

אריאל הנדר, ישבת בית אל

לא מתכוון ומלאכה שאינה צריכה לגופה

פתיחה

מצינו בגמרא (שבת כט, ב) מקרה שאדם לא מתכוון לעשות איסור, אלא הוא עושה מעשה מוותר ויתכן שיתלווה לכך גם מעשה אסור. ר' שמעון מתייר מלכתחילה ור' יהודה מחייב. למשל, אדם שגורר ספסל למקום ויתכן שהוא יעשה חרבין ויחרוש את ה الكرקע.

לעומת זאת, הגمراא (שבת קל, א) מסבירה שר' שמעון מודה לר' יהודה ב'פסק ריאש' שחיבב. הביטוי עוסק ב מקרה שאדם חותך את ראש העוף (פסק את ראשו) כדי שהילד ישחק אליו ולטענתו לא התכוון להרוג את העוף (שהרי אסור להרוג עוף בשבת - נטילת נשמה). הגمراא מסבירה שבמקרה זה, שיש צורך מסוים של האדם, ובנוסף וודאי שיתרחש איסור ע"י מעשיו, גם ר' שמעון מחייב ומגדיר אדם כזה כמתכוון.

צורך להבין מדוע ר"ש מתייר בלא מתכוון, שהרי יש מקרים שיש בהם ספק דאוריתא, וاع"פ כן הוא מתייר מלכתחילה! בנוספ', צורך להבין מדוע בפסק ריאש הוא מודה לר' יהודה ומחייב. ועוד צורך להזכיר האם הוא מחייב גם כאשר לא איכפת לו מהאיסור או רק כאשר נוח לו בעשיית האיסור.¹

יש מקרים רבים ברחבי הארץ המדברים על סוגיא זו. ננסח לسانם כיוונים יסודיים לפתיחה של הסוגיא שאיתם נמשיך בעז"ה.

ההיתר של 'אינו מתכוון' קיים גם בהלכות שבת וגם בשאר איסורים.

בהלכות שבת יש מקרים ידועים כגון:

- א) גורר מטה כסא וספסל ואינו מתכוון להחרוש (שבת כט, ב).
- ב) חולש עלשין ואינו מתכוון ליפוי ה الكرקע, אלא מתכוון לקוצר אותם לשימושו (שבת קג, ב).

¹. במקרה שהוא לא מתכוון לאיסור, ולא בטוח שיתרחש איסור, ר"ש מתייר מלכתחילה, גם אם נוח לו.

ובשאר איסורים יש עוד מקרים כגון:

- א) נזיר חופף ואינו מתכוון לתלוש שיער (נזיר מב, א).
- ב) מולף יין ע"ג האישים במזבח ואינו מתכוון לכבות את האש במזבח (זבחים צא, ב.).

ההבדל בין משאצל"ג לילא מתכוון'

חוץ מקרה שאדם אינו מתכוון לאיסור, כמו שהסבירנו לעיל, יש מקרה דומה והוא 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' (להלן משאצל"ג). גם בחלוקת זו ר"ש פוטר (אבל חכמים גורו) ור"י מחייב. מדובר במקרה שבו האדם עושה מלאכה אסורה בכוונה, אבל הוא לא מתכוון לה恬לית האסורה שבה, אלא לה恬לית אחרת מותרת. הדוגמא הקלאסית למשאצל"ג נמצאת במסכת חגיגה (י, א), שם לומדים את המקור לפטור של משאצל"ג. מדובר על אדם שהופר בור ועובד על מלאכת חורש או בונה (תלו依 אם עושה זאת בבית או בשדה), אלא שהוא לא מתכוון לחפירה האסורה, אלא להוצאה העפר, שכן בכך שום מלאכה אסורה.

כמו כן, יש מחלוקת איך להגדיר בדיקת משאצל"ג. יש שהסבירו (הרמב"ן ועוד ראשונים) שכאשר האדם עושה מלאכה אסורה, אבל לא לצורך הנורמלי שנחוג בעולם, אז זו משאצל"ג. לעומת זאת, התוס' סוברים (שבת זד, א ד"ה ר"ש פוטר) שכאשר האדם לא עושה את המלאכה לצורך דומה לצורך שהיא במשכן, אז זו משאצל"ג ופטור.

וכך לשון התוס' (שם):

כי הצורך מלאכה נעשית בשביilo במשכן הוא גופו המלאכה ושורשו.

אפשר לומר בשיטת התוס' שהמקור לפטור משאצל"ג לא נובע מלאכת מחשבת, אלא שהגמרה בחגיגה (ז) חזורה בה ולמה מלאכת מחשבת רק מקור לדין 'מקלקל', ואילו התוס' פוטרים במשאצל"ג מהיסוד הידוע שרק המלאכות שהיו במשכן נאסרו בשבת, ואכם"ל.

במסכת שבת (מכ, א) הגمرا חשבהשמי שמחיב במשאצל"ג יחייב גם שלא מתכוון, וכן להיפך. למסקנה, הגمرا אומרת שאין הכרח בכך, ושמואל פוסק כמו ר"ש ללא מתכוון ומתייר, ואילו במשאצל"ג הוא פוסק כר"י ומהיב.

