

שיעור יד

## "אחשבה"

## השפעת מחשבתו ויחסו של אדם על גדרי ההלכה

פתיחה | אחשבה בהנחה במלאכת הוצאה | אחשבה בתחומים אחרים |  
 בדרך הוצאה | בשיעורי הוצאה ובדברים הראויים להוצאה | בשיעורי  
 אכילה | במלאכת סחיטה/דש | בדבר שנפסל לאכילת אדם | בערכים  
 כספיים | סיכום | נשמת הסוגיה



## פתיחה

בשלהי הדיון בסוגיית ידו כמקום ד' על ד' (שבת ה א) עלתה בסוגיה האפשרות שנתייחס ליד כמקום ד' על ד' בגלל שהאדם "אחשבה" ככזו. הדיון ב'אחשבה' לגבי הוצאה יהיה נקודת המוצא למחשבה עקרונית על האופן שבו משפיע האדם על מעמדם ההלכתי של חפצים, מצבים, תכונות וכיו"ב, באמצעות "מחשבתו"/יחסו אליהם. האם בכלל יש השפעה של מחשבתו של האדם? האם היא מייצרת חריגים הלכתיים? מה ההיקף ומהו הגבול של עקרון זה וכיצד הוא מתיישב עם שאיפת ההלכה לכלליות ולאחידות?

## אחשבה בהנחה במלאכת הוצאה

מתוך דברי הגמ' על ר' יוחנן בסוגייתנו עולה שהיה מקום לומר שידו של אדם נחשבת כמקום ד' על ד' טפחים משום משום שאחשבה ליד על ידי שהניח בה דבר מה, והוכיח במעשיו דחשובה היא לו להיות מקום הנחה. למסקנה קמ"ל שאפילו אם זרק מרה"י ונח דרך מקרה ברה"ר בידו של חבירו חייב, וזה משום שידו של אדם חשובה כמקום ד' טפחים באופן אובייקטיבי ואוניברסלי, אף שהזורק לא החשיב אותה באופן אישי:

אלא אמר רבא: ידו של אדם חשובה לו כארבעה על ארבעה. וכן, כי  
 אתא רבין אמר רבי יוחנן: ידו של אדם חשובה לו כארבעה על ארבעה.  
 אמר רבי אבין אמר רבי אילעאי אמר רבי יוחנן: זרק חפץ ונח בתוך ידו  
 של חבירו - חייב. מאי קמשמע לן - ידו של אדם חשובה לו כארבעה על  
 ארבעה. והא אמרה רבי יוחנן חדא זימנא! - מהו דתימא: הני מילי - היכא  
 דאחשבה הוא לידיה, אבל היכא דלא אחשבה הוא לידיה - אימא לא, קא  
 משמע לן. (שבת ה א)

מדברי ר' עילאי בשם ר' יוחנן עולה דלא בעינן אחשבה. אמנם, משתמע מהגמ' שהסברה כשלעצמה נכונה היא, ואליבא דאמת גם אם לא היינו מקבלים את מסקנת רבא, דידו של

אדם תמיד חשובה לו כד' טפחים, עדיין היה מקום לומר דהיכא שנתן בידו של אדם או זרק וכיוון לתוך ידו - חייב, שכן במעשהו החשיב את ידו של חברו אע"פ שאין בה שיעור ד' על ד'. עולה, לכאורה, שבכוחו של אדם על ידי מחשבתו המתבטאת במעשיו לתת ליד מעמד של מקום ד', על אף שאין לה את השיעור האוביקטיבי. ברור שיותר נוח לומר זאת לפי רש"י שהבין שהדרישה למקום ד' על ד' נובעת מהצורך בהנחה חשובה, ואם האדם החשיב את היד כמקום ההנחה - הרי היא חשובה.<sup>54</sup> לפי הסבר התוס' בסוגיה שד' על ד' זו הגדרה אוביקטיבית של מקום, לא ברור איך מחשבתו של אדם הופכת לא-מקום למקום, שהרי זו הגדרה אוביקטיבית. אמנם לפי המסקנה שרבא ור' יוחנן דיברו ללא קשר למחשבתו של אדם, ניתן לומר כדברי התוס' שיד היא ממש כמו מקום ד' על ד' מבחינת גדריו מקום.<sup>55</sup>

רש"י פירש את המושג 'אחשבה' כך:

היכא דאחשבה - זה העושה מלאכה נתכוון לתתה ליד חברו כי מתניתין. אבל היכא דלא אחשבה - שהלכה ונחה מעצמה ביד חברו, דהאי דזריק לא אחשבה ליד חברו לאנוחה בגווה, דלא נתכוון לכך. (רש"י ה א)

אמנם, הקשו התוס' קושיה חריפה מהגמ' בעירובין, שם נאמר:

לא יעמוד אדם ברשות היחיד וכו'. אמר רב יוסף: השתין ורק - חייב חטאת. והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ארבעה, וליכא! - מחשבתו משויא ליה מקום, דאי לא תימא הכי, הא דאמר רבא: זרק ונח בפי הכלב או בפי הכבשן - חייב חטאת. והא בעינן הנחה על גבי מקום ארבעה - וליכא! אלא: מחשבתו משויא ליה מקום, הכי נמי מחשבה משויא לה מקום. (עירובין צט א)

כלומר, בהשתין ורק - אין עקירה ממקום ד' על ד', ובזרק בפי הכלב או הכבשן, אין הנחה. ושואלת הגמ' - היאך אמר רב יוסף שחייב חטאת? ומתרצת - מחשבתו משויא ליה מקום. והסביר הריטב"א שם בעקבות רש"י:

מחשבתו משויא ליה מקום. פירש ר"י ז"ל מחשבתו שחשב לנקות גופו ממנו ואהניא ליה מחשבתו להא, משויא ליה מקום למיהוי עקירה חשובה לענין שבת, ודכוותה הא דאמרינן בהזורק לפי הכלב או לפי הכבשן דמחשבתו שחשב לשרפה בכבשן או להאכילה לכלב אהניא דמשוי ליה מקום, וה"ג זרק לפי הכלב כלומר שנתכוון לכך [ולא גרסינן זרק ונח בפי הכלב דמשמע שנח] בלא כוונה וכבר פירשתיה במסכת שבת בפרק הזורק (ק"ב א) ובפרק קמא בס"ד. (חדושי הריטב"א עירובין צט א)

54. לביאור שיטות רש"י ושאר המפרשים ראה לעיל שיעור יג.

55. ויש לומר כן לאור דברי רב חסדא להלן ז א בטח דבלה על פני לבינה וריב"א ורש"י שם, וכן רב חסדא בדף ז ב שנעץ על גבי קנה, ואכן רבא הסביר שם את דברי רב חסדא משמע דסבר כוותיה, ולפיכך דעתו שהחפץ המונח באויר או ביד מיוחס לרשות שבה הוא נמצא, והרי הוא עומד בדרישת המקום.

