

מושגים:

טלאולוגיה ודאונטולוגיה בהלכה ובמוסר.
איסורי פעולה ותוצאה.
כוונה עיקר או מעשה עיקר.
כוונה שמשנה את אופיו של המעשה.

תקציר:

במאמר זה אנו בוחנים את דבריו של יוסף לאחיו החוששים מנקמתו. בדבריו טמונה הנחה שכוונה פלילית ללא מעשה עבירה אינה זוקקת עונש, ואולי אף אינה עבירה כלל. אנו דנים בדברי בעל האור החיים על הפסוק, ובמחלוקות בין המפרשים בעניין זה. אנו מציגים מחלוקת בין המפרשים האם כוונה פלילית (כזו שמתממשת במעשה) היא עבירה גמורה ויש רק פטור מעונש, או שמא זו כלל אינה עבירה, אלא רק ביטוי לבעייה מוסרית. בפשטות הצד השני הוא הנכון.

בהמשך דברינו אנו בוחנים את הסתירה לכאורה בין סוגיית נזיר כג ע"א שעוסקת במי שהתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה (=מלחוב"ט), לבין סוגיית מנחות סד ע"א שמדברת על מי שמקריב חטאת נוספת מתוך כוונה לחלל שבת ונמצא בדיעבד שעשה כראוי. מסקנתנו היא שרק סוגיית נזיר קשורה לנדון דידן, שכן רק בה יש מצב של כוונה ללא מעשה עבירה. ואילו סוגיית מנחות עוסקת במצב בו בנוסף לכוונה ישנו גם מעשה עבירה. אנו דנים שם בסברא בעלת אופי 'חזון איש-י', שמעשה מצווה שנעשה בכוונה זרה ביחד עם עבירה, כלל אינו נחשב כמעשה מצווה, וככלל זהו מעשה עבירה.

בסוף דברינו אנו דנים ביחס בין עבירה הלכתית לבין עבירה מוסרית, ומראים שהקריטריון לעבירה הלכתית הוא טלאולוגי (תכליתי, תלוי בתוצאה) ואילו הקריטריון לעבירה מוסרית הוא דאונטולוגי (תלוי ברצון). אנו מסיימים את המאמר בשתי הערות קצרות: האחת, על מעשה דוד ובת שבע כהדגמה להבחנה בין הלכה ומוסר. והשנייה, על קביעתו של הרמב"ם לגבי גר תושב שעושה מצוות ללא קבלת עול, שלכאורה סותרת את מסקנותינו לגבי האופי הדאונטולוגי של המוסר ולגבי אופייה הטלאולוגי של ההלכה.

הכללים והעקרונות העולים מן המאמר

היחס בין מעשה וכוונה בהלכה מבט על דאונטולוגיה וטלאולוגיה

מבוא

לאחר מותו של יעקב האחים חוששים מאד מנקמתו של יוסף. הם באים אליו בבקשה (בראשית נ, טו-כא):

וַיִּרְאוּ אֶחָיו יוֹסֵף כִּי מֵת אָבִיהֶם וַיֹּאמְרוּ לוֹ יִשְׁטַמְנוּ יוֹסֵף וְהָשִׁב יָשִׁיב לָנוּ אֶת כָּל הָרָעָה אֲשֶׁר גָּמְלָנוּ אֹתוֹ: וַיֹּצִיאוּ אֶל יוֹסֵף לֵאמֹר אֲבִיךָ צָוָה לִפְנֵי מוֹתוֹ לֵאמֹר: כֹּה תֹאמְרוּ לְיוֹסֵף אֲנָא שָׂא נָא פְּשַׁע אֲחִיךָ וְחַטָּאתָם כִּי רָעָה גָּמְלוּךָ וְעַתָּה שָׂא נָא לִפְשַׁע עַבְדֵי אֱלֹהֵי אֲבִיךָ וַיִּבְדַּךְ יוֹסֵף בְּדַבָּרָם אֵלָיו: וַיֵּלְכוּ גַם אֶחָיו וַיִּפְּלוּ לִפְנֵי וַיֹּאמְרוּ הֲנֵנוּ לְךָ לַעֲבָדִים: וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם יוֹסֵף אֶל תִּירְאוּ כִּי הִתַּחַת אֱלֹהִים אָנִי: וְאַתֶּם חֲשַׁבְתֶּם עָלַי רָעָה אֱלֹהִים חֲשַׁבָה לְטֹבָה לְמַעַן עֲשֶׂה כִּי־וְעַתָּה אֶל תִּירְאוּ אֲנִי אֶכְלָל אֶתְכֶם וְאֶת טַפְכֶם וַיִּנַּחֵם אוֹתָם וַיִּדְבֹּר עַל לִבָּם:

יוסף מנחם אותם בשתי טענות שונות: ¹ "התחת אלוקים אני?". לכאורה הטענה היא שהנקמה היא תפקידו של הקב"ה, ולא של בשר ודם. רש"י על אתר מסביר זאת אחרת: אין ביכולתו של אדם לנקום, כמו שהם עצמם לא הצליחו להוציא אל הפועל את מחשבתם לגביו, שכן הכל תלוי ברצון הקב"ה. ² "אתם חשבתם עלי רעה אלוקים חשבה לטובה". בסופו של דבר יצאה ממעשיכם הרעים תוצאה טובה, אז אין לי סיבה לנקום בכם.

שתי הטענות הללו כמובן סותרות זו את זו. הראשונה מניחה שיש סיבה מוצדקת לנקמה, אך זה תפקידו של הקב"ה. השנייה סוברת שעל אף הכוונה הרעה אין כל סיבה לנקום, שהרי בסופו של דבר התוצאה היא חיובית. אך זהו מהלך טיעון מקובל, גם במערכות משפטיות: הנימוק הראשון ולחילופין הנימוק השני.

השיקול השני נראה בעייתי מאד: האם אנו בוחנים מעשה לפי תוצאותיו, או לפי מניעיו של הפועל? יוסף מציין בפירוש שכוונת האחים היתה רעה, ובכל זאת הוא אינו רואה במעשה פסול בגלל שהסתובבו ממנו תוצאות חיוביות.

הרשב"ם באמת מסביר ששיקולו של יוסף היה שהאחים היו אנוסים שכן הקב"ה סיבב זאת על ידם כדי להציל עם רב. הסר זה מעורר גם הוא קשיים לא פשוטים בדבר היחס בין חופש הפעולה של האדם לבין מימוש הרצון האלוקי בעולם. אך ההסבר הפשוט הוא הראשון: הערכת המעשה מבוססת על תוצאת המעשה ולא על מניעיו. ניתן לראות כאן גישה של מוסר טלאולוגי (שבוחן ושופט מעשים לפי תכליתם ותוצאתם), בניגוד למוסר דאונטולוגי (שבוחן מעשים לפי מניעיהם והכוונה המתלווה אליהם).

