

כוונה, הנאה ורצון.

נדב שנרב

שלשת המושגים המוזכרים בכותרת תופסים מקום מרכזי בכל דיון הלכתי העוסק במה שניתן לכנות "היסוד הנפשי" של מצוות ושל עבירות, ואין טעם להאריך בהסברים על חשיבותם ועל שלל הנפקא מינות ההלכתיות שיכולות לצאת מהם. מטרתי במאמר קצר זה היא לפרוש את הטענה לפיה ההבנה המקובלת בבית המדרש של מושגים אלו מושפעת מהשימוש שנעשה בהם בעברית מודרנית, וכי כאשר אנו מביטים על הופעותיהן מלים אלו בתורה ו/או בספרות חז"ל המשמעות יכולה להיות שונה.

כפי שיתברר בהמשך, לפעמים אטען שהשינוי במשמעות הוא גדול ולפעמים מדובר בשינוי קטן, או בטענה לפיה לשון חז"ל כוללת בו זמנית משמעויות הקיימות בשפה שלנו וכאלו שהיו בלשון המקרא. במושגים בעלי חשיבות כגון אלו, גם שינוי קטן יכול להיות חשוב ויש לתת עליו את הדעת.

התעכבתי הרבה בכתיבת מאמר זה. כדי לאושש באופן רציני את הטענות המופיעות כאן יש לעשות מחקר מסודר בהרבה מקורות, מהתנ"ך עד לראשונים ולאחרונים, ובסופו של דבר לא מצאתי את הזמן לעשות זאת עד היום ומסתמא לא יתאפשר לי להקדיש את הזמן הראוי בעתיד הקרוב. לפיכך החלטתי לנסות ולפרוש בפני הקורא כמה קווי מחשבה בסיסיים, וכל הדבר הגדול ישפוטו הם.

בין מצבים נפשיים לגופים מציאותיים

רעיון בסיסי, בו דנתי בספרי "קרן זוית" לפרשת תולדות, הוא חסרונם או מיעוטם של תיאורי רגש בתנ"ך. רוב החלק הסיפורי של התנ"ך בנוי באופן של וילך ראובן ויאמר לשמעון ויהרוג את לוי וכן הלאה, משהו שנראה כמו תמלול של הקלטה או הסרטה, ואנו מקבלים מעט מאד אינפורמציה על המניעים הנפשיים של גיבורי הסיפור¹. המוטיב המרכזי של מאמר זה הוא טענה דומה, היינו, שמושג הרצון, ההנאה והכוונה הם פחות מופשטים ויותר מוחשיים ממה שנדמה לנו.

נפתח בדוגמה פשוטה: הפסוק הידוע מ'אשרי', "פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון". אם אנחנו מבינים את המלה 'רצון' בפסוק זה באופן המקובל בעברית המודרנית הרי שאנו משבחים כאן את הקדוש ברוך הוא על זה שנתן בלבם של בריותיו רצונות. אבל הרי ברור שלא זו משמעות הפסוק! לשבח את מי שנוטע בלבו של אחר רצון, בלי שיביא לסיפוקו של אותו רצון, הרי זו מהתלה אכזרית. מובן מאליו, למיטב הבנתי, שהמלה 'רצון' מתייחסת לא למצבו הנפשי של הרוצה אלא ל**מושא הרצייה**, כלומר הקדוש ברוך הוא

¹ שתי דוגמאות בולטות לחריגות מתבנית זו הן "ויאמר המן בלבו" ו"ויאמר עשיו בלבו", בשתייהן דרשו חז"ל שהידע הגיע (לכותבי המגילה או לרבקה אמנו) ברוח הקודש, ובשתייהן הציע האבן עזרא שהמן או עשיו גילו סודם למישהו וממנו הגיעה האינפורמציה, כלומר אפילו במקרים נדירים אלו לא מדובר באינפורמציה נסתרת. קצת סייעתי לאבן עזרא ניתן להביא אולי מהפסוק בדברי הימים (סוף פרק ט"ו) "ומיכל בת-שאול נשקפה בעד החלון, ותרא את-המלך דויד מרקד ומשחק, ותיבז לו בליבה" – הסיפור בדברי הימים עוצר כאן, ואילו היה לנו רק טקסט זה גם עליו ניתן היה לדרוש שברוח הקודש נאמר, אבל בספר שמואל מבואר שמיכל אמרה זאת לדוד.

