

החומרא שבחומרא - "לא כל הרוצה יטול"

האם תמיד ראוי לאדם להחמיר על עצמו? מבט ערכי / אמת

רי"ן

- ❖ פתיחה
- ❖ מסגרת הדין
- ❖ המשנה בשבת והצגת הבעיה הראשונית
- ❖ המימרה של רשב"ג
- ❖ בין חוק אלוהי לחוק אנושי
- ❖ "מיחזיה כיוהרה" ומעשה חומרא ערכי
- ❖ החברה האנושית כמכוננת הלכה
- ❖ בין כביסה לקריאת שמע
- ❖ נספח: בעייתיות מעשית בחומרא

פתיחה

המשניות בחציו השני של הפרק הראשון במסכת שבת עוסקות בדין 'שביתת כלים' ומחלוקתם של בית הלל ובית שמאי בעניין זה.

כחלק מרצף משניות זה, מובאת מימרה של רבן שמעון בן גמליאל לגבי נוהג שנהגו ב"בית אבא" – מנהג שהונהג בחומרא. מתוך אותה אמירה של רשב"ג, ארצה להתבונן באותן החומרות שהנהיג אותו גדול, ומשם לצאת לשאלה גדולה יותר: האם תמיד ראוי להחמיר? התבוננות בדרכו הייחודית של רשב"ג תביא אותנו להדרכה מעשית בעבודת ה', במידות ודרך ארץ.

כמובן, האינטואיציה הראשונית היא להגיד: "תמיד ראוי להחמיר!" למי שהוא באמת "דתי רציני", הרוצה לקיים את ההלכה על הצד הטוב ביותר – ללא פשרות. הוא מעוניין לצמצם את הסיכויים שחלילה יעבור על עבירה או יפספס אחת מן המצוות, לכן הכי בטוח (או לחלופין, ראוי) להחמיר.

שערים לגמרא

במאמר זה ארצה לבחון תפיסה זאת, לראות האם כך באמת נכון לנהוג? אעשה זאת תוך עיון במקורות ובסוגיה, ואדון גם בעקרונות הרעיוניים והמטא-הלכתיים העומדים ברקע הדיון. נגלה שאמירה כזאת איננה פשוטה כל כך, ולפעמים היא אף בעייתית.

מסגרת הדיון

במאמר אבחן את התפיסה המעדיפה חומרות מן הזווית הערכית, האם "ראוי". כמוכן שבסוגיה יבוא לידי ביטוי גם הצד המעשי. איני דן כאן בשאלת החומרא ככלי הכרעה הלכתי, כמו בדיני ספק.¹ אני לא דן במקרים של "ספק דאורייתא לחומרא",² למשל, שם החומרא היא כלל הלכתי, אלא בהנהגה של אדם על עצמו, או כהנהגה של הפוסק לציבור. הנהגה שאדם מקבל על עצמו ומוסיף מעבר לדרישה ההלכתית הפשוטה. אדם המצוי במצב של ספק דאורייתא ונוהג לקולא, עובר על ההלכה. ה'חומרא' כאן איננה "עניין" של תוספת; לעומת זאת, ישנם מקרים של חומרא שבהם גם אם האדם אינו נוהג באופן זה, הוא אינו עובר על ההלכה. אני דן במקרים שהם מעבר לסף המינימום ההלכתי.³ נרצה להתבונן בהם בעיקר מנקודת הזווית הערכית (ה"מטא-הלכתית"), אך גם נתבונן ונעיר על כך גם מתוך ההלכה עצמה.

בנוסף, במהלך המאמר יופיע פעמים רבות המושג "פוסק". ניפגש עם מצבים שבהם נראה שהפוסק משנה מההלכה הפשוטה. במאמר ארצה להסביר את המעשה מצד הפוסק. מיד יעלו שאלות לגבי פוסקים בני זמננו האם גם הם יכולים לפסוק בצורה זו דבר הלכה. אני מגדיר כאן כפוסק את אלו שנמצאים בשלב החקיקתי של ההלכה. בשלב זה נקבעת ההלכה לדורות, ומעמד הסמכות של

¹ (יש לנגדי חתיכת בשר ואני נמצא בספק האם היא כשירה או טריפה. ישנו סיכוי שהיא טריפה, אך ישנה האפשרות שהיא כשירה - כלומר אני נמצא במצב של ספק דאורייתא גבי אכילת 'טריפה' - האם להחמיר או לא. הכרעה במקרה כזה נוגעת לכללים הלכתיים)

² האם זה מדאורייתא או דרבנן, בזה נחלקו הראשונים (ראה "שערי ישר" שער א, א).

³ המאמר גם לא יעסוק במקרה שבו ניתן להחמיר או להקל כהכרעה הלכתית (בניגוד לספק דאורייתא לחומרא למשל). אך הדיון בכך יכול להיגרר מן הדיון במאמר זה.

הפוסק בו הוא מעמד פורמאלי. הקשר בין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה הרבה יותר ישיר. לפוסק של ימינו אין מעמד פורמאלי, והוא אינו יכול לשנות דברים מהגמרא. במקרים מסוימים הוא חייב להסתמך על תקדימים, וכאשר ישנה הלכה פסוקה מן הגמרא, הוא אינו במעמד מכוון. יכולתי להשתמש במונח יותר תואם, כגון "המחוקק", "המכוון", "המייסד", אך בחרתי להשאיר את המושג "פוסק" מכיוון שישנן פעמים שבהן דרכי ההתנהלות המוצגות כאן, והעקרונות החלים בהן, תקפים ורלוונטיים לפוסקים בני ימינו.

המשנה בשבת והצגת הבעיה הראשונה

פרק א במסכת שבת פותח בדיני הוצאה: "יציאות השבת וכו'", ומשם ממשיך להוראות התנהלות האדם בערב השבת: "לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה", "לא יצא חייט וכו'". במשנה ד מובאת הקדמה למחלוקת היסודית בין ב"ש וב"ה לגבי דין שביתת כלים, נושא שמתגלגל באופן טבעי מהדיון סביב הנהגת האדם בערב שבת. במשנה ט, שבאה כחלק מאותו הרצף, אנו נתקלים במימרה הבאה של רשב"ג:

אמר רבן שמעון בן גמליאל: נוהגין היו בית אבא שהיו נותנין כלי לבן לכובס נכרי שלשה ימים קודם לשבת (משנה, שבת א, ט).

רשב"ג מעיד על בית אבא שהיו נוהגים להביא את הבגדים לכובס נוכרי שלושה ימים לפני השבת. נראה מכאן שהם אינם סומכים על הפסיקה של ב"ה שאינם דורשים שביתת כלים, ולכן אין לשיטתם כל דרישה לטרוח ולוודא שכיבוס לא ייעשה בשבת. ומתוך שהקפידו בבית אבא להימנע מכך, נראה שהם נוהגים כב"ש. נעמוד על כך בהמשך.