נשאלות כאן שתי שאלות: ¹ האם התורה אכן נוקטת בגישה של מוסר טלאולוגי? ² האם ההלכה מתייחסת כך למעשים הלכתיים (מצוות או עבירות)? במאמר השבוע אנו נתמקד בשאלה השנייה. ²

שני מישורי דיון

גם בשאלה השנייה עצמה ניתן לדון בשני מישורים: אופי ההלכה עצמה (הגדרת העבירות והמצוות). ההתייחסות אל העבריין (מי שעבר עבירה בלי כוונה, או מצב של כוונה עברינית שלא התממשה).

המישור הראשון עוסק בשאלת מהות העבירה ההלכתית: האם עיקרה הוא התוצאה או הפעולה. לדוגמא, האם עיקר האיסור ברציחה הוא התוצאה, או שמא פעולת הרציחה היא הבעייתית, והתוצאה רק מגדירה את הפעולה כרציחה. ניתן אולי להרחיק לכת ולשאול האם פעולה שמביאה לתוצאה שהיתה מתרחשת בכל אופן היא פעולה אסורה או לא. לדוגמא, הירושלמי בתרומות עוסק במצב שבו גויים צרים על עיר של ישראל ודורשים מהם להסגיר אחד מהם, שאם לא כן ייהרגו כולם. להלכה נפסק שאין היתר למסור אף אחד, אף אם ימותו כולם. כאן השיקול הטלאולוגי שדן בסיטואציה לאור שיקולי רווח והפסד, או תוצאות, מורה לנו בבירור למסור אחד מהם, שהרי בכל אופן כולם עומדים למות. ואם ימסרו אחד מהם, לפחות השאר יינצלו. אם כן, נראה מכאן שגישת ההלכה אינה טלאולוגית במובן הזה. ³ אך שאלה זו אינה נוגעת דווקא לחילוק

¹ באבן עזרא על אתר נראה שאין כאן שני שיקולים שונים. 'התחת אלוקים אני' הוא נזיפה על כך שהם נופלים לפניו להתחנן ומתבטאים כאילו הם עבדיו, וכי הוא אלוקים? רק הנימוק השני בדבריו הוא נימוק ענייני שמיועד לנחם אותם.

² על היחס בין ההלכה למוסר ראה במאמרנו מן השבוע שעבר. שם העלינו אפשרות לפיה מגמת התורה יכולה להיות אחת, ובכל זאת היא תבחר להותיר זאת מחוץ להלכה המחייבת. לפי זה, גם בנדון דידן אפשר לומר שהתורה מתייחסת לדאונטולוגיה, אך היא אינה רוצה לעשות זאת במישור ההלכתי, ולכן מישור זה נותר בעל מאפיינים טלאולוגיים.

³ אמנם ראה על כך את מאמרו של מ. אברהם בתחומין, 'בעניין הפרדת תואמי סיאם', בגיליון שעתידי לצאת בעז"ה בשנה זו. שם הוא טוען שפרשנות זו אינה נכונה, ואכ"מ.

בין כוונה לבין מעשה, אלא ליחס בין פעולה לבין תוצאתה. בשאלות אלו עסקנו במאמר לפרשת בראשית, תשסז, ועוד.

כאן ברצוננו לעסוק בשאלה השנייה: היחס בין הכוונה הסובייקטיבית לבין מה שקורה במציאות האובייקטיבית (ויהא זה פעולה, או תוצאה. ראה על כך להלן). בכל מערכת משפטית בת ימינו נדרשת כוונה פלילית כדי להרשיע אדם כעבריין פלילי. הוא הדין גם בהלכה. אך עדיין עלינו לבחון האם עיקרה של העבירה היא הכוונה הפלילית, או שמא העיקר הוא הפעולה או התוצאה, והכוונה היא רק תנאי להרשעה (ואולי רק תנאי לעונש). נראה כי בדיוק בשאלה זו עוסק יוסף בפסוק שהבאנו למעלה.

דברי בעל האור החיים' וסוגיית נזיר

בעל אור החיים על הפסוק הזה כותב את הדברים הבאים:

אתם חשבתם וגו' א-להים חשבה לטובה. והרי זה דומה למתכוין להשקות חבירו כוס מות והשקהו כוס יין שאינו מתחייב כלום, והרי הם פטורים וזכאים גם בדיני שמים.

לפי דברי בעל האור החיים, יוסף אומר לאחיו שהם זכאים גם בדיני שמים, מכיון שעל אף שהתכוונו לעשות רע, אם בסופו של דבר היא לא יצאה אל הפועל אין כאן כל עבירה. וכבר הקשו עליו רבים⁴ מן הסוגיא בנזיר כג ע"א, שכותבת כך:

ת"ר: + במדבר ל' + אישה הפרם וה' יסלח לה - באשה שהפר לה בעלה והיא לא ידעה הכתוב מדבר, שהיא צריכה כפרה וסליחה. וכשהיה מגיע ר"ע אצל פסוק זה היה בוכה, ומה מי שנתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה - טעון כפרה וסליחה, המתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר - על אחת כמה וכמה! כיוצא בדבר אתה אומר: + ויקרא ה' + ולא ידע ואשם ונשא עונו - ומה מי שנתכוון לעלות בידו בשר טלה ועלה בידו בשר חזיר, כגון חתיכה ספק של שומן ספק של חלב, אמר קרא ונשא עונו, מי שנתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר - עאכ"ו!

הברייתא מביאה מקרה שאישה נדרה נדר ובעלה הפר לה והיא לא ידעה זאת.⁵ והנה, על אף שהיא חשבה שהדבר אסור עליה בנדר (כי לא ידעה שנעשתה הפרה), החליטה לעבור ולאכול את הדבר האסור. בפועל לא התרחשה כאן עבירה, כי היא לא אכלה דבר שאסור עליה, אבל כוונתה היתה לעבור עבירה. במצב כזה, אומרת הברייתא, היא צריכה סליחה וכפרה. ר"ע משווה זאת למי שהתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה, שזהו מצב דומה: כוונה פלילית ללא מעשה עבירה. ר"ע לומד מכאן קו"ח לחומרתה של כוונה שכן מומשה במעשה עבירה. בקטע הבא נעשה שיקול דומה מתוך מצב הפוך: מעשה עבירה ללא כוונה (=שוגג). וגם מכאן לומד ר"ע בקו"ח על חומרתה של עבירה במזיד (כלומר עם כוונה).

לכאורה עלה מכאן התמונה הבאה: עבירה במזיד היא עבירה שיש בה כוונה פלילית ומעשה עבירה. אם חסר אחד מן המרכיבים העבירה אינה מושלמת. כשחסרה הכוונה, זהו שוגג, וכשחסר המעשה זהו 'מתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה' (=מלחוב"ט). ההלכה מחייבת את השוגג בקרבן, ואילו המלחוב"ט אינו חייב מאומה. לכאורה נראה מכאן שהמעשה הוא העיקר, והכוונה היא תנאי צדדי, ועניין שולי יותר. כוונה כשלעצמה אין לה משמעות של עבירה.

עיקר חידושה של הברייתא הזו הוא שהמלחוב"ט גם הוא אינו חסר משמעות הלכתית. גם הוא חייב סליחה וכפרה. השאלה היא מה משמעותה של האמירה הזו: האם יש כאן מעשה עבירה במונח כלשהו, או שמא יש כאן כוונה למרוד בה', ולכן נדרשת כאן תשובה, אך אין כאן עבירה במונח ההלכתי.

