

בינת שבת

בינת שבת

סוגיות ההלכה מבוארות
לשרשיהן וענפיהן

אסף קמינצקי



הישיבה הגבוהה תל אביב
מעלה אליהו
ע"ש צו"ד ר' אליהו מירון ז"ל

© כל הזכויות שמורות למחבר, תשע"ג
להזמנות, תיקונים והארות: binatshabat@gmail.com

מסת"ב: ***

עיצוב והפקה: דוד הלל, רשימו



הישיבה הגבוהה תל אביב
מעלה אליהו
ע"ש עו"ד ר' אליהו מירון ז"ל

ב"ה אייר תשע"ג

לידידי הרב אסף!

ברכותי לך עם הביאך לידי גמר פרי הילולים, מעשה ידי אמן,
מלאכה שלמה, משורשי הסוגיות מפרשיהם וסברותיהם עד
גיבושם להלכה מפורטת, בצורה בהירה ומבארת היטב, תוצאת
עמל רב המוציא אל הפועל את הכשרון הרב שנטע בך הקב"ה
וזכית לעובדו ולשומריו.

יתן ויוסיף לך הקב"ה כח וכשרון להמשיך את מפעלך הגדול
לתפארת תורת ה' וישראל עמו, מתוך בריאות ושמחה

בברכת אוהב ומעריך

ר"מ
הרב חיים גנץ

קרי' י קרנ'

מדברי מדרש תנחומא פרי' נח :

לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא על התורה שבע"פ, שנאי "כי על פי הדברים האלה כרתי אתך בריתי" (שמות לב כז). ואמרו חז"ל, לא כתב הקב"ה בתורה למען הדברים האלה, ולא בעבור הדברים האלה, ולא בגלל הדברים, אלא עפ"י הדברים. וזו היא תורה שבע"פ, שהיא קשה ללמוד, ויש בה צער גדול שהיא משולה לחושך, שנאי העם ההולכים בחשך ראו אור גדול (ישעיהו ט), אלו בעלי התלמוד שראו אור גדול, שהקב"ה מאיר עיניהם באיסור והיתר בטמא וטהור. לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב הקב"ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו. ראו אור גדול - אור שנברא ביום א' שגנוזו הקב"ה לעמלי תורה שבע"פ ביום ובלילה שבזכותם העולם עומד.

ב"ה שלא השבית מאיתנו אהבת ה' ואהבתה של תורה, בריבוי עמלה ושקידתה, בעיון ובעידור הלכותיה, ע"י יקירנו מאד... יתן ה' ויברך פעלו להוסיף עוד ועוד בשקידה ובעמל, חריפות ובקיאות, כחפצו הטהור, ויזכה ונזכה כולנו לאור הגנוז, שיפרוס על ארצנו הברוכה באור ישועה ותחיה, אור חדש על ציון יאיר ונזכה כולנו במהרה לאורו.

בבה"ת ולומדיה ועמליה

עמיאל שטרנברג

קרי' י קרנ'

אמיאל שטרנברג

משרד הרבנות רמת-גן



לשכת הרב הראשי
הרב יעקב אריאל

בסייד י"ט בטבת תשע"ג

לכבוד

הרב אסף קמינצקי שליט"א
שלו רב לאוהבי תורתך

ספרך המלא והגדוש "סיכומי סוגיות בהלכות שבת" הגיעני ושמחתי עליו כמוצא שלל רב. הלכות שבת הן כהררים התלויים בשערה. הסוגיות עמוקות וסבוכות והשאלות מתחדשות מדי שבת בשבתו ע"י המצאות חדשות ומצבים חדשים. ספרך מאפשר לכל צורב להקיף בצורה יסודית ומסודרת כל נושא מתחילתו ועד סופו, ועד ההשלכות לחיינו המודרניים, והכל בשפה ברורה ונעימה בבירור יסודי של שיטות הפוסקים השונות וההכרעה למעשה.

יישר חילך לאורייתא, זכות שמירת השבת שחוזקה על ידך תעמוד לך להמשיך ולגדול בתורה בעיקר בתחום ההלכה למעשה.

עברתי על ספרך מקופיא ולא מקיבעא, בגלל גודלו והיקפו הרחב, ולכן תרשה לי להעיר רק כמה הערות בשולי דבריך.

...

(ההערות הובאו במרוכז כנספח בסוף הספר)

...

ושוב ישר כח גדול על העבודה החשובה והנאה. אין ספק שספרך יתרום להעלאת שמירת השבת בישראל. וזכות השבת תעמוד לנו שיקוים בנו הכתוב: אז תתענג על ה'... והרכבתיך על במתי ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך כי פי ה' דבר.

בברכת התורה והארץ


הרב יעקב אריאל

הרב הראשי לרמת-גן

הרב יעקב אריאל
הרב הראשי לרמת-גן

אשר זעליג וייס

כגן 8

פעיה"ק ירושלם ת"ו

בס"ד

הן ראיתי את ספרו הנפלא של האברך היקר העמל בתורה... על סוגיות בהלכות שבת, ראיתי ושמחתי בלבי, כי ספר זה מלא וגדוש מזן אל זן בביאורי סוגיות בבהירות גדולה, בהבנה ישרה ובהיקף גדול, והכל בשפה ברורה ונעימה בסדר מופתי דבר דבור על אופניו.

בטוחני שעל הספרים הרבים שנתחברו בסוגיות אלה, כל ההוגה בספר מצויין זה יפיק ממנו תועלת גדולה.

ברכתי להרה"ג שליט"א שיזכה להרביץ תורה בישראל ודבריו יתקבלו לרצון בין עמלי תורה והוגי תושיה.

באהבה וביקר

אשר וייס

סוגיות זקן
אשר וייס

מרדכי אויערבאך תל - אביב

בא לפני יידי... ובידו מגילת ספר ערוך ומסודר בסוגיות החמורות בענייני שבת החמורות כהררים התלויים בשערה, אשר ניכר בו עמלה של תורה בליבון ובירור הן ביסודות של הלכות שבת והן במלאכות עד לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. וטרח ויגע בהבנת שיטות הראשונים וגדולי הפוסקים [בסגנון מיוחד משלו] וביראתו הקודמת לחכמתו עלה בידו להאיר ולהעיר חידושים נפלאים בעומק העיון בהלכות הנ"ל.

ומשנה שמחה הוא לי בהיותו מצאצאיו של האי גברא רבא עובד ד' אשר הי' עמוד התפלה הרה"צ רבי מרדכי ליב קמינצקי זצ"ל אשר זכרונו לא מש מקרבנו.

יהי ד' עמו ויוסיף כהנה וכהנה להגדיל תורה ולהאדירה מתוך בריות גופא והרחבת הדעת.

חודש זיו תשע"ג מרדכי באאמו"ר הגרש"ז זצלה"ה אויערבאך

חודש זיו תשע"ג
מרדכי אויערבאך
* באאמו"ר הגרש"ז זצלה"ה *
תל - אביב

תוכן העניינים

397	השהיה על גבי האש	1	הקדמה
422	החזרה ונתינה לכתחילה לכירה	3	תוכן מפורט
438	הטמנה	17	מבוא - שביתת השבת
455	מעשה שבת		מלאכה שאינה צריכה לגופה
468	כבוד שבת ואיסור מציאת חפץ	27	ומקלקל
480	מלאכת נכרי	51	דבר שאינו מתכוון
506	צרכי פיקוח נפש	77	מתעסק
532	רפואת חולה שאין בו סכנה	89	בונה (א') ומכה בפטיש
543	מוקצה - פתיחה	118	אוהל
	דין מוקצה - מחלוקת ר' יהודה ור'	135	צד ונוטל נשמה
554	שמעון	151	קושר ומתיר
	איסור טלטול בדבר שאינו ראוי	163	בורר
572	לכלום	195	דש
589	מיגו דאתקצאי	222	טוחן
603	מיני מוקצה פרטיים	236	לש
618	יחוד לתשמיש בשבת	256	מלבן
629	כלי שמלאכתו לאיסור	275	גוזז
645	בסיס לדבר האסור	281	כותב ומוחק
663	דיני טלטול במוקצה	303	תופר וקורע
673	גרף של רעי	316	בישול (א) - גדרי גוף הבישול
677	חשמל - יסודות הדינים	327	בישול (ב) - בישול אחר בישול
	נספח: שמירת השבת בראיה		בישול (ג) - אור ותולדותיו, חמה
685	ציבורית	348	ותולדותיה
	נספח: שיטת רש"י בדיון מלאכה		בישול (ד) - כלי ראשון ושני ומה
688	שאצל"ג	354	שביניהם
689	מפתחות	391	בישול (השלמה) מגיס; הפשר

הקדמה

חיבור זה הוא פרי לימוד בחבורה של הלכות שבת בישיבת 'מעלה אליהו' בתל-אביב. הוא מצטרף לשורה ארוכה מאד של ספרים שכבר נכתבו בהלכות שבת, אך כשם שפרצופיהם שונים ודעותיהם שונות כך גם חיבוריהם. צד החידוש בספר זה הוא בפריסה המסודרת של הסוגיות, תוך מתן דגש על ביאור שורשי הדינים לא רק במובן של בירור השתלשלות ההלכה ממקורותיה בדברי חז"ל (ובפוסקים, כאשר ישנם) ועד להכרעת ההלכה למעשה, אלא גם במובן של התחקות אחר התכנים שבשורש ההלכות, עד כמה שכח דעתנו מגיע.

הנושאים שנידונו כאן הם אלו הנלמדים במסגרת ההכנה לבחינות ההסמכה של הרבנות הראשית. לפיכך נידון כאן רק חלק מהלכות שבת, רק הלכות איסורי שבת (ולא מצוות העשה שבה), ואף הם לא כולם. בשני עניינים חרגנו ממסגרת זו: האחד, דין מתעסק, שיש בו השלמה חשובה לדיני מלאכת מחשבת אף כי השלכתו למעשה מועטה ביותר. והאחר, יסודות דיני השימוש במכשירי חשמל, נושא מעשי מאד אך גם חדש בעולמה של ההלכה, ולכן כמובן אינו כלול במסגרת לימוד המבוססת על דיני הגמרא או השו"ע.

מטבעם של דברים, סוגיות ההלכה אינן מובאות כאן בצורה שלמה. זהו סיכום בלבד, שאינו יכול להוות תחליף ללימוד ישיר של הסוגיות ממקורותיהן. מלשונות הפוסקים ניתן לדלות עושר הבנה גדול, שאובד בסיכום מסוג זה שנעשה כאן. כמו כן, פרטי דינים רבים לא נזכרו בדברינו, בדרך כלל עניינים מקומיים שלא השתלבו במהלך הרציף של הרצאת הדברים, והלומד ימצאם במקומם בשו"ע ובפוסקים. השימוש הראוי בדברים הוא לפיכך בעיקר ככלי עזר ללימוד הסוגיות בש"ס ובראשונים, בטור ובשו"ע ונושאי כליהם. כדי להבליט זאת הקדמנו לכל סוגיה את רשימת מראייה המקום למקורות הנצרכים ללימודה המסודר. אין התאמה מלאה בין רשימות אלו לבין המקורות המובאים בגוף הדברים – ישנם מקורות שנצרכים ללימוד הישיר של הסוגיה ולא נידונו בדברינו כאן, ומאידך מקורות שנעשה בהם שימוש במהלך הרצאת הדברים אף שאינם חלק מתבקש בהכרח מלימוד עצמי של הסוגיה. רשימות המקורות מפורטות עכ"פ יותר מציוני המקורות בגוף החיבור, והן יכולות לעיתים לסייע לאתר מקורות מצוטטים בצורה מהירה יותר.

את תוכן דברי הפוסקים השתדלנו להביא בצורה מדויקת ככל שניתן. עם זאת, אין זה ספר הלכה: אין תכליתו להורות את ההלכה למעשה, אלא ללמד ולבאר את מה שהורו גדולי הדורות. השתדלנו לעמוד על השיטות העיקריות בכל ענין, אף כי עולם ההלכה הוא כמים

שאינן להם סוף ולכן הדיון בהכרח אינו שלם. בעניינים שעסקו בהם הפוסקים בדורות האחרונים ממש השתדלנו מכל מקום להביא במידת האפשר מדברי כמה מן הגדולים שהוראותיהם התפשטו בציבור באופן מיוחד, ובהם בעל החזון איש, הציץ אליעזר, הגר"מ פיינשטיין והגרש"ז אויערבך זצ"ל ויבדל"א הגר"ע יוסף.

הלכות שבת מיוחדות בכך שהן כולן פירוט של ענין אחד, מצוה אחת בתורה (שיש בה עשה ולא תעשה), המיושמת בעולם המעשה בפרטי דינים רבים מספור, מדאורייתא ומדרבנן. העיסוק בהלכות שבת הוא לפיכך הזדמנות מיוחדת לטעום במקצת מטעם יניקת ריבוי הלכותיה של תורה משורש אחד (זאת כשם שהשבת עצמה היא הזמן המסוגל לטעום מטעם יניקת כל המציאות מרובת הפנים והמורכבת של עולמנו משרשה העליון האחד). הכרה זו מלווה בצורה דקה את הספר לכל ארכו, ובביאורינו השתדלנו לכוון גם לאופן שבו בא לידי ביטוי השורש האחד הזה של מצוות השבת בכל הכרעה מקומית של חז"ל: הן במה שנוגע לקביעת גדרי המלאכות האסורות מן התורה, והן בקביעת צורתם וגדריהם של האיסורים הנוספים שמדבריהם (לפרק המבוא לספר נודע תפקיד מיוחד בהקשר זה, וכן למבואות שבפתח חלק מפרקי הספר).

* * *

מעבר להודאה לחונן לאדם דעת ובינה, הנותן ליעף כח לעשות חיל, ברצוני להודות לשיבה הגבוהה תל אביב מעלה אליהו, שבה התאפשר לי לעסוק בהלכות אלו ולכתבן: לעומד בראשה, הרב חיים גנץ שליט"א, לתלמידים החברים שהפרו את הלימוד והביאו ללידת המונח כאן, ולמנהלי הישיבה במהלך השנים שמאמצייהם המרובים הם שאפשרו ומאפשרים את הלימוד והיצירה המתחוללים בה. תודתי שלוחה גם לרב יוסף צבי רימון, רב אלון שבות דרום, על דפי ציוני המקורות שמסר לי ושסייעו לי למצוא דרך בתוך המרחב הגדול של הספרות שנכתבה בהלכות שבת.

ספר זה, כמו כל מה שנבנה בי, הוא במידה רבה פועל יוצא ממה שקיבלתי מהורי, אבי מורי הרב משה יגאל הכהן קמינצקי שליט"א רב ישובי גוש קטיף ת"ו וכעת בישוב ניצן, ואמי מורתי שרה; ומרבותי בבתי גידולי, ביישיבת מרכז הרב בראשות הגר"א שפירא והגר"ש ישראלי זצ"ל, ובישיבת הר"המור בראשות הרב מרדכי שטרנברג והרב עמיאל שטרנברג שליט"א. תודתי נתונה לכל רבותי שלימדוני תורה ועצה.

ועל כל זאת, תודה מיוחדת לאשתי אילת, שעליה נסמך ביתנו ולה חב ספר זה, כמו כל עמל התורה במשפחתנו, את קיומו. ברכתו של הספר היא ברכתה. עימה יעמדו על הברכה הוריה, ר' נתן ורוזי דרייפוס הי"ו, המלוים אף הם אותנו בכל דרכינו ועומדים לימיננו בכל עת.

תוכן מפורט

מבוא - שביטת השבת

מלאכה שאינה צריכה לגופה ומקלקל

א. שיטת רש"י בפטור משאצל"ג

מלאכת סילוק דבר בלתי רצוי, וביקורת תוס' על הגדרת משאצל"ג באופן זה בלבד; מקור הדין בדרשת מלאכת מחשבת; מלאכה שאין לו צורך בתוצרתה; משאצל"ג בדיני מפיס מורסא, צד נחש, מוציא מת לקברו, זב היוצא בכיס שלו, כיבוי נר לשם שימורו והבערה לקדרה; הגדרת גופן של מלאכות המכבה והמבעיר

ב. שיטת תוס' בפטור משאצל"ג

מלאכה שאינה לתכלית שלשמה נעשתה במשכן; פטור משאצל"ג ודין מלאכת מחשבת; רוחב ההגדרה של תכלית המלאכה; הגדרת גוף המלאכה במלאכת השוחט ובמלאכת המבעיר; מלאכה שנעשית לשם מצוה, לשיטת תוס' ולשיטת רש"י

ג. הכרעת ההלכה במלאכה שאינה צריכה לגופה

שיטות האמוראים והראשונים; שיטת הר"ף; דין צד נחש ומפיס מורסא לרמב"ם; הדרכים השונות בהבנת הכרעת השו"ע, והכרעת משנ"ב; הדין בחולה והדין במקום צר

ד. דין המקלקל לפי שיטת רש"י

חסרון מלאכת מחשבת; קלקול שיש בו מצוה לדעת ר' יהודה ולדעת ר' שמעון; (קלקול לשם שיכון היצר); תיקון שאינו בגופה של המלאכה, לר' יהודה ולר' שמעון; הדין לר' יהודה כשהתועלת אינה בגופה של המלאכה כלל; סותר על מנת לבנות שלא במקומו

ה. דין המקלקל לתוס'

הבחנה בין דרגות שונות של תיקון; דין מעשה מצוה; בין מכבה לבין סותר בגדר התיקון שבמלאכה; מקלקל על מנת לתקן באופן שונה מבמשכן

ו. הרחבה: המקלקל בחבורה והבערה

מחלוקת ר' אבהו ור' יוחנן אם להיב לר' שמעון מקלקל בחבורה והבערה; תלות מחלוקת ר"י ור"ש בכך במחלוקתם בדין משאצל"ג, לפי רש"י; מקור דברי ר' אבהו ור' יוחנן לפי תוס'; תיקון כלדהו לר' יוחנן לפי תוס'; צורך בגופה של מלאכה לפי תוס'; שיטת בעל המאור בדין משאצל"ג ובידן מקלקל, וההשלכה למקלקל בחבורה והבערה; שיטת הרמב"ן בדינים אלו

דבר שאינו מתכוון

א. דבר שאינו מתכוון

1. מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון; גרירת כלים ע"ג קרקע; הדין כשאפשר לפעול בדרך שונה, וכשאי אפשר; הדין בשאר איסורי תורה; הדין לר' יהודה באיסורי דרבנן; האיסור בשבת לר' יהודה – מורכבן בלבד; שורש המחלוקת 2. הכרעת ההלכה: בשבת הלכה כר' שמעון, ולרוב הראשונים הוא הדין לכל התורה; הדין כשהדבר קרוב לפסיק רישא

ב. פסיק רישיה ולא ימות

הודאת אב"י לרבא בדין מילה בבהרת; סברת הדין; בין דבר שאינו מתכוון בפס"ד לבין משאצל"ג בעלמא; חותך ראש התרנגול; חופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה; דין דבר שאינו מתכוון בקציצת הבהרת

ג. מחלוקת הראשונים בפסיק רישיה

שאין לו בו הנאה

שתי השיטות בראשונים: המזרד זרדים בקרקע חברו; שיטת הערוך וסיעתו להתיר לכתחילה כשלא ינחא ליה; הדין לשיטת הערוך בשאר איסורי תורה; שיטת הראשונים שאף בבלא ינחא ליה אסור כמלאכה שאצל"ג; פס"ר דניחא ליה – אגן סהדי שמתכוון וחייב; ראיות הצדדים ודחיותיהן; דין המפיס מורסא, המוציא קוץ על ידי מחט, המולף יין ע"ג האישים, הממעט ענבי הדס בסוכות, קציצת בהרת, הטלת עששיות ורתחתות למי מקוה צוננים; שיטות הרמב"ם, הטור והשו"ע

אכן לבנין בהיותה תלושה; צידוד אבן בכותל ללא חיבור בטיט

ב. בין מכה בפטיש לבונה ודין עשיית

פתח

מלאכת המכה בפטיש וקרבתה למלאכת הבונה; מחלוקת רב ושמואל במסתת, במכניס יתד בחור הקרדום ובעושה נקב כלול של תרנגולים אם הוא בונה או מכה בפטיש; דין פתח העשוי להכניס ולהוציא, לענין בונה ולענין מכה בפטיש; הקודח והנועץ מסמר בקיר

ג. בנין בכלים

1. מחלוקת רב ושמואל בדין בנין בכלים: שיטת רש"י ור"ח בביאור מחלוקת רב ושמואל: מחלוקת ב"ש וב"ה בדין זקיפת מנורה ביום טוב; שיטת רש"י מכה דברי שמואל שאין בנין בכלים לעולם; דעת רב; שיטת תוס' וסיעתם בביאור דברי רב: שיטת הראשונים שעושה כלי מתחילתו או עושה בדרך חזוק ואומנות חייב מתורת בונה גם בכלים. 2. דין הדרגות השונות של חיבור חלקי הכלי: תוקע, מהדק ומחבר ברפיון, ודין מנורה של חוליות; מטה של טרסיים, ומחלוקת הראשונים אם קיימת בה דרגת ביניים של מהדוק האסורה מדרבנן; דין הרכבה רפויה למועשה: החזרה ברפיון של כלי שדרכו להיות מהדוק; כוס של פרקים ודין חיבור בהרכבה: דבר שאינו מתהדק היטב לעולם; נקודה לעיון: תוספת חלקים לכלי מודולארי: ההלכה בדין קנה של סיידים

ד. עשיית פתח בכלים

בין פריצת דופן החבית לעשיית פתח: שובר חבית לאכול מה שבתוכה, כשנוקב לעין יפה וכשמתכוון לעשות פתח; תנאי ההיתר בסתירת כלי: מחלוקת הראשונים אם יש איסור סותר בכלים, על צד שיש בנין בעושה כלי; הגזרה בטותר שמא יתכוון ויתקן כלי, וההיתר בחבית מוסתקי; (דין המקלקל באופן שאין בו תורת מלאכה כלל); הכרעת הפוסקים האחרונים בסתירת כלי שלם; כלים שאין איסור לסתרים: הפקעת חותלות של תמרים; כיסוי המתור בקריעה: קריעת עור שעל פי החבית

ה. השלכות מעשיות לדיני בנין וסתירה

בכלים

פתיחת קופסאות שימורים: הדין מתורת סותר, מתקן כלי וחשש לתיקון כלי; פתיחת אריות במצבים נוספים: קריעת אריות נייר וניילון; פתיחה ראשונה

ד. פרטי דינים בענין פסיק רישיה

1. פסיק רישיה שסותר את רצונו: הפוצע את החלון – מלאכה שאצל"ג, דבר שאינו מתכוון או פס"ר שמוותר בהיותו נוגד את רצונו. 2. נועל ביתו לתכלית היתר ואיסור כאחד: דברי הרשב"א ודיון המפרשים בדבריו. 3. סברת 'פסיק רישיה' בדין מלאכה שאצל"ג: גם במלאכה שאצל"ג, אם אנן סהדי שניחא ליה בגופה חייב; פסיק רישיה דניחא לחברו

ה. ספק פסיק רישיה

הקדמה – דברי הפוסקים בדין סגירת תיבה שייכתן שיש בה זבובים: דברי הטור ומפרשיו; ספק פסיק רישיה: בין ספק בדבר מציאות ההווה לספק בתוצאות העתידיות של המעשה

ו. פס"ר בדרבנן

פס"ר בגרירת ספסל ובציוד זבובים: הרחבת נקב על ידי שליפת סכין; דעות האחרונים בדין פס"ר בדרבנן למעשה

מתעסק

התכוון להגביה תלוש וחתך את המחובר – בין שוגג למתעסק: בין שוגג למתעסק ובין דבר שאינו מתכוון למתעסק; חידוש התורה לפטור את המתעסק; (מעשה שנעשה בהיסח הדעת); בין מתכוון להגביה תלוש למתכוון לחתכו; מתעסק בחלבים ועריות; טועה בגוף אחד וטועה בין שני גופים – מחלוקת רש"י ותוס': בשבת ובשאר איסורים; מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע ופירושה לרש"י ולתוס': המחלוקת בטועה בין שני איסורים או בין היתר לאיסור, וחילופי הגרסאות בביאור מחלוקתם בגמרא; דעת הרמב"ם; דין המתעסק למעשה: מחלוקת אחרונים אם מתעסק פטור בלבד או שלא עשה איסור הרחבה: שיטת ראשונים שלישית בביאור דין המתעסק; מימרות רבה: התכוון לזרוק שתים וזרק ארבע, ארבע וזרק שמונה

בונה (א) ומכה בפטיש

א. יסודות דין בונה

מעשים שונים שיש בהם משום בונה – גומא וטממה או גבשושית ונטלה, מגבן, עושה אהל קבע, התקנת פתח במחיצה; אב ותולדות במלאכת הבונה; תיקון

צד ונוטל נשמה

א. עיקרי גדרי הצידה

1. מתי קרוי ניצוד: ביכר קטן וביכר גדול ודין אינו מחוסר צידה; מהות מלאכת הצידה; ההקבלה בין מקום שאסור מן התורה לצוד אליו למקום שמתר מן התורה לצוד מתוכו. 2. גדרים נוספים: בעל חיים חיגר, זקן וחולה; אין במינו ניצוד; בין שמונה שרצים לשאר שקצים ורמשים. 3. גדרי ההיתר ללכוד בעל חיים לכתחילה: האיסור מדרבנן לקרב צידה וההיתר להוסיף צידה בבעל חיים שכבר ניצוד ועומד לגמרי; צידת חיה ועוף שברשותו לכתחילה, כשנשמעים לאדם וכשאנים נשמעים לו; אווזים ותרגולים הבאים לכלובם לערב; סגירת דלת הבית כשיש בו חית מחמד

ב. הריגת מינים שאינם פרים ורבים

דין החובל בבעלי חיים וההבחנה בין שמונה שרצים שבתורה לשאר שקצים ורמשים; הריגת כינה ופרעוש: מחלוקת ר"א וחכמים בהורג כינה; מחלוקת הראשונים ביהוי הכינה והפרעוש; דעת הרמב"ם בבעלי חיים הנהוים מן העפר; הריגת כינה לאור הידע המדעי בן ימינו; המפלה בגדיו וראשו מכינים: הריגת הכינה הנמצאת בגדיו או בראשו, בשבת ובחול; הריגת תולעים: בין תולעים לכינים בדעת הרמב"ם

ג. צידת והריגת מזיקים

1. צידת המזיקים: צידת ערבק ונחש שלא ינשכוהו; צידת פרעוש ושקצים קטנים שנשיכתם קלה; בין צידת המזיקים להריגתם. 2. הריגת המזיקים: הריגת חמשת המזיקים המסוכנים והריגת שאר כל המזיקים; דעות האמוראים בהריגת כל המזיקים, ביאורי הראשונים למחלוקת והכרעת ההלכה; סיכום חילוק מדרגות המזיקים לענין הריגתם

קושר ומתיר

א. קשר של קיימא

דיני המשנה: הקושר והמתיר במשכן; קשר שחייבים עליו, קשר שפטורים עליו וקשר שמתר לכתחילה; קשר רפוי; קשר בחבל של גרדי; גדרי קשר של קיימא וקשר שאינו של קיימא: בין קשר של קיימא, קשר העומד לזמן ממושך וקשר לזמן קצר המותר לכתחילה, לשיטת רש"י והרא"ש

של בקבוקי שתייה; הפרדת גביעי לבן; השלכות נוספות של דין הבנין בכלים: ניפוח כדור; נסיעה באופניים; כינון שעון קפיץ וצצועים המופעלים על ידי קפיץ; הרכבת אבני לגו

אוהל

א. תוספת על אהל עראי

מחלוקת ר"א וחכמים אם מותר להוסיף על אהל עראי; גדר אהל-קיים שעליו מותר להוסיף; פריסת רשת

ב. מצבי היתר בהעמדת אהל עראי בתחילה

פריסת מטה וכסא מקופלים; (כסא וטרסקל לדעת הרמב"ם והר"ח); היה כרוך עליה חוט או משיחה

ג. דיני עשיית אהל טפח ואהל פחות מטפח

מחלוקת הראשונים בדיון אהל פחות מטפח ובדיון חוט ומשיחה, וההכרעה בה: מחלוקת רש"י והר"ף אם היתר חוט ומשיחה הוא באהל טפח או בפחות מטפח; ביאור המפרשים לשיטת הר"ף באהל טפח; שיטת הרמב"ם; הכרעת השו"ע; איזה אהל עראי מותר לטוור; דין מטריה וגגון: פריסת מטריה ונשיאתה; גגון עגלה

ד. איסור אהל עראי במחיצות

היתר העמדת מחיצת עראי; מחיצת הסוכה המשלימה את הכשרה ומחיצה מתרת אחרת

ה. איסור הנחת גג על מחיצות בדרך עשיית אהלים

גזירת מדורתא, קדרה וחביתא ממטה למעלה: העמדת עצי מדורה, ביצים וחביות מלמטה למעלה ומלמעלה למטה; מחלוקת הראשונים בעושה אהל בלא מחיצות והיתר תוס' כל שהמחיצות קיימות מעיקרא; ביאור שיטת תוס' וההבחנות בין כלי רגיל לכלי רחב במיוחד ובין דבר שנעשה כעין אהל בלבד לבין אהל שנעשה לצל; הדין כשאינו צריך כלל לחלל שנוצר; פריסת חופה האחוזה בידים; כיסוי כלים רחבים

במסגרת של חרדל ודעות האחרונים בטעם ההיתר;
ברירת פסולת מפסולת

ג. גדר תערובת.....

1. שם תערובת בשתי חטיבות מובחנות: מזיגת שיכר מכר שיש בתחתיתו שמרים; עירוי שומן מעל המאכל, והסרת שמנת מעל החלב; הפרדה בין שני מיני אוכלין המונחים זה על זה; הפרדה בין מוצק לנוזל ודין חרק שנפל לתוך הכוס; הוצאת אוכל מעטיפה 2. שם תערובת בחתיכות ניכרות: חומרת תרה"ד בהפרדה בין חתיכות דגים המונחות בקערה, והפנים השונות של ספקו; דיון האחרונים אם להתיר ברירה בחתיכות המשמשות כל אחת בפני עצמה או בדברים גדולים הניכרים היטב לעין; נטילת ספר ממדף ספרים; שאלת גבול שם תערובת למעשה; בין ניקוי בעלמא לברירה

ד. ביטול התערובת שלא בדרך ברירה.....

שטיחת פירות לפני האורחים; נטילה אקראית מתערובת ושימוש בדבר שניטל לפי מה שהוא; נטילה משני המינים במקביל

ה. השלמה - ברירה בדבר שאינו גידולי

קרקע.....

דש

א. יסודות הגדרת מלאכת הדש.....

1. התיקון שבדישה: דישת התבואה והשרת תמרים מן הדקל; ניתוק ממקום גידול ופירוק ממקום כיסוי; תלישה מענף תלוש; סחיטת כבשים ושלקות לגופם 2. דישה שלא בגידולי קרקע: מחלוקת ר' יהודה והכמים בפציעת החילוון; מלאכות המוגבלות לגידולי קרקע בלבד; סברת רש"י להגביל את מלאכת הדש לחיבור מקורי טבעי; האם בעלי חיים קרויים כאן גידולי קרקע 3. התכונה המעשית של הדישה ותולדותיה

ב. קילוף גרעינים ביד.....

דין המולל כדרכו: מלילת חיטים ביד - שינוי מדרך המלאכה?; דין המולל בשבת בשינוי: מלילה המתרת ביו"ט ומחלוקת הראשונים אם להתירה גם בשבת; קילוף מותר של שעורים; קילוף אגוזים, שומים ובצלים: צדדי הביאור השונים שניתנו להיתרם; דברים שדרך לקלפם סמוך לאכילה, וקילוף אחד אחד לאכילה מיידית

ב. קשר של אומן.....

שיטת הרי"ף והרמב"ם לפטור בכל קשר שאינו של אומן, וההבחנה בין חיוב, פטור והיתר בקושר לשיטתם; מהות מלאכת הקושר; הכרעת ההלכה בהבחנה בין קשר אסור למותר; קשר שדרך לקיימו לזמן מרובה וקשרו לזמן קצר

ג. מיני קשרים אסורים ומותרים.....

קשר כפול, במצבים שונים; עניבה, ועניבה שעל גבי קשר; קשירת מטפחת ספר תורה; קשר בודד בחוט יחיד; ליפוף בחוט ברזל

ד. המתיר.....

האם נצרך שיהיה מתיר על מנת לקשור; פסיקת חוט קשר

בורר

א. דרך מלאכה ודרך אכילה.....

1. סוגיית הגמרא והכרעת הפוסקים: שיטות האמוראים בהבחנה בין הברירה המותרת והאסורה; (בין בורר לזורה ומרקד); דרך מלאכה ודרך אכילה; שיטות הראשונים בצירוף תנאי ההיתר: מסקנת הסוגיה בתנאי הברירה המותרת; (ברירת אוכל מפסולת בסחיטת בוסר); מצבים יהודיים של ברירה בדרך אכילה: ברירה תוך כרי האכילה עצמה; שינוי בכרירה בניפוח מלילות 2. גדר ברירה לאלתר 3. ברירה בכלי: ברירה בכלי יעודי וברירה בכלי אחר; עירוי שומן מהכלי, ונטילת הנוזל באמצעות כף; כלי שעשוי לברירה לאלתר; (הגדרת המרכיב הניטל במערה לכלי 4. ברירת פסולת מאוכל - בהסרת קליפה ועצמות: סילוק קליפות; דין בוטנים שנשברו ועדיין הם בקליפתם, ואם נאמר בהקשר של מלאכת בורר; סילוק עצמות: נטילת עצמות מן הדג; בין קליפות לעצמות וגרעינים

ב. תיקון חשוב.....

1. ברירה בין שני מיני אוכלין: האיסור בברירת אוכל מאוכל; בין תיקון תערובת לסילוק חלק בעלמא; שני מינים המונחים זה על גבי זה 2. ברירה במין אחד 3. ברירת פסולת שמלכתחילה לא היתה משמעותית: פסולת שאינה מעכבת את השתיה: סינון יין צלול; הידוק קיסמים בפי הכד; חלקי מאכל המעורבים במשקה: סינון יינומלין ומין תפוזים משאריות פרי; דין הפרדת הביצה וביאוריו השונים: הפרדת ביצה

ג. סחיטה בפירות.....

1. שם משקה: קיומה של גזרה שמא יסחט בפירות השונים, ומחלוקת ר' יהודה וחכמים בתותים ורימונים; בין משקה הזב מן הפירות ששם משקה עליו לבין משקה שאינו אלא "אוכלא דאיפרת" 2. דין סחיטת שאר פירות לכתחילה: סוגיית הגמרא בדין סחיטת פגעים, פרישין ועוזרדים ובדין סחיטת רימונים; מחלוקת הראשונים אם לדברי רב חסדא נאסר לסחוט כל פרי למימיו ומחלוקת הפוסקים בדין סחיטת שאר פירות למעשה 3. פירות שיש סוחטים אותם למשקה 4. סחיטת תותים ורימונים – מן התורה?: חשיבות משקה על היוצא מפירות שאינם יזיתים וענבים לענין דין תורה ושיטת רש"י שאין סחיטה מן התורה אלא בחיבור טבעי

ג. היתרים נוספים לטחינת אוכלין

בראשונים.....
אוכלים שאינם גידולי קרקע; טוחן לאכילה לאלתר: האם טוחן לאלתר הוא כבורר לאלתר; האם ניתן ליישם את היהיתר למ"ד יש טחינה באוכלין ובדבר שאינו נאכל אלא על ידי הטחינה; טחינה בכלי המיועד לכך, ובסכין המיועד לחיתוך דק; טוחן אחר טוחן: פירור לחם ומלח, ופירור רגבי עפר; טחינה בשינוי: קת סכין וקערה

ד. הכרעת הדין בפוסקים.....

הנהגת הב"י לעשות רק בחתיכות גדולות קצת ולא לאלתר; הכרעת רמ"א ומשנ"ב; שיעור הדקות; ריסוק דבלה לזקנים

לש.....

א. מחלוקת רבי ור' יוסי בר' יהודה

בנתינת המים.....

מחלוקת התנאים בלישת בצק מקמח: נתינת המים שלפני העירוב; הדין בדיו ובמורסן: האם נחלקו גם בהם, וחומרת דבר שאינו בר גיבול; שיטת הראשונים ביישוב הסוגיות: חילוק הדרגות בדבר שאינו בר גיבול לתוס'; שיטת הרמב"ם להקל במה שאינו בר גיבול; דעות ראשונים נוספים; האם לר"י בר"י נתינת המים מותרת גם לכתחילה; שיטת הפוסקים כרבי, ומעמד דבר שאינו בר גיבול לשיטתם; דין פעולת הגיבול לדעת רבי; גיבול מאוחר בחרדל; הכרעת ההלכה

ב. שינויים המתירים לישא.....

1. מעט מעט: גיבול הקלי על יד על יד; באלו דברים אמור ההיתר 2. שינוי בסדר נתינת המשקים: בחישת שתית על ידי שינוי סדר הנתינה; כלילה עבה וכלילה רכה; הבחנת הרמב"ם בין קלי לשתית; כלילה שאין בה סדר נתינה קבוע 3. שינוי בגוף הגיבול: עירוב שתו וערב ועירוי מכלי לכלי; הצורך בשני שינויים 4. עירוב בנחת: האיסור לתרה"ד לערב בצורה נמרצת גם במקום שאין בו גיבול אסור; הקולא לרוב הפוסקים לערב בנחת מתורת שינוי; עירוב בכף או ביד

ג. גדרי הלכה פרטיים בלישה.....

1. גדר כלילה רכה: בין כלילה נוזלית, סמיכה וגושית; הוספה הדרגתית של מים; סלטים 2. לישא

ד. סחיטה לאוכל.....

פירוק אוכל מאוכל בסוחט אשכול ענבים לקדרה, ודעת הר"ח להחמיר; סחיטת למונים, עבור דרכי שימוש שונות בהם; סחיטה לסוכר; (שימוש בכפית לאכילה מאשכולית)

ה. החולב.....

מן התורה או מדרבנן: האם יש בחולב חיסרון של דישה שלא בגידולי קרקע; חולב לאוכל: דין החולב עז לקדרה ומחלוקת הראשונים אם ההיתר רק ביו"ט או גם בשבת; חולב וסוחט בוסר – דש או בורר?: פירוק המשקה מהפסול, וברירתו ממנה, בסוחט בוסר לקדרה (ובחולב לקדרה), והנפ"מ מכך לדינא; החליבה בימינו: חליבה על ידי נכרי; חליבה לאיבוד משום צער בע"ח; פתרונות נוספים

טוחן.....

א. חיתוך דק.....

פתיחה: מאפייניה המעשיים של טחינת החיטה; שיטת רש"י בחיתוך דק: פירושי הראשונים ל"פריס סילקא" ו"סלית סילתי"; חיתוך דק דק בירקות וחיתוך לשבבים בחמרי גלם אחרים; שיטת ר"ח והכרעת ההלכה: בין חיתוך לכתישה לדעת הר"ח

ב. טחינה באוכלין.....

שיטת הראשונים שאין טחינה בדברים הראויים למאכל, ובירור דעת הרא"ש בדבר; דעת המבחינים בין חותך לבישול לחותך לאכילה מיידית; שיטת האוסרים

שערכה בעולם הדעת; תלות גדר המלאכה בתוכן מזה ובטכניקה מזה; הכותב על גבי כתב: כתב על גבי כתב כתיבת שם ה' בספר תורה, בגט ובשבת; דיו על גבי סיקרא

לאלתר 3. לישא שלא בגידולי קרקע 4. דבר שכבר נילוש: בין דילול להסמכה; לישת המבושל; לישא בנוזלים העצמיים 5. עירוב דברים רכים 6. סיכום מעשי

ב. גדרים בתוכן הכתיבה

1. צירוף אותיות חסר פשר: שם קטן משם גדול; צירוף אותיות חסר פשר; שתי אותיות כשיעור כמותי ושיעור איכותי למלאכה; 2. כתיבה בשפות זרות; 3. ציורים ורישומים

ג. עוד מגדרי שתי אותיות

אות אחת סמוך לכתב; אות אחת והשלימה לספר; אות בטבריה ואות בציפורי; נוטריקון

ד. גדרי גוף הכתיבה

כתיבה מתקיימת; חקיקה ותבליט, קריעה ושריטה; כתיבה בחומר בלתי נראה, והצגת כתב בלא יצירת אותיות בחומר: חומר כתיבה שנבלע בדף; חשיפת הכתב על ידי מי צבע ועל ידי חימום; צילום; כתיבה על מסך מחשב; שמירת נתוני מחשב; אותיות ללא רקע; שימוש באותיות או חלקיאות קיימים: חיבור אותיות לפרוכת; ספר שעל חודי דפיו כתוות אותיות; קירוב וריחוק במעשה ושלא במעשה

ה. מוחק

מוחק על מנת לכתוב שתי אותיות; מחיקת טשטוש דיו; מחקת דבר בר קיום; הסרת שעווה מספר; דיו על גבי סיקרא; מחיקה שאינה מפנה מקום לכתב; שבירת עוגה שעליה אותיות

תופר וקורע

א. גדרים יסודיים במלאכת התופר

חיבור בר קיום; מותח חוט תפירה; הדבקת ניירות והדבקת עצים

ב. תפירה שאינה עשויה לקיום

מחלוקות הראשונים בתפירה שאינה של קיימא; הידוק שרולל הבגד; הפרדת נעליים שחיבר הרצען; הכרעת שו"ע ורמ"א; השלכות מעשיות: פתיחת איגרת חתומה; פתיחת וסגירת מדבקות שונות; אמצעים יעודיים לחיבור זמני; בין תופר לקושר

ג. קורע על מנת לתפור

שיטת רמב"ם ושו"ע – כל קורע לתיקון חייב: קורע על מנת לתפור וקורע לצרכים אחרים של תיקון;

מלבן

א. דין ניקוי הבגד, העור והכלים

הליבון המוקדם של הצמר, וכיבוס הבגד; בין שריה לכיבוס וכסכוס בעור; בין כיבוס בגד לגרירת כלים; כיבוס המנעל להלכה; ניקוי מוצרי ניילון וגומי

ב. דין 'שרייתו זהו כיבוסו'

המקורות המתירים שריית בגדים – בדרך לכלוך או בכגד נקי; סחיטת בגד נקי; קולת הרא"ש בכגד מושחר; הכרעת הפוסקים בדין השריה המותרת; הרטבה במים מועטים

ג. סחיטה בבגדים

הגזרה שמא יחסט וגבולותיה; דין מסוכריא דנזייתא; האם יש תורת מלבן בסחיטת יין ושאר משקים; האם יש תורת דש בסחיטת יין ושמן מבגד, שאינו גידולי קרקע; תורת דש בסחיטה לאיבוד; סיכום דין הידוק המוכיח להלכה

ד. דינים פרטיים נוספים

1. ספוג שיש לו בית אחיזה 2. ניעור בגד מטל ואבק

ה. מספר השלכות מעשיות

1. ניקוי משקים שנשפכו 2. סחיטה במוצרים סינטטיים 3. שימוש במגבונים לחים

גוזז

דיני גוזז בבעלי חיים: גזיזה בכלי וביד; תלישת כנף מן העוף; גזיזה בבהמה מתה; בין קוצר לגוזז ובין גוזז לנוטל נשמה; נטילת שיער וציפרניים: האם זו מלאכה הצריכה לגופה; סירוק שיער

כותב ומוחק

א. פתיחה – יחודה של מלאכת הכותב

אותיות וסימנים מוסכמים אחרים: בין כותב לרושם; דין שתי סימניות; מחלוקת התנאים בלימוד מקרשי המשכן; יחודה של מלאכת הכותב: מלאכה חמירת

ב. בישול אחר בישול בלח

דעת האוסרים בישול אחר בישול בלח: ההפרש בין דבר מבושל יבש למים, והצד השווה בין מים לשאר תבשיל; מים שפג מהם הכח לבשל אחרים; דעת המתירים; שיטת רבנו ירוחם ורבנו יונה: תבשיל שמצטמק ויפה לו ותבשיל שמצטמק ורע לו; הכרעת שו"ע ורמ"א; מיעוטו לח: תבשיל שחלקו מוצק אך יש בו גם נוזלים

ג. דין מוליד ובישול חוזר ביבש שנימוח

דין גולד בהפשרה העושה מוצק לנוזל: ריסוק השלג – איסור בורא ומוליד, גזרת סחיטה או איסור בדיעבד מתורת גולד; (שימוש בסבון); הנחת שומן קרוש כנגד המדורה; שומן המתערב בתבשיל מיד עם הפשרו; (הקפאת מים לקרח); דין בישול אחר בישול ביבש שנעשה ללח: דבר שהונח יבש כנגד האש ואחר כך נימוח; גרגרים ואבקה הנמסים במים; דין המלח

ד. בישול אחר אפיה וצליה

בישול אחר אפיה או צליה במצה ובקרבן פסח; בישול בירק הנאכל חי לענין דין הברכה; בישול אחר אפיה וצליה לענין מלאכת שבת; חימום יבש של תבשיל שהיה לח

בישול (ג) – אור ותולדותיו, חמה

ותולדותיה

בישול בתולדות האור, בחמה ובתולדות חמה: איסור הבישול בתולדות האש; היתר הבישול בחמה וטעמו; דין תולדות החמה; חמי טבריה; דרכי חימום נוספות: בישול במיקרוגל ועוד; היבטים נוספים של הדין: בישול בחמה בדינים אחרים בתורה; בישול באור לאחר בישול בחמה; שימוש בדוד שמז

בישול (ד) – כלי ראשון ושני ומה

שביניהם (התנאים המעשיים

לקיומו של בישול)

א. הקדמה – מה בין בישול בכלי ראשון

לבישול בכלי שני

שיטות רש"י ותוס'; הבחנות שונות בין מלאכת קריעה של תיקון לתיקון שאינו מענין מלאכת הקריעה: פותח בית הצואר; פתיחת אגרת סגורה או מעטפה; קורע נייר לשימוש בו – דברי הרמב"ם

בישול (א) – גדריו גוף הבישול

א. הקדמה – מהות הבישול

בין בישול לאפיה; אב המלאכה – התקנת מאכל לתכליתו על ידי חום האש; חימום מים; מרפה גוף קשה ומקשה גוף רך

ב. שיעור הבישול

בישול כמאכל בן דרוסאי; גדרו המעשי של שיעור זה; קרימת פנים כפת; הגעת מים ושאר משקים לחום שיד סולדת בו; תרגום שיעור יד סולדת למעשה

ג. יוצאי דופן בבישול

התקנה בחום ללא בישול גמור – מליח הישן וקולייס האיספנין; בישול דברים שאינם טעונים בישול; הפשר ובישול בשמן; דבר הנאכל כמות שהוא חי

ד. מעשה ותוצאה במלאכת הבישול

מעשה המלאכה והרגע המחייב במלאכת הבישול; דין ההנחה על האש בשבת כאשר גמר הבישול הוא במוצאי שבת; בין מבשל לוורע

ה. תולדת הבישול – ריכוך והתכה של

חמרי גלם

ריפוי והקשחת יתד לענין מלאכת שבת ולענין בישולי נכרים; בין ריפוי להקשחה בחמרי גלם; בישול הלחות שביתד

בישול (ב) – בישול אחר בישול

א. גבול החיוב על תוספת בישול

תוספת בישול לאחר שכבר התבשל כמאכל בן דרוסאי: הדין היסודי – חימום חוזר אינו בישול; בין מבושל כל צרכו למבושל כמאכל בן דרוסאי; האוסרים במבושל כמאכל בן דרוסאי – מדאורייתא או מדרבנן?; פרטים מעשיים נוספים בדין תוספת בישול: תוספת בישול שאינה משלימה את כל צרכו; בישול חוזר במה שהתבשל בכלי ראשון שלא על האש

השהיה על גבי האש

א. יסוד הדין

חשש חיתוי; בישול כמאכל בן דרוסאי

ב. סוגיית הגמרא במחלוקת חנניה

וחכמים

גריפה וקטימה; איסור נתינה בשבת משום מיחזי כמבשל; מחלוקת חנניה וחכמים בתבשיל שהתבשל כמאכל בן דרוסאי; הדרכים השונות בסוגיה בביאור משנת כירה; סיכום דיני ההשהיה בשלבי הבישול השונים

ג. דינים פרטיים בסוגיה

בין תוך הכירה לבין גבה בדין ההשהיה וההחזרה; סמיכה לכירה; כירה קטומה שהתלבתה

ד. הכרעת האמוראים והפוסקים

דעות האמוראים בסוגיה וביאורן; שיטות הראשונים ומנהג העולם; הכרעת ב"י והביאורים לה; הכרעת רמ"א ובה"ל

ה. בשיל ולא בשיל

השהיית תבשיל פחות מכמאכל בן דרוסאי בכירה גרופה וקטומה; דעות הראשונים וההכרעה להלכה

ו. קדרה חייתא

דין קדרה שטרם התבשלה: אוכל קר וחם; השיעור המינימלי של "מבושל קצת"; יוצאי דופן בדין קדרה חייתא: מים וקטניות בלתי מבושלים; אבר חי וירק חי בקדרה מבושלת קצת; השהיית קדרה מבושלת לצורך מחר

ז. גדר הגריפה

ח. השהיה בתנור

צדדי החומרא בתנור לעומת כירה: סמיכה לתנור; דין תנור גרוף וקטום; כופח; סוגי תנורים אחרים

ט. השהיית צלי

בשר גדי ובשר איל; תנור פתוח ותנור אטום; ההשלכות ממחלוקת הראשונים והכרעת ההלכה

י. הרחבה: בישול על ידי שעון שבת

הנחת אוכל לא מבושל על פלטה חשמלית שתידלק בשבת, בשבת ובערב שבת; חשש הגסה; מים

ב. בישול בכלי ראשון שהוסר מעל

האש

מינים שאפשר שאינם מתבשלים בכלי ראשון שהוסר מהאש: מלח; בשר שור; שאר מאכלים; האם כלי ראשון שאינו על האש מבשל מן התורה?; כלי ראשון שאין היד סולדת בו

ג. כלי שני

בישול מים ושמן בכלי שני: האם יש שם בישול בכלי שני כאשר מושגת בו תוצאת הבישול; האם מים בכלי שני מגיעים לידי יד סולדת; נתינה לכלי שלישי; נתינה לכלי שני למעשה: דין קלי הבישול; היקף החשש לקלי בישול; בישול באור לאחר בישול בכלי שני; צד איסור נוסף בכלי שני – מיחזי כמבשל; כלי שני שהיד נכזיב בו

ד. עירוי מכלי ראשון

מחלוקת האמוראים והראשונים וההכרעה בה: עילאה גבר או תתאה גבר; בכדי קליפה – בישול של ממש או הבלעה בלבד; נפסק הקילוח; דרגת הבישול על ידי העירוי; צינורות המוליכים מים מכלי ראשון

ה. מצבי ביניים נוספים בין כלי ראשון ושני – מצקת ודבר גוש

ו. עירוב מים קרים וחמים בכלים השונים

חילוקי הדינים במשנה ובברייתא: נתינת מים קרים למיחם (כלי ראשון), לכוס (כלי שני) ולאמבטי העשוי לרחיצה, ונתינה מכלים אלו לצונן; שיטות התוס', הר"ן והרשב"א בביאור הדינים; שיטת הרמב"ם; שיטת הטור; הכרעת האחרונים; עירוי מכלי ראשון לכוס רטובה

בישול (השלמה) –

מגיס; הפשר

א. מגיס

עיקר דין ההגסה: הגסה בקדרה שעל האש וביורה עקורה; נטילה בכף מהקדרה: בעודה על הכירה ולאחר שהוסרה; הגסה בקדרה מבושלת; הכרעת האחרונים; הוספת כיסוי לקדרה

ב. הפשר

הנחת דבר לזמן מועט במקום שיכול להביא אחר זמן לידי בישול

ג. הדבר האסור בהטמנה.....
דין קדרה חייתא ומאכל מבושל כל צרכו; הטמנה לצורך מחר

ד. גדרי איסור הטמנה בשבת בדבר שאינו מוסיף הבל.....
כיסוי חזור והוספת כיסוי; החלפת כיסוי; הטמנת צונן והטמנת כלי שני; מזיגה לטרמוס

ה. מיחם וכוס על גבי מיחם.....
דין ההוספה להטמנה קיימת; הטמנת צונן במקום שמוסיף חום

מעשה שבת

א. דעות התנאים.....
דין המאכל שהתבשל בשבת בשוגג ובמזיד, אכילתו על ידי המבשל עצמו ועל ידי אחרים, בשבת עצמה ולאחריה

ב. הכרעת הדין.....
ההכרעה במחלוקת התנאים: הוראת רב לתלמידיו ולצייכור; הכרעת הפוסקים הראשונים והאחרונים; דין הנאת אחרים: דין העושה עבור אחרים; המתנת בכדי שייעשו; מעשי המומר לחלל שבת

ג. מגבלות לאיסור מעשה שבת.....
מעשה שבת במלאכה דרבנן; דבר שיש בו מחלוקת פוסקים; מלאכה שאינה משנה בגוף הדבר; מספר השלכות לימינו

ד. מעשה שבת במשהה, מחזיר ומטמין....
גזרת החומרא במשהה בשוגג; הישוכים לסתירת דברי הגמרא בדין עבר ושהה; המחזיר לכירה בשוגג; המטמין בשוגג

כבוד שבת ואיסור מציאת חפץ.....

א. וכבודו מעשות דרכך - מלבוש והילוך של שבת.....
שינוי בגדי השבת מבגדי החול וטעמו; איסור פסיעה גסה וגבולותיו

שמתקרים בלילה ושובים ומורתחים ביום; שימוש בשעון שבת לתכלית שונה ממאור

החזרה ונתינה לכתחילה לכירה

א. מבוא קצר.....
נתינה לכתחילה לכירה גרופה והחזרה לשאינה גרופה; סברת מיחזי כמבשל

ב. בין מחזיר לנוותן לכתחילה.....
החזרה לאחר הנחה על גבי קרקע או מיטה; הנחה על שולחן בימינו; דעתו להחזיר; תנאי ההיתר - חלופיים או מצטרפים; הדין למעשה בספקות הסוגיה; החזרה לכירה אחרת; בין תבשיל שניטל מהכירה בשבת לתבשיל שניטל בערב שבת; החזרת תבשיל שכבר הצטנן לגמרי

ג. גדרי איסור החזרה.....
החזרה לכירה שאינה גרופה קודם כניסת השבת; החזרה אל תוך כירה גרופה; החזרה לתנורי חשמל

ד. גדרי איסור נתינה לכתחילה.....
1. סמיכה לכירה בשבת: נתינה סמוך לכירה וסמוך לאש גלויה; 2. נתינה על כירה על ידי הפסק קדרה; הורדת כלי שעל גבי כלי אל הכירה עצמה

ה. אמצעי חימום המצויים בימינו.....
מעמדה של פלטה חשמלית; להבת גז מגולה או מכוסה; מצב שבת בתנור חשמל; (ארון חימום)

הטמנה

א. איסור הטמנה.....
חלקי גזרת הטמנה וטעמיהם - הטמנה במוסיף הבל בערב שבת ובאינו מוסיף הבל בשבת עצמה

ב. מהי ההטמנה האסורה?.....
נתינה ישירה על גבי גחלים: הנחה על גחלים בלא כיסוי ושאר הטמנה במקצת; הנחת קדרה מכוסה מעל גחלים בהפסק אור; הטמנה מעל דבר המוסיף הבל; ביאורי הראשונים למנהג ההטמנה הרווח: דבר שאי אפשר לטמון בתוכו אלא מעליו; כגדים שאינם דבוקים לכלים; דבר שחומרו והבלו פוחתים והולכים; הטמנה על פלטה חשמלית; הטמנה בתנור אטום

נעשתה המלאכה; 2. גדר ההנאה האסורה: הנאת גוף לעומת הנאת ממון; הנאה ממעשה נכרי שהיה יכול להעשות גם בהיתר; הנאה של תוספת נוחות בעלמא; מעשה שיש בו מחלוקת הפוסקים

ה. מעשה נכרי שאינו עבור ישראל

במובהק.....
מלאכתה שנעשתה עבור רבים שחלקם ישראל; מעשה שנעשה עבור עצמו ועבור אחרים ובהם ישראל; גזרה שמא ירבה בשבילי: ישראל המכירו, בפניו ושלא בפניו; ספק אם נעשה איסור עבור ישראל

צרכי פיקוח נפש

א. יסוד הדין.....
דעות התנאים בדבר המקור לדחיית שבת מפני פיקוח נפש, במקום ודאי ובמקום ספק

ב. דחוייה או הותרה.....
1. דחוייה והותרה בטומאה בציבור ובפיקוח נפש: 'דחוייה' לעומת 'הותרה' בדין ציבור המקריב בטומאה; דין אכילת הקל הקל 2. שחיטה בשבת לעומת האכלת נבלה 3. ריבוי בשיעורים: איסור ריבוי בשיעורים במקום פיקוח נפש ואם הוא מן התורה; זיקת האיסור לשאלה אם דחוייה או הותרה 4. חובת עשיה בשינוי: מחלוקת הראשונים אם חובה לעשות צרכי פיקוח בשינוי כשאפשר, ואם תלוי בשאלת דחוייה או הותרה; הדין באיסורי דרבנן 5. עשיה על ידי גוי: טעמי האיסור לעשות על ידי גוי ויישום הדין למעשה; עשיה על פי נשים ועל ידיהן 6. עשיית כלל צרכי החולה: דין הצרכים הבלתי חיוניים כשלעצמם של החולה שיש בו סכנה; צרכי ישוב דעתו של החולה 7. דינים משלימים: מעשה הצלה שלבסוף לא נצרך; האם מוטל לפעול במידת האפשר כדי לחסוך מלאכת פיקוח מאחר; (בין מעשה החולה עצמו למעשה אחרים עבורו)

ג. ספק נפשות.....
ספק־ספקא ורוב בהצלת נפשות; הדין במקום חילוקי דעות אם יש סכנת נפשות: מחלוקת בין החולה לרופא או לרופאים ומחלוקת בין רופאים שונים; הגדרות קבועות למצבי פיקוח נפש: קביעת מצב פיקוח נפש בהעדר רופא

ב. ממצוא חפצך ודבר דבר - היערכות גלויה למלאכת חול.....
הכנה ניכרת למלאכת החול: בין החשכה על התחום להליכה אחרת; דיבור במלאכת החול: הזמנת פועלים בדיבור, ברמיזה ובהרהור; דיבור במעשה שיש לו אופן היתר; חשבונות של מה בכך; חפצי שמים; "ועשית כל מלאכתך"

ג. ודבר דבר - דברי חול בעלמא.....
ד. גזרת שטרי הדיוטות.....
קריאה מרשימה כתובה; שטרי הדיוטות וחומרים כתובים אחרים: דין שטרי הדיוטות; חומרי קריאה אחרים שנאסרו מחמתם; צדדי היתר: קריאה שיש בה צד מצוה; דין קריאת עיתונים

מלאכת נכרי

א. אמירה לנכרי - עיקר הדין.....
המקורות והטעמים לאיסור אמירה לנכרי; (אמירה לנכרי בשאר איסורים); אמירה בשבת לעשות כחול ואמירה בחול לעשות בשבת
ב. גדר האמירה האסורה.....
אמירת "העושה אינו מפסיד"; רמיזה קודם השבת לעשות בשבת; רמיזה בלשון מעשה ורמיזה בלשון סיפור; אמירה בדבר שאיסורו משום מנהג וחומרא בלבד; אמירה בפסיק רישא; אמירה בדבר שיש בו אופן היתר; מעשה היתר שזוקק גם איסור

ג. אמירה לנכרי לצורך מצוה, צער והפסד.....
1. אמירה לצורך מצוה: אמירה באיסור דאורייתא ובאיסור דרבנן, לצורך מצוה דאורייתא ולצורך מצוה דרבנן 2. אמירה במקום צער 3. אמירה במקום הפסד: ההיתרים במקום הפסד בהול; היתר מעשה כלאחר יד במקום הפסד; אמירה במקום הפסד בעלמא 4. מלאכות שעיקרן דאורייתא: דין אמירה לנכרי במלאכה הנעשית כלאחר יד; אמירה במלאכה שאינה צריכה לגופה; שנים שעשאוה 5. סיכום אופני ההיתר

ד. הנאה ממלאכת הנכרי עבור ישראל
1. הטעם לאיסור הנאה ממלאכת הנכרי והשלכותיו: הנאה ממעשה שעשה הנכרי עבור עצמו; האיסור כמה שנעשה עבור ישראל והמתנת ככדי שיעשו; טעמי האיסור והשלכותיהם; דין אחרים שלא עבורם

צרוורות שבחצר; מיני הקצאה נוספים: מוקצה מחמת חסרון כיס; חסרון הכנה; גולד

ב. סיכום ביניים: במה נחלקו ר' יהודה ור' שמעון?

