם פירש בתשובה שסורק אינו פס"ר, והוא אסור משום שמתכוון להשיר. ומכל מקום, יש להבין שהטעם שבגללו פסק הרמב"ם שאינו לוקה אפילו בפס"ר – הוא משום שאין זה דרך גילוח, וכמו בהל' י"ב שם: "העביר על ראשו סם שמשיר את השער והשיר את השער אינו לוקה אלא ביטל מצות עשה שנא' גדל פרע שער ראשו", וכך מפורש בספר המצוות מ"ע צ"ב, ומזכיר שם את החופף באדמה והנותן סם, ע"ש (וצ"ע האם "אם עשה כן אינו לוקה" מוסב גם על הסורק, המתכוון להשיר בעזרת המסרק). וה"כסף משנה" כתב: "ואפילו באדמה המשרת כתב רבינו דאינו לוקה, משום דאינו מתכוון להשיר, וקיי"ל כר' שמעון דבר שאין מתכוון מותר". ועל כרחך כוונתו שגם בפס"ר הוא נחשב לדשא"מ, כשיטת ה'ערוך', אבל אסור מדרבנן. אך אישתמיטתיה שבספר המצוות מפורש טעם אחר לכך שאינו לוקה³⁵.

טז. הבנת ר' חיים הלוי בשיטת הרמב"ם. הראיה ממפיס מורסא וצד נחש.

בניגוד לכל האמור לעיל בשיטת הרמב"ם, כתב בחידושי ר' חיים הלוי (הל' שבת י, יז) שהרמב"ם סובר כ'ערוך', שפס"ר דלא ניחא ליה מותר לכתחילה. וכן כתב

34. והריב"ש (שו"ת סי' שצ"ד) פירש את הגמ' לפי רש"י כך: "שהמקשה היה סבור שיש סריקה דלא הוא פס"ר, אם יסרוק אדם ראשו וקוצותיו סדורות לו תלתלים ואין בראשו נימין מדולדלים אז אפשר שלא ישיר שער כלל, ולזה השיב רבא דפסיק רישיה הוא, שאין אדם סורק אלא כשיש נימין מדולדלין בראשו... ולא בשופטני עסקינן שיסרוקו לבטלה ואין נימין מדולדלין ונקשרים בראשם. ואפשר שבכלל דברי רבא שגם כן מכוון להסיר".

35. והרדב"ז כתב: "משום דודאי משיר ומודה ר' שמעון בפסיק רישיה, למאן מודה לר' יהודה דאמר אסור, וזהו שכתב רבינו ואם עשה כן אינו לוקה". נראה מדבריו שסובר שאף לר' יהודה פס"ר אסור רק מדרבנן, ע' לעיל הערה 33. וקשה, הלא לר' יהודה דשא"מ בפס"ר חייב, כמוכח בכריתות כ:, ע' סוגיית דשא"מ פסקה ה'.

הנצי"ב ב'העמק שאלה' על ה'שאלתות'³⁶, ששיטת ה'שאלתות' וה'ערוך' והרמב"ם שיטה אחת היא.

ראיתו של ר' חיים שהרמב"ם סובר כ'ערוך' היא מהגמ' בדף קז: "הצדן לצורך חייב שלא לצורך פטור, מאן תנא אמר רב יהודה אמר רב ר' שמעון היא דאמר משאצל"ג פטור עליה. איכא דמתני לה אהא, המפיס מורסא בשבת אם לעשות לה פה חייב אם להוציא ממנה לחה פטור, מאן תנא אמר רב יהודה אמר רב ר' שמעון היא דאמר משאצל"ג פטור עליה. ואיכא דמתני לה אהא, הצד נחש בשבת אם מתעסק בו שלא ישכנו פטור אם לרפואה חייב, מאן תנא אמר רב יהודה אמר רב ר' שמעון היא דאמר משאצל"ג פטור עליה. לא היה לו להביא את ההלכות הללו. אך מצאנו שפסק אותן להלכה. בענין המפיס מורסא כתב (י, יז): "המפיס שחין בשבת כדי להרחיב פי המכה... הרי זה חייב משום מכה בפטיש, שזו היא מלאכת הרופא, ואם הפיסה להוציא ממנה הלחה שבה הרי זה מותר". ובענין הצד נחש (י, כה): "רמשים המזיקין כגון נחשים ועקרבים וכיוצא בהן, אף על פי שאינן ממיתין, הואיל ונושכין מותר לצוד אותן בשבת, והוא שיתכוון להינצל מנשיכתן. כיצד הוא עושה, כופה כלי עליהן או מקיף עליהן או קושרן כדי שלא יזיקו".

ומסביר ר' חיים, שאת המימרות בדף קז: לפיהן טעם הפטור במקרים הללו הוא

36. צוין לעיל הערה 11. על שיטת ה'שאלתות' ע' סוגיית דשא"מ פסקה כ'. בענין סירוס, שעליו מוסכים דברי ה'שאלתות', כתב הרמב"ם (הל' איסורי ביאה טז, יב): "המשקה עיקרין לאדם או לשאר מינים כדי לסרסו, הרי זה אסור ואין לזקין עליו, ואשה מותרת לשנות עיקרין כדי לסרסה עד שלא תלד". וברור שאין כוונת הרמב"ם לפטור מטעם דשא"מ, שהרי הוא כותב "כדי לסרסו", ומשמע שרוצה לסרס, ואם כן טעם הפטור הוא משום ש"מעצמו הוא", דהיינו שהסירוס אינו נעשה באופן ישיר ובידים, אלא הוא תוצאה של שתיית העיקרין, ובאופן כזה לא אסרה תורה. וכ"כ ה'מגיד משנה' שם: "מהסוגיא ששם מתבאר זה, דכל היכא דלא נגע באיברים ממש לא מיחייב, ושם מבואר דאסור הוא, שאמרו שם לירקונא רפואה פלונית ומיעקר, והעמידוה דוקא באשה". וצ"ע היאך מתבאר זה מהסוגיא, שהרי על דברי הגמ': "הכא מעצמו הוא דאמר ר' יוחנן הרוצה שיסרס תרנגול יטול כרבלתו" וכו', באה הקושיה: "והאמר רב אשי רמות רוחא הוא דנקיטא ליה", והגמ' תורה בה מן התירוץ "הכא מעצמו הוא", ואומרת: "אלא בסריס", ולבסוף: "אלא באשה", ואם כן מניין שלמסקנה ב"מעצמו" יש רק איסור דרבנן, אולי זהו סירוס גמור האסור מן התורה, וההיתר של ר' יוחנן לסרס תרנגול הוא משום שבאמת אין שם סירוס כלל, אלא נראה כסירוס, וכמו שאמר רב אשי. ואולי י"ל שמלשון ר' יוחנן "הרוצה שיסרס תרנגול" וכו' יש ללמוד שגם אילו היה התרנגול מסתרס ממש היה זה רק איסור דרבנן, ולפיכך בנראה כמסרס מותר לכתחילה, אבל אילו היה בסירוס "מעצמו" איסור דאורייתא — לא היינו מתירים ליטול כרכולת תרנגול לכתחילה, משום שנראה כמסרס. [ולפי הבנה זו מוכח מהסוגיא שפס"ר דלא ניחא ליה אפילו בדרכנן אסור, אך ר' להלן פסקה ל']. ומכל מקום הרמב"ם אינו מדבר על פס"ר, אלא על מתכוון, כנ"ל, ואת דין פס"ר דלא ניחא ליה בכל התורה נצטרך ללמוד מדבריו במקומות אחרים.

משום משאצל"ג, אמר רב, הסובר שהלכה כר' יהודה בדשא"מ (קיא:), ור' יהודה מחייב במקרים אלה, כי אין לר' יהודה פטור מצד דשא"מ, ובפס"ד דלא ניחא ליה אין גם פטור מצד חסרון מלאכת מחשבת, כיון שיש ודאות שהאיסור ייעשה (ע' סוגיית דשא"מ פסקה ד'), ולפיכך מנמק רב את הפטור משום משאצל"ג, כי בזה סובר רב כר' שמעון, והוא רוצה להעמיד את המשניות לפי שיטתו להלכה³⁷. אבל שמואל סובר בדשא"מ כר' שמעון, ובמשאצל"ג כר' יהודה (כמבואר בגמ' מב.), ואף על פי כן אומר שמואל בדרף קז. שכל פטורי דשבת פטור אבל אסור מלבד מפיס מורסא וצד נחש שהם מותרים לכתחילה. וכבר התקשו התוס' (ג. ד"ה הצד) בשם הבה"ג, איך מתיר שמואל בצד נחש, והלא הוא סובר משאצל"ג חייב עליה, ותירצו ששמואל אליבא דר' שמעון קאמר וליה לא סבירא ליה. ומסביר ר' חיים שהרמב"ם סובר כ'ערוך', שפס"ד דלא ניחא ליה אף הוא נחשב דשא"מ, ומותר לכתחילה לר' שמעון מדין דשא"מ של כל התורה כולה, ושמואל סובר כר' שמעון, ומשום כך הוא מתיר בצד נחש ובמפיס מורסא, והרמב"ם פוסק כשמואל.

הקושי במהלך זה הוא בכך, שר' חיים אינו מסביר מדוע הצד נחש והמפיס מורסא יכולים להיחשב לדשא"מ בפס"ד, ולא למשאצל"ג רגילה. ולגבי מפיס מורסא כבר הוסבר לעיל פסקה ו-ז בשני אפנים היאך אפשר לראותה כדשא"מ ולא כמשאצל"ג, אבל לגבי צד נחש, שלכאורה הוא עושה את פעולת הצידה להדיא, קשה איך אפשר להחשיבו לדשא"מ. ונראה שהלשון "כופה כלי עליהן או מקיף עליהן או קושרן כדי שלא יזיקו" משמעה שבצידה רגילה האדם מתכוון האדם לתפוס את בעל החיים ולהחזיקו, ואילו כאן המטרה היא להרחיקו ממנו, ולו היה יכול לחסום את הנחש שלא יתקרב לכיוון שלו – לא היה איכפת לו שיברח לצד השני, וזהו אולי פירוש הדוגמא "או מקיף עליהן", כלומר שמונע מהן להתקדם לצד שלו, אך לצד האחר יכולים לברוח, ונמצא שגם הפעולה של כפיית כלי או קשירה היא מבחינתו פעולה של מניעת ההתקדמות לכיוונו, והצידה הגמורה נעשית בדרך אגב, כדבר שאינו מתכוון בפס"ד דלא איכפת ליה. וזה מסביר את לשון הברייתא "אם מתעסק בו שלא ישכנו פטור", דהיינו שאין הוא עסוק

37. כך צריך להבין את דברי ר' חיים, שאם לא כן, אלא שרב פוסק גם במשאצל"ג כר' יהודה, מדוע עדיף לו לתלות את הפטור במשאצל"ג מאשר בדשא"מ? וזה שלא כ'מגיד משנה' (א, ז). שכתב שרב, הפוסק בדשא"מ כר' יהודה, כל שכן שהוא פוסק במשאצל"ג כר' יהודה. ואכן, לכאורה כל שכן זה אינו מובן, כי אילו היה רב מחייב בדשא"מ בשבת, היה אפשר להסיק מזה שהוא מחייב גם במשאצל"ג, כי אם אינו מתכוון כלל למלאכה ודאי שאינו צריך לגופה של המלאכה, אבל כיון שרב אוסר דשא"מ, אין מזה ראייה מה דעתו במשאצל"ג, כי פטור דשא"מ, הנוהג בכל התורה, ופטור משאצל"ג בשבת, טעמיהם שונים. ונראה ששיטת ה'מגיד משנה' היא כשיטת הרשב"א והריטב"א, שר' יהודה מחייב בדשא"מ בשבת אף כשאינו פס"ד, ע' סוגיית דשא"מ פסקה ג', ור' חיים הניח שהרמב"ם סובר כתוס', שר' יהודה פוטר דשא"מ שאינו פס"ד בשבת.

בפעולת צידה אלא רק בפעולת הרחקה, והצידה נעשית ממילא, וזה בניגוד ל"הצדן... שלא לצורך פטור", שהיא משאצל"ג גמורה, שבזה הרמב"ם באמת פוסק (י, כא): "הצד אחד מכולן בין לצורך בין שלא לצורך אלא לשחק בהן חייב, הואיל ונתכוון לצוד וצד, שמשאצל"ג חייב עליה", דהיינו שהתכוון לתפיסת בעל החיים ותפסו, בין אם יש לו צורך להשתמש בו ובין אם לא.

אבל ה'מגיד משנה' (י, יז) פירש שהרמב"ם סבר שלשונות הגמ' בגמ' קז: בשם רב חולקות זו על זו, ואין הלכה כשתי ה"איכא דמתני לה אהא", שהרי שמואל סובר שמשאצל"ג חייב עליה, ואף על פי כן אמר שבמפיס מורסא וצד נחש פטור ומותר, והטעם הוא משום שלדעתו העושה פתח לשם הוצאת הליחה אינו מכה בפטיש כלל, כי המלאכה היא הרחבת פי המכה כדרך שהרופאים עושים, שזה נחשב פתח, אבל סדיקת העור כדי להוציא את המורסא על מנת שיחזור וייסתם – אין זה פתח כלל ואין בו משום מכה בפטיש. וכן הצד נחש כמתעסק שלא ישכנו אין בו משום מלאכת צידה כלל, ויש להבין שזה בגלל הטעם הנ"ל: כי צידה היא תפיסת בעל החיים, ואילו כאן זהו מעשה של הרחקת בעל החיים ממנו. וכן כתב ה'יראים' (סי' רע"ד [קלח.]), בתרצו את קושיית הבה"ג הנ"ל משמואל על שמואל: "וההיא דשמואל אדשמואל מתרצינן דלית ליה ההיא דרב דבפ' שמונה שרצים דקרי צידת נחש שלא ישכנו משאצל"ג, אך סבירא ליה לשמואל דכל צידה שאינה אלא להבריה את ההיזק ממנו לא מיקריא צידה". ולשון הרמב"ם בפיהמ"ש בעדויות (ב, ה, תרגומנו): "וכן הצד נחש, אם היתה כוונתו לטורדו כדי שלא יכישנו, הרי זה מותר לכתחילה", ויש להבינה כדרך ה'יראים', שהואיל ואינו אלא לטורדו אין זו מלאכת צידה, אף על פי שתפסו³⁸. וייתכן גם שלדעת הרמב"ם

38. ה'משנה ברורה' בבה"ל (שטו, ז ד"ה נחשים) הולך בדרכו של ה'מגיד משנה' בהבנת פסקי הרמב"ם, אך הוא משפר את ההסבר בנקודה מסוימת: במקום לומר שהלשונות בגמ' חולקות זו על זו, שזה דוחק, אומר הבה"ל שרב אמר על הצד נחש "ר' שמעון היא דאמר משאצל"ג פטור עליה" לא בגלל "אם מתעסק בו שלא ישכנו פטור", כי זה נכון גם לר' יהודה, אלא בגלל הסיפא "אם לרפואה חייב", שמשמע שאם צד שלא לצורך פטור, וזה אינו נכון לר' יהודה הסובר שמשאצל"ג חייב עליה, וכמו שפסק הרמב"ם שהצד בין לצורך בין שלא לצורך חייב. וכן במפיס מורסא, הראיה שהמש' כר' שמעון אינה מהסיפא "אם להוציא ממנה לחה פטור", כי ר' יהודה מודה בזו שאינה מלאכה כלל, אלא מהרישא "אם לעשות לה פה חייב", שמשמע דוקא אם לעשות לה פה כדרך הרופאים הרחיבה חייב, אבל אם הרחיבה כהוגן למטרה אחרת פטור, וזה אינו נכון לר' יהודה.

גם החזו"א, בהערותיו על חידושי ר' חיים הלוי, מקשה על הסברו של ר' חיים מדוע ייחשב לדשא"מ ולא למשאצל"ג כיון שעושה את המעשים להדיא, ואומר שיש ללכת בדרכו של ה'מגיד משנה' שאין כאן מלאכה כלל. וכן כתב גם בספרו (סי' נ' אות ג'). ולכאורה שם יש סתירה בדברי החזו"א, שבאות ג' כתב שלפי הרמב"ם הצד נחש שלא ישכנו אין עליו שם צידה ופטור אפילו לר' יהודה, ובסוף אות ד' כתב שמש' הרמב"ם שהצד בין לצורך בין שלא לצורך, "שלא לצורך היינו שלא לצורך גופן אלא שלא יפסידו בבית או בשדה" – ומאי שנא משלא

עקרונית יש במפיס מורסא להוציא ממנה ליחה, ובצד נחש כדי שלא ישכנו, איסור דרבנן, אלא שהותר משום צער, כלשיטת התוס' (לגבי מפיס מורסא יש להבין לפי זה שעושה פתח רגיל, אלא שכמו לגבי צירוף לעיל פסקה י"ד, בתולדה של מכה בפטיש הנעשית בלי כוונה לתיקון כלי – אין איסור דאורייתא אבל יש איסור דרבנן; ובצידה של הרחקה, אף שמדאורייתא אינה צידה, י"ל שחכמים אסרוה). [ועוד כתב ה'מגיד משנה' שייתכן שהצד נחש מותר משום שהיזק רבים הוא כסכנת נפשות, אך ר' מ"ש בזה בסוגיית משאצל"ג פסקה י"ז].

בסוף דברי ה'מגיד משנה' מצינו: "בספר הבתים יראה לי שאין זה מלאכה שצריכה לגופה כי מלאכה שצריכה לגופה הוא עושה המלאכה בעצמה ובכוונה, אבל דברים אלו אין כוונתו למלאכה, שכל כוונתו הוא להוציא ליחה ולהינצל כו' וכן נראה דעת הר"ם שכתב רמשים המזיקים וכו' עכ"ל". וברמב"ם מהד' פרנקל העירו כי לשון זו אינה מה'מגיד משנה' (שאינו מצטט אף פעם את ספר 'הבתים'), אלא הערה היא בגליון דפוס ונציה, מההערות המיוחדות לר' בצלאל אשכנזי. אך לא העירו שנפלה ט"ס חמורה בלשון זו, וצ"ל פעמיים: "מלאכה שאינה צריכה לגופה", וכך הוא לפנינו בס' 'הבתים' (מהד' בלוי, בית מנוחה, שערי המלאכות, שער ב' אות א'). ולכאורה משמעות לשונו כמו שכתבנו לעיל לפי ר' חיים, שבמפיס מורסא ובצד נחש מתיר שמואל, ובעקבותיו הרמב"ם, אף על פי שפסקו משאצל"ג חייב עליה, מפני שאין זו משאצל"ג, אלא דשא"מ בפסיק רישיה דלא ניחא ליה. אך קשה, כי 'הבתים' כתב בפירושו שהרמב"ם מחייב בפס"ד גם בלא ניחא ליה, כנ"ל פסקה י"ג. ושמא כוונתו לאמור לעיל, שמפיס מורסא שאינו מתכוון לעשות לה פה, וצד נחש שלא על מנת לתפסו, אין בהם איסור דאורייתא, ואינם כמשאצל"ג, אלא אין עליהם שם מלאכה.

יז. פסקי הרמב"ם בסוגיית החותה גחלים

סוגיה חשובה לעניננו, שהמפרשים נתקשו בה בפסקי הרמב"ם, היא הסוגיה בכריתות בענין החותה גחלים, שהובאה על ידי התוס' ביומא (ע' לעיל פסקה ג'). למדנו בכריתות כ.: "ת"ר החותה גחלים בשבת חייב חטאת, רשב"א אומר משום ר' אליעזר בר' צדוק חייב שתים מפני שהוא מכבה את העליונות ומבעיר את התחתונות. במאי עסקינן, אי דקא מיכוין לכבות ולהבעיר, מאי טעמא דמאן דפטר, אלא דלא קא מכוין להבעיר מאי טעמא דמאן דמחייב תרתין, ר' אלעזר ור' חנינא ישכנו? וע"ש שהחזו"א לא רצה לפרש "שלא לצורך" – שלא לצורך כלל, כי היה קשה לו שאם כן היינו "לשחק בהן" (כי אין לפרש שלשחק בהן היינו אחר הצידה, כי אם כן זהו לצורך), וזאת לפי גירסת הדפוסים "שלא לצורך או לשחק בהן", אך הגירסה הנכונה ברמב"ם היא: "שלא לצורך אלא לשחק בהן", ע' מהדורות י"ד פשוטה' והרב קאפת, ונמצא שאין צורך במ"ש החזו"א על "שלא לצורך".

דאמרי תרוייהו כגון שנתכוון לכבות העליונות כדי להבעיר את התחתונות, דת"ק קסבר מקלקל בהבערה פטור ור' אליעזר בר' צדוק אמר (שיטמ"ק: סבר) חייב, וכן אמר ר' יוחנן בנפח שנו". ופירשו התוס' (כ: ד"ה כגון) שהנפח מעונין בכיבוי העליונות הגסות כדי לעשות מהן פחמין, ולגבי התחתונות הוא מעונין שיבערו וייעשו אפר, כי אינן ראויות לפחמים, ומקלקל הוא. ורש"י פירש שהנפח מעונין בכיבוי העליונות לשם פחמים, ויודע שהתחתונות יתבערו, אך אינו מעונין בכך, אלא קלקול הוא אצלו (כי גם הן ראויות לפחמים ואינו רוצה שיבערו), והגמ' מניחה שפס"ר דלא ניחא ליה חייב. מחלוקת התנאים, בין לפי רש"י ובין לפי תוס', היא האם מקלקל בהבערה חייב או פטור³⁹. אך הגמ' אינה מסתפקת בתירוץ זה: "א"ר יוחנן עד כאן לא נתגלתה טעמא של הלכה זו", כלומר: ר' יוחנן עצמו מפקפק בתירוץו (אמנס, במיוחס לרגמ"ה מצינו: "א"ר ירמיה עד כאן, עד שתרגם ר' יוחנן דבנפח שנו, לא נתגלתה טעמא של הלכה זו מאי טעמא מחייב ר' אלעזר שתים"). והגמ' ממשיכה: "אמי בר אבין ורב חנניא בר אבין דאמרי תרוייהו כגון שנתכוון לכבות ולהבעיר, דת"ק סבר לה כר' יוסי דאמר הבערה ללאו יצאת, וראב"צ סבר לה כר' נתן דאמר הבערה לחלק יצאת". לפי תירוץ זה מדובר בהבערה שאינה קלקול (אלא כגון שצריך את האש לבישול או לחימום), והמחלוקת היא בשאלה האם יש בכלל חיוב חטאת בהבערה. "רבא אמר להקדים איכא ביניהו (רש"י: שנתכוון להדליק תחילה ואח"כ לכבות והדליק וכיבה בתחילה אחת, ת"ק חייש למוקדם ומאוחר... ור' אליעזר לא חייש למוקדם ומאוחר). רב אשי אמר כגון שנתכוון לכבות והובערו מאליהן, ות"ק סבר לה כר' שמעון דאמר דשא"מ פטור, וראב"צ סבר לה כר' יהודה דאמר דשא"מ חייב".

מיד אחרי הדברים האלה מובאת ברייתא נוספת: "ת"ר החותה גחלים בשבת להתחמם בהם והובערו מאליהן תני חדא חייב ותני אידך פטור, הדתניא (שיטמ"ק: הא דתניא) חייב קסבר משאצל"ג חייב עליה והא דתנא⁴⁰ פטור קסבר משאצל"ג פטור עליה". וכבר ראינו לעיל פסקה ג', שהתוס' ביומא כתבו שלפי תירוץו של רב אשי לברייתא הקודמת – גם שם מחלוקת ת"ק וראב"צ היא בעצם במשאצל"ג, כי הובערו מאליהן פס"ר דלא ניחא ליה הוא, ודינו כמשאצל"ג, אלא שרב אשי משתמש בלשון "דבר שאינו מתכוון" כדי להבליט שגם במקרה של הברייתא ההיא, שההבערה אינה רצויה לו, שהרי מתכוון לכבות, מכל מקום חייב לר' יהודה, כי פס"ר הוא שיובערו התחתונות; ובברייתא השניה מדובר בלא איכפת לו בהבערה,

39. לפי התוס' צ"ל שהנפח מעונין באפר של התחתונות, כי לדברי התוס' בסוגיית כל המקלקלין (קו. ד"ה חוץ) דעת ר' יוחנן היא שגם למ"ד מקלקל בחבורה חייב, דרוש מכל מקום שיהיה צריך לאפרו. ורש"י לשיטתו שם יכול לסבור שהבערת התחתונות היא קלקול גמור, ואינו צריך אפילו לאפרו, ע' סוגיית כל המקלקלין פסקה ו'.

40. נראה שצ"ל: דתניא, או שגם לעיל צ"ל: דתנא.

כי די לו בגחלים לוחשות ואינו צריך להבערה. נעל פי התוס' ביומא יש להבין את דברי התוס' בכריתות ד"ה סבירא, אף על פי שהלשון שם אינה ברורה די הצורך, ע"ש. ורש"י פירש שלתירוצו של רב אשי מדובר שאינו יודע בוודאות שיובערו התחתונות, כלומר שמדובר בדשא"מ רגיל, ע' סוגיית דשא"מ פסקה ו' והערה 16 שם.

והנה הרמב"ם פסק בהל' שבת (פ"ז ה"א וה"ח) שהבערה לחלק יצאת, וחייבים עליה חטאת ככל המלאכות. ובהל' שגגות (ז, יב) פסק: "החותה גחלים בשבת שהוא מכבה את העליונות ומדליק את התחתונות, אם נתכוון לכבות ולהבעיר חייב שתיים. חתה גחלים להתחמם מהן והובערו מאליהן חייב שתיים, מפני שמשאצל"ג חייב עליה, כמו שביארנו בהלכות שבת". כך היא הגירסה בדפוסים (ר' להלן), ולפי זה הרמב"ם מעמיד את הברייתא השניה, "החותה גחלים בשבת להתחמם בהם והובערו מאליהן", באותו האופן של הברייתא הראשונה, דהיינו שנעשו גם כיבוי וגם הבערה, ועל כן חייב שתיים. ולכאורה דבריו סותרים אלו את אלו, כי בראשית ההלכה כתב: "אם נתכוון לכבות ולהבעיר חייב שתיים", כנ"ל, ואילו בסופה כתב שגם אם הובערו מאליהן חייב שתיים. וכתב ה'כסף משנה' על הסיפא: "ותמיהא לי, שכתב בסמוך שאם נתכוון לכבות ולהבעיר חייב שתיים, הא אם לא נתכוון לא, והכא, אם נתכוון – היינו הך, ועוד למה איצטריך לומר שחייב משום דמשאצל"ג חייב עליה, תיפוק ליה מפני שהוא מתכוון, ואם אינו מתכוון – אמאי חייב. ואפשר לומר שמאחר שהוא יודע שוודאי יתבערו הוי כפסיק רישיה". ולא ייתכן שכוונת הכס"מ לפסיק רישיה דניחא ליה, שהרי זו היא מלאכה הצריכה לגופה (ומשום כך מודה ר' שמעון בפס"ר דניחא ליה שהוא חייב), אלא כוונתו לפס"ר דלא ניחא ליה, וכן כתב קודם לכן בשם רש"י: "כגון זה שאינו צריך להבעיר אלא להתחמם בחתייתן", והרי זה כשיטת ר' אברהם בן הרמב"ם וסיעתו שהרמב"ם מחייב בפס"ר דלא ניחא ליה משום משאצל"ג. ולכאורה הדברים סותרים למה שכתב הכס"מ בענין נזיר חופף, ע' לעיל סוף פסקה ט"ו. ונראה שהכס"מ הסתפק האם הרמב"ם סובר כ'ערוך' או כתוס' (ור' עוד להלן פסקה כ"ג)⁴¹.