משביע לכל חי את מה שאותו חי רוצה: לפרה עשב, לאריה בשר וכן הלאה, וה'רצון' הוא העשב או הבשר. 'רצון' שבתנ"ך אינו מצב נפשי אלא עצם, דבר מה. 'יהיו לרצון אמרי פי' אין פירושו שאמרי פי יהפכו לרצונו של הקדוש ברוך הוא, שהרי אם כך גם 'יקריב את קרבנו לרצון' משמעותו שבשר הקרבן יהפוך לרצון השם. הפסוק שאנו אומרים בסוף התפילה הוא הבעת תקווה לכך שאמרי פי יהיו למילוי רצונו של הקב"ה (כמו הקרבן, בבחינת ונשלמה פרים שפתינו) – שוב, המלה רצון מציינת לא את המצב הנפשי אלא את מושא הרצייה.

דוגמה זו אמורה ללמד על הרעיון הכללי. בעוד שאצלנו (ולרוב גם אצל חז"ל) כוונה, רצון והנאה הם סוג של מצבים של נפש האדם (נפש במובן של mind, כמובן²), בעברית הקדומה מדובר הרבה פעמים בעצמים או באופני התנהגות ולא, או לפחות לא רק, במצבים נפשיים.

על רוצחים ומתעסקים

הנה עוד דוגמה, הפעם ממושג הכוונה. כאשר אנו אומרים שמהו נעשה "בלי כוונה" המשמעות בדרך כלל ברורה. אבל שימו לב כמה מלים התורה כותבת כדי שלא לומר את המשפט הפשוט "אדם שהרג את רעהו בלא כוונה"

ואשר לא צדה והאלהים אנה לידו (פרשת משפטים)

מכה נפש בשגגה ... ואם בפתע בלא איבה הדפו או השליך עליו כל כלי בלא צדייה, או בכל אבן אשר ימות בה בלא ראות ויפול עליו וימות והוא לא אויב לו ולא מבקש רעתו (במדבר לה)

וזה דבר הרצח אשר ינוס שמה וחי אשר יכה את רעהו בבלי דעת והוא לא שנא לו מתמול שלשם ואשר יבא את רעהו ביער לחטב עצים ונדחה ידו בגרזן לכרת העץ ונשל הברזל מן העץ ומצא את רעהו ומת הוא ינוס אל אחת הערים האלה ... ולו אין משפט מות כי לא שנא הוא לו מתמול שלשום ... וכי יהיה איש שנא לרעהו וארב לו וקם עליו והכהו נפש ומת ונס אל אחת הערים האל, ושלחו זקני עירו ולקחו אתו משם ונתנו אתו ביד גאל הדם ומת. לא תחוס עיניך עליו ובערת דם הנקי מישראל וטוב לך (דברים י"ט).

הסיבה פשוטה: בתנ"ך הפועל "כוון" אינו קיים, אפילו במשמעות של כיוון חץ למטרה, וכל שכן במובן המתייחס לתודעה או למחשבה. יש "לכוון" כלומר להעמיד דבר ממשי או מופשט ("תבנה ותכונן עיר סיחון", "ידיך עשוני ויכונוני", ויש את שם העצם המסתורי "כון" ("לעשות כוונים למלכת השמים", לדוגמה) שפירושו ככל הנראה תבנית/צורה או סוג מסוים של תקרובת. שימוש במלה "לכוון" הדומה ללשון שלנו פשוט אינו קיים בתנ"ך.

