

מושגים:

אונס ורצון
פירוק של מצב הלכתי לרכיביו וסוגי סינתזות.
שלילה מאינת ומנגדת
בין עבירה ועונש.

תקציר:

במאמר השבוע אנו עוסקים בדיני קידוש וחילול השם. אחד היסודות בהלכות אלו הוא החובה למסור את הנפש על קידוש השם במצבים מסויימים. בדרך כלל ישנה הבחנה בין שלוש העבירות החמורות שעליהן יש למסור את הנפש לבין שאר העבירות שעליהן מותר לעבור במצב של אונס ופיקו"נ.

עיקרו של המאמר עוסק בהשוואה אותה עושה הרמב"ם בין אונס של איום לבין מחלה שמסכנת את החיים. אנו עוסקים בבסיס להשוואה זו, שנראה בעייתי מאד אף שהמפרשים לא העירו עליו, ולאחר מכן גם בסייג שמעלה הרמב"ם להשוואה זו לגבי העונש. הוא כותב שמי שעבר על אחת משלוש העבירות החמורות אינו נענש מפני שהוא אנוס, אך מי שהתרפא בהן כן נענש.

אנו מביאים כמה חילוקים שעלו באחרונים בין שני המצבים. חלקם אף רואים בריפוי באמצעות עבירה פעולה במזיד, מה שאולי ניתן להסיק ממנו שגם בשאר עבירות אין רשות להתרפא.

בתוך הדברים אנו מעלים חילוקים בין ממדים שונים בהיתר לעבור עבירות במצב של פיקו"נ (האם זה תלוי רק בחומרת העבירה או בשיקולים של חילול/קידוש השם). מה קובע לגבי השאלה האם יש כאן עבירה ומה בשאלה האם יש כאן אשמה (ולכן גם עונש). ומציגים כמה וכמה דוגמאות לפירוק של תופעה הלכתית לשני רכיבים שמסתתרים תחתיה. בסוף המאמר אנו עוסקים במשמעויות ההגיוניות והמטא-הלכתיות של החילוקים הללו.

הכללים והעקרונות העולים מן המאמר

ריפוי באיסור מבט על ההבחנה בין פסיביות ואקטיביות

מבוא

במאמרנו השבוע נעסוק בחילוק שמופיע כבר בראשונים בדיני קידוש השם ומסירת הנפש. הם מחלקים בין אדם שמאיימים עליו שיעבור איסור לבין אדם שחולה ולשם רפואתו הוא נדרש לעבור איסור. זהו חילוק מסברא שאין לו מקור ברור, ובכל זאת הראשונים והפוסקים מסתמכים עליו למעשה בהלכות חמורות אלו.

א. קידוש השם וחילול השם

מצוות קידוש השם וחילול השם

בפרשתנו התורה מצווה (ויקרא פכ"ב, לא-לג):

וּשְׁמֵרְתֶם מִצְוֹתַי וְעִשִּׂיתֶם אֹתָם אֲנִי יְקֹוֹק: וְלֹא תַחֲלֹלוּ אֶת שֵׁם קִדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי יְקֹוֹק מְקֹדָשִׁים: הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְהִיּוֹת לְכֶם לֵאלֹהִים אֲנִי יְקֹוֹק:
חז"ל והראשונים לומדים מכאן שתי מצוות: 1. מצוות עשה לקדש את השם (ראה ספהמ"צ לרמב"ם מ"ע ט, ובחינוך רצו). 2. איסור לא תעשה על חילול השם (שם מ"ט סג, ובחינוך רצה).

היחס בין המצוות: שלילה מאיינת ומנגדת

לכאורה נראה כי שני אלו הם שני צדדים של אותה מטבע, כלומר שכל מעשה שיהווה קיום של מצוות קידוש השם יהווה הימנעות מלאו של חילול השם, ולהיפך.¹ וכך אכן כותב הרמב"ם בתחילת ל"ית סג:

והמצוה הס"ג היא שהזהירו מחלול השם. והוא הפך קדוש השם שנצטוינו בו שקדם באורו בתשיעית ממצות עשה...

אמנם כפי שנראה מייד ניתן לחלק בין שתי המצוות, שכן ישנם מעשים שקיומם הוא קידוש השם אך אי קיומם לא יהווה עבירה של חילול השם, ולהיפך. אם כן, בין מצוות קידוש השם לבין עבירת חילול השם יש תחום ביניים נייטרלי. במונחי המאמר לפרשת יתרו אנו טוענים כי קידוש השם וחילול השם מתייחסים זה לזה כ- (1) לעומת (-1) ולא כ- (1) מול (0). בין (1) לבין (-1) יש תחום נייטרלי שמסומן במשל הזה כ- (0). ושוב במונחי המאמר הוא ניתן לומר שהיחס בין שתי המצוות הוא שלילה מנגדת ולא שלילה מאיינת.

פירוט

הרמב"ם מביא כמה סוגי חובה שנכללים במצוות אלו. בעשה ט הוא כותב שיש כאן חובה לפרסם את האמונה ולא לפחד ממזיק, ובכללה למסור את הנפש על האמונה ועל ייחודו. ובל"ית סג הוא מביא שלושה חלקים שנכללים באיסור חילול השם:

1. כאשר אנס מבקש מיהודי לעבור על כל עבירה בשעת השמד או על אחת משלוש העבירות החמורות (עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים) שלא בשעת השמד, אם היהודי לא מסר את נפשו הוא עבר על חילול השם. הרמב"ם מתנה זאת בכך שכוונת האנס תהיה להעביר את היהודי על דתו ולא להנאת עצמו.
2. בעשיית עבירה ללא תאוה והנאה ממנה (נראה שאפילו בחדרי חדרים) יש משום חילול השם.
3. כאשר אדם גדול עושה מעשה שאין בו כשלעצמו עבירה אך הוא נראה להמון כעבירה הפרטים של הלאו והעשה אינם מנוסחים כהפכים ממש. לדוגמא, אדם גדול שלא עשה מעשה שמתפרש כעבירה, או אדם שלא עבר עבירה מתוך תאוה, לא עשו קידוש השם אלא רק נמנעו מחילול השם.

ייחודו של סעיף 1

במצבים ששייכים לסעיף 1 מקובל לפרש שאכן ישנה התאמה הופכית: מי שמסר את נפשו קיים את קידוש השם ונמנע מחילול השם, ומי שלא מסר את נפשו עבר על חילול השם וביטל עשה של קידוש השם. אם כן, איום של אנס יוצר מצב שמאייני את התחום שמצוי בין מצוות קידוש השם לבין עבירת חילול השם. הקו הופך להיות חד ממדי, וכל מעשה שייך רק לאחד מצדדיו. ואכן כך אנו מוצאים בלשון הרמב"ם פ"ה מהל' יסודי התורה ה"ד:

¹ ראה במאמרנו לפרשת יתרו, תשסז, שם עסקנו ביחס בין מצוות עשה ולאין בעלי תוכן חופף.

כל מי שנאמר בו יעבור ולא יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו, וכל מי שנאמר בו יהרג ולא יעבור ונהרג ולא עבר הרי זה קידש את השם, ואם היה בעשרה מישראל הרי זה קידש את השם ברבים כדניאל חנניה מישראל ועזריה ורבי עקיבא וחביריו, ואלו הן הרוגי מלכות שאין מעלה על מעלתן, ועליהן נאמר כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה, ועליהם נאמר אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח, וכל מי שנאמר בו יהרג ולא יעבור ועבר ולא נהרג הרי זה מחלל את השם, ואם היה בעשרה מישראל הרי זה חילל את השם ברבים ובטל מצות עשה שהיא קידוש השם ועבר על מצות לא תעשה שהיא חלול השם.

בשעה שיש איום לעבור על אחת משלוש העבירות החמורות נוצר מצב בינארי: כניעה לאיום היא חילול השם וביטול מצוות קידוש השם. עמידה בפני האיום היא קידוש השם והימנעות מעבירת חילול השם. לעומת זאת, בעת איום על עבירה אחרת נוצר מצב שונה: כניעה לאיום אינה חילול השם (ואולי יש כאן חילול השם, אך הוא ברמה נמוכה ולכן הוא מותר), ובדאי לא קידוש השם. ואילו עמידה בפניו היא אולי קידוש השם (אף כי לחלק מהפוסקים הוא אסור), ולא הימנעות מחילול השם (לפחות לא מחילול אסור). אם כן, היחס של שלילה מאינת בין שתי המצוות מאפיין בעיקר מצבים של איום לעבור על אחת משלוש העבירות החמורות.

