

אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברו

הרב דניאל מילר

[עיון בכלל זה מתוך הסוגיא המבוארת בדף ד'.]

א.

בדף ג': דנה הגמרא אם המושיט בשבת ידו מלאה מחוץ לרשות בה הוא עומד, לא יחזירנה חזרה למקום עמידתו משום שעשו את ידו ככרמלית.

זה לשונה:

"אמר אביי: פשיטא לי ידו של אדם אינה לא כר"ה ולא כר"י. כר"ה לא דמיא מידו דעני, כר"י לא דמיא מידו דבע"ה. בעי אביי: ידו של אדם מהו שתעשה ככרמלית, מי קנסוה רבנן לאהדורי לגביה או לא".

והנה, בשלב הראשוני הגמרא דנה אם הגדירו את ידו של המושיט ככרמלית ובכך מנוע הוא מלהחזירה כדינו של מעביר מכרמלית לרשות אחרת. אך בהמשך הדיון הגמרא מגדירה איסור החזרה זה כ"קנס" בעלמא ולא מחמת שעשו ידו ככרמלית. השוני בהגדרה (בין איסור לבין קנס) בולט בגמרא בהמשך הדיון. בעקבות הבאת שתי ברייתות סותרות בשאלת ההחזרה, מתרצת הגמרא הסתירה:

"כאן מבעוד יום כאן משחשיכה, מבעוד יום לא קנסוה רבנן משחשיכה קנסוה רבנן".

כאן בולטת האבחנה בין המושגים המוזכרים, שכן, מבינים הראשונים¹ כי עד שלב זה בסוגיא אין נפקותא אם הוציא ידו משחשיכה או מבעוד יום, וכן אין נפקותא אם עשה זאת בשוגג או במזיד. הטעם לכך, כי משעה שקבעו שידו היא ככרמלית, מה לי באיזה אופן נעשתה ידו ככרמלית. אך בשלב בו מתחדש כי אין כאן דין דרבנן ההופך ידו לכרמלית כי אם הטלת קנס שלא יחזיר ידו, באופן זה ניתן לחלק בין המקרים – בין שוגג למזיד ובין משחשיכה למבעוד יום².

אבחנה זו בין השלבים בסוגיא באשר למקור האיסור, משמעותית גם ביחס לנושא הנידון, והדברים יורחבו בהמשך.

על התירוץ המוזכר – לישוב הסתירה – מעירה הגמרא:

"אדרבה איפכא מסתברא, מבעוד יום דאי שדי ליה לא אתי לידי חיוב חטאת ליקנסוה רבנן משחשיכה דאי שדי ליה אתי בהו לידי חיוב חטאת לא ליקנסוה רבנן".

היינו, ניתן לטעון הפוך. קנסו רק כשמעביר ידו מבעו"י כי תוצאת הקנס לא תהא איסור חטאת, אך לא קנסו כשמושיט ידו משחשיכה דבר העלול להביאו לחיוב חטאת. ומכך שלא תירצו בסדר זה, הרי שקנסוהו כשמעביר ידו משחשיכה אף שהדבר עלול להביאו לחטאת. ממילא –

"תפשוט דרב ביבי בר אביי, דבעי רב ביבי בר אביי: הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי חיוב חטאת או לא התירו, תפשוט דלא התירו".

כלומר, קיימת שאלה מקבילה אם איסור רדיית פת בשבת עומד בעינו גם כשאי הרדיה תביא לחיוב חטאת של אפיה ומהושטה אנו פושטים הספק. לאחר מכן ממשיכה הגמרא ודנה מהי המציאות הנידונה בשאלת רדיית הפת בשבת, וכך לשונה:

¹ אין כאן המקום להאריך בבירור הקדמת אביי לדבריו ("אמר אביי, פשיטא לי...") והכרחיותה להבנת הבעי"א ("בעי אביי..."), כשברור מהפשט שא"א להתבונן בספק זה בלא ההקדמה המוזכרת. לא הורחב כאן הדיון בכך כי אין זהו הנושא הנידון בהמשך.

² עיין רש"י ד"ה "כאן" ובתוס' ד"ה "מי" ועוד.

³ אף שתמוה הוא כי בלשון הגמרא לא מפורש ישירות כי הנידון עתה הוא שונה, ויש לכך נפקותות רבות בהבנת הפשט. ניתן לבאר שלא בכדי סתמה הגמ' לשונה, ואכ"מ.

"גופא. בעי רב ביבי בר אביי: הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי חיוב חטאת או לא התירו. א"ל רב אחא בר אביי 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".

