

שיעור ה

כוונה ומעשה

מחלוקת אביי ורבא בשיטת רבי שמעון בדבר שאין מתכוין

פתיחה | מקורות מחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה | מחלוקת אביי ורבא בביאור שיטת רבי שמעון בדבר שאינו מתכוין | אפשר ולא קא מיכוין - הסוגייה בפסחים | פסיק רישא דלא ניחא ליה - בין אביי לרבא | מחלוקת אביי ורבא על כוונה ומעשה בכל התורה כולה | נשמת הסוגיה



פתיחה

במקומות רבים מסביר התלמוד מחלוקות תנאים על יסודה של מחלוקת שורשית ועקרונית אחת בין רבי יהודה לרבי שמעון בדינו של אדם שעשה מעשה שלא התכוון אליו. הנדון בכל המקומות הוא מצב בו אדם עושה מעשה מותר, אך אגב אותו המעשה נגררת תוצאה נוספת אסורה, שאין הוא מתכוון אליה ואיננו רוצה בה, בין אם היא נגררת בהכרח ובין אם היא אפשרית בלבד. רבי יהודה מחייב על התוצאה הנגררת, אף שהאדם העושה לא רצה בה, ולא נתכוון אליה, ורבי שמעון סובר שמעשה כזה מותר לכתחילה. מצב זה קרוי בדרך כלל בתלמוד: "דבר שאינו מתכוון" (דשא"מ). במקומות רבים מזכירה הגמרא הלכה נוספת בסוגיה זו: "אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה רבי שמעון בפסיק רישא (רישיה) ולא ימות", ומשמעותה המקובלת של הלכה זו היא שאם התוצאה האסורה נגררת בהכרח מהמעשה, גם רבי שמעון מודה שחייב על עשייתה, והוא מתיר לעשות את המעשה עם תוצאת ההיתר רק אם התוצאה האסורה איננה בגדר "פסיק רישא". המונח "פסיק רישא" או "רישיה" הוא מטאפורי, ומשמעותו: הייתכן שתחתוך את ראשו, ותאמר - לא למיתתו התכוונתי - והוא לא ימות? כלומר: גם אם אתה "רק" חתכת את ראשה של החיה למטרה אחרת, כיוון שמיתתה היא תוצאה ההכרחית, חייב אתה גם על נטילת נשמה בשבת.

מחלוקתם של רבי יהודה ורבי שמעון בסוגיה זו היא קיצונית. רבי יהודה חושב שהעושה מעשה בדבר שאיננו מתכוון חייב מדאורייתא (ראה קלג א), ומסתבר שאם התרו בו לפני כן הרי הוא חייב בכרת ובסקילה, אף שלא נתכוון ולא רצה בתוצאה האגבית האסורה, ואילו רבי שמעון חושב שמותר לאדם לכתחילה לעשות מעשה היתר גם אם ידוע לו שיש סיכוי סביר שתגרום על ידו תוצאה אסורה, שהרי לא נתכוון ולא רצה בכך. מתוך ניסוחה הקיצוני של המחלוקת יש לשער ששורשיה של המחלוקת עקרוניים ומהותיים ולא רק פורמאליים, שכן אחרת רבי שמעון היה פוטר בלבד, ולא מתיר לכתחילה, או שר' יהודה היה רק אוסר, ולא מחייב.

בדברינו להלן ננסה לעמוד על המקורות של מחלוקת זו, ובעיקר על היסודות התיאורטיים שלה, כשנציע שבעניין זה עצמו נחלקו אב"י ורבא בכמה מקומות התלמוד, ובעצם יש למחלוקת זו קומה ראשונה תנאית: רבי יהודה ורבי שמעון, וקומה שנייה אמוראית: אב"י ורבא, כשמוקד הויכוח הוא בהסבר שיטת רבי שמעון. נרצה לטעון שלמרות שלכאורה הסכימו אב"י ורבא ביניהם שר"ש מודה לר"י בפסיק רישא, הרי שאב"י חולק על רבא בהבנת שורש השקפתו של ר"ש, וכיוון ששיטת ר"ש נפסקה להלכה, להבדל המהותי בין התפישות השלכות רבות להלכה.

מתוך הרחבת הדברים יעלה שמחלוקתם איננה נוגעת רק למלאכות שבת, ואפילו לא רק לעבירות, אלא היא מחלוקת מושגית רחבה בדיני התורה כולה, אודות מעמדם של הכוונה והרצון מצד אחד, והמעשה והתוצאה מצד שני. בדיוננו נצביע על תחומים שונים בהלכה שיש להבחין ביניהם כשבאים לדון ביסודות מחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה.

מקורות מחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה

נפרוש את היריעה ונחקור את שורשי המחלוקת. שתי שאלות ראשוניות עומדות בפנינו בהבנת מחלוקת תנאים זו:

1. האם יש לדון בדבר שאין מתכוין כמו ב'מתעסק' (כריתות יט ב) או במלאכה שא"צ לגופה (חגיגה י ב) סביב ההגדרה הייחודית של הלכות שבת: "מלאכת מחשבת אסרה תורה", ולהניח שדבר שאין מתכוין מותר משום שהתוצאה המשנית האסורה איננה בכלל מלאכת מחשבת, שהרי לא נתכוון אליה - כמתעסק, ור' יהודה אוסר/מחייב מפני שאיננו לומד מהמשכן שמלאכת מחשבת אסרה תורה (רש"י חגיגה שם), או שמדובר בסוגיה עקרונית וכללית שדנה בתנאי היסוד של הגדרת מעשה העבירה, בדיני התורה כולה, שיש לה השלכות לשבת, כמו גם לתחומים רבים אחרים.
2. בהנחה שזו מחלוקת כללית ועקרונית בכל דיני התורה, מהו ההסבר האפשרי למחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה בדבר שאין מתכוין.

במשנה במסכת ביצה למדנו:

משנה. 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. (ביצה כג ב)

ובגמ' שם מובאת תוספתא בשם ר"ש שחולק על ר"י:

גמרא. עגלה של קטן טמאה מדרס - דהא סמיך עלויה. ונטלת בשבת - משום דאיכא תורת כלי עלה. ואינה נגררת אלא על גבי כלים. על גבי כלים - אין, על גבי קרקע - לא, מאי טעמא - דקא עביד חריץ. מני - רבי יהודה היא, דאמר: דבר שאין מתכוין אסור. דאי רבי שמעון - האמר: דבר שאין מתכוין מותר. [דתניא], רבי שמעון אומר: גורר אדם מטה כסא וספסל, ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ. אימא סיפא, רבי יהודה אומר: אין הכל

נגררין בשבת חוץ מן העגלה מפני שהיא כובשת, מפני שכובשת - אין, אבל חריץ - לא עבדא! - תרי תנאי ואלביא דרבי יהודה.

הגמ' מבינה שהאיסור לגרור על גבי קרקע במשנה הוא ביטוי של שיטת ר"י שדבר שאין מתכוין אסור, ואילו ר"ש בתוספתא בשם ר"ש מתיר. זהו המקור העיקרי של התלמוד בכל מקום לכך שסוגיית דבר שאין מתכוין היא במחלוקת ר"ש ור"י. נשאל כמה שאלות על מסקנת התלמוד הזו:

א. המושג דבר שאין מתכוין איננו מפורש בדברי התנאים הנ"ל, ושמא יש להם נימוק אחר. למשל, אולי ר"ש מתיר ואומר שחכמים פשוט לא גזרו על גרירת מיטה ולא חששו שמא יעשה חריץ, ואם אירע כך בסופו של דבר - הרי הוא אנוס, או אולי שוגג וחייב חטאת, אבל מנין לנו שהתיר מטעם שעקרונית דבר שאינו מתכוין - מותר, אפילו אם לבסוף יעשה חריץ? ועוד, אפשר לפרש "ובלבד שלא יתכוון לעשות חריץ" כדברי רש"י בסוגיה שבת עה א, שפירש שבפוצע חלזון אין איסור נטילת נשמה שכן הפוצע מתאמץ ומשתדל שלא ימות החלזון, וכך גם כאן, הגורר מיטה הורו לו שיתאמץ וישתדל שלא יעשה חריץ, וזו משמעות הלשון: "ובלבד שלא יתכוין" - ואז אם אירע לו כך בדיעבד, הרי הוא כמתעסק ופטור.

אלא שהגמ' למדה מכאן שר"ש מתיר לכתחילה תוצאה אסורה, כעשיית חריץ, גם אם היא צפויה (אבל לא הכרחי שתתרחש) ובלבד שהאדם איננו מתכוון אליה - כלומר: איננו רוצה בה. ואיננו רוצה במשמע שאין זו כוונתו העיקרית בעשותו את המעשה, במקרה זה - גרירת המיטה. ומכאן שזו עמדה עקרונית של רבי שמעון שאין אדם חייב על תוצאו אגביות של מעשהו, אם איננו רוצה בהן, ולא רק הנחיה ספציפית בהלכות גרירת מיטה בשבת. מדוע נקטה הגמ' כך ולא פירשה כדאמרן? אפשר שהנטייה לפרש פירוש עקרוני את דברי ר"ש נובעת מהשקפה רחבה על שיטתו ולא דווקא מהבנת ההלכה המסויימת בתוספתא, וראה להלן.