קודם כל, צריך להגדיר מה ההבדל בין אינו מתכוון לבין משאצל"ג.

במקרה הפחות של לא מתכוון אין וודאות שתבוצע איסור. לעומת זאת, במשאצל"ג וודאי שתבוצע איסור. כמו כן, ההיתר בלא מתכוון' שייך בכלל התורה ולכן הוא לא קשור ל מלאכת מחשבת, אלא הוא נובע מסברא שנחלקו עליה ר' שמעון ור' יהודה. לעומת זאת, הפטור של משאצל"ג שייך רק במלאכות שבת כמו שאמרנו לעיל (מלאכת מחשבת או דמיון למשכן).

כמו שהסבירנו, מלאכה שאינה צריכה לגופה מתרחשת כאשר האדם מתכוון לעשות מלאכה אסורה, אלא שהוא לא מתכוון לגופה של המלאכה, לשימושה המהותי שלה². לעומת זאת, ב'אינו מתכוון' האדם לא מתכוון לעשות את המלאכה האסורה, אלא היא מתרחשת בנוסף למלאה המותרת שהאדם עושה. במשמעותו יש מעשה אחד עם שתי תכליות, ואילו ב'אינו מתכוון' יש שני מעשים ולא מעשה אחד. והאדם מתכוון למעשה המותר, ולא למעשה האסור.

כך כותב הכסף משנה בשם ר' אברהם בן הרמב"ם. וזה לשונו (שבת א, ז):

ההפרש שיש בין מלאכה שאינה צריכה לגופה ובין פסיק רישיה ולא ימות הוא דגבי פסיק רישיה אינו מכובן למלאה כל עיקר אלא שהיא נעשית בהכרה. כמו שסוגר פתח ביתו והוא שם צבי שהוא לא כיוון לשמרות הצבי אלא שהמלאכה נעשית בהכרה. אבל מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא מתכוון לגוף המלאכה אלא שאינו מכובן לתכלייתה.

הכסף משנה מדבר על ההבדל בין פסיק רישא למשמעותו³. וכך גם שהסבירנו לעיל, אין הבדל באופן עקרוני בין 'לא מתכוון' לפסיק רישא, אלא שבפסיק רישא האיסור נעשה בודאות ובאיינו מתכוון יש ספק האם יתרחש האיסור. בשורה התחתונה, במשמעותו יש האדם מתכוון לעשות איסור, אלא שהוא לא חפש בתכליית האסורה, אלא הוא רוצה תכליית אחרת, מותרת, שנוצרת מהמלאכה. לעומת זאת, בלי מתכוון יש הפרדה בין הדבר המותר שהאדם רוצה ופועל אותו דווקא לבין האיסור שיתכן שיתרחש.

סיבת ההיתר ב'לא מתכוון' – אונס או גרמה

עכשו נתמקד בשאלת הגדולה, מדוע ר"ש מתייר בלא מתכוון הרי יש חשש מראורייתא שמא יעשה איסור וספק דורייתא לחומרא? נתמקד בשיטת הקובץ שיעורים ובשיטת ר"ש שkopf⁴.

יש שני כיוונים כלליים:

א) כעין אונס (מכוסס על הקובץ שיעורים) – אדם חייב רק על פעולה שהוא מתכוון אליה. התורה חיבבה על רצון האדם. צרייך שהאדם לא יתכוון לעשות פעולות איסור, אז יש דמיון לאונס, כיון שהאיסור נעשה בעל כורחו לא

2. כמו שאמרנו, יש מהלוקה בין התוט' והרמב"ן האם מלאכה צריכה להיות כמו השימוש שהוא במשכן, או כמו השימוש הרווח בעולם.

3. באופן פשוט, נראה שימוש צבאי הרבה יותר מאשר מפסיק רישא. ונראה לקמן בסוף המאמר את המסקנה.

4. הקובץ שיעורים בחידושים בכתביות אחרות יה, וחלק ב'אותיות ו', יא. ר"ש שkopf בחידושים, כתובות סימן ד.

רצונו. מכיוון שהאדם עסוק בפעולה מותרת, והוא לא מתכוון לפעולת האיסור הנוספת שמרתחתה, אפשר לראות כיילו היא מתרחשת באונס, ואי אפשר לומר שהוא בוחר ורוצה לעשות את הפעולה הזאת.

אין דמיון בין לא מתכוון לסתם ספק דאוריתית גgil. בספק דאוריתית האדם עושים מעשה ובוחר לעשות אותו, אלא שיש ספק אם אותו מעשה אסור או מותר, ובכזה לכולם שהמעשה מתייחס אליו. לדוגמה, אדם שרצו להחל שבת בבין השימושות, שזה זמן מסופק. מכיוון שהאדם בוחר לעשות את המעשה, אז המעשה מיויחס אליו, אלא שספק אם מתרחש כאן איסור או לא, וחיבבים להחמיר ולהתרחק מהאיסור. לעומת זאת, אצלנו בלא מתכוון, האדם לא רוצה לעשות את גוף המעשה האסור, וכך לא מיויחסים אליו את עצם המעשה.

