

שיעור ז

”דרך מלאכה”

תנאי הסף של מלאכה בשבת

פתיחה | דרך אכילה ודרך מלאכה | דרך מלאכה ומעשה רגיל |
 מקורות נוספים להיתר עשיית פעולה 'כדרכה' - לשיטת הרשב"א |
 פותח ונועל כדרכו - חידושו של הרשב"א במחלוקת האמוראים |
 סיכום ומסקנות



פתיחה

בשיעור זה נעסוק בשאלה עקרונית אשר נוגעת הלכה למעשה לשאלות רבות בהלכות בשבת, וגם להגדרת מושג המלאכה בשבת ומהותו, והיא: עד כמה משפיע ההקשר שבו נעשית פעולה מסוימת, על הגדרתה כמלאכה האסורה בשבת. לשון אחרת: האם לשם קביעת איסור או היתר של מעשה שנעשה בשבת די להתבונן במעשה גופו ולבדוק האם יש בו משום מלאכת מחשבת וממילא האם ניתן לסווגו במסגרת אחת מל"ט אבות מלאכה, או שקביעת החיוב או הפטור תלויה גם בסיפור הרחב שבתוכו מתרחש אותו מעשה. בכל המקרים שנדון בהם להלן אדם עושה מעשה מסויים שכשדנים בו עצמו מבחינה פורמאלית הוא אב מלאכה או תולדה, אבל ההקשר הכללי שבתוכו הוא נעשה יכול להשפיע על מעמדו ההלכתי של אותו מעשה לחיוב או לפטור.

כך, למשל, אדם ההולך ברחוב או בכניסה לבית, ובדרך הליכתו פוגעת בו קרן של גלאי נפח או אות חשמלי אחר, הגורמת לפתיחת שער או להדלקת אור, האם הליכתו בדרך תוגדר כמלאכה אסורה בשבת? האם עליו להימנע מללכת ברחוב או לעבור במקום כזה? מה יהיה דינו של אדם הנכנס לבית הכסא לפי תומו, אך נתקל בעין אלקטרונית המפעילה את ברז השטיפה בשירותים הציבוריים?

ודוגמא נוספת: מערכת מיזוג האוויר בימינו מופעלת על ידי תרמוסטט, הבודק את חום החדר. בחדר קטן, שנכנסים אליו אנשים רבים, חום הגוף המצטבר יכול לגרום למזגן לשנות את מצב ההפעלה, להדלקת המנוע לשם קירור וכדו', או גם - פתיחת חלון או דלת משפיעה על פעולת המזגן, ואם כן יש לשאול - האם פתיחת חלון או כניסה לחדר שמופעל בו מיזוג תיחשב מלאכה אסורה בשבת?

ועוד אחת: אדם הנזקק למכשיר שמיעה, ובדרך הליכתו המכשיר מקבל כל מיני אותות ושומע קולות ובכך גורם להפעלה של מעגלים חשמליים - האם זו מלאכה האסורה בשבת?

המעייין בשאלה הכללית ששאלנו ובדוגמאות הפרטניות ימצא ששאלות אלה יש להן זיקה לכמה סוגיות עקרוניות בהלכות שבת, ובמיוחד לסוגיית דבר שאין מתכוון ופסיק רישא דלא ניחא ליה - מחד גיסא, ולסוגיית גרמא מאידך גיסא. שהרי בכל המקרים שנזכרו למעלה מכוח פעולתו של האדם נגרמת תוצאה שהוא איננו רוצה בה ואיננו מתכוון אליה, וברבים מהם הוא רק גורם לה באופן עקיף שתתרחש ואיננו עושה את המעשה באופן ישיר. מכאן, שסוגיית דבר שאין מתכוין הדנה בתוצאות של פעולות האדם שאינן נעשות לפי כוונתו ורצונו, וסוגיית גרמא בשבת הדנה בגרימה עקיפה של תוצאות הנחשבות כמלאכה בשבת - שתיהן חופפות לסוגייתנו.

ובכל זאת, כדי לחדד ולהבהיר את המגמה המיוחדת של שיעור זה, אף שבהמשך תעלה פה ושם מתוך הדיון הזיקה לסוגיות הנ"ל, עלינו להבהיר שהשאלה התיאורטית שהונחה ברישא של הדברים שונה ומובחנת משני מושגים אלה. אנחנו דנים כאן בשאלה שאיננה נוגעת לרציפות כוונת האדם והמעשה שלו, ואף לא בישירות הפעולה, אלא בשאלת התיאור ההלכתי הנכון והשלם של פעולות מסוימות שאף שמבחינה פורמאלית ניתן לזהותן כמלאכה בשבת, יש נקודת מבט אחרת שתטען כי בהקשר הרחב של אורחות האדם ומעשיו אין זה נכון להגדירן כמעשה מלאכה. ודוק, לא שזו מלאכה שיש בה פטור מצד זה או מצד אחר, אלא שאין היא נכנסת כלל למגרש של איסורי המלאכה. כך, למשל, לאור נקודת מבט זו, תנוסח הטענה ביחס לאחת הדוגמאות שניתנו למעלה: אדם ההולך לפי תומו בשבת, ואיננו עושה שום דבר נוסף, אף אם בדרך הילוכו נגרמות כל מיני תוצאות כתוצאה ממערכות שונות שפועלות בסביבתו, אין הליכתו יכולה להיחשב כמלאכה, ומותר לו ללכת לכתחילה וללא הגבלה, משום שבמובן הראשוני ביותר, לא ניתן לתאר אדם ההולך בדרך כמי שעושה מלאכה.

נסתפק בכך לשם הבהרת הנושא, ובהמשך נוסיף ונחדד הבחנה זו, נדון בגדריה ונעמוד על טעמה. כפי שיתברר בהמשך, נראה שמרא דשמעתא בסוגיה זו הוא הרשב"א שבשני מקומות נפרדים עשה את המהלך התיאורטי המאפשר לנו לדון בטענה זו באופן נרחב.

דרך אכילה ודרך מלאכה

בדיונו על גדרי מלאכת טוחן בשבת הביא הבית יוסף (או"ח, שכ"א) את דברי הרשב"א בתשובה:

והרשב"א כתב בתשובה (ח"ד, סי' עה) דהא דפריים סילקא דוקא במחתך כדי לאכול למחר או אף לבו ביום ולאחר שעה לפי שדרך סילקא לחתכו דק דק בשעת בישולו וכל שדרכו בכך ומניחו לאחר שעה [חייב] הא לאכלו מיד שרינן שלא אסרו על האדם לאכול מאכלו חתיכות גדולות או קטנות.

כתב הרשב"א שהחויב המוטל על אדם החותך סלק הוא רק אם עושה כן ומניח את הסלק לזמן רב, ואפילו לבו ביום, שכן כך היא דרך המבשלים לחתוך כדי להקל על הבישול, ולפיכך זו פעולה שהיא חלק מדרכי הכשרת האוכל ותיקונו, וכשם שהטוחן קמח חייב מפני שבכך מתקן ומשביח את חומר הגלם בתהליך ייצור הפת, כך גם החותך ירק לפרוסות דקות חייב, שכן הוא עושה פעולה הדומה לטחינת הקמח. אלא שמכאן הסיק הרשב"א היתר למי

שחותך את הסלק כדי לאוכלו מיד, ואף שאין בין הראשון לשני הבדל מבחינת גופו של מעשה, שזה חותך וזה חותך, הקשרו של המעשה הוא הקובע את החיוב או הפטור, ועל כן מי שחותך תוך כדי אכילתו או בסמוך אליה, אין לחייבו משום מלאכה והוא מותר לכתחילה, וכלשון הרשב"א: "שלא אסרו על האדם לאכול מאכלו חתיכות גדולות או קטנות", ואילו מי שעושה אותה פעולה בדיוק אבל מניח את הסלק זמן מה ואיננו אוכל מיד - חייב. יש לשאול על דברי הרשב"א מנין לו עקרון זה: "שלא אסרו על האדם לאכול מאכלו חתיכות קטנות או גדולות", וכי כך ירדה תורה מסיני? הרי היא גופה הדיון שלפנינו בטוחן, ושאר גדרי המלאכות הנדונים בגמרא, ובאמת אם פרימת הסלק יש לדמותה לטחינה, יתחייב בכל מקרה שעושה כן?

דומני שהרשב"א הבין שטענתו זו היא בבחינת מושכל ראשון שאיננו צריך ראייה, וכך יש לנסחה מבחינה תיאורטית: התורה אסרה עשיית מלאכה בשבת, ולא אסרה על האדם לאכול, או לעסוק באכילה. מלאכה איננה מוגדרת ככזו רק מפני שמבחינה פורמאלית אדם מבצע סדרת פעולות הזזה לפרוטוקול שקבעה התורה או קבעו חז"ל להגדרת מלאכה אסורה, אלא יש לבחון קודם כל את ההקשר שבתוכו נעשית אותה פעולה. מכאן, שאדם שעושה פעולות תוך כדי אכילתו איננו עושה מלאכה בהגדרה, גם אם המעשה המסוים שהוא עושה דומה במאה אחוז למלאכה האסורה בשבת, שבהקשר אחר היה מתחייב עליה חטאת. נוסף ונסביר: מלאכה בשבת היא, בדרך כלל, טיפול בחומר הגלם במגמה לעבדו ולשפרו. כשאדם אוכל הוא עוסק בעצמו ולא בחומר שלפניו, וכשהוא חותך את הירק הוא איננו מתכוון לעבד את הירק, אלא להקל על אכילתו, ועל כן אין זו מלאכה. הרשב"א הבין שהתלמוד השתמש באותו עקרון בסוגיית בורר:

וכדאמרינן בפרק כלל גדול (עד, א) "אלא אמר אביי) היו לפניו שני מינין בורר ואוכל לאלתר בורר ומניח לאלתר ולבו ביום לא יברור ואם בירר נעשה כבורר לאוצר וחייב חטאת", דאלמא כל שאוכל מיד כדרך שבני אדם אוכלין אף על פי שיש באותו צד בעצמו חיוב חטאת כשמניח לאחר זמן ואף לבו ביום מותר עכ"ל.

מסקנת הגמרא אליבא דאביי בסוגיית בורר היא יישום של העקרון הכללי הנ"ל. ניתן היה להבין את מסקנת הגמרא בסוגיית בורר כעוסקת בגדרים הספציפיים של מלאכת בורר, כלומר שאופן כזה של מיון האוכל איננו נחשב ברירה. הסבר זה מתקבל על הדעת דווקא בתוך המערכת המושגית של מלאכת בורר עצמה, שכן זו מלאכה בה אין גוף חומר הגלם עובר שינוי כלשהוא, והמלאכה מוגדרת רק על ידי תהליך הפרדת הפסולת מהאוכל, ולכן יש להבחין בין אופנים שונים של מיון וברירה. כך, למשל, מיון ביד שאיננו נחשב למקצועי, אין לו הגדרה של מלאכה, כך גם לגבי ברירה לאלתר. אם כך היה פירוש הסוגיה, הרי שהגדרת מלאכת טוחן שבה יש שינוי ממשי בחפצא שעליו האדם פועל את פעולתו, לא הייתה צריכה להיות מושפעת מההקשר שבו היא נעשית, שכן השינוי שעובר החומר בטחינתו לאבקה הוא ממשי, והוא מגדיר את המלאכה, ומערכת הכללים של - 'אוכל ביד ומיד' - הייתה רלוונטית רק למלאכת בורר.

הסבר נוסף אפשרי לדברי אב"י בסוגיית בורר, המשתמע בשיטת התוספות שם (עד, א), הוא שאם אדם משנה שינוי מספיק מדרך ברירה הרגילה, אין הוא חייב, אלא מותר לכתחילה. שינוי של 'אוכל, ביד ומיד' הוא שינוי גדול כל כך עד שהוא יוצא לגמרי מגדרי 'דרך המלאכה', והופך מותר לכתחילה.

