

כוונות אסורות – יסוד הסברה של דבר שאינו מתכוון ו'פסיק רישיה'

אמיתי צבי גייקוב

- א. מבוא
- ב. שיטת הערוך
- ג. שיטת התוספות
- ד. שיטת הרמב"ם
- ה. שיטת הרשב"א
- ו. סיכום

א. מבוא

לשיטת רבי שמעון 'דבר שאינו מתכוון' מותר. משמעות הדברים היא שכאשר אדם עושה פעולת היתר, אך כתוצאה מהפעולה יכולה להיגרר גם כן מלאכה אסורה, רבי שמעון מתיר את עשיית הפעולה בתנאי שהאדם לא מתכוון לתוצאת האיסור.

דוגמה לכך תהיה אדם שגורר ספסל מפניה אחת לשנייה בשדהו. כתוצאה מגרירת הספסל יש סיכוי שייגרם חריץ בקרקע. פעולה כזאת מוגדרת בתור מלאכת חורש ואסורה מהתורה¹, אך כיוון שהוא אינו מתכוון לחרוש אלא רק להעביר את הספסל, לפי רבי שמעון הדבר מותר.

אך במקרה של 'פסיק רישיה', שהוא מקרה בו האיסור ייגרם בוודאות כתוצאה מהפעולה של האדם, אומרת הגמרא "אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות", על אף שהוא אינו מתכוון, ובעצם שהוא חייב מהתורה.

כדי לבאר את מקור הביטוי של 'פסיק רישיה', נביא את דברי הרמב"ם:

הרי שצריך לראש עוף לשחק בו לקטן וחתך ראשו בשבת אף על פי שאין סוף מגמתו להריגת העוף אלא לחתוך ראשו בלבד חייב [...]

(רמב"ם שבת א, ו)

¹ הערת העורך (ד"ב): יש לציין שלכאורה לפי פשט הגמרא (מו, ב) עולה שאיסור החרישה במקרה זה הוא דרבנן בלבד, אבל נראה כי שיטת הרמב"ם היא שלהלכה אנחנו סוברים שהמלאכה היא דאורייתא. להרחבה בעניין זה עיין במאמרי 'כלאחר יד – יסודו והגדרתו', דביר במברגר) באסופה זו.

המקרה המציאותי הוא מקרה של אדם שמעוניין לקחת את ראש התרנגול לצורך משחק ואין בכוונתו להרוג את התרנגול. במקרה כזה אין שום יכולת לקחת את הראש בלי לעבור על האיסור של הריגת התרנגול בשבת. ומכיוון שהריגת העוף הכרחית ללקיחת הראש, מודה רבי שמעון שהאדם חייב, אף על פי שהוא לא התכוון להרוג.

במאמר נדון על השיטות השונות בהגדרת הכלל של "מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות" ומתוך כך נסיק מסקנות על יסוד סברת ההיתר של 'דבר שאינו מתכוון'. הדיון יעסוק בעיקר בשאלות מה היא הוודאות הנצרכת ל'פסיק רישיה', ומה הכוונה של האדם צריכה להיות ביחס לאותה פעולת איסור, כדי שהדבר יחשב מקרה בו מודה רבי שמעון שחייב.

נתחיל עם הסבר השיטות של הערוך ובעלי התוספות, ומשם נעבור לשיטתם של הרמב"ם והרשב"א.

ב. שיטת הערוך

נתחיל לבאר את המושג 'פסיק רישיה' מהסוגייה בשבת:

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.

(שבת קג, ב)

מהברייתא לומדים שהמטרה אשר לשמה האדם תולש קובעת את השיעור הקטן ביותר שיגדיר את הפעולה כמשמעותית מספיק כדי להתחייב.

"אטו כולהו לא ליפות את הקרקע נינהו?"

(שם)

הגמרא מקשה שהרי לכאורה בכל תלישה נוצר בהכרח ייפוי קרקע, שהוא תולדה של מלאכת חורש. אם כן, אין זה נכון שמי שתולש לאכילה חייב רק כאשר יתלוש כגרוגרת, שהרי כבר כאשר תלש כל שהוא התחייב מדין חורש על ידי ייפוי הקרקע!

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 בפסיק רישיה ולא ימות! - לא צריכא, דקעביד בארעא דחבריה.

(שם)

כוונות אסורות – יסוד הסברה של 'דבר שאינו מתכוון' ו'פסיק רישיה'

הגמרא מציעה שני תירוצים :

- 1) רבה ורב יוסף תירצו שמדובר בתלישה באגם – שבאמת לא שייך בו ייפוי הקרקע.
- 2) אביי תירץ שכיוון שהוא קוצר בקרקע של חברו הוא אינו מתכוון לייפות, ולכן הוא יתחייב רק בשיעור קצירה.

אך לכאורה, תשובת אביי תמוהה. שהרי גם אם הוא אינו מתכוון לייפות את הקרקע של חברו, סוף סוף הדבר בוודאות יקרה, והרי אביי מודה שרבי שמעון סובר שב'פסיק רישיה' חייב.

התוספות מביאים את דברי הערוך להסבר הגמרא :

פ' בערוך (ערך סבר) דבפסיק רישיה דלא ניחא ליה כגון דקעביד בארעא דחבריה וכגון באחר שאינו אוהבו והקוצץ בהרת בשעת מילה שאין לו הנאה מותר לכתחילה ואפילו איסור דרבנן ליכא.

(תוספות שבת קג, א ד"ה לא צריכא)

לפי הערוך יוצא ש'פסיק רישיה דלא ניחא ליה' מותר לכתחילה. או במילים אחרות, במקרה בו האדם אינו מתכוון לאיסור על אף שהוא בוודאות יקרה, אם אין לו הנאה מהאיסור, מותר לו לעשות את פעולת ההיתר שרצה. נראה את דברי הערוך עצמם כדי לנסות להבין טוב יותר את הסברה שבדבריו :

פירוש מי שחתך ראשו של חי הכל יודעין כי בחתיכת ראשו ימות ואם אמר איני מתכוון למיתתו אלא להוציא ממנו דם לדבר צורך אין ממש בדבריו אלא הרי כמתכוון להמיתו ורוצח הוא. והיכא פליג ר' שמעון כגון גרירא דאפשר דלא עביד חריץ ואפילו עביד אפשר דלא ניחא ליה [...] אבל פסיק רישיה ליכא לספוקא דלא ימות ובוודאי דניחא ליה דאי לא הוה ניחא ליה היכי הוה פסיק רישיה

(הערוך, ערך פסק)

ובערך פסיק מפורש לענין "דבר שאין מתכוון" בגמ' דעביד בארעא דלאו ידידה
דכיון דלא מטי ליה הנאה שרו

(הערוך, ערך סבר)

נראה להסביר שהערוך סובר שהאדם חייב על עשיית המלאכה או האיסור רק כאשר הוא רוצה / מעוניין בעשייתו. לכן, כאשר הוא אינו נהנה מהאיסור, אלא כוונתו רק למטרה מותרת, על אף שהאיסור בוודאות יקרה, הדבר עדיין מותר לכתחילה. ולמעשה, לפי הערוך

אפשר להחליף את המילה 'כוונה' במילה 'רצון'. יוצא שב'פסיק רישיה' שבו מודה רבי שמעון מתקיימים שני תנאים:

(1) שיידע מראש שהאיסור בוודאי יקרה.