ב) כעין גרמא (מבוסס על ר"ש שkopf) – הוא מסביר שהאדם חייב רק על מקרים שהוא עשה ממש, אבל כאשר האדם עשה מעשה ובאופן מקרי מתרחש מעשה איסור, האדם לא משמש את האיסור, והמלאה הזאת לא מסוימת אליו. יש כאן דמיון לגרמא, כיילו האיסור נעשה מאליו, באופן מקרי שלא קשור לעושה הפעולה, וכך האיסור לא מתייחס לעושה הפעולה. אין כאן התהשבות בבחירה האדם ורצונו, אלא שבאופן טכני המעשה מתרחש מאליו וכך הוא לא מתייחס לאדם. אם מסתכלים על המעשה, מגדירים אותו כמעשה היתר, וכל איסור שמלהוואה אליו לא מוגדר כחלק מהמעשה.

מדוע חייב בפסק רישא

עכשו ציריך להבין מה קורה בפסק רישא שמודה ר"ש שחיב. מדוע הוא חייב כדי הוא עדין לא מתכוון?

על פי ההסבר הראשון, החוסר ברצון, יש לומר שהאדם וודאי מתכוון כיון שהוא יודע שכך יקרה, וכך חייב. כך מסביר הרא"ש (טז, ח) את שיטת העורך שתואמת להסביר זה.

על פי ההסבר השני, המעשה אינו מיויחס אליו, יש לומר שכאשר האיסור וודאי מתרחש אין כאן מלאה מותרת שגורמת באופן עקיף לאיסור. אין כאן מעשה מותר, אלא יש כאן מעשה שמורכב מלאה מותרת וממלאה אסורה, וכך מסתכלים על המעשה הזה כמעשה אסור. מכיוון שכדור שיש איסור במעשה, וודאי שככל העולם מתייחס למעשה כמעשה אסור. המעשה מצד עצמו לא נתפס ולא מוגדר כמעשה אסור אלא כמעשה אסור וכך וודאי שהאיסור מיויחס לאדם וחיב עליון, למדורות שהוא לא מתכוון לכך.

ע"פ הגישה הזאת, כאשר הגמרא אמרה ש'אינו מתכוון' מותר, היא התכוונה לומר שכאשר אין וודאות שיתקיים איסור, ובנוסף האדם לא מתכוון לעשות את האיסור אלא למלאה מותרת, אז האיסור לא משוויך אליו. אבל אם האדם

עושה מעשה אסור באופן וודאי, כגון פסיק רישא, או חיב, למרות שאינו מתכוון לכך. כמו כן, אם אדם מתכוון לעשות איסור, למרות שלא בטוח שהאיסור יתרחש. לדוגמה, נזיר שחף את ראשו כדי תחולש שערות, למרות שלא בטוח שיתלוש, אם תלש חיב, כי התכוון לכך.

פסיק רישא דלא ניחאליה - מחלוקת תוספות והערוך
ציריך להבין מה קורה בפסיק רישא דלא ניחאליה? האם כאשר לא נכון, הדין משתנה או לא?

על פי ההסבר הראשון, שחיב משומם שרוצה במלacula, כאן שלא איכפת לו ממנה נראה שהוא רוצה בה ולכן אינו מתכוון. لكن שיטת הערוך (MOVABAAT בתוס' ברף קג, א ד"ה לא צריכא), שפסיק רישא דלא ניחאליה מותר, מסתדרת טוב מאוד עם הבנה זו.

לעומת זאת, על פי ההסבר השני, למרות שהאדם לא רוצה באיסור הוא מתכוון אליו כיוון שהוא עושה מלאכה עם שם מלאכה אסורה. לכן גם אם לא ניחאליה, חיב, כי הוא מתכוון לאיסור. מtopic כך מובנת שיטת התוספות (קג, א ד"ה לא צריכא, ובדף עה, א ד"ה טפי ניחאליה). הם סוברים שהאדם נחשב כמתכוון בפסיק רישא דלא ניחאליה, אלא שאפשר לפטור אותו מדאוריתית מדין משאצל"ג, כיוון שסוף סוף הוא לא צריך את גופו האיסור אלא את הצד ההיתר שבמלאכה. לכן יהיה איסור מדרבנן.

כך התוספות (שם) מסבירים את הגמרא שאומרת שאדם אינו חייב מדין חורש על תליית עולשין בשדה חבירו. למרות שהאדם משבח את השדה, מכיוון שהוא לא מתכוון לכך, הוא פטור מדין משאצל"ג. לעומת זאת, לפי הערוך מותר מלכתחילה, ואין אפילו איסור מדרבנן.