לכאורה, במבט ראשון אין כאן בעיה כלל, אלא חיזוק לשיטת ב"ש מתוך הסיפור של רשב"ג. אך מנגד, ישנם מקורות המראים שיש בעיה הלכתית עם הליכה אחר ב"ש במקום שבו נפסק כב"ה.

שערים לגמרא

הבעייתיות שיש בהנהגה הזאת – הבאת הכלים שלושה ימים קודם השבת, ובכלל הליכה אחר ב"ש במקום ב"ה – היא שקיים כלל הלכתי נוסף הקובע שההלכה תמיד נפסקת כדברי בית הלל:

והא תניא: לעולם הלכה כבית הלל, והרוצה לעשות כדברי בית שמאי - עושה, כדברי בית הלל - עושה. מקולי בית שמאי ומקולי בית הלל - רשע, מחומרי בית שמאי ומחומרי בית הלל - עליו הכתוב אומר הכסיל בחשך הולך, אלא, אי כבית שמאי - כקוליהון וכחומריוהון, אי כבית הלל - כקוליהון וכחומריוהון. הא גופא קשיא: אמרת לעולם הלכה כבית הלל והדר אמרת הרוצה לעשות כדברי בית שמאי עושה! - לא קשיא; כאן - קודם בת קול, כאן - לאחר בת קול. ואיבעית אימא: הא והא לאחר בת קול, ורבי יהושע היא, דלא משגח בבת קול. ואיבעית אימא, הכי קאמר: כל היכא דמשכחת תרי תנאי ותרי אמוראי דפליגי אהדדי כעין מחלוקת בית שמאי ובית הלל - לא ליעבד כי קוליה דמר וכי קוליה דמר, ולא כחומריה דמר וכי חומריה דמר. אלא: או כי קוליה דמר וכחומריה עביד, או כקוליה דמר וכחומריה עביד (עירובין ו ע"ב-ז ע"א).

הגמרא פותחת בכך שההלכה תמיד כב"ה, אך מי שרוצה יכול לנהוג כב"ש. היא גם מוסיפה, מי שמאמץ את הקולות של ב"ה וגם את הקולות של ב"ש נקרא רשע – הוא לא באמת רוצה לקיים את ההלכה, הוא רק מחפש את הדרך הקלה. מי שמאמץ את החומרות של ב"ש ואת החומרות של ב"ה נקרא טיפש, כסיל ההולך בחושך. כאן אנו יכולים לזהות את היחס הצפוי של הגמרא כלפי אדם שמקל באופן גורף – יחס שלילי. אך באופן מפתיע, גם את מי שבוחר להחמיר בצורה מוחלטת גם כב"ש וגם כב"ה היא מכנה טיפש. בשפה של היום ניתן לכנות אותו "פראייר הלכתי". אין בזה שום עניין. אתה סתם עושה לעצמך חיים קשים, כאשר זה בכלל לא נצרך.

הגמרא כמובן נזקקת לבירור הקביעה הראשונית שמחד ההלכה כב"ה, ומאידך מי שרוצה – יכול לנהוג כב"ש. מה זאת אומרת? אם ההלכה היא כב"ה, כך צריך לנהוג. בן אדם לא יכול לבחור לעצמו לפי מי לנהוג. ישנו פסק הלכתי ואחריו צריך ללכת. הגמרא מציעה שלושה נתיבים שונים להסתכל על כך:

1. הראשון מציע שהאמרה שיוכל לבחור לפי מי ללכת, לקולא או לחומרא, היא לפני בת קול. בת הקול מיוחסת למקרה שבו ב"ה וב"ש נחלקו ביניהם שלוש שנים, ובסוף יצאה בת קול ואמרה: "אלו ואלו דברי אלוהים חיים והלכה כב"ה"⁴. מאחר שיצאה בת קול ופסקה שהלכה כב"ה, לא פוסקים יותר כב"ש.⁵ אך עדיין אפשר לשאול, כיצד רבן גמליאל נהג כך?
2. הנתיב השני, שיכול אולי לענות על השאלה שנשאלה בסוף הפסקה שלעיל, מציע כי אכן יצאה בת קול, אבל אנחנו הולכים לפי שיטת ר' יהושע "אין משגיחים בבת קול" – כלומר, העובדה שבת הקול אמרה שהולכים לפי ב"ה לא משנה כלום. ההלכה נידונה אצלנו, "לא בשמיים היא". אפשר עדיין ללכת לפי שיטת ב"ש. ולכן, גם אם רבן גמליאל בא אחרי בת הקול, עדיין אפשר להגיד שהוא הולך לפי שיטת ר' יהושע.
3. הנתיב השלישי מציע הסתכלות מתודית. כלומר, הוא מנחה את האדם איך ללכת בעקבות פוסק כלשהו, או שיטה מסוימת. כרגע אנחנו מצמצמים רק לפסיקה קונקרטית, ולא התחייבות לשיטה כוללת. משמע ניתן ללכת לפי שיטת ר' שמעון במלאכה שאינה צריכה לגופה, לקולא ולחומרא; אבל אינני חייב תמיד לנהוג כמוהו, למשל בדיני טומאה וטהרה. לצורך המאמר נסתפק בזה.

כמוכז, ברמה העקרונית, כשדנים האם הלכה כב"ש או כב"ה – פוסקים לפי ב"ה.⁶ אבל במקרה שלנו, הדיון אינו נוגע דווקא לב"ה או ב"ש, אלא הם באים רק כשם קוד לכל מחלוקת תנאים או אמוראים. הכלל המתודי קובע שכאשר אדם מנסה להכריע בסוגייה כלשהי, עליו ללכת לפי פסיקה של תנא או אמורא מסוים עד הסוף. אתה צריך ללכת לפי פסיקתו, באותו נושא, גם לקולא וגם לחומרא. אתה לא בוחר לעצמך פסיקות.⁷

⁴ לגבי גישת אלו ואלו ראה: Joshua Halberstam: "Epistemic Disagreement and *Elu: We Elu*", City University of New York.

⁵ ישנם מקומות באחרונים, כמו תוס' יו"ט שמסבירים שאסור לנהוג כב"ש במקום של קום עשה, אך במקום של שב ואל תעשה – מותר. צריך כמוכז להתייחס האם ב"ה פוסקים לחומרא או לקולא.

⁶ וראה סוכה ג ע"א תוד"ה דאמר, שם מובא שישה מקומות שבהם פסקו כב"ש.

⁷ ראו על צורת פסיקה דומה לזאת הנשללת בספרו של הרב עדו פכטר: "יהדות על הרצף", הוצאת כרמל.

