



כתב עת תורני בענייני
חברה, משפחה, דת ומדינה

מ

גיליון זה מוקדש לזכרו של
הרב ד"ר אהרן ליכטנשטיין זצ"ל

צהר

כתב עת תורני בענייני חברה, משפחה, דת ומדינה

כתב העת יוצא לאור בתמיכתן של

קרן תקווה

וקרן מיימונידיס

עורך | הרב ד"ר יוסף שרעבי

חברי המערכת

הרב אלישע אבינר, הרב בניהו ברונר, הרב דוד סתיו, הרב פרופ' יצחק קראוס,

הרב יואב שטרנברג, הרב יובל שרלו

עריכת הלשון | ד"ר יחיאל קארה

תרגום לאנגלית | שלום הורביץ

עיצוב הכריכה | זליגר שומרון

עיצוב פנימי ועימוד | סטודיו ולדמן

הכתובת למשלוח מאמרים: yosishar@gmail.com

הגשת המאמרים תהיה בהתאם להוראות להתקנת מאמרים להגשה

המצויות באתר של צהר: www.tzohar.org.il

התשע"ו - 2016

© כל הזכויות שמורות לצהר - ארגון רבני צהר (ע"ר)

רחוב המלאכה 1, אזור התעשייה הצפוני, לוד

טלפון: 077-7756565, פקס: 08-9152280

office@tzohar.org.il

תוכן העניינים

5	דבר העורך
7	תקצירים
17	עיונים במשנתו של הרב ליכטנשטיין
19	הרב שמואל דוד תשובות בעל פה של הרב אהרן ליכטנשטיין
35	הרב יאיר קאהן "זאת תורת האשם" על תיקון המעשים ותיקון האדם במשנתו של הרב ליכטנשטיין
51	הרב פרופ' רון ש' קליינמן שיטת לימוד הגמרא ושיעורי "מתודיקה תלמודית" של הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל
77	הרב אליקים קרומביין על המומר והגר קדושת ישראל בעקבות תפיסתו של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל
99	הרב שמואל רוזנבלום ה"אמת המורחבת" והשפעתה על שיטת הרב אהרן ליכטנשטיין
	חברה
133	הרב אייל ורד "ועתה כתבו לכם": המצווה לכתוב ספר תורה כחובת הקהל
149	ד"ר ישראל כ"ץ סל התרופות - קדימויות לאור ההלכה והאתיקה היהודית
163	הרב דוד סתיו והרב אברהם סתיו הלכות קרבה בין המינים במסגרת טיפול
183	הרב משה אליעזר הלוי כבוד הבריות בפסיקה ההלכתית רבינוביץ במקום איסור מהתורה ואיסור מדרבנן וההבדל ביניהם
203	הרב שלמה רוזנפלד מכשיר שמיעה לעניין שופר וקריאת התורה ומקרא מגילה
219	רחלי שולשטיין עקרונות לאחריות חברתית לרווחת אנשים עם מוגבלות לאור מצוות הצדקה
239	הרב אודי שורץ "חוסן לאומי" ומשמעותו ההלכתית פעילות פיקוד העורף בשבת ובמועד

משפחה

257	הרב ד"ר דוד בן זיון	זוג שאינו שומר הלכות נידה תפסת מועט תפסת - בדין תורה ובמנהג החכמים
-----	---------------------	---

תגובות

271	יוסף יצחק איידלר	האם קבלת קנס מרצון היא בגדר אונס גמור ופוסלת את הגט? תשובה לתגובות
283	הרב חיים אמסלם והרב שמעון כהן	עיקר החידוש בספר "זרע ישראל": גדר קבלת מצוות והודעתן תגובה למאמרו של הרב אורי רדמן (צהר לט) ותשובה לתגובה
287	הרב אמוץ כהן	השתתפות בחתונה המנוגדת להלכה תגובה למאמרו של הרב דוד סתיו והרב אברהם סתיו (צהר לט) ותשובה לתגובה
299	רוני מרטן	שיח כשר ובריא בין רופאים ורבנים תגובה למאמרו של ד"ר טובה גנזל וד"ר דינה רחל צימרמן (צהר לט) ותשובה לתגובה
303	הרב אברהם סתיו	שיטת הרשב"א בעניין גט מעושה תגובה למאמרו של יוסף יצחק איידלר (צהר לט)
307	הרב אוהד פייקסלר	"גם בלא דעת - נפש לא טוב" - פיקוח נפש ויישוב הדעת תגובה למאמרו של הרב אשר סבג (צהר לט)

רשימת הכותבים

III	Table of Contents
V	Abstracts

דבר העורך

אנו שמחים להגיש לקוראים את גיליון מ של כתב העת "צהר".

גיליון זה מוקדש לזכרו של הרב ד"ר אהרן ליכטנשטיין זצ"ל (להלן: הרא"ל), שהלך לעולמו בשנה שעברה (א' באייר תשע"ה). למדנותו, אישיותו, הליכותיו ורוחב אופקיו של הרא"ל היו מושא להערצה ולהשראה לאלפי תלמידיו בישיבת "הר-עציון", שעמד בראשה כארבעים שנה, ולרבים אחרים בישראל וביהדות ארצות-הברית. ארגון רבני "צהר", שרבים מחבריו למדו אצל הרא"ל, מבקש להוקיר את זכרו באמצעות גיליון זה המוקדש בחלקו לעיון במשנתו.

המדור הראשון עוסק במשנתו של הרא"ל, ומתפרסמים בו חמישה מאמרים בנושאים הבאים: תשובות הלכתיות בעל פה של הרא"ל; תיקון האדם ותיקון המעשים לאור דיון בדיני הקרבנות; שיטת לימוד הגמרא ו"המתודיקה התלמודית" של הרא"ל; קדושת ישראל בתפיסתו של הרא"ל; גישת ה"אמת המורחבת" והשפעתה על שיטת הרא"ל.

במדור "חברה", שגם בו יש הדים לתורתו ואישיותו של הרא"ל, נידונות סוגיות בהלכות ציבור בשני מאמרים: קדימויות בסל התרופות לאור ההלכה והאתיקה היהודית; "חוסן לאומי" ומשמעותו ההלכתית. בנושא אחר, שחשיבותו גדולה במסגרת הבירור והשיח ההלכתיים עם המשפט והמוסר המודרניים, נידונה סוגיית כבוד הבריות בפסיקה ההלכתית. עוד נידון במדור זה היחס לאנשים עם מוגבלות ומעמדם על פי ההלכה בשני תחומים: האחריות החברתית לרווחת אנשים עם מוגבלות לאור מצוות הצדקה; מכשיר שמיעה לעניין קול שופר וקריאת התורה ומקרא מגילה. במדור זה, יש עוד שני מאמרים בנושאים אחרים: אחד עוסק במצווה לכתוב ספר תורה כחובת הקהל, ואחד עוסק בהלכות קרבה בין המינים במסגרת טיפול.

במדור "משפחה", מאמר אחד העוסק בהנחיה ההלכתית המתאימה לזוג שאינו שומר הלכות נידה.

מגוון התגובות למאמרי הגיליון הקודם במדור "תגובות" מעודד ומקרב אותנו לאחת מתכליותיו של כתב העת - יצירת במה לשיח הלכתי ער ועדכני.

המדורים "מחשבת ההלכה" ו"סקירת פסקי דין של בתי הדין הרבניים" אינם כלולים בגיליון זה.

צהר מ התשע"ו

לגיליון זה הצטרפו קוראים חיצוניים ממגוון תחומי מומחיות, שקראו והעירו הערות מועילות וסייעו לנו בהערכת המאמרים. אני מבקש להודות להם ולחברי המערכת העושים את מלאכתם בהתנדבות ובנפש חפצה וכן לכל העוסקים במלאכת הפקתו של גיליון זה.

י"ש

תקצירים

(בסדר הופעת המאמרים בגיליון)

הרב שמואל דוד

תשובות בעל פה של הרב אהרן ליכטנשטיין

מו"ר, הגאון הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל, היה מרא דשמעתא דגמרא ופוסקים. הוא לא היה פוסק הלכה מובהק, אך ידע את כל הש"ס על בוריו, כולל קודשים וטהרות, יחד עם לשונות הראשונים ושיטותיהם, וידע גם ידע היטב את ה"שולחן ערוך" ונושאי כליו. אולם כשפסק הלכה למי ששאל אותו בעניין זה או אחר, פסק על פי הגמרא, הראשונים וה"שולחן ערוך", בלא להזדקק לאחרונים.

הקפדתי לשאול אותו שאלות שלא מצינו בהן הלכה פסוקה באחרונים או כשהיה מקום לשקול פסיקה אחרת, ותמיד יצאתי נפעם מעומק הבנתו, המתחילה בסוגיית הגמרא ומסתיימת בפסיקת הלכה למעשה.

הרב ישב כל היום בבית המדרש. פיו לא פסק מללמוד, ויחד עם זה היה בקי בהוויות העולם והיה מעשי, ושקל גם שיקולים שמחוץ להלכה הצרופה.

את רוב השאלות, שאלתי אותו לאחר שסיימתי את לימודיי בשיבה. כשכיהנתי כרב בקיבוץ ראש-צורים, שאלתי שאלות של פסיקה לכלל, וכשעברתי לעפולה, שאלתי שאלות הנוגעות בעיקר לכל אדם באשר הוא. הרב פסק וגם נימק את פסיקותיו. כך למדתי ממנו גם את דרך החשיבה, את דרכי הפסיקה והשיקולים עד לפסיקת הלכה למעשה.

את התשובות לא כתבתי ביום ששמעתי אותן מפיו, ורק בסוף ימיו התחלתי לכתוב אותן, הרבה מהן רק לאחר פטירתו של הרב. אני מקווה שזיכרוני אינו מטעני, מפני שמדובר בתשובות לשאלות הלכה למעשה, ונהגתי על פיהן ופסקתי לאחרים על פיהן. "שגיאות מי יבין, מנסתרות נקני".

הרב יאיר קאהן

"זאת תורת האשם"

על תיקון המעשים ותיקון האדם במשנתו של הרב ליכטנשטיין

נאמר בתורה: "כחטאת כאשר תורה אחת להם" (ויקרא ז, ז). לכאורה, פסוק זה מעיד שדין החטאת כדין האשם. ואכן נראה כן מן ההלכות שדרשו חז"ל מן הפסוק הזה, אך מנגד ניצבת סוגיה בגמרא בפרק שניים אוחזין (בבא מציעא ג ע"א), שעולה ממנה האפשרות שהעדים יכולים לחייב אדם להביא חטאת אף כשהוא מכחיש את דבריהם, אך אין העדים יכולים לחייב אותו קרבן אשם.

לאור סוגיה זו, הרא"ל טוען שיש הבדל יסודי בין מהות הכפרה של חטאת לבין הכפרה של אשם, והוא מבסס את דבריו על דברי הרמב"ן (ויקרא ה, טו), האומר שהמונח "אשם" משמעו שנגזר על החוטא להיות שמם ואובד, כאשר "חטאת מורה על דבר נטה בו מן הדרך, מלשון 'אל השערה ולא יחטיא'". לאור הבחנה זו, הרא"ל מציע שקרבן חטאת בא לכפר על עברה שנעשתה בשוגג, וקרבן אשם בא לכפר על האדם עצמו.

בסוף דברינו, אנו מראים שהבחנה זו, שצמחה מתוך הדיון הלמדני, משתלבת עם השקפתו של הרא"ל בדבר היחס בין עולמו הפנימי של האדם לבין מעשיו.

הרב פרופ' רון ש' קליינמן

שיטת לימוד הגמרא ושיעורי "מתודיקה"

תלמודית" של הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל

בשנים 1974-1992, העביר מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל (הרא"ל) לתלמידים שלמדו בשנתיים הראשונות בשיבת "הר עציון" שיעורים שפינה אותם "מתודיקה תלמודית". בשיעורים הללו, העניק הרב לתלמידיו מבוא וכלים ללימוד גמרא בעיון בדרך הבריסקאית-מושגית. במאמר זה, מסורטטים קווי לימוד הגמרא בשיטת הרא"ל, ומובאים שיעורי מתודיקה שלימד בחורף 1983.

בשיעורים הללו, לימד הרא"ל את הדרך ללימוד בעיון, התייחס בקצרה לגרסאות במקורות התלמוד, דן בראליה התלמודית ולימד הבחנות בסיסיות בש"ס ("חילוקים"). השיעורים כללו סקירה היסטורית וביבליוגרפית קצרה, בעיקר על תקופת הראשונים. את העקרונות המתודיים של הלימוד העיוני, הדגים הרב באמצעות עיון בכמה סוגיות.

תקצירים

באשר לשיטת לימודו, הרא"ל התמקד בבניית הנושא, ולא בבעיות טקסטואליות או ביישוב קושיות בגמרא או במפרשים. עיקר מעייניו היו נתונים להגדרת הדינים שבסוגיה, למיפויים ולסיווגם, ולשם כך הציב תמיד שלוש שאלות: מה מקור הדין, מה אופיו ומה היקפו. לימודו היה בסדר הפוך מן המקובל: פתח בהצבת השאלות העקרוניות ובהעלאת ההבנות האפשריות (ה"א-פיריות"), ולאור ההבנות הללו, עבר ללימוד הסוגיה ומקבילותיה והראשונים הדנים בה.

הרב אליקים קרומביין

על המומר ועל הגר

קדושת ישראל בעקבות תפיסתו של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל

הרב אהרן ליכטנשטיין עסק בשאלת הזהות היהודית כמעמד אישי בשתי מסות, באחת דן בעניין יהודי משומד ובאחת דן בעניין הגרות. גישתו של הרב בניחוח עניינים אלה היא הלכתית ופילוסופית כאחת. המאמר שלפנינו מתאר ומסכם את דברי הרב זצ"ל בשתי מסותיו תוך השוואתן הן למקורותינו הן זו לזו בשני מוקדי עיון:

א. חידושו של הרב ליכטנשטיין, על פי מסורת המיוחסת לר' חיים מבריסק, שהמומר לכל התורה עלול להיחשב כגוי, שקידושו אינם תקפים. הטיעון הזה נבדק לאור מקורות ההלכה ולאור משמעותו הקיומית. בהמשך לזה נידונית הבחנת הרב בין הזהות היהודית, שהיא מושג מהותי המכונה בהלכה "קדושת ישראל", לבין "שם ישראל", שאינו ניתן לביטול בשום מקרה, שעיקר משמעותו פוטנציאלית ולא ממשית.

ב. תפיסת הזהות היהודית לפי שני המאמרים של הרב ליכטנשטיין כשמתברר שיש ביניהם הבדל של ממש.

במאמר הראשון, הזהות היהודית מופיעה בעיקר כחברות בכנסת ישראל, והגרות והמומרות נבחנות לפי מידת ההזדהות עם חזונה הרוחני ומהותה הארצית של קהילת המאמינים, ואילו לפי המאמר האחר, התהליך האישי שעובר המתגייר (המכונה בו "לידה") הוא חלק מהותי של הגרות, ונוספת עליו יצירת הזיקה הלאומית החדשה ("משפט"). הגרות במונח זה היא עדות למהותה של היהדות: היא מורכבת מממד אישי-אינטימי השואף להתייחד עם בורא עולם ומהצטרפות ללאום בעל ייעוד היסטורי. "לידת" הגר מתבטאת בהלכה "גר שנתגייר- קטן שנולד דמי" (יבמות כב ע"א) על

תוצאותיה, ומיוצגת בתהליך הגרות על ידי קבלת עול מצוות. ה"משפט" שבגרות משתקף בצורך שייעשה התהליך בבית דין ובטבילה כאקט פורמלי-סמלי.

הרב שמואל רוזנבלום

"אמת המורחבת" והשפעתה על שיטת הרב אהרן ליכטנשטיין

"אכן מתחת למראה ההדור, לקומה הזקופה, לרוחב הדעת, לזיכרון המופלא, לדיבור המוקפד, לכושר הניתוח האנליטי המרשים, לבקיאות האין סופית בכל חדרי התורה, להכרת הפילוסופיה והספרות האנגלית הקלאסית על בוריה, ניצבת דמותו של 'יהודי פשוט', שכאשר שאלו אותו מה הוא רוצה שיכתבו על מצבתו, השיב במילה אחת: 'השתדל'".

כך מתאר פרופ' אביעד הכהן ("איש חסיד היה" פסיפס 10, התשע"ה, עמ' 8) את הרב אהרן ליכטנשטיין (להלן: הרא"ל) כחודש לאחר שנפטר. אין ספק כי הרא"ל היה ידען גדול, תלמיד חכם ואישיות מורמת מעם, כפי שמעידים רבים ממי שנפגשו עמו. באישיותו התמזגו בעצמה רבה תורה וחכמה ומוסר ומחויבות מלאה להלכה יחד עם תרבות כללית ורגישות והומניות.

מבין השורות של מאמר זה, מבצבצת ועולה השאלה אם הרא"ל היה חדשן או שהיה רק ממשיך דרך נאמן? מאמר זה מנסה לבחון את חידושו של הרא"ל בשיטת לימוד הגמרא, בפסיקה ובהגות, על רקע התמורות שהתחוללו במאה העשרים ביחס לתפיסת מושג האמת. במאמר נטען כי היסוד לחידוש במתודה ובדרך החשיבה של הרא"ל הוא התמודדות עם העולם הפוסט-מודרני על ידי אימוץ גישת "האמת המורחבת". כדי לאמת את התזה הזאת, נבחנו כמה סוגיות מתחומים אחדים שדן בהם הרא"ל.

הרב אייל ורד

"ועתה כתבו לכם": המצווה לכתוב ספר תורה כחובת הקהל

לדעת רוב הפוסקים, המצווה לכתוב ספר תורה היא חלק ממצוות תלמוד תורה. לאור זאת, הרא"ש פוסק שמשעה שלימוד התורה כבר אינו נעשה מספר תורה, בטלה המצווה לכתוב ספר תורה, ובמקומה באה המצווה לקנות ספרים שלומדים מהם תורה, כגון חומש, גמרא וספרי הלכה.

תקצירים

במאמר זה, אנו מנסים לטעון שנוסף על המצווה לכתוב ספר תורה כחלק ממצוות תלמוד תורה המוטלת על כל אדם מִישראל, יש מצווה העולה ממספר מקורות, ואף נפסקה להלכה על ידי הרמב"ם, הלוא היא המצווה לשמוע את קריאת התורה בציבור, שהיא מעין שחזור תמידי של מעמד הר סיני כמעמד של ברית בין השם ועם ישראל המתחדשת כל הזמן.

כמו כן, אנו מראים שעולה ממקורותינו שיש קווים של שיתוף בין הלכות קריאת התורה והוצאת ספר תורה לבין מעמד הר סיני.

לאור הנחה זו, אנו מבקשים לטעון שיש חשיבות מיוחדת לכתובת ספר תורה על ידי בני כל קהילה וקהילה, כדי שיוכלו לקיים באמצעותו את המצווה לשמוע את קריאת התורה בציבור.

כתובת ספר תורה משותף לכל בני הקהילה יש לה משמעות חינוכית, ויש בה כדי להחזיר את המצווה לכתוב ספר תורה למקומה הראוי.

ד"ר ישראל כ"ץ

סל התרופות - קדימויות לאור ההלכה והאתיקה היהודית

במסגרת ביטוח הבריאות הממלכתי במדינת ישראל, המדינה גובה כסף מן הציבור ונותנת סל שירותי בריאות לאזרחיה. ועדה מיוחדת, "ועדת הסל", מתכנסת מדי שנה ומעדכנת את סל הבריאות.

במאמר זה, אני מציע, על סמך מקורות מן המשפט העברי, עקרונות העשויים לסייע בפתרון ההתלבטות המוסרית שחברי "ועדת הסל" ניצבים לפניה בבואם להכריע אלו תרופות ייכללו בו ואלו תרופות לא ייכללו בו.

מן המקורות עולה שמותר לראשי הציבור להשתמש בכסף הנגבה מן הציבור למגוון מטרות, ולא רק להצלת חיים. יתרה מזו. מצאנו במקורות שמותר לציבור לדאוג לרווחת הכלל גם במחיר התעלמות מהצלת חיים, ועולה מהם שמותר לחברי הוועדה לשקול מגוון שיקולים ולאשר גם טיפולים שאינם מצילי חיים.

מ"הלכות צדקה" לרמב"ם, ניתן לדעת ללמוד על החשיבות לדאגה לצרכים הבסיסיים של הקיום לפני טיפולים מתקדמים, וניתן ללמוד מהן גם כיצד להתייחס למי שאינו דואג לבריאותו ושהציבור אינו חייב לממן את הטיפול בו.

"ועדת הסל" צריכה לשוות לנגד עיניה גם את הדאגה לבריאות הציבור בעתיד ולממן גם כל מה שצריך למניעת מחלות. זאת על סמך העיקרון שטבע הרב גורן, שהעמיד חולים עתידיים כאילו הם עומדים לפנינו.

אחת השאלות הקשות שחברי הוועדה ניצבים לפניה היא כיצד להכריע בחלוקת התקציב הרפואי בשעה שאינו מספיק לטיפול בכל החולים ובכל המחלות. אמנם יש במדינות אחרות בעולם כמה מודלים להכרעה בעניין זה, אך לנו דרושה הכרעה של הפוסקים בשאלת המשקל שיש לתת להצלת חיים לעומת איכות החיים.

הרב דוד סתיו והרב אברהם סתיו הלכות קרבה בין המינים במסגרת טיפול

במסגרות טיפוליות רבות, יש צורך במגע פיזי בין המטפל למטופל, הן לשם סיוע טכני הן למטרת תמיכה נפשית. כשהמטפל והמטופל אינם בני אותו המין, עולה השאלה אם מגע כזה מותר אם לאו.

המאמר מראה כי בעוד שמגע של חיבה בין גברים לבין נשים אסור מן התורה לדעת רוב הפוסקים, מגע שאינו של חיבה מותר מן התורה, אך יש מחלוקת בשאלה אם הוא אסור אף מדרבנן. כמו כן, הפוסקים נחלקו בשאלה אם נגיעה המבטאת חיבה נפשית בלא הקשר מיני דינה כדין נגיעה של חיבה או דינה כדין נגיעה שאינה של חיבה.

הכרעת המאמר היא כי ניתן להתיר לכתחילה מגע טכני בלבד, ואילו מגע המבטא חיבה נפשית אסור מדרבנן בלבד, ומשום כך יש מקום להקל בו במקום חולי או בשעת הצורך. המאמר מפרט את האופנים להתיר את הדבר, תוך התייחסות לגיל המטופלים ולאופי המגע ומערכת היחסים בין המטופל לבין המטפל.

הרב משה אליעזר הלוי רבינוביץ כבוד הבריות בפסיקה ההלכתית במקום איסור מהתורה ואיסור מדרבנן וההבדל ביניהם

המושג ההלכתי "כבוד הבריות" מקיף יותר מן המושג "כבוד האדם", השגור בימינו, משום שישודו בהיות האדם נברא בצלם אֱלֹהִים, כמו שאומר ר' נפתלי אמשטרדם וכמו שאומר הרב ליכטנשטיין במאמרו על כבוד הבריות.

תקצירים

סוגיית כבוד הבריות, כפי שהראינו במאמר, היא יסוד עיקרי במענה הלכתי רחב ומקיף בשעה שיש התנגשות או עירוב בין ערכים אחדים ולהתייחסות נכונה למגוון הדעות בשאלת הטוב והרע, במסגרת המדרג ההלכתי: דאורייתא, דרבנן וכבוד הבריות. הסברנו את החילוק היסודי והעקרוני בין דיני תורה לדיני דרבנן, וביססנו את ההבנה של המסר העיקרי הכפול הנובע מן הסוגיה, שצריך שיהא מושרש אצל כל אחד, והוא:

א. החשיבות העצומה של כבוד הבריות בתורה ובתפיסת חז"ל והשפעתה על ההלכה.
ב. חשיבותם של דיני התורה, העולה על חשיבות כבוד הבריות, כי אין עצה ואין תבונה לנגד ה'.

בצד זה, עמדנו על ההיתכנות, שבמקרים מסוימים גם דין תורה נדחה מפני כבוד הבריות, ובעיקר הארכנו באפשרות זאת על פי ההבנה בירושלמי (שנחלקו בה הפרשנים), שאם הדבר נעשה לשעה בלבד, אין כאן ביטול ועקירה של איסור תורה.

הרב שלמה רוזנפלד

מכשיר שמיעה לעניין שופר וקריאת התורה ומקרא מגילה

בפסיקה נידון השימוש ברמקול לקיום מצוות שמיעה או קריאה, הנדרשת בכמה מן המצוות. נוסף על זה, נידון בה השימוש במכשיר שמיעה בשבת, ובעיקפין גם השימוש בו לקיום מצוות. המאמר שלפנינו מרחיב את הדיון בשלוש שאלות: האם מי שזקוק למכשיר שמיעה, יכול לשמוע בו מצוות? האם דינו כדין רמקול? האם יש דמיון בין המצוות לעניין זה?

נראה שיש להבחין בין רמקול לבין מכשיר שמיעה, שאף על פי שהם דומים בדרך העברת הקול, הרמקול הוא מכשיר חיצוני ואינו בשימוש קבוע על ידי האדם, ואילו מכשיר השמיעה הוא חלק קבוע במערכת השמיעה של האדם ובשימוש יומיומי, כמו אמצעי עזר אחרים, המשמשים את האדם בקביעות ונעשים חלק ממנו.

לכן, בימינו, לאור השימוש הקבוע במכשיר השמיעה ולאור השילוב בין גלי הקול המוגברים על ידו ובין גלי הקול שהאדם שומע בעצמו, המכשיר נעשה חלק ממערכת השמיעה הטבעית, ולכן מותר להשתמש בו בשבת. אף אין מקום לפסול אותו עקב חוסר רצינות וכובד ראש שנזכרו בהלכה לעניין השימוש ברמקול.

ההלכה המתירה להשתמש ברמקול לקיום מצוות, אם האדם שומע גם בלא עזרת רמקול, שאף על פי שהאדם שומע בעיקר את קול הרמקול, מפני שהוא חזק מן השמיעה הלקויה שלו, יש לה מקום גם במכשיר השמיעה.

רחלי שולשטיין

עקרונות לאחריות חברתית לרווחת אנשים עם מוגבלות לאור מצוות הצדקה

במאמר זה, מוצע עיון מחודש ומעמיק ביסודות המרכזיים של הלכות הצדקה, תוך חתירה לדלות מהן עקרונות מנחים לתרומת המורשת היהודית לעיצוב המחויבות האישית והחברתית כלפי אנשים עם מוגבלות, ונעשה בו ניסיון לסרטט מעין תמונת על המדגישה את המגמות והמאפיינים המרכזיים של מצוות הצדקה ובחינת זיקתם למודלים תאורטיים מודרניים בדבר תפיסת החברה את המוגבלות: המודל הרפואי, המודל החברתי ושיח זכויות האדם.