אבל כאן עלינו לשים לב לנקודה נוספת. לא רק שהתורה נזקקת להרבה מלים כדי לומר את מה שאנו היינו מתארים כ"בלי כוונה", היא גם לא אומרת בדיוק את זה. מה שכתוב בפסוקים הוא שאם הרוצח הוא "לא שונא" או "לא אויב" אז הוא יכול לגלות לעיר מקלט, אבל אם הוא "שונא לרעהו" אין עיר המקלט קולטת

² המלה נפש עצמה במקרא פירושה לפחות ברוב המקרים הוא משהו פיסי, בדרך כלל דם.

אותו וגואל הדם יכול להרגו. ההגדרה ההלכתית של "שונא" איננה נסמכת על מצבים שבלב, אלא על צורת התנהגות.

שונא, כל שלא דבר עמו שלשה ימים באיבה (סנהדרין פ"ג משנה ה)

בכל הפסוקים האלו התורה מערבת, לכאורה, בין שני נושאים שאין ביניהם קשר הכרחי: בין השאלה אם הרצח היה במזיד או בשוגג (וכאן באים התיאורים של "אשר יבוא את רעהו ביער" והגדרות כמו "וארב לו וקם עליו", "ואשר לא צדה") לבין השאלה של השנאה שהייתה או לא הייתה בין הרוצח לנרצח. על פניו אלו שתי שאלות בלתי תלויות: אפשר אולי שאין מקרה של רוצח במזיד שאינו שונא (אם רצחתי במזיד, ודאי שיש לי אינטרס כלשהו במותו של הנרצח ואם כך אפשר להגדיר אותי כשונא) אבל בוודאי שיכול להיות מקרה בו ראובן שונא את שמעון שנאה מרה, אבל קרה המקרה והוא רצח אותו בשוגג³. מה יהיה אז?

זה נושאה של מחלוקת התנאים במשנה מכות (ט):

השונא אינו גולה. רבי יוסי אומר השונא נהרג מפני שהוא כמזיד, רבי שמעון אומר: יש שונא גולה ויש שונא שאינו גולה, זה הכלל – כל שהוא יכול לומר לדעת הרג אינו גולה, ושלא לדעת הרג הרי זה גולה.

כלומר יש לפחות תנא אחד, רבי יוסי, שסובר (כמשמעות הפסוקים או לפחות חלקם) ששונא שהרג, לא משנה אם הוא התכוין או לא התכוין⁴, נהרג (!) מפני שהמעשה שלו נחשב כרצח במזיד מכוח האינטרס הבסיסי שיש לו במותו של הלה. גם תנא קמא מקבל את העמדה הזו בעקרון אבל לא לגבי המתת הרוצח אלא לגבי אי יכולתו לקבל את ההגנה של עיר מקלט (שמשמעותה היא הפקרתו לחסדיו של גואל הדם). רק לדעת רבי שמעון יש הכרה הלכתית במציאות של "שונא ש...לא לדעת הרג".

על פניו נראה כי לפי תנא קמא ורבי יוסי אדם שהרג אחר אינו גולה לעיר מקלט אם היה לו אינטרס מוכח במותו של הלו. לא מעניין אותנו אם הוא (בשפה שלנו) התכוון לאותה הריגה או שעשה זאת בטעות. האינטרס המובנה שלו הוא זה ש"משייך" את הפעולה אליו באופן שיוצר מספיק אחריות מצדו כך שנוכל להרוג אותו (לפי רבי יוסי⁵) או לפחות למנוע ממנו לקבל את ההגנה של עיר המקלט (לפי רבנן)⁶.

השתא דאיתנין להכי, נוסף ונחשוב על המושג השלישי שהזכרנו, הנאה.

הגמרא במסכת כריתות (יט): מבארת שהמתעסק בחלבים ועריות חייב "שכן נהנה" ואילו המתעסק בשבת פטור, "מאי טעמא מלאכת מחשבת אסרה תורה".

³ ראה דוגמה בתוספות מכות ט: ד"ה נשמט, "כגון שנפל מן הגג עליו, דידוע לכל שלא נפל (השונא על השונא) מדעת שהרי היה בסכנת מוות"

⁴ כך ברור כאשר מנגידים את דבריו לדברי רבי שמעון.