(2) שייהנה מהאיסור.

כאשר שני התנאים האלה מתקיימים, האדם כבר אינו יכול לטעון שהוא אינו רוצה לעשות את האיסור ושהוא רק מעוניין בהיתר, וכלשון הערוך: "אין ממש בדבריו אלא הרי כמתכוון להמיתו ורוצח הוא".

המשמעות של "מודה רבי שמעון בפסיק רישיה" היא שמודה רבי שמעון ב'פסיק רישיה דניחא ליה', שהגדרתו היא שהאיסור יקרה בוודאות ושיש לאדם הנאה באותו איסור. זאת הסיבה שבשדה חברו הוא פטור, משום שהוא אינו נהנה מייפוי הקרקע של חברו, וללא הנאה האדם אינו נחשב כמתכוון².

לכן, על פי הערוך ניתן לומר, שלא עצם עשיית מעשה האיסור הוא הבעיה, אלא הקשר התודעתי והיחס הנפשי של האדם אל המעשה. יחס זה הוא שורש האיסור. מכאן נראה להציע יסוד כללי יותר בפטור של 'אינו מתכוון', ומתוך כך גם בסיבת החיוב של 'פסיק רישיה'.

בעשיית איסור ישנם שני חלקים:

(1) העשייה של מעשה האיסור עצמו.

(2) הקשר האישי של האדם אל אותו איסור שנוצר. ללא קשר אישי של האדם לאיסור הוא אינו מתחייב עליו.

בתפיסה הזאת יהיה ניתן להגדיר את רמת הקשר הנדרשת כדי להתחייב, בדרכים שונות. לפי הערוך נאמר שכדי שיווצר קשר אישי לעבירה, האדם צריך רצון לעשות אותה. ללא רצון, גם אם ישנה מודעות לכך שכתוצאה ממעשיו תיגרר עבירה, נוצר נתק בינו לבין עצם העבירה, והוא יהיה פטור.

אך יש לעיין בשיטת הערוך, שהרי בסוגייה בשבת (קי, ב), למסקנה נאמר שאסור לאדם לשתות לרפואה מים מעקרין (מסרסים). והרי הפיכה לעקר היא בוודאות דבר שאינו נוח

² הערת הערוך (ד"ב): לענ"ד, אומנם פירוש זה אפשרי מצד הסברה בדברי הערוך, אבל בלשונו של הערוך נראה יותר הסבר אחר: לשון הערוך היא שאם יש כאן פסיק רישיה דניחא ליה, "אין ממש בדבריו" – האדם כאן טוען שהוא אינו מתכוון, אלא שאנחנו עדים שהוא למעשה כן מתכוון. לשון דומה עולה מדברי הר"ח (סוכה לג, ב), שנראה שהערוך צועד בעקבותיו – "אמרינן איערומי קא מערים". כלומר, אומרים הראשונים הנ"ל שבמקרה בו האיסור יקרה בוודאות, והאדם נהנה מהאיסור, אין אנו מאמינים לאדם שאומר שאינו מתכוון לאיסור, ואנחנו עדים שהאדם פועל כאן לצורך המלאכה האסורה, ולא לצורך הפעולה המתרת.

כוונות אסורות – יסוד הסברה של 'דבר שאינו מתכוון' ו'פסיק רישיה'

לאדם, ומכאן ראשונים רבים הקשו על הערוך שרואים במפורש ש'פסיק רישיה דלא ניחא ליה' אסור!

הרשב"א מתרץ (וכך מתרץ גם הריטב"א):

איכא למימר דהני מילי לענין שבת משום דכתיב ביה מלאכת מחשבת אבל במילי דעלמא כל שפסיק רישיה ולא ימות מודה בה רבי שמעון [...]

(רשב"א שבת קי, ב ד"ה ובתוספות)

לדבריו, כל דברי הערוך, על פיהם 'פסיק רישיה דלא ניחא ליה' מותר, נאמרו רק בשבת, מדין מלאכת מחשבת. אך בשאר התורה כולה, הערוך מודה ש'פסיק רישיה דלא ניחא ליה' אסור. יש להקשות על תירוץ זה לשיטת הערוך, משום שהערוך עצמו מביא דוגמה כראיה לשיטתו מההיתר 'לקוץ בהרת בעת המילה', שהוא דין שאינו שייך לשבת.

אך, עדיין ניתן להתייחס לתירוצו של הרשב"א כשיטה עצמאית מזו של הערוך. כלומר, הרשב"א לוקח את העיקרון של הערוך ב'פסיק רישיה דלא ניחא ליה' מותר ומסב אותו רק לשבת – כאשר בנוסף לדין 'דבר שאינו מתכוון', יש גם את דין מלאכת מחשבת. העיקרון על פיו מעיקר הדין ב'דבר שאינו מתכוון' כל פסיק רישיה חייב הוא משום שמספיקה המודעות של האדם לאיסור כדי לקשר אותו אליו. ובאופן מסוים בשבת אומרים שמפני שהתורה הצריכה 'מלאכת מחשבת' – שהיא רמה תודעתית גבוהה יותר בעת עשיית המלאכה – כדי להתחייב עליה, כך גם כדי להתקשר אל המלאכה מלכתחילה דרוש קשר של רצון.

החזון איש הולך בכיוון אחר:

ואפשר דסירוס שאני דאיסורו שלא ישאר סריס לא מהני אינו מתכוין, וכיבוי אש

המזבח האיסור שהאדם לא יכבה אבל לא מפני הפסד האשה אסרה תורה.

(חזון איש אבן העזר סימן יג)

לפי החזון איש דיני 'אינו מתכוון' שייכים רק במקום בו האיסור הוא בפעולה ולא בתוצאה. לדוגמה, בשבת אין איסור שיהיה אוכל חם מבושל (תוצאה), אך יש איסור לבשל בשבת (פעולה). ואילו בכוס של עיקרין האיסור אינו שתיית הכוס שגורמת לסירוס, אלא להיות מסורס, ולכן דיני 'אינו מתכוון' ו'פסיק רישיה' אינם רלוונטיים לסוגייה זו. הגדרות החיוב והפטור ביחס למושגים אלו שייכות לתחום של דרך הפעולה – האם האדם התכוון לעשות? האם הוא נהנה מהפעולה? האם התוצאה הכרחית לפעולה? והתוצאה עצמה אינה מעניינת אותנו. אך, באיסורים שבהם האיסור הוא התוצאה עצמה במציאות, ולא

משנה עבורנו מה היא דרך הפעולה ומה היא התודעה של האדם בעת עשיית האיסור, ממילא מתבטלים הדינים ב'אינו מתכוון' וב'פסיק רישיה', שמתייחסים לתודעתו ולדרך פעולתו של האדם.

אך לכאורה, יש להקשות על הסבר זה, כיוון שרואים מהמשך הגמרא שישנו איסור בסירוס אחר סירוס. אך, אם האיסור הוא בתוצאה של להיות מסורס – מה ההיגיון לאסור סירוס אחר סירוס? הרי הוא כבר מסורס. אלא נראה מכאן שהאיסור הוא דווקא בעצם פעולת הסירוס.

