

אינו מתכוון

ראשי פרקים

1. הקדמה
2. מקורות תנאיים ופרשנותם
 - א. מקורות הבבלי ופרשנות אמוראי בבל עליהם
 - ב. מקורות הירושלמי ופרשנות אמוראי ארץ ישראל עליהם
 - ג. המשנה במקוואות
3. חילוק בין גדולים וקטנים ובין אפשר ולא אפשר
4. רמת האיסור
 - א. שיטת רש"י
 - ב. שיטת ר"י בתוספות
 - ג. שיטת הריטב"א, הרשב"א והתוס' ר"ד
5. דין פסיק רישיה
 - א. הקדמה
 - ב. השתלשלות הדין באמוראים
 - ג. שיטות הראשונים
- הקדמה
 - שיטת הערוך
 - שיטת התוספות
 - שיטת הריטב"א
 - שיטת הר"ח
 - שיטת הרמב"ם
6. סיכום

1. הקדמה

דין "אינו מתכוון" הוא דין המתייחס למקרה בו אדם עשה פעולת איסור ללא כוונה ליצור פעולה¹ זו. בדין זה ישנה מחלוקת בין רבי יהודה לרבי שמעון - ר' יהודה מתיר ור' שמעון אוסר. מחלוקת זו אינה מפורשת במשנה, אלא מבוארת ע"י הגמרא כתוצאה מכמה מקורות תנאיים. דין זה שייך הן באיסורי שבת והן בשאר איסורים. באיסורי מלאכות שבת ישנו דין "מלאכת מחשבת אסרה תורה", כלומר: מלאכות שבת נתייחדו בעובדה שישנו צורך בפרמטר נוסף על מנת לאסור אותן. שני דינים אלו, "אינו מתכוון" ו"מלאכת מחשבת", עלול להיות ביניהם דימיון, וע"י בדיקת היחס ביניהם, כלומר: ההשפעות של כל אחד מהם על איסורי שבת, ניתן להגיע גם להגדרות חלקיות או מלאות של כל אחד מהם.

מאמר זה על סוגיית "אינו מתכוון" יברר תחילה את השתלשלות ביאור מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון. כמו כן נראה האם מחלוקת זו היא מחלוקת מהותית בהבנת איסורי תורה (האם הם צריכים כוונה או לא), או שכל המחלוקת היא ברובד של גזירות דרבנן בלבד ולכלי עלמא איסורי תורה צריכים כוונה. מתוך בירור זה נראה האם יש דינים מיוחדים בשבת בעניין המחלוקת ב"אינו מתכוון" הקשורים לדין "מלאכת מחשבת".

¹ כלומר: ללא כוונה למציאות שקרתה, ולא מחוסר ידיעת האיסור (שבמקרה כזה הוא שוגג).

כמו כן, לאורך המאמר נבדוק שתי שאלות עיקריות בהסברי האמוראים והראשונים בדין "אינו מתכוון":

1. מה פירוש המילה כוונה? (ניתן לפרש בהרבה צורות, למשל: חשק, רצון, מודעות וכד').

2. מהי מהות הכוונה? כלומר: מה חסר כשאין כוונה שבגללו ר' שמעון מתיר?

כמובן ששתי שאלות אלו קשורות אחת לשניה. ננסה להסביר את הקשר ביניהן בהסברו של כל אחד מהאמוראים והראשונים.

2. מקורות תנאיים² ופרשנותם

א. מקורות הבלתי ופרשנות אמוראי ככל עליהם

מקור א

עגלה של קטן טמאה מדרם ונטלת בשבת ואינה נגררת אלא ע"ג כלים. רבי יהודה אומר: כל הכלים אין ניטלים, חוץ מן העגלה מפני שהיא כובשת.

(ביצה פ"ב מ"ז)

רש"י שם מפרש:

מפני שכובשת – חריץ הנראה בהלכה לא על ידי חפירה הוא, אלא כובשת ודורסת הקרקע, ונדוש תחתיה ונעשה מקומה נמוך, אבל אינו זו עפר ממקומה.

(ביצה כג ע"ב ד"ה מפני שכובשת)

בגמרא על משנה זו מובאת ברייתא:

רבי שמעון אומר: גורר אדם מטה כסא וספסל, ובלבד שלא יתכוון לעשות חריץ.

(ביצה כג ע"ב³)

כבר בברייתא מוזכר עניין הכוונה⁴, אולם נראה שהפרשנות למחלוקת ר' יהודה ור' שמעון התהוותה והשתנתה במשך הדורות.

דור ראשון

רב ושמואל נחלקו כמי ההלכה במחלוקת זו. רב פסק כר' יהודה ושמואל פסק כר' שמעון. תיאור המחלוקת הוא כמחלוקת מקומית בגרירה:

רב אמר: אין הלכה כר' שמעון בגרירה, ושמואל אמר: הלכה כר' שמעון בגרירה.

(שבת כב ע"א)

² לא הובאו כאן כל המקורות מפני שהמגמה העיקרית שלי הייתה לעסוק בהשתלשלות הביאור למקור הראשי, והוא המשנה והברייתא בביצה.

³ ברייתא זו מופיעה גם בשבת כב ע"א, כט ע"א, מו ע"ב, פסחים קא ע"א ומנחות מא ע"ב.

⁴ בניגוד לברייתא בירושלמי שנראה להלן ולברייתא בתוספתא שלפנינו (לליברמן) ביצה פ"ב הי"ח): "ר' שמעון או: גורר אדם מטה כסא וספסל וקתדרה אצלו בשבת, ואין צריך לומר ביום טוב".

ניתן להסביר את ההבנה שהמחלוקת היא מקומית כך: גרירה היא חרישה כלאחר יד, ונוסף לכך יש במעשה זה שינוי כי החרישה היא בכלים שלא נועדו לחרישה, ולכן ר' שמעון מתיר. ר' יהודה אוסר למרות זאת, משום שהוא גוזר משום חרישה כדרכה כי נוצרה תוצאת חרישה.

אמנם בשני מקומות⁵ אנו מוצאים פסקים בשם רב ושמואל, זה כר' יהודה וזה כר' שמעון, כשהקשר הגמרא הוא דין "אינו מתכוון", אך נראה שהגמרא, בעקבות פירוש מאוחר יותר של מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון כמחלוקת בדין "אינו מתכוון", מבינה פסקים אלו כאמירות גורפות, למרות שבתוך דברי רב ושמואל עצמם מסתבר שזה אינו כך⁶.

דור שני

ופליגא דעולא, דאמר עולא: מחלוקת בקטנים, אבל בגדולים דברי הכל מותר⁷.

(שבת כט ע"ב)

עולא מחלק בין גרירת חפצים גדולים לגרירת חפצים קטנים. ניתן להסביר את החילוק בין גדולים לקטנים על פי הסבר המחלוקת בדור הראשון, ור' יהודה מתיר בגדולים כי במקום צורך לא גזרו⁸. עולא לא מזכיר שהמחלוקת היא גלובלית בדין "אינו מתכוון", ולכן אין סיבה לומר שהסביר כך את המחלוקת.

דור שלישי

בדור זה חל המהפך. רבה פירש מחלוקת זו כמחלוקת כללית בכל השי"ס בדין "אינו מתכוון". רבה מוזכר כשולל את חלוקתו של ר' ירמיה רבה בין גדולים לקטנים במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון⁹ ע"י קושיה ממשנה בכלאיים (פ"ט מ"ה):

מת"ב רבה: מוכרי כסות מוכרין כדרכן, ובלבד שלא יתכווין בהמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, והצנועין מפשילין במקל לאחוריהן.

(שבת כט ע"ב)

המכנה המשותף שעל בסיסו רבה מקשה הוא עניין הכוונה, כלומר: רבה פירש את המחלוקת כמחלוקת עקרונית וכללית בדין "אינו מתכוון", ולכן הקשה ממקור העוסק בעניין הכוונה¹⁰.

צריך לשים לב, שאמוראי בבל מתייחסים לכוונת האדם, כלומר: האדם הוא זה שמוכיח את הכוונה ולא המעשה (כפי שיבואר להלן בשיטת הירושלמי), ופירוש אמוראי בבל למילה "כוונה" הוא מחשבת האדם על המעשה.

⁵ שבת קיא ע"ב ובכורות כה ע"א.

⁶ מסקנתי כאן, שרב ושמואל לא פירשו את המחלוקת כמחלוקת בדין "אינו מתכוון", אינה מוכחת, אך נראית לי מסתברת.

⁷ גירסת היראים (עמוד שביעי, סימן רע"ד, עמוד קל"א) - "אסורי". גירסה זו מקשרת את דברי עולא לעניין "פסיק רישיה", וברור שעל פי השתלשלות הדורות דבריו קשים, שכן רבא ואביי מחדשי דין פסיק רישיה מאוחרים בהרבה מעולא.

⁸ כמובן שהסבר זה אינו לפי גירסת היראים.

⁹ להלן יבואר עניין זה באריכות.

¹⁰ רבה מוזכר בעוד שני מקומות בעניין זה. עיין נזיר מב ע"א וכתובות ו ע"ב (במקור זה ישנה מחלוקת גירסאות אם לגרוס רבה או רבא, ועיין להלן בהערה 22).

מקור ב

בכור שאחזו דם, אפילו מת – אין מקיזין לו דם, דברי רבי יהודה. וחכמים אומרים: יקיז, ובלבד שלא יעשה בו מום, ואם עשה בו מום – הרי זה לא ישחוט עליו. ר' שמעון אומר: יקיז, אע"פ שהוא עושה בו מום.

