

## אינו מתכוון<sup>1</sup>

### ראשי פרקים

#### א. משנה

1. כוונה במשנה
2. פעולה עקיפה במשנה
3. מתי הכוונה מגדירה את המעשה
4. משניות שהתלמוד מייחס להם אינו מתכוון
- ב. ברייתות ותוספתות
1. רבי שמעון ביחס למשנה בבבלי
2. מחלוקת ר' שמעון ור' יהודה במקורות התנאיים
- ג. בבלי
1. המחלוקת באינו מתכוון בבבלי
2. פיצול בתוך אינו מתכוון לר' שמעון
3. פסיקה כר"ש
4. פסיק רישיה
- ד. סיכום

#### א. משנה

##### 1. כוונה במשנה

המחם שפינהו - לא יתן לתוכו צונן בשביל שיחמו, אבל נותן הוא לתוכו או לתוך הכוס כדי להפשירן.  
(שבת פ"ג מ"ה)

למיחס שפונה מן האש אסור להוסיף מים כדי שהמים הנוספים יתחממו. אם למשל יש 8 ליטרים של מים בתוך המיחס ואנו צריכים 10 ליטרים של מים חמים, ואנו מוסיפים 2 ליטרים מים רגילים כדי לחממם, אסור. אבל נותן הוא לתוך המיחס או לתוך הכוס מים קרים כדי להפשירים - ז"א שאם המים חמים מדי בשביל לשתות תה, למשל, אז מותר להוסיף מים כדי לקררם. (רק כאן נוספה הכוס כיוון שבמקרה של הצונן לא יכולה להיות כוס שהיא חמה עד כדי כך שאנו מוסיפים לתוכה מים כדי לחמם אותם).

יכול להיות מצב שבפועל שני המקרים יהיו זהים. אם למשל יש במיחס 8 ליטרים של מים חמים, ואני רוצה להוסיף כמות מסויימת של מים קרים, למשל 2 ליטרים, במקרה אחד יהיה אסור לי ובמקרה אחד יהיה מותר - זה יהיה תלוי במה שאני מתכוון לעשות בלבד. כוונתי

---

1. ברצוני להקדים ולהביע את תודתי לרב ניסים לוק שזכיתי ללמוד איתו סוגיה זו. הדברים הכתובים כאן הם על פי מה שלמדנו ביחד.

אני רואה את הכתיבה בימינו גם כמדיום בעל פה. זה בסך הכל הסיכום שלי על סוגיית אינו מתכוון ורציתי לשתף עימי את הציבור. מה שכתבתי מתאים לזמן בו כתבתי, ויכול להיות שהיום אני רואה את הדברים באופן שונה.

לא הצגתי את הירושלמי משום שלא למדתי אותו מספיק טוב באופן שאוכל לכתוב עליו.

מגדירה את הפעולה שלי. אם אני מתכוון להפסיר אז אני מפסיר ואם אני מתכוון לחמם אז אני מחמם.<sup>2</sup> יש כאן אחדות בין הכוונה למעשה.

במשניות באופן כללי ישנה אחדות בין הכוונה למעשה, ישנו רק המעשה הנעשה, ואין פיצול בינו לבין הכוונה, הכוונה היא חלק מהגדרת המעשה הנעשה.

נראה מקורות נוספים בהם ישנו עיקרון דומה:

...ולא ילבש כלאים אפילו על גבי עשרה אפילו לגנוב את המכס.<sup>3</sup>

(כלאים פ"ט מ"ב)

כלאיים אסור אף פעם ללבוש. כל דרך של לבישת כלאיים אסורה. גם אם לובש את הבגד על גבי עשרה זה בכל זאת נקרא לבישה, ולכן זה אסור, אפילו אם לובש כדי להבריא את המכס. זה אסור כיוון שלא משנה **לשם מה** עושה את זה השאלה היא **מה** הוא עושה, וכאן הוא לובש כלאיים וזה אסור.

מוכרי כסות מוכרין כדרך, ובלבד שלא יתכוונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, והצנועים מפשילין במקל.

תופרי כסות תופרין כדרך, ובלבד שלא יתכוונו מחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, והצנועים תופרים בארץ.

(שם משניות ה-ו)

'תופרי כסות תופרין כדרך', כלומר, מותר להם שיהיה בגד כלאיים עליהם בזמן שהם תופרים. זו הדרך בה תופרים ולכן הפעולה היא 'תפירה' ולא 'לבישה'. את הבגד שעליהם הם לא לובשים, אלא הוא מונח עליהם. אולם, אם הם מתכוונים שהבגד שעליהם יעזור להם מפני החמה או הגשמים, אז הבגד הופך למלבוש. הכוונה הפכה את אותו מעשה לעשייה אחרת, התופר עכשיו לובש את הבגד. במצב הרגיל אין בכלל כוונה, אלא הגדרת המעשה היא שזה עליו בשביל לתפור. אבל אם יש לו כוונה אקטיבית שהוא לובש את הבגד אז הוא באמת לובש אותו ולכן יהיה אסור. גם כאן יש **אחדות בין הכוונה למעשה**, דהיינו, הכוונה יכולה להגדיר את המעשה.

כנ"ל במשנה ה' לגבי מוכרי כסות; הבגד עליהם אבל הם לא לובשים אותו אלא מוכרים אותו. ההבדל<sup>4</sup> בין מצב זה למצב במשנה ב' הוא ששם הוא **לובש** את הבגד למטרה מסוימת, אבל כאן הוא לא לובש אלא **מדגמן**.

2. אותו דבר אפשר לראות גם בשבת פ"ב מ"ב: "המלקט עצים, אם לתקן - כל שהן, אם להסק - כדי לבשל ביצה קלה. המלקט עשבים, אם לתקן - כל שהן, אם לבהמה - כמלא פי הגדי" אם מלקט לתקן אז הליקוט הוא לתקן ולכן חייב בכל שהוא, אבל אם מלקט להסק או לבהמה אז השיעור יהיה מתאים להסקה או למאכל בהמה.

3. "לגנוב את המכס" לא בא לומר שמותר לגנוב את המכס אלא זו הסיטואציה. זה אמנם מראה שזה לא איסור גמור. למשל לא הייתה ניתנת דוגמה של הריגה במשנה. אבל בכל מקרה המשנה לא באה לשפוט את מוסריות המעשה.

4. פעמים רבות ישנו קושי איך שתי משניות מתיישבות זו עם זו. לכל הידוע לי לא קיים מצב שהן חולקות הדדית אלא תמצא שלפעמים הן קצת חורקות אחת עם השנייה. לדעתי זה קורה משום שכל משנה מגיעה ממקור אחר, וטבעי שכל מקור יש את דרך החשיבה שלו. וכשמחברים שני מקורות ביחד מביאים שתי חשיבות שונות שלא ב - 100% מסתדרות יחד, ולכן באופן טבעי יש חריקות. ברור שהעורך שחיבר את המקורות ראה שהם כן מסתדרים זה עם זה. דבר כזה אינו קיים רק במקרה של שתי מקורות שונים, אלא גם בתוך האדם עצמו לפעמים לא כל הרעיונות מסתדרים במאה אחוז ביחד, וזה טבעי, אנחנו בני אדם ולא

תכריכי המת ומרדעת של חמור אין בהן משום כלאיים.

לא יתן המרדעת על כתפו אפילו להוציא עליה זבל.

(שם משנה ד')

יש השואלים - הרי גם כאן הוא לא לובש, אם כן, מדוע אסור לו ללכת עם מרדעת שהיא כלאיים עליו? נראה שכאן האיסור של מרדעת הוא לצורך הגיינה הלכתית<sup>5</sup>. אפשר לראות זאת מכך שנאמר שבמרדעת אין משום כלאיים, ולכן לכאורה בכלל היה מותר, אבל לא, אסור לתת את המרדעת עליו כיוון שיש הגיינה הלכתית. במקרה של מוכרי הכסות זו הדרך בה הם מוכרים ובדרך הזו אין בעיה. אי-אפשר לבוא בשם ההגיינה ההלכתית ולאסור עליהם להמשיך להתנהג באופן בו הם רגילים.

המסקנה את הטיט לצדדין ומשכו ממנו שלשה לגין - כשר. היה תולש ומשכו ממנו שלשה

לגין - פסול, ורבי שמעון מכשיר מפני שלא נתכון לשאוב<sup>6</sup>.

