**פרק ב' – דף כ"ה:**

**הנאה הבאה לאדם בעל כורחו - חלק א'**

**הרב עזרא ביק**

מקורות:

גמרא כה:, "איתמר" עד השורה השלישית בכו. "... לכולא לא".

סוגיה זו ידועה במורכבותה. לפני שנגיע למחלוקת הראשונים, הגמרא עצמה מכילה שתי לשונות עבור שני אמוראים (אביי ורבא) בעניין מחלוקת בין שני תנאים (רבי שמעון ורבי יהודה).

אין צורך לומר, כי קיימת מחלוקת גם בראשונים. אני מציע להשתמש בדך ובעפרון (זוכר? מהימים שלפני ה- PC ) על מנת להעלות על הכתב את האפשרויות השונות שעשויות לצוץ.

שבת כט: "ריש כנישתא דבצרא"

תוספות

רבנו דוד, על כל הסוגיה.

\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*

הגמרא מציגה בפנינו נושא חדש – הנאה באה לאדם בעל כורחו. מובן כי המונח בעל כורחו אינו מתייחס למצב של אונס גמור, שכן אילו בכך מדובר, אין כל מקום לדיון. אם אדם נאנס ליהנות בעל כורחו, אז מה שהיה – היה, ובכל מקרה "אנוס רחמנא פטריה". הגמרא מחלקת את הדיון ל- 4 מקרים:

1. אפשר מכוון (א"מ);
2. לא אפשר מכוון (לא"מ);
3. אפשר – לא מכוון (אל"מ);
4. לא אפשר – לא מכוון (לאל"מ);

(לשם הקיצור, להלן אתייחס למקרים אלו בראשי תיבות.)

רש"י, שלא פירש דבר על המילים "הנאה הבאה לאדם בעל כורחו", מסביר את חלוקת הגמרא ל- 4 מקרים באמצעות דוגמא: "אפשר – אפשר לו ליבדל וקא מיכוין להתקרב כדי ליהנות כגון ריח של ע"ז או אפילו אי אפשר לו ליבדל ומיהו מתכוין הוא וחביב הוא לו ליהנות." מהמקרים המובאים בהמשך הגמרא, ברור כי המושג "אפשר" מתייחס למצב בו ישנה אפשרות שלא ליהנות מבלי לפגוע ביכולת להשיג את המטרה שאותה רוצה האדם להשיג. למשל, אם אדם נוסע מנקודה א' לנקודה ב' (מסיבה כלשהי), ויש מקדש של ע"ז המפיק ריחות נעימים על הדרך– אם ישנה אפשרות ללכת למקום ב' בדרך אחרת, אז זהו מצב של "אפשר". אם אין אפשרות אחרת להגיע לאותו המקום, אז זהו מצב של "לא אפשר", אף על פי שעקרונית ניתן היה לומר לאדם שיישאר בבית ולא ייסע לאותו מקום. מכוון / לא מכוון לפי רש"י, נוגע לשאלה האם לאחר שהאדם בחר ללכת בדרך העוברת ליד מקדש ע"ז בדרך למקום ב' הוא גם רוצה ליהנות מן הריח (או לא סולד ממנו).

רבנו דוד מסביר את המונח "הנאה הבאה לאדם בעל כורחו" באופן שגם אפשר ומכוון נחשב לבעל כורחו. הבעיה בפניה הוא עומד היא הסתירה בין מכוון ובין בעל כורחו. הוא כותב:

.....

רבנו דוד ממשיך להסביר מה משמעות המושג "מתכוון" בתנאים אלו:

....

דבריו ברורים. מצב של מתכוון הוא מצב בו ההנאה לא נגרמה בכוונה על ידי הנהנה. ההנאה באה מעצמה. אולם לאחר קיומה של ההנאה (כלומר ברגע ההנאה – עכשיו), הוא מרוצה מן ההנאה, היא נעימה לו. המילים "בעל כורחו" מתייחסות לאופן בו נוצרה ההנאה; המונח "מתכוון" מתייחס לגישה של האדם כלפי ההנאה.