מבנה הקטע המקראי

נשוב כעת לקטע המקראי שהובא למעלה. בתחילת הקטע התורה מצווה עלינו לשמור את המצוות. לכאורה ציווי ריק מתוכן כשלעצמו, שהרי מעצם הגדרתן כמצוות אנו אמורים לשמור אותן. עסקו בזה הרמב"ם והרמב"ן בשורש הרביעי, ואכ"מ. לאחר מכן מופיע הפסוק שממנו לומדים את הציווי לקדש את השם ואת האיסור לחלל את השם. מסתבר שיש קשר בין המצווה שבפסוק הקודם לבין המצוות הללו. הפסוק שמופיע בסוף מנוסח באופן של המשך לפסוק הקודם, שכן הוא מגדיר מיהו השם שאת שמו אסור לחלל ומצווה לקדש. ואכן הרמב"ן בפירושו על אתר רואה כך את הרצף של הפסוקים, והוא כותב:

וטעם ושמרתם מצותי - בכאן יזהיר את ישראל לשמור המצוות, שיזהרו בקרבנות במומים ובמחוסרי הזמן קודם שבעה ויום שנשחטה האם, ולעשות הזבחים והתודה ולשחטם לרצון, ויכלול כל המצוות ביחד. וכבר הזכיר למעלה בחוקים ובמשפטים (לעיל יט לז), ושמרתם את כל חוקותי ואת כל משפטי. ואמר לא תחללו את שם קדשי - להיות בכם נוכח וזובח משחת לה', כמו שאמר בני אהרן (לעיל פסוק ב) ולא יחללו את שם קדשי, שיזהיר בקרבנות מן הטומאה או המומין:
וטעם ונקדשתי בתוך בני ישראל - על דעת רבותינו (תו"כ פרק ט ד) מצות עשה, שנקדש את שמו במצות ליהרג עליהן ולא נעבור, וזה טעם המוציא אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים - שהוא טעם יכלול כל המצוות, שראוי לקדש שמו עליהם בעבור שאנחנו עבדי אשר גאלנו ממצרים:

החובה למות על קידוש השם: דעת הרמב"ן

הרמב"ן בדבריו רואה את עיקר המצווה של קידוש השם בחובה למות על קידוש השם בנסיבות המצריכות זאת. לדבריו, הפסוק האחרון בפרשה מיועד לנמק ולבסס את החובה הזו, בכך שהקב"ה הוא המוציא אותנו ממצרים להיות לו לעבדים. הוא קנה אותנו לעבדיו בהוציאו אותנו ממצרים, ולכן יש עלינו חובה בסיסית לקדש את שמו אפילו במחיר חייו. לכאורה עולה מדבריו שיש חובה למסור את הנפש על כל המצוות, בעוד שלהלכה חובה כזו קיימת רק בשלוש העבירות החמורות. אך כאשר נתבונן בלשונו ביתר דקדוק נבחין שהוא נזהר בניסוח הדברים. הוא כותב שהמצווה היא לקדש את שמו 'במצוות', ולא 'בכל המצוות'. גם בהמשך הוא כותב ש'ראוי לקדש שמו עליהם (=על כל המצוות), מפני שאנחנו עבדיו. נראה שכוונתו לומר שכך אכן היה ראוי מסברא, לולא התורה עצמה היתה פוטרת אותנו מחובת קידוש השם על תר"י מצוות (פרט לשלוש החמורות). כלומר יש כאן נקודת מוצא לסוגיא, ולא תיאור הלכתי. היכן התורה פטרה אותנו מחובה זו? מסתבר שהמקור לכך הוא עניינה של סוגיית הבבלי פ"ח דיומא, שם מחפשים מקור לכך שפיקוח נפש דוחה שבת, ולמסקנה מוצאים את המקור בפסוק 'וחי בהם' (ויקרא יח, ה), שעליו דרשו חז"ל (שם): " וחי בהם" – ולא שימות בהם". הפסוק הזה אינו מתפרש כציווי, שכן אין לו תוכן חיובי, אלא כפטור מחובת מיתה על שמירת שבת ועל מצוות בכלל (למעט שלוש החמורות).

מה שעולה מהסוגיא שם הוא שלולא הפסוק אכן היתה עלינו חובה לא לחלל שבת ולמות מהאיום שבו אנו נתונים. כלומר אכן הסברא הראשונית אומרת שיש חובה כזו, וזו גם היתה כוונת דברי הרמב"ן. אמנם בפסוק זה התורה פוטרת אותנו מהחובה הזו ביחס לרוב המצוות, למעט שלוש החמורות שיש לגביהן מקורות מיוחדים (ראה בבלי סנהדרין עד ע"ב).

מדברי בעל החינוך בתחילת מצווה רצו עולה תמונה דומה. וכך הוא כותב:

שנצטוו לקדש את השם, שנאמר [ויקרא כ"ב, ל"ב] ונקדשתי בתוך בני ישראל, כלומר שנמסור נפשינו למות על קיום מצות הדת. וכבר ביארו זכרונם לברכה מפי הקבלה ומן

הכתובים באי זה ענין ובאי זו מצוה נצטוינו בזה. ואע"פ שכתוב בתורה [שם י"ח, ה'] וחי בהם, דמשמע ולא שימות בהם, כבר קיבלו הם שלא נאמר מקרא זה בכל ענין ובכל עבירה, ומפי הקבלה אנו חיינ בכל דברי התורה.

ובפירוש אמרו זכרונם לברכה [סנהדרין ע"ד ע"א] כי ג' מצוות הן שחייב האדם שיהרג עליהן ואל יעבור בהן לעולם, והן, עבודה זרה וכל אביזרהא, כלומר כל ענין שלה האסור לנו מכח הלאוין המיוסדין בה, וכמו שנפרש למטה בעזרת השם, וכן גילוי עריות וכל אביזרהא, ושפיכות דמים, שאם יאמרו לו לאדם עבוד עבודה זרה או נהרגך יהרג ואל יעבדה, ואע"פ שלבו תמים באמונת השם, אע"פ כן נצטוה שיהרג ולא יעשה המעשה הרע ההוא, ולא יתן מקום אל המעביר לחשוב שהוא כפר בשם. ולשון ספרי, על מנת כן הוצאתי אתכם מארץ מצרים שתקדישו את שמי ברבים. וכמו כן בשתים שזכרנו, יהרג ואל יעבור כמו שאמרנו.

שורש מצוה זו ידוע, כי האדם לא נברא רק לעבוד בוראו, ומי שאינו מוסר גופו על עבודת אדוניו איננו עבד טוב. והרי בני אדם ימסרו נפשותם על אדוניהם, קל וחומר על מצות מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא.

בתחילת דבריו נראה שיש חובה למסור את הנפש על קיום כל המצוות. לאחר מכן הוא מסייג ואומר שמפי הקבלה למדנו כי החובה אינה קיימת על כל המצוות (אלא רק על שלוש החמורות, אותן הוא מפרט בפסקה הבאה). לבסוף הוא מביא את המקור של 'וחי בהם' כקושיא, שמשמע שיש הנחייה של התורה לא למות על קיום המצוות, ולבסוף הוא מסביר שקבלו חכמינו שלא נאמר הפסוק הזה על כל העניינים.

בפסקת הסיום הוא חוזר על דברי הרמב"ן שראינו, שהיותנו עבדיו של הקב"ה מבססת את החובה למות על קידוש שמו, ונראה שזה נאמר על כל מצווה ועניין (לולא הלימוד שמסייג זאת). אם כן, גם הרמב"ן וגם החינוך מראים לנו נקודת מוצא לסוגיית קידוש השם: ישנה חובה בסיסית לקדש את שמו על כל מצווה, אלא שהתורה פוטרת אותנו מחובה זו לגבי רוב המצוות. ולפי זה נוכל להבין מדוע בשעת השמד אכן אנחנו חייבים למסור את הנפש על כל המצוות. חז"ל העריכו שבמצב כזה מסירת נפש על כל מצווה נדרשת כדי לקדש את השם, ולכן כאן נותרה החובה הבסיסית למות על קידוש השם בכל המצוות. הסייג שנלמד מ'וחי בהם', שפוטר מהחובה למות על קידוש השם ברוב העבירות, אינו עוסק בשעת השמד.

הבהרה לגבי מקורה של נקודת המוצא

היה מקום להעלות טיעון הפוך, ולומר שאם התורה מוצאת לנכון לצוות אותנו לקדש את השם, אזי משמע שלולא הציווי לא היתה חובה למות על קידוש שמו. מדוע אנחנו מדייקים את נקודת המוצא דווקא מהציווי של 'וחי בהם' ולא מהציווי של 'ונקדשת'?

ברור שמהציווי של 'ונקדשת' אין כל מקום לדייק את נקודת המוצא, שהרי לולא היתה לקב"ה 'זכות' כזו (לצוות עלינו למסור נפש על קידוש שמו), אזי אם הציווי היה קיים הוא לא היה תקף. קיומו של ציווי מוכיח בעקיפין את נקודת המוצא שגם ללא ציווי יש לקב"ה זכות כזו. לעומת זאת, קיומו של הפסוק 'וחי בהם' בהחלט מצביע על נקודת המוצא הנ"ל, שהרי מכאן מוכח בבירור שלולא הפסוק היה עלינו למסור נפש על כל המצוות (אולי מכוח הציווי של 'ונקדשת' גופו).