(בכורות פ"ה מ"ב)

האיסור כאן הוא הטלת מום בקדשים, וכמו כן יש כאן קנס שקונסים את מי שהטיל מום בקדשים שלא ייהנה מבהמה זו.

הגמרא הבללית, שכבר מכירה את מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון כמחלוקת בדין "אינו מתכוון", מפרשת כך גם את מחלוקתם כאן:

אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כר' שמעון. מתקיף לה רב נחמן בר יצחק: הי ר' שמעון? אלימא ר' שמעון דמתניתין – עד השתא לא אשמעינן שמואל דבר שאין מתכוין מותר? והא ר' חייא בר אשי אמר רב: הלכה כר' יהודה, ורב חנין בר אשי אמר שמואל: הלכה כר' שמעון. ורב חייא בר אבין מתני בלא גברי, רב אמר: הלכה כר' יהודה, ושמואל אמר: הלכה כר' שמעון!...

(בכורות לד ע"א)

אולם היא בעצמה מפרשת מחלוקת דומה בין ר' מאיר לחכמים באופן אחר:

...דאמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן: הכל מודים במחמץ אחר מחמץ שהוא חייב... במסרם אחר מסרם שהוא חייב... לא נחלקו אלא במטיל מים בבעל מום, דר' מאיר סבר: "כל מום לא יהיה בו", ורבנן סברי: "תמים יהיה לרצון".

(שם לג ע"ב)

כלומר: לדעת חכמים כל עוד הוא לרצון - מצוה לשומרו בתמימותו, אבל בבעל מום מותר להטיל מום.

ניתן לפרש גם את המשנה לפי דרך זו. ייתכן לפרש, ש"אחזו דם" זה מום, או שמדובר שיש בו מום אחר כלשהו כמו שהגמרא מפרשת על הברייתא. ר' שמעון סבר, שמותר להטיל מום נוסף בבכור בעל מום וגם לא קנס על זה, בניגוד לחכמים שקנסו ולרבי יהודה שאסר לחלוטין, אפילו להקיז שמה יעשה בו מום. ייתכן, שבדרך זו פירשו האמוראים בדורות הראשונים. אולם צריך לומר, שמצירוף המקורות נראה יותר פירושם של אמוראי הדורות האחרונים.

ב. מקורות הירושלמי ופרשנות אמוראי ארץ ישראל עליהם

בתוספתא בשבת מופיעה הברייתא הבאה:

פגה שטמנה בתבן וכן חררה שטמנה כנחלים – אם מגולה מקצתה נוטל, ואם לאו אינו נוטל. אלעזר בן תריי אומר: תוחבן בשפוד או בסכין ונוטלן בשבת.

(תוספתא שבת [ליברמן] פט"ז ה"י)

בבבלי (שבת קכג ע"א) פירשו ברייתא זו בהקשר של טלטול מן הצד, וללא קשר למחלוקת ר' יהודה ור' שמעון.

הירושלמי, לעומת זאת, מקביל ברייתא זו למחלוקתם:

פנה שטמנה בתבן וחררה שטמנה בנחלים – אם היו מקצתן מגולין ניטלין בשבת, ואם לאו אין ניטלין. רבי לעזר בן תדאי אומר: בין כך ובין כך תוחב בשפוד ובסכין ונוטל. אתייה דרבי לעזר בר תדאי כרבי שמעון, דתני: לא יגרר אדם את המיטה ואת הכסא ואת הספסל ואת הקתידרה מפני שהוא עושה חריץ, ורבי שמעון מתיר.

(שבת פ"ג ה"ג)

לשון הברייתא העוסקת במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון המופיעה בירושלמי שונה מלשון הברייתא המופיעה בבבלי. בניגוד לברייתא בבבלי, לא מופיע כאן עניין הכוונה. לעומת זאת, מופיע בברייתא בירושלמי הסבר לאיסור, והוא עשיית החריץ, עניין שלא נכתב במפורש בברייתא בבבלי.

נראה שאמוראי ארץ ישראל פירשו את מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון כמחלוקת במלאכה הנעשית מן הצד, בדרך אגב: ר' שמעון מתיר, משום שמחשיבים רק את המעשה העיקרי, והמעשה השולי, האסור, מתבטל לגביו. לדוגמה: בגרירת הספסל הפעולה העיקרית היא העברת החפץ. ר' שמעון רואה בזה את כל המעשה, החריצה האגבית נזנחת, והמעשה אינו מוגדר כחרישה. ר' יהודה אוסר, כיוון שבכל זאת יש פה מציאות הנוצרת בדרך כלל מאיסור. כמובן, שר' יהודה אוסר רק מדרבנן.

גם אם נקשר פירוש זה למושג כלשהו של כוונה, הרי שהכוונה אינה מתייחסת למחשבת האדם, כפירוש הבבלי, אלא למעשה - מלשון כיוון-דיוק¹¹.

ג. המשנה במקוואות

מקור תנאי נוסף אליו אין התייחסות בשני התלמודים הוא המשנה במקוואות:

המסנן את המיט לצדדין ומשכו ממנו שלשה לוגין – כשר. היה תולש ומשכו ממנו שלשה לוגין – פסול, ור' שמעון מכשיר מפני שלא נתכוין לשאוב.

(מקוואות פ"ב ט"ז)

לכאורה יש כאן מקור ברור העוסק בכוונה לשיטת ר' שמעון, ומקשר אותנו לדין "אינו מתכוון". אולם נראה, שבדין מים שאובים כולם מודים שצריך כוונה, כי צריך שהאדם יתערב במים כדי שייקראו שאובים. המחלוקת כאן היא מחלוקת מקומית - האם תולש נחשב מתכוון או לא, ואינה מחלוקת כללית בדין "אינו מתכוון".

3. חילוק בין גדולים וקטנים ובין אפשר ולא אפשר

בגמרא מובאות דעותיהם של שני אמוראים בעניין זה:

ריש כנישתא דבצרה גרר ספסלא לעילא מרכי ירמיה רבה, אמר ליה: כמאן – כרבי שמעון? אימר דאמר רבי שמעון בגדולים, דלא אפשר, בקטנים מי אמר? ופליגא דעולא, דאמר עולא: מחלוקת בקטנים, אבל בגדולים – דברי הכל מותר.

(שבת כט ע"ב)

¹¹ ייתכן שעולא, שהוזכר לעיל בדיון במקורות הבבלי, הסביר את מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון כהסבר הירושלמי. השערה זו נובעת מהעובדה, שעולא, על אף שהיה אמורא בבלי, הושפע מאמוראי ארץ ישראל, ועל כך עיין אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים, ערך "עולא", עמוד 287.

רבי ירמיה רבה הוא כנראה רבי ירמיה ביראה, אמורא ארצישראלי שירד לבבל, מהדור השני. עולא הוא אמורא מדור השני עד השלישי מתלמידי רבי יוחנן, שגם נע בין ארץ ישראל לבבל. המשותף לדעות של שניהם הוא, שהם רואים צד להחמיר בקטנים ולהקל בגדולים. ניתן להסביר חילוק זה באחת משלוש הדרכים הבאות:

1. כאשר המעשה אינו מוכרח, אי אפשר לראותו כאגבי ושולי לפעולה ורואים בכלל הפעולה גם פעולת איסור, אך כאשר הפעולה הנלווית מוכרחת רואים במעשה מעשה מותר, שהרי תמיד נלווית אליו פעולה זו. הסבר זה נובע מהכיוון שבו הלך הירושלמי, וייתכן, לפי מוצאם של האמוראים הני"ל, שהושפעו מדרך זו.

2. הכוונה הנדרשת בדעתו של האדם איננה כוונת חשק אלא מחשבה מכוונת למעשה, בחירה, כוונה למעשה אחד במקום לאחר. כוונה זו קיימת רק כשאפשר לעשות את הפעולה בה חושק האדם גם בדרך המותרת שאז נאמר שכיוון למעשה האסור ולא רק למעשה המותר. את היתרו של ר' יהודה בגרירת חפצים גדולים נסביר בכך שגם הוא חייב רק כשיש בחירה מעין זו וחלק על הצורך בבחירה של חשק, אותה הצריך ר' שמעון. כך נראה שהסברו של הבבלי בעניין.

סברה זאת קשה, מפני שהפירוש הרגיל של המילה "כוונה" כקשורה למחשבת האדם הוא רצון וחשק, ולא בחירה שייטכן והיא סתמית. כמו כן, רואים אנו שבגמרא בפסחים (כה ע"ב, להלן) עניין הכוונה ועניין האפשרות להימנע מהאיסור הם שני דברים שונים. נראה שמסיבה זו רבה ורב יוסף לא קיבלו חלוקה זו, והקשו עליה בהמשך הגמרא הני"ל.

3. ניתן גם כן להסביר שיש מחלוקת מקומית הקשורה לגרירה ולא לאינו מתכוון, ואז יש היתר כשיש צורך או להיפך איסור כשאין צורך¹².

בסוגיה נוספת מוצאים אנו חלוקה בין אפשר ללא אפשר:

איתמר, הנאה הכאה לו לאדם בעל כרחו - אביי אמר: מותרת, ורבא אמר: אסורה.
אפשר וקא מיכוין, לא אפשר וקמיכוין - כולי עלמא לא פליגי דאסור. לא אפשר ולא מיכוין
- כולי עלמא¹³ לא פליגי דשרי. כי פליגי - דאפשר ולא מיכוין. ואליבא דרבי יהודה, דאמר
דבר שאין מתכוין אסור - כולי עלמא לא פליגי דאסור. כי פליגי - אליבא דרבי שמעון,
דאמר דבר שאין מתכוין מותר. אביי - כרבי שמעון, ורבא אמר: עד כאן לא קא אמר רבי
שמעון - אלא היבא דלא אפשר, אבל היבא דאפשר - לא.
איבא דאמר: אפשר ולא מיכוין - היינו פלוגתייהו דרבי יהודה ורבי שמעון. לא אפשר ולא
קא מיכוין - כולי עלמא לא פליגי דשרי, כי פליגי - דלא אפשר וקא מיכוין. ואליבא דרבי
שמעון דאזיל בתר כוונה - כולי עלמא לא פליגי דאסור. כי פליגי - אליבא דרבי יהודה,
דאמר: לא שנא מתכוין ולא שנא שאין מתכוין - אפשר אסור. אביי כרבי יהודה, ורבא
אמר לך: עד כאן לא קאמר רבי יהודה שאין מתכוין כמתכוין - אלא להומרא, אבל מתכוין
כשאין מתכוין לקולא - לא.

