



Sevara

לימוד שיש בו סברא

פרשת וירא

בראשית יח, א – כב, כד · 3 דברי תורה

בפרשה

המוסר והתורה – מערכת אחת או שתיים? **13**

שאלת הוודאות הנבואית **14**

על גבולות ההלכה: עבירה לשמה **15**

המוסר והתורה – מערכת אחת או שתיים?

בקצרה: אברהם מתווכח עם הקב"ה על סדום, אבל שותק בעקדה. הפער הזה פותח שאלה גדולה: מה היחס בין המוסר הטבעי של האדם לבין ציווי התורה? יש הרואים במוסר מערכת שנבלעה בתורה, ויש הרואים בו מערכת מקבילה – ונראה שיש ראיות רבות לגישה השנייה. הדיון עובר מדילמת אותיפרון של סוקרטס לשתי סוגיות בגמרא שמבחינות בין מצוות בעלות ערך עצמי למצוות של ציות בלבד.

שתי התנהגויות של אברהם

אחת הדילמות היסודיות בחיי אדם מאמין נוצרת כשיש התנגשות בין המצפון שלו, או מערכת הערכים המוסרית שלו, לבין מצוות התורה.

בפרשתנו אנו פוגשים את ההתנגשות הזאת פעמיים, והתנהגותו של אברהם בשני המקרים שונה בתכלית. כשהקב"ה מודיע לאברהם על הכוונה להפוך את סדום, אברהם אינו שותק. הוא מתווכח. כשאברהם מצווה להקריב את בנו האהוב, איננו שומעים ממנו מילה של הסתייגות.

מה חטאו של יצחק? במה נגרעו זכויותיו מזכויות הצדיקים ההיפותטיים של סדום, שעליהם הגן אברהם במרץ כה רב?

זו שאלה קשה, ולא פשוט לתת לה תשובה ברורה, אף שנעשו ניסיונות רבים למצוא את ההבדל בין שתי הפרשיות. אבל לשאלה הפרשנית יש מקבילה עניינית, שנוגעת לא רק לאברהם אלא גם לנו, צאצאיו: מה היחס בין הצו המוסרי לבין הצו האלוהי?

המוסר הטבעי – מה הוא ומניין

רוב בני האדם מרגישים בעצמם הבחנה בין מעשים "טובים" למעשים "רעים". קשה להכחיש שהבחנה הזאת, או חלקים ממנה, תלויה במידה רבה בחברה ובהיסטוריה. אבל בגדול אפשר לומר: פגיעה והתאכזרות לאדם אחר, שקרים, גניבה וכיזא בהם נראים לרוב האנשים ברוב המקומות כדברים פסולים מעצם מהותם.

צו המצפון הזה עומד בבסיס ההבחנה בין טוב לרע מחוץ למסגרת הדתית. ויש לו גם מקום בתוך עולם התורה:

- **מן התורה עצמה.** עוד לפני מתן תורה, הקב"ה תובע מבני אדם התנהגות מוסרית. קין נענש על רצח הבל, אף ש"לא תרצח" טרם נאמר. אבימלך טוען להגנתו "בתם לבבי ובנקיון כפי עשיתי זאת" – הוא יודע מעצמו שלקחת אשת איש אסורה. ודור המבול וסדום נענשו על חמס ועיוות משפט. מכאן שהאדם אמור להבין לבדו, מכוח מצפונו ושכלו, מה טוב ומה רע.
- **רבנו נסים גאון** מסביר בהקדמתו לש"ס שגם לפני מתן תורה נענשו אנשים (כמו דור המבול) על מעשיהם הרעים, מפני שכל המצוות שהן תלויות בסברא כבר הכל מתחייבים בהן מן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ.

- **רבי שמעון שקופ** כותב שדיני הממונות בהלכה אינם נגזרים ישירות מאיסור כמו "לא תגזול". (אילו היה כך, מי שבית הדין פוטר מתשלום כי לא ברור שהוא חייב, היה צריך לשלם בכל זאת – שמא הכסף אינו שלו, והוא עובר על איסור גזל). הם נגזרים ממה שהוא קורא "סברא" – משהו קרוב מאוד, אם לא זהה, לצו המוסרי שתיארנו. יתר על כן: הסברא קודמת, במובן מסוים, לתורה. לדבריו, גם החיוב לעבוד את ה' ולמלא את רצונו הוא עצמו "חיוב והכרח על פי משפטי השכל וההכרה".
- **"סברא היא"**. הגמרא שואלת לא פעם: "למה לי קרא? סברא היא!" – למה צריך פסוק, הרי השכל מחייב זאת? כך למשל הכלל "המוציא מחברו עליו הראיה". אילו כל הצדק נבע רק מן הפסוקים, לא היה מקום לסברא שמחליפה פסוק.