אלא שהרשב"א לא הבין את סוגיית בורר באחד משני האופנים הללו, ולדעתו מסקנת סוגיית בורר נוגעת לעקרונות הכללים של מלאכות השבת, ולא רק להגדרת מלאכת בורר. אב"י שניסח את פירוש הברייתא שהתקבל בסופו של דבר בסוגיה, הבין שהברייתא איננה מבחינה בין שני אופנים של ברירה, וגם לא בין בורר כדרכו לבורר בשינוי, אלא בין אדם העוסק במלאכת הברירה לבין אדם העוסק באכילה ובורר לשם אכילתו, ואין מעשיו בגדר מלאכה כלל. העובדה שהמלאכה נעשית בידו של האדם ולא בכלי מקצועי, ההתמקדות באוכל ולא בפסולת והמידיות של הפעולה, הן תכונות המאפיינות פעולות הנעשות במהלך אכילתו של אדם, ומבחינות בין תהליך אכילה לבין עיסוק במלאכה בה המוקד הוא הכשרת חומר הגלם.

הבית יוסף הרחיב עוד את היתרו של הרשב"א גם לאדם החותך לצורך אחרים, שהרי אם ההיתר נלמד מבורר, הרי שם למדנו שגם הבורר ומניח, כלומר - מניח לפני בני הסעודה - מותר:

נמצינו למדין דמותר לחתוך בשבת קיבוץ ירקות שקורין אינשלאד"ה והוא שיאכל לאלתר לדברי הרשב"א ואפילו אם אחד מחתך לצורך כל בני הסעודה שרי שהרי התוספות (עד, א ד"ה 'בורר') פירשו בורר ומניח דהיינו בורר לצורך אחרים ומשמע דליכא מאן דפליג עליה דהרשב"א בהא דהא שפיר מייתי ראייה מההיא דבורר ומכל מקום נכון הדבר להזהיר שיחתכום לחתיכות גדולות קצת ושיאכלו לאלתר וכל כהאי גוונא נראה דלית ביה בית מיחוש לדברי הכל

אמנם, יש להסתפק בהרחבה זו של הב"י, ותחילה נשאל על המהלך כולו²⁶. הרי בבורר התירו בדרך אכילתו כאשר יש שלושה מאפיינים אובייקטיביים המבחינים בין דרך מלאכה לדרך אכילה, והנה בפרי"ק סילקא (טוהן) יש רק מאפיין אחד המבחין בין שני המצבים, והוא שהפעולה נעשית לצורך מידי. אם כך, מנין לרשב"א שהטוהן לאלתר מותר, שמא רק כאשר ההבדל הוא מובהק ומובחן בשלושה קריטריונים ברורים, יש להתיר דרך אכילה? נראה שהרשב"א לא חש לשאלה זו כיוון שהבין שההגדרות המסוימות שניתנו במלאכת בורר נובעות מטיבה ותכונותיה של מלאכה זו, אך העיקרון המבחין בין דרך מלאכה לדרך אכילה הוא כללי, ויש ליישמו בהתאמה לתכונותיהן של מלאכות אחרות, ולא דווקא לפי אותם הקריטריונים. השאלה היחידה שיש לשאול היא האם מתוך היכרות ריאלית עם אורחות בני אדם והאופן בו הם עושים פעולות שונות, הפירוש הנכון לתמונה מציאותית בה אנו רואים אדם החותך סלק ואוכל אותו מיד, הוא שהוא עוסק במלאכה, או שהוא

26. ראה גם בשלטי גבורים שהקשה על הרשב"א.

פשוט אוכל? הרשב"א הבין שאדם הפורס סלק לחתיכות קטנות ואוכל נכון יהיה לתאר אותו כמי שאוכל, בגלל המידיות (לאלתר) של הפעולה.

אמנם, לאור ניתוח זה יש לעיין בדברי הב"י שפסק כי גם החותך לאחרים יהיה מותר אם עושה זאת בתנאים הנ"ל. הרי אף שהתירו זאת בבורר, שכן דרך הסועדים שאחד בורר את המאכל המרכזי עבור כולם ומניח בפניהם, מנין לנו שכך גם בטוחן? לפי מה שאמרנו יש לדון בכל מלאכה לפי עניינה, לקולא או לחומרא. כך, אם נמצא שחיתוך המזון לחתיכות קטנות הוא דרך הסועד כשמאכלו בתוך צלחתו, אבל חיתוך מוקדם של המאכל מאפיין דרך מלאכה ולא דרך סעודה, ייתכן וחיתוך כזה לצורך אחרים יהיה אסור משום מלאכה.

והנה, בעיון נוסף בתשובת הרשב"א עולה שהיקף היתרו נרחב יותר מכפי שנראה בתחילה, ובכך נמצא הסבר לפסיקת הב"י. הרשב"א מחדש בתשובתו חידוש גדול כשהוא מעתיק את העקרון של "לאלתר" שחידש אביי כדרך היתר בסוגיית בורר למלאכת טוחן. מהו הבסיס התיאורטי של חידושו? הרשב"א מזהה למעשה את היתרו של אביי בבורר לאלתר עם דברי רב יהודה על המשנה (קנה א) שמסביר כי המשנה מתירה לרסק חרובים ולחתוך דלועים לפני הבהמות משום: "שוויי אוכל משוינן", וכך גם נפסק להלכה. מכאן עולה שהרשב"א הבין שההיתר של הכנת מזון "לאלתר" איננו רק היתר "דרך אכילה" בניגוד למלאכת ברירה, אלא כל מה שהוא "תיקון האוכל" (האדם האוכל - הגברא), ולא עיבוד והכשרה של המאכל - מותר ("שוויי אוכלא"). עיבוד או הכשרה של אוכל ממוקדים בחומר הגלם, בחפצא של האוכל, והם משנים את מהות החומר - וזו המלאכה, אם בבורר, אם בטוחן ואם במבשל וכיו"ב. תיקון האוכל (=שוויי אוכלא) הוא ארגון/סידור של אוכל מוכן (לחם, אוכל מבושל, ירקות גינה וכדו) לטובת האדם ושימוש, כאשר האוכל עצמו לא עובר שום עיבוד, אלא הוא נחתך/מרוסק/נברר לשם הגשתו בצורה נוחה מבחינת האדם האוכל, אף שאין שום שינוי מהותי בחומר שלו.

הבנה זו של הרשב"א מאפשרת גם להרחיב את ההיתר של "לאלתר" למלאכות אחרות חוץ מבורר, וגם להרחיב את גבולות הזמן של ההיתר: לא רק בזמן האכילה, ולא רק על השולחן, אלא כל מה שהוא לקראת הסעודה וצורכה - מותר:

שאלת אם מותר לפרר פתותי לחם לתת לפני התרנגולין בשבת, אם איכא למיחש משו' טחינה או לא, דמסתבר' דשרי כדקי"ל דשוויי אוכל' משווי. ותנן נמי (שבת קנ"ו ע"ב) מחתכין את הדלועי' לפני הבהמ' כו'. ולא דוקא לפני הבהמה דסגי לה בחתיכו' גדולות. אלא ה"ה לעופו'. דכל שיווי אוכלא שרי. ואורח' דמילת' קתני. אלא דקשיא לי ע"ז הא דאמרי' בפ' כלל גדול (ע"ד ע"ב) האי מאן דפריס סילקא חייב משום טוחן. ואם באנו לומר דשלא לצורך היום קאמר אלא כדי לבשלו לערב, וכמ"ש הרמב"ם ז"ל המחתיך את הירק דק דק כדי לבשל ה"ז תולדת טוחן. והדבר צ"ע אי טוחן ממש קאמר היאך נתיר מלאכה דאוריית' מפני עופות ובהמה...

תשובה מסתברא דהא דפריס סילקא דוקא במחתיך דק כדי לאוכלו למחר או אפי' לבו ביום ולאחר שעה. לפי שדרכו של סילקא לחתכו דק דק בשערב /אולי צ"ל בערב/ בשולו. וכל שדרכו בכך ומניחו לאחר שעה

חייב. אבל לאוכלו מיד מותר. שלא אסרו על אדם לאכול מאכלו חתיכו' גדולות או קטנות. דכענין שאמרו (שבת ע"ד ע"א) לענין בורר היו לפניו שני מיני אוכלין בורר ואוכל. בורר ומניח לא יברור. ואם בורר חייב חטאת. ופירשה אביי דה"ק בורר ואוכ' לאלתר. בורר ומניח לאלתר ולבו ביום לא יברור. ואם בירר נעשה כבורר לאוצר וחייב חטאת. דאלמא כל שאוכל לאלתר כדרך שדרכן של בני אדם לאכול אף על פי שיש באותו צד בעצמו חיוב חטאת בשמניח לאחר זמן ואפי' לבו ביום וה"נ דכוותה היא.ואלו לאכול לאלתר כבר התירו בגמרא בפרק תולין (ק"מ ע"א) דאתמר התם חרדל שלשו מע"ש למחר ממחו בכלי ואינו ממחו ביד. ואסיקנא ממחו בין ביד בין בכלי. והילכך אף לפרר לפני התרנגולין שמזונתם עליך להאכילם מותר לאלתר. דשווי אוכלא משווינן. (שו"ת הרשב"א חלק ד סימן עה)

ולאור זה יש להניח שכשם שמותר לארגן את האוכל לטובת התרנגולים, מותר גם לעשות זאת עבור הילדים או האורחים, וכיוון שאין זה תיקון המאכל אלא בשביל האדם האוכל - הורה הב"י להיתר.

והנה, אף שהבית יוסף הביא את דברי הרשב"א בתשובתו ולא חלק עליהם, בשולחן ערוך (או"ח שכב, יב) סתם את ההלכה לאיסור: "המחתך הירק דק דק חייב משום טוחן", ולא הבחין בין חיתוך לאלתר לבין חיתוך לאחר זמן. הרמ"א תיקן בהגהה: "אבל אם לאכול מיד הכל שרי מידי דהוי אבורר לאכול מיד דשרי", לאור תשובת הרשב"א. כך העיד גם המגן אברהם (שם, ס"ק טו): "אבל במדינתנו נהגו לחתוך הצנון דק דק מאד ויש להם על מי שיסמוכו ועכ"פ אסור לעשות עד יציאת בית הכנסת דבעינן סמוך לסעודה ממש" (וראה גם משנה ברורה שם, ס"ק מד שכתב שההיתר הוא משום שזה דרך אכילה), אבל תימה על המחבר שלא פסק כרשב"א אף שתמך בחידושו. ואולי מכיוון שאין הדברים מפורשים בסוגיית טוחן, ואת הסוגיה בבורר ניתן לפרש באופנים שונים, נרתע המחבר מגודל החידוש, ואולי נרתע גם מהשלכותיו האפשריות, שהרי אם אכן יש לפנינו עקרון ניתן להרחיבו למקומות נוספים, ומזה חשש המחבר, ועוד צ"ע.

ובכל אופן, מצאנו בדברי הפוסקים האחרונים שכמה מהם הסתמכו על היתרו של הרשב"א, ואף הרחיבו אותו לתחומים נוספים. הרמ"א, שמצאנו אותו מתיר טחינה לאלתר כשיטת הרשב"א (שו"ע או"ח שכ, א), הרחיב את היתרו גם למלאכת סחיטה:

זיתים וענבים, אסור לסחטן... (הג"ה) וכל זה דוקא לסחוט אסור, אבל מותר למצוץ בפיו מן הענבים המשקה שבהן וכל שכן בשאר דברים (ב"י בשם ש"ל). ויש אוסרין למצוץ בפה מענבים וכיוצא בהם (הגהות מרדכי פכ"א).