ניתן אולי לתרץ שבסירוס, האיסור הוא כל כך חמור שפעולת הסירוס היא בעייתית הן מצד עצמה והן מצד התוצאה של להיות מסורס. בסירוס אחר סירוס האדם מתחייב על עצם פעולת הסירוס, על אף שאינו מתחייב על יצירת תוצאה של אדם מסורס, מאחר שהתוצאה כבר קיימת. לכן, בסירוס הראשוני, מכיוון שיש גם כן איסור בתוצאה – הכוונה של האדם אינה רלוונטית (ואולי יש לומר שבסירוס אחר סירוס יחזור הדין של 'דבר שאינו מתכוון' משום שיש איסור רק בפעולה).

יוצא שלפי החזון איש ישנם שני סוגים של איסור:

- 1) איסור אובייקטיבי מצד התוצאה – במקרה כזה הכוונה האישית של האדם חסרת משמעות, אף לדעת רבי שמעון.
- 2) איסור סובייקטיבי מצד הפעולה – במקרה כזה ישנה מחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה האם הכוונה של האדם יכולה להשפיע על הגדרת הפעולה.

אולם, נראה לתרץ את הערוך בכיוון אחר, על בסיס היסוד הראשון שאמרנו ב'דבר שאינו מתכוון'. הסברנו שלא מספיק לעשות את עצם האיסור, אלא צריך גם קשר אישי לאיסור. לפי הערוך, ללא רצון לעשות את האיסור אין לאדם קשר אליו. אך, אפשר לומר שכל זה רלוונטי רק במקום בו האיסור הוא חיצוני לאדם ולא משפיע עליו לאחר שנעשה. לכן, אם אין לו רצון שהאיסור יקרה, האיסור יחלוף על פניו לעולמים מבלי שירגיש בו האדם. לעומת זאת, במקום בו האיסור פועל בגופו – האדם אינו יכול לומר שאין לו שום קשר לאיסור ברגע בו אין לו רצון שיקרה, שהרי הוא יודע בוודאות שהוא יקרה ושהוא שפיע על גופו ישירות לעולמים. לכן, כאשר האדם מוכן לשאת באחריות האישית של השלכות האיסור על בשרו ממש, ישנו קשר מספיק חזק גם ללא רצון לתוצאת האיסור.

ג. שיטת התוספות

כדי להבין שיטת התוספות ואת קושייתם על הערוך, צריך להקדים מעט מה ההבדל בין אינו מתכוון לבין מלאכה שאינה צריכה לגופה לשיטתם.

ב'דבר שאינו מתכוון' – האדם מתכוון לעשות פעולת היתר ונגררת ממנה פעולה נפרדת של איסור. לעומת זאת ב'מלאכה שאינה צריכה לגופה' – האדם מתכוון לעשות פעולת איסור, אך הוא אינו עושה אותה למען אותו הצורך שעבורו היו משתמשים באותה מלאכה במשכן³. בשבת יש דין מיוחד שחייבים רק על "מלאכת מחשבת" שלפי התוספות משמעותו היא שהתורה חייבה רק על מלאכות שנעשות כפי שנעשו במשכן. ולכן במלאכה שאינה צריכה לגופה האדם פטור.

לפי תוספות, כאשר האדם יודע מראש שפעולת האיסור נגררת בהכרח מפעולת ההיתר – הדבר נחשב שהוא מתכוון לעשות את פעולת האיסור. ולכן לעולם במקרה של 'פסיק רישיה', על אף שלכאורה יש כאן שתי פעולות והוא רוצה רק באחת מהן והשנייה נגררת בעל כורחו, האדם נחשב כמתכוון לעשות את פעולת האיסור – ולכן נסתכל על אותה פעולת איסור כעל פעולה עצמאית. אבל, מכיוון שהוא אינו רוצה את אותה פעולה שהוא מתכוון אליה, היא תיחשב כאינה צריכה לגופה. לפי תוספות, לעולם ב'פסיק רישיה דלא ניחא ליה' הדין יהיה כמו הדין במלאכה שאינה צריכה לגופה, משום שאם הוא אינו מתכוון למלאכה זה בוודאי לא לשם המטרה שנעשתה במשכן.

ניקח את המקרה מהגמרא שלנו. האדם תולש עשבים מהקרקע ותוך כדי זה הוא בוודאי מייפה אותה. מכיוון שהוא בוודאות מייפה את הקרקע הוא נחשב גם כ'מתכוון לתלוש' וגם כ'מתכוון לייפות', שהיא תולדה של חורש. כעת, כשהוא נחשב כמתכוון לפעולת החרושה, יש לבדוק האם זאת חרישה הצריכה לגופה. ומכיוון שהוא אינו רוצה ומעוניין לחרוש את הקרקע – הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה משום שבמשכן חרשו ככוונה לצורך הקרקע. נראה את קושיות התוספות על הערוך ונראה איך יענה עליהן הערוך:

ואינו נראה דהא מפיס מורסא להוציא ממנו ליחה היה אסור אי לאו משום צערא דגופא אף על פי שאינו נהנה כלל בבנין הפתח ואינו מתכוין כלל לבנין הפתח אלא לנקיבה בעלמא וכן הביא רשב"א ממחט של יד ליטול בה את הקוץ דמוקי לה בהנחנקין (סנהדרין דף פד:) כר"ש דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה ומשום צערא שרי.

(תוספות שבת קג, א ד"ה לא צריכא)

התוספות מקשים על הערוך מהדינים ב'מפיס מורסא' ובנטילת קוץ בשבת. ב'מפיס מורסא' המציאות היא שהאדם מייצר פתח בפצע על מנת להוציא ליחה, כאשר לפי דברי התוספות

³ ההגדרה הזאת היא רק לשיטת תוספות (צד, א ד"ה רבי) שמלאכה הצריכה לגופה מוגדרת על פי המשכן בלבד. לעומת זאת, לפי רש"י וראשוני ספרד ההגדרה של מלאכה שאינה צריכה לגופה תלויה בדין של מלאכת מחשבת, ואכמ"ל.

על יצירת הפתח חייבים משום מלאכת בונה, אך משום שהוא אינו מתכוון לבניית הפתח אלא להוצאת ליחה בלבד, היצירה נחשבת למלאכה שאינה צריכה לגופה. כמו כן, ב'נוטל את הקוץ' הוא חייב משום חובל⁴, אך מכיוון שהוא אינו מתכוון להוצאת הדם אלא להוצאת הקוץ, החבלה נחשבת למלאכה שאינה צריכה לגופה.

מהסוגיות האלו מוכח שאף על פי שהוא אינו נהנה כלל, הוא עדיין 'פטור אבל אסור' מדין מלאכה שאינה צריכה לגופה, והתירו את האיסור במקרים האלה רק במקום צער.

אך, ניתן לתרץ שלערוך ישנה תפיסה שונה מהותית מהתוספות שמונעת מראש את הקושיות שלהם. לפי התוספות, ברגע שלאדם ישנה מודעות לכך שאיסור בוודאות ייגרם מהפעולה, הדבר נחשב שהוא מתכוון לעשות את אותה פעולה, ולכן יהיה אפשר להיפטור רק מדין מלאכה שאינה צריכה לגופה. לעומת זאת, לפי הערוך כל עוד אין לאדם הנאה מהאיסור, ולכן אינו מעוניין בו, הרי שיש כאן שתי פעולות נפרדות שהאדם מתכוון רק להיתר, ואין שום קשר לאיסור. לכן, כל המקרים שהתוספות מביאים כדי להקשות על הערוך הם מקרים של מלאכה שאינה צריכה לגופה, בהם הערוך מודה שאינם שייכים למקרה 'ארעא דחבריה' ששם ישנן שתי פעולות איסור נפרדות שמתרחשות והוא מתכוון רק לאחת מהם. למעשה, לפי הערוך הדין ב'פסיק רישיא שלא ניחא ליה' הוא דין נפרד מ'מלאכה שאינה צריכה לגופה', ולכן אין להקשות מאחד לשני.