ב. המחלוקת בביצה בין ר"ש לר"י היא דווקא בהלכות שבת. האם ניתן להוכיח מכאן שר"ש מתיר בכל התורה כולה דבר שאין מתכוין? אולי ר"ש מתיר בשבת מטעם שאין זו מלאכת מחשבת בשבת אבל אוסר בשאר התורה? ואולי ר"י אוסר/מחייב בשבת מפני שהיא חמורה ובכרת, אבל מתיר בשאר התורה? זאת ועוד, רב אשי בגמרא בבא קמא ס ב חילק ואמר שאף שהמזיק על ידי הרוח פטור מתשלומי נזיקין, אבל הזורה ורוח מסייעתו חייב בשבת מפני שמלאכת מחשבת אסרה תורה, ומשמעות הדברים היא שאף שפעולה זו היא גרמא בלבד, ובנזיקין פטור, הרי בשבת מחשבתו של אדם היא הקובעת, וכיוון שהוא לקח בחשבון את התוצאה ואף תיכנן אותה, הוא חייב על השימוש בכוחות הטבע לטובתו. וכגון זה אפשר לומר גם בסוגיית דבר שאין מתכוין שר"י מחייב משום שהאדם העושה, בשונה ממתעסק (שם גם ר"י פוטר), הרי מודע לתוצאה האסורה האפשרית ולוקח אותה בחשבון, ולכן הוא מתחייב עליה, כי מה שידוע לו מראש חייב להיות חלק מהתכנון של המעשה, בהלכות שבת, מה שאין כן

בשאר התורה שם בוחנים את המעשים, ומעשה שאדם לא רצה בו מיוזמתו, אפשר לומר שהוא כאנוס לגביו או שאין זה נחשב כאילו עשאו, ויהיה פטור. בין כך ובין כך, אין לנו ראייה גמורה מהמחלוקת הנ"ל בביצה לכך שנחלקו ר"ש ור"י בכל התורה כולה, ועלינו להסביר מדוע הניחה זאת הגמרא כדבר פשוט. עוד שני מקורות יש בתלמוד בהם זיהתה הגמ' מאמרים מפורשים של ר"י או ר"ש כתלויים בסוגיית דבר שאין מתכוין. במשנה שלפני זו האחרונה הובאה שיטת רבי יהודה:

משנה. שלשה דברים רבי אלעזר בן עזריה מתיר וחכמים אוסרים: פרתו יוצאה ברצועה שבין קרניה, ומקרדין את הבהמה ביום טוב, ושוחקין את הפלפלין ברחים שלהן. רבי יהודה אומר: אין מקרדין את הבהמה ביום טוב, מפני שעושה חבורה, אבל מקרצפין. וחכמים אומרים: אין מקרדין, אף לא מקרצפין.

ומקרדין את הבהמה ביום טוב. תנו רבנן: איזהו קרוד ואיזהו קרצוף? קרוד - קטנים ועושין חבורה, קרצוף - גדולים, ואין עושין חבורה. ושלש מחלוקות בדבר: רבי יהודה סבר: דבר שאינו מתכוין - אסור. מיהו, קרוד - קטנים ועושין חבורה, קרצוף - גדולים, ואין עושין חבורה, ולא גזרינן קרצוף אטו קרוד. ורבנן סברי נמי כרבי יהודה דבר שאינו מתכוין אסור, וגזרינן קרצוף אטו קרוד. ורבי אלעזר בן עזריה סבר לה כרבי שמעון, דאמר: דבר שאינו מתכוין מותר, ובין קרוד ובין קרצוף שרי. (ביצה כג א)

הגמרא הניחה שקרוד הבהמה איננו גורם בהכרח לחבורה, ומכאן שרבי יהודה אסר מפני שהוא אוסר גם דבר שאין מתכוין, ומתוך כך הניחה שראב"ע סבר כר"ש. מסתבר שהגמ' הניחה כך משום שאם הקרוד גורם בהכרח לעשיית חבורה, מאי טעמא דרבי שמעון שמתיר, ואם תאמר מפני שאין הוא רוצה בחבורה זו, אלא בטובת הבהמה, והויא ליה מלאכה שאינה צריכה לגופה, מי שמעינן ליה לר"ש שמתיר מלאכה שאינה צריכה לגופה לכתחילה? ולכן יש להניח שההיתר לכתחילה הוא מפני שזה דבר שאין מתכוין. מסתבר גם שהגמ' הניחה שרציפות המשניות שמופיעה בהן שיטת ר"י מחזקת את פירושה, שהרי במשנה הסמוכה פסק ר"י שיש לגרור מיטה בשבת רק על גבי כלים, וכנראה מפני שעושה חריץ, ומפני שדבר שאין מתכוין אסור.

מקור חשוב נוסף הנראה כעדות מפורשת למחלוקת ר"ש ור"י בנדון הביא רב ניסים גאון (שבת מא ב) מסוגיה במשנה בבכורות:

מתני'. בכור שאחזו דם, אפי' מת אין מקיזין לו דם, דברי רבי יהודה; וחכ"א: יקיז, ובלבד שלא יעשה בו מום, ואם עשה בו מום - הרי זה לא ישחט עליו, ר"ש אומר: יקיז, אף על פי שהוא עושה בו מום. (בכורות לג ב)

ר' יהודה וחכמים אוסרים להקיז דמה של בהמת בכור שחלתה, מחמת איסור הטלת מום בכור, ואף אוסרים את הבכור אם הוטל בו מום, ואילו רבי שמעון מתיר, אף על פי שעושה

בו מום. מדוע התיר רבי שמעון? מסוף סוגיית הגמרא שם עולה שהאמוראים הבינו שהתירו הוא משום דבר שאין מתכוין:

אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כר"ש. מתקיף לה ר"נ בר יצחק: הי ר"ש? אילימא ר"ש דמתני' - עד השתא לא אשמעינן שמואל דבר שאין מתכוין מותר? (בכורות לד א)

שמואל פסק כר"ש ור"נ בר יצחק תמה מה חידוש יש בכך, והרי שמואל הורה כבר שדבר שאין מתכוין מותר כשיטת ר"ש. מכאן שסבר ששיטת ר"ש במשנה זו מבוססת על עמדתו הכללית בדבר שאין מתכוין. וכן פירש"י על המשנה: "יקיז אף על פי שעושה בו מום שסבר ר"ש דבר שאין מתכוין מותר". לפי דרך זו הרי לפנינו מחלוקת מפורשת בין ר"י ור"ש במקרה שאיננו בדיני שבת, והנדון בו הוא דבר שאין מתכוין - הכוונה העיקרית היא הקזת הדם, והתוצאה הנגררת היא הטלת מום. אלא שפירוש זה קשה מלשון המשנה גופה, שמלבד זה שהמושג 'דבר שאינו מתכוין' איננו מפורש בה, וכאמור, גם לא בשום מקום אחר, הרי שדייקה המשנה בדברי ר"ש: "יקיז - אף על פי שהוא עושה בו מום", ומשמע - שלא אכפת לן אף שההקזה גורמת למום בהכרח, ולא שאפשר שיעשה בו מום, והרי למדנו במקומות רבים: "אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר"ש בפסיק רישא ולא ימות" ומקרה זה הרי הוא כפסיק רישא, ומכאן - או שיש בכך סתירה למסקנת אביי ורבא ור"ש מתיר גם ב'פסיק רישא' (על אפשרות זה ראה להלן בהרחבה), או שטעמו ונימוקו כאן הם אחרים ואינם תלויים בסוגיית דבר שאין מתכוין. ואמנם, הרמב"ם בפיהמ"ש הרגיש בקושי זה וכתב:

ואין כוונתו כאן באמרו אף על פי שהוא עושה בו מום שהמום ייעשה בודאי בעת ההקזה, לפי שמודה ר' שמעון באפסיק רישיה ולא ימות, וכבר פירשנו את זה ובארנוהו כמה פעמים, אבל ענין מחלוקתם כאן שר' יהודה אומר לא יקיז כלל שמא ייעשה מום ואף על פי שאינו מתכוון לכך דבר שאין מתכוון אסור. וחכמים אומרים שיקיז ובתנאי שידע שמהקזה זו לא יארע מום כלל. ור' שמעון אומר יקיז מבלי לחוש למה שיארע אחרי ההקזה, ואם יולד מום מאותה ההקזה אין בכך כלום לפי שהוא דבר שאין מתכוון, ואין המום הכרחי שיהיה מחמת ההקזה כדי שגדמהו לאפסיק רישיה ולא ימות. (פיהמ"ש לרמב"ם בכורות ה ב)

ואמנם, לאור סיום הסוגיה ודברי ר"נ בר יצחק על שמואל הנ"ל פירושו של הרמב"ם הכרחי, אבל פשט דברי המשנה אינו נוטה לכך, ודומני שזה מה שגרם לתפארת ישראל בפירוש המשנה לסטות מדרך הגמרא כאן ולפרש:

יקיז אף על פי שהוא עושה בו מום. דכיון שהקזתו מצילו מהמיתה, הו"ל חליו כמום עובר [על ידי הקזה], דאז אינו אסור להטיל בו מום קבוע רק מדרבנן, ומשום פסידא לא גזרו ביה רבנן, וכיון דמותר להטיל בו מום, מותר אח"כ לשחטו על אותו מום דלא נאסר לשחטו כשהומם רק בדעביד איסור ומטעם קנסא, [אבל אין לומר דטעמא דר"ש דשרי להקיזו מדהו"ל

דבר שאין מתכוון, דהרי לאו להתירו באותו מום מתכוין רק לרפאותו, ליתא, דהרי מודה ר"ש בפסיק רישא. (תפארת ישראל יכין בכורות ה ב)

ולפי דבריו הנראים פשוטים יותר בביאור המשנה אין הדיון כלל בסוגיית דבר שאין מתכוין אלא בדיני מומין בבכורות, ובסדרי העדיפויות שלהם, ור"ש מתיר את הצלת הבכור על ידי הקזת דם, כיוון שחליו מוגדר כמום עובר, שאז מותר להטיל בבכור מום מדאורייתא, וכיוון שהוא מקום פסידא התירו לו כאן לכתחילה ויכול לשוחטו אח"כ על המום שהטיל (וטעמו כנראה שאם לא היה מקיז את הדם הייתה הבהמה מתה, וההקדש מפסיד בכל מקרה, ולכן אין הטלת המום בבחינת פסידא בקדשים, וכך לפחות ירויח הבעלים).