ומכל מקום עדיין קשה מדוע כתב הרמב"ם בתחילת ההלכה "אם נתכוון לכבות ולהבעיר". וה'חזון איש' כתב שהרמב"ם משמיע בתחילת ההלכה את עיקר הדין, דהיינו את זה שחייבים חטאת גם על הכיבוי וגם על הבערה, כי הבערה לחלק⁴¹. וה'לחם משנה' כתב שבסיפא צריך לומר שמדובר בנתכוון להבעיר, שהרי בלא נתכוון משמע ברישא שפטור, ומשאצל"ג היא רק כאשר מתכוון לעשות את המעשה, כמו שהגדיר הרמב"ם בהל' שבת א, ז, והחידוש בסיפא הוא שחייב אף על פי שלא היה צריך לגופה של הבערה. אך לא ברור באיזה ציור מתכוון להבעיר ואינו צריך להבערה, כי בשלמא בכיבוי יש מכבה בכוונה שאינו צריך לפחמים, כגון שרוצה להחשיך או לצנן את הבית, אבל בהבערה, אם נתכוון להבעיר הרי לכאורה נתכוון לאור או לחום, וזוהי הבערה הצריכה לגופה. והחזון"א כבר כתב שדברי הלח"מ אינם מובנים.

יצאת, כתירוץ השני בגמ', ואחר כך הוא מוסיף שגם אם לא נתכוון להבעיר, כיון שפסיק רישיה הוא שיובערו, חייב אף על ההבערה. אך קשה, מדוע לא כתב הרמב"ם מיד: "החותה גחלים בשבת, שהוא מכבה את העליונות ומדליק את התחתונות, חייב שתיים", ולשם מה היה לו להתנות "אם נתכוון לכבות ולהבעיר". תנאי שמיד יוותר עליו? ועוד: הלא כבר פסק בהל' שבת שחייבים על כל אב מלאכה, כולל הבערה, חטאת בפני עצמה, ומה צורך לומר שוב את עיקר הדין שחייבים שתיים על הבערה וכיבוי שנתכוון להן?

אפשרות אחרת היא לומר ש"אם נתכוון לכבות ולהבעיר" בא למעט מקלקל, דהיינו שהרמב"ם הולך בעקבות התירוץ הראשון בגמ', לפיו התנאים נחלקו במקלקל בהבערה, והואיל ופסק שמקלקל בהבערה פטור (הל' שבת יב, א) – הצריך שיתכוון לכבות ולהבעיר כדי שלא יהיה מקלקל בהבערה. אך גם אפשרות זו דחוקה מאד, כי לדעת הרמב"ם (שם) די בכך שיהא צריך לאפר כדי שלא ייחשב מקלקל, ורק השורף דרך השחתה פטור, ואילו בהל' שגגות לא כתב שמספיק שיהיה נוח לו באפר, אלא הצריך שיתכוון לכבות ולהבעיר.

לעומת ה'חזון איש', מדייק ר' חיים מהרישא של דברי הרמב"ם שהוא מחייב רק במתכוון לכבות ולהבעיר, אבל אם לא נתכוון להבעיר, אלא עסק בכיבוי העליונות והתחתונות הובערו מאליהן, פטור על ההבערה משום דשא"מ, כתירוצו של רב אשי, כי פטור דשא"מ קיים אפילו בפס"ר אם לא ניחא ליה, ואין זו משאצ"ל"ג, כשיטת ה'ערוך'. אך ר' חיים אינו מפרש כלל את הסיפא של דברי הרמב"ם, המקשה מאד על הבנה זו, כנ"ל.

ית. "מעלין עליו כאילו חייב שתיים"

לפתרון בעיה קשה זו בפסקי הרמב"ם עלינו להקדים, כי בכתב-יד מעולה של ספר הקרבנות, שלפי המצוין בסופו הוגה מספר שהיה עליו אישור הרמב"ם בחתימת ידו שהוגה מספרו, נוסח הסיפא של ההלכה הוא: "חתה גחלים להתחמם מהן והובערו מאליהן חייב, מפני שמשאצ"ל"ג חייב עליה", ולא: "חייב שתיים" כבדפוסים, והכוונה שחייב אחת, משום הבערה, והמלה 'שתיים' נשתרבה בט"ס מהרישא. ונראה שכך הבינו התוס' ביומא, שכתבו על הברייתא השניה: "אינו מתכוון להבעיר, אלא למשוך הגחלים אצלו להתחמם בהן, ואינו צריך שיובערו יותר ממה שהם בוערים כבר", כלומר שאין כאן עליונות ותחתונות, אלא מושך את כל הגחלים לקרבם אליו, ומשיכה זו גורמת להם להתבער. ובאמת כן מוכח בתוספתא ובירושלמי, כדלקמן.

שנינו בתוספתא (שבת ב, ז): "החותה בגחלים חייב חטאת, ר' שמעון בן אלעזר אומר משום ר"א ב"ר צדוק חייב שתי חטאות. מפני שמכבה את העליונות ומבעיר

את התחתונות. החותה גחלים להתחמם כנגדן פטור". ובירושלמי (פ"ב ה"ה): "החותה גחלים מתחת הקדירה בשבת חייב, רשב"א בשם ר' לעזר בי ר' צדוק חייב שתיים, אחת שכיבה את העליונות ואחת שהבעיר את התחתונות. וחותה גחלים ומתחמם כנגדן בשבת פטור. ר' יעקב בר אחא אמר במחלוקת, כמאן דמר אינו חייב אלא אחת, ברם כמאן דמר חייב שתיים חייב, דמר ר' אבהו בשם ר' יוחנן לית כאן חייב שתיים אלא מעלין עליו כאילו חייב שתיים. א"ר יודן תמן אינו רוצה שיבערו ואינו רוצה שיכבו, ברם הכא רוצה הוא שיבערו ורוצה הוא שיכבו".

מבואר בירוש' שהברייתא "החותה גחלים להתחמם כנגדן פטור" היא כדעת ת"ק שאמר "החותה בגחלים חייב חטאת", כלומר שבחותה להתחמם אין חיוב משום כיבוי, והברייתא האחרת המובאת בבבלי "החותה גחלים בשבת להתחמם בהם והובערו מאליהן חייב" היא כדעת רשב"א בשם ראב"צ שחייב שתיים, ובזו חייב אחת משום מבעיר. כלומר: המצב בחותה גחלים להתחמם בהם הוא שאין שם כיבוי, וגם ההבערה נעשית מאליה ואינו צריך לה, ונחלקו האם משאצל"ג חייב או פטור, וכמ"ש הבבלי.

הבעיה בירוש' היא, מה פירוש "דמר ר' אבהו בשם ר' יוחנן לית כאן חייב שתיים" וכו', ואיך זה מתקשר עם "ברם כמ"ד חייב שתיים – חייב". ויש שרצו להגיה בירוש' במקום 'דמר' – 'אמר' ('הירושלמי כפשוטו'), ומשפט חדש הוא: "אמר ר' אבהו בשם ר' יוחנן וכו'. אך נראה לקיים את הגירסה שלפנינו, וזאת על פי הסבר שנקדים לדברי ר' אבהו בשם ר' יוחנן: ר' יוחנן אומר שבחותה גחלים תחת הקדירה, אף על פי שהתחתונות מתבערות מאליהן – אין ראב"צ מחייב שתי חטאות בפועל, כי בשביל להתחייב שתי חטאות על פעולה אחת שיש בה שתי מלאכות, צריך שיתכוון לשתי המלאכות, אבל אם התכוון רק למלאכה אחת – אינו חייב על המלאכה האחרת הנעשית בדרך משאצל"ג, אפילו למ"ד משאצל"ג חייב⁴².

42. לכאורה מצינו סברה זו מפורשת בשיטה להר"ן, שכתב (קג. ד"ה לא): "לא צריכא דעביר בארעא דלא דיליה. ואם תאמר ומאי איכפת לן אם הוא דחבריה, מכל מקום המלאכה נעשית ממילא. פי' הרא"ה ז"ל דכיון דהכא הוו שתי מלאכות לקיטת העצים ויפוי קרקע, ואם נתכוון לשתייהן חייב שתיים כדאמרין בירושלמי (לפנינו אינו בירוש' אלא בתוספתא, ר' בפסקה הבאה), והילכך כיון דלא מכוין אלא לחדא דהיינו לקיטת עצים ויפוי הקרקע מאליו הוא בא ואינו מכוין לה ולא ניהא ליה ביה לא חשיבא מלאכה כיון דמאליו הוא בא, וכן הדין לשתי מלאכות שהאחת יוצאה מתוך חברתה ונעשית מאליה ולא ניהא ליה בה דלא חשיבא מלאכה לכולי עלמא". אך לכאורה מהמשך הדברים מוכח שאין כוונתו לומר שכך הוא גם לדעת ר' יהודה, אלא כל דבריו הם אליבא דר' שמעון, שכן הוא ממשיך: "והיינו ההיא דהדס שענביו מרובין מעליו דאם הוא דחבריה דמותר ללקט הענבים שהיא המלאכה אף על פי שההכשר נעשה מאליו... וכן בחופר גומא ואין צריך אלא לעפרה שהוא פטור לפי שהגומא נעשית מאליה ומתוך נטילת העפר שהיא המלאכה היא באה ולא מיכוין לה ופטור הוא לכולי עלמא", והרובגמאות האחרונות הלא הן רק לר' שמעון. אך אולי הלשון "לכולי עלמא" פירושה בכל

ולכן "חייב שתיים" שאמר ראב"צ הוא שמעלין עליו כאילו חייב שתיים, כי עשה שתי מלאכות שעל כל אחת מהן בפני עצמה היה חייב חטאת, אבל בפועל אינו חייב אלא חטאת אחת, על הכיבוי, שאליו נתכוון. אבל בחוהה גחלים להתחמם, שאין שם כיבוי, באמת ראב"צ מחייב חטאת על ההבערה משום משאצ"ג. וכך הוא פירוש הירוש': "ברם כמ"ד חייב שתיים – חייב, דמר ר' אבהו בשם ר' יוחנן לית כאן חייב שתיים אלא מעלין עליו כאילו חייב שתיים", ובסיפא שאין חיוב כיבוי – מתעורר חיוב הבערה ("דמר ר' אבהו" וכו') אינו נימוק לדברי ר' יעקב בר אבא, אלא תוספת הסבר לרישא של התוספתא, שלפיה דברי ר' יעקב בר אבא מובנים). ור' יודן בא לחלוק על דברי ר' אבהו בשם ר' יוחנן, ולומר שראב"צ מחייב שתיים ממש, כי תמן, כלומר בסיפא, בחוהה להתחמם, אינו רוצה שיבערו ואינו רוצה שיכבו, כלומר לא איכפת לו שיישארו לוחשות כמות שהן, ומשאצ"ג היא, כנ"ל בשם התוס', ברם הכא, ברישא, רוצה הוא שיבערו התחתונות ושיכבו העליונות, ושתייהן צריכות לו [והטעם שרוצה בשתייהן הוא אולי מה שאמרו ר' אלעזר ור' חנינא בתירוץ הראשון בבבלי, שמעונין בכיבוי לעשות פחמים, ובהבערה לכלות את הגחלים הקטנות, ומקלקל בהבערה חייב (ו"מתחת הקדירה" שבירוש' היינו כשכבר גמר לבשל)]. ובבבלי מיוחס תירוץ זה גם לר' יוחנן, אך בירוש' ר' אבהו בשם ר' יוחנן אומר אחרת, וזה יכול להתאים לגירסתנו בבבלי: "א"ר יוחנן עד כאן לא נתגלתה" וכו', כלומר שר' יוחנן חזר בו, וסבר שאינו מתכוון להבעיר, ורק מעלין עליו כאילו חייב שתיים]. לפי זה, בעצם הסברה שאין לחייב שתיים אם מלאכה אחת היא בכוונה ואחת בלי כוונה – מודה ר' יודן לר' יוחנן. ובטעם הדבר י"ל, שבעושה פעולה שאינה מלאכה, ויודע שייגרר עמה בהכרח מעשה מלאכה – המלאכה מתייחסת אליו, כי זהו מעשה היצירה שעשה, והפעולה שאינה מלאכה אינה חשובה לכלום, ולכן למ"ד משאצ"ג חייב עליה – חייב, כיון שידע שתיעשה על ידו מלאכה. אבל בעושה מלאכה בכוונה, פעולתו העיקרית היא המלאכה שעשה, שהיא חשובה ויש בה יצירה, ובזה אין לייחס אליו מלאכה נוספת שלא נתכוון אליה.

ונראה שסברה זו של ר' יוחנן ור' יודן מפורשת בבבלי בדף עג: "אמר רב כהנא זומר וצריך לעצים חייב שתיים, אחת משום קוצר ואחת משום נוטע". וכתבו התוס' שם: "נראה דאפילו לר' יהודה דמחייב משאצ"ג בעינן צריך לעצים, דלא מיקרי בעצים קוצר אלא בענין זה". והתוס' משווים זאת לקורע שלא על מנת לתפור, או לסוחט כבשים לגופם שפטור אפילו לר' יהודה. אך דבריהם קשים מאד, שהרי הקורע שלא על מנת לתפור מקלקל הוא, ומשום כך אינו חייב ללא כוונת תיקון

זאת: אפילו לר' יהודה, וברישא של דבריו כוונתו שאם יש שתי מלאכות גם ר' יהודה פוטר בשניה, מה שאין כן במעשה של היתר ומלאכה אחת, שפטור רק לר' שמעון, ובחופר גומא פטור "לכולי עלמא" בגלל מקלקל. כמבואר בגמ' עג:.

(ובאמת לר' יהודה אין צריך דוקא על מנת לתפור אלא די בכוונה לתיקון אחר, ע' גליון הש"ס שם); והסוחט כבשים לגופם והמים נשפכים לאיבוד אכן אינו דומה לדישה, שבה הגרגרים נאספים, אבל הקוצר עצים והריהם לפניו ויכול לאוספם, וכל החסרון הוא שלא נתכוון לכך אלא קצר לתכלית אחרת – הלא זוהי ממש משאצל"ג. אך לפי סברת הירוש' הדברים פשוטים: אם לא נתכוון לעצים ואינו צריך להם (כלומר שאין לו בקצירה אפילו ניחותא, החשובה ככוונה, כנ"ל פסקה א') – אינו חייב שתים אף למ"ד משאצל"ג חייב, כי היה עסוק בזמירה וחייב עליה. הרמב"ם, הפוסק שמשאצל"ג חייב, מביא להלכה את מימרת רב כהנא שרק בזומר וצריך לעצים חייב שתים (הל' שבת ח, ד), וכמו כן פסק שהקוצר אספסתא וסלקא חייב שתים, כמו שאמרו בגמ' שם, כי ניחא ליה גם בזמירה המצמיחה. ולפי האמור טעם הדבר הוא שבלא כוונה או ניחותא אין חייבים על המלאכה השניה. וזהו שפסק הרמב"ם בהל' שגגות: "אם נתכוון לכבות ולהבעיר חייב שתים". וכך מפורש בתוספתא בענין אחר (יב, ג): "היו לפניו שני גרות... אחד כבה ואחד דולק... נתכוון וכיבה את הדולק והבעיר את הכבה בנשימה אחת חייב שתי חטאות". הרי שאם לא נתכוון לכך – אינו חייב שתים, והרמב"ם מעמידה גם כר' יהודה. וצריך לומר שהרמב"ם הבין שתירוצו של רב אשי בכריתות: "כגון שנתכוון לכבות והובערו מאליהן, ות"ק סבר לה כר' שמעון דאמר דשא"מ פטור וראב"צ סבר לה כר' יהודה דאמר דשא"מ חייב" – פירושו כמו שאמר ר' יוחנן בירוש', שמעלין עליו כאילו חייב שתים, כי לר' יהודה דשא"מ בפס"ר דלא ניחא ליה חייב, וגם כאן היה ראוי להתחייב עליו אלמלא שהוא חייב על מלאכה אחרת. ואף אם יש מקום להסתפק האם כוונת רב אשי לכך – מכל מקום הרמב"ם העדיף לנקוט כוודאם של ר' אבהו בשם ר' יוחנן ור' יודן ורב כהנא, וכסתם התוספתא, ולא כמו שנראה לכאורה מדברי רב אשי.

והסיפא של דברי הרמב"ם בהל' שגגות היא על פי הברייתא השניה בכריתות, ומדובר בה בלא נתכוון לא לכבות ולא להבעיר, והובערו מאליהן, וחייב אחת משום שפס"ר דלא ניחא ליה חייב עליו כמשאצל"ג.

יט. התירוץ של "ארעא דחבריה" לפי שיטת הרמב"ם

לפי הסברה הנ"ל, שאין לחייב שתי חטאות אדם העושה במעשה אחד שתי מלאכות, אלא אם כן הוא רוצה בשתייהן – יש לעיין בפסקי הרמב"ם בסוגיית "ארעא דחבריה".

שנינו (קג.): "החורש כל שהוא, המנכש והמקרסם והמזרד כל שהוא, חייב". ובגמ': "ת"ר התולש עולשין והמזרד זרדים, אם לאכילה כגרוגרת, אם לכהמה כמלא פי הגדי, אם להיסק כדי לבשל ביצה קלה, אם לייפות את הקרקע כל שהן.

אטו כולהו לא לייפות את הקרקע נינהו, רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו באגם שנו, אביי אמר אפילו תימא בשדה דלאו אגם וכגון דלא קמיכוין, והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות, לא צריכא דקעביד בארעא דחבריה" (ק.ג.). מובן מהגמ', שבארעא דידיה, אף אם תולש לאכילה שחייב משום קוצר בכגרוגרת – חייב גם משום חורש בכל שהוא, שהרי ניחא ליה בחרישה. ואפילו לפי הסברה שייחסנו לעיל לירוש' חייב שתיים, שהרי ניחא ליה הוא כמתכוון. אם רוצים אנו לבדוק את הסברה הנ"ל עלינו לשאול את השאלה הבאה: האם הברייתא היא גם לר' יהודה, או שלר' יהודה אפילו תלש לאכילה בארעא דחבריה חייב בכל שהוא, משום שהקרקע מתייפה מאליה, ופס"ד דלא ניחא ליה חייב?

והנה הרמב"ם פסק (הל' שבת ח, א): "המנכש בעיקרי האילנות והמקרסם עשכים או המזרד את השריגים כדי ליפות את הקרקע, הרי זה תולדת חורש, ומשיעשה כל שהוא חייב". ובהמשך (ח, ג-ה): "הקוצר כגרוגרת חייב... התולש עלשין והמזרד זרדין, אם לאכילה שיעורו כגרוגרת, ואם לבהמה שיעורו כמלא פי גדי, ואם להסקה שיעורו כדי לבשל ביצה". ולכאורה, אם הרמב"ם סובר שפס"ד דלא ניחא ליה הריהו משאצל"ג וחייב, הלא גם אם עושה בארעא דחבריה צריך להיות חייב בכל שהוא, ומדוע פסק שאם לאכילה שיעורו כגרוגרת? וה'נודע ביהודה' (מהדר"ת סי' ל"ד) כתב שכוונת הרמב"ם היא שמלבד החיוב משום חורש בכל שהוא, מתחייב גם משום קוצר בכגרוגרת. אך קשה: אם כן, למה כתב הרמב"ם בהלכה א' "כדי לייפות את הקרקע", והלא אף אם לא נתכוון לכך, כגון בארעא דחבריה, חייב משום פס"ד דלא ניחא ליה שהוא כמשאצל"ג? אלא מוכח שאם מזרד לאכילה או לבהמה – באמת אינו חייב משום חורש בכל שהוא, כי עסוק במלאכה אחרת, של קצירה, ואין לחייבו על מלאכה נוספת שלא נתכוון לה. כלומר: לדעת הרמב"ם הברייתא אמורה אף לדעת ר' יהודה. ומה שכתב הרמב"ם "כדי לייפות את הקרקע" – כולל גם מקרה שרק ניחא ליה בכך, כגון בארעא דידיה, וכמו בזומר וצריך לעצים ובקוצר אספסתא בהל' ד' שם, כי הניחותא נחשבת ככוונה, והמזרד בארעא דידיה חייב שתיים מצירוף האמור בהל' א' ובהל' ד-ה. ובתוספתא שנינו (י, יב): "התולש עולשין לאכול כגרוגרת, לבהמה כמלוא פי הגדי, לתקן הארץ כל שהן, אם נתכוון בכלן חייב שתיים". הרי שוב – כמו בתוספתא הנ"ל בענין שני נרות – רק אם נתכוון לזו ולזו⁴³ חייב שתיים. והרמב"ם יעמידה גם כר' יהודה.

[ר' אברהם בן הרמב"ם כתב אודות הסוגיה של ארעא דחבריה, שהשואל רצה להוכיח ממנה כשיטת ה'ערוך': "דבשדה חבירו אף על פי דנתייפתה הקרקע הואיל

43. נראה שהלשון "בכולן" פירושה: לאכול ולתקן או לבהמה ולתקן, שהרי אין שום טעם לומר שצריך גם אכילת אדם וגם אכילת בהמה.

ואין מחשבתו לכך אין שיעורו בכל שהוא, אלא כשיעור דבר שחישב עליו, אם לאכילה כגרוגרת וכו' ומאי קושיא איכא, [אטו] מותר קאמרינן בעושה בשדה חבירו עד דתיקשי לך, לעולם איסורא עבד בין בשדה חבירו בין בשדה שלו, מיהו אין השיעור שוה". ואפשר לומר שר' אברהם מתייחס רק לדעת ר' שמעון, שהגמ' עוסקת בה. אך נראה יותר שכוונתו למה שכתב הרמב"ן (קיא. ד"ה האי): "ועוד נראה לי שייפוי השדה אינה המלאכה, אבל תלישת העשבים היא המלאכה המחייבתו, ומשום תולש מתרינן ביה, אלא שהתלישה חשובה להתחייב עליה בכל שהוא כשהוא מתכוון לייפוי השדה, וכשהשדה אינו שלו אינו חשוב בעיניו ייפוי השדה כלום ואין התלישה חשובה להתחייב עליה במשהו, וזה דומה למצניע דחייב בכל שהוא ושאר בני אדם אינן חייבים עליהן אלא בשיעורן". כלומר: מדובר כאן רק במלאכת קוצר, והדיון הוא מהו השיעור שחייבים עליו, וקושיית הגמ' "אטו כולהו לא ליפות את הקרקע נינהו" פירושה: מדוע לא יתחייב בשיעור הקטן משום קוצר, והרי יש לו תועלת בקצירת כל שהוא? והתירוצ' "דקעביד בארעא דחבריה" פירושו ששיעור המלאכה המחייב תלוי בענין שיש לו במלאכה, כמו שמצינו במלאכת הוצאה, ואם אין לו ענין בייפוי הקרקע אינו חייב על הקצירה בכל שהוא, אפילו לדעת ר' יהודה. אך הרמב"ן חזר בו מפירושו זה בגלל התוספתא הנ"ל "אם נתכוון בכולן חייב שתים", שממנה מוכח שהמתכוון ליפות את הקרקע חייב משום חורש, וכך מבואר בדברי הרמב"ם. ואם כוונת ר' אברהם למה שכתב הרמב"ן – כפי ששמע לכאורה מלשונו – צ"ע שלא הזכיר את דברי אביו].

לסיכום שיטת הרמב"ם: מקורות אחדים מוכיחים בבירור ששיטת הרמב"ם היא כשיטת התוס', שפס"ר דלא ניחא ליה אינו נחשב דשא"מ, בין בכל התורה ובין בשבת, אלא הוא כמשאצ"ג, ולפיכך, לשיטת הרמב"ם שהלכה כר' יהודה במשאצ"ג – חייבים עליו אף בשבת (לעיל פסקה יג-טו). לענין המפיס מורסא להוציא ליחה והצד נחש שלא ישכנו – ראינו שאפשר להבין לשיטת הרמב"ם שאין בהם מלאכה כלל (לעיל פסקה ט"ז). ומענין החותה בגחלים למדנו ששיטת הרמב"ם היא שאין מחייבים במשאצ"ג את מי שבאותה הפעולה עושה גם מלאכה עיקרית שחייב עליה, אלא רק את מי שכל חיובו הוא משום משאצ"ג.

כ. שיטת רש"י. החילוק בין לא איכפת לו לקשה לו.

באשר לדעת רש"י במחלוקת ה'ערוך' והתוס' – לעיל פסקה ז' ראינו שרש"י הסביר את האוקימתא "דאית ליה הושענא אחריתי" בסוגיית ענבי הדס, בכך שאין זו מלאכה (או באופן אחר: שאין זה פס"ר). ובפסקה ה' ראינו שגם לגבי "דשקיל ליה בברזי" פירש רש"י שאינה מלאכה כלל, ולשיטת ה'ערוך' לא היה צריך לזה. ועוד: מפירוש רש"י ל"האי מסוכריא דנזייתא" (שבת קיא., כתובות ו.), שהוא בד

הכרוך בברז החבית ואסור משום סחיטה, אם כוונתו לסוחט האסור משום דש – הרי שסובר כתוס', כי הנסחט הולך לאיבוד ולא ניחא ליה בנ. אך אפשר שכוונתו לסחיטה האסורה משום ליבון, וניחא ליה בליבון הבגד, ע' בתוס' שם.

ובענין המזלף יין על גבי האישים (זבחים צא:), על כך שהגמ' העמידה את דברי שמואל כר' שמעון, כתב רש"י: "ואם תאמר פסיק רישא ולא ימות הוא, אפשר דמזליף ליה בטיפין דקות מאד, הילכך אי נמי מכבה בטיפים גסות דבר שאין מתכוון הוא". וגם מזה לכאורה מוכח שאינו סובר כ'ערוך', שהרי ל'ערוך' מה בכך שפס"ר הוא, הרי פס"ר דלא ניחא ליה מותר. ובאשר לעצם התירוץ: אפשר להכין שכוונת רש"י שהמזלף אינו יודע בעת שמזלף אם יצאו לו טיפות דקות, ולא יכבו, או גסות, ויכבו, ולכן אינו פס"ר. אך יש מי שהבין את רש"י באופן אחר, ר' להלן פסקה כ"ב.

והנה, את "דקעביד בארעא דחבריה" (שבת קג.), שעליו אומרת הגמ' שאינו חייב חטאת לר' שמעון אף על פי שפס"ר הוא שמייפה את הקרקע, פירש רש"י: "לא איכפת ליה ליפות", ואילו בסוגיית חילזון (עה.), על התירוץ "שאני הכא דכמה דאית ביה נשמה טפי ניחא ליה כי היכי דליציל צבעיה", כתב רש"י: "שדם החי טוב מדם המת, וכיון דכל עצמו מתכוון וטורח לשומרו שלא ימות בידו, אפילו מת אין כאן אלא מתעסק, וכי מודה ר' שמעון במידי דלא איכפת ליה אי מתרמי ומיהו איכווני לא מיכוין". והדברים לכאורה סותרים אלו את אלו, והתוס' (עה. ד"ה טפי) אכן תמהים עליהם.

