

## מלאכה כדרכה ובשינוי בשבת ובתורה כולה

### בנימין טויבר

- א. פתיחה
- ב. 'שינוי' ביחס למשכן או ביחס לדרך העולם
- ג. אורח ארעא
- ד. לשם מה משנים?
- ה. מדוע שינוי מועיל?
- ו. שינוי בתורה כולה

### א. פתיחה

בלימודנו ב פרק יב במסכת שבת, פרק הבונה, עסקנו בין היתר במלאכת 'כותב'. משנה ג בפרק מלמדת שהכותב חייב בין אם כתב בידו הימנית ובין אם כתב בידו השמאלית. הגמרא (קג, א) מקשה על חיוב זה בטענה שאין זו דרך כתיבה ואביי מתרץ בסופו של עניין כי מדובר באדם שכוחו שווה בשתי ידיו:

בשלמא אימין ליחייב - משום דדרך כתיבה בכך, אלא אשמאל אמאי?  
הא אין דרך כתיבה בכך! - אמר רבי ירמיה: באטר יד שנו. ותהוי שמאל  
דידיה כימין דכולי עלמא, ואשמאל - ליחייב, אימין - לא ליחייב! - אלא  
אמר אביי: בשולט בשתי ידיו.

אם כן, הכותב בשתי ידיו חייב רק אם זו דרך הכתיבה שלו. בדברים הללו מלמדת אותנו הגמרא יסוד גדול. קיימת דרך כתיבה מסוימת – המלאכה 'כדרכה', וכל מי שכותב בדרך אחרת יהיה פטור. ברם, מדברים אלו לא ניתן ללמוד מהו הגדר של "מלאכה כדרכה", והאם משאירים אותנו בשאלת בירור דרכה של המלאכה בכל מלאכה ומלאכה?

סוגיה זו מצטרפת למספר דיונים של תנאים ואמוראים המתייחסים לשאלת החיוב במעשה עבירה כאשר הפעולה נעשית בדרך משונה. בהמשך דברינו

שערים לגמרא

ננסה להגדיר את מאפייני השינוי מתוך עיון במקורות נוספים במסכת העוסקים במעמד השינוי במלאכת שבת.

### ב. 'שינוי' ביחס למשכן או ביחס לדרך העולם

ראשית, נעסוק בחיפוש הקריטריון להגדרת פעולה כמשונה. כדי להגדיר אופן מסוים של עשיית המלאכה כמשונה, יש להגדיר את הדרך הנורמלית של עשיית אותה המלאכה. בנקודה זו נראה את המחלוקת בין הבבלי לירושלמי, ובין הראשונים בדעת הבבלי.

שנינו בירושלמי:

המוציא בין בימינו בין בשמאלו בתוך חיקו או על כתיפו חייב שכן משא בני קהת לאחר ידו ברגלו ובפיו במרפקו באזנו ובשערו ובאפונדתו ופיה למטה בין אפונדתו לחלוקו ובחפת חלוקו במנעלו ובסנדלו פטור שלא הוציא כדרך המוציאין.

במשנה זו (שבת י, ג) מופיעים שני מושגים שיש לברר את היחס ביניהם. בראשיתה המשנה עוסקת בדרכי ההוצאה המחייבות, ולכאורה היא קובעת כי טעם החיוב באופן הוצאה מסוים הוא מפני שכך היה מעשה בני קהת במשא כלי המשכן במדבר. בסופה, המשנה עוסקת במקרי ההוצאה הפטורים, וקובעת כי אלו נובעים מכך שלא דמו לדרך המוציאין. השאלה העולה מכפילות זאת היא שאלת היחס בין "משא בני קהת" לבין "דרך המוציאין". כדאי להתחיל ולענות על שאלה זאת יש לראות את דברי התלמוד הירושלמי הבאים (שבת פ"י, הי"ג):

רבי יוסה בעי מעתה הוציא כגרוגרת על כתיפו חייב והן משא בני קהת. וכתוב (במדבר ד, טז) ופקדת אלעזר בן אהרן הכהן שמן המאור וקטרת הסמים ומנחת התמיד ושמן המשחה. שמן המאור בימינו. וקטרת הסמים בשמאלו. ומנחת התמיד של יום תלויה בזרועו. שמן המשחה איכן היה נתון. רבי אבון בשם רבי אלעזר כמין צלוחית קטנה היה לו באפונדתו.