מעמידה הגמרא שהדיון הוא כלפי אחרים, אם התירו לאחד לרדות כדי להציל חברו מחטאת. מקשה על כך הגמרא:

"מתקיף לה רב ששת: וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך".

ב.

הודגש לעיל מתוך פשט הסוגיא, כי ההשוואה בין שאלת החזרת ידו לבין שאלת רדיית הפת, קיימת רק בשלב בו הדיון הוא אם קנסו שלא להחזיר ידו אף אם עלול בכך להגיע לחיוב חטאת. בשלב המקדים בו אין קנס ישיר כי אם קביעת מציאות הלכתית חדשה ההופכת ידו לכרמלית, הגמרא לא משווה בין שני הדיונים. שהרי לכאורה, היה לה לגמרא לאמר כי מה שעשו (אולי) ידו ככרמלית פושטת את הספק ברדיית הפת, שהרי כשעשו ידו ככרמלית ברור שיעבור על איסור תורה של הוצאה מרשות לרשות כדי לא לעבור – מכח התקנה – על הוצאה מכרמלית. מדוע הגמרא מתעלמת מכך ודנה ומשווה רק לצד שהנידון בו הוא משום קנס?

נסיק מכך, הקביעה הדינית שידו תיעשה ככרמלית ובעקבותיה עלול אדם לעבור על איסור תורה, אין בה כדי לפשוט הדיון אם אסרו רדיית פת כשיביא הדבר לאיסור תורה של אפיה. רק אם נקודת המוצא היא – קנס, קנסו שלא יחזיר ידו, אז יש מקום להשוות בין הקנס שגזרו לבין שאלת רדיית הפת. מדוע? מה הם צדדי הספק אם התירו לרדות פת כדי להימנע מלעבור על איסור תורה? לכאורה, זו שאלה של סדרי עדיפויות, מה עדיף – לעבור על איסור דרבנן כדי להימנע מלהיתקל באיסור תורה או שאין לקחת זאת כשיקול. לפי הבנה זו, אם אכן התירו לו לרדות הפת, הרי שהוא חוטא בכך (מדרבנן), ועושה כן כדי להינצל מחטא חמור יותר, דאורייתא. כי כך היא הכרעת סדרי העדיפויות, מוטב לו לחטוא חטא קל ולא להיתקל בחמור.

רש"י ודאי לא פירש כך. זה לשון רש"י: "...תפשוט בעיא דרב ביבי דלא נמנעו חכמים מלהעמיד דבריהם מפני חשש שמא לא יעמוד האדם בהם ויעשה איסור חמור". כלומר, לצד שהתירו לרדות, יסוד ההיתר הוא מתוך שלא העמידו חכמים דבריהם במציאות כזו. היינו, אינו חוטא כלל, ושלא כדברינו. גם מלשון הגמרא מוכח שלא זהו הספק הנידון. בה בשעה שהניסוח בדיון הנזכר במצב בו אחד רוצה להציל חברו הוא בלשון "חטא כדי שיזכה חברך", כלומר – חוטא בעת מניעת איסור מחברו, הרי שבדיון המוזכר כלפי האופה עצמו אם ירדה, לא מוגדרת הרדיה כ"חטא" (עיין מהר"ץ חיות בסוגיא). מכאן, אכן אין בדבר משום חטא, וכרש"י. עתה נשאל, מדוע אין חטא, ומה הם צדדי הספק.

ג.

יש גם להעיר מתוך דברי תוס'. תוס' מעיר⁴ על מה שפשוט לגמרא כי אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברו מהגמרא בעירובין הקובעת כי נח לו לחבר להפריש שלא מן המוקף (שהוא, כמוגדר בגמרא, "איסורא קלילא") ובכך למנוע מחבירו עם-הארץ שקיבל ממנו פירות לאכול טבל (המוגדר כ"איסורא רבה"). הרי שנח לאדם לחטוא כדי לזכות חברו מאיסור חמור.

מחלק תוס', בין המקרה הנידון כאן לבין המבואר בעירובין לפי שנעשה האיסור על ידו, כי עם-הארץ אוכל הטבל מחמתו. כלומר (וכך משמע גם בתוס' הרא"ש), כיון שהחבר האכיל את ע"ה הרי שאחריות החבר היא שלא יעבור חברו על האיסור שהוא גררו לכך. (אולי לכן מודגש שהנידון הוא בחבר

⁴ בד"ה "מבעי".

⁵ ד"ה "וכי".