(פסחים כה ע"ב)

¹² כפי שכתבתי לעיל בביאור עולא למחלוקת. הסבר זה והסבר 1 מסתברים יותר בדעות עולא ור' ירמיה רבה בגלל הקושיות על הסבר 2.

¹³ אביי ורבא אליבא דר' שמעון.

לישנא קמא: מחלוקת אביי ורבה היא בדעת ר' שמעון. רבה סובר שר' שמעון מתיר רק כשאי אפשר ואינו מתכוון, אבל אפשר או מתכוון הם סיבות לאסור. אביי סובר, שר' שמעון בכל מקרה שאין כוונה מתיר.

לישנא בתרא: מחלוקת אביי ורבה היא בדעת ר' יהודה. רבה סובר את אותה דעה כמו בלישנא קמא, רק על ר' יהודה. אביי סובר שוב, שר' שמעון בכל מקרה שאין כוונה מתיר, ור' יהודה בדיוק להיפך, אוסר רק על פי הצד המציאותי, דהיינו כשאפשר.

רואים אנו, שאצל רבה תמיד יש תחליף לכוונה על מנת לאסור, ואילו אצל אביי אין. ניתן להסביר שזה נובע מתפיסתם את הצורך בכוונה. על פי רבה הכוונה היא **אמצעי** לקשר את האדם לאיסור ולהטיל עליו את האחריות ולחייבו. כשאין כוונה - המעשה נחשב שנעשה מעצמו. דוגמאות:

1. ברכות לח ע"א, בעניין רפואה בשבת: "גברא לאכילה קא מכוין, ורפואה ממילא קא הויא".
2. כתובות ה ע"ב, בעניין בעילת בתולה בתחילה בשבת: "...ואם תימצי לומר לדם הוא צריך ופתח ממילא קאתי, הלכה כר' שמעון דאמר דבר שאין מתכוין מותר או הלכה כר' יהודה דאמר דבר שאין מתכוין אסור?...".
3. בכורות לה ע"א, בעניין הטלת מום בבכור ע"י עכו"ם שאינו מתכוין על מנת להתירו: "אמר **רבה**: מכדי ממילא הוא, מה לי היה, מה לי נעשה? אלא נעשה - נמי ממילא הוא, ולא שנא", ורש"י שם: "ממילא הוא - שלא היה יודע העובד כוכבים שיהא מותר על ידו **ולא להתיר נתכוין**".

על פי אביי, הכוונה היא **חלק מהותי** באיסור. בלעדיה המעשה פגום או אינו נחשב מעשה כלל, ולכן אי אפשר להחליפה בשום דבר (עיינין עוד להלן עמוד 223 בקשר לפסיק רישיה).

4. רמת האיסור

הסוגיה העיקרית בה מובאים דברי רוב הראשונים היא במסכת יומא:

תניא, אמר רבי יהודה: עששיות של ברזל היו מחמין מערב יום הכפורים, ומטילין לתוך צונג, כדי שתפינן צינתן.
והלא מצרף!
אמר רב ביבי: שלא הגיע לצירוף.
אביי אמר: אפילו תימא שהגיע לצירוף, דבר שאין מתכוין מותר.
ומי אמר אביי הכי? והתניא: "בשר ערלתו"¹⁴ - אפילו במקום שיש שם כהרת יקוץ, דברי רבי יאשיהו. והוינן בה: קרא למה ליה? ואמר אביי: לרבי יהודה, דאמר דבר שאין מתכוין אסור!
הני מילי בכל התורה כולה, אבל הכא - צירוף דרבנן הוא.

(יומא לד ע"ב)

¹⁴ ויקרא י"ב, ג.

א. שיטת רש"י

ברש"י שם :

ככל התורה - באיסורא דאורייתא, כגון קוצץ בהרת, דכתיב "השמר בנגע הצרעת"¹⁵ ואמר מר: בקוצץ בהרתו הכתוב מדבר.

ואין שבות במקדש לא גרסינן - דהא תלה טעמא באין מתכוין.

מדברי רש"י כאן רואים שהוא מחלק בדעת ר' יהודה בין איסורי דאורייתא, בהם נחלקו ר' יהודה ור' שמעון, לאיסורי דרבנן, בהם ר' יהודה מודה לר' שמעון.

כמו כן רואים שצירוף אסור מדרבנן. לכאורה ישנה סתירה בין דברי רש"י כאן לדבריו בשבת :

והלא מצרף - כשכלי מתכות הם ונותן לתוכו צונן - מהוקים את הכלי, וזו היא גמר מלאכת הצורפין, שרתיחת האור מפעפעתו וקרוב להשבר, והמים מצרפין פעפעו... (מא ע"ב ד"ה והלא מצרף)

מכאן רואים, שלרש"י צירוף חייב משום מכה בפטיש.

התירוץ לכך הוא פשוט: בשבת מדובר על כלי שלם, וביומא על שברי ברזל שאז זה לא גמר מלאכה.

אולם ברש"י בגמרא העוסקת בעניין הריגת מזיקים בשבת מופיעה הנקודה העיקרית והבעייתית בשיטתו :

דילמא לפי תומו - לא שיעמוד עליו ויהרגנו להדיא, אלא כשהוא הולך לתומו, ונהש או עקרב בפניו - אין צריך לישמט ממנו, אלא דורכו והולך, ואם מת בדריכתו - ימות, הואיל ולא נתכוין, דדבר שאין מתכוין לר' יהודה מדרבנן הוא, ולענין מויקין לא גזור.

(שבת קכא ע"ב ד"ה דילמא לפי תומו)

מכאן שלשיטת רש"י אין מחלוקת כלל במישור הדאורייתא ולכולי עלמא מותר. המחלוקת היא רק במישור הדרבנן, שלר' יהודה אסור ולר' שמעון מותר, ובאיסור דרבנן לכולי עלמא מותר.

סיכום שיטת רש"י

אינו מתכוון	ר' שמעון	ר' יהודה
איסור דאורייתא	מותר	אסור רק מדרבנן
איסור דרבנן	מותר	מותר

שיטה זו קשה מהגמרא הבאה :

אמר מר: "בשר" - אף על פי שיש שם בהרת ימול, דברי רבי יאשיהו. הא למה לי קרא? דבר שאין מתכוין הוא, ודבר שאין מתכוין - מותר! - אמר אביי: לא נצרכא אלא לרבי

¹⁵ דברים כ"ד, ח.

יהודה, דאמר: דבר שאין מתכוין אסור. רבא אמר: אפילו תימא רבי שמעון, מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות. ואבוי לית ליה האי סברא? והא אבוי ורבא דאמרי תרווייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות! – בתר דשמעה מרבא סברה.

(שבת קלג ע"א)

על פי הגמרא רואים שאבוי, המוזכר ביומא (לד ע"א), הוא זה האומר שלר' יהודה על מנת להתיר אינו מתכוון צריך פסוק, ולכאורה לפי מה שראינו בשיטת רש"י, שר' יהודה אוסר רק מדרבנן, צריך להיות כאן מותר בגלל צורך מצוה, וברור שלא יהיה צורך בפסוק להתיר איסור דרבנן זה.

תשובת החזון איש (סימן נ' סעיף ו'):

1. אמנם באינו מתכוון רגיל אוסר ר' יהודה מדרבנן בלבד, אולם בפסיק רישיה אוסר ר' יהודה מדאורייתא.

עוד קשה שיטת רש"י מדברי הגמרא הבאה:

רמי ליה אבוי לרב יוסף: מי אמר רבי שמעון כבתה מותר למלטלה, כבתה – אין, לא כבתה – לא. מאי טעמא – דילמא בהדי דנקיט לה כבתה? הא שמעינן ליה לרבי שמעון דאמר: דבר שאין מתכוין מותר; דתניא, רבי שמעון אומר: גורר אדם כסא מטה ופפסל, ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ! – כל היכא דכי מיכוין איכא איסורא דאורייתא – כי לא מיכוין נזר רבי שמעון מדרבנן.

(שבת מו ע"ב)

רואים לפי זה, שר' שמעון הוא זה שגוזר מדרבנן, ומשמע שר' יהודה מחייב מדאורייתא.

ייתכן לומר, שכיוון שנדחתה העמדה זו בדברי ר' שמעון (שם בהמשך הגמרא), נדחתה גם בדברי רבי יהודה.

אולם עדיין קשה, שכן לשיטת רש"י איסור שבבסיסו הוא דרבנן רבי יהודה מודה שמותר, והרי בגרירת מיטה שלכאורה ברור שהיא איסור דרבנן רבי יהודה אוסר! וצ"ע בדברי רש"י בכמה מקומות לגבי רמת האיסור בגרירה¹⁶.