ר' יוסה מקשה על דברי המשנה. לטענתו, לו אכן נחייב על כל מעשה הדומה למשא בני קהת, אזי אין לחייב על הוצאת דבר הקטן ממשאם. על כך עונה הגמרא שישנם מקומות בעבודת המשכן בהם הוציאו אף דבר קטן, ולכן גם המוציא כגרוגרת יהיה חייב. בכל אופן, לדעת הירושלמי כל ארבעת דרכי ההוצאה המנויות במשנה היו במשכן, ולכן אופני הוצאה אלו הם אופני ההוצאה הרגילים. על פי דברים אלו ניתן לומר ששינוי הפוטר יהיה שינוי מאופן עשיית המלאכה במשכן. אם כן, תשובת הירושלמי לשאלתנו היא ש"משא בני קהת" זו דרך ההוצאה, ומי שלא הוציא בדרך זו הרי הוא מוציא "שלא כדרך המוציאין".

בתלמוד הבבלי (שבת צב, ב) משנה זו מעוררת דיון מכיוון אחר:

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

לכאורה, כדי לעלות לדיון את השאלה האם יש מקום לחייב את אנשי הוצל על נשיאת חפצים על גבי ראשם, יש להניח שאכן קיימים אופני הוצאה נוספים שאף שלא היו במשכן ניתן להגדירם כדרך הנורמלית של ההוצאה. כדי להניח הנחת יסוד כזו יש לקרוא את המשנה באופן שונה מקריאת הירושלמי, ואכן נחלקו הראשונים האם לקרוא אותה בדרך אחרת.

רש"י מפרש ש"משא בני קהת" האמור במשנה מוסב רק על ההוצאה על גבי כתפו, ואילו ההוצאה בימינו, בשמאלו ובחיקו עוסקים ב'אורח ארעא' - דרך ההוצאה המקובלת בעולם. בדברים אלו רש"י מציע את המושג 'אורח ארעא' כקריטריון חילופי להגדרת אופן עשיית ההוצאה כנורמלי. ניתן להבין מרש"י שכדי שפעולה תחשב ל'שינוי' היא צריכה להיות שונה הן ביחס לאופן עשייתה במשכן, הן ביחס ל'אורח ארעא'. בהמשך דברינו נראה מספר דיונים העוסקים בשינוי כאשר ביסודם מונחת הנחת היסוד שהגדרת מלאכה כמשונה או נורמלית תלויה בגורמים שונים, יכולה להשתנות ואיננה נקבעת רק לפי אופן העשייה במשכן.

רבנו חננאל ורב ניסים גאון בעקבות המשנה מצטטים את דברי הירושלמי, וכלל לא מתייחסים לדיון על אנשי הוצל. אפשר שניתן להסיק מכך שהם מבינים את המשנה כפירוש הירושלמי, שהם דחו להלכה את הדיון על אנשי הוצל. בדוחק ניתן להבין את הדיון על אנשי הוצל כדיון שנידון במסגרת דרכי ההוצאה שהיו במשכן. באופן דומה, אם הקריטריון היחיד הוא דרך ההוצאה שבמשכן, כשיטת הירושלמי, יש להבין את הדיון המופיע בפרק ראשון של מסכת שבת בבבלי ובירושלמי, ועוסק בשאלה האם יש לחייב את האומן שהוציא כדרך האומנים, דוגמת החייט היוצא במחט הנעוצה בבגדו. אף שמבט ראשון זה נראה דיון בדרך המלאכה המוקבלת בעולם המלאכה, ניתן לומר שגם זה במסגרת דרכי ההוצאה במשכן, שהרי אין כמשכן מקום בו מצויים אומנים.

### ג. אורח ארעא

המושג אורח ארעא שראינו בדברי רש"י הוא מושג חמקמק. לדוגמא, איננו יודעים מדוע נהגו כך, אך אנשי הוצל החליטו שהם לא מתנהגים כ'רובא דעלמא', ובמקום לסחוב כדי יין ומים בידיהם הם סחבו אותם על ראשיהם. למסקנת הגמרא בטלה דעתם של אנשי הוצל אצל כל אדם. מדבריה עולה השאלה האם ישנה התאמה בין הכלל של 'אורח ארעא' לבין הקביעה ש'בטלה דעתם אצל כל אדם'. כלומר, האם מה שמגדיר אופן עשיית מלאכה כדרך ארץ זו העובדה שרוב העולם נוהג כך, וכל התנהגות החורגת מהנורמה המקובלת על רוב העולם אין היא 'דרך המלאכה', או שמא תיתכן מציאות שאדם עושה פעולה בשונה מכל העולם, ואע"פ שבטלה דעתו אצל כל אדם ניתן לומר שהוא נוהג כ'אורח ארעא'. לדוגמא, אם כל העולם יתנהג כאנשי הוצל האם נתייחס לכך כ'אורח ארעא', או שמא 'אורח ארעא' הוא מושג אובייקטיבי ולא דווקא תלוי במנהג העולם, כלומר – התנהגות תקינה היא הסבירה או הפשוטה ביותר, אף שהעולם מסיבותיו נוהג אחרת. ובעיה נוספת: אם אדם המציא מכשיר טכנולוגי שעושה פעולה מסוימת ואולי בעתיד כולם ירכשו אותו וישתמשו בו כמותו, אך בינתיים רק הוא עושה כך, האם נאמר שבטלה דעתו אצל כל אדם?