שערים לגמרא

מהגמרא כאן עולה כי לפי אחד מן הנתיבים המובאים להבנת המשפט הראשון של הגמרא ("לעולם הלכה כב"ה, והרוצה לעשות כב"ש – עושה") ניתן ללכת כב"ש, גם במקום שבו לכאורה יש פסיקה של ב"ה, מכיוון שאין משגיחים בבת קול. ניתן לפתור כך את הבעיה שעלתה למעלה. אולם במסכת ברכות מובאות עוד שתי דעות חריפות יותר ביחס לכך:

תני רב יחזקאל: עשה כדברי בית שמאי - עשה, כדברי בית הלל - עשה. רב יוסף אמר: עשה כדברי בית שמאי - לא עשה ולא כלום, דתנן: מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית - בית שמאי פוסלין, ובית הלל מכשירין. אמרו להם בית הלל לבית שמאי: מעשה שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורנית. מצאוהו שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, ולא אמרו לו כלום. אמרו להם: משם ראייה? אף הם אמרו לו: אם כן היית נוהג, לא קיימת מצות סוכה מימך. רב נחמן בר יצחק אמר: עשה כדברי בית שמאי - חייב מיתה, דתנן אמר רבי טרפון: אני הייתי בא בדרך והטתי לקרות כדברי בית שמאי, וסכנתי בעצמי מפני הלסטים. אמרו לו: כדאי היית לחוב בעצמך, שעברת על דברי בית הלל (ברכות יא ע"א).

הגמרא מציגה שלוש גישות של אדם המקיים דברי ב"ש במקום את דברי ב"ה:

- מי שעושה כדברי ב"ש – עשה, ויצא. מי שעושה כדברי ב"ה – גם עשה, ויצא. אם מדייקים מעירובין, האדם יצטרך ללכת לפי ב"ה או ב"ש לקולא ולחומרא.
- מי שעושה כדברי ב"ה – יצא, עשה. מי שעושה כדברי ב"ש – לא עשה ולא כלום. זו אמרה ניטרלית, הוא פשוט לא יצא. לא עשית מעשה רע, פשוט לא עשית כלום, ומכאן שגם לא יצאת.
- לפי רב נחמן בר יצחק, מי שעשה כדברי ב"ש חייב מיתה. זו אמרה נגטיבית – אסור לעשות כדברי ב"ש, ומי שעושה כמותם חייב מיתה.

שתי הדעות האחרונות מראות חוסר לגיטימציה בקיום דבריהם של ב"ש במקום שנוהגים כב"ה. האחת רק מביאה זאת מהצד ההלכתי-חוקי, פשוט לא עשית כלום.

השניה ממש מורה שזה דבר רע, כלומר היא מביעה שיפוט על אדם הנוהג כן:
 "חייב מיתה".

התוספות מביאים הסבר לעניין "לא עשה ולא כלום":

תני רב יחזקאל עשה כבית שמאי עשה ורב יוסף אמר עשה כב"ש לא עשה ולא כלום... אע"ג דמן הדין יצא שהרי בראשו ורובו בסוכה אינו אסור אלא גזירה שמא ימשך אחר שלחנו. כה"ג גבי ק"ש אע"ג דמן הדין יצא **בדיעבד כיון דלבי"ה אין נכון כדאיתא במתניתין כדאי היית לחוב בעצמך.** אם עשה כב"ש לב"ה לא עשה ולא כלום (תוס', ברכות יא ע"א ד"ה תני).

התוס' מפרשים שאמנם, לכאורה, משמעות המשפט "לא עשה ולא כלום" היא פשוטה. הרי ההלכה לא כמו ב"ש, אז ברור שאם מישוהו עשה כמותם, לא עשה את ההלכה, ולכן גם לא יצא. אולם, הם מסבירים שזה לא כל כך פשוט. משום שב"ש מחמירים יותר מב"ה, היינו יכולים להגיד שאם הוא עשה כמו ב"ש במקום שהם מחמירים יותר מב"ה, למרות שההלכה כמותם, יצא. הרי הפסק של ב"ה "כלול" בתוך הפסק של ב"ש, בתוספת ההחמרה של ב"ש. על פניו, דברי ב"ה התקיימו בעולם. התוספות מעלים את השאלה, מדוע להביא דוגמה לקריאת שמע – המקרה של הסוגיה בברכות – מסוכה ("הלכו לבקר את ר' יוחנן בן החורנית")? שם הרי אם הוא עשה כמו ב"ש, לפי שיטת ב"ה לא עשה כלום, וכך גם להיפך – ב"ש פוסלים את מה שב"ה מכשירין. אבל כאן, בקריאת שמע, אם עשה כב"ש, לכאורה יצא לפי ב"ה, ולכן המקרים אינם דומים.

לאחר מכן מביאים התוס' פירוש של הר"ר שמעיה, המסביר שאמנם נאמר בסוכה "לא קיימת", אך מן הדין הוא יצא, אלא שב"ה גזרו שמא הוא ייגרר, ויצא מצב שהוא כבר בתוך הבית ולא בסוכה. כלומר, מצד הדין היבש, הבסיסי – יצא, אבל מכיוון שב"ה גזרו, הוא לא קיים את המצווה. אותו דבר לגבי קריאת שמע, אולי מן הדין היה צריך לצאת אם עשה כב"ש, אולם משום שב"ה גזרו, אם עשה כב"ש לא יצא אליבא דב"ה, ואף מוסיפים "כדאי היית לחוב את עצמך". נראה מהתוספות כי גם במקום שמצד ההלכה דברי ב"ש אינם עוקרים את דברי ב"ה, עדיין אם קיים כדברי ב"ש – לא עשה ולא כלום.

החומרא שבחומרא – "לא כל הרוצה יטול"

שערים לגמרא

עד עכשיו ראינו שאין זה פשוט כל כך לנהוג כב"ש במקום שבו פסקו כב"ה. בנוסף, דרך הדיון במצב שבו ישנה הכרעה כב"ה, והאם אפשר לנהוג גם כב"ש – הדיון המובא בגמרא בעירובין לעיל – ראינו שההסתכלות לגבי החמרות אינה בהכרח חיובית. מכאן זה יביא אותנו להסתכל ולשאול על הדרך שבה נהג רבן גמליאל, על חומרותיו, וחומרות בכללי.

המימרה של רשב"ג

לפני שנרחיב ונתבונן בעניין החומרות שנהג בהן רבן גמליאל, ובעניין הנהגות של חומרא בכלל, ננסה קודם להבין מה כוונתו של רשב"ג במימרה המובאת לעיל ומה תוקפה. האם היא פסיקת "בית אבא" לפי שיטת ב"ש במקום שיטת ב"ה? האם זהו רק מנהג שנהגו שם? מה בעצם באה המימרה להגיד?