לפני שנדרש לשאלה זו, נחזור לדברי בעל אור החיים. לכאורה דבריו קשים, לפי שתי האפשרויות שהעלינו כאן: בין אם יש כאן עבירה של ממש ובין אם לאו, ברור שבדיני שמים הוא חייב (סליחה וכפרה). אם כן, כיצד אומר יוסף לאחים (לפי פירושו של בעל האור החיים) שהם לא עשו כל עבירה?

כיווני הסבר אפשריים

ניתן להעלות כמה כיווני הסבר בדעת בעל האור החיים:

1. הוא סובר שבאמת אין כאן מעשה עבירה. אמנם דרושה כפרה וסליחה בידי שמים, אך זה רק על הכוונה ולא על עבירה של ממש. ואולי על כך אומר יוסף: "התחת א-להים אנוכי", שכן באמת בדיני שמים יש צורך בכפרה. אמנם יש להעיר שבעל האור החיים מזכיר שהם פטורים וזכאים גם בדיני שמים, ולכאורה זה אומר שאין צורך אפילו בכפרה וסליחה. ובדוחק היה אפשר לומר שהכוונה היא שהם פטורים מעונש בידי שמים, אבל בכל זאת יש עליהם קפידיא כלשהי.

⁴ ראה, לדוגמא, כלי חמדה בפרשת ויחי, סק"ג, ואור בהיר (פירוש על האור החיים, לר' ישעיה וייס).

⁵ ראה גם ברש"י תחילת פ' מטות (במדבר ל', ו' וט"ז) בשם הספרא, וברמב"ן (שם, טז).

2. על אף שנוסח דבריו של בעל האור החיים מזכיר את סוגיית נזיר, והיא ודאי עמדה לנגד עיניו, הוא מביא ציור שאינו מופיע שם. הוא לא מדבר על בשר חזיר וטלה, וגם לא על הפרת נדרים. הדוגמא שהוא מביא היא מי שרצה להשקות את חבירו רעל והשקהו בטעות יין. אם אכן כוונתו לסוגיית נזיר, לא ברור מדוע הוא לא מביא את הדוגמאות המובאות בה? לכן מסתבר שכוונתו לומר שהמקרה של אחי יוסף שונה משני המקרים הללו, ודומה דווקא למקרה של מתכוין להשקות רעל והשקה יין, ובזה אכן אין קפידא אפילו בדיני שמים. ניתן לחשוב על שני כיווני הסבר לחילוק הזה:

א. בעל **אור בהיר** שם מציע שהמקרה של סוגיית נזיר הוא במי שהתכוין לעבור עבירה ולא עלתה בידו (כמו אכילת בשר טלה, או אי מעבר על נדר). אבל כאן מדובר במי שרצה לעשות רע לחבירו, ובסופו של דבר עשה לו טובה (השקהו יין). במצב כזה אין צורך אפילו בכפרה.⁶

אמנם הסבר זה נראה בעייתי, שכן מדוע העובדה שהוא רצה לעשות עבירה נמחקת בגלל שבסופו של דבר יצאה מכך טובה? עדיין כוונתו הפלילית דורשת סליחה וכפרה, כמו כל כוונה פלילית. על התועלת שיצאה לחבירו הוא לכל היותר יכול לקבל שכר לחוד (וגם זה בספק, שהרי הוא כלל לא התכוין לזה).

ב. אפשרות נוספת היא שעבירת רציחה היא עבירת תוצאה, ולא עבירת פעולה. לכן אם לא התרחשה התוצאה אין כאן בכלל עבירה. זאת בשונה בעבירת נדר או אכילת חזיר, שם יש משמעות כלשהי גם לפעולה, ואפילו לא הגיע לתוצאה העבריית. מסתבר לומר דבר דומה ביחס לכל עבירות בין אדם לחבירו.⁷

יש לשים לב שלפי שתי האפשרויות הראשונות בהסבר דברי בעל **האור החיים**, ברור שהוא סבר שמלחוב"ט אינו מעשה עבירה כלל. אם היה כאן מעשה עבירה, וזה היה רק פטור מעונש (או הקלת חומרת העבירה. ראה להלן), לא היה מקום לומר את דבריו. אמנם לפי ההסבר האחרון, הדבר נכון רק לגבי עבירות תוצאה, אך לא לגבי עבירות פעולה. בעבירות תוצאה היעדר ההתממשות מאיין את העבירה לחלוטין. ובעבירות פעולה הגמרא מחדשת שנדרשת סליחה וכפרה גם על כוונה ללא התממשות.

הגרי"ז: כוונה פלילית היא עבירה גמורה

הרמב"ם מביא את ההלכה הזו בהלי נדרים פי"ב הי"ח, וכותב כך:

נדרה והפר לה האב או הבעל והיא לא ידעה שהפר ועברה על נדרה או על שבועתה בזדון הרי זו פטורה ואע"פ שנתכוונה לאסור הואיל ונעשה ההיתר פטורה ועל זה נאמר וה' יסלח לה כי הניא אביה אותה, ומכין אותה מכת מרדות מפני שנתכוונה לאיסור.

ומדייק מכאן בחי' הגרי"ז (סטנסטיל) על סוגיית נזיר, שהרמב"ם הבין בגמרא שאותה אישה עברה עבירה גמורה (הן מכך שהיא לוקה מכת מרדות, והן מכך שהרמב"ם משתמש במונח 'פטורה'), והיעדר התוצאה רק פוטר אותה מעונש, ותו לא (ראה שם ראיות נוספות, רובן ככולן לא מוכרחות). לשיטתו כוונה לאיסור היא היא יסוד העבירה, והתממשות התוצאה היא רק דרישה כתנאי לענישה.

זוהי תפיסה מהפכנית של מושג העבירה בהלכה. לשיטתו העבירות הן דרישות על כוונתו של האדם ולא על פעולותיו. גם חובות האיברים אינן אלא חובות הלבבות. ההתממשות היא רק תנאי שדרוש לשם הטלת עונש על הכוונה.

אמנם יש לדון האם זהו תנאי מהותי, כלומר שבלי ההתממשות העבירה היא קלה יותר, או שמא בלי התממשות פשוט אין ראייה לכך שהיתה לאותו אדם כוונה פלילית, ולכן ביי"ד אינו יכול להטיל עליו עונש. והנה במקרים שלנו (מלחוב"ט) ברור שהיתה כוונה פלילית, שהרי נעשה מעשה. אמנם המעשה שנעשה לא היה מעשה איסור, אך הוא מעיד בבירור על קיומה של כוונה פלילית. אם כן, גם לפי הגרי"ז ברור שכוונה ללא התממשות מעשית היא אמנם עבירה אך עבירה קלה יותר.

בדעת בעל **האור החיים** ראינו שזה אינו מעשה עבירה כלל, פרט לעבירות פעולה שאולי לגביהן יש כאן עבירה כלשהי (ובפשטות אין כאן עבירה אלא רק דרישה לסליחה וכפרה). וכך לומדים את הגמרא רוב המפרשים, שבכל העבירות אין מעשה עבירה ללא ההתממשות של הכוונה בפועל.