עוד קשה הגמרא בשבת לגבי הצד חילון והפוצעו:

וליהייב נמי משום נטילת נשמה! אמר רבי יוחנן: שפצעו מת. רבא אמר: אפילו תימא שפצעו חי, מתעסק הוא אצל נטילת נשמה. והא אבוי ורבא דאמרי תרווייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות! – שאני הכא, דכמה דאית ביה נשמה – טפי ניחא ליה, כי היכי דליצייל ציבעיה.

(שבת עה ע"א)

לכאורה משמע מכאן, שר' שמעון מודה ואז יתחייב חטאת, כלומר שמודה למה שר' יהודה אומר בלא פסיק רישיה, יוצא שר' יהודה מחייב מדאורייתא.

¹⁶ רש"י ביצה כג ע"ב אלא ע"ג כלים, רש"י שבת כב ע"א ד"ה הלכה כר' שמעון, רש"י שבת מו ע"ב ד"ה איסורא דאורייתא.

תשובה: כנאמר לעיל בתשובת החזון איש, כלומר: ר' שמעון מודה לדעת ר' יהודה בפסיק רישיה (ר' יהודה מחייב בפסיק רישיה מדאורייתא). כאן תירוץ זה קשה, כי המשמעות הפשוטה היא שר' שמעון מודה בגלל הפסיק רישיה לדעת ר' יהודה ללא הפסיק רישיה.

העובדה שרש"י לא חילק בין שבת לשאר איסורים בדעת ר' יהודה ניתנת להסבר בשתי דרכים:

א. לר' יהודה אין דין מלאכת מחשבת. הסבר זה קשה, כיוון שנראה שר' יהודה הפוטר את המקלקל בכל מצב עשה זאת מטעם מלאכת מחשבת, וכן פירש רש"י עצמו בסנהדרין (פד ע"ב ד"ה מקלקל הוא).

ב. פירושו של רש"י למושג מלאכת מחשבת בדעת ר' יהודה אינו קשור ל"אינו מתכוון", כלומר: אינו כוונה לביצוע המלאכה, כדעת ר"י בתוספות להלן, אלא כנראה פירוש הנוגע לרמת המעשה¹⁷, הפוטר רק את דין מקלקל, שהרי זה הדין היחיד בו פטר ר' יהודה.

כ. שיטת הר"י בתוספות

...על כן נראה לר"י - 'אבוי אמר אפי' תימא שהגיע לצירוף דבר שאין מתכוין מותר', פירושו: מן התורה, ואע"ג דמדרבנן אסור - אין שבות במקדש. ופריך: מי אמר אבוי דדבר שאין מתכוין לא מיתסר אלא מדרבנן? והתניא וכו', ומדאיצטריך קרא ש"מ דדבר שאין מתכוין אסור מדאורייתא! ומשני: הני מילי בכל התורה כולה אסור שאין מתכוין כמתכוין, אבל הכא, פירושו: בשבת, דכתיב ביה מלאכת מחשבת. בעינן שיחשב לעשות המלאכה שהוא עושה, הלכך צירוף דהכא הוי כלא מתכוין דרבנן, ואין שבות במקדש. ויש ספרים דגרסינן בהו בהדיא: 'אבל הכא מלאכת מחשבת אסרה תורה, וזה כפר'...

(וימא לד ע"ב ד"ה הני)

מיכום שיטת ר"י בתוספות

אינו מתכוון	רבי יהודה	רבי שמעון
איסורי שבת	אסור מדרבנן	מותר
איסורים בכל התורה	אסור מדאורייתא	מותר

הערה: בטבלה מדובר באיסורים שבבסיסם הם איסורי תורה. באיסורי דרבנן בין בשבת בין בכל התורה, ולענ"ד, שר' שמעון מתיר ורבי יהודה אוסר.

שיטת ר"י מתחמת את מחלוקתם של רבי יהודה ורבי שמעון לכל איסורי התורה מלבד שבת, כלומר: מחלוקתם עדיין עקרונית לגבי מהות איסורי תורה ולא רק במישור דרבנן כמו שיוצא בשיטת רש"י. מהסבר ר"י שהחילוק בין שבת לשאר איסורים בדעת ר' יהודה הוא מטעם מלאכת מחשבת, ניתן לראות שהסברו למושג מלאכת מחשבת **בדעת ר' יהודה**¹⁸ הוא - מלאכה

¹⁷ בביצה יג ע"ב רש"י מפרש מלאכת מחשבת כמלאכת אומנות, וזה אף לדעת ר' יהודה, ולכן המקלקל שאינו מעשה אומן פטור.

¹⁸ לא בדעת ר' שמעון, שכן ר"י בעצמו (חגיגה י ע"ב ד"ה מלאכת) פירש את מלאכת מחשבת גם כמלאכה הנעשית לתכלית כמו שהיתה במשכן בהקשר של מלאכה שאינה צריכה לגופה, וזה רק לדעת ר' שמעון הפוטר במלאכה שאינה צריכה לגופה.

שנתכוין¹⁹ האדם לעשותה, כדבריו לעיל: "...מלאכת מחשבת, בעינין שיחשב לעשות המלאכה שהוא עושה", ולכן אינו מתכוון בשבת מותר מדאורייתא כי מלאכת מחשבת אסרה תורה.

ג. שיטת הריטב"א, הרשב"א והתוס' רי"ד

הריטב"א התייחס לרמת האיסור בחידושו למסכת שבת :

...לפיכך הנכון דודאי צירוף דרבנן, והתם (ה"ק) ה"מ בכל התורה כלה דבמתכוין אסור מן התורה אף שאין מתכוין אסור לר' יהודה, אבל הכא צירוף דרבנן הוא ואין שבות במקדש ואפי' במתכוין הוא מותר במקדש וכל שכן זה שאינו מתכוין...

(שבת מא ע"ב ד"ה אלא²⁰)

רואים אנו, שהריטב"א לא מחלק בין שבת לשאר איסורים ולא בין רובד הדאורייתא לרובד הדרבנן במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון.

כן כתב הרשב"א בחידושו למסכת שבת :

אמר אביי לא נצרכה אלא לר' יהודה דאמר דכר שאין מתכוין אסור. ומהכא שמעינן דדבר שאין מתכוין לר' יהודה אסור דאורייתא, מדאיצטריך רחמנא למישרי הכא.

(קלג ע"א ד"ה אמר אביי²¹)

הרשב"א לא מחלק בין שבת לשאר איסורים, ונראה שדעתו זהה.

כן כתב גם התוס' רי"ד :

...ומתרץ הני מילי בכל התורה כולה היה מחייב ר' יהודה מן התורה כדבר שאינו מתכוין, במקום דאיכא איסור תורה... אבל הכא, צירוף דרבנן הוא... שהעשיות אין בהן תורת צירוף... וצירוף אינו אלא מדרבנן, וכיון דאין צירוף אלא מדרבנן, אין שבות במקדש...

(יומא לד ע"ב ד"ה אביי)

נראה, שגם בשבת לשיטתם לדעת ר' יהודה דין אינו מתכוון לא קשור למלאכת מחשבת, ולפי זה צריך לבדוק את הגדרתם למלאכת מחשבת.

סיכום שיטת הריטב"א, הרשב"א והתוס' רי"ד

אינו מתכוון	רבי יהודה	רבי שמעון
איסורי דאורייתא	אסור מדאורייתא	מותר
איסורי דרבנן	אסור מדרבנן	מותר

כמו בשיטת רש"י, אין כאן חילוק בין שבת לשאר איסורים מהטעמים שכתבנו בשיטתו לעיל.

¹⁹ שידע שיעשה אותה, כמובא בתוספות בסנהדרין (פה ע"א ד"ה ורבי שמעון), המובא להלן בדעת תוספות בעניין פסיק רישיה.

²⁰ עמודה רכ"ח בהוצאת מוסד הרב קוק.

²¹ עמודה תפ"ו בהוצאת מוסד הרב קוק.

4. דין פסיק רישיה

א. הקדמה

קטע זה יעסוק בדין פסיק רישיה שחידשו (ראב"א) (ואביי). החידוש שלהם הוא שבמצב העונה למציאות זו של פסיק רישיה (באופן כללי נאמר שזוהי מציאות בה בוודאי תקרה המלאכה שאינו מתכוון לה), ר' שמעון מודה לר' יהודה. ננסה להראות שלפחות על פי רש"י ישנה מחלוקת בין האמוראים בנושא זה, ולהסביר את השתלשלות חידוש הדין המופיעה בגמרא. נציג את שיטות הראשונים השונות בהסבר מציאות זו, ותוך כדי כך ננסה להבין את תפיסתם הכללית במהות הכוונה ובטעם ההיתר של ר' שמעון. נוסף לכך נמצא שיש עוד תנאי שקיים בפסיק רישיה לחלק מהראשונים, והוא: האם נוח לאדם מהמלאכה שנעשתה בפסיק רישיה, ונראה שגם תנאי זה קשור למהות הכוונה אצלם.

ב. השתלשלות הדין באמוראים

הברייתא המופיעה בירושלמי אומרת: "...מפני שהוא עושה חריץ, ור' שמעון מתיר". מתוכה משמע, שאף שבוודאי עושה חריץ ר' שמעון מתיר, ובאמת אין סימן לדין פסיק רישיה בירושלמי.