שתי נקודות המחלוקת: שם המוקצה ומשך האיסור; [שיטת חידושי הר"ן בדין מיגו דאתקצאי לר' שמעון]; השורש המשותף לשתי המחלוקות

ג. דחיה בידיים – דעת ר' שמעון

דחיה שלא בידיים שהיא כבידיים; מחובר שנתלש; בעלי חיים שמתו; בהמה שנשחטה לחולה

ד. הכרעת ההלכה במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון

הכרעת רב אחא ורבנא; בין איסור שרחאו לשלא דחאו בידיים; מיגו דאתקצאי במוקצה מחמת חסרון כיס

איסור טלטול בדבר שאינו ראוי לכלום (מוקצה מחמת גופו)

א. דבר שאינו ראוי ותורת כלי

דבר שאין בו תשמיש לכל אדם: גרוגרות וצימוקים לאחר שנראו וקודם לכן; [הזמנה בגרוגרות דלא חזו ובחזו ולא חזו]; הזמנה לתשמיש האדם – תורת כלי: צרוורות שבחצר; בקעת; גדר העמידה לתשמיש שיוצרת תורת כלי: מעות; פירות טבל

ב. שברי כלים

השתמרות תורת כלי בשברים: כלי שנשבר בשבת ושנשבר בערב שבת; בין שבר כלי לצורו; גדר התשמיש המשמר תורת כלי; זריקה לאשפה: בערב שבת ובשבת; תשמיש שאין דרך לייחד לו כלי: מחט שניטל חררה וגלמי מחטים; קרומיות של מחצלת; כלי שבור העומד לתיקון: דלתות הכלים ושאר כלים מפורקים העומדים לתיקון; סנדל שנפסקה רצועתו

ג. אוכלי בהמה

אוכלי אדם ואוכלי בהמה המצויה לאדם; שיעור השכיחות של החזקת הבהמה; עצמות וקליפות וגרעיני תמרה; בשר חי תפל

ד. משחקים ותרופות

כדור; שימוש תועלתי ומשחק; תרופה במקום חולה ושלא במקום חולה

רפואת חולה שאין בו סכנה

א. המצבים השונים בחולה שאין בו סכנה

גזרת שחיקת סממנים; חולי שיש בו סכנת אבר, חולי כולל שאין בו סכנה כלל ומיחוש בעלמא; אמירה לנכרי ועשייה כלאחר יד לצורך החולים השונים

ב. מיחוש אבר

אמירה לנכרי ברבנן לצורך מקצת חולי; מלאכה שאינה צריכה לגופה במקום צער

ג. אופני היתר נוספים בשימוש ברפואות

דבר שאינו מוכיח שנעשה לרפואה; נטילת תרופות שלא על ידי גוי; דבר שאין דרך לעשותו על ידי סממנים; הגנה מפני החרפת החולי; חיזוק המזג; תועלת גופנית שאינה רפואית

מוקצה – פתיחה

א. המקורות לאיסור המוקצה וטעמיו

גזרה משום הוצאה; דין הכנה; השלמה לקיום שביתת השבת; שילוב הטעמים לדינא

ב. חלקי האיסור במוקצה

איסור אכילה ואיסור טלטול; שימוש במוקצה ללא טלטול; נגיעה במוקצה

ג. מבט נוסף על יסוד דין מוקצה

על היחס הפנימי בין דין ההכנה, גזירת ההוצאה והשלמת צביון שביתת השבת, ועל היחס בין איסורי האכילה, השימוש והטלטול

דין מוקצה – מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון

א. הנידונים השונים בדברי ר' יהודה ור' שמעון – סקירה כללית

מחלוקת התנאים בטלטול נר ושמנו: נר חדש וישן; מוקצה מחמת מיאוס; מוקצה מחמת איסור; בסיס לדבר האסור; (שלהבת הנר); כוס וקערה ועששית; סוכה שנפלה; ביאור האמוראים לגבולות דין המוקצה, לר' יהודה ולר' שמעון; חיטים שבאוצר; דחיה בידיים; הקצאה למצוה; גרוגרות וצימוקים;

מיגו דאתקצאי**א. אופני התחדשות היתר טלטול בתוך****השבת, לר' שמעון ולר' יהודה**

תורת הכנה בכניסת השבת לר' שמעון ולר' יהודה; מוקצה בטעות; גמרו בידי אדם; מניעה מטלטול מחמת איסור דרבנן או סיבה חיצונית: בית שנפחת; מיגו דאתקצאי לר' יהודה – משום איסור הטלטול בכניסת שבת או משום ההקצאה; סברת הרמב"ן – תשמיש שביחס אליו לא היתה הקצאה

ב. תנאי

תנאי בסוכה שנפלה ובנו שכבה לר' יהודה; תנאי בכוס וקערה ועשית לדעת ר' שמעון; הדין לדין לשיטות הראשונים השונות ולהלכה

ג. מוקצה לחצי שבת

ספק הגמרא וההכרעה בו; תוכן הספק; סכין של מילה

מיני מוקצה פריימים**א. מוקצה מחמת חסרון כיס**

עיקר הדין – יחוד מקום וסילוק גמור מתשמיש; חצוצרות לר' יהודה ולר' שמעון; מיטה שייחדה למעות; (ארנק); התלות בדעת הבעלים; דבר יקר שתשמישו להיתר; שעון קיר ותמונה

ב. הכנה לאדם ולבעלי חיים

מוכן לאדם האם מוכן לכלבים (נבלה); מוכן לבעלי חיים האם מוכן לאדם (עגל שנולד מהטרפה); מוכן לתשמיש אחד אם מוכן לכל תשמיש לר' יהודה (שברי כלים, בקעת); בשר תפל לר' שמעון

ג. נולד

שברי כלים; גרעינים וקליפות; ביצה שנולדה ביום טוב; נולד גמור (מים שבעבים, אפר כירה); הכרעת ההלכה בנוול אליבא דר' שמעון; (בין מחלוקת ר' שמעון ור' יהודה בנוול למחלוקתם במוקצה)

יחוד לתשמיש בשבת**א. דין גיזים ומוכין**

גיזין רגילים שטמן בהם וגיזין של הפתק; ביאור יסוד הצורך ביחוד להטמנה לעולם

ב. יחוד במוקצה מחמת גופו

יחוד דבר סתמי לשימוש בשבת: חריות של דקל (וקופה של עפר); בין 'חושב' ל'יושב' לדינא; מחשבה שאינה לשבת עצמה; בין דין חריות לדין נדבך של אבנים, והכרעת ההלכה: אבן שעל פי החבית ונדבך של אבנים; הדרכים השונות ביישוב הסוגיות והכרעת ההלכה; יחוד לשבת ויחוד לעולם

כלי שמלאכתו לאיסור**א. מבוא לגזרת כלים**

דעת ר' שמעון בכלי שמלאכתו לאיסור; גזרת נחמיה וטעמה; בין גזרת כלים לגזרת מוקצה

ב. דיני הטלטול בכלים

מחלוקת אביי ורבא: טלטול לצורך גופו, מקומו ומחמה לצל, בכלי שמלאכתו לאיסור ובכלי שמלאכתו להיתר; דין "לצורך מקומו" בסילוק דבר מפריע; טלטול שנאסר גם בכלי שמלאכתו להיתר: טלטול שלא לצורך כלל; שימוש בכלי שמלאכתו לאיסור כשמוזמן לו גם כלי היתר; טלטול אוכלין וכתבי הקודש

ג. גדר כלי שמלאכתו לאיסור (וגדר**צורך בגופו)**

אופנים שונים של איסור במלאכת הכלי: כלי שמלאכתו לאיסור דרבנן או מחמת חומרא בעלמא; מלאכתו לאיסור וגם להיתר; מלאכה שיש בה היתר מחמת מצוה; (כלי נשק); מלאכת איסור שאינה בגופו של כלי: כלי שנועד לשמש כבסיס למוקצה; (ספר טלפונים); תורת מוקצה בכלים מחמת איסורם: כלי המוקצה מתשמיש היתר מחמת מיאוסו; כלי שאין בו תשמיש היתר כלל; מכשיירי חשמל; הגדרת צורך גופו: הנאת הגוף והנאת הנפש

בסיס לדבר האסור**א. טלטול האיסור שעל גבי היתר**

ההיתר לטלטל איסור אגב ההיתר לפי הצורך; אבן שעל פי החבית; טלטול מן הצד; [בין ניעור לבין הגבהה עם ההיתר, לשיטת תוס']; פרטי דינים בסוגיות בטלטול איסור אגב ההיתר; תינוק שאבן בידו; כלכלה ובה פירות מיטנפים

ג. טלטול מקצת

אברי המת; חלק־מוקצה שקיימת ושלא קיימת בו סיבת ההקצאה; טלטול המחובר לקרקע

ד. טלטול דבר שמצוי כבר בידו

כלי שמלאכתו לאיסור שניטל בהיתר; שיטת האחרונים וההלכה בשאר מוקצה ובמה שבא לידו באיסור; קליפות מיד עם הסרתן

גרף של רעי

היתר סילוק גרף של רעי: כלי שתחת הדלף; מיאוס האוסר בטלטול אף לר' שמעון (ולרד"ן); אין עושין גרף של רעי לכתחילה: האיסור ואופני היתרו; גדר גרף של רעי: דרגת מיאוסו; נתינת כלי תחת דבר מיאוס לכתחילה

חשמל – יסודות הדינים

א. איסורים המתלויים לשימוש

במכשירי חשמל שונים
ליבון מתכת בחוט להט – מבעיר או מבשל; איסור השמעת קול בכלי; אוושה מילתא; כתיבה על צג דיגיטלי

ב. עיקר דין הפעלת מכשירי חשמל

שיטת החזו"א שבהעמדת הכלי על תכונתו והידוש כח החשמל בו הוא כבונה; שיטת הגרש"ז אויערבך שאין כאן אלא שימוש והזרמת דבר מה בכלי קיים; שיטת בית יצחק ועוד לאסור מתורת מוליד; (הולדת ניצוצות); ההנהגה הנהוגה למעשה

ב. דין בסיס לדבר האסור

1. יסוד הדין ודין איסור המשמש את ההיתר: בין שוכח למניח; סברת דין בסיס; איסור המשמש את ההיתר שתחתיו 2. מצבים בהם לא נעשה ההיתר בסיס לאיסור: מוקצה המונח על חלק טפל של הכלי; איסור שאינו חשוב כלל; שיווי כוסות; בסיס לדבר האסור והמותר; חשיבות כספית וחשיבות מקומית 3. גדר ההנחה האוסרת: מניח על מנת ליטול בשבת: שתי הבנות במהות 'בסיס'; הנחה בסתמא ללא קציבת זמן; אופנים שונים של הנחה שאינה עושה בסיס: מניח בשבת על דעת ליטול; הנחה בחול ללא נתינת דעת על השבת; הנחה דרך אקראי

ג. דינים פרטיים בבסיס לדבר האסור

ניעור איסור שהונח בשבת עצמה; בסיס לכלי שמלאכתו לאיסור; מכשירי חשמל בעלי חוט להט

ד. ביטול כלי מהיכנו

האיסור לבטל כלי מהיכנו: הנחת כלי תחת המוקצה; הפקעת כלי מתשמישו ברכים אחרות; טעם הדין; "ביטול מהיכנו" כשזוהי תכליתו המקורית של הכלי; ביטול הכנה זמני; הנחת פסולת על השולחן

דיני טלטול במוקצה

א. טלטול מן הצד וטלטול בגופו

יסוד דין טלטול מן הצד וטלטול כלאחר יד: היחס בין שני הדינים; פגה שטמנה בחבן והכרעת הדין בטלטול מן הצד; שיטת חוס' בגדר טלטול מן הצד; טלטול מן הצד לצורך ההיתר ולצורך האיסור; העברת לכלוך על ידי קנה; טלטול כלאחר יד לצורך הדבר האסור

ב. כיכר או תינוק

ההיתר והגבלתו למת בלבד; טלטול כלי שמלאכתו לאיסור על ידי כיכר או תינוק; (מוקצה המונח על הכיכר)

מבוא – שביתת השבת

שביתת השבת בפסוקי התורה
משבת בראשית אל השבת של ישראל
המלאכות האסורות בשבת
איסורי שבת מדברי קבלה ומדרבנן

שביתת השבת בפסוקי התורה

“הלכות שבת... הרי הם כהררים התלויים בשערה, שהן מקרא מועט והלכות מרובות” (משנה כחגיגה י.). הגמרא (שם) מבארת שעל אף שעיקר איסור המלאכה בשבת נאמר בתורה לא אחת, יש מדיניה שמקורם ברמיזה דקה בלבד: “מלאכת מחשבת אסרה תורה, ומלאכת מחשבת לא כתיבא”. הביטוי מלאכת מחשבת לא נאמר בפסוקים העוסקים בשבת עצמה אלא במלאכת המשכן, ומשם אנו חוזרים ולומדים לשבת. הדבר מאפיין את הלכות שבת בכללן: איסור המלאכה נאמר בתורה בלא כל פירוט, וחכמים הם שמנו את ל”ט המלאכות האסורות בשבת ואת גדריהן (בתורה נזכרו במפורש רק החורש, הקוצר והמבעיר, ואפשר שגם המוציא מרשות לרשות וכדלהלן).

עם זאת, כפי שנוזכר כבר בגמרא עצמה, אין אמירה זו של “מקרא מועט” ניתנת להאמר אלא באשר למקורות פרטי ההלכות של שביתת השבת. עיקרה של השבת הוא דוקא בעל מקרא מרובה מאד, יותר ממרבית המצוות האחרות בתורה. קדושת השבת נלמדת לראשונה בפסוקי פרשת בראשית, ולאחר מכן מצוה עליה התורה בפרשת המן, בעשרת הדברות ופעמים נוספות רבות.

חזרה מרובה זו היא ביטוי למעלתה של השבת, ששרשה כבר במעשה בראשית עצמו, ובסדרים היסודיים של הופעת הקדושה בעולם. זוהי גם המצוה המעשית הראשונה שנצטוו בה ישראל בעשרת הדברות (לאחר שלוש המצוות הראשונות, שעניינן קיום עצם היחס הראוי לה ולשמו). קדושת השבת היא הארת הקדושה העצמית העומדת בשורש ובתכלית החיים

הישראלים, למעלה מכל המועדות וקודם לכל מימוש פרטני יותר של הקדושה במעשי המצוות.¹

משבת בראשית אל השבת של ישראל

מהותה היסודית של השבת מתבררת כאמור בפרשת בראשית: "ויכולו השמים והארץ וכל צבאם, ויכל אֱלֹהִים בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלֹאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה, וַיִּשְׁבּוּת בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי מְכֹל מְלֹאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה". כילוי המלאכה על ידי ריבוננו של עולם נזכר כאן כדבר נוסף על עצם הגעת המלאכה לידי גמר, מחד, אך קודם לשביתה האֱלֹהִית מהמשך המלאכה, מאידך. לפי אחד הפירושים שמביא רש"י במקום, כילוי המלאכה בשבת פירושו בריאת מנוחתה של השבת. השביתה היא חידוש מציאות בפני עצמו, מעבר להעדר העשיה שיש בה. בשבת בראשית עבר העולם ממהלך התפתחות של בריאה, בה הכח האֱלֹהִי הוא הפועל ומחדש באופן מתמיד, למהלך התפתחות בו העולם הנברא עצמו, באמצעות האדם שבמרכזו ובפסגתו, מוסיף ומחדש שכלול בבריאה (ובמוצאי שבת נטל האדם שתי אבנים ושפשפן זו בזו ויצר לראשונה את האש). בין פרק הבריאה הראשית לפרק הפעולה העצמי של האדם שבא לאחריו מצויה השבת, בה כבר נשלם מהלך זה אבל טרם נפתח זה. בשבת נחשפת המציאות (ונחשף האדם) לטוב הגלום בבריאה כפי שהיא, כדבר שלם בו כבר קיים ועומד מלא ההכשר הנחוץ למפעלו העצמי של האדם, ולמגמת העילוי והטוב הכלליים שאותה מוטל עליו לממש מעתה ואילך בכוחותיו הוא.

מכח השביתה האֱלֹקית בשבת זוכה השבת עצמה לברכה וקדושה: "וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדְּשֵׁהוּ אוֹתוֹ". רש"י מפרש: "ברכו במן, שכל ימי השבוע ירד להם עומר לגולגולת ובששי לחם משנה, וקידשו במן, שלא ירד כלל בשבת; והמקרא כתב על העתיד". המן הוא הביטוי הבולט לאותה הזנה בה מזין ה' את ברואיו באופן מתמיד (ישראל פגשו בה באופן הישיר ביותר בהיותם במדבר, על מנת שישאבו כך כוחות של אמונה בהיות ה' זן לכל גם בהיותם בארץ). ברכתה של השבת היא התוספת בשפע החיים האֱלֹהִיים השופע בה לעולם, וקדושתה היא בכך שאין פירותיו של שפע זה ניכרים ומתורגמים למציאות חמרית של ממש ביום השבת עצמו, אלא רק בימות החול הסמוכים לו. היום בו שבת ה' מכל מלאכתו הוא יום שיש בו העצמה של גילוי התוכן העליון של המציאות, וממילא גם העצמה של שייכותה הממשית של המציאות לאותו שורש עליון ויניקת חיים ממנו (=ברכה). אלא שמאידך קידש ה'

1. על אף שבאופן מהותי קודם זמנה של השבת לכל, ושרשה מצוי כבר בבריאת העולם, מבחינת הציווי לישראל קדם הציווי על קרבן הפסח לציווי על השבת. דומה הדבר להפרש בין דברי הבריית בפרשת משפטים, שם קודמת השבת לשלושת הרגלים, לבין אלו שבפרשת כי תשא, שם קודם הציווי על הפסח לציווי על השבת. מבחינה מהותית קודמת קדושת השבת לכל קדושה אחרת; אך מבחינת סדר בנינים של הדברים בנו, קודם הפסח, שהוא יסוד האמונה הישראלית, לשבת, השייכת לפסגת תכנה של אותה אמונה.

יום זה באופן קבוע והבדילו משאר הימים, וקבע שבו עצמו לא ימצא המשך מעשי לתהליך הבריאה בו מתחדשים במציאות כלים להופעתו של הטוב וקבלתו על ידינו, וברכתו של היום נתגלה כלפי חוץ רק בימים אחרים (ר' תפארת ישראל למהר"ל מ). חידושי-המציאות של המן הנוסף הוא רק ביום השישי, ואילו בשבת ישנה רק אכילה מאותו מן.

ההשלכה המעשית של יום השבת כלפינו מתבררת אף היא לראשונה בתורה בפרשת המן. המן ירד ביום השישי בכפלים ולא ירד בשבת, וכפי שמתברר בפסוקי התורה ישנן למעשה שתי סיבות לדבר זה. בתחילה, לאחר שירד ביום השישי מן בכמות כפולה ונשמר לשבת בלי להבאיש, לימד משה לישראל: "אכלוהו היום כי שבת היום לה", היום לא תמצאוהו בשדה. ששת ימים תלקטוהו וביום השביעי שבת לא יהיה בו". מדברים אלו כשלעצמם משמע שהמניעה מלקט את המן היא משום שהמן לא ימצא ביום זה; והטעם לכך שלא ימצא בו מן הוא שביתתו של ה', הנמנע מלברך את עולמו באופן ישיר ביום זה בברכה חמרית. אלא שבפסוקים שלאחר מכן מתברר שאין זו התמונה השלמה, והיציאה ללקט מן היא גם בגדר איסור, מחמת שביתת השבת המוטלת עלינו: "ראו כי ה' נתן לכם את השבת, על כן הוא נתן לכם ביום השישי לחם יומים. שבו איש תחתיו, אל יצא איש ממקומו ביום השביעי". השבת נתונה אף לנו, ולכן גם אנו אסורים לצאת ממקומנו ביום השבת וללקט את המן, ועל כן נותן לנו ה' את המן הראוי לשבת כבר ביום השישי.

האיסור הראשוני שמוטל עלינו בשבת בפסוקים אלו הוא "אל יצא איש ממקומו", ונחלקו התנאים (עירובין יז:) אם ללמוד מכאן לאיסור תחומין מן התורה או לאיסור הוצאה מרשות לרשות (לפי תוס' שם איסור הוצאה כלול לכו"ע בפסוק זה, שכן עיקרו של הפסוק בפשוטו נסוב לענין הבאת המן אל תוך המחנה, ורק מן הלשון אל יצא סובר ר"ע ללמוד גם לאיסור תחומין מן התורה). האיסור בפסוק זה הוא על היציאה מן המחנה אל מחוץ למחנה כדי להביא משם מן אל תוכו, ובין אם עיקרו של האיסור הוא בעצם היציאה לחוץ ובין אם בהבאה מן החוץ אל הפנים, יסודו הוא באותה פגישה שבין האדם לבין מה שמחוץ לסביבתו הקרובה. מקומו של האדם הוא סביבתו הפיזית הנתונה, ואסור לאדם לצאת מסביבתו זו אל מה שמחוץ לה, לכל הפחות כאשר כוונתו היא להזין ולהעשיר את סביבתו הפיזית באמצעות מה שמחוץ לה. כמו שביתת ה' בשבת כך גם שביתת האדם, עניינה הוא שביתה מלשכלל את המציאות ולהוסיף בה כלים לקבל את הטוב, ותחת זאת יש להפיק ולמצות את הטוב המזומן ועומד במציאות כפי שהיא, בין בעומק החיים ובין בממשותם החיצונית. תנועת החיים של האדם בשבת צריכה להיות תנועה פנימית בסביבה חיצונית בלתי משתנה ביסודה, ולא תנועה שמניעה ומקדמת את העולם החיצוני לאדם. מפעלו של האדם בעולם בימי המעשה ממשך את מפעלו של הקב"ה בששת ימי בראשית, והשביתה האלהית בשבת בראשית מתורגמת גם היא לשביתה אנושית בכל שבת ושבת.

חידוד הדברים, וההגדרה המעשית הרחבה שלהם, מצויה בציווי המרכזי על השבת, בעשרת הדברות. התורה פותחת את דבריה בענין השבת במילים: "זכור את יום השבת לקדשו". אותו יום שבת, שמציאותו קבועה ועומדת באופן בלתי תלוי בנו, הוא זה שעלינו מוטל לזכור ולקדש בכל שבוע. בסוף הפרשיה מתבאר הנימוק למצווה על קידוש השבת והשכיחה בה ממלאכה – "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, את הים ואת כל אשר בס וינח ביום השביעי, על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו". התורה מחזירה אותנו כאן באופן מפורש לאותה שבת בראשית ולשבייתתו של ה' בה, ואף לברכה ולקדושה שהוענקו לה על ידי ה' לה באותה העת, ומצוה עלינו לאור זאת לקדש אף אנו את השבת ולשבות בה ממלאכה.

גדרו של האיסור מתבאר בפסוקים שבינתים: "ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך, ויום השביעי שבת לה' אלהיך, לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך...". באותו יום שהוא שבת לה' אף אנו אסורים במלאכה, ולא רק אנו באופן אישי אלא אף כל סביבת החיים המשמשת אותנו, עד לבעלי החיים. המחמר, דהיינו כל מלאכה שעושה האדם באמצעות בעלי החיים, אסור מן התורה. איסור המלאכה בשבת פירושו השבתה ממלאכה של כל מה שתלוי באדם ומסונף לפעילותו. בשבת אין האדם מוסיף שכלול במציאות, בין באופן ישיר ובין על ידי השתמשות באחרים. לא כל עשיה ומאמץ נאסרו בשבת אלא מלאכה דוקא, דהיינו, כאמור, רק אותם מעשים שיש בהם קידום ופיתוח של סביבתו החמרית של האדם.

לתוספת ביאור, ניתן לחלק את פעולותיו של האדם בעולם בהקשר של שכיחת השבת לשלושה חלקים. חלק אחד הוא הפעילות של התמדת הקיום בסדריו הקבועים. פעילות זו מתקיימת במשך כל ימות השבוע, ובכלל זה בשבת, ואין השבת נוגעת לה כלל. דומה הדבר לסדרי הטבע המתמידים שהמשיכו לנהוג כסדרם גם בשבת בראשית, ושכיחת ה' ממלאכתו לא נגעה בהם. הדינמיות היא חלק בלתי נפרד מטיבה של הבריאה, ואין בה כשלעצמה משום חידוש מציאות משמעותי כלשהו, כזה שנדרש לשכיחה. חלק שני הוא הפעילות שתכליתה שכלול המציאות החמרית, פיתוח כלים ומוצרים שבאמצעותם יוכל האדם להפיק טוב מדברים שבסביבתו יותר מאשר במצבם הגלמי. עשיה זו היא העשיה שבה נוטל האדם את חלקו בהמשך פיתוחה של הבריאה החמרית בששת ימי המעשה, וממנה עליו לשבות בשבת. חלק שלישי הוא **מיצוי הטוב** המזומן לנו כל העת, גם בלא שנטרח בהמשך פיתוחה של המציאות, והוא תפקידה היחודי של השבת. השבת מזמנת עילוי רוחני (שמימושו הוא בעיקר על ידי תורה ותפילה), מתוך השחרור היחסי משעבודי עולם המעשה ותביעותיו ומתוך היכולת היתרה להתרכז במגמה העליונה של הטוב והקודש שמאירה בעולם ביותר בשבת, מחד; והיא גם הזמן להפקת הטוב מתוך המציאות החמרית עצמה, מאידך. מצוה **לענג את השבת** ולכבדה, במאכל ומשתה וכסות נקיה, ואפשר שאף בשינה. כל אלו הם התענגות על הטוב האלקי בו ניתן

לפגוש גם בכלי החוש והחומר. גם מעשי המצוות מקבלים מעלה מיוחדת בשבת, כל עוד אין בהם מלאכה, כיון שאין עניינם פיתוח כלים לקבלת הטוב אלא הוספה ישירה של טוב.²

התורה שבה ומצווה על השבת מיד בסמוך לציוריו על מלאכת המשכן: "אך את שבתתי תשמרו, כי זאת היא ביני וביניכם לדדתיכם, לדעת כי אני ה' מקדשכם". למרות הסברה שיכולה היתה לעלות על הלב, שמלאכת המשכן חשובה דיה כדי שלא להשבייתה אף בשבת, מלמד אותנו הקב"ה שאף היא ראויה להבטל בפני השבת, שכן תפקידה של מלאכת המשכן עם כל מעלתה הוא מסויים וממוקד, לעומת השבת שהיא אות ברית מתמדת בין ה' ובין ישראל. "ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדדתם ברית עולם, ביני ובין בני ישראל את היא לעלם, כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש". שמירת השבת היא הביטוי הממשי הקבוע בחיי האומה הישראלית לכך שמפעלה בעולם אינו אלא המשך למפעל האלקי שבבריאה, ועל כן היא נתונה בתוך אותה תבנית כללית כתבנית פעולתה של הבריאה. לכן שמירת השבת היא בעלת ערך גדול יותר ממצוות רבות אחרות, ובניית המשכן בכללן. שמירת השבת היא בעלת תפקיד כה מהותי עד שביטולה הוא התכחשות לכל התוכן המעמיד את עשייתו של האדם מישראל בעולם, ועל כן ענשה כרת. "כי כל העשה בה מלאכה ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמיה". העושה מלאכה בשבת מתנתק מההקשר היסודי של מלאכתו בעולם, שאינה אלא המשך למלאכת ה', ועל כן הוא עוקר בזה את נפשו מקישורה היסודי אל מקורה הכללי העליון הנותן לה קיום מעבר לחיי הגוף. מלאכת המשכן אף היא אינה פגישה ישירה בקודש עצמו אלא רק הכשרת כלים להכלתו, ולפיכך היא בכלל המלאכה שיש לה לשבות בשבת (זאת בשונה מהעבודה במשכן לאחר שהוקם, שהיא כולה פגישה בקודש ולכן נמשכת במקום הצורך גם בשבת).

המלאכות האסורות בשבת

סמיכותו של הציוריו על השבת למלאכת המשכן הופכת לאבן יסוד בהגדרת המעשה האסור בשבת, וממלאכת המשכן לומדים את גדיהן של המלאכות האסורות בשבת. (מחלוקת

2. ההבחנה בין שני החלקים הראשונים משתקפת באופן ברור בגדרי ההלכה, בהבחנה שבין טרחה, המותרת מן התורה בשבת, למלאכה, האסורה בה. גם ההבחנה בין שני החלקים האחרונים משתקפת בחלק מגדרי מלאכות שבת. כך, למשל, במלאכת בורר, אנו מוצאים הבחנה בין הבורר ואוכל לאלתר לבין האוכל ומניח. מבחינת תכנה של הפעולה עצמה אין הפרש בין שני המצבים, אולם יש ביניהם הבדל מבחינת ההקשר בו הם נעשים. הבורר ואוכל פועל בהקשר של צריכה ממה שכבר נתון בעולם. צריכה זו מתקיימת לא רק באכילה עצמה אלא גם בפעולות המשרות אותה, וכך היא פעולת הפרדת האוכל מן הפסולת קודם לאכילה בסמוך לה. הבורר ומניח, לעומת זאת, אינו מצוי בהקשר של אכילה, ותכלית פעולתו להכשיר את המאכל שלפניו לשימוש עתידי נוח וטוב יותר מזה שמתאפשר בו כעת. הפסק הזמן גורם כאן לקביעת תוכן אחר למעשה האדם, שעסוק כעת בשכלול המציאות החמרית והכשרתה להפקת טוב בצורה יותר מוצלחת ולא בהפקת הטוב עצמה, ולכן זוהי מלאכה אסורה.

אמוראים (בדף מט:): היא אם מניינן של ל"ט המלאכות האסורות בשבת נלמד ממלאכת המשכן, או מל"ט פעמים בהם מופיעים לשונות של מלאכה, מלאכתו ומלאכת בתורה. לדברי תוס' זוהי מחלוקת גמורה, והלומד מלשונות מלאכה שבתורה אינו נזקק למשכן כלל. אולם לראשונים אחרים אין מחלוקת בכך שלומדים את גדריהן של המלאכות האסורות מן המשכן, ורק החלוקה לל"ט מלאכות דוקא, לענין הבחנת אבות מתולדות, היא שאינה לקוחה מן המשכן. המלאכות שנעשו במשכן הן המלאכות בעלות התרומה המשמעותית ביותר לעולמנו, וכאשר אנו מקבצים את מכלול המלאכות המרכזיות והמשמעותיות שנעשות על ידינו, שמהן נגזור את כלל המלאכות האסורות בשבת, נמצאת מלאכת המשכן המקום המרכזי את כולן. (הנחה מוקדמת לכך לכאורה היא שבמשכן נעשתה כל מלאכה משמעותית של פיתוח ושכלול שניתנת להעשות. כלי הקיבול לקודש צריך להיות עשיר ומלא בכל מיני ההופעה שישנם בעולם, בסדר נכון כתבניתו של העולם בכללו, ועל כן יש לצפות שכל המלאכות האסורות בשבת ימצאו שם.³ ואכן אנו מוצאים שהשתמשו במקדש בכל מיני החמרים המעולים, מן הדומם, מן הצומח ומן החי).

עצם הצורך לקבוע את מניינן וגדרן של המלאכות הראשיות האסורות בשבת, ל"ט אבות מלאכות שמהן נלמדות כלל המלאכות האסורות בשבת בדרך של גזירת תולדות מן האבות, מלמד על תכונה חשובה של גדר המלאכה האסורה בשבת: לא קיימת תכונת מעשה מסויימת שמשייכת אותו מיידית לשם 'מלאכה', אלא יש צורך להשוותו באופן ספציפי לאחד מל"ט האבות הידועים כדי לקבוע את איסורו. בולט ההבדל בענין זה בין אבות המלאכות בשבת לבין אבות הנזיקין, שבאבות הנזיקין יש צד שוה, וכל שדרכו להזיק ושמירתו עליך אם הזיק חייב לשלם. לאחר שהתודענו לצד השווה אין צורך באבות הנזיקין הפרטיים כדי להסיק את עצם חיובו של כל מזיק שהוא, אם כי בגדרי החיוב ישנו חילוק בין אב למשנהו. במלאכות שבת אין זה כך, ואין צד שווה הכולל לכל אבות המלאכות כאחד. סיבת הדבר לפי הנראה היא במה שהמלאכה היא תוספת שכלול במציאות, כפי שנאמר, וממילא היא גם מתאימה לתכונותיה העצמיות של המציאות. כשם שהבריאה בכללה מוגבלת, עם סך סופי של בריות, כך גם המלאכה שנעשית בעולם מוגבלת ביסודה, ופעילות משמעותית של שכלול חיצוני של הבריאה תיתכן רק באפיקים מסויימים ידועים מראש. עלינו לזהות מהם אפיקי הפעולה המעשיים המשמעותיים המשמשים לתיקונו של עולם, וכל מעשה המשתייך בדרך כלשהי לאחד מאפיקי הפעולה הללו הוא המעשה האסור בשבת.

ל"ט מלאכות אלו הן האבות, וכל הדומה להן נאסר כתולדה, גם אם לא קיימת בו עצמו אותה משמעות מרכזית כשל האב. כך, לדוגמא, בדיני לישא. החילוק בין עושה כלילה רכה לעבה

3. "כל המלאכות היו במשכן, ולא נקרא מלאכה רק מה שהיה במשכן, שהמשכן הוא התרוממות כל העשיה לרוחניות" (שפת אמת תרומה תרמ"ב).

אינו חילוק מהותי בין פעולת תיקון משמעותית לפעולה שולית, אלא בין פעולה הדומה בבירור ללישת בצק לבין פעולה שאינה דומה לה באותה מידה. פעולה שתכונתה המעשית קרובה במידה מספיקה לאחד מאבות המלאכה אסורה, משום שיש בה שימוש בתכונת שכלול מרכזית מסויימת של הבריאה לתכלית בעלת ערך מקומי יותר, ואילו פעולה אחרת, קרובה לה מאד בעניינה, שנעשית בתכונה מעשית שונה מעט, עשויה להיות רחוקה דיה מאבות המלאכה ולפיכך להשאר בהיתרה. כך גם במלאכת המלבן. מעשה ניקוי כשלעצמו אינו פעולת שכלול של ממש, ולכן אין איסור לנקות כלי, אבל אם מנקה בגד הרי עושה מעשה קרוב מאד בתכונתו לליבון הצמר והרי זה אסור כתולדה לאב המלאכה מלבן.

סברה זו מתחדדת מסקירת ל"ט אבות המלאכות השנויות במשנה בפרק שביעי (עג). מרבית אבות המלאכות סדורות על שלושה צירים של תהליכי עיבוד: "סידורא דפת", כלומר מלאכות הכנת הפת, מלאכות הכנת הבגד, ומלאכות העור. אלו הם למעשה שלושה הקשרים יסודיים בהם רותם האדם לצרכיו תהליכים טבעיים של צמיחה וחיות שקיימים בבריאה. סידורא דפת הוא התהליך המרכזי בו רותם האדם את כח הצמיחה הטבעי לתשמישו, במה שהוא מכין מן הצומח את מזונו. ראשית התהליך בזריעה ובחרישה בהן יוצר האדם את התנאים ואת נתוני הפתיחה לתהליך הצמיחה, והמשכו בכל השלבים הנוספים שעל ידם נוטל האדם את פירותיה של אותה צמיחה, מעבד אותם ומתאים אותם לצרכיו. בפת מתקיים תהליך זה בצורתו הכוללת והעשירה ביותר, ונגזרת ממנו סדרה מלאה של אבות מלאכות. סדרת מלאכות הצמר היא התהליך השלם שעל ידו רותם האדם את החי לתועלתו ומפיק ממנו את צרכיו החמריים בעודו חי, וזאת במה שהוא מקבל מכוחו בגד ללבוש (נראה שתפקידו היסודי של הצמח כלפי האדם הוא להזינו, ואילו החי משמש ביסודו לאדם לא למזון כי אם לכסות, דהיינו לסיוע בהתמודדות עם תנאי הסביבה החיצונית ובהגנה מפגיעהם). מלאכות העור הן המלאכות בהן משתמש האדם בגופו של בעל החיים עצמו, כפי שמתאפשר רק על ידי מיתתו. בשלושה אפיקים יסודיים אלו רותם האדם את המציאות הטבעית ומעבד אותה לתשמישו, וכל מלאכה שאינה נגזרת מאחת מהמלאכות הכלולות בהם אינה מלאכה משמעותית שנאסרת מן התורה בשבת.

מעבר לשלושה צירים אלו של מלאכות ישנן במשנה שמונה מלאכות נוספות, שנעשות בדומם. **מלאכות הדומם** אינן מצטרפות לתהליכים ממושכים, אלא הן צמדים של מלאכות בהם האחת היא הבאה לתכלית והאחרת הכשרה ראשונית הנוגעת לאותו ענין, בארבעה תחומים שונים של המציאות. הכותב מטביע בממשות החמרית תכנים שמקורם בעולם הדעת, והמוחק על מנת לכתוב יוצר את המצע לכתיבה כזו; הבונה מעצב את הסביבה החמרית ומתאים אותה לרצוי לו, והסותר על מנת לבנות יוצר מצע מחודש לבנין כזה; המבעיר מחולל את מקור האנרגיה המרכזי המשמש למלאכת האדם, והמכבה ליצירת פחמים או פתילה יוצר נתוני פתיחה טובים יותר להבערה כזו (ר' מה שביארנו בזה בסוגיית מלאכה שאינה צריכה לגופה). המכה בפטיש ומוציא מרשות לרשות הן המלאכות היחידות שאינן קשורות לתחום מסויים של יצירה, אך הן

מבליטות את עצם קיומו של המפגש היוצר של האדם עם סביבתו: באחת בולטת ההגעה אל המוצר המוגמר, ובאחרת – היסוד הראשוני של קיום יחס גומלין של יצור וצריכה בין האדם לסביבתו (וכפי שהתבאר לעיל).⁴

הסמיכות של השבת למלאכת המשכן מלמדת גדר יסודי נוסף באיסורי השבת, והוא הדרישה שתהיה כל מלאכה בבחינת **"מלאכת מחשבת"**. בהקשר הראשוני של ביטוי זה, דהיינו במלאכת המשכן עצמה, פירושו הוא לכאורה מלאכת אומנות. אולם מהשימוש בביטוי זה בדיני שבת עולה שעיקרה של מלאכת האומנות, שמחמתה ניתן לה שם זה, הוא הטבעת

4. שלבי הבינים במלאכת הדומם לא נמנו כמלאכות חשובות מצד עצמן. כך לא נמנו המתין מתכת או מצרפה כאבות, אע"פ שהם ודאי אסורים מן התורה מתולדות המבשל והבורר, וכך לא נמנו גם היוצק את החומר המותק לדפוס, או המרקק את המתכת וכדומה. רצ"ע בטעם הדבר.

פתח להבנת הדבר מצוי אולי בכך שכל אחת מהמלאכות שנמנו בדומם נושאת ערך יחודי שיש בו שורש למלאכות שבת כולן. הכותב הוא מלאכה יוצאת דופן ביותר, שאין בה שכלול של עולם החומר עצמו אלא הטבעה של רושם מחשבת האדם בתוך עולם החומר (ר' מש"כ בזה בסוגיה במקומה). זהו השורש לכל מלאכת האדם שנאסרה בשבת, שהיא "מלאכת מחשבת" (וכלהלן). **הבנת** הוא המעשה המובהק ביותר בו מטיב האדם את התבנית הרצויה לו במציאות החמרית שסביבו, ובזה הוא אב לכל מלאכות שבת שהן כולן במידת מה בעלות תוכן של בנין. כך נלמדות כל המלאכות ממלאכת המשכן שהיא בכללה מלאכת בנינו. **המבטוי** הוא האב לתכונת היצירה האנושית המסוגלת להוליד במציאות כוחות פועלים מועילים חדשים שלא נמצאו בה קודם לכן, וכך בתורה עצמה נבחרה מלאכת המבעיר כדוגמא מייצגת למלאכה בעלת חשיבות בשבת, "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת" (שמות לה), ובדברי חז"ל היא משמשת לביטוי היכולת היסודית של האדם להשתתף במעשיו בהמשך שכלול מעשה בראשית – "במוצאי שבת נתן הקב"ה דעה באדם מעין דוגמא של מעלה, והביא שתי אבנים וטחנן זו בזו ויצא מהן אור" (פסחים נד). המכה בפטיש הוא מלאכה שאין לה כלל גדרים מעשיים בעלי אופי פרטי מסויים כלשהו, וכל עיקרה אינו אלא בנקודה המהותית שיש בה, הבאת תנועת שכלול המציאות החמרית לידי תכליתה. ומלאכת ההוצאה ודאי אף היא בעלת ערך שרשי וראשוני לכל מלאכות שבת, לכל הפחות מצד מה שמצאנו שהיא הציווי המעשי הראשון שהצטוו בו ישראל בענין השבת ("אל יצא איש ממקומו..."), שמות טז, בהקשר של איסור הבאת המון, וכבר עמדנו לעיל על הערך המהותי היחודי שלמעלה מכל מלאכה פרטית שיש בה. עוד יש להוסיף על כך שההוצאה היא בעלת ערך מרכזי ומשמעותי ביותר בהקשר הציבורי של מלאכת האדם. מלאכות היצירה המרכזיות הן אלו שאין אדם עושה לצורך עצמו אלא בעל המלאכה עושה אותן עבור משתמשים רבים, ומה שמניע את גלגלי היצור הללו הוא התנועה המתמדת שמתקיימת בין רשות הפרט לרשות הציבורית ובתוכה, תנועת הסחורה מן היצרן אל השוק ומשם לבית הצרכן. כך אנו מוצאים בדין המוקצה, שנאסר על פי דברי הגמרא (שבת קכד:) משום הוצאה, והוא נתלה לפחות בחלקו בגזרת נחמיה שביקש לגדור על ידו בעד חילול שבת נרחב הרבה יותר שנמצא בזמנו (ר' מש"כ בזה בסוגיית כלי שמלאכתו לאיסור). ההתרחשות הפנימית, התוכנית והמשמעותית שבחיים, זו הראויה לשבת, מתחוללת בעיקרה בתוך עולמו האישי של כל אדם או בתקשורת הישירה בינו לזולתו, ואילו המפעל המעשי החיצוני, זה האסור בשבת, שייך למה שמתחולל במרחב הציבורי ובתפר שבין האישי והציבורי. כלפי זה אסרה תורה הוצאה מרשות לרשות והעברה בתוך רשות הרבים.

לאור זאת ניתן להבין שחילופי המצבים שבעולם הדומם אינם נושאים ערך של תנועת חיים משמעותית, ועל כן אינם נחשבים למלאכות חשובות בפני עצמן. רק מלאכות בדומם הקשורות לעצם היחס שבין האישי והאנושית לעולם הסובב החמרי הן אולי המשמעותיות והחשובות שנאסרו בשבת.

מחשבת האומן במעשה האומנות. פעילות אנושית משמעותית בעולם היא זו שמטביעה את מחשבת האדם ואת הצורה שבמוחו בחומר שבו הוא פועל. בדינים אחרים של תורה מתייחסת התורה למעשים מעצם היותם נעשים בידי אדם, אולם כאן אין התורה אוסרת אלא מלאכה בהיותה בשלמות צורתה. מכך למדנו (לרוב המכריע של הראשונים) שאין איסור מן התורה בדבר שאינו מתכוון (גם לר' יהודה שאוסר דשא"מ בכל התורה), ושאין איסור במלאכת קלקול (דהיינו שאינה משרתת תכלית תיקון של האדם; החסרון שבמקלקל אינו בגוף המעשה כשלעצמו, שכן אותו מעשה עצמו עשוי להחשב במקרה אחד לקלקול ובאחר לתיקון). שאין איסור במלאכה שאינה צריכה לגופה כיון שאין מחשבת מלאכה גמורה ביסוד המעשה (לדעת ר' שמעון, ועל פי רוב הראשונים הלומדים משאצל"ג ממלאכת מחשבת), ושאין איסור במלאכה הנעשית על ידי האדם בחוסר מודעות כמתעסק (אף זאת לא לכל השיטות ויש שאינם לומדים מתעסק ממלאכת מחשבת). בכל אחד מגדרי דין אלו נעסוק במפורט במקומו.

* * *

איסורי שבת מדברי קבלה ומדרבנן

השרשים לשביתת השבת באים לידי ביטוי בגדרי איסור המלאכה ובגדרי המלאכות הפרטיות השונות, אך צביונה השלם של השבת מתבאר ומתכוון בפועל בחיים דווקא על ידי דינים נוספים, שלמדו חכמים מדברי קבלה או שחידשו כתוספת על גבי דין התורה. נעמוד כאן בקצרה על יסודותיהם של איסורים מחודשים אלו.

דיני כבוד שבת (הנלמדים מדברי קבלה) מלמדים שחיוב השביתה בשבת אין עניינו רק הבדלה מעשית של השבת מיתר ימי המעשה אלא עמידה על מעמד חיים בו כביכול אין מלאכת החול מוטלת עלינו כלל. מרמיזת לשון הכתוב בתורה למדו חכמים שאין להיות טרוד במלאכת החול אף במחשבה, ובדברי הנבואה נאסר להכין באופן גלוי ומובהק את מלאכת החול האסורה בשבת, והצטוינו על הבדלת השבת מימי המעשה במלבוש ובאופי ההילוך באופן שמשוה לה צביון גלוי של יום שמלאכת החול אינה נוגעת לו כלל (ר' תוספת ביאור בסוגיה במקומה).

הוסיפו על כך חכמים את איסור המוקצה, שיש בו הרחבה של איסור המלאכה ומניעה יסודית כללית מטיפול של האדם במציאות החמרית הסובבת והתאמתה לצרכיו. באופן מעשי לא אסרו אלא את מה שלא הוכן לשבת, שיש בשימוש בו או בטלטולו דמיון רב יותר לענין חידוש המציאות שבשורש המלאכות האסורות, אך באופן מהותי נותר אופי האיסור כהגבלה וצמצום של טיפול האדם במציאות החיצונית והתמקדות בשפע החיים הפנימי שבשבת (אף בזה, ר' תוספת ביאור בסוגיה במקומה).

משלים את התמונה איסור אמירה לנכרי, המושתת אף הוא לפי הנראה על כך שלא רק מעשה מלאכה גמור הוא בעל תוכן של סתירה לקדושת השבת אלא כל דרך שבה מביא האדם

להעשותה של מלאכה בשבת נוגדת לפחות במקצת את שביתתה של השבת. מלאכה שסיבב האדם שתיעשה מאליה, כגרמא, לא תמיד נאסרה אף מדרבנן, משום שאין לה תוכן של מלאכה כלל, אולם כאשר נעשית מלאכה בפועל על ידי אדם בשבת, ולו על ידי נכרי שאינו אסור בה כשלעצמו, יש בדבר פגם.

* * *

נפתח בגדרי הדינים של מלאכת מחשבת, ולאחר מכן נשוב לברר את גדרי המלאכות עצמן, הנובעים מן השורשים שבבירורם עסקנו כאן, ואת האיסורים שנוספו מדברי קבלה ומדרבנן.

מלאכה שאינה צריכה לגופה ומקלקל

- א. שיטת רש"י בפטור משאצל"ג
ב. שיטת תוס' בפטור משאצל"ג
ג. הכרעת ההלכה במלאכה שאינה צריכה לגופה
ד. דין המקלקל לפי שיטת רש"י
ה. דין המקלקל לתוס'
ו. הרחבה: המקלקל בחבורה והבערה

המשנה (צ"ג): מלמדת: "המוציא... את המת במטה חייב... ור' שמעון פוטר". על פי המבואר בגמרא (צ"ד), טעמו של ר' שמעון לפטור בהוצאת המת הוא משום שזוהי מלאכה שאינה צריכה לגופה. תנא קמא סובר שגם במלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, ובמקומות רבים תולה הגמרא דעה זו בר' יהודה (תוס') (בדף צד. ד"ה את המת) מבארים שמשנה זו עצמה היא המקור לכך שלדעת ר' יהודה העושה משאצל"ג חייב, שכן מהמשניות הקודמות עולה שת"ק הוא ר' יהודה. ראשונים אחרים מביאים מקורות נוספים לכך שלר' יהודה משאצל"ג חייב).

א. שיטת רש"י בפטור משאצל"ג

(נתמצית הדין: לשיטת רש"י, צורך בגופה של מלאכה פירושו צורך בגוף היצירה שאותה מחוללת המלאכה. לכן מלאכה שנועדה לסילוק דבר בלבד אינה קרויה צריכה לגופה, וכך גם כל מלאכה שתועלתה במקום אחר.)

את דעת ר' שמעון מבאר רש"י (על המשנה) ואומר: "דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכל מלאכה שאינה צריכה אלא לסלקה מעליו הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, דברצונו לא באה לו ולא היה צריך לה, הלכך לאו מלאכת מחשבת היא לר' שמעון". בתחילת הדברים מבאר רש"י שמלאכה זו אינה צריכה לגופה כיון שאינה אלא לסלקה מעליו, אולם אין להסיק מכך בהכרח שגדר המלאכה שאינה צריכה לגופה היא זו שאינה אלא לסילוק דבר מעליו, שכן בסיום דבריו הוא כותב הגדרה שעשויה להיות רחבה יותר, שכל מלאכה שאינה באה לו ברצונו קרויה שאינה צריכה לגופה. אך גדר זה טעון ביאור.

מתוס' נראה שהבינו את דברי רש"י בצורה המצמצמת, שכן הם הופכים את הסדר בדברי רש"י ומביאים את דבריו כך: "דברצונו לא היתה באה לו ולא היה צריך לה, שאינה אלא לסלקה מעליו, כמו צד נחש שלא ישכנו או מכבה גחלת שלא יזוקו בה רבים, דברצונו שלא היה בעולם". ומצרפים לכך תוס' את דברי רש"י על המכבה פתילה לחוס עליה, שכתב שם רש"י שאינו צריך לכיבוי ואם לא הובערה מעולם הוה ניחא ליה טפי. כלומר, תוס' רואים עיקר בדברי רש"י במה שהמלאכה היא **לסילוק** דבר מעליו ולא צורך גופו של התיקון הנעשה בה. כלומר, בכל מלאכה פועל אדם שינוי בחפץ, מעתיק אותו ממצב גלמי אל מצב מעובד ומפותח ממנו, ואם אין לו ענין במצבו המעובד והמתקדם יותר של החפץ אלא רק בסילוקו של המצב הראשוני אין זה קרוי צורך בגופה של המלאכה ואין זו מלאכת מחשבת גמורה. תוס' עכ"פ מקשים על כך מקורע בגדים בחמתו, שם אינו מעוניין רק בסילוקו של המצב הראשוני אלא בפעולת הקריעה עצמה, ואעפ"כ קוראת לזה הגמרא מלאכה שאצל"ג. (תוס' מעלים אפשרות נוספת בביאור דברי רש"י, שכוונתו לומר שכאשר אין לו ענין בקיומו של מצב הפתיחה שעל גביו נעשית המלאכה אין היא קרויה צריכה לגופה, כמו בצד נחש ובמוציא את המת שאם לא היו בעולם כלל הוה ניחא ליה טפי, אולם דוחים פירוש זה מכל וכל, שכן גם הקורע ע"מ לתפור היה מעדיף שלא תיפול דרנא בבגד והמפיס מורסא מתוך כוונה לעשות לה פה היה מעדיף שלא תהיה מורסא בעולם כלל, ואפילו התופר בגד קרוע היה מעדיף שלא היה הבגד נקרע.¹ מלאכות רבות נעשות כדי לפתור תקלות, ועם זאת הן מלאכה גמורה גם לר' שמעון).

ביאור שלם יותר לדברי רש"י עולה מדבריו **במסכת הויגה** (י), שם מצוי גם המקור לפטור במלאכות שבת כאשר אין הן עונות לגדר "**מלאכת מחשבת**". במשנה שם נאמר שהלכות שבת הן כהררים התלויים בשערה, ומבארת הגמ': "מיכתב כתיבן? ! לא צריכא, לכדר' אבא, דאמר ר' אבא החופר גומא בשבת ואין צריך אלא לעפרה פטור עליה. כמאן, כר' שמעון דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה? אפילו תימא לר' יהודה, התם מתקן הכא מקלקל הוא. מאי כהררין התלויין בשערה? מלאכת מחשבת אסרה תורה, ומלאכת מחשבת לא כתיבא". בחופר גומא לצורך עפרה יש גם תורת מלאכה שאינה צריכה לגופה (שפוטרי בה ר' שמעון) וגם תורת מקלקל (שפטור לכו"ע), והמקור לדינו הוא לשון מלאכת מחשבת שנאמרה במשכן, שממנה למדנו אף לשבת שלא לחייב אלא במלאכה כזו. ניתן להבין שלשון זו של מלאכת מחשבת היא המקור לשני הדינים כאחד, הן לפטור המקלקל והן לפטור מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכך כנראה למד רש"י, שכתב בסוגייתנו שלר' שמעון פטור במלאכה שאינה צריכה לגופה משום שאינו מלאכת מחשבת.

בדין **החופר גומא** ואינו צריך אלא לעפרה עכ"פ כותב שם רש"י שקרוי אינו צריך לגופה כיון "**שאינו צריך לבנין זה**". בחופר גומא לא ניתן לומר שאין זו אלא מלאכת סילוק, שאין כאן

1. ר' הערת הג"ר חיים ג. צימבליסט שליט"א בסוף הספר.

דבר כלשהו שהוא מבקש לסלקו מעליו, אלא שאינו צריך לבניינה של הגומא (גם על צד שאכן יש בה בנין של תיקון, כגון בשדה במקום הזקוק לחפירת גומא). כלומר, באופן המלא והרחב יותר, מלאכה שאינה צריכה לגופה היא כל מלאכה שאין האדם צריך ליצירה שיש בה, ולא דוקא כאשר הדבר נובע מכך שכל רצונו אינו אלא לסלק את הדבר מעליו.