(מקואות פ"ב מ"ד)

כאשר אדם סילק טיט מהמקווה לצדדים ויצאו מן הטיט שלושה לוגין - המקווה בכל זאת כשר. מדובר במצב בו אין במקווה ארבעים סאה ושלושה לוגין של מים שאובים פוסלים את כל המים שיש בתוכו<sup>7</sup>. למרות זאת המקווה כשר כי אנחנו לא רואים שלושה לוגין אלו כמים שאובים, שהרי המים לא יצאו מן המקווה. "היה תולש" - כלומר שהוציא את הטיט מן המים ויצאו מן הטיט שלושה לוגין של מים - המקווה פסול שהרי נפלו לתוכו שלושה לוגין של מים שאובים. המים נחשבים שאובים שהרי שאב את המים עם טיט. רבי שמעון מכשיר במקרה הזה "מפני שלא נתכוון לשאוב", ומכיוון שתולש הטיט לא התכוון לשאוב אותו - המים אינם שאובים. כאן רבי שמעון קיצוני יותר מאשר בכלאיים; במשנה בכלאיים ראינו שכוונה אקטיבית יכולה לשנות את הגדרת הפעולה, אך כאן הנקודה בדברי רבי שמעון היא שאי הכוונה הוא שמגדיר שזו אינה שאיבה. שוב אנו רואים אחדות בין הכוונה למעשה.

## 2. פעולה עקיפה במשנה

עגלה של קטן טמאה מדרס ונטלת בשבת ואינה נגררת אלא על גבי כלים. רבי יהודה

אומר: כל הכלים אין נגררין חוץ מן העגלה, מפני שהיא כובשת<sup>8</sup>.

(ביצה פ"ג מ"ד)

ברישא המשנה מדברת דווקא על עגלה של קטן. לכאורה היינו אומרים שעגלה של קטן אינה טמאה מדרס כיוון שהיא עגלה של קטן, למרות שאפשר לשבת עליה, אך המשנה מחדשת שעגלה של קטן טמאה מדרס. "וניטלת בשבת" - גם זה חידוש דווקא בעגלת קטן כיוון שכל העגלות אינן בתוך תחום השבת<sup>9</sup> ולכן אינן ניטלות בשבת, אבל עגלה של קטן אינה מחוץ לתחום השבת ולכן ניטלת בשבת. "ואינה נגררת אלא על גבי כלים" - כל החפצים האחרים אינם נגררים אפילו על

מחשבים. הדבר הזה קורה כאן. להגיד שבמשנה ב' הוא לובש ובמשנה ח' הוא מדגמן הוא הבדל מאוד קטן ואולי לא מסתדר במאה אחוז.

5. הגיינה הלכתית - הכוונה למצבים בהם מן הדין המעשה מותר, אך זה לא נראה טוב, ולכן מעדיפים לאוסרו.

6. יש על זה תוספתא מעניינת שם פ"ג ה"ב.

7. רמב"ם הל' מקואות פ"ד ה"ו: "כיצד פוסלין המים השאובין את המקווה בשלושה לוגין שאם היה במקווה פחות ממי' סאה ונפל לתוכן שלשה לוגין והשלימום לארבעים סאה הכל פסול אבל מקוה שיש בו מי' סאה מים שאינן שאובין ושאב בכד ושפך לתוכו כל היום כולו כשר"

8. ישנה תוספתא על המשנה הזו, נעסוק בה בלימוד הברייתות.

9. כוונתי לחפצים שאינם בשימוש בשבת.

גבי כלים אבל לעגלה של קטן יש דין מיוחד שהיא נגררת על גבי כלים בשבת. ניתן לראות שאף דין זה הוא דווקא בעגלה של קטן שהרי כל המשפט במשנה עוסק **דווקא** בעגלה של קטן.

גרירה היא פעולה אלימה כיוון שזהו חיכוך עם הקרקע<sup>10</sup>. גרירה היא נטילת משהו עם חלק מן החפץ שנחבץ על הקרקע. הפעולה האלימה היא חלק אינטגרלי של הגרירה ולכן בשבת הגרירה אסורה. אולם, גרירת עגלה של קטן על גבי כלים מותרת, משום שזו לא פעולה כל כך אלימה שהרי יש לעגלה גלגלים והיא נגררת על גבי כלים, ומכיוון שעגלה של קטן קטנה מעגלה, והיא חפץ שמשתמשים בו בשבת (-בתחום השבת).

רבי יהודה לא מבין את דברי תנא קמא דווקא לגבי עגלה של קטן אלא על כל עגלה, כמו כן הוא מבין שכל חפץ מותר לגרור ע"ג כלים. הבעיה להבנתו בגרירה היא בקיעת האדמה<sup>11</sup>, ולכן גרירת עגלה מותרת שהרי היא כובשת ולא בוקעת, והכבישה אינה פעולה אלימה. בקיעת האדמה אינטגרלית למעשה הגרירה, היא אינה תוצאה חיצונית, ולכן אסורה, אך אם היו לי, למשל, אותיות מתחת לנעל וכשהייתי הולך זה היה כותב על הריצפה, לדעת רבי יהודה<sup>12</sup> זה היה מותר, שהרי לכתיבה על הריצפה אין קשר לפעולה שלי, מכיוון שהליכה אינה כתיבה על הריצפה, וזו תוצאה חיצונית לפעולה שלי, אבל בגרירה הפעולה על האדמה היא חלק אינטגרלי מהגרירה.

נזיר חופף ומפספס אבל לא סורק, רבי ישמעאל אומר: לא יחף באדמה מפני שמשרת את השער.  
(נזיר פ"ו מ"ג)

לנזיר אסור לגזור את השיער. כהרחבה לדיו זה אסור לנזיר להשיר את שיערו באיזה שהוא אופן, ולכן אסור לו לסרוק שהרי הוא משיר את השער. השרת השיער היא חלק אינטגרלי של הסירוק. השרת השיער אינה תוצאה חיצונית לסירוק אלא הוא ממש עושה אותה. הנזיר אחראי על כל מעשיו וזהו מעשה אסור. לחפוף ולפספס מותר שהרי כך לרוב לא משיר את השיער, ולכן אפילו אם בפועל נושר שיער זו תוצאה מקרית ולא הכרחית מהמעשה, ולכן מותר. זה אותו עיקרון כמו במשנה בביצה.

רבי ישמעאל מוסיף שאף לחוף באדמה אסור מפני שמשיר שיער. ניתן לראות שדבריו מאוחרים יחסית למשפט הראשון שהרי ברישא לא ראינו **הסבר** לדין שהרי התוצאה הייתה חלק מהמעשה, ולא היה צורך בהסבר. רבי ישמעאל מסביר, וזה מראה על פיצול, לדעתו, בין המעשה לחפיפה. בכל זאת נראה לומר שלדעתו עשה את שני הדברים, את החפיפה ואת השרת השיער. עשיית שניהם היא חלק מאותה פעולה, ולכן זו פעולה אסורה. אולם, לפי ת"ק ברישא יהיה מותר לחפוף בכל דבר כיוון שלדעתו חפיפה אינה השרת שיער, ואין הבדל בין חפיפה לחפיפה.

ההבדל בין דין זה לדין בכלאיים הוא ששם מוגדר שהוא **לא לובש** ולכן מותר שיהיו עליו כלאיים, אבל כאן מוגדר שהוא **משיר שיער** כחלק מהפעולה, ולכן אסור לחוף באדמה.

10. יש גמרא שנראה גם ממנה שהבעיה אינה עשיית החרץ בשבת כט ע"ב "אבין ציפוראה גרר ספסלא בעיליתא דשישא לעילא מרבי יצחק בן אלעזר א"ל אי שתוקי לך כדשתיקו ליה חבריא לר' יהודה נפיק מיניה חורבא נזירה עליתא דשישא אטו עליתא דעלמא". מה הבעיה בעליה סתם. בעליה לכל הידוע לי אין אדמה, היא עשויה מעץ או מאבן. הבעיה שם היא כנראה כמו בהסברנו למשנה, שגרירה היא פעולה אלימה, ולכן אסור לגרוק בעליה סתם, אך בעליה של שיש מותר, כיוון שאין כאן אלימות.

11. לא השתמשתי בביטוי עשיית חרץ כי זה מזכיר את איסור חורש, וכן משום שחרץ הוא **התוצאה** של הגרירה ולא הגרירה עצמה.

12. וכן תנא קמא.

מכל האמור יוצא שבמשנה חייב על פעולה עקיפה<sup>13</sup> כל זמן שהפעולה היא חלק אינטגרלי מהמעשה, שהרי אז עושה את הפעולה האסורה.