שיטת הריטב"א

בין התוספות לעורך יש שיטה נוספת, שיטת הריטב"א (שבת קג, א ד"הatto כולהו). הוא מסביר שאין הבדל בין ניחאליה לא ניחא, כיון שהאדם יודע שייצא מעשייו איסור, ולכן במעשייו הוא מתכוון לבצע איסור. לענ"ד אין כוונתו לומר כתוספות, שלמרות שהאדם לא מתכוון, כיון שהמעשה וודאי ייעשה או הוא חייב כיון שלמלאכת האיסור משוייכת אליו, כאמור לעיל. אלא שלשיטת הריטב"א כל אדם מודע למשעיו, ולכן וודאי שההוא מתכוון כאשר הוא יודע שהוא עושה איסור. את סיבת הפטור ללא מתכוון הוא מבין כמו הדרך הראשונה שהסבירנו, כמו הערוך, אלא שהוא סובר שהאדם מתכוון לכל מעשייו המוכרים להתרחש.

ביאור מחלוקת העורך והrintב"א

לענ"ד ניתן להבין בשתי דרכיים את המחלוקת בין הריטב"א לעורך – מחלוקת פסיקולוגית בדעת בני אדם או מחלוקת הגדרתית למושג 'מתכוון'/לא מתכוון':
א) מחלוקת פסיקולוגית – הם נחלקו בשאלת כיצד העולם מתבונן על מעשה מותר שנעשה ביחיד עם מעשה אסור באופן וודאי. האם מסתכלים על עיקר המעשה שנעשה לצורך היתר, ובאמת שם לב בני האדם נמצא, גם האדם הפעיל וגם בעיניו העולם המתבונן. כך העורך סובר. או שכל בר דעת מבין ורואה שיש כאן איסור ואי אפשר להתעלם ממנו. לא משנה שהאדם הפעיל לא מעוניין באיסור, כיון שהוא יודע שהוא עושה איסור, והוא מתכוון אליו. וכך הריטב"א סובר, שהוא האדם מתכוון לעשوت איסור.

ב) מחלוקת הגדרתית במושג 'לא מתכוון' – הם נחלקו האם התורה (סבירא) פטרה את האדם בגין חוסר רצונו וכוונתו לעשות איסור, או בגין חוסר בחירותו במעשה איסור. לפי שנייהם מוסכם שההתורה חייבה רק על בחירת האדם לעשות איסור, אלא שלפי העורך הכוונה בבחירה האדם היא בחירה לרצונות ולהתכוון לעשות איסור, ואם הוא בכלל רצה לעשות מעשה מותר, אין שਮחלוקת אליו איסור, אז הוא לא משך בחר לעשות איסור ולכך מותר, כיון שמודדים את האדם ע"פ רצונו. לעומת זאת, הריטב"א סובר שבאופן פשוט כאשר האדם יודע שעשוינו יגרמו לאיסור או הוא בוחר ממש לעשות איסור ולכך מותר, כיוון שהתיחסות בכלל רצונו. לכן, במקרה שיש איסור והיתר, למרות שהוא רוצה לעשות דבר מותר, הוא בוחר בודאות לעשות איסור, וכך האיסור ממשיך אליו.

וכך לשון הריטב"א שם (קג, א ד"ה אטו כולה):

ומיהו תמייה מילתא טובא כל היכא דפסיק רישיה ולא ימות, מאיזה טעם יתר רבינו שמעון משום דלא ניחא ליה דהא טума דתלמודא דמודה רבוי שמעון בפסק רישיה ולא ימות, היינו משום דבריו שלא סגיא כלל אתבעיד מלאכה הרי הוא כאילו נתכוון ומלאת מחשבת הוא, וא"כ מה לי אי ניחא ליה או לא ניחא ליה.

יש לציין, שהיה אפשר להבין שהrintb"א סובר כמו Tosfot, שהחומר לא נקבע מכוונתו של האדם אלא מהגדרת פועלתו, שהוא עושה מעשה עם שם של איסור, למורת שהוא לא מתכוון לכך. אך כמו שאמרתי לעיל, לענ"ד לא נראה כך מושנו כיון שהוא מסביר שהאדם מתכוון – "כאילו נתכוון ומלאת מחשבת הוא".⁵

5. וכן יובא לדוגמה בשיטת הריטב"א, חילוק בין משאצל"ג לדין 'אינו מתכוון' כאשר יש פסיק רישא. ונראה לענ"ד שקשה להסביר שהוא כמו Tosfot, כיון שלתzos' אין חילוק בין השניים. עיין לדוגמה.

מחלוקת הט"ז ורעד"א בספק פסיק רישא לשעבר

בשולחן ערוך (שטו, ג) הט"ז (ס"ק ג) מחדש שספק פסיק רישא מותר, כיוון שהאדם לא מתכוון. מדובר על מצב שיש ספק האם במעשה מסוים יעשה איסור באופן וודאי או לא. הט"ז מדבר על מקרה שהאדם הוציא זוברים מה קופסה ועכשו הוא בספק האם יש שם עוד זוברים, האם מותר לו לסרוג את הקופסה ולצד אותם או אסור (איסור דרבנן כי אין במינם ניזוד). הט"ז פוסק שמותר כיוון שהוא 'לא מתכוון', כיוון שמצויר אין וודאות שהוא יעשה איסור.