השלכה של האמור: דין גוי

בסוגיית סנהדרין עד ע"ב נחלקו חכמים בשאלה האם גוי מחוייב אף הוא בקידוש השם. ובתוד"ה 'ואם' שם דעתם שהבעיה נפשטה והגוי אינו מחוייב, וכן הוא ברמב"ם ה' מלכים פ"י ה"ב שפוסק שגוי מאויים אינו צריך למסור את נפשו על קיום מצווה משבע המצוות שלו.

והנה בתוד"ה 'בן נוח', שם ע"ב, הקשו מדוע לא יתחייבו גויים למסור את נפשם, הרי אצלם לא כתוב 'וחי בהם'? כלומר הם מניחים שללא הציווי יש חובה למסור את הנפש, כאותה נקודת מוצא שהעלינו למעלה. התוס' מתרצים שלגבי ישראל נדרש פסוק 'וחי בהם' שכן יש ציווי בסיסי של 'ונקדשת'. לעומת זאת, אצל הגוי אין ציווי בסיסי, ולכן לא נדרש פסוק של 'וחי בהם' כדי לפטור אותו מהציווי הזה. אין לו מחוייבות בסיסית למסור את הנפש על קידוש השם.

המנ"ח בתחילת מצווה רצה-ו מדייק מכאן שבאמת מכוח הסברא כשלעצמה אין חובה למסור נפש, שהרי אם היתה חובה כזו גם הגויים היו חייבים בה. החובה יוצאת רק מכוח הפסוק של 'ונקדשת', וזה נאמר רק על ישראל.

אמנם הדברים אינם נוגעים ישירות לנדון דידן. יש להבחין בין הזכות הבסיסית של הקב"ה לדרוש מסירות נפש לבין עצם החובה מסברא למסור נפש. ברור שללא הציווי של 'ונקדשת' אין חובה בפועל למסור נפש, אבל כפי שהערנו למעלה הזכות התיאורטית של הקב"ה לדרוש זאת ודאי קיימת גם בלי הפסוק. רק בגללה יש תוקף לציווי 'ונקדשת' עצמו.

אך יש להעיר כי הזכות הבסיסית הזו מנומקת בתורה (לפי פירוש הרמב"ן הנ"ל) בכך שהקב"ה הוציא אותנו ממצרים. לכאורה נימוק זה תקף רק לגבי עם ישראל ולא לגבי גויים. אם כן, המסקנה היא שלגבי הגויים אין כלל זכות של הקב"ה לדרוש מיתה על קידוש שמו. אצלם גם אם היה כתוב 'ונקדשת' הוא לא היה תקף כי כביכול לקב"ה אין 'זכות' כזו. לעומת זאת, כפי שראינו,

בעל החינוך מנסח זאת אחרת. הוא אינו תולה זאת ביציאת מצרים אלא בעצם היותנו עבדיו של הקב"ה, ונימוק זה יכול להיות רלוונטי גם לגבי גויים.

בכל אופן, הצדדים הללו עולים רק לגבי הזכות המופשטת של הקב"ה לדרוש הקרבה מאיתנו ומגויים. בפועל, צודק המנ"ח בדיוקו שכל עוד אין ציווי שמחייב למסור את הנפש אזי אין חובה לעשות זאת. השאלה מה מעמדם של הגויים שלגביהם אין ציווי של 'ונקדשתי' הוא יכול להוות השלכה לדין שלנו כאן.

ובהערות על המנ"ח שם (מהדורת מכון ירושלים, הערה א) הביאו מהירושלמי (סנהדרין פ"ג ה"ה) לימוד לפטור של הגויים ממצוות קידוש השם מקור מהפסוק עצמו:

"ונקדשתי בתוך בני ישראל" – בני ישראל מצווים על קידוש השם ואין בני נוח מצווים על קידוש השם.

לכאורה נראה מכאן שבלי מקור שפוטר אותם היה חיוב גם על גויים. אמנם זה אינו הכרחי, שכן החיוב הזה מבוסס על הפסוק 'ונקדשתי', ואם אכן היינו מפרשים אותו גם על גויים, אזי ברור שגם עליהם היה חיוב כזה. אך ללא פסוק כלל גם לפי הירושלמי ודאי אין חיוב כזה על גויים.

ב. ריפוי באיסור

להתרפא באיסור: שיטת הרמב"ם

הרמב"ם בהלי' יסודי התורה פ"ה ה"ו כותב:

כענין שאמרו באונסין כך אמרו בחלאים. כיצד? מי שחלה ונטה למות ואמרו הרופאים שרפואתו בדבר פלוני מאיסורין שבתורה עושין. ומתרפאין בכל איסורין שבתורה במקום סכנה חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכת דמים שאפילו במקום סכנה אין מתרפאין בהן...

הרמב"ם מדמה כאן מצב שבו יש איום של גוי על חיי יהודי למצב של חולי שעל מנת להתרפא ממנו נדרש לעבור עבירה. בשני המקרים מותר לעבור על כל העבירות פרט לשלוש החמורות. שני המצבים דומים זה לזה, שכן אלו שני סוגי אונס, והכלל הוא שבאונס מותר לעבור על כל העבירות פרט לשלוש.

הקושי בהשוואה

נראה כי ההשוואה הזו מוסכמת על הפוסקים, וכפי שנראה מייד הרמב"ם עצמו מסייג אותה, ובוזה דווקא הוא היוצא דופן. לפי רוב הפוסקים ההשוואה היא מלאה. מפרשי הרמב"ם עוסקים בעיקר בהסתייגות של הרמב"ם מן ההשוואה הזו (ראה להלן) ולא בהשוואה הזו עצמה. לפני שנבחן את הסייג של הרמב"ם, עלינו להעיר כי ההשוואה עצמה היא לכאורה תמוהה.²

יסוד הדין של מסירת הנפש על שלוש העבירות החמורות נעוצה בכך שיש בעבירה כזו חילול השם, ובמסירת הנפש יש מצוות קידוש השם. כלומר מעבר לחומרת העבירה, מעורבים כאן גם שיקולים של חילול וקידוש השם. רק הצירוף של קידוש השם וחומרת העבירה ביחד יוצרים את החובה למסור נפש ולא לעבור. לעומת זאת, בשאר עבירות, שם אמנם יש חילול השם (אמנם כנראה במידה פחותה), וחומרת העבירה היא פחותה, ולכן הצירוף של שני אלו אינו יוצר חובת מסירת הנפש.

מה באשר לחולאים? לכאורה שם מה שמוטל על הכף הוא רק חומרת העבירה אותה החולה רוצה לעבור כדי להתרפא. חילול וקידוש השם אינו קשור למצב שבו אין עימות עם גויים. כניעה למחלה אינה חילול השם, והתגברות עליה היא אולי קידוש השם, אף כי ברור שבמידה פחותה. אם כן, היה מקום לחלק בין איום לבין חולאים ולומר שכאשר גוי מאיים על חיינו של יהודי יש כאן מצב של קידוש וחילול השם, ולכן חלה החובה למסור את הנפש. לעומת זאת, במצב שהיהודי חולה והרפואה היא באיסור, שם לכאורה אין כניעה לגוי ואין בכך חילול השם או קידוש השם, ולכן שם מותר להתרפא באיסור, ואין חובה למסור נפש.

כאמור, העובדה ההלכתית היא שהסכמת כל הפוסקים היא שאין הבדל בין חולאים לאיום, ובשני המקרים יש חובה למסור נפש על שלוש העבירות החמורות. אם כן, לא ברור כיצד הם משווים בין שני המקרים הללו.

השוואה של חולי למאיים להנאתו

ניתן להציג קושי נוסף על ההשוואה אותה עושה הרמב"ם: הרי הרמב"ם עצמו כותב שאם הגוי מאיים להנאת עצמו ולא להעביר על דת, אין חובה למסור את הנפש. אם כן, ברור שהחובה למסור את הנפש אינה נובעת מחומרת העבירות כשלעצמן, שהרי אם כך היה אז היתה חובה ליהרג גם במצב שהגוי מתכוין להנאת עצמו כדי לא לעבור עבירות כה חמורות. אם אין חובה במצב שהוא

² ולפלא בעינינו שלא מצאנו מי שהעיר על כך. מפרשי הרמב"ם שראינו, כולם עוסקים רק בסייג על ההשוואה שיידון להלן.

מתכוין להנאת עצמו מוכח שיסוד החובה ליהרג נעוץ בחילול/קידוש השם, ולא רק בחומרת העבירות.