שתי אפשרויות להבין את המצב של מלחוב"ט

⁶ וכן כתב בשו"ת **בית יצחק** יו"ד סי' ח סק"ח, וע"ש שהביא כך גם מהר"ן ר"פ האורג. בהמשך דבריו הוא כתב ליישב כך את דברי בעל **אוה"ח** הללו.

⁷ באור בהיר שם מביא בשם **ערבי נחל** (וכן כתב **הכלי חמדה** בפרשתנו בסק"ד) שהסביר שבכל עבירת בין אדם לחברו אין משמעות לכוונה כי הנפגע הוא בן אדם והוא אינו יודע מחשבות חברו. מה שאין כן לגבי עבירות בין אדם למקום, שם יש משמעות למחשבתו כי המקום יודע את מחשבותיו. הדברים הללו דחוקים מאד, שהרי בכל עבירת בין אדם לחברו יש גם עבירת בין אדם למקום. גם עצם הסברא שאם החבר אינו יודע את המחשבות אז אין כאן דרישה לסליחה וכפרה היא קשה. אמנם עצם החילוק בין מצוות בין אדם לחברו לבין מצוות בין אדם למקום נראה סביר, בדומה למה שכתבנו למעלה לגבי רציחה.

ראינו גישות שונות למעמדו ההלכתי של מלחוב"ט: האם זוהי עבירה קלה יותר, או שאינה עבירה כלל. אך גם ביחס לסיווג ההלכתי המהותי של מצב כזה יש לדון, ולשם כך נקדים הבחנה ראשונית בין שני מקרים שונים של כוונה ללא עבירה:

א. מלחוב"ט. זהו מצב שבפועל נעשה מעשה כתוצאה מהכוונה הפלילית, אלא שהמעשה הוא לא המעשה שאילו התכוונו. כאן הכוונה התממשה באופן כלשהו בעולם, אך לא בצורה של מעשה עבירה רגיל.

ב. כוונה פלילית גרידא. מישהו מתכוין לרצוח אדם אחר, אך אינו עושה מאומה. כאן ישנה רק כוונה פלילית, אך היא כלל אינה מתממשת בפועל בשום צורה שהיא. דומה כי הגרייז אינו מתכוין לומר שגם במקרה זה ישנו מעשה עבירה. כוונתו היתה לומר זאת רק לגבי המצב הראשון, שבו הכוונה מתממשת בפועל, אך לא באופן של מעשה עבירה.

אם כן, אין ספק שכוונה לבדה אינה עבירה בשום מובן שהוא. אמנם יש לדון האם יש מקום לעשות תשובה על כוונה כזו, ומסתבר שכן. האם גם על כך הגמ' תאמר שנדרשת סליחה וכפרה? לא ברור. הויכוח הוא על מצב שבו הכוונה מתממשת בפועל ללא מעשה עבירה (=מלחוב"ט).

כעת נוכל להבין שגם לגבי מצב של מלחוב"ט ניתן להעלות שתי אפשרויות: האם מה שחסר כאן הוא רק תוצאה עבריינית (לא נאכל חזיר), או שאפילו מעשה עבירה אין כאן. מסתבר לתלות את המחלוקת הקודמת בשתי האפשרויות הללו: הסוברים שמלחוב"ט הוא מעשה עבירה ורק יש פטור מעונש, סוברים כאפשרות 1. ואילו הסוברים שאין כאן בכלל מעשה עבירה סוברים כאפשרות 2. אם כן, אנו מגיעים לניסוח נוסף של המחלוקת שראינו:

1. הגרייז מבין שנעשה כאן מעשה עבירה, שכן התממשות של הכוונה היא גופא מעשה עבירה. אך בכל זאת לא התרחשה כאן התוצאה העבריינית. לשיטתו לא חסר כאן מעשה אלא תוצאה, והדיון אינו על היחס בין כוונה למעשה אלא על היחס בין מעשה לתוצאה.

2. והאזה"ח הבין שמכיון שבפועל בסופו של דבר הוא כלל לא אכל חזיר, אזי בכלל לא נעשה כאן מעשה עבירה. כמובן שיש כאן מעשה כלשהו, אך 'מעשה עבירה' אינו פעולה פיסית אלא פעולה בעלת משמעות הלכתית (ראה במאמרנו לפרשת וישב, תשסז). הפעולה שבכאן אינה אלא התממשות בפועל של הכוונה אך לא מעשה עבירה. לשיטה זו הדיון בסוגיא אינו על היחס בין מעשה לתוצאה אלא על היחס בין כוונה לבין מעשה.

הערה מפשט הגמרא

למען האמת קשה להתייחס לאכילת חזיר כאיסור תוצאה. בפשטות זהו איסור פעולה. לכן הגמרא שמביאה את הדוגמא הזו כנראה עוסקת בשאלת היחס בין כוונה לפעולה ולא ביחס בין פעולה לתוצאה, וכאזה"ח.

דווקא על רקע זה מתחדדת ההערה שהערנו על האזה"ח שהביא דוגמא שאינה מופיעה בגמרא: התכוין להשקות את חברו רעל והשקהו יין. לפי דברינו כאן מסתבר מאד שכוונת בעל האזה"ח היא שהמקרה של יוסף ואחיו הוא דומה דווקא למקרה הזה, ולא למקרים המובאים בגמרא, ולכן כאן הוא פטור לגמרי. והסיבה היא שבמצוות תוצאה אין חשיבות לכוונה אלא רק לתוצאה. כל הדיון של הגמרא בנוזיר עסק רק במצוות פעולה, כמו אכילת חזיר.⁸

הדיון המהותי

הגמרא בנוזיר משווה בין שתי סיטואציות: עבירה בשוגג (מעשה בלא כוונה), ומלחוב"ט (כוונה בלא מעשה). מהגמרא נראה שלשני אלו יש מעמד הלכתי שווה.⁹ אך כפי שהערנו למעלה, מבחינה הלכתית נראה שזה לא נכון: על שוגג מובא קרבן, ואילו על מלחוב"ט לא. לכאורה נראה ששוגג הוא חמור יותר.

אך ברובד המהותי הדברים נראים קשים מאד. מבחינת התוצאה ודאי שוגג חמור יותר, שכן סו"ס התוצאה העבריינית אכן קרתה, מה שלא קורה במלחוב"ט. אך במובן של חומרת העבירה ועבריינותו של האדם נראה בדיוק להיפך: המלחוב"ט הרבה יותר חמור שהרי הוא התכוין לאיסור. על פניו נראה שהוא רשע גמור, בדיוק כמו עבריין במזיד, אלא שהוא נכשל בעל כרחו. מן השמים גרמו שזממו לא עלה בידו. מדוע זה הופך את העבירה שלו לקלה יותר מעבירת מזיד רגילה? העובדה שהוא שלומיאל אינה צריכה להפחית מחומרת העבירה שלו. ועוד יותר קשה: מדוע עבירה כזו נחשבת כקלה יותר מאשר שוגג, הרי השוגג כלל אינו מתכוין לאיסור?