שתי גישות ליחס בין המוסר לתורה

בנושא הטעון הזה אפשר להעלות, ברמה העקרונית, שתי גישות.

הגישה הרדוקציונית (רדוקציה = צמצום דבר אחד לתוך דבר אחר). לפי גישה זו, מהרגע שהקב"ה נתן תורה לעמו ישראל, פקע תוקפו של המוסר האנושי. מה שהתורה אוסרת – אסור; מה שהתורה מתירה – מותר. ליהודי כשר לא צריכה להיות שום בעיה עם דבר שהתורה מתירה, גם אם הרגש המוסרי מתקומם נגדו. אולי הוא אף צריך להילחם בעצמו כדי לבטל את תחושת ההתקוממות הזאת.

גישת המקבילים. לפי גישה זו, התורה והצו המוסרי מתקיימים זה לצד זה. גם אם בנסיבות מסוימות התורה מתירה לך, נאמר, לגנוב – אתה עדיין אמור להימנע מכך, בגלל הרגש המוסרי שקיים אצלך בדיוק כמו אצל בן השבט הפוליניזי שמעולם לא שמע על ישראל ועל אביהם שבשמיים.

גישה זו מגיעה לבעיה ברגע שבו ציווי האל והצו המוסרי סותרים זה את זה, כמו במקרים שעולים בפרשתנו. אז עולה השאלה: מי גובר? אבל לפחות כשאין סתירה אלא רק חוסר התייחסות – כשהתורה פשוט שותקת – שני סוגי הצווים יכולים להתקיים במקביל.

על פניו, רוב האנשים הדתיים אינם חסידי הגישה הרדוקציונית. הם מאמינים – או לפחות פועלים כאילו הם מאמינים – בקיום מקביל של צו מוסרי וצו הלכתי. זה שההלכה יכולה להתיר במקרים מסוימים לקחת ממון של גוי לא יגרום להם בהכרח לרמות את הפועל התאילנדי בעסקיהם איתו.

ראיות לגישת המקבילים

נראה שיש כמה ראיות לכך שהמוסר וההלכה הם שתי מערכות נפרדות.

"ועשית הישר והטוב". הפסוק מנוסח כציווי, ובכל זאת כמעט אף אחד ממוני המצוות אינו מונה אותו בתרי"ג המצוות. אילו המוסר היה חלק מן ההלכה, הפסוק היה נמנה כמצוות עשה רגילה. נראה שהתורה השאירה אותו בחוץ בכוונה: תחום שבו האדם פועל מכוח שכלו ומצפונו, ולא מתוך ציות לסעיף בחוק.

"נבל ברשות התורה". הרמב"ן מסביר ש"קדושים תהיו" בא למנוע מצב של אדם ששומר את כל פרטי ההלכה, ובכל זאת מתנהג בנבלה. והנה פרדוקס: אילו "קדושים תהיו" היה מצווה רגילה, אדם כזה כבר לא היה "נבל ברשות התורה" – הוא פשוט היה עובר עבירה. משמע שהתורה בחרה במכון לא להפוך את הדרישה הזאת לסעיף הלכתי.

מוסר לכולם, הלכה ליהודים. מוסר הוא אוניברסלי – נכון לכל אדם באשר הוא אדם. ההלכה פונה ליהודים בלבד. אילו ההלכה הייתה "המוסר האלוהי", היינו מצפים שגם גוי ישמור שבת ולא יאכל חזיר. אבל הגויים פטורים מן

ההלכה ומחויבים במוסר (שבע מצוות בני נח). משמע שההלכה היא מערכת נפרדת, שנועדה ליעדים דתיים מיוחדים.

התנגשויות. יש הלכות שסותרות בפשטות את המצפון: ממזר אסור להינשא, אף שלא חטא; אשת כהן שנאנסה נאסרת על בעלה. הניסיון להסביר שזהו "מוסר עליון שאיננו מבינים" אינו משכנע. ההסבר הפשוט הוא שמדובר בשתי מערכות. מעשה יכול להיות נכון מבחינה דתית ובעייתי מבחינה מוסרית. עצם ההתנגשות מעידה שאלה שני תחומים שונים.