בעוד שהמחבר לא חילק ואסר סחיטה בכל אופן שהוא, אף שהביא דעה להיתר בבית יוסף, התיר הרמ"א סחיטה הבאה על ידי מציצה, ולא בכלי או ביד, אף שיש החולקים ואוסרים. נראה שההיתר למצוץ את הענבים הוא מפני שזו דרך אכילה, ולכן מותר לכתחילה כבורר וכטוחן לאלתר, ואם למדנו מהרשב"א שזהו עקרון של מלאכות שבת שכל שהוא דרך

אכילה ולא דרך מלאכה מותר לכתחילה, יש ליישם את העיקרון גם במלאכות אחרות, כגון סחיטה. ובאמת במשנה ברורה שם כתב שאף למחמירים לאסור אפילו מציצת ענבים משום סוחט ברור שאם שם הפרי בפיו יהיה מותר משום שזו דרך אכילה:

ומסתברא דאפילו בזיתים וענבים אין להחמיר רק כשהוא דרך יניקה לבד
דהיינו שמוצץ אותם ואינו משימם לתוך פיו אבל אם משימם לתוך פיו
ומוצץ המשקה ומשליך החרצנים לחוץ לכו"ע דרך מאכל הוא (שם, ס"ק יב).

ונראה שהמתיר למצוץ מחוץ לפיו התיר גם כן משום שכך דרך האוכלים, וכשיטת הרשב"א הנ"ל.

הרחבה נוספת לחידוש הרשב"א מצינו בדיונו של הט"ז על מלאכת מוחק בחיתוך עוגה. כתב הרמ"א (או"ח שמ, ג): "אסור לשבר עוגה שכתב עליה כמין אותיות, אף על פי שאינו מכוין רק לאכילה, דהוי מוחק". הט"ז (שם, ס"ק ג) ביאר מקורה של הלכה זו: "במרדכי בשם מהר"מ כ' בזה אי משום מוחק ליכא איסורא דאוריית' אלא במוחק ע"מ לכתוב ומיהו איסורא דרבנן איכא", אך תמה על פסיקת המרדכי והרמ"א, וכן כתב (שם):

ולא הבנתי זה דהא אפי' במקום שיש אב מלאכ' כגון בורר אין שייך
במקום אכילה כיון שהוא עושה כן לצורך אכילה כמוש"ל וכן בטוחן כ"ש
בזה שהוא מקלקל כיון שאין מוחק ע"מ לכתוב וכל המקלקלי' פטורים
למה יהיה אסור דרך אכילה.

הט"ז מציע להרחיב את העקרון שפעולה הנעשית בדרך אכילה אין לחייב עליה משום מלאכה, ממקורה במלאכת בורר (בסוגיה בשבת עד א) ובמלאכת טוחן (חידושו של הרשב"א) - למלאכת מוחק. הגיון הדברים הוא פשוט. אם נקבל את דברי הרשב"א שהסוגיה במלאכת בורר ניסחה עקרון כללי התקף לכל מלאכות שבת, הרי בכל מצב שבו נזהה פעולה מסוימת כדרך אכילה, אין לחייב עליה משום מלאכה, ואין זה משנה כלל על איזו מלאכה אנו דנים. ובאמת, אדם הפורס פרוסת עוגה עוסק בארגון האוכל לטובת האוכלים ולא במחיקה, ולכן יש לפוטרו. אף שבמקרה זה קל יותר לדון בהלכה כדברי הט"ז, שהרי מחיקה זו היא איסור דרבנן בלבד, שאיננה לצורך כתיבה וגם יש בה משום מקלקל, הרי טענתו העיקרית של הט"ז לקולא היא משום 'דהוי דרך אכילה', וכדברי הרשב"א.

בהמשך דבריו מצטט הט"ז את דברי הלבוש שאסר לפתוח ספרים שיש בקצה דפיהם אותיות משום מוחק, שהרי מוחק האותיות, וחולק ומתיר זאת:

ובלבוש כ' ונ"ל דה"ה אותן ספרים שכותבין עליהם בראשי חודי הדפים
למעלה או מצדיהן אותיות או תיבות כמו שנהגו קצת שאותן הספרים
אסור לפותחן בשבת משום מוחק שהרי שובר ומוחק האותיות וכן לחזור
ולסגרו אסור משום כותב ולפיכך נראה דחמיר טפי משבירת העוגות דאין
שם אלא מוחק וכאן יש מוחק ע"מ לכתוב שהרי דעתו לחזור ולסוגרו אחר
הלימוד וקרוב אני לומר שחייב עליו חטאת עכ"ל וכמה וכמה הפריז הרב

על מידותיו לענוש בזה חטאת מטעם כותב דאפי' לפי סברתו פטור דהא אין מתכוין בסגירת הספר כדי שיהיו האותיות מסודרים אלא על סגירת הספר מכזין ותו נ"ל דאין כאן לא מוחק ולא כותב... ושמעתי שרמ"א בתשו' מתיר ג"כ פתיחת ספרים שכתובים עליהם אך ראייתו לא ידענא.

ואף שגם כאן מצרף הט"ז כמה טענות להיתר, נראה שטענתו העיקרית סבה על חידושו של הרשב"א: "דהא אין מתכוין בסגירת הספר כדי שיהיו האותיות מסודרים אלא על סגירת הספר מכוון". מלשון הט"ז היה יכול להשתמע שהוא דן בזה כדבר שאין מתכוון וכרכי שמעון ולהיתר, אך קשה להניח שזו כוונתו, וזאת משני טעמים: ראשית, אם כך הוא, אין לדיון על פתיחת ספרים כל זיקה ממשית לחיתוך עוגה, ומדוע הניחם הט"ז בכפיפה אחת? שנית, אם רצה להיתר משום שאינו מתכוון, מיד יש לשאול- הרי פסיק רישא ולא ימות. אין אפשרות לפתוח את הספר בלי למחוק, ואין אפשרות לסוגרו בלי לכתוב.

אלא נראה שכך היא משמעות דברי הט"ז. התיאור הנכון והשלם של פעולת האדם כשהוא פותח ספר או סוגרו הוא שהוא עוסק בקריאה ובדפדוף, ואין הוא עוסק כלל בכתיבה או מחיקה. אף אם על כורחו נמצא שהוא יוצר אותיות או מוחקן, אין זו דרך מלאכה אלא דרך קריאה, ולא רק שאין לחייבו, אלא שהוא מותר לכתחילה כמי שבורר או טוחן לאלתר.

בדברי הט"ז עלינו לשים לב לשלושה חידושים המרחיבים את שיטת הרשב"א בטוחן:

1. עצם ההרחבה ממלאכת טוחן למלאכת מחיקה וכתיבה, כפי שמצינו למעלה בדברי הרמ"א שהרחיב לסחיטה.
2. הרחבת ההיתר של הרשב"א לא רק לגבי דרך אכילה, או תיקון האוכל עבור הסועדים, אלא גם לגבי אופנים אחרים של פעולה, כגון דרך קריאה, שאינם דרך מלאכה.
3. היעדר הקריטריון האובייקטיבי המאפשר להבחין בין דרך מלאכה לבין דרך אכילה או קריאה.

ההרחבה למלאכות נוספות (סעיף 1) מתבקשת מדברי הרשב"א, שהרי אם קבע הרשב"א שכל דרך אכילה מותר הוא, ואף שווי אוכלא משוינן, והבין שסוגיית בורר קבעה עקרון כללי, מה לי טוחן המתקן את האוכל לאכילת הסועדים, ומה לי סוחט, מוחק או כותב דרך אכילתו או במהלך ארגון האוכל, וזה פשוט. מנגד, הרחבת ההיתר בסעיף 2 היא חידוש גדול, ויש לעמוד על משמעותו. בגמרא ובדברי הרשב"א מצינו הבחנה בין דרך מלאכה לדרך אכילה. אדם העושה מלאכה ממוקד באובייקט שמולו ועוסק בעיבודו ובשיפור מצבו של חומר הגלם כדי לסיים את תהליך הכנתו. אדם האוכל, גם אם הוא פועל משהו בחפצא שמולו, איננו עושה זאת כחלק מתיקון החפץ, אלא כחלק מסדר אכילתו, ולא תיקון החומר הוא מהות הפעולה, אלא הקלת פעולת האכילה. הט"ז טוען כאן במשתמע שלא רק דרך אכילה מנוגדת לדרך מלאכה ומגדירה את צביון הפעולה כאכילה ולא כמלאכה, אלא גם אם אדם עוסק בפעולה אחרת שמשמעותה והקשרה ברורים מאליהם, אף אם יש לפעולתו תוצאה הנחשבת מלאכה בשבת, אין לחייבו על כך ואין להגדיר מעשה זה כמעשה מלאכה. אדם הפותח או סוגר ספר אין לתאר אותו כמי שכותב או מוחק, כיוון שהסיפור הרחב

של פעולתו הוא קריאה, וזה באמת מה שהוא עושה. לא ניתן לתאר אותו כמי שכותב או מוחק, גם אם זו התוצאה האובייקטיבית של פעולתו. התיאור הנכון של מעשה האדם, הפירוש השלם שיש להעניק לו, מושפע מהקשרו ותכליתו הכללית, ולכן גם אם יש תוצאה שגרימתה היא איסור שבת (אותיות נכתבו או נמחקו), אי אפשר לומר שהמעשה שנעשה כאן הוא מעשה מחיקה או כתיבה, ולכן זה מותר.

על כך יש להוסיף את ההרחבה בסעיף 3, שמחדדת את ממד החידוש בדבריו. בטוחן ובבורר הבחנו בין דרך אכילה לדרך מלאכה על פי מאפיינים אובייקטיביים של הפעולה. בבורר - אוכל, ביד ומיד, ובטוחן - שעושה לאלתר (לאכול מיד). אך בפותח ספרים או סוגרם חסר קריטריון אובייקטיבי מובהק להבחין בין דרך מלאכה לדרך קריאה או לדרך אחרת. כאן ההיתר נשען על הפירוש החלופי שהצענו למעשה של האדם, שהוא עוסק בקריאה ואיננו כותב, פירוש העולה מתוך התבוננות במעשיו בהקשרם האנושי הרחב, אך איננו נשען על קריטריון אובייקטיבי מובהק.

האם הרחבה זו של הט"ז את חידושו של הרשב"א, שלא רק דרך אכילה, אלא כל פעולה שאיננה דרך מלאכה ומתוך הקשרה ברור שאדם עושה כאן דבר אחר לגמרי כדרכו, אין היא מלאכה בשבת, היא אכן חידושו של הט"ז, או שיש לה מקור בדברי התלמוד או הראשונים? להלן נטען שהרשב"א עצמו קדם לט"ז בהרחיבו את העיקרון שהציע במלאכת טוחן.

דרך מלאכה ומעשה רגיל

חידושו השני של הרשב"א מופיע במלאכת צידה. הרשב"א בונה את התיאוריה שלו תוך שהוא מחבר את האמור במשנה עם פירוש התוספתא מצד אחד, ועם סוגית הירושלמי מצד שני, ומבין שלושתן מכונן את המבנה התיאורטי שלו. במשנתנו (שבת יג, ז) נאמר:

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.

מדברי המשנה משתמע שמי שנועל את ביתו לשומרו, אף שבדיעבד נמצא שהיה שם צבי ולמעשה בנעילת ביתו הוא עשה גם מלאכת צידה, הרי הוא פטור, ולפי דברי הגמ' שם (קז, א) הכוונה שפטור ומותר, כלומר שאין בזה כלל איסור, ולכן יכול השני שהתיישב שם כאשר הצבי כבר היה ניצוד להמשיך לשבת עד צאת השבת, ואין בו דררא דאיסורא. בתוספתא ניתנה הגדרה מדויקת להיתר זה, וכפי שציטט הרשב"א בחידושו על הגמרא (שם):

ישב אחד על הפתח ונמצא צבי בתוכו אף על פי שמתכוין לישב עד שתחשך פטור מפני שקדמה צידה למחשבה, למה זה דומה לנועל את המגדל ונמצא צבי בתוכו למתכסה בטלית ונמצא צפורת לתוכה אף על פי שמתכוין לישב עד שתחשך פטור מפני שקדמה צידה למחשבה, אין לך שהוא חייב אלא המתכוין לצוד אבל קדמה צידה למחשבה פטור... ויש לומר דפטור ומותר קאמר לומר שאינו צריך לפתוח, דכיון שלא נתכוין

לצידה ונמצא ניצוד בתוכו בלא מתכוין ואינו מוסיף עכשיו בצידתו למה יפתח ומאי דהוה הוה, דכיון דלא עביד איסורא דאורייתא בצידתו בתחלתו הרי הוא מותר בסופו.