הביאור הלכה (ד"ה ולכ"נ יש להיזהר) אומר שבערךון פעללה כזו לא יכולה להיות 'לא מתכוון' כיוון שיש ספק חיצוני האם המעשה יגרום בודאות איסור, אבל המעשה עצמו קבוע. במקרה הרגיל של אדם שלא מתכוון שמותר, מתרחש דוקא כאשר יודעים את כל הנתונים המציאוטיים, אלא שיש ספק לגבי הפעולה עצמה, האם היא תגרום לאיסור או לא. אבל כאן במקרה קבוע, אלא יש ספק חיצוני - האם יש שם זוברים או לא. אם יש אז וודאי סגירת הקופסה מהויה מלאכת צידה! הביאור הלכה אומר שאפשר להקל כאן כיוון שמדובר באיסור דרבנן, אבל באיסור מדאוריתא אסור כי זה ספק דעתיתא - ספק פסיק רישא, ולא נחשב לא מתכוון.

הביאור הלכה מביא רמ"א (בי"ד סימן פ"ז סעיף ו) שאומר מעתו נגד הט"ז. הוא אומר שיש חשש לבשל בקדחה של נוכרים כי יתכן שהם כבר בישלו בקדחה בשור וחלב ואז האדם עצמו מבשל בשר וחלב ועובד על איסור "לא תבשל גדי בחלב אימו". וכן רבי עקיבא איגר מסביר (שם) שספק פסיק רישא מוגדר כספק פסיק רישא לשעבר, ולכ"נ אסור כי זה נידון כספק דעתיתא. ואילו לא מתכוון שמותר, מתרחש דוקא במקרה שיש ספק פסיק רישא לעתיד - האיסור לא קבוע כבר ולכ"נ האדם לא מתכוון.

הביאור הלכה מביא ראייה לשיטת הט"ז מהרמב"ן (רmb"n במלחמות, דף יט, ב מדפי הרי"ף). הגمرا אומרת (מא, ב) שמותר להטבל כל רותח במים קרים, ולא צריך לחושש שהוא יצורך ויתחזק ויעבור על איסור מכח בפטיש. הרמב"ן מסביר שמותר כיוון שתיכן שהכללי כבר צורף ולכ"נ הוא לא מתכוון, כי לא בטוח שהיה כאן איסור, שכן כלי שצורף פעם אחת לא יכול להיצרך שוב פעם.

גם המאירי סובר כך (דף מא, ב ד"ה המיחם) וכך לשונו:

וצירוף אינו פסיק רישיה שמא לא הגיע חומו להיות צונן וזה מצרפו או שמא כבר נצרכ' עד שאין זה צירוף מועיל כלל.

שורש מחלוקת הט"ז ורע"א

אם נתבונן בסברות של לא מתכוון, נראה שלפי הערוך אין שאלת כל כך פשוטה סברת הט"ז נכון. הערוך הסביר שככל ההיתר שניית לאדם תמיד תלוי ברצונו. לכן, כאשר האדם לא יודע אם האיסור יעשה או הוא לא רוצה בו ואיןו מתכוון.

אמנם, לפי סברת התוספות אפשר להבין את שיטת ר' עקיבא איגר. הסברנו את התוספות על פי ר"ש שkopf, שסבירת 'לא מתכוון' התייחס לאדם לעשות פעולה מותרת והאיסור שלא בטוח יקרה לא נחשב משוייך לאדם כיון שהוא קורה ממשילא. אבל אם יש פסיק רישא אז האדם עושה מעשה שמדובר במקרה אסור, ולמרות שהוא לא רוצה באיסור, הוא חייב עלייו כיון שסוף סוף הוא עשה מעשה אסור. לפי רש"ש הבעיה בפסיק רישא דלא ניחא אליה היא עשית איסור, והפטור היחיד שאפשרי הוא פטור משאצלי'ג כמו שתוס' אומר, ואין התחשבות ברצון האדם ובכוונתו.

לענ"ד, בשיטה זו יש להסתפק במקרה שיש ספק פסיק רישא, האם שם המלצה נקבע באופן אובייקטיבי או סובייקטיבי:

א) אובייקטיבי – למרות ש מבחינת האדם לא בטוח יהיה איסור, שם המלצה כבר קיים, ויש רק ספק האם שם המלצה הוא שם מלאכת איסור או לא. לכן, יש בכך ספק דאוריתא ואיסור. הסבר זה הולך אחר ההבנה שהאיסור והיתר בנויים על האובייקטיביות של המעשה. השיווק של האדם למעשה שכבר קיים למרות שאנו לא יודעים אם טמון במעשה איסור.