דרך עיצוב מצוות הצדקה בשיח ההלכתי עוד מקדמת דנא מעידה על ראיית המוגבלות כתופעה אנושית וחברתית, כולל מצבים של פגיעות, הטיפול, יחסי הגומלין וסיוע הדדי. עצם קיומן של שתי מערכות צדקה, אחת מוטלת על הציבור ואחת מוטלת על היחיד, מאפשר לחייב את החברה לדאוג לצרכיהם היסודיים של אנשים עם מוגבלות ואף לעורר התחשבות במגוון צורכיהם המיוחדים תוך מתן ביטוי לקולם של אנשים עם מוגבלות, כבעלי ניסיון וידע הרלוונטיים ליצירת השינוי.

ממקורות ההלכה, עולה שרכיב יסודי ואימננטי בקיום מצוות הצדקה הוא הדיספוזיציה של המסייע, כלומר חיובו לפעול במאור פנים, בחמלה ובסולידריות, בעת יצירת הקשר האופקי המתמשך עם המסתייע ודאגה לשיקומו. לפי ההלכה, יחסי תומך-נתמך צריכים להיות נטולי אפיונים של מרות או שליטה. היחסים הללו חייבים להיות מעוצבים כהרחבה של מערכות היחסים הראויות לשרור בין אחים ורעים, כדי להעצים את המחויבות הבין אישית כלפי אנשים עם מוגבלות ולהטעינה במטען חיובי.

הרב אודי שורץ

”חוסן לאומי” ומשמעותו ההלכתית פעילות פיקוד העורף בשבת ובמועד

בעת האחרונה, פרסמה הרבנות הצבאית קובץ הנחיות הלכתיות לפעילות פיקוד העורף בשבת. אחת השאלות העיקריות בעניין זה היא שאלת ”החוסן הלאומי” ומשמעותו ההלכתית. החוסן הלאומי כולל הענקת סיוע אזרחי לתושבי קו העימות, והוא מעורר שאלות מעשיות רבות, כגון: המשמעות המורלית של השבתת הלימודים, חסרון אנשים למניין בבית הכנסת, חשיבות פינוי זירת האירוע כדי למנוע מהציבור מראות הרס וכדומה.

מטרת המאמר לנסות לעמוד על חשיבות החוסן הלאומי בעת לחימה, כפי שהיא עולה מן המקורות, למן המקרא ועד ימינו. וכיוון שסוגיית החוסן הלאומי לא נידונה במפורש בדברי הפוסקים לדורותיהם, האתגר שפוסקי ההלכה ניצבים לפניו בעניין זה מורכב. במאמר מוצעות שלוש גישות עקרוניות להתמודדות עם אתגר זה.

לגופו של עניין, המאמר מציע להשתית את ההגדרה ההלכתית בדבר החוסן לאומי על שתי קטגוריות הלכתיות: הגדרת פגיעות חרדה בשבת כפיקוח נפש, המתיר מתן סיוע נפשי ורגשי אף תוך חילול שבת; תפיסה מחודשת, ולפיה בשדה הקרב המודרני, העורף אף הוא בגדר חזית, ועל כן, כמו שהתירו חכמים היתרים מופלגים לצורך מורל החיילים בשדה הקרב, מדין ”עד רדתה” - אפילו בשבת, כן יש להתיר גם ביחס לאזרחים שבמרחב.

הרב ד”ר דוד בן זון

זוג שאינו שומר הלכות נידה

תפסת מועט תפסת - בדין תורה ובמנהג החכמים

”הווי מתונים בדין ועשו סייג לתורה” (משנה, אבות א, א). חכמים עשו סייגים רבים לתורה כדי שיקפיד האדם לקיים את מצוות התורה בדרך הטובה ביותר. בדרך כלל, שמירה על מה שהוסיפו חכמים על מצוות התורה, לא רק שאינה מרחיקה אותו ממצוות התורה, אלא מעניקה למצוות ערך ומשמעות נרחבים יותר. כך למשל באיסור בשר בחלב. אף על פי שהוא נזכר בתורה רק בזיקה לאכילת גדי בחלב אמו, קבעו חכמי התורה לדורותיהם עולם שלם של הרחקות: בין בשר לחלב, בין חלב לעוף, מערכות כלים חלביות ובשריות, המתנה שש שעות בין אכילת בשר לחלב, ועוד. התוספות הללו, שיש להן משמעות דתית וחינוכית, מסייעות לנו לקיים טוב יותר את מצוות התורה.

"קינין ופתחי נידה הן הן גופי הלכות" (שם ג, יח). הלכות רבות נאמרו בתורה שבעל פה בזיקה להלכות נידה, וכמו בהלכות בשר וחלב, כן גם בהלכות נידה, הרחיבו חכמינו והעצימו את הדין שנאמר בתורה. בעקבות מנהגן של בנות ישראל, הגדילו חכמינו את זמן האיסור בין האיש לאשתו יותר ממה שכתוב בתורה, והתייחסו לכל דימום וסתי, גם דימום של "נידה", כאל דימום של "זיבה", והחילו עליו את דיני הזיבה.

ומה הדין כשהסייג שעשו חכמים לתורה יוצר מכשול חמור, כשבגלל התוספת שהוסיפו חכמים מביאות את מי שמתקשים לשמור עליהן זונחים גם את דין תורה, ואינם מקיימים לא את מצוות התורה ולא את מה שהוסיפו עליהן חכמים. כך למשל בדיני נידה, יש בימינו זוגות, במיוחד זוגות שאחד מבני הזוג דתי ואחד חילוני או שאחד מבני הזוג חוזר בתשובה ובן הזוג האחר אינו שומר תורה ומצוות, ונמצא שהסייגים שקבעו חכמים בהלכות נידה גורמים להם מכשול, כיוון שלפי דין זבה זמן ההרחקה בין בני הזוג ארוך יותר, והזוגות הללו, המתקשים ממילא להקפיד על ההרחקה מן התורה, נמנעים מלשמור על הלכות נידה.

המאמר מראה את הדרך שניתן להציל בה את בני הזוג על פי ההלכה מלעבור על איסור כרת החמור שבאיסור נידה ואיסור זבה. על אף החשש הגדול שיהיה בזה פתח למי שירצו למצוא לעצמם "היתרים" לזלזל במצוות מדרבנן, נכון למצוא את הדרך הראויה מבחינה הלכתית למי שנאלצים לחיות במצב של "היתרים", כדי שלא יעברו על איסורים מן התורה וחיובי כרת.

עיונים במשנתו של הרב ליכטנשטיין



הרב שמואל דוד



תשובות בעל פה של הרב אהרן ליכטנשטיין

■ הקדמה ■ אורח חיים: ציצית; כיפה;
ברכות השחר; תפילה; ברכות; שבת;
מועדים: פסח; ספירת העומר; תשעה
באב; יום הכיפורים; סוכות; חנוכה; פורים
■ יורה דעה: נידה; מילה; כיבוד הורים;
כבוד הבריות; פדיון הבן; צדקה ■ אבן
העזר: הרחקה; אמצעי מניעה; כתובה;
תרומת זרע ■ חושן משפט: זכויות יוצרים;
יציאה לחוץ לארץ

הקדמה

מו"ר הגאון הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל (להלן: הרא"ל) היה ראש ישיבה, ועיקר עיסוקו היה הוראת הש"ס והראשונים. הוא שלט בכל הש"ס, הן במסכתות "הישיבתיות" הן במסכתות הפחות נלמדות בישיבות, ובכל הראשונים, כולל אלו הנלמדים פחות בישיבות כמו הראב"ן וראבי"ה ועוד. באיזו ישיבה לומדים מסכתות ברכות ושבת וסוכה ונידה וכדומה על הסדר? באיזה כולל ישיבתי לומדים את מסכת יומא? בישיבה למדנו גם את המסכתות האלה לימוד ישיבתי מעמיק, אולם גם בלימוד המסכתות העוסקות ב"אורח חיים", שיש בהן הרבה הלכה למעשה בענייני יום יום, אבל בהלכה כמעט לא נגענו.

הרב גם לימד (בעיקר בימי שישי) מחשבת ישראל. גם מן השיחות אתו ידענו כי הוא מכיר היטב את כל ספרי היסוד. גם את ידיעותיו בזוהר הקדוש, הוא הסגיר מדי פעם.

זכורני שאמר פעם בערך כך: "אין פעם אחת שבזוהר כתוב לימוד תורה, אלא 'אשתדלא באורייתא', השתדלות, עיסוק בתורה, שקיעה בתורה!".

אולם הרב לא לימד "שולחן ערוך", והמעוט ללמד הלכה למעשה, ולכן היקף ידיעותיו לא בלט בתחום זה. משום כך, גם אנו, תלמידיו, כמעט ולא פנינו אליו בשאלות של הלכה, הלוא בשביל זה יש ספרי הלכה: "משנה ברורה" ו"ערוך השולחן" ו"כף החיים" ודומיהם ("ילקוט יוסף" ו"חזון עובדיה" ועוד ספרי הלכה למעשה שקיימים היום, לא היו אז).

אכן, מדי פעם ראינו גם את היקף ועומק ידיעותיו בהלכה. לדוגמה: בשיעור הפתיחה למסכת בבא בתרא, כאשר הרב השווה בין הש"ך ל"יורה דעה" לבין הש"ך ל"חושן משפט", נדהמנו משליטתו של הרב בכל ס"ק בש"ך בכל חלקי ה"שולחן ערוך", ותוך כדי השיעור בלט גם היקף שליטתו בנושאי הכלים האחרים של ה"שולחן ערוך".

גם בשיעורים בשבת אחר הצהריים, שעסקו לא פעם בשאלות הלכה למעשה, לאחר שהרב ניתח את סוגיית הגמרא עם הראשונים, הוא הזכיר את השיטות העיקריות בפוסקים, וראינו את יכולתו המדהימה לחבר בין רבי עקיבא איגר בעניין אחד לשיטתו בעניין אחר, וכך כמובן גם בשאר הפוסקים. ראינו את עומק הבנתו גם בשיטות הפוסקים. זה לא היה איסוף פוסקים. זה גם לא היה מערכה כנגד מערכה. זה כלל לא היה הכיוון. הרב עסק בסידור שיטות הראשונים והפוסקים ובהבנת שורש מחלוקתם, ולכן היה יכול להקיש מדעתם בעניין אחד לעניין אחר, וכשהיה צורך אף להכריע הלכה למעשה.

אזכיר עוד כי בהיותי בשנה השנייה או השלישית בישיבה, אחד החברים המבוגרים חזר משירות מילואים וסיפר כי לא ידע להשיב לשאלות חבריו בצבא בעניין מניעת היריון, אם מותר אם לא, ואם כן באלו אמצעים מותר לעשות זאת. פניתי אל הרב בבקשה ללמד שיעור בעניין זה, והרב העביר שיעור ב"ליל המשמר" של סוף זמן חורף, שיעור ארוך שבו ליבן הרב את סוגיית הגמרא, את שיטות הראשונים, ואף פירט את כל סוגי אמצעי המניעה, את יתרונותיו ההלכתיים ואת חסרונותיו של כל אמצעי, והכריע הלכה למעשה מהו סדר העדיפויות לשימוש בהם, ואלו מהם אסורים באופן מוחלט.

אספר עוד כי כאשר ראיתי בשנה השלישית בישיבה שאני אוהב את לימוד ההלכה ומקדיש לכך הרבה יותר זמן מן המקובל בישיבה, ניגשתי להתייעץ עם מורנו ורבנו, ואמרתי לו שאני רוצה ללמוד ש"ס בעיון עם כל הישיבה, ועם זאת אני רוצה ללמוד הלכה, וכמובן שאני רוצה ללמוד גמרא בבקאות, ותנ"ך ומחשבת ישראל, והתייעצתי עמו איך לכלכל את זמני. חששתי מאוד שיגביל מאוד את לימודי ההלכה. הרב הפתיע אותי, וענה כך: פחות מסדר שלם בעיון לא בא בחשבון, הלוא שאר התלמידים לומדים

תשובות בעל פה של הרב אהרן ליכטנשטיין

לכל הפחות סדר וחצי בעיון, ואתה צריך לעמוד בקצב. כמו כן, כיוון שאין אדם לומד אלא במקום שהוא חפץ, עליך להקדיש גם סדר שלם ללימוד הלכה. וכששאלתי אותו: ומה עם שאר מקצועות התורה? השיב הרב: זאת עליך להחליט בעצמך.

כשהתחלתי לכהן כרב בקיבוץ "ראש צורים", ופנו אליי חברים בשאלות הלכה בכל ענפי המשק, פניתי אל הרב וביקשתי ממנו רשות להעלות בפניו את השאלות. אמרתי לו שאני חש צורך בכיוונים ובדרכי הלימוד שקיבלתי בישיבה כדי להכריע בשאלות ציבוריות בכלל, ובשאלות חדשות שאין בהן מסורת של פסיקה בפרט. הרב נענה לי בחפץ לב, ומאז הייתי מגיע אל הרב גם לקבל את פניו ברגלים ולשאול, וגם לבוא באמצע השנה בשאלות דחופות יותר. לעתים, לפני שהשבתי לשואלי, ולעתים אחר שעניתי, ורק ביקשתי לבדוק עם הרב אם פסקתי נכון אם לאו.

בין היתר הבאתי פעם את הרב לרפת ולמכון החליבה, כדי שיראה את צינורות החלב או המים כדי לדעת להשיב מה מותר להפעיל כשצינורות יוצאים ממקומם ויש להרכיבם מחדש. הרב כמוכן נענה בחפץ לב, סייר במכון החליבה, ומשם חזרנו לישיבה ללמוד מה לעשות בכל אחד מן הצינורות, אם התפרקו בשבת.

כששאלתי את הרב על טלטול חלב שנחלב בשבת, אם הוא מוקצה כדין ביצה שנולדה ביום טוב אם לאו, הרב הפנה אותי מיד אל חידושי הרמב"ן וחידושי הר"ן ועוד, כאילו הוא עסק בכך רגע קודם לכן. ראיתי לפניי את גדלותו, את התמדתו. ראיתי לפניי את גדול התורה שבדור.

הרב שמח מאוד כשהוצאתי לאור את ספר השו"ת הראשון שכתבתי, "מראש צורים" (התשמ"ח). בפתחת הספר, צירפתי את מכתב הברכה האוהד שכתב לי. הוא האמין בעיסוק בהלכה מתוך שקיעה בסוגיות כדי להסיק הלכה למעשה אליבא דשמעתא. רק כאשר ממהרים ואין זמן, פותחים ספרי קיצור. לכן, גם בהיותי בעפולה, כשכתבתי את ספרי הראשון על המנהגים, ובאתי לתת לרב עותק של הספר, ואמרתי כמה מילות התנצלות על שהספר אינו עוסק בשאלות כבדות העומדות ברומו של עולם, השיב לי הרב כי מנהג ישראל הוא עניין חשוב, וראוי שרב קהילה יעסוק במציאת מקור למנהגים, כי מתוך כך ידע להדריך את קהילתו, ושאיני צריך להתנצל על עיסוקי בזה.

עם זאת, הלכה למעשה, הרב התבטל בפני מו"ר הרב עמיטל, עמיתו בראשות הישיבה. והסביר לי את הטעם לדבר בנו, הרב משה ליכטנשטיין, המכהן כיום כאחד מראשי הישיבה, שהוא חושב שמשום שאביו לא עסק כל כך בהלכה למעשה, הוא לא קיבל מרביותו מסורת ברורה בהלכה. לכן, גם אם על פי ניתוח השיטות, יחשוב הרב שיש לפסוק באופן אחד, אם הרב עמיטל פוסק אחרת, אין זה כי אם יש לרב עמיטל מסורת

אחרת באשר לפסק ההלכה. ולמסורת ולמנהג נתן הרב משקל גבוה מאוד בהלכה למעשה.

מיום פטירתו של הרב זצ"ל, נותרתי יתום ממורה ורב. עם מי אתייעץ? את מי אשאל? מי יקבלני במאור פנים ובשמחה כמוהו? ממי אשמע סברות משיבות נפש? חבל על דאבדין ולא משתכחין. תהא נשמת הרב צרורה בצרור החיים.

להלן קובץ תשובות לחלק מן השאלות שהשיב לי הרא"ל, שרשמתי אותן לאחר פטירתו.

אורח חיים

ציצית

שאלה: מדוע הרב מוציא ציצית רק מעט מאוד מחוץ לבגד?

תשובה: כל רבותי שהתחנכתי אצלם, שהיו גדולי עולם, מעולם לא הוציאו ציציות מחוץ לבגד. מאידך, כיום כל בר בי רב דחד יומא ציציותיו מתנפנפות ברוח. לכן עשיתי מעין פשרה.

שאלה: האם חובה ללבוש טלית קטן בעת משחק, כגון על ידי לבישת גופייה-ציצית?

תשובה: לא. אנו לובשים טלית קטן במשך היום כדי לחייב את עצמנו במצווה, אך אין זה אומר שאין זמן פנוי ממנה, ובהחלט בזמן משחק ניתן לפשוט את הטלית קטן, ואיננו צריכים לחייב את עצמנו ללבוש גופייה-ציצית.

שאלה: האם ההוכחות לכך שהתכלת מופק מן הארגמון הן משכנעות? ומדוע הרב אינו מטיל תכלת בציציותיו?

תשובה: הראיות בהחלט משכנעות, אולם אני נמנע, משום שרבותי לא הטילו תכלת. אולם הלוּבש ציצית תכלת אינו נחשב כחוטא ביוהרא.

כיפה

הרב: מעולם לא אמרתי לבני או לתלמידי איזה סוג כיפה לחבוש.

ברכות השחר

שאלה: האם יש מקום שנשים תברכנה "שלא עשני איש" במקום "שעשני כרצונו"?

תשובות בעל פה של הרב אהרן ליכטנשטיין

תשובה: ברכה כזו ודאי תעשה "נחת רוח לנשים", אולם אין נכון לעשות כן, משום שעדיין מעמד הגברים גבוה יותר: הגברים משתכרים יותר, יש חברי כנסת וחברי דירקטוריונים גברים הרבה יותר מנשים, ולכן הנשים אינן יכולות לברך "שלא עשני איש".

שאלה: ובעוד חמישים שנה, אם יהיה שוויון בתפקידים ובמשכורות, האם אז יוכלו הנשים לברך "שלא עשני איש"?

תשובה: תשאל את הפוסק שיהיה אז.

תפילה

שאלה: האם שליח הציבור חייב לחזור על כל קטע ששרים אותו?

תשובה: כן, אך אין להילחם על כך. ראה את הרב עמיטל, שאינו אומר בקול רם "מודים", ובודאי כך ראה את רבותיו נוהגים.

ברכות

שאלה: חכמים קבעו את ברכת "הטוב והמטיב" רק על הולדת בן, כי ידוע כי הבת נחשבה בימים עברו כסוג ב"ת, האם היום ניתן לברך ברכה זו אף על הולדת בת?

תשובה: לא, אך מותר להשתמש בעצה של ה"משנה ברורה" ולברך "שהחיינו" כדין מי שאינו רואה את חברו שלושים יום.

הערה: כתב לי תלמיד חכם ששאל את רבנו בתקופה מאוחרת יותר וכי רבנו הורה שראוי לברך "הטוב והמטיב", ושאף הורה לו לעשות כן (פעמיים, פעם באופן שלא הייתה הלכה למעשה, ופעם שנייה לאחר לידת בתו של אותו תלמיד חכם, והורה לו הלכה למעשה), שיברכו הוא ואשתו על הולדת הבת.

טבילת פת המוציא במלח: פעם הרב הגיע באיחור לארוחת הצהריים בישיבה, ולא היו תלמידים בחדר האוכל. הרב נטל את ידיו, וכאשר הגיע לשולחן וראה שאין מלח, עבר בין כל שולחנות חדר האוכל וחיפש מלח כדי לטבול בו את הפת.

ספק ברכות להקל: שאלתי את הרב שאלה שהיה בה גם ספק על ברכה. הרב השיב שיש לברך אותה. שאלתי: והלוא ספק ברכות להקל? והרב ענה: למי שיש לו ספק. היינו, אם הדבר ברור לך, גם אם יש דעות אחרות, אין כאן ספק.

שבת

שאלה: האם צריך להחמיר, כמו שעולה מן הרשב"ם בפרק ערבי פסחים, ולא להביא לשולחן את הסעודה עד אחר הקידוש, כדי שיורגש שהכול בא לכבוד הקידוש?

תשובה: הרב סולובייצ'ק ז"ל הקפיד מאוד על זה אף כשהתארח בבית מלון. אולם להלכה הלוא יש שיטות אחרות בראשונים, ועל פיהן אין להקפיד בעניין זה.

הנאה מאור חשמל שהודלק בטעות: במקום בו עומד היום מכון "צמת" וסניף בני-עקיבא, עמד בזמנו בית המדרש וחדר האוכל של הישיבה. מול זה ניצבות אשקוביות, דירות קטנטנות, אחת מהן שימשה את ראשי הישיבה בכואם לשבת לישיבה (אחת לשבועיים).

בהיותנו בתחילת שנה שנייה בישיבה, היה "טיש" עם הרב בדירה זו. נדחסנו לסלון, ואחד התלמידים שנשען על הקיר מחמת הצפיפות, הפעיל בגבו בטעות את המתג, והחשמל כבה. הלה, מרוב בהלה, הרים מיד את המתג, והחשמל חודש, וחלק מעמנו שקראו עד כניסת הרב הפסיקו לקרוא כדי שלא ליהנות מחילול שבת. הרב נכנס, ושאלנו אותו על כך, והוא השיב שחכמים גזרו דווקא על מזיד ושוגג, אולם כאן אותו תלמיד ידע כי היום שבת, וידע שאסור להדליק, אלא שעשה כן מחמת בהלה מחוסר מחשבה, וזה כלול בהגדרת "מתעסק", ומותר ליהנות מפעולה כזו.

שאלה: האם האשכנזים יכולים להקל לכתחילה כדעת הרמ"א ולהכניס לתנור אוכל שאינו מבושל לחלוטין?

תשובה: אם אפשר, כדאי להחמיר.

שאלה: ילדים אוהבים להרים ולחבק חתולי בית, האם בשבת יש מקום להתיר להם זאת מצד דין מוקצה?

תשובה: מדובר במחלוקת ראשונים באיסור מדרבנן, וגם הסברה נוטה שאין זה מוקצה, ולכן יש להקל ולהתיר לילדים מתחת לגיל מצוות להרים וללטף אותם (הראשון לציון הרב עובדיה יוסף ז"ל כתב: כיוון שהרא"ש הוא מן הסוברים להחמיר, והוא אחד משלושת עמודי ההוראה שסומך עליהם ה"שולחן ערוך", יש לפסוק כמותו ולאסור. לעומתו הראשון לציון, הרב מרדכי אליהו ז"ל, פסק להקל מחמת ספקא במוקצה שהוא מדרבנן. הרא"ל אינו פוסק להקל בספק דרבנן, אולם הוסיף שכאן הסברה נוטה להקל, ולכן התיר את הדבר, אולם רק לילדים).

לחצות כביש באופן שהנהג הנוסע ייאלץ ללחוץ על הבלם: כתב לי תלמיד חכם כי הרב אמר לו שהוא מקפיד לא לחצות כביש באופן זה, אף שיש טעמים להתיר.

תשובות בעל פה של הרב אהרן ליכטנשטיין

לכוון נהג ליעדו בשבת: נהג המבקש עזרה בשבת. אמר הרב לאותו תלמיד חכם כי לדעת הגרי"ד ראוי לכוון אותו, כדי שיעשה פחות מלאכות. אולם הרא"ל חשב שלא ראוי להיות מעורב בחילול שבת, ולכן ראוי להתחמק מכך.

מועדים - פסח

שאלה: האם כדאי להורות לאנשים שהאבק אינו חמץ, ושניתן לעבוד פחות קשה בהכנות לפסח?

תשובה: לא כדאי. יש לומר את האמת. עם זאת, יש מעלה גדולה בעיסוק במצווה מבחינת הקשר למצווה והקשר לדבר ה'.

גילוח בחול המועד: ידועה שיטתו של רבנו ושל חותנו הגרי"ד ז"ל, שהמתגלח כל השנה דבר יום ביומו, מצווה שיתגלח בכל יום אף בחול המועד, שלא יהיה מנוול בחג, וזאת מכמה סיבות, שהעיקריות שבהן: האיסור על תספורת הראש ותספורת שער הזקן וכיבוס במועד הוא משום שלא ייכנס מנוול לחג. ולא גזרו כיבוס על מי שיש לו רק חלוק אחד, כי חלוק מוכיח עליו. אף לגבי גילוח שלנו, יש לנו רק זוג פנים אחד, שמוכח שהתגלח בערב החג, וחזר והתכסה בזיפי זקן, ועל כן מותר להתגלח בחול המועד... ואם מותר, אזי אף מצוה שלא ייראה כמנוול בחג. כמו כן, חז"ל לא גזרו אלא על מלאכה שעושים אותה רק אחת לזמן מסוים, שמא ידחה אותה לחג, ולא גזרו על מלאכות שעושים אותן יום יום, כמו שלא אסרו רחצה במועד. כמו כן, הלוא אם הסתפר בערב החג, לא ייראה כמנוול בחול המועד. אולם לגבי גילוח למשעי הנהוג בזמננו, גם אם התגלח ערב החג, אם לא התגלח שוב, ייראה כמנוול במועד, ואיך ייתכן שיגזרו איסור בזה?! והוסיף כי בתשובת "איגרות משה", כתב טעמים להתיר, אך סיים כי ירא שמים לא יתגלח. ותמה עליו רבנו: אדרבה, יש להחמיר ולהתגלח כדי שלא יהיה כמנוול בחג.

מכל מקום, בהיותי צעיר בלא זקן, התכוונתי להתגלח במועד כהוראת הרב, אף על פי שהתארחתי בקהילה שנהגו בה איסור בזה, ואף לא העלו לתורה את מי שהתגלח בחול המועד. אולם אז חששתי משום דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור, ושאלתי את רבנו, והוא השיב לי כי אלה אינם דברים המותרים, אלא דברים שהם בבחינת מצווה, ולכן הכלל הנזכר לעיל אינו תופס לגביהם, ועליי להתגלח. אולם הוסיף כי זאת בתנאי שהדבר לא יגרום למחלוקת.