מזווית אחרת ניתן לומר זאת כך: אם המחלה מאיימת עליי במיתה אם לא אעבור את העבירה, ברור שהיא אינה עושה זאת לשם העברה על דת. לכאורה זהו מצב מקביל לגוי שמאיים לשם הנאת עצמו. אם כן, מדוע בחולי יש חובה למסור את הנפש ולא להתרפא בעבירה? ביישוב הקושיות הללו ניתן אולי לומר כך: אם הגוי מאיים להנאת עצמו אז יש כאן פטור והמעשה מותר לגמרי מפני שזה נחשב כאילו הגוי עצמו עשה את העבירה. לעומת זאת, בחולי אין מי שניתן לייחס אליו את העבירה, ולכן שם חייבים למסור נפש. כלומר העובדה שהגוי מאיים להנאת עצמו מהווה פטור מחובת מסירת הנפש, ולא שהאיום להעברה על דת מהווה חיוב למסור נפש. לכן התרפאות מחולי מקבילה דווקא להעברה על דת כי אמנם אין כאן מאיים, אבל אין כאן גם פטור מהחובה למסור נפש על עבירות אלו (ועדיין ניתן להישאר בתפיסה שחובת מסירת הנפש היא בגלל חומרת העבירות ולא מפאת חילול/קידוש השם שבדבר). אמנם הקושי הראשון בעינו עומד: הרי מלשון הרמב"ם ברור שחילול/קידוש השם הוא היסוד המחייב במסירת הנפש ולא חומרת העבירות.

הצעה ראשונית: האם חובת מסירת הנפש קשורה בכלל לקידוש השם?

ניתן לומר שהחובה למסור נפש נובעת אך ורק משיקולים של חומרת העבירה, בלי כל קשר לקידוש וחילול השם. אלא שלאחר שיש חובה למסור נפש אז מתעורר עניין של קידוש השם (אם מוסר נפשו) וחילול השם (אם עובר ולא מוסר נפשו). כלומר הקידוש והחילול אינם השיקול שביסוד החובה למסור נפש, אלא רק חובות משניות שמתעוררות אחרי שכבר התקבלה ההכרעה שיש חובה למסור נפש.

כך באמת נראה קצת מלשון הרמב"ם בה"ד שהובאה לעיל, שם הוא מעלה את חילול וקידוש השם רק כתוצאה של מסירת או אי מסירת הנפש.

אך מתחילת הפרק עולה בבירור שזה לא נכון, וכך הוא כותב שם בה"א-ג:

א. כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול הזה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל, ומוזהרין שלא לחללו שנאמר ולא תחללו את שם קדשי, כיצד כשיעמוד עובד כוכבים ויאנס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או יהרגנו יעבור ואל יהרג שנאמר במצות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וחי בהם ולא שימות בהם, ואם מת ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו.

ב. במה דברים אמורים בשאר מצות חוץ מעבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכת דמים, אבל שלש עבירות אלו אם יאמר לו עבור על אחת מהן או תהרג, יהרג ואל יעבור, במה דברים אמורים בזמן שהעובד כוכבים מתכוין להנאת עצמו, כגון שאנסו לבנות לו ביתו בשבת או לבשל לו תבשילו, או אנס אשה לביועלה וכיוצא בזה, אבל אם נתכוין להעבירו על המצות בלבד, אם היה בינו לבין עצמו ואין שם עשרה מישראל יעבור ואל יהרג, ואם אנסו להעבירו בעשרה מישראל יהרג ואל יעבור, ואפילו לא נתכוין להעבירו אלא על מצוה משאר מצות בלבד.

ג. וכל הדברים האלו שלא בשעת הגזרה אבל בשעת הגזרה והוא שיעמוד מלך רשע כנבוכדנצר וחביריו ויגזור גזרה על ישראל לבטל דתם או מצוה מן המצות, יהרג ואל יעבור אפילו על אחת משאר מצות בין נאנס בתוך עשרה בין נאנס בינו לבין עובדי כוכבים.

מלשונו עולה בבירור שהחובה למסור את הנפש היא תוצאה של חילול וקידוש השם. גם הגדרים שמבחינים בין שעת השמד לבין שעה רגילה, או בין מצב שהגוי מתכוין להנאת עצמו או להעביר על דת, כולם נגזרים מרמות שונות של חילול/קידוש השם שכרוך במעשה. אם כן, נראה שהחילול וקידוש השם נוטלים חלק בשיקול שמחייב או אוסר למסור נפש. כך גם משתמע מן העובדה שהרמב"ם מחייב למסור נפש רק אם האיום נעשה להעברה על דת ולא לשם הנאת הגוי עצמו. כפי שראינו, גם מכאן מוכח שהחובה למסור נפש היא בגלל חילול/קידוש השם, ולא בגלל חומרתן של שלוש העבירות החמורות.

תמונה דומה עולה מדברי הרמב"ן והחינוך שהובאו לעיל, שתולים את החובה למסור נפש במצוות קידוש השם ואיסור חילולו (כפי שראינו, הרמב"ן אף למד זאת מהקשר הפסוקים בפרשתנו). ולכן הקושי לגבי ההשוואה בין איום לבין חולאים נותר בעינו.

הסבר ההשוואה: שלילה מנגדת ומאיינת

ייתכן שהימנעות מעבירה בעת חולי תהווה מצווה של קידוש השם, שהרי האדם שילם בחייו כדי לא לעבור על איסור. אך נראה שאכילת העבירה כדי להתרפא אינה חילול השם. זו אינה עבירה שנעשית מתוך תאוה, כפי שהרמב"ם הגדיר למעלה את איסור חילול השם. אם כן, ייתכן שההסבר הוא שהרמב"ם רואה את החובה להימנע מעבירה כחובה מחמת המצווה של קידוש השם ולא מחמת האיסור של חילול השם. לכן אף שיש הבדל בין המקרים מבחינת חילול השם, מכיון שהם דומים מבחינת קידוש השם החובה למסור את הנפש קיימת בשניהם.

לאור דברינו למעלה נוכל לנסח זאת בלשון זו: איום הוא מצב שבו יש יחס של שלילה מאיינת בין חילול השם לקידוש השם. לעומת זאת, חולאים הם מצב שבו חילול השם אינו היפוך מושלם של קידוש השם (יש מרווח נייטרלי ביניהם). אך מכיון שהחובה למסור נפש היא תוצאה של מצוות קידוש השם ולא של מניעת עבירת חילול השם, עדיין ניתן להשוות את החולאים לאיום.³ ועדיין הדברים צריכים עיון גדול.

העונש על עבירה חמורה באונס: סתירה ברמב"ם

בהמשך הי"ד מהלי יסודי התורה שצוטטה לעיל אנו מוצאים:

ואעפ"כ מפני שעבר באונס אין מלקין אותו ואין צריך לומר שאין ממיתין אותו בית דין אפילו הרג באונס, שאין מלקין וממיתין אלא לעובר ברצונו ובעדים והתראה שנאמר בנותן מזרעו למולך ונתתי אני את פני באיש ההוא מפני השמועה למדו ההוא לא אנוס ולא שוגג ולא מוטעה, ומה אם עבודת כוכבים שהיא חמורה מן הכל העובד אותה באונס אינו חייב כרת ואין צריך לומר מיתת בית דין, קל וחומר לשאר מצות האמורות בתורה, ובעריות הוא אומר ולנערה לא תעשה דבר, אבל אם יכול למלט נפשו ולברוח מתחת יד המלך הרשע ואינו עושה הנה הוא ככלב שב על קיאו, והוא נקרא עובד עבודת כוכבים במזיד והוא נטרד מן העולם הבא ויורד למדרגה התחתונה של גיהנם.

כלומר מי שעבר עבירה משלוש החמורות ולא מסר את נפשו, אמנם עבר עבירת חילול השם אך הוא לא נענש. הסיבה היא שאין עונשים אדם על עבירה שנעשתה באונס. גם החידוש שמעשה באונס נחשב כעבירה, אינה אומרת שיש גם להעניש אותו על כך.

והנה בסוף הי"ו שם (שצוטטה גם היא לעיל) הרמב"ם מתייחס לעונשו של המתרפא באיסור משלוש העבירות החמורות, וכותב כך:

ואם עבר ונתרפא עונשין אותו בית דין עונש הראוי לו.

הרמב"ם קובע שאם מישהו התרפא באחת משלוש העבירות החמורות הוא נענש בעונש ב"ד. זהו סייג על ההשוואה בין חולאים לבין מצב של איום. אמנם בשני המקרים יש איסור לעבור על שלוש עבירות החמורות, אך לענין העונש יש הבדל: באיום אין עונש ובמתרפא יש עונש.

האחרונים תמחו על דברי הרמב"ם, שכן אם הוא מדמה איומים לחולאים, והוא רואה את שני המצבים כאונס, אז מדוע הוא פוסק שעל המתרפא באונס יש עונש ואילו במצב של מי שנכנע לאיום אין עונש? הדברים מתחדדים לאור הערתנו לעיל, שבכניעה לאיום יש ממד של חילול השם, משא"כ בהתרפאות ממחלה. אם כן, דווקא במי שנכנע לאיום היה יותר מקום להעניש מאשר במי שהתרפא באיסור.⁴

עבירה, אשמה ועונש

שאלה זו מחדדת את הצורך בבירור היחס בין שני מישורים שונים ביחס לעבירות תחת אונס: ממד העבירה וממד האשמה (ולכן העונש). כאשר אנו אומרים שאין עונש בעבירה כזו ניתן להבין שיש פטור מעונש מחמת אונס, כלומר זהו שיקול של היעדר אשמה. אך ניתן להבין זאת גם כטיעון שמבוסס על היעדר עבירה. בדרך כלל אונס הוא שיקול שמטפל בפטור מעונש (כלומר באשמה), ולכן עולה כאן האפשרות שישנו רכיב נוסף בהיתר זה שמאין את העבירה שבדבר. רוב המפרשים תולים זאת בלימוד מהפסוק 'וחי בהם'. להבחנה זו נגיע עוד מעט.