בכדי לנסות לענות על שאלות אלו נעיין במקומות שונים מהם ניתן ללמוד כיצד יש להגדיר אופן עשיית מלאכה כנורמלי או כמשונה. נציין שהאפשרות להגדיר פעולה כנורמלית או כמשונה היא פועל יוצא של שימוש בעקרון של 'אורח ארעא', שהרי אם לא כך, נידחק להסביר את כל הדיונים במסכת העוסקים ב'שינוי' תחת הכובע של הגדרת מעשה המשכן, וזה קשה.

הדיון הראשון במסכת העוסק ב'שינוי' מופיע בפרק ראשון (יא, ב):

דתניא לא יצא החייט במחטו התחובה לו בבגדו ולא נגר בקיסם שבאזנו ולא סורק במשיחה שבאזנו ולא גרדי באירא שבאזנו ולא צבע בדוגמא שבצוארו ולא שולחני בדינר שבאזנו ואם יצא פטור אבל אסור דברי ר' יהודה אומר אומן דרך אומנתו חייב ושאר כל אדם פטור.

הגמרא דנה באומן שהוציא את כלי אומנותו בדרך בה אמנים מוציאים אותו, והשונה מדרכי ההוצאה הרגילות. ר"מ טוען שאמנם אסור לצאת כך, אבל אין זה איסור דאורייתא, ואילו ר' יהודה מחייב. לכאורה אפשר להסביר שיש כאן מחלוקת קוטבית. בקוטב האחד נמצא ר"מ שטוען שישנה הגדרה אוניברסלית לדרך הוצאה נורמלית, וכל הוצאה אחרת תחשב לשינוי, ובשני ר' יהודה שלדבריו הנורמה היא יחסית ותלויה הקשר, ולכן משתנה בין ציבור לציבור. כך, ייתכן שעל ביצוע פעולה זהה, האומן יתחייב בחטאת, וההדיוט יהיה פטור. אכן הגמרא (שם) ממשיכה ומניחה את הדברים הבאים:

תני חדא לא יצא הזב בכיסו ואם יצא פטור אבל אסור ותניא אידך לא יצא ואם יצא חייב חטאת אמר רב יוסף לא קשיא הא ר"מ הא ר' יהודה.

בדברים אלו הגמרא דנה בזב הרגיל לצאת עם כיס הקשור לאמתו בכדי לקבל את הפרשותיו, ומביאה שתי מסורות סותרות לגבי העושה כן בשבת, אחת אוסרת והשנייה מתירה. על פי האמור למעלה הסברה למחלוקת הברייתות הללו ברורה. על פי ר' מאיר אין זו דרך הוצאה נורמלית ולכן הזב יפטור, ואילו לפי ר' יהודה לזב זו אכן דרך הוצאה נורמלית, ולכן יתחייב. ברם, הגמרא (שם) דוחה הסבר זה של המחלוקת:

א"ל אביי אימור דשמעת ליה לרבי מאיר במידי דלאו היינו אורחיה במידי דהיינו אורחיה מי שמעת ליה דאי לא תימא הכי אלא מעתה הדיוט שחקק קב בבקעת בשבת לר"מ הכי נמי דלא מחייב?

שערים לגמרא

אביי מסביר שאם נניח שלדעת ר"מ יש הגדרה אובייקטיבית אחת לדרך המלאכה, נמצא שכל אדם שחרג ממנה אך במעט יהיה פטור. כך לדוגמא אם אדם כתב בצורה סבירה, אך לא מקצועית לחלוטין, הוא יהיה פטור, וממילא יוצא שעל מלאכות רבות יחייב ר' מאיר רק את האומנים, ומסקנה זו איננה מתקבלת על הדעת.

על פי מסקנת הגמרא ניתן ללמוד מספר דברים. ראשית, אותה פעולה יכולה להיחשב נורמה אצל איש אחד ושינוי אצל איש אחר. הגדרת השינוי תהיה בהתאמה לברירת המחדל של האדם המסוים. כך, רק בחירה באפשרות שאיננה ברירת המחדל תחשב כשינוי, ולכן הזב חייב. שנית, ר' יהודה ור' מאיר יחלקו במקרה בו אמנם יש שינוי, אך יש בו הגיון והוא מהווה נורמה בהקשר תרבותי מוגבל. לדעת ר' מאיר אין זו דרך הוצאה, ולדעת ר' יהודה זו כן דרך הוצאה. בכיוון זה יש לומר כי שניהם יסכימו שמקרה שהוא גם חריג וגם חסר הגיון, כגון מעשה אנשי הוצל, יחשב למשונה בכל מקרה מכיוון שאין הוא יכול להיחשב למעשה שבגדר הנורמה.