ב) סובייקטיבי – מנגד, אפשר להסביר שלמרות שאנו סוברים כמו רש"ש, שהולכים אחר הגדרת המעשה, שבפסיק רישא יש שם איסור למעשה, אנחנו אוסרים זאת על פי הבנת האדם והעולם. האדם חייב כיון שהוא מבין שהוא עושה פעולה איסור, למרות שהוא לא מתכוון אליה. אם הוא בעצמו לא משוויך זאת, או מותר לו כי הוא לא עוסק במעשה איסור. בנוסף, גם העולם לא אליו, כי הוא לא ידע בכלל שהוא מתעסק עם איסור. בנוסף, גם העולם לא מתבונן על המעשה כמעשה איסור. לכן, בספק פסיק רישא, סוף-סוף האדם עצמו, וכן העולם כולו, לא יודע אם הוא עושה איסור או לא, ולכן אפשר לומר שהוא נחשב 'לא מתכוון' כי הולכים אחר הסובייקטיביות של המעשה (זהה בשיטת הט"ז).

על פי הסבר זה, לא מוכראים לומר שהתוספות יסכים לר' עקיבא איגר, אבל מוכראים לומר שר' עקיבא איגר נשען על סברת התוס'.

סיכון ההבדלים שבין לא מתכוון למשאצל"ג על פי השיטות השונות

נראה לענ"ד שיש להוסיף עניין מעוניין לגבי החלוקת שבין משאצל"ג ללא מתכוון' שהזכרנו בתחילת הסוגיה בשם ר' אברהם בן הרמב"ם.

הזכרנו כבר שכאשר יש פסיק רישא, העודך סובר שאם נוח לאדם באיסור או וודאי שהייב מדאוריתא כי אין סהרי שהוא מתכוון. אמן כאשר לא ניחא אליה אז מותר מלכתחילה.

לשיטתו, כבר הסברנו שיש חילוק בין אינו מתכוון למשאצל"ג. במשאצל"ג האדם מתכוון לעשות איסור אלא שהוא רוצה את התכליית המותרת בו, ולא נוכל להתייר לו מדין לא מתכוון. לעומת זאת, ללא מתכוון, האדם לא מתכוון לאיסור, אלא שיש כאן שתי פעולות, שהפעולה המותרת גוררת את הפעולה האסורה. ודוקא כך אנחנו מתרים לו מלכתחילה, כיוון שאחננו מסתכלים עליו כאשר שבוחר לעשות רק מעשה מותר, והמעשה האסור מלהו ממילא. לעומת זאת, תוספות סובר שהחלוקת בין משאצל"ג ללא מתכוון נובע מכך שבלא מתכוון אין וודאות של עשיית איסור, ואילו במשאצל"ג וודאי יש איסור. אבל כאשר יש פסיק רישא, ובוודאות שהאיסור ייעשה, אז אין חילוק בין לא מתכוון לבין משאצל"ג. הרי בשניהם האדם רוצה דבר מותר ביחיד עם דבר אסור, וכך שבסברנו ע"פ ר' שמעון שkopf שכאשר יש פעולה איסור ביחיד עם פעולה היתר מתבוננים על כך כמעשה אחד אסור. לפי שיטת התוספות כאשר יש פסיק רישא יש מלאכה אחת אסורה שהאדם בוחר לעשות. לכן, אם נוח לאדם באיסור, חייב מדין מלאכה שצרכיה לגופה; ואם הוא לא מתכוון לאיסור ולא נוח לו בו, פטור אבל אסור מדין משאצל"ג.

ההידוש בשיטת הריטב"א

על פניו, נראה שלא מתכוון תמיד יותר קל למשאצל"ג. אך גם הסברנו בדברי הכסף משנה בתחילת הסוגיה, שהביא את דברי ר' אברהם בן הרמב"ם. כאשר אינו מתכוון מתרחש במקרה שהאיסור לא מתרחש בודאות, אז לפי ר' שמעון מותר מלכתחילה. אלא שתוספות והעורך נחלקו מה קורה בפסיק רישא שלא ניחא אליה. לפי העורך דין של לא מתכוון קל יותר ולפי התוספות הוא זהה בדיק למשאצל"ג, אבל וודאי לא חמוד ממנו בשום דרך שהיא.

אמנם, לפי שיטת הריטב"א, שבפסיק רישא דלא ניחא לה האדם כן מתכוון לאיסור, יש חילוק נוספת בין מקרה זה לבין משאצל"ג. לענ"ד, הריטב"א יכול יותר בדיון משאצל"ג מאשר בפסק רישא דלא ניחא אליה. הריטב"א כותב שבפסק רישא דלא ניחא לה האדם מתכוון לעשות איסור, כיוון שהוא יודע בבודאות שהוא מתרחש. לכן, אפשר לומר שהאדם עסוק גם במלאכה מותרת וגם במלאכה אסורה ואף אחת לא באה על חשבון השניתה.