בכל אופן, לפי שלהי סוגיית הגמרא יש לפנינו עדות מפורשת על מחלוקת ר"י ור"ש בדבר שאין מתכוין בתחום שאיננו שבת, ומכאן ניתן ללמוד לכל התורה כולה, אלא, שכדארמון, מקור זה כלשעצמו איננו מובהק, והראיה איננה חד משמעית. כך או כך, שיטת הגמ' בכל מקום היא שנחלקו ר"ש ור"י בדבר שאין מתכוין אם מותר או אסור ואף חייב, והסבירו בכך הלכות רבות במשנת התנאים, רובן בהלכות שבת ומיעוטן בדיני תורה אחרים.

מחלוקת אביי ורבא בביאור שיטת רבי שמעון בדבר שאינו מתכוין

נסה כעת להוכיח שאביי ורבא נחלקו מחלוקת עקרונית בהבנת שיטת רבי שמעון, ושבסוגיות השונות העוסקות במחלוקת ר"י ור"ש בדבר שאין מתכוין יש להבחין בין הבנת אביי להבנת רבא בשיטת ר"ש.

למדנו בסוגיה בפרק רבי אליעזר דמילה:

אמר מר: בשר אף על פי 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 רבי שמעון, מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות. (שבת קלג א)

רבי יאשיה למד מהאמור בפרשת תזריע: "וביום השמיני ימול בשר ערלתו", "בשר" - אף על פי שיש שם בהרת - ימול, שהרי בהמשך אותה הפרשה נקשר הבשר לשונית ועניינית עם דיני הצרעת: "ובשר כי יהיה בעורו.. וכיו"ב. משתמע שלולא הפסוק לא הייתה מילה דוחה את האיסור: "הישמר בנגע הצרעת", ממנו למדו חכמים שאסור לאדם לעשות מעשה המסיר את הצרעת ומסלקה. והגמ' שואלת: מדוע אנחנו זקוקים לפסוק, והרי המל את ערלתו איננו מתכוון להסרת הצרעת אלא למילה, והסרת הצרעת איננה אלא תוצאה נגדרת של מעשהו העיקרי - המילה, והרי דבר שאיננו מתכוין מותר להלכה - כשיטת רבי שמעון, ולמה לי קרא? ומתרץ אביי שאכן דברי רבי יאשיהו נאמרו לשיטת ר' יהודה הסובר שדבר שאין מתכוין אסור מן התורה³⁰, ולכן צריכה היתה התורה ללמדנו דין מיוחד שדוחה המילה את הצרעת. ורבא אומר שגם לר"ש צריכים אנו ללימודו של ר' יאשיה, שהרי אי אפשר למול בלי להסיר את הבהרת, ולפיכך פסיק רישא הוא, ומודה ר"ש בפסיק רישא שאסור!

30. ומכאן ראייה ברורה שר"י אכן אוסר דבר שאין מתכוין מן התורה, ואפשר שאף חייבים עליו.

ותמהה הגמרא על דברי אביי:

ואביי לית ליה האי סברא? והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות!

הרי נדון זה הוא מקרה מובהק של פסיק רישא, כלומר: שהתוצאה האסורה, קציצת הצרעת, היא תוצאה הכרחית של המילה, ואין להפריד בין המעשה המותר לתוצאה האסורה, ובכגון זה הרי אביי ורבא אמרו שניהם שמודה רבי שמעון לרבי יהודה שאסור, ולמה תירץ אביי שרבי יאשיה אמר את דבריו דווקא בשיטת רבי יהודה? תשובת הגמרא מפתיעה: "בתר דשמעה מרבא סברה". כלומר, הגמרא מלמדת אותנו את תולדות התפתחותה של שיטת אביי בסוגיה זו, ומסבירה שאביי חשב תחילה (להלן: אביי המוקדם) שרבי שמעון סובר שאף בנסיבות של פסיק רישא, דהיינו: שהתוצאה האסורה נגררת בהכרח אחרי המעשה המותר, כגון: סילוק הצרעת אחר המילה, רבי שמעון מתיר, אף שהאדם עושה איסור בבירור. אמנם, אחרי ששמע מרבא את עמדתו של ר"ש מודה בפסיק רישא (להלן: אביי המאוחר) הודה אביי לדבריו וסבר כמותו. הגמרא מניחה שדברי אביי בראשית הסוגיה כאן שלימודו של רבי יאשיה הוא לשיטת רבי יהודה בלבד, הם שריד של עמדתו המוקדמת.

האם לפנינו ארכיאולוגיה תלמודית בלבד, לאמור: פעם אביי חשב דבר אחד, אח"כ שינה את דעתו כי נוכח שטעה, ואנו אין לנו מסקנת דבריו הוזהר לשיטת רבא דמודה ר"ש בפסיק רישא ולא ימות? דומני שזו שאלה חשובה, ויש לה השלכות מרחיקות לכת על הבנת מחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה בדבר שאינו מתכוין. שתי שאלות ינחו את דיוננו להלן:

א. מאי קסבר אביי המוקדם, כשחשב שרבי שמעון חולק על רבי יהודה אפילו בפסיק רישא? כיצד חשב להתיר לאדם לעשות מעשה אף שהוא בוודאי מעשה עבירה, רק משום שהמוטיבציה שלו לעשות את המעשה איננה קשורה בעבירה אלא בתכלית אחרת, רשות או מצווה? פורמאלית, ניתן לומר שאביי פשוט למד כך את דברי רבי שמעון, וכיוון שלא ראה שרבי שמעון חילק בין מצב למצב, הניח ששיטתו נוהגת בכל גווניו. אך בכך אין די, שהרי לא ייתכן שרבי שמעון אמר דברים אבסורדיים ללא טעם והגיון, והרי אין לנו פסוק שאומר שדבר שאין מתכוין מותר, אלא סברה היא, ואם סברה היא - צריך לתת בה טעם.

ב. האם, כדאמרן, לפנינו תגלית ארכיאולוגית חסרת חשיבות, או ששיטת אביי המוקדם היא שיטה פרשנית והלכתית לגיטימית. לשון אחרת: האם קביעת הסוגיה כאן היא קטיגורית, ואין מקום יותר למחשבה שרבי שמעון חולק אף בפסיק רישא, או אפשר שזו השערה שהעלו כאן בעלי הסוגיה מתוך קושי מקומי, אך בסוגיות אחרות נוכל לפרש את דברי אביי כשיטתו המוקדמת, שחולק ר"ש אפילו בפסיק רישא.

נתחיל את הבירור דווקא בשאלה השניה, ונוכיח ששיטת אביי המוקדם היא שיטה 'חיה ובוועת', שיש להתחשב בה בהבנת דברי רבי שמעון, ואף בהיבטים מסויימים של הפסיקה, על אף דברי התלמוד המפורשים במקומות רבים: "אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר"ש בפסיק רישא ולא ימות". הנה רשימת הוכחות ומקורות לכך שיש רגליים לסברה שלשיטת אביי המוקדם דפליג ר"ש אפילו בפסיק רישא ומתיר - היא שיטה הלכתית לגיטימית:

1. בהמשך אותה סוגיה שואלת הגמרא ומתרתצת:

ואביי אליבא דרבי שמעון, האי בשר מאי עביד ליה? - אמר רב עמרם:
באומר: לקוץ בהרתו הוא מתכוין.

ומבאר רש"י: "ואביי אליבא דר' שמעון - מעיקרא, מקמי דסברה, האי בשר מאי עביד ליה". כלומר, באותה סוגיה גופה הגמרא איננה נוטשת את אביי המוקדם, אלא מנסה לברר כיצד יתרץ את ברייתת רבי אושעיא לשיטתו, וכדברי רש"י, שהסוגיה חזרה לאביי "מקמי דסברה", ומכאן שהסוגיה רואה בעמדת אביי המוקדם - עמדה לגיטימית שיש לדון בה.

2. בסוגית מיחם שפינהו העוסקת במלאכת צירוף המיחם, כלומר: שאם שופך אדם מים קרים לתוך מיחם שפינהו מחמין, המים הקרים מחזקים ומצרפים אותו ומשלימים את תיקונו, עולה שאביי שם סבירא ליה כשיטתו המוקדמת, ושרבי שמעון מתיר בפסיק רישא:

משנה. המיחם שפינהו - לא יתן לתוכו צונן בשביל שיחמו, אבל נותן הוא לתוכו, או לתוך הכוס כדי להפשירן. (שבת מא א)

ובגמ' שאלו: "והלא מצרף!", כלומר: גם אם איננו מבשל את המים, בכל אופן מתקן הוא את הכלי ואסור משום בונה או מכה בפטיש? ותירצה הגמרא: "רבי שמעון היא, דאמר: דבר שאין מתכוין - מותר".