הסברים בשיטת הרמב"ם

ישנם שני כיוונים עיקריים בביאור שיטת הרמב"ם:

³ לכאורה יש מקום לערער על שיקול זה. המצווה לקדש את השם כשלעצמה, אם לא כרוכה בהיפוכה עבירת חילול השם, לא מהווה כשלעצמה בסיס מספיק לחייב מסירת נפש. האם אדם חייב למסור את נפשו כדי לעשות מעשה שיש בו קידוש השם (להצליח בתחום כלשהו? לנהוג באופן מוסרי שיאמר 'פלוגי שלמד תורה כמה נאים מעשי')? ברור שאי עשיית המעשה אין בה חילול השם, ולכן הוא אינו מחייב מסירת נפש.

אמנם ייתכן שיש כמה דרגות במצוות קידוש השם, כמו גם בעבירת חילול השם. הרי גם על חילול השם לא תמיד אנו מצווים למסור את הנפש. לדוגמא, בעבירות שאינן משלוש החמורות, גם בכניעה לאיום שם יש חילול השם, ובכל זאת אין חובה למסור נפש. אם כן, שלוש העבירות החמורות מהוות דרגה מיוחדת של קידוש השם וחילולו, ולכן רק הן מחייבות מסירת הנפש.

ולפי זה הצעתנו בשיטת הרמב"ם יכולה לעמוד. ההשוואה בין שני המצבים מבוססת על ראיית החובה למסור נפש כחובה שנגזרת ממצוות קידוש השם ולא מהימנעות מחילול השם.

⁴ אמנם הרב קפאח בפירושו על אתר מביא אחרונים שמסבירים שכוונת דברי הרמב"ם היא לעונש שמטיל ב"ד לפי ראות עיניו שלא מן הדין, ולא העונש ב"ד שמגיע מעיקר הדין על עבירה כזו. הם טוענים שטיקרון זה קיים גם ביחס לעבירה באונס של איום, לפי ראות עיני ב"ד.

אך הדברים קשים בלשון הרמב"ם, שכן לא ברור מדוע הוא אינו מזכיר זאת ביחס למי שנכנע לאיום אלא רק ביחס למתרפא מחולאים. עוד לא ברור מדוע הוא כותב 'עונש הראוי לו' ולא 'כפי מה שיראו'. 'הראוי לו' מתפרש כמגיע לו על עבירה כזו (וכן כתב להדיא בעל 'טורי אבן'). ואכן רוב מפרשי הרמב"ם ראו כאן סתירה וניסו ליישבה בצורות שונות.

1. ספק באיום או ספק בהצלה: בספר **יד המלך** כתב שבריפוי העבירה אינה דרך בטוחה להתרפא ולכן יש עונש. ייתכן שיעבור את העבירה ובכל זאת לא יתרפא. ובמרכבת **המשנה** כתב דומה אך הפוך: ייתכן שגם אם לא יעבור את העבירה הוא יתרפא, ולכן לא ברור שיש צורך בעבירה. ועדיין בעל **יד המלך** נותר בצ"ע מנין מקורו של הרמב"ם לחילוק זה (בפרט שלהלכה ספק פיקו"נ הוא כמו פיקו"נ ודאי). נראה שהוא עדיין רואה במצב כזה אונס, אלא שיש כאן צד לחומרא.
- היה מקום לומר שמצב כזה כלל אינו קרוי אונס, שכן נסיבות נחשבות כאונס רק כאשר הצעד של העבירה בהכרח מוציא אותנו מהסכנה. אבל אם הצעד הזה אינו מוצא ודאי מהצרה, אין לראות בנסיבות אלו משום כפייה לעשות את הצעד הזה, ולכן הוא אינו נחשב כאונס. לפי זה קביעת הרמב"ם פשוטה בסברא, שהרי אם זה אינו אונס ברור שמגיע לו עונש על העבירה. אמנם עצם הטענה שמצב כזה אינו נחשב כאונס היא עצמה טעונה מקור בעיניו.
2. מתרפא אינו פטור כאונס: בעל **אור שמח והנוב"י ועבודת המלך** ועוד אחרונים כתבו שההבחנה אינה נובעת מהספק בצרה (אולי לא ימות גם בלי התרופה) או בדרך ההצלה (אולי ימות גם אם ייטול את התרופה), אלא מהבחנה בין שני המצבים עצמם: איום והתרפאות ממחלה. את דבריהם ניתן לפרש בכמה וכמה צורות, ולא תמיד ברור למה הם התכוונו. על כן נביא כאן את הכיוונים העיקריים שעולים באחרונים בלי ליחס אותם לפוסקים אלה או אחרים.⁵

ההבחנה בין מתרפא למאויים

נביא כאן ארבעה כיוונים עיקריים בהבחנה בין מתרפא לבין מאויים:

- א. יש שהסבירו שבמחלה התועלת היא תוצאה של העבירה עצמה. ההתרפאות היא תוצאה של העבירה, ולכן הוא נהנה מהעבירה עצמה. לעומת זאת, בכניעה לאיום התועלת אינה תוצר של העבירה עצמה. העובדה שהוא עשה עבירה גרמה למאיים להסיר את איומו, אבל לא העבירה עצמה היא שהביאה להנאתו.
- ב. יש שתלו זאת בקיומו של גורם חיצוני שמאיים עליו. בכניעה לאיום העבריין הוא המאיים, ולכן המאויים כלל לא עשה עבירה בידיים. לעומת זאת, במתרפא אין אדם אחר בתמונה, ועל כורחנו מי שעשה את העבירה הוא המתרפא עצמו.
- ג. יש שביארו שבכניעה לאיום המאיים הצביע ישירות על העבירה, וקבע שהוא מעוניין בה. לא היה למאויים מנוס אלא לעבור את העבירה הזו כדי להינצל. לעומת זאת, במתרפא מחולי, המחלה אינה מורה לו דווקא על העבירה הזו, ואולי הוא יכול היה להתרפא אחרת. אם כן, הוא זה שבחר בעבירה כדי להתרפא, ולכן זהו מעשה שלו עצמו.⁶ להלן נראה השלכות לתפיסה זו לגבי איסור להיכנע גם בשאר העבירות (ולא רק בחמורות).
- ד. מאותו נימוק כמו בסעיף א למעלה, יש שטענו שאמנם בשני המקרים הוא נחשב כאונס, אבל במקרה של חולי הוא רוצה בעבירה, ולכן הוא חייב בעונש. הוא רוצה לאכול את האיסור, אמנם לא בשביל טעמו אלא בשביל להתרפא, אבל מדוע הסיבה חשובה. סוף סוף הוא רוצה בעבירה. לעומת זאת, בכניעה לאיום הוא כלל אינו רוצה בעבירה, אלא בהסרת האיום. העבירה היא רק היכי תמצוי להסרת האיום.

משמעותם של ההסברים הללו: האם המתרפא הוא אנוס?

חלק מההסברים הללו יכולים להתפרש באופן שלפיו מצב כזה כלל אינו נחשב כאונס. אמנם זהו כיוון קשה, שכן אם אכן זה אינו אונס אז היה איסור ואף עונש גם בשאר עבירות, ולא רק בשלוש

⁵ לדוגמא, בספר **פרח מטה אהרן** על אתר עוסק בעניין זה בהרחבה, והוא מבין את דברי האו"ש בכיוון ב שלנו. בעוד שמעיון בדברי האו"ש עצמו די ברור שלא זו כוונתו. לדעתנו כוונתו היא לכיוון ד.

⁶ יש מקום לדמות זאת לחילוק בירושלמי תרומות שמובא להלכה ברמב"ם שם בה"ה, וזו לשונו:

וכן אם אמרו להם עובדי כוכבים תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרוג כולכם, יהרגו כולם ואל יחסדו להם נפש אחת מישראל, ואם יחדו להם ואמרו תנו לנו פלוני או נהרוג את כולכם, אם היה מחוייב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם,

איום הוא כמו מצב שייחדו לו עבירה לעבור, ולכן שם זה קל יותר מאשר מחלה שאינה מייחדת עבירה מסויימת באופן מכוון. נעיר כי יש מקום לדמות זאת גם לאפשרויות א' וד' למעלה. ההשוואה הזו היא מעניינת, ויש לדון בה הרבה, ואכ"מ.

עוד יש להעיר מדברי בעל **עבודת המלך**, אשר מסיק מן ההבחנה של הרמב"ם מסקנה מרחיקת לכת: אם בא הגוי ומאיים עליו על איזה דבר אחר והוא עושה עבירה משלוש החמורות כדי להינצל ממנו, אין זה אונס והוא חייב בעונש. מצב כזה הוא פעולה מרצונו של היהודי ולא מרצונו של הגוי. כנראה שגם הוא הבין בכיוון זה.