לסיכום, נראה שיש להבחין בין שלוש קטיגוריות מובחנות. דרך הוצאה שהיא ברירת מחדל לכו"ע מחייבת, בהוצאה הגיונית, אך כזו שאיננה ברירת המחדל המקובלת – חולקים התנאים, ובהוצאה 'מוזרה' וחריגה – כולם פוטרים.

דיון נוסף בשאלת השינוי מופיע בדף צב, ב:

אלא: לאחריו ובא לו לאחריו - דברי הכל חייב. לאחר ידו ורגלו - דברי הכל פטור, כי פליגי - בפונדתו ופיה למטה. מר מדמי ליה לאחריו ובא לו לאחריו, ומר מדמי ליה לאחר ידו ורגלו.

במקרה זה מדובר על אדם שמוציא את פונדתו (תרמיל לכסף) כאשר הפתח שלה כלפי מטה, דבר שיביא כמעט בהכרח לאובדן הכסף המצוי בה. לדעת ר' יהודה ניתן לדמות זאת למוציא לאחריו – דרך הוצאה שעל אף החיסרון שבה עדיין נחשבת לנורמלית. חכמים סוברים שהדבר דומה למוציא לאחר ידו או רגלו – דרך בה אנשים לא מוציאים כלל. אמנם ניתן לומר שמחלוקת חכמים ור' יהודה היא במציאות, וייתכן כי חכמים יודו לדברי ר' יהודה בדיון הקודם - אם ההוצאה הגיונית, אף שאין זו הדרך הכי טובה, חייב, ואם ההוצאה מוזרה פטור. אך לדעתי דיון זה מלמד אותנו דבר נוסף. הדיון הקודם עסק במוציא – בגברא, והדיון כאן הוא על החפץ ה'מוציא' - החפצא. כלומר, בדף

יא למדנו שלעתים אדם מוציא בדרך שאיננה מקובלת, כגון בחפץ התחוב מאחורי אזנו, ואילו כאן הדיון הוא על מקרה שההוצאה נעשית כדרכה, כגון בחפץ הקשור לגופו, אלא שבדרך כלל מוציאים את החפץ המסוים באופן אחר. לדוגמא, לו אדם הניח צמיד בחיקו, אף שאסור להוציא בדרך כלל בחיק, מכיוון שזו הוצאה חריגה ביחס לצמיד יהיה פטור. לסיכום, יש משמעות לאופן ההוצאה, ויש משמעות לאפקטיביות של ההוצאה כלפי החפץ המסוים. כך, גם במקרה של הוצאה רגילה מבחינת האדם, אם ההוצאה אינה אפקטיבית מבחינת החפץ חכמים יפטרו.

הדיון הבא במסכתנו הנוגע לדין 'שינוי' מופיע במשנה העוסקת במקרה שוליים במלאכת הגוזז (י, 1):

הנוטל צפרניו זו בזו, או בשינוי, וכן שערו, וכן שפמו, וכן זקנו, וכן הגודלת, וכן הכוחלת, וכן הפוקסת - רבי אליעזר מחייב, וחכמים אוסרין משום שבות.

רש"י על סוגיית הגמרא (צד, ב ד"ה 'מחלוקת ביד'; 'מחלוקת בעצמו') מסביר שלדעת חכמים הגוזז ציפורניו אחת בשנייה או בפיו פטור מכיוון שאין זו דרך גזיזתם, ואילו ר' אליעזר מחייב מכיוון שאותו אדם שגוזז בידי אימן את עצמו לגזוז כך, ומבחינתו מדובר בגזיזה מקצועית. מהגמרא (סס) עולה שרבי אליעזר מוכן למתוח את ההגדרה של מלאכה כנורמלית לכל מקרה בו אפילו אדם אחד אימן את עצמו לפעול באופן מסוים ואילו לדעת חכמים מכיוון שאדם זה חרג מהנורמה מלאכתו תוגדר כשינוי. אפשר שעמדתו של רבי אליעזר, שואבת מעמדתו לגבי הגדרת מלאכה בשבת בכלל, שהרי למדנו מרש"י (כריתות יט, א) שרבי אליעזר חולק על העיקרון של מלאכת מחשבת, ואפשר שהוא חולק באופן גורף על ההגדרות המקובלות של מלאכה בשבת (כוונה, אולי דרישת המתקיימת, ועוד)<sup>1</sup>. ממילא, לדעתו, כל פעולה בשבת שיש לה תוצאה משמעותית וניכרת – היא אסורה מן התורה. לסיום פרק זה נעמוד על דברי התוספות ביחס לאנשי הוצל.