כעת נחזור לשיטת התוספות וננסה להסביר את יסוד שיטתם על פי אותו עיקרון שהסברנו בערוך. בכל איסור יש את עצם האיסור והקשר האישי לאיסור. אך לעומת הערוך, לפי תוספות מספיקה המודעות לאיסור כדי להיחשב כמתכוון לאיסור ואין צורך גם בהנאה מהאיסור. **יוצא שאפשר להחליף את המילה כוונה במודעות**, ו'לא מתכוון' הוא מי שאינו מודע לעבירה משום שכל עוד הפעולה האסורה הנגררת אינה הכרחית, יוצא שכל פעם שהוא עושה את הפעולה המותרת הוא אינו מודע לכך שיווצר איסור⁵.

ד. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם פסק ב'דבר שאינו מתכוון' כרבי שמעון שמותר לכתחילה. האחרונים דנו בהרחבה כיצד להבין את שיטת הרמב"ם ב'דבר שאינו מתכוון' ו'בפסיק רישיא'. ננסה להציע כיוונים עיקריים. לשון הרמב"ם⁶:

⁴ נחלקו הראשונים מאיזה טעם חובל חייב. לשיטת הרמב"ם (ח, ז) החיוב הוא משום מפרק (תולדה של דש), ורש"י (קז, א ד"ה והחובל) מביא שתי אפשרויות אחרות לחיוב – משום שחט או משום צובע.

⁵ **הערת הערוך (ד"ב):** ייתכן שניתן להביא ראיה לכך שתוספות סוברים שפסיק רישיא מוגדר לפי מודעות מלשון התוספות בסנהדרין (פה, א), שכדי להגדיר את פסיק רישיא השתמשו במינוח "כיון שיודע שיבעיר", משמע שהנקודה המתאימה לשיטתו היא המודעות לאיסור.

⁶ מועתק מנוסח הדפוסים. בהמשך הדברים נביא את הנוסח של 'רמב"ם מדויק' של הרב שילת ונעמוד על ההבדלים ביניהם.

כוונות אסורות – יסוד הסברה של 'דבר שאינו מתכוון' ו'פסיק רישיה'

עשה מעשה ונעשית בגללו מלאכה שודאי תעשה בשביל אותו מעשה אף על פי שלא נתכוין לה חייב, שהדבר ידוע שאי אפשר שלא תעשה אותה מלאכה, כיצד הרי שצורך לראש עוף לשחק בו לקטן וחתך ראשו בשבת אף על פי שאין סוף מגמתו להריגת העוף בלבד חייב שהדבר ידוע שאי אפשר שיחתוך ראש החי ויחיה אלא המות בא בשבילו וכן כל כיוצא בזה.

(רמב"ם שבת א, ו)

בפשטות, מתוך כך שהרמב"ם לא חילק בין מקרה שהאדם נהנה מהאיסור לבין מקרה שהוא אינו נהנה, אלא רק הדגיש את המשתנה של הכרחיות הפעולה האסורה כדי להסביר את הדין ב'פסיק רישיה', נראה לומר שהוא אינו סובר כמו הערוך ואין לשיטתו הבדל בין 'ניחא ליה' לבין 'לא ניחא ליה'. ב'פסיק רישיה' הוא חייב תמיד, אך עדיין יש לבדוק האם ניתן לומר שהוא סובר כמו תוספות שמספיק שהאדם מודע לכך שהפעולה האסורה בוודאות תקרה והוא ייחשב כמתכוון לעשותה ויתחייב.

נעמוד על לשון מוזרה בדברי הרמב"ם – "אף על פי שאין סוף מגמתו להריגת העוף בלבד חייב". מה הכוונה במילים "שאיין סוף מגמתו להריגת העוף בלבד"? לכאורה, אין שום מגמה להריגת העוף, אלא רק לחתוך את הראש לצורך משחק. ואכן, במהדורת ה'רמב"ם מדויק' של ראש הישיבה הרב יצחק שילת מובאת גרסה אחרת – "אף על פי שאין סוף מגמתו להריגת העוף אלא לחתוך ראשו בלבד, חייב". לפי הגרסה הזאת המגמה היא רק לחתוך את הראש, וכך הדברים מובנים.

ננסה לעיין בכמה הלכות ברמב"ם ומתוכם ננסה לדלות את שיטתו ביחס ל'דבר שאינו מתכוון' ול'פסיק רישיה', שאולי אף תעמיד את הגרסה הראשונה שהבאנו.

הבאנו לעיל את הסוגייה בדף קג בה הגמרא מתרצת שעל אף שהאדם אינו מתכוון לייפות את השדה בעת תלישת העשבים. כדי שיהיה זה מקרה שאינו מחייב מדין 'פסיק רישיה', צריך להעמיד את הברייתא שמדובר "בארעא דחבריה", כלומר בשדה חבירו, אך הרמב"ם השמיט את העמדה זו של הברייתא. במקום זאת הרמב"ם מחלק את האיסורים לשתי הלכות נפרדות. את פרק ח' הרמב"ם פותח כך:

החורש כל שהוא חייב, המנכש בעיקרי האילנות והמקרסם עשבים או המזרד את השריגים כדי ליפות את הקרקע הרי זה תולדת חורש ומשיעשה כל שהוא חייב [...].

(רמב"ם שבת ת, א)

ורק בהלכה ה הוא מדבר על חיוב תלישה :

התולש עלשין והמזרד זרדין, אם לאכילה שיעורו כגרוגרת, ואם לבהמה שיעורו כמלוא פי גדי, ואם להסקה שיעורו כדי לבשל ביצה. המעמר אוכלין שיעורו כגרוגרת, ואם עימר לבהמה שיעורו כמלוא פי גדי, ואם להסקה שיעורו כדי לבשל ביצה [...].

(רמב"ם שבת ח, ה)

באופן עקרוני, אפשר להסביר שבאמת אפשר להתחייב גם על קצירה וגם על חרישה באותו זמן, כמו שעולה מדברי הגמרא, אך מכיוון שיש לכל מלאכה שיעור אחר, הרמב"ם מחלק אותם לשתי הלכות. אך, בכל זאת היינו מצפים שהרמב"ם יתייחס למקרה המיוחד של אדם התולש כשיעור של תלישה וחרישה, והאם יש הבדל בין השדה שלו לשדה חבירו כפי שהברייתא אומרת. נראה שהרמב"ם השמיט בכוונה את דברי הגמרא, וראוי לעמוד על הסיבה לכך.

בנוסף, הרמב"ם בהלכות כלאים (י, יב) פוסק כמו המשנה האומרת "מוכרי כסות מוכרים כדרכם". כוונת המשנה היא שמותר לסוחרים למכור בגדי כלאיים לגויים, אף על פי שהם מניחים את הכלאיים על הכתף ומתחממים ממנו. בעיקרון, הנאה של חימום והגנה מהשמש מבגדי כלאיים אסורה, אך כאן מכיוון שהם אינם מתכוונים לכך מותר.