אביי מתקשה בהבנת המשנה על פי אוקימתא זו מסיבות טקסטואליות, ומציע קריאה שונה המבוססת על אותם עקרונות:

מתקיף לה אביי: מידי מיחם שפינה ממנו מים קתני? מיחם שפינהו קתני!
אלא אמר אביי, הכי קאמר: המיחם שפינהו ויש בו מים חמין - לא יתן לתוכו מים מועטין בשביל שיחזמו, אבל נותן לתוכו מים מרובים כדי להפשירן. ומיחם שפינה ממנו מים - לא יתן לתוכו מים כל עיקר, מפני שמצרף. ורבי יהודה היא, דאמר: דבר שאין מתכוין - אסור.

אביי מעמיד את המשנה כך שאם פינה את כל המים אסור לתת מים קרים - מפני שאז הוא מצרף, וזה כר"י שאוסר בדבר שאין מתכוין. אבל יש לשאול - הרי ר"ש מודה בפסיק רישא, ובהכרח בנתינת המים הקרים יצרף? אלא שמכאן עדות וראיה שאף על פי שלכאורה זה פסיק רישא (ראה בהמשך הגמ' בדברי רב ושמואל), אביי סבור שר"ש יפטור.³¹

3. כפי שראינו למעלה, פשטם של דברי ר"ש במשנה בבכורות תומכים בשיטת אביי המוקדם שר"ש מתיר דבר שאינו מתכוין אף בפסיק רישא. ר"ש אמר שם שמותר לאדם להקיז דם לבכור, אף שיטיל בו מום, ולא סייג את דבריו, ומשמע בפשטות

31. ע"ש בתוס' שמתרץ בדוחק ומעמיד את המקרה באפשר שלא יצרף, ואין זה פ"ר, אך מציאותית קשה לומר כן, שהרי זו פעולה אחת קצרה - שתוצאתה ודאית.

שאף שהטלת המום היא תוצאה נגררת הכרחית של ההקזה, מותר לעשות כן. ואמנם ראינו לעיל שהתפארת ישראל בירר לו דרך אחרת בפירוש המשנה, אך אם נפרש כדברי ר"נ בר יצחק שם בגמרא, הרי מכאן ראייה שר"ש במשנתנו מתיר דבר שאינו מתכוין אף בפסיק רישא.

4. חיזוק משמעותי לטענתנו ששיטת אביי המוקדם רלוונטית מגיע מכיוונו של הרשב"א. הגמ' בשבת קכ מביאה ברייתא לפיה מותר לאדם לפתוח את הדלת כנגד הנר גם אם יכבה/יבעיר אותו, ומעידה שלייט עליה רב על מי שיסמוך על היתר זה, כיוון שר"ש מודה בפסיק רישא, והרי פתיחת הדלת גורמת בודאי לכיבוי הנר, ולכן הברייתא כנראה 'שגויה', שכן גם ר"י וגם ר"ש אוסרים.³² ותמה הרשב"א:

ותמיה לי מאן דשרי מאי קא סבר, וי"ל דדלמא לא סבירא ליה דמודה רבי שמעון בפסיק רישיה, דהא אביי הוה סבר הכין מעיקרא עד דשמעה מרבא וכדאיתא לקמן בפרק רבי אליעזר דמילה (קל"ג א'). (חידושי הרשב"א שבת קכ ב)

הרשב"א הבין שאין להסביר את התנא שהתיר לפתוח דלת אף על פי שיכבה הנר בהכרח, אלא לאור שיטת אביי המוקדם שר"ש מתיר דבר שאין מתכוין גם בפסיק רישא, ועל כן מותר לפתוח את הדלת. נמצא, לפי הרשב"א, ששיטת אביי המוקדם משתקפת בברייתא.

תמיכה מהותית למעמדה של שיטת אביי המוקדם נמצאת בסוגית הגמרא במסכת פסחים, ומשם גם נוכל לברר את יסודות השיטה, ושורשי ההבדל בין אביי המוקדם לאביי המאוחר, כפי שנראה להלן.

אפשר ולא קא מיכוין - הסוגיה בפסחים

הגמרא בפסחים דנה במחלוקת אביי ורבא אודות הנאה הבאה לו לאדם בעל כורחו: אביי פוסק שמותר לו לאדם לעשות מעשה אף אם תבוא לו מתוך אותו מעשה הנאה אסורה בעל כורחו, ורבא פוסק שאסור. הגמרא מבררת את הנסיבות בהן נחלקו אביי ורבא, ומצביעה על שני משתנים המשפיעים על קביעת ההלכה בנידון זה - האפשרות והכוונה:

איתמר, הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו. אביי אמר: מותרת, ורבא אמר: אסורה.

אפשר וקא מיכוין, לא אפשר וקמיכוין - כולי עלמא לא פליגי דאסור.

לא אפשר ולא מיכוין - כולי עלמא לא פליגי דשרי.

כי פליגי - דאפשר ולא מיכוין. ואליבא דרבי יהודה, דאמר דבר שאין מתכוין - אסור - כולי עלמא לא פליגי דאסור. כי פליגי - אליבא דרבי שמעון, דאמר דבר שאין מתכוין מותר. אביי - כרבי שמעון, ורבא אמר: עד כאן לא קא אמר רבי שמעון - אלא היכא דלא אפשר, אבל היכא דאפשר - לא. (פסחים כה ב)

נסביר את משמעות שני המשתנים על פי שיטת התוס' ומפרשים רבים.

"אפשר" - כלומר: יכול האדם להימנע מההנאה האסורה על ידי שיבחר בדרך אחרת/אופן פעולה אחר, וישגי את התכלית המבוקשת לו. למשל: אדם רוצה ללכת לביה"כ ובדרך יש בית ע"ז שמקטיר קטורת, והוא נהנה מהריח. מצב 'אפשר' - משמעותו - יש לו נתיב אחר אפשרי סביר ללכת בו, והוא בוחר ללכת דווקא בדרך זו. 'לא אפשר' משמעותו - או שאינו יכול להגיע אלא בדרך זו, ואפילו אם יכול ללכת בדרך אחרת אבל היא ארוכה או קשה או יקרה יותר, זה נחשב אי אפשר (יושם אל לב - 'לא אפשר' איננו זהה לאונס שהרי האדם יכול להימנע לגמרי מללכת בדרך, ולא מחמת אונס מותר, אלא מחמת היעדר גורמי חיוב הקשורים בכוונה או רצון)

"קא מיכוין" - האדם מכוין ליהנות אותה הנאה האסורה עליו. הריטב"א מסביר שאין הכוונה שהוא משתדל ויוזם את ההנאה, אלא שניחא ליה בה, כגון - שנוח לו בריח טוב וכדו'. לא קא מיכוין - שאין ההנאה רצויה לו ואיננו נותן דעתו על ההנאה.

כיוון שיש שני משתנים מתקבלת מטריצה עם ארבעה מצבים. הגמרא מניחה שבמצבים המובהקים, כלומר שני פלוסים או שני מינוסים, ההלכה ברורה וללא מחלוקת. אם אפשר לו לאדם ללכת בדרך אחרת בלי שיהנה מאיסור, ובחר בדרך זו, וגם הוא מכוין ליהנות - פשיטא שאסור ואף חייב, ואם אין לו אפשרות לבחור אלא בדרך זו ואיננו מכוין ליהנות, פשיטא שמוותר. מדוע? כדי להבין זאת עלינו להבין כיצד משפיעים שני המשתנים על ההלכה. אם 'אפשר' לבחור בדרך ללא הנאה אסורה, בחירתו דווקא בדרך זו יוצרת זיקה חזקה לתוצאה הליכתו - ההנאה. וכך יש להבין זאת. הרי האדם שלפנינו בודאי איננו מתכוין ליהנות במזיד מאיסור, ושאלת החיוב עולה מפני שההנאה האסורה ידועה מראש והיא היבט נוסף של בחירתו ללכת באותה דרך. אם אין לו כל ברירה אחרת סבירה להגיע ליעדו, אלא ללכת בדרך שיש בה הנאת איסור, אין הליכתו בדרך זו מעידה על זיקה בינו לבין האיסור, שהרי אין לו אפשרות אחרת, וכל המשמעות של הליכתו היא עצם התנועה מנקודה א לנקודה ב, ולא האיסור שבדרך. אם יש לו אפשרות ללכת בדרך אחרת, הבחירה בדרך המסויימת יוצרת זיקה מסויימת בינו לבין האיסור. כאמור, אין הוא מזיד, אבל הבחירה בדרך הזו מעידה לכל הפחות על התעלמות, אדישות, אי הימנעות או רמה כלשהיא של זיקה של הסכמה, בינו לבין ההנאה האסורה.

גם הכוונה יוצרת זיקה בינו לבין ההנאה, אלא שבעוד שהזיקה הנובעת ממשתנה האפשרות נובעת מבחירתו בדרך המסויימת, הרי הזיקה שגורמת הכוונה היא זיקה שקשורה בחוויה, בהרגשת הנפש, ברצונה או בהתכוונותה בשעה שהוא הולך בדרך ונהנה מהאיסור.