קושייתו של התוספות היא מהגמרא בדף קמד, א. הגמרא דנה שם האם דרכם של רימונים היא שסוחטים אותם או לא כאשר הנפקא מינה היא האם לחייב את הסוחט בשבת אם לאו. מסקנת הגמרא שם היא שיש לחלק בין מעשה

<sup>1</sup> ראה מאמרו של חברי צמח דוד שלוס בקובץ זה עמ' 13 - 39.

הנהוג על ידי ציבור – "אתרא" בלשון הגמרא – כגון קיום קוצים בכרם, לבין מקרה פרטי של סחיטת רימונים שנהוג על ידי בית מנשיא. על פי חילוק זה לכאורה המוציא כאנשי הוצל ובוודאי אנשי הוצל עצמם יהיו חייבים בהוצאתם, וזה סותר את מסקנת הגמרא שראינו לעיל הפוטרת את אנשי הוצל. תשובת תוספות היא שיש לבחון את חשיבות המעשה בעיני העולם. אדם נורמלי שהיה נתקל בסיטואציה של בני ערבייא היה נוהג בדיוק כמותם, וכן מי שהיה מגיע לסיטואציה של בית מנשיא היה נוהג כמותם, אלא שעל רבים לא אמרינן שבטלה דעתם ועל יחיד אמרינן שבטלה דעתו. לעומת זאת מעשה אנשי הוצל איננו מעשה סביר והגיוני, ועל כן ניתן לומר שבטלה דעתם אצל כל אדם.

בתחילת דברינו על הדיון בדף יא חילקנו בין פעולה משונה שהיא ברירת מחדל במצב נתון, שהעושה אותה יתחייב עליה, לבין פעולה משונה כשאינן סיבה טובה לשינוי זה, שלפחות לר"מ יהיה פטור. המקרה שם שונה מהמקרה של בית מנשיא שכן על אף שגם ברירת המחדל של בית מנשיא היא לסחוט רימונים, אין השוני שלהם באופן הפעולה עצמה, אלא בכך שהם עושים פעולה כזאת אף שרוב העולם לא נוהג כך.

לסיכום פרק זה נדגיש את הנקודות הבאות:

1. על פי הירושלמי, וכן נראה בדעת ר"ח ורב נסים גאון, הגדרת הנורמליות של מלאכה תלויה באופן עשייתה במשכן.
2. הגדרה חלופית של שינוי היא על פי "אורח ארעא" (רש"י ועוד). טענתנו היא שמושג זה יכול לספק קורת גג תיאורטית מוצלחת למרבית הדיונים העוסקים בשינוי.
3. לכולי עלמא במקרה בו אדם פועל באופן חריג, אך זו האפשרות הראשונית שלו בהתאמה למצבו הייחודי, כגון זב, הוא יהיה חייב. כהמשך למקרה זה ניתן לומר שר' אליעזר מרחיב דין זה כך שאפילו אם אדם אחד בלבד הרגיל עצמו לעבוד באופן מסוים, ובשבילו אופן זה הוא המקצועי, אפילו שאין הוא חייב לפעול כך, פעולתו תחשב לנורמלית. חכמים חולקים על ר' אליעזר בנקודה זו.
4. ישנה מחלוקת בין ר' יהודה לר' מאיר על מקרה בו אדם מתנהל בצורה הנהוגה בחברה שלו ובנוסף לכך יש הגיון במעשהו, אף

- שאין זו ברירת המחדל של אופן עשיית המעשה – כגון אומן. ר"י מחייב ור"מ פוטר.
5. לכולי עלמא מקרה בו אדם, או קבוצת אנשים, פועלים באופן משונה ושאיננו נראה כהכרחי – כגון אנשי הוצל, הפעולה תחשב לשינוי.
  6. לפי תוספות יש חילוק בין יחיד לציבור במקרה בו יש הגיון לפעולה המשונה וברור שכל אדם היה נוהג כך באותו מצב, אלא שכרגע מציאות זו לא רלוונטית לכולם. פעולת הציבור תיחשב במקרה כזה לנורמלית ואילו פעולת היחיד למשונה.
  7. לדעת חכמים יש משמעות גם לתועלת הפעולה. אין דין המוציא משקפי שמש על ראשו למוציא כוס מים על ראשו.
  8. דרך העשייה הנורמלית יכולה להשתנות בין מלאכה למלאכה. הכותב בשמאלו יהיה פטור ואילו החורש בשמאלו יהיה חייב.