שעם הארץ נותן בו אמון. כך גם מדויק ברמב"ן). על כן, הנידון שם מקביל לשאלה הראשונה המוזכרת בסוגייתנו – אם יעבור אדם על איסור קל כדי להציל עצמו מאיסור חמור. על כן מקשה תוס', תפשוט מסוגיא זו בעירובין כי רשאי אדם לעבור על איסור קל כדי להציל עצמו מאיסור חמור (שהרי זהו הנידון שם, לפי אוקימתא זו), ומותר לאדם לרדות פת להציל עצמו מאיסור אפיה. מתרץ תוס' כי אין לדמות הסוגיות כיון –

"דהתם עדיין לא נעשה האיסור ומוטב שיעשה איסור קל ולא יעשה איסור חמור על ידו, אבל

הכא המעשה של איסור כבר נעשה וממילא יגמור לא יעשה אפי' איסור קל בידיים".

והנה, מה שכותב התוס' כי ברדיית הפת האיסור כבר נעשה, צריך ביאור, שהרי גם באפיה האיסור נעשה בשעת אפיה ולא עם הכנסת הפת לתנור שאינו האיסור ממש⁶, ומה בין זה לבין איסור אכילת הטבל שטרם עבר עליו. אמנם, דוק בלשון תוס' המדגיש כי באפיה "המעשה של איסור" נעשה. כלומר, יש לחלק בין האיסור לבין מעשה האיסור. וצ"ע, מדוע הדגש הוא על מעשה האיסור בשעה שהאיסור עצמו הוא העומד על הפרק. מדוע לא נאמר לו לעבור על איסור קל להצילו מאיסור חמור שטרם נעשה אף אם המעשה המכינו כבר נעשה.

עוד צריך עיון בתוס': בתחילת דבריו בעקבות קושייתו הראשונה הדנה בסתירה שבין הכלל המוזכר כאן בפשטות כי אין אומרים חטא כדי שיזכה השני לבין הגמרא בעירובין שם נשמע הפוך, הביא תוס' – כמוזכר לעיל – אוקימתא לפיה הוא הגורם לכך שע"ה אוכל טבל ועובר על האיסור. לא כל הראשונים מתרצים כך ונאמרו תירוצים נוספים. כגון, אבחנתו של הריטב"א כאן ובעירובין (שתורחב בהמשך) או אבחנתו של תוס' עצמו בהמשך דבריו המחלק בין פשיעה לבין אונס. מדוע תוס' בחר להעמיד אוקימתא? כי אולי לא חילק כראשונים. אבל, בהמשך דבריו לאחר שהקשה – כפי שהוזכר – בין הדיון בסוגייתנו אם יחטא אדם להציל עצמו, לבין הסוגיא בעירובין הדנה ג"כ בשאלה זו בעקבות העמדתו, אז מתרץ ומחלק בין מקרה בו נעשה מעשה האיסור או לא נעשה. וצ"ע, מדוע לא מתרץ באופן זה את קושייתו הראשונה הדנה בסתירה שבין הסוגיא בעירובין (קודם שהעמיד שמדובר באופן שהוא גורם האיסור) לבין סוגייתנו באשר לתוקף הכלל שאין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברו. הרי גם זאת יכול תוס' לבאר כי יש לחלק אם מעשה האיסור כבר נעשה או טרם נעשה. מכך שתוס' לא יישב כך, נסיק כי השאלה העקרונית אם המעשה נעשה, אינו נכון אלא כשהדיון על האדם כלפי עצמו, ולא כלפי חברו. כשהחוטא עומד בפני התלבטות מה לעשות אז יש משקל מכריע לשאלה אם המעשה כבר נעשה, אך לא כשהשאלה הנידונה היא אם להציל חברו. פשוט אז שלא יעבור אף על איסור קל, כדי להציל חברו מאיסור חמור גם אם מעשה האיסור כבר נעשה. מדוע?

ד.

עלינו להתבונן טפי ביסודות ההלכה. הגמרא ביבמות⁷ דנה באריכות בהכרעות התנהגותיות במקרים של התנגשויות (כביכול) בין עשה לבין ל"ת וכיוצ"ב. בין היתר מוזכר שם כי במקרים בהם עשה דוחה ל"ת אין נפקותא אם אין כרת על העובר לאו זה או יש כרת, על אף חומרתו כשיש כרת. משום –

"אטו עשה דדוחה את ל"ת, לאו לא תעשה חמור מיניה, וקאתי עשה ודחי ליה מה לי חומרא

זוטא ומה לי חומרא רבה"⁸.