אך בסוגיית דשא"מ פסקה ט' ראינו שהרמב"ן הבין בכוונת רש"י, שמכיון שמעוניין שלא ימות והוא טורח לשומרו – אפשר שבאמת לא ימות ואין כאן פס"ר. ולפי זה יש להבין את המשך דברי רש"י "וכי מודה ר' שמעון" וכו' כך: ואילו לא היה טורח לשומרו, ולא היה איכפת ליה אי מתרמי – בוודאי היה כאן פס"ר שימות, ור' שמעון מודה בפס"ר שהוא אסור: אם ניחא לו בו – חייב חטאת, ואם הוא אדיש לגביו – לר' שמעון אסור מדרבנן, ולר' יהודה חייב (יש לזכור כי הקושיה "וליחייב נמי משום נטילת נשמה" היא גם לר' יהודה, המופיע שם בבבלייתא). וזה מתאים לאמור לעיל ששיטת רש"י היא כתוס' ולא כ'ערוך', שכן לפי התוס' "מודה ר' שמעון בפס"ר" פירושו בין כניחא ליה בין בלא ניחא ליה לענין איסור, ובניחא ליה אף לענין חיוב דאורייתא, כנ"ל פסקה ד'.

אולם, מצינו לחכמי פרובינצה דרך אחרת בהבנת שיטת רש"י. בס' 'אוהל מועד' לר' שמואל ירונדי (ספר ג', דרך ד', נתיב ד') נמצא כתוב: "וזה הפסק להרב ר' אשר מלוניל: פסיק רישיה דניחא ליה בההיא מלאכה חייב. והיכא דלא ניחא ליה פטור אבל אסור דכמקלקל הוא. והיכא דלא איכפת ליה, כגון חולש עולשין לאכילה בקרקע של חבירו, שהוא מתקן אלא שאינו צריך לאותו תיקון, לר' יהודה חייב ולר' שמעון פטור. ויש פסיק רישיה שאין המלאכה אסורה אלא מדרבנן,

כצירוף וכיוצא בו, והיכא דלא מכיין שרי ר' שמעון אפילו לכתחילה. וביאור דין הראשון הוא, שתולש עולשין בקרקע שלו, אף על פי שמכוון לאכילה ולא לנקות ולתיקון הקרקע, חייב שתיים, כיון דארעא דידיה וצריך לאותו תיקון ומלאכה שצריכה לגופה היא, ואפילו ר' שמעון מודה בה... דין שני, פסיק רישיה דפטור, והוא המפצע חילזון, פי' שדוחקו בידו להוציא דמו, ר' יהודה אומר פציעה בכלל (פסיק רישיה) [דישה], ופירש"י התם משום דנטילת נשמה הוי קלקול אצל דם הצריך לצביעה, לא מיחייב משום נטילת נשמה אע"ג דפסיק רישיה הוא, וכן החופר גומא ואין צריך אלא לעפרה פטור על הגומא לדברי הכל מפני שהוא מקלקל, הנה מצאנו שיש פסיק רישיה דפטור מחטאת אפילו לר' יהודה. דין שלישי, פסיק רישיה שנחלקו בו, היכא דהוי תיקון אלא שאינו צריך, כמעט (ענפי) [ענבין] הדס ביו"ט לאכול ויש לו הושענא אחריתי, או תלש עולשין בשדה חבירו, שהוא מתקן אלא שאינו צריך לאותו תיקון, דר' יהודה מחייב דהא קאמר משאצל"ג חייב עליה, ור' שמעון פוטר. דין רביעי, כגון צירוף, כדאמר גבי כלי נחושת אם נתן לתוכו מים צוננים והא קא מצרף, ומלאכה זו אינה אסורה אלא מדרבנן והיכא דלא מכיין שרי, ור' שמעון שרי אפילו לכתחילה ור' יהודה אוסר, כדאיתא בפ' כירה ע"כ.

שיטת הרא"ש מלוניל היא איפוא כשיטת התוס', שפסיק רישיה כאשר לא איכפת לו במלאכה הוא משאצל"ג, ומשום כך ר' שמעון פוטר בו ור' יהודה מחייב, וכאשר המלאכה קשה לו – גם ר' יהודה פוטר, כי מקלקל גמור הוא (הרא"ש מלוניל משהו זאת לחופר גומא ואין צריך אלא לעפרה⁴⁴). והוא מייחס את הדברים לרש"י בסוגיית חילזון. ואף על פי שרש"י לא הזכיר שם את הביטוי 'מקלקל', אלא כתב שהוא 'מתעסק' – מכל מקום הרא"ש מלוניל הבין שכוונתו בעצם למקלקל, ונקט 'מתעסק' בגלל לשון הגמ' לעיל "מתעסק הוא אצל נטילת נשמה", שרש"י פירשה כדיבור הקודם שפטור משום מלאכת מחשבת, ומקלקל פטור אף הוא מטעם מלאכת מחשבת, כמבואר בגמ' בחגיגה (י:). המשך לשון רש"י מתפרש לפי זה כך: "וכי מודה ר' שמעון במידי דלא איכפת ליה אי מיתרמי" – שאז אינו מקלקל, ואם ניחא לו במלאכה הריהו חייב, ואם אדיש הוא לגביה – לר' שמעון פטור ולר' יהודה חייב. [אף הראבי"ה (ח"א, שבת ס"י קצ"ד, עמ' 229) כתב שההנחה שמיתת החילזון קשה לו ו"טורח לשומרו שלא ימות" כפירוש רש"י – נצרכה רק לר' יהודה, שגם עליו מקשה הגמ' "ולייחייב נמי משום נטילת נשמה", אבל לר' שמעון גם בלא איכפת ליה פטור, כדמוכח בענין ארעא דחבריה, "ושמא רש"י נמי דעתו היה כך אלא שלא פירש כל הצורך". וע"ע בפסקה הבאה בדברי המאירי].

גם בעל ה'השלמה' הלך בעקבות דודו הרא"ש מלוניל, וכתב על סוגיית חילזון (עה.): "שמעין מהא דפס"ר דלא ניחא ליה (=קשה ליה) אפילו ר' יהודה מודה דפטור, וטעמא דמילתא משום דמקלקל הוא. פס"ר דניחא ליה, כגון התולש עולשין

44. וכן פירש הריב"ש (בשו"ת סי' שצ"ד) את ענין חילזון לר' יהודה.

בארעא דידיה וכגון ממעט ענבי הדס ולית ליה הושענא אחריתי, אפילו ר' שמעון מודה דחייב... ויש פס"ר שהוא מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון, דלר' יהודה מחייב ולר' שמעון פטור, והוא פס"ר דלא איכפת ליה בעשיית המלאכה, כגון התולש עולשין בארעא דלאו דידיה בפ' הבונה והמלקט ענבי הדס ביו"ט היכא דאית ליה הושענא אחריתי... לר' יהודה מחייב דהו"ל שאין מתכוון כמתכוון, וכשם שמתכוון חייב כך שאין מתכוון, אבל לר' שמעון פטור אף על גב דפס"ר הוא, כיון ש[אין] צריך לאותו תיקון. איכא למימר דאיכא איסורא דרבנן אפילו לר' שמעון, כיון דפס"ר הוא אף על גב דלא קא מכויז, והתם דקתני ממעטין לכתחילה משום מצוה הוא דשרינן ליה... נמצאת אתה אומר שלושה דינין יש בפס"ר, היכא דניחא ליה בההיא מלאכה – דכולי עלמא חייב, היכא דלא ניחא ליה בההיא מלאכה – דכולי עלמא פטור אבל אסור, דמקלקל הוא, היכא דלא איכפת ליה – מחלוקת, לר' יהודה חייב לר' שמעון פטור. ויש פס"ר אחר שהוא מותר לכתחילה אליבא דר' שמעון והוא פס"ר שאין המלאכה אסורה אלא מדרבנן, כגון צירוף וכיוצא, כמו שכתבתי בפ' כירה. זה כתבתי מנימוקי הרב דודי ר' אשר ז"ל" (ובפ' כירה מא. כתב בשם דודו שמלאכת מיעוט ענבי ההדס היא מדאורייתא, ר' להלן פסקה כ"ד).

ואין ללמוד מהלשון "איכא למימר דאיכא איסורא דרבנן אפילו לר' שמעון" שבעל ה'השלמה' מסתפק בדבר, האם פס"ר דלא ניחא ליה הוא כמשאצל"ג או לא, כי יש להבין לשון זה כך: ואף על פי שמהסוגיות של ארעא דחבריה וענבי הדס משמע לכאורה שר' שמעון מתיר פס"ר דלא איכפת ליה – אין הדבר כן, אלא יש לומר שיש בו איסור דרבנן, כמו בכל משאצל"ג, כי בארעא דחבריה נאמר רק שאין חיוב חטאת, ובאית ליה הושענא אחריתי י"ל שמותר לכתחילה בגלל מצוה. [דבריו של בעל ה'השלמה' מופיעים בשמו גם על ידי בעל ה'מאורות' (שם), שבעל ה'השלמה' היה דודו. שיטת הרא"ש מלונגיל בדבר ארבעה סוגי פס"ר מובאת גם על ידי ר' דוד הכוכבי בספר ה'בתים', נזכר לעיל פסקה י"ג].

כא. שיטת המאירי לעומת שיטת חכמי פרובינצה הקודמים

ב'בית הבחירה' למאירי מוצאים אנו דרך קצת שונה מדרכם של חכמי פרובינצה הנ"ל. המאירי הביא בסוגיית ארעא דחבריה (קג.) את מחלוקת התוס' וה'ערוך' בדין פס"ר דלא ניחא ליה, אך אין הוא מייחס אותה לתוס' ול'ערוך', אלא: בשם "גדולי הרבנים" (=רש"י) כתב שכל שאין לו תועלת במלאכה הנגזרת – לר' שמעון אסור מדרבנן, ולר' יהודה חייב. והביא ראיה לכך מפירוש רש"י ל"האי מסוכריא דנזייתא אסור להדוקה", שאותו הבין משום סחיטה של דישה, כנ"ל בראש הפסקה הקודמת. ובשם "יש מפרשים" כתב, שפס"ר שאין לו בו תועלת לר' שמעון מותר לכתחילה.

מוסיף המאירי: "ויש לך צד אחר בדין פס"ר שהוא מותר לכתחילה לר' שמעון ולר' יהודה פטור, והוא כשהמלאכה הנגזרת ממנה קשה לו, על דרך מה שאמרו בפ' כלל גדול דכמה דאית ביה נשמה טפי עדיפא ליה, ואף על פי שבאותה שמועה מיהא פטור אמרו, מותר לא אמרו, טעם הדבר מפני שיש מלאכה אחרת עמה, כמו שאמר ולחייב נמי משום נטילת נשמה, הא כל שאתה מוצא מלאכת היתר ונגזרת עמה מלאכת איסור שהיא קשה לו – מותר לכתחילה".

וברור שכוונת המאירי היא, שבמקרה של קשה לו מותר לכתחילה לר' שמעון אף לשיטה שהביא תחילה בשם רש"י, שפס"ר דלא איכפת ליה אסור מדרבנן. וכך מפורש בהמשך דבריו: "נמצא לשיטה זו שכל פס"ר שהדבר קשה לו מותר לכתחילה... ואם אין הדבר קשה לו וכן אין נוח לו אסור לכתחילה לר' שמעון" וכו'. הרי זו שיטה המחלקת בין לא איכפת לו לקשה לו אליבא דר' שמעון, בניגוד לשיטת הרא"ש מלוניל שלא חילק ביניהם לפי ר' שמעון (אלא רק לפי ר' יהודה). ואם המאירי הבין כך גם בדעת רש"י, הרי שלמד את פירוש"י בסוגיית חילזון כך: "וכיון דכל עצמו מתכוון וטורח לשומרו שלא ימות בידו, אפילו מת אין כאן אלא מתעסק", כלומר: דינו נשאר כדין דשא"מ ("מתעסק"), ומותר לכתחילה אף על פי שהוא פס"ר, "וכי מודה ר' שמעון במידי דלא איכפת ליה אי מתרמי ומיהו איכווני לא מיכוין", כלומר: ומה שמודה ר' שמעון בפס"ר שהוא אסור, זה בלא איכפת לו שתיגרר המלאכה, שאז אם הוא אדיש אליה – פטור אבל אסור, ואם מעוניין בה – חייב.

ונראה שטעם ההיתר לכתחילה לר' שמעון הוא, משום שבנוסף לפטור משאצל"ג שיש בפס"ר דלא ניחא ליה, יש כאן גם פטור של מקלקל, וצירוף שתי סיבות הפטור יוצר היתר. מה שאין כן לר' יהודה שפטור רק מצד מקלקל, ודינו פטור אבל אסור. ובאופן אחר: היות שאין המאירי מזכיר כלל את המונח 'מקלקל', אולי עדיף להבין לשיטתו שאין טעם ההיתר בקשה לו משום מקלקל, אלא אף אם אינו נחשב למקלקל, מכל מקום הואיל ומתנגד לזה שהמלאכה תיעשה – אין זו מלאכת מחשבת, שהרי "לא איתעבידא מחשבתו", כלשון הרמב"ן בסוגיה שם (ע' סוגיית דשא"מ פסקה ט'), והיות שהדבר בולט שלא נעשה רצונו – לכן לר' שמעון מותר לכתחילה (כיון שגם בלא התנגדות, אלא בלא איכפת ליה, פטור לר' שמעון; ואילו לר' יהודה שבלא איכפת ליה חייב – בזה פטור אבל אסור).

ובדף כט: כתב המאירי שמוכרי כסות בכלאים אינו פס"ר, והוסיף שהוצרך לכך "לדעת גדולי הרבנים שפירשו דשא"מ בדבר שעסוק בהיתר, ושמא יבוא לידי מה שאנו חוששים שמא לא יבוא, ופסיק רישיה הוא דבר שבוודאי יבוא. ומכל מקום חכמי פרוינצא כתבו שאף דבר שבוודאי יעשה מותר הואיל ואין כוונתו לכך... ומביאים ראיה לדבריהם ממוכרי כסות האמור כאן וממיעוט הדס שבפ' לולב הגזול". הרי שאת שיטת ה'ערוך' יחס לחכמי פרוינצא, והם ה"ש מפרשים" שבדף

קג.45, והמאירי מוסיף שם שאין דבריהם נראים אלא בקשה לו, אבל בלא איכפת לו אסור לכתחילה, וכנ"ל. ובסוגיית חילזון (עה.) כתב, שאף על פי שפס"ר הוא שהחילזון ימות, מכל מקום כיון שהוא קשה לו ומעוניין בהפכו – אין לו דין פס"ר. וכתב שאף שאפשר לפרש שלמסקנת הגמ' אין זה פס"ר, "מכל מקום כל המפרשים נסבמים⁴⁶ להיותו פס"ר ולהתירו אחר שקשה לו, מצד קצת שמועות שהם נעזרים בהם כבר רמזנו עליהם בפרק שני, ולא עוד אלא שכתבו שאף ר' יהודה מודה בזו וזהו פס"ר ששניהם שוים בו להקל. ופס"ר שמודים בו שניהם להחמיר הוא... יש במעשה תיקון הצריך לו... ויש בפס"ר דין שלישי שהוא מחלוקת ביניהם... יש במעשיו תיקון אלא שאינו צריך לו... שלר' יהודה חייב ולר' שמעון פטור, שהרי אינו צריך לגופה של מלאכה אלא שהוא אסור... ויש בו דין רביעי והוא פס"ר כדרבנן". והדברים צ"ע, כי לכאורה המפרשים שהמאירי רומז להם הם הרא"ש מלוניל וה'השלמה', שדבריהם הם המקור לארבעת הדינים, אך לשיטתם אין פס"ר שהוא מותר לכתחילה, כנ"ל בפסקה הקודמת. ועוד, שהמפרשים המתירים בקשה לו "מצד קצת שמועות שהם נעזרים בהם כבר רמזנו עליהם" וכו' – התירו גם בלא איכפת לו, כנ"ל, ואילו המאירי מציג כאן שיטה לפיה בלא איכפת לו אסור לכתחילה. ונראה שהמאירי סיכם את הדברים לפי מה שנראה לו עצמו להכריע בענין זה.

כב. שיטות חכמי אשכנז בפסיק רישיה

הראבי"ה מקדיש סימן ארוך בספרו (ח"א, שבת סי' קצ"ד) לנושא של פסיק רישיה ומשאצ"ג. בתחילה הוא מביא את שיטת הסוברים שדשא"מ המותר הוא רק כשלא בטוח שהמלאכה תארע, אבל בפס"ר הרי זו משאצ"ג ור' שמעון אוסר (שיטת התוס'). הוא מקשה על שיטה זו מכמה סוגיות, שמהן מוכח לדעתו שדשא"מ מותר גם בפס"ר, ומסיק: "אלא נראה לי דנקוט האי כללא בידך, פסיק רישיה ולא ניחא ליה במלאכתו, לא מחמתו ולא מחמת דבר אחר, שייתכן שיעשה חפצו בלא המלאכה, מותר לר' שמעון דקיי"ל כוותיה". הלשון "לא מחמתו ולא מחמת דבר אחר" קשורה לחילוק שהראבי"ה עושה בין פס"ר דלא ניחא ליה, המותר, לבין משאצ"ג, האסורה. לדעתו ההבדל ביניהם אינו נובע מהשאלה האם אפשר להבחין בין פעולת ההיתר לבין המלאכה ולראותן כשתי פעולות נפרדות, כמו שהגדירו שאר הראשונים (כנ"ל פסקה ג'), אלא גם במקרה שאפשר להבחין בין פעולת

45. ששיטת רש"י שונה מה'ערוך' מוכיח המאירי מעצם זה שרש"י פירש (בסוכה לג:): שפס"ר הוא דבר שבוודאי יבוא, כי לפי ה'ערוך' "מודה ר' שמעון בפס"ר" פירושו מודה ר' שמעון בניחא ליה, כנ"ל פסקה ד', אבל בלא ניחא ליה אין הבדל בין ספק לוודאי, ושניהם נחשבים אינו מתכוון.

46. כוונתו למפרשי פרובינצה, כדלקמן, שהרי הרמב"ן פירשה בלא פס"ר.

ההיתר לבין המלאכה ר' שמעון עשוי לאסור משום משאצל"ג. הכלל שנותן הראבי"ה הוא זה: אם אפשר שהאדם יעשה את חפצו המותר ללא המלאכה, אפילו בטורח גדול, אף על פי שבאופן שעושה עכשיו ודאי תיעשה המלאכה – הרי זה פס"ר דלא ניחא ליה ומותר לכתחילה, כי לא ניחא ליה במלאכה "לא מחמתו (=לא מחמת המלאכה עצמה) ולא מחמת דבר אחר (=מעשה ההיתר שעושה), שייתכן שיעשה חפצו בלא המלאכה"; אך אם אי אפשר שיעשה את חפצו מבלי לעשות את המלאכה, שאז זהו "פסיק רישיה ולא ניחא ליה מחמת מלאכה עצמה אלא מחמת דבר אחר שאינו מלאכה, והמלאכה נעשית ממילא ומתכוון לה בעבור דבר אחר" – הרי זו משאצל"ג, ואסור לכתחילה. לדוגמא, אומר הראבי"ה, אם אדם גורר ספסל כבד מאד שבודאי יעשה חריץ – הרי זה פס"ר דלא ניחא ליה, משום שיכול להרימו מן הקרקע בעזרת חבירו, או לפרוש במקום הגרירה בגדים. לעומת זאת, פתיחת דלת באופן שהרוח תכבה את הנר שאחורי הדלת – נחשבת למשאצל"ג, כיון שאי אפשר לפתוח את הדלת מבלי שהנר יכבה⁴⁷. [מבחינת המציאות קשה להבין דוגמא זאת, כי לכאורה אם הנר קבוע בדלת – ע' תוס' שם – יכול לפתוח את הדלת לאט לאט בזהירות, ואם הבעיה היא הרוח – יכול לשים חפץ גדול מול הדלת שיסתיר את הרוח]. ומוסיף הראבי"ה שהדברים אמורים בין בשבת ובין בשאר איסורים, כלומר שדשא"מ בפסיק רישיה נחשב לדשא"מ, "ודוקא כגון שיש הוכחה שאינו מתכוון למלאכה אי נמי לאיסור אחר נקרא דבר שאינו מתכוון". הרי זה כשיטת ה'ערוך', וכאמור לעיל פסקה י"ב שה'ערוך' מתיר לכתחילה רק כשניכר לכל שלא ניחא ליה במלאכה.

אחת הראיות שמביא הראבי"ה לשיטתו היא (עמ' 226): "דגרסינן בפרק כל התדיר אמר שמואל המתנדב יין מביא ומזלפו על גבי האישים, ופריך והא קא מכבה כבויי, ומשני לה כר' שמעון, ופירש רבנו שלמה כיון דאפשר בטיפות דקות אפילו כי עביד גדולות שפיר דמי, משמע מדבריו אפילו ברור שישליך גדולות". אך לעיל פסקה כ' ראינו שדברי רש"י בענין הושענא אחריתי מוכיחים שלא סבר כראבי"ה, כי רש"י פירש שם שאם יש לו הושענא אחריתי אין כאן תיקון כלי כלל, ואילו לשיטת הראבי"ה אין צורך לומר כן, אלא שכיון שיכול לתלוש את הענבים באופן שלא יתקן כלי (כגון שיתלוש עמהם גם את העלים) – אין זה פסיק רישיה שר' שמעון מודה בו. והראבי"ה באמת רוצה להוכיח גם מסוגיה זו את שיטתו

47. הראבי"ה מיישב בזה את מה שהתקשינו לעיל פסקה ה' לשיטת ה'ערוך', מדוע אסור לפתוח את הדלת, והלא פס"ר דלא ניחא ליה הוא, והוצרכנו לדחוק שניחא ליה בכיבוי. לפי הראבי"ה האיסור הוא משום משאצל"ג, כלומר: לדעתו, בניגוד לאמור לעיל פסקה ד' בשם ה'ערוך', "מודה ר' שמעון בפסיק רישיה" יכול להתייחס גם לפס"ר דלא ניחא ליה, ומודה ר' שמעון שהוא אסור לכתחילה כאשר הוא מוגדר כמשאצל"ג, כלומר כאשר אי אפשר בשום אופן להשיג את מעשה ההיתר מבלי לעשות את המלאכה.

שאף בפסיק רישיה מותר, אלא שכתב שיש לדחות שביש לו הושענא אחריתי אינו מתקן כלי, כפירוש רש"י⁴⁸. ועוד התקשה לפי שיטתו בדברי רש"י בסוגיה אחרת, ע"ש⁴⁹. ובאשר למה שכתב רש"י בזבחים בענין זילוף – לעיל פסקה כ' ראינו שאפשר להבינו שאין זה ודאי שיזלף בטיפות גדולות, ומשום כך אין זה פס"ר. והנה בסוגיית דשא"מ פסקה י"ג ראינו, שהר"ש משנץ בתוספותיו לפסחים כה:, והרא"ש בתוספותיו ובפסקיו שם (פ"ב סי' ב'), כתבו לגבי הנאה מריח אסור, שכיון שיש לו לסתום את נחיריו אינו נחשב לפס"ר. ולכאורה דבריהם מתאימים לשיטת הראב"ה ולהבנתו בדברי רש"י בזבחים, שאם יש לו דרך לעשות את המעשה בלי האיסור, גם אם עכשיו עושה באופן שבוודאי ייעשה האיסור, אין זה פס"ר. אך באמת אין הדבר דומה למה שכתב הראב"ה, כי בהנאה מריח הלא זהו פס"ר דניחא ליה מחמת עצמו, ובזה לא התיר הראב"ה. ולומר שהרא"ש מרחיק לכת יותר, ומתיר אף בניחא ליה – צ"ע מה הסברה בזה, והלא לכאורה העובדה שהיה יכול לעשות באופן אחר ועושה באופן שבוודאי ייחנה רק מחזקת את ה"אנן סהדי" שמתכוון (ע' לעיל פסקה א'). ובאמת דברי הר"ש משנץ והרא"ש הוסברו על ידי אחרונים בדרכים אחרות, ע' בסוגיה שם.

ונראה שגם שיטת הריב"א, ראשון בעלי התוספות באשכנז, היא כשיטת ה'ערוך', שכן למדנו בעירובין ק: "תני חדא מותר לילך על גבי עשבים בשבת ותניא אידך אסור (רש"י: שתולש עשבים), לא קשיא הא בלחים הא ביבשים, ואי בעית אימא... הא דסיים מסאניה הא דלא סיים מסאניה... והאידנא דקיי"ל כר' שמעון (רש"י: דאמר דשא"מ מותר) כולהו שרי". וכתב הראב"ה על כך (שם, עמ' 226): "פירש רבנו יב"א דאע"ג שפסיק רישיה הוא שרי", והיינו משום דלא ניחא ליה בתלישת העשבים.

אך ה'אור זרוע' (ח"ב, הל' עירובין סי' ר"ו) כתב על הגמ' הנ"ל: "והאידנא דסבירא לן כר' שמעון דאמר דשא"מ מותר שריין כולהו שהרי אין כאן פסיק רישיה ולא ימות". וזה לשיטתו, שהביא בהל' שבת (סי' נ"ט) את דעת ה'ערוך' עם ראיותיו, וכתב שר"ת סבר כמותו, ושר' יצחק בר שמואל (=ר"י) נחלק עליו ואסר לכתחילה. והאו"ז מביא את טיעוני ר"י שכתבו התוס' וספר ה'תרומה' (לרבנו ברוך תלמיד ר"י). גם המרדכי (דף קמא., סי' תכח) הביא את דעת ה'ערוך' ואחריה את דעת ר"י, וכן ה'הגהות מיימוניות' (הל' שבת פ"א אות ד'; וראה ראיתו לשיטת ה'ערוך' בפ"ח אות ב', וצ"ע, שהרי גם שם מדובר לענין חיוב חטאת).

בסיכום אפשר איפוא לומר שבין חכמי אשכנז הקדמונים היו שסברו כשיטת ה'ערוך' שפס"ר דלא ניחא ליה מותר, אך בתקופה מאוחרת יותר התקבלה שיטת ר"י, לפי פס"ר דלא ניחא ליה אסור.

48. ע' שם עמ' 227, והערת המהדיר 1.

49. עמ' 226, והערת המהדיר 23.

כג. פסקי הטור והשו"ע

כתב הטור (או"ח סי' ש"כ): "חבית שפקקו בפקק של פשתן לסתום הנקב שמוציאין ממנו היין, התיר בערוך להסירו בשבת, אף על פי שאי אפשר שלא יסחוט והוה ליה פסיק רישיה וקיי"ל כל פסיק רישיה אסור, אפילו הכי הכא שרי, כיון שאינו נהנה בסחיטה זו, שהרי היין נופל לארץ, הוי פס"ר דלא ניחא ליה ושרי. אבל אם היה כלי תחתיו לקבל היין אסור. ור"י היה אוסר אפילו היכא דלא ניחא ליה". וכדברים האלה כתב בעל הטורים ב'קיצור פסקי הרא"ש' (פי"ב אות א'). וכבר הזכרנו לעיל סוף פסקה י"ב שהרא"ש קיבל להלכה את דעת ר"י, וזוהי גם כוונת הטור שהביא את דעת ר"י באחרונה.