#### ד. לשם מה משנים?

עד כאן ניסינו לעמוד על הגדרת פעולה השינוי, בפרק זה ננסה לעמוד על שאלה נוספת והיא מתכלית השינוי ותועלתו. הגמרא במספר מקומות קובעת: "כל כמה דאיכא לשנויי משנינן". כלומר, יחסה של ההלכה לתופעת השינוי איננו רק בדיעבד מנקודת ראות של חיוב חטאת או פטור, אלא שלשינוי יש תפקיד פוזיטיבי בתגובה למצבים שונים בהלכות שבת. ננסה לברר מהי תכליתו של השינוי.

1. מעבר מדאורייתא לרבנן - מדיוני הגמרא לאורך המסכת ביחס לשינוי עולה בברור שהסיבה המרכזית לפעול באופן של שינוי היא כדי להוריד את דרגת האיסור. לדוגמא, הכותב בשמאלו יהיה פטור ויעבור רק על איסור חכמים בעוד הכותב בדרך הרגילה עובר על איסור דאורייתא.
  2. כדי להתרחק מהתנהגות של חולין.
  3. כאמור, ישנו כלל המופיע במקומות רבים בתלמוד והוא: "כמה דאיכא לשנויי משנינן". להלן נראה שני דיונים בנושא זה כאשר האחד מלמד על איסורי דרבנן והשני על איסורי דאורייתא.
- המקום הראשון הוא בדברי הגמרא (ק"ז, ב) הקשר של דיון על רדיית פת:

שערים לגמרא

והצילו לכם. וכשהוא רודה - לא ירדה במרדה אלא בסכין. איני? והא  
תנא דבי רבי ישמעאל: לא תעשה כל מלאכה - יצא תקיעת שופר ורדיית  
הפת, שהיא חכמה ואינה מלאכה! - כמה דאפשר לשנויי משנינן.  
למעשה אין הבדל הלכתי בין רדייה בפת לרדייה בסכין אלא שאומרת הגמרא  
שיש לשנות כמה שיותר מדרך הפעולה הנורמלית. מדוע לעשות שינוי זה?  
מסביר רש"י במקום: "לא ירדה אותו במרדה שהוא דרך חול". במקרה זה גם  
רדייה בסכין וגם רדייה בפת הם איסורי דרבנן ולמרות זאת, על פי הברייתא  
הזאת יש לפעול בצורה מסוימת. וכן בהמשך המסכת (קכח, ב):

צריכה לשמן וכו'. תיפוק ליה משום סחיטה! - רבה ורב יוסף דאמרי  
תרוייהו: אין סחיטה בשיער. רב אשי אמר: אפילו תימא יש סחיטה  
בשיער - מביאה לה בכלי דרך שיערה. דכמה דאפשר לשנויי - משנינן.  
במקרה זה יש צורך להביא שמן ליולדת, לדעת רב אשי בין אם יביאו אותו  
בכלי דרך רה"ר, ובין אם אשה תביא אותו בשערה ותסחוט אותו לאחר מכן –  
יהיה מדובר באיסור דאורייתא. למרות זאת לדעת רב אשי עדיף שתביא  
בשערה וזאת מכיוון שכמה דאיכא לשנויי משנינן.

בשני המקומות הללו נוקטת הגמרא בכלל של "כמה דאיכא לשנויי משנינן",  
וזאת כדי לעשות את הפעולה באופן החורג כמה שיותר מהאופן הרגיל של  
עשיית הפעולה, אף אם מבחינה הלכתית אין לדבר משמעות. אפשר  
שהמשמעות של השינוי במקרה כגון זה היא בעיקרה תודעתית.

להשלמת העיסוק בשאלה מדוע בכלל לשנות יש לדון בשאלת השינוי ביו"ט.  
במשנה במסכת ביצה כתוב שאין לקחת כדי יין ביו"ט כדרך שלוקחים אותם  
ביום חול. על כך אומרת הגמרא (ביצה ל, א):

תנא: אם אי אפשר לשנות - מותר. אתקין רבא במחוזא: דדרו בדוחקא -  
לדרו ברגלא, דדרו ברגלא - לדרו באגרא, דדרו באגרא לדרו באכפא, דדרו  
באכפא - נפרוס סודרא עלויה, ואם לא אפשר - שרי. דאמר מר: אם אי  
אפשר לשנות - מותר.