⁵ יל"ע במה עוסק רבי יוסי, אם בהתרו בו כדינא אז ודאי שאין הבדל בין שונא ללא שונא כי מדובר ללא ספק ברצח במזיד. אם לא התרו איך נוכל להרוג אותו. צ"ל שמדובר כמ"ד חבר אין צריך התראה, או יותר פשוט נאמר שמדובר כאן בשאלה העקרונית אם הוא חייב מיתת בי"ד ולא בשאלה הפרקטית אם ניתן להמית אותו ממש.

⁶ הרמב"ם פסק כי "השונא שהרג בשגגה אינו נקלט ... חזקתו שהוא קרוב למזיד". אפשר לתהות אם כוונת דבריו היא לאומדן סביר, אבל לו יצויר שיבואו עדים שהרג בשוגג יגלה (וא"כ דעתו כרבי שמעון. ראה רש"ש מכות ט.) או שאין עצה ואין תבונה נגד חזקה זו וא"כ הוא פוסק כתנא קמא (כך הבין הכסף משנה שכתב כדבר פשוט שהרמב"ם כת"ק). בהלכות מלכים (סוף פרק ג) הרמב"ם מונה את ה"שונא שהרג בשגגה" בכלל אלו שיש למלך "רשות להרוג אותן ולתקן העולם לפי מה שהשעה צריכה".

גמרא זו קשה מכמה צדדים. עצם המושג של "מתעסק" הוא די מסתורי, ולא ברור מה החילוק בינו לבין דבר שאינו מתכווין וכדומה. גם הצורך בנימוק הכפול אינו ברור: אם ברירת המחדל היא שמתעסק חייב, לא מובן למה הנימוק "שכן נהנה". אם מתעסק פטור, למה צריך להוסיף על כך את העיקרון של "מלאכת מחשבת אסרה תורה"?

אבל מעבר לכך קיימת תמיהה בסיסית. ברור מהקשר הגמרא וגם מפרושי הראשונים ש"מתעסק" הוא חסרון כלשהו ביסוד הנפשי של העבירה (נתכוין לעשות X ועשה Y, העלם חפץ או מצב אחר שיש בו שגגה מסוימת). איך "הנאה" פותרת את חסרון ה"מתעסק" וגורמת לחיוב? אם שגגתי באיזה אופן שיהיה, למה זה שנהייתי גורע מהשגגה?

לאור מה שאמרנו לגבי רוצח בשגגה, גם כאן אפשר להציע כיוון למחשבה.

איך שלא נתאר את הגדרתו של המעשה המוגדר בתור מתעסק, ברור שהחיסרון במעשה ביחס לעבירה "מושלמת" הוא ברמת הרצון. בסופו של יום מבחינת המעשה האדם עשה את אותה עבירה (תלש את המחובר, אכל חלב) שעושה האדם החייב, אבל יש איזה חסרון ברציה: הוא רצה לחתוך את התלוש והתבלבל, או חשב שזה שומן ואכל חלב וכיוצא בזה.

אבל, כפי שראינו בעניין רוצח בשגגה, אינטרס מובנה שקול לרצון. לאדם יש, מעצם מהותו, תאוה לחלבים ועריות, לכן אין צורך ב (מה שאנו קוראים) רצון על מנת להתחייב על האיסורים הקשורים במימוש התאוה הזו, כפי שהשונא אינו צריך (מה שאנו קוראים) כוונה על מנת להתחייב על הריגת השנוא.

לעומת זאת אין לבנאדם אינטרס מובנה בעשיית שני בתי נירין או אפילו בהבערה ובאפיה. כל אלו הן מלאכות שעל האדם לעשות בעל כרחו כדי להגיע למצב בו יוכל לממש את תאוותיו האמיתיות (אכילה או הגנה מקור על ידי מלבוש או אש). אילו היה בא קוסם ומציע לאדם כי במהלך חייו יצוצו סביבו בגדים ומאכלים לפי צרכיו לא היה האדם מהסס לוותר על עבודות כמו צד ומחתך ודש⁷. לעומת זאת אילו אותו קוסם היה מציע לאדם למלא את צרכיו הקלוריים ללא אכילה או לייצר לו ילדים (נאמר אפילו שיהיו צאצאיו באופן גנטי) ללא ביאה, לא היה אדם ממוצע מסכים לכך שהרי יש לו תאוה לעצם האכילה או הביאה.