ומעתה, אם לא קיימת כל זיקה, לא זיקה של בחירה ולא זיקה של רצון וכוונה - הרי שאף שבפועל הוא נהנה מהאיסור, הרי זו הנאה שאין לו אליה כל זיקה חיובית, ואין לייחס אותה אליו כמעשה אסור. יש עובדה אוביקטיבית של ריח נעים, אך אין כל זיקה סוביקטיבית מצד האדם להנאה. יש להבהיר, המונח הנאה כאן משמעו החוויה הפסיכוסומטית של הריח, למשל, ולא כמו הנאה באכילת חלבים או בעריות, שם יש לו הנאה ורווח של ממש. בחלבים ובעריות חידש שמואל שהמתעסק חייב שכן נהנה. האדם שלפנינו נמצא ברמה פלילית

גבוהה יותר ממתעסק, ובכל זאת הוא פטור, מפני שאין הנאתו אלא עובדה אוביקטיבית של הרחת ריח, או דומה לה, ואין היא חוייה סוביקטיבית או הפקת רווח כלשהו.

ננסה להבין בעקבות זאת את שיטות אב"י ור"ב. באפשר ולא קמיכוון פוטר אב"י, ומחייב ר"ב. אב"י פוטר, על אף שבבחירתו יוצר האדם זיקה למעשה, ומדוע? נראה שאין זאת אלא שאב"י הבין שרבי שמעון איננו מחייב אלא כשיש לאדם כוונה ורצון לעשות את העבירה. הכוונה לא רק יוצרת זיקה, אלא היא מהות העבירה והגדרתה. מעשה עבירה ללא כוונה ורצון, אף שהאדם מודע לו, ואפילו בוחר ליצור אליו זיקה, כנ"ל, הרי הוא כגוף ללא נשמה, ואיננו כלום. מדוע אם כן מחייב ר"ב? מסתבר שר"ב הבין את שיטת ר"ש באופן שונה מאב"י, ולדעתו ר' שמעון כמו ר' יהודה סובר שמהות העבירה היא המעשה, ואין הכוונה אלא תנאי שדורש ר"ש כדי לחייב. מהותו של תנאי הכוונה הוא יצירת הזיקה בין האדם לבין המעשה שהוא עושה. על כן, ב"אפשר", אף שלא מתכוון, הזיקה מושגת על ידי הבחירה שלו בדרך זו, וזיקת הכוונה מתייתרת.

אב"י הבין שר"ש מחייב דווקא בשיש כוונה ולא אכפת לו שהאדם בחר ללכת דווקא בדרך זו ולא בדרך אחרת, כלומר - כל עוד אין רצון ישיר לעבור את העבירה, גם אם אדם בחר לעשות מעשה שתצא ממנו עבירה, היעדר המוטיבציה לעבירה פוטר אותו, כמובן - כל עוד הוא עושה גם מעשה אחר - ולא רק את מעשה העבירה עצמו.³³

ומעתה, דומה שבאופן דומה יש להסביר את ההבדל שבין שיטת אב"י המוקדם לאב"י המאוחר. ננסח את מחלוקת ר"ב ואב"י בשיטת ר"ש באופן עקרוני. אב"י סובר שר"ש מאמץ בעולמה של תורה "אתיקה של כוונות", בעוד שר' יהודה מאמין ב"אתיקה של מעשים". היסוד הפילימי המחייב לדעת ר"ש הוא הרצון/כוונה, ולדעת ר"י המעשה. לדעת ר"ב גם ר"ש וגם ר"י אוחזים באתיקה של מעשים, אלא שר"ש דורש זיקה חזקה יותר בין האדם לבין המעשה שעשה. לדעת ר"י אם אדם עשה מעשה א ותוצאה ב האפשרית הייתה ידועה לו, די באחריותו על התוצאה כדי לחייב על המעשה, אף שאיננו רוצה בה, שהרי עשה אותו מתוך מודעות להשלכותיו. לדעת ר"ש, לפי ר"ב, אם אדם איננו רוצה במעשה ואיננו מתכוין אליו, אין ליחס אליו את המעשה. החסרון הוא בזיקת האדם אל המעשה, ולא שהחייב הוא על הרצון/כוונה. אב"י אליבא דר"ש סובר שיש לפטור גם במצב של פסיק רישא, ואף על פי ששנינו במקומות רבים: "אב"י ור"ב דאמרי תרויהו מודה ר"ש בפסיק רישא ולא ימות" - יש לומר כנ"ל שזו מחלוקת הסוגיות, והגמ' בפסחים (כה ב) משקפת מחלוקת של אב"י ור"ב כיצד יש להבין את שיטת ר"ש ור"י. וכך יש להבין את מח' ר"ב ואב"י בסוגיה זו:

33. וראה בתוס' שם כה ב שהקשה - הרי פ"ר שלא ייהנה מהריח, וכן שם כו ב במוכר כסות כלאיים והוא לבוש בה שאמרה הגמ' שלא מיכוין ליהנות, פ"ר שיהנה, ושוב יש לדחוק שמדובר באופן שאין זה פ"ר. ולענ"ד, אפילו אם נאמר שההנאה כאן היא פ"ר, י"ל שהסוגיה כאן היא כאב"י המוקדם החולק גם בפ"ר, והלישנא קמא בפסחים משמרת את עמדתו שר"ש מתיר אפילו בפ"ר. (ויש להוסיף שגם בכל ההוכחות בגמ' שם נראה שמדובר בכגון שזה פ"ר, וראה שם כו ב לגבי מוכרי כסות כלאיים שמוכרים כדרכם, ובלבד שלא יתכוין, והרי זה פ"ר שהוא נהנה מהבגד, ולכאורה זו הוכחה לטובת אב"י שבלא מכיון פטור, והוכחה שאפילו בפ"ר פטור אב"י. ואמנם גם שם יש לדחוק ולומר ש"לא מיכוין" הוראתו של ר"ב שגם בלבוש את בגד הכלאים באופן שאין בו הנאה (כגון שיש לו כבר בגדים) או בדרך אחרת אפשר לתרץ שהסוגיה שם שונה בגלל שהנושא איננו מעשה אלא הנאה בלבד, ובהנאה אם לא מיכוין ליהנות, אין כלום, בשונה ממעשה שם אדם עשה מעשה עברה אוביקטיבית הוא בכל מקרה נעשה.

שלדעת רבא ר"ש מודה בפסיק רישא שכן התוצאה ב שהיא העבירה נובעת באופן הכרחי מהפעולה א שהיא היתר, ולא ניתן להפריד ביניהן, ועל כן יש לראות את האדם כאילו הוא עושה באופן ישיר גם את ב, אבל אביי אומר - השאלה העיקרית איננה מה האדם עושה, ולא רק מה רמת הזיקה שלו למעשה, אלא מה הוא מתכוון ורוצה לעשות, והרי הוא איננו מתכוון לתוצאת העבירה אלא למעשה המותר, ואיננו רוצה בעבירה, אף שמהבחינה המעשית הוא בוודאי עושה אותה ואחראי עליה, אבל כדאמרן, לשיטת אביי ר"ש בטר כוונה אזיל, דהיינו - שהכוונה איננה רק תנאי בחיוב אלא היא סיבת החיוב ועיקרו, ואם אין כוונה לעשות עבירה, גם אין עבירה, ואפילו בפסיק רישא יפטור ר"ש לדעתו. ונבהיר, אדם שעשה מעשה עבירה מובהק, לא יוכל להתגונן בטענת: לא רציתי או לא התכוונתי, אלא אם כן מוכח מתוך המציאות שטעה או שנאנס. בדבר שאין מתכוון טענתו שלא התכוון מתקבלת משום שיש משמעות אחרת וכוונה אחרת ברורה למעשה שהוא עושה, והוא טוען: ההיבט האסור של המעשה איננו חלק מכוונתי, ואף שהוא קיים אוביקטיבית, אין לו משמעות בעולמי הסוביקטיבי, ולפי ר"ש - הסוביקט הרוצה והמתכוון הוא העיקר.