הראשונים נדרשים לשאלה זאת:

כלי לבן - שהוא קשה לכבס, וצריך שלשה ימים, ומחמירין על עצמן כבית שמאי (רש"י, שבת יח ע"א).

לפי רש"י, בית אבא של רשב"ג היו מחמירין על עצמם ונוהגים כבית שמאי. הסיבה שדווקא נאמר על בגדי לבן היא משום שזמן הכביסה שלהם אורך יותר זמן מהרגיל, מה שעלול להביא לאותה בעיה שממנה חוששים ב"ש – העבודה תיעשה לתוך השבת, ואף על פי שהכובס נוכרי ואינו מחויב בשמירת שבת, עדיין הכלים אינם "שובתים", ובכך המרחב הציבורי ('העולם') אינו שובת בשבת. לפי שיטתו של רש"י, אין בסיפור זה כדי לפסוק הלכה, אלא יותר תיעוד היסטורי להנהגתם של חכמי הדורות – האם הם החמירו או לא. אפשר גם שהמימרה הזאת באה להורות שמומלץ להחמיר, אך זו לא ההלכה הבסיסית.

גם התוספות מסבירים בצורה דומה לרש"י. רבן גמליאל לא פסק כב"ש, אלא נהג חומרא על עצמו. אבל כמוכן, לציבור הרחב הוא פסק לפי ב"ה:

מאי טעמא אריסא אריסותיה קא עביד - הקשה רבינו יהודה מההיא דתנן בפ"ק דשבת (דף יח. ושם) אמר רשב"ג נוהגין היו של בית אבא שהיו נותנין כלים לכובס עובד כוכבים ג' ימים קודם השבת ופליג אב"ה דאמרי התם שמוותר עם השמש אלמא לית ליה לרשב"ג קבלנא קבלנותיה עביד ותיריך **לא שסובר שהלכה כן אלא מחמיר בעצמו היה וכן פרש"י [...]** כל מקום ששנה רשב"ג במשנתו הלכה כמותו אלא לאחריים ודאי **לא היה מחמיר אלא לעצמו** (תוס', עבודה זרה כא ע"ב).

בעיקרון, בכל מקום שמובאת פסיקתו של רשב"ג, הולכים כמוהו. הרי שכאן, אם הוא פסק כמו ב"ש, יוצא שהוא עוקר את דברי ב"ה. לכן, מסבירים התוספות, לציבור הוא פסק בצורה הרגילה כב"ה, אך על עצמו הוא החמיר כב"ש.

לעומת זאת, רבי יהונתן מלוניל הסביר שמשמעות 'בית אבא' היא שהפסיקה כמוהם להלכה:

מתני' יב. **אמר רשב"ג נהגים היינו וכו' כלי לבן שלהם וכו'** דסבירא להו כבית שמאי וכלי לבן קשין לכבס וצריך להם ג' ימים (חידושי הר"י מלוניל, שבת יט ע"א).

רבי יונתן מלוניל מסביר שביתו של רבן גמליאל סברו כמו בית שמאי, ולכן נהגו כך. יש אפשרות להבין מכאן שהם גם פסקו ככה, משמע שההוספה של רשב"ג במשנה באה כהוראה הלכתית, ולא רק כהמלצה, או להראות שיש המלצה. אמנם אין זה הכרחי לומר כן, אפשר שהם אכן סברו כמו ב"ש,⁸ אבל לציבור הרחב הם פסקו כמו ב"ה בדומה למה שאמרו התוס'. יש החוק הפורמלי שצריך לפסוק כב"ה, ולכן הם פוסקים כך לציבור. אבל מבחינתם הם סוברים כב"ש. אך מכל מקום, הם סוברים כב"ש ולא סתם מחמירים על עצמם.

אולם, הגמרא בביצה התומכת בעיקר בשיטת רש"י והתוספות:

שלשה דברים רבן גמליאל מחמיר כדברי בית שמאי: אין טומנין את החמין לכתחלה ביום טוב, ואין זוקפין את המנורה ביום טוב, ואין אופין פתין

⁸ זה לא בהכרח מסתדר עם הלשון של רש"י: "ומחמירין על עצמם כב"ש". אפשר שזה תיאור של הפסיקה – משמע, הפסיקה הזאת היא לחומרא – או לחלופין, הם אכן מסכימים עם ב"ה, אבל הם בחרו להחמיר על עצמם ועשו סייג כמו ב"ש.

שערים לגמרא

גריצין אלא רקיין. אמר רבן גמליאל: מימיהן של בית אבא לא היו אופין פתין גריצין אלא רקיין. אמרו לו: מה נעשה לבית אביך, **שהיו מחמירין על עצמן ומקילין לכל ישראל** להיות אופין פתין גריצין וחררין (ביצה כא ע"ב).

עדיין אפשר להעמיד את המימרה רק בנוגע למנהגם ביו"ט, אך לגבי שבת הם גם ממש סוברים כך, כמו שיטת ר' יונתן מלוניל. מכל מקום, בין אם הולכים לפי שיטת רש"י ותוס' ובין אם לפי שיטת ר' יונתן מלוניל – לפחות לפי ההסבר השני של דבריו – העובדה שרבן גמליאל, או לפחות "בית אבא", פסקו משהו לציבור אך נהגו אחרת מפסיקתם, היא תופעה מוזרה. למה שתשנה לעצמך את הפסק שאתה עצמך פסקת לציבור?

תופעה זו מובאת גם בפרק שני של מסכת ברכות. רבן גמליאל, למרות שהורה לתלמידיו בצורה מסוימת, החריג עצמו ונהג בצורה שונה:

חתן פטור מקריאת שמע בלילה הראשון עד מוצאי שבת אם לא עשה. מעשה מעשה ברבן גמליאל שקרא בלילה הראשון שנשא. אמרו לו תלמידיו: לא למדתנו רבינו שחתן פטור מקריאת שמע בלילה הראשון? אמר להם: איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים אפילו שעה אחת. **רוחץ לילה הראשון שמתה אשתו**. אמרו לו תלמידיו: לא למדתנו רבינו שאבל אסור לרחוץ? אמר להם: איני כשאר כל אדם אסטניס אני. **וכשמת טבי עבדו קבל עליו תנחומין**. אמרו לו תלמידיו: לא למדתנו רבינו שאין מקבלין תנחומין על העבדים? אמר להם: אין טבי עבדי כשאר כל העבדים, כשר היה.

חתן אם רצה לקרות קריאת שמע לילה הראשון – קורא. **רשב"ג אומר: לא כל הרוצה ליטול את השם – יטול** (משנה, ברכות ב, ה-ח).