### 3. מתי הכוונה מגדירה את המעשה

כל האכלין אוכל אדם לרפואה, וכל המשקין שותה, חוץ ממי דקלים וכוס עקרים, מפני שהן לירוקה, אבל שותה הוא מי דקלים לצמאו וסך שמן עקין שלא לרפואה.

(שבת פ"ד מ"ג)

סתם אוכל ושתיה מותר לאכול ולשתות בשבת אפילו שזה לרפואה<sup>14</sup>. מי דקלים וכוס עקרים אסור לשתות לרפואה מפני שעשויים לירוקה שהיא מחלה מסויימת, אבל מותר להשתמש בהם שלא לרפואה; לשתית מי דקלים לצמאו ולסוך בשמן העקרים. מותר לאכול סתם אוכל אפילו אם אוכל אותו לרפואה, כיוון שהאוכל בהגדרתו הוא אוכל ולא משנה לשם מה אוכל, תמיד זו תחשב אכילה. אם אוכל פלפל, לדוגמה, גם אם מתכוון לאכול את הפלפל לרפואה, זו אכילת פלפל ולא לקיחת תרופה. לעומת זאת מי דקלים הוא משקה ששתיים לרפואה, למחלת הירוקה, ולכן אסור לשתות אותו לרפואה שהרי אם שותה לשם רפואה זו לקיחת תרופה. אבל אם שותה אותו לצמאו, מותר, שהרי אז הוא פשוט שותה.

לא תמיד הכוונה מגדירה את המעשה. לפעמים הדבר מוגדר בעצמו ולא משנה מהי הכוונה. **הכוונה מגדירה את המעשה רק במצב שהמעשה יכול להיות שני דברים ואז המעשה מוגדר על פי הכוונה.**

### 4. משניות שחתלמוד מייחס להם אינו מתכוון

רבי יוסי בן משלם אומר: השוחט את הבכור עושה מקום בקופיץ מכאן ומכאן ותולש השער, ובלבד שלא יזינו ממקומו. וכן התולש את השער לראות מקום המום.

(בכורות פ"ג מ"ג)

אסור לגזוז לבכור את שיערו וכחרחבה<sup>15</sup> מדין זה אסור גם לתלוש את שיערו. כדי למצוא את מקום השחיטה צריך להזיז את שיער הבכור לשני הצדדים וזה נעשה ע"י הקופיץ. זהו חידוש, שהרי באופן כללי אין מקומו של סכין בתוך שיערו של בכור, ולכן לכאורה אסור, אבל כיוון שזה בשביל השחיטה, מותר. לאחר שמצא את מקום השחיטה תולש את השיער בידו, אך אסור להזיז אותו ממקומו. סתם כך אסור לתלוש שיער אבל במקרה הזה מותר לתלוש את השיער משום שצריך לעשות זאת לשם השחיטה, ועם זאת, את השיער שתולש צריך להשאיר שם, ולא להוריד אותו לגמרי.

אותו דין קיים גם במצב שתולש שיער בשביל לראות את המום, שצריך להשאיר שם את השיער. ברור מתוך הדברים שגם בשביל לבדוק אם יש לו מום מותר לתלוש את השיער וזה מובן, כמו שברישא לשם השחיטה מותר לעשות כך.

13. פעולה עקיפה אינה ההגדרה המדויקת אך לא מצאתי הגדרה אחרת.

14. הבעיה באכילת דבר לרפואה היא שאדם חולה הוא לא בתחום השבת. למשל: יש דעה שאסור לבקר חולים בשבת; וכן דברי מרפה אינם בתחום השבת ולכן אסור להשתמש בהם. ברור לי שתחום ההרפואה לא נאסר משום טוהן. מאוד קשה לומר שגם דברים שאין להם בכלל קשר לטחינה יאסרו משום זה.

15. זו אינה גזירה 'שמא יגזוז' אלא הרחבה. ההרחבה היא כמוהו פחות חמורה מן הדין עצמו אך אין זה אומר שהדין דאורייתא וההרחבה דרבנן, לאאלו המושגים. במשנה כמעט ואין הבדל בין מה שכתוב בתורה למה שלא כתוב בה.

בכור שאחזו דם, אפילו הוא מת, אין מקיזין לו דם, דברי רבי יהודה, וחכמים אומרים: יקיז, ובלבד שלא יעשה בו מום, ואם עשה בו מום הרי זה לא ישחט עליו. רבי שמעון אומר: יקיז, אף על פי שהוא עושה בו מום.  
(שם פ"ה מ"ב)

אסור לפגוע בבכור<sup>16</sup>, והקזת דם היא פגיעה בבכור. עשיית מום יותר חמורה מהקזת דם. "אחזו דם" זהו חולי שבימיהם היו מטפלים בו ע"י הקזת דם, וחולי זה היה מאוד מסוכן שהרי כמו שר' יהודה אומר "אפילו הוא מת".

רבי יהודה אומר שאפילו אם ללא הקזת הדם הבכור ימות, אסור להקיז לו דם. הבכור קדוש ואסור לגעת בו בכל מקרה אפילו אם ימות. חכמים חולקים ואומרים שבמצב שאחזו דם מותר לטפל בו, שהרי בכור הוא קדוש, ודווקא משום כך מוטל עלינו להציל אותו. בכל מקרה צריך להיזהר שלא לעשות בו מום שהרי אפשרי שיפול בו מום וזה אסור. חכמים מזכירים אפשרות שיעשה בו מום, שאז אסור לשחוט אותו, כיוון שזה לא בלתי אפשרי. אם עשה בו מום אסור לו להנות מן הבכור בשחיטתו, שהרי הוא עשה את המום<sup>17</sup>. רבי שמעון, לעומת רבי יהודה וחכמים אומר שמותר במקרה הזה להקיז דם אף על פי שהוא עושה בו מום, כיוון שלהציל את הבכור מותר בכל דרך אפילו בדרך שפוסלת אותו מן הבכורה<sup>18</sup>.

## ב. ברייתות ותוספתות

### 1. רבי שמעון ביחס למשנה בביצה

ר' שמעון אומר: גורר אדם מטה כסא וספסל וקתדרה<sup>19</sup> אצלו בשבת ואין צריך לומר ביום טוב. דלת הגוררת מחצלת הגוררת וקנקלא הגורר פתחין ונועלין בהן בשבת ואין צריך לומר ביום טוב.  
(תוספתא יום טוב פ"ב, הלכות יח"ט)

אימרתו של ר' שמעון בפני עצמה לא באה כתגובה ישירה על המשנה בביצה ("עגלה של קטן"), אלא הוא אומר את הדין בעניין הגרירה שהוא נושא בעייתו שהיה ידוע, אולם התוספתא הביאה את דבריו בנסמך למשנה. ר' שמעון אומר שמותר לגרור מטה כסא וספסל וקתדרה בשבת. נשים לב שהוא מזכיר ארבעה דברים שהמכנה המשותף שלהם הוא שהם דברים שימושיים, ומעצם תפקידם אנחנו מזוים אותם<sup>20</sup>. את החפצים הללו מותר לגרור שהרי זו פעולה שבתית, אבל גרירת חפצים אחרים אסורה שהרי הגרירה היא פעולה אלימה ולא שבתית. כלומר, גרירת מטה, כסא, ספסל או קתדרה זו פעולה שבתית אע"פ שזו גרירה. בשאר דברים הגרירה הופכת את הפעולה למעשה שאינו שבת.

המשך הברייתא "דלת הגוררת וכו'" זו לא רק דעת ר' שמעון, זו אימרה אנונימית, וכולם יכולים להסכים איתה. חפצים אלו בשימושם הם נגררים, ולכן לפי ר' שמעון ודאי שיהיה מותר לגרור אותם שהרי פתיחת הדלת, למשל, הוא מעשה שבת והגרירה היא חלק ממנו. גם ר' יהודה במשנה (ביצה פ"ג מ"י) יכול להסכים עם זה משום שההבדל בין ר' יהודה שאומר שאסור לגרור כלים לבין ר' שמעון אצלנו הוא שבמקרים של ר' שמעון הגרירה אינה חלק מן החפץ ולכן יכולה

16. זו לא גזירה שמא יעשה בו מום.

17. שברת תשלם.

18. לאו דווקא ממניע הומניסטי אלא כיוון שהוא בכור.

19. קתדרה היא כנראה כסא מכובד ונוח.

20. בזמן העתיק היו משתמשים במיטה ביום כדי לשבת עליה. ומן הסתם הזיזו אותה מפעם לפעם.