את שיטת רבא יש להבין באופן שונה. בלישנא קמא רבא אומר שר"ש יודה גם באפשר ולא קמיכוין. מדוע? הרי הוא איננו רוצה בעבירה ורבי שמעון מחייב רק על כוונה? מסתבר שלדעת רבא אין הכוונה עיקר, גם לדעת ר"ש, ולא נחלקו ר"ש ור"י במהות הדברים, ושניהם אוחזים באתיקה של מעשים, כלומר: הטוב והרע הם במעשה ולא בכוונה. אין אנו שואלים את האדם לפי רבא - מה אתה רוצה או מתכוון לעשות, אלא מה אתה עושה? מדוע אם כן פוטר ר"ש בדבר שאיננו מתכוון? משום שללא הכוונה אין לייחס את המעשה לאדם, והרי זה כאילו המעשה נעשה דרכו, כאוביקט סביל, ולא שהוא עשאו. כך כתב המהר"ל:

ואחר שהשם יתברך צוה במצות "זכור את יום השבת לקדשו", לומר כי הוא יתברך פעל העולם, ולא נמצא העולם במקרה, כמו שחשבו הרבה בני אדם כי כל המציאות הזו במקרה קרה. ולכך ציוונו בשבת (שמות כ, יא) "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ", להודיע כי לא היה מציאותו במקרה. כי אם היה מציאותו במקרה מן הפועל, לא נקרא זה פועל כלל. כי דבר זה מבואר לכל, כי כל פועל במקרה אינו נקרא פועל, שהרי אמרו (שבת מא ב) דבר שאינו מתכוין מותר בשבת. כמו שאמרו (שבת כט ב) גורר אדם מטה כסא וספסל, ובלבד שלא יתכוין. וכל זה מפני שלא יתייחס אל האדם שעשה פעל כאשר פעל במקרה. וכאשר אנו מעידין כי הוא יתברך ברא העולם בששה ימים, ונח ביום השביעי, אי אפשר לומר שהיה פועל העולם במקרה, כמו שהתבאר. (מהר"ל מפראג, תפארת ישראל, פרק מא)

ובסגנון למדני כתב ר' אלחנן ווסרמן דברים דומים:

... גם באיסורין נמצא החילוק הזה היכא שהאיסור הוא שלא יעשה האדם המעשה אבל אם תיעשה המעשה מאליה אין בזה קפידיא כלל כגון במלאכת שבת וכדומה, ובזה דבר שאין מתכוין מותר דמעשה שנעשית בלא כונה אינה נחשבת על האדם אלא כאילו נעשית מאליה היא חשובה, ודוגמא

לזה ברא"ש פ' השוחט דכשהפיל סכין בלא כונה שחיטתו פסולה אף דשחיטה לא בעיא כונה משום דלא הוי כח גברא וכאילו נשחטה מאליה, וה"נ באיסורין היכא דהמעשה נעשית מאליה אין בה איסור כלל, ומש"ה שרי ר"ש בדבר שאינו מתכוין, וכן י"ל לענין מתעסק דגלי קרא דגם בזה נחשב כאילו נעשית המעשה מאליה ולא על ידי האדם וממילא אין כאן איסור כלל. (קובץ שעורים חלק ב סימן כג)³⁴

הסבר זה לפי דברי האחרונים הוא ההסבר היחיד בשיטת ר"ש, ואנו מציעים שהוא מבטא דווקא את הבנת רבא בשיטתו, אבל אביי מעמיד את השיטה על יסוד שונה, כנ"ל.

כאמור, הכוונה איננה סיבת החיוב לפי רבא, אלא רק תנאי לחיוב, וללא הכוונה אנו רואים את המעשה כאילו נעשה ממילא, או שנעשה על ידי כוח אחר - ולא על ידי האדם. זו הסברה לפטור מעשה שנעשה באונס, זו גם הסברה בפטור מתעסק, והיא היא הסברה בדבר שאין מתכוון. ממילא, אומר רבא: במצב שבו האדם איננו מתכוון וגם אין לו אפשרות לעשות אחרת - אין תוצאת העבירה מיוחסת אליו והוא פטור. אבל אם הוא יכול ללכת בדרך אחרת, אם יכול לשאת את הכלים במקום שבו לא יעשה חריץ, ובוחר לעשות חריץ וכדו' - הרי הבחירה שלו מקשרת אותו למעשה ולתוצאתו. אין אנו אומרים שהוא רוצה בעבירה, שהרי אז היה מוגדר מתכוון, אלא שבבחוורו במעשה, כשיש לו בחירה, הוא בוחר מיניה וביה לא רק במעשה הספציפי, אלא גם בכל ההקשר שלו, כלומר: בתוצאותיו השונות. בלשון אחרת אפשר להסביר כך: השאלה הנשאלת כאן היא מה האדם עושה, כיצד להגדיר את הפעולה שלו. ההגדרה של המעשה ניתנת מתוך עיון הן בהיבט הסוביקטיבי והן בהיבט האוביקטיבי. כאשר אדם צריך ללכת מנקודה א לנקודה ב ואין לו שום ברירה אלא ללכת בנתיב 1, הרי מה שהוא עושה זה פשוט ללכת, ולא דווקא בנתיב 1. כאשר הוא צריך ללכת מנקודה א לנקודה ב, והוא יכול לבחור אם ללכת בנתיב 1 או בנתיב 2, הרי בבחירתו למשל בנתיב 1, לא נכון לתאר את הליכתו שם כהליכה בלבד, שהרי מבחינה זו גם נתיב 2 היה חלופה לגיטימית להליכה, אלא יש בחירה מודעת ללכת בנתיב 1 דווקא, כלומר ליהנות ממנו, וממילא לשאת באחריות על כל ההשלכות שנתב 1 מזמן. ושוב - זה לא אומר שהוא רוצה דווקא את העבירה, אבל זה אומר שהבחירה היא לקיחת אחריות על כל המשתמע מההליכה בנתיב 1. ייתכן שהוא בחר בו גם בגלל הנוף שלו, אבל אז הוא לא יכול לומר - אני רק הולך, אני לא עושה שום דבר אחר, הרי אתה נמצא פה בגלל מה שיש פה דווקא, ואם כך, יש לך אחריות וזיקה לתוצאות. לאמור: האפשרות המייצרת בחירה ממשית מחזקת את הזיקה בין המעשה לאדם, כמו הכוונה. האפשרות באה במקום הכוונה וממלאת את תפקידה. נמצא - רבא סובר שגם לר"י וגם לר"ש החיוב הוא על מעשה העבירה. אבל אביי דוחה את כל המהלך הזה וסובר שמחייבים רק על הכוונה, וסיבת החיוב על העבירה לפי ר"ש היא הכוונה, הרצון, והמעשה איננו אלא תנאי בחיוב, וכנראה משום שהוא מגלה על הרצון ומבטא אותו. ולכן, לאביי, במקום שאין כוונה אין חיוב גם כשיש אפשרות. והם הם הדברים גם בפסיק רישא, שהרי לדידו של אביי מה אכפת לך שתוצאת האיסור נובעת

34. וכן כתבו החזו"א באו"ח סי' נ, ואתוון דאורייתא כ.

בהכרח מההיתר, הרי אין הוא מתכוון אליה ואיננו רוצה בה. אבל רבא לשיטתו, שרבא סובר שר"ש מחייב על המעשה, ובפסיק רישא ממלא ההכרח את מקום הכוונה ביצירת זיקה בין האדם למעשיו ולתוצאותיהם, שהרי הזיקה הזו הכרחית, ואין דרך לנתק בין פעולת האדם לתוצאת האיסור, ולכן איננו יכול לומר - תוצאה זו מאליה נעשתה ואני לא עשיתה, שהרי הוא ידע שזה היבט הכרחי של המעשה שלו, וזה שאיננו רוצה באיסור - אין זה רלוונטי.

פסיק רישא דלא ניהא ליה - בין אביי לרבא

המשנה (שבת קג א) דנה במי שקוטף זרדים או עשבים שלא לצורך ייפוי הקרקע, שאז שיעורו לחיוב נמדד לפי תכלית המלאכה, שהיא מלאכת קוצר, כגון: זרדים כדי לבשל ביצה קלה. הגמ' שואלת: הרי כשאדם קוצר זרדים או עשבים הוא גם מייפה את הקרקע, וחייב משום חורש ששיעורו בכלשהו? ועונה שמדובר במנכש באגם (שדה מרעה), שאין שם שום תועלת בייפוי הקרקע:

תנו רבנן: התולש עולשין, והמזרד זרדים, אם לאכילה - כגרוגרת, אם לבהמה - כמלא פי הגדי, אם להיסק - כדי לבשל ביצה קלה, אם לייפות את הקרקע - כל שהן. אטו כולהו לא ליפות את הקרקע נינהו? רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: באגם שנו.

אביי מציע שאפילו אם אדם תולש בשדה פרטית, אם איננו מכוין לייפוי הקרקע, דנים רק בשיעור קוצר, ולא בשיעור חורש, שכן איננו מכוין לחרישה. על כך שואלת הגמ', הרי זה פסיק רישא שלא יהיה גם חורש, שכן מתוך שהוא מזרד, הוא גם מייפה וחורש, ואביי ורבא הרי מסכימים שר"ש מודה בפסיק רישא:

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. (שבת קג א)

הגמ' מתרצת שאביי התכוין למזרד בקרקע חבירו, ולכן התיר. ולכאורה, אין מובן לתשובת הגמרא, שכן מבחינה אוביקטיבית אין שום הבדל בין מזרד בשדה שלו למזרד אצל חבירו, וזה מייפה ולכן חורש, ויהיה חייב משום פסיק רישא? ויש להשיב על כך בארבע דרכים:

התוס' ואחרים הסבירו שאמנם החרישה כאן אסורה משום פסיק רישא, אבל מצד אחר אין כאן מלאכה דאורייתא כי היא מלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרי תכלית מעשיו איננה החרישה, ואסור רק מדרבנן, ולכן איננו חייב על שיעורה אלא על שיעור מלא פי הגדי וכדו' של קצירה - שהוא מדאורייתא.