מלאכה פירושה כאמור הבאת דבר מה ממצב גלמי למצב מעובד ורצוי ממנו, ובכל מצב שבו אין לאדם ענין בהפקת התוצרת של המלאכה אין זו מלאכה הצריכה לגופה. כל מלאכה מל"ט מלאכות נאסרה על שום תהליך שינוי מסויים שהיא מחוללת במציאות, ואם אין לאדם חפץ בפירותיו של שינוי זה, שמחמתו נקבעה המלאכה כמלאכה משמעותית האסורה בשבת, קרוי הדבר שאין לו חפץ בגופה. הבונה, לדוגמא, יוצר תבנית רצויה מסוימת בחומר הבניה, ואם אין לאדם צורך וענין בתבנית זו אין הוא צריך לגופה של הבניה. החופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה מעוניין ליטול עפר, ומשמעות נטילת העפר היא הפיכת מקום העפר לנטול עפר, דהיינו יצירת גומא, ואם כן האדם מכוון בכוונה מלאה ליצירת גומא, אולם עצם קיומה של הגומא בתבניתה זו אינו משרת עבורו כל צורך, ועל כן אין מלאכה זו צריכה לגופה. ממלאכת מחשבת למדנו, לר' שמעון, שלא די שיתכוון האדם לפעול את גופה של המלאכה אלא עליו גם להיות מעוניין בו, כלומר שיחס כוונתו אל המלאכה יהיה יחס מלא, של ענין תכליתי בגוף המלאכה, ולא יחס חלקי, של רצון בפעולה הטכנית של המלאכה בלבד ולא בהיבט המשמעותי שלה שמחמתו היא אסורה.

הדברים מבוארים בדברי רש"י גם במקומות אחרים. בדף קז: מבאר רש"י שהמפיים מורסא להוציא ממנה ליחה בלבד אינו צריך לגופה של מלאכת תיקון הפתח, "שהפתח היא המלאכה, וזה אין צריך להיות לו כאן פתח מעכשיו". כלומר, על אף שעושה פתח בידועין, אין לו צורך בהיווצרות הפתח אלא בהיבט אחר של מעשהו, סילוק החסימה בפני המורסא מלצאת. וכך הוא כותב שם גם לגבי צד נחש שלא ישכנו: "הצידה היא המלאכה, וזה אינו צריך לצידה אלא שלא תשכנו ואם יודע שתעמוד ולא תזיקנו לא היה צד". גם כאן, אין רש"י מדגיש את מה שאינו מעוניין אלא להרחיק את הנחש מעליו אלא את מה שאינו צריך לצידה עצמה. צידה היא עשיית בעל החיים לנשלט ומזומן לאדם, ואילו כאן אע"פ שהאדם מבקש במכוון לכלוא את הנחש כך שלא יוכל לנוע כרצונו אין כוונתו לעשותו בכך ניצוד, נשלט, אלא רק למנוע ממנו להתקרב אליו ולהזיקו, ואם כן אינו צריך לגופה של מלאכה.

דוגמא שלישית לדבר היא ברש"י בדף עג: (בד"ה מתקן), בדין המוציא את המת לקברו: "אינו צריך לגופה הרוצאה ולא למת אלא לפנות ביתו, והוצאה הצריכה לגופה כגון שהוא צריך לחפץ זה במקום אחר". כל מלאכה טעונה הגדרה של גופה, קודם לקביעה אם האדם זקוק לגופה של המלאכה או לא. בהוצאה קובע רש"י שגדרה של המלאכה הוא השינוי שמתרחש בחפץ כאשר משתנה מקומו (כלומר, שינוי במצב מסויים המתייחס לחפץ כשלעצמו, ולא שינוי במצב היחסים בין החפץ למקומו כיחס בין שני עצמים. אם היינו מגדירים הוצאה באופן

השני, הרי שכשמבקש לפנות את ביתו צריך לגופה של מלאכת ההוצאה). כיון שאין לו צורך תכליתי במת שמחמתו טוב לו יותר שיהיה במקום אחר, ואין כוונתו אלא לפנות את ביתו מן הטומאה או לקרב את המת למקום קבורתו (שאינו צורך שלו או של בעל ענין אחר אלא צורך מצוה), אין הוא קרוי צריך לגופה של ההוצאה.

דברי רש"י במקומות אחרים אכן מעוררים מידה של קושי בביאור זה. **בזב היוצא בכיס** שלו העשוי לקבל זיבה נאמר בגמרא (יב.) שאינו חייב אלא לר' יהודה המחייב במשאצ"ג, וביאר רש"י: "מלאכה שאינה צריכה לגופה, שברצונו לא תעשה ואינו צריך לעיקר תכליתה כי הכא שאינו צריך לזיבה זו שעל ידה בא הכיס". רש"י מבהיר כאן ברורות בראשית דבריו שמלאכה שאינה צריכה לגופה היא כאשר אינו צריך לעיקר תכליתה של המלאכה, ונראה פירוש הדברים כפי שכתבנו. אולם יישום הדברים לכיס קשה, שכן אף אם אינו צריך לזיבה, הרי צריך לכיס לקבל בו את הזיבה כדי שלא ייטנפו בגדיו. קושי זה אינו מסתלק לכאורה אלא בביאור השני שהציעו תוס' לדברי רש"י, שמשאצ"ג היא זו שנעשית כשאין הוא מעוניין כלל במצב המוצא שמחמתו נזקק למלאכה; אולם כאמור פירוש זה דחוי מעיקרו (כפי שמבהירים תוס' עצמם).¹

נראה שביאור הדבר קשור ביסוד שמתברר בסוגיה שם בענין אצולי טינוף. הגמרא שם דנה אם אצולי טינוף קרוי צורך חשוב דיו כדי לעשות את הזב למוציא כדרכו, כדרך כל המוציאים כיס לתכלית זו. היא מבקשת להביא ראיה מהכופה קערה על גבי הכותל כדי שלא ילקה, שאינו בכי יותן, אך דוחה שאין לדמות כיס של זיבה אלא לעריכה שנותן על הגג כדי שירדו המים לתוכה, שהרי הם בכי יותן. וביאר רש"י: "מדלא כפאה גלי דעתיה דאחשבינהו לקבלן והוה חשובים אותן שבתוכה, והך הוצאה נמי אחשבה לקבולי בהאי כיס האי זיבה. אע"ג דזיבה לא ניחא ליה, אנן לחיובי אהוצאת זיבה לא מהדרינן אלא אהוצאת כיס". נראה שדוקא השימוש בכיס לקבלת הזיבה מחשיב אותו על כרחו כנחוץ לזיבה, משא"כ אם לא היה אלא מגן בלבד. אם כן יש לומר שביחס לזה בדיוק מסייגת הגמרא מיד לאחר מכן ואומרת שאין זה עכ"פ אלא מלאכה שאינה צריכה לגופה. אין לו צורך תכליתי אמיתי בכיס במקומו החדש אלא שעל כרחו הוא קרוי משתמש בכיס תשמיש חשוב במקום זה, וכיון שמצידו עדיין אין זה אלא לאצולי טינוף אין זה קרוי צורך. (לא כל עיסוק בחפץ שצריך להעשות במקום אחר דוקא קרוי צורך במקומו החדש של החפץ, כמו במוציא את המת לקברו, שיש לו ענין בהמצאותו של המת במקומו החדש ואעפ"כ אין זה קרוי צורך. על דרך זה יש לומר גם כאן, שאינו קרוי מבקש להשתמש בכיס במקומו החדש אלא להסתייע בעקיפין בקיומו שם). ויש להוסיף בזה עיון בסוגיה שם.

בשני מקומות נוספים נראה שרש"י מגדיר הגדרה מחודשת בגופה של מלאכה, ולאור זאת מיישם בה את דין מלאכה שאינה צריכה לגופה. המשנה (טט:) אומרת **שהמכבה את הנר** משום שהוא חס על הנר, השמן או הפתילה שלא יכלו חייב, ור' יוסי פוטר חוץ מן הפתילה מפני שהוא עושה פחם, ובגמרא (לא:) מתבאר שהחויב הוא אליבא דר' יהודה הסובר שחייב גם במשאצ"ג, ואילו לר' שמעון לעולם אין המכבה חייב אלא כאשר צריך לפתילה להבהבה (י"ל

שהכיבוי הוא חלק מיצירת הפתילה המהובהבת, שתועלתה של פתילה מהובהבת היא במה שקל יותר להדליק בה, ולשם כך יש צורך שתהיה משתמרת להדלקה עתידית ולא בוערת כעת. ההבהוב נוצר ביסודו מיד עם ההבערה, אולם אין יצירת הפתילה המהובהבת נשלמת אלא עם הכיבוי (שבעקבותיה). רש"י מבאר את דין החס על השמן והפתילה ואומר: "אינה צריכה המלאכה לגופה, דמלאכה היינו כיבוי, וכיבוי עצמו אינו צריך לו, דאם לא הובערה מעולם הוה ניחא ליה, אם מתחילה הובהבה. הואיל וחס עליה, כי אית בה טפי הוה ניחא ליה בה". דברי רש"י כאן לכאורה אינם עולים בקנה אחד עם ביאורנו לשיטתו. רש"י אמנם פותח את דבריו בקביעה מהו גדרה של המלאכה הנעשית כאן, מה שמתבאר יפה לדברינו, אולם תוכן הדברים לכאורה אינו עולה יפה, שכן אין לך צריך לכיבוי יותר מן המכבה על מנת שלא יכלה החומר הבוהב. ועוד, שרש"י מדגיש כאן שאם לא היה דולק כלל היה ניחא לו יותר, מה שמתאים לביאור של תוס' בדבריו (ותוס' אכן השתמשו במקור זה) ולא לביאור שביקשנו אנו לומר.

אמנם גדר **מלאכת הכיבוי** טעון ביאור גם מצד עצמו. אם גופה של מלאכת הכיבוי הוא כפשוטו, דהיינו סילוק האש והבאת הדבר למצב בו אין דולקת בו אש – ותו לא, הרי תמוה עצם הגדרתו של הכיבוי כמלאכה האסורה בשבת. לכאורה אין במלאכה זו כל צד של תיקון – אם מצד האש עצמה, הרי זו מלאכת קלקול, כסותר וכקורע, שמבטל את האש הקיימת, ורק אם היה בזה כדי להכשיר הדלקת אש טובה יותר היה בזה צד תיקון (כסותר ע"מ לבנות). אולם זה אינו קיים באש כפי שמתברר בגמרא כאן. ואם מצד העצים או הנר – הרי אינו אלא מונע את המשך תהליך הכילוי, ומעכב בעד נזק מלהתרחש, אך אינו יוצר כל דבר חדש ומתקן יותר משקדם לו. לכן נראה שכל יסוד חיובו של המכבה הוא במכבה על מנת ליצור פחמין, ולא במכבה להפסקת הבערה בלבד. רק כיבוי זה הוא כיבוי שיש לו משמעות של תיקון ויצירה. אמנם אין להגדיר את הכיבוי כמלאכה של יצירת פחם באמצעות סילוק האש, שאם כן גם ר' יהודה היה פוטר כשאינו יוצר פחם ואף לר' שמעון היה פטור משום שאינו כיבוי כלל ולא משום שאינו מלאכה הצל"ג. אולם יש ללמוד מכיבוי זה שגדר הכיבוי האסור הוא ההבאה למצב שלאחר בערת האש, דהיינו סילוק האש והבאת החפץ למצב בו בערה בו אש בעבר אך אינה בוערת בו עוד בהווה. זוהי תכונתם של הכנת הפחם והבהוב הפתילה, הבאת העץ והפתילה למצב בו כבר דלקה בהם האש בעבר, אך לעת עתה אינה בוערת בהם, והם מזומנים להבערה מחודשת. זהו הכיבוי, עליו אומר רש"י שכשחס על הפתילה אינו זקוק לו אלא לסילוק האש בלבד. סילוק האש כשלעצמו, כדי שלא תכלה הפתילה, אינו גופה של מלאכת הכיבוי אלא היבט צדדי שלה.

חידוש דומה, ויחודי לרש"י, מתחדש גם במלאכת **המבעיר**. בדף קו. קובע רש"י: "אין לך חובל ומבעיר שאין מקלקל, ואפילו מבעיר עצים לקדרתו מקלקל הוא אצל עצים, ומה שהוא מתקן אצל אחרים לר"ש לא חשיב דהא מלאכה שאינה צריכה לגופה היא". המבעיר על מנת לבשל על גבי האש לכאורה צריך בבירור לגופה של מלאכה, שגוף ההבערה הוא יצירת האש,

וזה אכן צריך לאש כדי להשתמש בה לחימום. רש"י הסובר שאין כאן צורך בגופה של מלאכה, ואף אין כאן תיקון אלא קלקול בעצים, מחדש שמלאכת המבעיר אינה מלאכה שנושאה הוא האש אלא העצים. כלומר, אין לומר שגופה של מלאכת המבעיר הוא יצירת אש, כנראה משום שהאש אינה גוף שיש בו ממש. הנושא החמרי שבו פועלת מלאכת ההבערה הוא העצים, שנעשו לבורערים, ובערתם מפיקה אור וחום שעליהם קרוי השם אש. גופה של ההבערה הוא אם כן השינוי שמתרחש בעצים, וכל עוד אינו מבקש לעשות פחמים אין הוא זקוק לגופה של המלאכה ואין לו תיקון בה עצמה. (ועדיין צ"ע, שכן הבערת העצים היא זו שמפיקה את החום הנחוץ לאדם לבישול, וא"כ יש לשאול למה לא נראה את מצבם זה של העצים הנתון לתהליך בערה כמצב הרצוי לאדם. ואולי אם לא היתה ההבערה מכלה את העץ אכן היה נכון לומר כך, אלא שהשתא שהתיקון בתבשיל לא בא אלא על ידי כילוי העץ הרי הוא גם מקלקל בעץ במקביל להיותו מתקן במקום אחר, וכל שאין בגופה של המלאכה באופן ישיר תיקון אלא קלקול אין לחייב עליה. נשוב לענין זה בדין המקלקל).

ב. שיטת תוס' בפטור משאצל"ג

[תמצית הדין:] שיטת תוס'. צורך בגופה של מלאכה פירושו צורך במהותה המקורית של המלאכה, זו שהיתה במשכן, והיינו התכלית הבסיסית והראשונית לה היא שימשה במשכן.
דברי תוס' מתחדש שגם העושה לקיים מצוה קרוי צריך לגופה.]

התוס' לא פירשו כאמור את דברי רש"י באופן הזה, ובאופן שפירושהו הם – דחו את דבריו. עיקר דחיית דברי רש"י היא מכח הקורע בגדים בחמתו, שדינו כמלאכה שאינה צריכה לגופה, ואילו לפי הבנת תוס' בדברי רש"י ראוי לקרוא לזה צריך לגופה שכן פעולת הקריעה עצמה היא שמפיקה את התועלת הרצויה לאדם. לפי ביאורנו לרש"י אין קושי בדין זה, שכן גם אם רוצה לפעול את פעולת הקריעה הרי אין לו כל צורך בהיווצרות הקרעים ואין לקרוא לזה צורך בגופה.

שיטת תוס' עכ"פ שונה, ולדברי ר"י (דצ): "מלאכה שאינה צריכה לגופה קרי כשעושה מלאכה ואין צריך לאותו צורך כעין שהיו צריכין לה במשכן אלא לענין אחר. כי הצורך שהיתה מלאכה נעשית בשבילו במשכן הוא גוף המלאכה ושרשה". על פי דברי תוס' אין ענין משאצל"ג נוגע לשלמות היחס של מחשבת העושה אל המעשה, אלא להגדרה המדויקת של ל"ט מלאכות האסורות בשבת. ר"ש מעניק למחשבת האדם משקל יתר על זה שמעניק לו ר' יהודה, אך לא בהגבלת האופנים בהם אסורה עשיית מלאכה בשבת אלא בהגבלת הגדר היחודי של כל מלאכה ומלאכה. בעוד שלר' יהודה מוגדרת כל מלאכה על פי ההתרחשות האובייקטיבית שבה, הרי שלר' שמעון אין להגדיר מלאכה בלי להגדיר גם מהי התכלית

הגלומה בה. כל מעשה אנושי משמעותי נעשה מתוך כוונה ומגמה, והגדרת המגמה היא חלק בלתי נפרד מהגדרת מהות המעשה. כך הבונה בית, אי אפשר להגדירו בצורה שלמה ומשמעותית כבונה בית אם איננו מניחים שכוונתו ליצור לעצמו דבר מה שימש אותו בדרך שמשמש בית לאדם. אם סתם מגבב אבנים זו על זו לשם משחק ונוצרת לו צורה מעין בית אי אפשר לומר עליו באופן ברור שהוא עוסק בבנין בית. באופן זה יש להגדיר לכל מלאכה את תכליתה, ורק אם היא נעשית באופן הכולל תכליתי זו היא בכלל האיסור, והמקור להבחין מהי התכלית המשמעותית העושה מלאכה לאסורה הוא מלאכת המשכן. תוס' מדגימים את דבריהם במלאכות שונות, כמו צידה שהיא לשם השימוש בבעל החיים הניצוד, הוצאה שהיא לשם השימוש בחפץ במקומו החדש, חופר גומא שהוא לצורך נעיצת דבר מה בגומא וכדומה.

(באופן פשוט לדרכם של תוס' אין הפטור של משאצ"ג נובע ממלאכת מחשבת כלל. כך עולה גם מדבריהם בענין מקלקל בחבורה לר' אבהו (קו), שאע"פ שאין שם צורך לר' שמעון בקיום שם מלאכת מחשבת, על כל הבטיה, מלאכה הצריכה לגופה עכ"פ בעיניו, עי"ש. מן הגמרא בחגיגה אין ללמוד בדוקא שמלאכת מחשבת היא המקור לדין משאצ"ג, שכן ניתן לומר שלא למדה מזה הגמרא אלא למקלקל. הגמרא סמכה את דברי ר' אבא שהחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה פטור עליה על ענין מלאכת מחשבת, אולם כפי שביארה הגמרא שם אין זה דוקא מטעם משאצ"ג, שרק ר' שמעון פוטר בו, אלא מטעם מקלקל, בו מודה גם ר' יהודה. אמנם בדף עה. תלו תוס' את דין משאצ"ג במלאכת מחשבת (ונקלעו מתוך כך לתמיהה מפני מה פוטר ר' שמעון במשאצ"ג בנטילת נשמה שהמקלקל בה חייב). וניתן לומר שלמדנו ממלאכת מחשבת לכמה נפ"מ שונות זו מזו, וכשם שלמדנו משם שהעושה מלאכה בלא יחס שלם של הכוונה אל המעשה, כמו בדבר שאינו מתכוון ומתעסק, פטור, כך למדנו גם שהמחשבה היא נתון משמעותי ונחוץ להשלמת קביעת גדרה של המלאכה הנלמד מהמשכן).

תכליתה של המלאכה יכולה להיות מוגדרת באופן מצומצם או מרחיב. את תכליתה של הצידה כפי שהיתה במשכן ניתן לראות כהכשרת בעל החיים הניצוד לשימוש האדם (הגדרה מרחיבה), כלכידתו לקראת המתתו ושימוש בגופו המת (-הגדרה מצמצמת יותר), או כלכידתו לקראת היכולת להשתמש בעורו (-הגדרה מצמצמת ביותר), וכדומה. למעשה, הלימוד מהמשכן הוא בצורה הראשונית והגלמית ביותר, ובדוגמא זו כל שצד לתועלתו חייב לר"ש, כמו מי שצד בעל חיים כדי להשתעשע בו לאחר מכן. התוס' קובע שלרוב הגדרת התכלית היא מינימלית ובלתי מצמצמת כזו, כך שצידה היא מעשה שתכליתו להשתמש בדבר הניצוד לכל מטרה שהיא, הוצאה תכליתה להשתמש בחפץ במקומו החדש בכל שימוש שהוא, ובונה - להשתמש בדבר שנבנה. רק במלאכות הקלקול, כקורע וסותר, נדרשת הגדרת תכלית מצמצמת יותר, שכן אין למלאכה פירות הראויים כשלעצמם לתשמיש, ולשם קביעת תכלית משמעותית יש צורך להתחשב בשימוש הספציפי יותר שעתיד להעשות בתוצרת של המלאכה: קורע על מנת לתקן את הדבר הקרוע, סותר על מנת לבנות במקומו. כפי שביארנו, התכלית

אינה רק מרכיב נוסף בגדרה של המלאכה אלא השלמה של הגדרתה בהקשר האנושי שלה, כלומר שבלא ידיעת המבוקש שבמעשה אי אפשר להעניק לו תוכן של מעשה משמעותי, ולשם כך די בתכלית המינימלית והראשונית בלבד שלו, שעל ידו הוא מעשה מכוון לתכלית ולא מעשה שחוק בעלמא. (ישנם מעשים להם כמה תכליות אפשריות, ואז עולה משקלה של המלאכה שבמשכן בקביעת גדר המלאכה האסורה. כך גוזז עשוי להיות או לתכלית שימוש בצמר או לתכלית הקלה על הבהמה מן הצמר, וכיון שבמשכן נעשה הדבר לתכלית השימוש בצמר רק זה הוא גופה של מלאכה. לכן הגוזז ציפרניו לר"ש פטור – תוס' בדף צד:, ד"ה אבל).

[תוס' מגדירים את גופה של מלאכה במישור שונה בתכלית מזה של רש"י. לרש"י המלה גוף בביטוי זה משמשת כמובן הרווח שלה, דהיינו הגוף החמרי הנושא את הדבר. בכל מלאכה אנו צריכים למצוא את גוף ההתרחשות שאליו מתייחס האיסור, וכלפיו לשאול אם יש לאדם צורך בו או לא. תוס' פותחים את דבריהם בקביעה ששורש המלאכה הוא הקרוי גופה, כלומר, גופה של המלאכה הוא עיקרה, ולא דוקא בהיבט החמרי שלה. הגדרת גופה של מלאכה היא הגדרה במישור התיאורטי, של קביעת גררי ל"ט מלאכות, ולא במישור המעשי, של תהליכי יצירה ממשים שנעשים בעולם. נראה שלתפיסת תוס' דברי רש"י לפיהם עשוי אדם לעשות מלאכה בלי להיות זקוק לגופה הם חסרי פשר מעיקרם, שכן אם האדם פועל פעולה באופן מכוון, כדי להפיק ממנה תכלית הרצויה לו, הרי רצונו במעשה שלם, ואין כל חסרון ביחס מחשבתו לפעולותיו. על כן סירבו לקבל כלל בדברי רש"י ביאור ממין זה שהצענו. כל שהיו יכולים לתלות בדברי רש"י הוא שכאשר עושה מלאכה לתכלית של סילוק בלבד נחשב שאינו צריך לגופו של הדבר שעושה. אבל לרש"י עצמו, וראשונים נוספים עמו כדלהלן, ניתן להבחין באופן משמעותי בין היבטים שונים של המעשה גם באופן בלתי תלוי בתכלית המכוונת של האדם שעושה אותם.]

חידוש בהגדרת מלאכה יש לדברי תוס' במלאכת השוחט, בחובל וצריך לכלבו (קו.). חבלה זו היא לכאורה מלאכה שאינה צריכה לגופה, שכן אינו צריך לגוף שממנו נטל את מעט הנשמה בחבלה, ולמרות זאת לפי דעה אחת בגמרא מחייב בזה ר' שמעון. תוס' נזקקו משום כך לומר שגדר מלאכת החובל הוא נטילת הנשמה מן הגוף, והדם הוא הנפש ולכן גם כל הוצאת דם היא בכלל זה, ותכליתה המחייבת של המלאכה היא השימוש בתוצרים הנפרדים זה מזה, בין אם הוא זקוק לגוף ובין אם לדם שהוא הנפש. כמו כן גם במבטעיר לאפרו שואלים תוס' מפני מה קרוי צריך לגופה, שכן אינו זקוק לחום האש, ומיישבים שאף כאן זקוק למעשה לחום האש שכן הוא היוצר את האפר מן העצים.

על אף ההפרש המהותי בין השיטות, הן קרובות מאד זו לזו מבחינת השלכותיהן המעשיות. התכלית המגדירה של המלאכה, לפי תוס', היא לרוב זו הכרוכה בפעולתו הישירה של המעשה עצמו, שמגדירה את החיוב גם לפי רש"י. כך, למשל, תכלית הצידה במשכן היתה השימוש

בבעל החיים הניצוד, וזימון זה של בעל החיים לשימוש האדם הוא גם התוכן הישיר של מעשה הצידה שבלעדיו אין הוא קרוי צריך לגופו גם לפי רש"י.

נפ"מ מעשית בולטת בין ביאורי רש"י ותוס' קיימת עם זאת בעושה מלאכה לתכלית של **קיום מצוה**. בגמרא (קה:) התבאר בדין הקורע על מתו שאם זהו מת דידיה, שחייב לקרוע עליו, הרי זו מלאכת תיקון וחייב עליה. אך לדברי רש"י אין זה אלא לשיטת ר' יהודה, ואילו לר' שמעון פטור כיון שזו עדיין מלאכה שאינה צריכה לגופה. לדברי תוס' במקום, לעומת זאת, כל שעושה לצורך מצוה חייב אף לר' שמעון כמלאכה שצריך לגופה. מחלוקת זו אינה תלויה לכאורה במובן המושג "גופה של מלאכה", אלא במובן ה"צורך" בה. לפי רש"י פירושו של צורך זה הוא צורך שימושי ותכליתי, וצורך מצוה ממילא אינו קרוי כאן צורך, ואילו לפי תוס' כל מבוקש של האדם קרוי צורך שיש לו בדבר, ובכלל זה גם כאשר חפצו נובע ממצוה המוטלת עליו. אלא שנראה שיש מידה של תלות בין העניינים.

לשיטת רש"י, ההבדל בין "גופה" של המלאכה למה שאינו גופה הוא בין היבטים שונים של ההתרחשות שבמעשה המלאכה. השינוי הישיר שמחולל המעשה הוא גופו, וכל השלכה אחרת שלו אינו גופו. כיון שהחובה שמטילה מצוה מסוג הקריעה היא על עצם הפעולה ולא על תוצאותיה המעשיות, הרי אין לו צורך בגופה של הקריעה. (זאת בשונה ממצוה כמו עשיית מעקה, שם התוצאה המעשית של קיום המעקה היא חלק בלתי נפרד מן המבוקש, ומסתבר לפיכך שתיקרא זו מלאכה הצריכה לגופה. גם בקורע, צריך לומר לדברי רש"י שהתיקון אינו במה שעל ידי כך נעשה הבגד מותר ללבישה בימי אבלו, כהצעה שמעלים תוס', שאם כן היתה זו שוב מלאכה הצריכה לגופה, אלא עצם צורך המצוה הוא העושה זאת לתיקון, וכפי שיתברר להלן בדין המקלקל).

אבל **לפי תוס'** ההבחנה בין גופה של מלאכה לבין מה שאינו גופה אינה אלא בין מגמות שונות שעשויות להנחות את האדם בשעת מעשה, ולפיכך ניתן להעלות על הדעת שגם מגמה של קיום מצוה תיכלל בגדר המחייב של המלאכה. בביאור הדבר נראה שלמרות שתכלית של עשיית מצוה אינה זהה לזו שהיתה במעשה המלאכה במשכן, אין בכך כדי להפקיע את שם המלאכה מהמעשה, זאת שלא כמו תכלית מעשית השונה מזו שבמשכן. עשיה לשם קיום מצוה אינה מכתובה תכלית מעשית מסויימת כלשהי, על אף שאינה מותרת את המעשה ריק מתוכן אלא מעניקה לו תוכן חשוב כשלעצמו, ונמצא שפשרו של המעשה בהקשר התועלתית נותר זה הסתמי שנקשר בו כל עוד לא ידוע על כוונה אחרת. תכלית העשיה שבמשכן היא התכלית החשובה העיקרית שיכול לקבל המעשה, וכיון שהכוונה לשם מצוה אינה עוקרת את ההיבט המעשי הזה של המלאכה ממילא היא לא יצאה מכלל המלאכה שיש בה חיוב. (ועוד צ"ע).

ג. הכרעת ההלכה במלאכה שאינה צריכה לגופה

נתמציית הדין: לרוב הראשונים הלכה כר"ש לפטור במשאצ"ג. וכך הוא עיקר ההלכה בשו"ע. אבל הרמב"ם מחמיר כר' יהודה, והזכיר השו"ע גם את דבריו, ולפי משנ"ב פעמים שמצטרפת שיטתו לחומרא.

בהכרעת ההלכה במחלוקת ר' שמעון ור' יהודה מצאנו מחלוקת בין האמוראים. בדברי שמואל מבארת הגמרא (מב.) שסובר כר' יהודה, ולכן אינו מתיר לכבות אלא גחלת של מתכת ולא גחלת של עץ כשיש חשש שיזוקו בה רבים. לעומת זאת לדעת רבה בר רב הונא ואביו רב הונא בדין הריגת המזיקים (קמא:), ולפי פשוט דבריו של ר' יהושע בן לוי בסוגיה שם (לפי רש"י אין זו אלא הו"א, אבל לפי תוס' זוהי כוונת דבריו גם למסקנה), הלכה כר' שמעון. גם לדעת רבא (קמא:), הלכה כר"ש, ומוציא את המת במטה פטור.

לאור זאת מתבקש לכאורה לפסוק הלכה כר"ש, ככתראי שרבים הם. וכך אכן פסקו כמה ראשונים להלכה (וכדלקמן). אבל בעל המאור (יג. בר"ף) פסק דווקא כר' יהודה, זאת בעקבות דברי רבינא שלמד מדברי שמואל הנ"ל להתיר לטלטל קוץ ברה"ר פחות פחות מד' אמות כדי שלא יזוקו בו רבים. גוף דברי רבינא עולה לדברי ר' יהודה ור"ש כאחד, אולם מעצם ההסתמכות שלו על דברי שמואל לומד בעה"מ דס"ל כוונתה וכו' יהודה. גם הרמב"ם פסק כר' יהודה, ואולי זהו יסוד דבריו.

אלא שרבינא גופיה הוא שעליו הסתמכו כמה ראשונים אחרים לפסוק דוקא כר' שמעון, וזאת מחמת הסוגיה בדף קנז., שם הסכימו רב אחא ורבינא שבכל השבת הלכה כר' שמעון פרט למוקצה מחמת מיאוס או מוקצה מחמת איסור. הרמב"ן, הרשב"א והר"ן ראו בדברים אלו ראייה מכרעת לפסוק להלכה כר' שמעון, אחר שביררו שהביאור הנכון לדברי רב אחא ורבינא הוא דוקא לומר שבכל השבת כולה הלכה כר' שמעון, ולא בדין המוקצה בלבד. (נראה שבעה"מ אכן למד שאין הדברים מוסבים אלא לענין דין המוקצה, דהא במשאצ"ג רבינא כר' יהודה ס"ל). כדעתם גם דעת הראב"ד בהשגות על הרמב"ם, בשם הר"ח, וכך פסק גם הטור בדין צידת השרצים (סי' שטז) ובדין כיבוי גחלת של עץ (סי' שלד).

הרי"ף לא הכריע בצורה מפורשת בין הדעות. הר"ן למד בדבריו שהלכה כר"ש, מכמה מקורות: הרי"ף הביא את פירושו ר' יוחנן לדברי ר' יוסי בדין כיבוי הנר (לא:), לפיו ר' יוסי סובר כר"ש (וכיון שקי"ל שהלכה כר' יוסי לעומת ר' יהודה י"ל שהלכה שמשאצ"ג פטור). הרי"ף הביא גם את דברי שמואל שאמר שבשלשה מקומות בהלכות שבת שנאמר בהם פטור הכוונה היא שגם מותר, ושנים מתוך שלושת המקורות הללו הם דינים שתלתה הגמרא במפורש בדעת ר"ש במשאצ"ג – המפיס מורסא להוציא ליחה, וצד נחש שלא ישכנוז. גם בדין הריגת

2. בעל המימרא הוא שמואל, והוא גופיה סובר להלכה כר' יהודה, אלא שבדברי שמואל עצמו ניתן לומר שבא ללמדנו פירוש למשניות, בעוד שהרי"ף לכאורה לא הביא הדברים בחיבורו אלא מחמת סובר כן להלכה.

המזיקים כתב הרי"ף שמותר לדרוס נחש ועקרב לפי תומו, והיינו, לפי פשטות הסוגיה, כר"ש שמתיר כאן מלאכה שאצל"ג מפני ההזק ובלבד שיעשה כן כלפי תומו. הרי"ן עצמו סומך לדברי הרי"ף את דברי הר"ח שפסק אף הוא כר"ש, ואת דברי הגמ' בדף קנז. שמהם עולה כאמור לעיל באופן מכריע, לפי הבנת הרי"ן ודעימיה, שיש לפסוק כר"ש.

בעל המאור פירש בדברי הרי"ף שהלכה כר' יהודה, וזאת משום שהביא את דברי שמואל שהתיר לכבות גחלת של מתכת דוקא. אבל הרי"ן דחה ראייה זו משום שנצרך הרי"ף להביא דין זה ללמדנו את עצם ההיתר, שיש ליישמו להלכה גם לגחלת של עץ.

הרמב"ם (י,א) פסק כאמור מפורשות כר' יהודה. והתקשו המפרשים כיצד מתיר להפיים מורסא להוציא ליחה (יא,י) ולצוד נחש שלא ישכנו (יא,כה). המ"מ מסביר שלדברי הרמב"ם אין מלאכה כלל בהפסת המורסא כשאינה לעשיית פתח, שכן אין האיסור בעשיית פתח אלא משום מכה בפטיש, וכשאינו מכוון לעשות פתח אין במעשהו תוכן של גמר מלאכה ולפיכך אין בו איסור כלל (במלאכת מכה בפטיש יש לכוונה תפקיד מהותי יותר ממלאכות אחרות, שכן בלי כוונה לסיים מלאכה אין על המלאכה שם גמר כלל. לכן גם אם בפועל עשוי הפתח בצורה טובה אין במעשה כלום). בצד נחש אומר המ"מ שאינו עושה כדרך צידה אלא כמתעסק, וי"ל שכוונתו גם כן על אותה הדרך, שגם במלאכת צידה עשויה הכוונה להפקיע את שם המלאכה מעיקרו. גם כאשר עוסק במעשה גמור של צידה, אם מצידו אינו מבקש להגביל את תנועת הנחש ולעשותו לניצוד אלא רק לשים מחיצה בין הנחש לבינו אין כאן תוכן של הזמנה לאדם כלל, ואפילו משאצל"ג אינו. וצ"ע. לדרך זו צריך לומר עכ"פ ששמואל שאמר (יז) שבמפיס מורסא וצד נחש פטור ומותר לדעת הכל, וגם ר' יהודה אינו אוסר בהם, אינו סובר כדברי רב (יז) שתלה את ההיתר בדעת ר' שמעון דווקא. (ועי' ח' הגר"ח שתולה מחלוקת זו שבין רב לשמואל במחלוקתם בדין דבר שאינו מתכוון).

בה"ל (סי' שטז) מבקש לסלק את המחלוקת הנוספת בין רב לשמואל המשתמעת מהדברים, ומסביר שבמפיס מורסא אם עושה להוציא ליחה אינו עושה את הפתח באופן מתקיים כלל, ואין בו כל מלאכה, ולכן אף ר' יהודה מודה בו להיתר. ראיית רב שהמשנה היא כר' שמעון היא מהרישא של המשנה, דין העושה על מנת לעשות לה פתח, שם עולה מלשון המשנה שהיא מחייבת לא משום עצם מה שעשה פתח אלא משום שלזה היתה כוונתו. משמע שאם עושה פתח שלא לתכלית קיומו של פתח אינו חייב, וזה אינו אלא לר' שמעון. באופן דומה בצד נחש, אם עושה להרחיקו מעליו בלבד הרי זה כמתעסק ומותר לכו"ע, וכדברי המ"מ, ורק מדין הצד לרפואה שחייב דקדקה הגמרא שאין זה כר' יהודה שכן לדבריו כל שמתכוון לצוד חייב בלי

אמנם גם הרמב"ם שפסק מפורשות כר' יהודה נקט להלכה שבשלושה אלו פטור ומותר, והדבר מרמז לכך שהלכות אלו מתיישבות גם עם שיטת ר' יהודה וכפי שנראה להלן. יתכן אם כן שגם הרי"ף עצמו סובר בזה כרמב"ם.

תלות בתכלית הצידה. (עיקר ביאורו של בה"ל לגמרא בדף קז. במפיס מורסא מצוי כבר בדברי רש"י בסוגיה. אלא שרש"י עצמו לא פירש כן בע"ב).

לאור דברי הרמב"ם מתבקש לכאורה לומר שכך היתה הבנתו גם בדברי הרי"ף, להכריע להלכה כדעת ר' יהודה, והיה ראוי לכאורה שיחשוש גם הב"י לדעה זו, שעשויה להיות דעת הרי"ף והרמב"ם כאחד. למרות זאת לא מצאנו שכתבו כן הפוסקים, והב"י העמיד את דעת הרמב"ם כדעת מיעוט ולא סמך לה את דעת הרי"ף.

השו"ע כתב בסי' שטז (ס' ה) שהצד שאר שרצים שלא לצורך "פטור אבל אסור, ולהרמב"ם חייב", ובסי' שלד (ס' כז) כתב שמוותר לכבות גחלת של עץ שלא יזוקו בה רבים "והרמב"ם אוסר". נראה שסותם באופן עיקרי כדעת רוב הראשונים, אך למרות זאת אינו מבטל את דעת הרמב"ם מכל וכל. בסי' של (ס' ה) מתיר למיניקה לפרוק בידיה חלב המצער אותה, ושם אף לא הזכיר שלפי הרמב"ם יש לאסור, אלא שהמחצה"ש יישב שמדובר במוציאה את החלב על הארץ, שאין בו מלאכה כלל וגם לרמב"ם מותר. בסי' שמ כתב השו"ע שיש חיוב בנטילת ציפורנים או שער בכלי, והגר"א תלה זאת בדעת הרמב"ם, אך הבה"ל דוחה זאת ומראה שלראשונים רבים נטילת ציפורנים ושער היא מלאכה הצריכה לגופה. אין אם כן הכרעה חד משמעית בדעת השו"ע מעבר לסתימת לשונו שהוזכרה לעיל.

אליה רבה כתב (בסי' שא ס"ק כט) שהשו"ע לא הכריע כמי הלכה (אמנם הוא עצמו סתם להלכה כחולקים על הרמב"ם בכיבוי גחלת בסי' שלד), וכן נראה דעת מחצה"ש בסי' של שהתאמץ ליישב דברי השו"ע גם לדעת הרמב"ם. **הגר"א** כתב כאמור בסי' שמ ששו"ע סתם כרמב"ם, אך בה"ל מעיר על סתירה בדבריו שבסי' שטז מצדד להלכה כדעת שאר ראשונים, ומסיק מכך שאין כוונת הגר"א אלא לבסס מן הסוגיות כל אחת מן השיטות ולא להכריע הלכה בצורה ברורה, אף לא בדברי השו"ע עצמו. אמנם בדברי הגר"א כשלעצמם יש מקום לומר שמבין ששו"ע עצמו אכן סתם לבסוף כרמב"ם, למרות שבסימנים קודמים הותיר את הדבר בלא הכרעה חד משמעית, ועכ"פ מסי' שטז נלמד שהעיקר להלכה לפי הגר"א אינו כשו"ע שחשש לרמב"ם אלא כדעת רוב פוסקים.

דרכו של **המשנה ברורה** בענין היא להתחשב בדעת הרמב"ם בהקשרים מסויימים בלבד, ונראה שתולה כן גם בדעת השו"ע. בסי' שלד (כיבוי גחלת) סתם וכתב שהלכה כדעה הראשונה, וכן בסי' שטז כתב (כדברי הגר"א) שרוב פוסקים סוברים שמשאצל"ג אינו אלא מדרבנן (ומסתבר שכוונתו כפי שהבין הוא עצמו בדברי הגר"א, שיש בזה כדי לקבוע שגם לדעת השו"ע העיקר כדעה זו). בדין פריקת החלב (סי' של) כתב את שני טעמי ההיתר, שאין זה כדרך מפרק כיון שהולך לאיבוד ועוד דהוי מלאכה שאצל"ל דפטור ומשום צערא לא גזרו – ואינו מסייג את טעם ההיתר השני שאינו כדעת הרמב"ם.

אמנם בסי' רעח בבה"ל הוא דן בשאלה אם מותר לכבות את הנר לצורך חולה שיש בו סכנה כאשר הכיבוי עצמו אינו לצורך פיקוח נפש. הרמב"ם אוסר, אך לשאר ראשונים יש להסתפק אם התירו בחולה שיב"ס באופן גורף, או שכשם שבחולה שאין בו סכנה החמירו ואסרו במשאצ"ג יותר משאר מילי דרבנן, כיון שהוא קרוב לאיסור תורה, כך גם בחולה שיש בו סכנה החמירו בצורך שאינו של פיקוח נפש. בה"ל נוטה להחמיר, ומסיים: "ובפרט בדבר שלהרמב"ם חייב חטאת... האיך נבוא אנחנו להקל לכתחילה". כלומר, שיטת הרמב"ם מצטרפת כאן לחומרא, למרות שבדין גחלת התיר להדיא ולא חשש לרמב"ם. באופן דומה, במחלוקת הראשונים אם מותר להוציא מת לרה"ר על ידי כיכר או תינוק מפני הסירחון (שי"א, ב), מבאר המ"ב שלמרות שאינה אלא משאצ"ג נחלקו הראשונים אם התירו מפני כבוד הבריות, שמצינו שהחמירו במשאצ"ג בדבר שעיקרו מן התורה יותר מאיסורים שהם דרבנן מעיקרם, ומסיים שהלכה כדעת האוסרים משום שהרבה פוסקים סוברים כמותה, "ובפרט דמלאכה שא"צ לגופה ג"כ לא ברירא דהוא פטור עליה דיש שפוסקין כר' יהודה".

משנ"ב אינו חושש אם כן לדעת הרמב"ם בפני עצמה, אולם במקום שגם בלא"ה יש נטיה לאסור, מצטרפת דעת הרמב"ם להכריע את האיסור. (לפי זה יש לבאר גם את דברי השו"ע, שסתם לעיקר כדעת החולקים על הרמב"ם, ואעפ"כ הזכיר את דעת הרמב"ם, כיון שיש לחוש לדבריו לעיתים, כאשר גם בלא"ה אין הדין ברור להיתר).

למרות שלהלכה אין חיוב במשאצ"ג, ואין איסורו אלא מדרבנן, לא הקלו בזה כבאיסורים אחרים שמדרבנן. בחולה שאין בו סכנה התירו איסורים דרבנן, אך לא את כיבוי הנר שהוא משאצ"ג. כיון שהגורם המבדיל בין פטור לחיוב בדין זה אינו אלא הכוונה, לא רצו להקל בזה יותר מדי (ס' רע"ח ומשנ"ב). מאידך, כן התירו משאצ"ג במקום צער, והתירו לצוד מזיקים שעלולים לנשוך או לעקוץ אותו ולצערו. לדברי הרמב"ם כאמור אין בזה מלאכה כלל, אולם לדברי יתר הפוסקים זוהי מלאכה גמורה שאינה צריכה לגופה ולא הותר אלא משום הצער. נראה שיש לחלק בדבר בין סילוק ישיר של גורם צער על ידי משאצ"ג לבין מלאכה שיש בה תרומה חלקית למאמצים להבריא את החולה. ור' מה שכתבנו זה בסוגיית חולה שאין בו סכנה.

ד. דין המקלקל לפי שיטת רש"י

(תמצית הדין: המקלקל לפי רש"י הוא הקוטב הנגדי למלאכה שאינה צריכה לגופה – מלאכה שבאופן אובייקטיבי אין כל צורך של תועלת בגופה. אם גוף המלאכה מוליד תועלת, אלא שזו אינה אלא במקום אחר. הרי שוב לפי ר' יהודה חייב. אבל לר"ש עדיין פטור.)

בבירורנו לתוכן דין מלאכה שאינה צריכה לגופה עסקנו עד עתה למעשה בדעתו של ר' שמעון בלבד. לדעת ר' יהודה אין לכאורה למחשבה בדבר תכלית העשייה כל משקל בקביעת גדר

המלאכה האסורה מן התורה. העושה מעשה מלאכה חייב מעצם עשותו אותה, לכל הפחות כאשר עושה אותה במקוון (ר' להלן בסוגיית דבר שאינו מתכוון), בלי תלות בתכלית עשייתו. עם זאת, ישנם מצבים בהם מחשבת העשיה משמעותית גם לדעת ר' יהודה, והיינו בעיקר במלאכות של קלקול. הקורע ללא צורך פטור, אולם אם קרע על מנת לתקן חייב. מלאכות של קלקול הן מלאכות שאין בהן תוכן של יצירה חיובית אלא אם כן העניק האדם תוכן זה למעשה, כשעשה את המעשה על מנת לפעול על ידו תיקון כלשהו.

במשנה בדף קה: נאמר שכל המקלקלים פטורים, ועל פי דברי הגמרא בחגיגה (י.) יסוד הפטור הוא משום שאין זו מלאכת מחשבת. לפי רש"י יסוד הפטור כאן ובמלאכה שאינה צריכה לגופה (לר"ש) אחד הוא, שאין תוכן של תיקון למעשה שנעשה. במלאכה שאינה צריכה לגופה חסרה תכלית של תיקון בגוף המלאכה רק במחשבת העושה, ואילו במקלקל חסרה התכלית של התיקון באופן אוניקטיבי. לדעת ר' יהודה חסרון מחשבה בלבד אינו פגם באיכות המלאכה, אולם כאשר החסרון הוא אוניקטיבי גם הוא מודה לפטור.

המשנה הנ"ל הזכירה פטור בקורע בחמתו ועל מתו, והקשתה על כך הגמרא מברייתא סותרת: "הקורע בחמתו ובאבלו ועל מתו חייב". הגמרא הבחינה מתוך כך בין קורע על מת ידיה לקורע על מת דעלמא, ובין קורע בחמתו בלבד לקורע להטיל אימה על בני ביתו. לפי ביאורו של רש"י, על מת ידיה חייב לקרוע, ולפיכך אין קריעתו קלקול כי אם תיקון. כלומר, לפי דברי רש"י מעשה קלקול שנעשה כחובה, לשם קיום מצוה, אינו לוקה בפגם של המקלקל. אין לומר עליו שאינו משרת תכלית מועילה, כיון שלאור קיומה של המצוה יש בו תכלית חיובית. אמנם, כפי שמתברר בהמשך הדברים, תכלית חיובית זו אינה דיה כדי להציל את המעשה מתורת מקלקל אלא לר' יהודה ולא לר' שמעון. קיום המצוה אינו הופך את המלאכה לבעלת ערך יוצר ישיר בגופה, אלא שלר' יהודה די גם בכך כדי להצילה מתורת מקלקל.³

[בקורע בחמתו עולה מדברי רש"י שאם אכן אין הקריעה אלא לתקן את יצרו אין זה למעשה תיקון אלא קלקול, שאינו אלא מוסף השתעבדות ליצרו. כך היא גם דעת הראב"ד, בהשגותיו על הרמב"ם בדין זה (ח,נ). אבל לדברי הרמב"ם עצמו גם הקורע בחמתו קרוי מתקן, שמתקן

3. תוס' העלו את ההצעה שהקורע על מת ידיה קרוי מתקן כיון שמכשיר את הבגד לבישה על ידו בהיותו אבל. תוס' נזקקים לפירוש זה לשיטתם, שמצוה היא מלאכה הצריכה לגופה, ואם היה נכון לראות במצוה עצמה גם צורך תיקון לא היה מקום למחלוקת בין ר' יהודה לר' שמעון בעניינה. אבל לדברי רש"י, כפי שהוזכר לעיל, צורך מצוה אינו קרוי צורך בגופה של המלאכה, ואין בו חיוב אלא לר' יהודה ולא לר' שמעון, ועל כן אין הוא נזקק לזה. אדרבא, לפי הבנת רש"י קורע על מת ידיה אינו חייב אלא לר' יהודה, ואם היינו רואים את התיקון שבקריעה בהכשרת הבגד לבישה הרי היתה זו מלאכה הצריכה לגופה והיה חייב גם לר' שמעון. על גוף דברי תוס' יש לתמוה כיצד יבארו את ההשוואה של הגמרא בין קורע על מת ידיה ממש לקורע על אדם כשר בעלמא ומשום שגם עליו חייב לקרוע, שהרי שם אינו חייב ללבוש לאחר מכן בגד קרוע דווקא.

בזה את יצרו, והגמרא ששאלה "וכה"ג מי שר"י לא תמהה על עצם החיוב אלא על השימוש של המשנה בדוגמא כזו שאינה אסורה מחמת איסורי שבת בלבד אלא אף ביום חול.]

בהמשך הסוגיה (קו), בדין המקלקל בחבורה והבערה, מבאר רש"י שישנה תלות הדוקה בין דין המקלקל לדין משאצל"ג. החובל וצריך לכלבו או מבעיר וצריך לאפרו אינו ראוי להתחייב אלא לר' יהודה ולא לר' שמעון (אם לא משום חידוש מיוחד בחובל ומבעיר שאף המקלקלים חייבים בהם), כיון שהתיקון אינו במלאכה עצמה (דהיינו באדם הנחבל או בגדיש הנשרף) אלא אצל אחרים. ביחס למבעיר לקדרתו אומר רש"י שאין הוא קרוי מתקן כלל לר' שמעון, שכן בעצים הוא מקלקל ומה שמתקן אצל אחרים לא חשיב לר' שמעון. כלומר, לר' שמעון חשיבות המלאכה מותנית בצורך התיקון הגמור שישנו בגופה של המלאכה. מקלקל על מנת לתקן חייב רק כאשר התיקון הוא בגופו של הדבר המתקלקל, כמו בקורע על מנת לתפור וסותר על מנת לבנות, שכן מעשים אלו אמנם נתפסים בפשטות כקלקול אולם כאשר יורדים לעומק דעתו של העושה מגלים שאינם באמת אלא תיקון, שאין הם אלא הכשרת הבגד לתפירה והכשרת מקום הבנין הישן לבנין חדש. כאשר צורך המלאכה אינו בתיקון שנעשה בגופה, הרי מעצם מה שאין לו צורך ישיר בגופה של מלאכה אין זו מלאכת מחשבת, ואם גופה של מלאכה אינו תיקון אלא קלקול הרי יש כאן גם חסרון אובייקטיבי של צורך בגופה של מלאכה והוא ראוי גם לתואר מקלקל. לר' יהודה, לעומת זאת, די במה שהמלאכה פועלת **פעולה חיובית כלשהי** במציאות כדי שלא יהיה ניתן לעקור אותה באופן מוחלט מתוכן היצירה היסודי שיש בה, וחייבים עליה אף כך.

גם לר' יהודה, כמו לר' שמעון, ישנה בסופו של דבר משמעות למה שפועל בעולם **גופה של המלאכה**, וגם אם אין החיוב מותנה בצורך בגופה של מלאכה הוא מותנה עכ"פ בזה שהיא גופה תהיה **בת תועלת**, ובמלאכות קלקול עליה עצמה להיות בת תועלת לתכלית התיקון שאותה מבקש האדם. כך בחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה, אין לומר שחפירת הגומא היא ללא תכלית, שהרי זוהי הדרך היחידה ליטול את העפר שבה. אלא שכאן אין כל תיקון בגופה של המלאכה, דהיינו בבנין שבגומא. הגומא כגומא אינה משרתת כלל את צרכיו של האדם. החובל לכלבו זקוק לגוף החבלה כדי להפיק על ידה דם לכלבו, ומבעיר גדיש צריך לעצם כילוי הגדיש כדי להפיק על ידו את האפר הנחוץ לו, ואילו החופר גומא אינו זקוק לתבנית הגומא כלל ואין זו אלא תוצאה נלווית של הצורך שלו בעקירת עפר ממקומו. גופה של מלאכה הוא אם כן מושג משמעותי גם לר' יהודה, אלא שדי לו בכך שגופה של מלאכה מפיק תועלת. במלאכות של תיקון הרי התועלת מופקת מאליה, גם בלא כל כוונת מכוון מצד העושה, ואילו במלאכות של קלקול אין קיום לתועלת אלא אם כן היא נעשית מלכתחילה במכוון לשם הפקת תועלת כלשהי.

(נראה שלשיטת רש"י מלאכה הצריכה לגופה ומקלקל הם שתי נקודות קצה של חיוב מזה ופטור מזה, ובתחום שביניהם, דהיינו כאשר אין צורך ישיר של תיקון בגופה של המלאכה אך

גם אין גופה של המלאכה מקלקל בלבד אלא יש בו צד של הבאת תועלת, נחלקו ר' שמעון ור' יהודה.)

הצורך בתועלת בגופה של המלאכה מקבל דגש מיוחד בדעת ר' יוסי בדין המכבה פתילה, כפי שפירש אותו עולא: "המכבה את הנר... כחס על הנר, כחס על השמן, כחס על הפתילה, חייב. ר' יוסי פוטר בכולן, חוץ מן הפתילה מפני שהוא עושה פחם" (כט:). לפי עולא (לא:), גם ר' יוסי מחייב כר' יהודה במשאצ"ג, אלא שסובר שרק סותר על מנת לבנות במקומו הוי סותר. נראה שבמלאכות אלו של קלקול נוצרת זהות למעשה בין דעת ר' יוסי לדעת ר' שמעון, שאם סותר על מנת לבנות במקומו הרי אין סתירתו קלקול אלא תיקון המקום לבנין מחודש בלבד, ולפיכך חייב עליה, אך אם סותר על מנת לבנות במקום אחר הרי מקלקל בית זה כדי לתקן בית אחר (המיקום הגיאוגרפי הוא חלק משמעותי בזיהויו של בית, ובית חדש יכול להחשב לאחד עם הישן, רק משופר ממנו, רק כאשר הוא במקומו של הישן ממש). סותר על מנת לבנות במקום אחר לר' יוסי הוא כחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה אליבא דר' יהודה, שגופה של המלאכה אינו אלא קלקול, ולכן התועלת שמושגת על ידה במקום אחר אינה מועילה. לר' יהודה עצמו די בכך שגופה של המלאכה מוליד תועלת במקום כלשהו כדי שלא יתקיים בו פטור של מקלקל, ואילו לר' יוסי במלאכות קלקול אין די בכך וצריך שגופה של מלאכה יהיה בעל ערך של תיקון בפני עצמו (במלאכות תיקון אין צורך בענין של האדם בגופה של המלאכה, אולם כאן בהעדר ענין ישיר כזה אין זה אלא קלקול).

לשיטת רש"י ברור במה השתנה הכיבוי מהסותר, מפני מה המכבה על מנת שיוכל להבעיר לאחר מכן (ולא יכלה הנר) קרוי מקלקל ואילו הסותר על מנת לבנות אחר במקומו קרוי מתקן, שכן המכבה אינו יוצר כל תיקון בכיבוי (פרט למה שמונע את המשך כילוי הנר), ועל כן אין לו צורך תיקון בגופה של מלאכה עד שיהיה מכבה להבהב, ואילו הסותר אכן מאפשר בסתירתו את הבנין המחודש ולכן די בכך כדי להתחייב.

ה. דין המקלקל לתוס'

[תמצית הדין: לתוס' דין המקלקל, והמחלוקת אם בעיני בניין במקומו. אינם נוגעים כלל למחלוקת ר"י ור"ש במלאכה שאצ"ג. אלא שלאור שיטת תוס' במשאצ"ג יש לדון אם בעיני צורך תיקון מעין זה שהיה במשכן דווקא.]

לשיטת תוס', כאמור, אין כל זיקה בין דין המקלקל לדין מלאכה שאינה צריכה לגופה. מחלוקת ר' שמעון ור' יהודה היא בשאלה כיצד לקבוע את גדרו של גוף המלאכה, האם להתחשב בזה בתכליתה של המלאכה במשכן, ואין לזה ולא כלום עם פטורו של המקלקל שאין כל תוכן של תיקון במעשהו. השאלה אם תיקון במקום אחר הוי תיקון אף היא אינה נוגעת כלל למחלוקת ר' יהודה ור' שמעון במשאצ"ג, ובפשטות אין גם כל סיבה לומר שתיקון במקום אחר לא יועיל.

בסוגיה בדף קה:קו. אין תוס' משתמשים במונח זה כלל, והדיון בחובל לכלבו ובמקלקל לשם קיום מצוה הוא בדבר רמות שונות של תיקון, איזו מהן דיה כדי לחייב, כלומר האם נצרך שיהיה במעשה תיקון גמור, תיקון מועט, או שדי במלאכות אלו גם במעשה שאין בו תיקון כלל.

תוס' לשיטתם אינם יכולים לראות **במעשה מצוה** שם תיקון גמור שחיובו מוסכם על הכל, שכן ר' יהודה ור' שמעון נחלקו אם יש חידוש בקריאת שם מלאכה האסורה בשבת על מילה והבערת בת כהן. לכן הם מפרשים את המחלוקת כנסובה סביב השאלה עד כמה יש לראות תיקון במעשה שנעשה לשם מצוה. לפי ר' יהודה זהו תיקון גמור שיש בו מצד עצמו כדי לחייב, ולר' שמעון אין כאן חיוב אלא מחידוש הכתוב. למחלוקת זו אין זיקה לכל מחלוקת מוכרת אחרת ביניהם. המחלוקת בין ר' יהודה לר' יוסי, אליבא דעולא, אם **סותר על מנת לבנות שלא במקומו** הוא סותר, אף היא מחלוקת עצמאית נוספת בדיון המקלקל, ואין ידועה לנו דעת ר' שמעון בעניינה. מקום התיקון אינו נוגע כלל לעצם הגדרת תכלית המלאכה, ולכן אין סיבה להצריך שהיה במקום המלאכה דוקא. אדרבא, יש סברה לומר שר' שמעון אינו מצריך תיקון במקומו של הקלקול דוקא, שכן חובל לכלבו אינו מתקן במקום הקלקול ואעפ"כ לדעת ר' יוחנן מחייב בו ר' שמעון כמתקן (גם אם תיקון קטן בלבד).