במשניות הללו מוצגים מקרים שבהם ר"ג מחריג עצמו מהכלל, משמע מהפסיקה המקובלת. הוא מחריג עצמו בין אם לחומרא – קורא ק"ש בליל חתונתו, כאשר ההלכה היא שחתן פטור מק"ש – או שלקולא – הוא רוחץ בלילה הראשון שמתה אשתו, כאשר הדין הוא שאבל אסור ברחיצה. כך גם בהמשך, לגבי קבלת תנחומין על טבי עבדו.

בין חוק אלוהי לחוק אנושי

ראינו מספר פעמים את התופעה שבה ר"ג מחריג את עצמו מהדין שהוא עצמו פסק. הרי התלמידים שלו באים אליו בטענה "לא לימדתנו רבנו שכך וכך?", כלומר ר"ג גם לימד ופסק כך לשאר הציבור. ארצה לטעון שכאן מופיעה תבנית של התנגשות אצל הפוסק, במקרה שלנו רבן גמליאל, בין המישור האידאי, המהותי, לבין המישור הפרקטי.⁹

נרצה להראות זאת דרך חלק מחקירה שעושה ר' שמעון שקאופ (להלן: רש"ש) בספרו "שערי יושר" (שער הספקות א, ב). השער נפתח במחלוקת הרשב"א והרמב"ם לגבי הדין של "ספק דאורייתא לחומרא", האם הוא מדרבנן או מדאורייתא. במהלך חקירתו, רש"ש מביא מקרה של ספק לגבי חתיכה אסורה שמעורבת בערמה של חתיכות מותרות, והוא מסביר את שיטתו של הרשב"א לגבי "ספק רובא":¹⁰

אבל האמת, דשיטת הרשב"א דספק רובא לא חשיב ספק כלל, דכל הספיקות הוא שאנו מסופקים באיזה אופן הדבר בעצמותו, אבל בספק שמא איכא רוב, דבעצמות הדבר אין החפץ משתנה מאיסור להתיר ע"י הרוב, ודין רוב הוא לגבי דין כשאנו מסופקים על עצמות הדבר ואיכא רובא להתירא התירה תורה לנו, כן הוא ענין ביטול ברוב (שם).

רש"ש מסביר שלשיטת הרשב"א, "ספק רוב" לא נחשב בכלל למצב של ספק, מכיוון שמצב של ספק הוא מצב שבו אנחנו מסתפקים על עצמות הדבר, על אובייקט פיזי ממשי – משמע, האם החתיכה הספציפית אסורה או מותרת, ולא על כלל הערמה, אם יש רוב או לא. בספק רוב אין ספק לגבי עצמות הדבר. כלומר, עצם קיום הרוב אינו משנה "בעולם" את החתיכה מאסורה לכשרה. הדין של רוב הוא רק לגבינו, בני האדם שמסופקים בדבר. כלפי שמיא, בעולם כשלעצמו (אם

⁹ אפשר להסתכל על זה גם כתבנית התנגשות בין המישור הפורמאלי למישור המהותי. אך בשרשרת הפסיקתית, מבחינת השתלשלות ההלכה, ההבחנה נמצאת שלב אחד קודם, בשלב החקיקתי.

¹⁰ צריך להבין שגם במצב של "בטל ברוב" אנחנו נמצאים במצב של ספק. אך כאן אנחנו בכלל בספק האם יש כאן רוב כשר או לא, וראה את דברי רש"ש בהמשך.

שערים לגמרא

להשתמש במינוח הקאנטיאני), ידוע איזו חתיכה כשרה ואיזו לא. ביטול ברוב בא רק להתיר לנו, מתוך המגבלה ההכרתית שלנו.

אנחנו רוצים לטעון שהתמונה הזאת נמצאת גם בעולמו של הפוסק – או, אם נדייק, בעולם של רבן גמליאל, ב"ש וב"ה. ב"ש מסתכלים על המציאות במובן האידיאלי שלה, על "העולם כשלעצמו". זאת הסתכלות אלוהית. כמו שגבי שמיא אין בכלל ספק בערמה איזו מן החתיכות כשרה ואיזו לא, במשקפיים אלו ב"ש מסתכלים על השבת והמציאות. איך אמור להיות המרחב האידיאלי של השבת – זה מרחב שבו גם הכלים שובתים, ולכן אסור שתיכנס העבודה לתוך השבת, גם אם היא לא נעשית על ידינו. גם אם היא נעשית על ידי נכרי שאינו מחויב. כל המרחב צריך לשבות, זו משמעותה האידיאלית של השבת.

ב"ה מסתכלים על הציבור, על נוהג העולם – האם אפשר בכלל שיעמדו בסטנדרט הזה, מבחינה של "גזרה שאין הציבור יכול לעמוד בה". אין שום משמעות לחוק (בין משפטי בין הלכתי) אם לא מקיימים אותו. תנאי הכרחי לכך שחוק יהיה בעל משמעות הוא שהציבור, קבוצת המחויבים בו, יקיימו אותו. לכן, ב"ה פוסקים לפי הציבור, במובן האנושי. הם מסתכלים על המציאות האנושית במובן הקונקרטי, לא האידיאלי-אידיאלי. כלומר, אם נחזור לדוגמה שהבאנו לעיל, ב"ה נוהגים בפסיקה הזאת, כמו שהאדם משתמש ברוב כהיתר – למרות שב"מציאות כשלעצמה" החתיכה לא השתנתה, היא עדיין מותרת לנו.

נקודה זאת נשקפת ברבן גמליאל גם כן. ניקח את הדוגמה של קריאת שמע בליל חתונתו: חתן פטור בליל חתונתו מק"ש מכיוון שהוא טרוד בביאה. כתוצאה מכך, הוא לא באמת יהיה מסוגל לכוון כמו שצריך. הפסיקה היא במישור הפורמאלי, מצד ההלכה חתן פטור. ככה גם רבן גמליאל מלמד את תלמידיו. אך מבחינתו, הוא מסתכל על המציאות כשלעצמה, בצורה מהותית, ואומר: "כרגע יש לי חיוב לקיים קבלת עול מלכות שמיים, מצד המציאות עצמה, ומבחינה מהותית אני יודע שאני כן מסוגל לכוון ולקבל עליי עול מלכות שמים. לכן אני אנהג כך".

כך גם לגבי הרחיצה כאשר הוא היה אבֵּל. ברובד הפורמלי אסור, אבל הוא מסתכל מצד עצמות הדבר – הדבר בא למנוע הנאה מהאדם האבֵּל. אדם מן השורה יכול לטעון כמו רבן גמליאל, שהוא איסטניס. אך יש לנו חשש שמא הוא מתרץ כדי להתיר לעצמו, והוא עושה זאת להנאה. אולם מובן שרבן גמליאל אינו עושה זאת כדי להתיר לעצמו סתם ככה. הוא לא עושה זאת משום הנאה סתם, אלא מכיוון שהוא איסטניס. כלומר הוא מסתכל ברובד המהותי – בבחינת עצמות המציאות הקונקרטית.