הריטב"א הסביר שיש מצבים שבהם אפיון המעשה כמלאכה בשבת איננו מובהק, כלומר: לקחת כמה זרדים זה לא באמת ייפוי קרקע, אפילו שנכון שאם היה עושה זאת לכל השדה, היינו מחייבים אותו משום חורש. רק אם ברור שלכך האדם מתכוין הוא יוגדר כחורש. בחובל (פוצע חלזון - עה א) או במסיר הצרעת מן הערלה (קלג א) המלאכה היא מובהקת, וא"צ כוונתו בשביל הגדרתה, ולכן ר"ש אוסר. לכן, כאן, אם ברור מתוך המציאות שהוא

איננו מתכוין לחרישה, פטור לא כי איננו מתכוין, אלא כי אין זה נכון לתאר את מעשיו כחרישה, שהרי אין הוא מייפה באמת את הקרקע, אף שבהקשר אחר אותה פעולה הייתה נחשבת חרישה.³⁵

לענ"ד אפשר לתרץ עוד ולומר שבקרקע שלו זה פסיק רישא כי אין להבחין בין שני צידי המעשה, הקצירה והחרישה, שהם לגמרי באותו המעשה, והשאלה היא רק לאיזו תכלית הוא מכוון. אבל אם זו ארעא דחבריה הרי באמת יש למעשהו תוצאות נפרדות במציאות: הקצירה היא בשבילו, והחרישה היא בשביל חברו, ולא רק בדעתו יש הבחנה, אלא במציאות, ולכן הוא יכול לומר - לכך לא נתכוונתי. כלומר, לפי הבנה זו בפסיק רישא חייב כי כשהתוצאה האיסורית הכרחית, זה אומר שבעצם יש לפנינו רק מעשה אחד, והכוונה שלו לא יכולה לפצל את המעשה לשניים. אבל כשבמציאות יש שני היבטים מובחנים למעשה, אביי חושב שאפילו אם זה פסיק רישא - יהיה פטור בשאין מתכוון.

לרש"י ולערוך - בשדה חברו לא אכפת ליה שתיעשה המלאכה (רש"י: "לא איכפת לו ליפות"), ותוס' מחדד לפי הערוך שצריך שיהיה ממש לא ניחא ליה (אי רצון, ולא רק אדישות), כגון שמזרד בחצר שונאו. והקשו ראשונים: מדוע פטור, סוף סוף הרי פסיק רישא וודאי יעשה את האיסור, ואיך יאמר לא נתכוונתי לחרישה והיא באה ממילא? ובאמת התוס' ואחרים נחלקו על הערוך מחמת הסוגיות ומסברה.

ונראה לומר שמחלוקת הראשונים אם בפסיק רישא דלא ניחא ליה מותר והדרן לשיטת ר"ש בדבר שאין מתכוין (רש"י והערוך), או שגם בזה מודה ר"ש שאסור ואולי חייב (תוס' ועוד), היא ממש כמחלוקת אביי ורבה הנ"ל. לאור דברינו, שאביי סובר שר"ש לא מחייב אלא על כוונה ורצון ובהיעדר כוונה אין חיוב, ואם ברור מהמציאות שטענת "אינני מתכוין" היא אמיתית (ולכן דווקא בשדה חברו, שכן בשדה שלו אינו יכול לומר לא ניחא לי), אז איננו חייב לפי ר"ש, ואולי אף מותר לכתחילה. לפיכך, שיטת רש"י והערוך דבפסיק רישא דלא ניחא ליה ר"ש מתיר היא כשיטת אביי בהבנת ר"ש, שגם בפסיק רישא הדין תלוי בכוונה וברצון האדם, ואם איננו רוצה בתוצאה הנגררת - איננו חייב עליה. התוס' והפוסקים שעמו מבינים כרבא שבפסיק רישא כיוון שהתוצאה הכרחית, אין שום משמעות לרצון ולכוונה, וחייב בכל מקרה, אי ניחא ליה אי לאו, ולכן הם מוכרחים להסביר את תירוץ הגמ' בארעא דחבריה באופנים אחרים, וכדלעיל.

לאור ניתוח זה אפשר לתרץ קושיה מפורסמת על רש"י. בגמ' בדף עה א דנו בגמ' בחיובו של פוצע חלזון לדמו, ושאלה הגמ' מדוע לא חייב גם משום נטילת נשמה. ר' יוחנן השיב שפצעו מת ואיננו חובל. ורבא אמר שפצעו חי, ואפילו שחובל, אבל מתעסק הוא אצל נטילת נשמה, משמע: שאינו מתכוון לכך. ושאלה הגמ': הרי אביי ורבא דאמרי תרוייהו שמודה ר"ש בפסיק רישא? וענתה:

רבא אמר: אפילו תימא שפצעו חי, מתעסק הוא אצל נטילת נשמה. והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישא ולא ימות! -

35. וזה קרוב לשיטת הרשב"א ראה לעיל שיעור ז.

שאני הכא, דכמה דאית ביה נשמה - טפי ניחא ליה, כי היכי דליצייל
ציבעיה. (שבת עה א)

כלומר, נוח לו לאדם שיחיה החלזון כמה שיותר כי היכי דליצייל צבעיה, ואפילו שודאי
ימות בסוף, לא חייב. וכתב רש"י:

שדם החי טוב מדם המת, וכיון דכל עצמו מתכוין וטורח לשומרו שלא
ימות בידו, אפילו מת אין כאן אלא מתעסק, וכי מודה ר' שמעון במידי
דלא איכפת ליה אי מיתרמי, ומיהו איכווני לא מיכוין. (רש"י שם)

כלומר, אם הוא טורח ומשתדל שלא ימות, גם אם ימות בסוף, הרי הוא כמתעסק לגבי
זה, ואפילו שמיתתו הכרחית, כיון שהוא פועל וטורח בכיוון ההפוך למיתתו. וכתב רש"י
שבאמת מודה ר"ש בפסיק רישא אם רק לא אכפת לו שתקרה התוצאה השנייה, ורק כאן
שרוצה ומשתדל שהיא לא תקרה - פטור. והקשו רבים: הרי בדף קג א כתב רש"י שר"ש יתיר
אפילו אם רק לא אכפת לו בארעא דחבריה, ומדוע כאן בחלזון לא אמרו בפשטות שלא ניחא
ליה שימות ודייק רש"י שהוא צריך להשתדל לעשות להיפך? ותירצו באופנים שונים.

ולפי דברינו בטלה הסתירה ברש"י מאליה. בפוצע חלזון דייק לפרש שטורח ומשתדל שלא
ימות, ולא רק לא אכפת ליה, משום שסוגיה זו היא אליבא דרבא שתירץ שמדובר בחלזון
חי. ורבא הרי לא תולה את הדברים בכוונה כלל, אלא במעשים, ומחייב בכל פסיק רישא
שהרי תוצאות מעשיו הכרחיות. ולכן היה רש"י צריך לומר שבאופן מעשי הוא טורח שלא
ימות, ואם מת זה נגד רצונו והוי מתעסק וכמעט אנוס, ואין זה באחריותו כלל, ולא רק
משום דלא ניחא ליה. ובסוגיה בדף קג התרצן הוא אב"י, והוא שאמר שאפילו בשדה אין
לחייבו על יפוי הקרקע, למרות שהתוצאה הכרחית, והעמדנו את דבריו בארעא דחבריה,
ובאמת לפי אב"י אם הוא איננו רוצה ולא מעוניין בתוצאה, הרי זה כדבר שאין מתכוין
ופטור. ולפי ניתוח זה, באמת גם סוגיה זו מאששת את ההנחה ששיטת אב"י המוקדם חיה
וקיימת, ומסקנת רש"י והערוך דפסיק רישא ולא ניחא ליה מותר לר"ש - היא אכן מסקנת
הסוגיה בדף קג א.

מחלוקת אב"י ורבא על כוונה ומעשה בכל התורה כולה

מעניין לבחון לאור סוגיות כאלו האם המחלוקת בין אב"י לרבא ממוקדת במלאכות שבת,
או שיש לה ביטויים נוספים. ממספר סוגיות עולה, לכאורה, שמחלוקתם נוגעת בעשיית
עבירה ללא כוונה בכל איסורי התורה. למשל:

- שבת קלג א - נחלקו על המל וקוץ את הבהרת, כנ"ל, והאיסור שם הוא בצרעת.
- פסחים כה ב מחלוקתם כנ"ל בהנאה בעל כורחו, וזה ודאי לא בשבת, וכן בלובש
כלאיים שם כו ב.
- המשנה והגמ' בבכורות כנ"ל, לגבי מקיז דם ועושה מום, שהאיסור הוא הטלת
מום בבהמה.

נראה אם כן שמחלוקתם סבה על גורמי החיוב בעבירות בכלל, ומתקבל על הדעת שהשאלה אודות זיקת האדם למעשיו, כמו גם השאלה אם עיקר החיוב הפלילי קשור ברצון לעבירה או במעשה העבירה, היא אכן שאלה כללית במרחבי הדין הפלילי, כלומר - בעבירות.

אמנם, יש סיבה טובה לבחון האם המחלוקת היא מקיפה עוד יותר, ונוגעת גם לתחומים נוספים ולא רק לעבירות, כגון: משפטי הממון, מצוות עשה ועוד, לאמור, שלא רק לגבי תיאוריית החיוב על עבירה נחלקו אב"י ורבא, כי אם ביסודות המחשבה ההלכתית, ובתפיסת האדם ופעולותיו.

לשיטת אב"י - ההלכה מדגישה את הסוביקט, כלומר: את מימדי הרצון והכוונה של האדם, שאף כי הרצון או הכוונה בדרך כלל אינם מספיקים לחיוב, הרי המעשה הוא תנאי בלבד, ולא הגורם המחייב או יוצר החלות - במהותו.

לשיטת רבא - ההלכה עומדת על המעשים ותוצאותיהם, והמוקד הוא במה שהאדם עושה בעולם האוביקטיבי.