מכאן שאין סתירה בין חומרת הלאו ביחס לעשה, לבין מה שעשה דוחה ל"ת⁹. רע"א בגליונו מציין לדברי הרמב"ן בפרשת יתרו, הסובר כי עשה גדול מל"ת (לפי דרכו שם בפרד"ס), דברים שלכאורה סותרים

⁶ לעומת זורע, דרך משל, בו האיסור הוא בפעולת השרשת הזרע בקרקע ולא בהיקלטותו בה, ועניין זה מקומו לקמן בפרק שביעי.

⁷ דף ד' והלאה.

⁸ ז'.

⁹ מדוע עשה דוחה? מה מסיקים מכך? כל זה ועוד רבות נידון ביבמות ואכ"מ.

את המבואר ביבמות. ברם, יש לחלק בין נושאי הדיון. ההכרעה הנדרשת מאדם העומד בפני שאלת הנהגה מעשית, אם לקיים עשה ובכך לעבור על לאו או לבטל עשה בגלל רצונו להימנע מלאו, אינה נגזרת כלל משאלת אופי וחשיבות המצוות. בשעת הכרעה התנהגותית אין לו לאדם להתחשב בשאלות מהותיות הנובעים מעניינים שהם ל-ה' ולא לבני אדם. מה שעומד בעת ההכרעה היא שאלת ההתנהגות המעשית בפועל כשנקודת המוצא היא – שוא"ת עדיף; לא יעבור אדם על איסור בידים אף אם תוצאת הדבר הוא ביטול עשה. אשר על כן, למעט המקרים המוזכרים ביבמות העוסקים במקרים בהם יש באותו מעשה גם עשה וגם לאו ("בעידניה"), הרי שכלל זה הוא הבסיסי. כדוגמא לדבר, פשטות המשנה במסכת ר"ה¹⁰ כי אין עולים על אילן בר"ה לשם נטילת שופר לתקיעתו, אף שבוהירותו מאיסור דרבנן מבטל הוא עשה דתקיעת שופר, כי שב ואל תעשה (גם דרבנן) – עדיף.

לכן, ברור לגמרא כי אין אומרים לאדם לחטוא כדי שחברו יזכה, שהרי התנהגותו של חברו אינה עומדת מול האדם כגורם אפשרי בשיקולי התנהגותו. השאלה המוטלת על האדם אינה בתחום העדיפות כלפי שמיא, כי אם בתחום התנהגותו המעשית, והתנהגות חברו אינה עומדת על הפרק.

כך יובנו עתה דברי התוס'. בשלב בו סבר תוס' כי במקרה הנידון בעירובין מוטלת על החבר להכריע אם להפריש שלא כהלכה ובכך יציל את חברו מאכילת טבל, הרי שפשוט שלא יתכן ויעבור אדם על לאו כשהאסור של חברו אינו נמצא בתחום התנהגותו. לכן מקשה תוס' – כשם שבסוגייתנו ברור שאין אומרים לאדם חטא וכו' ולא ירדה פת כדי להציל חברו מאיסור אפיה, כך אין סיבה שיפריש שם שלא כדין. על כרחך, מה שהותר לו להפריש שלא כדין ה"ז משום שהוא הגורם לאיסור שיעשה על ידי חברו ומוטלת עליו אחריות שחברו לא יאכל טבל. אחריות זו מהווה שיקול בהכרעת התנהגותו, ולכן, יעבור על איסור קל של הפרשה שלא מן המוקף ולא יגרום בפועל לאכילת טבלים.

ממשיך תוס' וטוען כי מ"מ אין לפשוט מכך אם ירדה אדם פת להציל עצמו מאיסור אפיה כי "המעשה של איסור כבר נעשה". היינו, נכון שאיסור אפיה טרם היה, אך המעשה נעשה וממילא מה שעומד מול האדם כהדרכה התנהגותית הוא רק אם ירדה או לא. זהו המעשה היחיד המוטל עליו בשיקול ההכרעה ושאלת האפיה כבר אינה עומדת על הפרק במובן ההתנהגותי, כי המעשה כבר נעשה.

מובן, כי החלוקה בין האיסור לבין המעשה נכונה רק ביחס לאדם עצמו, ולא ביחס לאחר. שהרי המעשה והאיסור של האחר אינו עומד כשיקול התנהגותי של האדם כלפי עצמו, לכן, תוס' לא משתמש בחילוק זה על שאלתו הראשונה הדנה על האדם עצמו, ולא על יחסו לחברו¹¹.

ה.