קשה להימנע מהמסקנה שבאמת העבריינות של מלחוב"ט הוא חמורה יותר. אך כנראה חומרת העבירה אינה נקבעת על סמך חומרת העבריינות הכרוכה בה. מן התמונה המוצגת כאן עולה שהתוצאה היא הקובעת את חומרת העבירה. כלומר זוהי תפיסה טלאולוגית ולא דאונטולוגית. מכאן נגזרת גם תורת ענישה שונה. חומרת העונש אינה משקפת בהכרח את מידת העבריינות שבמעשה העבירה, אלא את מידת החומרה של התוצאה. לכן לא מוטל עונש על מלחוב"ט, על אף

⁸ עולה כאן השאלה מה טיבו של איסור נדר? האם זהו איסור פעולה או תוצאה? לכאורה נדר הוא דין בחפצא (ראה בבבלי נדרים ב"ב), אך עדיין יש מקום לראות אותו כאיסור פעולה (=פגיעה בחלות הנדר שבחפץ) ולא דווקא כאיסור תוצאה.
⁹ ראה בעניין זה במאמרו של ר' אלחנן וסרמן בקובץ מאמרים, מאמר 'התשובה'.

שהעבריינות הכרוכה בו היא בדיוק כמו העבריינות של המזיד. העונש הוא כפרה ותיקון של התוצאה בעולם, ולא דווקא תגובה על העבריינות (שלא כמו בתפיסות של ענישה כהרתעה וכדו').¹⁰ אמנם בשוגג ישנה תוצאה בעולם ורק הכוונה חסרה, ולכן אם אכן בענישה יש רק ממד של כפרה ותיקון היה עלינו להעניש את העבריין גם על השוגג. אם כן, ברור שנדרשת גם מידה של אשמה, שבלעדיה חובת התיקון אינה מוטלת עליו. האשמה אינה מטרת העונש, אך היא תנאי להטלתו על העבריין. אם הוא אינו אשם, אזי לא עליו מוטלת חובת התיקון. לכן במצב של שוגג ההלכה מטילה עליו חיוב קרבן (וגם זה לא תמיד).

סוגיית מנחות סד ע"א

והנה מצאנו סוגיא נוספת שעוסקת במקרה דומה, בבבלי מנחות סד ע"א:

א"ל רבינא לרב אשי: נמצאת הראשונה כחושה בבני מעיין, מהו? בתר מחשבתו אזלינן ונברא לאיסורא קא מיכוין, או דלמא בתר מעשיו אזלינן?

הדיון הוא לגבי שחט שתי בהמות לחטאת, וכוונתו היתה עבריינית (שכן הוא יצא ידי חובה בראשונה, ואסור לשחוט עוד אחת), ולבסוף נמצא שהראשונה היתה כחושה בבני מעיים (ובמצב כזה מותר ואף צריך לשחוט אחרת, משום "הקריבהו נא לפחתך"). הגמרא מסבירה את שני הצדדים של הספק האם הולכים אחרי מחשבתו (השלילית) או אחרי מעשיו (החיוביים). לכאורה זהו מקרה זהה לגמרי למלחוב"ט. מייד לאחר מכן הגמרא מביאה מחלוקת בין רבה ורבא במקרה דומה:

א"ל: לאו היינו דרבה ורבא? דאיתמר: שמע שטבע תינוק בים, ופרש מצודה להעלות דגים והעלה דגים - חייב, להעלות דגים והעלה דגים ותינוק - רבא אמר: חייב, ורבה אמר: פטור, ועד כאן רבה לא קא פטר, אלא כיון דשמע, אמרי' נמי דעתיה אתינוק, אבל לא שמע לא. ואיכא דאמרי, א"ל: היינו פלוגתייהו דרבה ורבא; דאיתמר: (לא) שמע שטבע תינוק בים, ופרש מצודה להעלות דגים והעלה דגים - חייב, להעלות דגים והעלה תינוק ודגים - רבה אמר: פטור, ורבא אמר: חייב; רבה אמר פטור, זיל בתר מעשיו; ורבה אמר חייב, זיל בתר מחשבתו.

רבה ורבא נחלקו במקרה שמישהו השליך מצודה בכדי לדוג בשבת (=איסור מלאכת צד מדאורייתא), והתברר שהוא העלה גם תינוק והציל אותו מטביעה. כלומר בדיעבד הוברר שהמעשה היה מצווה. גם כאן יש מעשה שהוא מצווה אך כוונה עבריינית. והנה בגמרא מופיעות שתי לישנות ביחס להסבר המחלוקת ולקשר שלה למקרה של כחושה בבני מעיים:

לפי הלישנא הראשונה רבה פוטר במקרה זה רק בגלל שהוא שמע שנפל תינוק וכנראה התכוין גם לתינוק. ומכאן עולה שבמקרה של מלחוב"ט שניהם יחייבו, שהרי שם הוא ודאי אינו חושב שמדובר בטלה. ולפי הלישנא השנייה אין תלות בשמועה ששמע (ויש אף הגורסים בגמרא: "לא שמע"). ראה ברש"י שם ד"ה 'לאו היינו פלוגתייהו', והמחלוקת היא בשאלה האם הולכים אחרי מעשיו או אחרי מחשבתו, בדיוק כמו במקרה של נמצאה כחושה בבני מעיים.

אם כן, לפי הלישנא הראשונה יוצא שהן רבה והן רבא מחייבים ממש מדאורייתא על מחשבה בלבד.¹¹ ולפי הלישנא השנייה יוצא שרבה פוטר ורבא מחייב. להלכה הרמב"ם בהל' שבת פ"ב הט"ז פוסק שפטור, וכן הוא בראב"ד (שנראה שגרס בסוגיא היפוך עמדות בין רבה לרבא).

ההבחנה בין סוגיית מנחות וסוגיית נזיר

לכאורה עצם הנדון של מעמד מחשבה פלילית ללא מעשה עבירה מצוי במחלוקת בין האמוראים בסוגיית מנחות, אך ההלכה תואמת לסוגיית נזיר. אמנם תמוה הוא שהסוגיא במנחות כלל לא מביאה את הנדון של מלחוב"ט ואת המשנה בנזיר, והדבר מתחדד בפרט לאור העובדה שבנזיר מדובר בדעות תנאיות. על כן נראה שהגמרא אינה רואה קשר בין הסוגיות, והפסיקה כרבה אינה הכרעה במחלוקת מכוח סוגיית נזיר, אלא היא כלל אינה תלויה בסוגיית נזיר. מהו החילוק בין הסוגיות?¹²

הקושי מתחדד לאור דברינו לעיל בדעת האוה"ח, שבעבירות תוצאה מחשבה גרידא אינה נחשבת מאומה. כאן אמנם העבירה היא בין אדם למקום (חילול שבת), אך היא בבירור עבירה תוצאתית: השאלה היא האם יש משהו שנצוד או לא. אם כן, בניגוד לאכילת חזיר ומעבר על נדר, יש מקום

¹⁰ ראה מאמרו של מ. אברהם, 'נותן לרשע רע כרשעו - האמנם?', **עלון שבות** בוגרים ט. המאמר מראה גישות הלכתיות לפיהן חומרת העונש אינה נגזרת מחומרת העבירה, ומוכיח שתפיסת הענישה של ההלכה אינה דומה לתפיסות המשפטיות הרגילות. זוהי מגמה של כפרה ותיקון, ופחות הרתעה והגנה על החברה.