ולכאורה, הרי רבה ורב יוסף ניסו בסוגייתנו (ד ב) להעמיד את המשנה כתנאים דלא בעינן מקום ד' על ד', ונדחו דבריהם משום שאולי לעקירה בעינן מקום ד' על ד'. וקשה, מדוע לא הסבירו את משנתנו שמחשבתו משויא ליד מקום, ואז גם אין שום הבדל בין עקירה להנחה:

אלא א"ר יוסף כו' - קשה לרשב"א מה צריכין רבה ורב יוסף להעמיד המשנה כתנאים והא סבירא להו בפ"ב דעירובין (ד' צט. ושם) דמחשבתו משויא ליה מקום דקאמר התם רב יוסף השתין ורק חייב חטאת ופריך והא בעינן מקום ד' וליכא ומשני מחשבתו משויא ליה מקום דאי לא תימא הכי הא דאמר רבה זרק בפי כלב או בפי כבשן חייב וכו' (תוספות שבת ד ב)

רבנו תם הציע לתרץ כך:

ותי' ר"ת דהא דאמר מחשבתו משויא ליה מקום היינו היכא דלא ניחא לי' בענין אחר אלא בענין זה כמו משתין ורק שאינו יכול להשתין או לרוק בענין אחר וכן זרק בפי כלב שרצונו שיאכלנו הכלב או שישרוף העץ בכבשן ול"ג התם ונח בפי כלב דנח משמע דאין כוונתו לכך אבל הכא אינו חושש אם מקבל בידו או בכלי אחר והא דאמר לקמן (ד' ה.) ה"א ה"מ היכא דאחשבה לידו אף על גב דניחא ליה שיקבלנו בע"א כמו בידו היינו משום דקאמר דידו של אדם חשובה לו כד' על ד' אבל בשאר דברים לא משוי ליה מחשבתו אלא היכא דלא ניחא ליה בע"א. (הניסוח בתוס' בעירובין ד"ה "מחשבתו" רך יותר: "דנהנה במקום זה טפי ממקום אחר"). (תוספות שם)

כלומר, לדעת ר"ת המוקד של טענת הגמ' בעירובין איננו המוקד הסוביקטיבי, אלא צריך שזו תהא פעולה שאי אפשר להשיג את מטרתה אלא באופן זה. כלומר: אין זה נכון שמחשבתו של אדם יכולה לייחס לכל מקום חשיבות של מקום, אלא שכשאדם עושה מעשה ביחס למקום, שרק כך ניתן לבצעו, וגם כל אדם אחר יכול לעשותו (להאכיל כלב או להשתין) רק באופן זה, הרי המציאות מוכיחה, אוביקטיבית ולא סוביקטיבית, שהוצאה זו היא הוצאה למקום חשוב. ואכן, פי כלב או כבשן לא יהיה כמו סתם מקום ברה"ר, שכן אם תפש הכלב במקרה, לא יתחייב, ואם נחת בכל מקום שיש בו ד' על ד' חייב:

אמר רבה: זרק ונחה בפי הכלב או בפי הכבשן - חייב. והאנן תנן: קלטה אחר, או קלטה הכלב, או שנשרפה פטור! - התם דלא מכיין, הכא - דקא מכיין. אמר רב ביבי בר אביי: אף אנן נמי תנינא: יש אוכל אכילה אחת וחייב עליה ארבע חטאות ואשם אחד, הטמא שאכל חלב, והוא נותר מן המוקדשין, ביום הכפורים. רבי מאיר אומר: אף אם היתה שבת והוציאו [בפיו] - חייב. אמרו לו: אינו מן השם. ואמאי? הא אין דרך הוצאה בכך! אלא: כיון דקא מיכיין - מחשבתו משויא ליה מקום, הכא נמי: כיון דקא מיכיין - מחשבתו משויא ליה מקום. (שבת קב א)

נציע שני אופנים להבנת דברי ר"ת.

א. כפי שנראה להלן, מחשבה של אדם יכולה להשפיע על שיעור החיוב וכיו"ב, וגם כאן. אלא שאנחנו אומרים זאת רק כשזו מחשבה שיש לה תוקף אוביקטיבי, כלומר: לא מפני שזה עשה כך ולא אחרת, אני אומר שהפה נחשב מקום ד', אלא מפני שמעשיו מוכיחים שאם לא היה זורק לפה, לא הייתה שום משמעות למעשה שלו. כלומר: זה אופן הביצוע ההכרחי של המלאכה בהקשר זה, ולכן יש לו מעמד של ד' על ד', כנ"ל.

ב. זו הגדרה במלאכת מחשבת, שכל הוצאה היא מלאכה חשובה כשיש מקום ד' על ד'. אבל אדם חייב על מחשבתו שמתקיימת במלאכת מחשבת, כגון זורה ורוח מסייעתו, ואף כאן זו מלאכת מחשבת, שכן כך הוא אופן הביצוע של מלאכה כגון זו, אם אכן נתכוון אליה. ממילא, אם זרק בלא כוונה או פגע בטעות, אינו חייב אפילו חטאת. כפי שנראה להלן כך הבין כנראה הרמב"ן בשיטת התוס'.

אמנם, נתקשה ר"ת לפי הגדרה זו עם מהלך הגמ' אצלנו, שהרי הגמ' הציעה שנאמר אחשבה לידו ונחייב את המניח ביד חברו או המוציא, ולפי דבריו הרי ידו לאו דווקא, יכול גם להניח בתרמילו, על גבו או בבגדו או בקרקע? ומתרץ ר"ת שזה רק משום שאמרינן שידו של אדם באופן כללי חשובה לו ד' על ד', לכל אדם. ועל זה שאלה הגמ' שאולי רק כשאדם מתכוון, חשיבות היד מספיקה לד' טפחים, והסיקה שבידו כלל לא צריך 'אחשבה'. אבל לגבי עקירה או הנחה במקומות אחרים, אמרינן אחשבה רק אם השימוש באותו מקום הוא הכרחי, ואין דרך אחרת סבירה לעקור או להניח, ואז מפני שהאדם עשה זאת כך, אמרינן שמחשבתו מוכיחה שזהו מקום חשוב.

הרמב"ן חלק על קריאת התוס' והציע הבנות שונות בגמ' בעירובין:

תירוץ 1: בעירובין נעשית מחשבתו של אדם לגמרי, עד תומה, כלומר: שאחרי שהשתין או רק למקום שעשה כן, נשלמה מלאכתו, ואין הוא צריך עוד לשום פעולה. ואילו הנחה ביד איננה סוף ותכלית ההנחה, שהרי בודאי העני רוצה לקחת את מה שקיבל ולהניח במקום אחר, בביתו או על שולחן וכיו"ב, ולכן אי אפשר לומר שמחשבתו משויא ליה מקום - כי זה רק באמצע הדרך, ולא נשלמה מלאכתו.

ואיכא דמפרקי שאני התם דנעשית מחשבתו לגמרי אבל הכא לא נעשית לגמרי שאין עיקר מחשבת נתינת אוכלין אלא משום אכילתן או תשמישן וכן נטילתן, כך מפורש בתוס',

תירוץ 2: באמת לגבי הנחה היינו אומרים שמחשבתו של אדם משויא ליד מקום ד' על ד', אבל לגבי עקירה מאי מחשבה איכא, האדם לוקח את החפץ מתוך המקום שבו הוא נמצא עובדתית, הוא לא מתכנן ולא חושב שום דבר לגבי זה.

ואחרים אומרים דבמתני' ליכא למימר הכי, דבשלמא נתן לתוכה איכא מחשבה אלא נטל מתוכה מאי מחשבה איכא וכי הנוטל מחשב מאיזה מקום הוא נוטל, ואי קשיא אי מתני' ליכא מחשבה היכי אמרי' בסמוך מהו דתימא ה"מ היכי דאחשביה לידיה, איכא למימר הכי קאמר מהו דתימא דר"י לאו אמתני' איתמר אלא בעלמא איתמר ובהיכא דאחשביה קמ"ל.

תירוץ 3: תחילה הרמב"ן דוחה את הקריאה בגמ' של התוס', ואין כוונת הגמ' שמחשבתו של אדם מגדירה את הסטטוס של מקום ההנחה מחדש, ובאמת אין כלל מנגנון הלכתי שמחריג מקרה פרטי מכללי הדין בגלל מחשבתו של אדם. הגמ' בעירובין מתכוונת לומר שכיוון שהאדם מחשב בדעתו לעשות מלאכה, ואותה מלאכה נעשית בפועל, לפי רצונו, הרי הביצוע של המלאכה לפי מחשבתו הוא זה שנותן למקום מעמד של מקום, וזוהי הלכה בהלכות מלאכת מחשבת. הרמב"ן מציע שני מבחנים לעקרון זה: שהנחה זו (כגון: בפי הכלב) חשובה לו יותר מכל מקום אחר (טענה דומה לר"ת), וגם - דרך הנחה זו בכך - זהו אופן העשייה האוביקטיבי. כיוון שכך היא דרך המלאכה במציאות, כך היא גם ההגדרה לעניין שבת, שהרי מלאכת מחשבת - כלומר: מלאכה הנעשית לפי דרכה בעולם - אסרה תורה.

