

בס"ד

**מושגים:**

עבירה לשמה.

סולם ערכים.

אינקומנסורביליות (=היעדר מידה משותפת) של ערכים  
חובות חוץ הלכתיות.

**תקציר:**

במאמר זה אנו יוצאים מתוך המעשה של בנות לוט עם אביהן לדון בסוגיית עבירה לשמה. סוגיא זו נוגעת בשורשי הגדרת החובה ההלכתית, ובהגדרת המונח 'הלכה' בכלל. השאלה היא האם יכולות להיות חובות חוץ-הלכתיות, או שמא ההלכה היא מכלול הנורמות שבתורה. אנו מציגים כמה גישות ביחס לעבירה לשמה: החל מראייתה כאיסור גמור שיש עליו מעט שכר, המשך בתפיסה שהיא מעשה מותר, או מצווה קיומית, ואפילו מצווה חיובית (=חובה גמורה).  
אנו נראה כי הכוונה היא תנאי מהותי בעבירה לשמה, וכך גם היחידאיות והחריגות שלה. לכן תקנות חכמים אינן יכולות להיכנס לגדר הזה, ולא שום הנהגה קבועה. נעמוד על כמה בעיות ביחס להכרעה ולקביעת הגבול והתחום של המונח הבעייתי הזה, ובעייתיות האינהרנטית שמלווה את ההכרעה בין מערכות ערכים שונות (ההלכה ומערכות חוץ-הלכתיות), שמופיעה גם בפילוסופיה של המוסר.

**הכללים והעקרונות העולים מן המאמר**

.1

## בעניין עבירה לשמה מבט על מהותה והיקפה של החובה ההלכתית

### א. הקדמה כללית

מבוא

בפרשתנו מתוארת בריחתו של לוט ושתי בנותיו מסדום הנהפכת (בראשית יט, כד-לח):

**וַיִּקְרַח הַמְּטִיר עַל סְדֹם וְעַל עֲמֹרָה גְפְרִית וְאֵשׁ מֵאֵת יְקֹקֶה מִן הַשָּׁמַיִם: וַיַּהַפֵּךְ אֶת הָעָרִים הָאֵל וְאֶת כָּל הַכֶּפֶר וְאֶת כָּל יְשֵׁבֵי הָעָרִים וְצִמְח הָאֲדָמָה: וַתִּבֶט אֲשֶׁתוֹ מֵאַחֲרָיו וַתְּהִי נֹצִיב מִלַּח: וַיִּשְׁכַּם אַבְרָהָם בְּבֶקֶר אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר עָמַד שָׁם אֶת פְּנֵי יְקֹקֶה: וַיִּשְׁקֶף עַל פְּנֵי סְדֹם וְעֲמֹרָה וְעַל כָּל פְּנֵי אֶרֶץ הַכֶּפֶר וַיֵּרָא וְהִנֵּה עֵלְהָ קֵיטֵר הָאֶרֶץ כְּקֵיטֵר הַכַּבְשָׁן: וַיְהִי בְשַׁחַת אֱלֹהִים אֶת עַרְי הַכֶּפֶר וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת אַבְרָהָם וַיִּשְׁלַח אֶת לוֹט מִתְּנֹךְ הַהִפְכָה בַּהֲפֹךְ אֶת הָעָרִים אֲשֶׁר יָשָׁב בָּהֶן לוֹט: וַיַּעַל לוֹט מִצּוֹעַר וַיִּשָּׁב בְּהָר וּשְׁתֵּי בָנָתָיו עִמּוֹ כִּי יָרָא לְשָׁבֵת בְּצוֹעַר וַיִּשָּׁב בְּמַעְרָה הוּא וּשְׁתֵּי בָנָתָיו: וַתֹּאמֶר הַבְּכִירָה אֶל הַצְעִירָה אָבִינוּ זָקֵן וְאִישׁ אֵין בָּאָרֶץ לְבוֹא עֲלֵינוּ כְּדָרֶךְ כָּל הָאָרֶץ: לָכֵה נִשְׁקָה אֶת אָבִינוּ יֵין וְנִשְׁכָּבָה עִמּוֹ וְנַחֲיָה מֵאָבִינוּ זָרַע: וַתִּשְׁקִינן אֶת אָבִיהֶן יֵין בְּלִילָה הוּא וַתִּבְא הַבְּכִירָה וַתִּשְׁכָּב אֶת אָבִיהָ וְלֹא יָדַע בְּשִׁכְבָּהּ וּבְקוֹמָהּ: וַיְהִי מִמַּחֲרָת וַתֹּאמֶר הַבְּכִירָה אֶל הַצְעִירָה הֵן שִׁכְבְּתִי אִמָּשׁ אֶת אָבִי נִשְׁקֵנוּ יֵין גַּם הַלִּילָה וּבָאִי שִׁכְבִי עִמּוֹ וְנַחֲיָה מֵאָבִינוּ זָרַע: וַתִּשְׁקִינן גַּם בְּלִילָה הַהוּא אֶת אָבִיהֶן יֵין וַתִּקַּם הַצְעִירָה וַתִּשְׁכָּב עִמּוֹ וְלֹא יָדַע בְּשִׁכְבָּהּ וּבְקוֹמָהּ: וַתַּהַרִינן שְׁתֵּי בָנוֹת לוֹט מֵאָבִיהֶן: וַתֵּלֶד הַבְּכִירָה בֵן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ מוֹאֵב הוּא אָבִי מוֹאֵב עַד הַיּוֹם: וְהַצְעִירָה גַּם הוּא יָלְדָה בֵן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ בֵן עַמִּי הוּא אָבִי בְנֵי עַמּוֹן עַד הַיּוֹם:**

לוט מותיר אחריו חורבן גמור, ובמהלך הבריחה גם אשתו מתה. הוא נותר במערה עם שתי בנותיו, ושם הן מחליטות לעשות את מה שעשו. מדוע באמת קיבלו בנות לוט את ההחלטה הבעייתית הזו? האם יש כאן רשעות ועבריינות טהורה? די ברור שלא. מסתבר שבנות לוט חשבו שכל העולם כולו נחרב, והן ואביהן נותרו לבד בעולם (= "ואיש אין בארץ לבוא עלינו כדרך כל הארץ"). ואכן כך כותב רש"י על פסוק ל"א (וכן כתבו מפרשים נוספים):

**אָבִינוּ זָקֵן - ואם לא עכשיו אימתי, שמא ימות או יפסוק מלהוליד: ואיש אין בארץ - סבורות היו שכל העולם נחרב כמו בדור המבול:**

במצב כזה ישנה דילמה לא פשוטה: האם לשמור על חוקי ההלכה והמוסר, ובכך להביא את ההיסטוריה האנושית אל סופה, או שמא להמשיך את הקיום האנושי במחיר של מעשה בעייתי מאד. הן החליטו שהערך של הקיום האנושי גובר על איסור העריות, השקו את אביהן יין, וגרמו לו לבוא עליהן כדרך כל הארץ. כך נולדו עמון ומואב, ששמותיהם מבטאים את המעשה הזה (אצל מואב באופן בוטה יותר. ראה להלן התייחסות של חז"ל להבחנה זו), אשר עמד בבסיס קיומם.