לפני שנעסוק בבעיה המרכזית הנוגעת לדיון זה, עלינו להגדיר קודם את המחלוקת שבין רבי יהודה ורבי שמעון, שלדעת הגמרא עומדת ביסוד מחלוקתם של רבא ואביי, בצורה זו או אחרת.

שני התנאים נחלקו בעניין "דבר שאינו מתכוון". האם מותר לגרור ספסל על עפר תיחוח מצד אחד של החצר אל הצד השני כאשר ברור כי גרירת הספסל תגרום ליצירת חריץ בקרקע בשבת (שאסור בשבת משום חרישה)? רבי שמעון פוסק כי דבר שאינו מתכוון מותר. הסיבה היא שהתוצאה המשנית, יצירת החריץ, אינה תוצאה רצויה של המעשה, ועל כן אין בו משום חילול שבת. רבי יהודה פוסק כי יש לאסור דבר שאינו מתכוון.

הבה נבחן את המקרה. במעשה ישנם שני אירועים: 1) גרירת כסא לאורך החצר; 2) יצירת חריץ בקרקע. שני האירועים הללו הן תוצאה ישירה של המעשה אותו ביצע האדם. ההבדל בין שני האירועים הוא שמעשה האדם (גרירת הכסא בזרועו) כוונה לאירוע הראשון ולא לשני. השאלה המתעוררת היא האם האירוע השני יכול לשמש לתיאור המעשה (כלומר, להגדיר שנעשה כאן מעשה חרישה)? לדעת רבי שמעון התשובה היא כי האדם אמנם הזיז את הספסל, אך החריץ נוצר כתוצאה של ההזזה. אנו לא אומרים כי האדם חפר את החריץ. לא כל תוצאה של מעשה האדם הופכת אוטומטית למגדירה של המעשה. במקרה זה, מחלוקת התנאים היא האם תוצאה לא רצויה של המעשה מגדירה אותו. האם האדם גם גרר ספסל וגם יצר חריץ בקרקע, או שמא האדם רק גרר את הספסל, ויצירת החריץ הייתה רק תוצאה של מעשהו, אך לא היה כאן מעשה חרישה. (מובן כי אני מדבר כאן על הגדרתו ההלכתית של המעשה. לדעת רבי שמעון לא ניתן לייחס אדם תוצאה מסוימת של מעשיו, אם התוצאה הייתה ללא כוונה, או ללא מטרה. דוגמא קיצונית לעניין, היא מקרה בו למשל אני נוהג, ואני פושט את ידי אל מחוץ לחלון על מנת למתוח את המרפק. הרכב הנוסע אחריי, יכול לרוע המזל לחשוב כי המדובר בסימון פנייה שמאלה, למרות שאני כלל לא התכוונתי לפרשנות שכזו למעשיי. סימון הוא סוג של מעשה שלא יכול להתבצע ללא כוונה. אני מציין דוגמא זו כדי להמחיש שלא כל מעשה שניתן לייחס לתנועת זרועו של אדם אכן יכול להיקרא מעשה האדם.)