מצד שני, פוסק הרמב"ם כמו המשנה (י, יח) האומרת שאסור ללבוש כלאים כדי לברוח מהמכס על אף שהוא אינו מתכוון. כלומר, היו מחייבים במכס רק את מה שהאדם לוקח, ולא את מה שהוא לובש, ולכן כדי להימלט מתשלום המכס על הסחורה, אנשים היו לובשים את הבגדים שהם מתכוונים למכור על עצמם.

לכאורה, בשתי המשניות מתקיים אותו עיקרון של "דבר שאינו מתכוון", אלא שבמשנה אחת כתוב שמותר במקרה זה ובשנייה כתוב שאסור. רוב הראשונים (ר"ש כלאים ט, ה; רא"ש שם) פירשו שאלו משניות סותרות שאחת מהם היא כדעת רבי יהודה והשנייה כדעת רבי שמעון, אך לפי הרמב"ם שפוסק את שתי המשניות יש להבין כיצד שתי המשניות מסתדרות.

נראה קושייה נוספת בדברי הרמב"ם. הגמרא בסוכה (לג, ב) אומרת שהדס בעל ענבים מרובים פסול, אך אם הוא ממעט את הענבים הרי זה כשר. בעקבות כך היא דנה האם מותר למעט את הענבים ביום טוב, משום שמיעוט הענבים מתקן את ההדס לצורך מצוות נטילת לולב, ותיקון הלולב ייחשב כמלאכת 'מכה פטיש' שתוכנה הוא פעולות גמר וגימור מלאכה.

כוונות אסורות – יסוד הסברה של 'דבר שאינו מתכוון' ו'פסיק רישיה'

מהגמרא עולה שהדין הוא שאם הוא מתכוון לאכילה יש לו הדס אחר מותר. הסיבה שהדבר יהיה מותר היא משום שאם יש לו הדס אחר, ממילא הדבר כבר אינו נחשב כתיקון לצורך מצווה משום שאין כבר צורך. ויש שהביאו מכאן ראייה לדברי הערוך ש'פסיק רישיה שלא ניחא ליה' מותר.

אך, הרמב"ם שוב מתעלם מהתנאי של הגמרא⁷:

הדס שנקטם ראשו כשר, נשרו רוב עליו אם נשתיירו שלשה עלין בקן אחד כשר, היו ענביו מרובות מעליו אם ירוקות כשר ואם היו אדומות או שחורות פסול ואם מעטין כשר, ואין ממעטין אותן ביום טוב לפי שהוא כמתקן, עבר וליקטן או שליקטן אחד אחד לאכילה הרי זה כשר.

(רמב"ם שופר ח, ה)

הכסף משנה מביא גרסה אחרת בשם המגיד משנה:

ומדברי ה"ה נראה שהיה גורס בדברי רבינו או שליקטן אחר לאכילה ה"ז כשר.

לפי שתי הגרסאות, הרמב"ם לא מזכיר את הצורך שיהיה לאדם לולב אחר. הכסף משנה מנסה להסביר שלפי הגרסה של המגיד משנה, הכוונה של הרמב"ם בדוגמה של אדם אחר היא כדי להביא את העיקרון שאם עבר וליקטן כמו אדם אחר שבוודאי אינו לצורך תיקון ההדס, אלא רק לצורך האכילה, שכאשר הוא מלקט את הענבים שלו הרי זה מותר ולא נחשב מתקן כלי. ובכל זאת הדברים קצת דחוקים ואינם נשמעים כפשט דברי הרמב"ם.

אך, אולי צריך להסתכל על כל המושג 'פסיק רישיה' בשיטת הרמב"ם מכיוון אחר לגמרי. עד כה הסתכלנו על 'פסיק רישיה' בתור פעולת איסור שמבחינה הסתברותית בוודאות תקרה כתוצאה מהפעולה המותרת של האדם. השינוי היחידי שאפשר לדון עליו היה באיזו תודעה האדם עושה את הדברים, כאשר לפי התוספות מספיקה מודעות לעבירה ולפי הערוך צריך שתהיה הנאה ורצון לעשות את האיסור.

'מרכבת המשנה' מעלה את כל הקושיות שהבאנו, ומביא דרך אחרת להסביר את המושג 'פסיק רישיה' שמיישב את פסקי הרמב"ם⁸.

אלמא דעיקר הדבר שכל דשא"מ שרי אפילו עושה הפעולה של איסור ממשי דבכל העברות שבתורה בעינן שיתכוון לשם עברה אבל כשאינו מתכוון לשם

⁷ גרסת הדפוסים, להלן נראה את שינוי הנוסח.

⁸ הערת העורך (ד"ב): להרחבה אודות שיטה זו של מרכבת המשנה, עיינו במאמרו של מיכאל אלגאוי ('פסיק רישיה כשאפשר בלא פסיק רישיה – שיטת הראב"ה ומרכבת המשנה') באסופה זו.

עברה אף על פי שעושה העברה ממש כל שלא נהנה פטור [...] אלא הא דקיי"ל במסוכרייתא דנזייתא דאסור להדוקי ביום טוב⁹ והו"ל פסיק רישא משום דכיון שאי אפשר בעולם להדוקי מסוכרייתא דנזייתא בלא סחיטה נמצא כיון שההיתר אי אפשר לו לעשות בשום אופן בלא האיסור הרי כשמתכוון לעשות ההיתר הו"ל כאלו מתכוון לעשות האיסור ומקרי דבר שמתכוון והיינו טעמא דפ"ר ובכוונה תליא מלתא דכל כוונה שהיא פ"ר הו"ל כאלו מתכוון לעשות האיסור.

(מרכבת המשנה שבת א, א)

כדי לחייב אדם על פעולה שהוא אינו מתכוון אליה צריך שיהיה קשר מהותי בין פעולת ההיתר לפעולת האיסור. אותו קשר מהותי נוצר לפי מרכבת המשנה כאשר "אי אפשר לו לעשות בשום אופן בלא האיסור", כאשר הדרך היחידה לעשות את פעולת ההיתר היא דווקא על ידי פעולת האיסור, כך שכאשר מתכוון להיתר, האדם למעשה מתכוון לאיסור. זאת לעומת הדרך שהסברנו עד עכשיו שהקשר בין פעולת ההיתר לתוצאת האיסור הוא קשר מקרי שנוצר מתנאים חיצוניים.

לדוגמה:

קשר מקרי – האדם גורר ספסל מבית אחד לשני. גרירת ספסל ממקום למקום אינה מובילה תמיד לעשיית חריץ בקרקע, אלא במקרה האדמה רכה ולכן הספסל בהכרח יגרום לחריץ. לפי התוספות, מכיוון שכעת פעולת ההיתר בהכרח תגרום לאיסור הדבר מוגדר כמקרה של 'פסיק רישא'. לעומת זאת לפי הסברו של מרכבת המשנה לרמב"ם, הדבר עדיין מותר משום שהוא אינו מתכוון לעשיית החריץ ואין קשר מהותי בין הפעולות, ולכן איננו יכולים לומר שזה שהוא התכוון להעביר את הספסל לבית השני אומר שהוא התכוון לעשות חריץ¹⁰.