להפוך את המעשה ללא שבתי. אבל במקרים הללו (דלת הגוררת וכדו'), הגרירה הינה חלק מהגדרת החפץ ולכן אם המעשה הוא שבתי הגרירה לא יכולה להפוך את המעשה ללא שבתי.

תני לא יגרור אדם את המטה את הכסא ואת הספסל ואת הקתידרה מפני שהוא עושה חריץ ור"ש מתיר.  
(ירושלמי ביצה פ"ב ה"י; סא ע"ד)

ברייטא זו בירושלמי שונה מן התוספתא. א. בברייטא מובאות שתי דעות באותו רובד, לעומת התוספתא בה ר' שמעון אומר שמותר לגרור מיטה וספסל וכו', ומהמשנה אפשר היה להבין שאסור, אבל אין מחלוקת ישירה בין המשנה לר"ש. כאן גם ת"ק וגם ר"ש מדברים על מטה כסא וספסל וקתדרה. ב. כאן מובאת סיבה - מפני שעושה חריץ. אם לפני כן הסברנו שכל גרירה היא פעולה אלימה, כאן הנקודה אינה האלימות אלא התוצאה. יש כאן פיצול בין המעשה לתוצאה שלו. תנא קמא אומרים, כיוון שהגרירה עושה משהו - אסור, ור"ש אומר שאע"פ שזה עושה משהו, זהו מעשה שבתי - ולכן מותר.

דתנן: רבי שמעון אומר גורר אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ.  
(בבלי ביצה כג ע"ב)

עד כאן לא ראינו בשום מקום קשר בין כוונה לבין דעת ר' שמעון בעניין המשנה שלנו. הברייטא הבבליית מצרפת עניין של כוונה לדעת ר' שמעון. הכוונה כאן איננה הכוונה של הגמרא שנראה בהמשך. הכוונה כאן היא כמו במשנה בכלאיים. כוונה שיכולה להגדיר את המעשה.

אם אדם מתכוון לעשות חריץ, כוונתו מגדירה את מעשהו, ולכן אסור לגרור כיוון שעושה חריץ. אבל סתם מעשה הגרירה מותר שהרי הגורר אינו עושה חריץ אלא החרץ נגרם.

אינני יודע אם צריך לומר שכאן רק בשלושה דברים אלו (מיטה וכסא וספסל) יתיר ר' שמעון כיוון שגרירתם היא מעשה שבתי, או שמא אין הבדל בין גרירת חפצים אלו לשאר גרירות. הנקודה היא שהייתה לפנייהם האימרה המקורית של ר' שמעון שהיא כנראה אמירתו בתוספתא לעיל, ועורך הברייטא הסביר אותה עפ"י איך שהוא הבין את ר"ש, והוא הבין שהדין כך בכל מקרה של גרירה<sup>21</sup>.

## 2. מחלוקת ר' שמעון ור' יהודה במקורות התנאים

במקורות התנאים לא ראינו מחלוקת במקרה שאינו מתכוון בין ר' שמעון ור' יהודה. לפי מה שהסברנו לר' שמעון בתוספתא אין כל קשר לכוונה (אמנם מצינו את רבי שמעון מזכיר עניין של כוונה במקוואות ובגירסה הבבליית<sup>22</sup> של התוספתא), ובדברי ר' יהודה לא מצאנו דעה קיצונית שאינה מתייחסת לכוונה, ויותר מזה - דעת רבי יהודה במשנה בביצה היא הדעה המקילה (אמנם שם ישנה הנקודה של פעולה על האדמה שהיא כאילו פעולה עקיפה ובכל זאת חייב).

21. שאלה זו דומה קרצת לשאלה האם ללמוד עפ"י מה שכתוב בפועל או לפי כוונת הכותב. כאן כתובות שלש דוגמאות, ואם נלך לפי הכתוב, הדין יהיה כך רק בשלושה מקרים אלו.

22. כבר הזכרתי לעיל שברייטא זו אינה נראית מקורית.

# 1. המחלוקת באינו מתכוון בבבלי

'ואינה נגדרת אלא על גבי כלים<sup>23</sup> - על גבי כלים אין על גבי קרקע לא. מאי טעמא? דקא עביר חריץ. מני? ר' יהודה היא דאמר דבר שאין מתכוין אסור, דאי ר' שמעון האמר דבר שאין מתכוין מותר, דתנן<sup>24</sup>: 'רבי שמעון אומר גורר אדם מטה כסא וספסל, ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ'. אימא סיפא: 'ר' יהודה אומר אין הכל נגדרין בשבת חוץ מן העגלה מפני שהיא כובשת' מפני שכובשת אין אבל חריץ לא עבדא. תרי תנאי ואליבא דרבי יהודה.

(ביצה כג"ב)

הגמרא מביאה את המשנה שאומרת שעל גבי כלים מותר לגרור, ולומדת ממנה שעל גבי קרקע אסור. הגמרא אינה רואה הבדל בין עגלה של קטן לשאר הדברים, ומסבירה שההבדל בין כלים לקרקע הוא שעל גבי קרקע הוא עושה חריץ. לפי איך שאנו הסברנו את המשנה ברור שלא זה ההבדל, שהרי לגרור דברים שאינם עגלה של קטן נאסר גם על גבי כלים. אמנם הבנת הגמרא מתאימה להבנת ר' יהודה את הרישא, שעל גבי כלים מותר לגרור כל דבר, אך גם הבנתו של רבי יהודה את ת"ק קצת שונה מהגמרא, שלפי הגמרא יש כאן פיצול; אתה עושה שני דברים: גורר את הספסל ועושה חריץ. לפי רבי יהודה אין פיצול בין המעשה לתוצאה אלא בקיעת הקרקע היא חלק אינטגרלי ממעשה הגרירה.

שואלת הגמרא - מי סובר כך, שעל גבי קרקע אסור? לאחר שנשאלת כזו שאלה התשובה צריכה להיות שם, ובעניין זה ישנם שני שמות: רבי יהודה ורבי שמעון. הגמרא עונה שזו דעת רבי יהודה שאמר 'דבר שאין מתכוון אסור', שאם זו הייתה דעת רבי שמעון הרי ראינו שרבי שמעון אומר 'גורר אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוון לעשות חריץ', זאת אומרת שדבר שאין מתכוון מותר. לגמרא כבר היה ידוע שיש מחלוקת בין ר' שמעון לר' יהודה<sup>25</sup>, והיא מוכיחה שכאן זו דעת ר' יהודה על דרך השלילה, ע"י כך שהיא מוכיחה שזו אינה דעת ר' שמעון.

יש הבדל גדול בין המושג 'אינו מתכוון' בגמרא למה שראינו במשנה או מה שצוטט בברייתא של ר' שמעון. אמרנו לעיל שהכוונה לדעת ר' שמעון בברייתא מגדירה את המעשה כעשיית חריץ, ואם אין לי כוונה - אינני עושה חריץ אלא גורר. בגמרא יש פיצול בין העולמות, המעשה אינו אחדותי עם הכוונה. כשאני גורר אני גם עושה חריץ. החרץ גם הוא עשייה שלי אבל מה שמתיר לגרור היא העובדה שאינני מתכוון לחרץ. 'לא מתכוון' אינו דווקא כוונה אקטיבית הפוכה אלא גם חוסר כוונה. בגמרא כל דבר שקורה כתוצאה ממעשי נחשב לעשייתי, למרות שאני לא מתכוון אליו. כשחושבים בעולם כזה זו באמת שאלה האם מותר לעשות מעשה אסור אם אין כוונה לעשותו, וכמעט פועל יוצא של האמירה אינו מתכוון הוא שיש מחלוקת בזה.

המקור לכך שהמחלוקת בעניין 'אינו מתכוון' היא בין ר' יהודה לר' שמעון היא כנראה המשנה. בעולם המושגים של הגמרא ישנו מושג אינו מתכוון ויש בעניין זה שם אחד שסובר שמותר והוא ר' שמעון בתוספתא, החולק על המשנה. מצד שני יש עוד שם והוא ר' יהודה במשנה. אמנם לפי הגמרא גם תנא קמא סובר כך אבל אין לתנא קמא שם ולכן זה לא נקרא על שם ת"ק. זו לא מחלוקת ר' שמעון ות"ק, אלא מחלוקת ר' שמעון ור' יהודה. כאשר בוחנים את

23. המשנה שראינו בביצה ג', י.

24. במסורת הש"ס (על הדף שם) משנים את הגירסה מ'דתני' ל'ידתניא' משום שזו תוספתא ולא משנה. נראה שהגמרא לא הייתה לגמרי עקבית בכתובת 'דתני' למשנה ו'ידתניא' לברייתא, שהרי לשניהם אותה משמעות (ששנינו). אחר כך הפכו את זה לכלל ובכל מקום שזה לא מתאים לכלל משנים את הגירסה.