והב"י הביא את דברי הר"ן בסוגיית מסוכריא דנזייתא, שהציע את ראיות ה'ערוך' ודחאן, ואת דברי התוס' והרא"ש בסוגיית ארעא דחבריה, וכתב שאף הם סתרו את ראיות ה'ערוך', ואת דברי המרדכי, הסמ"ג וה'תרומה', הנוטים לדעת האוסרים. אחר כך כתב שה'מגיד משנה' הביא את שתי הדעות ולא הכריע. ונראה שהבין כי ה'מגיד משנה' הסתפק בדעת הרמב"ם בזה (כי אחרת היה לב"י לומר קודם מהי דעת הרמב"ם; ור' לעיל פסקה י"ז על דבריו בנידון בכס"מ). אך לעיל פסקה י"ג ראינו שר' אברהם בן הרמב"ם הבין שדעת הרמב"ם כתוס', ושכך יש להבין גם את דברי ה'מגיד משנה', וראינו שיש ראיות ברורות לכך שזוהי דעת הרמב"ם. עוד הביא הב"י את דברי רבנו ירוחם (נתיב י"ב, חלק י"ד, דף פז.), שלפי ה'ערוך' מותר להסיר פקק הברזא שבדופן החבית, ולפי שאר המפרשים אסור, ושכלל הארצות שעבר בהן נוהגים בו היתר. ולכסוף כתב הב"י שמשמע מדברי ה'כלבו' (הל' שבת סי' ל"א, דף כט:) שאפילו לדברי האוסרים, אם הברזא ארוכה חוץ לנעורת ואין היד מגעת אל הנעורת, מותר, מידי דהוה אספוג שיש לו בית אחיזה (מש' קמג.): "ספוג אם יש לו עור בית אחיזה מקנחין בו, ואם לאו אין מקנחין בו", ע' לעיל פסקה ה' שהוא מטעם פס"ר שיסחוט).

ובשו"ע כתב (שכ, יח): "חבית שפקקו בפקק של פשתן לסתום נקב שבדופנה שמוציאין בו היין, יש מי שמתיר אף על פי שאי אפשר שלא יסחוט, והוא שלא יהא תחתיו כלי, דכיון שאינו נהנה בסחיטה זו הוי פסיק רישא דלא ניחא ליה ומותר. וחלקו עליו ואמרו דאע"ג דלא ניחא ליה כיון דפסיק רישא הוא אסור. והעולם נוהגים היתר בדבר, ויש ללמד עליהם זכות דכיון שהברזא ארוכה חוץ לנעורת ואין יד מגעת לנעורת מותר, מידי דהוי אספוג שיש לו בית אחיזה. ולפי שאין טענה זו תזקה ויש לגמגם בה, טוב להנהיגם שלא יהא כלי תחת החבית בשעה שפוקקים הנקב". ופירשו האחרונים (ע' מ"ב ס"ק נד-נה ובה"ל ד"ה טוב) שהעולם נוהגים היתר בדבר אפילו יש כלי תחת החבית, כלומר: אפילו בניחא ליה, משום שבברזא ארוכה אין כאן סחיטה כלל, כמו בספוג שיש לו בית אחיזה שאין

אצבעותיו נוגעות בו, והשו"ע אומר שיש לגמגם בטענה זו, כי אין המציאות בפקק ובספוג שוה (ואם בספוג פירש רש"י שהסחיטה היא רק בין אצבעותיו – זה משום שהקינוח עצמו הוא בנחת, מה שאין כן הידוק הפקק שבוודאי סוחט גם אם אינו נוגע בו באצבעותיו [מ"ב], וע' גם פיהמ"ש לרמב"ם שם), ולכן צריך לדאוג שלא יהא כלי תחת החבית, שאז יהיה זה לא ניחא ליה, ובזה אפשר לצרף את דעת ה'ערוך' ולהקל. ומכל מקום, בלא ברזא ארוכה אין השו"ע מתיר לסמוך על ה'ערוך', אלא פוסק כרוב הראשונים החולקים עליו (ומהם הרא"ש, ולפי הב"י בדעת הרי"ף והרמב"ם אין הכרעה, ואם כן יש לפסוק כרא"ש; ולפי האמור לעיל גם דעת הרמב"ם כמותו).

ובסי' של"ו פסק הטור: "מותר לילך על גבי עשבים בין לחים בין יבשים כיון שאינו מכוון לתלוש, אבל האוכלים בגנות אסור להם ליטול ידיהם על העשבים, שמשקין אותן, אף על פי שאינן מכוונין פסיק רישיה הוא". וכתב הב"י: "וכתבו סמ"ג (ל"ת ס"ה, סמוך להתחלה) והגהות (מיימונית פ"ח אות ב') ומיהו בגינת חבירו שאינו נהנה בגידול העשבים לדברי הערוך דסבר דפס"ד דלא ניחא ליה שרי הכא נמי שרי, אבל לדברי החולקין עליו ודאי אסור. ומחלוקת זה נתבאר בס"ס ש"כ".

ובשו"ע (שלו, ג) כתב: "מותר לילך על גבי עשבים בין לחים בין יבשים כיון שאינו מתכוון לתלוש, אבל האוכלים בגנות אסורים ליטול ידיהם על העשבים, שמשקים אותם, אף על פי שאינם מכוונים פסיק רישיה הוא", ולא הילק בין גינה שלו לשל חבירו, כי פוסק שלא כ'ערוך', כנ"ל. ובצירוף סברה אחרת להיתר השו"ע סומך על ה'ערוך', שכמותו טובים גם ר"ת (לעיל פסקה ב'), רבנו יונה (פסקה ו'), הריב"א והראב"ה (פסקה כ"ב). ויש להוסיף שבמקרה שלא רק שלא איכפת לו במלאכה, אלא שהמלאכה קשה לו, גם המאירי מתיר, וכך הבין את שיטת רש"י (פסקה כ"א). עוד ראינו שלשיטת ה'ערוך' פס"ד אינו מותר לכתחילה אלא כשניכר לכל שלא ניחא ליה במלאכה, כמו במקרה שהנסחט נשפך לאיבוד, ולא במקרה שאין הדבר ידוע אלא לו.

ובהל' מילה (יו"ד ראש סי' רס"ו) פסקו הטו"ש"ע שגם אם יש בהרת בעור הערלה ימול, ולא הזכירו שאם אפשר שימול אחר שאינו אביו של התינוק צריך שימול האחר, שלא איכפת לו בבהרת, ולעיל סוף פסקה י"ד ראינו שבס' נתיבות שלום' (סי' ז') הוכיח מזה לענין דעת הרמב"ם, שאינה כשיטת ה'ערוך', ע"ש. ולפי זה התקשה שם מדוע השו"ע, המצרף את דעת ה'ערוך' להקל, אינו חושש לדעתו להחמיר, וכך הטור לא הזכיר שלפי ה'ערוך' צריך שימול אחר. ותירץ שכיון שאין דין זה מצוי לא חששו להאריך בזה, אבל באמת הדין הוא שלכתחילה ימול אחר. [אך מה שכתב עוד: "גם י"ל דבשאר איסורי תורה פשיטא לן דלא כה'ערוך' – אינו נראה לענ"ד, כי החילוק בין שבת לכל התורה הוא רק שבכל התורה יש מקום

לומר שיש איסור דרבנן גם לשיטת ה'ערוך', כנ"ל פסקה ט-י, אבל מדאורייתא, אם יש פטור מצד דשא"מ בפס"ר, כמו שסובר ה'ערוך', הריהו נוהג גם בכל התורה, ואם כן עדיף שימול אחר שאין בו איסור דאורייתא].

פרק שלישי: פסיק רישיה בדרבנן וספק פסיק רישיה

כד. מחלוקת הראשונים בפס"ר דניחא ליה בדרבנן

בדיוני הראשונים בסוגיית פסיק רישיה מצינו כמה התייחסויות לשאלת פס"ר בדרבנן. ננסה עכשיו לברר באופן שיטתי שאלה זו: האם שונה דינו של פס"ר בדרבנן מאשר פס"ר בדאורייתא? כמובן שלשיטת ה'ערוך' השאלה יכולה לנגוע רק לפס"ר דניחא ליה, שהרי פס"ר דלא ניחא ליה מותר גם בדאורייתא. ואף על פי שפס"ר דניחא ליה נחשב כמתכוון, מכל מקום אולי באופן כזה של כוונה קלושה – כלומר: של ניחותא המתפרשת ככוונה בגלל "אנן סהדי", 'ע' לעיל פסקה א' – לא אסרו באיסורי דרבנן. ולשיטת התוס' שפס"ר דלא ניחא ליה אסור מדרבנן – יש מקום להסתפק בפס"ר בדרבנן בין בפס"ר דניחא ליה ובין בפס"ר דלא ניחא ליה, כי גם אם נמצא שפס"ר דניחא ליה אסור אפילו בדרבנן, מכל מקום עדיין יש לומר שפס"ר דלא ניחא ליה יהיה מותר, משום שהוא כגזירה לגזירה.

והנה בסוגיית דשא"מ (פסקה ד') הובאה הברייתא ביומא לד': שבה ר' יהודה אומר שנותנים עששיות למים ביוה"כ כדי להפיג את צינתן. הגמ' שואלת: והלא מצרף, ומתרץ אביי: דשא"מ מותר. מקשה הגמ': והלא אביי אמר שלר' יהודה דשא"מ אסור, ומתרצת: "הני מילי בכל התורה כולה, אבל הכא צירוף דרבנן הוא". לפי פירוש רש"י התירוץ הוא שצירוף עששיות הוא איסור דרבנן, ובדרבנן ר' יהודה אינו אוסר דשא"מ. ואם מדובר שם בדשא"מ שאינו פס"ר, יש לדון האם מדעת ר' יהודה בלא פס"ר אפשר ללמוד לגבי דעת ר' שמעון בפס"ר. אך בסוגיית דשא"מ (פסקה ה'), וכן בסוגייתנו לעיל (פסקה י"א), הזכרנו שהרמב"ן העמיד את הסוגיה ביומא בפס"ר, דהיינו שקושיית הגמ' "והלא מצרף" פירושה שוודאי יצרף, וכתב שה'ערוך' רצה להביא משם ראיה שפס"ר דלא ניחא ליה מותר לר' שמעון אפילו בדאורייתא. והרמב"ן דוחה את ראייתו, ע"ש, והוא מסביר את מסקנת הגמ' כך: "ובתר הכי מסקינן הואיל וצירוף דרבנן הוא, והוא אינו עושה לשם כך, מותר, שאין כאן ליגזר משום מתקן, שהרי אינו נראה כמתקן". כלומר: הואיל והצירוף שם הוא מתקן כלי מדרבנן, לא אסרו בו דשא"מ אפילו בפס"ר, כי ניכר שהוא עוסק בפעולה אחרת ואין כוונתו לצרף, ולכן אין צורך לגזור בזה אטו תיקון כלי דאורייתא. והדברים אמורים אפילו לר' יהודה, וכל שכן לר' שמעון.

מבואר איפוא בגמ', לפי פירוש הרמב"ן, שפס"ד בדרבנן מותר. והיינו בפס"ר דלא ניחא ליה, כי אין לו ענין בצירוף העששיות (ולכן יכול היה ה'ערוך' להביא ראיה משם לשיטתו בענין פס"ר דלא ניחא ליה). לעומת זאת, לפי פירוש התוס' לגמ' ביומא (ע' סוגיית דשא"מ פסקה ד'), אין הגמ' עוסקת בפס"ר, אלא "והלא מצרף" פירושו שעלול לצרף, ותירוץ הגמ' מחלק בין דשא"מ בשבת, האסור לר' יהודה מדרבנן, לדשא"מ בכל התורה, האסור מן התורה, כך שאין מגמ' זו מקור לשאלת פס"ר בדרבנן.

והערגו בסוגיית דשא"מ (פסקה ה' הערה 11), שייחכן שהרמב"ן כתב את דבריו בענין עששיות רק לטעמו של ה'ערוך', הסובר שהגמ' ביומא עוסקת במקרה של פס"ר, אבל הרמב"ן עצמו אולי סובר כתוס' שמדובר בדשא"מ שאינו פס"ר, שכן מצינו שבסוגיית מיחם שפינהו בשבת מא: מפרש הרמב"ן ב'מלחמות' (יט: ברי"ף) שהקושיה "והלא מצרף" פירושה שעלול לצרף, ולא פס"ר הוא שיצרף, וכן פירשו התוס' ועוד ראשונים שם, ולפי אחד הטעמים שכתב הרמב"ן שם נראה שהוא הדין לעששיות בסוגיה ביומא שאין זה פס"ר שיצרף.

לעומת זאת, בדברי הרא"ש מלוניל ואחיינו בעל ה'השלמה' שהובאו לעיל פסקה כ', מצינו שהם מעמידים גם את סוגיית מיחם שפינהו בפס"ר, ומסיקים ממנה מסקנות לגבי פס"ר בדרבנן. הרא"ש מלוניל יסד כזכור ארבעה חילוקים בדין פסיק רישיה, והרביעי שבהם הוא פסיק רישיה בדרבנן: "דין רביעי כגון צירוף, כדאמר גבי כלי נחושת אם נתן לתוכו מים צוננים והא קא מצרף, ומלאכה זו אינה אסורה אלא מדרבנן, והיכא דלא מכויין שרי, ור' שמעון שרי אפילו לכתחילה ור' יהודה אוסר, כדאיתא בפ' כירה, ע"כ". ובעל ה'השלמה' כתב בשבת מא: "המיחם שפינה ממנו מים... נותן לתוכו מים מרובין בין שיעור להפשיר בין שיעור לצרף לר' שמעון דאמר דשא"מ מותר. ואי קשיא לך והא פסיק רישיה הוא, תירץ אבא מרי ז"ל והחכמים שבדורו, דכי אמרינן מודה ר' שמעון בפס"ר ולא ימות הני מילי בדבר שאיסורו מן התורה, אבל בדבר שאיסורו מדרבנן פס"ר לר' שמעון שרי כיון שאינו מתכוון, וצירוף דרבנן הוא... וקשיא לי הא דתניא בפ' לולב הגזול גבי הדס... ור' אלעזר סבר לה כאבוב דאמר דשא"מ מותר, והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר' שמעון בפס"ר ולא ימות, כגון דאית ליה הושענא אחריתי, והא התם איסור דרבנן הוא. וי"ל דאיסורא דאורייתא הוא, וכן כתב הרב דודי ז"ל".

מדברים אלו עולה בבירור שכוונת הרא"ש מלוניל וגיסו ר' משה מבדרש (אביו של בעל ה'השלמה'), שפס"ר דניחא ליה בדרבנן דינו כדשא"מ שאינו פס"ר בדאורייתא, שלר' שמעון הוא מותר ולר' יהודה אסור⁵⁰, כלומר, שאין אומרים

50. ואם פירשו את הסוגיה ביומא כרמב"ן – בפס"ר דלא ניחא ליה גם ר' יהודה מודה שמותר, כלומר, בדרבנן מקילים דרגה: מי שמתיר בדאורייתא דשא"מ שאינו פס"ר (אף דניחא ליה) – מתיר בדרבנן גם בפס"ר דניחא ליה. ומי שאוסר בדאורייתא דשא"מ שאינו פס"ר – אוסר

באיסור דרבנן "מודה ר' שמעון בפס"ר ולא ימות", שהרי ה'השלמה' הקשה על שיטת אביו ודודו: מהו זה ששאלה הגמ' בענין הדס "והא מודה ר' שמעון בפס"ר ולא ימות", והוצרכה מתוך כך להעמיד באית ליה הושענא אחריתי, והלא איסור דרבנן הוא, ואף בלית ליה הושענא אחריתי, כלומר אף בניחא ליה, צריך להיות מותר. ותירץ בשם דודו שמיעוט הענבים הוא מלאכה דאורייתא. ואם כן בצירוף כלי, שלדעתם פסיק רישיה הוא שיצורף, כוונת הגמ' שמותר אליבא דר' שמעון אף על פי שנוה לו בצירוף הכלי (ואינו דומה לעששיות, שאינן כלי, שם אמרנו שלא איכפת לו בצירוף, ולכן גם ר' יהודה מתיר). וכך כתב בפירוש המאירי (כט:): "ויש מוסיפים לומר שלא אסרו פסיק רישיה אף בניחא ליה אלא בחשש... איסור תורה, הא כל שלא היה בו אלא איסור חכמים אף בניחא ליה מותר".

לעומת זאת, לעיל בפסקה ז' (ובהערה 21 שם) ראינו שהתוס' ביומא לד. ובשבת קג. כתבו שמיעוט ענבי ההדס הוא איסור דרבנן (כי אין זה כלי להתחייב עליו משום מכה בפטיש), ושעל כן אומרת הגמ' שאם יש לו הושענא אחריתי – כלומר בפס"ר דלא ניחא ליה – מותר לר' שמעון, כי באיסור דרבנן לא גזרו פס"ר דלא ניחא ליה. הרי שלדעתם בפס"ר דניחא ליה מודה ר' שמעון גם באיסור דרבנן, ומשום כך הקשתה הגמ': "והא מודה ר' שמעון בפס"ר ולא ימות", והוצרכה להעמיד בדאית ליה הושענא אחריתי, שאז פס"ר דלא ניחא ליה הוא, ומותר בדרבנן לדעת ר' שמעון. ובאשר לצירוף כלי שהגמ' בכירה תולה אותו במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון – התוס' ועוד ראשונים סוברים ששם מדובר במקרה שאינו פס"ר שיצורף, כנ"ל. ובעל ה'השלמה' עצמו נוטה לשיטה זו, שכן כתב על דברי דודו שמיעוט ענבי הדס הוא תיקון כלי דאורייתא: "ולא נהירא לי", ובסוף הסוגיה כתב: "ויש לתרץ עוד [ב]ענין אחר עיקרא דפירכא, דלאו פסיק רישיה הוא, דאפשר שיתן לתוכו מים ולא ישהו המים לתוכו שיעור לצרף, ולזה דעתי נוטה".

יתר על כן: התוס' ביומא (לד: ד"ה הני) כתבו שצירוף כלי הוא איסור דאורייתא, כך שאין לסוגיית המיחם שפינהו כל שייכות לענין פס"ר בדרבנן. ור' עקיבא אייגר העיר בגליון הש"ס על התוס' ביומא, שהמרדכי בסוכה סובר שמיעוט ענבי הדס הוא תיקון כלי דאורייתא (כשיטת הרא"ש מלוניל, שרעק"א לא ראה את דבריו). וכוונתו כמובן שלפי זה אין להוכיח מהסוגיה בסוכה כלום לגבי פס"ר בדרבנן. נמצא שהנחות מתחלפות של התוס' והרא"ש מלוניל גרמו למסקנות שונות שהסיקו משתי הסוגיות הנ"ל לגבי פס"ר בדרבנן: לרא"ש מלוניל וחבריו אף פס"ר דניחא ליה בדרבנן מותר לכתחילה לר' שמעון, ואילו לתוס' פס"ר דניחא ליה בדרבנן אסור לדברי הכל, ופס"ר דלא ניחא ליה מותר לכתחילה גם לר' יהודה. אמנם, גם בתוס' מצאנו שהיתה להם הוה אמינא שפס"ר דניחא ליה בדרבנן מותר לר' שמעון. בפסחים כה: כתבו התוס', בענין הנאה הבאה לו לאדם בעל בדרבנן פס"ר דניחא ליה, אך מתיר פס"ר דלא ניחא ליה, וכל שכן דשא"מ שאינו פס"ר.

כרחו (ד"ה לא): "וליא לא למימר דאפילו בפסיק רישיה שרי הכא ר' שמעון משום דהכא מיירי בגרירה דכלים דליכא אלא איסורא דרבנן שהוא חופר כלאחר יד כדאמר בבבא מציעא (הגהת הגר"ב: בכירה), דהא בשמעתא מייתי עלה מידי דאורייתא כגון מעילה וכלאים ופסול פרה, וצ"ל דכל הנהו דמייתי לא הוי פסיק רישיה". ושם בסוגיה מדובר בהנאה, כלומר בפס"ר דניחא ליה, ואם כן היתה לתוס' הוה אמינא לומר שבדרבנן אף פס"ר דניחא ליה מותר, אך הם דוחים את הסמך להוה אמינא זו מהסוגיה ההיא. ובתוס' הרא"ש שם (ד"ה כי): "וצריך לדחוק כל הנך דמייתי דלא הוי פס"ר, דפס"ר ליכא מאן דשרי במידי דאורייתא". ובפסקיו (סי' ב') כתב: "ומיירי בדלא הוי פס"ר... דפס"ר הוי כמתכוון בכל איסורי דאורייתא". ונראה מלשון זו שהרא"ש אכן סובר שבאיסורים דרבנן פס"ר מותר, כשיטת הרא"ש מלוניל, או שלפחות יש לו ספק בדבר.

והמהר"ם חלאוה כתב שם, שהנאה הבאה לו בעל כרחו מותרת אפילו בפס"ר, כי לדעתו באיסור שעיקרו ההנאה אין חילוק בין דשא"מ רגיל לפס"ר, ע' בסוגיית דשא"מ פסקה י"ג, והוא מוסיף: "וכן בגרירה, אע"ג דלא דמיא להא (פי'): כי אין זה איסור הנאה) מכל מקום אית בה קולא אחריתי, דאפילו הוי פס"ר, מלאכה שאינה צריכה לגופה היא, דהחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה פטור עליה, ובמלאכה דרבנן הקילו". וכוננתו ככל הנראה שגם אם הגורר מטה וספסל גדולים פס"ר הוא שיעשה חריץ, וגם אם ניחא ליה בחפירה זו משום שצריך לעפר – הקלו בפס"ר זה משום שהוא איסור דרבנן, כשיטת הרא"ש מלוניל. וע"ע להלן פסקה כ"ז.

כה. האם הראב"ד סובר כשיטת הרא"ש מלוניל?

סוגיה נוספת שיש בה ענין לשאלתנו מצויה בשבת דף קמא: "דתני ר' חייא... ולא יסוך את רגלו שמן והוא בתוך המנעל או בתוך הסנדל, אבל סך את רגלו שמן ומניח בתוך המנעל או בתוך הסנדל, וסך כל גופו שמן ומתעגל על גבי קטבליא ואינו חושש. אמר רב חסדא לא שנו אלא לצחצחו, אבל לעבדו אסור, לעבדו פשיטא, ותו לצחצחו מי איכא מאן דשרי, אלא אי איתמר הכי איתמר, אמר רב חסדא לא שנו אלא שיעור לצחצחו, אבל שיעור לעבדו אסור". הרי"ף (נט.) הביא להלכה את מסקנת הגמ'. וכתב על כך הרו"ה ב'מאור': "אף על פי שכתבה הרי"ף, מסתברא לן דלאו הלכתא כרב חסדא, דבשיטת רב אמרה דאמר בפ' כירה במיחם שפינהו לא שאנו אלא שיעור להפשיד אבל שיעור לצרף אסור, ושמואל אמר אפילו שיעור לצרף נמי מותר, ואוקימנא דשמואל כר' שמעון סבירא ליה, ואנן דקיי"ל הלכה כר' שמעון ליחא לא לדרב ולא לדרב חסדא וקיי"ל (צ"ל: דקיי"ל = דקיימא להו) בדשא"מ כר' יהודה, ודרב ודרב חסדא חד טעמא אינון". הרו"ה הבין איפוא

שהלשון "שיעור לעבדו אסור" פירושה שיש על גופו שיעור שמן כזה העלול לעבד את הקטבלא, אך אין זה פס"ר שיעבד, כמו ש"שיעור לצרף אסור" פירושו שיעור העלול לצרף אך אינו פס"ר שיצרף, כדעת התוס' ושאר ראשונים הנ"ל, ומשום כך, אף על פי שעיבוד הוא איסור דאורייתא, להלכה צריך להיות מותר להתעגל, כר' שמעון.

אבל הראב"ד, הובא ב'מלחמות' ובר"ן שם, הגיב על דברי הרז"ה: "מה לנו (בר"ן: לו) ולמחלוקת, דבסך את גופו כשיעור לעבד את הקטבלה ומתעגל עליה הלא בידים הוא מעבד, ומה לי מעבד בידו ומה לי מעבד בגופו, ואין זה כדבר שאינו מתכוון, אלא כעושה הוא בידים, אבל שיעור לצחצחו אינו נראה אלא כמצחצח את גופו". ולכאורה המשפט "ואין זה כדבר שאינו מתכוון, אלא כעושה הוא בידים" אינו מובן, שהרי אפשר בהחלט להפריד בין פעולת ההתעגלות, שהיא פעולת היתר של הספגת השמן בעורו שלו, שהוא יכול לעשותה גם על גבי משטח אחר שאינו עשוי מעור, לבין פעולת עיבוד עור הקטבלא הנגררת כתוצאה ממנה, ומדוע ייחשב כעושה בידים? ונראה שצריך לומר בכוונת הראב"ד שבמקרה שיש על גופו הרבה שמן – פס"ר הוא שיתעבד⁵¹, וכיון שניחא לו בעיבוד הרי זה כעושה בידים, וכמו שאמרו התוס' ביומא שבפס"ר דניחא ליה אנן סהדי שמתכוון (לעיל פסקה א'). ולפי זה, מה שכתב "אבל שיעור לצחצחו אינו נראה אלא כמצחצח גופו", נראה שפירושו: הואיל ואיסור הצחצוח ("לצחצחו מי איכא מאן דשרי") הוא מדרבנן, גזירה אטו עיבוד (רש"י ד"ה ולצחצחו) – באיסור דרבנן לא החמירו אף בפס"ר דניחא ליה, כשיטת הרא"ש מלוניל. וכן נראה מהמיוחס לר"ן: "אבל הראב"ד ז"ל כתב דהכא מתוך שהעור מתעבד בידים אפילו לר' שמעון אסור, אבל שיעור לצחצחו שרינן, דאפילו במתכוון לצחצחו ליכא איסורא דאורייתא", ומשמע שאיסור דרבנן יש בלצחצחו (ולעיל כתב כרש"י שהוא משום גזירה אטו עיבוד), ואם נחשב כעושה מעשה בידים, מדוע מותר בשיעור לצחצחו? על כרחך משום שלגבי איסור דרבנן יש הבדל בין מתכוון ממש לבין פס"ר דניחא ליה, שבפס"ר הקלו ש"אינו נראה אלא כמצחצח את גופו".

והנה בסוגיית מיחם שפינהו, שממנה למד הרא"ש מלוניל שפס"ר בדרבנן מותר, כתבו הרמב"ן ב'מלחמות' (יט: ברי"ף), והרשב"א בחידושו שם, שהראב"ד העמיד את הסוגיה בפס"ר. ובהל' שבת יב, א-ב כתב הראב"ד בהשגות שצירוף כלי הוא מכה בפטיש מדרבנן, והוא מפנה לסוגיית עששיות ביומא שאמרו בה כך. ולכאורה עולה מזה שהראב"ד אכן סבר כרא"ש מלוניל שפס"ר דניחא ליה בדרבנן מותר

51. ונראה שגם ברישא של הברייתא, "ולא יסוך את רגלו שמן והוא בתוך המנעל", הטעם הוא משום ששופך שמן ישירות לתוך המנעל ופס"ר הוא שיתעבד, וכ"כ רש"י שם: "מפני שהמנעל נהנה ממנו ונמצא מעבדו", מה שאין כן כשסך מחוץ למנעל, שאינו מביא עמו לתוך המנעל אלא כמות קטנה שיכולה רק לצחצחו. ואם יש שיעור לעבדו כאמת אסור.