והנה, אחר שבררנו את יסוד הסוגיא, יש לשוב ולהתבונן בספק המוזכר בסוגיה. לכאורה, ברורה ההכרעה, כיון שמעשה האיסור (מעשה האפיה) כבר נעשה, נותרת שאלה התנהגותית אחת – אם ירדה או לא, וברור איפוא שלא ירדה. מה אם כך מסתפקת הגמרא? יתר על כן, הגמרא מתעלמת במהלך הדיון הן מסוגיית הגמרא בר"ה שהוזכרה לעיל (וכיוצ"ב דוגמאות נוספות בש"ס) והן מזו בעירובין בה דנים תוס' והראשונים. משתמע מכך, כי הגמרא מגדירה מראש את הנידון כאן כסוג נוסף של התלבטות, שאינו קשור באופן מוכרח לסוגיות האלו.

כבר הערנו לעיל על כך, שבשלב בו סברה הגמרא שישנה הלכה שידו תיעשה ככרמלית ומכח זה לא יחזיר ידו המושטת לה, לא העירה הגמרא על כך שבעקבות אי החזרת ידו (שנאסרה מדרבנן) עלול הוא לעבור על דברי תורה. רק בשלב בו הגמרא מתייחסת לכך כקנס מתעורר הספק אם קנסוהו אף שבעקבות זאת יעבור על איסור תורה. סיבת הדבר היא, כי אם ידו המושטת החוצה מוגדרת – לאחר התקנה – ככרמלית, אזי השאלה היחידה העומדת כנגד האדם היא – אם יחזירנה חזרה או ישאירנה בחוץ, ושוא"ת

¹⁰ ל"ב:

¹¹ יש לתמוה על דברי מרן הרב זצ"ל, "חבש פאר" עמ' ח', שהשתמש בחילוק זה – אם מעשה האיסור כבר נעשה – גם כשהדיון הוא כלפי חברו, אף שלכאורה ראינו מסברה ומדין כי זו חלוקה קשה. וצ"ע.

עדיף. אמנם, אכתי יש לשאול, הרי הוא טרם הניח וממילא טרם עבר על איסור הוצאה, ולפניו שתי אפשרויות, ומה כ"כ פשוט שעליו להימנע מלעבור על איסור דרבנן. צריך לאמר, השלב בו ידו מושטת החוצה, מקבילה לשלב בו הפת בתנור. כשם שראינו כי בעת היות הפת בתנור, אף שהאיסור לא נעשה, מעשה האיסור כבר נעשה, אף כאן. איסור ההוצאה לא נעשה עדיין כי לא הניח, אך מעשה ההוצאה כבר נעשה. על כן, אם קבעו שידו תיעשה כרמלית, הרי שבפניו – כפי שהערנו – אפשרות אחת, אם להשיבה חזרה אם לאו (מקביל למצב בו לפניו האפשרות אם לרדות או לא). לכן, לא יחזירנה במקרה זה, וזה הסיבה שהגמרא לא מעוררת ספק זה בתחילת הדיון על ידו.

יש רק להעיר, כי האבחנה בין האיסור לבין מעשה האיסור בגדרי מלאכת הוצאה, טעונה הרחבה וביאור. האם ההנחה אינה חלק ממעשה האיסור של הוצאה? ניתן להבין לכאורה כי ההוצאה (כמעשה) מורכבת מעקירה והנחה וביניהם העברה. למבואר, הרי שההנחה אינה חלק מהמעשה כי אם תנאי בהשלמת החיוב. מלבד מה שאולי משמע כאן כך, כנגזר מעצם ההשוואה בין הושטה לרדיה, ניתן לראות זאת בסוגיות נוספות בפרק, כגון – הבירור בראשונים בדף ג'. מהו הכלול ב"אתי בהו לידי חיוב חטאת", או הבירור בראשונים בדף ד': באבחנה בין הנחה ועקירה לעניין "קלוטה", ועוד, ואכ"מ. מובן איפוא כי רק בהמשך הסוגיא, בשלב בו לא באה הגמרא להגדיר ידו ככרמלית כי אם באה לקנוס ולאסור עליו להחזיר ידו, אז יש דיון אם אכן כך הדין.

1.