25. זהו ידע שהיה לגמרא, לאו דווקא ממקור ספציפי.



הכל ברובד אחד של אינו מתכוון, נעלמים כל ההבדלים, הדעות הופכות לשוות, והמחלוקת היא רק בנקודה מסויימת. זה מה שקורה במחלוקת של ר' שמעון ור' יהודה. אין הבדלים ביניהם, המחלוקת היא רק כאשר אינו מתכוון, אם חייב או פטור.

מקשה הגמרא<sup>26</sup>, אם ר' יהודה הוא זה שאומר שאין מתכוון אסור, הרי הסיפא של אותה משנה היא דעת ר' יהודה ואיך זה מסתדר, הרי אמרנו שהרישא הוא ר' יהודה. התשובה היא 'תרי תנאי אליבא דר' יהודה'.

נזיר חופף ומפספס אבל לא סורק<sup>27</sup> - חופף ומפספס מני? ר"ש היא דאמר דבר שאין מתכוין מותר. 'אבל לא סורק' - אתאן לרבנן. רישא ר"ש וסיפא רבנן. אמר רבה כולה ר"ש היא כל הסורק להסיר נימין מדולדלות מתכוין.  
(נזיר מב ע"א)

הגמרא משייכת את תחילת המשנה לר"ש כתוצאה ישירה מהעולם של 'אינו מתכוון'. שהרי חופף ומפספס אין כוונתו להשיר שיער, ומכיוון שמותר, זו דעת ר' שמעון. כיוון שהגמרא בוחנת את הרישא במושג 'אינו מתכוון' היא רואה גם את הסיפא כחלק מאותו עניין, ואז נוצרת סתירה, שהרי גם סורק אינו מתכוון להשיר שיער, ומדוע נאסר לסרוק בשבת<sup>28</sup>?

מסבירה הגמרא ש"אבל לא סורק" הוא דעת רבנן, שאינו מתכוון אסור. מעניין לראות שכאן משייכת הגמרא את הדעה שאינו מתכוון אסור לרבנן ולא לר' יהודה. כנראה שזהו מקור קדום יחסית. הקישור לרבי יהודה נוצר, כנראה, מאוחר יותר, כיוון שישנה העדפה לשימוש בשם כלשהו המייצג את השיטה.

רבה עונה שאין צורך לומר שיש מחלוקת בתוך המשפט במשנה, אלא כולה לדעת ר' שמעון שאינו מתכוון מותר, אך הסיבה שאין לסרוק היא ש"כל הסורק, להסיר נימין מדולדלות מתכוין". זו קביעה שכל הסורק מתכוון; ואע"פ שאינו מתכוון בפועל להסיר נימין, זו כוונת הסירוק של בני אדם. ולכן הוא קובע שזאת היא כוונתו.

## 2. פיצול בתוך אינו מתכוון לר' שמעון

רמי ליה אביי לרב יוסף: מי אמר ר' שמעון כבתה מותר לטלטלה<sup>29</sup> - כבתה אין לא כבתה לא. מאי טעמא, דילמא בהדי דנקיט לה כבתה? הא שמעינן ליה לר' שמעון דאמר דבר שאין מתכוין מותר, דתניא: 'ר' שמעון אומר גורר אדם כסא מטה וספסל ובלבד שלא

26. גם כאשר אמרו שהרישא היא דעת ר' יהודה הגמרא ידעה את הבעיה הזאת, אבל כדרכה של הגמרא היא מתקדמת שלב אחר שלב. בתחילה הגמרא לא מתמודדת עם כל דבר, ורק בסוף היא פותרת את הקושי שהיה גם בהתחלה.

27. המשנה שראינו בנזיר ו', ג.

28. לפי הסברנו למשנה לעיל, השאלה אינה, כיוון שיש הבדל בין חפיפה ופיספוס לסירוק. בחפיפה ופיספוס השרת השיער הינה מקרית לפעולה, אך בסירוק השרת השיער אינטגרלית למעשה.

29. משנה שבת ג' ה: "מטלטלין נר חדש אבל לא ישרן רבי שמעון אומר כל הנרות מטלטלין חוץ מן הנר הדולק בשבת". פירוש המשנה להבנתו הוא שר חדש מותר לטלטל כיוון שעדיין לא נעשה בו שימוש ועדיין לא נחשב כנר, וזו פעולה 'שבתית' לטלטלו; אבל נר ישרן, משומש, אינו חפץ שבת, ואסור לטלטלו. רבי שמעון חולק ואומר שגם נר ישרן מותר בטלטול, כיוון שאינו דולק; אבל אם הנר דולק טלטול הנר הוא טלטול אש, שהיא פעולה אסורה בשבת, וודאי שאסור לטלטלו.

הגמרא מבארת את המשנה בתבנית של מוקצה, ולכן קשה ההבדל בין נר דולק לכבוי, הרי שניהם מוקצה. הגמרא מבינה מכאן שלפי רבי שמעון אין מוקצה, אך לפי הסברנו אין כאן מחלוקת במוקצה, אלא עניין מקומי - האם מותר או אסור לטלטל נר בשבת.

יתכוין לעשות חריץ? כל היכא דכי מיכוין איכא איסורא דאורייתא כי לא מיכוין גזר ר"ש מדרבנן. כל היכא דכי מיכוין איכא איסורא דרבנן כי לא מיכוין שרי ר"ש לכתחילה. מתיב רבא: 'מוכרי כסות מוכרין כדרכן ובלבד שלא יתכוין בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, והצנועין מפשילין במקל לאחוריהן' - והא הכא דכי מיכוין איסורא דאורייתא איכא, כי לא מיכוין שרי רבי שמעון לכתחילה! אלא אמר רבא הנח לנר שמן ופתילה הואיל דנעשה בסיס לדבר האסור. (שבת מו ע"א)

שואל אביי את רב יוסף - מדוע רבי שמעון אומר שכאשר הנר דולק אסור לטלטלו; אם זה מחשש שמא בטלטול הנר תכבה האש, הרי ידוע לנו<sup>30</sup> שלפי רבי שמעון אינו מתכוון מותר, ואפילו אם תכבה האש, כיוון שאינו מתכוון לכך יהיה מותר לטלטל. כדי להסביר את ההבדל בין גרירה המותרת לרבי שמעון, לבין טלטול הנר האסור, אומרת הגמרא שבדאורייתא גזר רבי שמעון מדרבנן שאינו מתכוון אסור, ובדרבנן התיר רבי שמעון לכתחילה. איסור רבי שמעון באינו מתכוון באיסורי דאורייתא הוא גזירה, שאם לא כן, האיסור היה גם בדרבנן. הבדל בין דאורייתא לדרבנן יכול להיווצר רק על ידי גזירה. הגמרא לא שינתה את התפיסה שלרבי שמעון אינו מתכוון מותר, אלא רק הוסיפה שבאיסורי דאורייתא ישנה גזירת חכמים. לדעת רבי יהודה יהיה אסור כיוון שלדעתו אינו מתכוון אסור, ולא משום גזירה. מקשה הגמרא על הסבר זה מכלאיים<sup>31</sup>, שם הדין הוא שמותר ללכת בכלאיים כשאינו מתכוון, וכלאיים הוא דין דאורייתא, ואינו מתכוון מותר. עונה רבא תשובה אחרת לשאלה הקודמת: הסיבה לאיסור טלטול נר אינה קשורה לאינו מתכוון, אלא לעניין מוקצה, ומאחר והנר הוא בסיס לדבר האסור, אסור לטלטלו<sup>32</sup>. אם כן, בסופו של דבר יוצא שאין צורך לומר שר"ש גוזר שאינו מתכוון בדאורייתא אסור.

מעניינת הכנסת הגמרא את המשנה בכלאיים לתבנית של 'אינו מתכוון'. בגרירה עשיית החריץ היא תוצאה נפרדת מהפעולה, אך בכלאיים ישנה רק פעולה אחת. אולם הגמרא מוכרחת הייתה לשייך משנה זו לדין 'אינו מתכוון' מאחר שהיא מתבוננת מתוך המושג 'אינו מתכוון', והמשנה אומרת "ובלבד שלא יתכוון".