נרצה להעיר, רבן גמליאל הוא מצאצאיו של הלל הזקן. משמע הוא אמור לנהוג כבית הלל, או לפחות להורות לציבור כמוהם. ישנה אפשרות שכאשר רשב"ג אומר "נוהגים היו בית אבא", הוא מתכוון לבית הלל עצמו, כלומר הבית של הלל הזקן מתקופת הזוגות. הוא אולי הסכים עם שמאי ברובד האידיאלי, המהותי – מצד עצמות המציאות; אך ברובד הפסיקטי – כלומר, איך האנשים ינהגו בפועל – הוא פסק מצד הציבור.

בחזרה לסוגיה שלנו

בסוף המשנה בברכות (ב, ח) יש היתר לחתן לקרוא ק"ש בליל חתונתו. אבל דווקא שם מגיע רשב"ג ודואג להבהיר לנו, לציבור: "לא כולם יכולים לעשות כאבא שלי ולחרוג מהכלל". כלומר, הוא מנסה להדגיש שזו לא הנהגה לציבור.

ניתן אולי לשאול, מה הבעיה? המשנה לא הורתה לעשות כן, אלא רק התירה – מי שירצה יעשה, ומי שלא אינו חייב. אבל זאת בדיוק הנקודה: רבן גמליאל רואה בכך בעיה, גם אם זהו רק היתר. מבחינה עקרונית, מצד ההלכה זה מותר, אך עדיין לא ראוי לאדם הרגיל לנהוג כן. לא כל בן אדם שחושב שהוא יכול לקרוא קריאת שמע בלילו הראשון, יכול באמת לקרוא. "לא כל הרוצה ליטול את השם יטול".

לעומת זאת, אצלנו בשבת (א, ט) הוא מביא את חומרת "בית אבא", ונראה שהיא באה לכל הפחות כהמלצה לציבור. הוא אמנם לא פוסק כאן הלכה, אלא מציג מנהג שיש בו ערך, אך עדיין יש מעין עידוד לציבור לעשות כן.

שערים לגמרא

מה ההבדל? הרי שם ביקש רשב"ג למעט את החריגות מהציבור. מדוע, אם כן, אצלנו הוא נותן לזה מקום? ננסה אולי להתבונן קודם כל בסיבה לכך שלא טוב להחמיר, ומשם ננסה לעמוד על ההבדל בין המקרים הנ"ל.

"מיחזיה כיוהרה" ומעשה חומרא ערכי

כמו שאמרנו בפתיחה, האיסור – או לחלופין, ההרחקה – מחומרא נראית לא אינטואיטיבית לאדם הדתי. מה הבעיה שאחמיר על עצמי? להיפך, אני מקיים את מצווה בצורה יותר נעלה ושלמה יותר. הסבר ראשון לכך עולה בכמה מקומות בתלמוד, בטענה של "מיחזיה כיוהרה". כלומר, המעשה שהאדם עושה, ההחמרא שלו, יכול להיתפס כאילו האדם יהיר, ומתגאה על שאר הציבור שהם "מתפשרים" בהלכה; זאת הוראה חברתית. בהמשך נעמוד על "מיחזיה כיוהרה" של האדם ברמה הערכית של קיום מצווה. אחד המקומות שבו אנחנו פוגשים זאת הוא במסכת פסחים:

מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב – עושין, מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה – אין עושין, ובכל מקום תלמידי חכמים בטלים. רבן שמעון בן גמליאל אומר: לעולם יעשה אדם עצמו תלמיד חכם (משנה, פסחים ד, ה).

המשנה דנה בדיני מלאכה בתשעה באב, ומגדירה את האיסור וההיתר לפי מנהג המקום: מקום שנהגים לעשות בו מלאכה – עושים, ומקום שלא נהגו לעשות בו מלאכה – אין עושים. אחרי זה, מוסיפה המשנה הוראה לגבי תלמידי חכמים, הבטלים תמיד, ללא תלות במנהג המקום. לבסוף מגיעה הוראה מפתיעה של רשב"ג: הוא מורה לאדם לעשות עצמו כמו תלמיד חכם. הרי ראינו שלכאורה רשב"ג הופך מנהגים חריגים לאקסקלוסיביים, לאנשים מיוחדים, לא כל מי שרוצה יבוא וייטול. מדוע פה הוא משנה מדבריו ומורה לנהוג כמו תלמיד חכם? הגמרא על המשנה מסבירה:

מלאכה? תנינא: מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב – עושין, ובמקום שנהגו שלא לעשות – אין עושין. ואפילו רבן שמעון בן גמליאל

לא אמר אלא דכי יתיב ולא עביד לא מיחזי כיוהרא, אבל מיסר – לא אסר
(פסחים נד ע"ב).

הגמרא מסבירה שרשב"ג הורה כך רק במקום שאין חשש שהימנעות של האדם מעבודה תראה כיוהרה, כמו תלמיד חכם. אבל אם יש חשש כזה, אסור לו לאדם לעשות עצמו תלמיד חכם. חשוב לזכור שההוראה להימנע ממלאכה זו הוראה חברתית, כלומר אין בהכרח פגם ערכי במעשה של האדם, אולם זה מקבל תדמית שלילית.

אמנם אפשר להרחיב בכך עוד גם מן הפן של איכות מעשה החומרא עצמו. כמו שאמרנו לעיל, ב"ש – או הפוסק – מסתכלים על העולם האידאי, העולם כשלעצמו, המנותק מן הנתונים האמפיריים והשיפוט האנושי. כאשר אדם מן השורה מחמיר, מתרחש שינוי בתפיסה, ועל-כך החלה של שיפוט. כך מעשה החומרא הופך להיות חלק מן העולם האנושי, ובכך מתבטל הממד האידאי-אלוהי שבו

בעיה שנייה במעשה החומרא, שהיא מעין המשך של מיחזיה במישור הערכי, אפשר לראות מסכת תענית:

תנו רבנן: לא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד - עושה, תלמיד - עושה, דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר: עושה, וזכור לטוב. לפי שאין שבח הוא לו, אלא צער הוא לו. תניא אידך: לא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד - עושה, תלמיד - עושה, דברי רבי שמעון בן אלעזר. רבן שמעון בן גמליאל אומר: במה דברים אמורים - בדבר של שבח, אבל בדבר של צער - עושה, וזכור לטוב, שאין שבח הוא לו אלא צער הוא לו (תענית י ע"ב).