כאשר אדם מניח בתוך ידו של חברו, לא נעשית שם שום פעולה משמעותית חוץ מההנחה עצמה. הוא פשוט מניח, והרי הוא מתכוון להניח על מקום פחות מד' על ד' - אין שם שום פונקציה נוספת, כמו האכילה (בפי הכלב) או השריפה בכבשן, או יריקה והטלת מימיו שעל ידי הסילוק מגופו התנקה כפי שרצה, ולא רק שהניח אותם באיזה מקום, וכל כיו"ב, ולכן אין שום סיבה שנתייחס למחשבתו במניח ביד חברו. ושוב: משום שהפעולה היא טריוויאלית, חסרת משמעות מעבר לעצמה, הוא מניח ביד חברו ללא כל כוונה או פעולה נוספת, ולכן היד לא יכולה לקבל מעמד אחר, אלא את מה שהיא בפועל. לו היינו אומרים שעצם הנחתו בידו של חברו, משויא ליה מעמד של ד' על ד', היה בטל דין מקום פטור מן העולם בכל אדם שמתכוון להניח במקום פטור, והיה בטל דין מלאכה שלא כדרכה בכל אדם שמתכוון להוציא בשנינו, וזה אבסורד:

ואני אומר שאין עיקר קושייתם קושיא כלל שאין אומרים במחשבת המלאכה עצמה שתהא עושה אותה מלאכה שהרי הוא מחשב להניח ואינו מניח, אבל עיקר הדבר כך הוא כשאדם מחשב למלאכה ועושה אותה כגון זרק בפי הכלב שהוא מתכוין להאכילו והוא מאכילו אותה האכילה משויא פיו של כלב מקום, וכן שריפת פי הכבשן לפי שהנחה זו חשובה לו לפי כוונתו יותר ממקום אחר ודרך הנחה זו בכך, וכן השתנת השתן ויריקת הרוק שהוא מכוין לנקות עצמו מהן ועושה כך, ומגו דהויה מלאכה לכך הויה מלאכה לענין שבת שזו מלאכת מחשבת, אבל אם דעתו להניח על מקום שאין בו ד' במה יעשה אותה מלאכה מלאכה גמורה הרי אינו מתכוין אלא להניח שם ואין אותה ההנחה כלום נמצא שלא נתכוין להנחה כשם שאין הנחתו מלאכה כך מחשבתו אינו למלאכה, תדע דהא אמרינן התם בשלהי הזורק גבי הא דתנן בכריתות אם היתה שבת והוציאו חייב ואמאי הא אין דרך הוצאה בכך, כלומר בפיו, אלא מחשבתו משויא ליה מקום,

ואי ס"ד כל מילי דחשיב עליה מיקרי מחשבה ומשויא ליה מקום היכי תנן (צ"ב א') בפיו ובמרפקו פטור הא מכוין להוציא בפיו, וכן נמי נגר היוצא בקיסם שבאזניו ושולחני בדינר שבצוארו (י"א ב') לר"מ אמאי פטור לימא מחשבתו משויא ליה הוצאה אף על פי שאין דרך הוצאה בכך, אלא ש"מ דשאני מתכוין לאכילה ואוכל דמגו דמהני מחשבתו לאכילה מהני נמי לשבת

לשוזייה מלאכה דדרך מלאכה זו בכך, מה שאין לומר כן במחשב למלאכה עצמה ולא לדבר אחר שאם אינה מלאכה הרי לא חשב לכלום, כנ"ל. (רמב"ן על אתר)

### סיכום ביניים

לפי דרכו של הרמב"ן בתירומו האחרון והעיקרי, לא יעלה על הדעת שמחשבה תשנה את ההגדרות היסודיות של מלאכה, לא לעניין אופן ביצועה (דרכה), לא לעניין גמר המלאכה (הנחה) ולא לעניין שיעור (ד' על ד' או הוצאה). לדרכו אין באמת דין 'אחשבה' בסוגייתנו, ונראה שאין דין כזה בכלל.

לר"ת יש לצמצם את דין 'אחשבה' רק למצבים בהם המחשבה מוכחת מתוך המציאות, וחשיבותו של הדבר איננה סוביקטיבית גרידא, אלא נובעת מהאפיון המיוחד של אותה פעולה. גם לדעתו מנגנון ה'אחשבה' מצומצם.

לתירוץ הראשון ברמב"ן כשההנחה מגיעה לגמר מלאכה, היא באמת יכולה להגדיר לפי מחשבתו של אדם מקום קטן כד' על ד'.

לתירוץ השני אכן יש דין "אחשבה", ורק לעקירה הוא לא מועיל, כי לא אחשבה לעקירה, כנ"ל.

### "אחשבה" בתחומים אחרים

נרחיב כעת את מבטנו ונעבור בכמה סוגיות במרחבי הש"ס כדי לראות האם העקרון של "אחשבה" הוא אכן בעל משמעות כללית בדיני התורה, או שהוא תופעה ספציפית ומוגדרת. וכמובן, אם הוא מופעל, נברר כיצד הוא מופעל, מהם גבולותיו, ומהו היקפו.

### בדרך הוצאה

שנינו במשנה את כללי הוצאה כדרכה:

משנה. המוציא בין בימינו בין בשמאלו, בתוך חיקו או על כתיפיו - חייב, שכן משא בני קהת. כלאחר ידו, ברגלו, בפיו, ובמרפקו, באזנו, ובשערו, ובפונדתו ופיה למטה, בין פונדתו לחלוקו, ובשפת חלוקו, במנעלו, בסנדלו - פטור, שלא הוציא כדרך המוציאין. (שבת צב א)

כפי שאמרנו, לו היינו סוברים שיש עקרון כללי של "אחשבה" ודאי היה המוציא בשינוי חייב, שהרי הוציא באופן דניחא ליה, ומכאן בבירור שמחשבתו של אדם איננה הופכת "לא דרכה" "לדרכה", ובטלה דעתו אצל כל אדם, וכגמ' שם לגבי אנשי הוצל שהוציאו על ראשם:

אמר רב משום רבי חייא: המוציא משאוי בשבת על ראשו - חייב חטאת, שכן אנשי הוצל עושין כן. ואנשי הוצל רובא דעלמא? אלא, אי איתמר הכי איתמר: אמר רב משום רבי חייא: אחד מבני הוצל שהוציא משוי על ראשו בשבת - חייב, שכן בני עירו עושין כן. - ותיבטל דעתו אצל כל אדם! אלא, אי איתמר הכי איתמר: המוציא משוי על ראשו - פטור. ואם תימצא לומר: אנשי הוצל עושין כן - בטלה דעתן אצל כל אדם. (שבת צב א)

ולמה באמת אין אנו אומרים "מחשבתו של אדם משויא ליה דרכו" לפי ההבנות (רמב"ן 1-2, ואולי תוס') שמחשבתו של אדם משויא ליה מקום - כלומר - שהדין באמת תלוי במחשבתו? ולכאורה ההסבר הוא שיש לחלק בין הנדונים, שכן שיעור מקום תלוי בחשיבות (רש"י), או באפקטיביות של ההנחה (רמב"ם) או ברגילותה של המלאכה (ר"ת) וכל זה יכול להיות באמת תלוי גם בכוונתו ובאופן ביצועו של המעשה הספציפי, ועל ידי מחשבתו ומעשיו הוא נותן חשיבות להנחה ביד. אבל ההגדרה שמלאכת מחשבת מחייבת עשייה כדרכה, היא הגדרה לפי הרוב, כלומר - הרי ברור שיש מיעוט, והמלאכה מוגדרת לפי רוב האנשים, כדי שתיחשב מלאכת מחשבת, כלומר - מלאכה הנעשית בצורה חשובה ונורמטיבית. ממילא אין שום משמעות לזה שיש מיעוט אנשים שעושים אחרת, וגם אם הם מתכוונים ורוצים בכך, זה לא הופך להיות דרכה של המלאכה, שהרי הם מיעוט. ממילא צ"ע על ראיית הרמב"ן בסוף דבריו לעמדתו שלא אמרינן "אחשבה", מזה שלא אזלינן בתר מחשבתו של אדם לעניין דרך המלאכה, שאין זה שייך כלל למחשבתו אם זה דרכו או לא.

