

הרב רועי זרצקי שליט"א – דבר שאין מתכוון ופסיק רישא

ראשי פרקים:

- א. בירורים בדעת ר' שמעון – דבר שאינו מתכוון מותר
- ב. מודה ר' שמעון בפסיק רישא
- ג. פסיק רישא דלא ניחא ליה בדרבנן: שיטות ראשונים בפסיק רישא דלא אכפת ליה בדרבנן: הערוך, המאירי, תוס', הרא"ש; שיטת הבית יוסף בפסיק רישא בדרבנן
- ד. נפקא מינה מעשית מהגדרה זו – מצלמות אבטחה
- ה. מחלוקת הראשונים בעניין צידת צבי

חלק א: בירורים בדעת ר' שמעון – דבר שאינו מתכוון מותר

א. מחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה

נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון (מחלוקתם מובאת במקומות רבים בש"ס, ורמזה בסוגיא בשבת קג.) לגבי דבר שאין מתכוון. הוי אומר: האדם עושה מעשה אחד ויתכן שיקרה מעשה אחר של איסור שלא התכוון אליו.

רבי שמעון סובר שכיוון ששם המעשה שהאדם עושה אינו שם של איסור, ורק יתכן שיתוסף לכאן מעשה איסור, הרי שאין האיסור מתייחס לאדם כדי לאסור עליו לעשות את המעשה. לעומתו רבי יהודה סובר שכיוון שהמעשה יכול לגרום לתוצאה, אסור לעשותו.

ב. רבי שמעון מתיר לכתחילה דבר שאינו מתכוין גם באיסורי דאורייתא

בגמרא בשבת (מו:) מוכח שרבי שמעון מתיר לכתחילה "דבר שאינו מתכוון" גם באיסור תורה. כך נאמר שם: "רמי ליה אביי לרב יוסף: מי אמר ר"ש 'כבתה מותר לטלטלה', כבתה אין, לא כבתה - לא, מאי טעמא

אארוג לשבת – דבר שאינו מתכוין ופסיק רישא

דילמא בהדי דנקיט לה כבתה; הא שמעינן ליה לר"ש דאמר דבר שאין מתכוון מותר, דתניא: 'ר"ש אומר גורר אדם מיטה כיסא וספסל ובלבד שלא יתכוון לעשות חריץ'."

הגמרא שואלת איך יתכן שר"ש אוסר לטלטל נר דולק שמא יכבה, הרי ר"ש מתיר דבר שאין מתכוון, ומתרצת הגמרא שיתכן שבמקרה שבו אם האדם יתכוון לאיסור הוא יעבור באיסור תורה, אז גם בלא מתכוון גזר רבי שמעון. לעומת זאת היכן שגם במתכוון יהיה איסור דרבנן, שם בלא מתכוון מתיר ר"ש לכתחילה. ועל כך מקשה רבא: "מוכרי כסות מוכרין כדרכן ובלבד שלא יתכוון בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, והצנועין מפשילין במקל לאחוריהן."

הרי כאן, אם יתכוון ללבישה יעבור באיסור תורה של כלאיים, ובכל זאת כאשר לא מתכוון מתיר ר"ש לכתחילה, הרי שגם באיסור תורה כאשר אינו מתכוון – מותר².

ג. רבי שמעון מתיר בכל איסורי תורה, גם כשיש אופן אחר לעשותם, וגם כשניחא לעושה שייעשה האיסור

שני דברים נוספים ניתן ללמוד מהמשנה של "מוכרי כסות וכלים":

1. גם בשאר איסורים, שאינם שבת, ואין בהם את הגדר של "מלאכת מחשבת", מתיר רבי שמעון לכתחילה. וזה כיון שדבר שאינו מתכוון אינו נחשב כמעשה.
2. גם כשאפשר לעשות בדרך שאין חשש איסור כלל (דהיינו להפשיל הבגד לאחוריו), מותר לעשות בדרך שאולי תהיה תוצאת איסור, כיון שאינו מתכוון.

² בעניין איסורי הנאה והכוונה ליהנות בהם ראה בשערי יושר ח"א שער ג' פרק כה.

אארוג לשבת – דבר שאינו מתכוין ופסיק רישא

ד. לדעת רבי שמעון, גם אם נוח לאדם מהאיסור שאולי יקרה, כיוון שאינו מתכוון למעשה האיסור - הרי זה מותר.

לדעת רבי שמעון, שהלכה כמותו, גם אם נח לאדם מהאיסור שאולי יקרה, כיוון שאינו מתכוון למעשה האיסור - הרי זה מותר. ראייה לדבר זה יש ללמוד ממסכת כתובות (ה:). שם נאמר:

”איבעיא להו: מהו לבעול בתחלה בשבת, דם מיפקד פקיד או חבורי מיחבר, ואם תימצי לומר דם מיפקד פקיד, לדם הוא צריך ושרי, או דלמא לפתח הוא צריך ואסור, ואם תימצי לומר לדם הוא צריך ופתח ממילא קאתי, הלכה כר”ש, דאמר: דבר שאין מתכוין מותר, או הלכה כרבי יהודה, דאמר: דבר שאין מתכוין אסור, ואם תימצי לומר הלכה כר’ יהודה, מקלקל הוא אצל הפתח או מתקן הוא אצל הפתח.”

מהגמרא רואים שלדעת רבי שמעון אם הוא מתכוון לדם והפתח נעשה ממילא, מותר, אע”פ שהאדם נחשב כמתקן אצל הפתח. ראייה לדבר היא שרק כאשר הגמרא מעיינת בדעת רבי יהודה היא שואלת האם האדם נחשב כמתקן אצל הפתח או כמקלקל, אך לדעת רבי שמעון הגמרא התירה אפילו אם הוא נחשב כמתקן אצל הפתח.

גם תוספות (שם ד”ה “אם תמצי לומר”) כתבו כך, שלרבי שמעון שרי אפילו שהוא מתקן (ומן הסתם אם הוא מתקן הרי נח לו בזה), כיוון שהוא לא מתכוון לעשות את המעשה. תוספות הקשו על קביעה זו מהגמרא בכריתות, ששם כתוב שכיוון שמקלקל בחבורה חייב לר”ש, גם מתעסק בחבורה חייב, ולפי זה צריך להיות חייב גם בדבר שאינו מתכוון בחבורה. תוספות תרצו שיש הבדל בין מתעסק ל”דבר שאינו מתכוון”. לפי חילוק התוס’ מתעסק הוא פטור של חיסרון ב”מלאכת מחשבת”, וכיוון שהתחדש אצל ר”ש שאין פטור “מלאכת מחשבת” בחובל (שהרי מקלקל בחבורה חייב), הרי שגם אין פטור מתעסק בחובל. אך דבר שאין מתכוון, שהוא היתר שבכל התורה כולה, אינו תלוי במלאכת מחשבת.

הרי שהיתר של “אינו מתכוון” הוא שהאדם כלל אינו עוסק בשם המעשה שאסרה תורה, ולכן הוא אינו נחשב כעושה את המעשה האיסור ללא קשר למלאכת מחשבת.

חלק ב: מודה ר' שמעון בפסיק רישא

א. מודה ר' שמעון בפסיק רישא

למדנו שרבי שמעון מתיר "דבר שאינו מתכוון", אך יש מצב שבו מחייב ר"ש והוא "פסיק רישא". פרושו של דבר שאם ודאי שמעשהו גורר תוצאה של איסור מודה ר"ש שחייב.

דבר זה מוזכר כמה פעמים בגמרא, כגון בשבת דף קג., שם נאמר "אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה רבי שמעון בפסיק רישא ולא ימות".

ב. האם בכל פסיק רישא מחייב רבי שמעון, או שבחלקם פוטר – מחלוקת התוספות והערוך ודברי המאירי

הגמרא בשבת (קג.) מביאה ברייתא: "ת"ר: התולש עולשין והמזרד זרדים, אם לאכילה כגרוגרת, אם לבהמה כמלא פי הגדי, אם להיסק כדי לבשל ביצה קלה, אם לייפות את הקרקע, כל שהן". שואלת הגמרא "אטו כולהו לאו לייפות את הקרקע נינהו", הרי כל זירוד מייפה את הקרקע. אביי מתרץ שהוא אינו מתכוון לייפות את הקרקע. שואלת הגמרא, שהרי אביי עצמו ורבא סוברים שרבי שמעון מודה לחייב בפסיק רישא. מתרצת הגמרא "דקעביד בארעא דחבריה".

מכאן, שכאשר הזירוד הוא בקרקע של אחר ולא בשלו, רבי שמעון אינו מחייב.