### לעצם הבעייתיות

כאשר אנו באים לבחון את מעשיהן של בנות לוט, עלינו לשאול את עצמנו כמה שאלות קשות. אך בבסיס העיון עלינו לנסות ולהיכנס לינעליים שלהן, כלומר לנסות ולראות את התמונה שעמדה בפניהן. קל מאד לומר שהן עברו עבירת עריות, שהיא אחת משלוש העבירות החמורות בתורה. אולם מה היינו אנחנו עושים במקומן? אם קיום האנושות כולה מותנה בעבירה כזו, האם לא נכון לעשות זאת? האם לא נכון לפחות להבין את מניעיהן, ולא לסווג אותן מייד כפושעות? בסעיף הבא נדון בדוגמא הלכתית מתחום אחר, אשר תמחיש מעט את סוג השיקולים הזה.

**דוגמא: "אין אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך"**

ישנו כלל הלכתי שמופיע בכמה מקומות בספרות חז"ל: "אין אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך". אדם לא אמור לפעול נגד ההלכה כדי שחברו יזכה. הגמרא דנה בזה במסכת שבת ד ע"א, ואומרת כך:

**גופא, בעי רב ביבי בר אבבי: הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת, או לא התירו? - אמר ליה רב אחא בר אבבי לרבינא: היכי דמי, אילימא בשוגג ולא אידכר ליה - למאן התירו? ואלא לאו - דאיהדר ואידכר - מי מחייב? והתנן: כל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחלתן שגגה וסופן שגגה! אלא במזיד - קודם שיבא לידי איסור סקילה מיבעי ליה! - אמר רב שילא: לעולם בשוגג, ולמאן התירו - לאחרים. מתקיף לה רב ששת: וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך? - אלא אמר רב אשי: לעולם במזיד, ואימא קודם שיבא לידי איסור סקילה. רב אחא בריה דרבא מתני לה בהדיא: אמר רב ביבי בר אבבי: הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה.**

אדם הדביק פת בתנור, ואם היא תישאר שם הוא יעבור על איסור של מלאכת אופה בשבת, שעונשו סקילה.<sup>1</sup> הגמרא מבררת כיצד מדובר, ומגיעה למסקנה ראשונה שמדובר במזיד, וההיתר הוא כדי שהוא לא יגיע לידי חיוב סקילה. כבר כאן ישנה הנחה שלאדם עצמו מותר לעבור כעת עבירה קלה (=רדיית הפת מהתנור בשבת), כדי להינצל מאיסור סקילה.

כבר כאן יש לדון האם ההיתר הוא לעבור איסור קל כדי שלא יעבור איסור חמור, או שמתירים לו לעבור איסור קל כדי להינצל מעונש סקילה. למעשה יש כאן לפחות שלוש הבנות אפשריות:

1. ההבנה הראשונה נובעת ממשקול יחסי של איסור קל מול איסור חמור. מתירים לו לעבור על איסור קל כדי להינצל מאיסור חמור. לכאורה ההיתר הוא פשוט, ולכן מתבקשת ההבנה הזו. אולם הבעייה היא שהאיסור החמור כבר נעבר, וכעת אנו מתירים לו לעבור לכתחילה איסור קל, כדי למנוע את תחולתו של איסור התוצאה החמור. בדרך כלל ההלכה אינה פועלת כך (ראה, לדוגמא, בתוד"ה 'אין אומרין' שם, ועוד).

2. לכן יש מקום להבין זאת באופן אחר: זהו היתר שנשמך על שיקול של פיקוח נפש. אדם יכול לחלל שבת כדי להציל את חייו, שהרי פיקוח נפש דוחה שבת. אולם גם הבנה זו היא בעייתית: הרי כאן הוא עצמו הכניס את עצמו למצב של פיקוח נפש, ובפרט שסכנת החיים שנשקפת לו נובעת מחובה שהתורה מטילה על ביי"ד להרוג אותו. האם היינו מתירים לאדם לחלל שבת כדי לברוח מהמאסר בו הוא ממתין לביצוע פס"ד מיתה שהוטל עליו כדין בבי"ד? או שמא נתיר לו להרוג את שליח ביי"ד מדין רודף?

3. על כן ניתן להציע אפשרות שלישית: ההיתר לעבור את האיסור הקל הוא מפני שזה מאפשר לו להיוותר בחיים, אך לא מדיני פיקוח נפש הרגילים. אנו מתירים לו לרדות את הפת מפני שזה מציל אותו מעונש סקילה. ניתן לומר שאנו מתחשבים במצבו של אדם שרואה כי עומד להיגזר עליו עונש מיתה, ומאפשרים לו לנקוט במעשה אסור כדי להינצל. ייתכן שיש כאן שיקול דומה לגזירה שהציבור לא יכול לעמוד בה, שהרי רדיית הפת היא איסור דרבנן (הגמרא שם אומר שרדיית הפת חכמה היא ואינה מלאכה), כלומר גזירה. מסתבר שאדם לא יוכל לעמוד בגזירה זו. ולכן לא גזרו איסור במקום שאדם לא יוכל לעמוד בגזירה ולהפקיר את עצמו למיתה.<sup>2</sup> אנו רואים כאן התחשבות במצב חריג, שמכוחה מתירים לאדם לעבור עבירה. אולם זה רק לגבי איסור דרבנן, וייתכן אף שכאן חכמים כלל לא גזרו איסור על רדיית הפת.

לאחר מכן הגמרא דוחה את האפשרות שמדובר במזיד. אמנם היא עושה זאת מכוח שיקול לשוני, וייתכן שהעיקרון שנלמד מכאן עדיין נותר בתוקף גם להלכה. לבסוף מציע ר' שילא שמדובר כאן בשוגג, והוא עצמו כלל לא יודע שיש לרדות. במקום כזה התירו לאחרים לרדות את הפת כדי להציל אותו מאיסור ומעונש.<sup>3</sup> מייד מקשה עליו ר' ששת, כיצד אומרים לאדם לחטוא כדי שיזכה חברו?

עיקרון זה מופיע ללא מקור, ומשמע שיסודו בסברא, אך הוא נראה כעיקרון מוסכם ללא חולק. כלומר לפי ההלכה אדם לא יכול לחטוא בעצמו כדי להציל את חברו מאיסור. על כן האפשרות הזו נדחית, וחוזרים לאפשרות הראשונה של ר' ביבי בר אביי.

בתוד"ה 'וכי אומרין' שם, מביא שלפעמים מתירים לאדם לעבור איסור קל כדי שחברו יינצל מאיסור חמור.<sup>4</sup> וכן כתבו עוד ראשונים (מכוח סוגיית הבבלי עירובין לב ע"ב ועוד). וכן מופיע שם היתר לחטוא כדי לאפשר מצווה דרבים, או מצווה רבה (ראה שם בתוסי' לגבי שחרור עבד).