לעומת זאת, במשאצל"ג האדם לא עסוק בשתי מלאכות, אלא הוא עסוק במלאה אסורה והוא לא צריך לגופה, הוא לא מתכוון לתוכלית האסורה שלה. לכן יש מקום לומר, שדווקא הרצון הטוב שלו לא לעסוק באיסור של המלאכה אלא במותר, ידוחק את האיסור לצד והוא פחוס יתרחיב עליו. לפי זה, דווקא במשאצל"ג שירק לפטור במלאות שבת כיון שאין כאן מלאכת מחשבת, אבל בפסק רישא דלא ניחא ליה יש מלאכת מחשבת, כיון שהוא חושב גם על האיסור וגם על המותר.

כך מובא בריטב"א (שכת קיז, א ד"ה ומפרקין, כאשר הוא מזכיר לתIROן בשם רשי") שעוסק בغمרא שהאדם לוקח בשור ותווך כדי הוא פשוט עור, והוא פטור על כך (למורות שיש איסור הפשטה עור) כיון שהוא לא נהנה. לפיו, הגמרא עושה אוקימתא - "דشكיל ליה בברזוי", ורש"י מסביר שהוא חותך את העור ועשה בו נקבים, וכך אין זה דרך הפשטה כלל ולאו מלאכה ואיסור מדרבנן. הדיטב"א שואל מדוע יש צורך באוקימתא הזאת, הרי כיון שאין לאדם עניין בהפשטה העור אלא הוא רוצה להגיע לבשר, יש כאן משאצל"ג, שהרי הוא לא מתכווןiae לאיסור ומילא פטור. הוא מסביר שבמשאצל"ג יש התפקידות עם מלאכה אחת ואילו בפסק רישא יש התפקידות עם שתי מלאכות, וכך מדובר על פסק רישא ואי אפשר לפטור מדין משאצל"ג. יוצא מדבריו, שכיוון שבפסק רישא יש התפקידות בשתי מלאכות, יש יותר סברא לחיב, אפילו כאשר הוא לא רוצה בכך. כיון שלשיטתו האדם תמיד מוגדר מתכוון, ואילו כאשר הוא עסוק במלאה אחת אסורה, והוא רוצה את התכליות המותרת, יש סברא לפטור.

זה לשונו:

עוד ייל דלא הויכל מלאה שאינה צריכה לגופה, דהتم איינו עסוק אלא במלאת האיסור בלבד אלא שלא נעשית לגופה, כמו שהיא המת לקוברו וכמכבה גחלת וצד נחש כדי שלא יזוקו בו, ודבר שאין מתכוון הוא העוסק במלאת היתר ועשה עמו מלאכת איסור ואפשר לוזה בלא זה, כגון גורר מטה ועשה חרץ וכל דכוותה, והכא נמי עיקר מלאכתו הוצאת הבשר מן הצרכו ואפשר לה בלא הפשטה אי שkil לה בברזוי ואם כן הוא דבר שאין מתכוון ואין עליו שם מלאכה שאינה צריכה לגופה.

הסביר זה מתחזק מאד על פי סברת הר"ן במשאצל"ג, שככל דבר מותר שהאדם רוצה במלאה אסורה דוחק את האיסור לצד (הר"ן בחידושים דף קו, א ד"ה מתניתין ר' יהודה היא). וזה לשונו:

לפייך אני אומר דהכי קאמוריין לר"ש כיון דסבירא ליה דמלאה שא"צ לגופה פטור עליה כל שתהה מוסף תיקון בדבר שאין מגופה של מלאכה אי אתה מוסיף חיב במלאה אדרבה אתה מוסיף בה פטור, דכל היכא שהתתיקון

שאינו מגופה יותר חשוב, המלאכה היא יותר נגררת אצלו והוא נעשית טפילה לאותו דבר שהוא פוטרה ומגרע כוחה.

אפשר לדאות סברא זהה בדברי עורך השולחן (אורח חיים רמב, לג-לד) שכתב כך:

והנה מצאנו שבנו של הרמב"ם נשאל בזה... ולענ"ד נראה דהענין כן הוא ולודגמא בעניין מצוות יש פוסקים שצרכיכם כוונה ויש פוסקים דarf' כאשרינו מתכוון יצא דהוי כמתכוון ומ"מ אם מתכוון שלא לצאת הכל מודים שאינו יוצא וכן וכך הוא במלואות שבת דוראי בעין כשבועשה המלאכה האסורה יכוון לה ואין הכוונה מעכבר דא"כ יעשה כל המלאכות ויאמר שאינו מכוון לזה אלא וודאי כשאפיקלו עושה ללא כוונת מלאכה כלל כיון שעושה בדרך המלאכה מה מועיל העדר כוונתו והרי בהכרח כוונתו נעשית וזהו עניין הפסיק רישא אבל אם באמת מכוון לhmaalaah שעשה אותה בשביל תכלית אחר הו כמו במצבה כשהתכוון שלא לצאת וה"ג לא שייך לומר דהוי כמתכוון דווראי הוא מתכוון אבל מתכוון לתכלית אחר ולא לגוף האיסור של המלאכה ולכך בצדית צבי שאינו מתכוון לכלום וכן ראש עופף לצחיקת הקטן אינו מתכוון לכלום משא"כ החופר גומא וא"צ אלא לעפרה דווראי מכיוון לחפירה אלא לצורך תכלית אחר והיינו לתכלית העפר אבל בצדית צבי אינו מכיוון לצידיה כלל וכן בראש עופף לצחיקת קטן אינו מכיוון להריגה כלל וגרע טפי שהרי בע"כ נעשית המלאכה והו מכיוון.