בדברי התוספתא מדויק טעם ההיתר: "מפני שקדמה צידה למחשבה", הצידה דה-פקטו קדמה למחשבת הצידה, כלומר - לידיעה שיש את מה לצוד והמכוונות אליה, ומשום כך אין היא נחשבת צידה כלל. אחר כך כאשר הוא כבר יודע שיש שם צבי, אין הוא עושה מעשה של צידה, שכן הדלת סגורה, ונמצא שבשעה שיש ידיעה ומחשבה - אין מעשה, ובשעה שהיה מעשה, כשהוא סגר את הדלת, לא הייתה ידיעה ידיעה ולא היה רצון.

ובאמת יש לשאול, מפני מה פטור מי שנעל את הדלת לשומרו ונמצא צבי בתוכו? לכאורה, פטורו דומה למתעסק שנתכוון לתלוש ונמצא שהוא מחובר. שהרי בדעתו לא היה שיש שם צבי, וזה כ'נתכוון לתלוש', ורק רטרוספקטיבית נודע לו שהיה שם צבי - והוא כ'מחובר'. אלא שאם אכן פטורו כמתעסק, פשוט וברור הוא שאם נודע לו קודם שרוצה לסגור את הדלת שיש שם צבי, הרי הוא כמי שנודע לו שהעשב שלפניו מחובר, ואם יסגור את הדלת - יהיה חייב, שהרי מתוך מודעות לאיסור הוא עושה. אך נראה שהרשב"א רומז לקריאה אחרת: "דכיון שלא נתכוין לצידה ונמצא ניצוד בתוכו בלא מתכוין ואינו מוסיף עכשיו בצידתו למה יפתח ומאי דהוה הוה", משמע - בהתחלה אין אנו אומרים שסגירת הדלת היא מלאכת צידה ללא ידיעה הנחשבת כמתעסק (כגון החותך ונמצא מחובר), אלא שאין זה כלל מעשה צידה, שהרי לא לכך נתכוון, ובדיוק הדברים: שאין הוא מודע כלל לכך שיש שם צבי, ואי אפשר לעשות מעשה צידה בלי ידיעה שיש בעל חיים שניצוד, ולכן אף שבשעת סגירת הדלת נמצא הצבי שמור בתוך הבית, מעשה צידה לא היה כאן מעולם, ואין איסור להמשיך ולסגור את הדלת גם עכשיו. כשאדם סוגר דלת, הוא פשוט סוגר דלת, גם אם בפועל הוא גורם שצבי יהיה ניצוד. הרשב"א איננו עוצר בשלב זה, אלא מרחיב את תוקפו של החידוש לאור דברי הירושלמי (שבת פ"ג, ה"ז):

ר' יוסי בי ר' בון בשם רב חינא היה צבי רץ כדרכו ונתכוון לנעול בעדו ונעל בעדו ובעד הצבי מותר. ר' יוסי בי ר' בון בשם רב חונה 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.

הירושלמי קובע שלא רק בדיעבד יכול האדם להישאר לשבת בפתח אחרי שנודע לו שצד צבי, אלא אף לכתחילה, מותר לאדם לסגור את דלת ביתו, גם אם יודע שיש שם צבי. לפי הירושלמי גם אם אדם מודע לכך שעל ידי מעשה שהוא עושה יימצא צבי ניצוד בפועל, אין זה מעשה צידה. ומדוע? נקרא בדברי הרשב"א:

ובירושלמי נראה שהתירו לנעול לכתחלה ביתו לשמור ביתו וצבי שבתוכו, דכיון שהוא צריך לשמור ביתו אף על פי שעל ידי כך ניצוד הצבי ממילא מותר ובלבד שלא יתכוין לשמור את הצבי בלבד... ולפי זה הא דאמרין

ונתכוין לנעול בעדו לא בעדו בלבד קאמר אלא אם נתכוין לנעול אף בעדו קאמר, ולומר שאילו צריך לנעול בעדו מותר אף על פי שמתכוון שיהא הצבי ניצוד בתוכו.

מדבריו עולה שסיבת ההיתר היא שהוא נועל את הדלת כדי לשמור את ביתו, ואף שהצבי ניצוד ממילא, אין להגדיר את נעילת הדלת כמעשה צידה. הרשב"א מוסיף עוד ללכת מעבר לפשט הירושלמי ואומר שלא רק אם הוא מודע לכך שיש צבי, אלא אפילו אם הוא מתכוון לצוד אותו, אם הוא צריך לנעול את הבית, ויש להסביר - שהיה נועל גם אם לא היה שם צבי - הרי זה מותר, ולא מעשה צידה יש כאן, אלא מעשה נעילת בית²⁷.

נראה שכך יש להסביר את דברי הרשב"א. נעילת דלת הבית היא מעשה רגיל וטריוויאלי שמותר לעשותו בשבת. גם אם בפועל על ידי שאדם נועל את ביתו נמצא שהוא צד בעל חיים, אין זה משפיע על הגדרת המעשה ופירושו. אין מלאכת צידה בלא מעשה צידה. לשון אחר: תוצאה של צידה, אם אין לפניו מעשה ציד, איננה כלום. לכן, משום שאדם הנועל את ביתו כדרכו, איננו צד, ואין לתאר את מעשהו כמעשה מלאכה בשבת, הרי לא יתחייב על כך שבפועל נמצא שם צבי, גם אם ידע על כך מראש.

בעוד שאת ההיתר בדיעבד כשלא ידע שיש שם צבי ניתן להבין בגדרי מתעסק בשבת, ההיתר לכתחילה קשה יותר, ועלינו לשאול מדוע הנועל את דלת ביתו ויודע שיש שם צבי איננו נדון כ'דבר שאיננו מתכוון', וחייב עליו לכו"ע משום שהוא פסיק רישא שלא יצוד. הרי זה בדיוק כמי שגורר ספסל, ונמצא שכתוצאה ממעשהו נעשה חריץ בקרקע, שלדעת ר"ש פטור ולדעת ר"י חייב משום חורש, אך אם אין אפשרות שיגרור את הספסל בלא שיחרוש, גם ר"ש מודה משום פסיק רישא ולא ימות. ואף הנועל דלתו הרי הוא מתכוון לשמור את ביתו, ובפועל יש תוצאה צדדית שאפילו אם איננו מתכוון לה, משום שהיא תוצאה הכרחית בנסיבות המעשה, הרי הוא חייב כבכל פסיק רישא, ועוד - אם הוא רוצה בצידה, כדכתב הרשב"א - ודאי שחייב, שהרי נתכוון לזה ולזה. באמת כך הקשה הר"ן (ר"ן על הרי"ף שבת לח, א) על הרשב"א:

ודבריו תמוהים בעיני הרבה היאך אפשר שאפילו במתכוין לנעול בעדו ובעד הצבי יהא מותר וכי מפני שהוא צריך לנעול ביתו נתיר לו לעשות מלאכה בשבת ולא עוד אלא שאני אומר שאפי' שאינו מתכוין לנעול בעד הצבי כל שהוא ידוע שהצבי בתוכו ושאי אפשר לו שלא יהא הצבי ניצוד בתוכו אסור והיינו דאמרינן בכולה מכלתין (עה, א) דמודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות וזו שאמרו בירושלמי ענין אחר הוא לומר שאם נתכוין לנעול את ביתו ולא נתכוין לצבי כלל אף על פי שאח"כ מצא הצבי שמור בתוכו מותר כלומר שאינו מחויב שיפתח את ביתו וסמכו לזו תינוק מבעבע

27. אף שאין מפורש כך בלשון הירושלמי, וממנו משתמע שהוא מודע לקיומו של הצבי, אך לא שהוא רוצה לצודו, הרי בשני המקרים הבאים, למשל - בנתכוון לצוד את התינוק וגם במטבעות, ברור שהוא מתכוון אליהם, ובכל זאת התירו, ע"ש. לפיכך פירש הרשב"א שכל עוד תכליתו העיקרית של המעשה ברורה, לא אכפת לנו אם יש לו רווח משני, גם אם נתכוון אליו, ואין זה מגדיר את המעשה.

בנהר ומפקח בגל ולא שיהו דומות ממש בענינם לפי שבענין פקוח נפש אפילו מתכוין למלאכת הרשות עם אותה מלאכה של פקוח נפש מותר וכיוצא בזה אמרו בגמרא דילן במס' יומא (פד, ב) והטעם מפני שהוא מלאכת מצוה וחובה היא עליו לפיכך אף על פי שהוא מתכוין עם אותה מלאכה למלאכה אחרת שהיא אסורה בשבת התירו חכמים כדי שלא ימנע בשום ענין מפקוח נפש המוטלת חובה עליו אבל במלאכת הרשות חס ושלום.

הר"ן תוקף את הרשב"א בכמה מישורים:

לפי דברי הרשב"א גם אם נתכוון לצוד את הצבי, כל עוד כוונתו העיקרית היא לסגור את הדלת כדי לשמור את הבית, מותר לעשות כן, ועל זה אומר הר"ן: "וכי מפני שצריך לסגור את הדלת נתיר לו לעשות מלאכה בשבת" - כלומר, שזו ממש מלאכה לכל דבר ועניין, שהרי כך היא דרכה של מלאכת צידה ולכך נתכוון, והיכן שמענו שאם אדם עושה מלאכה בשבת, במקרה שבו יש לפעולתו מטרה נוספת מותרת, גם המלאכה האסורה תהיה מותרת?

ואפילו אם אינו מתכוון לצידה, אבל מודע לקיומו של הצבי בבית, הרי זה בדיוק מקרה של דבר שאינו מתכוון, וכיוון שהוא פסיק רישא חייב לכולי עלמא, שהרי הצבי ניצוד בהכרח.

מכוח טענות אלה מפרש הר"ן את הירושלמי כתוספתא וכמשנתנו שנודע לו רק בדיעבד אחרי שנעל את הבית שהצבי שם. אמנם, פשט הלשון איננו כן: "היה צבי רץ כדרכו ונתכוון לנעול בעדו", ואם לא ידע על קיומו, לשם מה אמרו: "היה צבי רץ כדרכו", ועוד קשה על הר"ן, הרי המקרה הסמוך המתואר בירושלמי של המציל תינוק ואגב אורחא מציל גם מטבעות/דגים הוא בוודאי מקרה שבו ההיתר נדון לכתחילה והוא מתכוון להעלות מטבעות, ומהשוואת שני המקרים עולה שצודק הרשב"א בפירושו את המקרה בצידה. הר"ן נדחק ומפרש את ההיתר בתינוק משום פקוח נפש, ואז התירו לו אפילו אם מתכוין לעבירה כדי שלא יימנע, וטוען שהדמיון בין המקרים הוא חלקי וכללי בלבד, ובנועל ביתו מדובר שנודע לו שצד רק בדיעבד, וכל זה כדי שלא יסתור הירושלמי סוגיות שלמות בדין 'דבר שאינו מתכוון'.