תוס' (לא): נזקקים לשיטתם לשאלה מהו ההבדל בין **המכבה לבין הסותר**, מפני מה כאן די בסותר על מנת לבנות ואילו כאן אין די במכבה על מנת לשוב ולהבעיר, ולשיטתם מקור ההבדל טמון שוב במלאכת המשכן. סתירה היתה במשכן על מנת לבנות בעלמא, ואילו כיבוי לא היה אלא לעשיית פחמין, שכן, כפי שמבארים תוס' בדף צד., במשכן לא היו מרכיבים אש ולא היו נותנים עצים אלא במידה הנחוצה, כך שלא היה להם צורך בכיבוי שתכליתו שימור העצים בלבד.

שיטת תוס' מעלה את השאלה מהו הדין במקלקל שעושה לצורך תיקון שאינו זהה לזה שהיה **במשכן**. בדברי רש"י ראינו שיש קיום לשם חובל ומבעיר גם כשאין תכלית החבלה וההבערה זהה למשכן כלל, אלא שבמקרה זה כיון שתכלית התיקון אינה מצויה בגופה של המלאכה אין החיוב בה אלא לר' יהודה ולא לר' שמעון. גם בקורע מצינו שהקורע בחמתו ועל מתו חייב, לכל הפחות לר' יהודה, למרות שלא נעשתה הקריעה לתכלית שהיתה במשכן, כיון שהגדרת התכלית אינה חלק מגוף המלאכה. אבל תוס' מעניקים משקל יתר לתכלית המלאכה, ועל כן יש מקום לסברה שבמלאכה שמהותה קלקול אם אין הוא עושה לתכלית התיקון שהיה במשכן אין זה שם המלאכה כלל.

דברי תוס' בדף עג: נותנים מקום לומר כך, שכן כתבו שם תוס' (בד"ה וצריך לעצים) שאם אינו קורע על מנת לתפור או מוחק על מנת לכתוב אין על המעשה שם מלאכה כלל, כשם שכבשים ושלקות ננסחטו לגופם אינם בכלל דישה ומותר לסחטם כך. אלא שהדברים קשים מסוגייתנו,

בדף קה: , שמחייבת לר' יהודה בקורע לתקן גם כשאין זה על מנת לתפור (כך הקשה רעק"א בגליון הש"ס). גם תוס' עצמם כללו למעשה את הצורך בקריעה על מנת לתפור בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה דווקא, בדף צד., כשהסבירו שבמלאכות הקלקול יש הקפדה יתרה על הצורך שהיה במשכן ובענין לגופו ולגופה שאם לא כן אף צורך לגופה אינו. על כן מבאר בה"ל (סי' שמ) שגם תוס' בדף עג: לא כיוונו לומר דבעינן על מנת לתפור ולכתוב דוקא, אלא עיקר כוונתם דבעינן על מנת לתקן. וכשם שאם אין כוונתו לתקן אינו בכלל מלאכה משום שאין זו מלאכת מחשבת (אלא שאסור עכ"פ גם בהיותו מקלקל) כך גם בזומר וצריך לעצים אינו קרוי קוצר ובסוחט כבשים לגופן אינו קרוי דש (ושם גם למעשה התירו חכמים).

חלוקה בזה דעת הריטב"א במכות, המובאת בכסף משנה (י"ג), לפיה מלאכות הקלקול אינן קרויות מלאכות כלל עד שייעשו בהקשר התיקון שהיה במשכן (שכן אין מלאכת הקורע מלאכה עומדת לעצמה, שהרי קריעה אינה פעולת תיקון כלל, ואם כן אין הגדרת המלאכה אלא הכשרת התפירה שעל ידי קריעה). בה"ל מראה שהריטב"א הוא דעת יחיד בזה ואין הלכה כמותו. בסוגיית התופר והקורע נאריך יותר בענין זה ונעמוד על חילוקי השיטות שבו.

1. הרחבה: המקלקל בחבורה והבערה

תמצית הדין: א. לפי ר' אבהו מחייב ר"ש באופן חריג מקלקל בחבורה והבערה. לאור שם החיוב שמצאנו במילה ושריפת בת כהן שזינתה. ור' יוחנן חולק. לפי רש"י, החידוש המיוחד נחוץ לר"ש משום שבמעשים אלו אין צורך תיקון בגוף המלאכה, אבל לתוס' זוהי מחלוקת עצמאית, ומשום שהתיקון במעשים אלו מועט.
ב. לבעל המאור צורך בגופה של מלאכה הוא צורך בגוף הדבר שבו נעשית המלאכה, לאפוקי מלאכות של סילוק, וזורה ובורר בכלל זה והחיוב בהם יוצא דופן. לרמב"ן צורך בגופה פירושו צורך בגוף הפעולה שפועל. וקרובות שיטותיהם לשיטת רש"י.

"תני ר' אבהו קמיה דר' יוחנן, כל המקלקלין פטורין חוץ מחובל ומבעיר. א"ל, פוק תני לברא. חובל ומבעיר אינה משנה. ואם ת"ל משנה, חובל בצריך לכלבו, מבעיר בצריך לאפרו. והאנן תנן כל המקלקלין פטורין? מתניתין רבי יהודה, ברייתא רבי שמעון. מ"ט דר' שמעון? מדאיצטריך קרא למישרא מילה, הא חובל בעלמא חייב, ומדאסר רחמנא הבערה גבי בת כהן, שמע מינה מבעיר בעלמא חייב. ורבי יהודה, התם מתקן הוא, כדרב אשי, דאמר רב אשי מה לי לתקן מילה מה לי לתקן כלי, מה לי לבשל פתילה מה לי לבשל סמנין" (קו.).

לפי ר' אבהו, דעת ר' שמעון היא שמקלקל בחבורה והבערה חייב, באופן יוצא דופן מכל שאר המלאכות, ונלמד הדבר ממילה ושריפת בת כהן שזינתה, שרואה בהם התורה מלאכות האסורות בשבת למרות שהם מקלקלים. אבל לר' יהודה לעולם המקלקלים פטורים, ובמילה

ובת כהן יש תיקון גמור שדי בו כדי לחייב על פי כללי החיוב הרגילים במלאכות שבת. לפי ר' יוחנן, לית מאן דפליג על כך שאין לחייב בחבורה והבערה אם אין בהם כל צד של תיקון.

לפי רש"י בביאור דברי ר' אבהו, תלויה מחלוקת זו למעשה בדין **מלאכה שאינה צריכה לגופה**, שלר' יהודה גם צורך תיקון במקום אחר הוא תיקון גמור ולפיכך די במצוה שיש במילה והבערת בת כהן כדי להסביר את שם המלאכה הגמור שיש בהם, אבל לר' שמעון (לפי ר' אבהו) כיון שהמצוה אינה צורך תיקון בגופה של מלאכה אין זה אלא מקלקל, ויש כאן חידוש מיוחד של התורה לחייב גם במקלקל (ומעתה כל מבעיר חייב, ולא רק המבעיר לתכלית עשיית פחמין). ויש לומר שבמילה החיוב הוא משום מלאכת החובל דוקא, משום שלא שייך לדון בגוף האדם במלאכה של בונה או מכה בפטיש, כאילו נשלם גופו על ידי המילה; ובהבערת בת כהן המלאכה שאליה התייחסה התורה באיסור להמית מיתת בית דין בשבת היא מלאכת המבעיר דוקא, ולא נטילת הנשמה עצמה, שכן מקור האיסור הוא בפסוק לא תבערו אש בכל מושבותיכם ושם לא נזכרה אלא ההבערה.

הגמרא מבארת את דעת ר' יהודה בכך שתיקון גברא אף הוא תיקון כמו תיקון כלי, ובישול פתילה אף הוא תיקון כמו בישול סממנים, למרות שלר' יהודה עצמו אין צורך בחידוש זה, שהרי די בעצם המצוה שבמעשה כדי לדונו כתיקון גמור. ואולי לא פירשה כך הגמרא את דבריו אלא כדי לבאר אגב דעתו של ר' יהודה גם את דעתו של ר' שמעון על פי ר' יוחנן, שאינו לומד ממילה והבערת בת כהן חידוש מפליג כזה בדין החובל והמבעיר ולדידיה יש לראות את התיקון במילה והבערת בת כהן באופן זה דוקא (ואין הוא מתחשב בלשון הבערה שנוכרה באיסור). הרמב"ן פירש את הסוגיה באופן קרוב לדרכו של רש"י, אך הוא הסביר בדברים אלו של הגמרא שאין הכוונה לחייב במילה משום תיקון מנא ובהבערת בת כהן משום בישול (גם ההבערה שנידונה עיקרה הבערת העצים ולא חימום הפתילה גופה) אלא להבהיר שצורך המצוה מוליד שם תיקון גמור לא פחות מבמתקן מנא ומבשל סממנים (ואליבא דר' יהודה דווקא).

לפי תוס' המחלוקת בחובל ומבעיר אינה תלויה בדין משאצל"ג כלל, וקבלה היתה בידם שנחלקו בזה. לדברי תוס' ר' שמעון ודאי מחמיר בדין החובל ומבעיר יותר מר' יהודה, ולא נחלקו ר' אבהו ור' יוחנן אלא עד כמה. לר' יוחנן אין ר' שמעון מחייב אלא כאשר יש צד של תיקון בחבורה ובהבערה, והיינו בצריך לכלבו ולאפרו, שאע"פ שאין התיקון שווה כנגד הקלקול ואין דרך לעשותו לשם כך, ואע"פ שאין התיקון נוצר בעת הקלקול עצמו, למדנו עכ"פ ממילה והבערת בת כהן לחייב. מצוה אינה תיקון גמור, לר' שמעון לפי ביאורו של ר' יוחנן, ואם כן ישנו חידוש שנלמד ממילה והבערת בת כהן, אך אין לך בו אלא חידושו ותיקון בלדהו בעינין (ר' גם תוס' פסחים עג. בזה). אבל לפי ר' אבהו בדעת ר' שמעון אין המצוה קרויה תיקון במעשה עצמו כלל, ואם כן החיוב בחובל ומבעיר הוא גם בלא כל תיקון. דעת ר' יהודה, לעומת זאת, בין לר' אבהו ובין לר' שמעון, שהמצוה שבמילה והבערת בת כהן קובעת בהם

שם של **תיקון גמור**, ועל כן אין צורך לנווד מהכלל הרגיל שבידינו שכל המקלקלים פטורים. ביאור דברי הגמרא בענין הוא שכיון שיש מצוה בדבר אין שונה התיקון במילה מתיקון כלי גמור, וכיון שיש מצוה בהמתת בת כהן אף בישול הפתילה לצורך המתה קרוי מעשה שיש בו צורך גמור (מה שאין כן אם לא היתה ההמתה קרויה מעשה הצריך לגופו שאז גם בישול הפתילה לצורך זה לא היה נחשב בישול לצורך הפקת תועלת מן הפתילה, ולא היה מקום לחייב בו כלל).

לדברי תוס', כפי שהתבאר לעיל, דיני מקלקל ומשאצל"ג אינם כרוכים זה בזה, ולא למדנו לר"ש שאין צורך בחבורה והבערה אלא בתיקון; אבל **צורך לגופה** עדיין **צריך שימצא**. במילה והבערת בת כהן עצמם המצוה היא שקובעת צורך בגופה של מלאכה (וכפי שהתבאר לעיל במקומו), ובחובל לכלבו ומבעיר לאפרו יש לומר שקרוי צריך לגופה, כיון שגם צורך בדם הוא מכלל הצורך שאותו משרתת מלאכת הפרדת הנפש מן הגוף, וגם צורך באפר הוא צורך בפעולתו של חום האש. לר' אבהו חובל ומבעיר אכן חייבים לר"ש גם כשאינו צריך לכלבו ולאפרו, ובמקרה זה לא קיים לכאורה כל צורך בגופה של המלאכה, ועל כן יש להגביל את החיוב לטועה וסבור שיש לו צורך בגופה של המלאכה ונמצא מקלקל בלבד (כמו במבעיר באיסורי הנאה ואינו יודע שהם אסורים, וסובר לבשל בחום האש. כיון שכוונתו לבשל בחום האש הרי צריך לגופה, אבל כיון שבפועל אינו יכול לעשות כן הרי נמצא מקלקל. המקור ממנו למדו תוס' שמקלקל הוא ענין אובייקטיבי, בשונה מהצורך בגופה של מלאכה שתלוי במחשבת העושה, הוא בפסחים עג., שם לימדה הגמרא שהשוטט את הפסח בשבת שלא לאוכליו חייב, והתיקון שיש במעשה השחיטה הוא מה שהוציא בזה את הבהמה מידי טומאת נבלות והכשיר אותו למזבח לענין אם עלו לא ירדו. מבואר מכך שלא די בכך שמחשבתו היתה להכשר אכילה אלא נצרך שיהיה במעשה הכשר אמייתית לתועלת כלשהי).

בעל המאור פורס במקום זה את עיקר שיטתו **בדין משאצל"ג**. ביאורו דומה ביסודו לדברי ר"י בתוס' בחגיגה, שכתב שפטור מלאכה שאצל"ג הוא משום דבעינן שתהא המלאכה כעין זו שבמשכן, ובמשכן היתה המלאכה נעשית לצורך גופה. אלא שבעוד שלשיטת תוס' גופה היינו תכליתה העיקרית, וכל מלאכות שבמשכן היו כן, הרי שלבעל המאור פירוש גופה של מלאכה הוא גופה המעשי (- בדומה לרש"י בענין זה), ומפרש שמלאכה הצריכה לגופה היינו כאשר יש לו **צורך בגוף הדבר** שנעשתה בו המלאכה **ולא בסילוקו** בלבד. לכן זורה ובורר הן מלאכות יוצאות דופן בכך שהן מלאכות של סילוק בלבד, ואעפ"כ כך היו נעשות במשכן ולכן כך הוא דרך חיובן. בעה"מ נוקט שנושא הפעולה הישיר בזורה והבורר הוא הפסולת, אותה נוטל ומשליך לחוץ, ולא התערובת השלמה, הנתקנת על ידי הביררה, ולכן תורת משאצל"ג עליה. זאת בשונה אפילו ממרקד, שם פעולת הנטילה היא באוכל. (לרש"י גופה של מלאכה היינו השינוי היוצר שנעשה בנושא הפעולה, ואילו לבעה"מ גופה של מלאכה היינו הנושא הפיזי

עצמו בו נעשית המלאכה. לבעל המאור לא קשה דין הקורע בחמתו, למרות שתולה את דין משאצל"ג ביסוד הסילוק ושם אין המעשה נעשה לסילוק בלבד, שכן אף שם אינו צריך את גוף הבגד הנקרע).

נתינת המשמעות לחפץ בו נעשית המלאכה מולידה השלכה מדין משאצל"ג לדין המקלקל, בדומה לשיטת רש"י. לר' יהודה דלא בעי תכלית בגוף הדבר דווקא, גם אם מקלקל בגוף הדבר ומתקן במקום אחר הרי מלאכת תיקון וחייב, אבל לר' שמעון תכלית שאינה בגוף הדבר אינה רלוונטית ולכן אינו רק משאצל"ג אלא אף מקלקל. (נראה שבעוד שלתוס' משאצל"ג היא חריגה מהגדר הפרטי של המלאכה שנלמד מהמשכן, לבעה"מ זוהי חריגה מיסוד עקרוני של חשיבות המלאכה שנלמד מהמשכן ברוב המכריע של המלאכות, ולכן כשמקלקל בגופה ומתקן במקום אחר זהו חסרון בעיקר שם חשיבות המלאכה ושב להיות מקלקל, כרש"י ולא כתוס').

נמצא לפי זה שלר' יהודה יש שם תיקון וחיוב ברור במילה והבערת בת כהן, שכן גם אם לא מתקן בגוף הדבר הרי מתקן במקום אחר. במילה, מקלקל הוא אצל המילה אבל מתקן אצל האיש, ובהבערת בת כהן הוא מקלקל אצלה אבל מתקן אצלנו. ואגב תיקון גברא שנאמר במילה נקטה הגמרא גם בישול פתילה בהבערת בת כהן למרות שאינו עיקר הטעם. (הבערה כשלעצמה אינה קלקול לדברי בעה"מ, ומבעיר לבישול הוא כשוחט שיש בו תיקון בגוף הדבר, שכן זוהי דרך הנאתם של העצים – ולא כרש"י). אבל לר"ש כיון שאין תיקון בגוף הדבר אין זה אלא מקלקל, ולמדנו מדינים אלו שמקלקל בחבורה והבערה חייב.

גם לר' יהודה בעינן עכ"פ שתועלת התיקון שמצויה במקום אחר תהיה פרי המלאכה עצמה וצד של תועלת בגופה, כמילה והבערת בת כהן, שסילוק הערלה וביעור הרע הם גופם הדבר הרצוי לנו, לתכלית של תיקון לגברא ולכלל האומה ("יש לנו תיקון בדבר"). אבל אם פעולת התיקון עצמה אינה בפועל בגוף הדבר, אין זה קרוי כלל מתקן. לכן חובל לכלבו ומבעיר לאפרו מיקרי מקלקל, שאינו מתקן בבהמה ובגדיש כלל אלא בדם ובאפר, וראוי להיות פטור (יסוד הדברים כאן הוא כפי שכתבנו בשיטת רש"י, שגוף המלאכה עצמו צריך להביא תועלת. אלא שלשיטת בעל המאור, שגוף המלאכה הוא הגוף החמרי בו היא נעשית, לא די בכך שהחבלה וההבערה הן לתועלת וצריך שהשינוי שנעשה בנחבל ובגדיש עצמם יהיו לתועלת). לכן לר' יהודה, דלדידיה אין חידוש במילה והבערת בת כהן, מקלקל בחבורה והבערה אכן פטור גם בצריך לכלבו ולאפרו (בזה נמצאת שיטת בעה"מ כתוס' ולא כרש"י), אבל לר' שמעון למדנו ממילה ובת כהן לחייב בשני אלו יותר מבעלמא. לר' אבהו היינו גם בלא תיקון כלל (דבמילה אין צורך בגוף המלאכה כלל), וכל חובל ומבעיר חייב, ואילו לר' יוחנן אין לחייב אלא כאשר יש תיקון בגוף המלאכה קצת, כעושה לכלבו ולאפרו. צורך מצוה נחשב לתיקון קצת לפי ר' יוחנן, ובדומה לכך בצריך לכלבו ואפרו הדם נחשב במקצת לדבר הנחבל, והאפר נחשב במקצת לגוף הגדיש ולפיכך חייב; אבל חופר גומא ואי"צ אלא לעפרה לא מיקרי תיקון כלל, לכו"ע, שאין העפר גוף הגומא כלל, ופטור. (בקורע על מת דידיה י"ל לפי זה שאינו חייב אלא לר' יהודה, וכרש"י).

הרמב"ן בחידושו מבאר כאן אף הוא את שיטתו בדין משאצל"ג, וכן גם קודם לכן בדף צד.: בדף צד. כתב הרמב"ן בקצרה שמשאצל"ג היא כאשר אין לו הנאה וצורך בגופה של מלאכה, כמסלק מעליו טומאה או נחש שלא ישכנו. וכן כיבוי לעולם אינו צריך לגופה אלא אם כן בפתילה שצריך להבהבה, שאז הכיבוי הוא התיקון עצמו, או במכבה לפחמים. וכן בתופר אחר נפילת דרנא, משום שבנסיבות הנתונות מעוניין בתפירה (הדברים עולים בקנה אחד עם שיטת רש"י, אבל אינם זהים להם כפי שיתחדד להלן).

בדף קה: כתב הרמב"ן שקורע על מת דידיה הוא בפשטות משאצל"ג ופטור לר' שמעון, אלא שאפשר שכיון שהוא צריך ללבוש בגד קרוע מיקרי צריכה לגופה. (אף כאן עיקר הדברים עולה בקנה אחד עם שיטת רש"י, אלא שלרש"י נמנענו מלומר שהתיקון הוא בגוף הבגד משום שהוא נוקט בפירוש הסוגיה שקורע על מתו אינו חייב אלא לר"י, והוא משאצל"ג).

בדף קו. מבאר הרמב"ן בהרחבה את שיטתו בדין משאצל"ג ומקלקל, ואומר שכל מילה, גזיזת ציפרנים, זורה ובורר ומבעיר הוו מלאכות הצריכות לגופן, שכן האדם צריך לגופה של מלאכה, דהיינו שיהיה אדם זה מהול, והאש דולקת וכו'. אלא שבמילה והבערת בת כהן אין צורך זה בגופה של מלאכה אלא צורך של קלקול, שכן התיקון הוא במקום אחר, בקיום המצוה. (רמב"ן סובר בדומה לרש"י ובעל המאור שגופה של מלאכה היינו גופה הממשי המעשי, ולא גוף מהותה כתוס'. שיטתו דומה יותר לרש"י מלבעה"מ בכך שגופה של מלאכה אינו הגוף הפיזי שבו נעשית הפעולה אלא גוף הפעולה עצמה. דברי הרמב"ן נוטים לצד זה אף ביתר חדות מדברי רש"י, שכן לדברי הרמב"ן די בצורך בעצם השינוי שמתבצע בנושא הפעולה, ולא נדרש שיהיה לו צורך בשינוי זה מצד תרומתו לאותו נושא עצמו, דהיינו מצד התוצר הישיר שלו. מזה נגזרת שיטתו גם בגוזז, שהיא באופן ברור מלאכה הצריכה לגופה, למרות שבמשכן היתה הגזיזה לצורך הצמר הגנוז ואילו הגוזז צפרניו אינו צריך אלא לסלק את הציפרניים מעל גופו). לדבריו אין סתירה בין שם מקלקל למלאכה הצריכה לגופה, שכן אם צריך את גופו של מעשה הקלקול הרי קרוי צריך לגופה של מלאכה, למרות שאינו צריך את התוצר שלה. לכן גם מילה קרויה מלאכה הצריכה לגופה אע"פ שהיא קלקול.

לר' יהודה גם כאשר הצורך במלאכה אינו בגופה של המלאכה די בכך כדי לחייב, ואפילו אם בגופה של מלאכה אינו אלא מקלקל, אבל לר' שמעון צורך שאינו בגוף המלאכה הוא חסר משמעות, ולכן אם בגופה אינו אלא מקלקל פטור גם אם צריך לקלקול זה. לכן במילה היה ראוי להיות פטור, ולמדנו ממנה לחייב מקלקל בחבורה. ועכ"פ אם אפילו בקלקול אין לו צורך הרי הוא עדיין פטור גם בחובל, ולכן נוטל קוץ ומוצא דם פטור לר"ש משום משאצל"ג (וכדברי הגמ' בסנהדרין פה.).⁴ זהו הטעם למה שהצריך ר' יוחנן צריך לכלבו ולאפרו, שאין

4. רש"י פירש בדין זה של הנוטל קוץ שפטור לר"ש לפי שאינו צריך לחבלה וברצונו לא יחבל. ויש לומר שאף שבמלאכה שאצל"ג בעלמא מחייב ר"ש במלאכת חובל, כאן שאין לו צורך לא רק בגופה של המלאכה אלא בכל עיקר עשייתה, שהרי אין זה אלא פסיק רישיה, נותר פטור משאצל"ג היסודי על עמדו גם בחובל.

טעמו משום שעל ידי כך יצא מתורת קלקול לתורת תיקון אלא משום שרק כך נעשה צריך לגופו של מעשה הקלקול (בנקודה זו שונים דבריו מדברי רש"י, שאמר שאין על המקלקל לעולם שם של צורך בגופה). בחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה הבנין בקרקע הוא, והוא הנקרא מלאכה, ובו אינו צריך, ולכן פטור.

ר' אבהו אמר באופן גורף שמקלקל בחבורה והבערה חייב, ולא סייג לצריך לכלבו ולאפרו. הרמב"ן מסביר את דבריו בכמה דרכים. בדרך ראשונה הוא אומר שלר' אבהו כיון שלמדנו ממילה והבערת בת כהן שאין צורך בדין מלאכת מחשבת בחובל ומבעיר ממילא אין צורך גם שתהיה המלאכה בהן צריכה לגופה. רק לר' יוחנן אין ללמוד ממילה והבערת בת כהן עד כדי כך, ואין לך בו אלא חידושו, מתקן לא בעינן אבל צריך לגופה בעינן. והסוגיות שפטרו בחובל ומבעיר לר' שמעון כשאינו צריך לגופה הן בשיטת ר' יוחנן דוקא. בדרך שניה אומר הרמב"ן שגם לר' אבהו בעינן צריך לגופה, אלא שלדידיה גם צורך קלקול בעלמא נחשב צורך בגופה של מלאכה, בשתי מלאכות אלו בהן למדנו שהקלקול אינו חסרון. ובדרך שלישית אומר רמב"ן שאין מחלוקת של ממש בין ר' אבהו לר' יוחנן, שר' אבהו לא שנה אלא ברייתא, ור' יוחנן לימדו מהי הדרך הנכונה לפרשה, בצריך לכלבו ולאפרו. כפי שכותב הרמב"ן עצמו, יש בדברים אלו כדי לבאר את הסוגיה על פי דרכו היסודית של רש"י, גם אם באופן שונה במקצת.

מלאכה שאינה צריכה לגופה ומקלקל – מקורות

<p>שבת צג: במשנה, ושם צד. את המת במטה הגיגה י. הלכות שבת... שבת עג: החופר גומא שבת קז: הצדן לצורך חייב (שבת יא: תני חדא לא יצא הזב... הא ר"י והא ר"ש) שבת לא: כחס על הנר</p>	<p>מקורות יסודיים (ללמוד עם רש"י ותוס')</p> <p>משאצל"ג במקלקל על מנת לתקן</p>
<p>שבת קח: משנה וגמרא עד המשנה שלאחריה</p> <p>שבת קכא: אריב"ל כל המזיקים שבת מב. למימרא דשמואל שבת קמא: אמר רבא (תחילת פרק נוטל) שבת קז. אמר שמואל כל פטורי (עד סוף הפרק)</p>	<p>כנ"ל ובצורך מצוה</p> <p>הכרעת האמוראים</p>
<p>ר"ף ור"ן על הסוגיות בדפים: לא: (יג. ברי"ף), מב. (יט: ברי"ף), קז. (לח: ברי"ף), צג: (לה: ברי"ף), קכא: (מה: ברי"ף), ר"ן דף קנז. (סז: ברי"ף) ד"ה יתד של מחרשה בעה"מ לדף לא: (יג. ברי"ף) ולדף קז: (לח: ברי"ף) מלחמות לדף קכא: (מה: ברי"ף) (רשב"א דף קנז. ד"ה מהא דאיפליגו) רמב"ם הל' שבת א, ז, עם מ"מ וכס"מ; פ"י הל' יז, כא, כה, ומ"מ בהל' יז</p>	<p>הכרעת הפוסקים</p>
<p>סי' רעה, טור ובי"י, שו"ע ונו"כ סי' שלח, בריב"ז טור, בי"י (ד"ה גחלת עד סוף הסימן) ושו"ע סי' שטז, ח, משנ"ב ס"ק לד ובה"ל ד"ה או סתם וד"ה ולהרמב"ם חייב סי' שלח, ומשנ"ב (בה"ל שמ"א ד"ה וחייב) בסי' שטז, בה"ל ס"ז ד"ה נחשים – ביאור דעת הרמב"ם בצד נחש), משנ"ב ס"ק לג – (העושה לשחק), (משנ"ב ס"ק ל – ההלכה במקלקל בחבורה)</p>	
<p>פנהדרין פד: והדתנן מחט של יד פסחים עג. א"ל רב הונא... לדברי האומר מקלקל בחבורה בעל המאור וחי' הרמב"ן לדף קה:</p>	<p>(לתוספת העמקה)</p>
<p>שבת עג: תוס' ד"ה וצריך (וגליון הש"ס לרעק"א) רמב"ם שבת י, ודברי הריטב"א בכס"מ שם בה"ל שמ"ד יד ד"ה ולא</p>	<p>מעט בענין מקלקל על מנת לתקן</p>

דבר שאינו מתכוון

א. דבר שאינו מתכוון	ד. דינים פרטיים בענין פסיק רישיה
1. מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון	1. פסיק רישיה שסותר את רצונו
2. הכרעת ההלכה	2. נועל ביתו לתכלית איסור והיתר כאחד
ב. פסיק רישיה ולא ימות	3. סברת 'פסיק רישיה' בדין משאצל"ג
ג. מחלוקת הראשונים בפסיק רישיה	ה. ספק פסיק רישיה
שאינו לו בו הנאה	ו. פסיק רישיה בדרבנן

א. דבר שאינו מתכוון

1. מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון

(תמצית הדין: ר' שמעון מתיר דבר שאינו מתכוון בכל איסורי תורה, ור' יהודה אוסר. האיסור שלדברי ר' יהודה הוא מן התורה ברוב איסורי תורה, אבל בשבת הוא בפשטות רק מדרבנן. משום שאין זו מלאכת מחשבת. באיסורי דרבנן. יש אומרים שאף ר' יהודה אינו אוסר דבר שאינו מתכוון. מקור שתי שיטות התנאים הוא ככל הנראה בסברה ולא בפסוקים.)

במסכת ביצה (כג:) נחלקו ר' יהודה ור"ש בדין דבר שאינו מתכוון. דברי ר' יהודה שנויים במשנה: "עגלה של קטן... אינה נגרת אלא על גבי כלים. ר' יהודה אומר, כל הכלים אין נגרים, חוץ מן העגלה, מפני שהיא כובשת". בגמרא מבואר שלשתי הדעות במשנה אסור לגרור כלים על גבי קרקע משום שעלול לעשות חריץ, ושתייהן שנויות בשיטת ר' יהודה הסובר דבר שאין מתכוון אסור. מחלוקתם היא רק בדין העגלה, אם עושה חריץ או כובשת. אבל לדעת ר' שמעון בברייתא: "גורר אדם מטה כסא וספסל", על גבי קרקע, "ובלבד שלא יתכוון לעשות חריץ".

במסכת שבת (ט:) נחלקו אמוראים מהו המצב שבו נחלקו ר' שמעון ור' יהודה. לדעת ר' ירמיה רבה לא התיר ר' שמעון דבר שאינו מתכוון אלא **כשאי אפשר** לאדם להשיג את מבוקשו בלא יצירת האפשרות להתרחשות המעשה האסור. אבל כאשר אפשר, חובה עליו

להמנע מלפעול את פעולתו באופן שעלול להביא לידי איסור. כלומר, אם מבקש לגרור ספסל גדול מותר לו לגוררו למרות שעלול לעשות חריץ, אבל אם זהו ספסל קטן שניתן להעבירו למקום הרצוי גם בלי לגוררו אף ר"ש מודה שאסור לגרור שמא יעשה חריץ. (נראה שלשיטתו האיסור שמודה בו ר' שמעון בדאפשר הוא מדרבנן בלבד, ולכן יש מקום להקל באיסור זה בדאי אפשר, כיון שבמקום הכבדה כזו על האדם לא העמידו חכמים את גזרתם¹). לדעת עולא, לעומת זאת, אף ר' יהודה לא אסר אלא בקטנים, דהיינו **בדאפשר**, אבל בגדולים, כשאי אפשר, לית מאן דפליג שמותר (אף לפי זה נראה שאיסור דשא"מ לר' יהודה אינו אלא מדרבנן ועל כן חילקו בו. ולר"ש לא גזרו כלל).² הגמרא מבקשת להביא ראייה מפשט הברייתא, שתלתה בדעת ר' שמעון דוקא את הדין: "גורר אדם מטה כסא וספסל", שהמחלוקת היא בין בגדולים ובין בקטנים, ולא כדעת אחד מן האמוראים הנ"ל. אולם היא דוחה שאפשר להעמיד את הברייתא גם כדברי כל אחד מהאמוראים, שכן אפשר שהמיטה שמדובר בה קטנה, או שהכסא גדול. עם זאת, לאחר מכן מביאה הגמרא את המשנה המתירה למוכרי כסות להעלות עליהם כלאים לצורך המכירה למרות שאפשר להפשילם במקל, שממנה עולה שר' שמעון מתיר גם בדאפשר, ודוחה בכך את דברי ר' ירמיה רבה.

מהברעת הגמרא שלא כר' ירמיה רבה נראה שהלכה כעולא, ואם כן לא אסר ר' יהודה אלא בדאפשר. אבל בסוגיות אחרות לא מצאנו כזאת כלל. ועל כן נראה שגם דעת עולא דחויה למעשה, ודעת סתמא דגמרא היא כהבנה הראשונה בברייתא דגרירת מטה כסא וספסל, שהמחלוקת היא בין בגדולים ובין בקטנים.

מסוגיה זו אנו לומדים דבר חשוב נוסף על מחלוקת ר"י ור"ש, שאין היא מצטמצמת לאיסורי שבת בלבד אלא נוגעת ל**כל איפורי תורה**. באיסור כלאים אין כלל דין של מלאכת מחשבת, ועדיין ר' שמעון מתיר כאשר אינו מתכוון³.

1. הרה"ג חיים ג. צימבליסט שליט"א העירני שלאור סוגיית הגמרא בפסחים כה: יש מקום לומר שההבחנה בין אפשר לאי אפשר היא אף לדין תורה, ומשום שבדאפשר הרי הוא קרוב להיות כמתכוון.
2. תוס' במקום דוחים גירסא לפיה הצעת הגמרא היתה שבספסלים גדולים לכו"ע אסור, זאת משום שבגדולים אי אפשר, והרי זו סברת קולא דווקא ולא סברת חומרא. אבל יש שגרסו ופירשו כן, וסברת האיסור בגדולים היא משום שקרובים יותר לפסיק רישא.
3. בנוף דין הכלאים יש לדון, מפני מה קרוי בכלל דבר שאינו מתכוון. תוס' שואלים מפני מה אין זה פסיק רישא, ומבארים שיש עליו מלבושים אחרים שמגנים עליו מפני החמה והצינה. ויש לשאול דממ"נ, אם בגדי הכלאים מוסיפים לו חימום, מה לי בכך שיש לו בגדים אחרים, סו"ס נהנה גם מהם. ואם אין בגדי הכלאים מועילים לו, למה תלוי ההיתר בדעת ר' שמעון דוקא, וכיצד למדנו מכאן שמתיר ר' שמעון גם בדאפשר, הרי כאן אינו עובר על איסור הכלאים כלל. ויש לומר שאכן אין בגדי הכלאים נחוצים לו להנאתו, אלא שעכ"פ כעת שלבוש בכלאים די גם בהם כדי להגן עליו, ושוב אין הוא צריך לבגדים המותרים שעליו. נמצא שהנאת חימומו באה לו בדרך של זה יכול וזה יכול על ידי שני מיני הבגדים. כיון שכך אין לו צורך של הנאה בבגדי הכלאים, ושוב אין הנאת החימום שבהם באה לו אלא בדרך של אינו מתכוון. הפקת התועלת מן הכלאים

גם בדף מו: דנה הגמרא למעשה בשאלה האם בכל איסור מתיר ר' שמעון דבר שאינו מתכוון, ושם נושא הדיון הוא דעת ר' שמעון באיסורים דאורייתא. מדברי ר' שמעון בענין טלטול הנר מדוקדק שאסור לטלטל נר בעודו דולק, וסברה הגמרא בתחילה שהטעם הוא החשש שמא יכבה אותו תוך כדי טלטולו. הגמרא התקשתה בכך, שהרי מצינו לר' שמעון בגרירת ספסל שדבר שאינו מתכוון מותר, וביקשה ליישב שדוקא בגרירת ספסל שהיא איסור דרבנן (כיון שחופר כלאחר יד הוא – רש"י) מתיר ר"ש, אבל בכיבוי שעשוי להיות איסור דאורייתא אוסר. הגמרא דוחה סברה זו, מכח המשנה של מוכרי כסות וכלים, שם מתיר ר"ש דשא"מ גם בדאורייתא, ומכח זאת מציעה פירוש שונה לחלוטין לדין טלטול הנר, מדין בסיס לדבר האסור. בסוגיה זו למדנו שלר' שמעון מותר דשא"מ גם בדאורייתא, ואפשר שלמדנו מכאן גם לדעת ר' יהודה. להבנת הגמרא בהו"א, שבדאורייתא אין מחלוקת למעשה בין ר"י לר"ש, ודאי שהמקום בו מתיר ר' שמעון אבל ר' יהודה אוסר הוא איסורי דרבנן. ואם כן יש ללמוד מכך שהבינה הגמרא שלר' יהודה אכן אסור דשא"מ בדרבנן. אמנם ניתן לכאורה לדחות ולומר שלמסקנה אולי לא נחלקו אלא בדאורייתא, אלא שמגופם של דברים בדין גרירת ספסל ניתן ללמוד שעל אף שלא הוא אלא דרבנן (ובזה בפשטות אין כל סיבה לומר שחזרה בה הגמרא) אוסר ר' יהודה, כפי שביארה הגמרא בביצה וכן בשבת כט: שדין זה גופו של גרירת מטה כסא וספסל הוא זה שבו חולק ר' יהודה על ר"ש ואוסר (בברייתא נזכרה במפורש רק דעת ר' שמעון, אך הגמרא בביצה מעמידה לעומתה כאמור את הדין המקביל של גרירת עגלה ושאר כלים).

שאלות אלו, האם מתיר ר' שמעון דבר שאינו מתכוון בכל איסורי תורה, ומהי דעת ר' יהודה באיסורי דרבנן, עולות גם בסוגיה ביומא (ד:): "אמר ר' יהודה, עששיות של ברזל היו מחמין מערב יום הכיפורים ומטילין לתוך צונן (=למי המקוה בהם עתיד לטבול הכהן הגדול) כדי שתפיג צינתן. והלא מצרף (את הברזל הרוחח)? ...אביי אמר, אפילו תימא שהגיע לצירוף, דבר שאין מתכוין מותר". הגמרא מוסיפה לשאול: "ומי אמר אביי הכי", שדבר שאינו מתכוון מותר, "והתניא, 'בשר ערלתו' – אפילו במקום שיש שם בהרת יקוץ, ...והוינן בה קרא למה לי (שהרי אינו מתכוון לקציצת הבהרת), ואמר אביי, לר' יהודה דאמר דבר שאין מתכוין אסור (ואם כן הפסוק שנצרך לחדש היתר מילה בבהרת מורה לדבריו דווקא כמ"ד דשא"מ אסור)"⁴? לפי גרפת רש"י, שהיא המצויה בספרים שלפנינו, עונה הגמרא: "הני מילי בכל התורה כולה, אבל הכא צירוף דרבנן הוא" ולכן מותר בו דבר שאינו מתכוין לכולי עלמא (יש לפרש שלמרות שצירוף בכלי גמור הוא מן התורה, בעששיות אינו אלא מדרבנן. כ"כ תוס' ליישב בדברי

היא בגדר דבר אפשרי אך לא מחויב, כיוון שניתן להפיק את אותה תועלת גם מבגדי ההיתר, ועל כן אין לומר שלה דווקא פונה רצונו. ור' עוד להלן בביאור עיקר סברתו של ר' שמעון.

4. קציצת הבהרת בפשטות אינה בגדר דבר שאינו מתכוין כלבד, אלא בגדר פסיק רישיה. אבל בגמרא (שבת קלג.) מתבאר שדברי אביי אלו נאמרו טרם שלמד שמודה ר' שמעון בפס"ד.

רש"י). כלומר, מסקנת הגמרא היא שלא אסר ר' יהודה דשא"מ אלא בדאורייתא (אבל בגזרות חכמים לא ראו חכמים צורך לאסור כאשר אין כל כוונה במעשה).

תוס' הקשו על רש"י כמה קושיות, בהן מהסוגיה הנ"ל בשבת מו: שמורה בצורה ברורה שר' יהודה אוסר דשא"מ גם בדרכבן, וכן מכך שאם הדיון בגמרא הוא בעיקר שאלת ההיתר של דבר שאינו מתכוון, הרי אין צורך לדיוק שדייק אביי בברייתא דמילה בצרעת כדי ללמוד על קיומו של מאן דאמר דשא"מ אסור, שהרי דעת ר' יהודה בדבר מפורשת בצורה ברורה במשנה בביצה. (אמנם בדברי רש"י עצמו נראה שדיון הסוגיה נסוב לא סביב דעת ר' יהודה בדשא"מ אלא סביב דעת אביי, האם פוסק כמותו או לא, וממילא המשנה בביצה לא רלוונטית לדיון. רש"י כתב שמהעמדת הדרשה של מילה בבהרת אליבא דר' יהודה נראה שאביי עצמו סובר כמותו. דין הטלת העששיות למקוה נאמר בברייתא מלכתחילה על ידי ר' יהודה, ולכן לכאורה אין כל משמעות לדיון בדעת אביי עצמו בבואנו להבין את דברי הברייתא, אולם רש"י בבירור לא התחשב בכך. אולי לא גרס בברייתא "ר' יהודה", וצ"ע).

תוס' מסבירים את הגמרא תחת זאת על פי הגרסה המקורית שהיתה לפניהם, שסיימה לאחר המילים "הכא צירוף דרכבן" – "ואין שבות במקדש". כלומר, בגבולין ודאי אסור לפי ר' יהודה לעשות מעשה כעין זה, להטיל עששיות למקוה באופן שעלול להגיע לצירוף, ורק במקדש התירו זאת משום שאין שבות במקדש. נושא הדיון בסוגיה לפי תוס' אינו בשאלה אם להתיר את עיקר דבר שאינו מתכוון – אלא מהי מידת תוקף האיסור. מההיתר להטיל את העששיות ביקשה הגמרא להסיק שאיסור דבר שאינו מתכוון אינו מן התורה, שאם לא כן לא היה ניתן להתירו. מהדרשה המתירה מילה בצרעת, אותה ביאר אביי כנצרכת לשיטת ר' יהודה, ביקשה הגמרא להסיק כנגד זאת שאיסור דשא"מ הוא מן התורה ממש. ודחתה הגמרא שהיינו בשאר איסורים, אבל כאן מלאכת הצירוף כשאינו מתכוון לה ודאי אינה אלא איסור דרכבן, אף לדעת ר' יהודה, ולכן במקדש מותר. הטעם לכך הוא שגם בלא ההיתר הכללי של דשא"מ, סוף סוף שם מלאכת מחשבת ודאי אין עליו, ולכן בשבת לכה"פ צריך להיות מותר מן התורה.

מדברי תוס' אלו למדנו שני דברים בדעת ר' יהודה – שיש לאסור דשא"מ אף בדרכבן, ושבדאורייתא דשא"מ אסור בכל התורה מן התורה, ובשבת מדרכבן בלבד, מטעם מלאכת מחשבת. לפי רש"י אין בסוגיה זו כל התייחסות לתוקף איסור דשא"מ לר' יהודה במלאכות שבת. אולם במס' שבת (קאא:) כותב גם רש"י שדבר שאינו מתכוון אינו אסור לר' יהודה אלא מדרכבן, ויש להעמיד את דבריו במלאכות שבת דוקא, משום מלאכת מחשבת, וכתוס'.

במ"מ (שבת א, ז, וי"ב) נזכר לעומת זאת שדבר שאינו מתכוון לר' יהודה "חייב". אם הלשון מדוקדקת ואינה שגרא דלישנא בלבד, יש לומר שסובר המ"מ שר' יהודה, שרואה דבר שא"מ כפועל גמור של האדם, אין בזה אף חסרון של מלאכת מחשבת, שכן ידע מה עלול להגרם

מהמעשה שעושה ועל דעת כן עשהו. ולא גריעא ממלאכה שאינה צריכה לגופה, שאין ר' יהודה רואה בה חסרון של מלאכת מחשבת.

ר"ש מתיר אם כן דבר שאינו מתכוון בכל איסורי תורה ואף בדאפשר, ור' יהודה לעומת זאת אוסר בכל התורה מן התורה, ובשבת, לפי רש"י ותוס', מדרבנן (ולמ"מ לפי פשוטו מדאורייתא). גם באיסורים דרבנן, לפי תוס' ופשט הגמ' בשבת, ר' יהודה אוסר, אבל לפי רש"י ביומא – מתיר.

מקור להיתר דבר שאינו מתכוון לר' שמעון או לאיסורו לפי ר' יהודה **לא מצינו**. ואכן יש לשאול מהי העמדה הטעונה חידוש – האם בהעדר כל מקור אחר נכון יותר להתיר או לאסור בדשא"מ? נראה שבשאלה זו גופא נחלקו ר"ש ור"י. ר"ש מתיר משום שאינו רואה סיבה מספקת לאסור, ור"י אוסר משום שאינו רואה טעם מספיק להתיר. דעת ר' יהודה פשוטה יותר להסבר – כיון שהאדם עושה את האיסור בפועל, ומודע מלכתחילה לאפשרות שמעשהו יביא לפעולת איסור, הרי זו פעולה שנעשתה ברצון וסותרת את האיסור. במקרה של גורר ספסל – כיון שעשיית החריץ אינה אלא מכח מעשיו, והוא יודע שגורר באופן שאפשר שיעשה חריץ, הרי זה מעשה גמור שלו. אבל לר' שמעון אין איסורי התורה מתייחסים אלא לפעולות מכוונות של האדם, וכיון שמצידו אין המעשה נעשה לתכלית זו כלל, ביחוד כאשר היה אפשר שהפעולה האסורה כלל לא תיעשה והוא עשה את מעשהו למטרה שונה בתכלית, אין זה בכלל מה שאסרה תורה. האדם מצידו עסוק בהעברת הספסל ממקום למקום בלבד, ולעשיית החריץ אין כביכול כל קשר לאישיותו. באופן טכני נגרר הדבר ממעשיו, אך באופן מהותי אין הדבר נגזר מהכרעתו הרצונית.

להבהרת הדבר יש להגדיר את משמעותה של עבירה על איסורי תורה. ניתן לומר **שעבירה על רצון ה'** שבתורה פירושה פעולה שבה כוחות המעשה של האדם משרתים מגמה הנוגדת את רצון ה'. האיסור וההיתר, וכל מושגי הטוב והרע שבמעשי האדם, מתייחסים למגמה אליה פונים מעשי האדם. האיסור אינו במעשה כשלעצמו אלא בהיותו מקושר בעולם הרצוני של העושה. ואם המעשה משרת בפועל רצון הנוגד לרצון ה' הרי הוא אסור. מעשה שאין לו זיקה לעולם הרצון המודע כלל אין בו גם מושגים של איסור והיתר, כמו העושה מעשה מתוך שינה שאינו נחשב לעושה איסור כלל, ובדומה למי שאין בו דעת שאין למעשיו ערך של איסור. אך כל פעולה שפועל האדם בהיותו ער ומודע קשורה גם לרצונו. אפילו עושה כמתעסק, שפועל ואינו יודע מה באמת פעל, פועל מתוך רצון, גם אם מתוך מודעות חסרה למשמעות פעולתו (למעשה גם מתעסק פטור, אך מטעם אחר, על סמך מיעוט הכתוב, ור' מש"כ בזה במקומו). גם העושה חריץ בלא מתכוון מודע לעיקר מעשהו ומכוון לו, אלא שכוונתו אינה נתונה לפעולת יצירת החריץ עצמה.

לפי ר' יהודה, גרירת ספסל על קרקע היא פעולה שעשויה בידוע להוביל גם ליצירת חריץ. לפיכך אם גרר במכוון את הספסל על הקרקע הרי **פעל ברצון** פעולה שבכוחה ליצור חריץ, ואם אכן נעשה חריץ הרי הכל נעשה ברצונו ובלא כל סיבה לפטור. אבל לפי ר' שמעון, מושג המגמה, וההובלה לתוצאה, הם מושגים ששייכים באופן מהותי לעולמו הבחירי של האדם, ואי אפשר להשליך אותם על המציאות החומרית עצמה. על מעשה גרירת ספסל אי אפשר לומר שהוא מוביל לעשיית חריץ אם לא התקיימה כלל מגמה כזו מצד העושה. גרירת הספסל גוררת באופן טכני בחלק מהמקרים את עשיית החריץ, אך לזיקה **טכנית** זו אין כל משמעות ביחס לעולמו הבחירי של האדם. מעשי האדם נבחנים לפי תכנם המגמתי אצל, דהיינו לפי מידת זיקתם לרצונו, ואם ניתן לקבוע זיקה בין רצון האדם לבין פעולה מסוימת שנעשתה (העברת הספסל) תוך ניתוק מפעולה אחרת שנלוותה אליה (החריצה) הרי שהפעולה המשנית נידונית כדבר שנעשה מאליו ולא כפועלו של האדם. ואין בעשיה כזו כל סתירה לתורה.⁵

2. הכרעת ההלכה

בעיקר מחלוקת ר' שמעון ור' יהודה הכריעה הגמרא עצמה מפורשות, וכתבה (צה.) ש"האידינא קיימא לן כר' שמעון". הדברים אמורים במפורש בהקשר של דיני שבת, ולמרבית הראשונים הוא הדין גם לשאר איסורים שבתורה. בדף קי: הביאו תוס' (וראשונים אחרים) את דברי השאילתות שכתב שלא נפסקה הלכה כר' שמעון אלא בשבת, משום שלא נאסרה בה אלא מלאכת מחשבת, אבל באיסורים אחרים בתורה הלכה כר' יהודה שדשא"מ אסור (נראה פשוט בדבריו שאע"פ שר"ש עצמו אמר ודאי את דבריו בכל התורה כולה, ולא מטעם מלאכת מחשבת, אנו איננו מכריעים כמותו אלא בשבת שיש בה פטור של מלאכת מחשבת. אך יש מי

5. באופן עמוק יותר, אפשר שיש כאן שני מבטים שונים על העשיה האנושית בכלל והיחס בינה לבין הסדרים העצמיים של עולם הטבע. מעשי האדם מתאפיינים באופן מהותי בהיותם מעשים בחיריים ומוסריים, לעומת פועל הטבע שהוא כשלעצמו טכני ועיוור וחסר מגמות וערכים מוסריים. אלא שכל פעולה שפועל האדם במסגרת המציאות החומרית מטביעה את חותם אישיותו הבחירית על עולם זה. לדעת ר' יהודה הדינמיקה העצמית של עולם הטבע אף היא נעשית לבעלת ערך מוסרי, כאשר היא רתומה לפועלו הבחירי של האדם. האדם לוקח בחשבון את הדינמיקה הפנימית של עולם הטבע, וזו מהווה את ההקשר לפעולותיו הבחיריות. די בזיקה מינימלית בין התרחשות חיצונית לבין עולם הרצון של האדם כדי לקבוע שייכות בין השנים ולראות את כל מכלול ההתרחשות כבעל ערך של עשיה אנושית משמעותית. אולם לפי ר' שמעון ערך העשיה האנושית הוא כמה שהיא מכוננת בעולם מהלך התרחשות בעל תוכן ומגמה הרוחם אליו את כל חלקי המציאות, עשיה בעלת תכונה הפוכה בתכלית מסתמיותו של הטבע כשלעצמו. ערכה של כל התרחשות נמדד לפי מידת זיקתה לעולם הבחירה האנושית, ועל כן כל מה שאינו פועל יוצא של בחירה לא יצא מכלל סתמיותו של הטבע ולא נעשה לחלק משמעותי מהמפעל האנושי. לכן כאשר האדם מבקש לפעול פעולה מסוימת ונגררות מכך פעולות נוספות, אין שם של עשיה אנושית משמעותית אלא על פעולתו הישירה. (גם בסוגיית משאצל"ג ומקלקל המחלוקת לפי דרכו של רש"י מקבילה, שלר' שמעון בעינין תליתיות גמורה כמעשה כדי שיקרא מלאכת מחשבת, בעוד שלר' יהודה די לכך בזיקה מינימלית לתכלית של תיקון, עיי"ש).

שביקש להסיק מכך שטעם ר' שמעון לפי השאלות הוא משום מלאכת מחשבת). אבל כל הראשונים בסוגיה דחו את דבריו, וכתבו שהלכה כר' שמעון בכל התורה כולה.

דין דבר שאינו מתכוון בשבת מובא ב**טור ושו"ע** בסי' שלז (א"ס), בענין גרירת מטה כסא וספסל. הטור כתב (ובעקבותיו השו"ע) שמותר לגרור בין גדולים ובין קטנים, כמסקנת הסוגיה בדף כט: כפי שהיא מופיעה לפנינו, והביא הב"י חבל ראשונים שנוקטים כן. אמנם דעת היראים לחלק בין גדולים לקטנים (הב"י הביא בשמו מהגה"מ שדוקא בקטנים אסור, ותמה על כך שהוא נגד הסוגיה, אבל בהערות לטור מובא מהיראים עצמו שדוקא בגדולים אסור), ונראה שגרס כגרסה שדחו תוס' בסוגיה שם, כך שלפי עולא לא פליגי אלא בקטנים אבל בגדולים דברי הכל אסור, למרות שבגדולים 'אי אפשר', והיינו כפי הנראה משום שבגדולים קרוב יותר הדבר לפסיק רישיה. (היתרון בגרסה זו הוא שלפיה דברי עולא אכן מתקבלים לאחר שנדחו דברי ר' ירמיה רבה, שלא כגרסה המתירה לכו"ע בגדולים שלפיה לכאורה אין דברי עולא מתאימים לסוגיות הש"ס שאוסרות לר' יהודה דשא"מ בלא הגבלה). דברי היראים נדחים עכ"פ מפני דברי שאר הפוסקים – ולדינא קי"ל שגם כאשר קרוב הדבר לפס"ר הרי זה מותר.⁶

[הב"י מביא מדברי הרוקח שבספסלים גדולים ממש אסור משום שהוא פס"ר. בשו"ע השמיט דין זה ורק מג"א כתבו, וקשור הדבר לדין פס"ר בדרבנן שיתבאר להלן].

ב. פסיק רישיה ולא ימות

ברייתא המובאת בגמרא (שבת קלג.) דורשת מן הכתוב להתיר למול גם במקום בהרת, ונחלקו אמוראים למה נחוצה דרשה זו. לפי אב"י אין זה אלא לר' יהודה, הסובר דבר שאינו מתכוון אסור, שכן לר' שמעון היה מותר לקוץ את הבהרת אגב המילה גם בלא היתר מיוחד. ואילו לפי רבא נחוצה הדרשה אף לר' שמעון, שכן מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות, כלומר כאשר הדבר האסור נעשה בהכרח עם הדבר המותר כמו מיתת התרנגול שמתלוה באופן הכרחי לפסיקת ראשו. ומבארת הגמרא שאף **אב"י** הודה לדברי רבא לאחר ששמעם מפיו, ועל כן במקומות אחרים אנו מוצאים לאב"י ורבא דאמרי תרווייהו מודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות.

6. ש"כ (מבוא להל' שבת א הע' נו) העלה סתירה לכאורה בדברי משנ"ב בדין זה, שבדין נתינת כרשינין בכברה שהתיר שו"ע (שי"ח), למרות שהפסולת נופלת דרך נקבי הכברה, ביאר בה"ל (ד"ה אע"פ) שטעם ההיתר הוא משום שאין זה פס"ר גמור, אע"פ שהוא ודאי קרוב לפס"ר, וכן בפריסת מחצלת על כוורת כתב משנ"ב (ש"ט ס"ק יח) שדי בקיומו של חור קטן שאינו נראה לדבורים בהדיא כדי שלא ייחשב זה לפס"ר של צידה. אבל בדין פתיחת הדלת מול הנר הדולק (רעז, א) כתב (בבה"ל ד"ה שמא) שלא הוי פס"ר ממש, ואעפ"כ אסור כי הוא קרוב לפס"ר, וכן בהוצאת סכין הנערץ בכותל של עץ כתב משנ"ב (שי"ד ס"ק נב) שכיון שכמעט פס"ר הוא שירחיב את הנקב אסור. אמנם יש ליישב שמעשה שודאי אין בו פס"ר גמור בשעת עשייתו מותר אפילו אם הוא קרוב לפס"ר, ורק מעשה שקרוב לוודאי שיימצא בו שהוא עצמו הביא באופן מוכרח לתוצאה האסורה נאסר.

סברת הדין מבוארת מאליה מתוך המקרה שהזכיר רבא בדבריו. השוחט תרנגול וחותר את ראשו (על מנת לתיתו לקטן למשחק, כפי שמסביר הרמב"ם) ודאי אינו יכול לומר שאינו מתכוון להריגת התרנגול אלא להתקנת הראש למשחק בלבד, ואמירה כזו מופרכת מיסודה. ודאי לנו שכאשר חותר את הראש באופן שמכשיר את התרנגול לאכילה דעתו גם על המתת התרנגול ולא רק על שחרור הראש ככדור משחק מן הגוף. (לדברי הערוך, שיובאו להלן, אין דין פסיק רישיה אמור אלא בדניחא ליה, ואם כן גם כאן יש לומר שאיירי בשוחט שחיטה כשרה, שמכשירה את העוף לאכילה ואינה מנבלת אותו בלבד, שאם לא כן הרי לא ניחא ליה בדבר. יש בכך כדי להעצים את תוקף סברתו של רבא, שאם שוחט את העוף בשחיטה כשרה ואומר שאין כוונתו אלא לנטילת הראש ודאי אינו אלא עושה שקר בנפשו). כלומר, כאשר מלאכה אסורה נעשית באופן ודאי עם המלאכה המותרת הרי הוא ממילא כמתכוון גם למלאכה האסורה עצמה. כיון שמתכוון לדבר ועושהו, ויודע שיש לו שתי משמעויות, זו שחפץ בה באופן עיקרי וזו שמתלווה אליה באופן מוכרח, הרי הוא כמתכוון באופן מפורש לשני ההיבטים (ור' הערה 8 להלן, אגב מחלוקת הראשונים בפס"ר דלנ"ל, אם בעינין לשם כך ידיעה של ממש בדבר התלוות המלאכה האסורה למעשהו).