לעומת הסבר זה במשאצ"ג, שהתכלית המותרת דוחקת את התכלית האסורה, התוספות הסבירו הסבר אחר, שהעיקר נעוז בשאלת האם האדם מתכוון לצורך שהוא במשכנן או לא. לכן, לשיטתו אין להבדיל כלל בין משאצ"ג לפסיק רישא דלא ניחא ליה, שבשתי המלאכה לא נעשית בדרך שנעשתה במשכנן, ולכן פטור.

כמו שהסבירנו בתוספות ע"פ הגרש"ש, כאשר האדם עושה איסור באופן של פסיק רישא, אנו רואים את המעשה שלו כמעשה איסור אחד, ולא מחלקים אותו לשני מעשים.

לכן, פשוט שהריטב"א לא יכול להסביר עם ההסבר הזה. לפי ההסבר שהסבירנו ברייטב"א, יש חילוק בסיסי בין משאצ"ג לפסיק רישא דלא ניחא ליה. במשאצ"ג יש מעשה איסור, אלא שהאדם לא רוצה באיסור אלא בהיתר, וזה סיבה להקל מדין מלאכת מחשבת. לעומת זאת, בפסיק רישא דלא ניחא ליה, האדם עושה שני מעשים, מעשה אחד מותר ומעשה אחד אסור, ולשניהם הוא מתכוון, ולכן חייב.

לכן, לענ"ד נראה לו מר שהריטב"א לא סובר כמו התוספות אלא כמו שהסבירנו לאורך כל המאמר.

סיכום

נראה לומר שיש מחלוקת קוטבית בין תוספות לעורך. האם ההיתר של 'לא מתכוון' נובע מרצון האדם ובחירה במעשה המותר ולא במעשה האסור שמתלווה אליו, או שהוא נובע מכך שהאיסור געזה באופן של גרם ומילא ולכן הוא לא מתייחס לאדם. העורך סובר כסבירה ראשונה והתוספות כשנייה. יוצא מכך מחלוקת בפסק דין רישא שלא ניתן לה. לעורך מותר כיון שהוא לא מתכוון והוא התכוון לעשות מעשה מותר ולא אסור. לעומתו, התוספות מהיבים, ולמרות שהאדם לא מתכוון לאיסור, סוף-סוף בפועל הוא עושה מעשה אסור ולכן חיב. אלא שבשבת יש פטור מדין משאצל"ג.

בנוספ', יש את שיטת הריטב"א. הוא מבין את סיבת ההיתר של 'לא מתכוון' כמו העורך, אלא שהוא סובר שכאשר האדם יודע בזדאות שהוא אסור, גם אם לא נכון לו באיסור, הוא מתכוון אליו.

אפשר להסביר את מחלוקת העורך והrittenbach בא שני אופנים:

א) הריטב"א והערוך נחלקו במושג 'אינו מתכוון'. העורך סובר שהמשמעות היא שהאדם לא רוצה באיסור. ואילו הריטב"א סובר שהמשמעות היא שהאדם בוחר מידיעתו, לעשות איסור, אפילו שזה ללא רצונו.

ב) הריטב"א סובר שההתיחסות הנורמללית של האדם והעולם למעשה שיש בו היתר ואיסור מתמקדת באיסור, ויש כוונה ומודעות ברורה לעשיית איסור. לעומתו, העורך סובר שיעיר הכוונה והdagש נמצאים במעשה המותר, שהאדם מתכוון ורוצה לעשות, וכך כולם מתייחסים לכך.

מתוך הגדרות אלו בלבד מתכוון, נובעים הסברים שונים להבדל בין משאצל"ג לדין אינו מתכוון:

לשיטת התוספות, ההבדל היחיד קיים רק כאשר מדובר במקרה שאין פסק דין, אבל כאשר יש פסק דין, אז אין הבדל בין שתי הגדרות כי שניהם מוגדרים כמעשה איסור אחד.

לשיטת העורך, מלבד ההבדל של התוספות, ישנו עוד הבדל. אפילו במקרה שיש פסק דין, מותר מלכתחילה כי הוא מתכוון למעשה המותר ולא למעשה האסור, מה שאינו כן במשאצל"ג, שיש מעשה אחד.

לשיטת הריטב"א, בפסק דין יש חומרא, כיון שהוא מתכוון לשני המעשים, גם למותר וגם לאסorum. לכן, אפילו בשבת חייב מדורייתא כי אין פטור של משאצל"ג. פטור משאצל"ג, לעומת זאת, קיים רק כאשר האדם עשה מעשה אחד אסור, אלא שהוא דוחק את האיסור כי הוא מתכוון לתכלית מותרת.