אם כן, אנחנו רואים שיש מקום לשיקול דעת ביחס לסיטואציות שבהן ניתן לעבור עבירות. עוד אנחנו רואים, שהשיקולים הללו נעשים ללא מקורות מפורשים, אלא מסברא בעלמא. אם כן, המסקנה היא שאם מדובר ב'מחיר' כבד, ישנם מצבים שבהם לגיטימי, ואולי אף רצוי, לעבור עבירות. המצב של בנות לוט היה בהחלט מצב קיצוני, ולכן יש אולי מקום לראות את המעשה שלהן בחיוב, או לפחות בהבנה.

### יחסם של חז"ל למעשה בנות לוט

הרמב"ן בפירושו על אתר כותב על כך (בפס' ל"ב):

**וטעם ונחיה מאבינו זרע - באולי כי אמרו נעשה אנחנו המעשה הראוי לנו, כי ירחם האלהים ונוליד זכר ונקבה ויתקיים העולם מהם, כי עולם חסד יבנה (תהלים פט ג), ולא לחנם הצילנו ה'. והנה היו צנועות ולא רצו לאמר לאביהם שישא אותן, כי בן נח מותר**

<sup>1</sup> מכאן ראייה שאיסור אפייה בשבת הוא איסור תוצאה. ראה על כך במאמרנו לפרשת בראשית, תשסז.

<sup>2</sup> וראה בעניין זה בתוד"ה 'קודם שיבא' שם, שמניח בפשטות שהוא לא ישמע לנו גם אם נאסור עליו, ומכריח מכאן שגם אם ישמע לנו לא יתחייב סקילה. עניין זה קשור לדיון בפרשת בראשית על מצוות פעולה ותוצאה, ואכמ"ל בו.

<sup>3</sup> כמובן שאם הוא עצמו ייזכר, יהיה מותר גם לו לרדות את הפת מהתנור.

<sup>4</sup> יסוד זה נסתר מכוח סוגיא זו עצמה (רדיית הפת היא איסור קל ביחס לאיסור מלאכה בשבת שהוא איסור סקילה). ראה רש"י 'וכי אומרין', שממנו משמע שכל הדיון מתעורר רק בגלל שהאיסור הוא קל. באיסור חמור ודאי לא היו מתירים. לגבי מיד נראה שאין מקום לדיון, שכן במקרה זה עלינו לקיים 'הלעיטהו לרשע וימות', ובדאי לא לעבור עבירה בעצמנו כדי להצילו.

**בבתו (סנהדרין נח ב). או שהיה הדבר מכוּעַר מאד בעיני הדורות ההם ולא נעשה כן מעולם, וכן רבותינו בהגדות מגנים את לוט מאד (נזיר כג א):**  
האם יש כאן גינוי חד משמעי של המעשה? עיון בסוגיית נזיר כג ע"ב (ראה גם במקבילה, הוריות י ע"ב) מעלה שלא:

**א"ר חייא בר אבין א"ר יהושע בן קרחה: לעולם יקדים אדם לדבר מצוה, שבשכר לילה אחת שקדמתה בכירה לצעירה - זכתה וקדמה ארבעה דורות בישראל למלכו.**  
אם כן, מעשיהן של בנות לוט נקראים אצל חז"ל מעשי מצווה. הגינוי הוא על לוט בלבד, שכן הוא התכוין לעבירה (להסבר, ראה שם בסוגיא):

**אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב: +הושע יד+ כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם...אלא, משל ללוט ושתי בנותיו עמו, הן שנתכוונו לשם מצוה - וצדיקים ילכו בם, הוא שנתכווין לשם עבירה - ופושעים יכשלו בם...**  
ובאמת אנו מוצאים שעמון ומואב זוכים ליחס מיוחד, הן לשלילה והן לחיוב. מחד, בגלל העבירה של האב אסור להם לבוא בקהל:

**+דברים כג+ לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה'. דרש רבא, ואיתימא רבי יצחק, מאי דכתיב: +משלי יח+ לתאוה יבקש נפרד ובכל תושיה יתגלע? לתאוה יבקש נפרד - זה לוט, ובכל תושיה יתגלע - שנתגלה קלונו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, דתנן: עמוני ומואבי אסורין, ואיסורן איסור עולם.**

מאידך, בזכות המצווה של הבנות, אסור להתגרות בהם מלחמה (בעמון יותר מאשר במואב):  
**א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן: מנין שאין הקב"ה מקפח אפי' שכו שיחה נאה? דאילו בכירה דקריתיה מואב, א"ל רחמנא: +דברים ב+ אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה, מלחמה הוא דלא אבל צעורי צערינן, ואילו צעירה דקריתיה בן עמי, אמר ליה: +דברים ב+ אל תצורם ואל תתגר בם, אפילו צעורי לא תצערינן כלל.**

אם כן, המעשה של בנות לוט נחשב אצל חז"ל כמצווה. לעומת זאת, לוט עצמו שעשה את מעשהו (לפחות בלילה השני) במזיד, נחשב כעבריין.  
מדוע לוט הוא עבריין יותר מבנותיו, שגם הן ידעו את טיב המעשה (הרי הן יזמו אותו)? הסיבה היא כנראה שלוט, בניגוד לבנותיו, ידע שהעולם לא נחרב. הוא ידע שהמלאכים נשלחו להחריב את ערי הכיכר המושחתות, ולא את העולם כולו. לכן אותו מעשה עצמו נחשב לו כעבירה.<sup>5</sup>

## **ב. עבירה לשמה**

### **מבוא**

במינוח ההלכתי קרוי מצב שבו אנו נאלצים לעבור עבירה למען מטרה חיובית: 'עבירה לשמה'. כלומר העבירה אינה נעשית כדי לעבור על רצון ה' אלא כדי להשיג מטרה שהיא טובה כשלעצמה. מאידך, סביר שההלכה אינה מכירה בלגיטימיות של מעשה העבירה, שאם לא כן, זו כלל לא היתה עבירה. לחלל שבת כדי להציל נפשות אינו נראה כעבירה לשמה, אלא להיפך: כמעשה מצווה שההלכה מחייבת לעשות אותו.

אם כן, מצב של עבירה לשמה הוא מצב שמצביע על מתח הלכתי: מחד, במישור ההלכתי הפורמלי ישנה כאן עבירה. מאידך, במישור הערכי, המטא-הלכתי, ישנו כאן מעשה חיובי, ואולי אף הכרחי. האם תיתכן לגיטימציה למעשה כזה? לא נוכל להקיף כאן אפילו את קווי היסוד של הנושא הזה, ולכן ננסה רק לגעת בו מכמה זוויות עקרוניות. לשם כך נעייין בכמה מקורות הלכתיים, ונפתח בסוגיית היסוד בבבלי נזיר כג ע"ב.