קשר מהותי – האדם רוצה את ראש התרנגול למשחק. מכיוון שהדרך היחידה להשיג את ראש התרנגול היא על ידי הריגתו, נוצר קשר מהותי בין הפעולות, וכוונה לעשות את ההיתר היא למעשה כוונה לעשות את האיסור.

נראה את הסבר הרמב"ם ל'דבר שאינו מתכוון', ונסביר אותו על פי דברי מרכבת המשנה:

⁹ פקק של חבית שהיה כרוך בכבד כדי שיתהדק ויסתום יפה. אך, מכיוון שהוא היה סופג יין בכל פעם שהיו פוקקים את החבית, הוא היה בהכרח סוחט את הכבד.

¹⁰ יש לציין שיטה מיוחדת של ר' ירמיה (המובא בדף כט, ב) שדווקא ההכרח משמש כסוג של אונס להקל, ולכן סובר שרק בספסל גדול, שאי אפשר בדרך אחרת לגרום אותה אלא על ידי עשיית חריץ, מותר. נראה שהרמב"ם לא פסק כמותו (וכך גם רוב הראשונים), אבל הבין שגם החולקים עליו מתירים בספסל גדול בכל מקרה, כי אין כאן קשר מהותי בין גרירת ספסל לעשיית חריץ.

דברים המותרים לעשותן בשבת ובשעת עשייתן אפשר שתעשה בגללן מלאכה ואפשר שלא תיעשה, אם לא נתכוין לאותה מלאכה הרי זה מותר [...]

(רמב"ם שבת א, ה)

רבים מסבירים את דברי הרמב"ם "אפשר שתעשה בגללן מלאכה ואפשר שלא תיעשה" בתור עניין הסתברותי, כמו בשיטתם של בעלי התוספות והערך, אם מהמעשה של האדם בהכרח ייגרר איסור או רק שמא ייגרר איסור. אך, אפשר להסביר את דברי הרמב"ם כאן כהסברו של 'מרכבת המשנה', שישנם דברים המותרים שלא בהכרח מובילים לאיסור, אלא שיש פעמים שבמקרה אפשר שתיעשה בגללם מלאכה בגלל סיבה חיצונית כל שהיא, ואפשר שלא תיעשה בגללם מלאכה כי אין כאן קשר מהותי. ואפילו בפעמים שאפשר שתיעשה בגללם מלאכה, המלאכה תיגרר בהכרח, ואין זה מוגדר עדיין כ'פסיק רישיה', ועדיין הפעולה שגוררת אחריה איסור נכנסת תחת הכותרת של דבר שהאדם אינו מתכוון אליו ומותר.

כעת גם אפשר לתרץ את הקושיות שהבאנו לעיל: בכל המקרים שהבאנו הפעולה המותרת אינה תלויה בפעולת האיסור, ולכן מראש אין הדבר מוגדר בתור 'פסיק רישיה'.

במקרה "ארעא דחבריה", הגמרא לא תירצה שהמשנה דיברה רק כאשר הוא תולש בשדה חבירו, אלא רק רצתה להוכיח שפעולת התלישה אינה תלויה בהכרח בייפוי הקרקע, ולכן גם אם המעשה בוודאי ייפה את הקרקע, אם הוא אינו מתכוון לכך, הרי זה מותר. לכן, הרמב"ם אינו צריך להזכיר שרק כאשר הוא תולש בשדה חבירו הוא חייב רק על קוצר – משום שאין זה נכון, ובוודאי אם הוא יתכוון לייפות את הקרקע, הוא יתחייב משום חורש, כמו שכתב הרמב"ם בתחילת אותו פרק.

כמו כן בהדס: הגמרא רק הוכיחה שנטילת ענבים מההדס בסוכות אינה בהכרח תלויה באיסור תיקון ההדס בכך שהביאה דוגמה לאדם שכבר יש לו הדס אחר. לאחר שמוכח שההיתר והאיסור אינם תלויים אחד בשני בקשר מהותי, גם אם אין לו הדס אחר, כל עוד הוא מתכוון רק לאכילה, אין המקרה מוגדר כ'פסיק רישיה'.

כך גם בכלאיים, מכיוון שישנם דרכים רבות למכור כלאים מבלי ללבושם, ממילא מכירת כלאים והתחממות על ידי כלאים אינם תלויים אחד בשני. לעומת זאת, מכיוון שהדרך היחידה לברוח מהמכס היא על ידי לבישת הכלאים, יוצא שאיסור כלאים הוא המאפשר הבלעדי לבריחה מהמכס, ולכן המקרה יהיה 'פסיק רישיה' ואסור.

נביא כעת שוב את גרסתו של הרמב"ם שהתקשנו בה, ונראה כיצד היא מתיישבת יפה:

כיצד הרי שצורך לראש עוף לשחק בו לקטן וחתך ראשו בשבת אף על פי שאין סוף מגמתו להריגת העוף בלבד חייב שהדבר ידוע שאי אפשר שיחתוך ראש החי ויחיה אלא המות בא בשבילו וכן כל כיוצא בזה.

(רמב"ם שבת א, ה)

הקשינו, כיצד הרמב"ם אומר שהריגת העוף היא "אין סוף מגמתו", הרי היא כלל לא מגמתו. אלא צריך לומר שהסיבה שהוא חייב על הריגת העוף היא שעל אף שהוא אינו מתכוון להריגת העוף, היא עדיין מוגדרת כחלק מהמגמה שלו משום שיש קשר מהותי בין לקיחת ראש העוף להריגתו. רק במקרים שהקשר לאיסור מקרי אפשר לומר שהאיסור הוא אינו חלק מהמגמה כלל, ואם הוא אינו מתכוון – מותר.

כעת אפשר לנסות להסביר את יסוד דברי מרכבת המשנה על פי המבנה שהשתמשנו בשיטתם של הערוך והתוספות. יש את עצם האיסור ויש את הקשר לאיסור. וללא קשר לאיסור האדם אינו מתחייב עליו. נאמר שגם לפי מרכבת המשנה צריך רצון לעשות את האיסור, אך בניגוד לערוך שהרצון נובע מההנאה מהאיסור, לפי מרכבת המשנה הרצון לאיסור נובע מהקשר הבלעדי שלו למעשה ההיתר. מכיוון שהאדם רוצה את ההיתר ואין שום דרך אחרת לעשותו אלא על ידי איסור, הוא למעשה רוצה לעשות גם כן את האיסור. לכן, לפי מרכבת המשנה הקשר בין מעשה ההיתר למעשה האיסור צריך להיות קשר מוחלט. משום שאנחנו צריכים להפוך את הכוונה למעשה ההיתר מבחינה מהותית לכוונה לעשות את מעשה האיסור.