¹¹ וראה ברש"י למעלה ד"ה 'חייב על השנייה', שמסביר שהדיון בגמרא הוא על חיוב חטאת, שכן מדובר במי שחושב שהמעשה האסור (=שחיתת חטאת שנייה, או הטלת מצודה לדוג) הוא מותר. אמנם מסתימת המפרשים עולה כי הם אינם רואים חילוק בין מזיד לשוגג, אך רש"י מצא לנכון להסביר זאת דווקא על שוגג. ייתכן שזהו חילוק רלוונטי לעומת הסוגיא בנזיר.

¹² עסקו בזה בשו"ת **בית יצחק** יו"ד סי' ח סק"ה, וב**כלי חמדה** בפרשתנו סק"ג-ד. הם דייקו זאת גם מן העובדה שלא מוזכר לגבי צידת הדגים עניין מכות מרדות, אך זה נראה פחות חד משמעי. **הבית יצחק** מסביר שבמנחות מדובר שבסופו של דבר נעשתה מצווה ולא רק שלא נעשתה עבירה, לשיטתו שהובאה לעיל. אך למעלה דחינו את דבריו מסברא.

להבין שכאן כלל אין מקום לדיון על חיוב. והנה דווקא כאן נראה שיש דעות שמחייבות אותו ממש בעבירה דאורייתא.

החילוק המתבקש הוא שבמקרה של סוגיית מנחות הוא העלה במצודתו גם דגים ביחד עם התינוק, כלומר שהיה כאן מעשה עבירה. אמנם ביחד עם הדגים עלה גם תינוק, ולכן אם זה היה נעשה באופן מכוון זה היה מעשה מוצדק, ואף מצווה. אך כשזה נעשה בכוונה פלילית ובמקרה יצאה תוצאה חיובית, המעשה נחשב עדיין כמעשה עבירה. ובאמת הדבר מדויק בלשון הגמרא, שכן היא טורחת להדגיש שיצאו לו תינוק ודגים, ולא מעמידה את המחלוקת במקרה שיצא לו רק תינוק. ומשמע שביצא לו רק תינוק לכו"ע הוא פטור.

ניתן לנסח זאת כפי שהחזון איש מתבטא בכמה הקשרים,¹³ שאם הכוונה היא להעלות תינוק ועלו גם דגים, אין כאן בכלל מעשה צידה אלא מעשה הצלה שבמקרה התלוותה אליו גם צידה. כאן יש כוונה חיובית ואין מעשה עבירה. אך אם הכוונה היא להעלות דגים ובמקרה עלה גם תינוק, זהו מעשה צידה עם תוצאות חיוביות. כאן ישנם גם כוונה פלילית וגם מעשה עבירה.

אמנם יש להעיר שבתחילת הסוגיא במנחות דנים על נמצאה כחושה בבני מעיים, ושם ברור שלא נעשה מעשה עבירה, שהרי בראשונה כחושה אומרים לו להקריב שנייה. אם כן, מה מקום לדמות זאת לנדון של מחלוקת רבה ורבה. וללישנא הראשונה עולה שגם רבה שפוטר בתינוק יחייב בנמצאה כחושה, אף שדווקא שם זהו מקרה קל יותר שהרי אין בו מעשה עבירה.

נכון הוא שמי שפוטר בתינוק (וכפי שראינו כך היא ההלכה), ודאי יפטור גם בנמצאת כחושה מקו"ח (שהרי בנמצאת כחושה אין מעשה עבירה), ולכן יש לפחות צד אחד לתלות את הדין בנמצאה כחושה בדין צד תינוק ודגים.

והנה בכלי חמדה כתב ליישב שגם בנמצאה כחושה בבני מעיים יש מעשה עבירה, שכן סוף סוף הוא יצא ידי חובה גם בכחושה, ולכן השחיטה של השנייה היא מיותרת ולכאורה יש בה משום איסור נטילת נשמה בשבת. אלא שמצד חובת הידור ("הקריבהו נא לפחתך") מותר לו, ואף מצווה עליו, להקריב עוד אחת. אך היתר זה הוא בבחינת 'דחוייה' ולא בבחינת 'הותרה', כלומר יש איסור של חילול שבת אלא שהוא דחוי בפני חובת ההקרבה בהידור. במצב כזה יש מעשה איסור, אלא שהוא נדחה בפני המצווה. אך כשיש כוונה עבריינית ולא כוונת מצווה, במצב כזה מעשה איסור, אלא עדיין נחשב מעשה איסור (בדומה לסברת החזו"א הנ"ל). כלומר כשהוא לא התכוין להקריב את השנייה לשם מצווה פג ההיתר לדחות חילול שבת. לעומת זאת, במקרה של חשב לאכול חזיר ועלה בידו טלה, בסופו של דבר הוא כלל לא עשה מעשה עבירה (שהרי הוא פשוט אכל טלה), ולכן כאן לא עולה אפילו צד לחייב אותו. מסיבה זו הגמרא במנחות כלל לא קושרת את הדיון במלחוב"ט לדיון שלה.¹⁴

לסיכום, סוגיית מנחות כל אינה עוסקת בשאלה של כוונה ללא מעשה. בשני המקרים המובאים בה יש כוונה עבריינית וגם מעשה שיכול להתפרש כמעשה עבירה. המחלוקת שם היא בשאלה האם כוונה עבריינית יכולה להפוך מעשה מותר למעשה עבירה. נדון זה קשור לשאלת 'אינו מתכוין', בה אנו עוסקים במעשה עבירה שנעשה עם או בלי כוונה. כאן זהו אינו מתכוין למצווה המלווה בעבירה.¹⁵ לעומת זאת, בסוגיית נזיר הדיון הוא במקרים שבהם כלל אין מעשה אסור, ויש רק כוונה פלילית. במקרה כזה ברור שאין חיוב ממשי, ולכל היותר נדרשת סליחה וכפרה.

הרחבת הדיון: מוסר ומשפט

המסקנה מכל דברינו עד כאן היא שעבריינות הלכתית נקבעת על פי המעשה. אם נעשה מעשה עבירה אזי נעברה עבירה. אם מצורפת אליו כוונה פלילית אזי זוהי עבירה במזיד, ואם לא מצורפת אליו כוונה כזו אז זהו שוגג שגם הוא מהווה מעשה עבירה, ולכן הוא גם מחייב קרבן (במקרים מסויימים). ומה באשר לכוונה פלילית גרידא? אם אין מעשה שמממש אותה, אין בה מאומה (פרט לגנאי מוסרי מסויים, כמובן). אך אם היא מתממשת במעשה (שאינו עבירה כשלעצמו – אכילת טלה), הגרי"ז אמנם טוען שזה מהווה עבירה, והדרישה לעשיית מעשה עבירה אינה אלא לצורך הענישה בלבד. אך באוה"ח נראה להיפך, וכך גם נראה מפשט הגמרא בנזיר. כך עולה גם מפשט סוגיית מנחות, שמצאה לנכון להעמיד את מחלוקת רבא ורבה דווקא במצב בו הוא העלה דגים ותינוק, ולא במצב שהוא העלה רק תינוק (שאינו יש אך ורק כוונה פלילית, ללא מעשה עבירה, ושם פשיטא לגמרא שאין כל מקום לחייבו).