הגמרא מביאה הלכה לגבי צומות יחיד, שבהם מחויב רק תלמיד חכם. חכמים מביאים מימרות הנוגעות לאדם חכם או תלמיד, ורוצה להגדיר את עצמו ("עושה עצמו") באופן ההפוך, תלמיד או חכם בהתאמה. לפי רבי מאיר ור' שמעון בן אלעזר, לא כל מי שרוצה יכול לקרוא לעצמו תלמיד, וכן לא כל מי שרוצה יכול להגדיר עצמו חכם. רשב"ג¹¹ מורה כן רק במקרה שבו יוצא לו מכך שבת, כלומר

11 רק הוא רלוונטי לדיון, ולא ר' יוסי, האומר משהו שונה.

שערים לגמרא

- תועלת. אדם לא יכול להחשיב עצמו כת"ח כדי להשיג מכך תועלת, "שבח". שימוש זה הוא לתועלת האישית של האדם, הוא אינו עושה זאת לשמה, אלא רק כדי שיצא לו שבח מזה. רשב"ג כן מתיר לאדם לעשות עצמו כתלמיד חכם אם יש בכך צער. כלומר, אם מבטלים את האספקט של התועלת, יוצא שהפעולה היא אמיתית, כלומר יש לה משמעות דתית-ערכית, לשמה.

החשש הוא שהאדם יחמיר על עצמו רק כדי שירגיש בכך טוב, שיהיה לו בזה שבת. שירגיש כמו משהו מיוחד, שהוא מקריב מעצמו לטובת ההלכה, או לחלופין כדי שיקבל מכך כבוד. אך ברגע שהאדם מפסיד מזה, או מצטער מזה – במילים אחרות, אספקט הרווח התועלתני מתבטל – יש לכך משמעות ערכית. איננו נכנסים לשאלה האם הוא יכול גם להפיק הנאה מכך שהוא סובל, ולא רק מכיוון של מזוכיזם, ייתכן שהוא נחשב שוטה ואינו מחויב במצוות; אני מדבר על הנאה במישור הכי ישיר, פחות במישור העקיף.

חשוב להדגיש שזאת אינה הוראה חברתית כמו "מיחזיה", אלא הוראה ערכית: פעולה שלא נעשית לשם ההלכה עצמה, אלא לתועלת האדם עצמו, היא אינה בעלת משמעות הלכתית-ערכית. כאשר האדם עושה זאת כדי שיחלקו לו כבוד, המעשה בעייתי מבחינה ערכית – הוא עושה שימוש בחומרא כדי להשיג כבוד. לא מדובר כאן על הבעיה ברמה החברתית.

ניתן לומר שכאשר האדם עושה את המעשה בצורה נטולת אינטרסים, הוא עושה זאת לשמה. כאשר האדם מחמיר בשביל להפיק מזה רווח, הוא עובד את עצמו ולא את אלוהיו. ממילא פעולתו מרוקנת משמעות דתית-ערכית. העיקרון השני הוא עיקרון ערכי. זו היא אינה הוראה חברתית, ככה שאם האדם מחמיר רק כדי להרגיש טוב עם עצמו, או מסיבות תועלתניות אחרות, הוא אינו מקיים כאן את המצווה מכל וכל.

החברה האנושית כמכוננת ההלכה

כעת, יכולה לעלות השאלה: אם אנחנו יודעים שקיימת הלכה אידאית, מדוע שנקיים הלכה שלכאורה אינה שלמה, אלא נפסקת על פי התנהגות האדם? אם ישנה שבת אידיאלית, מדוע שלא נשמור אותה בצורתה האידאלית? או, ליתר דיוק, למה שלא כל מי שירצה יעשה כך?

החברה האנושית היא תנאי הכרחי לקיום ההלכה. פעמים רבות אנחנו רואים הכרעות ושיקולים הנעשים על סמך נוהג האנשים (ראה לעיל בפסחים). עקרונות כגון "פוק חזי מאי עמא דבר", "גזרה שאין הציבור יכול לעמוד בה", אלו הם עקרונות התולים את ההכרעה ההלכתית בהתנהגות האנושית. אם הציבור לא מקיים את הפסק ההלכתי, אין לו משמעות חוקית.¹² אפשר לחוקק כל מיני חוקים אידיאליים, אך אם אין מי שיקיים אותם, הם חסרי ערך.¹³

הדבר קצת דומה לשאלה הידועה: אם עץ נופל ביער מרוחק, מבלי שאיש שמע שהוא נופל, האם הוא משמיע קול? התשובה היא לא. העץ אולי מפעיל גל אקוסטי בחלל העולם, אבל מבלי שתהיה הכרה שתקלוט אותו, הוא חסר משמעות, שהרי קול הוא תופעה הכרתית.¹⁴ בכך דומה החוק ההלכתי, אפשר לחוקק חוקים אידיאליים, אפריוריים להתנהגות האנושית, אך אם אין ציבור שיקיים אותם, הם מאבדים ממשמעותם. החברה האנושית גורמת לחוק ההלכתי להתקיים בפועל במציאות. ברור שלא כל ההלכה נקבעת לפי הציבור, אך הציבור הוא חלק מאד משמעותי, ובהרבה סוגיות הוא אף מכריע. לכן, כאשר האדם מוציא את עצמו מן הכלל, גם אם על ידי חומרא, הוא מוציא את עצמו מן החוק הפסיקטי, משמע מן ההלכה. כמו שאמרנו לעיל, הכלל, הציבור, הוא זה שנותן תוקף ומשמעות לחוק ההלכתי, ופעמים רבות מכונן אותו, ולכן כאשר אדם מן הציבור מחריג את עצמו מהציבור, הוא מחריג את עצמו מן ההלכה גם כן, שהרי הוא חי בעולם האנושי

¹² המשפטן ג'ון אוסטין הגדיר כאחד הקריטריונים לחוק בעל תוקף שהחוק נוהג בציבור ("כוח ההרגל", יכולת הטלת סנקציות מצד השלטון).

¹³ אנחנו מפרידים זאת כאן מן החוק המוסרי. אין זה המקום לדון בכך.

¹⁴ להרחבה ראה: הרב מיכאל אברהם, "מדעי החופש", עמ' 235.

לעומת זאת, הפוסק המכונן – תנאים, אמוראים, ואולי עד פוסקי ימינו – חי בשני עולמות. מצד אחד, הוא חלק מן הציבור, אבל מצד שני, הוא משמש כ"מתווך" בין העולם ההלכתי לבין הציבור. יש בו צד שבו הוא אינו חלק מן הציבור, והוא חי במישור הקודם לפסיקה הממשית. לכן, גם כאשר הוא מחמיר יותר מן הדין הממשי, יש לו היכולת מכיוון שיש בו צד קודם לדין, ולכן הוא לא מחריג עצמו מן התחום ההלכתי.