אם נשווה את המקרה של הנאה למלאכות שבת, נוכל להבין את הדיון העולה אצלנו בסוגיה בפסחים. בתחילת הפרק ציינתי, כי ישנה בעייתיות בהבנת מעשה ההנאה, שכן הנאה אינה מעשה אלא מצב (על אף שבעברית הנאה היא פועל שניתן להטותו ככל פועל אחר). רבנו דוד מגדיר כי אם אדם עשה מעשה על מנת להפיק הנאה, המעשה נחשב כמעשה הנאה. כאן, מעשה האדם (הליכה בדרך מסוימת) אינו מכוון בראש ובראשונה להפקת הנאה. ההנאה באה מעצמה כשהוא מהלך בדרך. המעשה הישיר של האדם הוא ההליכה מנקודה א' לב' (בדומה לגרירת הספסל). זו פעולה מותרת. ישנו אירוע נוסף המתרחש באותו זמן, כתוצאה מהמעשה הראשוני. הוא גם נהנה. מכל מקום, אין לאסור הנאה זו אלא אם ניתן להגדיר את המקרה כמעשה של הנאה, ולא רק כאירוע הנאה שבו הוא מעורב. השאלה היא מהם התנאים הנחוצים להגדרת האירוע המשני כמעשה של הנאה? שאלה זו מקבילה לשאלה שנשאלה בהלכות שבת – מהם התנאים הנדרשים כדי להגדיר את התוצאה המשנית כחלק ממעשה האדם? ישנם שני תנאים – כוונה ליהנות תוך כדי ההליכה הופכת את האירוע למעשה (מתכוון), וכמו כן, היכולת לבחור בהליכה בדרך אחרת הופכת את הבחירה בדרך הספציפית הזו למעשה של הנאה (אפשר).

מבנה הסוגיה בגמרא סבוך מאד, עם ריבוי אפשרויות ברמות שונות. נתאר בקצרה את מבנה הסוגייה:

1. לישנא קמא:

אפשר ומתכוון – אסור;

לא אפשר ומתכוון – אסור;

(במילים אחרות, הכוונה גורמת לייחוס ישיר של המעשה לאדם)

לא אפשר ולא מתכוון – מותר (רבי יהודה יאסור גם במקרה זה, עיין בתוספות);

אפשר ולא מתכוון – לדעת רבי יהודה, אסור;

לדעת רבי שמעון אביי סובר כי מותר; רבא סובר כי "אפשר" מייחס את המעשה לאדם גם ללא כוונה.

הנקודה העיקרית בהבנה זו היא כי אביי ורבא חולקים (בדעת רבי שמעון) האם "אפשר" הוא גורם היוצר ייחוס של המעשה לאדם. מה הסברה בדברי רבא? באופן פשוט – אם עומדות בפני האדם שתי אופציות שקולות להשגת מטרתו הראשונית (הגעה למקום ב'), הדרך בה ישנו הריח האסור מקבלת הגדרה של "דרך של איסור" ביחס לדרך השניה, כך שבחירה ללכת בדרך עם הריח היא בחירה ליהנות מההנאה הקיימת בדרך זו. הדבר נכון גם אם לא הייתה כוונה ליהנות. מעשה ההליכה בדרך ב' שונה ממעשה ההליכה בדרך א', והגורם לשוני בהגדרת המעשה הוא הריח האסור שבדרך ב'.

1. לישנא בתרא

אפשר ומתכוון – אסור;

אפשר ולא מתכוון – רבי שמעון – מותר, רבי יהודה – אסור;

לא אפשר ולא מתכוון – מותר (גם לדעת רבי יהודה);

לא אפשר ומתכוון – רבי שמעון – מותר,

לדעת רבי יהודה רבא סובר כי אסור; אביי מתיר.

כאן הטיעון עובד "לאחור". אנו יודעים כי רבי יהודה לא מצריך כוונה על מנת לייחס לאדם מעשה. האם זה בגלל שהוא מתחשב בגורם ה - "אפשר" כגורם יחיד לייחוס המעשה (כך שלא"מ מותר, משום שהכוונה כלל אינה מעלה או מורידה), או שמא כל אחד מן הגורמים מספיק, כך שבין לא"מ ואל"מ אסורים?

משפט קצר בעניין הלכה למעשה. רוב הראשונים פוסקים כלישנא בתרא, וכרבא, כמובן. בכל מקרה, ההלכה כרבי שמעון. אנו נדון בנפקא מינות ההלכתיות בשבוע הבא, כאשר נעסוק בהוכחות אותן מביאה הגמרא לאביי או לרבא.