¹³ זוהי דרך חשיבה אופיינית לחזו"א בסוגיות רבות. ראה, לדוגמא, בחזו"א או"ח סי' מז סק"ב וסק"ב, לגבי טלטול מן הצד, ובסק"ט לגבי הוצאת אוכל מפסולת, ובסק"י"ב לגבי טלטול בגופו, וחזו"מ סי' כה ד"ה ויש לעיין באחד (שהריגה תוך כדי ניסיון להציל כלל אינה מעשה הריגה אלא מעשה הצלה), ועוד.

¹⁴ לפי דברינו, השאלה הזו תלויה במחלוקת האם שבת הותרה בפני פיקו"נ או דחוייה היא בפניו. אך דומה כי לא בהכרח יש צורך לתלות את החילוק שהצגנו בהבחנה בין 'דחוייה' ל'הותרה'. גם במצב של 'הותרה', ההיתר קיים כל עוד המעשה הוא מעשה מצווה. אבל אם המעשה נעשה בכוונה עבירה, כלל לא נאמר ההיתר. לעומת זאת במלחוב"ט אין כלל מעשה עבירה, ולכן אין כאן לא 'דחוייה' וגם לא 'הותרה'. למעלה בדברינו הצגנו את החילוק כמבוסס על 'דחוייה' לצורך הבהירות והנחות, אך זה אינו הכרחי.

¹⁵ ובאמת הן בכלי חמדה והן בשו"ת בית יצחק הקשו מסוגיא זו על מחלוקת ר' יהודה ור"ש לגבי אינו מתכוין, ואכ"מ.

מצב זה מקובל גם במערכות משפטיות אזרחיות. ניסיון לרצח שכשל אינו מהווה עבירה בדרגת חומרה כמו רצח שהצליח. יש לשים לב שבשני המקרים הרוצח עושה את אותן פעולות, ומתוך אותן כוונות, אלא שבמקרה של ניסיון לרצח איתרע מזלו והוא נכשל. מדוע זוהי סיבה להקל בעונשו? מדוע יש צורך בסעיף חוקי נפרד שאוסר ומעניש על ניסיון לרצח, ואי אפשר להאשים אותו בסעיף רצח עצמו? הרי הוא עשה פעולת רצח, אלא שלצערו היא לא הצליחה. האם זו סיבה שלא להעניש אותו?

לכאורה ישנה כאן תפיסה ששמה את המעשה במוקד העבירה הפלילית. הכוונה הפלילית נדרשת כדי לחייב מישהו בעונש, אך יסוד העבירה הוא המעשה. אם לא נעשה מעשה (ואין הכוונה למעשה שמממש את העבירה, כמו אכילת הטלה או הירייה ברובה, אלא לתוצאה) אין מקום להעניש. מסיבה זו, כדי להעניש אדם על ניסיון לרצח עלינו להגדיר בחוק סעיף נפרד שמטיל סנקציה גם על ניסיון, מעבר למעשה.

בתחום המוסר המצב הוא הפוך. מבחינה מוסרית הגנאי שבניסיון לרצח דומה מאד לגנאי שברצח עצמו. מאז קאנט מקובל שעניינו של השיפוט המוסרי הוא להעריך את האדם ולא את תוצאות מעשיו. האדם נשפט על פי מה שהוא עושה ומה שתלוי בו, ולכן לכישלון ניסיון העבירה שלו אין משמעות מוסרית. ישנן אמנם גישות פרגמטיסטיות שתולות את המוסר בתוצאות (=גישות טלאולוגיות) ולא בכוונות (=גישות דאונטולוגיות), ולפיהן אין משמעות למדרגת מידותיו של האדם אלא אך ורק כמכשיר לשמירת הסדר החברתי. לפי גישות אלו, הדרישות על ההתנהגות, הכוונות והמידות, אינן אלא מכשיר להשגת מציאות מתוקנת. בתפיסה התורנית המקובלת המצב הוא שונה: יש ערך במידות מתוקנות, ולא רק ערך אינסטרומנטלי למען תיקון המציאות. אם כן, במישור המוסרי אולי התורה רואה את הדברים באופן 'קאנטיאני', אך ההלכה, כמו גם מערכות משפטיות אחרות, רואה את הדברים באופן שונה: שם המעשה הוא מוקד העבירה, והכוונה נדרשת רק כתנאי לענישה.

בחזרה ליוסף

כעת עלינו לשוב לנקודת המוצא. ראינו שיוסף אומר לאחים שלא יחששו מנקמתו, שכן הם אמנם חשבו לעשות לו רעה, אך בסופו של דבר יצאו מכך תוצאות טובות. האם אכן יש בכך נחמה עבורם? האם העובדה שיצאו תוצאות טובות מחפה על העבירה שהם עשו? דומה כי לאור דברינו כאן עולה שבמישור המוסרי אין לזה משמעות. האחים פשעו מבחינה מוסרית, וההיפוך של התוצאות אינו מעלה ואינו מוריד במישור זה. אמנם במישור ההלכתי האחים לא עברו מעשה עבירה, שכן מעשיהם הוא כמו מלחוב"ט, וזה אינו מעשה עבירה. לכן הם אמנם צריכים סליחה וכפרה (במובן המוסרי), אך זו אינה עבירה של ממש.¹⁶ בעל אה"ח טוען שהם אפילו לא חייבים בדיני שמים, אבל קשה להאמין שכוונתו היתה לומר שמעשיהם היו נקיים לגמרי מבחינה מוסרית. ייתכן שהביטוי 'פטורים וזכאים גם בדיני שמים' אין כוונתו שאין במעשה גנאי מוסרי, שהרי זה מנוגד לגמרי לפשט הכתובים. כוונתו היא שאין כאן שמץ של חיוב משפטי, ואפילו בדיני שמים.

נעיר כי באמת מצינו לכמה ראשונים שחילקו בין 'חייב בדיני שמים' לבין 'לפנים משורת הדין', או 'ועשית הישר והטוב'.¹⁷ הם רואים גם בחיוב בדיני שמים סוג של חיוב הלכתי. השיפוט המוסרי שעושה הקב"ה לכל אחד מאיתנו, אינו קרוי אצל חז"ל 'חייב בדיני שמים', אלא יש עבורו מינוח שונה.