ספירת העומר

גילוח לקראת שבת בספירת העומר: לדעת רבנו, מצווה להתגלח משום כבוד השבת. בפשטות, כבוד השבת, שהוא מדברי סופרים, עדיף על המנהג. והביא ראיות מדין תספורת בשבוע שחל בו תשעה באב, שכתבו כמה מן הראשונים להתיר להסתפר לקראת שבת, ושרק משום שאין מסתפרים כל שבוע, להלכה אין מסתפרים לקראת שבת. והביא ראיה מן התוספות, שהתירו להסתפר בתשעה באב שחל להיות ביום חמישי אחר חצות היום מפאת כבוד השבת, ואף על פי שלא נפסק כן, הלוא כאן אין מדובר בתשעה באב האסור מדינא בתספורת וגילוח, אלא במנהג שלא להתגלח בימי הספירה, ולכן ודאי שכבוד השבת דוחה את המנהג. והסביר גם על פי שיטת הגרי"ד שמנהגי האבלות בספירת העומר מקורם בדיני אבלות של שנים־עשר חודש, שמותר לאבל להסתפר משיגערו בו חבריו, וכל אדם מגיע לשיעור גערה בזקן לאחר שבוע. על כן, לדעת הרב, מצווה על המתגלח כל השנה להתגלח לקראת שבת גם בספירת העומר. וכך נהג הוא עצמו הלכה למעשה.

שאלה: קטן שהגיע למצוות בימי הספירה וספר כל העת, האם ממשיך לספור גם לאחר שנעשה גדול?

תשובה: אף על פי שיש מי שהורו שיפסיק לספור, להלכה נכון הוא, וכך גם המנהג, שימשיך לספור.

תשעה באב

גילוח לקראת שבת בימי בין המצרים: למנהג האשכנזים הנוהגים איסור בתספורת וגילוח כל שלושת השבועות שבין שבעה־עשר בתמוז לתשעה באב, כפי שהסברנו לעיל לגבי ספירת העומר, הוא הדין, סבר הרב, שמצווה להתגלח גם לקראת השבתות שבין המצרים. וכך נהג הלכה למעשה. אולם לימים מצא "סמך שלא להתגלח", ונמנע מאוד מלהתגלח בימי בין המצרים, אף לקראת שבת.

שאלה: האם מותר לאדם להתפלל יחף לגמרי בתשעה באב?

תשובה: בכל מקום שנוהגים ללבוש סנדלים בלא גרביים, מצד גילוי הרגל זה נקרא יחף, וממילא במקום כזה יכול גם להתפלל בתשעה באב וביום הכיפורים.

יום הכיפורים

שאלה: האם מותר להקל לחולה בדלקת בדרכי השתן, שצריך לשתות עשרים כוסות, לא לשתות בשיעור (40 סמ"ק) כל תשע דקות או כל ארבע דקות, כי אם כל חמש שניות,

תשובות בעל פה של הרב אהרן ליכטנשטיין

וכך יוכל החולה לשתות את מה שהוא צריך במשך דקות אחדות ויוכל להיות בבית הכנסת?

השאלה מתבססת על:

שיטת הרמב"ם: במשקה, הזמן שבין שתייה לשתייה הוא זמן שתיית רביעית. שיטת הגר"ח: רק מעוברת שהריחה שותה לשיעורין, מה שאין כן חולה, שהוא שותה כדרכו.

הצורך: חולה הצריך לשתות עשרים כוסות של 200 מ"ל בהפרש דקות אחדות, היינו 100 כוסיות של 40 מ"ל, אינו יכול להתפלל בציבור. לעומת זאת, אם נתיר לו לשתות אותן בזו אחר זו בהפרש כמה שניות, יוכל לשתות כמה כוסות לפני תפילת שחרית, כמה כוסות בהפסקה יזומה לפני הצהריים, עוד כמה כוסות בהפסקת הצהריים, עוד כמה כוסות בהפסקה יזומה אחר הצהריים, וכך יוכל להתפלל את תפילות היום הקדוש בבית הכנסת. מה שאין כן אם ישתה בהפסקות ארוכות יותר. וכיוון שרוב הציבור, כאשר יישאר בבית, לא יעסוק רק בתפילה ובתורה, אלא קרוב לוודאי יקרא עיתון וכיוצא בזה, יש מקום לכאורה להתיר לו להסתמך על הפוסקים הללו כדי שיוכל להתפלל בציבור.

תשובה: הרב סיפר כי כאשר אביו ז"ל היה חולה, שקל אפשרות זאת מהסיבות הללו, אולם לבו ממאן להתיר, ולדעתו צריך להחמיר ולהפסיק בשיעור של אכילת פרס בין שתייה לשתייה.

שאלה: האם מותר לנעול נעלי בד איכותיות (כגון "ניו באלאנס") שאין מרגישים בהן את הקרקע, והן שוות או אף עולות על נעלי עור?

תשובה: מותר, משום שהלכה כרוב הראשונים, שהאיסור חל רק על נעלי עור. אולם יש מקום להחמיר על פי שיטת הרמב"ם, שהאיסור על נעלי עור הוא משום שאין מרגישים בהן את הקרקע, וממילא גם בנעלי בד וכדומה, אם אין מרגישים את קושי הקרקע, ייתכן שאסור לנעול אותן ביום הכיפורים ובתשעה באב.

סוכות

שאלה: אני מתבייש לישון בסוכה עם חמי, האם יש לי דין מצטער, שהוא פטור מן הסוכה?

תשובה: כן.

שאלה: חייל שמחמת שירותו מעדיף לולב קצר, קיצץ את הלולב לגודל של מעט יותר מארבעה טפחים, ואז שם לב כי הלולב אינו גבוה מן ההדס והערבה אלא פחות מטפח, ואין לו "טפח כדי לנענע", ואת ההדס והערבה אינו יכול לקצץ, על כן אגד אותם כששורשי ההדס והערבה נמוכים מן הלולב, וממילא בראש הלולב נשאר יותר מטפח גבוה מהם: האם החייל נהג כהלכה?

תשובה: החייל נהג כהלכה מכמה טעמים: גם משום שאין חובה או מנהג לאגוד את המינים באותו הגובה וגם משום שנפסק להלכה כי האגד הוא רק להידור מצווה.

חנוכה

שאלה: כיום, שזמן כילוי רגל מן השוק הוא הרבה יותר מחצי השעה הכתובה בפוסקים וב"שולחן ערוך", האם לכתחילה יש זמן רב יותר להדליק? האם צריך להוסיף שמן כך שידלק בכל הזמן שעד כילוי רגל מן השוק, שהוא חמש ושש שעות לאחר צאת הכוכבים?

תשובה: כיוון שכתוב בגמרא "עד שתכלה רגל מן השוק", ברור כי הזמן הזה יכול להשתנות, והראשונים כותבים במפורש שהם נותנים דוגמה שנכונה לזמנם ומקומם, ובחלק מהם כתוב חצי שעה או שעה, היינו אין חצי שעה הלכה מוחלטת, ולכן כיום זמן זה מתאחר הרבה, בכל זמן זה קיים פרסום הנס, וצריך לשים שמן בכמות שתספיק עד שתכלה רגל מן השוק בזמן הזה.

פורים

שאלה: קריאת המגילה בליל פורים לאחר תענית אסתר תופסת את הציבור עייף ורעב מן התענית, ופורים הוא יום טוב. כמו כן, כשהציבור רעב, כל עיכוב גורם לתסיסה ולעצבנות, ונשאלת השאלה: האם מותר להביא עוגות ושתייה לצמים, כדי שיאכלו וישתו לאחר תפילת ערבית, בשעת ההכנות לקריאת המגילה?

תשובה: מותר.

שאלה: כחלק מקירוב עולים מברית המועצות לשעבר, ושאר ציבור שאינו דתי, חשבנו לקיים את קריאת המגילה במתנ"ס במקום בבית הכנסת ולאפשר לגברים ולנשים לשבת יחדיו (כדי שלא להרתיע אותם). האם קיים איסור בזה?

תשובה: אסור. כי יש בקריאת המגילה יסוד של קדושה ותפילה. מצוות קריאת המגילה היא לכתחילה בציבור, והיא במקום הלל, ולכן אסור לקרוא אותה לקהל מעורב של גברים ונשים.

יורה דעה

נידה

שאלה: האם מותר להעביר חפץ ברשות הרבים מיד הבעל ליד האישה ולהפך בזמן שחלים עליה דיני הרחקה?

תשובה: מותר. לעיני אנשים או במקום גלוי, ההושטה אינה מביאה לחיבה אסורה, ומשום צניעות ובושה, יש להתיר בהסתמך על המאירי שכתב כן.

שאלה: אישה מקבלת טיפול הורמונלי לפני הזרקת זרע, והביוץ הוא לפני הטבילה. הרופא מבצע את מלאכתו, אולם לכאורה יש לחשוש לפולטת שכבת זרע שסותרת ספירתה. האם האישה צריכה לדחות את טבילתה בשלושה עד חמישה ימים?

תשובה: בגמרא יש מחלוקת אם פולטת זרע היא בגדר רואה או בגדר נוגעת. וכיוון שנפסק שהיא בגדר רואה, נראה כי בהזרקה אין לה דין פולטת, ואינה צריכה לדחות את הטבילה.

שאלה: אילו היו מפתחים מכשיר היודע להבחין על העד אם הדם הוא מן המקור אם לאו, האם היה ניתן להסתמך עליו?

תשובה: יש כאן שתי שאלות. השאלה האחת: עד כמה אנו סומכים על המצאות חדשות, ובעניין זה יש לי דעה נחרצת, שכל שיש אמינות מוחלטת למכשיר, מותר וראוי לסמוך עליו. השאלה השנייה היא בנושא מיוחד זה, וגם כאן התשובה היא כן.

מילה

שאלה: הרופא ממליץ למול מיד תינוק שיש לו מום בלב, כי לדעתו אין כל סכנה במילה, וגם כי לאחר הניתוח ההחלמה היא ארוכה, ויהיה צורך לדחות את המילה בכמה חודשים. מה לעשות?

תשובה: לדחות את הברית עד אחרי הניתוח, ולבצע את המילה רק כאשר התינוק בריא ושלם, לפי שכבר כתב הרמב"ם כי את החיים אי אפשר יהיה להחזיר, ולעומת זאת ברית שלא התקיימה בזמנה, ניתן לבצעה תמיד.

כיבוד הורים

שאלה: שאלתי על פרטים מסוימים בהלכות כיבוד הורים, שנראה היה כי רוב הציבור אינו מקפיד עליהם, כגון עמידה בכל פעם שהאב נכנס לחדר.

תשובה: היום כל האבות מוחלים על כבודם, ולכן אין צורך להקפיד על פרטי ההלכות.

כבוד הבריות

שאלה: בשיחה עם שלושת רבני הקיבוצים בגוש עציון, אמר הרב כי כמעט ואין בפוסקים היתר של כבוד הבריות, וסיפר כי הגר"ד זצ"ל התיר לא פעם מחמת כבוד הבריות, אך לא אמר שזה הטעם, ו"עטף" את ההיתר בנימוקים אחרים.

פדין הבן

שאלה: התלבטתי בעניין ילד שנולד מתרומת זרע מנכרי, אם להמתין שיפדה את עצמו כשיגיע למצוות בגיל שלושה עשרה ויום, או כיוון שמדובר במשפחה שאינה דתית, הילד עלול שלא לפדות את עצמו כלל, ולכן הצעתי להקים בית דין ולפדות את התינוק ביום השלושים ואחד. מה לעשות?

תשובה: אם לא היה חשש שהילד לא יפדה את עצמו, היה צריך להמתין שיפדה את עצמו. אבל מחמת החשש כדאי לפדותו על ידי בית דין.

שאלה: עולים מברית המועצות שאינם יודעים כלום על יהדותם, ונולד להם בן בכור, ולימדו אותם שיש לעשות פדיון הבן, והשאלה הייתה אם לפדותו בברכה, כי יש ספק שמא הוא פטור מפדיון הבן, אם הוריו מזרע כהונה או לוייה.

תשובה: אף על פי שספק ברכות להקל, כיוון שוודאי צריך לעשות פדיון, כי רוב העם אינו משבט לוי, ממילא הפדיון צריך להיות בברכה. ואמנם יש מקום לומר כי כיוון שמדובר בממון, אין הולכים בממון אחר הרוב, והמוציא מחברו עליו הראיה, וממילא הכהן צריך להביא ראיה שהורי הילד אינם משבט לוי כדי לקבל את הפדיון, וכיון שאין לו ראיה זו, אין צורך לא בפדיון וממילא בוודאי לא בברכה. בכל זאת, כיוון שמדובר במצווה, והרוב הוא ודאי ומוחלט, ממילא יש לפדות אותו בברכה.

נ"ב: עם זאת, לאחר שהרב השיב, נכנס לחדרו הרב עמיטל ז"ל, הרב שאל אותו לדעתו, והרב עמיטל אמר שיש לפדות אותו בלא ברכה. מיד הרא"ל ביטל את דעתו, והורה לפדות אותו בלא ברכה. לימים הסביר לי הרב משה ליכטנשטיין, שכיוון שהרב לא הרבה לעסוק בפסיקה, לא הייתה לו מסורת מוצקה של פסיקה הלכה למעשה, ומשום כך ביטל את דעתו מפני הרב עמיטל, שהיה בקי מאוד בספרי האחרונים, ספרי פסיקה ושו"ת הלכה למעשה.

תשובות בעל פה של הרב אהרן ליכטנשטיין

צדקה

שאלה: אנשים הנרשמים במאגר הארצי של מח עצם עשויים להתבקש לתרום מח עצם לחולה לא יהודי, האם הדבר מותר?

תשובה: מה לדעתך היה אברהם אבינו עושה?

השבת: אדם שהכניס אורחים, בוודאי היה תורם להם מח עצם.

הרב: אז מה השאלה? ברור שמותר!

טרמפים: בזמנו, כשהרב היה נוסע, הוא היה לוקח ערביות בטרמפ מצומת הגוש לכיוון אלון-שבות או מאלון-שבות לצומת הגוש, והן לא היו עוצרות טרמפים, אלא הלכו בצד הדרך וחבילתן על שכמן, והרב מתוך גמילות חסדים היה עוצר להן ושואל אם הן צריכות טרמפ. וכך, אנו, תלמידיו, למדנו כי גמילות חסדים אינה עוצרת אצל יהודים אלא כוללת את כל בני האדם.

אבן העזר

הרחקה

ייחוד: הרב סיפר כי כאשר היה בחתונה בקיבוץ לביא בצפון הארץ, ביקשו ממנו מספר בנות טרמפ לירושלים. הוא התלבט מחמת דיני ייחוד, להחמיר אף בכמה נשים ואיש אחד, ואף שהדרך היא בכבישים מרכזיים ולא בכביש צדדי, ולבסוף הכריע להקל מחמת גמילות החסד שיש בדבר.

שאלה: האם אישה חייבת בכיסוי ראש בביתה כשבאים אליהם אורחים?

תשובה: מצד הדין, האישה פטורה מכיסוי ראש בביתה גם מול אורחים. אולם נהגו להחמיר.

שאלה: האם אישה חייבת בכיסוי ראש בבית הוריה, כאשר אביה ואחיה בבית?

תשובה: אינה חייבת.

מכנסיים לנשים: אין בעיה הלכתית בלבישת מכנסיים, אם אינם צמודים לגוף ממש.

אמצעי מניעה

שימוש בהם: בעיקרון מותר להרחיק לידות על ידי אמצעי מניעה שאינם גורמים להשחתת זרע. הגלולה היא האמצעי הבטוח ביותר גם מבחינת ההצלחה גם מבחינת הלכתית. בדרגה דומה עומד ההתקן התוך רחמי.

לפני לידת ילד ראשון: בני זוג, שהבעל לומד תורה והאישה לומדת מקצוע, שאם יהיו ריחיים על צווארם, לא יוכלו להתקדם בחיים, מותר להם להשתמש בגלולות לדחות את ההיריון, כשם שמותר לדחות את החתונה משום "ריחיים בצווארו ויעסוק בתורה?!". זאת ועוד. עדיף שידחו את ההיריון משידחו את הנישואין, ואם הם משתמשים באמצעים מותרים, ואינם דוחים את ההיריון לזמן ממושך אלא לתקופה קצובה, יש להתיר להם.

כתובה

נוסח עדות המזרח או אשכנז: הרא"ל סידר לי חופה וקידושין. תלמיד חכם שקרא את הכתובה העיר שאינה בנוסח עדות המזרח. הרב השיב לו: אז מה? הכתובה היא עניין של ממון. והחתן הסכים לה וחתם עליה!

תרומת זרע

שאלה: האם לזוג שהבעל לוקה בפריין מותר לקבל תרומת זרע מאחר? האם יש הבדל בין תורם יהודי לבין תורם גוי?

תשובה: חכמים גזרו כמה גזרות מחמת החשש שיישא אח את אחותו. לכן נראה כי כיוון שגם בתרומת זרע קיים חשש זה, יש לאסור תרומת זרע מיהודי. בגוי, החשש אינו קיים, ולכן התיר הגאון הרב משה פיינשטיין תרומת זרע מגוי. הוא סבל כתוצאה מהיתר זה הרבה רדיפות, אולם הלכתית הוא בוודאי צודק, ומי שרואה מול עיניו את הזוג שמשווע לילדים, צריך למצוא כל פתח אפשרי כדי להתיר את התרומה.

שאלה: רווקה מבוגרת, כבת 41, מבקשת היתר לקבל תרומת זרע מגוי כדי לזכות להיות אם, האם ניתן להתיר לה?

תשובה: אנחנו איננו ששים למצב שילד יגדל בלא אב, אך אי אפשר לראות את דמעתה ולחשות, ולכן כיוון שאין כאן איסור, הרי שמותר לה לקבל תרומת זרע מגוי, ורופא יזריק אותו, כמו שעושים לזוג נשוי.

שאלה: האם מותר לתרום ביצית לאישה שלא הצליחה לבייץ? האם מותר לקבל תרומת ביצית?

תשובות בעל פה של הרב אהרן ליכטנשטיין

תשובה: בתרומת זרע, החשש שיישא אח את אחותו הוא גדול. לעומת זאת, אין נוטלים ביצית אלא מאישה העוברת טיפול הורמונלי עבור עצמה, וזכתה ויש לה ביציות רבות, שחלקן אינן נצרכות לה. ממילא החשש שתתרום ביציות לכמה נשים, ויוולד מאחת מהן בן, ומאחרת תיוולד בת, והם יינשאו, חשש זה רחוק. לכן נראה כי אין לגזור איסור על תרומת ביצית. עם זאת, יש עדיפות לתרומת ביצית מנכרייה.

חושן משפט

זכויות יוצרים

העתקת שירים: האם מותר להעתיק שירים במקום לקנות את הקלטת או את הדיסק שלהם? האם מותר להוריד שירים או תכניות מן המרשתת (האינטרנט)?

תשובה: אם הבעלים מקפידים שלא יורידו את שיריהם מן המרשתת - אסור. על כן, כל זמן שהשירים או התכניות נמכרים, בוודאי הבעלים מקפידים, כי על ידי העתקות אין קונים מהם, ומונעים מהם להרוויח - אסור להעתיק.

אם הבעלים העלו בעצמם את השירים למרשתת, כיוון שהם יודעים שבני אדם נוהגים להעתיק, סימן שנוח להם בהעתקה, ומותר להעתיק. ואם אותם שירים כבר אינם נמכרים בחנויות - מותר להעתיק.

יציאה לחוץ לארץ

יציאה לביקור בקהילות בחוץ לארץ: הרב סיפר שנסע עם רעייתו לביקור בקהילות יהודיות שהושמדו בשואה. שאלתי את הרב: כמדומני כי שמעתי מהרב שיעור, ומסקנתו הייתה שאסור לצאת לחוץ לארץ.

תשובה: נכון, כך חשבתי, אך חזרתי בי באופן חלקי. כיוון שמותר לצאת לצורך פרנסה, והפוסקים כותבים כי גם מי שיש לו פרנסה, ורוצה בפרנסה טובה יותר, מותר לו לצאת לחוץ לארץ, אם בשביל כסף מותר לצאת, להכיר את קהילות ישראל ולרכוש ידע יהיה אסור!?

ה ר ב י א י ר ק א ה נ



”זאת תורת האשם” על תיקון המעשים ותיקון האדם במשנתו של הרב ליכטנשטיין

- הקדמה - דרכו הלמדנית של הרא”ל
- מידת ההשוואה בין החטאת לאשם
- הסברת ההבדל בין החטאת והאשם
- ייחודו של קרבן אשם לפי הבנתו של הרא”ל
- קרבן אשם כביטוי להתמקדות הרא”ל בעולמו הפנימי של האדם
- סיכום

”תורה תמימה”

הקדמה - דרכו הלמדנית של הרא”ל

בשיעוריו, נהג מו”ר הרב ליכטנשטיין זצ”ל (להלן: הרא”ל) לפרוס בפנינו את ההבנות בכל סוגיה. הוא בחן כל סוגיה לכל כיוון, לעומק ולרוחב. דרכו הייתה להגדיר את שורשה של כל הבנה ולדון בתוצאותיה. הוא היה דן בכל אפשרות מקרוב ומרחוק, והרבה להקשות עליהן. מטרתו לא הייתה לבחור הבנה מסוימת או להעדיף אחת מרעותה, כי אם ללבן כל שיטה עד מקום שידו הרחבה הייתה מגעת. לעתים נעצר בצריך עיון, אך בדרך כלל, אחרי עמל רב, הצליח לשקם כל שיטה ביד אומן, כדי שכל אחת תבוא על מקומה בשלום. כך עשה, שיעור אחר שיעור, סוגיה אחר סוגיה, עד שחיבר את הסוגיות על שיטותיהן זו לזו ובנה מהן מערכת שלמה. הוא שזר כל שיטה, עם הגוון המיוחד שלה, לחוטים, וארג מהן כתונת פסים לכבוד ולתפארת.¹

1 וכבר דנו אחרים בדרכו הלמדנית של רבנו. ראה למשל הרב אליקים קרומביין “מר’ חיים בריסק והגרי”ד סולוביצ’יק ועד שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין - על גלגוליה של מסורת לימוד” נטועים יא 51 (התשס”ב); הנ”ל, “על שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין - דינא דגרמי” עלון שבות 158 [עמ’] 115

כך קיבלנו ממורנו הרא"ל, וניסינו גם אנו, תלמידיו, לעשות בזעיר אנפין, ללמוד וללמד בדרך זו. זכורני שפעם לימדתי שיעור בסגנון זה בנוכחות מו"ר הרב עמיטל זצ"ל. הערתו הייתה קצרה וקולעת: "יפה מאוד, אבל מה אתה חושב?". הערה זו השפיעה עליי רבות, אך בשעתו נדהמתי. מה זה משנה מה אני חושב? הרי כך קיבלנו מהרא"ל, לעמול כדי להסביר כל שיטה ולא לבחור ביניהן.

לאמתו של דבר, היו סוגיות שגם הרא"ל שינה בהן מדרכו המאוזנת והמאופקת, והביע הזדהות עם הבנה מסוימת. לעתים היה זה רעיון מחודש ששמע מפי מו"ח הגאון הרב יוסף דוב סולובייצ'ק זצ"ל. פניו קרנו כאשר הציג את החידוש בפנינו, שהאיר את כל הסוגיה באור חדש. היו גם מקרים שהרא"ל עצמו שבר את האיזון על ידי הצגת הבנה שהוא עצמו חידש.

אני מבקש לשתף אתכם באחד השיעורים במסכת בבא מציעא שנצרב בזיכרוני, שבו הרגשתי את ההזדהות וההתרגשות המיוחדות של הרא"ל, כשהציג לפנינו את הבנתו המחודשת במהותו של קרבן אשם.² נתחיל בהקדמה קצרה בעניין היחס בין החטאת לבין האשם, כשנקודת המוצא תהיה ההבנה הפשוטה והמקובלת שיש דמיון ביניהם, הן ביחס למחייב הן ביחס למהות כפרתם. לאחר מכן, נפרוס בקצרה את הסוגיה ב"שניים אוחזין", שעולה ממנה אפשרות להפריד בין החטאת לבין אשם מבחינה עקרונית ומעשית. נדון בקרבן האשם לסוגיו, בניסיון לזהות מכנה משותף ביניהם, כדי לקבוע במה שונה האשם מן החטאת. לקראת סיום דברינו, נציג את חידושו של הרא"ל בדבר מהות הכפרה בקרבן אשם, ונחתום בהצעה שחידוש זה היה קרוב ללבנו, לא רק מצד ערכו הלמדני, אלא גם עקב משמעותו להשקפתו של הרא"ל ולעולמו הפנימי. אני תפילה שנזכה לטעום קצת מתורתו הלמדנית של הרא"ל, להריח משהו מניחוחות עולמו הרוחני ולראות כיצד משתלבים התחומים זה בזה.

"תורה אחת להם" מידת ההשוואה בין החטאת לאשם

נאמר בתורה: "כחטאת כאשם תורה אחת להם" (ויקרא ז, ז). לפי פשוטו של מקרא, דין החטאת כדין האשם. ואכן, נראה שהדומה בשניהם מרובה מן השונה: שניהם באים

2 (התשס"א); Rabbi Daniel Wolf "Hiddush within the Beit Midrash: R. Aharon Lichtenstein's Approach to Lomdus as an Adaptive Improvement to the Brisker Derekh", 47 TRADITION 113 (2015).

2 בהכנת המאמר, נעזרתי ברשימות ידידי, הרב משה ליכטנשטיין שליט"א, בסוגיה זו.

“זאת תורת האשם” - על תיקון המעשים ותיקון האדם במשנתו של הרב ליכטנשטיין

לכפר על החוטא או להכשיר אותו אחרי שנטמא;³ שניהם קודשי קודשים; ובשניהם הכוהנים אוכלים את הקרבן והבעלים מתכפרים.⁴ דמיון זה בא לידי ביטוי חד בשיטת רבי אליעזר בתחילת מסכת זבחים (משנה, זבחים א, א):

כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן - כשרים, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, חוץ מן הפסח ומן החטאת... רבי אליעזר אומר: אף האשם... אמר רבי אליעזר: החטאת בא על חטא, והאשם בא על חטא. מה חטאת פסולה שלא לשמה, אף האשם פסול שלא לשמו.⁵

מעין זה שנינו בפרק כל הזבחים (משנה, זבחים ח, יא):

שהיה רבי עקיבא אומר: כל הדמים שנכנסו לכפר בהיכל - פסול. וחכמים אומרים: חטאת בלבד. רבי אליעזר אומר: אף האשם. שנאמר: “חטאת כאשם”.