#### בשיעורי הוצאה ובדברים הראויים להוצאה

להלן במשנה עה ב אמרו חכמים כלל שכל מה שרגילים להצניעו (לשומר) ויש בו שיעור הוצאה, כל אדם חייב עליו, גם אם אין זו דרכו. אבל מה שאיננו דרך הצנעה לכל אדם, אינו חייב אלא מצניעו:

משנה. ועוד כלל אחר אמרו: כל הכשר להצניע, ומצניעין כמוהו, והוציאו בשבת - חייב חטאת עליו. וכל שאינו כשר להצניע, ואין מצניעין כמוהו, והוציאו בשבת - אינו חייב אלא המצניעו. (שבת עה ב)

וראה בתוס' שהביא שני פירושים לפי רש"י. הראשון, שרק מי שהצניע בפועל, חייב אם הוציא את מה שהצניע, ופירוש אחר, שאם דרכו להצניע דבר מסוים, חייב אפילו אם לא הצניע אותו דבר שהוציא. לחכמים ודאי פועל כאן עקרון של אחשבה. במשנה זו לא הולכים אחרי דרכן של בני אדם, כמו בדרך הוצאה. הסיבה לכך נראית ברורה. במשנה (צב א) בה מדובר על מלאכת הוצאה כדרכה, דרך ההוצאה היא המגדיר של המלאכה, ולכן מנהג רוב בני האדם הוא המכריע. לגבי שיעור הוצאה, הרוב איננו הסיבה הישירה המגדירה את ההלכה אלא סיבה עקיפה, משנית. כלומר: אם רוב בני האדם מוציאים דבר כזה, זה מוגדר מסתמא כחשוב, וכיוון שזה חשוב, כל אחד חייב אפילו אם הוא חריג. אבל אם מישהו מחשיב את זה באופן אישי - זה גם חשוב. כלומר: 'אחשבה' בודאי פועל כדי לתת חשיבות, אבל מחשבה לא מגדירה מעצמה תכונות אחרות של חפץ או פעולה, כגון: גודל, כמות, או אופן נשיאה רגיל. לכן גם אמרנו למעלה, לפי רש"י, שבעינין מקום ד' על ד' כדי שתהיה הנחה חשובה, שמחשבתו מחשיבה את ידו להיות בה הנחה חשובה, אבל מחשבה לא מעניקה זהות חדשה לחפץ.

ר' שמעון חולק ואומר שהשעורים לא נאמרו אלא למצניעיהם, אבל מי שלא הצניע איננו חייב אפילו כשיש שיעור, ויהיה חייב בשיעור גדול יותר. כלומר, לפי ר"ש היסוד האישי במקרה זה הוא לקולא ולא לחומרא, ומי שלא רגיל להצניע דבר קטן, יתחייב רק בגדול:

אמר רבי יוסי בר חנינא: האי דלא כרבי שמעון, דאי כרבי שמעון - האמר:  
לא אמרו כל השיעורין הללו אלא למצניעיהן. (שם)

וכן במשנה הבאה:

משנה. המצניע לזרע ולדוגמא ולרפואה והוציאו בשבת - חייב בכל שהוא,  
וכל אדם אין חייב עליו אלא כשיעורו. חזר והכניסו - אינו חייב אלא  
כשיעורו. (צ ב)

רבי שמעון בן אלעזר מחייב גם אדם אחר על כך שהראשון הצניע.

וכל אדם אין חייבין עליו אלא כשיעורו. מתניתין דלא כרבי שמעון בן  
אלעזר. דתניא, כלל אמר רבי שמעון בן אלעזר: כל שאינו כשר להצניע,  
ואין מצניעין כמוהו, והוכשר לזה והצניעו, ובא אחר והוציא - נתחייב זה  
במחשבתו של זה. (צא א)

בכל אופן, מפשט המשניות עולה שלא המחשבה לבדה מחייבת אלא העובדה שהחפץ  
הוצנע בפועל לפני ההוצאה, כלומר: יש מעשה קודם שמוכיח על חשיבותו, לא רק המחשבה  
שתוך כדי פעולה. אמנם, יש להוכיח מכאן שיש משמעות ליחס האישי של האדם לתחום  
השיעורים, אבל לאו דווקא לתחומים אחרים, כפי שהסברנו לעיל, וגם זה - רק כשיש מעשה  
הקודם למעשה האיסור. כלומר, ההגדרה האישית של השיעור איננה נובעת רק מזה שאדם  
הוציא חפץ פחות מכשיעור, ובזה לא אמרין "אחשבה", אלא מכוח מעשה מוקדם שהוכיח  
שחפץ זה חשוב עבורו, ונתן לו חשיבות.

### בשיעורי אכילה

לגבי שיעור החיוב למאכלות אסורות, שנינו במשנה:

כמה יאכל מן הטבל ויהא חייב? רבי שמעון אומר: כל שהוא, וחכמים  
אומרים: כזית. אמר להן רבי שמעון: אי אתם מודים לי באוכל נמלה כל  
שהוא שהוא חייב? אמרו לו: מפני שהיא כברייתה. אמר להן: אף חטה  
אחת כברייתה. (מכות יג א)

לדעת ר' שמעון אפשר להתחייב באיסורי אכילה אפילו על כלשהו, ואע"פ ששיעורי אכילה  
הלכה למשה מסיני כזית, ולא הסבירה המשנה מדוע. ובגמ' נחלקו האמוראים האם שיטת  
ר"ש היא רק בבריה (אורגן שלם) או אפילו בקמח ובכלשהו:

כמה יאכל מן הטבל וכו'. אמר רב ביבי אמר רבי שמעון בן לקיש: מחלוקת -  
בחטה, אבל בקמח - דברי הכל כזית; ורבי ירמיה אמר רבי שמעון בן לקיש:  
כמחלוקת בזו כך מחלוקת בזו. תנן, אמר להם ר' שמעון: אי אתם מודים  
לי באוכל נמלה כל שהוא שהוא חייב? אמרו לו: מפני שהיא כברייתה,



אמר להן: אף חטה אחת כברייתה; חטה אין, קמח לא! לדבריהם קאמר להו, לדידי - אפילו קמח נמי, אלא לדידכו - אודו לי מיהת דחטה אחת כברייתה. ורבנן? בריית נשמה חשובה, חטה לא חשובה. תניא כותיה דרבי ירמיה, רבי שמעון אומר: כל שהוא למכות, לא אמרו כזית אלא לענין קרבן. (שם יז א)

וכתב הריטב"א שלר"ש חייב משום שבמזיד כשאוכל כלשהוא הרי הוא נותן חשיבות ליחידה הקטנה הזו, אבל בשוגג, שאין לו כוונה, כזית הוא שיעור מינימלי של חשיבות אוביקטיבית. כמוכן, אם כזית איננו שיעור לחשיבות המאכל, אלא מגדיר "מעשה אכילה", קשה מאוד לומר כך, וזה מה שסבורים חכמים, כנראה, שאכילה פחות מכזית אין היא אכילה. אבל לר"ש השיעור הוא בחשיבות המאכל, ומעשה האדם מוכיח על ה'חשיבות':

רבי שמעון אומר כל שהוא למכות ולא אמרו כזית אלא לענין קרבן, פירשו בה דגמרא גמיר ליה, ורבינו מאיר ז"ל נתן טעם דלמלקות כיון דאכל במזיד אחשבה לחומר איסור להתחייב בכל שהו אבל קרבן שהוא על אכילת שוגג בעי כזית לחשיבות. (חדושי הריטב"א מכות יז א)

באופן דומה הסביר החכם צבי מדוע אין חצי שיעור חמץ אסור מן התורה בכל יראה ובל ימצא, שכן איננו עושה שום מעשה שיעניק לו חשיבות כשיעור, ובאמת חצי שיעור אסור מן התורה, לדעתו, רק מפני שעושה מעשה שמראה בו שמחשיבו, ואז גם חזי לאיצטרופי כגמ' בריש פרק שמיני דיומא:

א"נ יש לומר דאף דבכל האסורין פחות מכשיעור נמי אסור מה"ת היינו דוקא בעושה מעשה שמחשיבו לאותו פחות מחצי שיעור אבל בחמץ פחות מכזית שאינו עושה מעשה אלא מניחו בביתו ואינו מבערו כיון שאינו עושה דבר שמראה בו שמחשיבו לא אמרינן ביה חזי לאיצטרופי (שו"ת חכם צבי סימן פו)

### במלאכת סחיטה/דש

כלל הוא שאדם חייב בשבת רק על סחיטת פירות שכרגיל סוחטים אותם למשקה ורק אז תוגדר הסחיטה כהוצאת משקה מתוך הפרי, שהיא מהות הדישה - אב המלאכה של סחיטה. בפירות שאין דרך לסוחטן, הסחיטה יכולה להיות לשם סילוק נוזל מהפרי, או כאוכל שמצטרף למאכל - אבל לא יצירת משקה. לכאורה, זוהי הגדרה אוביקטיבית. מה הדין כשלפנינו פרי שיש מיעוט אנשים שרגילים לסוחטו למשקה, ורוב העולם לא? לכאורה, לפי הכלל של "דרכן" הרי זה לא דרכן, ולא אכפת לן מהמיעוט. אבל הגמ' אומרת:

של בית מנשיא בר מנחם היו סוחטין ברמונים. אמר רב נחמן: הלכה כשל בית מנשיא בר מנחם. אמר ליה רבא לרב נחמן: מנשיא בן מנחם תנא הוא? וכי תימא הלכה כי האי תנא דסבר לה כשל מנשיא בן מנחם, ומשום דסבר כמנשיא בן מנחם הלכה כמותו? מנשיא בן מנחם הוי רובא דעלמא? - אין,

דתנן: המקיים קוצים בכרם, רבי אליעזר אומר: קדש, וחכמים אומרים: אינו מקדש אלא דבר שכמוהו מקיימין. ואמר רבי חנינא: מאי טעמא דרבי אליעזר - שכן בערביא מקיימין קוצי שדות לגמליהם. מידי איריא; דערביא - אתרא, הכא - בטלה דעתו אצל כל אדם! - אלא, היינו טעמא כדרב חסדא; דאמר רב חסדא: תרדין שסחטן ונתנן במקוה - פוסלין את המקוה בשינוי מראה. והא לאו בני סחיטה ניהו! אלא מאי אית לך למימר - כיון דאחשבינהו הוה להו משקה, הכא נמי, כיון דאחשבינהו - הוה להו משקה. (שבת קמד ב)

רב נחמן פוסק שאם בית מנשיא סוחטים רימונים, אסור לכל העולם לסחוט רימונים. הגמרא מקשה: "בטלה דעתו אצל כל האדם", ומתמצת: כמו בסוחט מי תרדין למקוה, שרב חסדא הסביר שכיוון שהסוחט מחשיב את המשקה היוצא על ידי סחיטתו, הוא נחשב משקה לאסור את המקוה, אף בסוחט פירות בשבת, מי שסוחט אותן אחשבינהו למשקה, ולכן זו סחיטה. אמנם, רק בגלל שיש עוד אנשים (לכל הפחות בית מנשיא) שסוחטים כן, ההלכה מייחסת חשיבות למעשה, אחרת היתה דעתו בטלה אצל כל האדם. נשים לב: כאן הטענה איננה שהסחיטה הופכת להיות "דרכו" בגלל 'אחשביה', אלא שאוביקטיבית זה נחשב לעשיית מיץ, על ידי סחיטה/דישה ואסור, מפני שזו כוונתם, לעשות מיץ, ויש אחרים העושים כמותם. יש כאן מבחן תוצאתי, לא דרך המלאכה, אלא תוצאת המלאכה ותכליתה.

רש"י מסביר שבית מנשיא אינם משנים את הגדרת המלאכה, אלא בגללם גוזרים שלא יסחוט אדם אפילו למתק, כי יש מי שעושה כן לשם משקה. ומדוע מי שסוחט לשם משקה חייב, אף שהוא מיעוט קטן? בגלל שהוא מייחס לתוצר חשיבות של משקה, ולכן הוא משקה. זו לא שאלה של שיעור או חשיבות, אלא של אופי השימוש, וזהו דה פאקטו השימוש שלו בתוצר הסחיטה - משקה:

כרב חסדא - אף על גב דלעלמא לא חשיב, כיון דאחשיב איהו - הוי לדידיה משקה, והכי מפרש רב נחמן לברייתא דלעיל: סוחטין בפגעין ובפרישין למתק הפרי, ולא לצורך המשקה, אבל לא ברימונים ואפילו למתקן, דשל בית מנשיא היו סוחטין בחול לצורך משקה, הלכך בשבת אסור אפילו למתקן, הואיל ואיכא חד דעביד לשם משקה, ולא משום דמנשיא רובא דעלמא, אלא חיישינן, אי שרית ליה למתק - אתי למעבד לשום משקה, וכיון דאיהו מחשב ליה הוי משקה ומיחייב, אבל בפגעין ליכא למיחש, דאין אדם עושה אותו למשקה. (רש"י שם)

הרמב"ן חולק על רש"י וקובע כלל מתי מחשבתו של אדם משויא ליה משקה ועובר על סחיטה. כשיש מיעוט שעושה כן, אזי למרות שהכלל הוא שאין זו סחיטה, מי שסחטן לשם משקה, החשיבן והרי זו סחיטה. אבל אם אין אדם סוחטן, ורק הוא לבדו עושה כן, בטלה דעתו אצל כל אדם. כלומר, אין מחשבתו של אדם יכולה להפוך לא משקה למשקה. רק

אם ממילא ניתן להגדיר את הנוזל כמשקה לעניין סחיטה, מחשבתו ופעולתו תגדיר את סחיטת הרימון כסחיטת משקה:

תרדין שסחטן ונתנן במקוה פוסלין את המקוה בשינוי מראה והא לאו בני סחיטה אלא מאי אית לך למימר וכו'. פרש"י ז"ל והכי מפרש רב נחמן לברייתא דלעיל סוחטין בפגעין ובפרישין כדי למתק הפרי ולא לצורך משקה אבל לא ברמונים ואפילו למתקן דשל בית מנשיא היו סוחטין אותן בחול לצורך משקה הלכך בשבת אסור ואפילו למתקן הואיל ואיכא חד דעביד לשם משקה דלמא אתי למיעבד הכי, ולא מחזור לי, אלא תרדין כותותים ורמונים ובכולהו אמרינן דלאו בני סחיטה נינהו כלומר שאין סתמן לסחיטה כענבים, והיינו דאמרינן אלא כדר"ח כלומר היינו טעמא דחיישינן לבית מנשיא בן מנחם מפני שזה נהג כמנהגו ואחשבינהו וכדר"ח דאמר תרדין שסחטן פוסלין את המקוה בשנוי מראה, והא לאו בני סחיטה נינהו דרובא דעלמא לא סחטי להו, אלא כיון דאיכא מיעוטה דסחטי להו וזה נהג כמנהג אותו מיעוט וסחטן למשקין וחשבן הוה להו משקין ה"נ ברמונים כיון שנהג כשל בית מנשיא בן מנחם הוה להו משקין, ואלו בשאר פירות שאין שום אדם סוחטן למשקין אף על פי שזה סחטן בטלה דעתו אצל כל אדם, כנ"ל ונכון הוא וכ"נ מדברי רבינו הגדול ז"ל. (רמב"ן שם)

ובקיצור: לדעת רש"י יש כאן הפעלה מובהקת של עקרון "אחשבה" שעל ידי מחשבת האדם המסויים, למרות שאין רוב העולם עושים כך, חייב על הסחיטה כי חשב לשם משקה. וכבר אמרנו, שזו לא הגדרה של שיעור או דרך המלאכה, אלא של התוצאה שלה. אבל הרמב"ן חושב של"אחשבה" יש משמעות רק אם יש אפשרות אוביקטיבית כזו בעולם, היינו שיש מי שסוחט פירות כאלה לשם משקה. אחרת, ל"אחשבה" האישי של מאן דהו - אין כל תוקף הלכתי. ביאורו של הרמב"ן תואם את דבריו על "אחשבה" בסוגית ידו ובסוגיית עירובין המקבילה, כפי שדברנו לעיל, שם הוא מצמצם מאוד את משמעות 'אחשבה' וטוען שרק מעשה אוביקטיבי ישנה את ההגדרה.