בזאת חוזרים למה שהועלה בתחילת הדיון. כפי שצוין לעיל, מלשון רש"י נראה כי ישנו כאן בירור מיוחד השייך לעצם התקנה ולא להתנהגות האדם. היינו: בהכרעה התנהגותית רגילה האמורה לקבוע אם לעבור על לאו כדי לקיים עשה, הרי שאם זו ההדרכה – עבר הוא על הלאו אף שיש לו היתר לכך. כדוגמא, בהאכלת טבל. במקרה זה על כתפיו מוטלות שתי אפשרויות – כפי שצוין – אם להפריש שלא כדין ולמנוע אכילת טבל שטרם התבצעה או לא להפריש כך ולגרום לאכילת טבל. והיה אם יפריש שלא כדין, אמנם הפרשה זו מוגדרת כ"איסורא קלילא", אך איסור יש כאן. מה שאין כן בעניין רדיית פת והחזרת ידו המושטת, הדיון הוא על קביעת הקנס מלכתחילה ועל מגבלות התקנה, ולא רק שאלה התנהגותית המוטלת בפניו להכרעה. דוק ברש"י המבאר את צדדי הספק כך – "דמוטב שלא נקנסנו משנגרום לבא לידי חילול שבת דאורייתא". אין קנס, ולכן רשאי להחזיר ידו. כן מבאר הוא בעניין רדיית הפת שהדיון הוא אם "נמנעו חכמים מלהעמיד דבריהם מפני חשש שמא לא יעמוד האדם בהם ויעשה איסור חמור". וכן משמע ברש"י בהמשך הדיון בשלב בו הגמרא קובעת שאולי אין ללמוד הושטה מרדיה, כי חוסר הדמיון מבוסס על חוסר החפיפה בצורת הקנס והגזירה.

למדנו, שני מקרים מיוחדים לפנינו, ושני עניינים מאפיינים אותם. המשותף למקרה של רדיה ושל הושטת יד, כי האדם מצוי לאחר עשיית מעשה האיסור אך קודם האיסור עצמו ולכן השאלה היא (בשני המקרים) על גבולות התקנה, אם במקומה היא עומדת גם אם תסב היא תוצאות חמורות של איסורי תורה. לכן כפי שצוין, הדיון לא התפתח בתחילת הסוגיא בשלב בו סברה הגמרא שידו היא כרמלית כי אם בעקבות האפשרות שהוטל עליו קנס שלא להחזיר ידו המושטת. מלבד מקרים מיוחדים אלו, קיימים – כאמור – כללים ברורים הנותנים הנחיה ברורה להתנהגות האדם העומד מול כיווני הכרעה מנוגדים.

2.

עוד הובהר, כי ההנהגה של אחר אינה עומדת כשיקול הכרעתי לזולתו וכלפיו מוטלת הכרעה רק על מעשה אחד, ולכן – אין אומרים לאדם חטא כדי שיוכה חברו אא"כ הוא אחראי למעשה חברו. דוגמא נוספת לאבחנה זו מובאת בדברי מרן הרב זצ"ל ב"חבש פאר"י¹². דן שם הרב אם יפסיק אדם באמצע ק"ש

¹² עמ' ל"א (מהד' מוסד הרב קוק).

כדי לתקן מקום הנחת תפילין של חברו ובכך הוא חוטא כדי שיזכה חברו. בכלל דבריו דן הוא על מקרה בו השאלה היא אם יפסיק אב כדי לתקן מקום תפילו של בנו הקטן בגלל ענייני חינוך. מדמה זאת הרב לתוס' כאן, וכותב: **"י"ל, דהכא נמי, כיון שאביו הביאו לחיי עוה"ז, נמצא – אם עביד איסורא כ"ז שהוא ברשותו נקרא גורם לזה"**¹³.

והנה, מקשה תוס' מדינו של חציו עבד וחציו בן חורין שכופין את רבו לשחררו – אף שעובר בזה על עשה – כדי לזכות את צד החירות שבעבד במצות פו"ר. מתרץ תוס' – "מצוה דרבים שאני". וצ"ע, אכתי, הרי אין המצוה הזו מהווה אפשרות התנהגותית לאותו אדון. מולו עומד רק מעשה האיסור של שחרור העבד. עוד מתרץ תוס', כי יש לחלק באופן בסיסי בין פשיעה לאי-פשיעה. הכלל של "אין אומרים..." אמור רק במקרה בו החוטא פושע, אך כשחברו החוטא נתון שלא ברצונו במציאות המאלצת אותו לחטוא, שם יחטא הראשון כדי לזכותו¹⁴.

והנה, הסבר זה (האמור גם לתרץ את הקושי בו פתח תוס' דבריו מהגמרא בעירובין, כי עם-הארץ האוכל פירות שם הוא אנוס) המופיע גם בר"ן ובעוד ראשונים צריך ביאור, מה לי מעמדו של חברו ביחס לחטאו, והרי סו"ס – הראשון אינו שייך כלל לחטא זה. אבחנה נוספת כלולה ברשב"א בתחילת דבריו המגדיר את פו"ר כ"מצוה רבה" שעל ידה מתקיים העולם (ובחבש פאר שם מגדיר הרב גם את תפילין כ"מצוה רבה"). ואף כאן, מדוע השיקול משתנה במצוה רבה.