רבה, מהדור השלישי באמוראים, אינו מחדש דין זה, אולם רואים שלפחות שמע דין זה מאביי, כמובא בכתובות (ו ע"ב) בעניין בעילת בתולה בתחילה בשבת²². נראה (לפחות על פי פירוש רש"י) שרבה חלק על אביי ורבה בדין פסיק רישיה וסבר שאף בו ר' שמעון יתיר. הגמרא בשבת (נ ע"ב) מצטטת את המשנה מנזיר (פ"ו מ"ג): "נזיר חופף ומפספס אבל לא סורק", ומעמידה משנה זו כר' שמעון בגלל הרישא, שמותר לחפוף מכיוון שאינו מתכוון להשיר שיער. בסביבת האיסור לסרוק כותב רש"י שם: "אבל לא סורק - דודאי משיר", דהיינו פסיק רישיה, שר' שמעון מודה לר' יהודה בדבר זה, וכך כותב רש"י להדיא בהסברו לאותה משנה בסוגיה בשבת (פא ע"ב ד"ה אבל לא סורק). אולם בגמרא בנזיר מובא הסבר שונה לאיסור הסריקה:

"חופף ומפספס" - מני? ר' שמעון היא, דאמר: דבר שאין מתכוין מותר. "אבל לא סורק" - אתאן לרבנן. רישא ר' שמעון וסיפא רבנן? אמר רבה: כולה ר' שמעון היא, כל הסורק - להסיר נימין מדולדלות מתכוין.

(נזיר מב ע"א)

אף על פי שניתן לדחוק ולומר ש"מתכוין" פירושו: משום שזה פסיק רישיה האדם נחשב מתכוון, וכפי שמסביר הריטב"א (שבת נ ע"ב ד"ה נזיר חופף), הפשט הוא שרבה אומר שפעולת הסריקה הסתמית של האדם היא על מנת להשיר נימין. אם כן, מדוע רש"י פירש בשבת משום פסיק רישיה?

נראה, שרש"י פירש בשבת על פי הדעה הרווחת שבפסיק רישיה ר' שמעון מודה, ובנזיר זו דעת רבה בלבד, החולק על דין פסיק רישיה, ומשום כך מתרץ שבסריקה סתם דעתו של אדם להשיר נימין ולכן ר' שמעון אוסר²³.

הסבר לדעת רבה: רבה תפס את הכוונה הנדרשת על ידי ר' שמעון כרצון וחשק של האדם במעשה ולא כמודעות, ולכן אפילו שבפסיק רישיה יש מודעות ר' שמעון מתיר. אמנם בגמרא

²² יש לציין, שבכת"י מינכן, ברשב"א (כתובות ו ע"ב ד"ה אמר רבא, עמודה מ' בהוצאת מוסד הרב קוק) ובשיטה לר"ן (שם ד"ה וחכמים מתירין) מופיע רבא.

²³ על פי חידושי שפת אמת על השי"ש שבת נ ע"ב ד"ה בגמ' - אבל לא סורק.

בכתובות (ו ע"ב) נראה שרבה²⁴ משיב לדברי אבבי על פסיק רישיה בתשובה שלא חולקת על דין פסיק רישיה: "אמר ליה: לא כהללו בבליים שאין בקיאין בהטייה, אלא יש בקיאין בהטייה..."²⁵, כלומר: אמנם יש דין פסיק רישיה אך כאן אין זה מצב של פסיק רישיה, אך ייתכן שעונה הוא לשיטתו של אבבי אף שאינו צריך לתשובה זו בעצמו.

גם בין אבבי לרבא יש השתלשלות בחידוש הדין. רבא חידשו, אולם אבבי עד שלא שמעו מרבא סבר שגם בפסיק רישיה ר' שמעון מודה, כאמור בגמרא בשבת (קלג ע"א): "...בתר דשמעה מרבא סברה". ניתן להסביר, שאבבי לא חשב על הדין כלל, או שהיה לו קשה יותר לקבל אותו. לפי ההסבר האחרון ביאור העניין חוזר לביאור מחלוקתם בפסחים (לעיל עמוד 216), כלומר: אבבי סובר שהכוונה היא חלק מהותי במעשה, ורבא סובר שהיא אמצעי לזיקה בין האדם למעשה. ההסבר הבסיסי בפסיק רישיה לדעתי הוא, שכיוון שהתוצאה מוכרחת מפעולת האדם - ודאית, הרי שיש זיקה (אחריות) בין האדם לתוצאה אף על פי שאינו מתכוון, כלומר: כיוון שנתכוון לפעולה אחת והפעולה האסורה קשורה בה, משום שבוודאי תקרה כתוצאה ממנה, הרי שכשנתכוון לפעולה המותרת נוצרה זיקה לפעולה האסורה אף על פי שלא נתכוון לה. לכן לרבא הסובר שהכוונה היא אמצעי לזיקה בין האדם למעשה, מתאים לחדש את דין פסיק רישיה. לפי אבבי, הסובר שהכוונה היא חלק מהותי במעשה, קשה יותר להגיד שמציאות ודאית יוצרת כוונה (שהרי בפסיק רישיה לכאורה זו רק מודעות). ניתן להסביר בכך את העובדה שאבבי לא סבר בתחילה שר' שמעון מודה בפסיק רישיה, וגם אחרי שסבר כך ייתכן שזה לא מטעמו של רבא אלא שסובר אבבי שמודעות האדם לתוצאה האסורה היא כוונה מספקת.

כעין מחלוקת זו בפסיק רישיה יש מחלוקת דומה, לענ"ד, בין אבבי לרבא בכריתות:

ובפלוגתא: האומר לא יתכפר לי הטאתי - אבבי אמר: אינה מכפרת, רבא אמר: מכפרת. היכא דאמר לא תיקרב - דכולי עלמא לא פליגי דלא מכפרת, דכתיב: "יקריב אותו לרצונו", כי פליגי - דאמר תיקרב ולא תכפר, אבבי אמר: אין מכפרת, דהא אמר לא תכפר; רבא אמר: מכפרת, כיון דאמר תיקרב, כפרה ממילא אתי.

(כריתות ז ע"א)

וראים, שאבבי מצריך כוונה בכפרה עצמה, ולעומתו רבא מצריך רק רצון בקרבן ומכיוון שהכפרה היא תוצאה ישירה של הקרבן נוצרה זיקה בין האדם לכפרה ע"י רצון זה ולכן מתכפר²⁵.

הסברות הנ"ל שהצענו בדברי רבא ואבבי מפותחות בצורה פנימית בשני קטעים עוקבים אצל ר' צדוק הכהן מלובלין בצדקת הצדיק, ואכמ"ל:

במקום²⁶ שהוא המחשבה של אדם שם הוא כל האדם, כי עיקר האדם אינו הגוף רק הנפש, והנפש אינה דבר רק כח המחשב ומדהרר והרוצה²⁷ שבאדם, ומקום שמחשבתו אדוקה, כך הוא כל צורת האדם באותו עת...

(אות קמ"ד)

²⁴ עיין הערה 22, ואם זה רבא אז לא קשה כלל.

²⁵ הסבר זה בכריתות ודאי שאינו מוכרח, וייתכן שהדמוי שדימיתי בין המחלוקת בפסחים כה ע"ב (לעיל) לבין מחלוקת זו הוא רחוק.

²⁶ על פי זה פסיק רישיה מאחד את "מקומן" של שתי הפעולות אף שאחת נגזרת מחברתה.

²⁷ ריבוי פעולות הנפש כאן מסביר את מחלוקות הראשונים, להלן, בהסבר רמת הכוונה הנדרשת על מנת להיחשב מתכוון.

בכל פעולת האדם המעשה הוא כמו גוף והמחשבה נשמה, וגוף בלא נשמה אינו כלום²⁸...
ובתשובה שלוקח כל המחשבות ומחזירן למקורן, ממילא נשארו הפעולות גוף מת בלי
חיות...

(אות קמ"ה)

ישנו עוד פיתוח של דין פסיק רישיה, שלפי חלק מהראשונים עושה הסתמא דגמרא אחרי
אביי ורבא, והוא החילוק בין פסיק רישיה דניחא ליה בו מודה ר' שמעון לפסיק רישיה דלא ניחא
ליה או דלא אכפת ליה בו לא מודה ר' שמעון, ועיין להלן.

ג. שיטות הראשונים

הקדמה

נבחן את שיטות הראשונים במספר נקודות:

1. הוודאות - שתי אפשרויות ישנן בהבנת הוודאות שבפסיק רישיה. האחת, שבמצב הספציפי
הפעולה האסורה נגררת, למרות שלפעמים כדי להשיג את המטרה שהאדם רוצה הפעולה
האסורה אינה חייבת לקרות, והשניה, שישנו קשר עצמותי בין הפעולה שאליה מתכוון האדם
לפעולה האסורה הנגררת, והן תמיד יקרו ביחד. כאפשרות זו סוברים הראב"ה²⁹, השלטי
גיבורים³⁰, וייתכן לפרש כך את דברי רש"י בזבחים³¹.

2. פירושם למושג "כוונה", ומתוך כך נבחן את השאלה האם פסיק רישיה יוצר כוונה או שהוא
תחליף לה.

נקודה זו תיבחן גם בקביעת או אי קביעת הפרמטר של "ניחא ליה":

במספר גמרות מוצאים אנו דינים מסויימים, שהביאו חלק מהראשונים לקבוע את הפרמטר
של "ניחא ליה".

תנו רבנן: הצד חלוון והפצעו - אינו חייב אלא אחת, רבי יהודה אומר: חייב שתים. שהיה

רבי יהודה אומר: פציעה - בכלל דישה. אמרו לו: אין פציעה בכלל דישה.

אמר רבא: מאי טעמא דרבנן - קסברי: אין דישה אלא לגדולי קרקע.

וליהויב נמי משום נטילת נשמה!

אמר רבי יוחנן: שפצעו מת.

רבא אמר: אפילו תימא שפצעו חי, מתעסק הוא אצל נטילת נשמה.

והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות!

שאני הכא, דכמה דאית כיה נשמה - טפי ניחא ליה, כי היכי דליציל ציבעיה.

(שבת עה ע"א)

²⁸ אמנם ר' צדוק מביא הסבר זה לפטור מתעסק, אך אין מניעה, לענין, להסבירו גם על היתר אינו מתכוון.