צד ההיתר שקיים גם בפסיק רישיה (דהיינו סברתו הראשונה של אביי להתיר בזה לר' שמעון, וכן הדין למעשה לשיטת הערוך וסיעתו דלהלן בפס"ר דלא ניחא ליה) מחייב לעמוד על ההבחנה שבין דבר שאינו מתכוון אך פסיק רישיה הוא לבין מלאכה שאינה צריכה לגופה, שגם בה פועל פעולה מסויימת מתוך כוונה לתכלית שונה מזו שגוררת חיוב. כס"מ (ט,א) מביא בענין זה את דברי רמ"ך, שכאשר אינו מכוון לגוף המלאכה כל עיקר הרי זה פסיק רישיה, ואילו אם מכוון לגוף המלאכה אך לא לתכליתה הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה.

כלומר, מלאכה פירושה כאמור לעיל התרחשות בחפץ מסויים, שמשנתה ממצבו הגלמי למצב משוכלל יותר. כאשר ישנם שני נושאים שבהם מתרחשות שתי התרחשויות שונות, והאדם חפץ באחת מהן ובהכרח נלוית לה השניה, הרי זה פסיק רישיה, ואילו אם מעוניין בהתרחשות האסורה עצמה אלא שאין לו חפץ בה אלא לתכלית שאינה בת חיוב הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה. הגורר ספסל ונעשה חריץ, גם אם היה זה בהכרח, מעוניין בהתרחשות שנוגעת לספסל – שיעבור ממקומו הראשון למקום אחר, ואגב זה נלווית לו גם פעולה בקרקע, שנעשית למחורצת. כמו כן הנוצל את ביתו לשמרו מעוניין במה שקורה לביתו, שנעשה מפרוץ לשמור מפני הגנבים, ואגב זה נלוית לו פעולה שנעשית בצבי, שנעשה לניצוד. לעומת זאת המכבה גחלת מעוניין בהתרחשות של הכיבוי, שהיא היא המלאכה האסורה, גם אם לא לתכלית של עשיית פחמין אלא לתכלית אחרת, והצד נחש שלא ישכנו מעוניין בפעולה שנעשית בנחש, שמושם בין המחיצות המגבילות את תנועתו, גם אם תכליתו אינה זימונו לעצמו אלא הרחקתו מעליו. וכך גם המוציא את המת לקברו וכדומה. שני הדינים מתייחסים למעשה טכני אחד הנושא משמעות כפולה, אך כאן כפל המשמעות הוא בשתי התרחשויות שונות שנעשות

במעשה פיזי אחד, וכאן כפל המשמעות הוא בשתי תכליות שונות שעשויה לשרת התרחשות אחת ממש.

המקרים הטיפוסיים בהם משתמש הש"ס להדגמת מלאכה שאצל"ג ופס"ר הם דווקא המקרים הגבוליים יותר. **בחותרך ראש התרנגול** לכאורה המשמעות הברורה והראשונית של המעשה היא המתת התרנגול, אלא שמצד האמת יש כאן כביכול שתי פעולות – הסרת סרח עודף מעכב (גוף התרנגול) מן העצם שעשוי לשמש ככדור (ראש התרנגול), ונטילת נשמה מן התרנגול עצמו, והאבסורד בהצגה זו של הדברים אינו אלא חידוד לסברתו העקרונית של רבא וכמבואר לעיל (ולמעשה אכן אין זו אלא שחיטה של התרנגול תוך כוונה לנצל גם את הראש למשחק). **בחופר גומא** ואינו צריך אלא לעפרה ישנן לכאורה שתי פעולות נפרדות, זו שבעפר, לנתקו מן הקרקע, וזו שבקרקע, לתת בה צורה של גומא, אלא שיש לומר שאין אלו אלא שתי פנים של אותה מטבע. נטילת עפר ממקום כלשהו היא במהותה גם יצירת חלל ריק במקום בו היה העפר נתון קודם לכן, ועל כן יש לראות בזה שתי השלכות של אותה התרחשות עצמה – הסרת העפר ממקומו בקרקע.⁷

המקרה בו עסקה הסוגיה עצמה, **מילה בבהרת**, אף הוא צ"ע, שכן מעשה הקציצה אחד הוא בבשר הערלה, למרות שהשלכתו כפולה, שיש בה הסרה לערלה והסרה לבהרת שבה. וכך מקשה הרשב"א. (אמנם מבחינה מהותית יש כאן שני נושאי פעולה, הערלה והבהרת, אלא שמבחינה מעשית הם מצטרפים שניהם יחד למציאות פיזית אחת, ופעולת הקציצה נעשית בשניהם כאחד ממש. ההתרחשות המעשית היא אחת בלבד למרות שכפל המשמעות הוא לא רק בתכליתה אלא אף בגופה). כדי ליישב זאת מחדש הרשב"א בדין קציצת הבהרת, שאין איסור ישיר על מעשה קציצת בהרת אלא על הנהגת טהרה שאינה מכח הוראת כהן. קציצת הבהרת אסורה כיון שהיא כופה מצב של טהרה שלא על פי הוראת כהן שטיהר את הנגע. לכן אם קוצץ את הבהרת לתכלית אחרת הרי זה כדבר שאינו מתכוון, שבמעשה אחד גם קוצץ את בשר הערלה (והבהרת שעליו), שזהו כשלעצמו מעשה היתר, וגם מוליד מצב של טהרה במצורע, שהוא מעשה אסור.

בהמשך הסוגיה (סם) דנה הגמרא בהו"א של אביי להתיר גם בפס"ר. הגמרא שואלת מה נלמד לשיטתו מן הפסוק אליבא דר' שמעון: "ואביי אליבא דר' שמעון, האי בשר מאי עביד ליה? אמר רב עמרם, באומר לקוץ בהרתו הוא מתכוין. תינח גדול (שאכן מתכוון לקציצת בהרתו), **קטן מאי איבא למימר** (והרי אינו יודע כלל לחפוץ בטהרתו, ולשם מה התחדש אף בו היתר בקציצת הבהרת)? אמר רב משרשיא, באומר אבי הבן לקוץ בהרת דבנו הוא קא מתכוין. ואי

7. לשיטת תוס' וסיעתו דלהלן, שפס"ר דלנ"ל הוא משאצל"ג, אין הכרח להגיע לידי חידוש זה, שכן יתכן ששם משאצל"ג בחופר גומא הוא אכן תולדה מדין פס"ר שיש בו. אולם למתירים פס"ר דלנ"ל ומחייבים בדנ"ל הכרח להגיע לידי חידוש מדין זה.

איכא אחר ליעביד אחר (ואיך הותר לאב לקוץ בהרת במתכוון ולפגוע באיסור כאשר אחר יעשה זאת כלא מתכוון בלבד)? ...דליכא אחר".

דיון זה של הגמרא מתייחס בפשטות כולו להר"א של אב"י בלבד, כשסבר שאין כלל יסוד לאסור אלא במתכוון ממש. אבל למסקנת דבריו יש איסור בפסיק רישיה גם בלא ענין במעשה האיסור כלל, ולכן ברור שיש צורך בפסוק להתיר את המילה גם בקטן כמו בגדול. בהמשך נראה שאין הכרח ללמוד את הגמרא באופן זה דוקא, והערך השתמש בסוגיה זו כראיה לשיטתו, שבפס"ר דלנ"ל מותר.

ג. מחלוקת הראשונים בפסיק רישיה שאין לו בו הנאה

(תמצית הדין): לדעת הערוך והגאונים פסיק רישיה דלא ניחא ליה מותר לכתחילה. לכל הפחות בשבת, ואפשר שאף בכל התורה. אבל לדעת רוב הראשונים פס"ר הוא כמתכוון, ובדלא ניחא ליה אין לפטור אלא כמלאכה שאינה צריכה לגופה. ובדעת הרמב"ם בזה נחלקו הדעות. עיקר ההלכה לאסור, אך פעמים שסברת הערוך מצטרפת להתיר.

א. שתי השיטות בראשונים

גדר החיוב בפסיק רישיה מתבאר בדף קג., שם מונה הברייתא את שיעורי החיוב במזרד וזדים לתכליות שונות ומסיימת שאם לייפות את הקרקע חייב בכלשהו. הגמרא שואלת: "אטו כולהו לא ליפות את הקרקע ניהו?" למה אינו חייב משום יפוי הקרקע גם כשתכליתו למאכל או להסקה? ועונה: "רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו, באגם שנו (שם אין במעשהו יפוי כלל). אב"י אמר, אפילו תימא בשדה דלאו אגם, וכגון דלא קמיכוין. והא אב"י ורבא דאמרי תרווייהו מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות? לא צריכא, דקעביד בארעא דחבריה" (רש"י מפרש שכיון שהקרקע אינה שלו לא אכפת לו לייפותה). מסוגיה זו למדנו שאין לחייב מטעם פס"ר אלא כאשר **מלאכת האיסור נוחה ומועילה לו**.

הערוך (המובא בתוס') דקדק מכאן שבאשר אין מלאכת האיסור רצויה לאדם אין בה איסור כלל. ועל פי זה התיר רבו של בעל התוס' שלפנינו סחיטה אגב נעיצת סמרטוט בנקב כאשר המשקה הנסחט נשפך על הארץ ואינו מועיל לאדם כלל. בריטב"א מובא שכן היא גם דעת מקצת מן הגאונים, והיינו (על פי המהדיר) רב האי גאון ורבנו חננאל. (בתוס' בכתובות ה.) מובא שר"ת דן אף הוא כערוך והתיר את דחיקת הסמרטוט, אלא שעיקר דבריו שם הם מתורת דיני סחיטה ולא מדיני פסיק רישיה, ע"ש).

סברת החיתר כשאינו נהנה מהמלאכה היא בפשטות כסברתו הראשונה של אב"י, קודם שלמד מרבא לאסור בפס"ר, שדין דבר שאינו מתכוון קיים גם כאשר תוצאת האיסור נלווית בהכרח להיתר, ורק כאשר יש בדבר תועלת לאדם אמרו אב"י ורבא שאינו יכול לומר שאינו מתכוון.

סברתו של ר"ש להתיר דשא"מ היא שעל אף שיודע מהי התוצאה האפשרית ממעשהו אין לו חיוב עליה כיון שהקשר שלה למעשיו הוא קשר טכני בלבד ולא קשר מכוון, ולדברי הערוך כן הוא גם כאשר התוצאה הנוספת היא מחוייבת המציאות, כל עוד אינה גם תוצאה רצויה לו. המזרד בשדה אחר אינו מתחשב כלל ביפוי הקרקע שיש במעשהו, ואחת היא לו אם הקרקע מתייפה או לא, ואם כן אחת היא גם לנו אם היפוי מתלווה למעשיו באופן הכרחי או אפשרי בלבד. למרות שיודע שמשמעות מעשהו היא גם יפוי הקרקע הרי יודע גם שלא איכפת לו בדבר זה, ואם כן אין כוונתו ורצונו נקשרים בתכלית זו. רק כאשר מזרד בארעא דידיה, שחפץ בתיקונה, אינו יכול לומר שאינו מבקש להשיג תכלית זו במעשה זה, שכן כאשר עושה דבר רצוי לו הרי הוא ודאי שמח בהתרחשות, ואף מחולל אותה בפועל, ואינו יכול לנתק בין הדברים. (כך הוא בצורה בולטת בחותך ראש התרנגול, שאם שוחט בשחיטה כשרה ודאי שמעוניין בבשר וודאי שנותן את דעתו על תכלית זו בשעת המעשה עצמו).

אמנם סברה זו אינה הכרחית בדברי הערוך. על פי דברי כמה ראשונים (בדף קי:) מודה הערוך בשאר איסורים שחייב בפסיק רישיה גם בדלא ניחא ליה, ולא התיר אלא בשבת משום דבעינן מלאכת מחשבת. לפי זה מודה הערוך שכל תוצאה הכרחית שנולדת ממעשה האדם נכללת גם בכוונתו בשעת המעשה עצמו, אלא שעדיין אין בזה כדי לאסור את המלאכה בשבת אליבא דר"ש. מלאכה זו שאינה נעשית לשם עשייתה כלל אלא מחמת ההכרח לעשותה בעת שפועלים פעולה אחרת היא מעין **מלאכה שאינה צריכה לגופה כלל**, כלומר, לא רק שאינה צריכה להיבט מסויים של העשותה אלא אינה צריכה כלל אף לעצם התרחשותה. ומלאכה כזו לא אסרו אף חכמים, למרות שאסרו שאר מלאכה שאינה צריכה לגופה. במצב רגיל של מלאכה שאינה צריכה לגופה האדם עסוק באופן ישיר במלאכה, אלא שאין דעתו על תכלית מסויימת שלה אלא על תכלית אחרת. אין הוא יכול לומר שאינו מעוניין במעשה כלל, שהרי לפנינו שעושה אותו. אבל בפסיק רישיה אכן נכון לומר שאינו מעוניין במעשה כלל ואין לו בו כל עסק, ואין לו דמיון כלל למלאכת מחשבת, ועל כן הותירו בו חכמים את היתר מלאכת מחשבת במקומו.

לשיטת תוס', לעומת זאת, כל פסיק רישיה הוי כמתכוון, אלא שחיוב במלאכה הרי אינו קיים לר' שמעון אלא כאשר המלאכה צריכה לגופה. ועל כן אם זהו פסיק רישיה דניחא ליה חייב, ואם לאו **פטור משום שאינו צריך לגופה**. בצורה החדה ביותר מנוסחים הדברים בתוס' ביומא לר': שם כתבו תוס' שבפס"ר דלנ"ל הפטור הוא מטעם מלאכה שאינה צריכה לגופה, ושם כתבו גם **שבדניחא ליה** כמו במזרד בארעא דידיה חייב משום **שאנן סהרי שמתכוון** ליפות. (תוס' בסוגייתנו לא פירשו עד כדי כך אולם זהו הפירוש הנראה בדברים, וכן הוא גם בתוס' בכתובות ו.. גם בסוכה לג': ביארו כן תוס' את הדברים. בין המקורות השונים בתוס' ישנם הבדלים נקודתיים שעליהם נעמוד להלן). דיונים מקבילים ומסקנות מקבילות לתוס'

מצויים גם בדברי הרמב"ן והר"ן בדין מסוכרייא דנזייתא (להלן דף קיא.), ובדברי הרשב"א (בכתובות ו.).⁸

ב. ראיות הצדדים ודחיותיהן

תוס' מביאים שתי ראיות לשיטתם. ראיה ראשונה מדין המפנים מורסא להוציא ממנה ליחה, שלא התירה אותו הגמרא (זק). אלא משום צערא, למרות שאינו מתכוון באופן ישיר כלל לעשיית הפתח (ויש לדחות, ששם מתכוון למעשה עשיית הפתח ולצורת הפתח שנוצרת למרות שאינו זקוק לזה לשם קיומו של פתח אלא לשם יציאה מיידית של המורסא, ואין זה פס"ר אלא משאצל"ג ממש). ראיה דומה שניה היא מההיתר להוציא קוץ ע"י מחט, למרות שמטיף דם, שהעמידה הגמרא (סנהדרין פד:) כר"ש, ומשמע בגמרא (שבת זז.) שההיתר לכתחילה שיש בדבר אינו אלא משום צערא אבל לולי זה היה אסור. הראשונים (הרשב"א בכתובות בשם רבו) יישבו את הדבר לשיטת הערוך, שאף שם עיקר ההיתר הוא אכן משום דהוי פס"ר דלנ"ל, וזוהי משמעות ההיתר משום צער. לשיטתו אפשר שאין סברה לומר שהתירו חכמים משאצל"ג משום צערא, דהא חזינן שלא התירו לעשות מלאכה שאצל"ג לצורך חולה שאין בו סכנה ומאי שנא, ואם כן ההיתר משום צערא פירושו שכיון שהטפת הדם מצערת אותו הרי אינה רצויה לו וממילא אין לאסרה אע"ג שמתרחשת בהכרח.

לשיטת הערוך הביאו הראשונים ראיות רבות, אע"פ שדחאום. שתיים מראיות אלו מביאים תוס' בסוגייתנו. האחת היא מן הגמרא בזבחים (צא:), שם אמר שמואל שהמתנדב יין מביא ומזלפו על גבי האישים, ומבארת הגמרא שאע"פ שמכבה על ידי כך גחלת על המזבח ויש בזה איסור של תורה מותר, כר"ש דאמר דבר שאינו מתכוון מותר. כיבוי הגחלת על ידי ניסוך היין הוא לכאורה תוצאה מוכרחת, ואם כן עולה מכאן שפס"ר מותר כשאין לו הנאה בו.⁹

8. להבנה הפשוטה בדעת הערוך, התולה את איסור פסיק רישיה כולו בכוננת האיסור של האדם, מסתבר ביותר שאין דין פס"ר אלא כאשר האדם אכן יודע שהמלאכה האסורה תיעשה אגב מעשהו, ואם אינו יודע כן אין זה אלא דבר שאינו מתכוון בעלמא. לפי זה נראה שאם אדם אחר יודע שגרירת ספסל זו ודאי תעשה חריץ אין הוא צריך לומר זאת לגורר הסובר לפי תומו שאינו עתיד לחרוץ כלל, שעושה בהיתר גמור. אבל לפי ההבנות האחרות, בין הסברה המחמירה בדברי הערוך בשאר איסורי תורה ובין החולקים על הערוך ואוסרים פס"ר דלנ"ל בשבת כמלאכה שאינה צל"ג, אפשר שגם אם אין האדם יודע שנלווית תוצאת איסור למעשהו, כיון שהיא כרוכה בו באמת באופן הכרחי הרי היא חלק מגדרו, והאדם נחשב כמתכוון לפעול גם אותה (ואין בזה חסרון אלא מצד מלאכת מחשבת). ור' להלן בדין המתעסק (עמ' 77) שפעמים שקרוי האדם שוגג ומתכוון גם כשאינו מודע כלל לתוכן המעשה שעושה. כך משמע מדברי הפוסקים במצבים שונים שיש בהם פס"ר, כמו פתיחת ברו מים חמים כשאחרים באים תחתיהם לדוד ומתחממים, שלא כתבו להתיר למי שאינו מכיר את אופן פעולת המנגנון כאינו מתכוון בעלמא.

9. תוס' כאן אינם מביאים ראיה זו בשם הערוך עצמו, אולם בכתובות אומר ר"ת שזוהי עיקר ראייתו של הערוך. ראשונים אחרים שהזכרנו אינם מזכירים ראיה זו כלל, ויש לכך השלכה לדין שנוכר בקצרה לעיל, בדבר דעת הערוך בשאר איסורים. הרשב"א והר"ן כתבו לחלק בדעת הערוך בין שבת לשאר איסורים, ואתי שפיר

תוס' בסוגייתנו מיישבים שאף שם אין זה פס"ר, שכן האופן הנכון לנסך יין כזה הוא בטיפין דקות או על גבי האיברים כך שלא ודאי שיכבה גחלת. רש"י במקום כתב שכיון שיכול להטיף טיפין דקות מאד בלא לכבות אף אם מכבה בטיפין גסות דבר שאין מתכוון הוא. אפשר לבאר את דברי רש"י ולומר שעליו לנסך באופן שעשוי להטיף בפועל טיפין דקות ולכן גם אם יצאו מתחת ידיו טיפין גסות אין זה מצידו אלא דבר שאינו מתכוון. ואולי ישנו חידוש גדול יותר בדברי רש"י, שכיון שמצידו אחת היא לו אם מנסך בטיפין דקות או גסות, ובדקות לא הוי פסיק רישיה, לא מוטל עליו להקפיד לנסך טיפין דקות דוקא ובכל אופן שמנסך נידון כלא מתכוון בלבד (כיון שעיקר עשייתו אינה מחייבת בהכרח מעשה איסור אין לכרוך את האיסור בכוננתו, למרות שבאופן עשייתו בפועל כרוך מעשה האיסור באופן ברור. וצ"ע). בכתובות דחה ר"י ראייה זו בכך ש"מצוה שאני". דבריו טעונים ביאור, שהרי בכיבוי גחלת אין דין מלאכת מחשבת, ואם כן אם דין המזלף כמתכוון הרי אסור מן התורה גם לר' שמעון ולא ניתן להתיר זאת משום צורך מצוה. וצ"ע.¹⁰

ראיה שניה לשיטת הערוך (שנוכרת בכל מקום בראשונים בו דנו בשיטת הערוך וראיותיו) היא מן הגמרא בסוכה (לג:), שם נחלקו ת"ק ור' אלעזר בר"ש אם מותר למעט את ענבי ההדס ביום טוב. הגמרא ביארה שיש בזה משום תיקון מנא, אלא שבכרייתא מדובר "כגון שליקטן לאכילה, ור"א בר"ש סבר לה כאבוא דאמר דבר שאין מתכוין מותר". הגמרא הקשתה שעכ"פ פסיק רישיה הוא, וענתה: "הכא במאי עסקינן דאית ליה הושענא אחריתי". באופן פשוט גם כאשר יש לו הושענא אחריתי עדיין יש במעשהו תיקון גמור של ההדס למצוה, ועדיין הוי פסיק רישיה, אלא שכעת אין לו צורך בתיקון זה ועל כן מותר – כדברי הערוך שפס"ר מותר בדלא ניחא ליה ואין לו בו כוונה.

רש"י אמנם ביאר שכיון שיש לו הושענא אחריתי, שוב אין שם תיקון כלי בהושענא זו שמכשיר אף אותה למצוה. ההשלכה מדברים אלו היא לכאורה שאין במעשה שם תיקון כלל, ואם כן אין איסור בדבר למסקנת הסוגיה אף לדעת ר' יהודה ולא רק לדעת ר' שמעון. וכך אכן כתבו הרמב"ן והר"ן (הנ"ל, קיא). בישוב הסוגיה. הדבר דחוק במהלך הסוגיה, שלא אמרה "אלא הב"ע..." ומשמע שלא דחתה את ההבנה שמחלוקת ת"ק ור"א תלויה במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון. ועכ"פ לשיטה זו יש לבאר שמחלוקת ת"ק ור"א אינה אלא בשאלה אם יש בדבר תיקון כלי או לא, כאשר באופן מעשי אין הדס זה נחוץ לו לקיום המצוה.

משום שלדבריהם לא הסתמך הערוך על דין פס"ר בכיבוי גחלת. אולם הרא"ש גם הוא חילק כך בדעת הערוך, למרות שהזכיר סוגיה זו, שאינה דיני שבת, כראיה שהביא הערוך גופיה להיתר פס"ר בדלג"ל. ור' קרבן נתנאל, שלפיו י"ל שהחילוק של הרא"ש אינו בדעת הערוך עצמו אלא ביאור לאופן שבו ניתן לקבל את דבריו, ור' גם מג"א בסי' שכ (ס"ק כ), שיישב את דברי הרא"ש שפיר בגוף דברי הערוך.

10. אולי כוננתו לומר שבמעשה מצוה כיון שלא הרצון האישי או תנאי המציאות המעשית הם המניע אלא רצון ה', גם כאשר יודע שמתלווה למעשהו איסור אין בכך צירוף של רצון למעשה האסור? וצ"ע.

רש"י עצמו עכ"פ לא סיים כך את דבריו, אלא הוסיף שכיון שאין תיקון כלי אין זה פסיק רישיה. ומשמע שעכ"פ דבר שאינו מתכוון יש בו, וכפשט מהלך הסוגיה. ויש לומר אם כן שעל אף שאין ההדס נחוץ לו בפועל יש בו צד של תיקון כלי, מצד האפשרות שיחפוץ בכל זאת להשתמש בו למצוה, אלא שאין בו שם של איסור מתורת פסיק רישיה. (אכילת ענבי ההדס היא תכלית ברורה של הליקוט, בעוד התולדה של תיקון כלי אינה בת קיום אלא מכח האפשרות להשתמש בהדס למצוה – שאינה מעסיקה כעת את האדם כיון שאינו זקוק לה. ועל כן הוי כמו דבר שאינו מתכוון בעלמא, שעל אף שיודע שהאיסור עשוי להתרחש, אין כוונתו במעשה קשורה בו אלא ביסוד הודאי, שהוא המניע לעיקר יזמתו לעשות את המעשה. כמו שהספק בהתרחשות המלאכה הלא-רלוונטית מאפשר לראותה כמנותקת מרצון האדם, כך מאפשר זאת גם מה שכל עיקר קיומה של המלאכה תלוי בצורך שכעת אינו ממשי כל כך. תיקון הכלי כאן הוא עבור האדם בגדר האפשר ולא בגדר הוודאי. הדבר דומה לדין לבישת הכלאים לדעת תוס' (לעיל הערה 3). ועדיין צ"ב).

תוס' בכתובות, באופן ביאור שני, דוחים ראה זו בדומה לדברי רש"י אך באופן מובן יותר מסברה, ואומרים שיש בזה דבר שאינו מתכוון ממש. אם יטול לבסוף הדס זה למצוותו ימצא שתיקנו כשמייעט את ענביו, אך **אם לא ישתמש** בו נמצא **שלא** היה לו בו כל תיקון (יש חידוש בדברים מצד אחר, ששם תיקון כלי מלכתחילה תלוי כאן בשימוש בו לבסוף). בסוגייתנו, וכן ביומא, מיישבים תוס' באופן אחר, שבמיעוט הענבים אין אלא **תיקון מועט**, שלא נאסר אלא מדרבנן, ולפיכך **לא** גזרו בו חכמים כשאינו נהנה בו. כלומר, כיון שהדס בעל ענבים מועטים אינו כשר יותר לתשמיש כלשהו מהדס מרובה ענבים, אלא שזה מתאים לקיום מצוות נטילת ההדס וזה אינו מתאים לכך, אין כאן תיקון כלי של ממש אלא דמיון בעלמא לתיקון כלי, וכאן לא גזרו בזה. יש שפירשו בדברי תוס' (הגר"ע יוסף) שמעצם מה שאין האיסור אלא מדרבנן אין הוא אסור בפס"ר כשאין לו הנאה בו. כך עולה מהשיקול שציינו תוס', שכיון שאין זה אלא דרבנן לא גזרו בו כשאינו נהנה. אמנם לשון תוס', "דאותו תיקון מועט כמו מיעוט ענבים דלא אסיר אלא מדרבנן לא גזרו חכמים כשאינו נהנה", משמע שיש כאן היתר מקומי הנוגע לדין ההדס, ומשמע שאף האיסור דרבנן שיש בו אינו כאיסורים אחרים ודוקא הוא הותר כשלא נהנה ממנו. לפי זה יש לפרש שהדמיון לתיקון כלי שיש כאן הוא מועט, ומשום כך לא גזרו בו כשאינו נהנה. וכך כתב חזון איש (דברי האחרונים בדין פס"ר בדרבנן יובאו להלן).

דרך אחרת שנזכרה בתוס' היא בסוגיה במקומה (בסוכה), וכן באופן ראשון בתוס' בכתובות, שאכן יש כאן מלאכה שאינה צריכה לגופה שראויה היתה להאסר, והיא לא הותרה אלא משום **צורך המצוה** שיש בכך (אף בזה יש חידוש, שעל אף שכל ההיתר אינו אלא משום שאינו מתכוון לתיקון ההדס למצוה, ומשום שגם בפועל אין הוא זקוק לו לקיום המצוה, כיון שמצד האמת יש בכך משום תועלת לאפשרות קיום המצוה, על ידו או על ידי אחרים שיעזרו בו, הרי זה מותר – ובלבד שלא לכך תהיה כוונתו).

ראיה לכאורה שלישית לדברי הערוך מביאים בשמו תוס' ביומא, מהסוגיה בשבת (קלג.) בדבר קציצת הבהרת שנידונה לעיל. הערוך מביא ראיה מסיום הסוגיה, שהבחינה בין האב לבין אחר, לכך שפסיק רישיה דלא ניחא ליה מותר. ולכאורה הדברים תמוהים, שכן לא נאמרו הדברים אלא לפי ההו"א של אביי, לפני שלמד לאסור בפסיק רישיה, ואדרבא, משם מטים הדברים דוקא לומר שפס"ר דלנ"ל למסקנה אסור. וכך אכן משיבים תוס' על דבריו. הבנת הערוך בסוגיה מבוארת ברמב"ן, שמזכיר אף הוא ראיה זו לשיטת הערוך, ומסביר שקושיית הגמרא היא אף אליבא דרבא ולא כרש"י. נראה שלדברי הערוך הדיון בדברי אביי שלפני חזרתו הוא קצר, ומסתיים בתשובת הגמרא שההיתר המיוחד של התורה נחוץ לשיטה זו במתכוון לקציצת הבהרת. המשך דיון הגמרא, "תינת גדול, קטן מאי איכא למימר" וכו', הוא אליבא דכו"ע, ומשום שפס"ר דלנ"ל מותר (הרמב"ן הביא כראיה לערוך רק את חלקה השני של הסוגיה, ולא כתוס').

דברי תוס' ביומא נסובים סביב סוגיה שהיא עצמה ראיה לכאורה לשיטת הערוך – הדיון בדבר הטלת עששיות של מתכת למי המקוה לטבילת הכהן הגדול, שאותו הבאנו לעיל בדיון בעיקר דין דבר שאינו מתכוון. הגמרא (ד:) אומרת שגם אם העששית הגיעה לצירוף מותר להטילה, משום שדבר שאינו מתכוון מותר. לכאורה, אם הגיעה לצירוף הרי זה פס"ר שתצטרף, ולמרות זאת מותר כיון שאינו מתכוון. תוס' במקום מעמידים את הסוגיה באופן שאין בו פס"ר שתצטרף. אך ההבנה שמדובר בפס"ר נתמכת מכך שהגמרא הביאה ראיה להיתר מדברי אביי שתלה את החידוש בדיון מילה בבהרת בדעת ר' יהודה, ושם הרי הו"א פס"ר. וכתבו תוס' שאין זה אלא להו"א דאביי, לפני שהודה שפס"ר אסור. לערוך עכ"פ לא לחינם הביאה הגמרא את דברי אביי למרות שחזר בו מהם, שכן לא חזר בו אלא במקום דניחא ליה, אבל בעלמא, כמו בצירוף גחלת שאין לו בו ענין, נותר עיקר דבריו בתקפו. (אמנם זאת רק אם טעם דברי הערוך אינו משום מלאכת מחשבת, וכדלעיל).

ג. שיטות הרמב"ם, הטור והשו"ע

הרמב"ם כתב (א,1): "עשה מעשה ונעשית בגללו מלאכה שודאי תעשה בשביל אותו מעשה אע"פ שלא נתכוין לה חייב, שהדבר ידוע שאי אפשר שלא תעשה אותה מלאכה...". לשון הרמב"ם, שהוסיף להטעים את הדין במה שהדבר ידוע שאי אפשר שלא תעשה אותה מלאכה ולא הסתפק בעצם מה שבאופן עובדתי המלאכה ודאי נעשית, מורה כסברה שכתבנו לעיל, המפורשת בתוס' ובמאירי, שיסוד האיסור הפשוט, בדניחא ליה, הוא במה שהאדם עצמו יודע שיש צד איסור במעשהו והרי הוא כמתכוון לאיסור באופן מפורש (כפי שכתבנו לעיל, יתכן שחייב בפועל גם אם אינו יודע שמתלווה מלאכת איסור למעשה, וזאת משום שבאופן אמיתי, על פי הידוע למי שמכיר את המציאות לאשורה, זהו חלק בלתי נפרד מהמעשה. אולי לזה כוונת הרמב"ם, ומשום כך כתב "שהדבר ידוע" ולא "שהוא יודע"). הרמב"ם סותם את דבריו לדינא ואינו מחלק כלל בין פסיק רישיה דניחא ליה ודלא ניחא ליה, ופשט הדברים מורה

סוֹבֵר כראשונים שחלקו על הערוך הסוברים שכל פסיק רישיה הוא כמתכוון, אלא שפטר בפס"ר דלנ"ל משום מלאכה שאצל"ג. הרמב"ם נוקט לדינא במשאצל"ג כר' יהודה שמחייב בה מן התורה, ועל כן בכל פסיק רישיה חייב. אמנם אין כל זה מפורש ממש בדבריו, ומצינו גם אחרונים שתלו בדברי הרמב"ם כדעת הערוך דוקא (הגר"ח נקט כדבר ברור שדעת הרמב"ם כערוך בלא לבאר מנין, והסתמך על כך כדי לבאר את דין מפיס מורסא וצידת נחש שנידונו לעיל (עמ' 37) בדין משאצל"ג כדעת הרמב"ם. גם הנצי"ב נוקט שדעת הרמב"ם כערוך. ושו"ת יבי"א (ד,לג) מאריך בבירור דעת הרמב"ם ממקורות רבים (בדבריו).

הטור התייחס באופן ישיר לדין פסיק רישיה בסי' שלז, ואף הוא הביא אותו שם בצורה סתומה, בלי להבחין בין פס"ר דניחא ליה ודלא ניחא ליה (לענין האיסור; ולא דן שם בשאלת החיוב). ולכאורה סותם אף הוא כחולקים על הערוך. את גוף מחלוקת הערוך והראשונים הביא הטור בסי' שכ, בהקשר של דין מסוכרייא דנזייתא, והביא שם את דעת הערוך בתחילה ואח"כ כתב שדעת ר"י לאסור גם בדלא ניחא ליה. ונראה שכוונתו בזה להכריע כדעת ר"י שהביא באחרונה.

הב"י הביא מדברי כמה ראשונים שחולקים על הערוך ואוסרים בדלא ניחא ליה, אלא שהביא מדברי רבנו ירוחם שהמנהג שראה בכל מקום הוא להקל כערוך. **בשו"ע** עצמו הזכיר מרן את המחלוקת והוסיף שהעולם נוהגים היתר בדבר ויש ללמד עליהם זכות שכיון שהברזא ארוכה ואין נוגעים בנעורת בידיים הרי זה מותר כספוג שיש לו בית אחיזה, אלא שכיון שאין זו סברה ברורה (שכן הסחיטה כאן נעשית בהדיא הרבה יותר מבספוג) יש להנהיגם שלא יהיה כלי תחת החבית כשפוקקים אותה. כלומר, המנהג שהכיר השו"ע מרחיק לכת עוד יותר מזה שהכיר רבנו ירוחם, והיו פוקקים את החבית גם כשהמשקה לא הולך לאיבוד, ועל אף שיש צד לימוד זכות גם בזה באופן בו היו עושים זאת לא רצה השו"ע להקל עד כדי כך. אבל כאשר המשקה הולך לאיבוד נתן השו"ע מקום למנהג. האחרונים ביארו שאין הכרעתו המעשית כרבנו ירוחם, ולא התיר מחמת המנהג כל פס"ר דלנ"ל, אלא ההיתר מוגבל למקרה מיוחד זה של פקיקת החבית. לפי ביאור הט"ז (המקובל על רוב האחרונים ומצדד בו המשנ"ב) ההיתר הוא מחמת צירוף של סברת הקולא שבפקיקה על ידי ברזא לדעת הערוך שמתיר גם בלא זה. (ט"ז עצמו כתב שמנהג העולם בפועל להקל כערוך לגמרי, אלא שדחו האחרונים את ניתוחו ההלכתי למנהג שעליו הסתמך. מג"א כתב שהיתר השו"ע מחמת המנהג הוא קולא בדיני סחיטה, שכשהולך המשקה לאיבוד אינו קרוי סוחט ומותר לכתחילה, ואינו נובע משיטת הערוך, וכתב שעה"צ שגם את זה דחו האחרונים).

לדינא אם כן קי"ל **דלא כערוך**. והוסיף בה"ל להבהיר שאין גם חילוק בין לא איכפת ליה לבין מלאכה שסותרת את רצונו. (בדין זה גופא של פקיקת החבית המלאכה סותרת את רצונו, שכן המשקה הולך לאיבוד, וטוב היה לו לו היה נשאר ספוג בנעורת והיה סוחט אותו לאחר השבת).

ד. פרטי דינים בענין פסיק רישיה

1. פסיק רישיה מסותר את רצונו

נתמצית הדין: לפי פירוש אחד לדברי רש"י, וכן לדעת המאירי, אם המלאכה המתלווה למעשה מנוגדת ממש לרצון האדם יש לדונו כדבר שאינו מתכוון בעלמא, ולרמב"ן יש להתיר בכה"ג אפילו לר' יהודה. תוס' חולקים ואוסרים אף בזה, וכך הוא עיקר ההלכה, אבל בה"ל מצרף סברת היתר זו כסניף להקל.

הבחנה מיוחדת בין מותר ואסור בפסיק רישיה מצויה בדין פציעת החילזון (דף עה.). הגמרא מבארת שהפוצע את החילזון להוציא את דמו אינו חייב משום נטילת נשמה, משום שמתעסק הוא אצל נטילת נשמה (אין זה כשאר מתעסק שבש"ס, שכן הוא יודע מה הוא עושה, אלא יש לפרש בפשטות שהיינו דבר שאינו מתכוון. כך כתבו רש"י ותוס'). הגמרא שואלת: "והא אביי ורבא דאמרי תרוויהו מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות?" ומשיבה: "שאני הכא דכמה דאית ביה נשמה טפי ניחא ליה, כי היכי דליציל צבעיה". הדין כאן שונה משאר פס"ר משום שככל שהחילזון נותר בחיים יותר זמן כך מוטב למוציא את דמו, שכן אז דמו איכותי יותר.

מצד הסברות בהן עסקנו עד כאן, אין משמעות לשאלה אם המלאכה האסורה, הנלווית מאליה למעשה המותר, היא בעלת ערך ניטרלי או שלילי כלפי האדם העושה. כך אכן מבארים תוס', שעיקר תשובת הגמרא הוא שאין זה פסיק רישיה דניחא ליה ולכן אין במעשה חיוב, אם כי אכן יש כאן מלאכה שאינה צריכה לגופה. (ביאור זה עולה יפה גם לשיטת הערוך, וכאן אין למחלוקת ביניהם משמעות ישירה. כיון שאינו מעוניין במיתת החילזון ודאי אין לו חיוב עליה. אלא שלשיטת תוס' אסור הדבר עכ"פ משום משאצל"ג, ולשיטת הערוך מותר לכתחילה לולי האיסורים הנוספים שכרוכים בזה).

אבל רש"י כתב: "וכיון שכל עצמו אינו מתכוין, וטורח לשמרו שלא ימות בידו, אפילו מת אין כאן אלא מתעסק. וכי מודה ר' שמעון, במידי דלא איכפת ליה אי מתרמי". רש"י מעניק משמעות לעובדה שאין זו פעולה שהאדם אדיש לה בלבד אלא פעולה שהוא מבקש מצידו שלא תתקיים כלל, ותולה בכך את מה שאין בה חיוב אלא לר' יהודה ולא לר' שמעון.

את דברי רש"י ניתן לפרש בשתי דרכים. פשוט לשונו של רש"י מורה שגם כעת, כשאינו מעוניין במיתת החילזון, סוף סוף המיתה מתחייבת באופן ודאי מפעולתו, ועל כן זהו פסיק רישיה, אלא שר' שמעון אינו מודה בו לחייב משום שאינו מעוניין במיתה. דרך כזו אמורה בדברי המאירי (אם כי אינו תולה אותה במפורש ברש"י). לפי זה למרות שהאדם יודע שהוא גורם במעשהו למלאכה האסורה בשבת, אינו קרוי מתכוון למלאכה זו כאשר באופן מובהק אין לה יחס ישיר לכוונתו. כלומר, אין לראות במעשה זה תולדה של כוונת האדם כיון שאילו היו הדברים תלויים בו והיה יכול לפעול את הפעולה שלה נתונה מגמתו בלא פעולה זו היה ודאי עושה כן. (הדברים מחודשים מאד בסברתם, שכן גם בדלא אכפת ליה אין המעשה הנוסף

נעשה אלא מחמת כורח המציאות, ואנו קובעים שכוונתו היא המולידה את המעשה כיון שהוא מודע לו ופועל אותו במכוון. כאן משמע שהרצון השולל גובר על הזיקה שיוצרת המציאות בין כוונת האדם לתוצאות מעשהו).

באופן אחר מתפרשים דברי רש"י ברמב"ן, שביאר שכיון שאינו מעוניין במיתת החילזון הרי עושה מה שביכלתו על מנת שלא ימות, ונמצא שאכן אין זה פסיק רישיה שימות. (הגמ' קובעת שהממצה את דמו של החלזון הורג אותו ודאי, ויש לומר שעל אף שודאי שלבסוף ימות, ביכלתו לדחות את מיתתו לשעה מאוחרת יותר ויותר. וכיון שאינו יודע אם כעת הוא השלב בו עתיד למות אין זה אלא ספק פס"ר, שדינו לרמב"ן כדבר שאינו מתכוון בעלמא – ר' להלן בדין ספק פס"ר).¹¹

הרמב"ן עצמו כותב באופן מרחיק לכת יותר, שכיון שמעוניין שהחלזון לא ימות הרי זה מותר לא רק לר' שמעון אלא גם לר' יהודה, משום שהדבר קשה לו ולא התקיימה מחשבתו במלאכה זו. כלומר, למרות שבעלמא מחייב ר' יהודה בפסיק רישיה גם אם לא אכפת ליה, כיון שסוף סוף הרי הוא מתכוון, כאן אין זה אלא כמעשה קלוקל שאין בו תורת מלאכת מחשבת. (בעלמא המקלקל פטור אבל אסור, וגם בפס"ר דמקלקל מצאנו שאסרו הפוסקים (להלן בדין פס"ר בדרכבן), אבל כאן שאין זה רק בדרך קלוקל בעלמא כעשיית חריץ בקרקע אלא בניגוד ממשי למחשבתו יש לומר שמותר לכתחילה, ואפילו שאין זה קלוקל אובייקטיבי אלא סובייקטיבי בלבד). כדברי הרמב"ן כתב גם הר"ן, וגם המאירי הזכיר אפשרות זו ולא דחה אותה.

בה"ל (שט"ז, ד"ה ויש מקילין) מצרף סברה זו, של פס"ר הסותר לרצונו, כסניף להקל במקום שגם בלאו הכי מסתבר להתיר.

2. נועל ביתו לתכלית היתר ואיסור כאחד

תמצית הדין: הרשב"א חידש באופן תמוה שמותר לסגור דלת בית לשמרו למרות שעל ידי זה ודאי גם צד בו צבי. המפרשים העלו כמה צדדי ביאור לזה. אבל למעשה דחו הפוסקים את דבריו.¹¹

חידוש מיוחד בדין פסיק רישיה נאמר על ידי הרשב"א (בדף קז), על פי הירושלמי, שמותר לאדם לנעול את ביתו לשמרו למרות שידוע שיש בו צבי שישתמר על ידי כך, ומותר לו לעשות

¹¹ הרמב"ן הזכיר גם את פירוש התוס', שפטור מנטילת נשמה כיון שאין זו אלא מלאכה שאינה צריכה לגופה, וסיים: "ולא דייק". ולא פירש למה. אולי טעם הדברים הוא שפשט הסוגיה משמע שלולי הסברה שלא נח לו במיתת החלזון היה חייב לר' שמעון, ואם כן ישנה סיבה כלשהי שמחמתה זהו פס"ר דניחא ליה (אולי משום שנח יותר לטפל בחלזון מת מאשר בחי), ואם כן כל עוד אין סברה שתשלול את החיוב מתורת פס"ר דנ"ל אין לפטור.

כן אף אם מעוניין בצידת הצבי, ובלבד שלא יתכוון לצידת הצבי בלבד. הדברים תמוהים, וכבר תמה עליהם הר"ן ודחאם מכל וכל, שלא יתכן להתיר מלאכה בשבת מפני שהוא צריך לנעול ביתו. את הירושלמי מפרש הר"ן באופן אחר לגמרי, במי שנעל את ביתו לשמרו בלבד ומצא אח"כ צבי שמור בתוכו, שאינו צריך לשחרר את הצבי ורשאי ליהנות מצידה זו. (הירושלמי סמך לדין זה שני דינים נוספים, והם שהביאו לכאורה את הרשב"א להסביר את הדין כפי שפירש, והר"ן אומר שאין לכוון כך את הדינים השונים זה בזה).

השלטי גיבורים מבקש להסביר את דברי הרשב"א ואומר: "דאע"ג דקי"ל דפסיק רישיה אסור, היינו דווקא שבאותו מעשה דעביד פסיק 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 ומכוין גם לו שרי. ובאמת כי קולא היא זו". אמנם עדיין הדברים תמוהים, ולא ברור מה הועיל בדבריו. (המשנה ברורה מצמצם עכ"פ מעט את חידושו של הרשב"א וכותב שלא התיר אלא כאשר עיקר כוונתו על שמירת הבית ולא הצבי. כלומר, כאשר מבקש לשמור את ביתו אינו צריך להמנע מכך משום שעושה בכך גם מלאכה שמועילה לו, אבל ודאי אסור לו לכוון בהדיא לצידת צבי על ידי שמירת הבית).

המהדיר על הרשב"א הביא דברי אחרונים שתלו את דברי הרשב"א בחידושים שונים בדין הצידה. אם בכך שהצידה לדבריו היא מעשה שאין בו שם מלאכה בלא כוונת האדם (מעין מה שכתבנו בסוגיית משאצל"ג בדעת הרמב"ם), ואם בכך שמעשה סגירת בית אינו מזוהה באופן ישיר עם הצידה ולכן כאשר אינו עושה זאת לשם צידה בהדיא אין בו שם מלאכה. הלח"מ כתב שלא היתה כוונת הרשב"א להתיר את סגירת הבית עצמה, אלא איירי בדין ישוב השני על הפתח, שאם היה מכוון לשמירת הצבי בלבד היה אסור אבל כיון שמכוון גם לשמירת הבית מותר. ומה שנקט לשון "צידה" שמותרת בכה"ג הוא במשמעות מרחיבה, וכוונתו לשמירה ולא לעצם הלכידה. ועדיין הדברים צ"ע, ולמעשה לא קי"ל כרשב"א.

3. סברת 'פסיק רישיה' בדין משאצל"ג

(**תמצית הדין**: העושה מלאכה משום צורך שאינו בגופה אך יש לו תועלת גם בצורך שבגופה. בפשטות דינו כעושה מלאכה הצריכה לגופה ממש. מעין מה שמצינו בעניינינו שבפס"ר דנ"ל הוי כמתכוון.)

דין פסיק רישיה מעלה שאלה בנוגע לדין מלאכה שאינה צריכה לגופה: במזרד זרדים בארעא דידיה אמרה הגמרא שחייב למרות שאומר שאין כוונתו אלא ליטול את הזרדים, משום שאנן פהדי שמתכוון גם ליפות את הקרקע (כפי שהסבירו הראשונים). מדוע אם כן החופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה פטור, ולא אמרינן שכאשר אין במעשה קלקול אלא תיקון לקרקע אנן סהדי שמתכוון לתיקון זה ועל כן חייב?

הריטב"א בעירובין לה. מעלה הסתייגות זו מדין מלאכה שאינה צריכה לגופה, ומקבל אותה. לדבריו שם אכן אין לפטור **חופר גומא** לעפרה אלא **בארעא דחבריה**, בדומה לדין מזרד זרדים שאינו פטור בו אלא בארעא דחבריה (כך כתב שם בשם רבותיו). כלומר, הסברה שבפסיק רישיה אכן רלוונטית גם לדין מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכאשר באופן אובייקטיבי יש לו תועלת ברורה בתכלית האסורה של המלאכה הרי אנו סהדי שמתכוון גם לתכלית זו וממילא חייב.

(מגן אברהם (שיד ס"ק ה) מסיק מדברי תרומת הדשן שדוקא חופר גומא משום שצריך לעפרה פטור מתורת משאצ"ג, אבל אם חופר את הגומא בלא צורך בעפר חייב מן התורה. משמע שבא לפתור את השאלה היסודית שהעלינו באופן אחר, בלי לחדש שדין חופר גומא איירי בארעא דחבריה דוקא, ולומר שמלאכה שנעשית בפועל לתכלית שונה מזו האסורה הרי היא מלאכה שאינה צריכה לגופה (למרות שיש בה גם תועלת שאם אותה היה מבקש היה חייב), אך אם המלאכה היא בת תועלת לאדם ונעשתה **שלא לשם תכלית מוגדרת** כלשהי כלל (אלא בגררת מעשה אחר) הרי זה כאילו נעשתה לצורך גופה וחייב. מג"א עצמו דוחה עכ"פ סברה זו מכל וכל וכותב שאם אינו צריך לא לגומה ולא לעפרה כל שכן שפטור. וא"כ צ"ל לכאורה כריטב"א.)

במסכת שבת (קג.) הולך הריטב"א צעד נוסף בסברתו זו, וקובע שלא רק בארעא דידיה יש לחייב גם כאשר לא תיקון השדה הוא המניע המרכזי שלו, אלא גם בארעא דחבריה. הוא תמה מה בכך שלא איכפת ליה, שכן סוף סוף עושה מלאכה שיש בה תועלת ברורה, ומה לי בכך שאין הוא עצמו נהנה ממנה. הוא מדמה את הדבר לחורש בשוורים בשדהו רק כדי ליגעם, שלדבריו ודאי לא שייך לפטור בו מתורת מלאכה שאינה צריכה לגופה. ולכן הוא נוטה לומר שלא פטרה הגמרא בפסיק רישיה דלא ניחא ליה אלא במלאכות קלות כאלו שבלא כוונה מפורשת אין בהן שם מלאכה כלל, כמו יפוי מועט שעל ידי זירוד זרדים, שללא הכוונה אינו חשוב יפוי לקרקע כלל. הריטב"א עצמו מסייג חידוש זה, שאין זה אלא מה שהיה אומר לולי דמסתפי מרבוותא, ואכן מדברי שאר הראשונים שלא כתבו כדבריו משמע שחולקים עליו בזה ופוטרם בדחבריה מעצם מה שלא אכפת ליה בטובתו.

ה. ספק פסיק רישיה

א. הקדמה – דברי הפוסקים בדין סגירת תיבה שייתכן שיש בה זבובים הגמ' בביצה (לו.) מלמדת שמותר לפי ר' שמעון לכסות במחצלת כוורת של דבורים מפני החמה והגשמים, למרות שהדבורים נמצאות ניצודות בכך, ובלבד שיהיה זה באופן שאין בו פסיק רישיה. **בעל התרומה**, המובא בטור סי' שטז, למד מכך שאין **לפגור תיבה** אם יש בה **זבובים** כיון שהזבובים נמצאים ניצודים בכך, וצריך להקדים ולהפריח את הזבובים (אע"פ שזבובים

אין במינם ניצוד, עכ"פ מדרבנן אסור לצודם). הטור דחה את דבריו בשתיים: א. אין התיבה דומה לכוורת, שכן אין הזבובים ניצודים בה וכשיפתח את התיבה יפרחו הזבובים, שלא ככוורת שהיא קטנה והדבורים ניצודות בה. ב. הרי בגמרא עצמה נאמר שאם אינו מתכוון לצוד מותר.

דברי הטור טעונים ביאור בשני חלקיהם. על דחייתו הראשונה תמה ב"י מה לי תיבה גדולה או קטנה, וכיצד זה נתן הטור את דבריו לשיעורין. אמנם אחרים (ט"ז ובמשנ"ב) ביארו את דברי הטור בזה בצורה פשוטה שסתם כוורת מלאה בדבורים, וכשיפתח אותה, גם אם יברחו חלק מן הדבורים הרי עכ"פ ודאי יצליח לתפוס לפחות חלק מהן, ועל כן סגירתן בכוורת היא צידתן. מה שאין כן בזבובים, שהם מועטים והתיבה גדולה ביחס אליהם, ואפשר שכשיפתח אותה לא יצליח לתפוס אף זכוב ונמצא שאין בסגירת התיבה צידה כלל. גם על דחייתו השנייה תמה ב"י איך זה תלה הטור בסוגיה שאם אינו מתכוון מותר, והרי הגמרא אמרה מפורשות שאין זה אלא כשאינו פסיק רישיה, שאינו סותם הכוורת לגמרי באופן שלא נשאר פתח כלל, אבל אם סוגר לגמרי ודאי אסור.

(הב"ח יישב את דברי הטור בענין פס"ר ואמר שיש בזה מחלוקת סוגיות, שכן בשבת מג. מובאת סוגיה מקבילה ממש לסוגיה בביצה אולם שם לא נזכרת התוספת של תמיהת הגמרא ותירוצה שאירי באופן שאינו פסיק רישיה. הב"ח מבאר שהסוגיה בשבת מתירה גם במקום פסיק רישיה, כיון שלא ניחא ליה בצידת הדבורים, שכן היה מעדיף שיהיו חופשיות לצאת ולהיזון מפרחים כך שיעשו יותר דבש. וההלכה כסוגיה המקלה, כיון שהיא סוגיה במקומה במסכת שבת, ועוד שזהו דין דרבנן (ס"ל שדבורים קרויות אין במינן ניצוד) והולכים בו להקל. לא התבאר בדברי הב"ח מפני מה חוסר הרצון שלו בצידה הוא סיבה להתיר. האם סובר שפס"ר בדרבנן מותר, וזו לדבריו סברת הטור, או שסובר שבפס"ר שסותר את רצונו יש להתיר לכל הפחות לדעת ר' שמעון).

מכח תמיהותיו דחה הב"י את ביקורתו של הטור על התרומה. אלא שכתב שיש לדחות את דברי התרומה משני טעמים אחרים: א. דוקא צידת דבורים בכוורת היא כצידת ארי בגורזקי שלו, אבל תיבה אינה מקום צידתם של זבובים (ותמהו על דבריו, שכן גם בלא צידה גמורה כארי בגורזקי אסור עכ"פ מדרבנן). ב. כיון שאין איסור צידת הזבובים אלא מדרבנן יש להקל בפסיק רישיה בדרבנן. למרות מסקנתו שיש להתיר לכאורה את סגירת התיבה, כותב הב"י שלמעשה כיון שיצא הדין מפיהם של התרומה והמרדכי (שהביא את דבריו) לאיסור אין להקל נגד דבריהם. בשו"ע למעשה לא הביא המחבר דין זה כלל, ורק הרמ"א הביאו (וכתב שיש ליהדר שלא לסגור התיבה אם יש בה זבובים, ויש מתירים. ע"פ המובא בשש"כ (מבוא להל' שבת א.טו) ובילקו"י מתפרשת דעתו למעשה להחמיר). את השמטת השו"ע ניתן לתלות בכך שחזר בו ממה שכתב בב"י לחשוש למעשה לדעת התרומה, ושב להורות כסברתו שלו להתיר בזה. אולם ניתן לומר גם שלא חפץ להורות בשו"ע דין מפורש בענין זה כלל, לא להתיר ולא לאסור,

משום שבאמת אין הדין ברור דיו, והעדיף להותיר את הדבר למעיינים בכ"י. ונשוב לענין זה להלן בדין פס"ר בדרבנן.

ב. ספק פסיק רישיה

הט"ז יישב את דברי הטור באופן שונה מהב"ח, וכתב שלא לחינם סייג הטור את דברי התרומה בלשון "אין צריך לדקדק בזה" (דהיינו בסגירת התיבה). לא היתה כוונתו להתיר את סגירת התיבה בהדיא כאשר רואה שיש בה זכובים, אלא לומר שאם אינו רואה בבירור זכובים יכול לסגור את התיבה ללא חשש, משני הטעמים האמורים: א. משום שלכאורה אין בזה צידה כלל, שכשיפתח את התיבה יברחו הזכובים, ו-ב. אפילו אם נתייחס לזה כצידה גמורה, הרי אינו יודע שיש כאן זכובים ואם כן אין זה אלא דבר שאינו מתכוון שמותר. מתחדש למעשה בדברי הט"ז שהמסופק אם יש במעשהו איסור או לא הרי הוא כדבר שאינו מתכוון שמותר.

הביאור הלכה הביא דברים אלו של הט"ז וכתב שלולי דבריו היה מסתבר להיפוך, שדבר שאינו מתכוון אינו אלא כאשר הספק הוא בדבר הנסבב על ידי פעולתו, אם ייעשה או לא, ולא כאשר הספק הוא אם קיים כאן נושא האיסור (כלומר הדבר הניצוד) ואם הוא קיים הרי ייעשה האיסור בודאי. באופן זה של ספק אם יש זכובים בתיבה הרי זה ספק איסור ולא דבר שאינו מתכוון, ועל כן אם היה זה ספק בדאורייתא, כבית שספק אם יש בו צבי, היה זה אסור כספק דאורייתא, ורק בזכובים נכון למעשה להתיר משום שהוא ספק דרבנן.

תוכן דברי בה"ל הוא שכאשר ספק לאדם מהם נתוני המציאות שבהם פועל הרי זה ככל ספק דאורייתא, ודבר שאינו מתכוון הוא רק כאשר במסגרת נתוני המציאות הידועים התרחשות הפעולה האסורה היא אפשרית בלבד. לכאורה, בניתוח מדעי מדוקדק, גם בגורר ספסל אין זה אלא ספק מהם הנתונים המדוייקים שבהם הוא פועל, מהו משקלו של הספסל ומהי מידת קשיחותה של האדמה וכדומה, אלא שספק זה אינו במציאות הממשית והמזוהה למתבונן אלא בשיעור הכמותי של היבטים מדידים שונים של הגופים המעורבים במעשה. לזה אין לקרוא ספק, אלא מציאות ידועה שתוצאותיה אינן ידועות. ידוע מהו הספסל הנגרר ומהי הקרקע שעליה גוררים, וחוסר הידיעה אינו אלא בהיבטים כמותיים מדוייקים שונים שלהם, ועל כן מצד האדם אין זאת אלא שהתוצאה היא בגדר האפשר בלבד ולא בגדר המחוייב או הנמנע. (בה"ל משהו לזה גם את מיעוט ענבי ההדס, שדנו אותו תוס' כדשא"מ מצד מה שאין ידוע כעת אם ישתמש בו לאחר מכן או לא, ולכאורה גם זה הוא ספק בגופה של המציאות ואעפ"כ נידון כדשא"מ ולא כספק איסור. אלא שדוחה בה"ל שאף שם מבחינה מהותית אין זה אלא ספק בתוצאת המעשה ולא בגדר הנסיבות הנתונות, שהרי יודע בצורה ברורה את הנתונים שבהווה, והמרכיב הבלתי ידוע הוא רק אם יהיה בעתיד צורך של תיקון כלי במעשה זה).