תוספות (ד"ה "לא") מעלים בעיה קריטית ביחס לזיהוי שעושה הגמרא בין הסוגיה שלנו ובין הסוגייה בשבת. הגמרא (שבת עה.) אומרת כי רבי שמעון מודה כי דבר שאינו מתכוון אסור במקרה של "פסיק רישיה". "פסיק רישיה", אם להשתמש בדוגמא ציורית למדי, הוא מקרה בו אדם מתיז את ראשה של תרנגולת כדי לתת אותו כצעצוע לילד. גם אם החותך עשה מעשה זה ללא כוונה להרוג את התרנגולת, הרי שזה אסור (בשבת) היות שההריגה היא תוצאה מתחייבת של המעשה. נראה כי מחויבות התוצאה משמשת תחליף לכוונה. על כן תוספות מוכרחים להסיק כי בכל המקרים המופיעים בסוגיה שלנו אין פסיק רישיה. במקרה הראשון, אפשר שהוא יילך בדרך שבה נמצא המקדש ולא ייהנה ממנו כלל, וצריך לומר כי מצב מעין זה שייך ביתר המקרים שבסוגיה כו. – כו:. בחינה של כל המקרים הללו מראה כי קשה מאד להסבירם כמקרים שאין בהם פסיק רישיה.

תשובה אפשרית לשאלתם של התוספות, היא דעת הערוך (עיין בתוספות שבת קג. ד"ה "לא"), בה לא נדון, הגורסת כי פסיק רישיה דלא ניחא ליה (מקרה בו התוצאה מוכרחת אינה לרצונו של האדם ולא רק ללא כוונתו) מותר. תוספות אינם מקבלים את דעת הערוך, וממילא אין הם מזכירים אותה כאן.

רבנו דוד (כו: ד"ה "חצויים") מצטט את הרמב"ן הסבור כי במקרה של הנאה רבי שמעון מתיר פסיק רישיה. במילים אחרות, על אף שהגמרא שלנו מקשרת בין הסוגיה שלנו ובין מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון, קישור זה אינו כולל את דין פסיק רישיה. לעניין זה, קיים שוני בין הנאה ובין מלאכות שבת. ההגיון שבחילוק זה אינו מבואר ברבנו דוד (עיין גם בר"ן, חולין פרק ז).

לדעתי ההגיון שבחילוק קשור לבעיה המרכזית שבהנאה – כל איסור של התורה מצריך פעולה על מנת להתחייב בו. לגבי איסור הנאה, צריך להיות מעשה של "הפקת" הנאה (ולא רק התחושה הפיסיולוגית של הנאה). אם אדם מתכוון, אז המעשה אותו הוא עושה נחשב למעשה הנאה. בשבת, גם ללא כוונה ניתן לייחס תוצאות בלתי נמנעות של מעשה מסוים לעושהו. במקרה של הנאה, לעומת זאת, יש בעיה נוספת. פסיק רישיה יכול לייחס את המעשה לאדם, אולם השאלה היא האם יש פה בכלל מעשה. למרות שתחושת ההנאה היא תוצאה הכרחית של ההליכה דרך המקדש של ע"ז, ולכן התחושה מיוחסת אליו, עדיין אין ההליכה נחשבת למעשה הנאה משום שהיא לא נעשתה לשם מטרה זו. (למעשה, תחושת ההנאה מיוחסת לאדם גם ללא הפסיק רישיה, היות שתחושות אינן יכולות להיות נפרדות מגופו של מי שחש אותן.)