התוספות שם (ד"ה "בארעא") כתבו שבקרקע של חברו זו מלאכה שאינה צריכה לגופה. דעת התוספות שפסיק רישא מוריד את ההיתר של "דבר שאינו מתכוון" (אפשר להסביר שבפסיק רישא הוא אכן מתכוון, או שאין כאן שתי פעולות שונות, כיוון שהתוצאה השניה היא ודאית). אך במקרה שאין לו תועלת בדבר ישנו פטור אחר, שהוא אינו צריך לגופה של המלאכה.

אארוג לשבת – דבר שאינו מתכוין ופסיק רישא

לעומתם הערוך (בערך סבר) כתב: "למאן דאסר משום סחיטה ניחא ליה שיזוב היין בתוך הכד, הלכך אסור, אבל בנקב מן הצד כמו שיש לחביות שלנו לא אסרו להדוקי ביומא טבא ליאבד היין, ואפילו אם יסחוט, כיוון שהולך לאיבוד לא ניחא. ובערך "פסיק"... דעביד בארעא דלאו דידיה דלא מטי ליה הנאה, ושרו".

הערוך דן על סתימת חבית של יין ע"י מטלית. הוא כותב שאם הנקב בגג החבית, הרי המטלית נסחטת לתוך החבית, ולכן נוח לו בסחיטה ואסור, אך אם הנקב בצד החבית, הרי שלא נח לו בסחיטה כי היין מהמטלית נוזל לאיבוד, ומותר. הוא מפנה גם לדבריו בערך "פסיק" שהמזרד בקרקע שלא שלו – מותר הדבר, כי לא מגיעה לו הנאה מזה.

יוצא שדעת הערוך היא שגם כאשר ודאי תהיה תוצאה של מלאכה, כיוון שהוא לא התכוון אליה ולא נוח לו בכך מותר. לעומת התוספות שסובר שפסיק רישא גרם לכך שאין כבר הגדרה של "לא מתכוון", הרי שלערוך אם אין לו הנאה מהתוצאה הזו, הוא נקרא שוב "לא מתכוון".³

דעה שלישית היא דעת המאירי. המאירי בדף קג כותב: "זה שביארנו במשנה שכל שאין לו תועלת במלאכה הנמשכת מאותה מלאכה של היתר אין בו דין פסיק רישא, גדולי הרבנים כתבו שמכל מקום איסור יש בה, כמו שאמרו האי מסוביתא דנזייתא אסור להדוקי ביומא טבא, ופירשו הם משום סחיטה, ואף לר' שמעון שפסיק רישיה הוא, ואף על פי שאין לו הנאה בכך, מ"מ אסור... ויש לך צד אחר בדין פסיק רישיה שהוא מותר לכתחילה לר' שמעון, ולר' יהודה פטור, והוא כשהמלאכה הנגדרת ממנה קשה לו, על דרך מה שנאמר בפרק כלל גדול, דכמה דאית ביה נשמה טפי עדיפא ליה. ואף על פי שבאותה שמועה מיהא פטור אמרו, מותר לא אמרו, טעם הדבר מפני שיש מלאכה אחרת עמה, כמו שאמר ולחייב נמי

³ יש להקשות מהערוך עצמו בערך "פסיק" ששם כתב שמי שחותר ראש אדם הוא רוצח גם אם יגיד שכוונתו הייתה רק להוציא לו דם לאיזה צורך, ו"בודאי דניחא ליה דאי לא הוה ניחא ליה היכי הוה פסיק רישא". משמע שעצם זה שהחליט לחתוך את הראש כשידועה לו התוצאה הרי מוכח שנוח לו, ואת זה לכאורה אפשר לומר גם שמזרד בקרקע חברו שאם החליט לעשות זאת הרי נח לו. יש לתרץ שבחיתוך הראש הרי יכול בשביל להוציא דם לחתוך ברגל, וזה שהחליט לחתוך בראש, הרי ניכר שנח לו שימות.

אארוג ל'שבת – דבר שאינו מתכוין ופסיק רישא

משום נטילת נשמה, הא כל שאתה מוצא מלאכת היתר ונגררת עמה מלאכת איסור שהיא קשה לו, מותר לכתחלה".

נראה להדיא שהמאירי אוסר פסיק רישא גם כאשר לא נח לו בכך, אך לא מטעם מלאכה שאינה צריכה לגופה כתוספות, שהרי אין הוא מזכיר שאסור מצד מלאכה שאינה צריכה לגופה, ויותר מכך, הרי דעתו שבמקרה שקשה לו בתוצאה מותר לכתחילה. אם המאירי היה סובר כתוספות, שהאיסור הוא כיוון שכל פסיק רישא הוא מלאכה, הרי לא ניתן להתיר כאשר קשה לו בתוצאה, כי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה, והיה צריך לאסור מדרבנן. אלא נראה שהמאירי סובר עקרונית כערוך, שפסיק רישא כשנחו לאדם גורם לרצון למלאכה, ואם לא נוח לו, הרי אינו מלאכה, אך חולק הוא⁷ על הערוך בכך שיש לאסור מדרבנן אם לא נח לו, אך גם לא קשה לו בתוצאה.

ג. שיטת הרמב"ם בפסיק רישא

כתב הרמב"ם (הל' שבת פ"א ה"ו): "עשה מעשה, ונעשית בגללו מלאכה שודאי תיעשה בשביל אותו מעשה – אף על פי שלא נתכוון לה, חייב, שהדבר ידוע שאי אפשר שלא תיעשה אותה מלאכה".

הרמב"ם כותב שאם ע"י המעשה ודאי נעשית מלאכה הרי הוא חייב. אין הרמב"ם מחלק האם נוח לו בדבר או לא נוח לו או שמא קשה לו בדבר.

לכאורה הרמב"ם מתעלם בכך מתירוץ הגמרא שדווקא התולש בקרקע שלו חייב משום חורש, אבל התולש בקרקע חברו פטור.

ג.1. הסבר ראשון – הרמב"ם סובר כתוספות

היה מקום לטעון שהרמב"ם יסבור כדעת התוספות⁷ שפסיק רישא דלא ניחא ליה הוא בעצם מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכיון שהרמב"ם מחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה, כדעת רבי יהודה, הרי שבכל תולש בקרקע חברו חייב משום חורש.

⁷ בדעה הראשונה שהוא מביא.
⁸ ראיתי שכך נוקט החתם סופר על הגמרא בדף קג.

אארוג לזבת – דבר שאינו מתכוין ופסיק רישא

על דרך זו הקשה בספר טל חיים (הרב שמואל טל שליט"א), ולפניו הקשה כן בספר מרכבת המשנה (חעלמא) בפ"א משבת, הרי אם היה נכון הדבר שבכל תולש בקרקע יש חיוב חורש, היה על הרמב"ם לפסוק שכל תולש חייב בשיעור "כל שהוא", כי שיעור חורש הוא בכל שהוא. אך הרמב"ם כתב (הל' שבת פ"ח ה"ה): "התולש עולשין... אם לאכילה שיעורו כגרוגרת, ואם לבהמה שיעורו כמלא פי הגדי, ואם להסקה שיעורו כדי לבשל ביצה", ולפניו כן (בהלכה א) כתב: "...המזרד את השריגים כדי לייפות את הקרקע – הרי זה תולדת חורש". הרי שלא בכל מקרה של תולש ומזרד חייב הרמב"ם משום חורש, אלא רק כשכוונתו כדי לייפות את הקרקע. ואם הרמב"ם היה סובר כתוספות, היה לו לחייב בשיעור כל שהוא גם כשלא נוח לו בתוצאה, לשיטתו במלאכה שאינה צריכה לגופה.

אמנם יש אפשרות לדחות ראייה זו, ולומר שהרמב"ם לא מחייב תולש משום חורש כאשר התלישה נעשית במקום שאינו ראוי לזריעה, ששם יסבור הרמב"ם שאין חורש, או בתולש רק חלק מאורך העשב, שגם בזה יתכן שאין ייפוי קרקע.