תניא: א"ר יהודה עששיות של ברזל היו מחמין מערב יוה"כ<sup>33</sup> ומטילין לתוך צונן כדי שתפיג צינתן. והלא מצורף? אמר רב ביבי, שלא הגיע לצירוף. אביי אמר אפי' תימא שהגיע לצירוף, דבר שאין מתכוין מותר. ומי אמר אביי הכי, והתניא 'בשר ערלתו'<sup>34</sup> - אפילו במקום שיש שם בהרת יקוץ, דברי ר' יאשיה'. והוינן בה - קרא ל"ל? ואמר אביי, לר' יהודה דאמר דבר שאין מתכוין אסור. הני מילי בכל התורה כולה, אבל הכא צירוף דרבנן הוא<sup>35</sup>. (יומא לד ע"ב)

30. הגמרא לומדת זאת מהברייתא "א"ר שמעון גזר אדם כסא מטה וספסל וכו'"; אולם ראה לעיל (פרק ב.1). הסברנו לכוונה בברייתא זו.

31. ראה הסברנו למשנה בפרק א' לעיל.

32. זה לא רחוק מהאופן בו אנו הסברנו את הסיבה לדין זה, אלא שאנו לא השתמשנו בהגדרות. הגמרא משתמשת בהגדרות - מוקצה מותר לר"ש, אבל בסיס לדבר האסור ר"ש אסור.

33. כנראה שהיו משאירים את העששיות בלילה באש ובבוקר היו מוציאים מן האש, ואין בעיה להוציא מן האש אלא רק להכניס לאש כדי לחמם.

34. ויקרא י"ב, ג.

35. הגירסה שיש לפנינו היא עפ"י איך שרש"י אומר שצריך לגרוס. לפני רש"י הייתה גם גירסה אחרת והיא "הני מילי בכל התורה כולה אבל הכא צירוף דרבנן הוא ואין שבות במקדש" לפי זה מובן הגמרא שונה. התשובה היא לא שבדאורייתא אביי פוסק כרבי יהודה ובדרבנן כרבי שמעון, אלא שבכל התורה כולה (לא

הגמרא שואלת על ר' יהודה כיצד הטילו את העששיות החמות לתוך צונן הרי זהו צירוף, שהרי צירוף הוא הטלת ברזל רותח בבת אחת לתוך המים, והרי זו אותה פעולה? עונה רב ביבי, מדובר כאן במקרה שהברזל לא הגיע לחום של צירוף. אומר אביי - אפילו אם תאמר שהברזל הגיע לחום של צירוף זה מותר כיוון שזה דבר שאינו מתכוון ואינו מתכוון מותר. רב ביבי לא השתמש ב'אינו מתכוון' כיוון שלא התייחס לנקודה של אינו מתכוון אלא **לפעולה** הנעשית. הטלת העששיות לתוך צונן היא הטלת ברזל רותח לתוך מים, וזו פעולת הצירוף, ולכן היה צריך רב ביבי לעשות אוקימתא ולומר שמדובר כאן במצב שהעששית לא הגיעה לחום הגורם צירוף. אביי לא ראה את שאלת הגמרא כך אלא שכאן נעשית תוצאת הצירוף שהרי הברזל למעשה התחזק ע"י הטלתו למים. ולתוצאה זו לא הייתה כוונה, ולכן מותר.

שואלת הגמרא, איך יכול להיות שאביי אומר שאינו מתכוון מותר, הרי מצאנו שהוא מסביר שהצורך בפסוק בברייתא הוא לשיטת רבי יהודה שאומר שאינו מתכוון אסור<sup>36</sup>. עונה הגמרא שאכן, בכל התורה לאביי אינו מתכוון אסור, אך איסור צירוף הוא דרבנן, ולכן בזה הוא פוסק כרבי שמעון. כלומר, בדאורייתא הוא פוסק כרבי יהודה לחומרא ובדרבנן כרבי שמעון לקולא.

לעיל בהסבר הגמרא בשבת מו ע"א ראינו שהגמרא רצתה לומר בהתחלה שלרבי שמעון יש **גזירה** שאינו מתכוון בדאורייתא אסור, שאם לא כן, לא יכול להיות הבדל בין דאורייתא לבין דרבנן. כאן אין הכרח לומר כך כיוון שכאן לא רבי שמעון הוא זה שסובר שני דינים סותרים לכאורה. שיטת רבי שמעון צריכה להיות שבשניהם מותר או שבשניהם אסור, ולכן עונים שישנה גזירה, אבל כשאביי בא לפסוק הוא יכול לפסוק כאן לחומרא וכאן לקולא, ואין צורך שהיה לו שיטה עקבית אחת. ברור שכדי לפסוק פעם לחומרא ופעם לקולא הוא צריך בעצם לקבל את שתי השיטות, אבל לא במלוא תוקפן<sup>37</sup>. הפסיקה בפועל באה רק לאחר שקיימות שתי הדעות, ואין הכרח לנקוט באחת מהן באופן מוחלט.

ריש כנישתא דבצרה גרר ספסלא לעילא מר' ירמיה רבה, א"ל כמאן, כר"ש? אימר דאמר ר"ש בגדולים דלא אפשר, בקטנים מי אמר? ופליגא דעולא, דאמר עולא: מחלוקת בקטנים אבל בגדולים ד"ה מותר.  
(שבת כט ע"ב)

ראש הכנסת גרר ספסל לפני ר' ירמיה הגדול. שאל אותו רבי ירמיה, כמי אתה סובר, אם כר"ש הרי ר"ש דיבר על דברים גדולים שאי אפשר להזיז בדרך אחרת אלא ע"י גרידה. אבל האם התיר ר"ש גם בדברים קטנים? אפשר לראות שר' ירמיה לא הבין את ר"ש בכל קיצוניותו, שהרי לפי ר"ש כפי שראינו עד כאן, אין הבדל בין אפשר לאי-אפשר; בכל מקרה, אם אינו מתכוון - מותר. ר' ירמיה לא מוכן לקבל שכאשר לא מתכוון מותר לעשות כל דבר. אם אין ברירה מתירים, אבל כאשר יש דרך לעשות פעולה ללא תוצאה אסורה, הוא כבר לא מוכן לקבל שמותר.

במובן של דאורייתא) הוא פוסק כר"י, וכאן יש מקרה שונה והוא שצירוף אסור מדרבנן ואנחנו מדברים על חימום מים במקדש ואין שבות במקדש. ולכן מותר כאן, שהרי האיסור כאן הוא משום שבות ולכן אם אינו מתכוון יהיה מותר.

לפי הגירסה שיש לפנינו קשה הביטוי 'בכל התורה כולה', שמשמעותו הפשוטה היא שכך הוא הדין בכל התורה - בכל ההלכה, אבל כאן זה במובן של 'דאורייתא'.

36. לפי הבנתי אין קושי בשאלת הגמרא על אביי, שהרי הוא בא להסביר למה הייתה הברייתא צריכה את הפסוק, והוא מסביר שהפסוק נועד לשיטת רבי יהודה, אבל אין להסיק מכאן שאביי פוסק כרבי יהודה, שהרי הוא רק בא להסביר את הברייתא. יותר מכך, אפילו ההסבר של אביי לא אומר שהברייתא סוברת כרבי יהודה, אלא שהיא רצתה להסתדר גם עם שיטתו, ולכן הביאה את הפסוק. אך הגמרא הבינה שאם הוא אומר משהו בשם ר' יהודה, הוא גם סובר כמוהו.

37. זה נובע מקבלת שתי דעות מנוגדות. אם הן מנוגדות ואתה מקבל את שתיהן, לא קיבלת את שתיהן במלואן.

בשתי הגמרות האחרונות אנו רואים הסתכלות מאוחרת על העניין של אינו מתכוון. בשני המקומות כבר מקבלים את שתי הדעות ולא כל דעה בקיצוניותה.

### 3. פסיקה כר"ש

...והאידנא דקיימא לן כר"ש כולהו שרי.

(עירובין ק ע"ב)

הגמרא אומרת - בימינו פוסקים כרבי שמעון. הגמרא יודעת שיש מחלוקת, אבל בימינו כבר אין מחלוקת וכבר לא צריך לדון בדברים האלו. מבחינתנו כבר לא קיימת שיטת רבי יהודה. (יש להעיר שאין כאן הבדל בין שבת לשאר דברים אלא בכל מקרה שאינו מתכוון מותר).