וכן נראה שהבין בעל **המנ"ח** במצווה רצה-רצו סק"ב, שם הוא מביא חילוק דומה לגבי מוסר (ראה בש"ך חו"מ סי' שפח סק"ד), בין מצב שמאיימים עליו לגלות את ממון חברו, שאז הוא אנוס, לבין מצב שמאיימים עליו והוא מוסר כדי להינצל. הוא מסביר שבמקרה השני אין הצבעה ישירה על ממון החבר, ולכן אין לו פטור של אונס.

העבירות החמורות. אם מצב כזה אינו אונס, אז גם במתפא בחילול שבת עליו למסור את נפשו ולא לחלל שבת, שכן זה אינו נחשב חילול שבת באונס. יתר על כן, העובדה שהמאויים נחשב אונס מהווה יסוד לפטור מעונש, אבל מדוע צעד כזה אינו נחשב כעבירה, כלומר מותר לכתחילה, בכל שאר העבירות?

להלן נראה שיש מפרשים ופוסקים שאכן תפסו שאין כאן אונס, ולכן אסרו להתפא גם בשאר עבירות. אך אם נתפוס כמשמעות דברי הרמב"ם שבשאר עבירות אין איסור להתפא, נראה כי ניתן לענות על כך בשני אופנים:

1. אכן זהו אונס, אך האונס מהווה רק פטור מעונש. ההיתר לכתחילה אינו נובע מכך שזה אונס אלא מפני שיש מצוות 'וחי בהם', כלומר יש היתר לעבור על איסורים כדי להציל חיים. והנה, גם אם לא היה פטור של אונס במצבים אלו עדיין הוא פטור מפני שהפסוק 'וחי בהם' מלמד שזו אינה עבירה. ממילא הוא גם פטור מעונש. ההבחנה הזו מקבלת משמעות רק במקום שאינו מוגדר כאונס, כמו בחולאים, שם אמנם יש את הפסוק של 'וחי בהם', אבל פסוק זה לא נאמר לגבי שלוש העבירות החמורות. לכן במצב כזה יש עבירה, שכן אין היתר לעבור, וממילא גם יש עונש שכן זה אינו מוגדר כאונס. לגבי שאר העבירות יש פטור מצד 'וחי בהם', ולכן אין עבירה וממילא גם אין עונש (למרות שזה אינו אונס).⁷

2. ניתן להסביר שגם במצב של חולי הוא כן נחשב כאונס, אלא שמכיון שהוא רוצה בדבר (שהרי הוא רוצה להתפא), אזי אין לו פטור מעונש. אם כן, יש מצב שבו האדם נחשב אונס ובכל זאת הוא עובר איסור ויש גם עונש.

לכאורה הדברים תלויים במחלוקת הידועה בין האחרונים לגבי מצב בו אדם אונס לעשות משהו שהוא רוצה לעשותו גם בלי האונס, האם הוא עדיין נחשב כאונס או לא.⁸ ההסבר הקודם שהצענו (1) הולך בכיוון שאונס שמלווה ברצון אינו אונס. ההסבר השני (2) גורס שזהו אונס אך אונס אינו מהווה פטור במקרה כזה מפני שיש רצון בעבירה.

יסוד הדברים הוא שהעובדה שאדם כלשהו הוא אונס אינה פוטרת אותו אלא מפני שהוא לא רוצה במעשה. לכן אם יש אונס שבמקביל לו קיים גם רצון במעשה הוא אינו מהווה פטור. אך נראה כי המצב במקרה שלנו הוא אפילו גרוע יותר, שכן הרצון לעבירה אינו קיים במקביל לאונס, אלא מחמת האונס עצמו. האדם רוצה באכילת האיסור כדי להתפא מהעבירה, כלומר כדי לצאת מהאונס. זהו רצון שפוגם באונס עצמו, ולא רק רצון שקיים במקביל לאונס, ולכן כאן זו ודאי עבירה ואין אפילו פטור מעונש. ייתכן שמסיבה זו הסברא הזו נכונה גם לפי הסוברים שאונס ורצון ביחד זה כן מצב שיש בו פטור של אונס.

סיכום: אנס שמתכוין להנאת עצמו

ובאמת נחלקו הראשונים בשאלה האם כאשר האנס מתכוין להנאת עצמו יש דין ייהרג ואל יעבור. **בעל המאור** בסנהדרין (מז-מח בדפי הרי"ף) סובר שכאשר האנס מתכוין להנאת עצמו הדין הוא שיעבור ולא ייהרג.⁹ כך ראינו למעלה גם בלשון הרמב"ם. לעומת זאת, הרמב"ן **במלחמות ה'** שם חולק עליו, ולדעתו גם כשהאנס מתכוין להנאת עצמו יש דין ייהרג ואל יעבור.

בפשטות הויכוח הוא בשאלה האם ההיתר של אונס שנלמד מ'ולנערה לא תעשה דבר' אינו רק פטור מעונש, אלא זה גם גורם לכך שהמעשה כלל אינו נחשב כעבירה. רק כשהאנס מתכוין להעביר על דת יש חיוב למות בגלל חילול השם. ואם עבר אין עליו עונש מפני שהעונש על העבירה לא קיים כשעובר באונס. למעשה אין בכלל עבירה, הוא כלל לא עבד עבודה זרה אלא רק חילל את השם. ועל חילול השם לא מצאנו עונש כלשהו. ובשאר עבירות המצב הוא דומה, שהאונס גורם לכך שהמעשה כלל אינו עבירה, אלא שכאן גם אם האנס מתכוין להעביר על דת אין חובה למות מפני שחילול השם הוא במדרגה פחותה (לא רק חומרת העבירה שונה אלא גם מידת החילול השם הכרוכה בה). ולפי זה, בחולאים זה כלל אינו אונס, ולכן יש עבירה ויש גם עונש. כאמור, זו גם שיטת הרמב"ם. ובאמת בספר **פרח מטה אהרן** (שם, עמ' 35) דייק בלשון הרמב"ם שמי שעבר ולא נהרג עבר על חילול השם וביטל עשה דקידוש השם, אך הוא אינו מזכיר את עבירות העי"ז והעריות עצמן. מוכח מכאן שבאמת מי שעבר לא עבר על עבירות אלו, שכן הוא היה אונס, ואונס מבטל לגמרי את העבירות שעוברים.

לעומת זאת, הרמב"ן סובר שההיתר של אונס הוא רק פטור מעונש, ולכן העבירה עומדת בעינה בכל אופן. לכן כשהאנס מתכוין להנאת עצמו עדיין יש דין ייהרג ואל יעבור, שכן העבירה בעינה. יש רק פטור מעונש. ביטול העבירה עצמה במקום פיקוי"נ נלמד מ'וחי בהם', וזה לא נאמר בשלוש העבירות החמורות. לכן גם כשהאנס מתכוין להנאת עצמו יש דין ייהרג ואל יעבור בשלוש החמורות.

⁷ ראה **פרח מטה אהרן**, הל' יסודי התורה, עמ' 33.

⁸ ראה **אנציק"ת**, ע' 'אונס' (הכרח), פרק י'.

⁹ כמובן שברצח לא נאמר כך, שכן דין ייהרג ואל יעבור ברצח יוצא מסברא של 'מאי חזית דדמא דידך סומך טפי', וזה קיים גם כאשר האנס מתכוין להנאתו.

השלכה: דין בני נוח

תוד"ה 'בן נוח', סנהדרין עד ע"ב, כותבים שדין 'וחי בהם' נכתב רק ביחס לישראל ולא ביחס לבני נוח. ובאמת מהרש"א שם הקשה מנין להם שזה לא נכתב לגבי גויים? ומוכיח זאת ממה שהתלמוד מסתפק האם בן נוח מצווה על קידוש השם (ראה בדברינו למעלה). וכן כתב המל"מ פ"י ממלכים ה"ב, ובדרשותיו בספר **פרשת דרכים**, 'דרך האתרים' (דרוש שני). אמנם מסתבר שדין אונס נאמר גם ביחס לבני נוח.

ולפי זה יוצא שבן נוח שמאויים לעבור עבירה הוא אנוס אך אין לו פטור של 'וחי בהם'. ולפי **בעה"מ** והרמב"ם יוצא שבגלל שהוא אנוס אין כאן עבירה כלל, וממילא הוא לא ייענש. אמנם לפי הרמב"ן נראה שיש כאן עבירה והוא רק פטור מעונש. אך נראה שבכל העבירות תהיה עליו חובה למסור את נפשו, לא בגלל קידוש השם אלא מפני שאין לו היתר של 'וחי בהם'.¹⁰

שיטות שמחלה כלל אינה אונס: חילוק לגבי שאר העבירות

עד כאן ראינו השוואה בין חולאים לבין מצבי איום, לעניין שיש איסור בשלוש עבירות חמורות ויש היתר בשאר עבירות. עוד ראינו שהרמב"ם מחלק ביניהם לעניין העונש בשלוש עבירות החמורות, שבחולאים יש עונש ובאיום לא.