### בדבר שנפסל לאכילת אדם

כתב הרא"ש שחמץ שחרכו קודם הפסח ונפסל מאכילת כלב, מותר בהנאה ואין עוברים עליו בכל יראה ובל ימצא, אבל בוא אסור באכילה: "כיון דאיהו קאכיל ליה אסור", ולמרות שבטלה דעתו אצל כל אדם. ולא הסביר מדוע אסור, והאם מדאורייתא או דרבנן:

ומותר בהנאתו פשיטא לא צריכא שחרכו קודם זמנו וכדרבא דאמר רבא חרכו קודם זמנו מותר בהנאתו אף לאחר זמנו. וכגון שנפסל מלאכול לכלב דומיא דפת שעפשה. יש שרוצים לומר לאו דוקא הנאה דהוא הדין נמי אכילה דעפרא בעלמא הוא. ולא מסתבר דאע"פ דבטלה דעת האוכל אצל כל אדם מ"מ כיון דאיהו קאכיל ליה אסור. וכ"כ הרב הברצלוני ז"ל וז"ל והנ"מ דמותר בהנאה לאחר זמנו אבל באכילה לא. ומהאי טעמא נמי אסור

כותח הבבלי כי אכיל ליה דתנן (דף מב) אלו עוברין בפסח כותח הבבלי  
וכו'. (רא"ש פסחים פרק ב סימן א)

הרא"ש הביא את דעת החולקים הסוברים שעפר הוא עפר גם אם אוכלים אותו, כלומר:  
המחשבה/היחס האישי שלו - לא מעלה ולא מורידה, וכן כתב הר"ן:

חרכו קודם זמנו מותר בהנאתו אחר זמנו. פי' כגון שחרכו עד שאין הכלב  
יכול לאוכלו דאי לאו הכי אמרי' בפרק אלו עוברין (דף מה ב) הפת שעפשה  
ונפסלה מלאכול לאדם כיון שראויה לאכול לכלב צריכה ביעור ודאמרי'  
מותר בהנאתו בדין הוא דאפילו באכילה נמי שרי כיון שיצא מתורת פת קודם  
שיחול בו איסור חמץ אלא לפי שאין דרך אכילה בלחם חרוך נקט לישנא  
דמותר בהנאתו דאפי' אכיל ליה לאו אכילה היא אלא דמיתהני מיניה (ר"ן  
על הרי"ף פסחים ה ב)

בשו"ע פסק שחמץ שנפסל מאכילת כלב, מותר לקיימו, ולא כתב שמותר לאכלו, והסיק  
הט"ז שפסק כרא"ש, בגלל האכילה שמחשיבה אותו. המשמעות של "אחשבה" כאן היא  
מיידית, השאלה היא באמת אם זה חשוב לאכילת אדם, ומעשיו מוכיחים שעבורו זה חשוב:

חמץ שנתעפש קודם זמן איסורו ונפסל מאכילת הכלב, או ששרפו באש  
קודם זמנו (ר"ן) ונחרך עד שאינו ראוי לכלב, או שייחדו לשיבה וטח אותו  
בטיט, מותר לקיימו בפסח. (שו"ע או"ח תמב ט)

וכתב הט"ז:

מותר לקיימו. אבל באכילה אסור אף על גב דאינו ראוי לאכיל' מ"מ איהו  
אחשביה ליה לאכיל' כ"כ הרא"ש. (שם ס"ק ח)

את שיטת הרא"ש ניתן להציג בשני אופנים:

ייתכן שהוא תומך ברעיון של 'אחשבה' וחושב שבאמת שאלות כגון אלה (הגדרת מאכל  
כראוי לאכילה) הן סובייקטיביות בלבד, ובדרך גוזמה: אדם שאוהב לאכול אבנים - הן מאכל  
חשוב עבורו.

לחילופין, אפשר שהוא סובר שחריכה לעפר איננה פוסלת אותו להנאה באופן מוחלט, אלא  
שאינן דרך בני אדם לאכול/ליהנות מזה. כשהשתמש בו, הרי מעשיו מוכיחים שאובייקטיבית  
לא לגמרי היה פסול. לפי זה המחלוקת עם הר"ן תהיה בהגדרת חמץ ולא בדין 'אחשבה'.

יש לדון בשני הפירושים לשיטת הרא"ש לאור מחלוקת הפרי חדש והחזו"א. הפר"ח מטעים  
את שיטת הר"ן באומרו שכיוון שהפת יצאה מתורת חמץ קודם איסורה, והפכה עפר, שום  
מחשבה לא תוכל עוד להפוך אותה לחמץ יש מאין. אין בכוח המחשבה לתת ערך למה  
שאינן לו שום ערך - להפוך 0 ל-1.

הוא מציע לחלק בין דין נבילה מסרחת שאדם אכלה, לדין החמץ, וגם אם נאמר שנבלה מסרחת יש בה דין אכילה אם אכלה, הרי זה מפני שחל עליה שם איסור נבלה, ורק אח"כ הסריחה, ולכן אם הוא אוכל - הוא נותן לה מחדש שם נבלה; אבל חמץ שנשרף לפני זמן איסורו, מעולם לא היה אסור - ואין האדם יכול להחשיבו כאסור - ולדעתו זה תורף דברי הר"ן:

ומה שכתב מותר לקיימו בפסח. משמע דבאכילה אסור, וזהו סברת הרא"ש [שם פ"ב סימן א] שכתב שאעפ"י שבטלה דעת האוכל אצל כל אדם, מכל מקום כיון דאיהו קאכיל ליה אסור. אבל הר"ן [שם ה, ב ד"ה גמ'] והמאור [שם] כתבו שמוותר אפילו באכילה כיון שיצא מתורת פת קודם שיחול בו איסור חמץ, וכן נראה עיקר דהא עפרא בעלמא היא, וכדאמרינן בפרק בתרא דעכו"ם דנבילה מוסרחת שאינה ראויה לגר שריא משום דעפרא בעלמא הוא, ולא אמרינן כיון דחשיב ואכיל ליה אסור....

ואף אם נאמר דנבלה מסרחת אסור מדרבנן וכדמשמע מדברי הרמב"ם בפרק י"ד מהלכות מאכלות אסורות [הלכה יא], ... מכל מקום לא דמי דשאני התם דאסירא מעיקרא, אבל היכא דלא חל עליה שם איסור מעיקרא דומיא דמוסרחת מעיקרא, התם דלא צריכין מיעוטא משום דעפרא בעלמא הוא, אין הכי נמי דשריא באכילה ואף מדרבנן (וכן הוא הדין בחמץ). (פרי חדש אורח חיים תמב ט)

אבל החזו"א כתב להיפך, בחמץ כתב כדברי הרא"ש שיהיה אסור אם אכלו, ובנבילה יהיה מותר. ותמצית דבריו שנבלה יש סיבה שאוסרתה, שנתנבלה, ומרגע שנפקע ממנה שם איסור ע"י שנסרחה, הוא לא יכול לחזור יותר מאליו. אבל חמץ כל שעה הוא אסור, לא מחמת סיבה שהיתה, אלא מחמת תכונותיו הממשיות, ואם הוא אוכל אותו עכשיו, הוא מוכיח שהוא מתייחס אליו כמאכל, וחוזרות תכונותיו וניעורות. בלשון אחר אפשר לבאר: שם איסור נבילה הוא הלכתי, ולא מציאותי, ולכן הוא פוקע על ידי שאינה ראויה למאכל. שם חמץ הוא מציאותי, ולכן הגדרתו כמאכל תלויה כל הזמן במעשה האדם וביחסו אליו.