לר' שמעון. אך באמת, מעדותם של הרמב"ן והרשב"א עולה מסקנה הפוכה, שכן הרמב"ן והרשב"א כתבו שהראב"ד הסביר, שמה שייחסה הגמ' את מיחם שפינהו למחלוקת ר' יהודה ור' שמעון, למרות שמדובר בפס"ר, הוא משום שהסוגיה שם היא לפי מה שסבר אב"י בתחילה (בשבת קלג). שר' שמעון נחלק על ר' יהודה גם בפס"ר. הרי שהעובדה שצירוף הוא מדרבנן אינה סיבה מספקת לדעת הראב"ד לכך שר' שמעון יתיר בו פס"ר דניחא ליה.

ועוד: הריטב"א הביא אף הוא את דברי הראב"ד בענין "לא שנו אלא שיעור לצחצחו" כדי להצדיק את פסק הרי"ף, ולהלן פסקה כ"ט נראה שדעת הריטב"א היא שפס"ר בדרבנן אסור. וכן הרמב"ם (הל' שבת כג, י) והשו"ע (שכז, ד) פסקו כרי"ף, ולהלן פסקה ל' נראה שגם דעת הרמב"ם היא כנראה שפס"ר בדרבנן אסור, ולפחות לגבי הרמ"א הדבר ברור שזו דעתו, והרמ"א לא העיר כלום על פסק השו"ע. לפיכך נראה שהם הבינו שצחצוח עור בשמן לא נזכר כאיסור דרבנן בפני עצמו בשום מקום, ומה שהגמ' שאלה "לצחצחו מי איכא מאן דשרי" פירושו: איך אומר רב חסדא "לא שנו אלא לצחצחו", שמשמע שמתכוון לצחצח, היכן התירה הברייתא לצחצחו, והלא הברייתא רק אמרה שסך את גופו ומתעגל, ולא אמרה שמותר להתכוון לצחצח, ואולי יש לגזור בזה אטו עיבוד? ומתרצת הגמ' שרב חסדא באמת אמר "לא שנו אלא שיעור לצחצחו", שבזה מותר, ורק בשיעור עיבוד אסור כי פס"ר הוא שיעבוד, ומכל מקום משמע מהברייתא שגם בשיעור לצחצחו התירו רק להתעגל, אבל לא להתכוון לצחצח, גזירה אטו עיבוד, אך רק באופן כזה נאסר, ואין כאן איסור דרבנן העומד בפני עצמו שיש לאסור בו גם אינו מתכוון בפס"ר.

כו. הראיה מסוגיית טלטול נר

בעל ה'השלמה' מקשה על שיטת אביו ודודו לפיה פס"ר בדרבנן מותר (אף בפס"ר דניחא ליה), משתי סוגיות.

האחת: "איכא לאקשוויי מהא דאמרינן בשלהי פירקין כל היכא דכי קא מכוין איכא איסורא דרבנן כי לא קא מכוין שרי ר' שמעון, ובכי האי גוונא אמרינן מודה ר' שמעון בפס"ר ולא ימות". כוונתו לסוגיה בדף מו:, שם הגמ' דנה בדברי ר' שמעון שאמר אודות נר הדולק בשבת: "כבתה מותר לטלטלה" (מד.): "רמי ליה אב"י לרב יוסף מי אמר ר' שמעון כבתה מותר לטלטלה, כבתה אין לא כבתה לא, מאי טעמא, דילמא בהדי דנקיט לה כבתה, הא שמעינן ליה לר' שמעון דאמר דשא"מ מותר, דתניא ר' שמעון אומר גורר אדם כסא מטה וספסל ובלבד שלא יתכוון לעשות חריץ. 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" (רש"י: איסורא דאורייתא – כיבוי אב מלאכה הוא, חריץ ליכא איסור דאורייתא דחופר כלאחר יד הוא, דחופר דאמר לקמן תולדה דחורש וחייב הני מילי חופר כדרכו במרא וקרדום). כלומר: הגמ' מתרצת שההיתר של ר' שמעון בדשא"מ שאינו פס"ר הוא רק במקום שהאיסור במתכוון הוא מדרבנן, אבל כשהאיסור במתכוון הוא מדאורייתא – גזר ר' שמעון אינו מתכוון אטו מתכוון. ויש להבין שבדרבנן לא גזר משום שגזירה לגזירה היא.

והגמ' ממשיכה: "מתלב רבא מוכרי כסות מוכרין כדרכן ובלבד שלא יתכוין בתמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים (רש"י: והא ר' שמעון היא מדאזיל בתר כוונה), והצנועין מפשילין במקל לאחוריהן, והא הכא דכי מיכוין איסורא דאורייתא איכא, כי לא מיכוין שרי ר' שמעון לכתחילה. אלא אמר רבא הנח לנר שמן ופתילה הואיל דנעשה בסיס לדבר האסור (רש"י: לשלהבת)". כלומר: הגמ' מוכיחה מהמש' בכלאים שר' שמעון מתיר דשא"מ גם במקום שבמתכוון האיסור הוא מדאורייתא, ומגיעה למסקנה שהטעם שר' שמעון אוסר לטלטל נר דולק אינו משום שמא יכבה, אלא משום איסור מוקצה של בסיס לדבר האסור.

ה'השלמה' מקשה מראש הסוגיה: אם ר' שמעון המתיר דשא"מ מדבר רק על איסורי דרבנן, יוצא שגם מה שנאמר "מודה ר' שמעון בפס"ר ולא ימות" נאמר על איסורי דרבנן, בניגוד לסברת הרא"ש מלוניל. ה'השלמה' מתרץ את קושייתו זו בשני תירוצים. התירוץ הראשון לא הגיע אלינו בשלימותו, מחמת חסרון בכה"י, ונותר רק סופו: "אותביה רבא ממוכרי כסות". ויש להשלים בערך כך: "וי"ל דלא קאי למסקנה הכי, דהא אותביה רבא" וכו'. והדברים מבוארים במאירי (כט:), שמביא את הקושיה ואת התירוץ: "ויש סותרים ראייה זו ממה שאמרו בסוף פרק כירה כל היכא דאי קא מכוין איכא איסורא דרבנן כי לא מכוין שרי ר' שמעון, ואפילו הכי מודה בפס"ר. ואין זו ראייה, שהרי טעם זה לא עלה שם במסקנא, ולא שנא בדרבנן לא שנא בדאורייתא כל שאינו מתכוון הוא מתיר, ומכל מקום כשמודה בפס"ר שמא רק בדאורייתא".

ובסוגיית דשא"מ פסקה ד' ראינו ששיטת רש"י ביומא היא שר' יהודה אינו אוסר דשא"מ באיסור דרבנן, כלומר שבאיסור דרבנן לא נחלקו ר' יהודה ור' שמעון, ולשיטתו צריך לומר שלמסקנת הגמ' העושה חריץ בגרירה אינו נחשב לחורש כלאחר יד, אלא לחורש גמור, וראינו שכך סובר במפורש ר' אברהם בן הרמב"ם בתשובה, ולדבריהם ברור ש"מודה ר' שמעון בפס"ר" יכול להתפרש: רק בדאורייתא, שהרי המקרה היסודי שעליו מדבר ר' שמעון עוסק במלאכה דאורייתא. ולשיטת התוס' בסוגיה ביומא, ר' יהודה אוסר דשא"מ גם באיסור דרבנן, כך שאפשר להבין שגם למסקנת הגמ' העושה חריץ בגרירה חורש כלאחר יד הוא, כי לא מצינו שהגמ' חזרה בה מהנחה זו. אולם, יש להבין שאין הכרח לומר שמימרת אביי ורבא "מודה ר' שמעון בפס"ר ולא ימות" מתייחסת למקרה של גרירה דוקא,

שהרי לשיטת התוס' שהוסברה לעיל פסקה ד-ה, לפיה "מודה ר' שמעון בפס"ר" פירושו שר' שמעון מודה שפסיק רישיה אסור (ולאו דוקא חייב) בין בניחא ליה ובין בלא ניחא ליה – אין התוס' יכולים לומר ש"מודה ר' שמעון בפס"ר" מוסב על גרירה, שאיסורה מדרבנן, שהרי לדעתם בפס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן אין ר' שמעון מודה, אלא יאמרו כמ"ש המאירי, שהכלל "מודה ר' שמעון בפס"ר" אינו מכסה את כל המקרים שבהם נחלקו ר' יהודה ור' שמעון, אלא הוא אמור רק באיסורי דאורייתא או בניחא ליה.

תירוץ שני של בעל ה'השלמה' לקושייתו על הרא"ש מלוניל מגרירת מטה וספסל הוא: הגורר הוא אמנם חורץ כלאחר יד, ואיסורו מדרבנן, אבל החורץ כדרכו הוא מלאכה דאורייתא ("תנא החורש והחופר והחורץ כולן מלאכה אחת הן", עג:), ובאיסור דרבנן כזה פס"ר באמת אסור לר' שמעון, אבל באיסור שהוא מדרבנן גם אם יעשה אותו כדרכו, כגון צירוף כלי לדעת הרא"ש מלוניל, בזה ר' שמעון מתיר פס"ר. תירוץ זה מצמצם את היתרם של הרא"ש מלוניל וחבריו בפס"ר בדרבנן רק לאיסורי דרבנן "גמורים".

כז. פסיק רישיה במשאצל"ג

קושיה שניה שמקשה ה'השלמה' על שיטת אביו והרא"ש מלוניל לפיה פס"ר בדרבנן מותר, היא מסוגיית נר שאחורי הדלת (קכ:): "תנא נר שאחורי הדלת פותח ונועל כדרכו ואם כבתה כבתה, לייט עלה רב, א"ל רבינא לרב אחא בריה דרבא... מאי טעמא לייט עלה רב... א"ל בהא אפילו ר' שמעון מודה דהא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר' שמעון בפס"ר ולא ימות" (קכ:). שואל ה'השלמה': והלא כיבוי זה, אף אם ניחא ליה בו משום חס על השמן וכד', משאצל"ג הוא, ואינו אסור לר' שמעון אלא מדרבנן, ואם כן מוכח שפס"ר בדרבנן אסור. ומתריך: "וי"ל דכיון דאיכא כיבוי שאסור מן התורה כגון פתילה שצריך להבהבה וכגון פחמין, לפיכך מודה ר' שמעון בפס"ר". אפשר להבין את התירוץ בכמה אפנים:

א. כמו בסוף הפסקה הקודמת, דהיינו שיש לחלק בין איסור דרבנן "גמור", לבין משאצל"ג או כלאחר יד שהם אפני פטור במלאכה דאורייתא. לכך נראה שנתכוון המאירי, שכתב: "הואיל ולפעמים הוא מן התורה, כשהוא צריך להבהב, הוא קוראה מן התורה".

ב. באופן אחר אפשר להבין את התירוץ על פי שיטת התוס', שהרא"ש מלוניל סובר כמותה, ולפיה בדאורייתא אף פס"ר דלא ניחא ליה אסור, כי פס"ר דלא ניחא ליה נחשב ממש משאצל"ג, כלומר שאין הפרש בין מי שהתכוון לעשות את המלאכה ולא התכוון לתכליתה, לבין מי שלא התכוון כלל לעשות את המלאכה, ופס"ר דלא ניחא ליה אסור אף על פי שהוא כאילו רחוק מתכלית המלאכה "שני

שליבים". לפיכך גם לעניננו אין להתחשב בכך שמשאצל"ג אסורה רק מדרבנן, ויש לאסור פס"ר של משאצל"ג, אף על פי שהוא רחוק מן המלאכה דאורייתא "שני שליבים". וכך יש להבין את לשון ה'השלמה': "דכיון דאיכא כיבוי שאסור מן התורה, כגון פתילה שצריך להבהבה וכגון פחמין, לפיכך מודה ר' שמעון בפס"ר", כלומר: היות שבמכוון להבהוב כיבוי אסור מן התורה, גם פס"ר של כיבוי שלא לשם הבהוב נאסר.

ג. לקמן נראה שאפשר להבין את תירוץ ה'השלמה' עוד באופן שלישי. ומצינו שהרשב"א חולק על תירוץ של בעל ה'השלמה', שכן לעיל (פסקה ה' ופסקה י"ב) ראינו שהרשב"א הקשה מסוגיית נר שאתורי הדלת על שיטת ה'ערוך': מדוע אומרת הגמ' שפתיחת הדלת אסורה גם לר' שמעון משום פסיק רישיה, והלא פס"ר דלא ניחא ליה הוא, ופס"ר דלא ניחא ליה ל'ערוך' מותר. ותירץ הרשב"א אליבא דה'ערוך', שמדובר במי שהיה צריך להבהב את הפתילה, אי נמי, במי שנוח לו שיישאר השמן. ומוסיף על כך הרשב"א: "ומכל מקום שמעינן מהא דאפילו במלאכה דרבנן ובשאינו מתכוון, אי פס"ר הוא, אסיר אפילו לר' שמעון, דהא הכא אינו מתכוון ומשאצל"ג היא, ואפ"ה אמרינן דמודה ר' שמעון בפסיק רישיה". ברור שכתב כן רק לפי התירוץ השני שלו, שהרי אם היה צריך להבהב את הפתילה וניחא ליה בכך, מלאכה הצריכה לגופה היא. ולעיל (פסקה כ"ד) ראינו שמהר"ם חלאוה כתב שפס"ר בדרבנן, כגון במשאצל"ג, מותר, והוא יוכל לומר כתירוץ הראשון של הרשב"א.

זאת לגבי פס"ר דניחא ליה. אבל לגבי פס"ר דלא ניחא ליה מצינו שהרשב"א סובר שהוא מותר בדרבנן, שכן בכתובות (ו. ד"ה האי) מביא הרשב"א את ראיית ה'ערוך' לשיטתו מסוגיית עששיות ביומא הנ"ל פסקה כ"ד, ואין הוא דוחה אותה בכך ששם מדובר בלא פס"ר, ומשמע שמודה ל'ערוך' שמדובר בפס"ר, ומסקנת הגמ' היא שבדרבנן מותר (ע' סוגיית דשא"מ פסקה ה' הערה 11). ועוד: הרשב"א מביא שם את דחיית ר"י לראיית ה'ערוך' מענבי הדס, באומרו שמיעוט ענבי הדס הוא איסור דרבנן, ו"לפיכך היכא דאית ליה הושענא אחריתי דאינו נהנה בתיקון זה שרי".

באשר לעצם דברי הרשב"א בסוגיית נר שאתורי הדלת – לעיל בפסקה י"ב רצינו לתרץ לפי ה'ערוך', שהלשון "לייט עלה רב" משמעה שרב אסר גם במקרה של לא ניחא ליה בגלל מקרה של ניחא ליה, וזאת משום שמחשבתו אינה ניכרת ממעשיו, ואם כן יש לדחות גם את הראיה לענין פס"ר בדרבנן לשיטת ה'ערוך', ולומר שדברי הגמ' "בהא אפילו ר' שמעון מודה" וכו', פירושם שהכל נאסר בגלל מראית עין שיחשבו שצריך להבהב את הפתילה, אבל אם אי אפשר לטעות ולחשוב שעושה איסור דאורייתא – אולי לא נאסר פס"ר בדרבנן. וזהו אופן שלישי להבין את תירוץ ה'השלמה' הנ"ל: "דכיון דאיכא כיבוי שאסור מן התורה, כגון פתילה שצריך

להבהבה וכגון פחמין, לפיכך מודה ר' שמעון בפס"ר" (והוא שונה מהאופן הראשון, כי למשל כלאחר יד הוא קרוב למלאכה דאורייתא, אך ייתכן שאין לגזור בו משום מראית עין, כי ניכר שהוא עושה בשינוי).

[בסוגיה בדף מו: הנוכרת לעיל, על התירוץ "כל היכא דכי מיכוין איכא איסורא דאורייתא כי לא מיכוין גזר ר' שמעון מדרבנן", הקשו התוס': "ואם תאמר דהכא בכיבוי ליכא איסורא דאורייתא לר' שמעון, דמשאצל"ג היא. וי"ל דהכי קאמר דכי מיכוין איכא איסורא דאורייתא כגון בפתילה וצריך להבהבה. אף על פי שזה התירוץ דחוק הוא, הא בלאו הכי פריך ליה שפיר. הרב פורת". כלומר: דוחק הוא לומר שר' שמעון אסר טלטול גר דולק רק במקרה שצריך להבהב את הפתילה, אך הגמ' בלאו הכי דוחה את הסברה שר' שמעון גזר בדשא"מ בדאורייתא, ומסיקה שטעם האיסור בנר אינו משום דשא"מ⁵². הרשב"א כתב שם תחילה כתוס', שמדובר בפתילה שצריך להבהבה, והוסיף: "ואי נמי בכל פתילה, דכיון דאיכא דוכתא דמחייב עלה מדאורייתא, גזר אפילו שלא במתכוון ואפילו בדוכתא דלא אתי בה לידי איסור דאורייתא". כלומר: כשיסוד האיסור הוא מדאורייתא, וגוזרים בו איסור דרבנן, האיסור מתפשט גם ל"שלב השני", ואין זו גזירה לגזירה. ונראה שדברי הרשב"א הנ"ל בענין פס"ר בדרבנן נאמרו לפי הדרך הראשונה שכתב בדף מו: על פי התוס', כי לפי הדרך השניה כאשר יסוד האיסור הוא מדאורייתא, כגון במשאצל"ג, מחמירים גם בדרבנן כבדאורייתא].

נסכם מה שעלה בידינו עד כה בענין פס"ר באיסור דרבנן: לדעת התוס' והרשב"א פס"ר דניחא ליה אסור אף בדרבנן, ופס"ר דלא ניחא ליה מותר בדרבנן. לשיטת הרא"ש מלוניל וסיעתו גם פס"ר דניחא ליה מותר בדרבנן, לפחות באיסור שהוא מדרבנן גמור, דהיינו שאי אפשר לעשותו באופן האסור מדאורייתא ואין בו מראית עין של איסור דאורייתא. ולדעת מהר"ם חלאוה גם באיסור דרבנן כגון משאצל"ג הותר פס"ר. ה'השלמה' נוטה לדעת התוס'. ואף המאירי כתב בדף עה. ובדף קג. שבאיסור דרבנן דוקא פס"ר שאינו צריך לו – כלומר: דלא ניחא ליה (ע"ש) – מותר לכתחילה לר' שמעון.

כת. דברי 'תרומת הדשן' על פס"ר דניחא ליה בדרבנן

מצינו ב'תרומת הדשן' שכתב בשני מקומות שפס"ר בדרבנן מותר, ומוכח מדבריו שמתכוון לפס"ר דניחא ליה, כשיטת הרא"ש מלוניל. המקום הראשון הוא בסי' ס"ד, בענין שליפת סכין הנעוץ בחבית בשבת, שאף אם פס"ר הוא שיתרחב הנקב

52. ר' עקיבא אייגר ב'גליון הש"ס' העיר על מה שכתבו התוס' שהתירוץ דחוק, מתוס' בכורות כה. שכתבו – בענין אחר – שאין ללמוד היתר מכלאחר יד למשאצל"ג, כי משאצל"ג יותר חמורה, וכוונת רעק"א היא שאם כן יש לתרץ את קושיית התוס' בלי להודקק לצריך להבהבה, אלא שאם בחפירה כלאחר יד לא גזר ר' שמעון – אין זאת אומרת שגם בכיבוי כחם על השמן

מעט על ידי השליפה, מכל מקום הואיל ואין נקב זה עשוי להכניס ולהוציא, ואיסורו רק מדרבנן, "כשאין מתכוון נוכל לומר אפילו אי פס"ר הוא שרי, דכאיסור דרבנן יש לחלק בין מתכוון גמור לפס"ר כדאיתא בתשובת מור"ם במרדכי פ' הזורק". ובהמשך כותב בפירוש שמדובר ב"דניחא ליה בהרחבת הנקב", וכן מוכח מהלשון: "יש לחלק בין מתכוון גמור לפס"ר", ר"ל: אף שבפס"ר דניחא ליה נחשב כמתכוון בגלל "אנן סהדי", כנ"ל, מכל מקום חכמים קבעו את האיסור דרבנן רק במתכוון גמור, ולא בפס"ר דניחא ליה.

המקום השני בתה"ד הוא בסי' ס"ו, בשאלה האם מותר לומר לנכרית להניח את החמין על התנור, ואחר כך להדליק את התנור לשם חימום הבית, ואגב כך מתבשלין החמין. והשיב תה"ד שמותר, כי בזמן שהנכרית מדליקה את התנור עיקר כוונתה לחמם את הבית, ובזה מותרת אמירה לנכרי, כי הכל חולין אצל הצינה, "ואף כי פס"ר הוא לענין החמין, מכל מקום יש חילוק בשבות דרבנן בין מתכוון גמור ללא מתכוון דפס"ר, והכי אשכחן בתשובת מהר"ם במרדכי פ' הזורק במס' שבת בההיא דגבי בית הכסא שעל גבי חפירה שסביב העיר". וברור שגם שם פס"ר דניחא ליה הוא, שהרי הניחותא נקבעת לפי הישראל, שהוא האומר לנכרית להדליק לשם חימום הבית, ונמצא שאגב כך גם ציוה לבשל, וניחא ליה כבישול, אלא שכיון שאמירה זו איסור דרבנן היא – מותר⁵³.

וז"ל המרדכי בפ' הזורק (ק:) שמזכיר תה"ד: "עוד נשאל (המהר"ם) על בית הכסא העומד בקיר חומות העיר והצואה נופלת לתוך החפירה המקפת העיר... והשיב... חפירה כרמלית היא... אם בית הכסא עשוי כך שהצואה נופלת על צידי הכותל, אף על פי שאחר כך מתגלגלת ונופלת בכרמלית למטה, מותר, דכחו בכרמלית לא גזרו רבנן... כדאיתא בשבת פ' הזורק גבי ספינה, שופכין היכי שדי להו, ומשני אדופני ספינה, ופריך והאיכא כחו, ומשני כחו בכרמלית לא גזרו רבנן". ולכאורה קשה, מדוע הוצרך 'תרומת הדשן' להביא את הדברים מהמרדכי בשם המהר"ם, והלא יכל להביא ישירות את דין הגמ' שכחו בכרמלית לא גזרו, אף על פי שהוא פס"ר שהשופכין יגיעו לכרמלית, וניחא ליה בכך שלא יישארו על דופן הספינה. ונראה ש"כחו בכרמלית לא גזרו" זוהי לדעת תה"ד קולא מיוחדת, שאפילו במתכוון ממש להוציא לכרמלית, אלא שעושה זאת בדרך של כחו, מותר, ומשום לא יגזור, שהרי משאצ"ג חמור מכלאחר יד. ונראה שהתוס' נדר מתירוץ זה משום שהם למדו מלשון הגמ' "איכא איסורא דאורייתא" שר' שמעון אינו גוזר אלא במקרה שאם עשה במתכוון עבר על דאורייתא.

53. הט"ז (סי' רנ"ג ס"ק י"ח) טוען כנגד תה"ד שאין זה נחשב לדבר שאינו מתכוון בפס"ר דניחא ליה, אלא למתכוון גמור, כי הנכרית עשתה פעולה של הנחת התבשיל על התנור בכוונה, כדי שיתחמם אף הוא, והכל על דעת הישראל, ואם כן הרי זה כמתכוון לשני דברים, ולא כפס"ר דניחא ליה. ומכל מקום, דברי תה"ד תקפים לגבי מציאות אחרת, שבה נעשה איסור על ידי הנכרי בלא כוונה, אלא בדרך פס"ר דניחא לישראל.

כך לא הביא תה"ד את ראייתו מן הגמ'. ומה שכתב בשם המרדכי – כוונתו כנראה לדברים המובאים בתשובה קודמת שהביא שם המרדכי בשם המהר"ם, בענין אבן שוקת ששופכים עליה מים ברה"י והם יוצאים לכרמלית, שלדברי המהר"ם אין ללמוד למקרה זה ממה שאמרו כחו בכרמלית לא גזרו, כי הדברים אמורים דוקא בים או בנהר ולא בעיר (גם בהמשך התשובה בענין בית הכסא, המופיעה בשו"ת מהר"ם דפוס פראג סי' צ"ו, מביא המהר"ם סברא זו), וכתב המהר"ם שזהו הטעם שבעירובין פח. יש מחלוקת הלשונית בגמ' האם מותר לשפוך מגוזזטרא של בית לתוך מחיצה התלויה על גבי מים והשופכים יוצאים חוץ למחיצה לכרמלית, כי מדובר בעיר, ואין שם ההיתר של "כחו בכרמלית לא גזרו". וכתב עוד שהלכה שם כלישנא בתרא המתירה, ואף על פי כן באבן שוקת יש לאסור, "דשאני התם דאינו מתכוון שיצא לחוץ, אבל הכא מתכוון להוציאם". ומפורש בדבריו שם שההיתר ללישנא בתרא הוא אף על פי שניחא ליה שהמים יצאו חוץ למחיצה, כדי שלא יתלכלכו המים שכנגד פי הגוזזטרא, שרוצה אחר כך לשאוב ולשתות מהם. הרי שבאינו מתכוון להוציא לכרמלית, אף על פי שפס"ר דניחא ליה שיצאו, מותר. ולכאורה יש מקום לומר שאין פירוש דברי המהר"ם שכל פס"ר דניחא ליה בדרבנן מותר, אלא שגם זו היא קולא מיוחדת בכרמלית, ובים או בנהר התירו כחו אפילו במתכוון, ובעיר רק בניחא ליה, אך אין ללמוד מכאן לשאר איסורי דרבנן. אבל תה"ד לא הבין כך, אלא הבין שבעיר אין קולא מיוחדת בכרמלית, וממילא אפשר ללמוד משם לשאר איסורים דרבנן. אולם, בפסקה הבאה נראה שיש ראייה מדברי המרדכי בענין אחר, שלדעתו אפילו פס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן אסור⁵⁴, ואם כן לכאורה נראה שהמרדכי הבין בדברי המהר"ם כנ"ל, שקולא מיוחדת היא בכרמלית⁵⁵.

54. ומה שכתב שמיעוט ענבי הדס היא מלאכה דאורייתא (לעיל פסקה כ"ד) כמובן אינו סותר זאת, כי גם אם פס"ר בדרבנן אסור הוא יכול לסבור שהסוגיה בסוכה מדברת בדאורייתא.

55. וה'מגן אברהם' (סי' שי"ד ס"ק ה') כתב לדחות את ראיית תה"ד מהמרדכי כך: "ומ"ש ראייה מהמרדכי אינה ראייה, דהתם (אי) לא עביד מידי, ואפילו יוצאין לרה"ר ליכא איסורא כמ"ש סי' שנ"ז, אלא דרבנן גזרו ברה"ר ובכרמלית לא גזרו (ש)כשאינו מתכוין להוציאה דכיון שאינו מתכוין לא אתי להוציאה להדיא, ע"ש". וכוונתו למה שכתב רש"י על דין המש' בעירובין פח.. המובא בסי' שנ"ז, שמותר לשפוך מים לעוקה שבחצר אף על פי שנתמלאה מבעוד יום, כך שהמים ששופך עכשיו יצאו לרה"ר, וז"ל רש"י במש' שם: "דאפילו מתכוון לאו איסורא דאורייתא איכא הכא, דהא לאו ברה"ר זריק להו איהו גופיה, אלא מאליהן יוצאין, הילכך כי לא מיכוין שרי לכתחילה", כלומר: יציאת המים מרה"ר לרה"ר אינה נחשבת למעשה בידים, אלא לגרמא, שאין בו איסור מלאכה (שבת קכ:). ונראה שהמ"א הבין כנ"ל, שראיית תה"ד היא מהמקרה של גוזזטרא, שם המים נופלים תחילה לבין המחיצות ושוהים שם קצת עד שיוצאים, וזהו גרמא, ולא מבית הכסא ומספינה, כי באלה אין כאן גרמא אלא גירי דיליה ממש, שהרי כח הזריקה ממשיך עד לנפילה בכרמלית, ובמתכוון ודאי יהיה חייב בזה ברה"ר. המ"א טוען כי במקרה של גוזזטרא אין זה ככל איסור דרבנן, כי מעיקר הדין גרמא מותר, ובמקום

והתוס' בעירובין (שם ד"ה הני) כתבו, בניגוד למהר"ם, שבשופך מגוזזטרא לא איכפת לו שהשופכין יצאו לכרמלית, וממילא אין עליהם קושיה משם, ואדרבה, הדברים מתאימים לשיטתם הנ"ל שפס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן מותר.