לפי החידוש של מרכבת המשנה שיש הבדל בין קשר מהותי בין פעולת ההיתר והאיסור לבין קשר מקרי ביניהם, אפשר להציע אפשרות אחרת המבוססת על הרעיון הזה כדי להסביר את יסוד דברי הרמב"ם. בשביל זה נביא את דברי רבי שמעון שקופ בספרו שערי יושר:

אלא ודאי שענין פסיק רישיה אינו תלוי כלל בידיעת האדם, אלא אם הדבר במציאות פסיק רישיה אסור אף שלא ידע העושה מה שיהיה תכלית הפעולה, שהטעם העיקרי בפסיק רישיה שבאופן כזה המעשה נקראת על שם זה גם בלי כונת העושה, ורק היכא דלא הוי פסיק רישיה סובר רבי שמעון דאין המעשה נקראת על שם זה רק ע"י הכוונה, דמלאכת חרישה אינה נקראת בשם מלאכה זו אלא רק אם עושה למטרת חרישה, אבל כשעושה למטרת גרירת ספסל, שם המעשה בזה מלאכת העתקת הספסל ממקום למקום, אבל כשחותך ראש בעל חי גם בלי כונת הריגה הפעולה עצמה נקראת בשמה.

(שערי יושר שער ג, כו אות תרכד)

עד עכשיו הסברנו שמפני שהמקרה הוא 'פסיק רישיה', על אף שהאדם אינו רואה את האיסור כחלק מהמטרה שלו, מכיוון שיש לו מודעות או רצון לאיסור, הוא נחשב כמקושר לאיסור ולכן מוגדר כמתכוון ויתחייב על הפעולה. לאחר מכן הסברנו בדברי מרכבת המשנה שכוונה היא הקשר של האדם לעצם מעשה העבירה, ושכל אחת מהשיטות מצריכה קשר אחר. יוצא ש'פסיק רישיה' היא הגדרה של מציאות מסוימת שקובעת שהאדם מתכוון. כלומר, המציאות מגדירה את כוונת האדם ולא את המעשה עצמו.

אך רבי שמעון שקופ טוען ש'ודאי שענין פסיק רישיה אינו תלוי כלל בדיעת האדם, אלא אם הדבר במציאות'. 'פסיק רישיה' הוא שלב מקדים ל'דבר שאינו מתכוון' שבא להגדיר את סוג המעשה עצמו ולא את כוונת האדם. אפשר לומר ש'פסיק רישיה' הוא דין ב'חפצא' ולא דין ב'גברא'. לפני שהאדם יכול להתכוון לעשות מעשה היתר, צריך קודם לראות שהמעשה עוד לא הוגדר מראש בתור איסור. לפי רבי שמעון שקופ, ברגע שמעשה מוגדר בתור איסור אין כזה דבר שהכוונה העומדת מאחורי הפעולה תועיל לנתק את האדם מהאיסור כפי שראינו אצל 'הערוך'. לכן, בשלב הראשון כאשר ניגשים להגדיר מעשה מסוים, צריך לבדוק האם המעשה כבר נקבע מראש בתור מעשה איסור ללא קשר לכוונת האדם. אומרת הגמרא שמודה רבי שמעון ב'פסיק רישיה' – כאשר מעשה היתר בהכרח מוביל לאיסור הרי שהמעשה עצמו מוגדר בתור איסור, בין אם הוא מכוון לכך ובין אם לא. כל דין של 'דבר שאינו מתכוון' שייך רק במקרים שהמעשה של האדם עוד לא הוגדר כהיתר או איסור. במקרים הללו מחדש רבי שמעון שכאשר הפעולה של האדם יכולה להוביל לשני דברים שונים, הכוונה של האדם יכולה לקבוע במציאות מה שם הפעולה, האם שם היתר או שם איסור.

כשאנחנו מנסים להגדיר האם המעשה נקבע מראש בתור איסור, יכולות להיות אמות מידה שונות המשפיעות על הגדרת שם הפעולה לעומת אמות המידה שמשפיעות על הגדרת הכוונה. יש לדון מה רמת ההכרחיות שהפעולה של האדם מובילה לאיסור כדי להחשיב ולצבוע מראש את המעשה בתור איסור, עוד לפני כוונת האדם. אפשרות אחת היא לקחת את רמת ההכרח של מרכבת המשנה שצריך תלות מוחלטת בין מעשה ההיתר למעשה האיסור, אך אפשר גם להגדיר את 'פסיק רישיה' בתור קשר הכרחי קיצוני פחות.

למשל, הרב ישי אנגלמן, מרבני הישיבה, הציע שאפשר לומר ש'פסיק רישיה' אינו הולך אחר הכרחיות מעשה האיסור, אלא הולך על פי השאלה 'האם יש מעשה איסור מובהק'. כאשר בפעולה שהאדם עושה המעשה המובהק והיחס האובייקטיבי של בני אדם לפעולה היא שהיא מעשה איסור, אזי המעשה מוגדר מראש בתור איסור ולא תועיל הכוונה הסובייקטיבית של האדם. לעומת זאת, כאשר בפעולה שהאדם עושה האיסור אינו מובהק

וממבט ראשון בני אדם אינם מגדירים את הפעולה בצורה אובייקטיבית בתור מעשה איסור, אזי מחדש רבי שמעון שהכוונה של האדם יכולה להשפיע ולקבוע מראש על ידי רצון סובייקטיבי מה יהיה שם הפעולה. לדוגמה, גרירת ספסל ממקום למקום גם אם בוודאי ייווצר חריץ בקרקע: המעשה המובהק שבולט מתוך המעשה שלו הוא העברת ספסל ולא מעשה חרישה. לכן, אף על פי שהוא בוודאי יעשה חריץ, אם הוא יכול על ידי הכוונה שלו לקבוע שמהות הפעולה שלו היא היתר ולא איסור, פעולתו תהיה מותרת. לעומת זאת, במקרה שאדם חותך ראש של תרנגול להביא לבנו, מכיוון שהמעשה המובהק הוא הריגת התרנגול, אזי המעשה מוגדר מראש בתור מעשה איסור ולכוונה של אדם כבר אין יכולת להשפיע.

אפשר גם לחזור להגדרה המקובלת שהבאנו בהתחלה ש'פסיק רישיה' הוא כאשר מהפעולה של האדם ייגרר בוודאות איסור, ואין צורך שהאיסור תמיד יהיה תלוי בהיתר. וכאשר ההיתר בהכרח מוביל לאיסור המעשה מוגדר מראש בתור איסור, ללא קשר לכוונת האדם.

ה. שיטת הרשב"א¹¹

הירושלמי מביא מקרה מיוחד בו לאדם מותר לסגור את הדלת אף על פי שיש צבי בבית מבלי לעבור על מלאכת צד.

ר' יוסי בי ר' בון בשם רב חינא היה צבי רץ כדרכו ונתכוון לנעול בעדו ונעל בעדו ובעד הצב מותר.

(ירושלמי שבת יג הלכה ו)

הרשב"א מסביר:

ובירושלמי (ה"ו) נראה שהתירו לנעול לכתחלה ביתו לשמור ביתו וצבי שבתוכו, דכיון שהוא צריך לשמור ביתו אף על פי שעל ידי כך ניצוד הצבי ממילא מותר ובלבד שלא יתכוין לשמור את הצבי בלבד [...] ולפי זה הא דאמרינן ונתכוין לנעול בעדו לא בעדו בלבד קאמר אלא אם נתכוין לנעול אף בעדו קאמר, ולומר שאילו צריך לנעול בעדו מותר אף על פי שמתכוון שיהא הצבי ניצוד בתוכו.

(רשב"א שבת קז, ב)

לפי הרשב"א יוצא שגם אם הוא יודע מראש שיש לו צבי בבית, מותר לו לסגור את הדלת אם כוונתו היא אף לשמור את הבית.