בה"ל מוכיח למעשה בדברי הט"ז מדברי הרמב"ן, שדן נתינת מים קרים למיחם שספק אם כבר נצרף בעבר כדבר שאינו מתכוון וכמו מיחם שספק אם הגיע לצירוף. וכך הוא גם במאירי.

ולכאורה מסקנת הדברים להלכה כט"ז, שכל ספק פס"ר הרי הוא דשא"מ ומותר. אלא שבמשנ"ב לא התיר מכח דברי הט"ז אלא ספק צידה בזבובים, שהוא ספק דרבנן משום שאין במינו ניצוד. ואם כן למעשה העדיף המשנ"ב שלא לסמוך בהדיא על דברי הט"ז, המחודשים בעיניו בסברתם. גם רעק"א המובא בבה"ל הביא את דברי הט"ז הנ"ל בלי להשיג עליהם מאומה, אלא שאף הוא סיים את דבריו שם ואמר שאין זה אלא ללמד זכות על הנוהגים היתר באותו מצב שאליו התייחס. ואם כן משמע שלכתחילה ראוי שלא לסמוך על הט"ז לקולא. שש"כ (מבוא להל' שבת א, טז) וילקו"י עכ"פ הביאו את דינו של הט"ז כהיתר ברור.

1. פס"ר בדרבנן

התייחסות לפס"ר בדרבנן מצאנו עד עתה בשני מקומות: בדין גרירת ספסל (ש"ז, א), שם השמיט השו"ע את דברי הרוקח שאסר בגדולים ממש כשהוא פס"ר, אך המג"א הביאם וכתב שיש לאסור פס"ר גם באיסורים דרבנן (כמו זה של גרירת ספסל שאינו אלא חורש כלאח"י, כפי שכותב רש"י ומוכח מן הסוגיה וכפי שהבאנו בתחילת הדברים בדין דשא"מ). בנוסף, בדין צידת הזבובים (ש"ז, ב), כתב הב"י באופן אחד לדחות את דברי התרומה שכיון שזהו פס"ר בדרבנן יש להקל בו. ואע"פ שלא רצה להקל בהדיא נגד התרומה, לא הזכיר את האיסור בשו"ע.

התייחסות רחבה לענין פס"ר בדרבנן מצויה בתחילת סי' שיד, בדין הרחבת נקב בעת ששולפים סכין שתקוע בחבית. הב"י מביא שם את תשובת תרומת הדשן (סד), שדן בדברי המרדכי שהתיר לשלוף סכין שנעוצה בחבית מערב שבת. בתחילה כתב תרה"ד שמותר לעשות כן, כיון שעל פי דברי המרדכי במקום אחר יש להתיר פסיק רישיה בדרבנן, אך לאחר מכן כתב שיש לומר שדברי המרדכי להתיר את שליפת הסכין הם רק בסכין שכבר נשלף ונגעץ מחדש בחבית מערב שבת, כך שאין זה כלל פסיק רישא. הב"י נוטה להכריע כדברים הראשונים של התרה"ד ולהתיר גם כאשר הוא פס"ר, משום שזהו פס"ר בדרבנן, וכך מתפרשים דבריו בשו"ע (ע"פ משנ"ב). ואילו הרמ"א הביא את הדין העולה מדבריו האחרונים של תרה"ד, ואסר אם לא נשלף מערב שבת (תרה"ד עצמו סיים בדבריו שמנהג העולם לאסור בכותל, ולהבנת הרמ"א ה"ה בחבית). המשנ"ב מסכם את הדעות בדין זה וכותב שדעת השו"ע להתיר פס"ר בדרבנן, אבל דעת כמה אחרונים, ובהם מג"א, אליה רבא, גר"א ורעק"א להחמיר כרמ"א, וכך נוקט משנ"ב עצמו הלכה למעשה.

(לעיל הבאנו את דברי המאירי בדין מיעוט ענבי ההדס, שמתיר פס"ר דלנ"ל בדרבנן. תוס' (בשבת קג. וביומא לה). כתבו בחד תירוך שמיעוט ענבי ההדס מותר משום התיקון המועט שיש בו ומשום שאינו נהנה, וכאמור יש שלמדו בדבריהם להתיר בכל פס"ר דלא ניחא ליה – כך מתפרשים הדברים בכמה מקומות בדברי הגר"ע יוסף. אמנם מג"א השתמש בדברי תוס' אלו

עצמם כדי להוכיח שפס"ר בדרבנן אסור. ונראה דס"ל שזהו היתר מיוחד בענבי הדס, שממנו יש לשמוע שבמקומות אחרים אסור. גם התירוץ האחר שבדברי תוס', שבהדס התיירו משום מצוה, משמעו שפס"ר בדרבנן אסור ורק משום מצוה יש להתיר. מתירוצים אחרים, של תוס' ושל אחרים, שנאמרו לדין ההדס אין ללמוד עכ"פ שבלא הסיבות המיוחדות הללו פס"ר בדרבנן אסור, שכן יתכן שמיעוט ענבי ההדס אסור מן התורה, כפי שסובר במפורש המרדכי בשם ריב"א).

הגר"ע יוסף מאריך מאד בדין זה ביבי"א (ד, לד ועוד), ובאופן תמציתי יותר ביחוד"ד (ב, מו), ותורף דבריו הוא שמצינו הרבה מאד מקורות בדברי ראשונים ואחרונים להתיר פס"ר דלנ"ל בדרבנן, ולדינא יש לסמוך על זה להתיר לכה"פ משום צירוף דעותיהם לדעת הערוך וסיעתו (שנמנים עליה גם מן הגאונים, וי"א שגם הרי"ף והרמב"ם, אע"פ שהשו"ע אינו נוקט כך) שמתירים בכל פס"ר דלנ"ל. בין דבריו בתשובות השונות ישנו חילוק גוונים כלשהו, שבתשובה הארוכה העוסקת בענין דוד שמש (ד, לד) נראה שלא סמך על היתר זה לכתחילה אלא כאשר יש בדבר צורך ניכר, אבל בתשובות העוסקות בענין הוצאת ניצוצות בשבת (יבי"א ה, כו ויהוד"ד) כתב להתיר באופן פשוט וללא פקפוק. ויש להעיר שגם למשנ"ב מצאנו שהתיר פס"ר בדרבנן במקום צורך ניכר – בסי' שכא ס"ק נו. בפס"ר דניחא ליה עכ"פ הוי לכאורה כמתכוון גמור, ואי אפשר להתיר גם בדרבנן.

גם האוסרים פס"ר בדרבנן נותנים מקום רב יותר להקל כאשר יש במעשה **תרי דרבנן**. בדין המדובר עצמו של שליפת הסכין כתב המשנ"ב שלמעשה אין זה פס"ר בלבד אלא גם מקלקל, ומעשה כלאחר יד, ועל כן ראוי היה להתיר, אלא שנהגו בו איסור, ועכ"פ **במקום צורך** גדול יש לסמוך על דעת השו"ע להקל. הדברים חוזרים ומתבארים בסי' שלו בדין הספסל, שם גם כן מבואר בשעה"צ שלמעשה אין זה רק חורש כלאחר יד אלא גם מקלקל ומשאצל"ג וראוי היה להתירו כשאינו אלא דשא"מ בפס"ר, אלא שמחמת המנהג יש לאסור, וכך מזכיר גם בסי' ק י שם. מאידך, בסי' שטז מבואר בשעה"צ (יח) שדעת הרמ"א להתיר פס"ר בתרי דרבנן. אולם לאור האמור לעיל נראה שזהו מצד הדין, ואילו מצד המנהג יש לאסור אם לא במקום צורך גדול. ויש מפרשים שבנידון זה, העוסק בצידת דבר שאין במינו ניצוד, כיון שאחת מסיבות הפטור אינה רק מחמת אופן עשיית המלאכה (כמקלקל ועושה כלאחר יד) אלא מחמת גדריה העצמיים אין בזה אפילו מנהג להחמיר.

דבר שאינו מתכוין ופסיק רישיה – מקורות

א. דבר שאינו מתכוין

<p>ביצה כג: עגלה של קטן שבת כט: ריש כנישתא דבצרה, רש"י ותוס' (מהי מסקנת הסוגיה?) שבת מו: רמי ליה אביי לרב יוסף יומא לד: תניא אמר ר' יהודה, רש"י, תוס' ד"ה הני מילי, עד המילים "ואע"ג" (שתי שורות לפני סוף העמוד) (רש"י שבת קכא: ד"ה דורסו לפי תומו, מגיד משנה יב,ב) (הלשון הנוגעת לענין בלבד)) (משנה למלך א,ה) שבת צה. "האידינא סבירא לן כר' שמעון". שבת קי: תוס' ד"ה תלמוד ושאר רמב"ם א,ה</p>	<p>עיקר מחלוקת ר"י ור"ש בדאורייתא ובדרבנן הדין בשאר איסורים. וחומר האיסור לר' יהודה בדרבנן (נדעת ר' יהודה בדרבנן) הכרעת ההלכה (בשאר איסורים)</p>
--	---

ב. פסיק רישיה

<p>שבת קלג. אמר מר (מהי ההו"א ומה התחדש למסקנת אביי?), (רשב"א) רמב"ם א,ו, ושם א,ז בכסף משנה ד"ה מ"כ טובה לג: ת"ר אין ממעטין ביו"ט, רש"י ותוס' זבחים צא: ת"ש יין כדברי ר"ע, רש"י ותוס' ד"ה אבל (תוד"ה במלאכה משלים לסוגיית משאצל"ג) (שבת קיז. אלא אמר מר בר רב אשי, רש"י ותוס') (כריתות כ. ת"ר החותה בגחלים עד סוף הפרק, רש"י ותוד"ה סבירא) שבת קג. ת"ר התולש עולשין, רש"י, תוס', רמב"ן, (ריטב"א) תוס' יומא לד: – חלקו השני, מהמילים ואע"ג כתובות ו. תוס' ד"ה האי, מהמילים והכא אומר ר"ת (בשורות הרחבות), רשב"א שבת קיא. האי מסוכרייא דנזייתא... ולא ימות, ר"ן על הרי"ף (החלקים הרלוונטיים), (רמב"ן) (שבת מא. המיחם שפינהו עד תחילת דף מב., רש"י, תוס', רמב"ן במלחמות, (רשב"א).) רמב"ם א,ו</p>	<p>עיקר הדין מקרים מיוחדים פסיק רישיה דניחא ליה ודלא ניחא ליה</p>
---	--

סי' שלז,א טור ובי"ו ושו"ע

סי' עכ,ידיח טור (חבית שפקקו...) ובי"ו, ט"ז, משנ"ב ס"ק נג"נה, בה"ל
 ד"ה יש, מהמילים וכ"ז היה שייך עד ודע שכל, שם ד"ה דלא, שעה"צ
 ס"ק נר"נז

ג. הרחבות

שבת קי: רא"ש , ר"ן , (רשב"א). (לביאור דברי הרא"ש ר' מג"א שכ"ס כ. ור' גם תוס' יומא לד: ורמב"ן שבת קיא. הנ"ל)	דעת הערוך בשאר איסורים ובשבת
שבת עה . ת"ר הצד חלזון, רש"י, ר"ן, רמב"ן ומאירי (תוס' בסוגיה – משלימים לענין משאצל"ג)	פס"ר הסותר לרצונו
שבת קז. רשב"א ד"ה אף אנן... תוספתא (השני), ר"ן ד"ה מתני' השני חייב, שלט"ג אות ג. ס"י שטז משנ"ב כה ושעה"צ לבל"ג	פס"ר כשיש לו תכלית של היתר
רמב"ם יבב , ובמ"מ	פס"ר בתיקון כלי
ריטב"א שבת קג. מהמילים ומיהו תמיהא מילתא, ועירובין לה. ד"ה דבעי מרא וחצינא	בין פס"ר דניל למשאצל"ג

ד. גדריו הלכה פרטיים בפסיק רישיה

ביצה לו. ת"ש פורסים מחצלת... במאי אוקימתא.... ותוס' ד"ה אלא ס"י שטז , ג"ד טור (כל דבר שבמינו... וכו')	ספק פסיק רישיה
בס"י שטז , (ט"ז ס"ק ג), בה"ל ד"ה ולכן ומשנ"ב ס"ק טז; (הג' רעק"א ליו"ד פז, בהגה)	פסיק רישיה בדרבנן
(מרדכי סוכה ס"י תשמז) (תרה"ד ס"י סד)	
ס"י שירא , ב"י, גם בסוף הסימן (עמ' ססד) ד"ה כתוב בתרה"ד, ומשנ"ב ס"ק י"א	
ס"י שלו , שו"ע ומג"א ס"ק א	
ס"י שטז , שו"ע ומשנ"ב ס"ק יח	
יחזה דעת ב ס"י מו; יביע אומר ד, לד (באריכות רבה); שם ה, כז	פס"ר בתרי דרבנן
ס"י שירא , שו"ע ומשנ"ב שם,	
שעה"צ שטז ס"ק יח ושלז ס"ק ב, בס"י שלז משנ"ב יד ושעה"צ י	
ס"י רנג משנ"ב ס"ק צט	אמירה לנכרי בפס"ר
שש"ב מבוא להלכות שבת א, טו והע' נה	סיכום ההיתרים בפס"ר

מתעסק

[תמצית הדין:] המתעסק הוא הטועה בשעת מעשה ועושה מעשה איסור שלא היתה לו כוונה לעשותו כלל.

לתוס', שני מיני מתעסק הם: הטועה במהותו של המעשה שעושה וסבור שהוא של היתר - פטור בכל התורה כולה [ונחלקו אב"י ורבא בדינו כשהטעות אינה מוחלטת]. והטועה בין שני גופים - פטור בשבת גם אם שניהם של איסור. משום שאין זו מלאכת מחשבת. אבל לרש"י שני יסודות הפטור מתייחסים לטועה בין שני גופים. ואילו הטועה במהות המעשה בגוף אחד חייב כשוגג רגיל. דעת הרמב"ם כרש"י, והוא נוקט לדינא שאפילו טועה בין שני גופים של איסור פטור. האחרונים נחלקו אם במקום פטור מתעסק אין גם כל איסור. נפ"מ בעיקר לאפרושי [מאיסורא].

א. התכוון להגביה תלוש וחתך את המחובר - בין שוגג למתעסק

אביי ורבא (עב): נחלקו בדין המתעסק בדבר היתר ועלה בידו דבר איסור: **"נתכוון להגביה את התלוש וחתך את המחובר, פטור"**, לכו"ע. אבל אם התכוון **"לחתוך את התלוש וחתך את המחובר**, רבא אמר פטור, דהא לא נתכוון לחתיכה דאיסורא, אביי אמר חייב, דהא קא מיכוון לחתיכה בעלמא". לדעת אביי כיון שהתכוון למעשה של חיתוך דינו חמור יותר ואינו נידון כמתעסק אלא כשוגג בעלמא. את הפטור היסודי, שקיים לכל הפחות כשהתכוון להגביה, תלה רש"י, על פי הגמרא בכריתות (ט), בדרשה: **"אשר חטא בה" - פרט למתעסק**¹.

* מקורות לפרק זה בעמוד 88

1. פירושו הפשוט של המקרה הראשון, התכוון להגביה את התלוש וחתך את המחובר, הוא במי שרוצה להגביה דבר תלוש והגביה תחת זאת דבר מחובר, שנתלש אגב ההגבהה. אבל רש"י פירש כאן התכוון להגביה את התלוש - כגון **שנפל סכין** בערוגת הירק והתכוון להגביהו וחתך את המחובר. ומשמע שהסכין שהגביה הוא שחתך את הירק. יש להעיר על כך, שכיון שאין החיתוך נעשה אלא אגב ההגבהה אין זה לכאורה אלא דבר שאינו מתכוון, כמו גורר ספסל ואגב זה נעשה חריץ. כאן קל אף יותר, שכן לא היה סבור כלל שיחתוך, לעומת הגורר ספסל שידוע שהחריץ עלול להעשות. ואם כן קשה למה יש צורך בפטור של **"בה פרט למתעסק"** כדי לפטור בכה"ג. אולי יש להסיק מדברי רש"י שבכה"ג אינו קרוי דבר שאינו מתכוון, כיון שהחיתוך אינו נחשב לתולדה אגבית ממעשה אחר של הבאת הסכין אל האדם אלא למעשה שהאדם עסוק בו באופן ישיר. זאת אולי משום שבאופן נורמלי בעת חיתוך על ידי סכין שינוי המקום של הסכין בטל וחסר משמעות לגמרי ביחס לפעולה שהוא גורם בדבר הנחתך. אי אפשר לומר שהחיתוך הוא פעולה אגבית לפעולת התנועה של הסכין באויר שכן תנועת הסכין היא תמיד משמעות אגבית של החיתוך. להבחנה זו

רש"י במקום מסביר מהי ההבחנה היסודית בין שוגג לבין מתעסק: השוגג מתכוון לדבר שעושה, אלא שאינו יודע שהיום שבת או שהמלאכה אסורה, ואילו זה מתעסק בהגבהה ולא בחתיכה. כלומר, השוגג מודע לתוכן המעשה שעושה, אלא שאינו מודע לאיסור שיש בו, ואילו המתעסק אינו מודע לעצם תכנו של המעשה שאותו הוא עושה, ולכן דינו קל יותר. הביאור הפשוט לדבר הוא שכאשר אדם מודע לתוכן המעשה, אם אינו מודע לאיסור אין זו בדרך כלל אלא התרשלות. האדם נתבע על כך שאינו נותן דעתו לזכור שהיום שבת או לזכור את הלכותיה של השבת. אבל כאשר אינו מודע לתוכנו של המעשה עצמו, הרי אין לו כל התרשלות במשמעת לדבר ה'. אמנם להלן נראה שלא תמיד יש צורך בהתרשלות של ממש כדי לחייב, ופעמים שיש חיוב גם במי שאינו מודע לנסיבות שבמסגרתן פועל. את החסרון במתעסק לעומת השוגג יש להבין לפיכך כמהותי יותר, שחוסר מודעות לתוכן המעשה הוא חסרון בתכונת העשייה עצמה ולכן מפקיע את החיוב. זאת לעומת השוגג, שעסוק במעשה באופן שלם ורק חסרון ידיעה חיצוני למעשה הביאו לעבור על האיסור.

פטורו של המתעסק קרוב בעניינו לפטורו של מי שאינו מתכוון, אך אין הם זהים. בדינו של המתעסק ישנו ודאי צד חומרא לעומת מי שאינו מתכוון, שכן בדבר שאינו מתכוון מותר לפי ר' שמעון (ולדידן) גם בלא כל פסוק, ואילו המתעסק טעון חידוש. לפי רע"א (להלן) גם אין במתעסק אלא פטור ולא העדר-איסור, ובמצבים שונים שנראה להלן יש אפילו חיוב, לפי חלק מהשיטות, למרות שאין האדם מודע לתוכן המעשה.

החיוב שהיה ראוי להיות למתעסק לולי הפסוק (ולפעמים גם לאחריו) מבהיר שיש גבול למשקלה של המחשבה במעשה חטא, ומלמד שהמודעות אינה בהכרח מרכיב מהותי בתוכנו של מעשה איסור ובסתירה שתיתכן בין פעולת האדם לבין רצון ה'. חוסר הפיונה מהותי כאשר הוא פוגם בעיקר היחס בין רצון האדם לבין הפעולה שאותה הוא פועל, כמו בדבר שאינו מתכוון, אך לא כאשר המעשה הוא תולדת רצון באופן שלם ורק הדעת המלווה אותו חסרה.

צד החומרה של המתעסק ברור יותר במבט שלאחר מעשה, כאשר נודע לאדם שחטא. אם עשה דבר בלא מתכוון הרי אין לאישיותו יחס של ממש למה שנעשה, ואין המעשה שנגרר מפעולתו מותיר בו כל רושם של פגם. גם לאחר מעשה, כשמתברר שהאיסור אכן נעשה, אין לראותו כתולדת רצון האדם אלא כיד המקרה. אבל כאשר סבר לעשות היתר ועשה איסור, הוא מוצא לאחר מעשה שעשה באופן ישיר מעשה גמור של איסור, ומתברר לו שהפעולה הרצונית שפעל חוללה מה שאסור היה לחולל. האדם מגלה בדיעבד שקצר בשבת, גם אם לא היה מודע בשעת מעשה לכך שפעולתו היא קצירה, והעובדה האובייקטיבית של התרחשות הפעולה האסורה

עשויה להיות נפ'ם לדיני פסיק רישיה, כאשר האדם מודע למשמעות הנוספת של המעשה. אם מתכוון להגביה סכין ויודע שאגב כך יחתוך הסכין את המחובר אין דינו כאינו מתכוון בפס"ר אלא כמתכוון גמור. באופן דומה יש שכתבו שכאשר פותח את דלת המקרר ומסיט על ידי כך למעשה את מתג הפעלה של נורת החשמל שבו אין דינו כפסיק רישיה אלא כמתכוון.

נמצאת כעת חלק ממשי מציאותו האישית. מעורבותו במעשה החטא שלמה, שכן לא היה כל פגם בתכונתו של המעשה עצמו, ואפילו הגורם החסר, הדעת, נשלם במידת מה כעת, כשהוא מתוודע למה שבאמת עשה. האמת המתבררת כעת מבהירה למפרע מה היה טמון במציאות שבה עסק מלכתחילה אך פענח בהצלחה חלקית בלבד. אדם ער ומודע פועל תמיד במידה של כוונה, ולמפרע מתברר שהדבר לו היתה נתונה כוונתו ובו היו עסוקים כוחותיו היה דבר איסור. העובדה שכוחותיו שלו שרתו עשיה שמנוגדת לרצון ה' מוסיפה ללוות את האדם גם לאחר מעשה, וצריכה לעורר אותו לתשובה ולבקשה למחות את רושם הדבר מאישיותו, ועל כן פעמים שעליו אפילו להביא קרבן.

למעשה אכן פטר הכתוב את המתעסק, שנאמר בחיוב הקרבן: "אשר חטא בה" – פרט למתעסק, ואם כן טעות בתוכנו של המעשה עשויה להביא לידי פטור ואולי גם לידי סילוק גמור של שם האיסור מן התורה (נעמוד על כך להלן). במצבים הכלולים בפטור המתעסק גורר חסרון הדעת חסרון בעצם הרצון במעשה, שכן אין גדרו של הרצון שלם בלא ליווי מינימלי כלשהו של הכרה המזהה את הנושא שכלפיו פונה הרצון. כשאין מכנה משותף מינימלי בין מחלשבת האדם לבין אמיתתו של המעשה יש חסרון גם בעצם פניית הרצון לגופו של המעשה. גדר הרצון האנושי אינו שלם אלא כאשר יש לו תוכן כלשהו של פנייה מכוונת כלפי מושא פעולתו. להלן נראה שישנן שיטות שונות בגדרו של המתעסק שפטור, אך לעולם הקו המבחין בין פטור לחיוב הוא בין עיסוק בדבר אחר שפוגם בעצם ההתכוונות כלפי המעשה האסור לבין טעות שאינה פוגמת אלא בהערכת המעשה ובשיקול הדעת שהוביל אליו ולא בגופה של ההתכוונות אליו.

[דוגמא מעשית מצויה לחטא שיש בו חוסר מודעות היא כאשר האדם נכנס למקום חשוך ומדליק בו את אור החשמל בחיסוף הדעת לפני שמספיק לתת את הדעת על האיסור שבדבר. במקרה כזה נראה שאין הוא מתעסק כלל אלא שווגג רגיל. אין כאן חסרון בהכרת תוכן המעשה ואף לא בכוונה שבו. האדם אינו סבור שעושה מעשה שונה מזה שהוא עושה בפועל. אלא שמאידיך לכאורה אינו שווגג רגיל – הוא יודע שמעשה כזה אסור בשבת, וגם יודע שהיום שבת, ואעפ"כ עושה את המעשה מתוך שאינו שם לב לאיסור שבו. כלומר, האדם יודע את כל הנתונים שמולידים איסור במעשה אותו הוא עושה, אלא שפועל מהר מדי ומגיב למציאות שנקלע אליה בלי פסק הזמן שנחוץ למחשבה כדי להשלים את הסקת המסקנות מאותם נתונים, ועל כן פועל למעשה מתוך חוסר מודעות לאיסור. אין זה אם כן אלא שווגג, שמודע לגופו של מעשה אך לא לאיסורו.]

ב. בין מתכוון להגביה תלוש למתכוון לחתכו

מחלוקת אביי ורבא היא בהיקף הפטור של המתעסק. לרבא, לעולם אם סבר לעשות היתור ועשה בטעות איסור פטור. אבל לאביי אם המעשה שסבר לעשות היה ממינו של המעשה האסור – חייב בקרבן, "דהא קמיכוין לחתיכה בעלמא".

נראה שלסברת אביי אם הטעות היא בעיקרו של המעשה, ועשייתו שבפועל (חיתוך) שונה לגמרי באופיה מזו שהתכוון לה (הגבהה), הרי לא היתה דעתו כלל למעשה האמיתי שעשה ופטור. אבל אם גופו של המעשה שעשה היה בדיוק זה שכיוון לו, ורק הקשרו היה שונה, כמו כאשר ידע שחותרך ורק לא ידע שהדבר שחותרך מחובר לקרקע, הרי זו מעורבות אישית שלמה בגופו של המעשה, ואין חסרה אלא ידיעתו שיש בו איסור. אין כאן חסרון בתכונת העשיה עצמה אלא בידיעה שהיא אסורה, ולכן יש כאן חיוב בקרבן, כמו כל שוגג שיודע מה הוא עושה אך לא יודע שהדבר אסור (ההבדל בין המחשבה למעשה במקרה זה הוא רק בתכונתו של מצב המוצא, ולא בתכונת העשיה עצמה או בתוצאתה. הוא סבר לנתק את הירק כדי להביאו אליו, וכן עשה, אלא שלא ידע שמעשה זה עוקר מצב של חיבור בקרקע). אבל לרבא כיון שאינו מודע לתכונת המלאכה שישנה במעשהו הרי גופו של מעשה עבורו אינו זה האסור, ופטור.

ג. מתעסק בחלבים ועריות

בתוך הברור בדברי אביי ורבא מובאת בגמרא הברייתא: "חומר שאר מצוות משבת, שבשאר מצוות שגג בלא מתכוון חייב, מה שאין כן בשבת". רש"י במקום מצטט את דברי רב נחמן בשם שמואל, שמובאים בכריתות (ט). ובמקומות נוספים בש"ס: "מתעסק בחלבים ועריות חייב, שכן נהנה. מתעסק בשבת פטור, מלאכת מחשבת אסרה תורה".

מקור דברי שמואל לחייב את המתעסק בחלבים ועריות אינו אלא בסברה בעלמא, לפיה ההנאה סותרת את קיומו של פטור המתעסק. נראה שתוכן הסברה הוא שכיון שיסוד פטורו של המתעסק הוא במה שאין לו מעורבות גמורה במעשה האיסור, כאשר הוא נהנה הרי הוא נמצא מעורב במעשה גם אם מיצר על כך. כך כתב רש"י בסנהדרין (בב): "שכן נהנה – הלכך חשיב ככוונה". במבט שלאחר מעשה, בו כאמור קל יותר לבחון את הדברים, אם אכל חלב הרי נהנה מטעמו של החלב, ואינו יכול לנתק את אישיותו מאותה הנאה שהסב לו האיסור. אם קצר בשבת בלא דעת, אם כעת מיצר על כך הרי הוא גם מנתק את עצמו למפרע ממעשה האיסור, שכן מצידו באמת לא היה לו עסק בקצירה כלל. אבל אם נהנה אינו יכול לומר שמצידו לא היה לו עסק במעשה האיסור, שהרי הנאת האיסור קיימת ועומדת לו על כרחו גם לאחר שגילה שהיתה אסורה. חפץ האדם מתעורר במידת מה על כרחו כלפי דבר שמסב לו הנאה (מעין מה שמצינו בסוגיית פס"ר, שכאשר ניחא ליה הרי ע"כ גם מתכוון קצת), למעט מצבים קיצוניים (כמו במעשה אסור, שטובתם של רשעים רעה היא אצל צדיקים). במעשה רגיל, שאין בו

הנאה, קודמת הכוונה למעשה, ואין הרצון מוציא לפועל אלא התכוונות שקודמת לו ובלא זה אין המעשה מעשה רצוני גמור. אבל בדבר שיש בו הנאה, עצם הפגישה במציאות שבה ומחוללת את הרצון במעשה, עד שגם בלי שיתוף של דעת מכוונת אין הרצון חסר.

ד. טועה בגוף אחד וטועה בין שני גופים – מחלוקת רש"י ותוס'

בגדרו של פטור המתעסק מצאנו מחלוקת בין רש"י לתוס' בסוגיה (זוהי מחלוקת ראשונים רחבה יותר, בה נראה שדעת מרבית הראשונים, ובהם הרמב"ם, כרש"י). הדוגמא שנקט בה רש"י היא של מי שביקש לפעול בגוף אחד, של היתר, ופעל תחתיו בגוף אחר, של איסור. תוס' הקשו על כך מדינו של שמואל, שהובא לעיל, שאמר שהמתעסק בשבת פטור – והטעים את דבריו בכך שמלאכת מחשבת אסרה תורה. **תוס'** לומדים מן הסוגיה בכריתות שאפילו התכוון ללקט תאנה זו וליקט את זו פטור לפי שמואל, מטעם מלאכת מחשבת, ואם כן לא יתכן להעמיד את מחלוקת אביי ורבא בדין מי שהתכוון לחתיכה דהיתרא באופן זה. תוס' מניחים שאין מחלוקת בין אביי ורבא לבין שמואל, שכן שמואל דורש את הפסוק מלאכת מחשבת ואילו אביי ורבא עוסקים בדרשה "בה – פרט למתעסק", ועל פי הגמרא בכריתות, לפי גרסת תוס', הדרשות משלימות, ומה שלא פטרה דרשת מלאכת מחשבת פטרה דרשת "בה" (להלן נעמוד על גוף הסוגיה בכריתות, על הגרסאות שונות והפירושים השונים שבה). על כן מבארים תוס' ששני פטורים הם. אם **התכוון לגוף אחד ופעל באחר**, בשבת פטור לעולם, ואפילו שניהם של איסור, מטעם **מלאכת מחשבת**, ואילו בשאר איסורים אין לפטור זה קיום. ואם טעה בין היתר לאיסור, ואפילו בגוף אחד, **שפבור** שהוא של היתר ונמצא שהוא של איסור, פטור בכל התורה כולה, מטעם "בה". מחלוקת אביי ורבא היא דווקא באופן זה השני, כסבור שמה שמגביה תלוש הוא ונמצא מחובר, או שמה שחותך תלוש הוא ונמצא מחובר, דומיא דהמקרים המובאים בגמרא בהמשך, כסבור שומן או רוק הוא ובלעו ונמצא חלב, וכסבור רה"י וזרק לה ונמצא רה"י. (רוב כריתות שבתורה הם דיני עריות וכן חלב ודם בהם מתעסק חייב, אולם לא כולם. תוס' (עג.) מזכירים את הדין של שוחט קדשים בחוץ כדין כרת ששייך בו פטור בה ולא פטור מלאכת מחשבת).

לא לחינם לא התייחס רש"י לדוגמא מעין זו של תוס', של עוסק **בדבר אחד**, כסבור שהוא של היתר ונמצא איסור, שכן לדברי רש"י בטעות ממין זה אין לקרותו מתעסק כלל וחייב ככל **שוגג**. כך הם דבריו המפורשים בשבועות יט: "פרט למתעסק בדבר היתר ובה לידו איסור ולא נתכוין לגופה של זו, כגון נתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר... ואיזהו חייב נתכוין לחתוך כסבור תלוש ונמצא מחובר, או כסבור היום חול או כסבור מלאכה זו מותרת. ומ"מ לזו נתכוין". ברוח זו ביאר רש"י גם בסנהדרין סב: את גדר המתעסק: "כל מתעסק קרי ליה שאינו מתכוין בדבר זה כלל", כלומר כשאינו מתכוון לגוף המעשה כלל. מי שפועל בצורה מכוונת ואח"כ מגלה את המשמעות של מה שעשה אינו בכלל פטור המתעסק. אין חסרון ביחס בין כוונתו למעשיו, אלא בידיעתו את משמעות מעשיו (ומעין מה שכתבנו לעיל בביאור דעת אביי.

לפי רש"י יודה גם רבא שאם לא היתה כל טעות בגופו של המעשה אין כל חסרון במה שלא הכיר בתוכנו, ואין זה אלא חסרון בשיקול הדעת שהוביל למעשה ולא בעצם היותו של המעשה (מכוון על ידי האדם). רק אם סבר לפעול בחפץ אחד ובחוסר תשומת לב הלכה ידו למקום אחר יש כאן מידה של חוסר כוונה בגופו של המעשה, ובזה נחלקו אב"י ורבא אם חייב כאשר ישנה מידה משמעותית של דמיון בין המעשה אותו סבור היה לעשות לבין מה שעשה בפועל כך שטעותו היתה בעלת משמעות מינורית.

ה. מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע ופירושה לרש"י ולתוס'

יסודה של מחלוקת רש"י ותוס' הוא בביאורה של הסוגיה **בברייתות** (י"ט). **במשנה** שם נאמר: "חלב ונותר לפניו ואכל אחד מהם ואינו יודע איזה מהן אכל, אשתו נדה ואחותו עמו בבית שגג באחת מהן ואינו יודע באיזה מהן שגג... ר' אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע פוטר... ר' שמעון ור' שמעון שזורי אומרים לא נחלקו על דבר הוא משם אחד שהוא חייב, על מה נחלקו על דבר שהוא משום שני שמות, שר' אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע פוטר. אמר ר' יהודה אפילו נתכוון ללקוט תאנים וליקט ענבים, ענבים וליקט תאנים, שחורות וליקט לבנות, לבנות וליקט שחורות, ר' אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע פוטר, ותמהני אם פטר בה ר' יהושע (כך לפי גרסת רש"י. ויש גורסים: "אמר ר"ש, תמיהני וכו'"). אם כן למה נאמר בה, פרט למתעסק".

תחילת המשנה עוסקת במי שיודע שחטא, אך אינו יודע באיזה חטא בדיוק חטא. לפי ר' אליעזר די בעצם הידיעה שחטא כדי לחייבו להביא קרבן, ואילו לפי ר' יהושע צריך לדעת על איזה חטא בדיוק בא קרבנו ובלא זה אינו יכול להביא חטאת. בדברי ר' שמעון ור' יהודה מתברר שהמחלוקת היא לא רק בטועה בין שני איסורים שונים לגמרי אלא גם בטועה בין שתי מלאכות שבת, או אף בין שני מינים שבהם עשה מלאכה בשבת (מהגמרא עולה ש"שני שמות" האמורים בדברי ר"ש הם גם שתי מלאכות שונות בשבת או שני מיני פירות. דברי ר' שמעון ור' יהודה נמצאים לפי זה לכאורה זהים, והגמרא מבארת במה בכל זאת נחלקו. ואין כאן מקומו). אלא שר' יהודה עצמו (לפי גרסת רש"י) מעדיף בירור את עמדתו של ר' אליעזר. כפי שמתברר בסיומה של המשנה, וביתר בירור בברייתא שבגמרא, נושא המחלוקת הוא דרשת המלה בה, שלפי ר' יהושע באה לפטור את מי שאינו יודע במה חטא, ולפי ר' אליעזר באה לפטור את המתעסק בהיתר ועלה בידו איסור.

רש"י על המשנה מבאר שמחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע אינה רק במסתפק **לאחר מעשה**, באיזה מן האיסורים חטא, אלא גם בטועה **בשעת מעשה**, שביקש לעשות מעשה אחד (של איסור) ועשה תחתיו מעשה אחר (אסור אף הוא). כשם שר' אליעזר, ור' יהודה, דורשים למסקנה "בה" פרט למתעסק בהיתר ועלה בידו איסור, כך גם ר' יהושע דורש בה לענין זה, למבקש לעשות מעשה אחד ועשה מעשה אחר תחתיו. (באופן עקרוני אפשר היה לומר באותה

מידה גם שכשם שר' יהושע לומד מהמלה "בה" לפטור כשאינו יודע במה חטא כך גם ר' אליעזר לומד מ"בה" לפטור כשאינו יודע אם עשה היתר או איסור, אלא שלספק זה כבר קבעה התורה עצמה דין אחר של אשם תלוי). נמצא שלפי ר' אליעזר חטא הוא בעל תכונת איסור מוגמרת מעצם היותו מעשה חטא, בלא תלות בתכנו הפרטי, כך שבין מלכתחילה, כאשר טעה בין איסור אחד למשנהו, ובין בדיעבד, כאשר מסתפק במה חטא, יש עליו חיוב גמור, ואילו לפי ר' יהושע אין לנתק את תכונת החטא מתכנו הפרטי של החטא, ועל כן בין מלכתחילה, אם טעה בין מעשה איסור אחד לאחר (משם אחר), ובין בדיעבד, אם אינו יודע באיזה חטא חטא, אינו מביא חטאת.

הגמרא מביאה ברייתא בה מתבאר כאמור שר' יהושע דורש בה פרט לזה שאינו יודע במה חטא ור' אליעזר משיב לדבריו שבה בא לפטור את המתעסק, ושואלת על כך הגמרא איזהו המתעסק שלמדנו מפסוק זה לפטור. לפי הגרסה שלפנינו ושואלת הגמרא – אי דחלבים ועריות, הרי חייב, כפי שלמדנו מדברי רב נחמן אמר שמואל, ואם מתעסק בשבת, הרי פטור מטעם מלאכת מחשבת. ומסיקה הגמרא שהדרשה אמורה בכגון מחלוקתם של אביי ורבא, שלאביי בא הכתוב לפטור במתכוון להגביה את התלוש וחתך את המחובר, ולרבא אף במתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר. גרסה זו מתאימה לשיטת תוס' כפי שמצאנוה במסכת שבת (וכן גם בסוגיות המקבילות בש"ס), לפיה אין חולק על פטור המתעסק בשבת מטעם מלאכת מחשבת, ודין בה בא להוסיף פטור במצבים נוספים, שבהם אין דין שבת שונה משאר איסורים, וכפי שהתבאר. לדרך זו מחלוקת ר' יהושע ור' אליעזר היא אם לדרוש בה פרט למתעסק בלבד (דרשה שאין עליה חולק), או שיש לשמוע מכך גם לפטור את מי שאינו יודע במה חטא.

אבל רש"י כתב: "מבעי ליה פרט למתעסק – כגון נתכוון לזו ועשה אחרת. ואי קשיא, אם כן דר' אליעזר אית ליה דרב נחמן האי בה דדריש ר' אליעזר פרט למתעסק לא צריך, דמלאכת מחשבת דמייתי רב נחמן מצי למילף, נראה לי דר' אליעזר לית ליה דרב נחמן דדריש מלאכת מחשבת אסרה תורה, דלא משמע ליה ההיא דרשה, ולא מייתי דרב נחמן אלא משום דאמר בהדיא דמתעסק בשבת פטור. אבל לר' יהושע, דדריש אשר חטא בה עד שיוודע לו במה חטא, איהו דריש כרב נחמן מלאכת מחשבת אסרה תורה". דברי רש"י מבוססים על גרסה אחרת בגמרא, לפיה שאלה הגמרא במה עוסקת דרשת בה לפי ר' אליעזר, שכן בחלבים ועריות – הרי חייב מדרב נחמן אמר שמואל, ועונה – "אלא מתעסק בשבת" (ולא "ואי מתעסק בשבת..."), ואף זאת מדרב נחמן אמר שמואל שמתעסק בשבת פטור משום שמלאכת מחשבת אסרה תורה. כלומר, דין זה עצמו של מתעסק בשבת הוא שנלמד לפי ר' אליעזר מדין בה. על זה תמה רש"י כיצד תולה הגמרא דין מתעסק בשבת בדרשת בה, והרי בדברי רב נחמן ניתן לה מקור מפורש אחר, מלאכת מחשבת, ועונה שלא השתמשה הגמרא בדברי רב נחמן אלא לעיקר דינו, שהמתעסק בשבת פטור, ולא לדרשתו, שלמד זאת ממלאכת מחשבת. אם כן מחלוקת תנאים היא, ובעקבותיה גם מחלוקת אמוראים, מדיכך ללמוד את דין המתעסק וכיצד ללמוד את

דרשת בה. לפי ר' יהושע, ובעקבותיו גם שמואל ורב נחמן, ממלאכת מחשבת למדנו לפטור את המתעסק בדבר היתר ועלה בידו איסור, ומ"בה" למדנו להוסיף על כך ולפטור גם את המתעסק באיסור אחד ועלה בידו איסור אחר (כמו גם המסתפק בדיעבד באיזה מן האיסורים חטא). אבל לפי ר' אליעזר, ובעקבותיו ר' יהודה וגם אביי ורבא, לא למדנו ממלאכת מחשבת לדין הטועה בין היתר לאיסור, וממילא למדנו דין זה מ"בה", והטועה בין איסור לאיסור חייב. (אביי ורבא נחלקו במצב ביניים של המתכוון להיתר ועלה בידו איסור, אבל שניהם מודים שאם גם מה שביקש לעשות היה איסור היה חייב, ואיירי, כפי שכותב רש"י בהמשך בהתאם לשיטתו שהתבארה, בטועה בין שני גופים, זאת כשיטת ר' אליעזר שמחייב בכה"ג וכהקשר הברור בגמרא).

(רש"י מניח כביכול בדבריו המפורשים שלאור דין מלאכת מחשבת נעשית דרשת בה למיותרת, למרות שתקפה לכאורה רחב יותר וחל גם על איסורים נוספים מעבר למלאכות שבת. כביכול לאחר שצמצמנו את דין מתעסק ושללנו אותו מחלבים ועריות, לא היתה התורה קובעת דין כללי של פטור למתעסק בהיתר אם אפילו שבת אינה נכללת בו. ברירא לן שדרשת בה צריכה לחדש גם בדין השבת, ועל כן למדנו ממנה לפטור גם את הטועה בין שני מעשים של איסור. ונמצא שדרשת "בה" מרחיבה את גדר הפטור של מלאכת מחשבת בשבת עצמה, ובנוסף גם מרחיבה אותו לאיסורים אחרים כשוחט קדשים בחוץ. וצ"ע.).

מחלוקת ברורה היא אם כן בין רש"י לתוס' בגופה של הסוגיה בכריתות בטועה בין שני מעשים של איסור. לתוס', אם ביקש לפעול בדבר של היתר ופעל תחת זאת בדבר של איסור, בשבת פטור לכו"ע, מטעם מלאכת מחשבת, ובשאר איסורים חייב לר' יהושע כשהטעות היא במין אחד ולר' אליעזר גם בטועה בין שני מינים ואפילו בין שני איסורים שונים לגמרי. אבל לפי רש"י אין חילוק בין שבת לשאר איסורים, וגם בשבת אם טעה במין אחד (שביקש לקטוף תאנה זו וקטף זו) חייב, ואילו אם טעה בין שני מינים או בין שתי מלאכות שונות לר' אליעזר וכן לאביי ורבא חייב אבל לר' יהושע וכן לרב נחמן ושמואל פטור. ממחלוקת זו נמשכת מחלוקת נוספת, בטועה בין היתר לאיסור בגוף אחד, שסבור שהוא של היתר ונמצא איסור. לתוס' מתחייב מן הסוגיה לפטור, לכו"ע, אבל לפי רש"י אפשר לצמצם את דיון הסוגיה לטועה בין שני גופים, ואין כל מקור לפטור במי שפועל מה שפעל אך לא ידע שיש איסור בדבר. מקור מפורש לפטור בזה לא מצאנו עכ"פ לכאורה בסוגיות.

1. דעת הרמב"ם

הרמב"ם פסק (שבת א, ח"י, וחזר על הדברים בשגגות ב, ז, רז, יא) שאם התכוון לעשות מלאכה אחת ועשה בטעות מלאכה אחרת פטור לפי שלא נעשית מחשבתו, ואם התכוון לעשות דבר המותר ועשה דבר אחר כגון שנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר אינו חייב כלום (בהל' שגגות קרא מפורשות גם על פטור זה שם מלאכת מחשבת). ואפילו אם התכוון ללקט תאנים שחורות

וליקט לבנות, או אפילו ביקש ללקוט קודם זה ואח"כ זה וטעה ועשה בסדר הפוך, פטור, שלא אסרה תורה אלא מלאכת מחשבת. אבל אם היו לפניו שני נרות והתכוון להדליק את זה והדליק את זה חייב, שהרי עשה מן המלאכה שחשב לעשותה, ודומה הוא למי שביקש ללקוט תאנה זו וליקט זו שחייב.

כלומר, הרמב"ם מחייב טועה במין אחד ופותר טועה בשני מינים וכל שכן בשתי מלאכות ובין היתר לאיסור, ותולה הכל בשם מלאכת מחשבת. ואינו מזכיר טעות בהקשר בלבד, דהיינו טועה בדבר עצמו שסבור שהוא היתר ונמצא אסור. גם בהלכות שגגות אינו מזכיר פטור למתעסק באופן רחב יותר ממלאכת שבת. דברי הרמב"ם עולים בקנה אחד עם שיטת רש"י, וכדעת ר' יהושע, ובאופן שפטור "בה" אינו אלא הרחבה לפטור מלאכת מחשבת ועל כן אין צורך להזכיר אלא שם מלאכת מחשבת גם על צורתו הרחבה יותר של הפטור. (וצ"ע מה הדין באיסורים שאינם חלבים ועריות ולא שבת, ולמה לא הזכיר הרמב"ם מדינם כלום. עוד צ"ע לפי זה למה פסק הרמב"ם כשמואל ורב ונחמן ולא כאביי ורבא. הלח"מ עכ"פ מסביר כך את הרמב"ם, שסבר שמחלוקת היא בין הדרשות ופסק כשמואל). הרמב"ם לכאורה סובר אף הוא כרש"י שטועה בדבר אחד חייב, אף כי אין הוא אומר דבר זה במפורש.

ז. דין המתעסק למעשה

מהי הנפ"מ מפטורו של המתעסק? הדרשה שנזכרה במשנה היא מן הפסוק "אשר חטא בה", פסוק שנאמר בדיני הקרבן, ועל כן חידש רעק"א (תשובה ח) שאף המיעוט שנלמד ממנו אינו מתייחס אלא לדיני הקרבנות. המתעסק עשה מעשה שיש בו איסור מן התורה, אלא שאין חייבים עליו קרבן. האיסור כשלעצמו לכאורה אינו משמעותי בדין כמו זה, של מי שאינו יודע כלל שיש איסור במה שעושה, אך נפ"מ לאתחור הרואה את מעשיו, שצריך להפרישו מן האיסור (ויותר מכך – כאשר רואה האדם לעבדו שעושה כן, והרי הוא מצווה על שביתת עבדו), וכן לענין דין התשלומין במעשה שיש בו חיוב ממון, שאם יש איסור בדבר הרי הוא בגדר חייבי מיתות שוגגין שפטורין מן התשלומין אך אם אין בדבר איסור כלל חייב לשלם. אמנם הטועה בשבת בין שני עצמים פטור לא רק משום שנאמר "בה" אלא גם מטעם מלאכת מחשבת, ועל כן בזה אין איסור מן התורה (כך כתב רעק"א על פי דברי תוס'). המסקנה העולה מכך לכאורה היא שאין צורך כלל להפרישו, שהרי אין מקום לאסור מדרבנן את המתעסק. אלא שרעק"א דקדק מדברי תוס' שאף המתעסק הוא בכלל הדין הכללי של פטורי מלאכת מחשבת, שאסורים מדרבנן, ולכן גם בזה צריך להפרישו. נמצא לפי זה שאין לדין המתעסק נפ"מ לדינא לכתחילה כלל.²

2. בדיעבד, לדין מעשה שבת, יש לעיין בטועה בגוף אחד בין היתר לאיסור אם אסורו או מזיד כמו את השוגג. בטועה בין שני גופים ודאי אין איסור, שלא יהא אלא שוגג בדרבנן דק"ל שמותר.

רעק"א חולק בדבריו על המקור היים (לבעל החוות דעת והנתיבות), שנקט שאין במתעסק איסור כלל. אפשר שיש ללמוד מהמיעוט "אשר חטא בה" שאם אין החטא "בה" הרי אין שם חטא גמור עליו, ולא רק שפטור מקרבן. באותם מצבים אליהם מתייחס הכתוב הטעות במעשה פוגמת גם בתוכן האסור שבו, ואם כן אפשר שגם החטא עצמו מסולק וממילא אין גם כל צורך להפריש ממנו. שיטת המקור"ח נתמכת לכאורה ממה שמצינו בדברי התנאים במשנה בכריתות שכרכו יחד את דין הטועה בשעת מעשה ודין המסתפק לאחר מעשה מה עשה, חיבור שאינו מובן אם לא נאמר שטעות בתוכן המעשה היא חסרון בעצם תכונת האיסור שבו ולא רק בדיני העונשין. גם מדברי הרמב"ם (ורש"י) עולה כאמור לזהות בין הדרשות "בה" ומלאכת מחשבת. **למעשה** נראה שהנפ"מ ממחלוקת רעק"א ומקור"ח לדיני שבת מצטמצמת לטועה בין שני מעשים, האחד של היתר והאחר של איסור, בלבד. בזה לכו"ע פטור משום מלאכת מחשבת, אלא שלרעק"א עדיין צריך להפרישו מדרבנן (ובדיעבד מותר בהנאה). אך כשטועה בחפץ עצמו, לפי רש"י וכנראה גם רמב"ם הוא שוגג גמור ולא מתעסק, ועל כן יש להפרישו גם אליבא דמקור"ח.

הרחבה

א. שיטת ראשונים שלישית

עסקנו עד כאן בשתי שיטות ראשונים, שיטת תוס' מזה ושיטת רש"י (ורמב"ם) מזה. שיטה שלישית שמצאנו בענין היא שיטת הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א והר"ן, בסוגיה בשבועות (ט). ראשונים אלו כולם מבארים שם שדרשת "בה", בה השתמשו אביי ורבא, אינה נחוצה למי שטועה בין שני דברים, אם רצה לפעול פעולת היתר בחפץ של היתר ועלתה בידו פעולה אסורה בחפץ של איסור (רצה להגביה את התלוש וחתך את המחובר), שכן במקרה זה שלא התכוון בו לאיסור כלל פטור מטעם מלאכת מחשבת. הצורך בדרשה הוא, על פי הגמרא בכריתות (ולכאורה כגרסת תוס'), לרבא, במתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר, שהתכוון לחתיכה בעלמא, שאינו פטור מטעם מלאכת מחשבת ועכ"פ פטור מטעם "בה". אבל אם התכוון להגביה את התלוש ונמצא הוא עצמו מחובר חייב.

דבריהם קשים במה שביארו את דרשת בה לרבא בלבד ולא לאביי, שכן לדבריהם אם התכוון להגביה את התלוש וחתך את המחובר די בדין מלאכת מחשבת כדי לפטרו. וצ"ע. (אולי אביי מבחין בין שתי מדרגות של מעשה שאינו ממין המעשה האסור, כגון בין טועה במין אחד לשני מינים, שאם התכוון להגביה חפץ תלוש והגביה פרי מחובר פטור מטעם מלאכת מחשבת בלבד, אך אם ביקש להגביה פרי תלוש והגביה פרי מחובר אינו פטור אלא משום "בה", ודוחק). שיטתם היא עכ"פ כשיטת רש"י ולא כשיטת תוס' בנקודת המחלוקת המעשית

העיקרית שביניהם, בטועה בדבר אחד בין היתר לאיסור, שלא קיים בו לדבריהם פטור המתעסק.

אמנם גם בענין זה עצמו יש קושי, שכן הן הרמב"ן והן הר"ן (או הריטב"א, מי מהם שכתב את "חידושי הר"ן" למס' שבת) כתבו בחידושיהם בסוגיה **בשבת כשיטת תוס'**, שהטועה בחפץ אחד הוא שפטור מ"בה".

ב. מימרות רבה

סוגיה נוספת בדין המתעסק מצויה בב"ק (כו:), שם אמר רבה שאם היתה לו **אבן** מונחת בחיקו ולא הכיר בה מעולם, או שהכיר בה ושכחה, ועמד ונפלה, לענין שבת פטור משום מלאכת מחשבת. וכן הוא גם במי שהתכוון לזרוק שמים וזרק ארבע או שהתכוון לזרוק ארבע וזרק שמונה ולא אמר שבכל מקום שתרצה תנוח.

תוס' בסוגיה מבארים שדברי רבה בפטורו של מי שהתכוון לזרוק שמים וזרק ארבע עולים בקנה אחד גם עם דברי **אבוי** בסוגייתנו בשבת, שאמר שאם התכוון לזרוק שמים וזרק ארבע חייב כיון שהתכוון לזריקה דאיסורא. תוס' מבארים על פי שיטתם דלעיל שמחלוקת אבוי ורבה היא בטועה בדבר עצמו בין היתר לאיסור, ומתורת "בה", ושם חייב אבוי כיון שהתכוון לזריקה דאיסורא. אולם רבה, שפטור מטעם מלאכת מחשבת, עסק בטועה בין שני מעשים שונים, ובזה פטור לכו"ע. המתכוון לזרוק למקום שסבור שמרוחק ממנו שתי אמות בלבד ונמצא מרוחק ממנו ארבע אמות הוא בכלל מחלוקת אבוי ורבה, אבל אם התכוון לזרוק למקום אחד המרוחק ממנו שתי אמות ובטעות זרק כך שהגיע החפץ למקום אחר מרוחק יותר אין זה מלאכת מחשבת ופטור לכו"ע.

לפי רש"י יש לומר שסוגיה זו היא אכן אליבא ד**רבא בלבד**, ולאבוי חייב כיון שהתכוון לזריקה בעלמא. בזה לכאורה לא די, שכן לאבוי ורבה גופייהו אין כלל פטור מטעם מלאכת מחשבת כגון זה בשבת, ואילו רבה פטר מטעם מלאכת מחשבת. אלא שעכ"פ גם אחר שלומד רבה לפטור מתעסק בשבת משום מלאכת מחשבת ולא משום "בה" נדרש סוף סוף להכריע מיהו הקרוי מתכוון לדבר היתר ועלה בידו איסור, ובזה ס"ל לרבה כרבא.

עוד יש להעיר בדברי רש"י בסוגיה שאם התכוון לזרוק ד' זרקה **שמונה** לכאורה היה צריך להיות חייב בין לאבוי ובין לרבא, דהא הוי טועה בין שני מעשי איסור מאותו המין ממש. אלא שיש לומר שאינה דומה זריקת ארבע לזריקת שמונה מבחינת ערכה ותועלתה לאדם, שהנחה במקום זה אינה כהנחה במקום אחר, ועל כן אין זה כמתכוון ללקט תאנה זו וליקט זו אלא כמתכוון ללקט תאנים וליקט ענבים ולכן פטור. כך כתב הלח"מ בדברי הרמב"ם.

בגוף דברי רבה, בדין היתה לו אבן בחיקו ועמד ונפלה, שפטור מטעם מתעסק, יש להעיר שלכאורה אין כאן צורך בדין המחודד של המתעסק, וראוי היה לפטרו משום שהוא דבר

שאינו מתכוון שפטור בכל התורה ולא רק בשבת. תמיהה זו דומה לתמיהה שהעלינו בראשית הדברים בדברי רש"י במתכוון להגביה סכין וחתך באמצעותו. לכאורה צריך לומר גם בענין זה שכאשר מטיל את האבן מחיקו אין זה קרוי דבר שאינו מתכוון, כיון שנפילת האבן אינה נחשבת לתולדה אגבית ממעשה העמידה. נפילת האבן נחשבת ל**תוצא ישיר** של מעשה האדם, וכאילו בצד מה שעמד ממקומו גם השליך אבן לארץ, במעשה נוסף בלתי תלוי בראשון. גופו של האדם עצמו הוא שהעניק לאבן ישירות את כח הנפילה, לא אגב כל פעולה אחרת, ועל כן אין לייחס את נפילת האבן אלא לו עצמו, כמעשה נוסף על עצם הקימה.