סיכום

כהמשך למה שכתבתי בתחילת המאמר, אני מודע בהחלט לכך שאין בדברים שכתבתי כדי לשכנע. מושגי הכוונה, הרצון וההנאה נוגעים להרבה מאד עניינים הלכתיים וכאן אינני מתיימר להציע אפילו סקירה חלקית שלהם. מה שיש במאמר זה הוא אילוסטרציה של רעיון בסיסי עם כמה מקורות, רעיון שיש לבחון אותו בכל סוגיה לגופה.

הטענה הבסיסית היא כי מלים ומושגים ששימשו פעם כשמות של עצמים ופעולות קונקרטיים "התעדנו" במשך השנים והפכו לשמות של מצבים נפשיים. אם פעם כשאדם דיבר על "רצוני" הכוונה היתה למושא הרצון, לחתיכת הבשר או פת הלחם שהוא היה מעוניין בה, היום "רצון" נתפס כאיזו קומפוננטה בנפש ולא כחפץ שקיים בפועל ממש. בדומה, מה שאנו קוראים כוונה יכול להיות שנתפס בעבר האופן שקרוב יותר למה שאנו מגדירים היום בתור אינטרס או טובת הנאה. בדרך כלל מדובר על שינוי במגמה של הפשטה ו"פסיכולוגיזציה" של מושגים לאורך ציר הזמן, כך שיש שוני גדול בין המילון של התורה והנביאים לזה

⁷ אם זהו הפירוש של "מלאכת מחשבת" – מלאכה שאינה תכלית לעצמה, ולכן אין בעיה לוותר עליה – יובנו שני הצדדים שהעלתה הגמרא, שכן זהו אכן ניגודו של "שכן נהנה". כמובן שיש לבדוק כאן את היחס בין טענה זו לחיוב או פטור בגרמא.

שאנו משתמשים בו, ואילו לשון חז"ל מהווה באיזה אופן מצב ביניים בו משתלבות משמעויות מהזן העתיק עם אלו המודרניות יותר.

בפרט רצוני לטעון כי המושגים שאנו מתארים כיום כ"כוונה" או "רצון" ותופסים אותם כמצבים נפשיים מסוימים כפי שהם מוגדרים בשפה המודרנית, היו אצל חז"ל לפחות תערובת של המושגים המודרניים עם מה שאנו מכנים כיום אינטרס או תאוה. לנו קל לומר שיש לנו תאוה למעשה מסוים (או אינטרס במעשה זה) אבל אנחנו לא רוצים לעשות אותו. כמובן שגם קדמונינו הכירו את מערך הרגשות הזה, אבל הם השתמשו במילון שונה במקצת כדי לבטא את הרעיונות האלו, ובמילון שלהם היתה חפיפה מסוימת בין מושג הרצון/כוונה למושג האינטרס/תאוה.

לומדי התורה בימינו נוטים להניח כדבר פשוט כי מושגי השפה העברית המודרנית הם אלו שבהם השתמשו הקדמונים (כמובן לאו דווקא באותם מלים, ודאי שיש לפעמים צורך בתרגום כמו בתרגום מעברית לארמית, אבל ההנחה היא שהמושגים הם אותם מושגים), ועל כן אנו חשים בלבול כאשר אומרים לנו ש"השונא אינו גולה" או שמתעסק חייב "שכן נהנה", ואנו נוטים לקבל זאת כאיזה מין "גזירת הכתוב" שאין מהרהרים בה אלא מצרפים אותה לסט של כללי משחק קשיחים. לעניות דעתי נקודות אלו זוקקות חשיבה נוספת, שאת הווים המנחים שלה ניסיתי להתוות לעיל.