נסקור כעת שש מחלוקות של אב"י ורבא, שנראה כי כולן נובעות מהחקירה היסודית הנ"ל: **מצוות צריכות או אין צריכות כוונה.** (ר"ה כח א) רבא אמר התוקע לשיר יצא ואב"י מקשה עליו שם בסוגיה: "מעשה היושב בשמיני בסוכה ילקה" - כלומר: משום בל תוסיף, שאם אין צריך כוונה - עצם הישיבה מחייבת אותו, ואב"י חשב שזה אבסורד, אלא המעשה מוגדר כמצווה לא רק על ידי הביצוע לפי הפרוטוקול, אלא לפי כוונת העושה לקיים מצווה, וכשיטת אב"י המוקדם לפי ר"ש. ולפי רבא מצוות לא צריכות כוונה וההלכה תלויה רק במעשים, כלומר: בנתונים האוביקטיביים.

יאוש שלא מדעת. (ב"מ כא ב) אב"י אמר לא הווי יאוש ורבא אמר הווי יאוש. רבא חושב שאובייקטיבית זו אבידה שלא תחזור לבעליה, כי הרי בשעה שידע על האבידה - יתיאש. אב"י אומר שצריך יאוש בפועל, כי התופעה הסובייקטיבית שגורמת לניתוק הבעלות היא יאוש, ויאוש לא היה עדיין, ולכן לא אכפת לן שהיאוש יקרה בעתיד, כי בינתיים הבעלות לא נותקה. אב"י מדגיש את היסוד הסובייקטיבי של הקניין, כלומר: את הזיקה בין האדם לרכושו; ורבא מכריע את ההלכה מתוך מבט על העובדות האוביקטיביות: בפועל, מעשית, הרכוש הזה כבר אבוד מבעליו, גם אם הוא לא מודע לכך.

הזמנה מילתא או לאו מילתא היא (סנהדרין מז ב): האורג תכריכים למת ועדיין לא השתמש בהם - האם אסורים בהנאה: אב"י אוסר ורבא - מתיר³⁶. הגמרא אומרת שהשאלה היא האם ייעוד הבגדים לשימוש כתכריכי מת (הזמנה) די בו כדי לאסור, או לא. השיטות באות לידי ביטוי גם כאן, אב"י מחייב, שכן כמו תמיד כוונת האדם ומחשבתו יוצרת חלויות הלכתיות, והיא העיקר, ורבא בוחן את המציאות, את העובדות, ולמעשה - אין אלה תכריכים עד שישתמשו בהם בפועל.

מומר אוכל נבלות להכעיס. (סנהדרין כו א). אב"י אומר שהוא פסול לעדות ורבא אומר שהוא כשר לעדות. אב"י אומר פסול כי הוא רשע. רבא אומר - רשע דחמס בעינן. מה ההגיון של

36. כלי המת אסורים בהנאה. השאלה בסוגיה נסובה רק על בגדים שנתפרו לשם כך, ועוד לא השתמשו בהם.

רבא? שמי שפסול לעדות הוא מי שיש חשש ממשי, אמיתי, שעדותו תהיה עדות שקר, והאוכל נבלות לתאבון חשוד לקבל שוחד. לא מעניין אותנו אם הוא רשע כלפי שמיא, אלא האם הוא רשע כעד. החשש הוא חשש אובייקטיבי בדיני עדות. אביי כאן אמנם לא עוסק בכוונות, אך מתמקד באדם, ולא רק בתוצאות של ההתנהגות שלו. גם אם אין חשש ממשי לעדות שקר, האדם הזה הוא רשע, ולכן הוא פסול.

אומר מותר. (מכות ט א). אביי אומר שאדם שסבר שהוא הורג בהמה ונמצא אדם, פטור, שכיוון שסבר שמותר, כאנוס הוא. ורבא סובר שהוא קרוב למזיד, ואפילו גלות איננה מכפרת לו. ואפשר שגם כאן עמדותיהם קשורות למחלוקתם הכללית, שלפי אביי המדגיש את היסוד הסובייקטיבי, כלומר במקרה זה את הרצון והכוונה להרוג אדם, אין כאן לא כוונה ולא רצון, דאומר מותר הוא. ואילו רבא המדגיש את מעשי האדם ותוצאותיו, דן אותו לא לפי כוונתו, אלא לפי אחריותו על תוצאות מעשיו, והיה לו לבדוק, ולכן קרוב למזיד הוא.

פשע בה ויצא לאגם ומתה כדרכה (בבא מציעא לד ב). נחלקו אביי ורבא בשוכר בהמה ופשע בה ויצאת לאגם, ומתה כדרכה (היינו - שלא הפשיעה גרמה - כגון אם נטרפה שאז ברור שהשומר חייב). אביי משמיה דרבה אמר: חייב, רבא משמיה דרבה אמר: פטור. הגמ' מסבירה שאביי מחייב משום שאפשר דהבלא דאגמא קטלה, ואילו רבא פוטר שמלאך המוות מה לי הכא ומה לי התם. אך לא מובן מדוע כל אחד מהם מעדיף השערה אחרת לגבי גורם המוות. ונראה שנחלקו לפי שיטותיהם העקרוניות. אביי מדגיש את ההיבט הסובייקטיבי, ובמקרה זה - את פשיעת השומר. כיוון שהוא פשע - כל השערה ולו רחוקה ביותר, אודות זיקה בין הפשיעה לבין התוצאה, מחייבת אותו. רבא מתבונן במה שקרה, והבהמה הרי מתה מזקנה או מחלה, ושואל - האם ניתן לקשר בין העובדה - מות הבהמה - לבין פשיעת השומר - ולהטיל עליו אחריות, ולפיכך תשובתו היא שלילית.

נשפית הסוגיה

מחלוקת אביי ורבא נעוצה בלא ספק במחלוקת התנאים שלפניהם, רבי יהודה ורבי שמעון. רבי יהודה ודאי אוחז באתיקה של מעשים ותוצאות, ומדגיש את הפנים האובייקטיביות של הקיום האנושי. תפישה הלכתית זו עוסקת בעיקר במה שקרה, בעובדות, ובהיבטים הפליליים או הדתיים של עולם המצוות, היא מניחה במרכז את ערך האחריות של האדם על מעשיו, ושואלת תמיד האם יש די זיקה בין המעשה ותוצאתו - לבין האדם שעשה את המעשה.

לגבי הבנת שיטת רבי שמעון נחלקו אביי ורבא. רבא חושב שהמחלוקת בינו לבין רבי יהודה נסובה על היקף הטלת האחריות, ועל השאלה עד כמה יש זיקה בין האדם לבין המעשה שהוא עושה כשהוא איננו מתכוון, או כשהוא איננו בוחר. במקום שבו מתקיימת זיקה גם ללא כוונה, כגון שאפשר לו לעשות אחרת, ובחר בדרך המביאה אותו לאיסור, אף שלא מתכוון לאיסור, וכן במצבי פסיק רישא, אף שבאמת אין הוא רוצה באיסור - האדם חייב, כי יש זיקה ברורה בינו לבין המעשה. אם נתבטא בחריפות - רבא סבור שעולם הכוונות והרצונות הוא אמנם משמעותי בעבודת המידות ובתחום המקצועי של הפסיכולוגים, אבל לא למצוות התורה ומשפטיה.

אביי מבין שלרבי שמעון תפישה אחרת לגמרי ביסודות החיוב בדיני התורה, ואפשר שבאופן רחב יותר בהלכה בכלל. האדם הוא קודם כל הרצון והכוונה שלו, ורק בשלב שני - מה שהוא עושה או פועל. אמת, המשפט כמו גם הדת, אינם יכולים להסתפק בכוונות או ברצונות כשהם לבדם, אולם הם העיקר. ובוודאי שמעשים כשהם לבדם - אין להם ערך מספיק. לכן מצוות צריכות כוונה, וגם: "עבירות צריכות כוונה". ושוב נדגיש - אדם איננו יכול לטעון שהוא לא התכוון כשסיפור המעשה הוא פשוט, ולמעשה יש רק היבט אחד. אבל ככל שאדם עושה דבר אחד, והאיסור רק נגרר בעקבות הכוונה הראשונה שלו - יש להבחנה הזו השלכה דרמטית על הדין.

מהסוגיה בשבת לג ב ניתן ללמוד, לאור שיטת אביי, שר"ש ור"י נחלקו לא רק לגבי שאלות הלכתיות, אלא גם תמונת העולם שלהם והשיפוט ההיסטורי שלהם נגזרים מנקודות המבט השונות:

דיתבי רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון, ויתיב יהודה בן גרים גבייהו. פתח רבי יהודה ואמר: כמה נאים מעשיהן של אומה זו: תקנו שווקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות. רבי יוסי שתק. נענה רבי שמעון בן יוחאי ואמר: כל מה שתקנו - לא תקנו אלא לצורך עצמו, תקנו שווקין - להושיב בהן זונות, מרחצאות - לעדן בהן עצמו, גשרים - ליטול מהן מכס. (שבת לג ב)

הערכתו החיובית של רבי יהודה נתונה לעובדות, כלומר - לתוצאות פעולותיה הממשיות של האימפריה הרומית. רבי שמעון שופט את פועלה לפי הכוונות והתכליות. השאלה העיקרית איננה מה הם עשו, אלא מה הם רצו? ומנקודת מבט זו - התמונה היא שלילית. רבי יהודה לשיטתיה בהלכה, ורבי שמעון לשיטתיה בהלכה.