### 4. פסיק רישיה

דנאי: הכונס את הבתולה לא יבעול בתחלה בשבת, וחכמים מתירין<sup>38</sup>. מאן חכמים? אמר רבה, רבי שמעון היא דאמר דבר שאין מתכוין מותר. אמר ליה אביי והא מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות?... (כתובות ו ע"ב)

בריייתא נאמר שאסור לבעול בעילה ראשונה בשבת, אבל חכמים מתירים זאת. הגמרא שואלת מי הם החכמים שמתירים, ועונה - ר' שמעון שאמר שדבר שאין מתכוון מותר. הגמרא מבינה שאסור לבעול בעילה ראשונה בשבת משום שקורע את הבתולים, ואולי לפי הגמרא זה נחשב לעשיית כלי. אולם כיוון שהבועל לא מתכוון לקרוע את הבתולים אלא לבעול, לפי ר"ש יהיה מותר. מכאן שחכמים שמתירים הם רבי שמעון. אביי אומר שבוזה יסכים גם ר"ש שאסור, שהרי ר"ש מודה ב'פסיק רישיה ולא ימות'.

'פסיק רישיה ולא ימות' הוא מושג חדש שלא מצאנו לפני רבא ואביי. 'פסיק רישיה ולא ימות' אינו כלל של ודאות<sup>39</sup> אלא זו צעקת 'געוולד'. אפשר לראות זאת מכך שהרי ביטוי זה אינו אומר איזה תנאי, אלא הוא מתאר מציאות אבסורדית, וכך יהיה אותו דבר לגבי כל המקרים הדומים לו. 'פסיק רישיה ולא ימות' הוא צעקה של 'עד כאן!' כשמורידים ראש של חיה היא לא תמות! טוב ויפה שאתה לא מתכוון להרוג אותה, אבל אי אפשר לומר שאתה לא הורג אותה. אמירתו של אביי באה על גבי הפיצול הקיים בגמרא בין הכוונה למעשה, ואומר - עד כאן הפיצול, מכאן זה כבר מוגזם. כמו כן כאן. בעילה ראשונה קורעת את הבתולים. וטוב ויפה שלא התכוון לכך, אבל כאן כבר אי אפשר לפצל בין הכוונה למעשה.

ה'געוולד' הוא צעקה ולכן טבעי שהצעקה הזאת בהמשך הזמן תשמע על דברים יותר מורחבים. מי שמתבונן במקרים שואל, מה ההבדל בין המקרה הזה למקרה אחר הרי בשניהם הפעולה נעשית? כך אוטומטית תחום המקרים מתרחב, אבל מי שצעק את הצעקה התייחס

38. נראה שהבעיה בבעילה ראשונה בשבת היא שהבועל בתולה הופך את הבתולה לבעולה. הוא עשה כאן דבר משמעותי. חכמים מתירים כיוון שאינם רואים כך את הדברים. לפי הסבר זה אין כאן בעיה של לעשות דבר שאינו מתכוון. שהרי כאן הבועל מתכוון לבעול בתולה, וזה מה שנעשה.

39. ברור שלוודאות יש השפעה על ההרגשה שאתה ממש עשית את זה. אבל זה לא כלל. אפשר גם לראות את זה ברש"י. בשבת קכ ע"ב אומר רש"י: "מאי טעמא דמאן דאסר, אין דרך להבעיר ברוח מצויה, ולא פסיק רישיה ולא ימות" רש"י אומר שעצם זה שזו לא דרך לכבות ברוח מצויה זו הסיבה שזה לא פסיק רישיה. אם זו לא הדרך אז כבר אי אפשר להאשים אותי שכיביתי את המדורה. רש"י בכלל לא דן כאן בנקודה של ודאויות. בכל אופן, יכול להיות שיש תנאי מוקדם של ודאויות, ואם זה לא ודאי, ברור שאין בזה פסיק רישיה לפי רש"י.

למקרה מסויים, ולא ראה את זה במקרים אחרים<sup>40</sup>, דהיינו, אביי התייחס רק לכונס את הבתולה, ולא למקרים אחרים.

לרבה, שהסביר את חכמים שלבעול בתחילה בשבת מותר כיוון שאינו מתכוון, כנראה לא הייתה ידועה האימרה שבפסיק רישיה ר"ש מודה שאסור. האימרה על ר' שמעון לא באה ממסורת אלא זוהי הבנה שכך צריך להיות.

אמר מר: "בשרי"<sup>41</sup> - אע"פ שיש שם בהרת ימול, דברי רבי יאשיה'. הא למה לי קרא? דבר שאין מתכוין הוא, ודבר שאין מתכוין מותר! אמר אביי לא נצרכא אלא לרבי יהודה דאמר דבר שאין מתכוין אסור. רבא אמר אפילו תימא ר"ש, מודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות. ואביי לית ליה האי סברא, והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות? בחר דשמעה מרבא סברה. (שבת קלג ע"א)

רבי יאשיה לומד שמותר לעשות ברית מילה אע"פ שיש שם בהרת מהפסוק 'ימול בשר ערלתו'. המילה 'בשרי' באה ללמד שימול גם אם יש שם בהרת. שואלים, מדוע צריך את המקרא כדי ללמוד את זה, הרי דבר שאין מתכוון מותר, וכאן אינו מתכוון להוריד את הבהרת אלא רק לעשות מילה. אביי עונה שהפסוק הובא לדעת ר"י; רבא עונה: אפשר לומר שהפסוק הובא לדעת ר"ש, שהרי אפילו הוא מודה בפסיק רישיה ולא ימות. הרי אי אפשר לומר שאתה לא מוריד את הבהרת כשאתה עושה ברית מילה. הגמרא שואלת על אביי, הרי גם אביי אומר שר"ש מודה בפסיק רישיה ולא ימות, אז למה הוא לא אומר כאן כמו רבא, ועונה שלאחר ששמע זאת מרבא גם הוא סבר כך. אבל לפני ששמע, זה לא היה בעולם שלו ולכן לא סבר כך.

דברי הגמרא שאביי סבר כרבא לאחר ששמע זאת, באים כתירוץ לקושיה מדוע לא תירץ אביי כרבא. אני חושב שהנקודה היא אחרת. אביי לא ראה במקרה הזה מקרה של פסיק רישיה. ההבדל בין קציצת בהרת לבין בעילת בתולה הוא שבעילת בתולה בהגדרתה היא קריעת הבתולים. ברית מילה אינה בהגדרה קציצת הבהרת. הבהרת שם באופן מקרי. מילה זו מילה ולא הורדת בהרת. כאן אביי לא צועק געוולד שהרי הוא לא רואה כאן צעקה, שהרי זה לא המעשה שלי, אלא הבהרת במקרה שם. רבא, לעומתו כן ראה כאן צעקה שהרי זו הדרך בה מורידים בהרת וזה מה שאתה עושה, למרות שבאופן כללי כשאתה עושה ברית מילה אין בהרת, כאן יש בהרת, והרי אתה קוצץ אותה. אי אפשר להתעלם מכך שאתה קוצץ את הבהרת.

כל ההבדל בין אביי לרבא יכול להיות רק משום שזו צעקה כמו שאמרנו לעיל. ובדבר שגורם לצעקה יכול להיות הבדל מתי מרגישים שיש צורך לצעוק. הגמרא מבינה את "פסיק רישיה ולא ימות" כמושג, ולכן לא יכול להיות הבדל בין רבא לאביי.

ת"ר: 'התולש עולשין והמזרד זרדים, אם לאכילה - כגורגת, אם לבהמה - כמלא פי הגדי, אם להיסק - כדי לבשל ביצה קלה, אם לייפות את הקרקע - כל שהין. אטו כולהו לא ליפות את הקרקע נינהו? רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו באגם שנו, אביי אמר אפילו

40. דבר כזה קורה פעמים רבות. אפשר לראות זאת למשל ב"ביצה שנולדה ביום טוב, בית שמאי אומרים תאכל ובית הלל אומרים לא תאכל". הסיבה שלפי בית הלל אסור לאכול את הביצה היא שביצה זה דבר שנפל משום מקום. זה דבר שהוא מחוץ ליום טוב, ולכן לפי בית הלל לא אוכלים אותה ביום טוב. אח"כ עוד דברים נכנסו לתחום זה (לנולד). בתחלה זה היה רק בביצה, רק כאן הוא ראה את העניין של נפילת דבר מן השמים, אך בדברים אחרים לא. אח"כ כבר אומרים מה ההבדל בין זה לזה וכו'.

41. ויקרא יב, ג'; בגמרא שראינו לעיל ביומא לד ע"ב: "בשר ערלתו" - אפילו במקום שיש שם בהרת יקוץ, דברי ר' יאשיה'.