מדוע בכלל לשנות ביום טוב שהרי לא מדובר פה בהיתר לעשות פעולה  
אסורה? על כך עונה רש"י: "וכשהוא משנה - ישנה להקל משאו, ולא להרבות  
טורח ביום טוב... (שם). לעומתו התוספות מסביר בדרך אחרת: "אלא נראה  
דאפילו מכביד יותר מכל מקום לא חיישינן כיון דמשנה מדרך חול" (שם).

מלאכה כדרכה ובשינוי בשבת ובתורה כולה

נמצא שלעניין שינוי ביו"ט רש"י סובר שיש לשנות כדי להקל מטירחא שיש בה משום פגיעה בכבוד יו"ט ואילו תוספות סובר, כמו שאמרנו בשבת, שהשינוי הוא כדי לשנות מהנעשה ביום חול.

נסכם בקצרה את הסיבות העולות מתוך הסוגיות לשינוי:

- א. הורדת האיסור מדאורייתא לרבנן.
- ב. עשיית המעשה באופן שלא יהיה דומה לעשיית חולין.
- ג. הרחקה תודעתית.
- ד. ביו"ט – כדי להקל בטורח.

#### ה. מדוע שינוי מועיל?

יש לחקור מדוע עשיית מלאכה בצורה שונה משפיעה על רמת החיוב בהלכות שבת, האם דין שינוי הוא דין מקומי בהלכות שבת המסתעף מעקרון "מלאכת מחשבת", או שמא זהו דין הרלוונטי לכל התורה כולה. לדיון בסוגיה ניכנס דרך מלאכת כותב.

כאשר הגמרא אומרת על הכותב בשמאלו ש"אין זו דרך כתיבה" האם היא מתכוונת לומר שלעניין שבת אין זה נחשב כתיבה, או שמא היא מתכוונת לומר שכתיבה בשמאל לאדם ימני זו אמנם הפעולה הכי דומה שיש למלאכת כתיבה, אבל באמת אין לתאר זאת ככתיבה כלל. הגמרא במנחות (לז, א) אומרת:

..הרי הוא אומר: וקשרתם וכתבתם, מה כתיבה בימין אף קשירה בימין..

השאלה שעולה מדברי הגמרא הללו היא האם ישנו דין שחובה לכתוב בימין ודברי סת"ם שלא נכתבו ביד ימין יהיו פסולים. או שמא רובא דעלמא כותב ביד ימין ולכן קושרים בעזרת היד הזאת את התפילין. לדעת רש"י רובא דעלמא כותב בימין אך אין זה כלל הלכתי מוחלט.

הבית יוסף בשם ספר התרומה מביע דעה הפוכה. התרומה פוסק שיש לכתוב ביד ימין. הבית יוסף טוען שאי אפשר לומר שדווקא בשבת, הנלמדת ממשכן,

שערים לגמרא

אין מועילה כתיבה, ואילו בעלמא זה יהיה כשר, וזאת מכיוון שאז ניגרר לפרדוקס: כתיב הסת"ם שנכתבו בשבת יהיו כשרים לחלוטין, דבר המעיד על כך שכתבתם הייתה כדרכה, על אף שלהלכות שבת אין זו כתיבה. השו"ע, החלקת מחוקק והמנחת חינוך חולקים על הבית יוסף ופוסקים שכתבה בסת"ם תהיה כשרה בדיעבד בשמאל. לכאורה ניתן היה לומר שמחלוקת זו היא מחלוקת האם שינוי הוא בכל התורה, וזו שיטת הבית יוסף, או שה כלל בהלכות שבת. אלא שהבית יוסף בעצמו, לאור גמרא העוסקת בשחיטה כלאחר יד, מבהיר ההשוואה בין שבת לתחומים אחרים תקפה רק לגבי כותב, אבל בהחלט תיתכן אפשרות שהשוחט לאחר יד יהיה פטור בשבת, ולמרות זאת שחיטתו תהיה כשרה.

## ו. שינוי בתורה כולה

הגמרא במסכת שבועות עוסקת בשני מקרים בהם הכניסה המשונה של האדם משמעותית לשאלת הטומאה. המקרה הראשון הוא של אדם שנכנס לבית המנוגע שלא בדרך הרגילה ולמסקנת הגמרא שם כל עוד הוא לא נכנס לגמרי הוא לא יטמא. המקרה השני הוא של אדם שנכנס בטומאתו לבית המקדש דרך הגגות ולא דרך הפתחים ובגלל זה הוא פטור.