אמנם חכמים חולקים על רבי אליעזר בהלכות הללו, אך גם הם מודים לכאורה שיש דמיון עקרוני בין החטאת לבין האשם, כמו שלמדנו בתלמוד (זבחים יא ע”א):

ולרבנן, למאי הלכתא איתקש אשם לחטאת? לומר לך: מה חטאת טעונה סמיכה, אף אשם טעון סמיכה.⁶

אך ייתכן שמידת הדמיון בין החטאת לבין האשם תלויה בסוגיה המופיעה בתחילת “שניים אוחזין”. מדין תורה, מי שכופר לגמרי בתביעה ממונית - פטור מלשלם אותה, ואף אינו צריך להישבע עליה. אבל המודה במקצת הטענה - חייב להישבע שבועה מן התורה כדי להיפטר מחלק הטענה שהוא כופר בה. רבי חייא מרחיב את הדין הזה ומחיל אותו גם על מי שכופר בכול, אך עדים מעידים שהוא חייב מקצת הטענה (בבא מציעא ג ע”א):

תני רבי חייא. מנה לי בידך, והלה אומר: אין לך בידי כלום, והעדים מעידים אותו שיש לו חמשים זוז - נותן לו חמשים זוז וישבע על השאר, שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים, מקל וחומר.

הגמרא דנה בקל וחומר שלומד ממנו רבי חייא את דינו (שם ע”ב):

3 עיין תוספות, זבחים ב ע”א, ד”ה החטאת.

4 משנה תורה, מעשה הקרבנות, פרק י, הלכה א.

5 עיין זבחים י ע”ב. ושם נאמר שמקור שיטת ר’ אליעזר הוא הפסוק “חטאת כאשם תורה אחת להם” (ויקרא ז, ז).

6 עיין תורת כהנים (פריעדמאן), צו, פרשה ה, פרק ט.

ומאי קל וחומר... ומה פיו, שאין מחייבו קנס, מחייבו שבועה, עדים, שמחייבין אותו קנס, אינו דין שמחייבין אותו שבועה!?

מכאן יש להוכיח שכוחם של עדים גדול מכוח הודאת בעל דין.⁷ על פי זה, טוען רבי חייא: אם הודאה במקצת מחייבת את המודה שבועה, כל שכן שעדים במקצת מחייבים אותו שבועה.

הגמרא מקשה בהמשך דבריה על לימוד זה באמצעות הצגת מקרים שעולה מהם שיש להודאה כוח שאין לעדים. המקרה הראשון הוא קרבן חטאת: "מה לפיו, שכן מחייבו קרבן, תאמר בעדים, שאין מחייבין אותו קרבן". שאלה זו מניחה שהאדם מתחייב להביא קרבן רק על פי הודאתו,⁸ אבל העדים אינם יכולים לחייב אותו קרבן, אם הוא כופר באשמה.⁹ וכך אמנם סוברים חכמים, אך רבי מאיר חולק עליהם, כמו ששנינו (כריתות ג, א):

אמרו לו שנים: אכלת חלב. והוא אומר: לא אכלתי. רבי מאיר מחייב, וחכמים פוטרים.

7 יש לדון אם הקל וחומר הוא בתחום הנאמנות, כלומר שמן הפטור המוענק למי שמודה בקנס, למדנו שהעדים נאמנים יותר מבעל הדין עצמו. לפי זה, נצטרך לומר שמי שמודה בקנס פטור, משום שחסר לבית הדין הבירור הנדרש כדי לחייבו בקנס. מצד שני, אפשר להבין שהקל וחומר רק עוסק ביחסי הכוחות בין ההודאה לבין העדות. ממילא, די בעובדה שדי בעדות עדים לחייב קנס, בניגוד להודאה, להעיד שכוחה של העדות חזק מכוחה של ההודאה. לפי הבנה זו, אין להסיק שמי שמודה בקנס פטור משום חיסרון ברמת הבירור. ועיין בבא קמא עד ע"ב, בסוגיית מי שמודה בקנס ואחר כך באו עדים.

8 הראשונים דנו בחיוב חטאת בעדים המעידים שחטא, והוא אינו מכחיש אותם, אך גם אינו מודה לדבריהם. עיין: תוספות, בבא מציעא ג ע"ב, ד"ה מה לפיו; חידושי הרמב"ן, שם, ד"ה מה לפיו. יש לדון בשאלה אם חכמים מסכימים שגם כשאינו מכחיש, העדים מחייבים אותו חטאת גם בלי הודאתו, או שמא גם במקרה זה הוא בעצם מודה, כיוון שלא הכחיש את דברי העדים.

9 הגמרא בכריתות יב ע"א, דנה בשיטת חכמים: "איבעיא להו: מאי טעמא דרבנן? משום דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש? או דלמא משום דאמרין: מיגו דאי בעי אמר מזיד הייתי - פטור. כי אמר נמי לא אכלתי - מהימן ופטור" (כאן אינו המקום לדון כיצד מיגו זה מועיל, הרי זה לכאורה מיגו נגד עדים, עיין: תוספות, כריתות יב ע"א, ד"ה לא עמדתי; תוספות, בבא מציעא ג ע"ב, ד"ה מה אם ירצה; חידושי הרמב"ן, שם, ד"ה הא דאמרין). אם הקל וחומר הוא בתחום הנאמנות (עיין לעיל, הע' 7), נצטרך לטעון שהפרכא מקרבן חטאת מעידה שבתחום זה הודאת האדם עצמו אמינה יותר מעדות עדים. אך אם ביחסי הכוחות אנו עוסקים, די בעובדה שבניגוד לאדם עצמו, אין בכוחם של העדים לחייב חטאת. ועיין תוספות, בבא מציעא ג ע"ב, ד"ה מה לפיו, שהסוגיה בבבא מציעא מתפרשת על פי ההבנה שהאדם נאמן על עצמו יותר מעדות עדים. ועיין שם, שהתוספות מדייקים שהאדם יכול לחייב את עצמו בקרבן חטאת, אף כשעדים מכחישים אותו ומעידים שלא חטא. ועיין: חידושי הרמב"ן, שם, ד"ה מה לפיו; שיטה מקובצת, שם, ד"ה והקשו.

”זאת תורת האשם” - על תיקון המעשים ותיקון האדם במשנתו של הרב ליכטנשטיין

כדי לקיים את הקל וחומר, הגמרא מניחה בשלב זה שרבי חייא סובר כרבי מאיר, שעדות עדים לבדה יכולה לחייב את האדם להביא קרבן חטאת על יסוד הטענה, ”אם הביאוהו שנים לידי מיתה חמורה, לא יביאוהו לידי קרבן הקל”.

הגמרא ב”שניים או חזין” מקשה שוב על הקל וחומר מקרבן אשם, ומתרצת: ”אשם היינו קרבן”. כלומר, רבי מאיר וחכמים נחלקו גם בשאלה האם עדים מחייבים את האדם להביא קרבן אשם, וכבר הניחה הגמרא שרבי חייא סובר כרבי מאיר. אך נגד תשובת הגמרא, המבוססת על הדמיון שבין החטאת לבין האשם, ניצבת שאלת הגמרא, שהניחה כדבר פשוט שגם רבי מאיר יודה במקצת לדברי חכמים, שהאשם שונה מן החטאת, ואי אפשר לחייב את האדם להביא קרבן אשם על פי עדים בלבד. אך הנחה זו, המפרידה בין החטאת לבין האשם, טעונה הסבר: מה נשתנה האשם מן החטאת? ומדוע לא נטען שאם הביאוהו שניים לידי מיתה חמורה, לא יביאוהו שניים לידי אשם הקל?

זאת ועוד. לדעת התוספות (בבא מציעא ג ע”ב, ד”ה אשם היינו קרבן), ההבחנה בין החטאת לבין האשם אינה רק בגדר הווא אמינא, ויש בעניין זה מחלוקת בין הסוגיות, שהרי שנינו (שבועות ח, ג):

היכן שוריי? אמר לו: נגנב. משביעך אני, ואמר: אמן. והעדים מעדין אותו שגנבו - משלם תשלומי כפל. הודה מעצמו - משלם קרן וחומש ואשם.

מסתם משנה זו, המיוחסת בדרך כלל לרבי מאיר, משמע שהחיוב להביא אשם גזלות אינו אלא בהודאה, אך לא בעדות. ועיין בבבא קמא (קו ע”א), שנדחקה הגמרא להעמיד את המשנה בשיטת רבי מאיר. לכן הסיקו התוספות שלפי הסוגיה בבבא קמא, גם לדעת רבי מאיר, אין העדים יכולים לחייב את החוטא להביא אשם גזלות בלי שהודה על חטאו. וזה לשון התוספות:

ההיא סוגיא דהתם, דסבר דלרבי מאיר עדים לא מחייבי אשם... לא סבר כסוגיא דהכא, דאשם היינו קרבן.

יש להוסיף שלמסקנת הגמרא בבבא מציעא, רבי חייא לא למד את דינו מקל וחומר אלא דרך צד השווה. מסקנה זו שומטת את היסוד של הנחת הגמרא, שרבי חייא סובר כרבי מאיר. כמו כן, נעלם הצורך לטעון שרבי מאיר חולק גם באשם גזלות. ממילא, אין צורך לטעון שמסקנת הסוגיה ב”שניים או חזין” חולקת על הגמרא בבבא קמא. אך כאמור, אם נלך בדרך זו, שגם למסקנה, רבי מאיר אינו מחייב קרבן אשם על פי עדות, מתעצם הצורך להסביר מה שונה האשם מן החטאת.

לדעת רוב הראשונים,¹⁰ בשלב הקושיה, הגמרא הניחה שיש הבדל מהותי בין הגורם המחייב חטאת לבין הגורם המחייב אשם, שהלוא בפרשת אשם גזלות נאמר: "והתודו את חטאתם אשר עשו" (במדבר ה, ז). מכאן שהודאת החוטא היא חלק מן הגורמים המחייבים להביא קרבן.¹¹ אבל בחטאת, לא נאמר "והתודו" אלא "או הודע אליו חטאתו" (ויקרא ד, כח). החטא עצמו הוא הגורם המחייב את האדם להקריב קרבן חטאת, לא ההודאה. וכן כתב הרמב"ן (בבא מציעא ג ע"ב, ד"ה הא דאמרינן):

דבאשם, "והתודה" כתיב, וההודאה היא המחייבתו, והיאך נחייבו בלא הודאה?¹² ואפילו יבא אליהו ויאמר. והא לא דמי כלל לאכילת חלב וכיוצא בה, דמשעת אכילה נתחייב, ועדים גלויי מילתא הוא דקא עבדי, אבל אשם אין חיובו כלל אלא משעת הודאה שלו.¹³

הבדל זה, בעצם הגורם המחייב של הקרבנות, מעיד לכאורה על הבדל מהותי בין החטאת לבין האשם.¹⁴ דברי מו"ר נאמרו כדי להסביר הבדל זה.¹⁵

"זאת התורה לחטאת ולאשם" הסברת ההבדל בין החטאת והאשם

אם באנו להבחין בין החטאת לבין האשם, נראה לכאורה במבט ראשון שקרבן חטאת חמור מקרבן אשם. הלוא חיוב אשם ודאי בא לכפר על עברות שאין זדון כרת,¹⁶ אך מי שעובר על מצוות לא תעשה שיש בהן חיוב כרת, חייב חטאת. אמנם יש חיוב אשם

10 עיין: תוספות, בבא קמא קו ע"א, ד"ה אשם; חידושי הרשב"א, שם, ד"ה אשם; חידושי הריטב"א, שם, ד"ה אלא מה לפיו; חידושי הר"ן, שם, ד"ה אשם. לעומתם, עיין מה שהביא השיטה מקובצת, שם, בשם הרדב"ז.

11 הראשונים הקשו ממה שלמדנו (כריתות יב ע"א): "אמר לו עד אחד: נטמאת. והוא אומר: לא נטמאתי - פטור. יכול אפילו שנים? אמר רבי מאיר: קל וחומר. אם הביאוהו שנים למיתה חמורה, לא יביאוהו לידי קרבן הקל. וחכמים אומרים: אדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש". הרי לנו שרבי מאיר חלק גם על קרבן חטאת עולה ויורד שמביאים על הטומאה, אף על פי שנאמר בה: "והתודה אשר חטא עליה" (ויקרא ה, ה). ועיין: תוספות הרא"ש, בבא מציעא ג ע"ב, ד"ה מה אם ירצה לומר; שיטה מקובצת, שם, ד"ה וז"ל תוספות חיצוניות.

12 חידושי הריטב"א (לעיל הע' 10) למד מפסוק זה שהגורם המחייב באשם הוא וידויו של החוטא. דברי הרמב"ן מובנים רק אם הפרכה באה להצביע על תחום שבו כוחה של ההודאה חזק מכוח העדים. אבל אי אפשר להוכיח מכאן שההודאה אמינה יותר מעדות עדים (עיין לעיל, הע' 7).

14 היה מקום לצמצם את הדיון לאשם גזלות ולהציע הסברים לנמק מדוע הכופר בפיקדון שנשבע לשקר, אינו חייב תומש ואשם בלי הודאתו. אבל הרא"ל הרחיב את הדיון כדי לעסוק בקרבן אשם בכלל, ובהבדל בינו לבין קרבן חטאת.

15 עיקרי המהלך של הרא"ל מופיעים בשיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין - זבחים (התשע"ג), עמ' 17-11.

16 כופר בפיקדון בשבועה, בא על שפחה חרופה, נזיר שנטמא ומעילה.

“זאת תורת האשם” - על תיקון המעשים ותיקון האדם במשנתו של הרב ליכטנשטיין

בעברות שזדונן כרת, אך זה רק במי שספק עבר ספק לא עבר, אבל מי שוודאי עובר על עברות אלו, חייב בחטאת. זאת ועוד. גם אחרי שהקריב את האשם, אם נודע לו בוודאות שעבר, הוא חייב להקריב קרבן חטאת.¹⁷ נקודות אלו מצטרפות לכאורה להעיד שהחטאת חמורה מן האשם. אבל מעיון בסוגיה במסכת שבועות, המשווה בין מי שעובר על שבועת העדות, שהוא חייב קרבן חטאת, לבין מי שעובר על שבועת הפיקדון, שהוא חייב אשם גזלות אין משמע כן. וזה לשונה (שבועות לו ע"א):

תנינא. חמורה הימנה שבועת הפקדון, שחייבין על זדונה מכות ועל שגגתה אשם בכסף שקלים... ומאי חומרא? דאילו התם חטאת בת דנקא, והכא אשם בכסף שקלים.

מן הסוגיה הזאת, עולה שאשם גזלות חמור יותר מקרבן חטאת עקב עלותו של האשם, כסף שקלים. לפי זה, היה מקום לטעון שאשם נזיר ואשם מצורע, שאין בהם דין שני שקלים, אינם בכלל. אך עיין ברמב"ן על התורה, שראה בסוגיה זו בניין אב לכל סוגי האשמות (ויקרא ה, טו):

ולא נתברר מה טעם יהיה שם הקרבן האחד חטאת ושם האחד אשם, וכולן יבא על חטא... ואין לומר שיהא מפני חומר החטא, כי הנה המצורע מביא שני קרבנות, שם האחד חטאת והשני אשם. והנראה בעיני כי שם אשם מורה על דבר גדול אשר העושו יתחייב להיות שמם ואבד בו, מלשון "האשימם אלהים", "ויאשמו נאות מדבר"... וכן "אשמים אנחנו" - נענשים. וחטאת מורה על דבר נטה בו מן הדרך, מלשון "אל השערה ולא יחטיא". והנה אשם גזלות ואשם שפחה חרופה, בעבור שהם באים אף על המזיד יקרא קרבנם אשם, וכן אשם הנזיר. אבל אשם מעילות, אף על פי שהוא בשוגג, בעבור שהוא ב"קדשי ה'", יקרא הקרבן אשם, כי החטא הגדול יתחייב להיותו אשם בו, כאשר יקרא מעילה. וענין המצורע, בעבור שהמצורע חשוב כמת, והנה הוא כבר שמם ואבד, ויקרא קרבנו הראשון אשם, שיגין עליו מן האשמה אשר הוא שמם בה, והשני חטאת, שהוא מכפר שגגותיו. וטעם אשם תלוי, מפני שבעליו סבור שאין עליו עונש, כי לא נודע שחטא, מפני זה החמיר עליו הכתוב בספקו יותר מודאו, והצריכו איל בכסף שקלים, ואלו נודע חטאו, היה מביא חטאת בת דנקא. וקראו אשם, לאמר שהוא בשני סלעים כאשמות החמורים, לרמוז לו שאם יהיה נקל בעיניו ולא יביא כפרתו, שמם יהיה בעונו. וזה טעם "אשם הוא אשום אשם לה'", יאמר כי הקרבן הזה אף על פי

17 כריתות כה ע"א; משנה תורה, שגגות, פרק ח, הלכה א.

שהוא בא על הספק אשם הוא, כי אשום אשם לה' היודע כל תעלומות, ואם אולי חטא לו יענישנו.¹⁸

לדברי הרמב"ן, החטאת מורה על נטייה מן הדרך, והאשם מצביע על חומרת העונש למי שראוי להיות שמים ואובד. הרמב"ן נדרש להסביר מדוע החמירה התורה באשם יותר מחטאת. הלוא החטאת באה על עברות חמורות יותר, שחייב על זדונן כרת, כשאין כרת בעברות שחייב בהן אשם ודאי. הרמב"ן אומר שאף על פי שהעברה עצמה אינה חמורה כל כך, עדיין האשם חמור יותר ממנה, מפני שהוא בא גם במזיד, ואילו החטאת באה רק על שוגג. בזה מסביר הרמב"ן אשם גזלות (מי שגזל פיקדון ונשבע לשקר), אשם שפחה חרופה (מי שבא על חצי שפחה חצי בת חורין בין בשוגג בין במזיד) ואשם נזיר שנטמא (בין שנטמא הנזיר בשוגג בין שנטמא במזיד). באשם מצורע, לא שייך לדבר על שוגג ומזיד בנוגע לעצם הטומאה, והרמב"ן אומר שחומרתו היא משום שהמצורע חשוב כמת. ולעניין אשם מעילות, הבא רק בשוגג, טוען הרמב"ן שחומרתם נובעת מן הפגיעה במה שנקרא בתורה "קדשי ה'". לחילופין, הרא"ל מציע להסביר את דין אשם מעילה על פי דברי הרמב"ם, שעקרונית, גם מי שמועל בהם במזיד חייב אשם, והפטור הוא משום שמבחינה מעשית אין הקודש מתחלל במזיד.¹⁹ וזה לשון הרמב"ם בהקדמתו לסדר קודשים:

וכן מקרבנות היחיד שהוא חייב בהן על עבירתו הבא על שפחה חרופה, יהיה מי שיהיה. בין שהיה שוגג או מזיד - חייב איל אשם, והוא אשם ודאי, ונקרא גם אשם שפחה חרופה. וכן מי שנהנה בשוה פרוטה מן ההקדש - הרי זה מעל, וחייב איל אשם, והוא נקרא אשם מעילות, ומתנאיו שיהא בשגגה. אבל אם היה מזיד - אינו חייב קרבן מעילה, לפי שאין ההקדש מתחלל במזיד, אלא עומד בקדושתו, כמו שבארנו בשני דקדושין.

אך עדיין קשה מאשם תלוי, כלשון הגמרא (זבחים מח ע"א): "שלא יהא ספקו חמור מודאו". על זה טוען הרמב"ן שהתורה החמירה עליו כדי להזהירו להביא את אשמו. וכעין זה מסביר רבנו יונה (תלמידי רבנו יונה, ברכות א ע"ב בדפי הרי"ף):

18 עיין בפירושו הרמב"ן, בראשית, טו, ט, שכתב: "כי האשם כחטאת הוא. אין ביניהם לכד השם".
19 הרא"ל הקשה על הרמב"ם ממה שלמדנו בפסחים (כו ע"ב): "במזיד מאי טעמא לא? כיון דלאו בר מעילה הוא. לא נפיק לחולין". מכאן משמע שאין ההקדש מתחלל במזיד, משום שאין זה מעילה, בניגוד לדעת הרמב"ם, האומר שאין מעילה משום שאין ההקדש מתחלל. ועיין משנה תורה, מעילה, פרק ו, הלכה ג.

“זאת תורת האשם” - על תיקון המעשים ותיקון האדם במשנתו של הרב ליכטנשטיין

והטעם בזה למה החמירו על הספק יותר מן הודאי, אומר מורי הרב שהוא מפני שעל הודאי משים האדם החטא אל לבו, ודואג ומתחרט עליו, וחוזר בתשובה שלימה, אבל על הספק עושה סברות, ואומר: אותה חתיכה שאכלתי, אולי היתה מותרת. ולא ישית אל לבו לשוב. ולזה החמירו בו יותר.

“תורת אמת היתה בפיהו” ייחודו של קרבן אשם לפי הבנתו של הרא”ל

הרא”ל פתח בדברי הרמב”ן ובהבחנה שהציע בין החטאת לבין האשם, וסיים בהבחנה הנוגעת למהות הכפרה עצמה. כדי להסביר את ייחודה של כפרת קרבן אשם וההבדל בינה לבין כפרת החטאת, הרא”ל מתחיל דווקא באשם תלוי, החוליה החלשה ביותר בשלשלת טענות הרמב”ן. שנינו (כריתות ו, ג):

רבי אליעזר אומר: מתנדב אדם אשם תלוי בכל יום ובכל עת שירצה. הוא היה נקרא אשם חסידים. אמרו עליו על בבא בן בוטא, שהיה מתנדב אשם תלוי בכל יום, חוץ מאחר יום כיפורים יום אחד. אמר: המעון הזה, אילו היו מניחין לי, הייתי מביא. אלא אומרים לי: המתין עד שתכנס לבית הספק. וחכמים אומרים: אין מביא אשם תלוי אלא על שזדונו כרת ושגגתו חטאת.²⁰

לפי הגמרא (כריתות כה ע”ב), יש במשנה זו שלוש דעות. מצד אחד, לדעת רבי אליעזר מותר לאדם להתנדב אשם תלוי בכל עת שירצה, אף אם לא בא לבית הספק.²¹ מצד שני, לדעת חכמים אשם תלוי בא רק על ספק לאו שזדונו כרת. בתווך ישנה שיטת מי שאמרו לכבא בן בוטא: “המתין עד שתכנס לבית הספק”. לפי שיטה זו, יש שני מיני אשם תלוי, אחד חובה ואחד רשות. על ספק עברה שזדונו כרת, חייב להקריב אשם תלוי. אבל מי שנכנס לבית הספק, אפילו על לאו שאין זדונו כרת, מותר לו להקריב אשם תלוי.²²

20 הרמב”ם (משנה תורה, שחיטה, פרק ב, הלכה יח) פוסק שאין אשם בא בנדר ונדבה, אבל מדברי הרא”ש (חולין, פרק ב, סימן יד) משמע שהוא פוסק כרבי אליעזר שאפשר לנדב אשם. ועיין ברמ”א (יורה דעה, סימן ה, סעיף א) שהספק בשאלה כיצד לפסוק.

21 יש מקום לתהות אם שיטה זו קיימת למסקנת הגמרא. עיין רש”י, חולין מא ע”ב, ד”ה בכל יום, וכיצד נדחק רבי עקיבא איגר על המשנה בכריתות לפרשו. ועיין: חידושים המיוחסים לרשב”א, מנחות פט ע”ב, ד”ה הכא אשם; תבואות שור, יורה דעה, סימן ה, ס”ק ח.

22 כך פירשו התוספות, זבחים כה ע”ב, ד”ה אשם תלוי. אבל מרש”י שם, ד”ה דכתיב, משמע שלפי שיטה זו, יש חיוב אשם תלוי על ספק לאו שאין זדונו כרת, ורשות להקריב אשם כאשר לבו של אדם נוקפו, שמו עבר על לאו או עשה (עיין רש”י, שם, כד ע”ב, ד”ה לבית הספק).

דברי רבי אליעזר, שגם מי שלא בא לבית הספק יכול להתנדב קרבן אשם, תמוהים הם: איך אפשר להתנדב להביא קרבן הבא ביסודו על חטא. מה פשר הקרבת אשם בנדבה כשאין אשמה? האם שייך להעלות על הדעת חטאת נדבה? הלוא אם אין חטא, חטאת מניין? גם השיטה המתירה למי שנכנס לבית הספק להביא אשם תלוי, אך לא מחייבת אותו, יוצאת דופן היא ומעידה על הבדל בין האשם לבין החטאת, שאינה באה אלא בחובה.

כדי להבין את מהות הכפרה באשם תלוי, יש לדון במחלוקת אחרת (כריתות יח ע"ב):

תנו רבנן. אכל ספק חלב ונודע לו, ספק חלב ונודע לו, רבי אומר: אומר אני, כשם שמביא חטאת על כל אחת ואחת, כך מביא אשם תלוי על כל אחת ואחת. רבי יוסי ברבי יהודה ורבי אלעזר ורבי שמעון אומרים: אין מביא אלא אשם תלוי אחד, שנאמר: "על שגגתו אשר שגג" - אפילו על שגגות הרבה, אינו חייב אלא אחת.

שיטת רבי בנויה על השוואה בין החטאת לבין האשם: כמו שחייב חטאת בפני עצמה על כל שגגה, כך חייב אשם תלוי על כל ספק שגגה. אבל כיצד ניתן להבין את דברי החולקים על רבי ומחייבים אשם תלוי אחד על שגגות הרבה? מסתבר שלדעתם אשם תלוי אינו בא כדי לכפר על מעשה העברה, כי אם לכפר על האדם. מצד מעשה העברה, אחרי שנודע לו ששגג, אם שגג שוב וחטא, הרי זה בגדר מעשה עברה בפני עצמו, וממילא חייב חטאת על כל עברה ועברה. אבל אם המוקד הוא האדם עצמו, יש מקום להסתפק בקרבן אחד.²³

בדרך זו, הרא"ל מסביר עוד הבדל בין החטאת לבין אשם תלוי. שנינו (כריתות ו, ד):

חייבי חטאות ואשמות ודאין שעבר עליהן יום הכיפורים - חייבין להביא לאחר יום הכיפורים. וחייבי אשמות תלויין - פטורין.

מעשה עברה מחייב את האדם להביא חטאת, ואין יום הכיפורים מפקיע חיוב זה. אבל באשם תלוי, אין מעשה עברה ברור המחייב להביא קרבן, ומי שנכנס למצב של ספק עברה זקוק לכפרה. יום הכיפורים הוא תחליף לכפרה שהאדם זקוק לה.²⁴

23 לעניין קרבן חטאת שנינו (כריתות ו, ז): "ולא יביאנה מחטא על חטא. אפילו על חלב שאכל אמש - לא יביאנו על חלב שאכל היום, שנאמר: 'קרבנו על חטאתו' - שיהא קרבנו לשם חטאו". הרא"ל מסתפק שאולי דין זה מיוחד לחטאת, משום שהחטאת חייבת לבוא על מעשה עברה מסוים. אבל לגבי אשם, הבא לכפר על האדם, אין פסול בהביתא מחטא על חטא.

24 יש לציין שבדין זה, אשם ודאי דומה לחטאת, משום ששניהם בגדר חיוב.