כפי שראינו, פשט דברי הירושלמי נוטה לפירוש הרשב"א, אלא שעלינו להתמודד עם קושיות הר"ן וטענותיו. נראה שיש להבין את דברי הרשב"א כאן כממשיכים את העיקרון שקבע הוא עצמו בדיונו במלאכת טוחן. כדי שפעולה מסוימת תוגדר כמלאכה בשבת, צריך לדון תחילה דיון מקדמי בהשתייכותה לעולם המלאכה מצד ההקשר הרחב של עשייתה, לשון אחרת: האם היא נכנסת לתוך מגרש המלאכות. אם התשובה חיובית, יהיה הדיון בשלב השני בסיווגה של הפעולה לאב מלאכה זה או אחר. אם זיהינו שפעולה מסוימת דומה במאפייניה לאב מלאכה, אבל דילגנו על השאלה הראשונה, הבסיסית יותר, האם האדם בכלל עשה מעשה מלאכה, בנינו קומה שנייה ללא קומה ראשונה. מה טיבו של הדיון המקדמי? הוא עוסק בסיפור הכולל, בהקשר שבתוכו מופיעה אותה פעולה. לשם כך אנחנו זקוקים, כנ"ל, להכיר את אורחות בני אדם והרגליהם, את הסוציולוגיה ואת התרבות, ולא רק את השולחן ערוך. לכן, כאשר אדם עוסק באכילה, אין לומר עליו שהוא

עושה מלאכה בשבת, אפילו אם סדר הפעולות שהוא עושה תואם בדיוק את הפרוטוקול ההלכתי של מלאכה מסוימת בשבת, כגון כותב, טוחן או סוחט.

כך למשל, אדם הקורא ספר הוא מיניה וביה פותח וסוגר אותו חליפות. קריאת ספר היא מעשה אנושי בעל משמעות מובהקת שמותר לעשותו בשבת. אפילו אם תוך כדי קריאתו הוא כותב או מוחק אותיות הכתובות על דפי הספר, אין כאן כלל פעולה שניתן לשייכה לעולם המלאכה, ולכן אין זה משנה שלמעשה הוא גם כותב או מוחק.

גם אדם הנועל את דלת ביתו עושה מעשה אנושי רגיל, חולי, שאיננו אסור ואיננו נושא שום משמעות הלכתית, ולכן גם אם ארע שבמקרה לאותה פעולה טריוויאלית שהוא עושה יש גם היבט נוסף, צידה, שהוא בעל משמעות הלכתית, הרי אין לייחס לפעולה שלו שום ערך הלכתי, שכן משמעותה בהקשרה הריאלי ברורה: לפנינו אדם הסוגר את דלת ביתו. סגירת דלת היא מעשה ניטראלי לגמרי שפירושו מובהק והוא איננו מלאכה, והמקורות הנסיבתית הגורמת לתוצאה של צידה, איננה מגדירה אותו כמלאכה. אף שלפעולה זו יש תוצאה הזוהה למלאכת צד, אין היא אסורה מפני שמעשה צידה לא היה כאן.

מניתוח זה ניתן להבין את ההיסק שהסיק הרשב"א, שאפילו אם נתכוון ממש לצידת הצבי מותר לו לסגור את הדלת. ומדוע? מפני שלמעשה סגירת הדלת יש מובן עצמאי, בלתי תלוי, הקודם למישור ההלכתי של מלאכה בשבת. כל עוד המישור הזה קיים באופן אובייקטיבי, כלומר שהוא מתכוון לסגור את הדלת, ואין משמעותה של כוונה זו כבסוגיית דבר שאיננו מתכוון, שם הכוונה היא גורם פלילי לחיוב, אלא משמעותה שזהו התוכן העיקרי של המעשה, כלומר, אפילו אין כאן צבי בכל מקרה היה סוגר את הדלת, ולא רק כוונתו הסובייקטיבית כך, אלא כך יפרש את מעשהו כל אדם סביר, הרי במקרה זה אין הכוונה הנוספת לצוד משנה את הגדרת המעשה. אם נשאל מה נעשה כאן, תהיה התשובה: 'אדם סגר דלת', זה ותו לא, וזו איננה מלאכה. כוונתו לצוד משמעותה שהוא שמח או רוצה גם בתוצאה - שהצבי יהיה ניצוד, אך עדיין, מבחינת הגדרת המעשה, הוא פשוט סוגר דלת, ולכן אין זו מלאכה כלל.

נראה שכך יפרש הרשב"א את ההיתר גם בשני המקרים הנוספים בירושלמי. לא התירו למציל תינוק בנהר ולמפקח את הגל לעשות מלאכה בשבת רק מפני שהוא עוסק בפיקוח נפש, וכדי שלא יימנע. לו זו הייתה סיבת ההיתר, אין לכך שום קשר להיתר צידת צבי. אלא כך אמרו, שאדם זה בוודאי מתכוון להצלת נפשות, וזהו התוכן העיקרי של מעשהו. משום כך, כשם שהראשון יתואר כאדם הנועל דלת, ולא כצד, כך גם המציל מן הנהר והמפקח את הגל, מוגדרים כאנשים העוסקים בהצלת נפש, אפילו אם תוך כדי עשייה הם מכוונים לתוצאה נוספת, אין היא מגדירה את עשייתם, ואין היא משנה את המשמעות העיקרית של מעשיהם, ולכן אין היא אסורה מעיקר הדין, ולא רק מחמת הלכות פיקוח נפש.

מקורות נוספים להיתר עשיית פעולה 'כדרכה' - כשיטת הרשב"א

האם לשון התוספתא בה דנו הרשב"א והר"ן נוטה לשיטת הרשב"א שמסביר את ההיתר משום שאין זו דרך מלאכה - באופן אובייקטיבי, או לשיטת הר"ן שדן בה בקטיגוריות

של מתעסק או דבר שאין מתכוון, כלומר - שהפטור נובע מהיעדר מודעות וכוונה - במישור הסובייקטיבי?

נראה תחילה את רצף ההלכות בתוספתא שבת (יב, ו- יב), ונסה לעמוד על מגמתו:

הלכה ו' שנים שישבו על הפתח שניהם פטורין שאין ידוע אי זה מהן קודם ישב זה ראשון וזה שני הראשון חייב והשני פטור ישב אחד על הפתח ובא אחד וצדו מבפנים היושב על הפתח חייב והצדו מבפנים פטור ישב אחד על הפתח ובא אחד וישב לו מבפנים ובא אחר וישב לו מבחוץ היושב על הפתח חייב ושנים האחרנים פטורין
הלכה ז' ישב אחד על הפתח ונמצא צבי בתוכו אף על פי שמתכוין לישב עד שתחשך פטור מפני שקדמה צדה למחשבה אין לך שחייב אלא המתכוין לצוד אם קדמה צידה למחשבה פטור
הלכה ח' אין לועסין מוסתכי בשבת אימתי בזמן שמתכוין לרפואה אם מפני ריח הפה הרי זה מותר לא ישוף אדם סם יבש בשניו אימתי בזמן שמתכוין לרפואה אם מפני ריח הפה הרי זה מותר
הלכה ט' החושש בשניו לא יגמע בהן יין וחומץ ופולט אבל מגמע ובוֹלַע ומטביל כדרכו ואינו חושש
הלכה י' החושש בגרונו לא יערערנו בשמן אבל נותן שמן הרבה לתוך אנגרון ובוֹלַע
הלכה יא' החושש בראשו וכן מי שעלו בו חטטין סך הוא את השמן ואינו סך יין וחומץ שהשמן דרכו לסיכה יין וחומץ אין דרכן לסיכה
הלכה יב' סך אדם שמן על גבי מכתו ובלבד שלא יטול במוך ובמטלית

המונחים המובילים את כל הרצף ההלכות בתוספתא הם שניים:

א. בזמן שמתכוון (וכדו').

ב. עושה כדרכו (וכדו').

רשימת החיובים והפטורים בתוספתא כאן מבחינה בין שני אופנים של עשיית פעולה, שלעיתים נבדלים באופן אובייקטיבי ולפעמים רק באופן סובייקטיבי, אבל העיקרון הוא אחד: אם הפעולה נעשית כדרכה, שלא לשם מלאכה האסורה, אין בה איסור, אף שמושגת גם התוצאה האסורה דרך אגב של הפעולה.

זו הסיבה שמותר להטביל לחם בחומץ ולאכול, או לגמע, אף שתוך כדי אכילתו הוא מרפא את שיניו - משום שזו פעולת אכילה ולא פעולת ריפוי. כך מותר לסוך שמן, גם אם סיכת השמן מועילה לרפואה, כיוון שדרכו של אדם לסוף עצמו בשמן להנאתו, ומותר לעשות כן בשבת מכיוון שהתוצאה הנלווית איננה משפיעה על הגדרת הפעולה, אולם חומץ ויין שאין דרך לסוך בהם - אסורים. כך התירו גם לעיסת מסטיק אם מתכוון לשם ריח הפה, וגם אם מועיל לרפואה די בכך שכוונתו הראשונה איננה קשורה לרפואה, והמעשה הוא מעשה רגיל. לאור זאת יש לפרש גם את ההלכה הראשונה העוסקת בצידה. בתוספתא הוצמדו באופן

משונה הלכות העוסקות במלאכת צידה להלכות העוסקות בדרכי רפואה בשבת. מבחינה תוכנית אין ביניהן קשר, אך התוספתא הצמידה אותן בגלל העיקרון העולה מכולן והוא שאין לאסור על אדם לעשות מעשה רגיל שהוא נוהג לעשותו תמיד, והיה עושה אותו גם לולא הייתה לאותו המעשה תוצאה האסורה בשבת, ועל כן הוא מותר. אמנם, ההיתר של חז"ל בכל ההלכות חוץ מצידה הוא רק בדרבנן, שהרי רפואות איסורן בשבת הוא משום שבות, ולכן אין להוכיח מכאן גם לדאורייתא, אך הצמדתן להיתר צידה המבוסס על אותו עיקרון, שאדם הנועל את ביתו איננו נחשב כמי שצד גם אם למעשה נמצא שחיה ניצודה על ידי פעולתו, מעידה על העיקרון המשותף: פעולה מותרת הנעשית כדרכה אין לדון בה כמלאכה האסורה בשבת.

על ההלכות שבתוספתא ניתן להוסיף עוד מספר מקורות תנאיים להם יש רוח דומה:
המשנה במסכת שבת יד, ד:

החושש בשיניו לא יגמע בהן את החומץ אבל מטבל הוא כדרכו ואם
נתרפא נתרפא.

ושם כב, ו:

סכין וממשמשין בבני מעים אבל לא מתעמלין ולא מתגרדין אין יורדין
לקורדימה ואין עושיין אפיקטוזין ואין מעצבין את הקטן ואין מחזירין
את השבר מי שנפרקה ידו ורגלו לא יטרפם בצונן אבל רוחץ הוא כדרכו
ואם נתרפא נתרפא.

שתי הלכות אלה שבמשנה דומות לגמרי להלכות שבתוספתא, והותרו בהן סיכה, רחיצה וגמיעת חומץ אף שהן מועילות לרפואה, אם הן נעשות כדרכן ובצורתן הרגילה ללא שינוי לטובת הרפואה, ואז הן תיחשבנה אכילה, רחיצה וסיכה סתם, ולא מעשי רפואה. גם התוספתא הבאה בשבת (טז, יז) בנויה על פי עקרון דומה: "אין רצין בשבת כדי להתעמל אבל מטייל כדרכו ואינו חושש ואפי' כל היום כולו", ואף שאין האיסור מדאורייתא אלא 'עובדין דחול' בלבד, בכל זאת ניכר שאותו עיקרון הוא הפועל בכל ההלכות, שאם האדם עושה מעשה רגיל וכדרכו, כגון מטייל, אזי גם אם הוא משיג תוצאה שהיא אסורה בהקשר אחר - התעמלות (הבראת הגוף) אין לאסור זאת בשבת. בכל הסוגיות הללו נראה בבירור שלא משום דבר שאין מתכוון התירו, אלא מפני שזו פעולה כדרכה, והרי זה דרך טיול ולא דרך מלאכה.