הר"ן והמהר"ל. הר"ן (דרשות הר"ן, דרוש יא) כותב שמשפט התורה לא נועד להשיג סדר חברתי מתוקן – לשם כך יש "משפט המלך" – אלא להשרות את השפעת האלוהי בעולם. הוא אף מודה שלפעמים חוקי הגויים מתוקנים יותר מבחינה מעשית. המהר"ל (באר הגולה, הבאר השני) מדגים זאת בהשבת אבידה: המוסר מחייב להחזיר אבידה גם אחרי שהבעלים התייאשו ממנה, ואילו ההלכה פוטרת. לדבריו, ההלכה פועלת לפי "השכל והאמת", והמוסר לפי ה"נימוס" – תיקון העולם. הפער ביניהם מראה שאין זו אותה מערכת.

המסקנה. אנו מחויבים לשתי מערכות, ששתייהן רצון ה': ההלכה, שניתנה בסיני, והמוסר, שהבורא נטע בשכלנו ובמצפוננו.

דילמת אותיפרון

באחד הדיאלוגים של אפלטון, סוקרטס – שכבר נגרר למשפט שיסתיים בהוצאתו להורג – משוחח ליד בית המשפט עם אדם בשם אותיפרון. אותיפרון הוא דמות ה"דוס": אדם אדוק, שמעמיד את עבודת האלים מעל כל דבר אחר. סוקרטס מעמיד אותו בפני דילמות שאין לו תשובה עליה, והמרכזית שבהן נוסחה כך:

"האם הקדושה אהובה על האלים מפני שהיא קדושה, או שהיא קדושה מפני שהיא אהובה?"

תרגום למונחים שלנו. ניקח את מצוות ציצית. אילו הקב"ה לא היה מצווה עליה – האם עדיין היו בלבישת ציצית מעלות (בבריאות הלבוש, או במצבו המטפיזי של העולם), אלא שלא היינו יודעים עליה? אז הציצית "קדושה" מפני שהיא "אהובה". או שבלי המצווה לבישת ציצית הייתה חסרת כל תועלת, והטוב היחיד שבה הוא קיום ציווי הבורא? אז היא "אהובה" מפני שהיא "קדושה".

הקשר לשאלתנו. הדילמה אינה זהה לשאלת עצמאות הצו המוסרי, אבל יש ביניהן קשר:

- מי שסובר שהמצווה ניתנה מפני שהבורא יודע על תועלת הגנוזה בה, ייטה להניח שמערכת המצוות אינה משאירה שום דבר טוב מחוצה לה. שהרי אם הדבר באמת טוב, מדוע לא נצטוונו עליו?
- מי שרואה במצוות מערכת נפרדת, שרק צו ה' נותן לה משמעות, מניח ממילא שהמערך המוסרי שהיה קיים לפני הצו ממשיך להתקיים גם אחריו.

הרעל שבדילמה. שני צדי הדילמה מעמידים את היחס בין האדם לבורא באור מוזר:

- אם אין בציצית שום ערך בלי הציווי – למה הקב"ה סיבך אותנו עם החוטים האלה?
- ואם יש ערך אובייקטיבי במצוות – ההנחה הזאת מוליכה ל"טעמי מצוות" מהסוג הרדוד, "אכילת חזיר גורמת למחלת כבד", או להצגת ייעודי התורה כעולם סודי שקיים ברובד נסתר מעינינו. כדברי האבן עזרא, הדרך הזאת הופכת אותנו לכת של "הבודאים מלבם לכל הדברים סודות, ואמונתם כי התורות והמשפטים חידות" – אנשים שממציאים סודות לכל דבר, ומאמינים שהמצוות הן חידות.

ים של דיו נשפך על הדילמה הזאת. בדיון מרבים לצטט מדרשים כמו: "וכי מה אכפת לו להקדוש ברוך הוא בין שוחט מן הצואר לשוחט מן העורף? הוי לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות". כלומר: לקב"ה לא משנה אם שוחטים בהמה מצד הצואר או מצד העורף; המצוות נועדו לזכר את בני האדם.

שתי סוגיות בגמרא: מצוות בעלות ערך עצמי ומצוות של ציות

שתי סוגיות בגמרא מעבירות, לכאורה, קו גבול בין מצוות שיש להן "ערך עצמי" ממש, לבין מצוות שערכן היחיד הוא בכך שהן משקפות את ציווי הבורא.