קושיא נוספת על הסבר זה שרמב"ם סובר כתוספות היא שאם נסביר שהרמב"ם מחשיב תולש בקרקע של אחר כמלאכה שאינה צריכה לגופה ומחייב, הרי שתירוץ הסוגיא מתאים רק לר"ש ולא לר' יהודה. ומדוע הגמרא לא שואלת איך ניישב לר' יהודה, במיוחד שלפי הרמב"ם הלכה כמותו, ואם כן הסוגיא אינה אליבא דהילכתא.¹

2. הסבר שני – הרמב"ם פוטר בתולדות כשאינו מכוון לשם היצירה הדומה לאב

לכן יש לומר יישוב אחר בדעת הרמב"ם. נשים לב ללשונו של הרמב"ם (בפ"ח ה"א), שכתב לגבי החורש: "החורש כל שהוא חייב", ולעומת זאת לגבי המנכש והמזרד כתב הרמב"ם "המנכש בעיקרי האילנות והמקרסם עשבים או המזרד את השריגים כדי לייפות את הקרקע – הרי זה תולדת

¹ יש להעיר שלשיטה הכללית של תוספות שבדרך כלל סוגיא הולכת אליבא דהילכתא השאלה יותר קשה, אך שיטת רש"י והרמב"ם בהרבה מקומות שיש מחלוקת בין סוגיות, ייתכן שהגמרא הלכה בשיטת ר"ש דווקא.

אארוג לשבת – דבר שאינו מתכוין ופסיק רישא

חורש". לגבי חורש סתם לא הצריך הרמב"ם כוונה מסוימת כדי לחייב. לעומת זאת לגבי מנכש כתב שאם עשה זאת כדי לייפות את הקרקע – חייב. משמע שאם זרד ללא כוונה לייפות את הקרקע אינו חייב משום חורש.

ברמב"ם ישנן דוגמאות רבות למלאכות שבהם נראה מלשונו שהוא מצריך כוונה מסוימת כדי שהדבר ייחשב למלאכה מהתורה:

- (1) הזומר את האילן כדי שיצמח הרי זה מעין זורע (פ"ח ה"ב).
- (2) הסוחט את הפרות להוציא מימיהן חייב משום מפרק (פ"ח ה"י).
- (3) הנוסר עצים ליהנות מהנסורת שלהם חייב (פ"ח הט"ו).
- (4) הנותן ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל... חייב (פ"ט ה"ב).
- (5) המנפץ את הגידים עד שיעשו צמר כדי לטוות אותם הרי זה תולדת מנפץ וחייב (פ"ט ה"ב).
- (6) העושה נקב בלול של תרנגולים כדי שתכנס להם האורה חייב משום בונה (פ"י ה"ד).
- (7) המפיס שחין בשבת כדי להרחיב פי המכה... חייב משום מכה בפטיש (פ"י ה"ז).
- (8) המנער טלית חדשה שחורה כדי לנאותה ולהסיר הצהוב הלבן חייב חטאת, ואם אינו מקפיד מותר" (פ"י ה"ח).
- (9) המשרטט כדי לכתוב שתי אותיות חייב (פ"א ה"ז).

ברשימה זו אנו רואים לכאורה בדברי הרמב"ם שפעמים רבות הוא מכניס את הכוונה בתוך גדר המלאכה. אך לא תמיד הרמב"ם כותב את הצורך של האדם בתוך גדר האב או התולדה. לדוגמא:

- (1) הקושר קשר של קיימא חייב (פ"י ה"א).
- (2) המדבק ניירות או עורות... הרי זה תולדת תופר וחייב (פ"י ה"א).
- (3) המסתת את האבן כל שהוא חייב משום מכה בפטיש (פ"י ה"ח).

וכן במקומות רבים מאד.

אארוג לישבת – דבר שאינו מתכוין ופסיק רישא

לגבי מפיס מורסא כבר עמד על כך הרב המגיד (פ"י ה"ז), מדוע דווקא כשמתכוון ליצור פתח בגוף חייב, ואילו כאשר הוא רוצה להוציא ליחה פטור. בדברי הרמב"ם אי אפשר לומר שכאשר הוא רוצה להוציא ליחה הוא פטור מטעם שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה, כיוון שהרמב"ם פוסק שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייבים עליה. לכן כותב הרב המגיד שהחייב כאן הוא משום מכה בפטיש, ורק כאשר כוונתו לעשות פתח בגוף כדרך הרופאים, הוא גמר מלאכה, אך כאשר התכוון להוציא ליחה, אין כאן יצירה של גמר מלאכה, ולכן פטור.

יש שלמדו מכאן שלדעת הרב המגיד אין דין פסיק רישא במלאכת מכה בפטיש¹, כיוון שבמלאכה זו צריך להתכוון לגמר מלאכה, וכל שאין כוונה כזו פטור. אך יתכן שאין ללמוד מכאן שאין פסיק רישא במלאכת מכה בפטיש באופן כולל. רק במקרה זה של מפיס מורסא התוצאה של המעשה יכולה להיחשב קלקול. האדם עשה חור ביד של אדם. לכן כדי להגדיר שיש כאן תיקון בחור זה, צריך את כוונת האדם ליצור כאן פתח רפואי, ורק ע"י הכוונה יש משמעות לתוצאה זו.

לעומתו מצאנו שבעל מרכבת המשנה מתייחס לכך במספר מקומות ומרחיב את הצורך בכוונה לכל התולדות (וזו למעשה דרך שלישית בהבנת דברי הרמב"ם במפיס מורסא: לא קולא ספציפית במלאכת מכה בפטיש ולא קולא כללית במלאכה זו, אלא קולא כללית בכל התולדות). ואלו דבריו בפרק ז:

"השף לשון של מתכות: אם כוונתו להחליק הלשון חייב משום מכה בפטיש, ואם כוונתו ליקח הנסורת חייב משום טוחן. הילכך היכא שהוא היה מתכוון ליקח הנסורת והתרו בו משום שף, אין זה חשיב התראה, ד"ל שהוא יודע שאיננו צריך לצחצח הלשון וא"כ צריך להתרות בו שלא ישוף לצורך הנסורת. משא"כ בהנך שהם מעין מלאכה, אם התרו בו שלא יטע חייב משום נוטע אפילו אם אין כוונתו שיצמח הנטיעה אלא כדי שיתקשה הקרקע משרשי הנטיעה, דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. מה שאין כן בתולדה, כל שאינו עושאה לצורך האב לא הוה תולדה כלל

¹ עי' בשו"ת הר צבי טל הרים מכה בפטיש סימן ב, ובשו"ת מגדנות אליהו לרב אליהו רובינשטיין ח"א סימן פ"ב וח"ב סימן פ"ז.

אארוג לישבת – דבר שאינו מתכוין ופסיק רישא

ואין עליה שם מלאכה, והשף כדי ליקח הנסורת אינו חייב משום מכה בפטיש כלל, וכהאי גוונא הנוסר עצים ליהנות מנסורת אינו חייב משום מחתך כלל, והנוסר עצים כדי להחליקן חייב משום מחתך ואינו חייב משום טוחן כלל, וזהו ענין גדול הערך".

מרכבת המשנה מחלק באופן כללי בין תולדות לאבות. באבות המלאכה גם אם מגמתו היא לעניין אחר, כמו אדם שנוטע לא כדי להצמיח, אלא כדי לחזק את הקרקע, חייב משום נוטע, אלא שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה, שלדעת רבי יהודה שהרמב"ם פוסק כמותו, חייב.

שונה הדבר בתולדה, שבה צריך לכוון למהות של האב שממנו היא יוצאת. מי שמנסר גזיר עץ, ומתכוון לנסורת, הוא תולדה של טוחן בלבד, ולא של מחתך. וכן להיפך, אם כוונתו לחתוך גודל מסוים של עץ, ואין האיש מתכוון לנסורת, הוא יתחייב משום מחתך, וכלל לא יתחייב משום טוחן.

זה מסביר מדוע הרמב"ם כותב את הצורך של האדם בחלק מהמעשים שהוא מחייב עליהם. אך עדיין יש לשאול, שלא בכל תולדה הרמב"ם כותב "כדי להשתמש כך וכך...", ואם כן, מדוע לעיתים הרמב"ם כותב את המטרה כתנאי לחיוב, ולעיתים לא?

2. הסבר שלישי – הרמב"ם פוטר במלאכות נלוות כשהיצירה אינה מובהקת ללא כוונה מיוחדת

בספר טל חיים כתב שנראה ברמב"ם שיש מעשים אשר גם ללא כוונה מיוחדת ברור שהם עומדים לשם מלאכה. לעומתם ישנם מעשים שכשלעצמם לא ניחס אותם למלאכה מסוימת אלא אם כן האדם יתכוון לכוונת המלאכה וייתן משמעות מלאכה למעשה".

כאשר אדם מדביק ניירות, הרי ברור שכוונתו לחברם, אך כאשר אדם תולש עשבים בקרקע אין הכרח לייחס מעשה זה לחרושה, אלא אם כן האדם יתכוון לכך וייתן משמעות של חורש למעשהו.

¹¹ יתכן שהסבר זה הוא כוונת הרב המגיד שהובא לעיל, אלא שהרב המגיד דיבר רק על גמר מלאכה, וכאן הדברים מורחבים למעשים ומלאכות נוספות.