ולבסוף, נראה שבהלכה הבאה (שם, כ) יש מקור להתיר גם פעולה שיש בה חשש של איסור דאורייתא:

הרוחץ במי טבריה לא יזלפו עליו אחרים אבל מזלף על ידי עצמו רבן
שמעון בן גמליאל אומ' אף לא יזלף הוא על ידי עצמו מפני שמרבה הבל
ומכבד את הקרקע אבל רוחץ כדרכו ועולה

רשב"ג אוסר זילוף מים לרוחץ בחמי טבריה, כנראה מפני שחושש משום בונה (מכבד את הקרקע) ומשום מבשל (מרבה הבל). ייתכן שהחששות הם מדאורייתא, שהרי מכבד במקום שיש עפר אסרו משום אשווי גומות וחורש, וייתכן שמדרכבנן (ואף מרבה הבל אין שם מלאכה המתקיימת), ובכל אופן, התיר רשב"ג שירחץ כדרכו ויעלה מן המרחץ, ומשמעות היתרו היא שאף שגופו נוטף מים וגורם לאותה תוצאה של זילוף, אין לאסור זאת, וכלשונו: "רוחץ כדרכו ועולה". ניתן דעתנו ללשון המשותפת בכל ההלכות שנזכרו כאן: "כדרכו" - כלומר: מפני שזה כדרכו, ואופן זה אין לו משמעות של איסור אלא של פעולה רגילה ונורמאלית שאיננה מלאכה, כגון סגירת דלת, רחיצה, טיול, אכילה, סיכה וכדו', גם אם תהיה תוצאה האסורה בהקשר אחר, היא תהיה מותרת אם המעשה נעשה בדרכו הרגילה, ולפי הצעתנו בשיטת הרשב"א - מפני שאין זו דרך מלאכה, ואין פעולה כזו מוגדרת כלל כמעשה מלאכה.

לאור דברים אלה אפשר אולי להסביר מאמר קשה בסוגיית שוחט (שבת עה, ב). רב אמר שם בעניין חידושו ששוחט חייב משום צובע:

אמר רב: מילתא דאמרי - אימא בה מילתא, דלא ליתו דרי בתראי וליחכו עלי. צובע במאי ניחא ליה - ניחא דליתווס בית השחיטה דמא, כי היכי דליחזוהו אינשי וליתו ליזבנו מיניה.

מדוע חשש רב שדורות אחרונים יגחכו על חידושו ששחיטה חייבים בה משום צביעה? בהסברו הוא אומר שהשוחט ניחא ליה שיתמלא בית השחיטה דם וייראה אדום, כיוון שכך יעלה מחירו של הבשר. ויש לשאול, אלמלא היה ניחא ליה, הרי סוף סוף היה צובע? האם רב בא להתמודד עם טענה שהצביעה כאן היא דבר שאיננו מתכוון או שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה? ואם כן, האם אלו הן סיבות שדורות אחרונים יגחכו על דבריו?

נראה שרב יצא להגנת עמדתו מפני שאם השוחט איננו רוצה לצבוע, התוצאה האגבית של ספיגת הדם והפיכת בית השחיטה לאדום איננה יכולה להיחשב מלאכת צובע כלל, משום שהאדם הזה שוחט, ואיננו צובע, וזוהי ההגדרה היחידה שניתן לספק למה שהוא עושה. האם ניתן להגדיר אדם ששוחט בהמה - צובע? כך ישאלו דורות האחרונים. לכן נזקק רב להסברו שכן השוחטים רוצים אגב שחיטתם שיתאדם בית השחיטה, ולכן אף שאין זו כוונתם העיקרית, ניתן לתאר את מעשה השחיטה כמעשה שיש בו מצד המציאות גם צביעה. לשון אחרת: פעולה של אדם שיש לה משמעות מובהקת בשפה הטבעית, לא תוכל לקבל משמעות אחרת ושונה בשפה ההלכתית, אם אין לכך מבוא בשפה הטבעית. מושגי ההלכה אינם אלכימיה, והגדרה הלכתית איננה הופכת "לא-מלאכה" למלאכה, ואיננה מטעינה מעשה ריאלי א במטען הלכתי ב השונה ממנו לגמרי. לכן מי שמתרחץ איננו חורש או מבשל, תהיה אשר תהיה התוצאה של רחיצתו, ומי שנועל דלת איננו צד, ומי שאוכל איננו טוחן או סוחט, ולכן גם מי ששוחט איננו צובע, אלא אם במישור המציאותי הוא מתכוון לצביעה. מובן שבסוגיה זו אין מדובר בשאלה של פטור או חיוב כמו בסוגיית צידה, אך גם סיווג של מלאכה לאב זה או אחר, דורש פירוש שלם של המעשה, ופירוש זה צריך מבוא בשפה הטבעית.

הפסיקה הבאה של הרמב"ם נראית, לכאורה, כאילו היא קשורה לסוגייתנו:

חיה ורמש שהן נושכין וממיתין ודאי כגון זבוב שבמצרים וצרעה שבנינוה ועקרב שבהדיב ונחש שבא"י וכלב שוטה בכל מקום מותר להרגן בשבת כשיראו, ושאר כל המזיקין אם היו רצין אחריו מותר להרגן ואם היו יושבין במקומן או בורחין מלפניו אסור להרגן, ואם דרסן לפי תומו בשעת הילוכו והרגן מותר. (הלכות שבת יא, ד)

בסיפא של הלכה זו קובע הרמב"ם שגם שרצים שאסור להורגם בדרך כלל, אם דרסן לפי תומו בשעת הילוכו והרגן - מותר. נראים הדברים מתאימים ממבט ראשון לחידושו של הרשב"א, ואם כך הוא משמעות ההיתר היא שאם אדם פשוט הולך, ובתוך הילוכו גם דורס בעל חיים, אין הוא חייב על כך שנטל נשמה, שכן אין להגדיר את הליכתו כעשיית מלאכה. אף שפירוש זה מפתה מאוד, ויש בו משום סיוע רבה לרשב"א, ממבט שני נראה שאין זה פשט הדברים, ונסביר בקיצור. ראשית, יש מנושאי הכלים שהבינו לאור הסוגיה (ראה מ"מ ולח"מ שם) שגם היתר זה מבוסס כמו בתחילת ההלכה על הלכות פיקוח נפש, אלא שברישא מדובר על היזק ודאי, ובסיפא על היזק מספק, וכיוון שאין הריגתן ודאית, התירו לפגוע בהם רק בדרך שינוי וכשאין הריגתן ניכרת. ועוד, המעיין בגמרא (שבת קכא, ב) ייווכח שהלשון: "דרסן לפי תומו" אין כוונתה שהוא פשוט הולך בלי להסתכל והשרצים נרמסים דרך אגב של הליכתו, אלא שזו הנחיה פוזיטיבית להרוג באופן זה את הרמשים:

בעו מיניה מרבי ינאי: מהו להרוג נחשים ועקרבים בשבת? אמר להו: צירעה אני הורג, נחש ועקרב לא כל שכן? - דילמא לפי תומו. דאמר רב יהודה: רוק - דורסו לפי תומו. ואמר רב ששת: נחש דורסו לפי תומו. ואמר רב קטינא: עקרב - דורסו לפי תומו. אבא בר מרתא דהוא אבא בר מניומי הוה מסקי ביה דבי ריש גלותא זוזי, אייתיהו קא מצערי ליה. הוה שדי רוקא, אמר להו ריש גלותא: אייתו מאנא סחיפו עלויה. אמר להו: לא צריכיתו, הכי אמר רב יהודה: רוק דורסו לפי תומו. אמר להו: צורבא מרבנן הוא, שבקוהו.

ר' ינאי משיב לשואלים שוודאי מותר להרוג נחש ועקרב בשבת מק"ו דצירעה והם דוחים ואומרים: אולי ההיתר שם הוא רק להרוג לפי תומו. מתוך השאלה והדחיה מובן שאין המדובר באדם ההורג בלי משים בדרך הליכתו, אלא מדובר באופן מסוים של הריגה הקרוי 'לפי תומו', שאותו התירו, והם שאלו שמא בנחש ועקרב מותר להורגן מפני פיקוח נפש באופן רגיל, ולא דווקא לפי תומו. גם מהסיפור בסוף הסוגיה שבו מסופר על אבא בר מניומי שירק בבי ריש גלותא בשבת, וחידש להם בשם רב יהודה שאינם צריכים לכסות את הכלי שכן התירו לדורס רוק לפי תומו, מוכח כדברינו, שהרי אין הוא אומר להם: שמא יעבור כאן משהו בהמשך ודרך אקראי ידרוך, אלא שמותר בפועל לכסות את הרוק ברגלו באופן הקרוי 'לפי תומו', ולכן לא צריך כלי. על כן נראה שכוונת הרמב"ם והגמרא כאן שמפני דרא דפקוח נפש התירו להרוג באופן שאיננו ניכר ובולט, כלומר - שאין ניכר שהוא מחלל שבת, וכך גם ברוק, ובשני המקרים ההיתר קשור לפי כמה ראשונים בכך שזו מלאכה שא"צ לגופה שהרי איננו צריך את המזיקים או את הרוק, ולכן זו נטילת נשמה או

בניין שלא לצורך. אמנם הרמב"ם פסק כר' יהודה המחייב מלאכה שאינה צריכה לגופה בשבת, ולדידו נראה שההיתר הוא מפני חשש פיקוח נפש עתידי שמא יבואו ויהרגו, ובתנאי שייעשה "לפי תומו", כלומר באופן שאיננו ניכר וכולט.²⁸

תנא דמסייע לחידושו של הרשב"א יש לראות בביאורו של רבנו תם את דין ההולך בנהר במסכת יומא. בגמרא שם התירו לשומרי השדות לעבור בנהר בשבת וביהכ"פ:

רבא שרא לבני עבר ימינא למעבר במיא לנטורי פירי אמר ליה אביי לרבא:
תניא דמסייע לך, שומרי פירות עוברין עד צוארן במים ואין חוששין. רב
יוסף שרא להו לבני בי תרבו למיעבר במיא למיתי לפירקא. (יומא עז, ב)

הצורך בהיתר הוא הן משום איסור רחיצה ביהכ"פ, הן משום איסור סחיטת הבגדים בשבת. ומדוע התירו? כתב התוספות ישנים (שם) בשם ר"ת בספר הישר:

ועוד מצא רבי מוגה בספר הישר דלא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו בדבר
שהוא כעין לכלוך כמו ספוג ואלונטית וקינח ידים במפה וכמו כן זה אינו
אלא דרך לכלוך שהולכין במים לבושים ואין שרייה זו דרך נקיון וליבון
וגם אינו מתכוין לנקות ולהסיר הטינוף על ידי מים ופעמים שמתלכלך
עוד בכך.

כלומר שאף על פי שהבגדים שרויים כולם במי הנהר, כיוון שאין זו דרך כביסה, שהרי לפעמים הבגד יכול להתלכלך (ופשיטא שאין זה הדבר הנפוץ, שהרי רוחצים ומכבסים בנהר, אלא רוצה לומר שאין זו המשמעות המובהקת של ההליכה בנהר מבחינה זו), הרי אין כוונתו לנקות, וגם אין זו דרך ניקיון.

נראה שהסברו של ר"ת קרוב לחידושו של הרשב"א שיש להעריך את הפעולה שהאדם עושה על פי הקשרה הרחב, וכל הנימוקים הפרטניים לא באו אלא לומר דבר אחד - שהליכה בבגדים בנהר איננה כיבוס, אפילו אם בפועל שריית הבגד תגרום לליבון וניקיון, מפני שאין זו דרך מלאכה (כביסה) אלא דרך הליכה.