”זאת תורת האשם” – על תיקון המעשים ותיקון האדם במשנתו של הרב ליכטנשטיין

לאור הבנה זו, אין להתפלל על ההיתר להקריב אשם תלוי גם בהיעדר חיוב. הלאו אין אשם תלוי בבחינת חיוב בגלל מעשה עברה. אשם תלוי הוא פתרון למי שנקלע לספק. בספק עברה שחייב על זדונה חטאת, האדם צריך להביא אשם תלוי כדי להתגונן מפני העונש.²⁵ אבל יש מקום שיביא קרבן אשם כל מי שלבו נוקפו עליו, בין בספק עברה שזדונה כרת בין בספק איסור אחר. מסתבר שגם רבי אליעזר הסובר שאשם תלוי בא בנדבה, אין זה מעין דורון שמביא מי שנדבה רוחו אותו, אלא אדם המרגיש פגיע, מותר לו להביא אשם תלוי בתורת נדבה כדי להתגונן על נפשו. אבל אין מקום להתנדב קרבן אשם בבחינת ”כל נדיב לבו”.²⁶

אם כנים הדברים שאמרנו, מסתבר לטעון שזה גם הדבר המפריד בין אשם ודאי לבין חטאת לגבי מהות הכפרה: החטאת באה לכפר על עברה שנעשתה בשוגג,²⁷ שדי שהעובר בשוגג יתקן את המעשה. אבל אשם גזלות, אשם שפחה חרופה ואשם נזיר, באים גם לכפר על המזיד. וכאשר האדם עובר עברה בזדון, אין די שיכפר רק על המעשה. כפרת מי שחטא במזיד חייבת להיות מכוונת כלפי מי שעשה את העברה מתוך מודעות מלאה. קרבן אשם הוא גם הדרך לטהר את המצורע, שהוא נחשב כמת. גם כאן המוקד הוא האדם, לא המעשה.²⁸ לדעת הרמב”ן, גם מי שמועל בהקדש זקוק לכפרה, לא רק על מעשיו אלא גם על עצמו, כיוון שפגע בקודשי ה’.²⁹

לפי מה שביארנו לעיל, השאלה שפתחנו בה סרה מאליה. בקרבן חטאת, שהמחייב הוא מעשה העברה, רבי מאיר סובר ששני עדים יכולים לחייבו. הלאו כדי להוכיח את מעשה העברה, די בשני עדים על פי הטענה: ”אם הביאוהו שנים לידי מיתה חמורה, לא יביאוהו לידי קרבן הקל”. אבל בקרבן אשם, שהאדם בא לכפר על עצמו, מי יאמר שדי להוכיח את מציאות העבר, כשהאדם כופר בעשייתה? בזה נאמר: ”והתודו את חטאתם אשר

25 למדנו בהוריות (ז ע”א): ”צבור בפר ואין מביאין אשם תלוי”. מו”ר הגרי”ד סולובייצ’יק זצ”ל (על התשובה, התשל”ה, עמ’ 78) מסביר דין זה על רקע דברי הרמב”ן: ”יחיד יכול שיחטא חטא כזה שיש בו אשמה המביאה לשממה. כנסת ישראל אינה יכולה לבוא לידי כך”. יש גם לציין את דברי רש”י (שם, ד”ה צבור בפר) שפירש: ”ועוד דצבור אינו בכלל נפש”.

26 לאור הבנה זו, יש לפרש שההשוואה לדורון ועולה ולשלמים המופיעה בהערת גיליון לפירוש רש”י (כריתות כה ע”א, ד”ה דלמא), באה רק להצביע על הקרבת אשם תלוי שלא עקב חטא.

27 יש לדון בשבועת העדות, שחייב חטאת גם במזיד. ועיין מה שכתב הרמב”ן בפירושו על התורה (ויקרא ה, טו).

28 יש לציין שבאשם מצורע יש הזאת דם לא רק על המזבח אלא גם על גוף המצורע עצמו.

29 אפשר להציע שתשלום קרן וחומש מכפר על מעשה המעילה, ואילו קרבן אשם בא רק לכפר על האדם שפגע בקודשי ה’.

עשו" (במדבר ה, ז), ואפילו יבוא אליהו ויאמר שהאדם חטא, אסור לו להקריב קרבן אשם, אם לא הודה או התוודה מעצמו.³⁰

"זאת תורת האדם" **קרבן אשם כביטוי להתמקדות הרא"ל בעולמו הפנימי של האדם**

מצד אחד, ברור שקרינת אור פני הרא"ל בשעת הצעת הדברים בבית המדרש נבעה מן החידוש הלמדני שבהם. בעזרת ההבחנה הבריסקאית הקלסית של חפצא וגברא או ליתר דיוק מעשה וגברא, הרא"ל האיר את הסוגיה כולה באור חדש ובהיר, ובנה את מערכת הכפרה של הקרבנות לדרגותיה.³¹

מאידך גיסא, אסור להתעלם ממשמעות הדברים ביחס לעולמו הרוחני של רבנו. אמנם האדם אחראי למעשיו, ואם עשה עברה, הוא חייב כפרה. אבל מה באשר לאדם עצמו במישור הקיומי? האין שום התייחסות לאישיותו של הגברא עצמו? האין שום השפעה של מעשיו על עולמו הפנימי של האדם? האם כל מה שנדרש הוא רק למחוק את המעשה, ואז יכול להמשיך בחייו כאילו לא קרה שום דבר? הלוא יש דברים שהאדם עושה אותם ומתחייב להיות שמם ואובד. יש שהאדם חשוב כמת בגלל מעשיו, והנה הוא כבר שמם ואבד. כיצד יכול האדם לכפר על חטאו בכגון זה?

לבי אומר לי שחלק מן ההתלהבות וההתרגשות של הרא"ל נבעו מעיסוקו בעולמו הפנימי של האדם. לאור הבנתו, הוא מצא ביטוי בדיני הקרבנות לתיקון אישיות האדם, הגברא שבו, לא רק את מעשיו החיצוניים. רבנו ראה את ההתמודדות הנפשית פנימית של האדם כאתגר העיקרי של עובד ה'. הוא התנגד לתפיסות המגדירות את האדם רק על פי מעשיו בפועל.³² מצד שני, הוא היה רחוק מאוד מתפיסות המתמקדות בעולמו הפנימי של האדם כביטוי למהותו, עד כדי התעלמות ממעשיו בתחום המעשי. הוא ראה את העולם הפנימי כעיקר, והתייחס אליו כמו אל קודש הקודשים,³³ וראה את המעשים

30 כעין זה מצאנו בשיטת רש"י, כתובות כב ע"ב, ד"ה באומרת ברי לי, שמי שאין לכו נוקפו פטור מאשם תלוי גם בתרי ותרי. יש לדון אם לכו נוקפו, הוא תנאי לחיוב אשם או שמא עצם הגורם המחייב. נפקא מינה תהיה כשלבנו נוקפו, אך מנגד, עדים מעידים שלא חטא, לפי מי שסובר שאין אשם תלוי בא בנדבה (עיין לעיל, הע' 9).

31 עיין שיעורי הרא"ל (לעיל הע' 15), עמ' 12.

32 כפי שבא לידי ביטוי באמירתו של ז"ן פול סארטר "האדם... למעשה הוא רק סכום של פעולותיו" האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם (יעקב גולומב מתרגם ועורך, התשמ"ט), עמ' 29.

33 הרב חיים סבתו מבקשי פניך: שיחות עם הרב אהרן ליכטנשטיין (התשע"א), עמ' 9.

"זאת תורת האשם" - על תיקון המעשים ותיקון האדם במשנתו של הרב ליכטנשטיין

כביטויים של עולמו הפנימי של האדם, ואף כמשפיעים עליו מצד אחד, ומטביעים את חותמם על חברה ועל העולם החיצוני מצד שני.³⁴

הרא"ל פרס את משנתו הרוחנית בסוגיה זו באחת מהרצאותיו, שעסקה בהבדל בין תשובה על מעשה עברה מסוים לבין תיקון אישיות האדם עצמו.³⁵ נביא כאן בקיצור את החלק הנוגע לענייננו.

הרא"ל פותח בדברי הרמב"ם (משנה תורה, תשובה, פרק ז, הלכה ג):

אל תאמר שאין תשובה אלא מעבירות שיש בהן מעשה, כגון זנות וגזל וגניבה, אלא כשם שצריך אדם לשוב מאלו, כך הוא צריך לחפש בדעות רעות שיש לו ולשוב מן הכעס ומן האיבה ומן הקנאה ומן ההתול ומרדיפת הממון והכבוד ומרדיפת המאכלות וכיוצא בהן מן - הכל צריך לחזור בתשובה. ואלו העונות קשים מאותן שיש בהן מעשה, שבזמן שאדם נשקע באלו, קשה הוא לפרוש מהם. וכן הוא אומר: "יעזוב רשע" וגו'.

הוא מעיר שבפרקים הראשונים של "הלכות תשובה", הרמב"ם מדבר על הצורך לחזור בתשובה מעברות מסוימות. אבל בהלכה זו, הרמב"ם מחיל את התשובה גם על תחום המידות, אף על פי שמבחינה הלכתית, אין להחשיב את המידות הרעות כ'עוונות'. מהו, אם כן, הרעיון העומד ביסוד החיוב לשוב מדעות רעות, אם לא גרמו לאדם לחטוא?

כדי להסביר את שיטת הרמב"ם, הרא"ל ציין את מה שהרמב"ם אומר בהשוואת מידות רעות למעשי עברה: "ואלו העונות קשים מאותן שיש בהן מעשה". יש שראו את מה שלמדנו, "הרהורי עבירה קשו מעבירה" (יומא כט ע"א), כמקור לדברי הרמב"ם.³⁶ אמנם רש"י מפרש שהרהורי עברה משמעם הרהורים על העריות (שם, ד"ה הרהורי עבירה), אבל מדברי הרמב"ם ב"מורה הנבוכים", עולה הבנה אחרת (חלק ג, פרק ת, מהדורת וילנא התרס"ט):

כבר ידעת אמרם הרהורי עבירה קשין מעבירה, ולי בפירושו פירוש נפלא מאד, והוא שהאדם כשימרה, אמנם ימרה מצד המקרים הנמשכים אחר החמר שלו, כמו שבארתי, שהאדם לא יעשה מרי רק בבהמיותו, אבל המחשבה היא מסגולות

34 עיין משנה תורה, דעות, פרק א, הלכה ז. וכן היא שיטתו המפורסמת של "ספר החינוך" (מצווה טז): "כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות".

35 רבי אהרן ליכטנשטיין, *"A Pure Heart: Refining Character and Balancing Values"*, אתר ישיבת הר עציון (tinyurl.com/jffsh3z). הרצאה זו מבוססת על אחת מדרשותיו של הגר"ד סולובייצ'יק זצ"ל, עיין על התשובה (לעיל הע' 25), עמ' 191-256.

36 עיין מגדל עזו על אתר.

האדם הנמשכים אחר צורתו, וכשיחשוב במרי ובעברה, ימרה בנכבד שבשני חלקיו.

נמצא שהרמב"ם סבור שכוונת הגמרא אינה לקושי להימנע מהרהורי האיסור, כפי שניתן לפרש לפי דברי רש"י, אלא לחומרתם של הרהורים. מבחינה מסוימת (אמנם לא ממש הלכתית), הרהורי עבירה חמורים יותר מעצם העברה, משום שמרכז האישיות הוא בלב ובנפש, ולא בגוף. מי שחוטא בידיו וברגליו, מטמא את השוליים ואת החיצוניות של עצמיותו, אבל מי שחוטא בלבבו, ביצריו ובמחשבותיו, מטמא את מרכז הכובד של אישיותו הרוחנית, וזה גרוע יותר במובן מסוים. מכאן משתקפת מידת החשיבות שהרמב"ם מייחס לישות הפנימית של האדם.

על רקע הבנה זו, טען הרא"ל ששני הפרקים הראשונים ב"הלכות תשובה" להרמב"ם עוסקים בתשובה בהקשר מצומצם: נעשה חטא, וחובה לתקן אותו על ידי תשובה. אבל בפרק ז, הרמב"ם עוסק בעניין אחר לחלוטין, בעיצוב האופי האנושי, הגשמה מרבית של העצמיות הרוחנית, והוצאתו הפוטנציאל הנפשי, המוסרי והדתי, מן הכוח אל הפועל.

הרא"ל מסכם את דיונו בקביעה שיחסי הגומלין בין הפרקים הראשונים לבין פרק ז מבליטים פן אחד באיזון הדתי הכולל. האדם חייב להקפיד על כל תג בהלכה, אבל חייב להתייחס גם לתכונות המוסריות. האדם חייב להכיר בחשיבותם של שני המרכיבים, הפעילות החיצונית והפעילות הפנימית. על אף שאנו מכירים במרכזיותם של החיים הפנימיים, פנימיות זו מושפעת ממעשים. אולם ברור שיש משקל למעשי האדם גם מצד עצמם. במונחים של מוסר, מעשינו מטביעים את חותמם על החברה, ומן הבחינה המיסטית או המטפיזית, כל מצווה הנעשית מטביעה את חותמה על המערכת הרוחנית העולמית.

כאמור, בהרצאה זו, הרא"ל דן בשני מיני תשובה, אחת מכוונת כלפי מעשה עברה מסוים, ואחת מתמקדת באישיות האדם. ההקבלה לשיעור הלמדני ב"שניים או חזין", שבו הרא"ל דן בכפרת קרבן חטאת ואשם בדיוק באותם קווים, ברורה היא.³⁷

37 הרא"ל לא הרבה לעסוק בשאלות השקפתיות בשיעוריו הלמדניים. לדעתו, היה בכך מסר חינוכי ומהותי, שיש לשאוף לאמת תורנית באופן אובייקטיבי, בלי דעות קדומות. אל לנו ללמוד את התורה במגמה להלביש עליה את השקפת עולמנו הסובייקטיבית. מצד שני, אין להתפלא על כך שבסופו של דבר היה קשר של קיימא בין משנתו הלמדנית של הרא"ל לבין השקפתו הרוחנית. לפנינו דוגמה מאלפת לקשר בין הדברים, גם כשלא באו לידי ביטוי במפורש.

“זאת תורת האשם” - על תיקון המעשים ותיקון האדם במשנתו של הרב ליכטנשטיין

סיכום

נסכם את הדיון בקרבנות הכפרה לאור ההבדל בין מעשה עברה לבין פגם בנפשו הפנימית של האדם.

מי שסטה מן הדרך וחטא בשוגג, חייב להקריב קרבן חטאת. כפרת החטאת מכוונת כלפי מעשה העברה שעשה, וממילא לא שייך לדבר על הקרבת חטאת במנותק ממעשה העברה.³⁸ הלוא יש משקל למעשה האדם, וגם על עברה שעבר בשוגג, הוא חייב לשוב בתשובה ולהתוודות ולהביא קרבן חטאת.³⁹

אבל לעתים לא די בתיקון המעשה לבדו: עתים משום שהקרבן בא לכפר גם על מי שחטא במזיד, כשזדונו מעיד על פגם עמוק בנפשו הפנימית של החוטא, ובלשונו של הרא"ל, “בגברא שבו”; עתים משום שהעברה היא כה חמורה, עד שאין כוח בקרבן לתקן את המעשה, כגון מי שמועל בקודשי ה'; לעתים משום שהאדם עצמו חשוב כמת וזקוק לתיקון פנימי; ולעתים משום שאין מעשה ברור שאפשר לכפר עליו,⁴⁰ והדרך היחידה להתגונן מפני סכנת העונש הוא על ידי תיקון האדם.⁴¹ לשם כך, התורה מחדשת ערוץ של כפרה הבא להתמודד לא עם החטא שבמעשיו אלא באדם עצמו, הנעשה שמם ואובד ומבקש לעצב מחדש את עולמו הפנימי. לשם זה, חידשה התורה את קרבן האשם.

38 עיין פירוש הרש"ר הירש, ויקרא ד, כד.

39 אף על פי שחטאת באה על מעשה עברה בשוגג, יש צורך בתשובה ובוידוי. עיין מה שכתב הרמב"ן (ויקרא ד, ב): “נפש כי תחטא בשגגה” - בעבור היות המחשבה בנפש, והיא השוגגת, הזכיר כאן נפש. וטעם הקרבנות על הנפש השוגגת, מפני שכל העונות יולידו גנאי בנפש, והם מום בה, ולא תזכה להקביל פני יוצרה רק בהיותה טהורה מכל חטא”. ולמדנו ביומא לו ע"א שהמקריב חטאת חייב להתוודות, ועל פי סוגיה זו פסק הרמב"ם (משנה תורה, תשובה, פרק א, הלכה א): “וכן בעלי חטאות ואשמות בעת שמביאין קרבנותיהן על שגגתן או על זדונן - אין מתכפר להן בקרבנם, עד שיעשו תשובה ויתודו וידוי דברים, שנאמר: 'והתודה אשר חטא עליה'”. והרבה פעמים מו"ר הציג בפנינו את שיטתו של ר' חיים, ולפיה המתעסק פטור מן החטאת, משום שאין המעשה של המתעסק מתייחס לאדם עצמו. מכאן שגם חטאת המכפרת על מעשה העברה צריכה להיות מלווה בתשובה ווידוי של האדם שחטא על ידי מעשה העברה. לא כן בקרבן אשם, שכל מהותו וכפרתו מכוונת כלפי האדם עצמו.

40 למדנו בכריתות כה ע"א, שאם נודע לו שחטא בשוגג, אחרי שהקריב אשם תלוי, חייב להקריב חטאת. לאור זה, יש לומר שכפרת אשם תלוי החלה על האדם אין בה כדי לכפר על מעשה העברה הדורש כפרה בפני עצמה.

41 העדות לקיום הבנה זו היא שיטת מי שסובר שמותר למי שלבו נוקפו להקריב אשם תלוי, אף על פי שאין מעשה עברה כלל.



שיטת לימוד הגמרא ושיעורי "מתודיקה תלמודית" של הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל

■ הקדמה ■ רקע: שיעורי "מתודיקה תלמודית" של הרב ליכטנשטיין ■ חלק א: קווים לשיטת לימוד הגמרא של הרב ליכטנשטיין: יעדי הלימוד המושגי, שאלות היסוד, סדר לימוד הסוגיה ועצמאות הסברה; העיון בראשונים ובאחרונים; העיון באחרונים - בין לימוד גמרא לבין פסיקת הלכה וכתבת מאמרים; השפה והמינוח המיוחדים; חלוקה לשתיים בעולם ההלכה ובעולם ההגות; יחסו לראליה, להיבטים ספרותיים והיסטוריים, לגרסאות ולמחקר תלמודי ■ חלק ב: שיעורי המתודיקה של הרב ליכטנשטיין: נושאים מבואיים: מהות הלימוד בעיון, מקבילות, ראליה וגרסאות; סקירה היסטורית וביבליוגרפית; הכוונה אנליטית בדרך לימוד הגמרא; הדגמת המתודיקה התלמודית בסוגיות הגמרא - סוגיה לדוגמה ■ סיכום ■ נספח: האם השפיעה שיטתו הבריסקאית-מושגית של הרב ליכטנשטיין על פסיקתו ההלכתית?

הקדמה*

מטרות מאמר זה הן לסרטט קווים לשיטת לימוד הגמרא של מורי ורבי הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל, ראש ישיבת "הר עציון" באלון-שבות (להלן: הרא"ל או הרב), ולהעלות על הכתב את שיעורי "מתודיקה תלמודית" שלימד אותנו בחורף תשד"ם-1983. למיטב ידיעתנו, שיעורים אלו עדיין לא נתפרסמו. במאמר נציג את הרקע לשיעורים, נסרטט קווים לשיטת הלימוד של הרב, ובסופו נביא את שיעורי המתודיקה. בנספח נדון בקצרה בשאלה אם השפיעה שיטתו הלמדנית של הרב על פסיקתו.

התלבטנו אם לפרסם את שיעורי המתודיקה מכמה סיבות: הם ניתנו לפני למעלה משלושים שנה לתלמידי שנה א', בוגרי תיכון שעדיין לא נתעצבה דרכם הלימודית, וגם סוכמו על ידי תלמיד שנה א', כך שיתכן שלא הובנו כדבעי. יש בהם דברים שאינם מעודכנים, ובחלקם אין חידוש. זאת ועוד. בשיעורים מופיעות דוגמאות רבות בקיצור רב, וסביר שהרב לא היה מפרסם אותן בלא מקורות נוספים.

עם זאת, אנו סבורים כי שיעורי המתודיקה הם בגדר מסמך היסטורי ייחודי, ויש בהם כדי להאיר את דרכו הלמדנית של הרב, את היסודות שחפץ להנחיל לתלמידיו, את חוש הביקורת המפותח שלו מחד ואת זהירותו ושמרנותו מאידך, ואת ראייתו המקיפה את ספרות ההלכה לדורותיה על ציר הזמן ועל ציר ההשוואה: השוואה בין מקורות מקבילים והשוואה בין מרכזי התורה.

יש אפוא לקרוא את שיעורי המתודיקה בהתחשב באמור לעיל. למותר לציין כי אין בהם כדי לשקף, ולו במעט, את למדנותו העצומה של הרא"ל ואת היקף ידיעותיו.

רקע: שיעורי "מתודיקה תלמודית" של הרב ליכטנשטיין

למעלה מחמש-עשרה שנים, מאמצע שנות השבעים של המאה העשרים ועד ראשית שנות התשעים,¹ נהג הרב ליכטנשטיין ללמד את תלמידיו, בדרך כלל בשנה א', שיעור

* תודתי נתונה לתלמידים שלמדו אצל הרב ליכטנשטיין בישיבת רבנו יצחק אלחנן ב"ישיבה אוניברסיטה" בניר-יורק (YU) ובישיבת "הר עציון", על הערותיהם: בניו, הרבנים משה ומאיר ליכטנשטיין, הרב דוד ארונובסקי, הרב עזרא ביק, הרב שמואל דוד, פרופ' אביעד הכהן, השופט רפאל יעקובי, הרב אלי ליפשיץ, הרב ד"ר שלמה פיק, הרב פרופ' דב פרימור, הרב ד"ר ברוך קהת, הרב אליקים קרומביין, הרב שמואל רוזנבלום, פרופ' אברהם (רמי) ריינר והרב יוסף צבי רימון.

1 מחזור ו', שהתחיל באלול תשל"ג, היה המחזור הראשון ששמע שיעור זה, בתשל"ד (השנה שבתחילתה פרצה מלחמת יום הכיפורים) או בתשל"ה. השיעורים ניתנו עד שנת תשנ"ב (אז הועברו לבני מחזור כ"ג, שהיו בשנה ב', לאחר שובם מן השירות הראשון בצבא. מחזור כ"ד כבר לא שמע שיעור זה). בוגר

שיטת לימוד הגמרא ושיעורי "מתודיקה תלמודית"

שהוא קרא לו "מתודיקה תלמודית", שנועד להדריך בדרך לימוד הגמרא.² הרא"ל, שהגיע לשיבה בקיץ תשל"א (1971) כדי לעמוד בראשה לצד עמיתו, מייסד הישיבה, הרב יהודה עמיטל זצ"ל, התחיל ללמד מתודיקה שנים אחדות לאחר הגעתו. סביר להניח שהסיבה לכך הייתה העובדה שביטא אותה במאמרו, שנוכח כי בעת הגעת התלמידים לשיבה, יש לרבים מהם ניסיון מועט בלימוד גמרא רציני, מפני שהיקף ידיעותיהם דל, וכי רקע בעייתי זה מקשה עליהם לפתח לימוד מעמיק בגמרא.³

הנושאים שנבחרו על יד הרא"ל לשיעורי המתודיקה, כמוכא להלן, משקפים את דרך הלימוד הבריסקאית-אנליטית של הרב. אנו זכינו לשנים-עשר שיעורי "מתודיקה". את עקרונות המתודיקה הדגים הרב באמצעות עיון בשש סוגיות במסכת כתובות.

מאמרים, כנסים וערבי עיון לא מעטים, בחיי הרא"ל ולאחר פטירתו ביום א' באייר תשע"ה (20.4.2015), הוקדשו למשנתו ההלכתית,⁴ להגותו, להנהגותיו

הישיבה ממחזור כ"א סיפר לנו כי במחזור שלמד בו, השיעור (שהועבר בשנת תשמ"ט, בשנה א') יועד רק לחלק מן התלמידים, ללמדנים שבהם, ואליהם פנה הרא"ל באופן אישי. איננו יודעים בוודאות מדוע בתשמ"ט ייחד הרב שיעור זה רק לחלק מתלמידי שנה א', ומדוע בשנת תשנ"ג חדל מללמדו. להצעת הסבר להפסקת השיעור, ראה להלן, הע' 10.

2 כמה מן התלמידים סיפרו לנו ששיעורי המתודיקה ניתנו בימי ראשון בשעה 10:00, במכוון, כדי לזרום להקדים לשוב לישיבה בימי ראשון. לתלמיד שגר בחיפה והלין על השעה המוקדמת, אמר הרב כי חישב שגם הוא מסוגל להגיע לישיבה בשעה זו. ההקפדה על סדרי הלימוד הייתה אופיינית להרא"ל, ולכן הקפיד להעביר שיעור יומי גם בימי שישי בבוקר. כשביקשנו שיעור נוסף בנושאים מיוחדים, התנה זאת בקיום השיעור בימי שישי לאחר השיעור היומי.

3 "המאגר של ידע בסיסי... הנמצא אצל תלמידי ישיבות רבים נע בין מוגבלות לחסרון תהומי, אף שהם אינם בהכרח אשמים בכך. בחלקים גדולים של הציבור האורתודוקסי-מודרני יעדר דחף חברתי ללימוד רציני, ובזכות זמן ואנרגיה בימי הילדות והנעורים הקשור לכך, יוצרים תלמידים בעלי יכולות וכוונות טובות, אך בעלי ידע תשתיתי שטחי וצר". ראה הרב אהרן ליכטנשטיין "הגישה המושגית-בריסקאית בלימוד התורה: השיטה ועתידיה" **נטועים** יח 29 (התשע"ג). מאמר זה נתפרסם במקורו באנגלית בשנת 2003 על סמך הרצאה שניתנה בתשנ"ט.