כט. סוגיית כוורת ומחלוקת הראשונים בפס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן

נפנה עכשיו לשאלת פס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן. לעיל בפסקה כ"ד ראינו, שדעת התוס' בשבת וביומא היא שפס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן מותר. ונראה שכך גם דעת רש"י, שכן בביצה לב: אסר רב יהודה להעמיד מדורה בנויה מעצים ולסמוך קדירה על גבי שתי חביות מלמטה למעלה, משום שנוצר על ידי כך אוהל עראי, וכתב רש"י (לג. ד"ה והלכתא) שאין הלכה כן, כי האמוראים שדיברו בענין זה הם מתלמידי רב שסבר כר' יהודה, אבל אנו קיי"ל כר' שמעון שדשא"מ מותר. וה'אור זרוע' (ח"ב סי' ע"ח אות ח') הביא את רש"י, ואחריו את דברי ריב"א: "ובתוספת ריב"א כתב דההיא דמדורתא רב יהודה אליבא דר' יהודה קאמר, דסבר דשא"מ אסור, אבל אליבא דר' שמעון הוה שרו כולהו הני דהא לא מתכוון לאהלא הוא, וכמו שאנו עושין מדורות אפילו לרב יהודה ליכא למיהב תילוק בין מלמעלה למטה, דהא לא עבדינן להו כעין אוהל עכ"ל, ומשום פסיק רישיה ליכא למיסר לר' שמעון, דהא לא ניחא ליה בההוא אוהל, ותו דאין כאן אוהל גמור ואינה מלאכה ולא שייך בה פסיק רישיה". ויש להבין שהמשפט הראשון, "ומשום פס"ר ליכא למיסר" וכו', נאמר לשיטת הריב"א, הסובר כ'ערוך' שפס"ר דלא ניחא ליה מותר אפילו בדאורייתא, כנ"ל פסקה כ"ב, והאו"ז מוסיף לפי שיטתו הוא — שהיא כשיטת התוס' בענין פס"ר דלא ניחא ליה, כנ"ל שם, וכך היא כנראה שיטת רש"י, כנ"ל פסקה כ' — שמכל מקום בדבר שאינו מלאכה דאורייתא אין לאסור פס"ר דלא ניחא ליה.

אך מצינו בראשונים דעה אחרת בענין פס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן. כתב הטור (סי' שט"ז): "כל דבר שבמינו ניצוד חייב עליו, אין במינו ניצוד פטור אבל אסור, הילכך זכוכים, אף על פי שאין במינן ניצוד, אסור לצודן. לכן כתב בעל התרומה שאסור לנעול בשבת התיבה שיש בה זכוכים, אלא יתן סכין או שום דבר בין הכיסוי לתיבה בענין שיוכלו לצאת משם". והנה סגירת התיבה כדי לשמור את תוכנה, מבלי שהסוגר מתייחס לזכוכים, היא פעולת היתר, ואם הזכוכים ניצודים בה ממילא, זהו מצב של דשא"מ בפסיק רישיה. בעל ה'תרומה' אוסר לסגור את התיבה, אך השאלה היא האם הוא מדבר במקרה של ניחא ליה בצידה זו או במקרה שלא ניחא ליה. בספר ה'תרומה' לפנינו אין הדברים מופיעים, אך מדברי ראשונים אחרים המביאים את דבריו יש לנו ללמוד את כוונתו. ב'שבלי הלקט' (סי' קכ"ה)

שאינ צורך לגזור לא גזור, ואין מכאן ראייה לשאר איסורי דרבנן.

מצינו: "כתב בעל התרומה... נראה לי שאסור לסגור התיבה בשבת וכיו"ט בעת הזבובים אם יש אכלים שם, שאינו יכול להפריח כולם ולסלקם והוי צידה וגם פסיק רישיה". וכן הביא ה'כלבו' (הל' שבת סי' ל"א, כו.), שה'תרומה' אסר לנעול שידה תיבה ומגדל שיש אכלין בתוכה ומצויים שם זבובים. וברור שכאשר יש אכלים בתיבה אינו מעונין שיהיו בה זבובים ויטנפו אותם.

והריטב"א כתב (קו: ד"ה וחכמים): "כתב בעל התרומות⁵⁶ כי בזמן שיש בתיבה אכלים והזבובים שם, אין לסגור התיבה לגמרי, מפני [ש]צד הזבובים, ואף על פי שאין במינם ניצוד איסורא דרבנן איכא, ואף על פי שהיא משאצל"ג ואינו מתכוון לצוד הוי פס"ר ולא ימות⁵⁷, [ו]אסור אפילו באיסורא דרבנן, ואפילו היכא דלא איכפת ליה. אבל לאידך סברא אין צורך לכך". במילים "אידך סברא" נראה שכוונתו לשיטת ה'ערוך' שהביאה לעיל (קג. ד"ה אטו), שפס"ר דלא ניחא ליה מותר אפילו בדאורייתא. יוצא איפוא שה'תרומה' אסר פס"ר דלא ניחא ליה אפילו בדרבנן. גם המרדכי כתב בסוף פ' כירה שאין לסגור תיבתו בשבת כשהזבובים מצויים אם לא יניח רווח, משום צידה בפסיק רישיה. ומסתבר שהדברים לקוחים מה'תרומה', ואוסר פס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן.

והטור כתב על דברי בעל ה'תרומה': "ונראה לי שאין צריך לדקדק בזה, שאין הזבובים ניצודין בתיבה, שאם בא לפתוח התיבה וליטלם יברחו, ולא דמי לדבורים בכוורת דקתני פורסין מחצלת על גבי כוורת ובלבד שלא יתכוון לצוד, כי הכוורת קטנה היא והדבורים ניצודים בה, ועוד דבכוורת גופה קתני ובלבד שלא יתכוון לצוד, אלמא כי לא מכוין שרי". הטור טוען איפוא שמשתי סיבות אין לאסור סגירת התיבה: א. אין בזה משום צידה, כי הזבובים אינם "בידיו" גם אחרי סגירת התיבה, וכשיפתחנה יברחו כלי שיוכל להחזיק בהם. ב. אפילו בדבורים, שהן כן ניצודות בכוורת – יש להבין: משום שהדבורים אינן קלות בריחה כמו הזבובים, וככוורת קטנה יוכל לתפוס לפחות חלק מהדבורים כשפותחה – הגמ' אומרת שכאשר אינו מתכוון לצוד מותר לסגור את הכוורת, והטור הבין שהכוונה גם למקרה שהן ודאי ניצודות, והטעם הוא מן הסתם משום שפס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן מותר.

נפנה למקור הדברים בגמ'. למדנו בשבת מג.: "א"ר יצחק כשם שאין נותנין כלי תחת תרנגולת לקבל ביצתה כך אין כופין עליה כלי בשביל שלא תישבר, קסבר אין כלי ניטל אלא לדבר הניטל בשבת... ת"ש פורסין מחצלת על גבי כוורת דבורים בשבת בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים ובלבד שלא יתכוון לצוד, הכא במאי עסקינן דאיכא דבש, א"ל רב עוקבא ממישן לרב אשי תינח בימות החמה דאיכא דבש בימות הגשמים דליכא דבש מאי איכא למימר, לא נצרכא אלא לאותן

56. כך מכנים ראשונים אחדים את ספר ה'תרומה'.

57. הריטב"א מזכיר כאן גם משאצל"ג, כי אין שום תועלת אובייקטיבית בזבובים הניצודים, מה שאין כן במתקו את המרקע בארעא דחבריה. ע' היטב לעיל פסקה י"א.

שתי חלות (רש"י: מניחין בה שתיים שיתפרנסו מהן הדבורים כל ימות הגשמים), והא מוקצות נינהו, דחשיב עלייהו... מני אי ר' שמעון לית ליה מוקצה אי ר' יהודה כי לא מתכוון מאי הוה דשא"מ אסור, לעולם ר' יהודה, מאי ובלבד שלא יתכוון לצוד שלא יעשנה כמצודה, דלישבוק להו רווחא כי היכי דלא ליתצדו ממילא. רב אשי אמר מי קתני בימות החמה ובימות הגשמים, בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים קתני, ביומי ניסן וביומי תשרי דאיכא חמה ואיכא גשמים ואיכא דבש". משמע מפשט הסוגיה כמו שכתב הטור, שלר' שמעון מותר לכסות את הכוורת אפילו לא ישאיר רווח כלל, כלומר כשפסיק רישיה הוא שייצודו, והטעם הוא מן הסתם משום שפסיק רישיה דלא ניחא ליה הוא, שהרי אינו מכסה אלא כדי שהחמה או הגשמים לא יפסידו את הדבש, ולא איכפת לו אם הדבורים יכולות להיכנס ולצאת, אדרבה, כך הוא דרך גידולן, שנכנסות ויוצאות, וכדברי הב"ח: "דהך פס"ר לא ניחא ליה שיהיו ניצודים ולא יוכלו לצאת מן הכוורת, שהרי רוצה הוא שיצאו הדבורים לשדה לאכול פרחים תמיד כדי לעשות דבש הרבה"⁵⁸. ולפי זה מבואר בגמ' כשיטת התוס', שפס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן מותר לכתחילה. אולם, בסוגיה מקבילה בביצה יש בגמ' תוספות מסוימות, המשנות את המסקנה הזאת.

ל. הסוגיה המקבילה בביצה

לשון הגמ' בביצה לו: "ת"ש פורסין מחצלת על גבי כוורת דבורים בשבת בתמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים ובלבד שלא יתכוון לצוד, התם נמי דאיכא דבש, א"ל רב עוקבא ממישן לרב אשי התינה בימות החמה דאיכא דבש, בימות הגשמים מאי איכא למימר, לא נצרכא אלא לאותן שתי חלות, אותן שתי חלות מוקצות הן, הכא במאי עסקינן שחישב עליהן... במאי אוקימתא כר' יהודה דאית ליה מוקצה, אימא סיפא ובלבד שלא יתכוון לצוד, אתאן לר' שמעון דאמר דשא"מ מותר. ותסברא דר' שמעון [היא] (כך מצטט הב"י, ר' לקמן), והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר' שמעון בפס"ר ולא ימות, לעולם כולה ר' יהודה היא, והכא במאי עסקינן דאית ביה כוי, ולא תימא לר' יהודה ובלבד שלא יתכוון לצוד אלא אימא ובלבד שלא יעשנה מצודה. פשיטא, מהו דתימא במינו ניצוד אסור שלא במינו ניצוד מותר, קמ"ל. רב אשי אמר מי קתני" וכו'.

מסוגיה זו עולה לכאורה שגם ר' שמעון אינו מתיר לפרוס את המחצלת באופן שיהיה פס"ר לגבי צידת הדבורים, שלא כדברי הטור. וכן הקשה הב"י על הטור

58. הט"ז (שט"ז ס"ק ג') כתב על דברי הב"ח האלו: "ולא דק, דודאי כל דבר שאין במינו ניצוד לא ניחא ליה בהוא צידה כלל, אלא שגזרו חכמים אטו צידה שבמינו ניצוד דניחא ליה בכך". ודבריו תמוהים, כי ניחותא יכולה להיות מסיכה צדדית, שאינה הצורך להשתמש בניצוד. וע' פמ"ג. שתמה על הט"ז מצד אחר.

(ד"ה וכתב): "מה שרצה רבינו לדחות דברי בעל התרומה מדקתני ובלבד שלא יכוון לצוד אלמא כי לא מכוון שרי אין בדיחוי זה ממש, שכבר נתבאר דבעינן נמי שלא יהו ניצודין בהכרת כי היכי דלא ליהוי פסיק רישיה". וזאת על סמך הגמ' בביצה הנ"ל.

אך הנה התוס' בביצה כתבו על התירוץ "לעולם כולה ר' יהודה היא... אלא אימא ובלבד שלא יעשנה מצודה", כדברים האלה: "פירש הקונטרס ובלבד שלא יכסה בו כל החלונות דלר' יהודה אסור ולר' שמעון מותר, וגם מעיקרא כי בעי לאוקומי כר' שמעון משמע ליה דבכל ענין מיירי אפילו לעשות כעין מצודה לסתום כל החלונות, ותימה דהא מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות והכא ודאי הן ניצודות. ופירש הר"ר משה מאייברא דלר' שמעון נמי מיירי שיש חור קטן בכוורת אך אינו נראה, ואם כן לא הוי פס"ר ולא ימות ולר' שמעון מותר, ולר' יהודה דאסר אפילו דשא"מ בעי חור גדול שיהא נראה לדבורים לצאת מן הכוורת". ולכאורה תמיהת התוס' אינה מובנת, שהרי היא היא קושיית הגמ' שבגללה הגיעה למסקנה שמדובר בשיש בכוורת חלונות. וכתב המהרש"א: "הנראה דבגירסתם לא היה כתוב האי ותסברא דר' שמעון היא והא אביי כו', והכי איתא בהדיא כל הך סוגיא דהכא בפ' כירה והאי ותסברא דר' שמעון כו' ליתא התם כלל, ולדעתנו דאינו אלא גיליון מפיי הר"ם מאייברא, כמו שכתבו התוס', וכתבוהו הטועים בגמ'". השערת המהרש"א מתאשרת על ידי כ"י מינכן של הגמ' המובא בדק"ס, שם באמת אין המשפט "ותסברא" וכו'. וברור שכך גרסו התוס', וקושייתם היא איך רצתה הגמ' מעיקרא להעמיד את הברייתא כר' שמעון, והלא לפני שתירצו "דאית ביה כו"י הרי פס"ר הוא, ומודה ר' שמעון בפס"ר. ותירץ הר"ם מאייברא שגם בהוה אמינא לא חשבו שפס"ר הוא, אלא כגון שיש בה חור קטן, ואפשר שהדבורים יגלו אותו ויצאו, והרי זה דשא"מ שאינו פס"ר; ולמסקנה שהעמידו כר' יהודה ובאית ביה כו"י, אין זה אפילו דשא"מ, כי הדבורים יכולות לצאת ברווח ואין כאן צידה כלל.

ואם התוס' בביצה מודים לאמור לעיל שבדבורים פס"ר דלא ניחא ליה הוא, הרי לכאורה שלדעתם פס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן אסור, כדעת בעל התרומה הנ"ל, ובניגוד לתוס' בשבת וכיומא המתירים פס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן⁵⁹. אך אולי סברו התוס' שבזמן שיש חמה או גשמים ניחא ליה בצידת הדבורים, כי אין זה זמן מתאים ליציאתן לשדה, והרי זה כשיטת התוס' בשבת וכיומא שפס"ר דניחא ליה אסור גם בדרבנן. [וכן כתב 'ערוך השולחן' (שטז, ט): "דבצידת זכוכים לא ניחא ליה כלל, ואפשר דאדרבא יקלקלו מה שבתיה, מה שאין כן דבורים בכוורת ניחא ליה"].

59. הדבר אפשרי, כי התוס' בביצה הן משל תלמידי רבנו פרץ, ואילו התוס' בשבת וכיומא הן משל עורכים אחרים.

ונראה שגם הטור, שהתיר לסגור הזכובים בתיבה אף אם אין בה חור קטן, לא גרס בגמ' את הקושיה "ותסברא", אך בניגוד לתוס' בביצה הוא הבין שהגמ' לא הקשתה "והא מודה ר' שמעון בפס"ר" – מפני שפס"ר דלא ניחא ליה הוא, ופס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן מותר, כדברי התוס' בשבת וביומא נוייתכן אפילו שסבר שפס"ר דניחא ליה הוא, וככל זאת הגמ' לא הקשתה, כי פס"ר בדרבנן מותר אף בניחא ליה, ע' לעיל סוף פסקה כ"ד שאולי זוהי שיטת הרא"ש⁶⁰.

הרמב"ם פסק בענין כוורת (הל' שבת כה, כה): "ופורסין מחצלת על גבי אבנים בשבת או על גבי כוורת של דבורים בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, ובלבד שלא יתכוון לצוד". ולכאורה הוא מתיר גם בפס"ר, ויהיה מוכח מכאן שלדעת הרמב"ם פס"ר בדרבנן מותר, לפחות בלא ניחא ליה. אך לעיל פסקה ט"ז הערה 36 רצינו להביא ראיה מסוגיית כוס של עיקרין שלדעת הרמב"ם פס"ר דלא ניחא ליה אסור אף בדרבנן, ע"ש. יתר על כן, להלן נראה שייתכן שצידת דבורים אסורה לדעת הרמב"ם מדאורייתא. ואכן, ר' אברהם בן הרמב"ם (בתשובה הנ"ל פסקה י"ב) כותב על סוגיה זו שלדעת ר' שמעון מדובר "בששינה בפרישת המחצלת על גבי הכוורת שינוי שאפשר שייצודו הדבורים עמו ואפשר שלא ייצודו, שלא הניח רווח שלא ייתכן עמו צידה כלל כר' יהודה", כלומר: כתירוץ התוס' בביצה, שאין כאן פס"ר, ולפיכך מותר לר' שמעון. וכן כתב ה'מגיד משנה' שם: "ופירוש ובלבד שלא יתכוון לצוד – ואינו הכרח שיהיו ניצודים, שאם לא כן כבר מבואר פרק ראשון שאף על פי שאינו מתכוון אסור, אלא אפשר שיהיו ניצודין ואפשר שיברחו, וכן כתבו ז"ל, ומבואר הוא". ואף שהרמב"ם לא הזכיר ששינה בפריסת המחצלת (ר' אברהם לא הביא את לשון הרמב"ם), יש לומר שהרמב"ם למד שסתם פריסת מחצלת כך היא, כי קני המחצלת קשים הם, ובפריסתה גשורים רווחים קטנים בין המחצלת לכוורת.

לא. צידת דבורים – מדרבנן?

הב"י התקשה כאמור בדברי הטור, וכתב שאולי אפשר לדחות את דברי בעל ה'תרומה' באופן אחר משדחאם הטור: "דעד כאן לא אסר ר' שמעון לפרוס מחצלת על הכוורת בפסיק רישיה אלא בדבורים, שבמינן ניצוד, אבל זכובים שאין במינן ניצוד, כל שאינו מתכוון שרי ואע"ג דפסיק רישיה הוא". כלומר: הגמ' אוסרת פס"ר רק בדאורייתא, אבל פס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן מותר. והדברים תמוהים מאד, שהרי מפורש בגמ' בביצה הנ"ל: "פשיטא מהו דתימא במינו ניצוד אסור שלא

60. הב"י הביא את דברי התוס' בביצה, והסתמך עליהם בתמיהתו הנ"ל על הטור, וכנראה שלא נחת להשערת המהרש"א, אלא פירש את התוס' בדוחק על פי ההנחה שגרסו כלפנינו, ע' מהרש"ל על התוס'. והב"ח רוצה לומר שהטור סבר שמחלוקת הסוגיות היא, והעדיף לפסוק כסוגיה בשבת שהיא במקומה, ועוד לקולא בדרבנן. ולפי השערת המהרש"א אין צורך בכך.

במינו ניצוד מותר קמ"ל", כלומר שדבורים אין במינן ניצוד. ואף על פי שמשפט זה מופיע רק בסוגיה בביצה ולא בשבת, מכל מקום התוס' בשבת (מג: ד"ה שלא) כתבו בפירוש שבביצה הוא אכן מופיע. וכתב הב"ח על דברי הב"י שזוהי כשגגה שיצאה מלפני השליט. אבל ה'אליה רבה' (ס"ק י"א) כתב ליישב, שהב"י הבין את הגמ' כך: מהו דתימא שאין במינו ניצוד מותר, ודבורים אין במינן ניצוד, קמ"ל שדבורים נחשבות יש במינן ניצוד. ולמרות שמלשון רש"י לא משמע כן בפשטות, כי רש"י כותב: "מהו דתימא דבר שבמינו ניצוד – שדרך לצוד את בני מינו כגון חיה ועוף אסור, אבל האי דאין במינו ניצוד שרי, קמ"ל", מכל מקום בגמ' אפשר לפרש כך, וגם ברש"י ניתן להבין קצת בדוחק שהלשון "אבל האי דאין" וכו' היא לפי מחשבת ההו"א, וכוונת ה"קמ"ל" היא שדבורים יש במינן ניצוד.

ננסה לפשוט את השאלה האם דבורים נחשבות יש במינן ניצוד, מעיקר הסוגיה בענין זה. למדנו בשבת קו: "ת"ר הצד חגבין גזין צרעין ויתושין בשבת חייב דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים כל שבמינו ניצוד חייב וכל שאין במינו ניצוד פטור". ובדף קז: נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע בצד פרעוש בשבת, ר' אליעזר מחייב ור' יהושע פוטר, והגמ' אומרת שנחלקו בשאלה האם דבר שאין במינו ניצוד חייב או פטור. על הברייתא הראשונה כתב רש"י: "הגזין – מין חגב טהור הוא ונאכלין. במינו ניצוד – כגון חגבים והגזין. שאין במינו ניצוד – צירעין ויתושין, שאינן לצורך". יוצא איפוא שמינים הנאכלים נחשבים במינם ניצוד, ומינים שאין בהם צורך כלל נחשבים אין במינם ניצוד. השאלה היא מה דין דבורים, שאינן נאכלות, אבל האדם צריך להן לדבש.

והנה בהגהות הב"ח כתב על דברי רש"י אודות הגזין: "וצ"ע מפ"ק דבכורות דשם משמע שהוא מין שרץ טמא. שוב מצאתי קושיא זו בס' פרי חדש סי' פ"א". לשון הגמ' בבכורות ז: "דתניא ר' יעקב אומר אך את זה תאכלו מכל שרץ העוף... שרץ עוף טמא אי אתה אוכל, אבל אתה אוכל מה שעוף טמא משריץ, ואיזה זה, זה דבש דבורים, יכול אף דבש הגזין והצירעין, אמרת לא, ומה ראית לרבות דבורים ולהוציא הגזין והצירעין, מרבה אני דבש דבורים שאין לו שם לווי ומוציא אני דבש הגזין והצירעין שיש לו שם לווי". אך, לכשנכתבון נראה שאין שום קושיא על רש"י, כי רש"י לא גרס בברייתא בשבת 'גזין', אלא 'הגזין', והה' אינה ה' הידיעה, אלא היא שורשית, שהרי בשאר השמות שבברייתא אין ה' הידיעה, "חגבין... צירעין ויתושין", וגירסת הרי"ף היא 'חגזין', וברור שהה' של גירסת רש"י היא הח' של גירסת הרי"ף, ואילו בבכורות מדובר על 'גזין', אלא שנוספה להן ה' הידיעה, "הגזין והצירעין". ומצירעין, שיש להן דבש ואף על פי כן אין במינן ניצוד, אין להביא ראיה לדבורים, כי דבש הצירעין והגזין הוא דבש גרוע, ואינו דבש סתם, ועל כן אינן חשובות לצודן, מה שאין כן דבורים שדבשן חשוב, ואפשר שדינן כדין חגבים הנאכלים. ואולי סברה הברייתא שיש יותר חידוש בכך

שחגבים וחגזים נחשבים יש במינם ניצוד, מאשר שדבורים נחשבות יש במינן ניצוד, ומשום כך הזכירה חגבים וחגזים ולא דבורים.

אך הרמב"ם פסק (הל' שבת י, כד): "הצד דבר שאין במינו צידה כגון חגבים חזיזין צרעין ויתושין ופרעושין וכיוצא באלו הרי זה פטור". ברור איפוא שהרמב"ם גרס בברייתא בדף קו: 'חזיזין', במקום 'הגזין' שברש"י ו'חגזין' שבריי"ף (ור' להלן גירסת ר"ח), והוא מזכיר את כל ארבעת המינים שבברייתא, וכן את הפרעוש שבברייתא בדף קז:, ובסך הכל את כל המינים שנזכרו בגמ' ככאלה שאין במינם ניצוד. בניגוד לרש"י, הרמב"ם הבין שהכלל של חכמים "כל שבמינו ניצוד חייב וכל שאין במינו ניצוד פטור" אינו בא לחלק בין המינים שנזכרו בברייתא, אלא הוא בא להוציא את כל המינים שבברייתא, שכולם אין במינם ניצוד.

סיוע להבנת הרמב"ם בברייתא יש להביא מהירושלמי (פי"ד ה"א): "הצד זיזין זבובין הגזין יתושין חייב, ור' יהודה פוטר, וכן היה ר' יהודה אומר אין חייבין אלא על דבר שדרכו ליצוד". ובתוספתא (יג, ד) שנינו: "הצד זבובין ויתושין חייב, ור' יהודה פוטר". משמע שר' יהודה – שהם חכמים שבבבלי – פוטר בכל המינים שנזכרו בברייתא, והכלל שהוא נותן בא להסביר מדוע הוא פוטר בכולם. ולפי זה לכאורה יש להוכיח שדבורים נחשבות ליש במינן ניצוד, כדעת הב"י, כי אחרת מדוע לא נקטה הברייתא – בבבלי, בירוש' ובתוספתא – בתוך אלו שאין במינם ניצוד גם את הדבורים, שבהן החידוש יותר גדול מאשר ביתושים וכיוצא בהם? ועוד, אם פירוש לשון הגמ' בביצה "מהו דתימא... שלא במינו ניצוד מותר קמ"ל" הוא כמו שמבינים בפשטות: מהו דתימא שדבורים הואיל ואין במינן ניצוד מותר ליצודן, קמ"ל שגם אין במינו ניצוד אסור מדרבנן – מדוע לא מנה הרמב"ם גם את הדבורים בין אלו שאין במינם ניצוד, היות שגם הן נזכרו בפירוש בגמ', כמו שמנה את הפרעושים? אלא נראה לכאורה שהרמב"ם פירש את הגמ' כמו שכתב ה'אליה רבה' לפי הב"י: קמ"ל שדבורים במינן ניצוד.

ורבנו חננאל כתב בפירושו לסוגיה: "חגבין, וחזין⁶¹, והן ממיני דבורים, צירעין, ויתושין, כל שבמינו ניצוד הצדן בשבת חייב, וכל שאין במינו ניצוד הצדן בשבת פטור. וחגבים ודאי יש במינו ניצוד, בשעת הטל אין יכולות לפרוח שאין בהן כח" וכו'. ולכאורה פירש כרש"י, שבין המינים שבברייתא יש כאלה שבמינם ניצוד, כגון חגבין, ויש שאין במינם ניצוד, כגון יתושין. ולפי זה השאלה היא מה דין החזין (=חזיזין שברמב"ם) והצירעין: האם הם כחגבין, או כיתושין, או שהחזין הם כחגבין והצירעין כיתושין. ואם החזין הם כחגבין, והחזין הן ממיני דבורים, הרי שדבורים יש במינן ניצוד, כי נראה שהחזין הם מין פחות משובח מדבורים רגילות, שאם לא כן היה לברייתא להזכיר מה דין הדבורים.