עצמו של הרעיון שמלאכה מקבלת את הגדרתה מתוך הקשרה, ושהפרוטוקול ההלכתי המגדיר את המלאכה לבדו איננו מספיק כדי לקבוע אם פעולה מסוימת אסורה או לא, יש לו תימוכין מכמה סוגיות, וניתן רק דוגמה אחת. בגמ' בביצה (יג, ב) חילקו בין שני אופנים של מעמר:

- דתנן: איזהו גרנן למעשר? הקשואין והדלועין משיפקסו, ושלא פקסו - משיעמיד ערמה. ותנן נמי גבי בצלים: משיעמיד ערמה. ואילו גבי שבת -

28. אך יעויין ברש"י שם שפירש שההלכה 'לפי תומו' היא בשיטת ר' שמעון המתיר דבר שאיננו מתכוון בשבת, והכוונה שיעבור שם באקראי, ואינו צריך לסטות מן הדרך אפילו הרג את העקרב או דרס את הרוק, ולפי"ז היה אפשר לפרש שההיתר הוא על יסוד העיקרון של 'הולך כדרכו', אך לבד מה שהוכחנו שביאור זה איננו הולם את מהלך הסוגיה, אפילו רש"י עצמו לא השתמש כאן בהיתר של כדרכו אלא בדבר שאינו מתכוון.

העמדת ערמה פטור! אלא מאי אית לך למימר - מלאכת מחשבת אסרה תורה, הכא נמי: מלאכת מחשבת אסרה תורה.

לגבי חיוב למעשר קבעה המשנה שהעמדת ערימה מהווה קביעת 'גורן' - המחייב במעשר, ואילו בשבת אין העמדת ערימה אסורה. והסביר רש"י: "אלמא: העמדת ערמה הוא גמר מלאכה למעשר, ולענין שבת, משהביא בצלים לביתו - אין העמדת ערמה מלאכה". ומדוע? מפני שבשבת המלאכה צריכה להיות מלאכת אומנות, כלומר נעשית בהקשר המקצועי שלה, וכלשון רש"י: "אף על גב דלמעשר הוא מלאכה, לשבת - מלאכת מחשבת שהיא מלאכת אומנות, אסרה תורה, שנשמכה פרשת שבת למלאכת המשכן בויקהל, והתם מלאכת מחשבת כתיב".

אף על פי שמן הבחינה הטכנית, מלאכת מעמר היא עשיית ערמה, כאשר העימור נעשה בביתו של אדם, כלומר שהוא מערים ערימה, ההקשר מכריע שאין זו דרך מלאכה, ולכן איננו חייב עליה בשבת. אמנם, בדברינו למעלה הסברנו שכאשר עושה אדם פעולה רגילה, טריוויאלית, כמו הליכה או נעילת הדלת, אין זו מלאכה כלל, לא רק מפני שכתבה תורה (שמות לה, ג): "מלאכת מחשבת", אלא גם בשפה האנושית הטבעית אין לתאר אותו כעושה מלאכה. ואפשר שגם רש"י לא נתכוון להגיד שיש כאן פטור מסוים משום 'מלאכת מחשבת' אלא שכיוון שהתורה כתבה 'מלאכת מחשבת' אנחנו מייחסים חשיבות גם לדרך שבו נעשה המעשה ולהקשר שלו, ולא רק לתוצאת עשייתו בפועל - שהיא דומה למלאכה, ולכן מלאכה שאיננה נעשית בהקשר המקצועי שלה, ובהקשר של עשיית מלאכה, איננה מלאכה.²⁹ וכעין זה כתב רבנו חננאל על הסוגיה בשבת (עד, ב):

א"ר אלעזר וכן לשבת. מ"ט דמלאכת מחשבת אסרה תורה והאי לאו מלאכת מחשבת היא. דלא קא מכוון במלאכה אלא לאכילה בלבד

ובדבריו שם אמר שכך יש להבין גם את היתרי סוגיית בורר, כלומר שהתורה אסרה מלאכת מחשבת, ומי שבורר תוך כדי אכילתו, אין להחשיבו כעושה מלאכה, וכנ"ל.

דומה, שחידושו של הרשב"א מבוסס על הבנה דומה, שפעולה טריוויאלית שעושה אדם, גם כשהיא משיגה תוצאה הדומה למלאכה, איננה יכולה להיחשב מעשה מלאכה, ואין זו מלאכת מחשבת במובן של מלאכה מקצועית, כדרך המלאכות. ההקשר של המעשה ואופי ביצועו - מכריע לא פחות מהתוצאה שלו. דומה, שחידושו של הרשב"א בדרך מלאכה הוא תמונת ראי של חידוש אחר שחידש בתשובה, ובו הכריע שחימום ביצי תולעי משי בבית השחי נחשב למלאכה, שכן זו דרכה של מלאכה זו, והיא חלק מתעשיית הטקסטיל, ואף שאין אב מלאכה מתאים, זו מלאכת מחשבת:

שאלת: דרך האנשי' והנש' לשאת תחת אצילהן, הדבר שמתהווה ממנו המשי. מי הוא אסור בשבת לקיימו לשם מי הוא אסור מלאכה, שרש"י ז"ל

29. ראה באריכות על הגדרה זו בשיעור ה.

פי': שהיא אח' מהמלאכות. ואף על פי שאינה מלאכה ממש, מ"מ היא מלאכת מחשבת....

...כי בודאי מילד הוא בחומו. ומלאכת מחשבת היא ואסורה. (שו"ת הרשב"א חלק ד סימן עד)

כלומר, מצד אחד פעולה הדומה בכל צדדיה לאחת מאבות המלאכה, אבל אין היא בדרך מלאכה, מותרת בשבת; ומצד שני, פעולה שאיננה דומה כלל לאף אב מלאכה, אבל יש לה אפיונים של מלאכת מחשבת כמלאכה מקצועית, חייבים עליה בשבת.

פותר ונועל כדרכו - חידושו של הרשב"א במחלוקת האמוראים

למדנו בגמרא (שבת קכ, ב) שאב"י התנגד נחרצות לשתי שמועות בהן התירו לפתוח את דלת הבית בשבת למרות שמתוך כך עלול לכבות נר או עלולה מדורה להשתלהב:

תנא: נר שאחורי הדלת - פותר 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 כרבי יהודה, ותנא קתני לה כרבי שמעון - משום דרב סבר לה כרבי יהודה, כל דתני כרבי שמעון מילט לייט ליה? - אמר ליה: בהא - אפילו רבי שמעון מודה, דהא אב"י ורבא דאמרי תרוייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות. אמר רב יהודה: פותר אדם דלת כנגד מדורה בשבת. לייט עלה אב"י. במאי עסקינן? אילימא ברוח מצויה - מאי טעמיה דמאן דאסר? אי ברוח שאינה מצויה - מאי טעמא דמאן דשרי? - לעולם ברוח מצויה, מר סבר: גזרינן, ומר סבר: לא גזרינן.

ממבט ראשון נראה שלפנינו שחזור של מחלוקת הרשב"א והר"ן כשהיא מפורשת בדברי האמוראים. התנא שהתיר את פתיחת הדלת התבטא: "פותר ונועל כדרכו", ורב יהודה התיר גם הוא לפתוח דלת, ואב"י לייט אתרוייהו משום שאפילו ר' שמעון איננו מודה בכהאי גוונא דהוי 'פסיק רישא', ולכן אין סיבה להתיר. ובכל זאת, מה עלה בדעתם של התנא ורב יהודה שהתירו? נראה שהם סברו כרשב"א שנעילת הדלת היא פעולה רגילה שאין לה כל משמעות של מלאכה, ואף אם היא גורמת שבפועל תתרחש הבערה או כיבוי, אין זו הגדרת המעשה ואין זה צביונו, ולכן הוא מותר, ואילו אב"י סבר שיש לדון בכגון זה בדיני דבר שאין מתכוין, שהרי הוא מתכוון לפתוח הדלת ולמעשה עולה בידו תוצאת איסור - כיבוי, ומשום שזהו 'פסיק רישא' יש לאסור וחייב מדאורייתא - וזה בדיוק מה שטען הר"ן כלפי הרשב"א בנעילת הדלת מפני הצבי בסוגיית צידה, כנ"ל.

אמנם, אם כנים דברינו, הרי מסקנת הסוגיה כאן היא כר"ן ושלא כרשב"א, ואם כך - הרי יהיו דברי הירושלמי שהביא הרשב"א דחויים להלכה, שהרי מסקנת הבבלי כאן היא שאי אפשר להתיר משום שזו "דרכו" ואף ר"ש יאסור, ואם כך הוא לא נוכל לבנות על חידושו של הרשב"א להלכה. ונראה לתרץ שלאור דברי הראשונים אין הכרח לפרש את דברי אב"י

כפי שהסברנו. רש"י פירש אמנם שפתיחת הדלת אסורה בגלל הרוח שתבוא ותבעיר או תכבה, אך התוספות הבינו שמדובר בנר שעל הדלת ויש חשש שמא ייפול ויכבה, ולדעת ר"ח הנר קבוע בקיר שמאחורי הדלת, וכך ציטטם הרשב"א:

נר שאחורי הדלת פותח ונועל. פירש רש"י ז"ל ואם כבתה ברוח כבתה... והם ז"ל פירשו שהנר עומד על הדלת ומשום נדנוד הדלת בפתיחתו או בנעילתו יפול ויכבה... אבל לשני הפרושים האלו קשה לי דהיכי קרי ליה להאי פסיק רישיה דדלמא לא מכביא בנפילתו או בנדנודו ולא ברוח הנכנס לה מכנגד הפתח, ור"ח ז"ל פירש שהנר קבוע בכותל אחורי הדלת ובפתיחתו יכבנו. (חידושי הרשב"א שבת קכ, ב)

והנה, הן לפירוש התוס' הן לפירוש ר"ח הנדון כאן שונה לגמרי מהנדון בסוגיית צידה והמקרים האחרים שדברנו עליהם, שכן הקשר בין הדלת והנר אינו אקראי אלא הדוק וקבוע, ודרך הנר להיות מונח או על הדלת או בקיר מאחוריה. ועל כן ייתכן שאביי לייט עליה משום שאדם שבונה מערכת 'תאורה' כזו שיש חשש קרוב שתגרום להבערה או לכיבוי איננו יכול לטעון שהוא פותח ונועל כדרכו ללא קשר לנר, שהרי הוא עצמו הניח את הנר שם וארגן זאת כך. כאשר מדובר במערכת אחת שיש קשר בין חלקיה, התוצאה של כיבוי או הדלקה נגררת בהכרח אחרי מעשה פתיחת הדלת, ואין לנתק ביניהם. אבל בצידה, בהולך בנהר ובשאר הדוגמאות שלעיל, תוצאת האיסור איננה קשורה כלל למעשה, ורק הנסיבות זימנו את המעשה הרגיל ואת מלאכת השבת לפונדק אחד, ולכן יש לדון בו להיתר - אפילו לשיטת אביי.

סיכום ומסקנות להלכה

נסכם את העקרונות שעלו מתוך הדיון בחידושי של הרשב"א:

1. ההיתר בסוגיית בורר לברור אוכל כדרכו, לאלתר וביד, הוא מפני שבאופן זה ההקשר מוכיח עליו שהוא דרך אכילה ולא דרך מלאכה.
2. אדם החותך ירק לחתיכות קטנות לשם אכילתם לאלתר או טוחן, אם זו דרך אכילתו ואיננו עוסק בעיבוד המזון ובהכשרתו - הרי זה מותר בשבת, ולהלכה המחבר לא הביא חידוש זה של הרשב"א, ואילו הרמ"א והט"ז פסקו כמותו.
3. עקרונית, לא רק בורר או טוחן, אלא כל העושה מלאכה אבל בדרך אכילתו, כלומר שאין הוא מתכוון למלאכה ולא עוסק ביצירת חומר הגלם, עיבודו או הכשרתו, אלא בדרך אכילתו, בין אם הוא סוחט או כותב או מוחק לכאורה, בכל המקרים הללו ראינו שיטות אחרונות (כך דרכו של הט"ז ולעתים הרמ"א) להיתר מפני שאין זו דרך מלאכה.
4. לפי התוספתא והירושלמי מותר לאדם לסגור את דלת ביתו אף שידוע שהוא צד על ידי כך, ואפילו אם מתכוון לצידה, ובלבד שמתכוון לסגור את הדלת בכל מקרה, והיה עושה זאת גם ללא קשר לצידה, כדרכו.