4 מאמרים: הרב אליקים קרומביין "פריצת דרך' בתחומי קדשים וטהרות" **מעלין בקודש** א 171 (התשנ"ט); הנ"ל, "על 'שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין - דינא דגרמי'" **עלון שבות** 158 (התשס"א), עמ' 115; הנ"ל, "מר' חיים מבריסק והגר"ד סולובייצ'ק ועד 'שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין' - גלגוליה של מסורת לימוד "נטועים" ט 51 (התשס"ב); הרב אברהם וולפיש "השיטה הבריסקאית והקריאה הצמודה: תגובה למאמרו של הרב אליקים קרומביין" **נטועים** יא-יב 95 (התשס"ד); הרב דניאל וולף "על החידוש בשיטתו הלימודית של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין" **מה אהבתי תורתך**, עמ' רסד (התשע"ד). ובגרסה מעודכנת: Rabbi Daniel Wolf, "Hiddush within the Beit Midrash: Rav Aharon Lichtenstein's Approach to Lomdus as an Adaptive Improvement to the Brisker Derekh", 47 TRADITION 113 (2015); הרב ראובן טרגין "דרך הוראת הגמרא של הרב אהרן ליכטנשטיין", **מה אהבתי תורתך**, שם, עמ' רנו. כנסים: בחייו ולאחר פטירתו, חלקם הועלה לאתר ישיבת הר עצינן. בימים אלו נכתבת עבודה לקבלת התואר דוקטור על משנתו ההלכתית של הרב ליכטנשטיין על ידי בוגר הישיבה, הרב שמואל רוזנבלום.

הערת העורך: מאמרו של הרב רוזנבלום "ה'אמת המורחבת' והשפעתה על שיטת הרב אהרן ליכטנשטיין", המבוסס על מחקרו בעבודת הדוקטור, מתפרסם בגיליון זה.

ולמידותיו.⁵ הרב עצמו כתב מאמרים אחדים על דרך הלימוד הבריסקאית ועל דרכם של ר' חיים סולובייצ'יק מברסק ושל נכדו, חמיו הדגול, הגר"ד סולובייצ'יק, והם משקפים במידה רבה גם את דרכו בלימוד.⁶

למיטב ידיעתנו, בעת שהתחיל הרא"ל ללמד את שיעוריו במתודיקה תלמודית באמצע שנות השבעים, לא היה איש שלימד את התחום הזה⁷ בישיבות בישראל, ואולי גם בחו"ל,⁸ להבדיל מחוגים לתלמוד באקדמיה. גם בתחום זה, ככתחומים אחרים, היה הרא"ל חלוץ בעולם התורה הציוני-דתי, ולא רק בו. דומה כי מאז המצב השתנה, ובחלק מן הישיבות, גם התיכונות, מתייחסים לדרכי לימוד הגמרא. כמה רבנים ציונים דתיים וחרדים אף הוציאו לאור חיבורים בנושא זה.⁹

נדגיש שאין להשוות בין שיעורי המתודיקה לקורסים באקדמיה, הן בתכנים הן ביעדים. באקדמיה, הכרת המתודולוגיה היא מבוא הכרחי בכל נושא. לעומת זאת, מסתבר שהרב לא גרס שהכרחי לעבור קורס מתודולוגי לפני הלימוד בגמרא, וכי לא התכוון לתת לתלמידיו קורס שלם ושיטתי, אלא רק לגעת במגוון נושאים, כדי שיטעמו מהם. מטרת שיעוריו של הרא"ל לא הייתה לתת מבוא מקיף אלא להשלים לתלמידיו פערים בלימוד,

5 להגותו, ראה למשל: מאמרים בדעת 76 (התשע"ד) (ספר יובל לכבודו): אביעד הכהן ואליעזר חדר הומניזם, דמוקרטיה וזכויות אדם במשנתו של הרב אהרן ליכטנשטיין (התשע"ו); כנסים. הנהגותיו ומידותיו - מאמרים וכנסים, אשר מטבע הדברים נכתבו ונערכו רק לאחר פטירתו.

6 למשל: הרב אהרן ליכטנשטיין "כך היא דרכה של תורת 'הרב': לדרך לימודו של הגר"ד סולובייצ'יק" עלון שבוע בוגרים ב 106 (ניסן התשנ"ג): הנ"ל, "הגישה", לעיל הע' 3, עמ' 9-38; הנ"ל, "דברי הספד על מרן הגאון רי"ד סולובייצ'יק" מסורה ט (אדר התשנ"ד), עמ' יד. וראה עוד: הרב חיים סכתו מבקשי פניך: שיחות עם הרב אהרן ליכטנשטיין (התשע"א), עמ' 203-216. למאמרים נוספים שלו על הגר"ד, ראה פרק לד', בביבליוגרפיה של כתבי הרא"ל, שנכתבה על ידי הרב דב קרול באתר ישיבת הר עציון (tinyurl.com/DovKaroll).

7 כתיבה חלוצית בתחום זה, שלא במסגרת הוראה בישיבה, נעשתה כבר על ידי הרב משה אביגדור עמיאל המדות לחקר ההלכה: מדות ההגיון בהסברא התלמודית, חלקים א-ג (התשע"ט-התש"ה). וראה הקדמתו לחלק א.

8 הכוונה לישיבות מסורתיות, ולא לבתי מדרש לרבנים, דוגמת הסמינר התאולוגי בני-יורק (JTS) ודומיהם. הרבנים קרומביין ווולפיש, שלמדו אצל הרב בישיבה אוניברסיטה, סיפרו לנו ששם לא לימד הרב שיעור במתודיקה.

9 למשל: MOSHE E. WACHTFOGEL, THE BRISKER DERECH: A PRACTICAL GUIDE (New York: Jerusalem 1993); הרב ברוך מרדכי אורחי (ראש ישיבת "עטרת ישראל" בירושלים) והגית: ספר הדרכה לעיון והעמקה (התשנ"ה). במבוא: "בנין לימוד עיוני ע"י נתוח והפשט, הפרדה וביורור"; הרב מרדכי פורמר (בוגר "ישיבת מרכז הרב", המלמד בישיבת ההסדר במעלות) דרכי לימוד: על דרך לימוד הגמרא בעיון (התשנ"ז); מהדורה ב מורחבת, התשנ"ח; התשס"ג). בפתח החיבור: "באים אנו לפתוח צוהר ללומד בראשית צעדיו, להקנות ידע ויכולת ניתוח, המלמדים כיצד להתמודד עם המובא בגמרא, להחדיר לצעירי הלומדים את סגנון הלימוד הישיבתי"; הרב אחיקם קשת (בוגר "ישיבת מרכז הרב") קובץ יסודות וחקירות השלם (התשס"ז). כותרת המשנה: "ביאור דינים ומושגים, גדריהם והחקירות שבהם... סוגי הסברות".

לסייע להם בלימוד התלמוד, ולהכניסם לשיעורו היומי, שהיה ניתן לתלמידי השיעורים הגבוהים יותר.¹⁰

חלק א: קווים לשיטת לימוד הגמרא של הרב ליכטנשטיין

פרק זה מבוסס על דברים שכתבו תלמידי הרא"ל במאמריהם, או שכתבו לנו לרגל פרסום מאמר זה, וכן על מה ששמענו מפיו בשיעוריו הכלליים (בשנים תשמ"ג-תשמ"ח), היומיים (תשמ"ז-תשמ"ח), ובשיעורי ההלכה (תשמ"ג-תש"ן),¹¹ אך כמוכּן אין בהם כדי למצות את מתודת הלימוד של הרב.

יעדי הלימוד המושגי, שאלות היסוד, סדר לימוד הסוגיה ועצמאות הסברה

כידוע, בדרך כלל הסוגיות אינן מציגות נושא בשלמותו. הרא"ל עמל למצות כל סוגיה בפני עצמה ולהגיע מכל הסוגיות הרלוונטיות לראייה כוללת של הנושא תוך כדי תשומת לב לפרטיו.¹² הרב הדגיש את הצורך לברר את היסוד למחלוקת שבין מקורות או שבין ההווא אמינא בסוגיה לבין המסקנה.¹³ בניגוד לאחרים, לימודו לא התרכז ב"חידושים" או בתירוץ קושיות בסוגיה או ברמב"ם. הוא התמקד בנושא ולא בטקסט.¹⁴ לכן, לעתים לא לימד את המסכת כסדרה, אלא התמקד בסוגיות מרכזיות בנושא, תוך דילוג או היפוך הסדר.¹⁵ שיטתו החדירה בתלמידיו שאיפה ללימוד עיוני ברמה גבוהה. דרך

10 על התוכנות בפסקה זו, העמידני הרב עזרא ביק, שלמד אצל הרב שנים רבות ב-YU ובארץ ומכהן עשרות שנים כר"מ בישיבת הר עציון. הוא משוכנע שהרא"ל היה מתנגד לקורס "מבוא ללימוד עיוני תלמודי", ולכן אין זה מפתיע לדעתו שבשלב מסוים ויתר הרב על לימוד שיעורי המתודיקה.

11 חלק גדול משיעוריו עדיין לא ראו אור, הן היומיים (שניתנו בדרך כלל לבני שנה ד' ואילך). הן הכלליים (לכל הישיבה), הן שיעורי ההלכה בשבתות אחר הצהריים או במוצ"ש (בהתאם לשעון קיץ או שעון חורף), שבהם מיפה בצורה מובנית ובהירה את הנושא ושיטות הראשונים (לענ"ד אלו היו בדרך כלל שיעוריו הבהירים ביותר).

12 הרא"ל, "הגישה", לעיל הע' 3, עמ' 12-14, 23-24; הרב קרומביין, "דינא דגרמי", לעיל הע' 4, עמ' 115-116. כל אימת שהגענו בשיעור להווא אמינא בגמרא ואחר כך למסקנה "קמ"ל [=קא משמע לן]", היה הרב חוקר: "קא משמע לן שמה?" שההבנה הקודמת שבבסיס ההווא אמינא נדחית, וכעת במסקנה ההבנה אחרת? או שמא לחילופין, ההבנה הקודמת נשארת עקרונית גם למסקנה, אלא שיש ליישב את הקושיה שהועלתה באופן אחר שאינו משנה את הנחת היסוד שביסוד ההווא אמינא.

14 הרא"ל, "הגישה", לעיל הע' 3, עמ' 12-14, Wolf; 19-21, לעיל הע' 4, עמ' 119-120; הרב קרומביין, "מר' חיים", לעיל הע' 4, עמ' 54-57. עם זאת, הרא"ל הסתייג מ"שעבוד" הטקסט להבנה המושגית ה"נכונה". ראה שם, עמ' 72.

15 Wolf, שם.

לימודו צמחה מתוך תורת רבו הגדול וחוננו, הגרי"ד, אך הוא פיתח מאוד את הלמדנות הבריסקאית.¹⁶

בעוד הלימוד הישיבתי המסורתי מתחיל בדרך כלל בלימוד הגמרא, רש"י ותוספות, עובר לעיון בראשונים ובאחרונים, ורק אחר כך מגיע אל לימוד ב"עיון", שיעורי הרא"ל, ובכך היה חידוש מתודי משמעותי, היו בנויים בסדר הפוך. כבר בראשית לימוד הסוגיה, עוד קודם החשיפה לפרטיה, הציב הרב את השאלות העקרוניות שיש לברר, והעלה את כל האפשרויות הכאות בחשבון, שאותן כינה "אִפְרִיורִית" (*a priori*), גם אם היו נראות רחוקות.¹⁷ רק בשלב השני, התחיל הלימוד בסוגיה, במקבילותיה והראשונים. שאיפתו העיקרית לא הייתה להכריע בין ההבנות של הסוגיה אלא למיין ולמפות את מושגי היסוד ואת השיטות העולות ממקורות אלו לאור ההבנות המקדמיות (האִפְרִיורִית), תוך חידודן ובדיקה איזו מהן יכולה להתקבל בסוגיה ובדברי הראשונים.

אין כאן רק הבדל טכני בסדר. לימוד באופן זה, הבוחן את הסברה באופן עצמאי ובלא קשר לקושי טקסטואלי, עשוי לחשוף הבנות מהותיות של הדין, שהלומדים עלולים להחמיצן בלימוד בסדר המקובל.¹⁸ דרך הלימוד בשיטת הרב, וזו אכן הייתה לא אחת תחושת תלמידיו, הותירה את הלומד החפץ בהכרעה מתוסכל, בשאלו את עצמו: מהי אפוא המסקנה הסופית של הסוגיה, "השורה התחתונה", אם כל כך הרבה אפשרויות עדיין פתוחות?

כמי שעניינו במושגיות (קונספטואליסט), מעייני הרב היו נתונים בעיקר להגדרת הדינים, שראה אותה כיסוד העיקרי ופסגת שיטתו. משום כך, התמקד הרב בשאלות הנוגעות להגדרה, שאותן כינה "ראשוניות", והרבה פחות בשאלות "משניות", שעניינן תיאור הסתירה בין מקורות.¹⁹

16 הרב קרומביין, "דינא דגרמי", לעיל הע' 4, עמ' 115-116. לטיב זיקת הרא"ל לתורת בריסק, ראה מאמרי הרבנים קרומביין וולפיש, לעיל הע' 4.

17 הרב טרגין, לעיל הע' 4, עמ' רסב: "הכלי המתודולוגי העיקרי [ש]אותו פיתח הרא"ל הוא החשיבה האפריורית".

18 למשל: ההבנה שחיוב בגרמי מדרבנן עשוי להיות לא מדין "קנס" אלא מדין "נזק", כהרחבה לרובד דאורייתא, הבנה שאינה עולה כלל כאפשרות בראשונים או באחרונים הקלסיים (רמב"ן, תוספות, ש"ך ועוד). דוגמה זו מובאת על ידי הרב קרומביין, "דינא דגרמי", לעיל הע' 4, עמ' 118-119, ועוד דוגמאות שם, עמ' 120-123. הרב קרומביין סבור (שם, עמ' 120), כי בזה נבדל הרב ליכטנשטיין מ"תורת בריסק" ומדרך לימודו של ר' חיים, כפי שמשתקף בחידושו על הרמב"ם.

19 הרא"ל, "הגישה", לעיל הע' 3, עמ' 14: "הגישה הקונצפטואלית ללימוד עסוקה פחות בשאלות המשניות, לעומת גישות המתרכזות יותר בצדדים הטכניים או הטקסטואליים. היא מכוונת במובהק למענה על השאלות הבסיסיות, ובראש ובראשונה למשימה האינטלקטואלית הבסיסית מכולן: ההגדרה". על מלאכת "הגדרה", ראה עוד שם, עמ' 13-16. על ההבחנה בין שאלות ראשוניות ומשניות בתורת בריסק ובלמודם של הגרי"ד והרא"ל, ראה עוד הרב וולפיש, לעיל הע' 4.

שיטת לימוד הגמרא ושיעורי "מתודיקה תלמודית"

הרב חתר לליבון יסודות כל דין, לבירור משמעות פרטיו, לסיווגם ולקביעת מיקומם המדויק במסגרת המערכת הכללית של הדין. כדי להגיע למטרה זו, הציב תמיד שלוש שאלות שיש להשיב עליהן: מה מקור הדין, מה אופיו (למשל: חובה או מצווה, חיוב ממוני או איסורי) ומה היקפו. אופי הדין עשוי להיות תלוי במקור שממנו הוא נלמד וגם להשפיע על היקפו.²⁰ ניסוח שיטתו באמצעות המשפט הקצר והקליט "מקור, אופי והיקף", שהכיר היטב כל תלמיד מתלמידיו, היה גורם משמעותי מאוד בהצלחתו הגדולה בהנחלת שיטתו לתלמידיו ובהצלחת חלק גדול מהם ליישמה.

העיון בראשונים ובאחרונים

הרב התמקד בעיון בדברי הראשונים לגוניהם, ועיונו בהם היה רחב היקף הרבה יותר ממה שמקובל בעולם הישיבות, אף מזה של רבו הגרי"ד. הרב הרבה לדון בדברי הרמב"ם ב"משנה תורה", בהתאם למסורת הבריסקאית, וכן בדברי הרמב"ן, שאותו העריך ביותר.²¹

הרב הבחין מהותית בין הראשונים לאחרונים: הראשונים נתפסו אצלו כמקורות יסוד (primary sources), שיש ללמוד אותם כחלק מן הקורפוס התורני, ואילו האחרונים נחשבו בעיניו כמקורות משניים (secondary sources), היינו מקורות שיש להיזקק להם רק אם הם תורמים להבנת הסוגיה, אך אינם בעלי סטטוס קנוני כשלעצמם.²² וכיוון שדן בסוגיות באמצעות משקפי הניתוח העצמאי שלו, מסורות הלימוד שקיבל והגישה הבריסקאית שחונך לאורה, הוא לא נזקק במסגרת שיעוריו להרבה מן האחרונים.²³ בניגוד ללימוד הישיבתי המסורתי, הרא"ל לא השתמש באחרונים באופן שוטף כפרשנים, אולם בהחלט השתמש בדברים עקרוניים של האחרונים העוסקים בשאלות יסוד העולות בסוגיה, דוגמת הש"ך, שאותו העריך מאוד, בעל "קצות החושן", ר' עקיבא איגר ורבי

20 הרב טרגין, לעיל הע' 4. ראה גם הרא"ל, "הגישה", לעיל הע' 3, עמ' 13: "מקור, היקף ואופי קשורים זה לזה בסמיכות ובתפקוד".

21 הרא"ל הפליג מאוד בשבח הרמב"ן, בעיקר בפירושו לתורה, כינהו "מאור עינינו", ראה בו מורה דרכו, ואמר לא אחת שאילו התבקש לקחת לאי בודד ספר אחד בלבד, היה לוקח את פירושו לתורה. ראה: הרב סבתו, לעיל הע' 6, עמ' 39-40. וראה עדותו והסברו של הרב יואל בן-נון "מייצג את בית המדרש של הרמב"ן", מוסף שבת, מקור ראשון, גיליון 980 (20.5.2016), עמ' 16.

22 כך אמר לבנו, הרב משה ליכטנשטיין.

23 כך אמר לנו הרב משה ליכטנשטיין. לדבריו, יש מקום להבחנות גם בין תקופות ואחרונים, אך התרשם כי בנוגע ללימוד (להבדיל מפסיקה, ראה להלן), הרב לא הבחין הבחנות מעין אלו בשימוש באחרונים. הרב קרומבין סיפר לנו שלעתים רחוקות, הרב הפנה את תלמידיו ב-YU לדיונים רחבים באחרונים. כך למשל כשעסקו בשליחות בפרק השני בקידושין, הפנה אותם לדיון המקיף ב"מנחת ברוך" של ר' ברוך לבסקי, מחכמי ליטא הנודעים.

אחרים.²⁴ מיעוט עיונו בדברי האחרונים ומיעוט אזכורם בשיעוריו בולט גם בסקירה ההיסטורית והביבליוגרפית הקצרה שנתן בשיעורי המתודיקה (ראה להלן), שעסקה רק בתקופת הראשונים ומעט מאוד בגאונים, אך כלל לא באחרונים.²⁵

נספר שתי אנקדוטות בעניין זה.²⁶ באחד משיעוריו, ציטט הרא"ל את ה"פני יהושע" במסכת בבא מציעא, והעיר בבדיחות: "אם אני מצטט את ה'פני יהושע', תאמינו לי שזה סימן שאין התייחסות לעניין הזה בראשונים". האנקדוטה השנייה: פעם אחת, בעת שלימד מסכת ביצה, שאל הרב את הגרש"ז אורבך שאלה בענייני מוקצה. ר' שלמה זלמן התעניין באלו מן האחרונים הוא משתמש במסכת זו, והרא"ל השיב שרק באחרונים קלסיים מאוד כמו ה"ים של שלמה".

העיון באחרונים - בין לימוד גמרא לבין פסיקת הלכה וכתובת מאמרים

בעניין מידת הזדקקותו של הרב לאחרונים, חשוב להבחין בין לימודו לבין פסיקתו ההלכתית או כתיבת מאמרו. כשבא הרא"ל לפסוק הלכה, בדק ביסודיות מה פסקו האחרונים ופוסקי זמננו. בכלל זה, הוא נדרש לפסקיו של ר' משה פיינשטיין, והכיר היטב את פסקי הגרש"ז אורבך, שעמו עמד בקשר קרוב, ובעצת הגרי"ד גם נועץ בו בענייני הלכה.²⁷ גם כשכתב את מאמרו, בדק הרב ביסודיות את כל הספרות, ונזקק לדברי האחרונים, הרבה יותר מאשר במסגרת שיעוריו, כפי שניתן להיווכח מקריאת מאמרו.

השפה והמינוח המיוחדים

לרב היה כישרון נדיר להגדיר מושגים מסובכים ולפשטם, לעתים באמצעות דוגמאות מסוגיות ומתחומי הלכה רחוקים מאוד מן הסוגיה הנלמדת, ולא אחת גם באמצעות

24 לדברי בנו, הרב משה ליכטנשטיין, הרא"ל הכיר היטב את כל דברי הש"ך, כולל הארוכים ביותר, ודרכו בשימוש באחרונים הייתה שונה מאוד מזו של עמיתו. בעוד הרב עמיטל השתמש בשיעוריו באופן רציף לפרשנות הסוגיה ב"קצות החושן", ב"אבני מילואים", בר' עקיבא איגר ובאחרונים אחרים, הרא"ל השתמש כאמור רק בקטעים עקרוניים שלהם, וניתן להיווכח בכך מתוך השוואת המקורות שנתנו שניהם לשיעוריהם הכלליים.

25 הרב יוסף צבי רימון סיפר לנו כי בשיעורי המתודיקה ששמע, דיבר הרא"ל מעט גם על האחרונים.

26 שתיהן סופרו לנו על ידי בנו, הרב משה ליכטנשטיין.

27 על עצת הגרי"ד בעניין זה, שמעתי מפי הרב פרופ' דב פרימר. על הקשרים בין הרא"ל לגרש"ז, ראה הרב יוסף אליהו התורה המשמחת (התשנ"ח), לפי המפתח. הרא"ל גם סיפר על כך וגם הספיד את הגרש"ז בשיבה. ראה: הרב אהרן ליכטנשטיין "הספד על רבי שלמה זלמן אורבך זצ"ל עלון שבות, גיליון 143-144 [עמ' 9] (התשנ"ה).

דוגמאות מן החיים, ובכלל זה מעולם הספורט.²⁸ יכולת זו שיקפה את היקף ידיעותיו, שחבקו את כל סוגיות הבבלי והירושלמי ומפרשיהם, והיו מונחות בראשו בצורה סדורה ובהירה.²⁹

במונחים שנבחרו על ידי הרב, היה חידוש חשוב. כך למשל השימוש במילה "היקף [הדין]" הוא דוגמה טובה לבחירתו, לצורך הבהרת שיטתו הלמדנית, בניסוחים מודרניים יותר מאלו המקובלים בלמדנות הקלסית.³⁰ ניסוחים אלו באו לידי ביטוי בשיעוריו שבעל פה ושכתב.³¹ מונחים מודרניים אחרים שהשתמש בהם הרב הם: אפירורי, דה פאקטו ודה יורה, ממד עקרוני, צדדי או שולי.³²

חלוקה לשתיים בעולם ההלכה ובעולם ההגות

פעמים רבות חילק הרא"ל את מגוון ההבנות בסוגיה לשתי קטגוריות מרכזיות, שכל אחת מהן התחלקה לעתים אף היא לתתי-קטגוריות, או שהסביר שההבנות השונות מצויות על רצף בין שני מוקדים.³³ סביר כי החלוקה לשתי קטגוריות הושפעה משיטת הלימוד הבריסקאית, הנוהגת לנתח הלכות באמצעות הבחנה בין שני היבטים, "שני דינים", דוגמת ההבחנה בין דין ב"חפצא" לבין דין ב"גברא" ובין ה"חיוב" וה"קיום" של מצווה. אפשר שיש כאן רק דמיון בעלמא, אולם ראוי לציין כי חלוקה זו של הרא"ל לשתי קטגוריות מרכזיות בתחום ההלכתי מזכירה גם את תפיסתו ההגותית. בהגותם של הגרי"ד והרא"ל, בולטים פיצול (דיכוטומיה) ומתח מתמיד בין שתי מגמות סותרות, דוגמת עולם הקודש אל מול עולם החול, וצו הבורא לעומת המוסר האנושי. בכך נבדלת

28 כדורגל - כך למשל אמר בשיעור: "וכאן אנו מגיעים לרחבת השש עשרה של הסוגיה"; שחייה - הרא"ל, "הגישה", לעיל הע' 3, עמ' 11; דוגמה באמצעות הבחנה בין כדורסל ובייסבול - הרב עמיחי גורדין "שנה בלעדיו: 7 סיפורים קצרים על הרב ליכטנשטיין" אתר סרוגים (6.5.2016), סיפור חמישי (הרא"ל אהב בצעירותו לשחק כדורסל).

29 פעם שאֵלתיו שאלה מסוימת, ותשובתו על אתר (מונח שהיה שגור על לשונו) הייתה: "בבבלי זה לא כתוב, אבל בירושלמי במקום אחד...".

30 הרב טרגין, לעיל הע' 4.

31 הרב היה מודע לעובדה שהשפה שהשתמש בה והועלו בה על הכתב שיעוריו על ידי תלמידיו, שונה מן הניב המקובל בכתיבת חידושים בעולם התורה, המכונה "לישנא דרבנן". ראה: במבוא שכתב לשיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין - דינא דגרמי (התש"ס), עמ' 7-10; Wolf; לעיל הע' 4, עמ' 116-119.

32 Wolf, שם.

33 לפי בדיחה שהילכה בישיבה בהקשר זה, שכאמור הייתה לה אחיזה במציאות, כשרצה הרא"ל להציג שלוש הבנות במקום שתיים, היה מציג תחילה כדרכו שתי הבנות, ואחר כך מראה שאחת מהן מתפצלת בתוכה אף היא לשתיים, וכך היה מגיע לשלוש.

הגותם, ובמידה רבה הפוכה, מן ההגות מבית מדרשו של הראי"ה קוק, העוסקת במיזוג והשלמה בין ניגודים והפכים.³⁴

יחסו לראליה, להיבטים ספרותיים והיסטוריים, לגרסאות ולמחקר תלמודי

כמו הגרי"ד, ובניגוד מוחלט למחקר האקדמי, הרא"ל לא עסק בראליה התלמודית, היינו ברור המציאות הראלית, כגון: הבגדים, הכלים, מנהגי הסוחרים, הגאוגרפיה, המשפט, ההיסטוריה והכלכלה. כמו כן לא עסק בהיבטים אישיים-חברתיים של חכמי ההלכה, כגון: תולדות חיים (ביוגרפיה), סוציולוגיה ופסיכולוגיה. הרב גם לא עסק בשיטתיות בגרסאות (על ראליה וגרסאות ראה עוד להלן בשיעורי המתודיקה), אם כי לעתים דן בגרסאות בתלמוד הבבלי וברמב"ם. את שינויי הגרסאות, נטל בדרך כלל מן הראשונים או המפרשים על הדף (ראה הזדקקותו לגרסת רבנו חננאל בסוגיה לדוגמה בשיעורי המתודיקה), אך לא הפנה מעולם את תלמידיו לעדי נוסח עצמאיים של הבבלי (דפוסים או כתבי יד), כנהוג באקדמיה. עם זאת, כל אימת שהייתה בנמצא מהדורה מדעית, כגון תוספתא במהדורת ליברמן ורמב"ם במהדורת פרנקל, הוא הפנה אליה.