ואפשר דחמץ א"צ סיבה ראשונה האוסרתו, והלכך השתא דאוכלו הוי כאוכל חמץ כיוון דהסרחון אינו מונעו מלאוכלו, אבל נבילה כיון שנסרחה פקע איסורה וכי אחשבה הוי כעפרא שנהפך לבשר, ואין בשר זה טעון שחיטה ואין בו משום נבילה

נמצא שלפי החזו"א ההנחה היא שחמץ חרוך אין לומר עליו שהוא כעפר אלא מצד האדם, ולכן אם החשיבו באכילתו, חזר האיסור וניעור. מסקנה לקולא הסיק החזו"א מדברי הרא"ש, שיש לחשוש ל'אחשבה' על ידי אכילה רק כשהאדם מתכוון לאכילה, אבל אם למשל נותן קולמוס שיש בו יין נסך או חמץ לתוך פיו, אין בזה שום איסור, ולא קרינן ביה "אחשבה". לפי זה יש מקום להתיר משחות שיניים וסבוני חמץ שנפסלו מאכילת כלב בפסח, כי גם המכניס לתוך פיו אינו מתכוון לאכילה.

באופן דומה יש להתיר לפי החזו"א, וכן התירו ר' משה פיינשטיין והגרש"ז, תרופות וקפסולות למרות שאינם ראויות לאכילת כלב אלא לשימוש כתרופה בלבד, ואע"פ שאדם לועסן או בולען, הוא לא מתכוון לאכלן, אלא להכניסן למעיו כתרופה, ולכן אין בזה 'אחשבה' כמאכל.

ובהמשך דבריו הוסיף וחילק בין חרכו וטח פניו מצד אחד, שלא ניטל טעם החך אלא נמאס על האדם, וזה שמאוס יחזור לאיסורו אם אחשביה; אבל פת שעטיפשה, גם אם יאכל אותה, מסתבר שהאדם הזה משונה, משום שאוכל גרוע כזה לא יכול להיות מוגדר על ידי מחשבתו. החזו"א מסביר שדינו של הרא"ש לא יחול במקום שבו החמץ איבד את מעמדו מסיבות אוביקטיביות, ולא מחמת פעולה של האדם שהסיח דעתו ממנו וביטלו, ואפילו על ידי מעשה שממאס אותו, כגון כופת שאור שייחדה לשיבה - שזה בדעתו. מה שבדעתו של אדם ניתן לשינוי ולהיפוך, אך לא מה שבמציאות האוביקטיבית.

### בערכים כספיים

הגמ' בקדושין דנה במעשהו של רב כהנא שקיבל גלימה ששווה פחות מחמישה סלעים בפדיון הבן:

אמר רב יוסף: מנא אמינא לה? דתניא: עגל זה לפדיון בני, טלית זה לפדיון בני - לא אמר כלום; עגל זה בחמש סלעים לפדיון בני, טלית זו בחמש סלעים לפדיון בני - בנו פדוי; האי פדיון היכי דמי? אילימא דלא שוי, כל כמיניה? אלא לאו אף על גב דשוי, וכיון דלא קייצי - לא. לא, לעולם דלא שוי, וכגון דקביל כהן עילויה; כי הא דרב כהנא שקיל סודרא מבני פדיון הבן, אמר ליה: לדידי חזי לי חמש סלעים. אמר רב אשי: לא אמרן אלא כגון רב כהנא, דגברא רבה הוא ומבעי ליה סודרא ארישיה, אבל כולי עלמא לא; (קידושין ח א)

מפשט הסוגיה עולה שאם הכהן הסכים לקבל לפדיון עגל שלא שווה חמישה, הרי זה כאילו שווה חמישה. אבל רב אשי מצמצם זאת רק למקרה שבו יש בסיס אוביקטיבי: גברא רבה. מדבריו עולה כפי שראינו למעלה, ש'אחשבה', גם לגבי ערך, לא יכול לפעול אם אין בסיס אוביקטיבי.

אבל הרמב"ם השמיט את דברי רב אשי:

כתב האב לכהן שהוא חייב לו ה' סלעים חייב ליתן לו ובנו אינו פדוי, נתן לו כלי שאינו שווה בשוק ה' סלעים וקבלו הכהן בה' סלעים הרי בנו פדוי... (רמב"ם הלכות ביכורים יא ז)

נראה שפשט דברי הרמב"ם הוא ששווי הוא עניין של אומדנא כספית וזה נתון לשיפוט ולהערכה של כל אדם, ולכן יכול אדם להעריך שווי באופן אישי, וללא בסיס אוביקטיבי. הבית יוסף פירש את הרמב"ם כך שבאמת לא צריך הקשר ספציפי, וגם לא צריך רוב, אבל צריך שבאיזשהו מקום סודר כזה יכול להיות שווה חמש סלעים. אם זה מופרך לגמרי, לא

נוכל להתייחס ל'אחשביה' של אותו אדם. הסתייגות זו יש ללמוד מהגמ' בקמ"ד ב לגבי סחיטה, לעיל:

וכתב הר"ן (ד. ד"ה גרסינו) על הא דאמר רב אשי לא אמרן אלא כגון רב כהנא וכו' ונראה שהוא הדין למי שדרכו להתייקר באיזה דבר שנותן בו לפעמים דמים הללו דמהני דאי לא תימא הכי עגל זה בה' סלעים במה בנו פדוי ומיהו בעינן שיהא דרכו להתייקר בכיוצא בזה עד כדי דמים הללו הא לאו הכי לא מצי אמר לדידי שוי לי אלא שיש לתמוה על הרמב"ם שכתב בפ"א מהלכות בכורים (ה"ז) נתן לו כלי שאינו שוה בשוק ה' סלעים וקיבלו הכהן בה' סלעים הרי בנו פדוי ולא חילק אם דרכו להתייקר בו אם לאו עכ"ל: ולי נראה דסבר הרמב"ם דכל שהוא שוה ה' סלעים לשום אדם אף על פי שלכחן הזה אינו שוה ה' סלעים יכול לקבלו בה' סלעים והא דאמר רב אשי לא אמרן אלא כגון רב כהנא וכו' היינו לומר דאי לשום אדם אינו שוה ה' סלעים לא מהני מאי דאמר רב כהנא לדידי שוי לי ה' סלעים והכי פירושו לא אמרן אלא כגון סודרא דלרב כהנא ודכוותיה שוי לפעמים חמש סלעים אף על פי שלכל אדם אינו שוה כל כך יכיל רב כהנא למימר לדידי שוה ה' סלעים אבל כ"ע כלומר מילתא דלכ"ע לא שוה ה' סלעים כיון דלשום אדם בעולם לא שוה חמש סלעים לאו כל כמיניה וזה שכתב כלי שאינו שוה בשוק ה' סלעים כלומר בשוק אינו שוה כל כך אבל לקצת בני אדם שוה ה' סלעים וקיבלו הכהן בה' סלעים בנו פדוי: (בית יוסף יורה דעה סימן שה)

אמנם, הר"ן חלק והגביל את הדין בסגנון הגמ' וכתב: שיהא רגיל להתייקר בכגון זה, כלומר: אין די בכך שהוא רוצה או אומר, אלא שצריך שיהיה למעשיו הקשר אוביקטיבי.