אארוג לזבת – דבר שאינו מתכוין ופסיק רישא

אותו עיקרון נכון גם לגבי מלאכת בישול. אם אדם ישפות קדרה עם תבשיל בתוכה על גבי האש, גם אם לא יתכוון לבשל, זו מלאכת בישול. אם הוא לא צריך את תוצאת הבישול תהיה כאן מלאכה שאינה צריכה לגופה, שלרמב"ם שפסק כרבי יהודה איסורה מהתורה ולרבנו חננאל שפסק כרבי שמעון איסורה מדרבנן, אך בכל מקרה שם מלאכה יש כאן. לעומת זאת, אדם ששם ביצה בצד המיחם יתחייב רק אם כוונתו שתתגלגל (כלומר תתבשל עד שיהיה אפשר לגלגלה בקלות), כיוון ששימת ביצה בצד מיחם אינה פעולה פשוטה של בישול, כי בהחלט יתכן שהאדם רק הניחה שם למשמר לזמן מה כגון עד שיסיים את לימודו. לכן במקרה זה רק צירוף המעשה עם הכוונה מרכיב את שם המלאכה.

ניתן ללמוד יסוד זה גם מדברי התוספות בפרק שביעי (ע"ג: ד"ה וצריך לעצים): "נראה דאפילו לר' יהודה דמחייב מלאכה שאינה צריכה לגופה בעינן 'צריך לעצים', דלא מיקרי בעצים קוצר אלא בענין זה, מידי דהוה אקורע על מנת לתפור ומוחק על מנת לכתוב, וכדאמר רבי יוחנן לקמן בפ' חבית (דף קמה.) אחד כבשים ואחד שלקות שסחטן לגופן מותר, למימיהן חייב חטאת, ואמאי שרי (הסוחט כבשים) לגופן, ליהוי כמלאכה שאינה צריכה לגופה, אלא טעמא לפי שאין דרך דישה בכך".

התוספות סוברים שהתנאי שהאדם הזומר יצטרך את העצים כדי לחייבו משום קוצר הוא לא כדי להגדיר את המעשה כ"מלאכה הצריכה לגופה", אלא כדי להגדירה כשייכת למלאכת קוצר. לכן זה נצרך גם לרבי יהודה. תוספות מדמים זאת למוחק על מנת לכתוב, שלדעתם המטרה היא חלק מהותי מהגדרת המלאכה. וכן בסוחט שלקות, אם הוא עושה את אותו מעשה לצורך גוף השלק מותר, ואם התכוון למים חייב לדעת ר' יוחנן.

תוספות מסבירים ש"אין דרך דישה בכך". בגמרא במסכת שבת מופיע כמה וכמה פעמים ההסבר "אין דרך מלאכה פלונית בכך". בכל הפעמים יש שינוי בצורת הפעולה מהדרך הרגילה, כמו כתיבה ביד שמאל, או הזזק אבן לכיוון העץ והוריד תמרים. אך בסחיטה אין הבדל בצורת הפעולה אלא בכוונה. האם הוא מתכוון לתיקון הירק או למימיו. זאת אומרת שבחלק מהמעשים הכוונה היא חלק מהמלאכה, וצריך את הכוונה כדי לשייך את הסחיטה למפרק או את התולש לחורש.

אארוג לשבת – דבר שאינו מתכוין ופסיק רישא

נחזור מכאן לסוגיא של תולש בקרקע שלו או של חברו. כיוון שעיקר הפעולה פה היא קצירה, ויפוי הקרקע קורה ממילא, ואין המעשה הזה מיוחד לייפוי קרקע, הרי שתנאי הרמב"ם לחייב ("כדי ליפות הקרקע") מתקיים רק כאשר יש לאדם תועלת בייפוי הזה. במקרה כזה, כיוון שוודאי תהיה תוצאת ייפוי, וזה טוב לאדם, הדבר נחשב שהאדם תלש **כדי לייפות**, אע"פ שעיקר כוונתו הייתה לקצירה, כגון להאכיל את בהמתו. אם אין לו הנאה מהייפוי, הרי שחסרה לו כוונה לכך, ובמעשה כזה שנעשה בלי כוונה לייפות, כבר הגדיר הרמב"ם שאין על התלישה שם של חורש.

ג. הגבלת ההיתר של מלאכה שאין בה יצירה מובהקת רק להשלכה שניה ממעשה האדם ולא לפעולה שניה שיוצאת ממעשי האדם

בספר **טל חיים** מקשה על מהלך זה מדברי הרמב"ם בפרק א (ה"ה), שם כותב הרמב"ם כך: "דברים המותרים לעשותן בשבת, ובשעת עשייתן אפשר שתיעשה בגללן מלאכה, ואפשר שלא תיעשה, אם לא נתכוין לאותה מלאכה הרי זה מותר, כיצד, גורר אדם מטה וכסא ומגדל וכיוצא בהן בשבת, ובלבד שלא יתכוין לחפור חריץ בקרקע בשעת גרירתו, ולפיכך אם חפרו הקרקע אינו חושש בכך, לפי שלא נתכוין, וכן מהלך אדם על גבי עשבים בשבת ובלבד שלא יתכוין לעקור אותן, לפיכך אם נעקרו אינו חושש, ורוחץ ידיו בעפר הפירות וכיוצא בו, ובלבד שלא יתכוין להשיר השיער, לפיכך אם נשר אינו חושש, פרצה דחוקה מותר להכנס בה בשבת אף על פי שמשיר צרורות, וכן כל דבר שאינו מתכוין כגון זה הרי זה מותר".

משמע בהלכה זו שאם וודאי הדבר שבהליכתו יעקרו העשבים הרי זה אסור או אף חייב. ואילו לפי ההגדרה האחרונה, כיוון שהליכה אינה מעשה המיועד לתלישה, היה צריך להתיר זאת גם כאשר הדבר ודאי.

לכן מחלק בטל חיים בין שני מעשים, לבין מעשה אחד עם שתי תוצאות. כאשר האדם הולך ובהליכתו עוקר עשב, הרי שיש כאן שני מעשים שונים, שיכולים להימצא גם בנפרד. מעשה אחד הוא הליכה, ומעשה שני

אארוג לישבת – דבר שאינו מתכוין ופסיק רישא

הוא תלישה. לעומת זאת סוחט ירק שלוק או מזרד היא פעולה אחת שיש לה שתי תוצאות. בסחיטה התוצאות הן: א. דילול הירק ממים. ב. נוזל שהתקבל. גם בתולש עשבים ישנן שתי תוצאות מפעולה אחת: ייפוי הקרקע ועשבים לשימוש.

כאשר ישנן שתי תוצאות, הרי שהתוצאה האחת יכולה "להשתלט" על שם המעשה. אך כאשר ישנם שני מעשים, הרי שלכל אחד יש את התוצאה שלו, ואין אחד מכהה את חברו. ההליכה, למשל, היא פעולה אחת עם תוצאה שעברתי מקום, והתלישה היא פעולה אחרת שיש לה תוצאה משלה.

5.ג. הסבר נוסף לדברי הרמב"ם – ישנן פעולות שאינן חשובות בתוצרתן ללא כוונת מכוון

לעיל הבאנו מספר מקורות ברמב"ם בהם נראה שיש מעשים שאסורים רק כאשר מצטרפת אליהם כוונה למלאכה. יתכן לומר שהצורך בכוונה זו איננו בכדי להכיל על מעשה סתמי זה שם של מלאכה, אלא כדי לתת חשיבות לתוצאה של מעשה זה, ולהגדיר שהאדם יצר או שינה את החפץ בצורה כזאת שיש לחייבו.

למשל, כאשר אדם מנסר עץ, אפשר לראות את התוצאה כקלקול של העץ. כוונת האדם להשתמש בנסורת מגדירה שיש כאן תיקון. כמו כן אדם הזומר את ענפי העץ. אפשר לראות זאת כתוצאה של קלקול של ענפי העץ. הכוונה של האדם להצמיח את העץ מחילה על הפעולה שם של תיקון.^ו

הדבר ברור יותר במקרה של מנער טלית. שם החיוב הוא דווקא בטלית חדשה ושחורה, וכאשר האדם מקפיד על העניין ומתכוון לתקן את הטלית. יש לומר שניעור הטלית כשלעצמו אינו נותן תוצאה מספיק

^ו לגבי נתינת ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל, אפשר שהצורך בכוונה "בשביל שתתגלגל" אינה כדי להגדיר את המעשה כבישול, אלא להבדילו ממקרה שבו האדם רק רצה לחמם קצת את הביצה, ולא לבשל אותה, שבמקרה כזה הוא יהיה פטור גם אם הביצה תתבשל, כיוון שהוא לא התכוון להגיע כלל לתוצאה של בישול, והוא כמו אדם שרצה לזרוק שתי אמות וזרק בטעות ארבע אמות.