הרא"ל היה מודע לענייני גרסאות, לראליה וגם לעובדה שהיבטים ספרותיים והיסטוריים עשויים להשפיע על הלימוד, ואף סבר כי הם ראויים ליתר תשומת לב, אך עם זאת גרס כי אין לתת להם מעמד מרכזי בלימוד.³⁵ דומני שהיו לתופעה זו שלוש סיבות עיקריות.

34 הגות של הראי"ה קוק ובנו עוסקת ב"אחדות ההפכים" וביצירת מיזוג (הרמוניה) והשלמה בין מגמות מנוגדות, ולפיכך רואה את עולם החול ככלול במהותו בעולם הקודש. לעומת זאת, הגותם של הגרי"ד והרא"ל מדברת על מתח ו"היקרעות" אנושית מתמדת בין מגמות מנוגדות, שעל האדם ללמוד לחיות עם כולן בלא לטשטש את הסתירה שביניהן. הגות זו גורסת כי לעולם החול יש מקום משלו וכי הוא נפרד ואינו חלק מעולם הקודש. על כך ועל ההבדלים שבין הגרי"ד והרא"ל, ראה: דב שוורץ "הגותו של הרב אהרן ליכטנשטיין: תדמית ומציאות" דעת 76 (התשע"ד), עמ' 7; הרב מאיר ליכטנשטיין, "ציונות דתית אחרת", מוסף שבת, מקור ראשון, גיליון 978 (6.5.2016). מקבילה להבדל זה בין הרא"ל והגרי"ד לבין הראי"ה קוק מצויה בפילוסופיה הכללית, בהבדל בין החשיבה המאחדת (סינתטית) של הגל לבין גישתו של קירקגור, שגרס כי העצמי של האדם הוא מרכז שבין קצוות מנוגדים, דוגמת האינסופי והסופי, וכי החיים האנושיים הם מתח הכרחי ומתמיד מתוך שאיפה להגשמת ההפכים. הגרי"ד לא הסתיר את חיבתו וזיקתו לקירקגור, וגם הרא"ל הרבה להזכירו. הרא"ל היה חלוק לא אחת, הן בדבריו שבכתב הן באלו שבעל פה, על גישת הראי"ה קוק. ראה: הרב אהרן ליכטנשטיין "תהליך וסיום בהיסטוריה" חברה והסטוריה 247 (התש"ם). על הסתייגות הגרי"ד והרא"ל מתפיסות רוחניות (ספיריטואליסטיות) ומתורת הראי"ה, ראה גם: Shlomo Fischer, "The religious humanism of R. Aharon Lichtenstein", 47 TRADITION 17 (2015) (מבוסס על הרצאתו במושב: "הרב אהרון ליכטנשטיין: הגות, למדנות והשפעה תרבותית", שהתקיים בנוכחות הרב ביום כ"ד מנחם אב תשע"ג (31.7.2013) בקונגרס העולמי ה-16 למדעי היהדות); שוורץ, שם. אגב, לא אחת אמר לנו הרב כי מיעט לקרוא בכתבי הראי"ה, משום שהתקשה להבינם בגלל סגנונם.

35 הרא"ל, "הגישה", לעיל הע' 3, עמ' 30-32, ושם ציין עוד גורמים, פרט למנויים להלן, למיעוט העיסוק בישיבות בגרסאות ובראליה. הרב עזרא ביק אמר לנו שראוי להבחין בהקשר זה בין תחומים. הרא"ל

שיטת לימוד הגמרא ושיעורי "מתודיקה תלמודית"

הסיבה הראשונה, הרב סבר שעיסוק יתר בראליה, גם בזו הטכנית, ובגרסאות, אינו נחוץ בדרך כלל להבנת הסוגיה ואף מסיט את תשומת לב הלומד מן העיקר, התוכן, אל עניינים שוליים וזוטות.³⁶

הסיבה השנייה, חרף חדשנותו בדרך הלימוד, ראה את עצמו ואת הישיבה כממשיכי המסורת הקלסית שנהגה בישיבות ליטא. תפיסתו זו נבעה משמרנות ומזהירות מפני חדשנות העלולה לפרוץ את גבולות המסורת.³⁷ הרב התנגד בתקיפות ללימוד בישיבה בדומה לחקר התלמוד באוניברסיטה, שהסתייג ממנו בנחרצות, גם מבחינה אמונית,³⁸ ודבק בדרך הלימוד הבריסקאית המסורתית. הוא סבר שלימוד הגמרא צריך להיעשות מתוך תחושה שהלומד מצוי למטה והאמוראים מצויים למעלה, ואילו הלימוד האקדמי הביקורתי - והכוונה במיוחד לטענה שהיבטים ביוגרפיים, סוציולוגיים ופסיכולוגיים היו עשויים להשפיע על פסיקת חז"ל - גורם להתנשאות החוקר על התנאים והאמוראים

סבר כי אין להשתמש בכלים ספרותיים כדי להבין מושגים הלכתיים-משפטיים, אך השתמש בכלים אלו בלימוד תנ"ך, ואף הטיף לכך, וכן להבנת החלק האגדתי בתלמוד. וראה: הרב סבתו, לעיל הע' 6, עמ' 199.

36 הרא"ל, "הגישה", שם, עמ' 31-32: "האם צריך לדעת את ההרכב הכימי של חמץ כדי לנתח את מהותם של איסורי 'בל יראה' ו'בל ימצא'?" על הוויכוח בין הרא"ל לבין הר"ש ליברמן בדבר נחיצות הבנת הראליה של רדיית הפת כדי להבין סוגיה זו, ראה: הרא"ל, "כך היא דרכה", לעיל הע' 6, עמ' 115-114; הנ"ל, "הגישה", שם, עמ' 31. על גישת הגר"ד לראליה, ראה: הרב שלמה זאב פיק מועדי הרב (התשס"ג), עמ' 17 ואילך, ובמיוחד בעמ' 21-22.

37 לצד שמרנותו של הרא"ל, הוא לא היסס להביע עמדות הלכתיות שלא היו מקובלות על פוסקים אחרים, דוגמת פסיקתו בענין גילוח בחול המועד ובספירת העומר, שבה הלך בעקבות הגר"ד. הרב מאיר ליכטנשטיין מסר לנו כי סבו הגר"ד היה מתגלח בספירת העומר בכל יום, וכך נהג הרא"ל גם בחו"ל. משעלה ארצה, התחיל להימנע מלהתגלח בספירת העומר, אך סבר שאסור להימנע מגילוח בערב שבת מפני כבוד השבת.

38 את "שיטת הרבדים", כינה הרא"ל "הרס עולמם של חז"ל תוך כדי חיתוך וריבוד על פי סברה", ואת הפרשנות המחקרית הביקורתית, ראה כבעיה אמונית המגיעה לעתים לכדי זלזול בחז"ל ולכפירה בתורה שבעל פה (הרא"ל, "הגישה", לעיל הע' 3, עמ' 31-32). עוד על יחסו המסתייג למדעי היהדות: Fischer, לעיל הע' 34; הרצאת פרופ' רמי ריינר, "הרב אהרן ליכטנשטיין ומדעי היהדות: מקבילים שלא נפגשו", בכנס שנערך לזכרו במכון ון ליר (28.6.2015), בנושא "תורה, חכמה, חסד ושלוש: הגותו של הרב ד"ר אהרן ליכטנשטיין" (זמין ביוטיוב). לדעת ריינר שם, בשנותיו האחרונות של הרב, חל מפנה ביחסו זה. חרף התנגדות הרב, לא מעט מבין בוגרי הישיבה פנו ללימודי תלמוד באקדמיה. לצדם, כמובן, אלפי בוגרים פנו למגוון תחומי עיסוק אחרים, רבים מהם לתחום התורני. לפי מיפוי בוגרי הישיבה משנת 2014, קרוב ל-25% מן הבוגרים עוסקים בחינוך וברבנות, ובהם ראשי ישיבות, ר"מים ומנהלי מוסדות חינוכיים. ראה: הרב עמיחי גורדין "הישיבות פורחות ומדעי הרוח קורסים" מקור ראשון, לעיל הע' 21. אפשר שדרך לימודו של הרא"ל עודדה אף היא חלק מתלמידיו לעסוק במחקר במדעי היהדות ובכלל זה בחקר התלמוד. נציין כי הרא"ל היה מודע לעובדה שלדרך הלימוד המושגית-מתודולוגית אורבת סכנה של הקהיית החינוכית בלימוד ושל התרכוזות ב"אני", אך סבר שניתן לשלב דרך זו בדבקות בעבודת ה' ובתורתו, והוא עצמו אכן הצליח לשלב בין השתיים באופן מופלא. ראה: הרא"ל, "הגישה", שם, עמ' 11. על החוויה הדתית שלו בלימוד התורה, ראה עוד דבריו אצל הרב סבתו, לעיל הע' 6, עמ' 17-28.

מושאי מחקר³⁹. לעומת זאת, למדעי הרוח הייתה להרא"ל הערכה רבה, שמצאה את ביטויה הן בלימודיו ובהוראתו האקדמיים בתחום הספרות האנגלית הן בריבוי אזכורים של הוגי דעות, סופרים ומשוררים בשיחותיו ובמאמריו.

אמנם ייתכן שגישת הרב לא נבעה משמרנות גרידא אלא מסיבה מהותית. ברור כי ניתן לפרש את התורה והגמרא בדרכים אחרות ממה שפירשו חז"ל, לפעמים אף קרובות יותר לפשוטם של המקורות. אולם הסמכות המחייבת לפרשנות ניתנה לחז"ל ולחכמי ההלכה. פרשנות שאינה מקבלת את סמכות חז"ל והראשונים אפשרית, ואולי גם אמתית, אך אינה בגדר תורה.

הסיבה השלישית, מחלוקות תנאים או אמוראים ניתנות פעמים רבות להסבר בשתי דרכים עקרוניות. לפי האחת, אין חילוקי דעות עקרוניים בין החולקים, ומחלוקתם נעוצה בגורם שאינו מהותי, למשל הבדל במנהג בעלי המחלוקת (ראליה) או הבדל באומדן הדעת (פסיכולוגיה). לפי הדרך השנייה להבנת מחלוקות, נקודת המחלוקת בין הדעות היא מהותית ונוגעת ליסודות הלכתיים. הרא"ל, כלמדן בעל חשיבה מושגית, הגם שהיה מודע לדרך הראשונה, העדיף תמיד את הדרך השנייה, המעניקה למחלוקות הסבר למדני מהותי על פני הסבר ראלי או פסיכולוגי.⁴⁰

חלק ב: שיעורי המתודיקה של הרב ליכטנשטיין

השיעורים ששמענו בחורף תשד"ם-1983, שסוכמו על ידינו בשעת אמירתם, כללו ארבעה חלקים:

39 הרב יוסף צבי רימון סיפר לנו שהרב אמר לו: "כאשר באים לבחון סוגיה בגישה ביקורתית ולנתח את מניעיהם ומגמותיהם של האמוראים, מתיימרים להיות בעמדה של שווי ערך להם, כאילו אנו והם על אותו מגרש, ואף בעמדה של מי שניצב מעליהם ושופט את דבריהם. לימוד הגמרא מתעמק בסברות חז"ל, אך אינו חוקר אותם או את הרקע המציאותי והמשפחתי שהביא לפסיקתם. אנו לומדים את דברי אביי ורבא כשאנו נמצאים למטה והם למעלה".

40 כך למשל אמר הרא"ל ("הגישה", לעיל הע' 3, עמ' 18) בהתייחסו למחלוקת רב ושמואל, האם קניין במשיכה דורש הזזה כלשהי של החפץ או שמא הזזת כולו: "ניתן לטעון באופן תאורטי שאין הבדלי דעות עקרוניים בין שני האמוראים, ושהמחלוקת היא שרירותית, אינטואיטיבית, תוצאה של הבדלים נפשיים, או של נוהגי מסחר שונים בסורא ובנהרדעא... התומך בגישה הקונצפטואלית מודע לכך היטב. יתר על כן, הוא מודה שלא כל דיון הלכתי ניתן לניתוח מסוג זה [ניתוח מושגי]. מכל מקום, ההעדפה שלו ברורה... גם אם הוא מכיר בקיומן של חלופות אפשריות, היכן שרק אפשר הוא יעדיף למדנות בעלת נטייה תאורטית על פרשנות 'בעל בתית' פרגמטית". זהו פשר הרתיעה הלמדנית הידועה מהכרה במחלוקות עובדתיות, "מחלוקות במציאות" (שם, עמ' 16-17).

שיטת לימוד הגמרא ושיעורי "מתודיקה תלמודית"

א. נושאים מבואיים כללים: מהות הלימוד בעיון, שאלות היסוד, מקבילות, ראליה וגרסאות.

ב. סקירה היסטורית וביבליוגרפית, בעיקר על תקופת הראשונים.

ג. הכוונה אנליטית בדרך לימוד הגמרא: (א) הבחנות וחקירות בסיסיות ("חילוקים"); (ב) דרכי הטיפול בסתירות בגמרא.

ד. הדגמת יישום העקרונות המתודיים באמצעות עיון בסוגיות.

את השיעורים שעסקו בשלושת הסעיפים הראשונים, כינה הרב "שיעורים פרונטאליים", ואת אלו שעסקו בסעיף הרביעי, כינה "שיעורים טקסטואליים". בפרק זה, יוצגו שיעורי המתודיקה. משש הסוגיות לדוגמה שנידונו, תובא מחמת הקיצור רק סוגיה אחת. השתדלנו לשמור על הסגנון המקורי. הוספות שלנו הובאו בגוף הטקסט בסוגריים מרובעים ובעיקר בהערות השוליים. הכותרות ניתנו על ידנו.

נושאים מבואיים: מהות הלימוד בעיון, מקבילות, ראליה וגרסאות

מהות הלימוד בעיון, ההבחנה בין לימוד בעיון ובבקיאות ושאלות היסוד בלימוד

ההבדל בין לימוד בעיון ובבקיאות אינו מתבטא במספר המפרשים הנלמדים, אלא בדרך הלימוד וביעדיו: בבקיאות - היצמדות לטקסט, קליטת הרבה חומר; בעיון - ניתוח הטקסט, חריגה מהסוגיה למקבילותיה, בירור הנושאים לעומקם ובהיקפם.⁴¹ בכל סוגיה הנלמדת בעיון, יש להציג את שאלות היסוד: מהם מקור הדין, מה טעמו, מה אופיו והאם הוא איסור או דרישה או מצווה. תוך כדי התעמקות בסוגיה, יפתרו חלק מן השאלות.

בלימוד בעיון, יש לבנות את הנושא ולבחון אותו מבחינה טקסטואלית, מה עוד חשוב פרט לסוגיה המקומית. במקרים רבים, התלמידים מתקשים כשהם מופנים למקורות אחרים, ועליהם להבין את מקור העניינים הנידונים שם ואת הקשרם. זה קורה בעת לימוד גמרא, תוספות, ראשונים ועוד.

דוגמה: נאמר בכתובות ג ע"ב: חכמים תיקנו לבנות ישראל שתינשאנה ביום רביעי, כדי שיהיה ניתן לשקוד על ההכנות לסעודת הנישואין שלושה ימים לפניהם. ונאמר שם בכרייתא: "ומסכנה ואילך נהגו העם לכנוס בשלישי". הגמרא מבררת מהי ה"סכנה", ומציעה שנגזרה גזרה ש"בתולה הנישאת ביום הרביעי, תיבעל להגמון תחלה". על

41 השווה לדבריו במאמרו "הגישה", לעיל הע' 3, עמ' 12: "[ההבדל בין עיון ובקיאות] אינו רק הניגוד המובנה של עומק מול היקף... [אלא תלוי] בהגדרת המטרה הראשית [של הלימוד]... לעבור על טקסט נתון... [או לקנות] שליטה בנושא" (ההדגשה במקור).

כך מקשה הגמרא: אין כאן סכנה, שהרי מותר להן להיבעל להגמון, מפני שזה באונס. ותשובת הגמרא: יש נשים צנועות העשויות למסור את נפשן למיתה, וכך יבואו ליד סכנה. הגמרא שבה ומקשה: "ולידרוש להו דאונס שרי". היינו, ילמדו אותן חכמים שאם מדובר באונס, מותר להיבעל לגוי, ומדוע צריך לקבוע את הנישואין ליום שלישי? אפשר להסתפק כאן בהקשר המצומצם, אולם הראשונים שואלים על אתר: באלו מקרים הדבר מותר ובאלו הוא אסור? ואז אנו כבר נדרשים לעיין בעוד מקורות.⁴²

בחיפוש מקורות אחרים בעת לימוד הסוגיה, יש קושי פסיכולוגי: לחרוג מן הגמרא הנלמדת. נוסף על זה, יש קושי טכני: היכן לחפש את המקורות? יש להחליט מהו הגבול לחיפוש זה, ועד כמה לרדת לפרטי פרטים, וכן אם לעסוק נוסף על הסוגיות המקבילות גם בסוגיות דומות, להשוות ביניהן, לחלק וכדומה.

דרכים לאיתור מקבילות

יש כמה דרכים לאתר מקבילות⁴³: במסורת הש"ס או במקורות אחרים בחז"ל:

א. בירושלמי, מקבילות לבבלי. לעתים, דלו הראשונים עבורנו את החומר מן הירושלמי. "מסורת הש"ס" של הירושלמי הוא "אהבת ציון וירושלים", ו"יפה עיניים" על הבבלי מפנה לירושלמי.

ב. בתוספתא, בפרט תוספתא כפשוטה. גרסה מדויקת והפניה למקורות.

ג. במדרשי הלכה. מדרשי ההלכה נותנים רקע לגמרא, חוליה מקשרת בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה. היתרון שלהם הוא צמידות לפרשיות. על שמות מפרשת בא, מקובלת מכילתא דר' ישמעאל, ופחות מכילתא דרשב"י. במכילתא ובספרי, פירוש הנצי"ב יעיל מאוד. ובתורת כוהנים, פירושי הראב"ד [המיוחס ל]ר"ש משנץ, ר' הלל והחפץ חיים.⁴⁴

42 ראה למשל תוספות, שם, ד"ה ולדרוש להו, על המשמעות שהאישה היא "קרקע עולם" ועל מצבן ההלכתי של אסתר ויעל.

43 בתקופה הנידונה (1983), עדיין לא בא לעולם תקליטור פרויקט השו"ת ועדיין לא רווח השימוש במרשתת.

44 לא זכורה לנו ולו פעם אחת שהרא"ל או ר"מ אחר בישיבה הפנו אותנו, במסגרת הלימוד בעיון, לספרות משנית, היינו לחומר תורני או אקדמי הדן בנושאים הנלמדים, להבדיל מהפניה ל"אחרונים" (שגם בה, כאמור לעיל, מיעט הרב מאוד בשיעוריו). הלימוד האקדמי, לעומת זאת, מחנך לפנייה למקורות משניים, נוסף על ניתוח המקורות הראשונים, ומחייב היזקקות להם. פנייה למקורות אלו מקלה על דרכו של הלומד החוקר בהגעה למקורות ובארגון הנושא, פורסת בפניו את שכבר נעשה, וכך מונעת ממנו חזרה על מה שעשו אחרים, ומסייעת לו למקד את מחקרו.

ראליה תלמודית

לכירור מין האבן או הצמח וכדומה הנזכרים בגמרא, עשויה להיות השפעה על הפסיקה ויישומה במציאות ימינו. אולם אין הדבר חיוני תמיד. אפשר לעתים לדון בנושא בצורה למדנית, גם אם אין מכירים את המציאות. על הלומד להתרכז יותר בצד הרעיוני והמחשבתי ופחות בצד הטכני [ליחסו לראליה, ראה עוד לעיל, בפרק הדין בשיטתו בלימוד].

גרסאות

ניתן לעיין בגרסאות ב"דקדוקי סופרים" לרנ"נ רבינוביץ, המציג גרסאות בראשונים ובמפרשים [על יחסו לגרסאות, ראה עוד לעיל, בפרק הדין בשיטתו בלימוד].

דוגמה: נאמר בפסחים קטז ע"ב: "סומא פטור מלומר הגדה". הגמרא לומדת את הדבר מן המילה "זה" שבפסוק "בעבור זה עשה ה' לי", שצריך האדם להצביע בליל הסדר על הפסח והמצה, כמו שלמדו בבן סורר ומורה מן הפסוק "בננו זה" - פרט לסומים. דין זה נראה קצת תמוה: מדוע יהא פטור מלומר את ההגדה? רבנו חננאל על אתר גורס: "פסול מלומר הגדה". פירושו פותר את הקושיה: כיוון שהסומא אינו יכול לקיים את המצווה כהלכתה, הוא גם אינו יכול להוציא את האחרים.

סקירה היסטורית וביבליוגרפית⁴⁵

סקירה היסטורית - תקופת הראשונים

תחילת תקופת הראשונים באמצע המאה האחת-עשרה לספה"נ. אחרי חורבן המרכז היהודי בבבל, החלה תזוזה של המרכז מערבה ומשם צפונה. אז התפתחו קהילות צפון אפריקה ואחריהן קהילות ספרד ופרובנס וצרפת.⁴⁶ המרכזים בצרפת ובאשכנז נוצרו מיהודים שבאו מצפון אפריקה לאיטליה במאה השמינית, ומשם התפשטו לכל אירופה, ונוצרו שתי גישות עקרוניות ללימוד, חכמי ספרד לעומת חכמי אשכנז.

45 נדגיש כי הרב נתן סקירה קצרה זו לתלמידיו כרקע ללימודיהם, אך לא התיימר כמובן לתת סקירה אקדמית.

46 שלא כמקובל בישיבות רבות, תמיד הבחין הרב בשיעוריו בין חכמי אשכנז, פרובנס וצרפת, וכך למשל הזכיר כי הראב"ד והמאירי היו מחכמי פרובנס. הרא"ל נולד בצרפת, ובשנת 1940, בעת שהיה בגיל שבע, ברח מהשפחתו מאימת הנאצים לארצות-הברית, ולכן מדי פעם נזקק למונחים בצרפתית, בהיכרותו עם שמות ערים בצרפת, בפרובנס וגם באשכנז, שחלקן נקרא אחרת בתקופת הראשונים, וגם במבטא שבו ביטא את המילים הצרפתיות שהזכיר, דוגמת פרובנס. כך למשל למדנו מהרב כי "דנפיר" הנזכרת בתוספות כעירו של ר"י הזקן, נהגית בצרפתית דמפייר (Dampierre), וכי ר' אליעזר מ"מיץ" הנזכר בתוספות היה מהעיר מֶץ (Metz) שבצרפת.

בעל "הערוך" הגיע לאיטליה בזמן קדום, כתב מילון מושגים, אך הדמות הדומיננטית באשכנז הייתה רש"י. לפניו היה ר' גרשום מאור הגולה, אך נשאר ממנו מעט. לרש"י פרשנות רצופה לסוגיה תוך הסברת הבלתי מובן. הוא נגע בהשוואת סוגיות, אך לא הרחיב בזה. בעלי התוספות היו: חתנו ריב"ן, נכדיו רשב"ם וריב"ם ור"ת, ונינו הר"י, וגם תלמידיו. הם הרחיבו את פירושו תוך חתירה להשוואת הסוגיה למקבילותיה. נקודת המוצא בפירושם הייתה על פי רוב עימות בין ההבנה בסוגייתנו להבנה אחרת בש"ס. עשו לגמרא מה שעשו האמוראים למשנה, ולכן יש בדבריהם פריצת דרך גדולה. בגלל התסיסה הגדולה ופרק הזמן הגדול, דבריהם אינם מסודרים. "ספר הישר" לר"ת קשה להבנה, ומראה כיצד הושפעה דרכם של בעלי התוספות מדרכו. בכל מקום שר"ת מצוטט, יש סיכוי שהמקור לציטוט הוא "ספר הישר". כדאי לבדוק בו, ויש מפתח בסופו.

סקירה ביבליוגרפית - תקופת הגאונים והראשונים

תקופת הגאונים: ספרות השו"ת - פירושים בגמרא או הלכה למעשה; "הלכות גדולות" - הסברת הטקסט; "שאלות" דרב אחאי גאון ועליו פירוש הנצי"ב, "העמק שאלה".

ספרי מצוות: בכל - רס"ג; ספרד - רמב"ם ו"ספר החינוך"; אשכנז - סמ"ג לר' משה מקוצי, מתלמידי תלמידיו של הר"י, וספר "יראים" לר' אליעזר ממץ.⁴⁷

ספרים המקיפים נושאים: רב האי גאון - "משפטי שבועות", "מקח וממכר"; "משנה תורה" להרמב"ם.

ספרי פסק של בעלי התוספות: א. מבית מדרשו של רש"י: "הפרדס", "מחזור ויטרי", "סידור רש"י", "איסור והיתר", שנאספו מפסקי הרבנים שאמרום, ולכן אינם מסודרים; ב. ראב"ן, ראבי"ה (יש בו הגהות המסייעות מאוד [של אביגדור אפטוביצר, שלמהדורתו הפנה הרב תמיד]),⁴⁸ ר' אליקים, ר' יואל, "אור זרוע", מהר"ם מרוטנבורג, רא"ש, מרדכי ועוד. "ספר התרומה" לר' ברוך, תלמיד הר"י (חלק גדול מתירוצי התוספות שאובים ממנו); ג. ספרי מצוות: ספר "יראים", סמ"ג וסמ"ק.

היותר מסודר מחכמי אשכנז הוא הרא"ש, אך חיבורו של הרמב"ם מסודר יותר, כיוון שהרא"ש כתב את ספרו תוך כדי לימוד, והרמב"ם סיכם את הכול לאחר לימודו. אוספים אחרים של בעלי התוספות המבהירים לעתים את התוספות שלפנינו: "תוספות הר"ש",

47 פעמים רבות יחסית הפנה הרב בדפי המקורות לספר המצוות לרס"ג במהדורת הרב י"פ פערלא, והפליג בשבח האחרון, ולדברי ה"יראים".

48 שלא כמקובל בעולם הישיבות, הרב הרבה להזכיר בשיעוריו את הראב"ן והראבי"ה. השווה: "אי"אפשר לדון בהפרשת חלה בבצק של יהודי שנלוש על ידי גוי בלי להתייחס לדיניהם של הראבי"ה והאור זרוע" (הרא"ל, "הגישה", לעיל הע' 3, עמ' 27).

הרא"ש, ר' פרץ ועוד. הר"ש היה תלמיד הר"י, ולכן סיכם את שיעורי רבו, והם נעשו הבסיס לרוב התוספות שלפנינו על הדף.