הריטב"א צמצם יותר מכולם את משמעות הדין ולפי דבריו חייבת להיות הערכה אוביקטיבית שבאמת בשביל אותו אדם הסודר שווה חמישה שקלים, אי אפשר שאומדן שווי יישאר סוביקטיבי: "קים לן ודאי דשווה חמישה סלעים לדידיה". סתם קבלה והסכמה של אדם - לא תעזור:

לעולם דלא שוי וכגון דקבליה עליה כהן כי הא דרב כהנא וכו' אמר רב אשי לא אמרן אלא רב כהנא דגברא רבה הוא ומבעי ליה סודרא. פי' וקים לן ודאי דשוה חמש לדידיה אבל כולי עלמא דלא שוי ליה לא ואף על גב דקבליה עליה לאו כל כמיניה. (חידושי הריטב"א קידושין ח א)

לאור הנ"ל, ובמיוחד לפי הרמב"ם, יש לשאול: אם אשה קבלה חפץ ששווה פחות מפרוטה עבור קדושה, ואמרה: "לדידי שוויא לי", האם יהיה תקף? ייתכן שלא - כי פרוטה בקדושין איננה קביעת ערך, אלא הגדרה אוביקטיבית מינימלית של כסף. אבל אולי לב"ש שאשה מתקדשת בדינר - יכולה לומר שדבר מסויים חשוב לה כדינר, אלא אם גם הם סוברים שזו הגדרה מינימלית לכסף.

ועוד למחשבה, אם כהן יגיד לאדם הפודה את בנו: תן לי שקל, לדידי שויא לי חמישה - האם ניתן להכיר בכך? האדם טוען ששקל אחד עכשיו יאפשר לו לסגור חוב ולהימלט מצרה, או אולי יאפשר לו להשקיע ולהרויח בעתיד חמישה, אע"פ שעכשיו אינו שווה - יש לו הזדמנות עסקית. האם נוכל לומר בכגון זה לדידי שויא לי אפילו שמדובר בערך כספי? לענ"ד נראה שהתשובה חיובית דווקא לפי הריטב"א והר"ן - שכן זו הערכה אוביקטיבית, חיצונית, של השווי עבורו. לפי הרמב"ם, שכנראה הבין ששווי של חפץ הוא סוביקטיבי מראש, ושומא היא רק הערכה כללית, ייתכן שעל כסף ממשי שיש לו ערך ברור, לא נוכל לומר את זה.

## סיכום

התחומים שבהם מופעל דין "אחשביה":

**שיעורים:** בהוצאה, ד' על ד', ור' שמעון במלקות באיסורי אכילה.

**הגדרת מעשה או תכליתו כחשוב - כגון בסוגיין לפי רש"י** שהנחה ביד נחשבת הנחה חשובה, או פירוש שני לרמב"ן שזו הנחה חשובה בגדרי מלאכת מחשבת.

**הגדרת מעשה מלאכה כמלאכת מחשבת,** למרות שאין זו דרך המלאכה הרגילה, אם מוכח מתוך מעשיו של האדם שהוא מתכוין להשיג את התוצאה הרגילה, למרות שזה בגוף לא רגיל. כך אמרו להלן קמד ב בסוחט רימונים שיחייב כרב חסדא שם במקווה - דאחשביה לסחיטה זו. גם כאן האחשביה נוגע ל'חשיבותה' של המלאכה, שבד"כ מוערכת הערכה חברתית-תרבותית, אבל יכולה לקבל אופי אישי, אם היא לא חריגה מדי. נראה שגם הסוגיות של הצנעה לגבי הוצאה שייכות לקטגוריה הזו.

**החשבת דבר שאינו ראוי למאכל כראוי,** למשל דם שהקריש וגמעו (חולין קכ א) וכן כל סוגיות החמץ בנפסל למאכל כלב וחזר ואכלו.

**שווי כספי של חפצים - קדושין ח א ברב כהנא.**<sup>56</sup>

גילינו ארבע עמדות עקרוניות לגבי כוח פעולתו ותוקפו של "אחשבה", כלומר: האם וכיצד מחשבתו של אדם מגדירה מחדש: איכות, שווי, חשיבות, סטטוס, שיעור, דרך מלאכה:

**עמדה 1:** שלילת ה'אחשבה' או צמצומו הגורף: רמב"ן בסוגיין ובעירובין ולגבי סחיטת פירות, הר"ן בפסחים באוכל חמץ הפסול מאכילת כלב, חכמים החולקים על ר"ש במכות, המחלוקת על רב נחמן בסחיטה ואח"כ המחלוקת על רימונים ולימונים בפוסקים.

**עמדה 2:** קבלת ה'אחשבה': רא"ש בפסחים, אחרים שהביא הרמב"ן ופשט הסוגיה, רב נחמן בשבת קמד לגבי סחיטה ועוד, וכן הרמב"ם לגבי שווי, שפסק ללא ההסתייגות של רב אשי שבאדם חשוב שאני.

56. לא עסקנו כלל בסוגיית שויא אנפשיה חתיכא דאסורא שבה אדם אוסר על עצמו, מפני שהוא חשוב שזה אסור עובדתית, והסביר בקצה"ח שהכוונה שהוא מאמין עובדתית שהיו אירועים האסורים עליו, הרי האיסור נובע מהתפישה שלו ואכמ"ל.



עמדה 3: ל'אחשבה' חייב להיות יסוד אוביקטיבי, כלומר: שבאמת יש משמעות או חשיבות לפעולה כזו. כגון: התוס' אצלנו ד ב, רב נחמן - דבי מנשיא, הר"ן לגבי רב כהנא - רק אם באמת זה חשוב לו, וכן הריטב"א, ועוד.

עמדה 4: יש להבחין בין תכונות סוביקטיביות, שגם כשיש להם חלות הלכתית הן פתוחות לשינוי, כגון: הנחה חשובה, שעורים חשובים להוצאה, חשיבות סחיטה למשקה, חמץ שביטלו האדם ביחסו אליו, אבל לא הרסו פיסית, שווי של חפצים וכיו"ב, לבין תכונות אוביקטיביות שמעמדן לא יישתנה בגלל יחסו של האדם נבלה, חמץ שנתעפש ואיננו ראוי כלל, פרי שאף אחד לא סוחטו, וכל כיו"ב.

#### נשמת הסוגיה

ההלכה במהותה, כמו כל מערכת חוקים, ואולי אף יותר ממערכות אחרות, בגלל עיסוקה הנרחב באדם הפרטי ובחיו, נוטה לקבוע כללים וגדרים אוביקטיביים ואוניברסליים, ולהתרחק מהגדרות סוביקטיביות, מקביעות יחסיות, ומהגדרות שתלויות במחשבה, בכוונה או במעשה סוביקטיביים. המונח "אחשבה" חריג מבחינה זו בנוף ההלכה, ועצם הפעלתו מעידה על כך שיכול להיות מקום גם לסולמות אישיים.

אמנם, בעיון מעמיק יותר, נדרשת הבחנה בין מצבים והבחנה בין תחומים שונים, וברור שאין מחשבתו של אדם יכולה לשנות את כללי המשחק באופן גורף, לא לקולא ולא לחומרא. כאשר מדובר בתחומים הלכתיים שמראש ההגדרות שלהם קשורות ליחסו של האדם ויש בהם מרכיב סוביקטיבי, כגון: חמץ, מלאכת מחשבת או הערכת שווי, וכדו' - יש מקום להפעלת עקרון ה'אחשבה'. יש תחומים שבהם עולה על הדעת שהערכתו של האדם תשפיע גם על השאלה האוביקטיבית של השווי. כך, למשל, בהערכה כספית לפי הרמב"ם, אבל נחלקו עליו חבריו. הגבלה נוספת קשורה לשאלה האם המחשבה בלבד יכולה לשנות את הערכים ההלכתיים, או שרק אם יש בסיס אוביקטיבי, כגון: חשיבותה של היד לגבי הנחה, בית מנשיא לגבי סחיטה, הצנעה קודמת לגבי שיעורי הוצאה, וכל כיו"ב - או אז יופיע עקרון ה'אחשבה' ויעניק ערך הלכתי גם למעשה שעשה האדם ואיננו לפי שיעורי או גדרי ההלכה הקבועים.

ולבסוף, לאורך הסוגיות מצאנו מתנגדים לרעיון של 'אחשבה' מכל וכל, כמו הרמב"ן הן בסוגיין בדיני הוצאה, והן בסוחט לשם משקה, ולדעתו - רק המעשה, ולא המחשבה לבדה, ולעתים רק מעשה מוקדם המוכיח את עמדתו של האדם בבירור ובאופן בלתי תלוי - יכול להשפיע על קביעת שיעורי ההלכה.