יתכן ומכאן זה מסיים הרשב"א את דבריו ("ולי נראה...") ומחדש הלכה בגדר ח"ע וחב"ח כדי לבאר את סיבת שחרורו לשם קיום פו"ר, באופן שהשאלה מעיקרא ליתא, ולא נזקק לאבחנות של מצוה רבה או מצוה דרבים. הרשב"א חוזר על דעתו זו בתשובתו המובאת בב"י בסימן ש"ו ובגר"א בשו"ע שם (בהמשך יפורטו הדברים).

אכן, מה טעם יש להקל במצוה דרבים או במצוה רבה? כבר ראינו לעיל בתוס' כי ע"ה האוכל טבל בגרימת ת"ח שנתן לו הפירות, ה"ז כבר ראינו כמעשה איסור המוטל על כתפיו של הנותן. האם משום שיש בזה לאו של "לפני עיוור"? הראשונים המבארים באופן זה (תוס', רשב"א ועוד) לא מזכירים לאו זה. הרא"ש בתוספותיו מתבטא באופן הדומה לכך, וז"ל: "הוא ספי ליה איסורא... אם יאכל ע"ה טבל על ידו, הוי כאילו הוא אוכלו", אך לא מוזכר כאן לאו זה כי אם מודגשת כאן גרימתו. שמא, אין הדיון כאן על גדר "לפני עיוור". כוונתו היא – כי לא יכול הת"ח שנתן פירות טבל, להתנער מאחריות הלכתית של ממש ביחס לאיסורים שחברו עלול לעבור בעטיו, אף אם אינו גורם ממשי של האיסור. על כן, אחריותו מטילה עליו חובה למנוע חברו מאיסור ובכך נתווסף גורם נוסף המהווה שיקול בשאלת התנהגותו המעשית. ניתן איפוא להרחיב אחריות זו גם כלפי מצוות המוגדרות כ"מצוה דרבים" או "מצוה רבה", המבטאות בכך כי קיימת אחריות כללית על קיומם, כמעשה המונח ממש מול עיני כל אחד ואחד אף אם בפועל לא הוא עובר על האיסור. הדוגמא המוזכרת היא – פו"ר, שודאי יש עניין של ממש שכל אחד היכול לדאוג ולסייע לחברו בקיומה, מצווה על כך בעקיפין, ואחריות זו המוטלת עליו הופכת את מעשה המצוה וקיומה כחלק משקולי הכרעתו בפועל¹⁵.

יתכן ולדרך זו יובנו דברי הריטב"א המחדש בעקבות מה שהקשו הראשונים מהגמרא בעירובין (לעניין אכילת טבל, נידון לעיל) על סוגיין, וכותב: "התם עביד מדנפשיה, והכא אמרינן שאין אומרים לו כן". בלשון דומה בחידושו לעירובין¹⁶: "שאני התם, שאין לו לב"ד לאמר לו כן – אלא א"כ הוא עושה מעצמו". האם שנינו כאן "הלכה ואין מורין כן"? יתכן, כאשר אדם חוטא – בלא לשאול – לטובת חברו, יש בזה ביטוי לאחריותו, דבר שאינו קיים בבואו לב"ד לטכס עצה.

¹³ וע"ש, מתוך כך, הסבר על תוקף וטעם ברכת "ברוך שפטרני".

¹⁴ יש לציין כי האבחנה בין פשיעה לאי-פשיעה אינה מקבילה לאבחנה בין שוגג למזיד, כדמוכח מפשט הסוגיא כאן, הדנה על חלות כלל זה במקרה של שוגג. וע"ע ב"עזרת כהן", סימן ל"א, בבירור אבחנה זו.

¹⁵ עיין גם בעין איה, ברכות, ח"ב, פרק ז', אות כ"ד.

¹⁶ ל"ב:

ח.

בזאת מיושבים דברי השו"ע שלכאורה סתרי אהדדי.

ז"ל השו"ע, או"ח סימן ש"ו, סעיף י"ד:

"מי ששלחו לו שהוציאו בתו מביתו בשבת להוציאה מכלל ישראל, מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה, ויוצא אפילו חוץ לשלש פרסאות. ואי לא בעי, כייפינן ליה".

טעמו, כך גם משמע בנושאי כליו¹⁷, כי אומרים לו לחטוא כדי להציל את ביתו.

והנה בסימן שכ"ח סעיף י' כותב הרמ"א:

"מי שרוצין לאנסו שיעבור עבירה גדולה, אין מחללין עליו השבת כדי להצילו".