לכאורה נראה שבמקרה זה אפילו שתוצאות המעשה זהות לתוצאות המעשה במקרה בו הוא היה נעשה באופן רגיל, הגמרא פוטר את הנכנס. הנכנס נכנס ולמרות זאת כניסתו איננה נחשבת לכניסה – יש לדון מדוע כתיבתו של הכותב בשינוי תחשב לכתיבה

מקור נוסף בו עוסקת הגמרא בשינוי מופיע במסכת פסחים (כד, ב): "אמר ר' אבהו בשם ר' יוחנן: כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך אכילתן". ממקור זה עולה שהסיבה שאין לוקין היא שדרך האכילה היא שונה. מה הוא השינוי באכילה? על כך עונה הגמרא שמדובר לדוגמא באכילת חלב חי. כלומר: השינוי כאן איננו באופן האכילה, אלא הנאכל נמצא במצב שונה.

נקודה משמעותית נמצא גם בגמרא במנחות (טז, ב). הגמרא שם עוסקת בשאלה האם במקרה שכהן שהקטיר כמות של שומשום מהקומץ המתיר את

המנחה, וחשב בזמן זה לאכול כשיעור שומשום מן השיריים למחר, האם יהיה זה פיגול או לא. מסקנת הגמרא היא ששלוש הדעות החולקות בדין המנחה חלוקות בשאלה האם דרך אכילה ודרך הקטרה נאמרו שיעור קטן כל כך. על כל פנים ניתן ללמוד ממחלוקת זו שהשינוי הוא לא באופן ההקטרה והאכילה אלא במקור ובנאכל.

בדברינו עד כה ראינו מספר מקרים, מן התורה כולה, הנעשים באופן של שינוי ויש בהם פטור. האם יש בדברים אלו בכדי לנסח כלל הנוגע לשינוי בכל התורה כולה? בקובץ שיעורים ובאגלי טל ישנם ניסיונות שכאלו. כך אומר הקובץ שיעורים (כתובות, אות רב): "נראה דהא דפטור בשבת בעושה כלאחר יד אינו דין מיוחד באיסורי שבת כמו מקלקל ומלאכה שאין צריכה לגופה, אלא כן הוא בכל דיני התורה". על פי הקובץ שיעורים כלל זה נוהג בכל התורה כולה.

ניתן להקשות על הקובץ שיעורים שאם אכן יש שינוי בכל התורה כולה, אזי יש לומר שכתובה בשמאל לא תחשב לכתובה וסת"ם שלא נכתב כדרכו יהיה פסול וכן יש להבין מדוע שחיטה בשינוי נחשבת לשחיטה כשרה.

האגלי טל (בפתיחה אות ג') מתמודד עם קושיות אלו ומנסח כלל אחר ביחס לשינוי. לדעתו יש שני אופנים לשינוי – שינוי בפועל ושינוי בנפועל. לכל מעשה יש את הדרך בה עושים אותו ואת התוצאה הנובעת מעשייתו. כך לדוגמה אפשר לשנות בדרך הפעולה כגון אכילה בעזרת זונדה וניתן לאכול באופן רגיל חתיכה של חלב חי – דבר שלא נורמלי לאוכלו.

לדברי האגלי טל בכל מקרה בו יש שינוי בתוצאה הדבר אכן נחשב לשינוי, ואילו בכל מקרה בו יש שינוי באופן העשייה אך לא בתוצאה הסופית אין הדבר נחשב לשינוי. לכן מקרים כגון אכילת חלב, כניסה לבית המנוגע, כניסה למקדש, זריעה בעציץ נקוב מכיוון שהעשייה השונה הביאה לתוצאה סופית שונה, המקרים הללו נחשבים לשינוי. מקרים כגון שוחט לאחר יד וכתבת גט שלא בידו החזקה, שבהם התוצאה הסופית זהה, לא יחשבו לשינוי ולכן הגט והשחיטה יהיו כשרים.

בהקשר זה יש להעיר על האגלי טל שהוא רואה את פעולת הכניסה למקדש ולבית המנוגע כתוצאה ולא את השהייה אחר כך בתוך הבית כתוצאה. מוסיף

שערים לגמרא

האגלי טל שבשבת דין שינוי מתרחב גם למקרים בהם השינוי הוא באופן העשייה וזאת מפני שבשבת הפטור של שינוי הוא גם משום מלאכת מחשבת. עולה מדבריו שיש שלוש רמות בהגדרת מלאכה. הראשונה, לעניין שבת, עשיית מלאכה באופן הרגיל שלה שמביאה לתוצאות הרגילות שלה. עשייה זו תוגדר מלאכת מחשבת וחייב עליה. השנייה, מלאכה שנעשתה באופן חריג אך התוצאה הסופית רגילה. מלאכה זו תוגדר כמלאכה בכל התורה כולה, אך איננה מלאכת מחשבת לעניין שבת. פעולה שהשינוי בעשייתה הוביל לשינוי בתוצאתה, פעולה זו לא תוגדר כמעשה מחייב בכל התורה כולה.