מתעסק - מקורות

שבת עב. (שורה אחרונה) איתמר נתכוין להגביה, עד הנקודתיים, רש"י, תוד"ה נתכוין (ומהר"ם)

שבת עג. ושגג בלא מתכוין (שורה שניה) עד קא מיכוון לזריקה בעלמא

בבא קמא כו: אמר רבא היתה אבן מונחת, עד ואמר רבה זרק כלי, תוד"ה נתכוין

(**פנהדרין סב:** ושגג בלא מתכוין... אסרה תורה, תוד"ה להגביה)

כריתות יט. משנה אמר ר' יהודה אפילו נתכוון ללקוט תאנים, גמ' אמר רב נחמן... לחתיכה

דאיסורא, רש"י (יט:) ד"ה מתעסק בחלבים, **תוס'** ד"ה דהא

רמב"ם שבת א, ח (ולח"מ); שגגות ב, ז וכס"מ

שו"ת רעק"א סי' ח

(השלמת הסוגיה):

כריתות יט: אמר רב נחמן אמר שמואל עד סוף הסוגיה

רמב"ם שבת א, ט"א)

בונה (א')

ומכה בפטיש

א. יסודות דין בונה	ד. עשיית פתח בכלים
ב. בין מכה בפטיש לבונה ודין עשיית פתח	ה. השלכות מעשיות לדיני בנין וסתירה בכלים
ג. בנין בכלים	
1. מחלוקת רב ושמואל בדין בנין בכלים	
2. דין הדרגות השונות של חיבור חלקי הכלי	

א. יסודות דין בונה

מלאכת הבנין במשכן היתה העמדת הקרשים על מכונם וכיוסיים ביריעות המשכן. בדומה לכך בחיי היום יום, כל בניית בית היא ודאי אב המלאכה הקרוי בונה. אב מלאכת הבונה לא הוגדר בצורה מפורשת בגמרא ובראשונים, אך הוא עולה מתוך התולדות השונות שנזכרו למלאכת הבונה בגמרא – מעשים שכשלעצמם שונים מאד זה מזה באופיים.

בדף עג: לימדה הגמרא שאם היתה לו גומא וטממה או שהיתה לו גבשושית ונטלה, "בבית חייב משום בונה ובשדה חייב משום חורש". באופן פשוט, ההבחנה בין השדה לבין הבית היא בכך שבשדה נחוץ תיקון פני הקרקע לתועלת העיבוד של הקרקע עצמה, בעוד שבבית אין תיקון זה נחוץ אלא לצורך השימוש בחלל המקום שעל גבי אותה קרקע. החורש קשור לעיבוד הקרקע, והבונה – לשימוש בה כבסיס לכל העומד על גביה!

* מקורות לפרק זה בעמוד 116

1. לכאורה ניתן היה לומר שלשם בונה לא די במה שמתקן את הקרקע לצורך השימוש באויר שעליה, אלא נצרך שתהיה זו קרקע של בית או קרקע שבין מחיצות דוקא. לפי זה, אם נוטל גבשושית בחצר, או במקום אחר שאינו לא בית ולא שדה, אינו חייב כלל. אבל האגלי טל (חורש ס"ק טו) מוכיח מכל אותן גזרות שגזרו חכמים משום השוויית גומות, שלא הוגבלו לבית או לשדה בלבד, שבכל מקום שמשוה גומות חייב, מתורת בונה או מתורת חורש. במקום העומד לדיורין או להילוך, כמו בית, חצר או מבוי, חייב משום בונה (ולא משום חורש, שכן זריעה במקום תבטל את השימוש הרצוי בו). במקום אחר, שאינו עומד לתשמיש כזה, ממילא יש בתיקון הקרקע הכשר לזריעה, וחייב משום חורש. רק במתנתא, קרקע שאינה ראויה לזריעה, אך גם אינה משמשת לכל דבר אחר, אינו חייב כלל. אג"ט מביא סמך לדבריו מדברי המג"א, שכתב בסי' רמד שהמתקן את הרחוב חייב משום בונה.

איסור בונה ממין אחר הוא **המגבן**. בדף צה. אומרת הברייתא שהמגבן כגורגרת חייב, ומבארת הגמרא שחיובו הוא מתורת בונה. הרמב"ם מביא דין זה ביסוד דיני המלאכות, כדוגמא נוספת המסייעת להבהיר את העקרון של הולדת תולדות מאב מלאכה על סמך הדמיון ביניהם. וכך (1,1): "גבנו ועשהו גבינה חייב משום בונה, שכל המקבץ חלק אל חלק ודבק הכל עד שיעשו גוף אחד הרי זה דומה לבנין". אפיון זה של תכונת הבונה ודאי אינו הולם את הנוטל גבשושית מקרקע הבית, אלא שכאן אנו משתמשים בהיבט משמעותי אחר של הבונה, שיטת הפעולה, שיש בה חיבור יציב של אבני יסוד וגיבובן זו על זו עד שנוצר מהן דבר מה חדש.²

דוגמא מסוג שלישי לאיסור הבונה היא העושה **אוהל קבע** ומחיצת קבע. תנאים נחלקו בדין המוסיף על אוהל עראי (בטור ובשו"ע מוקדש לכך סימן בפני עצמו ואף אנו נקדיש לכך דיון נפרד), והראשונים דנו אם יש מצב בו גם עשיית מחיצת עראי אסורה. אבל ברור לכו"ע שבעושה דרך קבע חייב באהל ואפשר שגם במחיצות (ר' להלן בדיני אהל), למרות שאין בכך דרך בנין גמור וחיבור בקרקע כדי לחייב מתורת בונה לולי היו אלו אוהל ומחיצות. הפורס אוהל על גבי יתדות על מנת לקיימו במשך מספר ימים חייב גם בלא חיבור פיזי כלל (מעין זה היתה גם פריסת היריעות לאהל על המשכן, למרות שלא נזכר שממנה למדו את חיובו של הבונה. פריסת היריעות נחשבת עכ"פ למלאכה אחת עם העמדת הקרשים, ממנה למדו בירושלמי מספר גדרים בבונה, ואין כאן חלוקה לשני אבות מלאכה).

שלשה דינים נבדלים אלו גזורים ממקרה יסודי אחד, והוא הבונה בנין של ממש. **האב למלאכת הבונה**, הבנין שבחיי היום-יום המקביל לבנין שבמלאכת המשכן, הוא זה התוחם על גבי קרקע באופן פיזי, מוצק ויציב, חלל מוגן העומד לשימוש. כלומר, יוצר כתלים ותקרה קבועים ומחוברים בקרקע המאפשרים שימוש רצוי בחלל שביניהם. בנין אינו צריך לשמש למגורים דווקא, כשם שהמשכן עצמו לא שימש למגורים, אולם יש בו עיצוב בר קיום של מתאר הסביבה הפיזית המכשיר אותה לשימוש האדם (ונראה שגם הבונה הנור מחובר בקרקע הוא בכלל זה). פעולת בנין זו מעניקה למלאכת הבונה את חשיבותה, וממנה נגזרות **כתולדות** כמה דרכי בנין חלקיות, ובהן: (1) כאשר מתקן את המחיצות בכך שמתקין בהן פתח (גדרו ידון להלן), למרות שפיזית אינו מוסיף על הבנין אלא מחסר ממנו. (2) כאשר מוסיף חיזוק למחיצה

2. חיוב זה של המגבן ככל הנראה אינו מוסכם לכל הראשונים. המגבן נשנה בברייתא יחד עם החולב והמחבץ, ובמלאכת הדש (להלן עמ' 215) אנו לומדים שלדעת רב האי, הרמב"ן בחידושים (קמד:), ושלא כדבריו במלחמות) והריטב"א לא נאמרו הדברים בברייתא אלא לדעת ר' אליעזר, ופליגי חכמים עליו. יש מבוא גדול לכך גם בסברה, שדווקא ר' אליעזר שמרחיב את גדרי המלאכות ומחייב בגודלת, כוחלת ופוקסת, וכן ברודה חלות דבש, הוא שמחייב גם במגבן, בעוד שלחכמים אין למגבן שייכות לדרך בנין מן התורה כלל. אלא שלשיטה המרכזית בראשונים חיוב החולב הוא מן התורה גם לחכמים, ע"ש, וכך הוא ממילא גם במגבן, וכך הם דבריו המפורשים של הרמב"ם בענין כאן. למ"ד אין בנין בכלים אפילו בעושה כלי מתחילה, להלן, צריך לומר שחמור העושה דבר בדרך בנין מובהקת כזו, שמחבר אבני יסוד שתמית ויוצר מהן דבר, מאופן אחר של עשיית כלי מתחילתו.

קיימת, כמו מי שקובע אותה במקומה על ידי יתד (כך יש ללמוד מדין נגר (דף קכו)). בשני אלו יש תוספת תיקון במחיצות עצמן ואפשר שהם חלק בלתי נפרד מאב מלאכת הבונה. (3) כאשר מתקן את פניה של הקרקע עצמה ומשפר את תשמישה (משוה גומות). כאן אין התיקון מענין המחיצות או הגג כלל, ואעפ"כ חייב משום בונה. בנוסף לכך, (4) גם אם פורס אהל, שלא בדרך בנין גמורה, מחד, או (5) כאשר יוצר דבר בדרך בנין גמורה אבל התוצרת אינה מענין הבנין כלל, כגבינה. חזו"א (סו"ס נג) מחייב מתורת בונה גם במוסיף על הבנין תוספת שאינה מענין המחיצות כלל, וחושש במתקין מסננת לברז משום בונה. גם מדברי הגרש"ז (שש"כ פ"ג הע' קפב) נראה שמקבל את דבריו. להלן נלמד שלהלכה אין בונה בכלים, אולם כאשר עושה מעין זה במחובר לקרקע אפשר ששוב קרוי בונה גמור.³

לכל אלו נראה שמצטרפת הרחבה נוספת לבונה, והיא האיסור שיש במתקין את האבן בתלוש לצורך הבנין. במשנה (קב:) נאמר שהבונה והמכה בפטיש כל שהו חייב, והגמרא נוקטת במסקנתה שכלשהו שחייבים עליו הוא הסותם נקב קטן בכירה, דוגמת עושי המשכן שקרש שנפלה בו דינא מטיף לתוכה אבר וסותמו (הגמרא לא אמרה מפורשות שהחיוב בזה הוא מתורת בונה דווקא, אבל כך היא פשוט מהלך הסוגיה וכך כתבו תוס'). סתימת נקב זו נעשתה לכאורה בעוד הקרש בידי עושי המלאכה ולא בנוי במשכן (אז היה כבר מצופה זהב ולא שייך בו ענין נפילת הדרנא וסתימתה באבר), ואעפ"כ תורת בונה עליו. לכאורה ניתן ללמוד מכאן שתיקון הקרש לקראת בניינו אף הוא מצרכי הבנין ושם בנין עליו, וכל שכן שמלבן לבנים יהיה חייב משום בונה, גם למ"ד שמגבן אינו אסור אלא מדרבנן. בזה תבאר גם דעת רב, שסובר (סש) שמסתת חייב משום בונה. (שמואל חולק וסובר שחייב משום מכה בפטיש, ויל"ע אם חולק על עיקר דין התיקון בתלוש או רק על קיומו של שם בונה במסתת, שאינו מוסיף על האבן אלא מחסר ממנה בתלוש).

דין דומה נוסף, של בנין שאין בו חיבור קבע פיזי, הוא צידוד האבן בכותל. בגמרא מתבאר ששלושה חלקים מובחנים הם בכותל: ברובד התחתון די בצידוד האבן (ומחלוקת ראשונים אם דין זה הוא לכו"ע, כ"כ תוס', או שאינו כדעת ר' יוסי, וכ"כ רמב"ן), ברבדים שמעליו אינו חייב עד שיתן את הטיט, וברובד העליון חייב גם בהנחה בעלמא. לפי הפשט, וכן פירש רש"י, הנחה זו היא הנחה בלבד, בלא חיבור בטיט כלל, ואם כן למדנו אף כאן דין חדש בדיני הבונה, שיש חיוב מתורת בונה במוסיף תוספת קבע על הכותל גם כאשר אין תוספת זו מחוברת בחיבור של ממש לכותל כלל. כך הוא לפי פירוש רש"י. לרמב"ם אין להעלות מסקנה זו מכאן, שכן פירש שאף ברובד העליון יש חיבור בטיט, אלא שבעוד שבכל הרבדים שתחתיו לא די בהנחה על גבי

3. אפשרות נוספת שהעלתה הגמרא כביאור לחיוב המשנה בבונה כלשהו היא העושה פטופטי כירה קטנה לשפות עליה קדרה קטנה. פטופט זה לפי רש"י הוא חצובה. אם מדובר בחצובה תלושה, הרי זה כמ"ד יש בנין בכלים דוקא, אולם אפשר שאין זה אלא חצובה המחוברת בקרקע ואתי ככו"ע. גם מכאן יש ללמוד לכאורה לפי זה שיש בנין במחובר לקרקע גם כשאין הוא מענין עשיית מחיצות כלל.

הטיט הקיים אלא יש צורך בתוספת טיט על גבי הלכנה כדי להשלים את חיבורה, ברובד העליון די בהנחה על הטיט שניתן על הרובד שתחתיו בלבד.

ב. בין מכה בפטיש לבונה ודין עשיית פתח

את הדיון בבונה אי אפשר לנתק מהדיון במכה בפטיש, שכן במשנה ובגמרא (קב:) הם כרוכים יחדיו. המשנה אומרת: "הבונה כל שהוא, והמסתת והמכה בפטיש ובמעצד והקורדח כל שהוא חייב". מנויים כאן שני אבות ושתי תולדות, בונה ומכה בפטיש מזה ומסתת וקורדח מזה, ועל פי המבואר בגמרא מחלוקת היא בין רב לשמואל הן במסתת והן בקורדח אם חיובו משום בונה או משום מכה בפטיש (זאת בצד שני מקרים נוספים בהם נחלקו במחלוקת דומה): "המסתת משום מאי מיחייב, רב אמר משום בונה ושמואל אמר משום מכה בפטיש. העושה נקב כלול של תרנגולים, רב אמר משום בונה ושמואל אמר משום מכה בפטיש... ת"ש הקורדח כל שהוא חייב, בשלמא לרב, מיחזי כמאן דחר חורתא לבניינא, אלא לשמואל, לאו גמר מלאכה הוא? הכא במאי עסקינן, דבזעיה ברמצא דפרזלא ושבקיה בגויה, דהיינו גמר ממלאכה". הגמרא מוצאת את האופן שבו ניתן לחייב את הקורדח משום מכה בפטיש וכשיטת שמואל.

מלאכת המכה בפטיש יוצאת דופן בהגדרתה מכל יתר מלאכות שבת. על פי המבואר בגמרא (עב:), "כל מידי דאית ביה גמר מלאכה חייב משום מכה בפטיש". גם מלאכות שאינן בעלות חשיבות מצד עצמן, שאינן מעין מלאכה שהיתה במשכן, נעשות לבעלות חשיבות של מלאכה כאשר הן באות לידי גמר. מהו המכה בפטיש עצמו, זה שמחמתו קרויה המלאכה בשם זה? ברש"י אנו מוצאים שני פירושים לדבר. בדף קב: כתב שהוא המכה את המכה האחרונה המנתקת את האבן ממחצבה, ובדף עג. (על משנת ל"ט מלאכות) כתב שהוא המכה בקורנס על הסדן בשעת גמר מלאכה (דוגמא שרשב"ג נקט במשנה (קב:)) כמוסיף על הדין הפשוט של מכה בפטיש שנשנה בה). תוס' תמהים על פירושו הראשון של רש"י, שנקט דוגמא שלא היתה כמותה במשכן, ומסבירים תחת זאת שזוהי ההכאה האחרונה על הכלי עצמו בשעה שגומרים אותו (בדעת רש"י י"מ שנקט כאן דוגמא מעשית מצויה, ובמשנה שעוסקת בגדרי המלאכות שהיו במשכן אכן נקט דוגמא שהיתה במשכן). בין כך ובין כך נראה שבמלאכת המכה בפטיש איננו מבחינים הבחנה גמורה בין אב לתולדה, אין מקרה ברור אחד שהיה במשכן שממנו לומדים למעשים אחרים דומים לו, אלא ישנה תכונה כללית של עשייה, סוג של הקשר שבו נעשית הפעולה, שקובע את ערכה וחשיבותה כמלאכה.⁴

4. אפשר שהעדר תכונה פרטית של מלאכה חשובה הוא גם תנאי הכרחי לחיוב משום מכה בפטיש, שכן האורג את החוט האחרון בבגד או התופר את התפירה האחרונה חייבים משום אורג ומשום תופר, ורק המשלים מלאכה שאין לה שם מלאכה אחרת ממלאכות שבת חייב משום מכה בפטיש. כך כתבו כמה אחרונים בדעת רש"י, וכך נראה גם מדברי תוס' (בדף עה:), ד"ה המסתת). אבל דעת ח"י הר"ן (עב:) היא שאין סתירה בין שם מכה בפטיש לשם מלאכה אחרת. אפשר שהדברים כרוכים בשיטת המאירי והיראים, הסוברים שלא כל

בין מכה בפטיש לבונה יש מידה של דמיון מהותי: גם הבונה, כמו המכה בפטיש, אינו מחולל שינוי איכותי יחודי בחומר שבו הוא פועל, וחשיבותו היסודית היא בעצם היותו מעצב ומתאים את הסביבה החומרית לתשמיש האדם. אולי משום כך כרכה המשנה יחדיו מעשים שחיובם מתורת בונה עם כאלו שחיובם מתורת מכה בפטיש, ומשום כך גם קיימת אותה קבוצה של מעשים שנחלקו בהם רב ושמואל אם לחייב משום בונה או משום מכה בפטיש.

בגמרא מובאים שלשה מעשים שונים שנחלקו רב ושמואל משום איזו מלאכה לחייב בהם. הדין הראשון הוא המסתת את האבן – וכבר העלינו שתי אפשרויות ההבנה, אם פטורו מתורת בונה לשמואל הוא משום עצם היותו בתלוש או משום צירוף הדבר לכך שהסיתות אינו דרך בנין גמורה (בגמרא מבואר שהסיתות הוא עכ"פ דרך בנין יותר מן השנים האחרים שנחלקו בהם). דין נוסף, שלישי בסדר הבאת הדברים בגמרא, הוא מי ש"עיל שופתא בקופינא דמרא" – הכניס יתד בחור הקרדום. דין זה קובע מקום לעצמו וכרוך בסוגיה רחבה יותר – מהו דין הבנין בכלים. נשוב לכך בפרק הבא.

דין שלישי (שני בסדר הגמרא) הוא העושה נקב בלול של תרנגולים. לול זה מחובר לקרקע, ועל כן הפטור בו מתורת בונה, לדברי שמואל, אינו קשור לדין הבנין בתלוש (שלא כשני המקרים האחרים שנחלקו בהם). אפשר לתלות את סברת שמואל בדין זה בכך שהעושה נקב אינו פועל בדרך של הוספה על הבנין אלא בדרך של חיסור ממנו. כך משמע מדברי רש"י (קג. ד"ה בשלמא), שביאר שרק לשיטת רב "נקב הוי בנין". אבל תוס' מבארים ששמואל אינו מחשיב נקב זה לנקב העשוי להכניס ולהוציא, ולכן אינו פתח של ממש ואין לחייב בו מתורת בונה. יסוד דברי תוס' הוא בגמרא (קמז.). שביארה בענין הנוקב חבית שכל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא כנקב בלול של תרנגולים, שעשוי להוציא הבל ולהכניס אויר, אינו פתח ואין בו חיוב. לכאורה קשה, שבנידון דידן אף שאין שמואל מחייב משום בונה הוא מחייב משום מכה בפטיש, שכן עכ"פ זוהי השלמת מלאכת הלול, בעוד שבגמ' להלן נאמר שאם אין הפתח עשוי להכניס ולהוציא אין בו חיוב כלל אלא גזרה משום לול של תרנגולים. אלא ששם החבית כבר קיימת ומשמשת לתפקידה, דהיינו להכיל את היין שבתוכה, ואולי משום כך עוד אינו מוסיף בחבית פתח של ממש אין לראות במעשה גמר מלאכה כלל. אבל בעלמא, כאשר הנקב אכן נצרך להשלמת הדבר, אף אם אינו עשוי להכניס ולהוציא שייכת בו תורת מכה בפטיש, ורק תורת בונה אין בו לדברי שמואל.⁵

גמר מלאכה הוא מכה בפטיש אלא רק תוספת של גימור שבאה לאחר גמר עיקר הדבר. תוספת גימור כזו יכולה להיות מלאכה בפני עצמה וגם מכה בפטיש. ישנם גם אחרונים שנוקטים בפשטות שניתן לחייב על אותו מעשה הן משום מכה בפטיש והן משום מלאכה אחרת. ור' בכל זה בספר משנת השבת, עמ' ריו ואילך. 5. לפי הגמרא להלן, הנקב שבלול התרנגולים עשוי להוציא הבל ולהכניס אויר. אך לפי תוס' שמואל לא מתייחס אליו כך. לדברי המהרש"א, שמואל חולק על הסוגיה שם ואינו מחשיב כלל נקב זה כעשוי להכניס

דין זה של פתח העשוי להכניס ולהוציא טעון ביאור, מפני מה עושה פתח קרוי בונה ואילו העושה נקב אינו קרוי כן. נראה שהטעם לכך הוא שניקוב הוא בפשטות חיסור במחיצה, ועל כן לא ראוי לו שם בונה (ואף אינו נחשב לסותר על מנת לתקן). אלא שכאשר עושה פתח, נחשב הדבר לתוספת של מרכיב בעל חשיבות למחיצה, ולכן חייב כבונה. המחיצה בכללה שלמה יותר דווקא כאשר אינה מבטלת מכל וכל את אפשרות המעבר מתוכה אל מחוצה לה ולהיפך אלא מבדילה בין שני עבריה מזה ומאפשרת מעבר מבוקר ביניהם מזה. פתח של ממש, העשוי להכניס ולהוציא, נחשב למרכיב בעל חשיבות משל עצמו במחיצה, ולכן יצירתו נחשבת להוספה עליה, אבל נקב שאינו משמש למלא תשמיש פתח, ואינו עשוי אלא להוציא, לא בא לכלל חשיבות גמורה של פתח המוסיף על המחיצה וממילא אינו נידון אלא על פי תכונתו המעשית וכחיסור מן המחיצה.

נהבחנו בין פתח העשוי להכניס ולהוציא לנקב אחר ברורה יותר בהקשר של מלאכת הבונה. זהו אכן הקשר הדברים לדעת רב, ולפי דרכם של תוס' גם לדברי שמואל וכפי שהתבאר. אבל לפי רש"י, תיקון בדרך של חיסור לעולם אינו קרוי בונה לדעת שמואל, אלא מכה בפטיש. ואם כן לדידה התנאי של עשוי להכניס ולהוציא אמור אף הוא בדין מכה בפטיש דוקא. גם הרמב"ם (י, טו, ר"ג, א) נוקט שיש בעשיית נקב משום מכה בפטיש, ודוקא כאשר הוא עשוי להכניס ולהוציא.⁶ לאור זאת, הצורך בעשוי להכניס ולהוציא פחות ברור: אם השלמת תיקונו של הדבר היא על ידי הנקב, מה לי אם תכליתו היא להכניס ולהוציא או תכלית אחרת? צריך לפי הנראה לומר שגם מלאכת מכה בפטיש היא במעשה של תוספת דוקא, ואין לחייב מחמתה על מעשה של חיסור. אם מוסיף שלמות לדבר חייב משום מכה בפטיש, אפילו אם תוספת השלמות היא

ולהוציא. כלומר, אין הוא מתחשב בכניסת האויר ויציאת ההבל ככניסה ויציאה של דבר של ממש. עולה מכך כפי שכתבנו למעלה, שלדין מכה בפטיש אין תנאי הכרחי של פתח העשוי להכניס ולהוציא. אבל לדברי מהרש"ל, אף שמואל מקבל את ההתייחסות הבסיסית של הגמרא לנקב זה כעשוי להכניס ולהוציא, ורק משום כך יש בו חיוב, אלא שסובר שאין כניסה ויציאה אלו מספיקות כדי להחשיבו כבונה ולכן חייב כמכה בפטיש בלבד. לפי זה, בנקב שתכליתו להוציא בלבד אין מקום לחיוב לפי שמואל כלל, אף לא מתורת מכה בפטיש, אפילו כאשר זוהי ההשלמה שהכלי צריך.

6. דברי הרמב"ם כשולעצמם צ"ע. בהלכה יד (כפ"י) כתב שעושה נקב בלול של תרנגולים כדי שיכנס להן האורה חייב משום בונה, וכרכב. אבל בשני המקורות האחרים שהזכרנו חייב בכל נקב העשוי להכניס ולהוציא (כשנעשה כגמר מלאכה), בין בבנין ובין בכלים, ונקב בלול של תרנגולים בכלל, מתורת מכה בפטיש. בפכ"ג אף הבהיר שאם אינו עשוי גם להכניס וגם להוציא אסור רק מדרבנן. לח"מ כתב שיש כאן חיוב כפול (לדברי רב, ולהלכה לפי הרמב"ם), מתורת בונה וגם מתורת מכה בפטיש (ונראה שמבין שגם הפתח העשוי לאורה עשוי להכניס ולהוציא, וכדברי הגמרא שעשוי גם להוציא הבל), אך סיים שהדברים סתומים כיון שסתימת הרמב"ם לא משמע הכי. מג"א (שיד ס"ק ג) כתב שדין בונה שיש בנקב העשוי לאורה הוא בלול מחובר, ומה שחייב הרמב"ם בנקב העשוי להכניס ולהוציא (ובו בלבד) מתורת מכה בפטיש הוא בכלים שאינם מחוברים. אלא שהרמב"ם כלל במפורש בלשונו (המובאת גם מיד אחר כך במג"א שם) גם את העושה נקב בבנין בכלל אלו שחייב בהם מתורת מכה בפטיש. לבו"ש מעלה קושי זה, ואומר רק שהאריכו בו האחרונים.

על ידי נטילת דבר יתר הפוגם בשלמותו, כמו נטילת שארית חוט תפירה מן הבגד, אך לא כאשר המעשה הוא של חיסור בלבד. עשיית נקב להוציא בלבד אינה קרויה הוספת שלמות לחבית אלא חיסור נצרך ממנה, וכשם שלרב אין לקרוא עליה שם בונה כך לשמואל אין לקרוא עליה שם מכה בפטיש.⁶

ממחלוקות רב ושמואל גוזרת הגמרא שיחלקו גם בקודח (דהיינו העושה בכותל נקב שמיועד למילוי, לנעוץ בו יתד). במשנה נאמר שהקודח כלשהו חייב, ולגמרא ברור שלדעת רב חייב בזה מתורת בונה (לפי רש"י דומה הקודח לנוקב בלול של תרנגולים, שם למדנו שלדעת רב יש בנין גם בדרך של חיסור. אבל לפי תוס' לא חייב רב את הנוקב לול של תרנגולים אלא משום שיש שם פתח גמור עליו, ואם כן לכאורה אין ללמוד ממנו לקודח. אלא שמשני המקרים האחרים שחייב בהם רב מתורת בונה למדנו שרב סובר שבבנין כלדהו הוי בונה). לשמואל, תממה הגמרא איך יתחייב מתורת מכה בפטיש, והרי עדיין לא נגמרה מלאכתו עד שינעץ בנקב את היתד. ותירצה, שהחשוב הוא כאשר נוקב באמצעות היתד עצמה ומשאיר אותה שם. מכאן למדנו למי שנועץ **מסמור** בקיר, שחייב לפי רב מתורת בונה ולשמואל מתורת מכה בפטיש – משום עצם יצירת הנקב.⁷

ג. בנין בכלים

1. מחלוקת רב ושמואל בדין בנין בכלים

[**תמצית הדין:** לפי רש"י ור"ח. מחלוקת אמוראים היא אם יש בנין בכלים או שאין בהם אלא תורת מכה בפטיש בלבד. אבל לתוס' ורמב"ן ועוד אם עושה כלי מתחילתו, ואפשר שגם בכל מרכיב כלי בדרך חיזוק ואומנות. חייב מתורת בונה].

א. שיטת רש"י ור"ח בביאור מחלוקת רב ושמואל

אחד הדינים שנחלקו בהם רב ושמואל הוא כאמור המכניס יד של קרדום לתוך ראש הקרדום (כך לפי תיאור הדבר ברמב"ם, ולפי רש"י היינו נעיצת יתד קטן בקת שנתונה כבר בברזל, להדקה שלא תצא): "עייל שופתא בקופינא דמרא, רב אמר משום בונה ושמואל אמר משום מכה בפטיש" (קב:). בדברים אלו של רב יש חידוש גדול, שחייב מתורת **בנין** גם **בכלים** (את דברי שמואל אפשר להבין בשתי דרכים: אפשר שחולק על רב בעיקר ההרחבה של מלאכת

7. לפי דברי החזו"א שהזכרנו לעיל יש לחייב מתורת בונה גם על עצם הוספת המסמר על הקיר, בלי תלות בדין הנקב. ולפיכך תמה במקצת בדבריו שש"כ (פכ"ג הע' קכ) למה התעלמה מזה הגמרא. עוד יל"ע בענין זה אם גם בנועץ נעץ בלוח שעם שייך לחייב משום גמר מלאכת הנקב. מסתבר שכיון שהלוח מתוקן לנעיצה מלכתחילה אין כאן כל פעולה של תיקון ביצירת הנקב. למעשה אף בכל מסמר רגיל שלנו יל"ע בזה, אם שייך לחייב משום יוצר נקב בדבר שאין דרכו להקדים בו עשיית נקב לנעיצה (לעומת יתד בזמן חז"ל, או בורג בימינו) אלא הנקב והנעיצה באין תמיד כאחד.

בונה לכלים, ואפשר שאומר רק שבמעשה הרכבה כמו זה אין תורת בונה. להלן נשוב לבירור הדבר).

דברים אלו של רב מחודשים בעיקר לאור הגמרא בביצה (כב.) שלימדה שלב"ה אין בנין בכלים. במשנה שם (כא:) נאמר: "שלושה דברים רבן גמליאל מחמיר כדברי בית שמאי... ואין זוקפין את המנורה ביום טוב". בגמרא מבואר שמדובר במנורה של חוליות, שזקיפתה מחזי כבונה. לבית שמאי יש בנין בכלים ולכן גם הזקיפה אסורה, ולפי ב"ה אין בנין בכלים ומותר. רש"י מפרש: "אין תורת בנין בכלים – ואינו חייב אלא אם כן עשה בו מלאכה כגון ממחק או מחתך או אורג או תופר, שהן אבות מלאכות לעצמם, אבל חזרת חליות שאין בה אלא משום בנין אין בונה אלא בבתים ואהלים". מדברי רש"י עולה שאין תורת בנין בכלים כלל.⁸

רש"י עקבי בפירושו גם במקומות נוספים העוסקים בענין זה. בשבת מז. דנה הגמרא במספר אופנים של הרכבת כלים מחלקיהם (בפרטי הדינים שם נדון להלן). דעת רב ושמואל המובאת שם היא שהמחזיר מיטה של טרפיים (דהיינו מטה המתפרקת לצורך טלטולה) חייב חטאת, ופירש רש"י: "הוא תחלתו וגמרו, ונמצא עושה כלי וחייב משום מכה בפטיש, אב לכל גומרי מלאכה. ולא משום בנין, דאין בנין בכלים". בדומה לכך, בדף קכב: הביאה הגמרא ברייתא שלימדה שדלתות של בנין מחובר, כמו לול של תרנגולים, אין נוטלין ואין מחזירין, אבל דלתות שידה תיבה ומגדל נוטלין ורק לא מחזירין, וביאר רבא שבמחובר כיון שיש בנין אין נוטלים את הדלתות ואין מחזירים אותן כלל, אבל בשידה תיבה ומגדל שהם מטלטלין אין בנין בכלים ואין סתירה בכלים ולכן לא נאסר אלא להחזיר – גזרה שמא יתקע. למדנו מדבריו שבתוקע עכ"פ יש חיוב (ואף שם פירש רש"י שתוקע היינו בסיכין ויתדות, דהיינו במסמרים), וביאר רש"י שחיוב זה היינו משום מכה בפטיש, משום גמר מלאכה שבדבר. בדף עד: בדין העושה חביתא וחלתא, כתב רש"י שאין לחייב בהם משום בונה כיון שהם כלים אבל יש עכ"פ חיוב בגמר מלאכת התנור מתורת מכה בפטיש. ולבסוף, גם בדף מז. עוסקת הגמרא בענין דומה, באיסור לטלטל ממקום למקום מנורה של חוליות, ואפילו מנורה שיש בה רק "חדקי" (חריצים) הגורמים לה להיראות כמנורה של חוליות, שמא יטלטל מנורה של חוליות ותתפרק וירכיבנה, ושם מסיים רש"י – "ונמצא עושה כלי". ויש לומר שגם בזה כוונתו שיתחייב משום מכה בפטיש ולא משום בונה.⁹

8. לשון הגמרא לפנינו היא: "במנורה של חוליות עסקינן, דמחזי כבונה, דב"ש סברי יש בנין בכלים וב"ה סברי אין בנין בכלים". ומשמע שגם לב"ש אין במנורה זו חיוב מן התורה. אולם רש"י ביאר: "יש תורת בנין בכלים – ובונה חייב בכל שהוא", וכך הסביר גם אחר כך בדעת ב"ה שבחזרת חוליות יש משום בנין בלבד ולא כל מלאכה נוספת ולכן אין בה חיוב בכלים. ונראה שפירש, או גרס, שהאיסור כאן הוא מן התורה.

9. בדעת רש"י יש לעיין למה במס' ביצה הותר לזקוף את המנורה, ולא נאסר הדבר עכ"פ מתורת מכה בפטיש. ונראה שדין מכה בפטיש במנורה של חוליות נתון לדבריו במחלוקת אמוראים. הסוגיה בביצה (דהיינו רב חנינא בר ביסנא) סברה שאם אין בחיבור חוליות המנורה איסור מתורת בונה הרי אין בה איסור כלל, שלא שייך לקרוא שם גמר מלאכה על חיבור החוליות שנעשה באופן חוזר ונשנה ואין בו כל חידוש של ממש

במקומות רבים אנו מוצאים אם כן בדברי רש"י שאין תורת בונה בכלים כלל, אולם כל זה אינו אמור לכאורה אלא לדברי שמואל. רב לעומת זאת חייב במרכיב קרדום מתורת בונה. ויש לומר שלדבריו יש בונה גם בכלים. כך מסביר כבר הר"ח את מחלוקת רב ושמואל, שלרב יש בונה בכלים ולשמואל אין בונה בכלים (הר"ח אף מוסיף שסוגיא דשמעתא בדף מז: כרב, שבדין מחזיר מיטה של טרסיים תלתה הגמרא את ההיתר ברפוי בכך שהוא בנין מן הצד, ואם כן שמענו שאם היה בונה שלא מן הצד היה חייב. ומתוך כך, בצירוף סיוע מן הירושלמי, פוסק רבנו חננאל שיש בנין בכלים). ויפים הדברים גם לדברי רש"י (את סוגיות הגמרא שחייבו בעושה כלים הסביר רש"י מתורת מכה בפטיש דוקא, והתעלם משיטת רב המחייב מתורת בונה, אולי משום שכך היא סתמת הגמרא בכיצה בדין מנורה של חוליות, ואולי משום שזהו יסוד חיוב ודאי ומוסכם שאין לפחות ממנו).

בין לדברי רב, שחייב בבונה בכלים, ובין לדברי ר' יוחנן וריש לקיש, שנקטו ודאי שיש חיוב במרכיב מנורה של חוליות גם אם לא פירשו אם מתורת בונה או מכה בפטיש, יש לבאר באופן אחר את דעת ב"ה שהתירו זקיפת מנורה של חוליות ביום טוב. רב חננאל בר ביסנא תלה את דעתם בכך שאין בנין בכלים, אך רב הרי חולק על זה, ולר' יוחנן ור"ל אין בכך כדי לפטור לכל הפחות מדין מכה בפטיש. ויש לומר שאמוראים אלו יאמרו שבמשנה שם מדובר במחזיר ברפוי, באופן שאין בו חיוב, כפי שמתבאר בגמ' בדף מז (ויתבאר להלן). למ"ד רפוי מותר עולה הדבר בצורה פשוטה (וב"ש חולקים ואוסרים), ולמ"ד שגם רפוי אסור מדרבנן צריך לומר שלדעת ב"ה אין הדברים אמורים אלא בשבת, אבל ביום טוב משום שמחת היום לא גזרו (היסוד לביאור זה מצוי בדברי תוס' בכיצה שם, ובר"ן שהציע אותו בהקשר שונה מעט וכדלהלן).

ב. שיטת תוס' וסיעתם בביאור דברי רב

לתוס' ולראשונים אחרים לא היה נוח ככל הנראה לתלות בדעת רב שיש בנין בכלים, ועל כן נקטו שאף אם אין בנין בכלים יש מקום לחייב בגוונא דמעיל שופתא בקופינא דמרא. תוס' בדף קב: כתבו שמה שאין בנין בכלים היינו דוקא בגוונא דהחזרת תריסים של תיבה מיטלטלת (ביצה י). או במנורה של חוליות, אבל בנין גמור אסור גם בכלים כמו בקרקע. ולכן במחזיר מיטה של טרסיים או קנה מנורה (דוגמא נוספת בברייתא מז.) חייב חטאת, ובאופן דומה גם במרכיב הקרדום חייב חטאת. ומוסיפים תוס' שאין חילוק בין כלים לקרקע אלא במקום שאין חיזוק ואומנות, שאינו חשוב בנין אלא בקרקע ולא בכלים. כלומר, "אין בונה בכלים" פירושו שאין הרכבה רפויה חשובה בנין אלא בקרקע ולא בכלים, אבל הרכבה טובה ומהודקת כדרך שהאומנים עושים יש בה משום בנין גם בכלים (מההשוואה בתוס' בין מנורה של חוליות

במלאכת המנורה. אבל ר' יוחנן וריש לקיש אסרו הרכבת מנורה של חוליות מתורת עושה כלי, וי"ל דס"ל שאף זה קרוי גמר המנורה וחייב כמכה בפטיש.

ותריסי חנויות למיטה של טרסיים ניתן לשמוע שההבחנה בין דרך חיזוק ואומנות לבנין רפוי יותר היא היא ההבחנה בין 'בנין גמור' לבנין שאינו גמור, ופירושו של "בנין גמור" כאן הוא דבר שנעשה בדרך גמורה של בנין). בדף עד: כתבו תוס' באופן נוסף, שלמרות שאין בנין בכלים, אם עושה לגמרי כל הכלי כמו המכניס שופתא בקופינא דמרא חייב משום בונה. שם אין ההבחנה בין חזק לרפה אלא בין הרכבה ראשונית וסופית של כלי לבין הרכבת חלקים שדרכם להתפרק. נראה ששני הדברים מצטרפים, ולכן יש חיוב לא רק בעושה כלי מתחילתו אלא גם במרכיב חלקי כלי קיים, כמיטה של טרסיים, כשתוקע בחוזק.

כדרכם של תוס' היא גם דרכו של הרמב"ן, המובאת גם בר"ן, ואף הוא כתב שעושה כלי מתחילתו אינו קרוי "בונה בכלים" אלא "עושה הכלי", ויש בו משום בונה, וכן הוא הדין גם בבונה בכלי במעשה אומן. הגזרה בגמרא (קכב:) שמא יתקע היא משום שכל התוקע הרי זה כמעשה אומן וחייב. נמצא שוב, כבתוס', שאם עושה כלי מעיקרו או שעושה בדרך חיזוק ואומנות חייב. כך כתב המגיד משנה גם בדעת הרמב"ם (יג, א), שחייב בעושה חביתא וחלתא מתורת בונה למרות שכתב שאין בנין בכלים (גם במכניס יד הקרדום בתוך העין שלו פסק שם הרמב"ם כרב שחייב מתורת בונה).

בטעם הדבר יש לומר שהיסוד של קביעות הבנין הוא ממהותו של אב מלאכת הבונה, הבונה בנין של ממש על גבי קרקע. הקרקע היא האב לכל דבר יציב שישנו בעולם, ולכן כל בנין בקרקע הוא בעל חשיבות של בנין וחייב גם אם לא נעשה כשלעצמו באופן יציב במיוחד (באהל קבע חייב גם אם לא חיברו באופן פיזי כלל). בכלי קיים אין תורת בנין, שכן הכלי כולו הוא דבר המיטלטל שאינו חשוב בעל קיום יציב ארוך טווח, וממילא תוספת בנין עראית בו אינה בעלת חשיבות של יצירת דבר קבע כלל. אבל אם עושה כלי מעיקרו חידש במציאות דבר חשוב, וכן גם אם חיבר חלקי כלי באופן שאינו מתפרק כלל יצר מצב קבע חדש וחייב מתורת בונה.

הדברים הנ"ל אמורים לכל הפחות בדעת רב, שחייב במעייל שופתא בקופינא דמרא. שמואל סובר שאינו חייב בזה אלא מתורת מכה בפטיש, אך אפשר שאף הוא לא נחלק בעושה כלי מעיקרו אלא במרכיב חלקי כלי בלבד. כמיטה של טרסיים אמרו רב ושמואל שניהם שחייב חטאת, ומסתבר שלשמואל אין החיוב מתורת בונה אלא מתורת מכה בפטיש בלבד, אבל בעושה חביתא וחלתא נראה שאין דברי תוס' שיש בו בונה תלויים במחלוקת רב ושמואל כלל. כך הוא גם בסותר כלים, בשובר חבית שלמה, שלדעת תוס' יש בו משום מלאכת סותר כשם שיש ביצירת החבית משום בונה (ר' להלן שכן היא שיטת תוס' ורא"ש, בשונה ממרבית הראשונים), ולכאורה אף שם אין הדברים תלויים במחלוקת שבין רב ושמואל כלל.

2. דין הדרגות השונות של חיבור חלקי הכלי

נתמצי' הדין: המרכיב כלי גמור ודאי חייב, בין אם מתורת בונה ובין אם מתורת מכה בפטיש. אבל מחלוקת היא, בתנאים ובאמוראים, אם כל הרכבת כלי אסורה, או שבכלי המורכב באופן רפוי בלבד ההחזרה מותרת אף לכתחילה. ולדין קי"ל רפוי מותר. למרבית הראשונים קיימת גם מדרגת ביניים של מהודק, שאינו תקוע אך גם לא רפוי, שאסור מדרבנן.

א. תוקע, מהדק ומחבר ברפיון, ודין מנורה של חוליות

תוס' וסיעתם צמצמו מאד את החידוש שבדברי רב וביארו שאף הוא מודה לעיקר הדין ש"אין בנין בכלים", אולם עדיין אין בזה כדי להעלות ארוכה לדין מנורה של חוליות, שכן לכאורה לשיטת רב עדיין ראוי לחייב מתורת בונה גם בה. מנורה של חוליות אינה שונה לכאורה ממיטה של טרסיים, בה למדנו שאם תקע חייב חטאת, וכך אף עולה מהגמרא בדף מו. שאסרה לטלטל אפילו מנורה שיש בה חידקי גזרה שמא יטלטל מנורה של חוליות ותתפרק וירכיבנה ונמצא עושה כלי. קשה אם כן כיצד פטרו ב"ה במנורה של חוליות משום שאין בנין בכלים. תוס' מיישבים ואומרים שהרכבה גמורה של מנורה של חוליות אכן אסורה מתורת בנין. ולא הותר על ידי בית הלל לזקוף אלא מנורה שלא התפרקה לחוליותיה ממש, אלא חוליותיה נותרו מחוברות זו לזו ורק נשמטו ממקומן הראוי להן (וי"ל שאע"פ שאסור לטלטל מנורה כזו ממקום למקום, בקל וחומר ממנורה של חידקי שאינה מתפרקת כלל שאסרו את טלטולה שמא יטלטל מנורה של פרקים ותתפרק, אין בכלל איסור זה איסור לזקוף את המנורה בעודה במקומה באופן שאין בו חשש להתפרקות לחוליות כלל). אולם הרמב"ן והר"ן לא כתבו כך. והדבר תלוי במחלוקת ביניהם בדין מיטת של טרסיים בדף מז'.

"לוי בר שמואל אשכחינהו לרבי אבא ולרב הונא בר חייא... אמר להו מהו להחזיר מיטה של טרסיים בשבת? אמרו ליה, שפיר דמי. אתא לקמיה דרב יהודה, אמר: הא רב ושמואל דאמרי תרווייהו המחזיר מיטה של טרסיים חייב חטאת!". הגמרא מקשה על ר' אבא ורהב"ח מברייטא שאמרה שהמחזיר קנה מנורה בשבת חייב חטאת (ובקנה סיידים, שדרך תשמישו היא על ידי פירוק והרכבה, פטור אבל אסור), ודחתה שהם סוברים כדעת רשב"ג בברייטא אחרת: "מלכנות המטה (פסקים כמו אלו שנותנים לעיתים גם בימינו להגנה מתחת רגלי רהיטים)... לא יחזיר, ואם החזיר פטור אבל אסור, ולא יתקע, ואם יתקע חייב חטאת. רשב"ג אומר, אם היה רפוי מותר".

תוס' כתבו שאין לומר שמחלוקת היא בין ר' אבא ורב הונא בר חייא לבין רב יהודה ורב ושמואל אם ברפוי מותר או חייב חטאת, שלא מסתבר שיחלקו באופן כה קיצוני, ועוד שאין בנין בכלים ("לכה"פ בכה"ג שהוא רפוי). אלא תמיהת רב יהודה היתה שכיון שבאינו רפוי אמרו רב ושמואל שחייב חטאת (ולמעשה אין חולק על זה), לא יתכן להתיר לכתחילה ברפוי,

שכן ודאי יש לגזור שמא יתקע. ודעת ר' אבא היא כרשב"ג, שלא גוזרים רפוי אטו תוקע. כלומר, לפי תוס' שני מצבים הם, תוקע מחד או רפוי מאידך (רש"י פירש שתוקע היינו על ידי יתדות, כלומר על ידי מסמרים, ותוס' אינם חולקים). בתוקע חייב מתורת בונה, ואילו כשאינו תוקע, ולא בא לכלל חיוב, מחלוקת אם לאסור מדרבנן.

אבל הר"ן פירש בדעת הר"י ששלשה מצבים הם: רפוי, מהודק ותוקע. בתוקע חייב חטאת לכו"ע (והוא מתורת מכה בפטיש, לרש"י ור"ח, או מתורת בונה, לרמב"ן), במהדק בלי לתקוע ודאי אסור גזרה שמא יתקע, וברפוי דעת רשב"ג ששוב אין לגזור, לעומת ת"ק הסובר שהגזרה היא בכל מרכיב, בין במהודק ובין ברפוי. (מדברי תוס' נראה שרשב"ג שאמר "אם היה רפוי מותר" בא לחלוק מכל וכל על ת"ק שאמר "לא יחזיר". אבל לפי הר"ן לא בא רשב"ג אלא לצמצם את דברי ת"ק, ולומר שלא בכל מצב אסרו חכמים להחזיר אף בלי לתקוע, אלא אם היה רפוי מותר. לפי זה יש מחזיר שאינו תוקע אך גם אינו רפוי שמודה רשב"ג באיסורו). הר"ן מוסיף לבאר שרפוי אינו קרוי בנין כלל, ואפילו למ"ד יש בנין בכלים אין לחייב בו, אבל הידוק חשוב כשלעצמו דרך בנין, ולמ"ד יש בנין בכלים (ב"ש, ולפי רב אליבא דר"ח גם ב"ה) יש בו גם חיוב. לדין דקי"ל אין בנין בכלים אין חיוב עכ"פ אלא בתוקע, ובמהודק אסור מגזרת חכמים בלבד וכפי שכתבנו לעיל. גם בדברי הרמב"ם (כב, כה"ט) אנו מוצאים את אותה חלוקה לשלש מדרגות, שבתקיעה יש חיוב, אבל גם בלא תקיעה ההרכבה אסורה, וברפוי מותר. (הרמב"ם מזכיר שני אופנים של תקיעה, תקיעה על ידי מסמר או תקיעה בעץ עצמו עד שנתאחד. תקיעה היא דרך חיבור של קבע, לעומת הרפוי שאין לו עמידה והוא קל להתפרק. עולה שהידוק הוא מצב ביניים בו ההרכבה כשלעצמה יציבה אבל אינה מחוזקת עד שלא תתפרק כלל).

הר"ן מסביר על פי דרכו גם את דין **מנורה של חוליות** שהתקשינו בו, שבה אין דרך לתקוע אלא להדק. לב"ש ההידוק אסור מן התורה מתורת בונה, ולכן כל זקיפה, אפילו ברפוי שאין בו חיוב, אסורה מדרבנן. אבל לב"ה אין בנין בכלים, ולכן זקיפה בלבד של המנורה מותרת לכתחילה (הרמב"ן במלחמות, שנביא מיד להלן, מוסיף עכ"פ להגביל את ההיתר להחזרה ברפוי בלבד, אבל מהדק אסור, ככל הנראה מחמת גזרה משום תוקע בעלמא). את **האיסור לטלטל** מנורה ממקום למקום, שנאמר על ידי ר' יוחנן וריש לקיש על אף שאי אפשר לכאורה לבוא בה לידי חיוב גמור, מסביר הר"ן בשני אופנים: בדף מז. התייחס הר"ן לדברי הר"י, שהשמיט איסור זה של טלטול המנורה ולא הזכירו כלל, וביאר שהאיסור בהרכבת המנורה אכן אינו אלא למ"ד יש בנין בכלים, וכך היא דעת ר' יוחנן וריש לקיש. ועל כן כיון **דלדידן** קי"ל שאין בנין בכלים **אין איסור** גם בטלטול המנורה או בזקיפתה. (את דעת ב"ה שהתירו זקיפת מנורה אומר הר"ן שיתלו ר' יוחנן ור"ל במחזיר ברפוי, כמ"ד רפוי מותר או שמשום שמחת

יו"ט לא גזרו). באופן זה מסביר את דעתם גם הרמב"ן במלחמות (לדף קב:).¹⁰ אבל בדף קב. מציע הר"ן הסבר לדברי ר' יוחנן ור"ל באופן דאתי אליבא דהלכתא (ולכאורה לא כדעת הר"ף שהשמיטם), ואומר שעל אף שבסתמא הרכבת מנורה של חוליות מותרת לדידן, אם תיפול המנורה ותתפרק לגמרי שוב יהיה בהרכבתה עשיית כלי גמורה, ואיסור גמור מתורת בונה, ולזה חששו ר' יוחנן וריש לקיש שאסרו את הטלטול. גם הרמב"ן כתב כן בחידושו בדף קב: , אלא שבסיום דבריו שם הפנה לספר המלחמות בו יש לו "בירור טוב מזה" ונראה אם כן שהעיקר לדידיה הוא להתיר טלטול מנורה של חוליות בשבת.

ב. דין הרכבה רפויה למעשה

לדינא, המחלוקת אם מרכיב כלי בתקיעה גמורה חייב משום בונה או משום מכה בפטיש אינה כל כך משמעותית כל עוד עוסקים בהרכבת כלים ולא בסתירתם. משמעותית יותר בהקשר זה של ההרכבה היא חלוקת הדינים שבין תוקע ורפוי, מתי אסרו חכמים להרכיב שמא יתקע. כאמור, רשב"ג התיר להחזיר למקומם חלקי כלי שהתפרקו כל עוד מדובר בהרכבה רפויה, ולתוס' התיר גם אם מהדק יותר כל עוד אינו תוקע, בעוד שת"ק אסר גם ברפוי שמא יתקע ויתחייב חטאת. הר"ף הכריע כרשב"ג, וכן גם הרא"ש, וכך היא גם דעת הרמב"ם שהבאנו לעיל שהתיר ברפוי. גם הרמב"ן במלחמות פוסק כן. ועל כן מתיר הב"י לדינא חזרת כלים ברפוי. אלא שמדקדוק דברי הרמב"ם והטור לומד הב"י שההיתר ברפוי אין פירושו להתיר החזרת כל כלי באופן רפוי, אלא רק כלים שדרכם להיות רפויים מותרים באותה הרכבה רפויה. אבל כלים שדרכם להיות מהודקים היטב אין להחזירם אפילו ברפוי גזרה שמא יתקע (נראה שהרמב"ם דקדק בלשון רשב"ג "אם היה רפוי מותר" שרק כלי שהיה רפוי מתחילה, שכך דרכו, מותר בהחזרה. אבל אם היה מהודק מתחילה אסור להחזירו אפילו רפוי. ודאי לא כך היא הבנת תוס', הסוברים שרשב"ג דוחה מכל וכל את הגזרה שמא יתקע).

גדר הרפיון מבואר בב"י בשם הראב"ד, שכל שאין דרך להקפיד שיהיה נע ונד במקומו הוי רפוי, ואם לא הרי זה מהודק ואסור (מג"א מביא את דעת הסמ"ג, שכתב שכל שאינו צריך גבורה ואומנות מותר, ואפשר אם כן שסובר שרק הרכבה שצריכה שימוש בכח קרויה

10. הרמב"ן במלחמות מוסיף שלא רק רב סובר שיש בנין בכלים אלא אף שמואל, ולכן חייב אף הוא במחזיר מיטה של טרסיים, למרות ששם אינו תוקע אלא מהדק בלבד (זאתי כפשוטו, שאין דרך לתקוע מטה כזו שכל עניינה לעמוד לפירוק, ולא כתוס' שתלה את החיוב בתוקע). ועדיין אין הלכה ככל הני אמוראי, שכן רבא (קכב:) ס"ל שאין בנין בכלים. אבל בסוגיה בדף מז. נמנע מזה הרמב"ן, וכתב שהחיוב לדברי רב ושמואל במחזיר מיטה של טרסיים הוא משום דסבירא להו שיש בזה תורת גמר מלאכה, למרות שאינו תוקע. הברייתא שאסרה מדרבנן בקנה של סיידים אינה ראייה גמורה לדברי רב ושמואל דווקא, אלא שלמדנו ממנה שגם כאשר אין תורת גמר מלאכה בהרכבה אם מהדק יש בדבר לכל הפחות איסור דרבנן, ויש בכך כדי לדחות את דברי ר' אבא ורב הונא ב"ח שהתירו לכתחילה. על זאת אומרת הגמרא שדעתם כרשב"ג, הסובר שהידוק אכן אסור מדרבנן אבל רפוי מותר לכתחילה, וממילא כך יש להבין לשיטתם גם את האיסור בקנה של סיידים.

"מהודק". אבל כיון שהזכיר גם צורך ב"אומנות" נראה יותר שדעתו היא כתוס', שאין מדרגת ביניים בין תוקע לרפוי וכל שאינו תוקע ממש קרוי רפוי ומותר).

ג. כוס של פרקים ודין חיבור בהברגה

הטור (ס"ו סי' שיג) מביא את דעת המהר"מ מרוטנבורג שאסר הרכבת **כוס של פרקים** מדין מטה של פרקים, וחלק עליו משום שאין דרך להדק כל כך את הכוס. לכאורה, אין זו אלא מחלוקת מקומית בהגדרת ההידוק של הכוס המדוברת (כך נראה שהבין הלבו"ש על הט"ז כאן). אבל משנ"ב, בעקבות הט"ז (לפי פשוטו), מסביר שיש כאן מחלוקת בגדר הגזרה שמא יתקע. הכל מודים שהידוקה של כוס זו אינו מגיע לכלל שם תקיעה, ועל כן דעת הטור שאין בה גזרה שמא יתקע והחזרתה ברפוי מותרת כמו בדבר שאין דרך להדקו כלל (אבל להדק תמיד אסור, גם אם אי אפשר לבוא בה לידי תקיעה, גם לדעת הטור; אף את זאת כתב משנ"ב בעקבות הט"ז, למרות שמעיר שיש בזה דוחק בלשון הטור. כפי שהבאנו לעיל, גם דעת הרמב"ן כך היא, שהידוק מגורה של חוליות אסור למרות שאין בה עצמה מקום לחשוש שיתקע). אבל לדעת המהר"מ כל כלי שאין דרכו להיות רפוי אסור להחזירו, גם אם אין בו עצמו מקום לגזור שמא יתקע. **השו"ע** (שי"ג, ו) הביא את דעת הטור המתירה בסתמא ואת הדעה האוסרת כיש אומרים, ועל כן עיקר הדין הוא להקל, אבל המשנ"ב כתב שבמקום שאין צורך גדול יש להחמיר.

ממחלוקת זו משתלשלת מחלוקת נוספת בין האחרונים, בדין הידוק על ידי הברגה (כאשר דרכו של הכלי לפרקו מפעם לפעם ולהרכיבו מחדש). מג"א דן בכוס של פרקים שחיבורה הוא על ידי הברגה, וכתב שזהו הידוק גמור שאסור לכו"ע. משנ"ב כתב שמלשונו מוכח שדינו הוא כתקיעה ויש בה חיוב מן התורה. נראה שטעם הדבר הוא משום שהחיבור מיועד להתקיים לאורך זמן ואינו מתפרק מעצמו כלל, ופירוקו בידי אדם אינו שונה מהותית משליפת מסמר נעוץ. (נראה שמשנ"ב אזיל לשיטתו, שמה שנאמר בכוס של פרקים שאינו הידוק גמור היינו שאין בו שם תוקע, ועל כן פירש שכוונת מג"א לומר שבכוס מוברגת יש אפילו חיוב כתוקע. אבל אם המחלוקת היא מקומית בלבד, אם יש שם הידוק בכוס של פרקים או לא, אפשר שלא בא מג"א אלא לומר שהידוק ע"י הברגה אסור ודאי, מדרבנן ומתורת הידוק בלבד). אבל הט"ז כתב ביחס לנוודות המחוכרים באמצעות ברגים אבל דרך תשמישם הוא על ידי פירוק תדיר שההברגה אינה קרויה תקיעה אלא הידוק, ולכן להחזיר ברפוי ללא הברגים מותר. ביאור משנ"ב לדברים הוא שאין ההברגה קרויה תקיעה, ועל כן לדעת הטור (לעומת מהר"מ) למרות שדרכו להדק כיון שאינו יכול לבוא לידי תקיעה אם מחזיר ברפוי מותר. **לדינא** (בעקבות מאמ"ר) נוטה המשנ"ב לאסור ככה"ג את הרכבת הכלי, למרות שלעיקר הדין נוטה לומר שאין בחיבור בבורג חיוב מה"ת. (אבל ככיסויי כלים שמתחברים ומתפרקים על ידי הברגה, שזוהי דרך תשמישם, מתיר מג"א במפורש אף את ההברגה עצמה).