אארוג לשבת – דבר שאינו מתכוין ופסיק רישא

משמעותית כדי להגדירו כמלבן, כיוון שאינו מוציא לכלוך ע"י מים. לכן רק בטלית חדשה ושחורה שבה ניכר יותר ההבדל בין טלית מנוערת ללא מנוערת, ורק אם האדם מקפיד על ניקיון הטלית הוא יתחייב.

חלק ג: פסיק רישא דלא ניחא ליה בדרבנן

א. שיטות ראשונים בפסיק רישא דלא אכפת ליה בדרבנן: הערוך, המאירי, תוס', הרא"ש

הערוך, שמתיר כל פסיק רישא דלא ניחא ליה (כיוון שלדעתו נראה שגדר פסיק רישא הוא כאשר האדם התכוון, כי הכוונה היא הרצון בדבר, ולכן אם לא נח לו, זה אינו "מתכוון"), פסיק רישא דלא ניחא ליה בדאורייתא מותר לכתחילה, וכל שכן פס"ר בדרבנן.

לדעת **המאירי**, אמנם בפסיק רישא שלא אכפת ליה, אסור מדרבנן (למרות שהוא מביא גם את דעת הערוך, ונראה שקצת מצדד כמותו). אך לדעתו רק בפסיק רישא שלא אכפת לו באיסור תורה הדבר אסור, ואילו כאשר מדובר באיסור דרבנן, מותר בפסיק רישא זה.

התוספות (בדף קג. ד"ה לא צריכא) כתבו שתלישה של עשב כשאינו מתכוון לייפוי קרקע, והדבר נעשה בקרקע חברו, היא מלאכה שאינה צריכה לגופה. לפי מה שנוקטים לעיקר שמלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה מדרבנן, הרי יוצא שפסיק רישא דלא אכפת ליה אסור מדרבנן, מדין מלאכה שאינה צריכה לגופה.

תוספות מוסיפים לומר, שמההיתר למעט ענבים ביו"ט כאשר יש לו הדס אחר רואים שתיקון מועט שאינו אסור אלא מדרבנן לא גזרו בפסיק רישא שלא אכפת לו מהתוצאה, וניתן להסביר את דבריהם, שבכל איסור דרבנן לא גזרו על פסיק רישא שלא אכפת לו, או להסביר שרק באיסור דרבנן שהוא "תיקון קל" לא גזרו.

⁷ בדף כט מביא המאירי כמה דעות מתי להתיר בפסיק רישא. הוא מביא שיש שהתירו כל פסיק רישא בדרבנן, ויש שהתירו רק בלא ניחא ליה בדרבנן, ויש שאסרו פסיק רישא גם בדרבנן.

אארוג לישבת – דבר שאינו מתכוין ופסיק רישא

יש סוברים שגם בפסיק רישא דלא אכפת ליה בדרבנן אסור. כך ניתן להבין מדברי הרא"ש (שבת פ"ב סי' א'), שדחה את ראיית המתירים מהיתר מיעוט ענבי הדס. הרא"ש כתב שיתכן שרק לצורך מצווה התיירו חכמים פסיק רישא. תירוץ נוסף הוא שכיוון שמדובר שלאדם יש הדס נוסף, הרי הוא אינו צריך את תיקון ההדס, ולכן אין כאן שם של "מתקן כלי" כלל. זה אינו "תיקון שאינו נצרך", אלא אינו נחשב תיקון כלל. לפי זה, בדבר שנחשב תיקון, ובכל איסור דרבנן אחר, אן היתר של פסיק רישא דלא אכפת ליה בדרבנן.

ואם נשליך זאת על הדיון של מעבר ליד מצלמה, נמצא שלדעת התוס' אם האיסור כאן מדרבנן בלבד, אפשר לדמותו לתיקון הדס, שמותר בפסיק רישא שלא אכפת לו. אך אם התוס' התיירו דווקא בתיקון מועט, אזי במצלמה יתכן לאסור.

ב. שיטת הבית יוסף בפסיק רישא בדרבנן

בדעת הבית יוסף והשולחן ערוך מצאנו כמה מקורות שאפשר ללמוד מהם מהי דעתו בפסיק רישא ובפסיק רישא דלא ניחא ליה בדרבנן.

ב.1. סגירת תיבה שיש בה זבובים

הבית יוסף בסימן שט"ז הביא את **ספר התרומה**, שאסר לנעול תיבה שיש בה זבובים, וכתב עליו: "עד כאן לא אסר רבי שמעון לפרוס מחצלת על הכוורת בפסיק רישא, אלא בדבורים, שבמינן ניצוד. אבל זבובים, שאין במינן ניצוד, כל שאינו מתכוון שרי ואע"ג דפסיק רישא הוא". הבית יוסף תמה על ספר התרומה, מדוע החמיר בפסיק רישא באיסור דרבנן, אך כתב שכיוון שדבריו הובאו גם במרדכי, ולא מצינו חולק עליהם, לכן יש לחשוש לדבריו.

אמנם **בשו"ע** לא הביא את ספר התרומה. ויש שלמדו בדבריו, שכיון שבבית יוסף הביא את דברי התרומה, כך יש לפסוק, ויש שדעתם שכיון

אארוג לשבת – דבר שאינו מתכוין ופסיק רישא

שהשמיט את דבריו בשו"ע, לכן יש להקל. וכדעה זו נקטו **ביביע אומר** ובמנוחת אהבה.

2. גרירת כסא שודאי יעשה חריץ

לעומת זאת, מדברי השו"ע בסימן של"ז ניתן להוכיח שדעתו היא לאסור פסיק רישא בדרבנן גם כאשר לא נח לו. **הבית יוסף** בסימן של"ז כתב [על פי רש"י (שבת מו:) ו**תוס'** (יומא לד:)]: "גרירת כסא, אפילו במתכוון לעשות חריץ, ליכא איסור דאורייתא, וכי אמרינן דחופר תולדה דחורש וחייב, הני מילי במרא, אבל במיטה וכסא – לא". הרי שסובר שגרירת כיסא באופן היוצר חריץ, היא חרישה בשינוי שאיסורה מדרבנן. ובכל זאת פסק השו"ע (סי' שלז סעיף א) ש"דבר שאין מתכוון מותר, והוא שלא יהא פסיק רישא, הלכך גורר אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוון לעשות חריץ". ויוצא מדבריו שלמרות שהחרישה באופן זה היא איסור מדרבנן, בכל זאת אם זה נעשה בפסיק רישא הדבר אסור. והשו"ע לא מחלק בין אם נח לו בחריץ או לא, ומכאן נראה שגם פסיק רישא דלא אכפת לו בדרבנן, אסור.

גם ה**מ"ב** שם כתב **בשער הציון** (ס"ק א): "חופר גמור לית בזה, דאינו חופר כדרכו במרא וחצינא אלא כלאחר יד, ובפרט שגורר בבית ולא בשדה, דמקלקל הוא, ומדרבנן אסור". הרי שגם המשנה ברורה מעמיד באיסור דרבנן, ובלא ניחא ליה, ובכל זאת אסור מדרבנן. ומכאן הוכיח בשו"ת **איש מצליח** שהשו"ע אוסר פסיק רישא בדרבנן, ואפילו בלא אכפת ליה.

לעומת זאת, בשו"ת **יביע אומר** (חלק ד סימן לד) כתב, שגרירת כסא וספסל אינה דרבנן לכל הראשונים. אמנם רש"י (בשבת דף מו:) ו**תוס'** (ביומא לד:) דעתם שגרירה ע"י ספסל היא שינוי, ולכן גם אם היה מתכוון אליה, היא אסורה מדרבנן בלבד, אך לעומתם, לדעת רבי אברהם בן הרמב"ם (שו"ת ברכת אברהם סוף סימן יט), רש"י בסוכה (לג:), המאירי (ביצה כג:) ור"ת (ספר הישר סימן רלג), גרירת ספסל (לפחות בשדה) היא אסור תורה כאשר נח לו בתוצאה, ואין כאן שינוי מספיק, וכן וכן כתבו שו"ת **זכור ליצחק** (סי' פו) ו**תורת רפאל** (סי' כז). ולפי זה, שגרירה בשדה

אארוג לשבת – דבר שאינו מתכוין ופסיק רישא

היא דאורייתא, ניתן להבין את פסק השו"ע, שאסר כאן פסיק רישא בדאורייתא, ואין להוכיח מכאן על פ"ר בדרבנן.