תימא בשדה דלאו אגם וכגון דלא קמיכוין. והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות? לא צריכא דקעביד בארעא דחבריה. (שבת קג ע"א)

הבריייתא מגדירה את השיעור בו התולש עולשין או מזרז זרדים יהיה חייב. אם זה לאכילה השיעור כגרוגרת, אם לבהמה - כמלא פי הגדי וכו', ואם המטרה לייפות את הקרקע השיעור הוא כל שהוא. על זה הגמרא שואלת: האם לא מייפה את הקרקע בכולם<sup>42</sup>, שאז בכולם צריך להיות חייב בכל שהוא. רבה ורב יוסף אומרים שניהם שמדובר באגם<sup>43</sup>, ובאגם אין משמעות של לייפות את הקרקע, אין כאן ייפוי ולכן לא חייב; אבל אם זו למשל השדה שלך - תהיה חייב בכל שהוא, שהרי אתה מייפה את הקרקע. אביי אומר שאפשר לומר שמדובר כאן אפילו בשדה שאינה אגם, וכאן מדובר כשאנו מתכוון לייפות את הקרקע ולכן יהיה חייב לפי השיעורים השונים ולא בכל שהוא. שואלת הגמרא, והרי אביי עצמו אמר שר"ש מודה בפסיק רישיה ולא ימות, ואף אם לא התכוון לייפות את הקרקע היא מתייפה בעשייתו, ועונה שמדובר כשעשה בשדה חברו, ולכן אין לזה משמעות - הוא לא מייפה. נכון שאם מתכוון לייפות זה יקבל משמעות של ייפוי, אבל כל זמן שלא מתכוון לייפות בשדה חברו, אינו מייפה. אביי דיבר על שדה חברו, ולכן אין כאן פסיק רישיה.

קצת קשה להעמיד שאביי התכוון לשדה חברו, לכאורה הוא התכוון לכל שדה. לפי אביי עצמו המקרה הזה איננו פסיק רישיה. ייפוי הקרקע הוא תוצאה מאוד רחוקה ממה שהוא עושה. זה לא דבר בוטה כמו להוריד ראש, ששם הוא הורג. כשאדם תולש או מזרז הוא לא חושב שהוא מייפה את הקרקע, זהו לא חלק מן המעשה, לעומת המוריד ראש שרואה שהוא הורג - זה מה שהוא עושה. לכן אביי לא רואה כאן את הצעקה של פסיק רישיה והוא יכול להכניס לכאן את ההיתר של 'אינו מתכוון'.

הגמרא כבר ראתה את האימרה של אביי ורבא במובן הרבה יותר רחב. התולש עולשין מייפה את הקרקע. זה לא מעניין אותי אם הוא רואה את זה או לא. הרי הוא עושה את זה. ולכן זה פסיק רישיה, ואסור.

כשאומרים "והאמר אביי ורבא", כבר רואים את "פסיק רישיה ולא ימות" כמושג, ולא כצעקה כמו שאמרנו לעיל.

תא שמע: 'פורסין מחצלת על גבי כורת דבורים בשבת, בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, ובלבד שלא יתכוין לצוד'... במאי אוקימתא כרבי יהודה דאית ליה מוקצה. אימא סיפא: 'ובלבד שלא יתכוין לצוד', אתאן לרבי שמעון דאמר דבר שאין מתכוין מותר. ותסברא דרבי שמעון? והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות. (ביצה לו ע"א)

הגמרא דנה בשאלה האם מותר לעשות משהו לטובת כלי שהוא מוקצה. כל הדיון, לפי הגמרא, הוא בדעת ר' יהודה שהרי לפי ר' שמעון אין מוקצה<sup>44</sup>. מביאים את הבריייתא הזאת כדי להוכיח שאפשר לעשות משהו לטובת כלי שהוא מוקצה, שהרי הכוונה היא מוקצה ובכל זאת מותר לפרוס עליה את המחצלת.

42. על הבריייתא בפני עצמה זו לא שאלה, שהרי השאלה היא מה אתה עושה, ולכן אם אתה תולש עולשין לאכילה אז אתה לא עושה את זה בשביל לייפות את הקרקע אלא כדי לאכול. הגמרא מסתכלת על המציאות בצורה תכנית ולכן היא רואה כאן את ייפוי הקרקע.

43. אגם זו בקעה שגדלים בה עשבי בר.

44. עיין בהערה 29.

בהמשך שואלת הגמרא, למה להעמיד את הברייתא הזאת כר"י שיש לו מוקצה, לך אחר הסיפא שם כתוב "ובלבד שלא יתכוין לצוד" שזה מתאים לדעת ר"ש. לפי זה אין לברייתא הזאת קשר לשאלה אם מותר לעשות משהו בשביל כלי שהוא מוקצה, אלא הבעיה כאן היא צידת הדבורים. שואלים, הרי אפילו ר"ש מודה שבפסיק רישיה ולא ימות אסור, וכאן זה פסיק רישיה ולא ימות, שהרי פריסת המחצלת כוללת את הדבורים ואי אפשר להכחיש את הנקודה הזאת.

אנו רואים שזה שהציע שהברייתא היא ר"ש לא סבר כאן שר"ש מודה בפסיק רישיה ולא ימות<sup>45</sup>. כשאתה שם את המחצלת אין אתה רואה בכלל את הצידה. צידה זה דבר שלא רואים אותו אם לא מתכוונים אליו. יש מעשים כמו הורדת בהרת, שם בסופו של דבר אין בהרת. צידה זה לא אותו דבר, הוא כלוא אם אתה רואה<sup>46</sup> אותו ככלוא, ולכן אין כאן צעקת פסיק רישיה - 'הרי אתה צד!'. הגמרא בהמשך כן רואה כאן את הצעקה הזאת, הרי זה ניצוד, ודוחה את האפשרות שהברייתא היא דעת רבי שמעון.

שוב אנו רואים הרחבה של המושג 'פסיק רישיה'. יש אפילו הבדל בין סתמא בגמרא אחת לסתמא בגמרא אחרת, כשזו מוקדמת יותר וזו מאוחרת ממנה. בכל אופן, אנו רואים שיש הבדלים בהבנת הפסיק רישיה.

## ד. סיכום

ראינו את עניין הכוונה במשנה, שם אין פיצול בין המעשה לבין הכוונה, ולפעמים הכוונה מגדירה את המעשה.

אח"כ ראינו את עולם הגמרא בו ישנו פיצול בין הכוונה למעשה, ושם יש מחלוקת בין רבי יהודה שמחייב כשאנו מתכוון לרבי שמעון שפוטר באינו מתכוון.

אמרנו שאחרי שהפיצול בין המעשה לכוונה גדל עד לקיצוניות מרובה הגיעה ריאקציה של פסיק רישיה: 'עד כאן, כאן זה כבר מוגזם לומר שרבי שמעון פוטר, ולכן במקרה הזה רבי שמעון מודה שחייב. לאחר מכן הצעקה של 'עד כאן' התרחבה באופן טבעי לתחום הרבה יותר רחב ממה שהיה בהתחלה. כלומר, הפסיק רישיה' התפשט לתחומים שלא חשבו עליהם אביי ורבא.

סקרתי רק את ההתפתחות עד התלמוד הבבלי אבל אפשר לראות גם התפתחות שממשיכה בראשונים ובאחרונים.

45. יכול להיות שזה לא כך, שהוא לא רואה שזה כאן פסיק רישיה, אלא שבהתחלה הוא הסתכל על הסיפא של המשנה שמראה שמדובר כאן על אינו מתכוון לפי ר"ש. ואח"כ הסתכל על הבעיות. בהתחלה הוא בכלל לא התייחס לבעיה שיש בשיוך הברייתא לרבי שמעון, אלא הוא הסתכל באופן מאוד מקומי.

46. זו לא אימרה כל כך סובייקטיבית כמו שהיא יכולה להישמע. לא הצלחתי להבהיר כראוי את כוונתי כאן. בכל מקרה, אני חושב שצידה אינה דבר המוגדר בקווים אדומים פשוטים. אפשר לראות את זה גם במשנה בשבת פ"ג משנה ה': 'רבי יהודה אומר הצד צפור למגדל וצבי לבית, חייב. וחכמים אומרים צפור למגדל וצבי לבית ולחצר ולביכרין. רבן שמעון בן גמליאל אומר לא כל הביכרין שוין. זה הכלל מחוסר צידה פטור ושאינו מחוסר צידה חייב'. כאן אנו רואים מחלוקת מתי משהו ניצוד שאז יהיה חייב. (אינני מנסה להסביר בזה את כל פשט המשנה, אלא רק את הבנתם של חכמים את רבי יהודה).