¹¹ הערת העורך (ד"ב): להסברים נוספים לשיטת הרשב"א בסוגיית צד את הצבי, עיינו במאמרו של הרב צבי הבר ("הנועל את הבית עליו ועל הצבי שבתוכו") באסופה זו.

על כך מקשה הר"ן:

ודבריו תמוהים בעיני הרבה היאך אפשר שאפילו במתכוין לנעול בעדו ובעד הצבי יהא מותר וכי מפני שהוא צריך לנעול את ביתו נתיר לו לעשות מלאכה בשבת ולא עוד אלא שאני אומר שאפילו אינו מתכוין לנעול בעד הצבי כל שהוא יודע שהצבי בתוכו ושאי אפשר שלא יהא הצבי ניצוד בתוכו אסור והיינו (דאמרינן) בכולה מכילתין דמודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות [...]

(ר"ן שבת קו, ב)

הרי סגירת את הדלת כאשר הצבי בבית היא ממש צידה, וגם אם לא יכוון לצוד, פעולתו היא בוודאי 'פסיק רישיה דלא ניתא ליה'!

השלטי גיבורים מתרץ את הרשב"א:

והשתא לדברי הרשב"א נמצינו למדים דע"ג דקיימא לן דפסיק רישיה אסור היינו דווקא שבאותו מעשה דעביד פסיק רישיה אינו מתכוון ואינו עושה דבר היתר עמו אבל אם באותו הפסיק רישיה עושה גם כן דבר היתר עמו ויתכוין גם כן לדבר היתר אז אפילו עביד פסיק רישיה ומכוין גם לו שרי ובאמת כי קולא היא זו ואני כתבתי בחדו" דכל מעשה שאפשר לעשות זולת הפסיק רישיה אז אפילו עביד אותו מעשה אפי' בפסיק רישיה שרי כי לא מתכוון לעשות בפסיק רישיה והארכתי שם ומדברי הרשב"א סיוע גדול לדברי כי ק"ו הם דברי מדבריו.

(שלטי גיבורים לח, א אות ג)

הסבר הדברים הוא ש'פסיק רישיה' הוא כאשר הפעולה המותרת שהאדם עושה בהכרח מובילה למעשה איסור. אך, בניגוד לכל השיטות שהבאנו לעיל שדנו כיצד להגדיר את מעשה ההיתר ביחס לאיסור, לפי הרשב"א צריך לדון במעשה האיסור עצמו, ללא קשר ליחס שלו למעשה ההיתר אליו הוא מכוון. יש מעשי איסור שאי אפשר לעשותם ללא איסור ויש מעשי איסור שהאיסור בהם הוא מקרי ואפשר לעשות את אותו מעשה בדיוק גם ללא איסור. לדוגמה: בחתיכת ראש של עוף למען לקיחת הראש למשחק, האיסור הוא נטילת נשמה ומעשה האיסור הוא לחתוך את הראש. אין שום דרך בעולם להפריד את המעשה מהאיסור ולחתוך את הראש של התרנגול מבלי ליטול את נשמתו, ולכן הוא מעשה איסור גמור. לעומת זאת, כאשר האדם סוגר את דלת הבית בו נמצא הצבי, מעשה האיסור הוא סגירת הדלת והאיסור הוא מלאכת צד. אפשר להפריד את המעשה מאיסור שהרי לרוב סוגרים את דלת הבית מבלי לצוד צבי. מכאן מוכח שבמעשה האיסור עצמו שהוא עושה הוא גם כן עושה מעשה היתר. לפי הרשב"א, כאשר מעשה האיסור שהאדם עושה מקרי,

ולמעשה הוא חלק ממעשה היתר העומד בבסיסו, שם הפעולה שהאדם עושה מוגדר כפעולת היתר והאיסור נבלע בתוכו מתוך שהוא מקרי וחסר חשיבות ביחס למעשה עצמו. ובמקרה של צד, מעשה ההיתר של סגירת הדלת הוא הדבר העיקרי אליו האדם מכוון, ולכן האיסור בטל כלפיו.

לדוגמה, לגבי גרירת ספסל – לפי מרכבת המשנה, עלינו לבדוק האם יש קשר מהותי בין גרירת הספסל לבין עשיית החריץ. לעומת זאת, לשיטת הרשב"א עלינו לבדוק האם יש קשר מהותי בין עשיית החריץ עצמה לבין איסור חרישה.

לפי ההסבר הזה בדברי הרשב"א יוצא שהיסוד להבנת דבר שאינו מתכוון ופסיק רישיה הוא כמו שהסברנו ברמב"ם על פי רבי שמעון שקופ. אך, במקום להגדיר את שם הפעולה על פי התוצאה האם היא מובילה בהכרח לאיסור או לא, לפי הרשב"א מסתכלים על האיסור עצמו שנוצר, ובוחנים אותו האם הוא מעשה איסור מוחלט או שדווקא במקרה הזה הוא מעשה איסור. אך, באמת ניתן להפריד את המעשה מהאיסור, ועיקר המעשה הוא היתר והאיסור מקרי.

ו. סיכום

ראינו שתי דרכים עיקריות להבין את היסוד של 'דבר שאינו מתכוון' ומתוך כך את דיני 'פסיק רישיה':

1. מעשה העבירה וקשר לעבירה

- א. **ערוך**: הקשר נעשה על ידי רצון. לכן, ב'פסיק רישיה דלא ניחא ליה' מותר משום שאין קשר למעשה העבירה. הסברנו גם שיכול להיות שבמקרים בהם האיסור משפיע ישירות על גוף האדם, מכיוון שהאדם מוכן מראש לשאת בהשלכות, גם ללא רצון חיובי לאיסור האדם נחשב כקשור לאיסור וחייב עליו.
- ב. **תוספות**: הקשר נעשה על ידי מודעות למעשה העבירה. לכן, 'פסיק רישיה' אפילו 'דלא ניחא ליה' חייב.
- ג. **רמב"ם**: הקשר נעשה על ידי רצון לעבירה. מתוך שיש קשר מהותי בין מעשה ההיתר לאיסור הם מתאחדים למעשה אחד, ורצון להיתר הוא כרצון לאיסור (מרכבת המשנה).

2. הגדרת מעשה העבירה מראש לפני הכוונה (מיוסד על דברי רבי שמעון שקופ)

אפשרויות בשיטת הרמב"ם:

- א. קשר מהותי בין מעשה ההיתר לאיסור מגדיר מראש את הפעולה כפעולת אסורה ולא תועיל שום כוונה.

כוונות אסורות – יסוד הסברה של דבר שאינו מתכוון ו'פסיק רישיה'

ב. כאשר מעשה האיסור הוא המעשה המובהק שנובע מתוך הפעולה, הפעולה מוגדרת מראש כאיסור.

ג. ברגע שפעולה בהכרח תוביל לאיסור, הפעולה מוגדרת מראש כמעשה איסור.

שיטת הרשב"א: מסתכלים על מעשה האיסור עצמו ובודקים האם ביסוד מעשה זה ישנו מעשה היתר שבמקרה הוא מוביל לאיסור, אך באמת אפשר להפריד את האיסור מהמעשה, וכך גם במקרה שהפעולה של האדם בוודאי מובילה למעשה איסור, כל עוד הוא אינו מתכוון לאיסור, הפעולה מוגדרת מראש כפעולת היתר.