בספר **מנוחת אהבה** (ח"ב עמ' לג) כתב, שאין לומר שהשו"ע נקט כדברי האומרים שגרירה זו היא איסור דאורייתא, משום שהמקורות לשיטה זו הם בספר הישר ובספר ברכת אברהם לבנו של הרמב"ם, והב"י לא ראה ספרים אלו, שכן לא נדפסו בזמנו, ומעולם לא הביאם. ולדעתו יתכן שהשו"ע אסר שם בגרירה רק בפסיק רישא דניחא ליה בדרבנן, כי בשדה נח לו בגרירה שיוצרת חרישה, ושם אסור.

ובספר **טל חיים** חולק על כך, ולדעתו שהשו"ע אוסר גם בלא ניחא ליה. ראיותיו לכך הם: א. בגמרא (דף כט) רואים שהנידון הוא בגרירה בבית. ב. רבנו תם שחידש את החילוק בין בית לשדה העמיד את דברי ר' שמעון דווקא בבית. ג. הבית יוסף מתייחס שם לגרירה בבית. ד. השו"ע לא מחלק בין פ"ר בדאורייתא לפס"ר בדרבנן. ואם נפשך לומר שבדרבנן אסור דווקא בניחא ליה, ובדאורייתא אסור בין נח לו ובין כשלא נח לו, ובדרבנן אסור דווקא בנח לו, וכל זה חסר מן הספר בשו"ע.

ב.3. קינוח פירות הצבועים בבד

מקור נוסף לאסור פסיק רישא דלא ניחא ליה בדרבנן הוא בשו"ע בסימן שכ (סעיף כ): "יש מי שאומר שהאוכל תותים או שאר פירות הצבועים, צריך לזהר שלא יגע בידים צבועות בבגדיו או במפה, משום צובע". מקור הדברים הוא בספר **היראים** (סימן רעד), שמוסיף כך: "אע"פ שהוא מקלקל, וכל המקלקלים פטורים, איסורא דרבנן איכא". כמוהו כתבו גם האור זרוע (ח"ב סי' סג אות ה) ופסקי רקנאטי (סימן כקג).

גם הרדב"ז ביאר בדברי היראים שהוא פסיק רישא, ולכן אסור (והוא עצמו חלק על דין זה, כמו שמובא בשעה"צ שכ סה). יוצא שכל אלו סוברים לאסור פסיק רישא דלא אכפת ליה בדרבנן. עוד כתבו לאסור מכאן הס"ז (סי' תקיא סק"ח, ע"ש שלא הזכיר שהוא איסור מדרבנן), טל אורות (דף ס) ושו"ת איש מצליח (ח"ג סימן יז).

אארוג לזבת – דבר שאינו מתכוין ופסיק רישא

המנוחת אהבה (ח"ב עמ' לה) סובר שאין להוכיח מכאן לאסור פסיק רישא דלא נחא ליה בדרבנן, כיון שיש לומר שצביעת המפה בצבע שבידיו היא לא בגדר "אינו מתכוון", אלא היא מלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרי הוא רוצה שהצבע יעבור למפה, וע"י כך ירד מידו, אלא שאין לו עניין לצבוע את המפה, ולכן זו מלאכה של צביעה, רק שאינו צריך לגופה.

4. הסבר נוסף – הבחנה בין סוגים שונים של פסיק רישא באיסור דרבנן

ראינו שהשו"ע לא הביא את דברי ספר התרומה שאסר לסגור תיבה על זבובים, וכן בבית יוסף הקשה עליו שצריך לכאורה להתיר כיוון שזה פסיק רישא באיסור דרבנן. ומאיידך, השו"ע אסר פסיק רישא בחופר בגרירה (בסימן שלז), וכן כתב שיש לזהר מצביעת המפה בדם שעל היד (בסימן שכ), והוכיחו מכאן כמה אחרונים שהשו"ע אסר בפסיק רישא בדרבנן אפילו בלא אכפת ליה.

ונראה שאפשר לבאר את שיטת השו"ע ע"פ מה שכתב הרב שמואל קידר בספרו **תוספת אוהל**, שיש להבדיל, בפסיק רישא בדרבנן בין שני מקרים. המקרה האחד הוא פסיק רישא שבו ה"דרבנן" הוא מגדרי המלאכה, כמו "אין במינו ניצוד", "כתיבה שאינה מתקיימת" וכו', והמקרה השני הוא פסיק רישא שהוא מדרבנן על פי כללי המלאכות. השו"ע אסר פסיק רישא בדרבנן כאשר הדרבנן הוא מכללי המלאכות (מקלקל, לא כדרכו וכו'), ולכן בסימן של"ז משמע שאסר בגרירה אם זה פסיק רישא, אע"פ שלתוס' זו חרישה שלא כדרך. שיטה דומה מצאנו במאירי (דף קכ) שהביא את דברי בעל ההשלמה: "תרצו חכמי הדורות שלא אמרו שלא לחייב בפסיק רישא באיסור חכמים אלא בדבר שאין באותה מלאכה איסור תורה כלל, כגון מצרף, אבל כיבוי, שיש בו איסור תורה בפתיחה שצריך להבהבה, לא".

ובטעם החילוק מבאר הרב קידר בשם הרב שריד שליט"א, שהפטור של כללי המלאכות הוא חוסר ב"מלאכת מחשבת", והוא הוא הפטור של פסיק רישא דלא נחא ליה, ולכן אין להתיר כשיש שתי סיבות שבגללן

אארוג לשבת – דבר שאינו מתכוין ופסיק רישא

המלאכה היא "לא מלאכת מחשבת", מה שאין כן בפטור של פרטי המלאכה. נראה לי שיש לבאר שבפרטי המלאכה הפטור הוא תוצאה שאינה חשובה. למשל "אין במינו ניצוד" או "אין מחתך באוכלין", עניינם שתוצאה של זבוב ניצוד אינה חשובה, או שאינה הדבר הרגיל בעולם, ולכן יתכן שאין כאן שם מלאכה כלל ולא מלאכה שאינה "מלאכת מחשבת".

לפי ההסבר הזה מובן מדוע השו"ע הזהיר שלא לנגב במפה את מי התותים, כיוון שה'דרבנן' כאן הוא "מקלקל" ו"אין דרך צביעה", שהם סיבות פטור כלליות, משום כללי המלאכות, ולא פטור פרטי של מלאכה זו. וכן מובן מדוע רצה הב"י להתיר בסגירת תיבה עם זבובים, כיוון שזה פסיק רישא שה'דרבנן' הוא מהגדרים המיוחדים למלאכת צידה ("אין במינו ניצוד").

ולפי זה נבין גם מדוע בסימן רע"ז השו"ע אוסר לפתוח דלת, שמא נר יכבה, וודאי שאם היה מצב בו "פסיק רישא" שהנר יכבה, יאסור השו"ע את פתיחת הדלת, ואע"פ שזה פסיק רישא במלאכה שאינה צריכה לגופה של כיבוי, כיון שזה איסור דרבנן שהפטור בו הוא מכללי המלאכות ולא מגדרי המלאכה.

הרב לוצקי אינו מקבל הסבר זה. לדעתו הסיבה להקל בפסיק רישא בדרבנן היא שבאיסורים דרבנן חכמים הסכימו לקבל את כיוונו של הערוך, שפסיק רישא שלא אכפת ליה הוא בגדר "דבר שאינו מתכוון", כיוון שאין לי רצון במלאכה. לכן לא צריך להיות הבדל האם הדרך לזה שהאיסור מוגדר כאיסור מדרבנן ולא מדאורייתא עוברת דרך חיסרון בכללי מלאכות שבת או דרך חיסרון פרטי במלאכה זו כדוגמת "אין במינו ניצוד" או "כתב שאינו מתקיים".

יש להעיר מה שהעיר הרב קידר כנגד מהלך זה, שמוכח מדעת הגר"א, המגן אברהם והט"ז שאינם מחלקים בפסיק רישא בדרבנן בין איסור דרבנן שהוא מכללי המלאכות לאיסור דרבנן אחר. הגר"א והט"ז הוכיחו מהגמ' של נר שאחורי הדלת, שאע"פ שהוא פסיק רישא במלאכה שאינה צריכה לגופה, אסור. והרי זה איסור דרבנן מכללי המלאכות. וכן המג"א

אארוג לשבת – דבר שאינו מתכוין ופסיק רישא

אסר פסיק רישא בדרבנן, וראייתו היא מגרירה, והלוא שם זה שינוי בחרישה. אכן המג"א (בסי' שיד ס"ק ה) סובר שאם זה פסיק רישא שמקלקל הרי זה מותר.