הערה על מעשה דוד ובת שבע: עבירה מוסרית אך לא הלכתית

דוגמא דמה לטענתנו כאן ניתן לראות במעשה דוד ובת שבע. נראה זאת דרך סוגיית הבבלי שבת, נו ע"א:

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל האומר דוד חטא - אינו אלא טועה, שנאמר +שמואל א' יח+ ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו וגו', אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו? אלא מה אני מקיים +שמואל ב' יב+ מדוע בזית את דבר ה' לעשות הרע - שביקש לעשות ולא עשה. אמר רב: רבי דאיתי מדוד מהפך ודריש בזכותיה דדוד; מדוע בזית את דבר ה' לעשות הרע רבי אומר: משונה רעה זו מכל רעות שבתורה, שכל רעות שבתורה כתיב בהו ויעש וכאן כתיב לעשות - שביקש לעשות ולא עשה. +שמואל ב' יב+ את אוריה החתי הכית בחרב - שהיה לך לדונו בסנהדרין ולא דנת. ואת אשתו לקחת לך לאשה - ליקוחין יש לך בה. דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו, שנאמר +שמואל א' יז+ ואת עשרת חריצי החלב האלה תביא לשר האלף ואת אחיך תפקד לשלום ואת ערבתיך תקח. מאי ערבתיך? תני רב יוסף: דברים המעורבים בינו לבינה. +שמואל ב' יב+ ואתו הרגת בחרב בני עמון, מה חרב בני עמון אי אתה נענש עליו - אף אוריה החתי אי אתה נענש עליו. מאי טעמא -

¹⁶ בתמונת עולם בריסקאית, בה המוסר הוא חלק מן ההלכה (שכן מלוא כל העולם הלכה), אך טבעי הוא שאמירתו של יוסף תתפרש במישור המוסרי. זהו, כנראה, שורש עמדתו של הגרי"ז, הרחוקה מפשט הגמרא ומן התפיסה ההלכתית המקובלת.
¹⁷ ראה ספר המפתח במהדורת פרנקל לגמ' ב"ק, נה סרע"ב (על הגמ' שורה 45, פיסקה שנייה), וכן שם כט רע"א, ואכ"מ.

מורד במלכות הוה, דאמר ליה + שמואל ב' יא + ואדני יואב ועבדי אדני על פני השדה חנים.

חז"ל אומרים שדוד לא חטא. מאידך, נתן הנביא זועק כלפיו עם משל כבשת הרש, ואיך יכולים חז"ל להתעלם מפסוקים מפורשים: יתר על כן, כיצד הם יפרשו את המעשה עצמו (שדוד לוקח אשת איש ושולח את בעלה למות במלחמה מתוקף סמכותו במלך)?

הסוגיא מבארת לנו שהריגת אוריה היתה מוצדקת כי הוא היה מורד במלכות (שהקדים את יואב לדוד). גם לקיחת אשתו לא היה בה איסור אשת איש, שכן כל היוצא למלחמת בית דוד נתן גט כריתות על תנאי לאשתו שאם ימות במלחמה לא תזדקק לייבום, ואוריה אכן מת במלחמה. אם כן, אשתו היתה מותרת לאחרים.

כל אלו הם הסברים הלכתיים פורמליים. דוד לא עבר עבירת אשת איש, וגם לא עבירת רצח. אך באופן מוסרי ללא כל ספק דוד חטא, ועל כך גם מוכיח אותו נתן הנביא. אם כן, כשחז"ל אומרים שדוד לא חטא כוונתם היא שהוא לא עבר עבירה הלכתית של ממש. אך גנאי מוסרי נורא בהחלט יש במעשה שעשה. יש לשים לב לכך שנתן מוכיח אותו במשל כבשת הרש, שעיקרו הוא גזל, ואולי אפילו לא גזל של ממש אלא רק עושק של עניים (שאם לא כן מדוע זה משנה שהכבשה היתה שייכת לרש ולא לאדם אמיד?). כלומר נתן גם הוא אינו רואה כאן עבירה של אשת איש, וגם לא איסור רצח. הוא רואה כאן עושק ושימוש לרעה בכוח כדי להשיג משהו, באופן שהוא מוצדק פורמלית אך לא מוסרית.

כעת עלינו לבחון את מעשהו של דוד במערכת המושגים שהצגנו במאמר הנוכחי. לכאורה יש כאן כוונה פלילית ללא עבירה. אך למעשה זה אינו המצב. אין כאן עבירה פלילית, שהרי דוד לא התכוון לעשות מעשה עבירה, לא של אשת איש ולא של רצח. יש כאן כוונה לא מוסרית, ומעשה לא מוסרי. אם כן, מקרה זה אינו דומה למלחוב"ט, שכן אצל דוד לא רק שאין מעשה עבירה הלכתי, אלא אין אפילו כוונה לעבירה הלכתית. מאידך, הגנאי המוסרי קיים בהחלט, ובמובן זה המקרה של דוד דומה במשהו למלחוב"ט. ובכל זאת, חז"ל אומרים על כך: "כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה". כלומר יש כאן ביטוי גורף, שכל עניינו הוא במישור ההלכתי ולא במישור המוסרי. דומה כי בעל אוה"ח התכוון לאותה צורת ביטוי גם ביחס לאחי יוסף, כפי שביארנו לעיל.

הערה על דברי הרמב"ם לגבי גר תושב¹⁸

הרמב"ם בסופ"ח מהל' מלכים כותב את הדברים הבאים:

כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם אלא (וי"ג: ולא) מחכמיהם.

הרמב"ם קובע שעשיית מצוות שלא מתוך קבלת עול תורה שניתנה בסיני, אלא מפני הכרע הדעת, אין לה משמעות דתית של עבודת ה', אלא לכל היותר משמעות מוסרית. לכאורה עשייה כזו עומדת במבחן טלאולוגי (שהרי המעשה נעשה) אך לא דאונטולוגי (לא מתוך הכוונה הנכונה). אם כן, לאור דברינו עד כאן היינו מצפים לקביעה הפוכה בדיוק: שלגבי המוסר זה לא יועיל שכן ההערכה המוסרית נקבעת על פי הכוונה, ולגבי ההלכה זה יספיק שכן סו"ס נעשה המעשה.

אולם זוהי טעות: הכוונה שמופיעה כאן היא כוונה חסרה במובן ההלכתי בלבד, שהרי יש כאן כוונה מוסרית מלאה. אם כן, לעניין ההערכה המוסרית ודאי שיש כאן מעשה שלם, ולכן קובע הרמב"ם שהוא מחסידי אומות העולם. החיסרון בכוונה הוא דתי, ולכן מבחינה הלכתית חסרה כאן כוונה. אולם כפי שראינו עד כה, מבחינה הלכתית העיקר הוא המעשה ולא הכוונה, ולכן לכאורה היה צריך להיות שמעשה כזה ייחשב כמצווה לכל דבר ועניין. על כורחנו אנו מגיעים למסקנה שמעשה כזה, שלא נעשה מתוך מוטיבציה של מצווה, כלל אינו נחשב כמעשה מצווה (כעין סברת החזו"א לעיל).

עניין זה זוקק דיון מפורט יותר לגבי היחס שבין עשין ולאויין, וכן לגבי היחס שבין ההלכה הזו לבין דין מצוות צריכות כוונה,¹⁹ ואכ"מ.

¹⁸ ראה על כך במאמרו של מ. אברהם, 'בעניין הכשלת חילוני בעבירה', צהר כה, ובתגובות שבגיליונות הבאים.
¹⁹ יחסו של דין זה עצמו לנדון דידן טעון גם הוא בירור, ואכ"מ.