### **'עבירה לשמה': סוגיית נזיר כג**

מעניין שהסוגיא הזו עצמה (שם בע"א) עוסקת בדיון על לוט ובנותיו, שהובא לעיל. בתוך מהלך הדברים הגמרא עוברת לדון בסוגיית עבירה לשמה:

**אמר ר"נ בר יצחק: גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה. והאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפי' שלא לשמן, שמתוך שלא לשמן בא לשמן! אלא אימא: כמצוה שלא לשמה, דכתיב: +שופטים ה+ תבורך מנשים יעל אשת חבר הקני מנשים באהל תבורך, מאן נשים שבאהל? שרה, רבקה, רחל ולאה. א"ר יוחנן: שבע בעילות בעל אותו רשע באותה שעה, שנאמר: +שופטים ה+ בין רגליה כרע נפל שכב וגו'...**

אף שאין בסוגיא קישור מפורש למעשיהן של בנות לוט, קשה להימנע מן הקישור המתבקש: המעשה של בנות לוט היה עבירה לשמה.<sup>6</sup> הסוגיא מביאה כדוגמא נוספת גם את המעשה של יעל אשת חבר הקני, אשר קיימה יחסי אישות עם סיסרא כדי להרוג אותו. מעט אחר כך מובאת הערכה דומה לגבי מעשה תמר:

<sup>5</sup> ובסוגיית נזיר שם מובאת דרשת חז"ל על הפסוק "ישרים דרכי ה', צדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם".  
<sup>6</sup> וכן דייק, כמשיח לפי תומו, בעל משנה הלכות, ח"יב סי' קפד, ד"ה 'איברא דיי"ל'.

**אמר עולא: תמר זינתה, זמרי זינה, תמר זינתה - יצאו ממנה מלכים ונביאים, זמרי זינה - נפלו עליו כמה רבבות מישראל.**

### הערה חשובה

יש להעיר כי חלק גדול מן המפרשים מסבירים את הסוגיא באופן שלא מדובר כאן בעבירה ממש.<sup>7</sup> נראה בעליל כי הסיבה לכך אינה בהכרח פרשנית, אלא מכוח סברא והנחת יסוד אפריורית: לא ייתכן שההלכה תכיר בלגיטימציה של עבירות, גם אם הן נעשות לשם שמים. אמנם הר"י אבן שועיב בדרשותיו, כותב כך:<sup>8</sup>

**ולכן האדם שהוא אדם על האמת משתמש בו בדברים מהם צורך העולם ההכרחיים, כמו שאמרו ז"ל בכל דרכיך דעהו ואפילו לדבר עבירה, פירוש באכילה... שהם עניני גרימת עבירות, יתכוונו בהם לשם שמים. ויש מפרשים אפילו עבירה ממש אם כוונתו לשם שמים, כמו שאמרו גדולה עבירה לשמה וכו' ובעניין יעל.**

וכך פירשו עוד מפרשים, וכך גם עולה בבירור מפשט הגמרא. להלן נתייחס לבעייתיות שמעלים המפרשים הנ"ל, אך בתחילה נציע תיאור של מהלך הסוגיא, והסבר אפשרי עבורו.

### מהלך הסוגיא

הגמרא פותחת בקביעה עקרונית שגדולה עבירה לשמה ממצווה שלא לשמה. לכאורה ההנחה הפשוטה היא שמעשה זה הוא מותר, והקביעה עוסקת רק בשאלת ערכו של מעשה כזה. רנב"י קובע שמעשה כזה חשוב יותר מאשר מצווה שלא לשמה. מה ביחס למצווה לשמה? נראה שהיא חשובה יותר. האם היינו אומרים דבר דומה לגבי חילול שבת להצלת חיים? נראה שכאן היינו אומרים שזה גדול כמו מצווה לשמה, ובעצם מעשה זה גופו הוא מצווה לשמה. מכאן לכאורה ראה שעבירה לשמה אינה כינוי לדחייה הלכתית גרידא, אלא לעבירה ממש.

לאחר מכן הגמרא מקשה מן ההנחיה שיש לעסוק בתומ"צ שלא לשמן, שכן מתוך כך האדם יגיע לעשייתו לשמן. לא ברור מהי הקושיא כאן? מה בדברי רנב"י סותר את ההנחיה הזו? מקושיא זו נראה כי הגמרא הבינה את המימרא של רנב"י כאמירה על מצווה שלא לשמה ולא כאמירה על עבירה לשמה. האמירה הזו מתפרשת כגמרא במי שעושה מצוות שלא לשמן, וכנגד זה הגמרא מביאה ראייה שמצווה שלא לשמה גם היא מצווה, ובהחלט יש עניין לעשות אותה. לכן היא מקשה כיצד עבירה, ואפילו אם היא נעשית לשמה, תהיה גדולה ממצווה?

המסקנה היא שעבירה לשמה היא לא גדולה ממצווה שלא לשמה, אלא כמוה. אמנם הדוגמאות שמובאות לכך שיעל תבורך יותר מארבע האימהות, מעידות לכאורה שעבירה לשמה היא גדולה יותר. ואולי כוונת הגמרא היא לא לקבוע סדר עדיפויות וערכים, אלא רק לתקן את ההו"א: המימרא של רנב"י אינה מיועדת לומר שמצווה שלא לשמה היא בעייתית ואין לעשותה, כפי שחשבה הגמ' בהו"א, אלא לומר שעבירה לשמה היא טובה ונכונה, ויש לעשות אותה. על כך מובאת הדוגמא מיעל והשוואתה לשלוש האמהות, כדי לומר שזוהי פעולה מבורכת, ומי שעושה אותה דומה לאמהות.

ובאמת רש"י בסוגיית נזיר, ועוד יותר מפורש בסוגיית הוריות י"ב, כותב זאת במפורש:

**מדקאמר גדולה עבירה לשמה ממצווה שלא לשמה - מכלל דמצווה שלא לשמה גריעותא הוא והא אמר רב יהודה וכו'.**

אמנם רש"י שם, וגם תוד"ה 'והא אסתר' בסנהדרין עד ע"ב (ובמקבילה ביבמות קג), מסבירים את ההשוואה לאמהות בכך שהאמהות גם הן עשו מצוות שלא לשמן.

### הערה: מצווה שלא לשמה

המימרא שמובאת בגמרא מתייחסת למצווה שלא לשמה כערך מכשירי. כדאי לעשות אותה שכן ממנה מגיעים לעשיית מצוות לשמה. אולם מתוכן הגמרא עולה כי יש למצווה כזו ערך עצמאי. גם מצווה שלא לשמה היא מצווה.

יתר על כן, אם אכן היה כאן רק ערך מכשירי, מה מקום לדמות את עבירה לשמה למצווה שלא לשמה? האם עבירה לשמה גם היא מובילה לתוצאות חיוביות?<sup>9</sup> מדוע הגמרא אינה מפרטת זאת? נראה שהכוונה היא לומר שיש ערך עצמי לעבירה לשמה כמו למצווה שלא לשמה. ואולי יש כאן השוואה של שני חלקי קיום המצווה: הכוונה והמעשה. כוונה בלי מעשה (=עבירה לשמה) היא כמעשה בלי כוונה (=מצווה שלא לשמה). כלומר יש ערך עצמי לכל אחד משני הרכיבים הללו, ולא רק לצירוף של שניהם שהוא הביצוע האופטימלי.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> ראה על כך במאמרו של ר' צבי הבר, 'עבירה לשם שמים', מעליות כא, אב תשנ"ט, בהערה 12. וראה גם בשו"ת מהר"ק שורש קסז.