חלק ד: נפקא מינה מעשית מהגדרה זו – מצלמות אבטחה

דנו האחרונים בדינו של אדם העובר בשבת במקום שידוע לו שיש מצלמות אבטחה, האם יש לייחס את פעולת הצילום לאדם – ולאסור משום תולדת רושם, וכן משום שינויים חשמליים שיש במערכת הצילום והמיחשוב.

לפי ההבנה ברמב"ם שאין שם מלאכה חל על פעולה בעלת שם אחר ללא כוונה - נראה שכיוון שאין ההליכה נחשבת למעשה המיועד לכתיבה או הפעלת מערכת חשמלית, אם אין לאדם רווח בצילום, אין להחיל שם מלאכה על כך, ודומה דינו למניח ביצה בצד המיחם או מזרד זרדים, שצריך כוונה כדי לחייב.

לפי החילוק בין "שני מעשים" לבין "שתי תוצאות", יש לעיין לגבי מעבר האדם במקום המצלמה, כיוון שההליכה היא מעשה עצמאי, והכניסה לצילום היא מעשה נוסף שיש לו שם בפני עצמו. ולפי זה אולי יהיה חייב אם הצילום נעשה בפסיק רישא של מעשיו.

לפי ההסבר ברמב"ם שהצורך ב"כוונה לשם מלאכה" בא להחשיב את התוצאה של המעשה, יש צד לומר כאן שתוצאה של צילום היא תוצאה חשובה גם ללא כוונה מיוחדת. ומאיך ניתן לומר שכיום סתם צילום אינו נקרא תוצאה חשובה, כיוון שישנן מצלמות רבות שמצלמות כל הזמן, ומרבית החומר המצולם הינו חומר חסר משמעות. ולכן כיוון שאינו מתכוון להצטלם, אין כאן חשיבות מלאכה.

אם הצורך בכוונה הוא להוציא מ"מקלקל", הרי שכאן אין מקלקל, ולכן הדבר יחשב כפסיק רישא, ויש לדון, לפי דעת המאירי והתוספות, שהקלו בפסיק רישא מדרבנן, האם הצילום הזה אסור מהתורה או מדרבנן.

אארוג לישבת – דבר שאינו מתכוין ופסיק רישא

מצד "רושם", הרי שהכתב אינו מתקיים על הצג אלא כל זמן שהאדם עומד שם. לכן נראה שאין זו כתיבה המתקיימת. יש לדון האם שמירת הצילום בזיכרון נחשבת של קיימא, כי הכתוב אינו מוצג כרגע, אלא רק נשמר בזיכרון. לכן נראה שקשה להחשיב זאת ככתיבה של קיימא.

ומצד השינוי החשמלי כאן, הרי שזו מחלוקת האם סגירת מעגל חשמלי שיוצרת זרם חדש אסורה מהתורה (זו דעת הרא"ה קוק זצ"ל ועוד שאסרו זאת משום מבעיר, והחזון איש זצ"ל, שאסר זאת משום בונה), או שהיא אסורה מדרבנן בלבד (כדעת הבית יצחק ועוד, שאסרו משום מוליד). ולפי הסוברים שפסיק רישא גם בדרבנן אסור, יאסר הדבר בכל אופן. אם נחלק ונאסור פסיק רישא דלא ניחא ליה באיסור דרבנן שהפטור בו נובע מכללי המלאכות, הרי שהקולא של דבר שאינו מתקיים היא מכללי המלאכות, ואם כן יש להחמיר.

חלק ה: מחלוקת הראשונים בעניין צידת צבי

א. ההשוואה במשנה בין נועל ביתו ליושב על יד הפתח

במשנה בשבת (דף קו:) שנינו: "ישב הראשון על הפתח ומילאהו, ובא השני וישב בצידו, אף על פי שעמד הראשון והלך לו, הראשון חייב, והשני פטור. הא למה זה דומה לנועל את ביתו לשומרו, ונמצא צבי שמור בתוכו".

באור המשנה הוא, שאם היה צבי בבית, ובא אדם וישב על הפתח, ואין הצבי יכול לברוח בעקבות כך, אותו אדם שישב חייב משום צד. בא אדם נוסף וישב לידו, אח"כ הלך הראשון, ונמצא השני מונע בגופו מהצבי לצאת, הרי זה מותר, כיוון שהוא לא הפך את הצבי ממשוחרר לניצוד, אלא רק המשיך מצב של צידה. מדמה זאת המשנה לאדם שנועל את ביתו לשומרו ונמצא צבי שמור בתוכו.

הראשונים עמדו על השוואה זו.

הרמב"ן והרשב"א כותבים שתי אפשרויות בהסבר ההשוואה. לפי ההסבר הראשון מדובר שהצבי היה סגור בבית, אך הדלת לא הייתה נעולה, ובא

אארוג לשבת – דבר שאינו מתכוין ופסיק רישא

אחד ונעל את הבית. אע"פ שבלעדיו יתכן שמישהו יפתח את הדלת, ומעשיו הועילו, בכל זאת, כיוון שהוא לא העביר את הצבי ממצב של "לא ניצוד" למצב "ניצוד" הרי שהוא פטור ומותר.

לפי ההסבר השני מדובר שהצבי היה קשור בתוך בית שדלתו פתוחה, ובא אחד וסגר הדלת. אע"פ שהשתחרר הצבי מהחבל, והוא כרגע בשבי רק בעקבות סגירת הדלת, בכל אופן הסוגר לא עשה איסור, כיוון שברגע המעשה שלו, הוא לא העביר את הצבי ממצב של "לא ניצוד" ל"ניצוד".

ב. דברי הירושלמי – נעל בעדו ובעד הצבי, הבנת הרשב"א בו, ושיטת הר"ן

בהמשך מביא הרמב"ן את דברי התלמוד הירושלמי (שבת פ"ז ה"ו): "ר' יוסא בר' בון בשם ר' הונא, היה צבי רץ כדרכו ונתכוין לנעול בעדו, ונעל בעדו ובעד הצבי מותר, ראה תינוק מבעבע בנהר ונתכוין להעלותו ולהעלות נמלה של דגים עמו מותר, רבי יוסי בר בון בשם ר' חונא היה מפקח בגל ונתכוין להעלותו ולהעלות צרור של זהובים עמו מותר".

הרמב"ן לומד בירושלמי שכיוון שהאדם לא ידע כלל שיש צבי בבית, וסגר את ביתו לצורך אחר, ונמצא שנלכד שם צבי, הרי שלא עבר איסור, וגם אינו צריך לשחרר את הצבי. הוא משווה זאת לדברי התוספתא (פי"ב): "ישב אחד על הפתח ונמצא צבי שמור בתוכו אף על פי שמתכוין לישוב עד שתחשך פטור מפני שקדמה צידה למחשבה". והוא מפרש זאת שהפעולה נעשתה ללא מחשבה של הסוגר.

הרשב"א, לעומתו, משווה את דין צידת הצבי לדין העלאת תינוק ודגים עימו. כשם שהמעלה תינוק משום פיקוח נפש, יכול לכוון להעלות דגים עמו, הרי שגם הסוגר ביתו יכול לכוון גם לצידת הצבי.

הר"ן (בחידושויו קו עמוד ב, ועל הרי"ף לח א) מקשה על דברי הרשב"א: "ודבריו תמוהים בעיני הרבה, היאך אפשר שאפילו במתכוין לנעול בעדו ובעד הצבי יהא מותר, וכי מפני שהוא צריך לנעול את ביתו נתיר לו לעשות מלאכה בשבת. ולא עוד אלא שאני אומר שאפילו אינו מתכוין לנעול בעד הצבי, כל שהוא יודע שהצבי בתוכו ושאי אפשר שלא יהא

אארוג לשבת – דבר שאינו מתכוין ופסיק רישא

הצבי ניצוד בתוכו, אסור, והיינו [דאמרינן] בכולה מכילתין דמודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות. וזה שאמר בירושלמי ענין אחר הוא, לומר שאם נתכוין לנעול את ביתו ולא נתכוין לצבי כלל, אף על פי שאח"כ מצא הצבי שמור בתוכו מותר, כלומר שאינו מחוייב שיפתח את ביתו. וסמכו ענין זה לתינוק המבעבע בנהר ומפקח בגל, ולא שיהו דומות ממש לעניינן, לפי שבענין פיקוח נפש אפילו מתכוין למלאכת הרשות עם אותה מלאכה של פקוח נפש מותר, וכיוצא בזה אמרו בגמרא דילן במסכת יומא, והטעם, מפני שהיא מלאכת מצוה וחובה היא עליו, ולפיכך אף על פי שהוא מתכוין עם אותה מלאכה למלאכה אחרת שהיא אסורה בשבת התירו חכמים כדי שלא ימנע לשום ענין שפקוח נפש המוטלת חובה עליו. אבל במלאכת הרשות חס ושלום. [וזהו] ששינו את הלשון בירושלמי, דגבי צבי אמרו ונתכוון לנעול בעדו ונעל בעדו ובעד הצבי, ולא אמרו ונתכוין לנעול בעדו ובעד הצבי, וגבי תינוק אמרו ונתכוון לעלותו ולעלות כו', אלא סמכו הענין לומר שבשניהם נעשית מלאכה אסורה עם מלאכה מותרת, והוא מותר, אבל לא שיהו עניינם דומין זה לזה, כנ"ל.