61. כך הגירסה בכתב-יד של פי"ד ה"ח, ע' מהר" מצגר. אמנם, במהדורה זו נשמטו בהמשך שורות אחדות, ויש להשלימן לפי הנדפס בש"ס וילנא.

אך אפשר להבינא דברי ר"ח באופן אחר: באמת כל המינים שבכרייתא אין במינם ניצוד, כפירוש הרמב"ם, אלא שר"ח מוסיף שהחגבים יש מהם שבמינם ניצוד, שהרי בסמוך מביאה הגמ' ברייתא אחרת: "תניא אידך הצד חגבים בשעת הטל פטור" וכו', ור"ח הבין שברייתא זו היא גם לפי חכמים הסוברים שכל שאין במינו ניצוד פטור, ועל כרחנו שיש חגבים שבמינם ניצוד (ומסתבר שהם החגבים הטהורים, והברייתא דיברה בחגבים טמאים, או שגם טמאים ניצודים למכור לנכרי – ע' מש' שביעית ז, ד – והברייתא מדברת בסוג גרוע שאינו נאכל). וגם לפי דרך זו נראה שדבורים רגילות יש במינם ניצוד, והברייתא נקטה חזין בדוקא, שהן פחות ראיות לדבש, וכן מצינו שחגבים שנקטה הברייתא הם דוקא הפחותים.

ואם גם הרמב"ם התכוון ב'חזיון' למין דבורים, יש ללמוד מזה שגם לדעתו דבורים רגילות יש במינם ניצוד. אמנם, יש לציין שהרמב"ם, וכן הרי"ף, לא הביאו כלל את הדין של חגבים בשעת הטל, ונראה שהם סוברים שהתנאים בברייתא השניה סוברים כר' מאיר, ומשום כך הם מחייבים בחגבים, אבל לחכמים בחגבים לעולם פטור, כי אין במינם ניצוד. אף על פי כן, לענין דבורים יש מקום לדייק מהעובדה שלא הוזכרו בברייתא דבורים רגילות, שבדבורים חייב.

נמצא שלשיטת הב"י לפיה דבורים נחשבות ליש במינם ניצוד – ייתכן שיש מקור בראשונים. נעיין שוב לפי שיטה זו בגמ' בביצה: "לעולם כולה ר' יהודה היא, והכא במאי עסקינן דאית ביה כוי, ולא תימא לר' יהודה ובלבד שלא יתכוין לצוד, אלא אימא ובלבד שלא יעשנה מצודה. פשיטא, מהו דתימא במינו ניצוד אסור שלא במינו ניצוד מותר, קמ"ל". הב"י פירש כאמור: קמ"ל שדבורים יש במינם ניצוד. משמע שאילו היו הדבורים אין במינם ניצוד – היה מותר לכסות את הכוורת אף על פי שעושה אותה כמצודה. אך קשה: הלא מפורש בברייתא בשבת קו: שיש בצידת אין במינו ניצוד איסור דרבנן, שהרי נאמר בה: "וכל שאין במינו ניצוד פטור", כלומר פטור אבל אסור, וכיון שהגמ' העמידה את הברייתא כר' יהודה, ולשיטת התוס' בסוגיית דשא"מ (ע"ש פסקה ד') ר' יהודה אוסר דשא"מ אף בדרבנן – צריך להיות אסור לכסות את הכוורת, אפילו אינו פס"ר שייצודו. ורק לפי שיטת רש"י ביומא הג"ל שם, שר' יהודה לא אסר דשא"מ בדרבנן, הדברים יהיו מובנים (כי אפילו פס"ר הוא אפשר שבדרבנן מותר, כנ"ל פסקה כ"ד בשם הרמב"ן). וצ"ע.

לב. ספק פסיק רישיה

הט"ז (שט"ז ס"ק ג') הולך בדרך אחרת בהבנת דברי הטור בענין סגירת תיבה שיש בה זבובים. הט"ז הבין שהטור לא חלק על ה'תרומה' שאם רואה אדם שיש זבובים בתיבה אין לו לסוגרה. את לשון הטור "ונראה לי שאין צריך לדקדק בזה" וכו' מפרש הט"ז כך: נראה לי שאין צריך לדקדק ולבדוק האם יש זבובים בתיבה,

והטעם: א. י"ל שזבובים הסגורים בתיבה אינם ניצודים בה, ב. גם אם הם ניצודים, הרי אינו מתכוון לצוד, וכיון שאינו יודע בוודאי שיש שם זבובים – הרי זה ככל דשא"מ שהוא מותר, כי מה ההבדל בין מקרה שיש חור קטן בכוורת שאולי יצאו הדבורים דרכו ואולי לא יצאו, או הגורר ספסל שאולי יעשה בגרירתו חריץ ואולי לא יעשה, לבין מקרה שאינו יודע אם יש בתיבה זבובים, שאולי יצוד בסגירתו את התיבה ואולי לא יצוד.

אולם, ר' עקיבא אייגר בחידושו ל"שו"ע יו"ד (פז, ו ד"ה י"א) אומר שיש הבדל בין דשא"מ רגיל, כמו בגורר ספסל ובכוורת, לבין המקרה של הט"ז. דבריו של רעק"א מוסבים על מ"ש הרמ"א שם בשם יש אומרים, שאסור לחתות מתחת לקדירה של גוי שמא היא בלועה מבשר וחלב, ויעבור בזה על איסור בישול בשר בחלב. רעק"א מסביר שאין להתיר מטעם דבר שאינו מתכוון (שהרי לא נתכוון לבשל, אלא לחתות אש בלבד), כי דשא"מ המותר הוא "ספק דלהבא, שמא לא יהא נעשה כן במעשה שלו, כמו גורר כסא וספסל דהוי ספק שמא בגרירתו לא יעשה גומא, אבל בספק דעבר כמו הכא, דאם יש בקדירה בלוע בשר וחלב בחיתוי זה בוודאי יתבשל, אלא דהספק שמא אין בו בליעת בשר וחלב – זה מיקרי פסיק רישא". כלומר: במקרה שהספק הוא על העבר, דהיינו על מצב החפץ כרגע, הרי זה "ספק פסיק רישא", שצריך ללכת בו לחומרא ככל ספק דאורייתא. ורעק"א מביא שם את שיטת התוס' ביומא, לפיה פס"ר דלא ניחא ליה בשאר איסורים אסור מן התורה, ולפי שיטתם פסק הרמ"א מובן. אמנם, בהמשך מביא רעק"א את דעת הט"ז: "אכן לדעת הט"ז או"ח סי' שי"ו ס"ק ג'... בנועל התיבה וספק אם יש זבובים דמותר לנועלו... דילמא אין שם זבובים ולא הוי פס"ר, אם כן לכאורה בנידון דידן היתר גמור דהא אינו מתכוון לבשל... ואפשר דאין בתוכו כלל בלוע בשר בחלב – לא הוי פס"ר". אך רעק"א מוסיף שכתב זאת רק כדי להראות צד קולא, משום שקשה להיזהר בכך, ונראה שמעיקר הדין הוא נוטה לומר שלא כט"ז⁶².

והמ"ב בבה"ל (שטז, ג ד"ה ולכן) הביא את דברי הט"ז ורעק"א, וכתב שמסברה היה נראה לו שלא כט"ז, כי אם האדם עושה את הפעולה של הצידה, והספק הוא רק האם יש כאן דבר הניצוד – הרי זה ככל ספיקא דאורייתא, כמי שיש לפניו חתיכה ספק שומן ספק חלב, שאסור לו לאוכלה. ואין זה דומה לגורר מטה, שהספק הוא האם תיסבב פעולה אחרת של חפירה על ידי פעולת הגרירה. אך המ"ב כותב שמצא ראייה לט"ז מדברי הרמב"ן והמאירי, שכן הרמב"ן כתב ב'מלחמות' (יט: ברי"ף) בסוגיית מיחם שפינהו, שהגמ' תלתה את בעיית צירוף הכלי במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בדשא"מ – משום שאין זה פס"ר שיצרף, "שמא לא הגיע לצירוף

62. והט"ז, שלא נחלק ביו"ד על דינו של הרמ"א, יוכל לומר ששם זהו קרוב לפס"ר (ע' לעיל פסקה י"ב), כי רגילות היא שמבשלים בהם פעמים חלב ופעמים בשר, ר' לשון הרמ"א שם.

אף על פי שנתחמם הרבה, שהמים שהיו בו מונעין אותו, ושמה כבר נצרף קודם שנעשה כלי ועכשיו אין צירוף זה תיקון לו". הרי שאף על פי שהספק נוגע למצב הכלי בשעת הפעולה, והוא תלוי במה שקרה עם הכלי עד כה, ולא בטיב הפעולה, אף על פי כן הוא נחשב לדשא"מ. וכן כתב המאירי: "שמה לא הגיע חומו להיות צונן זה מצרפו, או שמה כבר נצרף עד שאין זה מועיל כלום".

ונראה שיש לענות על מה שהקשה הבה"ל על הט"ז מצד הסברה, ולומר שיש הבדל בין אכילת חתיכה שהיא ספק היתר ספק איסור, לבין סגירת תיבה שספק אם יש בה זבובים ספק אין בה. כי באכילה אין כאן שתי פעולות, אלא פעולה אחת, שהיא או כולה אסורה או כולה מותרת, וספיקא דאורייתא לחומרא. מה שאין כן במקרה של תיבה: עיקר גדר דשא"מ, בשונה ממשאצ"ג, הוא שאפשר להפריד במעשהו של האדם בין פעולת ההיתר לבין פעולת האיסור. נעילת בית או סגירת תיבה זוהי פעולת היתר של שימור חפצים, אלא שאם יש שם בעל חיים – נגדרת בהכרח גם צידה. הש' דברי הכס"מ בשם ר' אברהם בן הרמב"ם לעיל פסקה ג': "ההפרש שיש בין משאצ"ג ובין פס"ר ולא ימות הוא, דגבי פס"ר אינו מכוון למלאכה כל עיקר, אלא שהיא נעשית בהכרח, כגון שסגר פתח ביתו והיה שם צבי, שהוא לא כוון לשמירת הצבי אלא שהמלאכה נעשית בהכרח, אבל משאצ"ג הוא מתכוון לגוף המלאכה אלא שאינו מכוון לתכליתה". הרי שאף על פי שסגירת ביתו והצידה נעשות בפעולה אחת, בכל זאת אפשר להפריד ביניהן, ולראות את מעשה הצידה כדשא"מ. אלא שאם הוא יודע בוודאות שיש שם בעל חיים, הרי זה פס"ר, וידיעה זו מחייבתו חטאת במקרה שניחא ליה בצידה, או אוסרתו במקרה שלא ניחא ליה (ולדעת התוס' ביומא אוסרתו מדאורייתא בשאר איסורים שבתורה). אבל אם אינו יודע שיש שם בעל חיים – אין כאן פס"ר, כי הטעם שפס"ר אסור הוא בגלל הידיעה הוודאית שהדבר יקרה, המכניסה את מעשה האיסור לתודעתו, ע' סוגיית דשא"מ פסקה כ"א, אבל בלא ידיעה ודאית שהדבר יקרה – בזה י"ל שחזרנו למחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בדשא"מ [בין אם אומרים שפטור דשא"מ לר' שמעון הוא מסברה, שאין מעשה האיסור מתייחס אליו, ובין לפי מה שרצינו לומר בסוגיית דשא"מ פסקה י' שמקור הפטור הוא ב"אשר חטא בה' פרט למתעסק", היות שמתעסק בפעולת היתר].

לפי הבנתו של הט"ז בטור, יוצא שספק פסיק רישיה מותר גם אם יכול לבדוק ולברר בנקל האם יש זבובים בתיבה או לא. ולפי מה שהסברנו הדבר ברור: מכיון שהעיקר הוא חוסר הכוונה והתודעה למעשה האיסור – כל עוד שאינו מתכוון לעשות את מעשה האיסור, ואף אינו יודע בוודאות שייעשה, הרי זה מותר, אף על פי שיודע שיש סיכוי שהאיסור אכן ייעשה. וכמו בדשא"מ רגיל, שיודע שיש סיכוי שהאיסור ייעשה, ובכל זאת הוא מותר⁶³.

63. אף שהצדקנו את סברת הט"ז, לכאורה הראיה שמביא הבה"ל לדברי הט"ז מהרמב"ן והמאירי

נסכם את העולה מדברי הראשונים בענין פסיק רישיה דלא ניחא ליה בדרבנן. ראינו ששיטת התוס' בשבת וביומא היא שפס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן מותר לר' שמעון, וכן דעת ה'אור זרוע', ונראה שהיא דעת רש"י. וכן דעת בעל ה'השלמה' והמאירי ומהר"ם חלאוה. ולזה הסכים הטור לפי ההבנה הרגילה בדבריו (הבנת הב"י והב"ח). [וייתכן שהטור מתיר, בעקבות אביו הרא"ש, אפילו בפס"ר דניחא ליה, כנ"ל פסקה ל']. לעומת זאת, שיטת בעל ה'תרומה' היא שפס"ר דלא ניחא ליה

– אינה מוכרחת. כי הנה הבה"ל כותב שם שלענין צידת זכובים מסקנת הט"ו שאין צריך לבדוק נכונה בכל אופן, כי אין במינס ניצוד וספיקא דרבנן לקולא (צ"ע האם גם כשאפשר לברר בנקל, ע' בפסקה הבאה), והנפ"מ תהיה בספק אם צבי נכנס לבית, שאז ספק פס"ר הוא ספיקא דאורייתא. אולם, באיסור שבת שהרמב"ן והמאירי מדברים בו, גם אם ניחא ליה בצירוף, אין כאן איסור דאורייתא לר' שמעון, שהרי הטעם שפס"ר דניחא ליה חייב לר' שמעון הוא משום שכיון שיודע שהמלאכה תיעשה, וניחא לו בה, אגן סהדי שמתכוון לה (כמו שכתבו התוס' כנ"ל פסקה א'), והרי זו מלאכה הצריכה לגופה, אבל באינו יודע בוודאות שתיעשה אין הניחותא מספיקה להיות ככוונה, ע' סוגיית דשא"מ פסקה ט"ז, ואם כן בספק פס"ר הרי זה ספיקא דרבנן, כי גם אם המלאכה תיעשה תהיה זו משאצל"ג. לעומת זאת לר' יהודה גם בלא ניחותא יש חיוב דאורייתא, שכן ר' יהודה מחייב במשאצל"ג, ואם כן שפיר תולה הגמ' את מיחם שפינהו במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון. אבל אין מכאן ראייה שגם בכל התורה כולה ספק פס"ר דינו כדשא"מ. אך באמת אין זה נכון, והראיה מהרמב"ן קיימת, כי לפי האמור יוצא שבצירוף כלי אין הדבר תלוי בשאלת דשא"מ, אלא במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון במשאצל"ג, והגמ' הלא תולה בפירוש את שאלת הצירוף במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בדשא"מ, ואומרת שאין הדבר תלוי בשאלת משאצל"ג (ע' סוגיית דשא"מ פסקה ח'). אלא על כרחך שגם ספק פס"ר נחשב לדשא"מ.

[ואין לומר שהתלייה בשאלת דשא"מ פירושה, שבשבת דשא"מ פטור לר' שמעון גם משום שכאשר אין ידיעה ודאית שהמלאכה תיעשה אין זו מלאכת מחשבת, ולכן בספק פס"ר ספיקא דרבנן הוא, ואילו לר' יהודה שיטת הרמב"ן היא שגם כשאין ידיעה ודאית אין חסרון מלאכת מחשבת (ולכן לדעתו ר' יהודה אוסר דשא"מ בשבת מן התורה, ע' סוגיית דשא"מ פסקאות ט, כא), ולכן ספק דאורייתא הוא, אבל בכל התורה ספק פס"ר אינו כדשא"מ. כי זו מניין לנו שר' שמעון ור' יהודה נחלקו בדשא"מ בענין מלאכת מחשבת, והלא בכל התורה אין מחלוקתם תלויה בזה, ואפשר שאין בשבת טעם נוסף למחלוקתם. ולשיטת הריטב"א שם פסקה ז', שהמחלוקת בדשא"מ בכל התורה אכן נובעת ממחלוקת בענין מלאכת מחשבת בשבת, הלא יוצא שספק פס"ר דינו כדשא"מ, כי בשניהם אין ידיעה ודאית ולר' שמעון אין זו מלאכת מחשבת, וזה מה שרצה הבה"ל להוכיח].

ובס' 'שערי יושר' לר"ש שקופ (שער ג' פכ"ה ד"ה ובעיקר) רוצה לדחות את הראיה מדברי הרמב"ן באופן אחר: "שם המעשה מתחשב על פי הכרעת דעת בני אדם, וכל היכא דאיכא כמה ספקות אצל בני אדם שרואים קדירה עם מים מתבשלת על האש אם יש בזה ענין של מלאכת מצרף – אין זה מלאכת מצרף". ובס' 'גתיבות שלום' (סי' י' אות ב') העיר שבוודאי אין כוונתו שאין כאן מלאכת מצרף כלל, שהרי לר' יהודה האוסר דשא"מ – אסור, אלא הכוונה שכיון שמצב הכלי – האם הגיע לצירוף והאם נצרף כבר – אינו דבר הניכר, ואין דרך בני אדם לחקור ולדעת זאת, לכן נחשב כספק לעתיד האם יצרף או לא.

בדרבנן אסור, והביאוהו ה'כלבו' ו'שבלי הלקט', וכמותו סוברים גם המרדכי והריטב"א. ולדעת הט"ז זוהי גם דעתו של הטור.

נלכאורה יש להביא ראיה שפס"ר בדרבנן מותר, ממשנה שלימה בשביעית (ד, א), המתירה ללקט אבנים בשביעית מתוך שדה חבירו, הואיל ואינו מתכוון לסיקול הקרקע אלא שצריך לאבנים (ע' ר"מ ור"ש שם בשם הירוש'). ואף שפס"ר הוא שיסקל, כיון דעביד בארעא דחבריה מותר, כמו בשבת קג., שמשם הביא ה'ערוך' ראיה לשיטתו. והחולקים על ה'ערוך' דחו שפטור אבל אסור, אבל בשביעית המש' מתירה לכתחילה, ולכאורה הטעם הוא משום שמלאכת סיקול בשביעית היא מדרבנן. וצ"ע מה יענו על כך האוסרים פס"ר דלא ניחא ליה אף בדרבנן.

לג. פסק השו"ע ונושאי כליו בפס"ר בדרבנן

כתב הב"י, אחרי שדן בדברי הטור הנ"ל בענין תיבה שיש בה זבובים: "ומכל מקום כיון דנפק מפומיה דבעל התרומה, וכתבו המרדכי, ולא חזינן מאן דאיפליג עליה, מי יקל ראשו שלא לחוש לדבריהם". ותימה שלא הביא בחשבון את דברי התוס' והאו"ז, הסוברים שפס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן מותר, ואת דברי הרא"ש שאולי מתיר אפילו פס"ר דניחא ליה בדרבנן (כנ"ל סוף פסקה כ"ד), והם המקור לשיטת הטור.

ובשו"ע (שטז, ג-ד) פסק: "כל שבמינו ניצוד חייב עליו, אין במינו ניצוד פטור אבל אסור, הילכך זבובים אף על פי שאין במינן ניצוד אסור לצודן. פורסין מחצלת על גבי הכוורת, ובלבד שלא יכוון לצוד, וגם הוא בענין שאינו מוכרח שיהיו ניצודים כי היכי דלא להוי פסיק רישיה". הרי שלמרות שכתב בב"י שיש לחוש לדברי בעל התרומה, ולאסור פס"ר אפילו בצידת זבובים שהיא מדרבנן, לא הזכיר זאת בשו"ע, ורק לגבי דבורים – שלדעתו יש במינן ניצוד וצידתן דאורייתא – אסר פס"ר, דהיינו אף פס"ר דלא ניחא ליה, וכשיטתו בסי' ש"כ שאין לסמוך על שיטת ה'ערוך' לכתחילה (ע' לעיל פסקה כ"ג). ואולי כשבא לפסוק הלכה בשו"ע סבר שיש לצרף לשיטת ה'ערוך' את הסברה שכתב בב"י, שי"ל שבדרבנן פס"ר דלא ניחא ליה מותר, והיא אכן סברת התוס' והאו"ז, כנ"ל, וכמו שפסק בסי' ש"כ שבצירוף סברה אחרת להקל יש לסמוך על ה'ערוך'.

והרמ"א כתב בהגהה לסעיף ג': "ולכן יש ליוהר שלא לסגור תיבה קטנה או לסתום כלים שזבובים בו בשבת, דהוי פס"ר שייצודו שם, ויש מקילין במקום שאם יפתח הכלי ליטלם משם יברחו". הרי שפסק שפס"ר אסור אף בדרבנן, וה"ש מקילין" היא הסברה הראשונה בטור (ע' לעיל פסקה כ"ח), שבאופן כזה אין כאן צידה כלל, אך לא הזכיר את הסברה השניה של הטור, שבדרבנן אין אוסרים פס"ר. וכ"כ הרמ"א (ס"ק ט'), שהרמ"א אוסר פס"ר גם בדרבנן, ושכך מבואר בגמ' בביצה

בענין כוורת, שפס"ר אסור אף לר' שמעון, אף על פי שדבורים אין במינן ניצוד (כהבנת שאר המפרשים, ולא כב"י). אולם, בדברי הרמ"א לא פורש שמדובר בלא ניחא ליה, כי לא כתב שמדובר בתיבה שיש בה אכלין, ובתיבה ריקה אפשר לומר שניחא ליה בצידת הזכוכים, כדי שלא יפריעו לו. וגם בגמ' בביצה אפשר להבין שמדובר בניחא ליה, כנ"ל פסקה כ"ט. ובפס"ר דניחא ליה דעת רוב הראשונים אכן לאיסור, כנ"ל סוף פסקה כ"ו.

והנה המ"א (ס"ק ט') מפנה לדבריו בסי' שי"ד ס"ק ה', שם הוא מתווכח עם תה"ד שהתיר פס"ר בדרבנן אף בניחא ליה, והביא ראיה נגדו מדברי התוס' בשבת קג. סד"ה לא, שכתבו שבאיסור דרבנן פס"ר מותר כשאינו נהנה, הא בנהנה אסור. הרי שהמ"א פוסק שדוקא פס"ר דניחא ליה אסור בדרבנן, וכך הבינו בדעתו 'מחצית השקל', ה'פרי מגדים' (בסי' שי"ד שם) וה'חזון איש' (סי' ג' אות ה'). וכן הפמ"ג כתב בסי' שט"ז (על המ"א ס"ק ט') שאם יש אכלים עם הזכוכים בתיבה, שאז פס"ר דלא ניחא ליה הוא, יש לצדד יותר להיתר, ר' להלן.

המ"א ממשיך וכותב: "וכן משמע סי' של"ז ס"א וסס"ב, ע"ש. ואף שהתוס' פסחים דף כ"ה כתבו דשרי, ע"ש, היינו בדרך אין לומר, אבל לפי האמת אסור". באשר לתוס' בפסחים – ע' לעיל סוף פסקה כ"ד שמדובר שם בפס"ר דניחא ליה⁶⁴. ובאשר לסי' של"ז – ז"ל השו"ע שם (סעיף א'): "דבר שאין מתכוון מותר, והוא שלא יהא פסיק רישיה, הילכך גורר אדם מטה כסא וספסל בין גדולים בין קטנים ובלבד שלא יתכוון לעשות חריץ", ובכ"י מבואר שנקט כתוס' שבגרידה החפירה היא מדרבנן. והמ"א שם (ס"ק א') כתב: "בין גדולים – אבל גדולים מאד אסור לגרור דהוי פס"ר דעושה חריץ... ואע"ג שכשתופר הוי מלאכה דרבנן אפילו הכי אסור, וע' מ"ש סי' שי"ד". אמנם, אפשר להבין שמדבר דוקא בפס"ר דניחא ליה, כבדיון בסי' שי"ד, כנ"ל. אולם בסוף סעיף ב' כתב הרמ"א: "ואסור לכבד הבגדים על ידי מכבדות העשויים מקיסמים, שלא ישתברו קיסמיהם", וב'דרכי משה' (אות ב') מבואר שמקורו בהגהות אלפסי שכתב שיש אוסרים לכבד מטעם שפס"ר הוא שישתברו קיסמי המכבדות ('שלטי הגיבורים' דף לו. אות ו'). ולכאורה מוכח מזה

64. באשר לדעת הרא"ש כתב המ"א: "ואף שהרא"ש בפסחים כתב דפס"ר אסור בכל מידי דאורייתא, נראה לי דנקטה משום שאר איסורים, ע"ש, אבל לכ"ע פס"ר אפילו במילי דרבנן אסור". וב'מחצית השקל' פירש שכוונתו כמו שכתב לגבי התוס', שהדברים הם בדרך הנה אמינא, כלומר: ואם תרצה לומר שפס"ר בדרבנן מותר – מה נענה על שאר איסורים שהובאו בסוגיה, כגון מעילה, שהם מדאורייתא. אולם כבר כתב ה'אש דת' (פתיחה לל"ט מלאכות, פט"ז) שלא משמע כן מלשון המ"א, ושגם לשון הרא"ש אינה מורה כן. והביא את שו"ת 'חתם סופר' (יו"ד סי' ק"מ) שהבין בכוונת המ"א שהרא"ש סובר שפס"ר בדרבנן מותר רק בשאר איסורים הנזכרים בסוגיה שם, ולא בשבת. והקשה עליו ה'אש דת': איפכא מסתברא, הרי תמיד מקילים בשבת יותר בענין דשא"מ, כגלל דין מלאכת מחשבת נולכאורה אין שייך להזכיר כאן ששבת היא איסור סקילה, ע' סוגיית דשא"מ פסקה כ"ב. שהרי מדובר באיסורי דרבנן. וצ"ע.

שהרמ"א אוסר פס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן, כי שבירת הקיסמים אינה אלא מדרבנן (כ"כ המ"א של"ז ס"ק ה'), שהרי אין הכלי נסתר כולו, ואין בנין וסתירה בכלים אלא אם כן עושה כלי שלם או סותרו כולו (ע' תוס' עד: ד"ה חביתא וב"י ראש סי' שי"ד), וגם לא ניחא ליה שישתברו. אמנם, המ"ב כתב בבה"ל (ד"ה שלא) שה'ברכי יוסף' ועוד אחרונים פקפקו בדין זה של הרמ"א, ובברכ"י מבואר הטעם בשם המהריק"ש, ששבירת הקיסמין אינה מלאכה, וגם אינו מתכוון לשבור, ונראה שרוצה לומר: א. אין זו סתירה אפילו מדרבנן, ב. אפילו את"ל שכן – פס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן מותר⁶⁵.

ומסיק הפמ"ג בסוף דבריו בסי' שי"ד (ס"ק ה') שבפס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן אין איסור, אלא שהמנהג לאסור, אם לא במקום צורך גדול. וכן כתב המ"ב (של"ז שעה"צ אות י') בענין פס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן, ש"לכתחילה אין כדאי" או ש"אסור לכתחילה", ובמקום הצורך מתיר (שכ"א ס"ק נ"ז). ועוד כתב (שט"ז שעה"צ אות י"ח, של"ז שעה"צ אות ב') שבאיסור שיש בו תרי דרבנן – פס"ר דלא ניחא ליה מותר לכתחילה.