1. אפר פרה, עפר סוטה – ועפר כיסוי הדם

הגמרא אומרת (חולין פט ע"א; סוטה יז ע"א):

"דרש רבא: בשכר שאמר אברהם אבינו 'ואנכי עפר ואפר', זכו בניו לשתי מצוות – אפר פרה ועפר סוטה. – והרי יש גם עפר של כיסוי הדם? – שם יש הכשר מצווה, אבל הנאה אין."

שלוש המצוות האלה קשורות לעפר או לאפר. אפר פרה אדומה מטהר את מי שנטמא במגע עם מת. אישה "סוטה" – שבעלה חשד בה בבגידה – שותה מים שמעורב בהם עפר, וכך מתברר אם היא נקייה. ו"כיסוי הדם" הוא המצווה לכסות בעפר את דמם של עוף או חיה שנשחטו. לפי רבא, לשתי הראשונות יש ערך עצמי, ולכן הן מעין "מתנה" שקיבלנו בזכות אברהם: הסוטה מביאה שלום בין איש לאשתו ומונעת ממזרים (ילדים שנולדו מקשר אסור), ואפר הפרה מטהר את ישראל מחטא העגל – תועלת ממשית, אף שהיא פועלת ברובד נסתר. כיסוי הדם, לעומת זאת, הוא רק "הכשר מצווה": פעולה שמאפשרת לאכול את הבשר, ולא יותר. והחילוק בולט דווקא משום כך: באותה טרחה אפשר היה "להמציא" תועלת נסתר גם לכיסוי הדם – ובכל זאת הגמרא לא עשתה זאת. כיסוי הדם נתפס כציות לצו האל בלבד, בלי תועלת שמעבר לכך.

2. "חומרא בעלמא" – סדר העבודה ביום הכיפורים

הגמרא בסנהדרין (מט ע"ב) קובעת כלל: כשחכמים מונים כמה דברים ברשימה, אין חשיבות לסדר שבו נמנו. לכלל יש כמה יוצאים מן הכלל. למשל, ארבע מיתות בית דין מנויות במשנה מן החמורה אל הקלה, ומי שנתחייב בשתי מיתות נידון בחמורה שבהן. וכן שבעת הסממנים (חומרי ניקוי) שמעבירים על כתם כדי לבדוק אם הוא דם נדה – מעבירים אותם דווקא בסדר שנמנו. רב פפא מבקש להוסיף לרשימה את סדר העבודה של יום הכיפורים (הקרבות והפעולות של הכהן הגדול במקדש), שהרי מי שהקדים בו עבודה לחברתה – לא עשה כלום. והגמרא דוחה: זו אינה אלא חומרה בעלמא – סתם החמרה.

לכאורה הדחייה תמוהה. הרי ברור שהסדר ביום הכיפורים מעכב מן התורה, ומי ששינה בו – עבודתו פסולה. מה עוד חסר כדי שייחשב יוצא מן הכלל?

התשובה היא שיש שני סוגים של סדר. בארבע המיתות ובשבעת הסממנים, הסדר נובע מן הדברים עצמם: מיתה אחת חמורה מחברתה, וסם אחד חזק מחברו, ולכן הוא קודם. ביום הכיפורים אין עבודה אחת חשובה מחברתה. התורה פשוט החמירה וקבעה שהסדר מעכב. הבורא אמר לעשות כך, ואין סיבה "אמיתית" להקדים את דם הפר לדם השעיר (שני קרבנות של היום). זו משמעות "חומרה בעלמא": גזירת הכתוב (ציווי שאין לו טעם גלוי), ולא ביטוי לסדר שבטבע הדברים.

הרעיון הזה מזכיר את דברי הרמב"ם במורה הנבוכים (ג, כו), המבחין בין חיפוש טעם למצווה עצמה לבין ניסיון להסביר את פרטיה. תועלת השחיטה לצורך מזון מבוארת. אבל מי שמטריד את עצמו לתת טעם לכך שהיא דווקא בשחיטה בצואר ולא בנחירה (דקירה בחזה) – "הוא בעיני משתגע שיגעון ארוך".

המסקנה. לפחות בכמה מקרים ראו חכמי הגמרא במצוות מסוימות ערך פנימי, שצו ה' רק מגלה אותו; ובמקרים אחרים ראו בהן צו שרירותי.