נראה שהלכות סותרות הן. מאידך, מכך שהרמ"א לא חולק בסימן ש"ו, נותן להסיק כי מסכים הוא עם המחבר אף שבסימן שכ"ח סבר אחרת, ומכאן ששתי הלכות שונות הן ואין ביניהם סתירה¹⁸.

והנה הגר"א (בסימן ש"ו) מביא, שהרשב"א בתשובותיו (מובא גם בב"י) חלוק על המחבר ולא מתיר לחלל שבת לצורך המזכר, וסובר כשיטתו בסוגייתנו לפיה ישנו היתר מיוחד לשחרור העבד הכרוך בהבנה שונה של איסור שחרורו (כפי שהרשב"א מסיים ואומר – "ולי נראה, דשאני התם, כיון דחציו בן חורין..."). על כן, אין מתקבלת על דעתו הסתייגותו של תוס' המאפשרת לחטוא ולהציל חבירו מאיסור במקרים של אונס או של מצוה רבה. כל שמקבל הרשב"א הוא, את האבחנה המאפשרת לחטוא באיסור שנגרם על ידו. לכן, לא התיר הרשב"א לחלל שבת להצלת ביתו.

היה מקום לאמר, שהרמ"א סובר כרשב"א ומכך זה חלוק על המחבר בסימן ש"ו כפי שחולק מפורש בסימן שכ"ח. כאמור, דחוק לבאר כך בפשט.

המג"א¹⁹ מחלק באופן שונה בין ההלכות. המבואר בסימן ש"ו אינו סותר את הכלל של "אין אומרים לאדם...". כי **"שאני התם (=בכל הנידון) דפשע במה שהדביק הפת משא"כ כאן"**. מדוע איפוא בסימן שכ"ח לא הותר לו, וכי החוטא כן פשע? מוסיף המג"א²⁰, כי כלפי המרת דת תמידית הרי שחילול שבת אחד הוא איסור קטן. לכן, בסימן שכ"ח לא הותר לו לחלל שבת כדי להצילה מחטא חד פעמי, חמור ככל שיהיה. ומסברה, העניין מובן ומבואר כדלעיל. איום המרת דת הגורם לה (שלשון הט"ז) "תשארו מומרת לעולם" אינו מונח רק לפתחה כי אם לפתחו של כל היכול להצילה בפרט אם זהו אביה. על כן ההכרעה ההתנהגותית מוטלת גם עליו ודוחה חשש ההמרה – שבאחריותו – את איסור שבת.

ט.

והנה, לכאורה היה מקום להבנה נוספת. רמז לדבר בט"ז הכותב, וז"ל²¹:

"דיש להצילה בחילול שבת דזה עדיף מפקוח נפש".

הודגש כבר לעיל, כי בשעה וחוטא אדם להציל את חבירו הרי שזהו חטא אשר עליו לעבור לגודל אחריותו. והנה, הרי מצינו הלכה נוספת המאפשרת להציל את הזולת מסכנת חיים גם אם העניין כרוך ומותנה באיסור תורה. במצבים אלו התירה התורה באופן מפורש לחטוא²², ובפשטות חטא אין כאן כי זו

¹⁷ עיין ט"ז, מג"א וגר"א שם.

¹⁸ יודגש: בסימן ש"ו קיימת הפניה לסימן שכ"ח ולפי צורתה נראה שהיא מהרמ"א. היה מקום לאמר שכוונתו לציין לכך שהוא חלוק על המחבר ולכן מפנה לדבריו לקמן. אך אין בכך וודאות, הן משום שלא מסתבר שהרמ"א החולק לא יאמר זאת מפורשות במקום ויסתפק בהפניה סתמית להמשך, והן משום שאין זה ברור שתוספת זו היא של הרמ"א אף שכך צורתה החיצונית.

¹⁹ סקכ"ח.

²⁰ סקכ"ט.

²¹ סק"ה.

²² עיין יומא ע"ד: ועוד.

היא ההלכה שלמדה אותנו תורה. (שאלה נוספת היא, אם האיסור הותר או נדחה, אך כך או כך – המציל
נפש, לא חטא). אם כך, עד שאנו מחפשים מקור לשו"ע הנ"ל, מקור המבוסס על הכללים שנידונו עד כה, יש
מקום לאמר שהמרת דת משולה להצלת נפשות וזהו יסוד ההיתר בלא זיקה לכללים שנידונו. האם אין
מעמד להצלה מהמרת דת כסוג של הצלת חיים? בעזה"י עניין זה יבואר ויבורר לעצמו.