²⁹ ראב"ה סימן קצ"ד (עמוד 227): "...פסיק רישיה ולא ניחא ליה במלאכתו... שיתכן שיעשה חפצו בלא
המלאכה, מותר לר' שמעון... וכן משמע בפרק כירה דשמואל דסבירא ליה כר' שמעון סבירא ליה דשיעור
לצרף מותר, דיתכן שיעשה חפצו בלא צירוף, שדרך המצרפים במעט מעט לכבות, הלכך אפילו מכוון
(לשיעור שמצרף ולא לצירוף - א"ש) שרי".

³⁰ שלטי הגבורים (סוף פרק האורג, לח ע"ב מדפי הר"ף, אות ג'): "...ואני כתבתיו בחדו' דכל מעשה שאפשר
לעשות זולת הפסיק רישיה אז אפי' עביד אותו מעשה אפי' בפסיק רישיה שרי כי לא מתכוין לעשות
בפסיק רישיה...".

³¹ רש"י זבחים צא ע"ב ד"ה הא ר' שמעון: "...ואם תאמר פסיק רישיה ולא ימות, אפשר דמזליף ליה בטיפין
דקות מאד, הלכך אי נמי מכבה בטיפים גסות דבר שאין מתכוין הוא".

תנו רבנן: התולש עולשין, והמזרז זרדים, אם לאכילה - כגרוגרת, אם לבהמה - כמלא פי הגדי, אם להיסק - כדי לבשל ביצה קלה, אם לייפות את הקרקע - כל שהן. אטו כולהו לא ליפות את הקרקע ניגהו?
 רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: באגם שנו.
 אביי אמר: אפילו תימא בשדה דלאו אגם, וכגון דלא קמיכוין.
 והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו: מודה רבי שמעון כפסיק רישיה ולא ימות!
לא צריכא, דקעכיד בארעא דחבריה.

(שבת קג ע"א)

הגמרא בשבת (קטז ע"ב - קיז ע"א) עוסקת בעניין היתר חכמים להפשטת כל עורו של קרבן הפסח בשבת. בסוף דיון זה מופיע:

...אלא אמר מר בר רב אשי: לעולם כדאמרינן מעיקרא, ודקא קשיא לך הכא מלטול והכא מלאכה - כגון דלא קבעי ליה לעור.
 והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו: מודה רבי שמעון כפסיק רישיה ולא ימות!
דשקיל ליה כברזי.

(שבת קיז ע"א)

תנו רבנן: אין ממעטין ביום טוב, משום רבי אליעזר ברבי שמעון אמרו: ממעטין.
 והא קא מתקן מנא ביום טוב!
 אמר רב אשי: כגון שלקטן לאכילה, ורבי אליעזר ברבי שמעון סבר לה כאבוה, דאמר: דבר שאין מתכוין מותר.
 והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו: מודה רבי שמעון כפסיק רישיה ולא ימות!
הכא במאי עסקינן? דאית ליה הושענא אחריתי.

(סוכה לג ע"ב)

שיטת הערוך³²

דוגמת הערוך למקרה פסיק רישיה היא של אדם שחתך ראשו של חי, שאין מקבלים את טענתו שהתכוון להוציא דם בלבד, כיוון שהכל יודעים שבחיתוך הראש ימות ו"הרי כמתכוון להמיתו ורוצח הוא". התנאי הראשון בערוך הוא כמובן פעולה ודאית. הוודאיות נמדדת ספציפית לכל פעולה. למשל: בגרירה ייתכן אצל הערוך פסיק רישיה וייתכן שלא, מכיוון שאין קשר עצמותי בין מטרת הגרירה (העברה) לפעולת החריצה: "...והיכא פליג ר' שמעון? כגון גרירא דאפשר דלא עביד חריץ, ואפילו עביד חריץ אפשר דלא ניחא ליה...". התנאי השני בערוך להודאה של ר' שמעון בפסיק רישיה הוא שיהיה נוח לאדם בתוצאה האסורה, ואם אינו כן אין ערך להיותה של התוצאה ודאית. נראה, שפסיק רישיה לפיו יוצר כוונה מפני שהתוצאה ודאית ויש **חשק נסתר**, כלומר: על פי הערוך כוונה פירושה **חשק**, ולא רק רצון סתמי, ועניינה אינו יצירת זיקת אחריות בין האדם למעשה³³, אלא **חלק מהותי באיסור**, וכמו שהסברנו לעיל בשיטת אביי.

³² ערך "פסק" וערך "סבר".

³³ כי אם זה היה כך, לא היה צריך נוחות בתוצאה אלא רק מודעות למה שעתידי לקרות.

שיטת התוספות

בניגוד לערוך, תוס' בשבת (קג ע"א ד"ה לא צריכא), מוציאים את הפרמטר של "ניחא ליה" מגדר אינו מתכוון, ומכניסים אותו לגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה. כלומר: אם "ניחא ליה" אז זו מלאכה הצריכה לגופה, ואם "לא ניחא ליה" אז זו מלאכה שאינה צריכה לגופה. לכן בשבת, על פי תוס', מודה ר' שמעון בפסיק רישיה שאסור מדרבנן כי בפסיק רישיה האדם נחשב מתכוון, אבל אם ניחא ליה אז כבר מלאכה הצריכה לגופה ואז מודה ר' שמעון שחייב מדאורייתא. תוספות שוללים את הבנת הערוך שכוונה פירושה חשק, ולכן מרחיקים את מימד ההנאה והחשק בפעולה מגדרי דבר שאינו מתכוון לגדרי מלאכה שאינה צריכה לגופה.

מתוסי' בסנהדרין ניתן לראות כיוון לפירושם מה נוצר ע"י הפסיק רישיה:

...והא דמחייב רבי יהודה בכריתות נתכוין לכבות את העליונות והובערו התחתונות מאליהן, היינו התם משום דהוי פסיק רישיה וחשיב מלאכת מחשבת כיון שיודע שיבעיר, ור' שמעון דפטר³⁴ משום דאינה צריכה לגופה...

(פה ע"א ד"ה ורבי שמעון)

כלומר: תוס' סוברים שפסיק רישיה יוצר מודעות, ולר' שמעון זה ממלא את הצורך בכוונה. בעניין הגדרת פסיק רישיה רואים בתוס' בכמה מקומות שהגדרתם לפסיק רישיה דומה לשל הערוך. תוס' מעמידים, בכל מקום שנראה כפסיק רישיה ור' שמעון מתיר בו, שספציפית במקרים המדוברים זה אינו פסיק רישיה מבחינה מציאותית אולם עדיין נשאר השאלה האם המודעות יוצרת כוונה, או שהיא מחליפה אותה ויוצרת קשר בין האדם לאיסור. תוס' ביומא מתבטאים בביטוי שקשה לפרשו לכאן או לכאן:

...וכיון דהוי פסיק רישיה כמתכוין דמי...

(יומא לד ע"ב ד"ה הני מילי)

לכן נראה לפענ"ד, שאין להכריע בין שני כיוונים אלו³⁵. מתוך כך ניתן להסביר לפי תוספות בשני אופנים את המושג כוונה. אם פסיק רישיה יוצר כוונה, אז כוונה היא מודעות³⁶, אך אם פסיק רישיה מהווה תחליף לכוונה משום שעל ידו נוצר קישור של האדם והמעשה ע"י המודעות, אז כוונה היא רצון.

שיטת הריטב"א

הריטב"א בחידושו למסכת שבת אינו מחלק בין פסיק רישיה דניחא ליה לפסיק רישיה דלא ניחא ליה:

...דהא טעמא דתלמודא דמודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות היינו משום דכיון דלא סגיא דלא אתעביד מלאכה הרי הוא כאלו נתכוון ומלאכת מחשבת הוא וא"כ מה לי אי ניחא ליה או לא ניחא ליה...

(שבת קג ע"א ד"ה אטו כולה³⁷)

³⁴ אוסר מדרבנן.

³⁵ הדילמה היא כתוצאה מחוסר ההדגמה בתוספות של הביטוי "פסיק רישיה ולא ימות", ממנה מבינים אנו היטב את שיטות שאר הראשונים.

³⁶ על פי התוס' בסנהדרין בו משמע שפסיק רישיה=מודעות, כלומר: עניינו של פסיק רישיה על פי תוס' הוא יצירת מודעות.

³⁷ עמודה תר"ס בהוצאת מוסד הרב קוק.

מהמילים "כאילו נתכוון" רואים שהריטב"א לא אומר שפסיק רישיה הוא תחליף לכוונה אלא הוא יוצר כוונה. כמו כן, גם מהקישור למלאכת מחשבת רואים שפסיק רישיה לא עוקף את הכוונה, שהרי אם פסיק רישיה יוצר מלאכת מחשבת אז הוא יוצר מלאכה עם כוונה.

לדעת הריטב"א, במקרים בהם המעשה נחשב מלאכה מצד עצמו אין חילוק בין "ניחא ליה" ל"לא ניחא ליה". אולם במקרים בהם יש בעיה בהגדרת המעשה כמלאכה מצד עצמו, הנוחות מגדירה אותו כמלאכה, ולכן כאשר "לא ניחא ליה", לכולי עלמא, גם לר' שמעון וגם לר' יהודה, יהיה מותר, כיוון שזה לא נחשב מלאכה בכלל. כך מסביר הריטב"א³⁸ את המקרים שיצרו אצל הערוך את הפרמטר של "ניחא ליה".