14

שאלת הוודאות הנבואית

בקצרה: איך ידע אברהם שהציווי לעקוד את יצחק בא מה', ולא משד או מדמיון? התשובה: הנבואה אינה טקסט שצריך לפרש, אלא חוויה ודאית, כמו ראייה בעיניים.

השאלה: איך ידע?

הקב"ה אומר לאברהם לעקוד את יצחק בנו. זה ציווי נורא.

אז איך ידע אברהם שהקול הזה הוא באמת קול ה'? אולי היה זה שד שבא להכשיל אותו? אולי אשליה, דמיון של הלב?

הנבואה אינה טקסט, אלא ראייה

השאלה הזו מניחה שהנבואה היא כמו מכתב: מקבלים מסר, ואז צריך לבדוק מי שלח אותו ומה הוא אומר. כלומר, היא דורשת פרשנות (הסבר, ניתוח).

אבל הנבואה אינה כזו. היא חוויה תפיסתית בלתי אמצעית: הנביא קולט את הדיבור האלוהי ישירות, כמו שאנחנו קולטים את העולם בחושים.

חשבו על אדם בריא שרואה שולחן מול עיניו. הוא לא שואל את עצמו: "אולי העיניים שלי מטעות אותי?". הוא פשוט רואה. הוודאות אינה מסקנה של חשבון, אלא חלק מהראייה עצמה.

כך גם אברהם. הוא לא "הסיק" שהדיבור בא מה'. הוא תפס אותו בוודאות מוחלטת, ולא היה לו שום ספק במקור הציווי.

כך כותב גם הרמב"ם (מורה הנבוכים ג, כד): העקדה מלמדת שמה שהנביא קולט בנבואה הוא אצלו ודאי לגמרי. שאם לא כן, אברהם לא היה ממחר לשחוט את בנו יחידו.

המסקנה. אברהם לא היסס ולא חיפש הוכחות, כי הנבואה לא הייתה אצלו השערה אלא ודאות – ודאות של מי שרואה בעיניו.

15

על גבולות ההלכה: עבירה לשמה

בקצרה: בנות לוט חשבו שהעולם כולו נחרב, ובחרו להמשיך את הקיום האנושי במחיר של איסור עריות. חז"ל ראו במעשיהן מצווה. מכאן עולה שאלה עקרונית: האם ייתכן מעשה שהוא עבירה מבחינת ההלכה, ובכל זאת חיובי ואף הכרחי מבחינה ערכית? זהו המושג "עבירה לשמה".

הדילמה של בנות לוט

בפרשתנו לוט ושתי בנותיו בורחים מסדום הנהפכת. הם נותרים לבדם במערה. הבנות חושבות שכל העולם נחרב.

במצב כזה עומדת לפנין דילמה קשה. אפשרות אחת: לשמור על ההלכה והמוסר – ובכך להביא את ההיסטוריה האנושית לסופה. אפשרות שנייה: להמשיך את הקיום האנושי – במחיר של מעשה בעייתי מאוד.

הן החליטו שהקיום האנושי גובר על איסור עריות. כך נולדו עמון ומואב.

כדי להבין את סוג השיקולים הזה, נעבור לדוגמה הלכתית מתחום אחר.

"וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך?"

הגמרא במסכת שבת, דף ד ע"א, דנה באדם שהדביק פת – בצק של לחם – בדופן התנור בשבת. אם הפת תישאר בתנור ותיאפה, הוא יעבור על מלאכת אופה. האם מותר לרדות אותה, כלומר להוציא אותה מן התנור, לפני שתיאפה? הגמרא מבחינה בין שלושה מקרים.

1. הדביק במזיד, כלומר בכוונה ובידיעה שזה אסור. חז"ל התירו לו לרדות את הפת, כדי שלא יתחייב סקילה – עונש המוות שבית הדין מטיל על מי שחילל שבת במזיד. כלומר, מתירים לו לעבור על איסור קל⁷ כדי להינצל מעונש סקילה.⁸

אבל ההיתר הזה אינו מדיני פיקוח נפש הרגילים. פיקוח נפש מתיר לעבור על איסורים כשחיי אדם בסכנה חיצונית – מחלה, טביעה וכדומה. כאן הסכנה אינה חיצונית. היא נובעת מחובה שהתורה עצמה מטילה על בית הדין: להוציא להורג את מי שחילל שבת במזיד. האדם עצמו גרם לסכנה בחטאו. מבחינה פורמלית אין כאן "פיקוח נפש", אלא "עונש מגיע".