<sup>8</sup> דרשות ר"י אבן שועיב, חלק ב עמוד תעד, הוצאת וגשל.

<sup>9</sup> אמנם ראה בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"א, סי' קסב, ד"ה 'זבנ"י בני'.

<sup>10</sup> שוב ראיתי שכך בדיוק הבין את הגמרא בעל העיקרים, ח"ג פכ"ח, ד"ה 'והתר הספק'. ובפכ"ט שם נראה שהוא מרחיב מאד את היסוד בזה. אמנם בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"ב, י"ד סי' קמ, ד"ה 'ובגוף הסכסוכים' דחה את הפירוש הזה מכל וכל.

ועדיין היה מקום לומר שעבירה לשמה יש בה ערך, והיא אינה כעבירה רגילה, אך עדיין אין המלצה לעשות אותה. עדיף ממנה לא לעשות עבירות כלל (וכן נראה להלן). אולם ממהלך הגמרא ומן השיקולים שהעלינו למעלה עולה כי עבירה לשמה היא פעולה חיובית (ולא רק יחסית לעבירה שלא לשמה).

### הבעייתיות המתודולוגית

אם כן, מסקנתנו היא שיש ערך עצמי לביצוע של עבירה לשמה. לא רק שזה עדיף באופן יחסי לעומת עבירות רגילות (כלומר שיש משקל לכוונה ולא רק למעשה), אלא פעולה כזו היא חיובית באופן מוחלט. קביעה זו מעוררת כמה וכמה קשיים לא פשוטים: האם תיתכן לגיטימציה הלכתית למעשה כזה? האם בכלל ההלכה היא הספירה שבה צריך להתנהל הדיון? הרי אם אכן ההלכה מתירה זאת, לכאורה חזרנו לדוגמא של פיקו"נ בשבת שהובאה למעלה. זו אינה עבירה לשמה אלא קיום מצווה, או לפחות קיום הוראות ההלכה. לעומת זאת, אם ההלכה אינה מתירה זאת, אז מדוע שהיא תיתן לכך לגיטימציה? בגלל הבעייה הזו, יש מן המפרשים שרוקנו את המושג 'עבירה לשמה' מתוכנו. הם הפכו אותו למינוח פנים הלכתי, שמתאים אולי למצבים כמו פיקו"נ בשבת. אולם כפי שראינו פשט הסוגיא אינו מורה כך. מפשט הסוגיות עולה כי זהו מצב אחר, חוץ-הלכתי במהותו. אם כן, לפי הפירוש הפשטי הזה, חוזרת הבעייתיות המתודולוגית שתוארה בפיסקה הקודמת. על פניו נראה כי ניתן להציע כאן שתי תפיסות עקרוניות:

1. באמת הספירה של הדיון אינה ההלכה אלא ספירה רחבה יותר: התורה. מבחינת ההלכה אכן יש כאן מעשה עבירה, אך מבחינת התורה זהו מעשה חיובי. האדם שעובד את ה' אמור לפעול על פי הנחיות התורה, שההלכה היא רק חלק ממנה. לכן ישנו כאן קונפליקט בין השיקול ההלכתי לבין שיקול ערכי-תורני כללי יותר.<sup>11</sup> מה עלינו לעשות במצב כזה? יש מקום לומר שבמצב כזה ההלכה נדחית בפני התורה, ולכן גדולה עבירה לשמה. אך ייתכן גם לומר שאנחנו יכולים להישאר בקונפליקט, ולומר שאין כאן תשובה ברורה. הקביעה שגדולה עבירה לשמה אינה אומרת שכך יש לעשות אלא שיש לכך מקום. כלומר שאין לקבוע בהכרח שהמעשה שגוי. הבעייה בגישה זו היא מושגית. בדרך כלל אנו תופסים את ההלכה כמכלול הנורמטיבי של התורה. כל מה שמעבר להלכה אינה שייך לחלק הנורמטיבי אלא חלקים אחרים. אך מכאן עולה כי ההלכה אינה מכילה את כל החלק הנורמטיבי של התורה, וישנן הוראות נורמטיביות של התורה שאינן כלולות בהלכה.
2. הספירה של הדיון היא אכן ההלכה, אולם לא כל מה שההלכה אוסרת מצוי באותו מעמד. ישנן פעולות שההלכה אוסרת והן בבחינת עבירות. אך ישנן פעולות שאמנם לא נכונות מבחינת ההלכה אך הן לגיטימיות. כמשל נוכל ליטול את ההבחנה הזו עצמה ביחס לעמדות חולקות בהלכה. ישנן עמדות שהן לא לגיטימיות (ב"ש במקום ב"ה אינה משנה. ובודאי אם מדובר על עמדות מנוגדות להלכה). לעומת זאת, ישנן עמדות שאמנם לא נפסקו להלכה, אך יש למי שדוגל בהן על מה לסמוך. עמדות מן הסוג הראשון תהיינה שגויות, אך עמדות אלו תהיינה שגויות אל לגיטימיות.

### הבעייתיות שכרוכות במושג 'עבירה לשמה'

מעבר לבעיות המושגיות שתוארו למעלה, קביעה נורמטיבית כזו מעוררת גם כמה בעיות מהותיות:

1. הבעייה הראשונה היא בעיית הגבול. כיצד עלינו למיין את מעמדן ההלכתי של עמדות שגויות, כלומר עמדות שמחייבות מעשים שההלכה אוסרת אותם. לכאורה כל מה שמנוגד להלכה הוא איסור. כאן אנו רואים שיש מעשים שהם מנוגדים להלכה אך אינם בבחינת איסור. אנו מכירים מעמדי ביניים הלכתיים, לדוגמא: לפני משורת הדין, לצאת ידי שמים, מידת חסידות, וכדו'. אך כל אלו הם מעשים חיוביים שההלכה אינה מחייבת אותנו לבצע. מי שמבצע אותם לא קיים הלכה, אף שהוא עשה מעשה חיובי. ממילא ברור שאם הם עומדים בניגוד חזיתי להלכה (כלומר שההלכה אוסרת אותם, ולא רק שאינה מחייבת אותם), הם נדחים בפניה. חובתנו לעשות אותם היא אך ורק במקום שאין מניעה הלכתית לנהוג כך. אנו מכירים גם מושגים כמו 'נבל ברשות התורה' (ראה רמב"ן ריש פ' קדושים ועוד), שגם הם בעלי מעמד ביניים: אלו הם מעשים שהעושה אותם לא עבר על ההלכה, אבל הם אינם רצויים לפני הקב"ה: 'כשר אבל מסריח'. אבל גם מעשים כאלה קשה למדוד כשהם עומדים בניגוד להלכה. לא

על היחס בין מעשה וכוונה, ועל מצביי ביניים, ראה דיון מרתק בספר **קובץ מאמרים**, לר' אלחנן ווסרמן, במאמר 'התשובה'.

ליישום של הערכת הכוונה מול המעשה, ראה במאמרו הנ"ל של ר' צבי הבר, פרק ד.