נראה, שההסבר לחוסר החילוק של הריטב"א במקרים בהם המעשה נחשב מלאכה מצד עצמו בין "ניחא ליה" ל"לא ניחא ליה" הוא, שלפני כוונה פירושה **רצון באמצעי** (ולא חשק), כלומר: כתוצאה ממודעות האדם לכך שהאמצעי חייב להיות כדי להשיג את המטרה בה חושק האדם, האדם **רוצה** באמצעי אף על פי שלא תמיד נוח לו בו, אף על פי שלא תמיד הוא חושק בו. פסיק רישיה יוצר מציאות של כוונה ולא עוקף אותה. נראה יותר לומר, שהכוונה היא **חלק מהותי באיסור**. פסיק רישיה לא עוקף את הכוונה ע"י יצירת זיקה (אחריות) בין האדם למעשה כתוצאה מהמודעות, אלא המודעות יוצרת רצון, שהוא הכוונה הנצרכת כחלק מהותי באיסור.

הגדרת הריטב"א למצב פסיק רישיה מובאת בחידושו לכתובות:

...אלא (ה"ק) דכיון דיש בקיאיין בהטייה ואין בו דם ואין בו פתח, ואפשר שיזדמן כן, אין זה פסיק רישיה ולא ימות, דכל שאפשר שלא יעשה איסור אפי' בצד רחוק לא חשיב פסיק רישיה ולא ימות...

(כתובות ה ע"ב ד"ה הלכה)

הריטב"א עוסק במי שאינו בקיא. הראיה לכך היא, שהוא אומר: "ואפשר שיזדמן כן", שהרי למי שבקיא ודאי שמזדמן כן ולא "אפשר שיזדמן". פירוש דברי הריטב"א הוא, שכיוון שיש בקיאיין בהטייה ייתכן שהטייה תקרה (אמנם "בצד רחוק") גם אצל מי שאינו בקיא, ולכן זה אינו פסיק רישיה. כלומר: הגדרת פסיק רישיה בריטב"א היא שבמקרה הספציפי יש ודאות שתקרה הפעולה.

שיטת הר"ח

הר"ח מדבר על פסיק רישיה בארבעה מקומות במסכת שבת, ונראה ששנים מהם נוטים לכיוון שיטת הערוך, ושנים מהם לכיוון שיטת הריטב"א.

על הגמרא בשבת (קג ע"א) בעניין ייפוי קרקע אומר הר"ח:

...כי האי גוונא דודאי לא איפשר לתלוש מן הקרקע אלא שהקרקע מתייפה מתלישתו **ורצונו בכך מחייב**. ומשני: בתולש מן הקרקע שאינו שלו, שאין רצונו ליפוי הקרקע כלל, לפיכך אינו מתחייב אלא **במחשבתו שמתכוין** לה.

אף על פי שרצונו בתלישה, לצורך היסק לדוגמה, והייפוי בא תמיד, כל עוד לא ירצה גם באמצעי של הייפוי ("ניחא ליה") - יהיה פטור.

³⁸ בהמשך הדיבור הני"ל לקראת סופו, החל במילים "ואי לאו דמסתפינא".

כמו כן, בעניין הפשט העור (שבת קיז ע"א) אומר הר"ח:

...כגון זה אמרינן אומר המפשיט איני מתכוין לעור, דומה לאומר הנני מחתך ראש זה העוף ואין כוונתי לשוחטו, כגון זה אפילו לר' שמעון שוחט הוא. ואסקינן דשקיל ליה כברזי, פי' ברזי נקבים, והכי קאמר מאן דמבזע ליה כשהוא מפשיטו מוכחא מילתא דלא בעי ליה לעור, ולא דמי לפסיק רישיה ולא ימות.

שוב, אף על פי שרצונו בהפשטה, עד שלא יהיה צריך לה - לא יודה ר' שמעון.

בשני מקומות אלו הר"ח נוטה לכיוון הערוך, שהנחות מהפעולה האסורה היא חלק מהגדרת פסיק רישיה.

אולם בסוגיה בשבת (קלג ע"א) בעניין מילה בצרעת נראה שגישתו של הר"ח לעניין שונה:

מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות. פי' כי ר' שמעון מודה בדבר שהוא ברור, כגון אדם שחותך ראש אדם ואומר שאין כוונתו להמיתו אלא להוציא את ממונו³⁹, שאין שומעין לו אלא דנין אותו דין כל הורג נפש. כך כל דבר שמתברר שיעשה לאותה מלאכה, אין אומרינן שלא היתה כוונתו לכך, וכה"ג אפילו ר' שמעון מודה.

טענת האדם כאן היא שהוא לא התכוון לרצוח אלא לשדוד, כלומר: ניסיון להפריד בין אמצעי הקשור מאוד למטרה לבין המטרה. על כך אומר הר"ח, שלא מקבלים את טענתו, בדומה מאוד לריטב"א.

כמו כן, כך נראית גישתו של הר"ח בעניין "מסובריא דנזייתא" (קיא ע"ב):

...אבל כגון האומר כוונתי לחתוך ראש זה העוף להאכילו לכלב ואין כוונתו להמיתו, כגון זה מודה ר"ש שחייב, שאי אפשר לו לחתוך ראש העוף אלא עד שימיתו...

שוב, אי אפשר לחלק את הכוונה רק למטרה ולא לאמצעי ההכרחי.

סיכום

בשיטת הר"ח מוצאים אנו שני כיוונים:

א. צורך בפעולה האסורה יוצר חשק נסתר באיסור (כערוד).

ב. כוונה לתכלית יוצרת רצון באמצעי ההכרחי האסור (כריטב"א).

שיטת הרמב"ם

הגדרת והסבר דין פסיק רישיה ברמב"ם מופיעה בתחילת הלכות שבת:

עשה מעשה ונעשית בגללו מלאכה שודאי תעשה בשביל אותו מעשה אע"פ שלא נתכוין לה חייב, שהדבר ידוע שאי אפשר שלא תעשה אותה מלאכה, כיצד הרי שצריך לראש עוף לשחוק בו לקטן וחתך ראשו בשבת אע"פ שאין סוף מגמתו להריגת העוף כלבד חייב, שהדבר ידוע שאי אפשר שיהתוך ראש החי ויחיה אלא המות בא בשבילו, וכן כל כיוצא בזה.

(הלכות שבת פ"א ה')

³⁹ ישנו תיקון על פי הערוך ל"להוציא ממנו דם", אך לא על פי גירסה קיימת.

מהגדרה זו נראה שהיא דומה להסבר בדברי הריטב"א, שהכוונה לתכלית הרחוקה ("סוף מגמתו") יוצרת רצון לאמצעי וכוונה פירושה רצון ולא חשק או הנאה. מסיבה זו, נלענ"ד, הרמב"ם כלל לא מביא את החילוק בין "ניחא ליה" ל"לא ניחא ליה".

לא ברור מהי שיטתו של הרמב"ם בעניין הוודאות שיש בפסיק רישיה, האם היא ודאות ספציפית למקרה או שיש קשר עצמותי בין הפעולות.

האור שמח⁴⁰ ומרכבת המשנה⁴¹ פירשו, ששיטת הרמב"ם היא שיש קשר עצמותי בין הפעולות. מתוך כך הם ממשיכים לבאר את המקרים שבוארו ע"י הערוך למשל כפסיק רישיה דלא ניחא ליה, שכאשר ייתכן מצב בו לא תקרה פעולת האיסור, מותר גם כשספציפית במקרה מסויים בוודאי תקרה. למשל: בסוגיה בסוכה (לג ע"ב) שהבאנו לעיל הגמרא מתרצת מדוע לר' שמעון מותר למעט ענבי הדס כשמלקטן לאכילה, אף על פי שמתקן את ההדס למצות ארבעת המינים ולכאורה זה פסיק רישיה: "הכא במאי עסקינן? דאית ליה הושענא אחרית". פשט תירוץ זה הוא, שדווקא במקרה הספציפי בו יש הדס אחר מותר, אולם במקרה שאין הדס אחר אסור, וכפי ששמע מהמילים: "הכא במאי עסקינן?". ההסבר שלהם לתירוץ הגמרא הוא, שכיוון שיתכן מצב בו מיעוט ההדס אינו מתקן למצות ארבעת המינים, שזה המקרה שיש לו הדס אחר, גם כשאין לו הדס אחר יהיה מותר למעט. כך הם מסבירים את אי הזכרת התנאי של "דאית ליה הושענא אחרית" ברמב"ם (הלכות לולב פ"ח ה"ה).

הסבר אחר לגמרות שמשמע מהן חילוק בין "ניחא ליה" ל"לא ניחא ליה" הוא כמו בריטב"א, שזה קשור להגדרת המלאכה. דבר זה מצוי ברמב"ם בכמה מקומות, שבמעשה לא מובהק הכוונה הופכת אותו למלאכה. שתי דוגמאות נביא בעניין:

א. בתולדות החרישה הרמב"ם מצריך כוונה ליפות על מנת להתחייב, כיוון שהם אינן נחשבות למלאכה מצד עצמן:

ההורש כל שהוא חייב, המנכש בעיקרי האילנות והמקרסם עשבים או המורד את השרינים כדי ליפות את הקרקע הרי זה תולדת חורש ומשיעשה כל שהוא חייב...

(הלכות שבת פ"ח ה"א)

ב. בגמרא בשבת (קז ע"ב) מובאת ברייתא:

המפים מורסא בשבת, אם לעשות לה פה - חייב, אם להוציא ממנה לחה - פטור.

הרמב"ם פוסק ברייתא זו להלכה:

המפים שהין בשבת כדי להרחיב פי המכה כדרך שהרופאין עושין שהן מתכוונין ברפואה להרחיב פי המכה - הרי זה חייב משום מכה כפטיש שזו היא מלאכת הרופא, ואם הפיסה להוציא ממנה הליחה שבה הרי זה מותר.