לפי מה שנאמר עד כה, לדעת רבנו דוד ישנו הבדל משמעותי בין האופן בו כוונה גורמת לאיסור ובין האופן בו פסיק רישיה גורם לו. כוונה לתוצאה מסוימת הופכת את התוצאה הזו למטרת המעשה; ממילא, המעשה מוגדר על פי התוצאה שלו. לכן, אדם שהלך בדרך מסוימת על מנת ליהנות נחשב כמי שעשה מעשה של "הליכה על מנת ליהנות"; במילים אחרות, מעשה הנאה. פסיק רישיה מקשר באופן ישיר ביני ובין התוצאה, אך הוא אינו אומר כי התוצאה הכרחית מגדירה את מטרת המעשה. דין פסיק רישיה קובע כי התוצאה הנוספת אינה משנית לאירוע. היות ובמקרים של שבת הקשר שלי לשני האירועים הוא קשר של מעשה פיסי – אני גררתי את הכסא וחרצתי את החריץ באמצעות שרירי, השאלה היחידה היא הגדרת טיב היחס ביני ובין התוצאה – ראשוני או שניוני. כוונה יכולה לייחס אליי אפילו תוצאה שניונית; פסיק רישיה הופך תוצאה שניונית לתוצאה ראשונית. אך במקרה של הנאה תמיד ישנו קשר בין האדם ובין הנאתו. השאלה היא האם הוא ביצע מעשה לשם הפקת ההנאה. כאן הנאה פועלת בדיוק כפי שהיא פועלת בשבת – היא הופכת את ההנאה למטרת ההליכה, בדיוק כפי שהיא הייתה יכולה לקשור בין תוצאת החרישה ובין פעולת הגרירה. מנגד, פסיק רישיה כלל אינו רלוונטי כאן – למרות שפסיק רישיה יהפוך את יצירת החריץ לפעולה ישירה של האדם, הוא אינו יכול להפוך את תחושת ההנאה הלא מכוונת למעשה. לכן הגמרא שלנו אינה מזכירה את פסיק רישיה כלל.

נראה כי תוספות הבינו את דין פסיק רישיה בהלכות שבת כתחליף לכוונה. הטענה היא כי אם משהו הוא תוצאה ישירה של פעולה כלשהי, אין משמעות לאמירה כי הפעולה נעשתה בכוונה, אך התוצאה הייתה ללא כוונה. מבחינה הלכתית נכון לומר כי הייתה כאן כוונה גם לתוצאה המשנית. ממילא, פסיק רישיה שקול לכוונה. רבנו דוד אינו סובר כי פסיק רישיה הוא דין שקול לכוונה, אלא הוא רואה בדין זה דרך לעקוף את בעיית הכוונה - פסיק רישיה מייחס את התוצאה המשנית ישירות לאדם על אף היעדר הכוונה. זה המצב במקרה של שבת בו הבעיה היחידה היא היחס שבין האדם ובין האירוע. בהנאה, לדעת רבנו דוד, המצב שונה, והבעיה היא הגדרת המעשה כמעשה הנאה (מלכתחילה). הגדרה זו נעשית על ידי ייחוס ההנאה למעשה ההליכה על ידי הכוונה, שהיא האמצעי המתאים למטרה זו. פסיק רישיה שאינו קושר בין פעולה אחת לשניה, אלא בין אדם ובין פעולה, לא יועיל בנסיבות אלו.

אני מקווה כי הנושאים שנידונו בשיעור זה יתבהרו יותר בשבוע הבא, כאשר נבחן את הדוגמאות השונות בגמרא המדגימות את יישום הדין.

בשבוע הבא: נסה לסיים את כל המקרים הנידונים בגמרא עד לכו: ("... תיובתא"). המקרה האחרון, הנוגע לשעטנז, הוא החשוב ביותר לעניין הלכה למעשה, היות שהוא רלוונטי לשאלה האם מותר לאדם למדוד חליפה בחנות עוד לפני שבדק אותה מאיסור שעטנז.

שים לב לרש"י על המקרה הראשון מבין השלושה בכו. עיין גם בתוספות, רבנו דוד כו. ד"ה "והא"; "שאני".