זהו חילוק שנוגע לשלוש העבירות החמורות. לעניין שאר העבירות ברור שהרמב"ם סובר שמותר לעבור עליהן גם כדי להתרפא (ולא רק תחת איום), ובודאי שאין עונש על המתרפא. אך כמה פוסקים טענו שמכיון שהתרפאות אינה אונס (כאפשרות שהעלינו למעלה), אזי אסור לעבור גם בשאר עבירות כדי להתרפא.

הדברים מופיעים בספר **מקור מים חיים** יו"ד סי' קנז סק"א בסופו, שם הוא כותב שמתרפא הוא ממש כמזיד, ולכן אסור להתרפא בשום עבירה. אמנם לכאורה עדיין יש אפשרות להסביר שיש היתר להתרפא בשאר עבירות מפאת הציווי של 'וחי בהם', שלגבי שאר העבירות הוא ודאי חל. אך על כך כותב בעל המנ"ח במצווה שלנו, שבמתרפא אין דין 'וחי בהם':

ונראה לי דיש חילוק גדול בין אנסו אנס לעבור עבירה זו ואם לאו יהרגנו, וא"כ אונס ההריגה בא לו על ידי מצוות השי"ת, נוכל לומר דהכתוב אמר 'וחי בהם', דעל ידי המצוות יחיה האדם ולא שימות על ידי סיבתם. אבל אם לא אנס אותו על העבירה, רק שחלה ונטה למות ועל ידי העבירה יוכל להציל נפשו מרדת שחת אבל החולי אינו בא לו מחמת המצווה, בזה נוכל לומר דלא שייך 'וחי בהם' ולא שימות בהם, כי לא מחמת המצווה חלה רק היא מניעת הצלה.

מפרשנותו לדרשת חז"ל גוזר המנ"ח סברא לחלק בין איום לבין חולי. ההיתר לעבור עבירות שנלמד מ'וחי בהם', פירושו שאם המצווה היא עצמה מהווה איום על חייו, או אז יש היתר לעבור עליה. הפסוק מלמד אותנו שמצווה אינה יכולה להוות איום על החיים, שכן היא נועדה לחיות בה. כל זאת רק אם המצווה עצמה מהווה איום על חייו. לעומת זאת, אם האיום הוא חיצוני, והמצווה היא רק צורה להינצל מן האיום, כאן המצווה עצמה כלל אינה מאיימת עליו, ולכן אין את ההיתר מהפסוק של 'וחי בהם'. במקרה כזה יהיה אסור להתרפא באיסור, אפילו כזה שאינו משלוש העבירות החמורות.¹¹

אמנם המנ"ח מביא את כל זה רק כהו"א, ולמסקנה ר' ישמעאל מביא מקור אחר שמתיר להתרפא בשאר עבירות. לשיטת רי"ש הסברות הללו נכונות, אך הן מהוות רק הסבר מדוע נדרש מקור נוסף להתיר להתרפא. אך לדעת שמואל שהמקור הוא מ'וחי בהם' נראה שזוהי גם ההלכה, שכן כפי שהסביר המנ"ח ההיתר של 'וחי בהם' אינו עוסק במתרפא אלא רק במאויים.

בהמשך דבריו המנ"ח (שם סק"ג) מדייק מלשון הרמב"ם שבהלי יסודי התורה ראינו שהוא מדמה חולאים לאיום, אך בהלכה המקבילה לגבי גוי (מלכים פ"י ה"ב) הוא כותב רק על אונס של איום ולא מזכיר חולאים. המנ"ח כותב שהרמב"ם סובר שבגוי גם להלכה אין היתר להתרפא באף עבירה ואין חיוב למסור את נפשו באונס על שום עבירה. כלומר אונס של איום הוא מתיר לכל העבירות, אך חולי אנו מתיר מאומה.

וההסבר הוא שבחולי המצב אינו אונס, ומה שמותר לעבור כדי להתרפא הוא משום 'וחי בהם' או מילפוטא אחרת, וזה לא נאמר בגוי. אמנם אין לו חיוב על עבירה שעבר באונס, אך גם אין לו היתר לעבור כדי לחיות.

¹⁰ וקצת צ"ע מדברי הרמב"ן בהשגות על **ספהמ"צ**, מצווה טז, שם הוא כותב שיש דין פיקו"נ וחייבים לחלל שבת כדי להציל גר תושב, וודאי שהוא עצמו יכול לחלל שבת כדי להציל את עצמו. אם כן, נראה שלפי הרמב"ן הוא אינו חייב למות על כל העבירות.

¹¹ הוא מניח שכאשר גוי מאיים על חיי יהודי זהו איום שנובע מהמצווה עצמה, ולכן כאן נאמר ההיתר של 'וחי בהם'. מסתבר להבין זאת רק במצב שהגוי מאיים כדי להעביר על דת, ולא להנאת עצמו. זה עצמו חידוש גדול: הוא מבין שהאיסור להיענות לאיום של הגוי כשהוא מתכוין להעברה על דת אינו נובע משיקולי חילול השם, אלא מן העבירה עצמה, מפני שכאן אין את ההיתר של 'וחי בהם'. הצורך בכך שהגוי יאיים להעביר על דת אינו משיקולי חילול השם, אלא בכדי שיווצר מצב שהמצווה עצמה היא זו שמאיימת על חייו.

ג. משמעויות מתודולוגיות: על עבירה, עונש ואונס

מבוא

ראינו לאורך דברינו כמה וכמה חילוקים ואופני חשיבה שהם טיפוסיים לחשיבה ההלכתית. ראינו פירוק של היתר האונס לשני היבטים: האילוץ הפיסי, והרצון הסובייקטיבי. יש שפירקו את ההיתר לעבור עבירות במצבי אונס לשני רכיבים: הרכיב שמבטל את העבירה שבדבר ('וחי בהם'), והרכיב שמבטל את האשמה (אונס, שנלמד מהפסוק 'ולנערה לא תעשה דבר'), ומכוח זה את העונש.

עוד ראינו הבחנה בין רכיב חילול/קידוש השם לבין הרכיב של חומרת העבירה ביחס להיתר או האיסור לעבור עבירה באונס. ראינו הבחנה בין חולאים לבין אונס של איום, ולפי כמה דעות זה מגיע לקיצוניות שחולאים כלל אינם אונס אלא מזיד.

ההבחנות הללו מעלות כמה וכמה שאלות עקרוניות ביחס לעקרונות חשיבה הלכתיים. בפרק זה נעסוק בקצרה בכמה מהם.

משמעויות של פירוק לוגי

מה שמאפיין רבים מן החילוקים הללו הוא פירוק של תופעה לשני מרכיבים שמסתתרים מתחתיה. מתודה זו קשורה למתודת 'שני דינים' מבית מדרשו של ר' חיים מבריסק, אף כי ניתן לראות בדברינו כאן מקורות קדומים יותר שמשמשים בה.

אין כאן המקום להאריך בבחינתה של המתודה הזו. יש שראו בה סתירה לוגית,¹² מפני שבמקרים רבים שני הרכיבים הם סותרים. הדבר אינו נכון, גם במקום בו נראה לכאורה שהם אכן סותרים.¹³ שאלה נוספת היא בכיוון ההפוך בדיוק: האם באמת אלו הם שני רכיבים שונים? לפעמים שני הצדדים של החקירה ההלכתית הם שני קטבים תיאורטיים, ובמציאות מופיעים שילובים שונים של שניהם. לפעמים בבחינה מעמיקה יותר רואים שאלו הם שני צדדים של אותה מטבע.¹⁴

אם נמשיך את צורת החשיבה הזו נוכל לומר שלפעמים הניתוח של ההפרדה לרכיבים אינו אלא קירוב לאמת. האמת עצמה אינה ניתנת לתיאור לוגי פשוט ולהגדרות חדות, ולכן עלינו לנסות ולבנות אותה כסינתזה בין שני קטבים תיאורטיים. יצירת סינתזה כזו דורשת תהליך דיאלקטי שבתחילתו ישנה הבחנה דיכוטומית בין שני קטבים, שבהם מטפלת החקירה ההלכתית. לאחר מכן יוצרים צירופים ומיזוגים שונים בין שני הקטבים הללו. מכיון ששני הקטבים אינם לקוחים מן המציאות האמיתית אלא מהווים הפשטה תיאורטית, גם הצירוף שלהם אינו בהכרח ביטוי למציאות האמיתית אלא קירוב תיאורטי, כעין מודל, עבורה.

נדון נוסף, שאינו בעל אופי כללי, הוא מה חבוי מאחורי האנליזות הללו בכל אחת מן הסוגיות הספציפיות. הבחנה בין שני היבטים בסוגיא כלשהי בדרך כלל מניחה ומבטאת תפיסות עולם מסוימות, שבלעדיהן אין מקום להפרדה בין הרכיבים. על כן האנליזה הזו אינה רק שאלה של לוגיקה גרידא.