<sup>11</sup> לתיאור בהיר של תפיסה כזו, ראה במאמרו של שי ע' וזנר, בתוך **מסע אל ההלכה**, עמיחי ברהולץ (עורך), ידיעות אחרונות ובית מורשה, תל-אביב 2003.

סביר לומר שנבטל מצוות עשה בגלל שכרוך בה משהו כשר אך מסריח. נורמות אלו הן חוץ-הלכתיות באופיין, וככאלו הן אינן יכולות לדחות מצוות ועבירות. לעומת זאת, במקרה שלנו יש מעמד ביניים הלכתי, שאמנם הוא אינו מצווה אך הוא גם לא נייטרלי. זוהי חובה שההלכה מכירה בלגיטימיות שלה, ובעיקר - ניתן לעשות אותה גם כשהיא סותרת ערך הלכתי (כלומר כרוכה באיסור).

חשוב להדגיש שלא נוכל למיין את המעמד של פעולות כאלו בכלים הלכתיים, שכן מעצם הגדרתם ההלכה אוסרת אותם. אם הערך החיובי שבגלל העבירות הללו הן 'לשמה' גם הוא ערך הלכתי, ברור שמדובר כאן על מצב של 'מצווה הבאה בעבירה', או לחילופין מצב של 'עשה דוחה לא תעשה'.<sup>12</sup> ובאמת ניתן היה לשאול מדוע 'עבירה לשמה' אינה מצווה הבאה בעבירה? לכאורה מכאן ראייה שה'לשמה' בעבירה כזו אינו משום מצווה, או ערך הלכתי, כלשהו.

בכל אופן, בעייה זו קיימת אך ורק לפי הגישה השנייה שתוארה בסעיף הקודם. לפי הגישה הראשונה, ניתן להניח שהתורה, כקטגוריה כללית יותר מאשר ההלכה, יש בה כלים להעריך את מעמדן של עמדות חוץ-הלכתיות שגויות.

2. הבעייה השנייה היא בעיית ההכרעה. כיצד אנחנו יכולים להכריע בקונפליקט שקיים בין ההלכה ובין נורמות חוץ-הלכתיות? באלו כלים נשתמש, כאשר ההלכה עצמה עומדת לדיון? ברור שאלו אינם יכולים להיות כלים הלכתיים, שהרי אנחנו דנים בסוגיא ששוקלת את מעמדה של ההלכה עצמה, ולכן היא צריכה להתנהל בכלים אובייקטיביים כלשהם. שימוש בכלי ההלכה יעלה באופן טריביאלי שמעשה של עבירה לשמה הוא מעשה אסור.

בעייה זו מאפיינת דווקא את הגישה הראשונה. אם אכן הדיון נערך במסגרת התורה ולא במסגרת המצומצמת של ההלכה מתעוררת הבעייה הקשה של השוואה בין שתי מערכות נורמטיביות שונות. לעומת זאת, אם הדיון הוא הלכתי, אזי כלי ההכרעה הם הכלים ההלכתיים.

### סולם ערכים

למעשה, זוהי בעיה של קביעת סולם ערכים. לכל אדם ישנה מערכת ערכים בסיסית, ובדרך כלל היא מכילה כמה ערכים (ולא רק אחד). על כן יכולים להיווצר מצבי קונפליקט, שבהם מתנגשים שני הערכים הללו זה עם זה. מסיבה זו חשוב שכל אדם יבנה לעצמו סולם ערכים, כלומר מידרג שקובע היררכיה ביניהם. לדוגמא, ההתנגשות בין פיקו"נ לשבת צריכה להיות מוכרעת על ידי קביעה איזה ערך מבין שני אלו הוא החשוב יותר.

אולם כאשר אנו באים לשקול שני ערכים מנוגדים בכדי להחליט מי מהם גובר על חברו, אנו מצויים בבעיה ללא מוצא: ערך, בעצם מהותו הוא עיקרון שאינו מבוסס על טעם כלשהו מחוץ לעצמו. אם יש עיקרון שמבוסס על טעם אחר, אזי אותו טעם בסיסי הוא שייקרא ערך, ולא העיקרון הנגזר ממנו. אם כן, כאשר יש התנגשות בין שני ערכים נגזרים, כיצד נוכל להכריע? הכרעה בקונפליקט ערכי מבוססת על מציאת סולם אחד שיכול 'למדוד' או למשקל את שני הערכים הנדונים. המידה של האחד ביחס לשני היא שנותנת לנו את הקריטריון להכרעה. אולם אם ערך הוא עיקרון שאין לו הנמקה, או טעם, שמצוי מחוצה לו, כיצד נוכל 'למדוד' אותו.

לדוגמא, אם חילול שבת ופיקו"נ היו ערכים שנגזרים מעיקרון יסודי יותר, לשם הנוחות נכנה אותו כאן 'טהרת הנפש', אזי היינו אולי יכולים למדוד את ערך שמירת השבת במידות של טהרת הנפש, ולאחר מכן את הערך של פיקו"נ (=ערך החיים) במידות אלו, ולאחר מכן להשוות בין שתי התוצאות כדי להכריע בקונפליקט הזה. אולם אם אלו הם שני ערכים שאינם נגזרים מעיקרון בסיסי יותר, מה יהיה הסולם המשותף שנוכל למדוד אותם ביחס אלו.

כל זה ביחס לשני ערכים שמצויים באותה מערכת נורמטיבית. אולם אם הערכים שייכים לשתי מערכות נורמטיביות שונות, הבעייה מתחדדת שבעתיים: כיצד נוכל למדוד שני עקרונות ששייכים לעולמות שונים? כאן הבעייה קיימת גם אם מדובר בעקרונות נגזרים ולא רק בערכים.

ובדוגמאות שלנו: אם הבעיה היא תוך-הלכתית, אזי ניתן אולי לחפש סולם משותף כדי למדוד את שני הערכים זה מול זה. אולם אם הבעיה היא לקבוע היררכיה בין ערך הלכתי לבין ערך חוץ-הלכתי, אזי אין שום אפשרות למצוא להם מידה משותפת. זוהי הבעיה הקרויה בפילוסופיה של המוסר האינקוונטורביליות (=היעדר מידה משותפת) של הערכים.

### הכרעת קונפליקטים נורמטיביים: דוגמאות

ואכן דילמות תוך הלכתיות יכולות להיות מוכרעות בכלים הלכתיים. לדוגמא, פיקו"נ כנגד חילול שבת אנו מכריעים בכלי ההלכה שפיקו"נ דוחה שבת. הסיבה שמופיעה בגמרא לכך היא שאם נחלל על אותו אדם שבת אחת, זה יאפשר לו לשמור שבתות הרבה.<sup>13</sup> כלומר מצאנו מידה משותפת לשני העקרונות, ואנו מודדים את שניהם על אותו סולם. במקרה זה הסולם הוא: ערך השבת (=כמה שבתות יישמרו). חילול השבת הוא במידה 1 (=תחולל שבת אחת), ואילו ערך החיים בסולם זה הוא מאות (=מאות שבתות שאותו אדם יוכל לשמור בחייו הלאה).