קולא אחרת בפס"ר בדרבנן היא באמירה לנכרי, שבסוף סי' רנ"ג פסק הרמ"א כ'תרומת הדשן' (בתשובה השניה הנ"ל פסקה כ"ז), שמקילים באמירה לנכרי בדבר המותר אפילו כאשר יש בו פס"ר דניחא לישראל בדבר אסור, כי כולי האי לא גזרו באמירה לנכרי, כמו שכתב המ"א שם ס"ק מ"א (והזכירו גם בסי' שי"ד הנ"ל). וכן פסק המ"ב שם ס"ק צ"ט.

ודעת הט"ז (ס"ק ג') היא שאם רואה שיש בתיבה זבובים אסור לסגרה משום פס"ר, אף בלא ניחא ליה בצידה, אך אם אינו יודע שיש שם זבובים, או שראה והפריחם פעם אחת ואינו יודע אם נשארו עוד – מותר לסגור התיבה, כי ספק פס"ר מותר, כנ"ל פסקה ל"א. והבה"ל מתלבט בדבר, כנ"ל שם, וכתב שלגבי זבובים שצידתם מדרבנן אין נפקא מינה, משום שספק פס"ר בצידת זבובים יהיה ספיקא דרבנן ולקולא (ר' לקמן), אך לגבי צידת בע"ח הניצוד, שאינו יודע אם הוא בבית וסוגר עליו את הדלת, אולי ספיקא דאורייתא הוא ולתומרא, אך סיים שמדברי ראשונים משמע כט"ז שמותר.

ו'שו"ע הרב' (שטז, ד; שלו, א-ג) ו'ערוך השולחן' (שטז, ח-ט; שלו, א-ג) פסקו שפס"ר דלא ניחא ליה אסור אף בדרבנן, ובספק פס"ר התירו על פי הט"ז רק

65. עוד הביא המ"א שבסי' רע"ז גם כן מוכח שפס"ר בדרבנן אסור, והיינו בדיני נד שעל גבי טבלה ושאחורי הרלת, שאסור לככותם בפס"ר, אף על פי שהכיבוי הוא משאצל"ג, שהרי אין צורך להבהב הפתילה. וראינו לעיל פסקה כ"ו שהרשב"א העמידה אליבא דה'ערוך' בניחא ליה, ושכלל אין מהסוגיה ההיא ראייה לענין פס"ר בדרבנן. והחזו"א (שם) הוסיף להתקשות בסוגיה זו לפי ה'ערוך', ורצה ללמוד מקושייתו חילוק להלכה בפס"ר דלא ניחא ליה לשיטת התוס', אך לעיל פסקה י"ב יושבה קושייתו, ע"ש.

בצירוף סברת הטור שהזכובים בתיבה אינם נחשבים לניצודים כי יפרחו כשהתיבה תיפתח. ומה שלא התירו משום ספיקא דרבנן כמו הבה"ל – נראה שזה משום שאפשר לברר בנקל האם יש זכובים בתיבה, ולכן אין דנים אותו כספיקא דרבנן (וקצת צ"ע על הבה"ל; ואולי כוונתו שיש לסמוך בזה על סברת הט"ז).

לסיכום: בדברי השו"ע והרמ"א לא פורש האם הם אוסרים פס"ר בדרבנן דוקא בניחא ליה, או אף בלא ניחא ליה. ונחלקו האחרונים בדבר: יש אומרים שמעיקר הדין פס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן מותר, אלא שראוי להחמיר בזה לכתחילה אם לא במקום צורך גדול (פמ"ג על פי המ"א, מ"ב), ויש אומרים שפס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן אסור (ט"ז, שו"ע הרב ועה"ש)⁶⁶. בספק פס"ר – הט"ז מתיר כמו בדשא"מ, ואם כן אף בדאורייתא מתיר, ורעק"א נוטה לאסור, והמ"ב מקל לכה"פ בדרבנן, ושו"ע הרב ועה"ש מקילים בדרבנן – במקום שאפשר לברר בנקל – רק בצירוף צד נוסף.

פרק רביעי (נספח): דברי הרשב"א בענין פס"ר בצידה

לד. "הא למה זה דומה לנועל את ביתו לשומרו"

בענין פסיק רישיה בצידה, מצינו שיטה יוצאת דופן לרשב"א בשם הירושלמי. כדי להבין את מוצא הדבר, עלינו להציע את המשנה העוסקת במלאכת צידה בסוף פרק האורג.

שנינו (קו:): "צבי שנכנס לבית ונעל אחד בפניו חייב, נעלו שנים פטורין, לא יכול אחד לנעול ונעלו שנים חייבין, ור' שמעון פוטר. ישב האחד על הפתח ולא מילאהו, ישב השני ומילאהו, השני חייב (פי': כי לא עשו את הפעולה ביחד, ונמצא שהראשון לא עשה כלום, ורק השני צד). ישב הראשון על הפתח ומילאהו, ובא השני וישב בצידו, אף על פי שעמד הראשון והלך לו, הראשון חייב והשני פטור. הא למה זה דומה, לנועל את ביתו לשומרו, ונמצא צבי שמור בתוכו".

הראשונים נחלקו בהבנת המשל המופיע במשפט האחרון במשנה, "הא למה זה דומה" וכו'. כתב הרמב"ן בחידושיו: "נראה לי דהכי פירושו, שהיה צבי שמור בתוך הבית והדלת מגופה, והוא שמור בכך, ובא זה ונעל [בנ"א נוסף: עוד] במנעול כדי שלא יבוא שום אדם ויפתח הבית, שפטור ומותר, אף על פי שהוא מוסיף לו שמירה, שעכשיו אין אדם יכול לפותחו. אף ישב הראשון על הפתח ובא שני וישב בצידו, אף על פי שהוא מוסיף שמירה על שמירתו, שאם עמד הראשון והלך לו נמצא שמור מכחו, פטור". לפי פירוש זה יוצא שהדוגמא "הא למה זה דומה" וכו'

⁶⁶ אמנם, בדבר שקשה מאד להיזהר בו, כתב הט"ז בס"י ש"כ (ס"ק י"א), ובעקבותיו שו"ע הרב ועה"ש שם, שרבנן לא גזרו איסור במציאות של פס"ר דלא ניחא ליה.

באה להצדיק רק את הדין היסודי האמור בסיפא של המש', דהיינו את הדין שאם בא השני וישב בצד הראשון הריהו פטור ומותר⁶⁷, אך אין היא מראה את הרבותא האמורה שם, שגם אם עמד הראשון והלך לו השני אינו צריך לקום.

הרמב"ן מציע פירוש נוסף: "עוד יש לי לאומרה, כגון שהיה צבי קשור בבית ושמור, ונעל ביתו לשומרו, אף על פי שניתק הצבי לאחר מכן הקשר, ונמצא משתמר בנעילתו, הואיל ושמור היה וניצוד – פטור הנועל". לפי פירוש זה נראה שהמשל בא להצדיק הן את הדין היסודי, שהמוסיף שמירה על שמירה פטור, והן את הרבותא, שאפילו כלתה אחר כך השמירה הראשונה אינו צריך לבטל את השניה, כי לפי פירוש זה נראה שכוונת לשון המש' "ונמצא צבי שמור בתוכו" היא: ונמצא צבי שהיה כבר ניצוד בבית – ממשיך להיות שמור בתוכו בגלל הנעילה (בלשון הרמב"ן: "ונמצא משתמר בנעילתו"), ואין הנועל צריך לחזור ולפתוח את הדלת אחר שניתק הקשר⁶⁸.

לשון רש"י במש': "הא למה – שני זה דומה, מאחר שניצוד על ידי הראשון. לנועל את ביתו לשומרו – ולא לצוד. ונמצא צבי – שהוא ניצוד כבר שמור בתוכו, וכן אף על פי שעמד הראשון אין זה אלא כשומרו לצבי שהיה לו מאתמול". ופירש ה'מגן אברהם' (שט"ז ס"ק י"א) את כוונת רש"י כך: אם יש עם האדם בבית צבי שניצוד מערב שבת, והאדם רוצה לצאת מהבית בשבת, והוא פותח את הדלת ויוצא, וחוזר וסוגרה מיד – אין בכך איסור, אף על פי שאילו היתה הדלת נשארת פתוחה אחר צאתו היה הצבי יכול לברוח, ונמצא שסגירתה מחדש מנעה זאת. והטעם הוא משום שהצבי כבר היה ניצוד מערב שבת, ומניעת שינוי המצב של ניצוד – אינה נחשבת לצידה חדשה. לפי זה, לשון רש"י "לשומרו – ולא לצוד" פירושה שהאדם אינו עושה עכשיו מעשה של צידה חדשה, אלא שומר את כל מה שיש לו בבית, כולל הצבי שניצוד מאתמול. לפירוש זה המשל בא להצדיק רק את הרבותא של הסיפא, שגם אם עמד הראשון והלך לו אין השני חייב לקום, ולא את עיקר הדין של תוספת שמירה, שאינו מופיע כלל בצידור של המשל⁶⁹.

היו לנו איפוא, עד כה, שלושה פירושים למשל שנותנת המשנה: א. נעל בית

67. ע' תוס' שם (ד"ה למה) שעוסקים בשאלה "מאי אולמא הך מהך", כלומר: מדוע יותר פשוט למש' שמותר במקרה של המשל מאשר במקרה של הסיפא.

68. גם לפירוש זה צריך כמובן להסביר מדוע יותר פשוט למש' הדין במשל, מאשר הדין במקרה של הסיפא.

69. התו"ט על משנתנו חולק על עיקר דינו של המ"א, וסובר שאם היה הפתח פתוח לרגע וחזר וסגרו – חייב. ונראה שהבין את רש"י כפירוש הראשון של הרמב"ן (ולשון רש"י "ולא לצוד" פירושה: שהרי הוא כבר ניצוד בדלת המגופה, ומה שכתב: "וכן אף על פי שעמד הראשון" וכו' – זוהי תוספת שרש"י מוסיף להסבר הרבותא האמורה בסיפא, אך אין היא כלולה בלשון המשל "הא למה זה דומה" וכו'. ואין לומר שרש"י התכוון לפירוש השני של הרמב"ן, שהרי לא הזכיר כלל את הינתקות הצבי בהקשר של הרבותא שבסיפא).

סגור, שצבי בתוכו, במנעול (פירוש א' של הרמב"ן); ב. סגר את הדלת על צבי קשור, ואחר כך התנתק הקשר (פירוש ב' של הרמב"ן); ג. פתח וסגר את הדלת כשהצבי בבית (פירש"י לפי המ"א).

והנה הרמב"ן מעיר על קושי שיש בלשון המשנה לפי כל הפירושים הנ"ל: "ולכל הנך פירושי הא דקתני נועל את ביתו לשומרו לאו דוקא, אלא אפילו לשמור הצבי מותר, שהרי שמור הוא". כלומר: לכאורה המלה 'לשומרו' שבמשל – המוסבת על הבית – מיותרת, שהרי ההיתר קיים גם אם כוונת הנועל היא לשמור את הצבי. לפיכך מציע הרמב"ן, על פי התוספתא, דרך רביעית בהבנת המשנה, ולפיה המלה 'לשומרו' היא בעלת חשיבות עיקרית במשל: "ובתוספתא תניא ישב אחד על הפתח ונמצא צבי שמור בתוכו, אף על פי שמתכוון לישוב עד שתחשך פטור, מפני שקדמה צידה למחשבה, הא למה זה דומה לנועל את המגדל ונמצא צבי שמור בתוכה ולמתכסה בטלית ונמצאת ציפורית בתוכה, אף על פי שמתכוון לישוב עד שתחשך פטור, מפני שקדמה צידה למחשבה. ומתניתין נמי הכי קתני, שנתכוון לנועל את ביתו לשומרו, ולא נודע לו כלל שהיה שם צבי, דבשעת צידה ודאי דומה לנתכוון להגביה תלוש וחתך מחובר הוא, ואנוס נמי הוא, וקתני פטור ומותר לעשות כן, שהרי הוא שמור מאליו, ואף על פי שנתכוון שלא לפותחה עד הערב". כלומר: התוספתא מדברת באדם שישב על הפתח מבלי לדעת שיש שם צבי, "ונמצא" – התברר לו כי – "צבי שמור בתוכו", שהוא פטור גם אם הוא מתכוון עכשיו לשמור את הצבי, משום שהמשך שמירת הניצוד באופן פסיבי, אחר שמעשה הצידה עצמו נעשה בכלי דעת, אין בו איסור צידה. וזהו גם פירוש משנתנו: הנועל את ביתו לשומרו – כלומר, מבלי לדעת שיש בו צבי – ונודע לו שצבי שמור בתוכו, מותר להשאירו נעול אפילו מתוך כוונה לשמור את הצבי, ולכן גם במקרה של הסיפא, שעמד הראשון והלך לו – רשאי השני להישאר במקומו, אף אם כוונתו להמשיך לשמור את הצבי, כי המשך שמירה אינו צידה (והמשל מצדיק רק את הרבותא שבסיפא, כמו לפירוש ג' הנ"ל).

לה. שיטה מיוחדת לירושלמי בענין פס"ר?

והנה בירושלמי (פי"ג ה"ו) נאמר: "ר' יוסי בי ר' בון בשם רב חונא היה צבי רץ כדרכו ונתכוון לנועל בעדו ונעל בעדו ובעד הצבי מותר. ר' יוסי בי ר' בון בשם רב חונא ראה תינוק מבעבע בנהר ונתכוון להעלותו ולהעלות נחיל של דגים עמו מותר. ר' יוסי בי ר' בון בשם רב חונא היה מפקח בגל ונתכוון להעלות ולהעלות צרור של זהובים עמו מותר". [לשתי המימרות האחרונות ישנה מקבילה בבבלי, מנחות סד., ע' סוגיית דשא"מ פסקה י"ח]. הרמב"ן משייך את המימרא הראשונה של ר' יוסי בר' בון לאמור בתוספתא, שכן כתב קודם לכן אודות התוספתא: "אבל

בתוספתא ובירוש' משמע ענין אהר, דגרסי' התם ר' יוסי בר בון בשם רב הונא היה צבי רץ כדרכו ונתכוון לנעול בעדו ונעל בעדו ובעד הצבי מותר, ובתוספתא תניא ישב אחד על הפתח... מפני שקדמה צידה למחשבה, ומתני' נמי הכי קתני שנתכוון לנעול את ביתו לשומרו ולא נודע לו כלל שהיה שם צבי" וכו'. הרי שהבין שגם בירושלמי מדובר במקרה שבשעה שנעל בעדו לא ידע על קיום הצבי, ו'מותר' היינו שמותר לו להשאיר את הדלת נעולה גם אחר שנודע לו שצד צבי, כי קדמה צידה למחשבה. אך לכאורה קשה: אם זהו פירוש דברי ר' יוסי בר בון, מה הוא מוסיף על המשל של המשנה, המדבר בדיוק באותו המקרה? וי"ל שר' יוסי בר בון בא ללמדנו שבמקרה של המשל – הדין הוא שפטור ומותר, ודבר זה אינו מפורש במש', ואף הבבלי קז. מדגיש אותו.

אבל הרשב"א כתב: "ובירושלמי נראה שהתירו לנעול לכתחילה ביתו לשמור ביתו וצבי שבתוכו, דכיון שהוא צורך ביתו, אף על פי שעל ידי כך ניצוד הצבי ממילא, מותר, ובלבד שלא יתכוון לשמור את הצבי בלבד. דהכי גרסינן בירוש' בפרקין דהכא, ר' יוסא בר' בון בשם ר' חונא היה צבי רץ כדרכו ונתכוון לנעול בעדו ונעל בעדו ובעד הצבי מותר, ראה תינוק מבעבע בנהר ונתכוון להעלותו ולהעלות נמלה (צ"ל: נחילה של דגים – כך מצטט הר"ן בשם הרשב"א) מותר, ר' יוסי בר בון בשם ר' חונא היה מפקח בגל ונתכוון להעלותו ולהעלות צרור של זהובים עמו מותר. ולפי זה הא דאמרינן נתכוון לנעול בעדו, לא בעדו בלבד קאמר, אלא אם נתכוון לנעול אף בעדו קאמר, ולומר שאילו צריך לנעול בעדו מותר אף על פי שמתכוון שיהא הצבי ניצוד בתוכו". הרשב"א הבין איפוא שהמימרא הראשונה של ר' יוסי בר בון היא על אותה הדרך ומאותו הטעם כמו שתי המימרות הבאות, דהיינו, שכמו שאדם העושה פעולה של פיקוח נפש, מותר לו לצרף לפעולתו כוונה לתוצאה של איסור, כך אדם העוסק בפעולה של היתר – נעילת ביתו... מותר לו לצרף לפעולתו כוונה לתוצאה של איסור. אך הר"ן תמה תמיהה רבתי על השוואת הדברים: "ודבריו תמוהים בעיני הרבה, היאך אפשר שאפילו במתכוון לנעול בעדו ובעד הצבי יהא מותר, וכי מפני שהוא צריך לנעול ביתו נתיר לו לעשות מלאכה בשבת? ולא עוד אלא שאני אומר שאפילו שאינו מתכוון לנעול בעד הצבי, כל שהוא ידוע שהצבי בתוכו, ושאי אפשר לו שלא יהא הצבי ניצוד בתוכו – אסור, והיינו דאמרינן בכולה מכילתין דמודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות". והר"ן מוסיף שגם לשון הירושלמי אינה מתיישבת עם פירוש הרשב"א, שהרי לא נאמר במימרא הראשונה: ונתכוון לנעול בעדו ובעד הצבי מותר, כעין לשון המימרות הבאות, אלא: "ונתכוון לנעול בעדו, ונעל בעדו ובעד הצבי מותר", והרשב"א הוצרך לומר ששיעור הדברים הוא כאילו כתוב: "ונתכוון לנעול בעדו ובעד הצבי מותר".

וכתב השלטי גיבורים' (לח. ברי"ף אות ג'): "והשתא לדברי הרשב"א נמצינו

למדין דאע"ג דקיי"ל דפסיק רישיה אסור, היינו דוקא שבאותו מעשה דעביד הפסיק רישיה אינו מתכוון ואינו עושה דבר היתר עמו, אבל אם באותו הפסיק רישיה שעושה עושה גם כן דבר היתר עמו, ויתכוון גם לדבר היתר, אז אפילו עביד פסיק רישיה ומכוון גם לו, שרי". נראה שרוצה לומר, שפס"ר נאסר רק כאשר מעשה ההיתר שעוסק בו, ומעשה האיסור הנובע ממנו בהכרח, הם שתי פעולות נבדלות זו מזו (כגון: גרירת ספסל בכיוון האופקי, וחפירת בור בכיוון האנכי), שכיון שמעשה האיסור כולו איסור, והוא ייעשה בהכרח – הרי זה אסור. אבל אם מדובר בפעולה אחת שיש בה צד של היתר וצד של איסור (כגון: נעילת דלת הבית, שלגבי שמירת חפצים דוממים היא מעשה של היתר, ולגבי בע"ח היא צידה), והוא מתכוון גם אל ההיתר – הכוונה להיתר ממתקת ומבטלת את האיסור⁷⁰.

והר"ן יטען שהסברה נותנת ההפך: ומה אם בשתי פעולות נפרדות, העובדה שפעולת האיסור תיגרם בהכרח, אוסרת לעשות את פעולת ההיתר, בפעולה אחת שיש בעשייתה גם עשיית איסור בידיים והאדם מודע לכך – לא כל שכן שאסור. ואין להקשות על הרשב"א מעצם הדוגמא של "פסיק רישיה ולא ימות", שלכאורה במעשה האחד של נטילת הראש יש גם איסור (נטילת נשמה) וגם היתר (חיתוך חתיכת בשר לשם שימוש בו), ואף על פי כן הוא אסור. כי הרשב"א יענה שנטילת הראש אינה מעשה של איסור כלל, אלא האיסור הוא נטילת הנשמה, שהיא תוצאה הכרחית של מעשה החיתוך, ובה אין לו שום כוונת היתר, וע' לעיל פסקה ד' שהרשב"א כתב כעין זה לגבי איסור "הישמר בנגע הצרעת", שהאיסור הוא ההיטהרות, ולא חיתוך העור.

ולכאורה קשה על דברי הרשב"א מסוגיית כוורת דבורים (ע' לעיל פסקה כ"ח), שהרי מפורש שם: "פורסין מחצלת על גבי כוורת דבורים בשבת בחמה מפני החמה וכו' ובלבד שלא יתכוון לצוד", ומדובר בפעולה אחת, שמתכוון בה לשמירת הדבש מפני החמה או הגשמים, כמו הנועל את ביתו לשומרו מפני הגנבים, ואף על פי כן אסור להתכוון גם לצידת הדבורים. ובביצה לו. מפורש בחידושי הרשב"א שהוא מקשה כתוס' שם: ולר' שמעון מי ניחא, והא מודה ר' שמעון בפס"ר ולא ימות? ותירץ כתוס', שיש נקב קטן שדרכו יכולים הדבורים לצאת ואינו פס"ר. הרי שאם פס"ר שייצודו – אסור. ולכאורה הדברים סותרים למה שכתב בענין צידת צבי.

אך לכשנעיין בדברי הרשב"א בסוף פ' האורג, נראה שאין כוונתו לומר שמימרת ר' יוסי בר' בון בירושלמי – שלפיה מותר לנעול את ביתו לשומרו גם אם יודע שיש צבי בתוכו והוא מעוניין בו – שייכת לפירוש המשל של המשנה "הא למה

70. השה"ג מוסיף: "ואני כתבתי בחידושי דכל מעשה שאפשר לעשות זולת הפס"ר אז אפילו עביד אותו מעשה אפילו בפס"ר שרי כי לא מתכוון לעשות בפס"ר, והארכתי שם, ומדברי הרשב"א סיוע גדול לדברי, כי ק"ו הם דברי מדבריו". והקשר בין הסברות צ"ע (ע' בס' נתיבות שלום' סי' ט' אות ב'). ועצם סברת השה"ג כבר נאמרה על ידי ראשונים. כנ"ל פסקה כ"ב, ע"ש.

זה דומה לנועל את ביתו לשומרו ונמצא צבי שמור בתוכו". אדרבה, מדבריו נראה שאין זה ענין למשנה, שכן את המש' פירש בשני הפירושים של הרמב"ן הנ"ל, ואחר כך הביא את התוספתא בדין קדמה צידה למחשבה, ורצה לומר שאולי הדין במקרה כזה פטור אבל אסור, שלא כבמשל של המש' שפטור ומותר, כלומר שאין התוספתא פירוש למש', ואחר כך כתב: "ובירו של מי נראה שהתירו לנועל לכתחילה ביתו לשמור ביתו וצבי שבתוכו" וכו', ומשמע שגם את דין הירוש' אין הוא מייחס למשנתנו. ובאמת הלא אין דמיון גמור בין המקרה של הסיפא של המש', "ובא השני וישב" וכו', לבין המקרה של מימרת ר' יוסי בר' בון. ונראה איפוא שהרשב"א מייחס את השיטה המיוחדת בענין צידה בפס"ר לירושלמי דוקא, ואין זו שיטת הבבלי, ולפיכך פירש את הסוגיה בביצה לפי ההנחה הפשוטה, שגם בפעולה אחת שמתכוון בה להיתר ולאיסור יש איסור פס"ר.

ה'אבני נזר' (או"ח סי' קצ"ד) הולך בדרך אחרת בהכנת חידושו של הרשב"א בשם הירושלמי. הוא טוען שנעילת הדלת אחר שהצבי נכנס לבית מאליו אינה אלא גרמא, שכן האדם אינו עושה שום מעשה בגוף הצבי, והסיבה שבגללה חייבים על צידה כזו (כמבואר במש' קו: "צבי שנכנס לבית ונעל אחד בפניו חייב") היא לפי מה שאומרת הגמ' בבבא קמא ס. על זורה ורוח מסייעתו, שאף על פי שלענין נזיקין גרמא בעלמא הוא – מכל מקום לענין שבת חייב, "דמלאכת מחשבת אסרה תורה", כלומר: הכלל של "מלאכת מחשבת" בשבת הוא לא רק לקולא אלא גם לחומרא, והואיל והניף את התבואה בכוונה שהרוח תסייענו לזרות, ונעשית מחשבתו – הרי זו מלאכה וחייב עליה (ע' בפתיחת הספר). והוא הדין לנועל את הדלת בכוונה לצוד את הצבי, שאף על פי שהוא אופן של גרמא, מכל מקום מלאכת מחשבת היא. אולם, אומר ה'אבני נזר', אם סגירת הדלת היתה כדי לשמור את ביתו, וצידת הצבי נעשתה בדרך אגב – אף על פי שהיה מעוניין גם בה – אין זו מלאכת מחשבת הראויה להחשיב דבר הנעשה בגרמא, כי מחשבתו לא יוחדה לכוונת המלאכה.

אך הר"ן יוכל לדחות דברים אלו, ולומר שמלאכת צידה אינה דורשת מגע בין הצד לבין הניצוד, שהרי דרך בני אדם לצוד על ידי מלכודות וכד', ומעשה הצידה הוא הפעלת האמצעים הללו בשבת, ולכן הנועל את הדלת ותופס בכך את הצבי עושה מעשה צידה בידים, ואינו צריך לעשותו בגוף הצבי, כמו שהמבשל הוא מי שמדליק את האש (ביצה לד.), אף על פי שאינו נוגע כתבשיל. ואינו דומה לזורה ורוח מסייעתו, כי שם יש כח חיצוני, שהוא לא עשאו, העושה את פעולת ההפרדה של המוץ מהגרעינים.

וה'אבני נזר' בעצמו מתקשה בכך שבסוגיית פריסת מחצלת על הכוורת אומר הרשב"א שפס"ר אסור, אף על פי שגם שם לכאורה סוגר את הכוורת לשם שמירת הדבש, והדבורים ניצודות ממילא, ע"ש מה שנדחק לחלק בזה. וע' עוד בהערות המו"ל לתירושי הרשב"א לביצה (לו. הערה 31), חילוק אחר בשם הגרי"ש

אלישיב שליט"א. אך לפי האמור לעיל שדברי הרשב"א הם דוקא לשיטת הירושלמי, י"ל לפי סברת ה'אבני נזר' שרק הירושלמי הוא הסובר שצידה על ידי סגירת דלת היא גרמא, ואילו הבבלי סובר כמו שכתבנו אליבא דהר"ן, שאין צורך במגע בין הצד לניצוד, ואין כאן גרמא כלל.

ולהלכה – ה'מגן אברהם' (שט"ז ס"ק י"א) הביא את דברי הרשב"א והשה"ג, ואת השגת הר"ן שדבר זה אסור משום פס"ד, אפילו נתכוון רק לשמור את ביתו, וכל שכן בנתכוון בפירוש גם לשם הצבי, ופסק כר"ן. וכ"כ המ"ב (ס"ק כ"ה) בשם שאר אחרונים⁷¹.

71. ולענין מי שישב על הפתח ולא ידע אז שיש צבי בבית, ונודע לו אחר כך – המ"א מביא להלכה את דברי הרמב"ן הנ"ל על פי התוספתא, שמותר לו להמשיך לשבת עד שתחשך, כי המשך מצב הצידה אינו צידה. ובענין מחלוקת המ"א שם עם התו"ט הנ"ל הערה 69 – המ"ב (שם ובבה"ל ד"ה והלך) כתב שרוב האחרונים נקטו כתו"ט, שכל שהיה הפתח פתוח לרגע וסגרו – חייב.