אם כן, על מה סמכו חז"ל? הם התחשבו במצבו הנפשי של אדם שרואה שעומד להיגזר עליו עונש מיתה. אדם כזה אינו יכול לעמוד בפני הדחף להינצל. ואין זה סביר לדרוש ממנו להפקיר את עצמו למיתה בחוסר אונים. לכן לא גזרו חז"ל את האיסור במקרה זה: מראש ברור שהאדם לא יוכל לעמוד בגזירה, ואין טעם לגזור אותה.

2. הדביק בשוגג, ואחר כך נזכר. חז"ל התירו לו לרדות את הפת בעצמו, כדי שלא יגיע לאיסור אפייה. ואף שהתחיל בשוגג, הוא אינו חייב חטאת – הקרבן שמביא מי שחטא בשוגג. חיוב חטאת דורש שגם תחילת המעשה וגם סופו יהיו בשגגה. כאן, משנודע לו, אם ישאיר את הפת – הוא יסיים את האפייה במזיד.

3. הדביק בשוגג, ואינו יודע שצריך לרדות. רב שילא מציע שאחרים ירדו את הפת במקומו, כדי להציל אותו מן האיסור. רב ששת דוחה: "וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך?" כלומר, אין היתר לעבור איסור בעצמך כדי להציל את חברך מאיסור.

אמנם כמה ראשונים לומדים מסוגיה אחרת, במסכת עירובין דף לב ע"ב, שלפעמים מתירים לאדם לעבור איסור קל: כדי שחברו יינצל מאיסור חמור, או כדי לאפשר מצווה של רבים, או מצווה גדולה.

⁷ רדיית הפת אסורה רק מדרבנן, כי היא אינה נחשבת מלאכה אלא "חכמה" – מיומנות. יש אומרים שזהו "שבות" – איסור מדברי חכמים על פעולה הדומה למלאכה. ויש אומרים שהפעולה פשוטה ורחוקה כל כך ממלאכה, שאין בה אפילו איסור שבות, אלא רק איסור קל מדברי חכמים.

⁸ לכאורה יש מכאן ראיה שאיסור אפייה בשבת הוא "איסור תוצאה" ולא "איסור פעולה": האיסור הוא על כך שהפת נאפית, ולא רק על פעולת ההדבקה.

על כל פנים, אנו רואים שיש מקום לשיקול דעת: יש מצבים שבהם עוברים עבירות. כשהמחיר כבד, לגיטימי – ואולי אף רצוי – לעבור עבירה. מצבן של בנות לוט היה בהחלט מצב קיצוני. לכן יש לראות את מעשיהן בחיוב, או לפחות בהבנה.

יחסם של חז"ל למעשה בנות לוט

הגמרא במסכת נזיר, דף כג ע"ב, מבארת שחז"ל ראו במעשה בנות לוט מצווה. לוט עצמו, לעומת זאת, נחשב לעבריין, כי עשה את מעשהו במזיד – לפחות בלילה השני. כנראה שלוט, בניגוד לבנותיו, ידע שהעולם לא נחרב. ולכן אותו מעשה עצמו נחשב אצלו לעבירה.

מהי "עבירה לשמה"?

במיונח ההלכתי, מצב שבו אנו נאלצים לעבור עבירה למען מטרה חיובית נקרא "עבירה לשמה". ההלכה אינה מכירה בלגיטימיות של מעשה העבירה – שאם לא כן, לא הייתה זו עבירה כלל. מי שמחלל שבת כדי להציל חיים אינו עושה "עבירה לשמה", אלא מצווה. "עבירה לשמה" מצביעה אפוא על מתח. מצד אחד, במישור ההלכתי הפורמלי יש כאן עבירה. מצד שני, במישור הערכי – מישור הערכים שמעל לפרטי הדינים – יש כאן מעשה חיובי, אולי אף הכרחי. האם ייתכן לתת לגיטימציה למעשה כזה?