בין כביסה לקריאת שמע

כעת ניתן לעמוד על ההבדלים בין מעשיו של רבן גמליאל במסכת ברכות (ק"ש בליל חתונה, רחיצת אבל במים, קבלת תנחומים על עבד) לבין סיפוריו על בית אבא בשבת (הבאת כלים לכובס), ומכך להבין את ההבדל בהוראות של רשב"ג.

בשלושת המעשים בברכות השינוי הוא בגוף המצווה עצמה, בין אם זה בקיומה – לקרוא ק"ש, ובין אם בביטולה – רחיצה בזמן של אבל. בכך חלים שלושת העקרונות הנ"ל – מחזיה כיוהרה, חוסר בערכיות במעשה והוצאה של האדם מהכלל – על המעשה ביחס לאדם הרגיל שמבצע אותם, ובכך מבטלים אותו (העיקרון השני), או מוציא אותו מהכלל ההלכתי (העיקרון הראשון והשלישי).

אך בהבאת כלים לכובס שלושה ימים קודם השבת אין שום שינוי בגוף המצווה. אנשים מביאים בגדים לכובס במהלך כל השבוע, ובכך אין שום היכר שמעשה זה הוא מעשה מיוחד. האדם חושש לשבת עצמה, אך אין הדבר נוגע בגוף המצווה. ובכך שלושת העקרונות הבעייתיים הנ"ל אינם חלים.

בכך שאין היכר ושינוי בפעולה עצמה – כמו שאמרנו לעיל, אנשים מביאים בגדים לכובס כל השבוע – אין בעיה של "מיחזיה". בנוסף, אם האדם עושה זאת ממניעים תועלתניים, אין בכך קיום של חומרא – כמו שאמרנו לעיל, אין כאן משמעות ערכית של החומרא הזאת – ואם כן הדיון אינו מתחיל ביחס למצווה, כיוון שמצווה

אין כאן. העיקרון השלישי של הוצאה מן הכלל אינו נמצא פה, מאותה סיבה שאמרנו לעיל – בהבאת כלים לכובס מוקדם יותר אין משום יציאה מן הכלל. יש כאלה שמכבסים בראשון, שני, שלישי וכו'. אין יציאה מהתנהגות הכלל בכך שהאדם מביא לכובס כלים מוקדם.

כמובן שאיננו מדברים כאן רק על יכולת החמרה בהבאת כלים לכובס, החמרה שכלל איננה רלוונטית היום, כאשר יש מכוונות כביסה, אלא אנחנו מתכוונים להנהגה בחומרות ככלל. לא תמיד ראוי להוציא את עצמך מן הכלל, גם אם אתה מחמיר. ישנם מקומות, שבהם אתה לא עושה שינוי בגוף המצווה עצמה; וגם אם כן,¹⁵ אין חשש ל"מיחזיה" או הרגשת כבוד עצמית, ולכן שם ראוי לאדם להחמיר על עצמו. האדם מכוון "לשמה", למציאות האידאית, ובכך מעשה החומרא שלו בעל משמעות.

נספח: בעייתיות מעשית בחומרא

בנוסף למבט הרעיוני-ערכי על הבעייתיות שיש בהחמרה, ארצה להדגים את הבעייתיות הקיימת בחומרה גם ברמה המעשית. ארצה להדגים זאת דרך הלכה של השו"ע בדניני ספירת העומר, בהקשר של "מצוות צריכות כוונה":

מי ששואל אותו חבריו בין השמשות כמה ימי הספירה בזה הלילה, יאמר לו: אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו: היום כך וכך, אינו יכול לחזור ולמנות בברכה; אבל קודם בין השמשות, כיוון שאין זמן ספירה אין בכך כלום (שו"ע, או"ח תפט, ד).

המשנה ברורה מסביר את דבריו של השו"ע כך:

לחזור ולמנות בברכה – שכבר יצא בזה ידי ספירה למאן דאמר מצוות א"צ כוונה, ואף דאנן קיימא לן דצריכות כוונה וזה הלא לא כוון לצאת בזה ידי מצווה לענין ברכה, צריך לחמיר ולחוש להך דעה ולא יברך וכו' (משנ"ב, או"ח תפט, ס"ק כב).

¹⁵ לאור הסיבות שהובאו לעיל, מקרים כאלה הם יותר בעייתיים וצריך לבדוק אותם לגופם.

שערים לגמרא

המשנה ברורה מסביר שהשו"ע חושש לדעה שמצוות אין צריכות כוונה. מכיוון שהאדם נמצא בזמן בין השמשות, שהוא זמן הספירה, נחשב שכבר ספר, למרות שהוא לא כיוון, ולכן הוא אינו יכול לחזור ולברך. כל זה, למרות שהוא סובר שמצוות צריכות כוונה, עדיין צריך להחמיר מפני שחוששים לדעה שמצוות אינן צריכות כוונה, וכבר יצא.

הט"ז מעיר על כך, וחולק על דברי השו"ע:

וקשה להבין למה לא ישיב היום כך וכך דהא אין אלא תשובה למי ששואל אותו, ואין לומר דזה הוא כמו שמונה סתם... אלא ודאי דזה דומה למתכוין שלא לצאת... אבל אם אירע שאמר לו תשובה של יום זה ודאי לא יצא וצריך לחזור ולמנות בברכה (ט"ז, אר"ח תפט, ס"ק ז).

הט"ז לא מבין את הפסיקה של השו"ע. הרי אם אנחנו סוברים שמצוות צריכות כוונה, בכך שהוא עונה תשובה לחברו, הוא אינו מתכוון לצאת כלל, אלא הוא מתכוון רק לענות תשובה לחברו. אבל גם אם אתה רוצה להחמיר, יוצא שלפי שיטתך אתה עוקר ספירת העומר בברכה (!). הרי אתה סובר שמצוות צריכות כוונה. משמע שאם הוא אינו התכוון, וליתר דיוק – הייתה לו כאן כוונה שלילית, שלא לצאת, מכיוון שהוא מתכוון לענות תשובה לחברו – הוא לא יכול להתכוון לצאת וגם לענות תשובה לחברו בו-זמנית. לכן, אם לשיטתך הוא לא עשה מעשה (במקרה שלנו, ספירת העומר בברכה), אם אתה מחמיר לדעה הפוכה, יוצא שאתה פוגם בכלל שלך עצמך. לכן הט"ז מסביר שגם אם הוא ענה לחברו שהיום כך וכך, צריך לחזור ולמנות בברכה.

אנחנו רואים מכאן שישנם מצבים, שבהם האדם מנסה להחמיר, ובכך הוא מקל או עוקר במקום אחר. בעצם ההחמרה ישנה פגיעה במצווה.