הר"ן מקשה על הרשב"א, שלא יתכן שמותר להתכוון בסגירת הדלת גם לצוד, שהרי יש כאן כוונה למלאכה. מוסיף הר"ן שגם ללא כוונה לצוד, אם ידוע לאדם שיש שם צבי, הרי שבסגירת הדלת "פסיק רישא" הוא שהצבי יהא ניצוד, ואסור.

את הראיה של הרשב"א מהירושלמי דוחה הר"ן, ומסביר שבניגוד למי שמציל תינוק ששם כדי שלא ימנע מלהציל התירו לו לכוון גם לדגים, הרי שבסגירת הדלת כתבו בירושלמי שסגר "בעדו" ולא כתבו שסגר "בעדו ובעד הצבי", כי אכן אסור לכוון לצבי. בנוסף אסור גם לסגור כאשר האדם יודע שיש שם צבי. ההיתר בירושלמי הוא רק כאשר האדם סגר ולא ידע כלל שישנו שם צבי. אם כן מה הפרוש 'מותר', הרי מדובר לאחר שהמעשה כבר נעשה, על כך עונה הר"ן: מותר להשאיר את הצבי ניצוד בבית ואין חיוב לשחררו, כי קדמה צידה למחשבה.

יש להעיר שגם ברשב"א אין הכרח להבין שהתיר למעשה. סדר דבריו הוא שלאחר שהסביר את התוספתא כמו הרמב"ן והר"ן, שהצידה הייתה מבלי

אארוג לשבת – דבר שאינו מתכוין ופסיק רישא

שיודע שיש בבית צבי, כתב שבירושלמי נראה שהתירו יותר מזה, אך אין הכרח שבא להכריע כירושלמי⁸¹.

ג. סברת הרשב"א

ג.1. אם יש פעולה מותרת עם הפעולה האסורה זה אינו פסיק רישא שנאסר

בסברת הרשב"א התחבטו גדולי הדורות. בעל השלטי גיבורים (על הרי"ף לח.) הבין ברשב"א שאם אדם עושה מעשה היתר יחד עם האיסור שנעשה, הרי שכיוון שמתכוון גם להיתר, מותר הדבר אפילו אם הוא מתכוון גם לאיסור. הוא מציין שהרמב"ן והר"ן חלקו על הרשב"א, ושזו קולא גדולה.

על הסבר השלטי גיבורים קשה לי. הרי בכל פסיק רישא האדם עושה מעשה היתר ומתכוון אליו, ובכל זאת, כיוון שיתרחש פה גם מעשה איסור, אסור הדבר. למשל, כאשר אדם מוריד ענבים מההדס לשם אכילה, הרי שהוא עושה מעשה היתר ומתכוון אליו, ובכל זאת אם אין לו הדס כשר אחר, הגמרא אוסרת עליו, כיוון שהוא מתקן⁸².

ג.2. הרשב"א דיבר דווקא במלאכת צד, שללא כוונה אין שם צידה

אכן בעל אבן האזל (הל' שבת פ"א ה"ה ד"ה ובעיקר היסוד) כתב שהיתר הרשב"א מיוחד למלאכת צד, שבה אם האדם לא מתכוון לשמור על הצבי, אין איסור בסגירתו בבית. הוא מחדש שגם לדעת הרמב"ן, אם

⁸¹ הערת עורך: אמנם מדבריו ניתן להבין שאפשר לסמוך על יסוד ההיתר שבירושלמי כהבנה במשנתנו. וכך נראה שהבינוהו הר"ן כאן וכן נראה לכאורה מהמ"מ פ"י משבת הכ"ג. (מ"ל).

⁸² הערת עורך: לענ"ד עיקר כוונת השלטי גיבורים היא לאותם המלאכות המשניות, והיינו במקום שיש מלאכה שניה שנעשית באופן של "דבר שאינו מתכוון", מלבד הפעולה הראשונה והעיקרית שאליה התכוון הפועל, אם גם באותה זווית שבה נעשית המלאכה האסורה יש בעשייתה צד היתר – אין זה הפסיק רישא שעליו נאמר שמודה בו ר"ש, ולכן לא קשה ממיעוט ענבי הדס, שם הפעולה היוצרת את תיקון ההדס היא זוית אחרת מזו של הענבים שנלקטו לאכילה. כך גם במקום שמעביר מיטה וכיסא וספסל ועושה ודאי חריץ, שם יאסור הרשב"א לפי הבנה זו, ורק אם בחריץ גופו הייתה פעולת התר יתיר הרשב"א להבנה זו. (מ"ל).

אארוג לשבת – דבר שאינו מתכוין ופסיק רישא

האדם לא מתכוון לכבוש תחתיו את הצבי כלל, וכשתיפתח הדלת ייתן לצבי לצאת, אין מלאכת צד בסגירת הדלת. הרמב"ן אסר רק כאשר יש לו עניין בצידת הצבי, אפילו שהתכוון לשמירת הבית. לפי אבן האזל נחלקו הראשונים בגדרי מלאכת צידה, כשדעתו היא לבסוף לשמור את הצבי. לדעת הרשב"א כיון שהאדם מתכוון לנעול את ביתו והצידה היא רק ממילא, אע"פ שניחא לו בה, פטור, כי סוף סוף אינו מכוון בפעולה שתהיה להכניס את הצבי תחת שליטתו, ואילו לדעת הר"ן והרמב"ן, גם "פסיק רישא דניחא ליה" אסור, כי התוצאה ודאית וטובה לאדם.

אבן האזל מדגיש שיש לחלק בין סוגי המלאכות. בקוצר וצד, צריך את צורך האדם בתוצר כדי לחייבו. ולעומת זאת בבישול, אפילו ללא צורך האדם בתוצר, ברגע שהוא מעוניין להביא את המאכל לידי בישול, אפילו לא כדי להשתמש בו, זו מלאכה.²⁷

אפשר לחדד את העניין ולהגדיר שהתוצר במלאכת צד הוא שליטת האדם על בעל החיים. כמו שבמלאכת מבשל התוצר הוא מאכל מבושל. לכן כמו שמי שמעוניין להביא מאכל לידי בישול, הוא מעוניין במלאכה, אע"פ שאינו רוצה להשתמש במאכל. כך המעוניין להשתלט על בעל החיים, ועשה זאת, הרי הוא צד. מכיוון שבצידה אין שינוי ב"חפצא", בבעל החיים, כדי לעשות מעשה מספיק משמעותי שייחשב מלאכה, צריך שיתכוון להכניס תחתיו את בעל החיים, ולא רק לשלול את חירותו באופן טכני.

בספר **טל חיים** משייך את המקרה של סגירת דלת כשיש צבי למלאכות הסתמיות שבהן דרושה כוונה כדי להחשיב את המעשה כמלאכה. והיינו שכאן מצטרפות שתי סיבות לעניין: האחת, כיוון שהגדרת מלאכת צידה לפי אבן האזל והטל חיים תלויה בכוונה להכניס את בעל החיים תחת שליטתו, ושנית, שכאן המעשה אינו מיועד לצידה, כי סתם סגירת בית היא לשומרו, ולשמור את יושביו, ולא בשביל הצבי.

הרב טל מחלק בין דעת הרשב"א הנ"ל לבין מה שהסביר לעיל בדעת הרמב"ם. לרמב"ם במלאכות הסתמיות די ברצון בתוצאת האיסור כדי

²⁷ יתכן שזו תהיה מלאכה שא"צ לגופה, אך על כל פנים מלאכה יש כאן.

אארוג ל'שבת – דבר שאינו מתכוין ופסיק רישא

לחייב. לעומתו הרשב"א בדעת הירושלמי סובר שצריך להתכוון בעיקר לאיסור. אם האדם מתכוון בעיקר להיתר במלאכות כאלו שהכוונה היא חלק מהגדרתם, הרי שאין למעשה שם של מלאכה.