כאן לא נוכל לעסוק בשאלות אלו בפירוט, שכן כל אחת מהן דורשת טיפול יסודי ומפורט. נציג כמה נקודות לדוגמא ביישומן לחילוקים שעלו בדברינו למעלה.

עבירה ועונש

אחד החילוקים שנעשו למעלה הוא הפרדה בין העבירה לבין העונש עליה. ישנם פרמטרים בהלכה שרלוונטיים לשאלה האם יש כאן עבירה (הכוונה, המודעות), וישנם פרמטרים שרלוונטיים לשאלה האם יש כאן אשמה, או האם מגיע כאן עונש (אונס, שוגג וכדו'). בהקשר שלנו הפסוק 'וחי בהם' מלמד שאין כלל עבירה במעשה שנעשה כדי להציל חיים, והפסוק 'ולנערה לא תעשה דבר' מלמד שאין כאן אשמה ולכן אין על כך עונש.

מונחת כאן הפרדה בין ממד האשמה ועונש לממד העבירה עצמה. אנחנו יכולים לשאול את עצמנו מהי ההנחה מאחורי ההפרדה הזו? הטענה שעבירה ואשמה הם שני דברים שונים נראית לנו אולי פשוטה, אבל היא טעונה בירור. סוגיא זו מוליכה אותנו לכמה וכמה שאלות לגבי טיבה של עבירה. שאלה אחת: האם מעשה עבירה מהווה פגיעה כלשהי בעולם (הרוחני או הגשמי), או שמא רק מרידה נגד ציוויו של הקב"ה? לשון אחר: האם יש בסיס אונטולוגי לעבירות ולמצוות, או שכל כולן שייכות לרובד נורמטיבי גרידא? שאלה שנייה: האם הבעייתיות בעבירה היא בכך שהומרה ציוויו של הקב"ה או שמא היא נעוצה בנזק שהעבירה גורמת.

אם כל תוכנה של מצווה הוא שהקב"ה ציווה אותנו לגביה, ואין מאחוריה שום השלכה או טענה על המציאות (רוחנית או גשמית), כי אז לא ברור מה יש בעבירה מעבר לאשמה. לדוגמא, אם

¹² ראה מאמרו של דניאל ווייל, הגיון א.

¹³ ראה מאמרו של מ. אברהם, 'מהי 'חלות', צהר ב.

¹⁴ דוגמאות לדבר וניתוח של התופעה ניתן למצוא בשני מאמריו של מ. אברהם, במישרים ב וג'.

אכילת חזיר אין בה כל רע למעט העובדה שהקב"ה ציווה אותנו שלא לאכול חזיר, אזי מי שאכל חזיר בלי אשמה לא עשה מאומה. לא רק שאין כאן אשמה, אלא בפשטות נראה שגם אין כאן עבירה בשום מובן משמעותי שהוא.

אמנם אשמה אינה קשורה בהכרח לציווי. יכולה להיות נורמה מוסרית ללא ציווי, ובכל זאת ניתן לדון לגבי מעשה של מישהו שפגע בה, האם הוא אשם בכך או לא. אשמה קשורה לממדים סובייקטיביים של המעשה ולא לממדים האובייקטיביים שלו, אבל לאו דווקא לציווי. זה מוליך אותנו לשאלה של מוסר דאונטולוגי (שנמדד לפי הכוונות) או טלאולוגי (שנמדד לפי התוצאות והתועלת).

האפשרות הסבירה להסביר את ההבחנה בין עבירה לבין אשמה היא לטעון שאכילת חזיר פוגעת בעולם או בנפש באופן כלשהו, ולכן גם אם עשיתי זאת בלא אשמה עדיין נעשתה כאן עבירה (הנפש/העולם נפגעו). שאלת העונש והאשמה נבדלת כאן באופן פשוט משאלת קיומה של העבירה כשלעצמה. הדאונטולוגיה קובעת את האשמה והטלאולוגיה את העבירה.

ישנה שאלה נוספת שקשורה לדיון הזה והיא השאלה המכונה בפילוסופיה 'דילמת איותפרון'. בדיאלוג האפלטוני שואל סוקרטס: האם הטוב/רע הוא טוב כי הקב"ה (האלים, במינוחים המקוריים) ציווה/אסר עליו, או שמא הקב"ה ציווה/אסר עליו בגלל שהוא טוב/רע? התפיסה שהטוב והרע קדמו לציווי ואינם תלויים בו, פירושה שיכולה להיות משמעות לעבירה גם בלי אשמה. פגיעה באותו רובד אובייקטיבי היא עבירה גם אם אין בה אשמה.

רמות סינתזה שונות

תיתכן תפיסה שזוהי גופא גם העבירה, שכן אולי אין משמעות אובייקטיבית לעבירה אלא אי הישמעות לציווי ואשמה בכישלון. תפיסה כזו מזהה את העבירה עם האשמה. זוהי סינתזה בין שני הקטבים התיאורטיים הללו, אך סינתזה פשוטה (זיהוי).

יש שיאמרו שבלי אשמה אין עבירה, אך עדיין ללא זיהוי של שני הדברים. לדוגמא, ישנה טענה שמי שאוכל חזיר במקום שהדבר מותר על פי ההלכה (כגון חולה שזקוק לכך, בהנחה שמותר להתרפא באיסור רגיל. ראה למעלה) לא מטמטם את נפשו. הסיבה לכך היא שהתוצאה האובייקטיבית אינה נובעת רק ממעשה אכילת החזיר (לא הערוד ממת) אלא מהעבירה שבו, או ליתר דיוק מן האשמה שבו. גם זו אינה סינתזה של ממש, שכן הצד האחד מהווה תנאי לשני, אך ההבחנה המושגית בין עבירה לאשמה נותרת על כנה. במובן המושגי אין כאן סינתזה של ממש.

סינתזה ממשית פירושה היא שאשמה ועבירה שלובות ממש זו בזו. בכיוון החיובי ניתן למצוא דוגמא כזו ברמב"ם סופ"ח מהל' מלכים, שם הוא קובע שגר תושב שעשה מצווה כלשהי מתוך שיקול דעתו שלו (הוא חשב שזה מעשה ראוי), אף שהוא עושה מעשה חכם ונכון אין בכך מעשה מצווה. הרמב"ם מסביר שהסיבה לכך היא שמעשה מצווה דורש בתשתיתו אמונה בתורה מן השמים. כאן המודעות והכוונה (שמוליכות למחויבות) הן חלק מהגדרת המצווה עצמה. ניתן אולי להסיק מכאן מסקנה מקבילה גם לגבי עבירות: גם עבירה שנעשית בלי אמונה בקב"ה אינה עבירה. היא אולי מעשה רע אך לא עבירה.¹⁵ ושוב, לא שזהו אונס שפוטר את העבריין מעונש (כלומר מבטל את האשמה), אלא זה כלל אינו מעשה עבירה. כאן אנו רואים היבט שמבחינתו ה'אשמה' היא חלק מהגדרת העבירה עצמה.

הקשר למושג 'אונס'

ראינו שניתן להגיע לתפיסה שאשמה ועבירה אינם שני קטבים שונים. בהקשרים שונים אלו הן כמעט מילים נרדפות. עבירה היא מעשה שהאדם אשם בו, שכן יש בו ממד של פגיעה כנגד הנורמה (ולאו דווקא פגיעה בדבר כלשהו).

זה מוליך אותנו לתפיסות שונות של המושג 'אונס'. בפשטות כאשר אנחנו אומרים שמעשה נעשה באונס הטענה היא שהעושה פטור מעונש. אין כאן אשמה. אך ישנן תפיסות בהלכה לפיהן מעשה באונס כלל אינו עבירה. תפיסות כאלו מזהות ברמה כלשהי את העבירה עם האשמה. אמנם ייתכן שזה אינו זיהוי גורף ומוחלט, שכן רק היעדר מוחלט של אשמה (כמו באונס) פירושו שאין כלל עבירה. אשמה מופחתת עדיין יכולה אולי להיחשב כעבירה.

ראינו למעלה מחלוקת האם מצב של אונס הוא היעדר עבירה ולא רק פטור מעונש, כמו אצל הרמב"ן שאומר שגם אם האנס מתכוין להנאתו העובר פטור. הסיבה לכך היא שסוף סוף המעשה נעשה באונס, ולכן הוא כלל אינו עבירה. זהו זיהוי של העבירה עם האשמה. לעומת זאת, **בעה"מ** וסיעתו סוברים שאונס הוא רק פטור מעונש, ורק הפסוק 'וחי בהם' מתיר את העבירה עצמה. זוהי הבחנה בין בעבירה לעונש (או האשמה). אם כן המחלוקת הזו, שנוגעת לשאלת היחס לאונס, קשורה בטבורה לחילוק בין אשמה לעבירה.

¹⁵ ראה על כך את מאמרו של מ. אברהם, 'על הכשלת חילוני בעבירה', צהר כה.