<sup>12</sup> ראה בהערה 6 במאמר לפרשת בראשית, תשסז, שם הצבענו על הסתירה לכאורה בין שני הכללים הללו.

<sup>13</sup> ראה שבת קנא ע"ב, ויומא פה ע"ב.

גם במקרה שההכרעה היא קשה יותר, ואף בלתי אפשרית, ההלכה מנחה אותנו כיצד לנהוג. לדוגמא, לפעמים ניתן לאמץ את הכלל ההלכתי 'שב ואל תעשה עדיף'. אך כיצד נכריע בין ערך הלכתי לערך חוץ-הלכתי? במצב כזה אפרוירי לא ייתכן שיימצא סולם משותף שימדוד את שני הערכים הללו.<sup>14</sup> במצב כזה גם לא נוכל להשתמש בכללי ההלכה להתנהגות במצבי קונפליקט, שהרי זה אינו קונפליקט הלכתי. אם כן, זו נראית כבעיה ללא מוצא.

### שיטת בעל העיקרים

בעל העיקרים בח"ג פרק כט, מציע שיטה מהפכנית להכרעת קונפליקטים כאלה. הדברים נאמרים בתוך הדיון על משמעותה של הכוונה במצוות, ועל הדרכים בהן יכול כל אדם פשוט מישראל לזכות לחיי העולם הבא. הוא כותב שזוהי הסיבה שהקב"ה הרבה לנו מצוות רבות. הוא מוסיף שניתן לקבל חלק בעוה"ב גם על מעשים טובים שאינם מצוות (ראה לעיל את דברינו על מידת חסידות וכדו'), ולבסוף הוא מוסיף:

**וכבר בארו רבותינו ז"ל כלל הפעולות הטובות המביאות האדם להשגת חיי השלם הבא מזולת המצוות המפורשות בתורה, אמרו והלכת בדרכיו (דברים כ"ח ט'), מה הוא רחום אף אתה רחום מה הוא חנון אף אתה חנון מה הוא גומל חסדים אף אתה גומל חסדים מה הוא קובר מתים אף אתה קובר מתים וכו'.**

**וכלל הדברים הוא כי כל פעולה שיעשה העושה אותה לשם שמים זוכה בה לחיי העולם הבא, ואף אם הפעל ההוא יחשב בו שהוא רע, אמרו רבותינו ז"ל בכל דרכיך דעהו ואפילו לדבר עבירה, ואמרו עוד גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה. והבן זה העקר ודעהו כי הוא הכרחי לתורת משה, שאם לא כן לא יהיו כלל ישראל זוכים לחיי העולם הבא על ידי התורה אלא אחד מעיר או יחיד בדור.**

נראה שבעל העיקרים מציע כאן תפיסה מהפכנית: כל מעשה נשפט על פי המוטיבציה שלו. אם הכוונה היא לשם שמים, אזי המעשה הוא חיובי ונותן חלק לעוה"ב. נראה שהוא מבין את העיקרון של רנב"י באופן גורף וטוטלי, עד כדי כך שהקריטריון ההלכתי כמעט מאבד את משמעותו.<sup>15</sup> כך גם עולה די בבירור מכמה מקורות בספר החסידי **מי השילוח**, לאדמו"ר מאיז'ביצא. אנו לא נעסוק כאן בדבריו.<sup>16</sup>

בכל אופן, גם לפי בעל העיקרים אם אדם עושה עבירה שברור שהיא מעשה רע, אין לו על כך שום שכר. אולם נראה כי כל אדם שעושה פעולה חיובית, גם אם היא אסורה על פי ההלכה, זוהי פעולה שטומנת בחובה שכר עבורו.

אמנם לא ברור האם כוונתו לומר שהתורה גם מצפה מאיתנו לעשות כל פעולה שאנו חושבים שהיא טובה, אף אם היא סותרת בעליל את ההלכה. יותר נראה שכוונתו היא לומר שפעולות כאלה אמנם אסורות, אולם בכל זאת אנו מקבלים שכר על הכוונה הטובה שליוותה אותן. ובאמת מהקשר דבריו בפרק זה נראה שהוא מדבר על עוה"ב חלקי, ברמות שונות, שנגישות לכל אדם בכל רמה רוחנית, ולא דווקא על הנחיות מעשיות של אסור ומותר. לפי זה, הטענה שלו נראית הרבה פחות מהפכנית. הוא לומד את הגמרא בנזיר באופן שמרני למדי: באמת אולי אין מקום לעבור עבירות מכל סיבה שהיא, גם אם הן נעשות לשמה. אמנם אם אדם עובר עבירה לשמה, אף שעשה שלא כדין (ובודאי שלא כהלכה), הוא יקבל שכר על כוונתו הטובה.

הוא כנראה לומד את מסקנת הגמרא באופן שונה מזה שהבאנו מרש"י. לדעתו הגמרא מחדשת שעבירה לשמה היא מעשה כמו מצווה שלא לשמה, כלומר מעשה שערכו מצוי בין מצווה לבין עבירה. בכל אופן, אין הנחייה שדורשת מאיתנו, או אף מתירה לנו, עשיית מעשה כזה.<sup>17</sup>

### הרב קוק והנצי"ב: תפקידה של הכוונה

ראינו את שיטת העיקרים שאולי אין היתר ובודאי לא חובה לעשות את העבירה לשמה, אלא שיש שכר על הכוונה הטובה. לעומת זאת, שיטת הנצי"ב והרב קוק היא שיש חובה גמורה לבצע את העבירה לשמה. הרב קוק **במשפט כהן** ס"י קמד, ד"ה י. ומא"י, מעלה אפשרות שזוהי כעין מצווה קיומית (כלומר מצווה שאינה חובה, אך יש שכר על עשייתה), או אולי רק דבר היתר.

<sup>14</sup> הדבר תלוי לכאורה בשאלה האם יש ערכים בבסיס המצוות, או ההלכות. אולם בכל אופן להלכה מקובל לנו שאנו לא דורשים טעמא דקרא (ראה על כך במאמר לפרשת בראשית), ולכן אין בידינו כלים קבילים להחליט מהם אותם ערכי יסוד.

<sup>15</sup> כך ניתן היה להבין גם בדרשות ר"י אבן שועיב, כ"תצא, ד"ה 'ולכן האדם', ע"ש. אמנם ראה שם שהביא שיש שפירשו את המושג 'עבירה לשמה' באופן מינימליסטי, שהמדובר בכלי העבירה (אכילה ומשגל), שאם משתמשים בהם לשם שמים זוהי מצווה. זוהי טענה טריביאלית שמרוקנת את המושג 'עבירה לשמה' מעיקר תוכנו, ולא נראה כך מפשט הגמרא.

<sup>16</sup> ראה במאמרו הנ"ל של ר' צבי הבר, בהערה 35 וסביבה. הוא הביא שם מקורות נוספים מבית המדרש הזה (ר' צדוק הכהן מלובלין), והעיר אל נכון שמדובר בפירושים לתורה ולא בהנחיות מעשיות. בכל אופן, אנו לא עוסקים כאן במקורות חסידיים אלא במקורות בעלי אוריינטציה הלכתית.