הבעיה המתודולוגית

האם ההלכה היא בכלל המקום שבו צריך להתנהל הדיון? יש כאן דילמה:

- אם ההלכה מתירה את המעשה – אין זו עבירה לשמה, אלא קיום מצווה, כמו פיקוח נפש בשבת.
 - ואם ההלכה אינה מתירה – מדוע שתיתן לו לגיטימציה?
- בגלל זה יש מפרשים שרוקנו את המושג "עבירה לשמה" מתוכנו, והפכו אותו למונח פנים-הלכתי, המתאים למצבים כמו פיקוח נפש בשבת. אבל מן המקורות בתלמוד עולה שזהו מצב אחר – חוץ-הלכתי במהותו. אפשר להציע שתי תפיסות עקרוניות:

א. הדיון מתנהל בספירה רחבה יותר: התורה. מבחינת ההלכה יש כאן עבירה, אבל מבחינת התורה זהו מעשה חיובי. כשיש התנגשות, יש מקום לומר שההלכה נדחית מפני התורה. לפי זה, ההלכה אינה מכילה את כל מה שהתורה מחייבת: יש בתורה הוראות מחייבות שהן מחוץ להלכה.

ב. הדיון מתנהל בתוך ההלכה, אבל לא כל מה שההלכה אוסרת שווה במעמדו. יש פעולות אסורות שהן עבירות של ממש: שגויות ולא לגיטימיות. ויש פעולות שאינן נכונות מבחינת ההלכה, אבל הן לגיטימיות: שגויות, אך לגיטימיות. לפי זה נוצרת בעיית גבול: איך נמיין פעולות כאלה? לכאורה אי אפשר למיין אותן בכלים הלכתיים, שהרי לפי הגדרתן ההלכה אוסרת אותן.

האם אפשר לשקול ערך מול ערך?

גם אם נקבל שיש עבירות "לגיטימיות", נשארת שאלה קשה: איך מחליטים מתי ערך מסוים גובר על איסור? בנות לוט שקלו את המשך האנושות מול איסור עריות. אבל באילו מאזניים שוקלים דבר כזה?

כאן יש קושי עקרוני. ערכים אינם כמו מחירים. אפשר להשוות בין שני מוצרים לפי המחיר שלהם, כי יש להם מידה משותפת: כסף. לערכים אין מידה משותפת כזאת. הפילוסופים קוראים לזה "אינקומנסורביליות" – אי-אפשרות למדוד דברים באותה יחידה.

למה? כי ערך הוא נקודת המוצא. אם אשאל "למה אסור לשקר?", אפשר לענות "כי צריך לכבד את הזולת". אבל אם אשאל "למה צריך לכבד את הזולת?", בסוף נגיע לנקודה שבה אין עוד תשובה: זה פשוט ערך שאני מקבל. אילו כל ערך היה צריך הסבר מערך אחר, השרשרת לא הייתה נגמרת לעולם. ומכיוון שכל ערך עומד בפני עצמו, אין סולם אחד שבו אפשר לבדוק איזה ערך כבד יותר.⁹

בעל העיקרים, הרב קוק והנצי"ב

לפי שיטתם, כל מעשה נשפט על פי המניע שלו, ולא על פי התוצאה. אם הכוונה היא לשם שמייים, המעשה חיובי. לפי זה, המבחן ההלכתי מאבד את משמעותו.

ביניהם עצמם יש מחלוקת: לפי בעל העיקרים, אין חובה לעשות "עבירה לשמה". לפי הרב קוק והנצי"ב, זוהי חובה גמורה.

"עת לעשות לה' הפרו תורתך"

לכאורה אנו מוצאים בחז"ל יסוד דומה ל"עבירה לשמה": "עת לעשות לה' הפרו תורתך". אבל זהו עיקרון שונה. שם מדובר בתקנה של בית דין מוסמך, שרשאי לקבוע שיש לעבור על איסור מסוים. כאן אנו עוסקים במעשה של יחיד, המחליט – בלי הוראה הלכתית – לעבור עבירה כדי להציל ערך חשוב.

המסקנה. חז"ל ראו מצווה במעשה שהוא עבירה מבחינה הלכתית. "עבירה לשמה" חושפת מתח בין המיישור ההלכתי הפורמלי לבין המיישור הערכי – ומעמידה את האדם מול הכרעה קשה: בין ערכים שאין להם מידה משותפת.

⁹ אפשר היה לומר: אולי כל הערכים נובעים מעיקרון אחד עמוק יותר, ואז נוכל להשוות ביניהם. אבל לשם כך היינו צריכים לדעת מהם הטעמים שמאחורי המצוות. וההלכה קבעה ש"אין דורשים טעמא דקרא" – לא פוסקים הלכה לפי הטעם של המצווה. לכן אין בידינו כלי מקובל לקבוע מהם ערכי היסוד.