5. מתוך כך למדנו שכל העושה מלאכה כדרכו והיא פעולה טריוויאלית, רגילה, אשר אין לה צביון של מלאכה, אפילו אם למעשה היא משיגה תוצאה של מלאכה, אין להגדירה כמלאכה, והמעשה נחשב מעשה רגיל, כדרכו, ואין הוא אסור בשבת. כך לגבי רוחץ כדרכו, אוכל חומץ כדרכו, נועל דלת כדרכו, הולך בנהר כדרכו ועוד.
 6. מסקנת הדברים היא שמלאכה נדונה ומתפרשת בתוך הקשרה. לפני שמסווגים מלאכה לאב מלאכה מסוים יש לשאול שאלה ראשונית יותר - האם הפעולה שעשה אדם זה ניתן לתאר אותה בכלל כמלאכה, או שהיא פעולה אנושית רגילה שאין לה מעמד של מלאכה בכלל, ולא של מלאכה בשבת בפרט. הסיווג לבדו, כלומר - ההתאמה דה-פקטו בין סדר פעולות במציאות לבין פרוטוקול הלכתי של מלאכה בשבת - אין בהם די כדי לאסור, שכן אם יתברר שההקשר מוכיח שזו פעולה רגילה וכדרכה, אז אין עליה שם מלאכה כלל, והפעולה תהיה מותרת.
 7. לעתים, ההבדל בין דרך מלאכה לדרך פעולה רגילה, כגון אכילה או הליכה, מתבטא בהבדלים אובייקטיביים, כגון לאלתר, בכלי או ביד, בבית או בשדה וכדו', ולפעמים הוא מתפרש מתוך כוונתו של האדם העושה המעצבת את המעשה ומגדירה אותו (סגירת דלת, קריאת ספר, הצלת תינוק).
 8. יש להבחין בין מצבים בהם התוצאה האסורה היא אקראית ונסתבתית, ואיננה קשורה באמת למעשה האדם, לבין מצבים שבהם מדובר במערכת אחת שיש לה כמה חלקים, אבל אין לנתק בין המעשה, אף שהוא מעשה רגיל, לבין התוצאה. להבחנה זו חשיבות רבה הלכה למעשה, וכדלהלן (הפותח דלת ומכבה נר).
 9. האם נפסק כרשב"א להלכה? המגן אברהם (שטו, ס"ק יא) כתב שאין להקל כל כך, והביא גם את קושיית הר"ן, ולמעשה לא דחה את דברי הרשב"א מכל וכל, ואפשר שאם אינו מתכוון לצידה יכול להתיר כמותו. ובעיקר, לפי מה שראינו, דברי הרשב"א בצידה אינם עומדים בפני עצמם, אלא מצטרפים לחידושו בדרך אכילה, אותו קבלו גדולי הפוסקים הרמ"א והט"ז ועוד, ויש תימוכין לעיקרון שבדבריו מכמה מקורות תנאיים, כך שנראה שיש להתחשב בהם גם הלכה למעשה, ובוודאי בצירוף שיקולים נוספים.
- נבדוק כעת מבחינה תיאורטית כמה תוצאות אפשריות של המסקנות הללו.
- לגבי המחלוקת הידועה לגבי אכילת דגים בשבת, האם אסור להוציא את העצמות תוך כדי אכילתו, שהרי התירו רק הוצאת אוכל מן הפסולת. נראה סביר שהרשב"א שהתיר לחתוך ירק לאלתר, ולא תלה זאת בשלושה הקריטריונים של בורר, אלא כל פעולה ועניינה, יתיר גם כאן שכן זו דרך אכילתו, וכך אנשים אוכלים דגים, ואין כאן דרך מלאכה כלל.
- אך אם אדם מכין קודם לסעודה צלחת דגים לילדיו, או אם מוציא מהעוף את חלקי העוף ואת העצמות מסלק לצלחת אחרת כדי שתהיה צלחת ממנה ייקחו הילדים, במקרים אלה יש מקום להסתפק. שכן, אף שראינו למעלה שהב"י צירף את היתרו של הרשב"א לדברי התוס' שלא לאלתר זה גם בבורר ומניח לצורך אחרים, הרי יש להבחין בין מקרה למקרה. ולפי הרשב"א, שהכל תלוי בדרך אכילה ולא בשינוי כזה או אחר, אפשר שפעולה כזו נחשבת להכשרת המזון ותיאסר, אלא אם תאמר שזו דרך אכילה של ילדים שהורים מכינים להם

את המזון לאכילה נוחה, כגון - חיתוך חתיכות קטנות. והמקל אולי יש לו על מה שיסמוך, אך מדי ספק דאורייתא לא יצאנו.

באשר לדוגמאות שהבאנו בתחילת הדברים של מי שהולך בדרך ומפעיל כל מיני מערכות תאורה או אזעקה, וכן מי שנכנס לחדר ואפשר יופעל מנוע של מזגן על ידי תרמוסטט שחש את חום גופו, וכל מיני מערכות שפועלות בדרך הילוכו של אדם, הרי לפי מה שאמרנו נראה שאין זו מלאכה, ואין זו דרך מלאכה, ולא כך אסרה תורה על מלאכה. ולכן, מערכות חיישנים וגלאי נפח וחום, שאין האדם מתכוון אליהם ולא רוצה בתוצאותיהם, אפילו אם לא נקבל לגמרי את חידושו של הרשב"א, מותר ללכת שם, ואפילו אם הולך ברחוב וניחא ליה שיידלק אור, אבל הוא מתכוון להליכה ולא להדלקה, ובכל מקרה היה הולך שם גם ללא קשר לאור - לפי הרשב"א ודיוננו לעיל מותר. כך גם כניסה או יציאה מחדר שיש בו תרמוסטט וכל כהאי גוונא אינה דרך מלאכה, ואין שם מעשה מלאכה בשבת, אפילו אם נגררת תוצאה אסורה, ובין לר"ש בין לר"י נראה שיהיה מותר לעשות כן, בגלל העיקרון של פעולה כדרכו, והתנאי של הגדרת מלאכת שבת רק לפי הקשרה - כמעשה שהוא דרך מלאכה.

באשר לכניסה לשירותים המופעלים על ידי מערכת חשמלית להורדת מים, והוא רק רוצה להשתמש בשירותים, כאן הספק גדול יותר משום שזו מערכת אחת סגורה, וקשה יותר לחלק בין גופו של מעשה ובין התוצאות הנגררות ממנו השייכות לאותה מערכת, ולכן בוודאי מוטב להימנע מזה, ולהיזהר גם מפתחת דלת הנפתחת בעין חשמלית, כיוון שכך היא דרכה של הדלת, ואי אפשר לומר עליו שהוא סתם הולך, שהרי ללא המערכת החשמלית הדלת לא הייתה נפתחת, והליכתו היא מינה ובה פעולה המאפשרת את המשך הליכתו על ידי פתיחת הדלת, ונראה שיש לאסור גם לפי הרשב"א, שכן ההליכה ופתיחת הדלת אחד הם, וכדלייט עליה אביי על הפותח דלתות ביתו.

ולבסוף, הראו לי חבריי דברי הרב ווזנר בשבט הלוי (חלק ט, סו), שנראה שדן בסוגיה זו בקווים דומים מאוד לדיוננו, ושמתתי שכיוונתי. ומתוך הרחבת הדברים, הדיון התיאורטי והיקף המקורות, שמא יש תמיכה רחבה ומוצקה לפסקו של השבט הלוי:

... ע"ד המצוי אצלכם שנדלק מאור עלעקטרי לפני הבתים כשאדם עובר לפני הבית, ויש חלקים שמרגישים במי שעובר בכל רוחב הרחוב ונמצא שאדם העובר גורם להדלקה, וכב' הביא בזה מש"כ בתשובת חשב האפוד (לא נמצא אצלי) ספ"ג להתיר מטעם פס"ר דלא ניחא לי', ובצירוף דעת הרשב"א לענין צידה המובא גם במג"א סי' שט"ז לענין נועל ביתו אעפ"י שידע שהצבי בתוכו, אבל לכב' עדיין אין זה מניח הדעת, דהא הפוסקים נטו מדרכו של הרשב"א (ועיין מג"א שם ס"ק י"א) וגם מהמבואר סי' שט"ז ברמ"א לענין תיבה שבתוכה זבובים, כאשר העיר הגרעק"א במג"א שם, ועוד נו"נ קצת בזה בדברים ישרים.

ואומר בטח דבעניי אין חשש איסור בזה עכ"פ מעיקר הדין דכבר בארתי בשבט הלוי ח"ג סי' מ"א ושם סי' צ"ז, ובח"א סי' מ"ז, דיסוד מלאכת שבת פעולת מלאכה, וגם שיהי' מלאכת מחשבת אבל מחשבת בלי מלאכה

המצטרפת לזה לא אסרה תורה, והיינו נמי טעמא פלוגתת ר"ש ור"י בדבר שאין מתכוין דגורר מטה כסא וכו' דר"ש מתיר כל זמן שאינו פס"ר בודאי הגם שע"פ רוב יעשה גם חריץ דכ"ז שאינו הכרח גמור שיעשה גם חריץ, אין מעשה פעולת הגרירה מתיחסת עוד לעשית חריץ רק מעשה גרירה לשם גרירה, ונמצא שנעשה חריץ בלי פעולה מתיחסת אלי', ועיין הי' מה שהבאתי בזה בסי' צ"ז שם מתשובת הרשב"א ח"ד סי' ע"ד, ואין פלוגתא ביסוד זה בין הרשב"א והר"ן סו"פ האורג לענין נעילת דלת בעוד הצבי בתוכו, אלא דהרשב"א דעתו דנעילת דלת היותה פעולת היתר רגילה אינה מתיחסת לציידה כל זמן שעדין לא חישוב עליה, ונמצא שיש תוצאה של צידה בלי פעולת המלאכה והר"ן חולק בזה כיון דסו"ס עושה מעשה צידה מובהקת אנו מצרפים מעשה הנעילה על ידי הדלת להכרח של פס"ר כאלו כיון אליה כשאר מלאכת שבת בפועל, ובזה יש לדון אם דברי הרשב"א הלכה הם או לא.

אבל לא כן כשאדם אינו עושה כלום ממש והולך לדרכו לפי תומו ואינו מוסיף אף תנועה אחת למען מלאכה אף שבגרמתו נדלק אור או דבר כיו"ב בזה פשיטא שכל זמן שאינו חושב ממש ללכת למען הדליק וכיו"ב שאין אנו מצרפים הליכתו הרגילה להתוצאה הנ"ל, ואין כאן פעולה של מלאכה, ודבר זה בכלל מש"כ הפוסקים כעין זה לענין מלאכת מכה בפטיש דישגם פרטים דכל זמן שאין מכוונים בפ"י אינו בגדר אינו מתכוין אלא שאינו בגדר מלאכה כלל כמבואר בהה"מ פי"ב מהל' שבת ה"ב ובמג"א סי' שי"ח ס"ק ל"ו, ודידן ק"ו משם ומובן דאין זה דומה לנדון השכיח היום שדלתות בית נפתחות על ידי עין אלקטרי על ידי הנכנס לתוכו דבזה ודאי איכפת לי' בתוצאה של כניסתו ואסור, משא"כ העובר ברחוב גרידא בלי שום ניהותא הנ"ל.