<sup>17</sup> וכן משמע בשו"ת רב פעלים ח"ד, או"ח סי' ב, ד"ה 'ואביא דאיה'.



גם הנצי"ב מוולוז'ין כותב שעבירה לשמה היא חובה גמורה, אמנם היא חובה מסוייגת בשני תנאים (בשו"ת משיב דבר, ח"יב סי' ט):

**וע"ז יש שני תנאים תנאי הראשון שלא יהנה מאותה עבירה כלל, וכדאיתא שם גבי יעל שנשתבחה במה שעשתה עבירה לשמה ומקשה והא קא מתהני מעבירה וכו', אלמא דאע"ג שהיתה רשאה לעשות עבירה משום פקו"נ דישראל, מכ"מ אם היתה נהנה/נהנית/מעבירה זו, לא נשתבחה כלל, דאסור ליהנות מעבירה לשמה. תנאי השני שיש לחשוב אם כדאי עבירה זו דמחלוקת או רדיפה לגבי מצוה זו שמחשב שיעלה ע"י מזה, וזהו דברי חז"ל המושלים ביצרים, היינו שאין להם שום הנאה במה שעושה עבירה זו לשמה, ואח"כ באו חשבוננו ש"ע הפסד מצוה שיגיע עי"ז נגד שכרה שיקבל מזה המצוה, ויכול להיות שההפסד שיגיע עי"ז רבה על שכרה, ושכר עבירה לשמה שמכוין נגד הפסדה שיגיע אח"כ,**

הנצי"ב קובע כאן עיקרון שהוא חוזר עליו גם בפירושו לתורה בכמה מקומות, לפיו עבירה לשמה יכולה להיעשות אך ורק אם הכוונה היא חיובית. הערכת המעשה תלויה בכוונה, ולא בתוצאות המעשה בלבד. לדוגמא, יעל אשת חבר הקיני, אם אכן היתה מתכוונת להנאתה לא היה זה מעשה חיובי, גם אם הוא מוביל להריגת סיסרא.<sup>18</sup>

לכאורה זוהי גם ההבחנה אותה ראינו למעלה בין בנות לוט לאביהן, שאלו התכוונו לשם מצווה והוא התכוון לעבירה. אולם שם ראינו שהיתה גם הבחנה מבחינת הידע שהיה מצוי בידיהם: בנות לוט חשבו שהעולם נכחד לגמרי ולכן יש הצדקה למעשה כזה, ואילו לוט ידע שרק ערי הכיכר נכחדו.

העיקרון השני שמביא הנצי"ב הוא שהמצווה שלמענה עושים את העבירה אכן תהיה רבת ערך מאד לעומת העבירה, וזהו החשבון שצריכים לעשות המושלים ביצרים.<sup>19</sup> ובאמת זהו מאפיין של רוב ככל המקרים שמופיעים בספרות ההלכתית בהקשרים של עבירה לשמה. בדרך כלל מדובר במקרים קיצוניים, שבהם הערך החיובי הוא עצום, ולכן יש שיקול שמתיר לעבור את העבירה. לדוגמא, מצב שבו עומדים בסכנה חיינו הרחנניים של יהודי, או של ציבור שלם, מול עבירה ספציפית כלשהי שיכולה להציל זאת.<sup>20</sup> הקביעה מתי אנו מצויים במצב כזה שייכת לחלק החמישי של השו"ע, במינוח הידוע של בעל החזו"א. זהו ביטוי שמציין את הימצאות הבעיה ודרכי פתרונה מחוץ לגבולות ההלכה הפורמלית.

### עת לעשות לה' הפרו תורתך

לכאורה אנו מוצאים בחז"ל יסוד דומה לדין 'עבירה לשמה', כאשר הם מדברים על 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'. במצבים אלו מתירים לעבור עבירה למען ערך חשוב (=קיום התורה). הגמרא בגיטין ס מתארת כך את החלטתו של רבי לכתוב את התושבע"פ (=המשנה), והסוגיא העיקרית היא במשנה רפ"ט דברכות ובגמ' שם.<sup>21</sup>

אולם למעשה זהו עיקרון שונה. כאן מדובר בתקנה של ב"ד מוסמך, שיכול לקבוע שיש לעבור על איסור כלשהו.<sup>22</sup> אנחנו עוסקים במעשה עבירה של יחיד, אשר מחליט ללא הוראה הלכתית לעבור עבירה כדי להציל ערך חשוב. ובאמת כותב הרב עזריאל הילדסהיימר, בח"א מהשו"ת שלו, יו"ד סי' ריט, ד"ה 'מכ"ז נלענ"ד', שיש להסתפק האם ניתן להתיר מעשה כלשהו מדין עבירה לשמה כשהוא נעשה באופן קבוע. עבירה לשמה היא באופן מהותי מעשה חד פעמי. היתר קבוע יהפוך אותה לחלק מן ההלכה.

נעיר כי במשפט כהן (בשני המקומות שהבאנו לעיל) דן בשאלה עד כמה העבירה לשמה היא עדיין עבירה, ומה היחס בינה לבין דחיות הלכתיות רגילות (כמו עשה דוחה לא תעשה, טומאה שדחווה בציבור, תקנות למגדר מילתא וכדו'), ואכ"מ. הוא עומד על כך שזוהי עדיין עבירה, ולכן היא מצויה מחוץ לתחומי ההלכה. לעומת זאת, תקנות דרבנן למגדר מילתא הופכות לחלק מן ההלכה, ובודאי שלא יהיה בקיומן משום עבירה.

<sup>18</sup> וכן כותב במשפט כהן סי' קמג ד"ה 'והנה אם'. אמנם מלשון הנצי"ב קצת משמע שכוונתו היא שהכתוב לא היה משבחה על כך ("תבורך מנשים יעל"), כלומר שאי ההנאה אינה תנאי להיתר לעבור עבירה לשמה, אלא תנאי לשבח שמגיע על כך. כן משמע גם בתוד"ה 'ולדרוש להו', כתובות ג ע"ב, ובתוד"ה 'והא קא', יבמות קג ע"א. ועיין גם בתוד"ה 'מה רוצח', יומא פב ע"ב, שם ניתן להבין זאת כתנאי לעצם ההיתר.

<sup>19</sup> ראה גם בשו"ת הלכות קטנות, ח"א סי' ד, ד"ה 'ולמסקנא דמלתא'. וכן משפט כהן סי' קמג ד"ה 'והנה אם' מה שהביא מתוד"ה 'אלא בב"ק צא ע"ב.

<sup>20</sup> ישנן לא מעט דוגמאות לכך. ראה, למשל, יהודה יעלה ח"ב, אהע"ז וחז"מ, סי' קמ, ד"ה 'ומה שכתב מעלתו'. וכ"כ מהרי"ק בשורש קסז, ד"ה 'ועל'.

<sup>21</sup> ראה במאמרו של ר' צבי הבר, רפ"ב, וכן בהערות 12 ו-33 שם.  
<sup>22</sup> אמנם זוהי עבירה בקו"ע. וראה יבמות צ ע"א ומקבילות.