[**פירוש הדין:** הידוק לעולם אסור, ואילו החזרה רפויה בדבר שדרכו להיות רפוי מותרת. דבר שדרך להדק אך לא לתקעו ממש, לשו"ע מותר ולמשנ"ב אם אין צורך גדול יש להחמיר, ואם דרכו להיות מחובר על ידי ברגים אסור להרכיבו גם בלי הברגים, בין אם הברגים משמשים לחיבור קבוע ובין אם לזמן].

ד. נקודה לעיון: תוספת חלקים לכלי מודולארי

דין שנשמט מדברי הפוסקים, החל מהרי"ף והרמב"ם וכלה בטור ובשו"ע ואף במשנ"ב, הוא דין **קנה של סיידים**. הברייתא (מז). אסרה את הרכבתו, שיש בה הידוק, למרות שאינה עשיית כלי אלא חלק מדרך תשמישו של הכלי, שדרכו לשמש לפעמים בהיותו קצר ולפעמים בהיותו ארוך. מהשמטת הפוסקים נראה לכאורה שכל ששם כלי עליו אין איסור להרכיב לו חלקים נוספים שמתאימים אותו לנסיבות שונות, ולא נאסר ההידוק בכלי כזה אלא לת"ק שאוסר להרכיב כלים גם ברפוי גזרה שמא יתקע. אבל לדידן דק"ל כרשב"ג, כשם שרפוי מותר אף קנה של סיידים מותר (הגמרא הביאה ברייתא זו כדי להקשות מהמשכה על מ"ד מותר להחזיר מיטה של טרסיים. על כן, אפשר שלאחר שנדחתה הראיה, משום שהמתירים סוברים כרשב"ג שחלק על התנא דברייתא זו, נדחתה מהלכה גם הרישא של הברייתא האוסרת בקנה של סיידים. מצד הסוגיה כשלעצמה אין כורח לומר שנדחה דין קנה של סיידים, שכן דין זה עוסק במהודק ולא בחיבור רפוי שנחלקו בו ר"ש ורבנן, אך מהשמטת הפוסקים נראה לכאורה שהבינו כך). וצ"ע לדינא, שכן הדבר לא נאמר במפורש בפוסקים.

(לאור הדברים, לנוהגים כמשנ"ב אסור להרכיב אמבטיה של עגלה על הגלגלים על ידי תפס במקום שאין בכך צורך גדול, משום שזהו הידוק, למרות שלא שייך לבוא בו לידי תקיעה. וכן הוא בהרכבת שולחן שמתפרק לחלקים נפרדים, כשאלו נאחזים היטב על ידי תפס. אבל הארכת השולחן, או הצמדת הגגון לעגלה (באופן שאין בו איסור אוהל), תלויים בדין הקנה של סיידים, ולכאורה מותרים.)

ד. עשיית פתח בכלים

[**תמצית הדין:** בשובר כלי כדי להגיע למה שבתוכו יש לדון מכמה צדדים. האחד - אם

יש בו איסור סותר. לתוס' ורא"ש יש סותר בכלים, ורק חבית רעועה מתחילתה ("מוסתקי") מותרת בשבירה. וכמותם פסק שו"ע. אבל להרכב ראשונים אחרים,

ונראה שגם רי"ף ורמב"ם בכללם, אין סתירה בכלים כלל.

ענין שני - האם אסור מתורת עושה פתח. בזה יש להבחין בין פתח העשוי להכניס ולהוציא, שאסור מן התורה, נקב להוציא, שאסור מדרבנן, ופרצה שנעשית בלא מחשבת תיקון בכלי כלל, שמותרת לכתחילה.

בנוסף, לתוס' ורא"ש בכל חבית שאינה מוסתקי יש לחוש גם בפרצה בעלמא לגזרה

שמה יתקן פתח, אבל אחרים אינם חוששים לזה.]

א. בין פריצת דופן החבית לעשיית פתח

המשנה (קמז) מתירה לשבור חבית כדי להגיע לגרוגרות שבתוכה: **"שובר אדם את החבית לאכול חימנה גרוגרות, ובלבד שלא יתכוון לעשות כלי"**. מחלוקת תנאים היא אם יש אופן היתר גם לנקוב את מגופת החבית: "אין נוקבין מגופה של חבית, דברי ר' יהודה, וחכמים מתירים. ולא יקבנה מצידה" (הגמ' דנה מהי הנקיבה מן הצד האסורה לכל ובאיזו נקיבה נחלקו). בגמרא מתבאר שההיתר לשבור או לנקוב חבית תלוי בכך שאין האדם מתכוון אלא לעיין יפה ולא לעשיית פתח. כלומר, אם בקשתו אינה אלא להגיע לתכולת החבית, והפתח הרגיל של החבית אינו מספיק לו כעת כיון שיש לו צורך במעבר רחב יותר לתכולתה, מותר הדבר לכתחילה. כיון שאינו מבקש להשיג תכלית של תיקון כלשהו בחבית אלא פוגם למעשה בחבית כדי להגיע אל תכולתה אין לאסרו כלל מתורת בונה או מכה בפטיש. אבל אם כוונתו גם על תיקון החבית, ליצור בה פתח מתוך תשומת לב לצורתו של הפתח שתהיה נאה (רש"י), דהיינו מתוך נתינת דעת על החבית שלא תתקלקל על ידי פתיחתה אלא תיעשה ראויה לדרך שימוש נוספת שלא היתה אפשרית קודם, הרי זה אסור.

בהמשך הסוגיה מתברר שאף איסור זה אינו אלא מדרבנן, שכן מן התורה לא נאסר אלא פתח העשוי להכניס ולהוציא. לאור מה שהתברר לעיל בדין נוקב לול של תרנגולים, אם כוונתו בעשיית הפתח להשתמש בו להכניס ולהוציא נמצא למעשה מוסיף על בנין המחיצה ויש בו משום בונה (או מכה בפטיש), אבל אם אינו עשוי אלא להוציא אין בו אלא גזרה מדרבנן, ולכן אם אין דעתו על תיקון החבית כלל – לא גזרו. (מהסוגיה עולה שאם היתה כוונתו להכניס ולהוציא היה חייב גם בחבית, למרות שאינה אלא כלי, ועולה שיצירת פתח היא חידוש ותוספת מדרגה חשובה בכלי כדי להחשב כבונה כמו בעושה כלי מתחילתו)¹¹.

ב. תנאי ההיתר בסתירת כלי

כשאינו מתכוון לעשיית פתח אין אם כן איסור מתורת בונה, אך עדיין יש לשאול מפני מה אין איסור בדבר מתורת סותר. למ"ד אין בונה בכלים כלל, כפי שהיא שיטת שמואל אליבא דרש"י ור"ח, מובן שאין בהם גם איסור סותר. אולם למ"ד יש בונה בכלים, לכה"פ בעושה כלי מתחילתו (כפי שהיא דעת רוב הראשונים וכנ"ל), יש לשאול למה אין איסור מקביל בסותר כלי ומבטל ממנו את צורתו.

לשיטת תוס' אכן יש איסור בסתירת כלים, וראייתם מהסוגיה בעירובין לד:.. במשנה שם נאמר שאם נתן את העירוב במגדל גם אם אבד המפתח עירובו עירוב, לדעת ת"ק (ור"א חולק).

11. בגמרא מבואר שגם מוסיף על הפתח העשוי להכניס ולהוציא חייב, ומשמע שלא חילקה בזה בין לול של תרנגולים, שעשוי להיות מחובר, לכלי, למרות שלכאורה אין כאן אלא תוספת בנין ולא עשיית דבר מתחילתו. וכן משמע בתורה"ד (סי' סד, מובא בחלקו בב"י סוף סי' שיד). ויש לומר שכל משהו ומשהו שמוסיף הוא כמחדש פתח מתחילה.

הגמרא שואלת כיצד זה עירובו עירוב, והרי הוא במקום אחד ועירובו במקום אחר, שכיון שהמגדל נעול הרי אין לו גישה אל העירוב אם לא על ידי סתירת המגדל שיש בה איסור. האמוראים מבקשים ליישב תמיהה זו בכמה אופנים: רב ושמואל אומרים שהמשנה עוסקת במגדל של לבנים שאינן מחוברות בטיט זו לזו, שאין בסתירתן איסור אלא מדרבנן בלבד, ות"ק ר"מ הוא הסובר שאיסור כגון זה מותר משום שמחת יו"ט. רבה ורב יוסף מבקשים לומר שמדובר כאן במגדל של עץ, ומחלוקת התנאים במשנה היא בשאלה אם יש על מגדל זה תורת אוהל שיש בו בנין וסתירה או שאינו אלא כלי ואין בנין וסתירה בכלים, וביקשו לתלות זאת במחלוקת תנאים שמצאנו לענין טומאה במסיט שידה תיבה ומגדל (הגמרא דוחה זאת, כיון שהמחלוקת שם אינה יכולה להיות תלויה בשאלה אם יש עליהם דין כלי או אוהל ואינה אלא בדיני היסט לטומאה). אביי ורבה אומרים שמדובר כאן במנעול שקשור בחבל, ויכול לפסוק את החבל על ידי סכין, והמחלוקת אינה אלא בדיני מוקצה, אם מותר לטלטל את הסכין שלא לצורך תשמישו.

תוס' במקום מבארים שתם מגדל בש"ס הוא מגדל של עץ, מגדל שהוא כלי, ואעפ"כ שאלה הגמרא "הוא במקום אחד ועירובו במקום אחר" – כיון שברור לה שיש איסור בסתירת מגדל של עץ. כך יש לדקדק גם מתשובת רב ושמואל שאמרו "במגדל של לבנים עסקינן" – מכלל דעד השתא הובן שמדובר במגדל של עץ. רבה ורב יוסף שחזרו והעמידו אח"כ במגדל של עץ שבו להבנה המקורית, ומה שנקטו שאם תורת כלי על המגדל הרי אין בנין וסתירה בכלים היינו באופן שאין בו סתירה גמורה, כמו פירוק הדלת, שביארה בו הגמרא (שבת קכב): שאינו אסור משום סותר אלא במחובר לקרקע ולא בכלים. גם מדברי אביי ורבה יש לדקדק שדווקא פסיקת החבל מותרת, אבל שבירת הכלי עצמו אסורה. מכל אלו מדקדקים תוס' שסתירת כלים אסורה. את המשנה בשבת נזקקים תוס' להעמיד ממילא באופן שאין בו סתירה בכלים, והיינו במוסתקי – בעקבות הסוגיה בביצה, שהעמידה כך את משנתנו מטעם אחר וכפי שנבאר מיד.

הגמרא בביצה (לג): דנה במשנתנו מצד אחר לחלוטין, והוא הגזרה שמא יתקן כלי. בגמרא שם מובאת מחלוקת בין ר"א לחכמים בקוטם קיסם לחצוץ בו שיניו, שלר"א חייב חטאת כמתקן כלי ואילו לחכמים כיון שאינו קוטם בכלי אלא ביד אינו אסור אלא מדרבנן. ותולה הגמרא בדבריהם שלר"א האוסר בזה מן התורה אסור לקטום אף כדי להריח, גזרה שמא יעשה לתקן כלי, ואילו לרבנן הסוברים שגם בעושה לחצוץ שיניו אינו אסור מן התורה, בקוטם להריח מותר לכתחילה. מוסיפה הגמרא לדון: "ולית ליה לרבי אליעזר הא דתנן שובר אדם את החבית לאכול ממנה גרוגרות ובלבד שלא יתכוון לעשות כלי (ולא גזרינן שמא יתכוון לעשות פתח להכניס ולהוציא שיש בו איסור של תורה)? אמר רב אשי, כי תניא ההיא – במוסתקי", דהיינו חבית העשויה משברים שהודבקו בזפת. כלי זה אינו בר חשיבות, ולפי רש"י אין בו גזרה שמא יבקש לתקנו (דהיינו לעשותו כלי העשוי לשימוש הכולל הכנסה והוצאה), ולפי ר"י בתוס' אף אם יתכוון לעשות כלי אין שם תיקון כלי על הדבר (נראה שכיון שהכלי הוא בעל תפקיד זמני

בלבד באופיו אין הוא נחשב לבעל פוטנציאל לשימוש עתידי מתוקן יותר, ואין התקנתו להכנסה והוצאה חשובה לעליית מדרגה בתשמיש הכלי כדי לחייב בה מתורת בונה או מכה בפטיש).

תוס' בעירובין ובשבת קמו. מדקדקים בדברי הגמרא שהעמדתה את המשנה במוסתי אינה נחוצה רק לר"א בלבד, שכן הסברה שבמקום שיש בו חשש לתיקון כלי מן התורה יש לאסור מדרבנן גם שבירה שאין בה תיקון כלי אינה אמורה כשלעצמה אליבא דר"א דוקא. לא נזקקה לכך הגמרא בדברי ר"א דוקא אלא משום שהוא זה שנמצא אוסר בפועל בקטימת קיסם להריח, משום שהוא הסובר שיש בו חשש לתיקון כלי מן התורה. אבל בחבית, שם החשש לתיקון כלי אינו תלוי במחלוקת ר"א וחכמים, גם האיסור מדרבנן אינו תלוי בה. על כן לדינא לכו"ע אין היתר המשנה אמור אלא במוסתי. כפי שהתבאר לעיל, תוס' בעירובין תולים בכך גם את הפתרון לדין הסתירה שבחבית, והגמרא בשבת קמו., שדנה בשבירת החבית ולא הזכירה איסור מתורת סותר, הסתמכה על הדברים האמורים במס' ביצה, לפיהם הדיון כולו אינו אלא במוסתי (לשיטת ר"י שנוכרה לעיל מובן הדבר במיוחד מפני מה אין במוסתי משום איסור סתירה. כל איסור הסותר אינו אלא משום ההכשר לבנין שיש בו, ומוסתי מטבעו אינו עומד לבנין חוזר כלל, ועל כן אין בסתירתו משום דמיון להכשר בנין כלל).¹²

כל סמיכתם של תוס' לאסור סתירה בכלים היא על הסוגיה בעירובין, אולם ניתן לפרש סוגיה זו גם באופן אחר לחלוטין. אפשר לפרש שהאוקימתא במגדל של לבנים באה להוציא מהבנה ראשונית שמדובר במגדל של בנין גמור, שיש בסתירתו איסור גמור, ולא מהר"א שמדובר במגדל של עץ. מהאוקימתא של רבה ורב יוסף במגדל של עץ, וקביעתם שאם תורת כלי עליו הרי אין בנין בכלים, יש לשמוע בפשטות שללא תורת אוהל אין איסור סתירה בכלים כלל. כך הוא גם פשוט משנתנו עם הגמרא שעליה בשבת קמו., שלא הזכירה כלל איסור מתורת סותר ולא רמזה במאומה לכך שבחבית מוסתי דוקא עסקינן. אפילו מה שנקטו תוס' שהאוקימתא במוסתי נחוצה לכו"ע, לכה"פ מתורת גזרה שמא יתקן כלי, אינו דבר מחוייב, שכן אפשר שדוקא לר"א שחייב משום מתקן כלי גם בקוטם ביד, שלא בדרך אומנות, יש לחייב גם בשובר את החבית בדרך סתירה, אם כוונתו במעשה זה לתיקון, וממילא גם אם אין כוונתו לתיקון הכלי יש לאסור מדרבנן. אבל לרבנן שאינם מחייבים בקטימת קיסם אלא בכלי ובדרך אומנות, אף בחבית י"ל שאינו חייב אלא אם מתקן את הפתח כראוי (כדברי רש"י שהאיסור במכוון לפתח הוא כאשר עושה פתח יפה), ולדבריהם אין לאסור מדרבנן בעושה פתח שאינו נאה שמא

12. דברי תוס' אלו מחודשים ביותר, שתולים את הביאור לסוגייתנו באוקימתא, שנאמרה מכח שיקול שונה לחלוטין ובמקום אחר לחלוטין בש"ס, כאילו היא דבר מובן מאליה. תוס' בשבת קמו. אינם מציינים במפורש מהו האיסור בסתירת חבית שלמה, הנלמד מהסוגיה בעירובין, ועל כן ניתן היה להבין בדבריהם שאין מדובר אלא בגורת תיקון כלים. אולם בעירובין מזכירים תוס' במפורש את ענין הסותר בכלים, וכן בשבת קב: נוקטים תוס' שיש איסור בסתירה גמורה של כלים.

יעשה פתח נאה ואי"צ להעמיד במוסתקי כלל. וכ"כ רשב"א, שלרבנן אין צורך להעמיד במוסתקי, ושמהגמ' בעירובין יש להסיק דוקא שאין סתירה בכלים.

אף לדעת לראשונים אחרים מצאנו שאין צורך להעמיד את היתר שבירת החבית במוסתקי דוקא. רש"י הסביר שיותר לשבור את החבית לאכול ממנה גרוגרות משום ש"אין במקלקל שום איסור בשבת", והר"ן חלק עליו וכתב שגם המקלקלים אסורים לכה"פ מדרבנן, אלא שכאן משום צורך שבת מותר. ועכ"פ אין ההיתר אמור לפי הר"ן אלא בכלי קטן, שאין בו איסור סתירה משום שאין סתירה בכלים, ולא בכלי גדול שתורת אוהל עליו שבו יש איסור בנין וסתירה כבמחובר לקרקע. כלומר, הר"ן חולק על רש"י בדין המקלקל, אך מסכים לדבריו שתורת סותר (שאינן לו היתר משום צורך שבת) לא קיימת בכלי זה כלל ואין צורך להעמיד במוסתקי דוקא. כך מדקדקים אחרונים גם מדברי הר"ן והרמב"ם (כג,ב), שהביאו לדינא את משנתנו כצורתה, ולא העמידו אותה במוסתקי.

רש"י ור"ן חלוקים כאמור בדין המקלקל. לפי רש"י יש לומר שלא אסרו חכמים את המקלקל אלא כאשר יש תורת מלאכה בדבר, דהיינו כאשר הוא קורע או סותר, אלא שאינו עושה על מנת לתקן. אבל במעשה שאין בו כל תורת מלאכה לא אסרו חכמים את הקלקול כלל, כשם שלא אסרו את פסיקת התלוש (היתר שמוסכם לכו"ע, כקטימת הקיסם הנ"ל). אבל לדעת הר"ן יש ללמוד מלשון "כל המקלקלים פטורים" שבכל המקלקלים יש איסור, גם אם אין תורת מלאכה בדבר, והיינו כאשר יש לכה"פ תורת קלקול במעשה, דהיינו שמלכתחילה היתה תורת כלי על הדבר והוא כעת נותן אותו ומקלקלו. גם אם אין לדבר שייכות לתורת מלאכת סותר, שאין סתירה בכלים, יש בדבר עכ"פ איסור מתורת מקלקל. כך היא גם שיטת תוס' רא"ש (ק"ה. ד"ה דשקיל בבריה), בענין המפשיט את העור תוך קריעתו לחתיכות קטנות שאין בהן כל חשיבות, שאע"פ שאין בו תורת מפשיט כלל, אם היה עושה כן במכוון להשחתת העור היא בזה איסור משום מקלקל. גם לדברי הר"ן עכ"פ הותר איסור קלקול זה משום צורך שבת, ורק כאשר יש בדבר שם מלאכה גמור, כמו בסותר כלי גדול שתורת אוהל עליו, גם אם אינו אלא מקלקל ואין בו איסור מן התורה אין לדבר היתר משום צורך שבת בלבד.]

בטעם הדבר, מפני מה אין איסור בסתירת כלי גם כאשר הוא כזה שיש איסור ביצירתו, יש לבאר שדיני הבונה והסותר אינם מקבילים לגמרי. חשיבות הבונה מונחת בבנין עצמו, ואילו חשיבות הסותר אינה אלא בבנין שהיא מכשירה בעקבותיה. יצירת כלי יש מאין היא תוספת משמעותית במציאות, ויש בה גם צד של קבע, והיא שקולה בחשיבותה לבנין שנעשה במחובר. אבל סתירת כלי אינה פעולת חיסור משמעותית במציאות כדי לאסרה כסותר בנין. סתירת בנין היא פינוי המקום והכשרתו לבנין חדש, ולכן גם כאשר אינו מתכוון לבנות בנין אחר תחתיו אסור עכ"פ מדרבנן. אבל בסילוק כלי מן העולם אין משום פינוי מקום לכלי חדש, ואין זיקה מהותית בין סתירת כלי לבין בנין כלי חדש מעין זו הקיימת בין סתירת בנין לבין אפשרות הבנין המחודש. מעין זה כתב בקצרה האגרו"מ (א,קכ"ה), שעל סתירת כלי אין שם

חשיבות לעשותה כסותר במחובר כשם שיש תורת חשיבות על הבונה כלי לעשותו כבונה במחובר. (האבנ"ז (ס"י ריב ובאג"ט ס"י נו) כתב באופן אחר, שחלק החבית שנסתר מכל וכל אינו עומד לבנין מחודש כלל ולכן אין לו כלל שייכות לסותר על מנת לבנות, ואילו חלק החבית שנותר אינו סתור לגמרי כדי לעשותו כסותר במחובר כשם שבעשיית כלי אין איסור אלא בעושה כלי מתחילתו).

כדעת התוס' שאוסר סתירת כלי שלם גם דעת הרא"ש בעירובין, וכך כתב גם הטור (ס"י שיד). **הב"י** ציין שלעומת התוס' והרא"ש האוסרים דעת רש"י ור"ן להתיר, ובשו"ע נקט לדינא לאיסור כרא"ש וכטור. וכבר כתבו כמה אחרונים, בהם הגר"ע יוסף (בדין פתיחת בקבוקים, להלן), שפסק השו"ע בענין זה תמוה, שנקט כתוס' ורא"ש והתעלם מהדקדוק הברור שיש לדקדק בדעת הרי"ף והרמב"ם להתיר (הגר"ע יוסף מצרף לזה גם חבל ראשונים נוספים שחלקו בזה על התוס' והרא"ש ונקטו לקולא, וכתב שאם היה הב"י רואה את דבריהם היה ודאי מכריע גם הוא לקולא). **המשנ"ב** אינו חולק על פסק זה, אלא שמזכיר שדעת הגר"א להכריע כמקלים.

ג. כלים שאין איסור לסתורם

דין נוסף הקשור לענין זה של סתירת כלים כדי להגיע לאוכל שבתוכם הוא דין **חותלות של תמרים**. בסוגיה שלנו (שבת קמז) נאמר שמותר להתיר, להפקיע ולחתוך חותלות של תמרים (כלים העשויים מעלי כפות תמרים ועשויים להחזיק תמרים גרועים כדי שיתבשרו), אם לא לר' נחמיה ומשום טלטול דבר שלא לצורך תשמישו. רש"י פירש שההיתר מתייחס לחבל שקושר את החותלות הללו, אבל ב"י מביא **מהכלבו** שמותר להפקיע ולחתוך גם את גופן של החותלות, משום שנעשו **בקליפות של אגוזים** שמותר לשברם. הדברים מסתייעים מן הירושלמי, שדימה חוסל של תמרים למשנה המתירה שבירת חבית ליטול ממנה גרוגרות.

את דין הפקעת החותלות יש לבאר לפי כל אחת מן השיטות שהתבארו. למ"ד שאין איסור בסתירת כלים כלל, ודאי אין איסור גם בסתירת החותלות של התמרים. לתוס', לעומת זאת, שהעמידו את המשנה במוסתקי, ודאי אין מקום להשוואת הירושלמי את החותלות לחבית של גרוגרות, שהרי גם זו לדידן אסורה בסתירה (תוס' הזכירו את הירושלמי שמתיר שבירת חבית, אך לא התחשבו בדבריו להלכה). אלא שי"ל שחותלות אף הן כמוסתקי ולכן הן מותרות אף לדידן. בהגהות והערות לטור (מהד' מכון ירושלים) מובא שדברי הכלבו מתייחסים לדברי **הפמ"ג והפמ"ק** ("מבעלי התוס'), שנקטו כתוס' בעיקר הדין ולמדו מהסוגיה בעירובין שיש איסור סתירה בשבירת **מגדל של עץ**, אך עם זאת לא העמידו את המשנה של **חבית** במוסתקי אלא למדו מן הירושלמי שבכה"ג לא קיים דין סותר בכלים, והיינו משום שנעשתה החבית בכה"ג מעין קליפה של אגוז. וזהו ההיתר גם בחותלות של תמרים. דוקא דבר שתורת כלי חשוב עליו בפני עצמו הוא זה שסתירתו אסורה, ולא כלי שכל עניינו להכיל את המאכל שמצוי בתוכו כעת ולכשיבקשו ליטול מתוכו את האוכל יסתרו אותו. **כלי כזה שאינו אלא שומר לאוכל**

שבתוכו אין חשיבות כלי גמורה עליו, ואין בסתירתו חשיבות של ביטול כלי מקיומו. דין זה של הפקעת חותלות של תמרים הובא ב**שו"ע** כצורתו בכלבו, דהיינו בלוויית הנימוק שסתירתו היא כשבירת קליפה של אגוז, למרות שאת שבירת החבית לא התיר השו"ע אלא במוסתקי וכתוס' עצמם, וי"ל שהשו"ע מחלק בין כלי שתורת כלי עצמאי גמורה עליו, שאין היתר בשבירתו גם אם כעת אינו משמש אלא אוכל מסויים שנתון בתוכו, לבין כלי פחות וחד-פעמי כחותלות, שעליו אפשר ששם 'שומר' בלבד גם לתוס'.

ד. כיסוי המותר בקריעה

היתר נוסף שנוכח בבי"ו הוא לקרוע עור שעל פי החבית. הבי"ו מביא מן התוספתא שאין בדבר איסור, ואינו מנמק את ההיתר (הוא גם לא מביא את הדברים בהקשר הטבעי של הדין הנ"ל בסתירת כלי רעוע). היתר זה הובא לדינא גם במשנ"ב (ס"ק כה). ההיתר של חותלות לבדו לכאורה אינו די כאן, שכן כאן האיסור שעשוי להיות בדבר אינו סותר אלא קורע. דין קורע אינו תלוי לכאורה בחשיבות שם כלי כלל, ואף המתירים סתירה בכלים אינם מתירים קריעה. הגרש"ז (בשש"כ ט הע' יב) תולה את ההיתר בזה בצירוף של כמה טעמים, ועיקרם שקורע זה אינו בר שייכות לקורע שעל מנת לתפור כלל, וגם יש להחיל לענין זה את סברת ההיתר שנוכרה בחותלות, שהפקעתם אינה אלא כהסרת קליפה, שמחמתה יש לומר שגם שם קורע אין עליו (ר) אין על המעשה שייכות לתורת תיקון או הכשר לתיקון בדבר הנקרע כלל, ולכן יש להתיר גם למי שאוסר בעלמא קורע גם כשאין דרך לחזור ולתפרו כלל).

ה. השלכות מעשיות לדיני בנין וסתירה בכלים

א. פתיחת קופסאות שימורים

לאור מה שהתבאר בענין דין פתיחת החבית יש לדון במצבים שונים של פתיחת אריזות מזון בימינו. השאלה העיקרית שדנו בה הפוסקים היא פתיחת קופסאות שימורים בשבת. בשאלה זו יש לדון מכל שלושת ההיבטים שנידונו בשבירת החבית: תיקון פתח, סתירה, וגזרה שמא יתקן כלי.

חזון איש (נא"א) כתב שאיסור סתירה אינו קיים בקופסאות שימורים כלל, כיון שגולם אטום מכל צד אינו בתורת כלי וממילא סתירתו אינה אסורה. אלא שמסיבה זו גופא, יש צד גדול של תיקון כלי בעצם הפתיחה. אם דעתו על הקופסא, לשוב ולהשתמש בה גם לאחר שירוקן אותה מתכנה, ודאי עושה אותה בפתיחתה לכלי גמור, ויש בזה איסור גמור מן התורה. גם אם דעתו לזרקה בתום השימוש, לאחר שיוציא ממנה את כל תכולתה, עדיין יש לאסור למעשה, לכה"פ מגזרת תיקון כלי, ואולי אף מעיקר הדין. במקום שדרך העולם להשתמש בקופסאות כאלו לאחר הורקתן מתכנן הרי זה כחבית שאינה של מוסתקי, שלפי הגמרא בביצה ולפי דרך התוס' והרא"ש ופסק השו"ע יש איסור בפתיחתה, גזרה שמא יתכוון לתקן כלי (גם אם לענין סותר אין

כאן יותר ממוסתקי). גם בלא זה, אם אינו מרוקן את כל תכולת הכלי כעת נמצא שבפתיחתו מתקן את הכלי ומאפשר להשתמש בו לשימוש בתכולה שבו לאורך זמן, ואם כן כבר כעת הוא מתקן כלי (זאת לעומת חבית של גרוגרות, שם יש לחבית פתח מתוקן ועומד, ועל כן אם שובר את גופה של החבית משום עיץ יפה להוצאה מהירה יותר של התכולה אין זה קרוי תיקון לגופה של החבית אלא קלקול לה בלבד). ואפשר שגם אם מרוקן כבר כעת את כל תכנה הרי זה תיקון לה ואסור, כיון שסוף סוף על ידי הפתח נתקנה אפשרות הוצאת המאכלים מן הקופסא. (בשש"כ (ט הע' כב) הובאו דברי הגרש"ז שאם פותח את הקופסא בדרך של השחתה, כך שאינה ראויה עוד לשמש כלי, שוב אין לחוש לתיקון כלי ואין לאסור גם לשיטת החזו"א).

אחרונים אחרים לא קיבלו את נקודת המוצא של החזו"ן איש, לפיה אין על הקופסה האטומה שם כלי ולפיכך אין על פתיחתה שם סותר, ועל כן דנו בעיקר בתורת סותר שבדבר. דעת הצי"ץ **אליעזר** (ו,לה) היא שלשיטת השו"ע שאוסר שבירת חבית שלמה יש איסור גם בפתיחת קופסת שימורים, מתורת סותר. אלא שיש לדון על עצם קבלת הכרעת השו"ע בענין זה: הגר"א חלק לדינא על השו"ע והתיר שבירת כל חבית, הקרבן נתנאל תמה על השו"ע שהתעלם מדעת הרי"ף והרמב"ם בענין ונקט לדינא שבמקום צירוף צד היתר נוסף יש להתיר, ערוה"ש כתב שאין למחות ביד המקלים, ולכל זה יש להוסיף את מה שהאיסור המדובר כאן הוא איסור של מקלקל שנעשה בפס"ר בלבד. לכן מכריע צי"א לדינא שאם אפשר היה לפתוח את הקופסא מערב שבת, או שאי אפשר היה אך אין בדבר צורך גדול לשבת עצמה כיון שיש תחליפים לאוכל שבקופסא, אין לזוז מפסק השו"ע ואסור לפתחה בשבת. אבל אם לא פשע, שלא ידע מערב שבת שיוזקק לזה, וכעת יש לו צורך ממשי בדבר, יכול לסמוך על המקלים ולפתוח בדרך שבירה, באופן שלא יוכל לשמש אח"כ עוד ככלי (כך שגם לא יהיה מקום לגזרה שמא יתקן כלי).

האגרות משה (א,קכב) מאריך מאד מתוך שאלה זו בביאור הסוגיה של בנין וסתירה בכלים. בהשלכה המעשית של קופסאות שימורים הוא דן בסיוס דבריו (ענפים ט"ו), ומבאר תחילה את דין חותלות של תמרים שבשו"ע. הוא מצדד לומר שההיתר אינו משום שהכלי הוא עראי וחד פעמי כמוסתקי, אלא משום שהוא מיוחד לאוכל שבתוכו ולאחר מכן נזרק ולפיכך יש לדמותו לקליפת אגוז גם כאשר הוא כשלעצמו יציב וראוי לשימושים חוזרים ונשנים. כך הוא גם בקופסאות שימורים, שמצד עצמן אינן רעועות כלל, אך כיון שאינן עשויות אלא לאוכל שבתוכן אין כל איסור בסתירתן. מג"א תלה את היתר השו"ע בחותלות בכך שהן כמוסתקי, ונראה מכך שאינו מודה לסברה זו ואינו מתיר אלא בכלי רעוע, אך לאחר הבירור בדבריו מגיע האגרו"מ למסקנה שגם הוא אינו חולק על כך שעיקר הסברה אינה הדמיון הישיר למוסתקי אלא הדמיון למקרה היחודי של קליפת אגוז, ומה לי קליפה בידי שמים ומה לי קליפה בידי אדם. עיקר מה שבא מג"א לחדד בהתייחסותו למוסתקי הוא ההבחנה בין סתירת חבית לסתירת חותלות הללו, שהחבית היא כלי גמור שמיועד מעיקרו לשמש פעמים רבות ועל כן אינו

נחשב לטפל לאוכל שבתוכו, מה שאין כן חותלות שהם כלי רעוע וכמוסתקי ואינם נעשים אלא לצורך האוכל הניתן לתוכם כעת ועל כן נכון לדון את הסרתם כהסרת קליפה בלבד.

לאור הסברה הנ"ל מסיק האגרו"מ שמצד הדין יש להתיר פתיחת קופסאות במקום שאין דרך בני המדינה להשתמש בהם לשימוש חוזר לאחר הורקת התוכן מהם. זאת ביחוד אם פתיחת הקופסא נעשית בדרך השחתה, שפוסלת אותה מלשמש באופן חוזר. אבל במקום שהדרך לשמור את הקופסאות לשימוש חוזר, והוא פותח שלא בדרך השחתה, לא מיבעיא שאם הוא עצמו מתכוון לכך יש בזה תיקון כלי גמור ואסור, אלא אף אם הוא עצמו אינו מתכוון לעשות בכלי שימוש חוזר כנ"ל יש לאסור מצד הגזרה שמא יתכוון לתקן כלי (אלא שאם הוא עצמו אינו מתכוון לתיקון כלי, אין האיסור אלא מחמת פסק השו"ע שהגביל את היתר שבירת החבית למוסתקי, ועל כן אפשר שאין למחות ביד העושה כן על פי הוראת חכם, שכן לדברי ערוה"ש המקל בזה אין מוחין בידו). אמנם למעשה כותב האגרו"מ שאין להתיר את פתיחת הקופסאות כלל, כיון שבמקומנו ובזמננו אינם בני תורה, ויבואו להתיר גם את האסור, ואפילו כאשר יש צורך שבת בדבר אין להתיר, שכן הזהירות שלא לבוא לידי חילול שבת היא כבוד שבת היותר גדול (רק במקום צורך גדול במיוחד, כמו בושא גדולה לאחר שזימן אורחים, ניתן להתיר על ידי עכו"מ, או לתלמיד חכם בצינעא, באותם אופנים שכפי שהתברר מותרים מן הדין).¹³

(הן הציץ אליעזר והן האגרו"מ לא חששו לסברה שכתב החזו"א, שבעצם הפתיחה יש תיקון לכלי, ונראה שדימו זאת בצורה פשוטה לשובר חבית משום עין יפה. חזו"א כתב שכיון שאין לקופסא פתח אחר הרי בקל יותר יש שם תיקון פתח על פתיחה זו, אולם לסברתם נראה שאדרבא, כיון שאין פתח אחר לא קיימת סברת אם איתא דלעין יפה קא מיכוין לפתוחי מיפתח ואם אינו מעוניין בקופסא לשימוש חוזר ודאי אין בפתיחה יותר מאשר עשיית הנחוך כדי להגיע לתוכן).

הגרש"ז (בשש"כ הע' י) נוקט אף למעשה כעיקר הדין לפי האגרו"מ, ומבאר שיש תורת כלי על הקופסא גם בהיותה סתומה ועל כן אין בפתיחתה משום יצירת כלי. אף אין איסור סתירה בדבר כשאין דרכה לעמוד לשימוש חוזר כיון שאין היא אלא כמוסתקי (מעין סברת האגרו"מ, ולא נחית לחילוק שבין קליפת אגוז למוסתקי). אין כאן אלא כעין סתירת מגופה של חבית, שמותרת גם לחזו"א. כיון שכך, אין כאן גזרה שמא יתכוון לתקן כלי, גם לפסק השו"ע. וכך כתב להתיר גם הילקוט יוסף. הילקוט יוסף כתב אמנם שטוב לכתחילה לחוש ולפתוח את הקופסאות מערב שבת. כך גם פתח השש"כ את דבריו בענין, שמלכתחילה חובה לפתוח את כל האריזות בע"ש, וצדדי הקולא האמורים בענין אינם אלא בדיעבד. זאת לאור האיסור שנקטו בו בנוסף לחזו"א גם האגרו"מ והצי"א (על צד שחומרת האגרו"מ יפה גם לימינו).

¹³ יל"ע אם גזרתו זו של האגרו"מ יפה גם לימינו, לאחר שעבר מן העולם המנהג להשתמש בקופסאות שימורים לשימוש חוזר, ופחת החשש שיעשו באופן האסור.

[בימינו מצויות קופסות שימורים בעלות פתיחה קלה, שנפתחות על ידי טבעת לאורך חריץ המיועד לכך. לכאורה יש מקום יותר להחמיר בכה"ג, כמי שפותח לא לעיץ יפה בלבד אלא מתקן פתח נאה. אלא שגם בקופסאות אלו אין שום צורך תיקון בקופסה, והפתיחה לאורך החריץ אינה אלא משום שכך הפתיחה קלה יותר. אף בית החרושת אינו עושה את החריץ בצורה יפה כדי לאפשר תיקון פתח נאה לקופסה לשימוש מתמשך אלא כדי להכין למשתמש את הפתיחה עצמה בצורה אסתטית. אמנם כאן מעשה הפתיחה זהה לגמרי לתיקון פתח יפה, ולכן יש לאסור לכאורה לכו"ע משום הגזרה שמא יתכוון לפתח, אלא שכאמור לעיל במוסותקי אין גזרה זו קיימת. לכן לצי"א שדן את הקופסא המדוברת ככלי רגיל נראה שיהיה איסור בדבר, לא רק על פי פסק השו"ע אלא גם לחולקים. אבל לאגרו"מ והגרש"ז (והילקוט יוסף) שדנו קופסא זו כמוסותקי מותר. וכך כתב הגרש"ז בשולחן שלמה (ובש"כ מהד' תשע"ה) בענין פחיות שתיה שנפתחות על ידי לשונית המיועדת לכך, שאין בכך תורת תיקון פתח ומותר.]

ב. פתיחת אריזות במצבים נוספים

הדברים האמורים עד כאן הוא במקום שתורת סותר עליו. שונה הוא הדין במקום שאין לדון בו מתורת סותר אלא מתורת קורע, כלומר כאשר אין מדובר בשבירה של כלי קשיח אלא בקריעה של אריזת נייר או ניילון. הגרש"ז (בש"כ ט"ז הע' יב) מחדד שבקריעה יש להתיר מכח דין קורע עור שעל פי החבית, והיתר זה יפה לכו"ע, גם למחמירים בסתירת גופו של כלי. לכן מותר לחתוך שקית חלב, ומותר גם לקרוע את נייר הכסף שסוגר קופסת קפה חדשה מעבר למכסה. אמנם היתר ברור זה הוא דוקא כאשר קורע את גופה של האריזה, שאז נמצא כשובר קליפת אגוז. אבל אם פותח את מקום ההדבקה של השקית, ואינו עושה כן דרך השחתה, יש לחוש יותר לתורת קורע. לכן אם יש מקום מסויים שהוא המיועד לפתיחה הרי שהדבקות מעיקרא אינה חשובה לתפירה של קיימא ואין איסור בפתיחתה, אולם אם ניתן לפתוח את השקית מכמה צדדים יש לחוש לכך שכל הדבקה עשויה להיות גם של קיימא ואין לפתוח אלא בדרך השחתה (דהיינו באופן שלא תשאר עוד תורת כלי קיבול על האריזה). בכל מקרה, קריעה מתוך תשומת לב לתיקון פתח יפה אסורה, וראוי שלא יעשה כלל פתח שיש בו כדי להכניס ולהוציא. (בשולחן שלמה הביאו מדברים שבע"פ של הגרש"ז שדין התוספתא בקורע עור שעל פי החבית לא התבאר דיו בפוסקים, ולכן עדיף לפתוח אריזות כאלו לפני שבת).

שאלה קרובה נוספת המסתעפת מן הנ"ל, שנידונה במפורש בשו"ת, היא הפתיחה הראשונה של בקבוקי שתיה, כשזו כרוכה בניתוק טבעת משולי הפקק. הגר"ע יוסף ביחזה דעת (במב) התיר פתיחה זו וכתב שאין בה לא משום סותר ולא משום בונה. משום סותר אין בה – שכן פסק השו"ע שאסר סתירת כלי אם לא במוסותקי מנוגד לדעת הרי"ף והרמב"ם, כפי שדקדקו כמה אחרונים בדבריהם, וגם לדעת ראשונים רבים שיש לומר שאילו ראם היה מתיר כדבריהם (כלומר, הגר"ע יוסף נוטה להתיר סתירה בכלים נגד פסק השו"ע לאור דרכו של השו"ע עצמו),

ועוד שיש כאן צד היתר נוסף משום שחיבור זה של הטבעת בפקק הוא זמני מעיקרו ולכן אין חשיבות של סתירה בניתוקו, מעין דין שבירת מגופת החבית. לדין בונה אין לחוש כאן, כיון ששם הפקק קיים בעינו גם בעוד הפקק מהודק על הבקבוק ואינו ניתן לפתיחה וסגירה חוזרות, שכן גם כעת הוא משמש לתפקידו כמכסה לבקבוק, ועוד שבעת הפתיחה אין דעתו של הפותח על תיקון הפקק אלא על פתיחת הבקבוק ובמכה בפטיש כל שאינו מתכוון מותר ולא אמרינן בזה פסיק רישיה (כפי שהתבאר בדין מפיס מורסא לרמב"ם). כך נאמר לי גם בשם הגר"א **שפירא זצ"ל**, שהתיר פתיחה זו בשופי.

אבל הגרש"ז חולק ואוסר בבירור בפקק של **מתכת** (בשש"כ הע' סו, והרחבה נוספת בשולחן שלמה), משום שכעת אינו ראוי כלל לשמש לכיסוי בקבוקים פרט לבקבוק מסויים זה עליו הוא נתון כעת, ואם כן בניתוק הטבעת והפיכת הפקק לראוי לסגירת כל בקבוק יש משום תיקון כלי גמור. ואין להתיר אלא כאשר משחית תחילה את הפקק ופוסלו מלשמש עוד ככזה (אין בזה איסור סתירה שאינו אלא סתירת מגופה), או אפילו כשאינו משחיתו בפועל אך גומר בדעתו לזרקו מיד לאחר הפתיחה ולא לשוב ולהשתמש בו. אפילו אם אינו זורקו מיד, אם יש לו פקק אחר, כך שאינו זקוק לפקק זה דווקא, אפשר שיש להתיר, משום שבכה"ג אפשר שאין דעתו על תיקון הכלי כלל ואם כן אין בו תורת עשיית כלי¹⁴. באופן דומה אוסר הגרש"ז פתיחת פקקי **כתר** (של בקבוקי בירה), כשאינו עושה דרך השחתה אלא באופן שמאפשר שימוש חוזר בפקק, כיון שקודם לעיקום הפקק לא היה ניתן להשתמש בו לסגירה חוזרת כלל (ולא כחזו"א שהתיר זאת). בפקקי **פלסטיק** עכ"פ מותר (שש"כ הע' עג ושולחן שלמה), שכן אלו מוכנים ועומדים בפני עצמם גם קודם השימוש בהם לסגירת הבקבוק, ומהדקים פקקים אלו על פי הבקבוקים בעוד טבעת ההידוק עליהם (הגמישות של הפלסטיק מאפשרת זאת), ונמצא שבניתוק הטבעת אינו מוליד בפקק תכונה חדשה של שימוש לסגירה חוזרת שלא היתה בו קודם.¹⁵

בעיה מצויה נוספת הקשורה באריזות של מזון היא **הפרדת גביעי לבן** זה מזה. הגרש"ז (בשולחן שלמה, ובשש"כ מהר' תשע הע' מ) כותב שפשוט לו היתר הדבר, שאין בזה מחתך כיון שלא

14. דומה הדבר למיעוט ענבי הדס כשיש לו הושענא אחרית, שאינו פסיק רישיה של תיקון כלי ומותר, למרות שיש גם סברה לחלק בין תיקון הדס שאינו אלא למצוה ולפיכך אם אינו זקוק לו אינו מתקנו כלל, לבין פקק שיוצר בו תורת כלי גמורה גם אם כעת אינו צריך לו. אלא שבכה"ג שאין דעתו עליו כלל י"ל שאפילו דשא"מ אינו וכו"ל. סברה זו צ"ע במציאות, שכן גם אם יש לו פקק אחר דרך העולם לשוב ולהשתמש בפקק זה גופו, ונמצא שהכוונה התיקון הפקק לשימוש כלולה גם היא בדעתו.

15. על סברת הגרש"ז יש מקום לערער ולומר שהסרת הטבעת אינה נחוצה לשם גמר תיקונו של הפקק כלל, שכן אין היא גורם המעכב את פתיחתו כלל והיא מתנתקת בה מאלה. אין תפקידה של הטבעת להקשות על הפתיחה אלא להיות כחותם, סימן לרוכש הבקבוק שהוא לא נפתח קודם לו, וממילא הסרתה חסרת כל משמעות מבחינת עיקר תשמישו של הפקק. אמנם כך הוא אם נבין שתשמישו של הפקק הוא לפתיחה וסגירה חוזרות של הבקבוק, שמזומנות כבר כעת. אבל מדברי הגרש"ז נראה שהבין שתפקידו של הפקק הוא לכיסוי דווקא, ולכן כאשר אינו ראוי עדיין לכיסוי מעבר לבקבוק זה בו הוא נתון כרגע עדיין לא נגמר תיקונו.

אכפת לו שהחיתוך יהיה במקום מסויים דוקא אלא ששם נח ביותר לחתוך, ואף אין בזה משום תיקון כלי כיון שכל גביע קיים ועומד בצורתו המוגמרת וכעת אינו אלא מפריד את הגביעים הגמורים זה מזה. אבל כבר התפרסם ברכים שיש אוסרים זאת, וכ"כ בס' ארחות שבת בשם הגרי"ש אלישיב.

ג. השלכות נוספות של דין הבנין בכלים

השלכות מעשיות מצויות נוספות יש גם לדין הבנין בכלים עצמו. לעיל דנו בחיבור כלים של פרקים, ועמדנו על ההבחנה בין מהדק לבין חיבור רפוי. הבחנה זו משמשת גם לדין **ניפוח כדור**. שש"כ (טז, טז) מחלק בין שני סוגי כדורים – כדורים שנקשרים לאחר ניפוחם (הוא כולל בזה כדורגל) לעומת כדורים שיש להם פקק מיוחד לשמירת האויר (כמו גלגלי הצלה מתנפחים וכדורי מים של ילדים). מקור האיסור במין הראשון של הכדורים הוא בקצוה"ש, שאסר מאותו טעם גם ניפוח של גלגלי אופנים, ומקור ההיתר במין השני הוא הגרש"ז, שביאר שכיון שאין בדבר טורח גדול או אומנות דינו כדין החזרת כלי של פרקים ברפוי שאין בו אפילו גזרה דרבנן (ניפוח האויר הוא כנתינת מוכין לתוך הכר, שלאחר הפעם הראשונה מותר, והאויר הוא כולו אחד ולכן הניפוח השני נחשב להחזרה של האויר לגלגל ולא לנתינה ראשונה מחודשת). מעין בקצוה"ש (ק"ס טז) עולה שהמציאות אליה התייחס הא כדורים בעלי פנימית שסגירתה היא על ידי קשירה ממש, ועל כן אוסר שם מתורת קושר ומתורת מתקן מנא. ואם כן גם לדבריו בכדורים ובגלגלי אופניים של ימינו אין כל איסור בניפוח חוזר.

כאמור לעיל, קצוה"ש כורך יחדיו את דין הכדור בדין האופנים, ואוסר מטעם זה את עצם ה**נסיעה באופנים** בשבת. איסור הנסיעה באופנים מבואר בהרחבה בציץ אליעזר (ז, א), ושם ניתנו לו שלשה טעמים: א. כיון שהאופנים הם כלי המיועד לנסיעה למרחקים יש בשימוש בהם ודאי משום סרך איסור יציאה מחוץ לתחום, גם אם בפועל אינו יוצא מחוץ לתחום (זוהי לכאורה מעין גזרה מחודשת, אך צי"א רואה בזה איסור מתבקש שאינו טעון גזרה מיוחדת כלל). ב. יש בשימוש בהם משום עובדין דחול, משום שיש בזה טורח והפעלה של כל גופו. ג. יש לחוש שמא בעת הנסיעה ינקב הגלגל ויצא האויר והוא יתקנו ויחזיר לו את האויר (כאמור לעיל, בימינו עיקר מה שיש לחשוש לו הוא תיקון התקר ולא הניפוח עצמו. יש כאן עכ"פ סוג של גזרה, דוגמת האיסור לשוט שמא יתקן כלי שיט והאיסור לנגן שמא יתקן כלי שיר. אף כאן, זוהי גזרה שחז"ל לא גזרו במפורש בנידון זה עצמו, אך הוא רואה בדבר השלמה מתבקשת של הגזרה הקיימת כבר). והוסיף שכך הוא המנהג, ויש למחות בנוהגים היתר ולבטל מנהגם. (אמנם בתלת אופן, שגלגליו אינם ברי ניפוח, ואף אין דרכו לשמש אלא ילדים קטנים, כתב השש"כ שאין טעם האיסור קיים ואין לאסור).

איסור תיקון כלי הוא גם שעומד ביסוד האיסור **לכונן שעון קפיץ** שנזכר במשנה ברורה (שלח ט"ק טו). אלא שאיסור זה אינו מוסכם בדברי האחרונים. דברי המשנ"ב נאמרו בעקבות הח"א,

שנקט שיש בזה איסור מן התורה, ככינור שנקרע אחד ממיתריו והוא מחזיר אותו למקומו. ומוסיף המשנ"ב שגם אם כעת השעון פועל והוא מותח את הקפיץ רק כדי להאריך את משך מהלכו אסור. החזו"א (נ,ט ד"ה כתב הח"א) כותב גם הוא שיש בדבר איסור מתורת בונה, אלא שלא באופן שכתב החי"א. אין לדמות זאת להחזרת מיתר הכינור, כיון ששם מרכיב שני חלקי כלים זה לזה, משא"כ כאן שהכל מורכב ועומד זה מכבר, ואף עומד לענין תיקון זה בתמידות. אלא שעכ"פ תורת בונה עליו כיון שנותן כח חדש במנגנון לסובב את המחוגים ולהורות על השעה. ההעמדה של הכלי על תכונתו גם היא אופן של בונה. היהיה דעת (ב,מח) חולק לדינא הן על הח"א והמשנ"ב והן על החזו"א, וכותב שכינון השעון מותר, כיון שאין זה אלא כבינון רפוי בכלים, כיון שזהו דרך של תפעול שוטף של השעון שנעשה על ידי הדיוט באורח שגרתו ובלי הרכבה של דבר חדש כלל (הוא מביא אחרונים רבים שדנו בדבר, אלו אוסרים ואלו מתירים, ומכריע לדינא להתיר). ואף לדעת האוסרים, כותב החזו"ד שכאשר השעון פועל יש להתיר עכ"פ את הארכת משך מהלכו, ולא כמשנה ברורה. הגרש"ז (במנחת שלמה ט) כותב שרוב האחרונים הקלו בדין זה של כינון השעון, אלא שלדינא אין לזוז בזה מפסק המשנ"ב שהוא בתרא וחושש בזה לדין תורה.

מדין זה של כינון שעון יצא הגרש"ז (שש"כ טז הע' מג) לדון בצעצועי קפיץ, כמכונת שמותחים את הקפיץ שלה והיא נוסעת. לדבריו בזה גם לסברת החזו"א יש להתיר, שאין זה העמדת החפץ על תכונה קבועה שלו אלא דרך תשמיש בלבד. כיון שאין כאן אלא נתינת כח לשעה אין זה אלא כפיתחת דלת קפיצית שהקפיץ חוזר מיד וסוגר אותה, או כשאיבת מים במשאבה (שיוצר ואקום שחוזר ושואב את המים), שוודאי מותרים.

בעיה של בונה בכלים במשחקי ילדים קיימת גם בהרכבת אבני לגו. הגרש"ז (בשש"כ הע' נו) נוטה להתיר בניה ב'אבני פלא', משום שאין ההרכבה עשויה לקיום כלל וי"ל שאפילו רבנן לא גזרו בו כשם שלא גזרו משום אוהל בפריסת טלית (ר' להלן בסוגיית אוהל), ועוד שזהו בבירור משחק ילדים בלבד ועל כן יש לומר שאין עליו תורת בנין כלל. ועוד, שיש מקום לומר שהוא כבינון רפוי במטה של פרקים. אלא שכנגד זה יש מקום לומר שכאן כיון שעושים מן האבנים בכל פעם צורה אחרת אין זה כלי שמפרקים ומרכיבים אותו אלא עשייה חדשה לגמרי ואם כן אולי אין היתר זה קיים. מטעמים אלו נוקט הגרש"ז שאין למנוע מזה את הילדים, אבל למבוגרים משמע שיש מקום לחוש ולהחמיר.¹⁶ (לכאורה יש מקום להבחין בין שני אופני שימוש בלגו. סברת האיסור ברורה כאשר יוצרים מאבני הלגו כלים המשמשים למשחק, כמו מכונת שלאחר מכן חוזרים ומסיעים אותה. אבל אם אין יוצרים מהן אלא הרכבות חסרות צורה מוגדרת לכאורה אין לחוש לתורת עושה כלי כלל, ויל"ע אם גם בזה החמיר).

16. במהד' תשע מבחין שש"כ (ס' ט) בין 'אבני פלא' שבהם נטה הגרש"ז להתיר לבין אבני לגו וחלקי קליקס שנתקעים זה בזה בחזקה ולכן אין לשחק בהם, וצ"ע.

בונה (א') ומכה בפטיש – מקורות

א. גדרים יסודיים בדיני בונה ומכה בפטיש

שבת עג: אמר רב ששת... מקלקל הוא
שבת קב: משנה וגמרא עד המשנה הבאה, תוד"ה (מכה), לול, בשלמא
 (ושבת קמו. פתח העשוי להכניס ולהוציא. שאר הסוגיה – בהמשך)
שבת צד: הגודלת... מגבן חייב משום בונה
 (שבת קז. המפיס מורסא ורש"י)
 (עירובין קד. משנה וגמרא עד הנקודתיים)
 רמב"ם ז, ו; י, יבי"ח, מ"מ וכס"מ (ללא דין בנין בכלים)

ב. בנין (ומכה בפטיש) בכלים

ביצה כב. ואין זוקפין את המנורה... עד הנקודתיים
 (ביצה י. ב"ש אומרים אין מסלקין... עד המשנה)
שבת מו. לוי בר שמואל עד המשנה ותוס' ד"ה רבן
שבת קכב: משנה וגמרא עד הנקודתיים
שבת מו. (תחילת העמוד) אלא אמר אביי
 תוס' שבת קב: ד"ה האי, מו. ד"ה דחוליות, עד: ד"ה חביאת, ביצה כב.
 ד"ה ובית
 ר"ח שבת קב: (בעיקר ביאורו למח' רב ושמואל. מופיע אצלנו בדרך קג)
 (רא"ש ש"קכב, בעל המאור לז. ברי"ף, רמב"ן במלחמות שם ובחידושים קב:
 ר"מז, רשב"א קב:)
 ר"ן לשבת מז: (כא: ברי"ף) ד"ה ואיכא וד"ה ולפיכך, קב: (לז. ברי"ף) ד"ה
 ומקשו, קכב: (מז. ברי"ף) ד"ה ת"ר, (ביצה כב., יא. ברי"ף, ד"ה ואין)
 רמב"ם י"ג ומ"מ; כב, כה"כו; כג, א"ב
 (תרומת הדשן עא)
 טור וב"י סוף סי' שיג, שו"ע ס' ו, ח"י, (ט"ז ס"ק ז, מג"א ס"ק יא"יב) ומשנ"ב,
 שה, מ"ז רמ"א ומ"ב

ג. עשיית פתח וסתירה בכלים

שבת קמו.: ממשנה עד משנה
ביצה לג: (בעיקר מ"תני חדא קוטמו") עד לנקודתיים ותוס' ד"ה כי תניא
ביצה לא: משנה וגמרא, בעיקר מ"חותמות שבקרקע...
עירובין לד: משנה וגמרא עד המשנה הבאה (ורש"י)
תוס' שבת קמו. ד"ה שובר וד"ה מתיר, עירובין לד: ללה. ד"ה ואמאי, ד"ה
 ומתני', ד"ה ובעי
 ר"ן לשבת קמו. (סא: ברי"ף), (רשב"א שם)
 תרומת הדשן סי' סד, סי' סה
 סי' שיר טור וב"י, שו"ע משנ"ב ובה"ל
 (אבני נזר סי' ריב"ד, אגלי טל בונה סי' נר"נז)

ד. השלכות מעשיות נוספות

חזו"א נא, יא, שש"כ ט הע' ז, י, (כב), צי"א ו, לה, אנרו"מ א, קכב, ט"י	פתיחת קופסאות שימורים
חזו"א נא, יג, שש"כ ט הערות יב, יג, לח, כא, (כ, ופכ"ח הע' יח)	פתיחת אריזות נייר ונילון
שש"כ הע' סו, יהוה דעת ב, מב	פתיחה ראשונה בפקקי הברגה