(הלכות שבת פ"י ה"ז)

בגמרא בשבת שם ההסבר להיתר הוא מצד מלאכה שאינה צריכה לגופה. נשאלת השאלה, שלפי הרמב"ם צריך להיות חייב, שהרי במלאכה שאינה צריכה לגופה פוסק הרמב"ם⁴² כר' יהודה שחייב. נראה, שהרמב"ם הסביר את דין הברייתא בצורה שונה מהגמרא, לא מצד

⁴⁰ על הלכות לולב פ"ח ה"ה.

⁴¹ בתחילת הלכות שבת בהקדמתו על עניין אינו מתכוון.

⁴² הלכות שבת פ"א ה"ז.

מלאכה שאינה צריכה לגופה אלא מצד הגדרת המלאכה. הסיבה היא שכדי שהמעשה ייחשב מכה בפטיש הוא צריך להיות כדרך האומן, וכאן כדי לידמות לאומן צריך כוונה, כי זה לא ניכר במעשה.

כנגד שני ההסברים הנ"ל, שהמכנה המשותף להם הוא שאין חילוק עקרוני בין "ניחא ליה" ל"לא ניחא ליה", מסביר הגר"ח מבריסק⁴³ את שיטת הרמב"ם כשיטת הערוך, ואומר שאף על פי שחילוק זה אינו מופיע ברמב"ם במפורש, הוא קיים בשיטתו. מתוך כך מסביר הגר"ח שברמב"ם יש שני דינים⁴⁴ ביחס לדין אינו מתכוון:

1. דין כללי בכל התורה הוא הצורך בכוונה, כלומר: **בנוחות-חשק** בפעולה האסורה. הפרמטר הקובע האם צורך זה קיים הוא החילוק בין "ניחא ליה" ל"לא ניחא ליה". נלענ"ד, שניתן לדבר על נוחות היוצרת כוונה כאשר יש מודעות לתוצאה, ולכן בכל התורה צריך גם פסיק רישיה ולא מספיק ניחא ליה על מנת שייחשב מתכוון.

2. דין פרטי בהלכות שבת, והוא הצורך במלאכת מחשבת. על פי פירוש הגר"ח מלאכת מחשבת הוא שיש מודעות או מחשבה בעשיית המלאכה. פסיק רישיה יוצר מודעות למלאכה. לכן היותו של המעשה פסיק רישיה עונה על הצורך במלאכת מחשבת.

לפי החילוק בין דינים אלו מסביר הגר"ח שני דינים ברמב"ם:

א. הרמב"ם מתיר מפסי מורסא להוציא ליחה (הלכות שבת פ"י הי"ז, לעיל) וצידת נחש על מנת שלא ישכנו (שם הכ"ה) אף על פי שמבואר בגמרא שטעם ההיתר הוא מצד מלאכה שאינה צריכה לגופה והוא פסק בזה כר' יהודה שחייב. הגר"ח מסביר, שהרמב"ם פסק כך משום שזה פסיק רישיה דלא ניחא ליה ולכן זה עדיין בגדרי אינו מתכוון בו פסק שמותר. בגמ' פירש רב יהודה בשם רב שההיתר הוא מצד מלאכה שאינה צריכה לגופה, משום שרב סובר שאינו מתכוון אסור ולכן הוא מכניס את זה לגדרי מלאכה שאינה צריכה לגופה. אולם הרמב"ם לא פסק כרב, ולכן הוא מסביר את ההיתר מצד אינו מתכוון ע"י פסיק רישיה דלא ניחא ליה.

ב. בהלכות שגגות פוסק הרמב"ם:

החותה גחלים בשבת שהוא מכבה את העליונות ומדליק את התחתונות **אם נתכוון לכבות ולהבעיר חייב שתים...**

(הלכות שגגות פ"ז הי"ב)

דיוק מדברי הרמב"ם יעלה, שאם נתכוון רק לכבות חייב אחת. בגמרא בכריתות מופיע:

תנו רבנן: החותה גחלים בשבת - חייב חמאת; רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי אליעזר ברבי צדוק: חייב שתים... רב אשי אמר: כגון שנתכוין לכבות והוכערו מאיליהן, ותנא קמא סבר לה כרבי שמעון, דאמר: דבר שאין מתכוין פטור, ורבי אליעזר ברבי צדוק סבר לה כרבי יהודה, דאמר: דבר שאין מתכוין חייב.

(כריתות כ"ע"א וע"ב)

⁴³ בחידושויו על הרמב"ם הלכות שבת פ"י הי"ז.

⁴⁴ כמו שראינו לעיל בשיטת התוספות. העובדה שיש שני דינים שווה לתוספות, אולם שיוכם של הדינים הוא הפוך. בתוספות ההנאה שייכת למלאכה שאינה צריכה לגופה, כלומר: למלאכת מחשבת, והידיעה (רצון) שייכת לכוונה, כלומר: לדבר שאינו מתכוון, ואילו בהסבר הגר"ח ברמב"ם זה הפוך.

התוסי' (כ ע"ב ד"ה סבירא) לשיטתם מקשים, שהרי לר' יהודה בשבת דבר שאינו מתכוון אסור רק מדרבנן, ואיך אמרו בגמרא שחייב מדאורייתא. ומתמצים, שאמנם באינו מתכוון אסור מדרבנן, אולם בפסיק רישיה חייב מדאורייתא. ממשיכים תוספות ומבארים שכיוון שמודה ר' שמעון במצב זה, צריך לומר שהסבר המחלוקת הוא מצד מלאכה שאינה צריכה לגופה ולא מצד אינו מתכוון⁴⁵. אולם לפי הסבר זה, הרמב"ם שפסק כר' יהודה במלאכה שאינה צריכה לגופה היה צריך לפסוק שחייב שתיים. מתרץ הגר"ח, שהרמב"ם הסביר כפשט הגמרא, מצד אינו מתכוון בפסיק רישיה דלא ניחא ליה. הפסיק רישיה עונה על הצורך במלאכת מחשבת, ולכן ר' יהודה מחייב מדאורייתא.

הקושי העיקרי בשיטת הגר"ח הוא, שהרמב"ם לא הזכיר את החילוק בין "ניחא ליה" ל"לא ניחא ליה" בשום מקום.

⁴⁵ עיין שם שמבארים מדוע נקטה הגמרא מצד אינו מתכוון.

6. סיכום

במאמר זה עסקנו בהבנת מהות הכוונה ובביאור המושג כוונה בדין דבר שאינו מתכוון.

הצגנו מחלוקת בין שני התלמודים בביאור מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בעניין זה. התלמוד הירושלמי מבאר שנחלקו האם רמת עשייה של פעולה אגבית, שאינה נראית מתוך עצמה⁴⁶ כמכוונת, אסורה או מותרת. מנגד, אמוראי התלמוד הבבלי, ודאי מהדור השלישי והלאה, ביארו שנחלקו האם מעשה נגרר ללא כוונת האדם אסור או מותר.

המשכנו בבירור רובד והיקף המחלוקת על פי הבבלי, וראינו שרוב הראשונים מסבירים שמחלוקתם היא ברובד הדאורייתא, כלומר שזו מחלוקת עקרונית בהבנת איסורי התורה, מלבד שיטת רש"י, המעמידה את המחלוקת ברובד הדרבנן, שעליה הקשינו כמה קושיות.

בתוך בירור שיטות ראשונים אלו הצגנו מחלוקת בין רש"י, הרשב"א, הריטב"א והתוס' רי"ד לבין ר"י בתוספות בשאלה האם בדעת ר' יהודה יש ייחוד מסויים לדין אינו מתכוון בשבת. הסברנו שמחלוקת זו היא בעצם מחלוקת בהסבר המושג מלאכת מחשבת על פי ר' יהודה.

לאחר מכן עסקנו בשאלה מהי מהות כוונת האדם בדברי הבבלי - האם תפקידה לשים את האדם ואת מעשה האיסור באותו מקום⁴⁷, או שתפקידה הוא ליצור מעשה חי ובלעדיה המעשה הוא "גוף מת"⁴⁸. הצענו אפשרות, ששני צדדי דילמה זו הם שורש מחלוקת רבא ואב"י בפסחים, בתחילה בדין פסיק רישיה ואולי גם בכריתות.

הצגנו את שיטות הראשונים המבארות את דין פסיק רישיה, וראינו שתי הגדרות עיקריות לוודאות: האחת, ודאות ספציפית למקרה. בשיטה זו נקטו הערוך, התוספות והריטב"א. השניה, שיש קשר עצמותי בין הפעולות. בשיטה זו נקטו הראב"ה, שלטי הגבורים, הרמב"ם (על פי האור שמח ומרכבת המשנה), וייתכן שגם רש"י בזבחים.

מתוך הסברי הראשונים לדין פסיק רישיה ראינו גם את הגדרת הכוונה הדרושה אצל כל אחד מהם, ומצאנו לכך שלוש הגדרות:

1. כוונה=חשק. בשיטה זו נקטו הערוך, והרמב"ם על פי הסבר הגר"ח מבריסק.
2. כוונה=רצון. בשיטה זו נקטו הריטב"א, הרמב"ם על פי ההסבר שלנו וייתכן שגם התוספות.
3. כוונה=מודעות (מחשבה על המעשה). ייתכן שבשיטה זו נקטו התוספות.

⁴⁶ לא משנה אם נתכוונו לה או לא, משום שמסתכלים על עצם המעשה עצמו בלי קשר לכוונת האדם, אלא רק מתוך מה שנראה במציאות.

⁴⁷ כלשון ר' צדוק באות קמ"ד לעיל.

⁴⁸ כלשון ר' צדוק באות קמ"ה לעיל.