הכוונה אנליטית בדרך לימוד הגמרא

הבחנות וחקירות בסיסיות ("חילוקים")

כמפגש וחצי משנים עשר המפגשים, הקדיש הרא"ל לפריסת חילוקים בסיסיים שניתן ליישם לדבריו בכל הש"ס.⁴⁹ כבכל שיעוריו, גם כאן באה לידי ביטוי שיטת הלימוד הבריסקאית ודבקותו במורשת משפחת סולובייצ'יק.

1. "מעשה המצווה" לעומת "קיום המצווה". בפסח אין הבדל בין החובה לאכול מצה [ה"מעשה"] לבין "קיום" המצווה. אולם לעתים ייתכן הבדל בין השניים. הגרי"ד אומר שלעתים "קיום המצווה" אינו תוצאה ישירה מ"מעשה המצווה" אלא נעשה בהרגשת הלב.⁵⁰ דוגמאות ל"מעשה" לעומת "קיום":

א. אמנם במצה בפסח אין הבדל בין המעשה לבין הקיום, אך ר' חיים טוען שבסוכות, אף על פי שחובת האכילה בסוכה בלילה הראשון נלמדת בגזרה שווה ט"ו-ט"ז מפסח, יש הבדל ביניהם: מעשה המצווה, אכילת כזית בסוכה, לעומת קיומה, לא באכילה עצמה אלא בהפיכת הסוכה לבעלת מעמד של "דירה" באמצעות האכילה [כמו לדרוש במציאות המודרנית מכל אדם לשנות בחג הסוכות את כתובתו במשרד הפנים].

ב. כדי לשמוח ברגל, יש דעה (תוספות) שמדאורייתא האדם מקיים את המצווה רק כשהוא אוכל שלמי חגיגה [ה"מעשה"], אך אם אכל ולא שמח, היה עצוב, לא יעלה על הדעת שקיים את המצווה. הקיום קשור למצב הפסיכולוגי בלב.

ג. מסיבה זו, אם נהג אדם על אביו את כל מנהגי האבלות אך לא היה עצוב, ודאי שלא קיים אבלות.

49 נוסף על השימוש ב"חילוקים" ובמושגי יסוד שכבר עוצבו, שהיא מלאכתו השגרתית של הלמדן, קיימת לדעתו רמה גבוהה יותר, המתבטאת ביכולתו לעצב מושגים חדשים ולרענן את עולם הלמדנות. ראה: הרא"ל, שם, עמ' 19-20.

50 לעניין זה, ראה גם הרב פיק, לעיל הע' 36, עמ' 24-26. כאמור, ייתכן ש"קיום" המצווה אינו בלב אלא באופן אחר. כגון: בפרייה ורבייה, הביאה היא "מעשה" המצווה, וה"קיום" הוא לידת הילדים, כי בלא זה כאילו לא נעשה כלום; ר' חיים ראה בתקיעת השופר "מעשה המצווה" ובשמיעתו "קיום".

לאור האמור לעיל, הגרי"ד קובע שיש שלוש קטגוריות (אחת נוסף לשתי הקטגוריות של ר' בחיי): חובות האיברים, חובות הלבבות, שילוב ביניהן. כלומר, החובה במעשה המצווה, באיברים, וקיום המצווה בלב [או בדרך אחרת].

2. הזיקה בין הדין מדרבנן לדין מדאורייתא: האם הדין מדרבנן הוא דין חדש או הרחבה של הדין מדאורייתא, ואם כן, מה הבדל ביניהם? כך למשל, קידושי כסף, כמה מן הראשונים סוברים שהם מדרבנן, דין חדש, ואחרים אומרים שהם מדאורייתא, וחכמים רק הגדירו מהו "כסף".⁵¹

3. הבחנות בין הדין ב"חפצא" לדין ב"גברא" (או לדין במעשה),⁵² ובין ההגדרות של "גברא"

א. יש כלל בש"ס, שכל שסופו לטמא טומאה חמורה, מטמא בתחילתו טומאה קלה [אף על פי שאינו ראוי לטומאה. רש"י, זבחים קה ע"א, ד"ה מהו]. הרמב"ם פוסק שהפרה בתחילתה אינה מטמאת אפילו טומאה קלה, טומאת אוכלין, ואילו בסופה היא אב הטומאה. וההסבר: לא הפרה [ה"חפצא"] מטמאת, אלא ההתעסקות בה [הפעולה של ה"גברא"], ולכן בתחילה אינה טמאה.

ב. בית מנוגע. מה מטמא את האדם? האם השהייה בבית או הביאה אליו, שנאמר: "והבא אל הבית" [מדובר בשתי הגדרות של פעולות האדם, ה"גברא"]? נפקא מינה למי שנכנס דרך החלון [שיש במעשה שהייה בבית, אך ייתכן שאין ביאה אל הבית, כיוון שהכניסה לא הייתה בדרך המקובלת].

ג. טומאת "משכב הזב". הזב הוא אב הטומאה ומטמא טומאת "משכב" כלים המצויים תחתיו [הראויים למשכב] להיות אב הטומאה, אף אם מפרידים בינו לבנינם עשרה מזרנים. והרי הוא לא נגע בכלים? אלא הדין אינו שהזב [ה"גברא"] מטמא, אלא שהתורה טימאה את משכבו [ה"חפצא"], את הדבר שנעשה משכבו. ואמנם יש מי שסוברים שאם יש תחת המזרנים ספרים [וכלים בכלל] שאינם בני שכיבה, הם יהיו רק ראשון לטומאה ולא אב הטומאה.

51 למניעת אי-הבנה: כשאומרים שחכמים הרחיבו את הרובד מדאורייתא, בדרך כלל אין מתכוונים לכסף קידושין למשל, שבו אחרי ההרחבה הדין הוא ממש מדאורייתא, אלא הכוונה לדינים מובהקים מדרבנן שתוקפם מדרבנן בלבד. כך למשל האיסור לרכוב על סוס או משא ומתן בשבת הם דינים חדשים מדרבנן. לעומת זאת, לגבי האיסור מדרבנן לכתוב בשבת אות אחת, יש לדון אולי חכמים לא יצרו דין חדש אלא הרחיבו את איסור הכתיבה שמדאורייתא, שהוא בשתי אותיות, אף על פי שברור שהאיסור שלהם הוא מדרבנן בלבד ולא מדאורייתא.

52 למען הדיוק, על אף הקרבה, יש להבחין בין ההבחנה חפצא-גברא לבין ההבחנה חפצא-מעשה. ההבחנה הראשונה מקורה במסכת נדרים: נדר אוסר חפצא ושבועה את הגברא. כך גם בקידושי אישה: תפקידה להקנות את עצמה כ"גברא", לעומת היותה "חפצא" שעליו חל איסור אשת איש.

[יושם אל לב ששלוש הדוגמאות שהבאנו לעיל, ודוגמאות אחרות שהובאו בשיעורים הן מתחום טומאה וטהרה, ולא במקרה. בניגוד לתלמידי חכמים רבים, הרבה הרא"ל לעסוק בלימוד ענייני קודשים וטהרות, שגם אותם ניתח באזמל המנתחים הלמדני שניתח בו סוגיות אחרות בש"ס. הוא נתן שיעורים רבים יחסית בנושאים אלו, חלקם, כמו שיעוריו האחרים, פורסמו על ידי תלמידיו. עיסוק בתחומים אלו אופייני ללמדנות הבריסקאית⁵³ - ר"ק]

4. הבחנה בין דין טכני לדין מהותי. למשל ההבדל בין טהרה במקווה ובמעייין. המעיין, שהמים בו זוחלים, מטהר בכל שהוא; ואילו המקווה, שמימיו עומדים, מטהר רק בארבעים סאה. ניתן לומר שהצורך בארבעים סאה במקווה הוא פרט טכני, השיעור הנחוץ [ראה להלן על ה"שיעורים"], ואילו הצורך במים עומדים הוא שורשי ומהותי ונובע מהגדרת המקווה כמים במקום אחד.⁵⁴

5. שיעורים: הבחנות בין "חפצא" לבין "גברא" ובין כמות לאיכות: מה היחס בין הכמות לאיכות בעניין השיעור הנדרש? להלן כמה דוגמאות:

א. אין אכילה בפחות מכזית. האפשרויות: 1. שיעור ב"חפצא" (כמות), מבחינת האדם, אם אוכל כזית או חציו זה שווה, אך זה דין באוכל הנאכל; 2. הגדרה במעשה האכילה של ה"גברא" (איכות), בכמות קטנה אין זה בגדר מעשה אכילה.

ב. הבגרות נקבעת בהבאת שתי שערות. האם דווקא באותו מקום או אפילו במקומות נפרדים בגוף? ה"חקירה": האם צריך להגיע לסך כולל (כמות), שתי שערות, ואז גם אם הן במקומות נפרדים, או שצריך קבוצת שערות (איכות), וזה לפחות בשתיים, ואז דווקא כשהן במקום אחד.

ג. איסור "בל תאחר" בהבאת קרבן. מחלוקת בשאלה אם האדם עובר על האיסור באיחור של רגל אחד או רק בשלושה רגלים. מדובר בפרט כמותי, אך השאלה היא הגדרת "איחור": 1. to miss, להחמיץ, ואז גם ברגל ראשון החמיץ את המועד; או 2. to delay, לדחות בצורה מחושבת, ואז ייתכן שצריך דווקא שלושה רגלים.

6. ניתוח מערכת הכוללת כמה פרטים: "גונב איש ומכרו". ניתן להבין את האיסור בכמה דרכים:

53 "יישומה [של שיטת ר' חיים] בולט במיוחד בתחומי קדשים וטהרות" (הרא"ל, "הגישה", לעיל הע' 3, עמ' 25).

54 יסוד זה הובא כבר בשיעורי רבנו חיים הלוי: חידושים וביאורים על הרמב"ם (התמצ' 1), מקוואות, פרק ט, הלכה ו.

א. חייב רק כשמתקיימות שתי הפעולות, גנבה ומכירה.

ב. חייב רק על המכירה, בתנאי שימכור אדם גנוב.

ג. לאיך גיסא, חייב על הגנבה, בתנאי שהגנבה מביאה למכירה.

הצורך במציאת עיקרון משותף לכל פרטי הסוגיה ודרכי הטיפול בסתירות בגמרא
כשנתקלים בסוגיה שיש בה שלל פרטים, רצוי למצוא עיקרון משותף לכולם ולכלול את כל הפרטים תחת קטגוריה משותפת.

מה עושים כאשר נתקלים בסתירות בגמרא? יש ארבע אפשרויות:

1. "אין הכי נמי". זו אכן סתירה [ויש לקיים את שני הטקסטים על ידי ייחוסם לאישים שונים או מסורות שונות].

2. תיקון אחד מן הטקסטים: "חיסורי מחסרא", "איפוך".⁵⁵

3. המקרים שונים. "אוקימתא". האוקימתא מגבילה את מה שנאמר באחד המקורות ומצמצמת אותו, "הכא במאי עסקינן".

4. מדובר בתחומים הלכתיים שאינם דומים זה לזה, ויש צורך לברר לאיזה כלל שייך כל מקרה [אם מאמצים את שיטת הלימוד הבריסקאית-מושגית, יש להעדיף את הפתרון האחרון].⁵⁶

דוגמה: הגדרת המונח "בתולה". מבחינה פיזיולוגית [היעדר בתולים] או חווייתית, נבעלה. ייתכן שהגדרת בתולה ב"מוכת עץ" תהא שונה לעניין הנישואין לכוהן גדול מהגדרתה לעניין חיוב מנה או מאתיים [בכתובה]. בכל מקום, נוסחה ההגדרה אחרת. כאן יש לנסות ולהבין מדוע בכל אחד מן המקומות נקבעה ההגדרה כפי שנקבעה.

55 תן דעתך שהרב דיבר על תיקון טקסט על ידי חכמי התלמוד, אך לא הזכיר בדיקת גרסאות עצמאית של הסוגיה בכתבי יד או בדפוסים. הדבר מתאים למה שאמרנו לעיל (ליד הערות 35-39) בעניין יחסו העקרוני לגרסאות.

56 "הנטייה הראשונית והבסיסית של הדוגל בשיטה המושגית היא... לנטרל את הסתירה על ידי הצגתה כמבוססת על אי-הבנה... [כי] ייתכן שהמקורות מתייחסים לשטחים הלכתיים שונים ולכל אחד מהם מערכת הגדרות משלו" (הרא"ל, "הגישה", לעיל הע' 3, עמ' 19-20).

הדגמת המתודיקה התלמודית בסוגיות הגמרא - סוגיה לדוגמה

כאמור, הרא"ל הדגים בשיעורי המתודיקה את הדרך האנליטית ללימוד גמרא באמצעות עיון קצר בכמה סוגיות בכתובות לפי סדרן (מו ע"ב - נב ע"א).⁵⁷ להלן יובאו דבריו על הסוגיה הראשונה.⁵⁸

סוגיה לדוגמה: חיוב הבעל במזונות האישה - מדאורייתא או מדרבנן?

סוגיה זו (כתובות מו ע"ב - מח ע"א) אינה טיפוסית למסכת כתובות. עיקרה פרשנות יסודית שאינה שכיחה בסוגיות הש"ס. בסוגיה זו, רצוי לראות תחילה את הרקע בתורה ובמדרשי ההלכה. במסכת כתובות, הדבר בדרך כלל אינו עקרוני.

בשלב ראשון, יש להקיף מקורות יסוד השייכים לסוגיה או מקבילים לה: (1). מקבילות ממש: ירושלמי, מכילתא, כולל השוואה בין שתי המכילות. (2). סוגיות שאינן עוסקות במישרין בנושא אך נוגעות בו.

במכילתא דר' ישמעאל (משפטים, ג) נאמר: "שארה" - אלו מזונותיה; ואילו במכילתא דרשב"י (משפטים כא, י): "שארה" - זו פרנסתה, והכוונה במילה "פרנסתה" לכלל הצרכים. ונשאלת השאלה: האם הבעל חייב לספק לאשתו גם מדור אם לאו או שחייב זה כלול תחת אחת משתי הקטגוריות הנ"ל? בשלב הבא, שקרוב יותר לפסיקה, יש לברר אם מזונות מדאורייתא או מדרבנן, והנפקות היא לשאלה אם אישה יכולה לומר: "איני ניזונת ואיני עושה".

יש להעלות שאלות על תוכן חיוב הבעל במזונות אשתו ועל הבנת אופיו. יש כמה אפשרויות בעניין זה:

1. זהו "חוב" ממוני של הבעל לאשתו מדיני "חושן משפט" או שזו חובת אישות של הבעל, מצווה, כלומר "חיוב" מדיני "אבן העזר", כמו חובות ומצוות אחרות המוטלות עליו (גם כאלו שאינן מדיני "אבן העזר"), כגון המצווה לתקוע בשופר. בדומה לזה, גם בפדיון הבן, יש לברר אם מדובר ב"חוב" ממוני לכוהן או במצווה, "חיוב", של האב. גדולה היא בלימוד כשהאדם יודע להעביר שאלה ממקום אחד למקום אחר ולהקיש בין תחומים אחדים.

2. המזונות מורכבים משני יסודות, חוב וחוב.

57 שש הסוגיות: מזונות האישה מדאורייתא או מדרבנן (תובא בסמוך); אומדנא; מסירה לחופה; חיוב מזונות הבנים; גבייה מפירות העומדים להיבצר; חובת פרקונה. בישיבה למדו באותה שנה את הפרקים א-ב במסכת כתובות, והרב בחר תמיד ללמד בשיעורי מתודיקה דפים שלא נלמדו בעיון בישיבה.
58 ראוי לפרסם את יתר הסוגיות שלימד הרב במסגרת שיעורי המתודיקה גם בשנים האחרות.

3. יש שני רבדים של חיוב, מדאורייתא ומדרבנן, ואז יש לברר מה הוסיף הרובד מדרבנן: אם כמותית - לספק לאישה יותר מזון; אם איכותית - מדאורייתא מדובר במצווה, חיוב ללא חוב, ומדרבנן נוסף חוב ממוני.

לרמב"ם היה קשה: איך ייתכן שמזונות מדרבנן הם חלק מן הכתובה, שלדעתו היא מדאורייתא? ותשובתו: אמנם המזונות הם מדאורייתא, אך יש בהם גם רובד מדרבנן.

מה מקיף יותר, חוב או חיוב? נפקויות ביניהם:

א. החוב ניתן להיגבות גם שלא בפניו ("הלך למדינת הים"), ואם זו מצווה, חיוב, ייתכן שהדבר אינו אפשרי.

ב. האם מזונות האישה נגבים גם מהנכס (כדין חוב) או רק מהאדם (מפני שהחיוב מוטל עליו באופן אישי)?

ג. לפי שתי הנפקויות הקודמות, החוב מקיף יותר. מאידך גיסא, ייתכן שהחיוב מקיף יותר: האם ניתן לכוף בעל שאין לו כסף לעבוד? בחוב, לא מצאנו כפייה מעין זאת, אבל אפשר שניתן לעשות כן בחיוב (מחלוקת בתוספות, כתובות סג ע"א, ד"ה באומר).

גם לגבי חובת "עונה", יש לבחון אם מדובר במצווה או בחיוב אישי כלפי האישה, ואם החיוב מדין "קיום נפש" או כיוון שלכתחילה נישאת לשם כך.

סיכום

בין השנים 1974-1992, לימד מורי ורבי הרב אהרן ליכטנשטיין (הרא"ל) לתלמידים בשנתיים הראשונות ללימודיהם בישיבת "הר עציון" שיעורי "מתודיקה תלמודית", ובהם העניק לתלמידיו מבוא וכלים ללימוד גמרא בעיון בדרך הבריסקאית-מושגית. במאמר זה סורטטו קווים לשיטת לימוד הגמרא של הרא"ל, והועלו על הכתב שיעורי מתודיקה שנתן בחורף תשד"ם-1983. בשיעורים אלו, הסביר הרא"ל את דרך הלימוד בעיון ואת יעדיו, עסק בקצרה בראליה תלמודית ובגרסאות ולימד הבחנות בסיסיות בש"ס ("חילוקים"). השיעורים כללו סקירה היסטורית וביבליוגרפית קצרה, בעיקר על תקופת הראשונים. את העקרונות המתודיים של הלימוד העיוני, הדגים הרב באמצעות עיון בכמה סוגיות במסכת הנלמדת.

באשר לשיטת לימודו, הרא"ל התמקד בבניית הנושא ולא בבעיות טקסטואליות ואף לא ביישוב קושיות בגמרא או במפרשים. עיקר מעייניו היו נתונים להגדרת הדינים שבסוגיה, למיפויים ולסיווגם, ולשם כך הציב תמיד שלוש שאלות שיש להשיב עליהן:

מהו מקור הדין, מהו אופיו ומהו היקפו. לימודו התבצע בסדר הפוך מן המקובל: הוא פתח בהצבת השאלות העקרוניות ובהעלאת ההבנות האפשריות ("אִפְרִיורִית"), ורק בשלב השני, לאור הבנות אלו, התחיל בלימוד הסוגיה, מקבילותיה והראשונים.

*

הרב סבר כי מטרת הלימוד היא לחקור את התוכן המופשט של הנושאים בשיטה המושגית, וכי זו כוונת הביטוי "להבין ולהשכיל" שבכרכת "אהבה רבה". לדידו, לצד תרומתה של שיטה זו ללמדן, היא מאדירה את התורה, שהיא נתפסת בזכותה כרציונלית וכעקבית ולא כערבוביה של הוראות הלכה למעשה. את מאמרו על הגישה המושגית בריסקאית, חתם הרב באמרו כי לאחר ששקל את הדברים, הגיע למסקנה כי הגישה המושגית "נותרה הדרך המועדפת להשגת המטרות הכפולות [של הלימוד]: 'להבין ולהשכיל' ו'להגדיל תורה ולהאדירה'".⁵⁹

נספת: האם השפיעה שיטתו הבריסקאית מושגית של הרב ליכטנשטיין על פסיקתו ההלכתית?

נושא הנספח אינו קשור ישירות למאמר, אך הובא בקצירת האומר מחמת חשיבותו, וכיוון שלמיטב ידיעתנו עדיין לא נידון בספרות. רוב פסקיו של הרב ניתנו בעל פה ועדיין לא נתפרסמו.⁶⁰ להלן נביא שתי דוגמאות בלבד, אף הן בעדות שבעל פה, ולפיכך יש להתייחס אליהן בזהירות המתבקשת.

מטבע הדברים, היו מקרים שבהם שיטתו הלמדנית של הרב השפיעה על פסיקתו ההלכתית. עם זאת, במקרים רבים, הפריד הרב בין למדנותו לפסיקת ההלכה. נביא דוגמה אחת לכל אחד מסוגי המקרים הללו.⁶¹

הרב י"צ רימון שאל את הרא"ל אם כאשר ירדו גשמים אך עדיין חסר גשם באופן משמעותי, יש להמשיך ולבקש עליהם בתפילת "ועננו בורא עולם". שאלתו נבעה מן

59 הרא"ל, "הגישה", לעיל הע' 3, עמ' 33-34, 38.

60 רבים מבוגרי הישיבה, ובהם רבני ערים וישובים, נועצו ברב בענייני הלכה, חלקם לאורך שנים רבות. הערת העורך: ראה למשל מאמרו של הרב שמואל דוד "תשובות בעל פה של הרב אהרן ליכטנשטיין", המתפרסם בגיליון זה. הרב דוד כיהן כרבו של הקיבוץ ראש-צורים שבגוש עציון, וכיום מכהן כרבה של העיר עפולה.

61 שתי הדוגמאות סופרו לנו על ידי הרב יוסף צבי רימון, המכהן כיום כרב שכונת אלון-שבות דרום, כראש "מרכז הלכה והוראה" באלון-שבות וכרבו של "המרכז האקדמי לב" בירושלים. שימש בעבר גם כר"מ בישיבת הר-עציון, ועמד במשך כשלושים שנה בקשר הדוק עם הרא"ל בשאלות הלכה.

העובדה שבטור (אורח חיים, סימן תקעה), נאמר שאם ירדו גשמים והרוו את האדמה, בהתאם לסוגה, מפסיקים להתענות על הגשמים, ומכך נגזר לכאורה כי במצב כזה יש גם להפסיק לומר "ועננו". אולם מצד שני, יש מקום להבחין בין תענית לבין בקשה, ואף על פי שמפסיקים להתענות לאחר שירדה כמות מסוימת של גשם, כיוון שיש צורך בעוד גשמים, אין סיבה שלא להוסיף ולבקש עליהם.

הרב לא השיב על השאלה בכיוון זה, אלא נתן מיד הבחנה למדנית בדברי הרמב"ם, ופסק לאורה. בהלכות תעניות (פרק ד, הלכה יט), פסק הרמב"ם שמתענים עד "שירדו [הגשמים וירוו] בעומק הארץ החריבה טפח". אולם דבריו סותרים לכאורה דברים שכתב לפני כן (שם פרק ב, הלכה יז): "וכן אם הגיע זמן חג הסוכות ולא ירדו גשמים הרבה כדי למלאות מהם הבורות השיחין והמערות - הרי אלו מתענין עד שירד גשם הראוי לבורות". כלומר, אף על פי שירד גשם והרווה את השדות, יש להמשיך להתענות עד שירד די גשם למילוי הבורות.

הרא"ל מבאר בשם הגרי"ד שיש הבדל בין שתי ההלכות ברמב"ם. יש שני מקרים שמתענים בהם: כשלא ירד גשם מתחילת ימות הגשמים; כשירד גשם, אך לא בכמות מספקת. סדרת התעניות הנזכרת במסכת תענית, הנידונית ברמב"ם (תעניות, פרקים ג-ד) נאמרה רק במקרה הראשון, כמבואר בפתיחת דברי הרמב"ם (תעניות ג, א), שגוזרים תענית רק אם "לא ירדו להם גשמים כל עיקר מתחילת ימות הגשמים". תעניות אלו מסתיימות עם ירידת גשמים שנכנסו בעומק טפח לאדמה והרוו אותה.

אולם פרט לסדרת תעניות זו, יש תעניות שממשיכים להתענות מדי פעם, עד שאין צורך בגשמים: "עד שירד גשם הראוי לבורות". על אלה מדבר הרמב"ם בפרק ב. כלומר, כל זמן שיש צורך בגשמים, עדיין יש מקום להתענות. מכאן ניתן להסיק לנידוננו: כל זמן שלא ירדו גשמים די הצורך, יש להמשיך ולבקש אותם. עם זאת, בשעת ירידת הגשם, אין לומר "ועננו בורא עולם", שהרי הגשמים יורדים, ואם יאמרו "ועננו... שומע תפילה, תן טל ומטר", הרי זה בגדר כפיית טובה.

בניגוד לדוגמה הקודמת, הבחין הרא"ל במקרים רבים בשיעוריו הבחנה למדנית, אך נזהר ואמר שהדברים אינם הלכה למעשה. כמו כן, כנזכר לעיל, כשפסק הלכה, בדק ביסודיות את דברי האחרונים, מה שאין כן בלימודו ובשיעוריו.⁶²

כך למשל בשיעור כללי שהעביר לפני כעשרים וחמש שנים בנושא "ריבוי שיעורים במלאכת הוצאה בשבת", דן בלמדנות והוכיח שאסור להקל בריבוי שיעורים בהוצאה

62 לעיל, ליד ציון הע' 27.

בשבת.⁶³ בסיום השיעור, נשאל אם יש לנהוג כן להלכה, והשיב: "להלכה, כבר הורה זקן, בעל החפץ חיים, להקל".⁶⁴

בנוגע לדוגמה האחרונה, ראוי להעיר שתי הערות. האחת, הרב נהג על פי רוב שלא להשיב בישיבה לתלמידיו תשובות הלכה למעשה, לעתים אף לר"מים. וטעמו ונימוקו עמו: התלמידים צריכים להתחנך לחשוב בעצמם, ולכן הוא רק מלבן עמהם את צדדי השאלה אך משאיר בידיהם את ההכרעה.⁶⁵ ההערה השנייה, כאשר הרב פסק הלכה למעשה, בדרך כלל⁶⁶ לא ביטל את דעתו בפני פוסקים אחרים, כולל ה"משנה ברורה"⁶⁷ ומורו ורבו הגרי"ד, אף כי בהחלט התחשב בדעתם.

לסיום, מדברים מפורשים של הרא"ל בנושא זה משתמע שאמנם פסיקה עשויה להיות תלויה ביסודות הלמדניים, אולם אצל רוב הפוסקים היא אינה כזו. לדבריו, יש "הבדל משמעותי" בין צורת לימוד מושגית-אנליטית לבין צורת לימוד שנועדה לצורך פסיקת הלכה: "הלימוד להלכה נוגע יותר לפרטים, לפעמים הוא פחות יסודי במובן מסוים,

63 שאלת "ריבוי בשיעורים" פירושה אם כשהותר בשבת מחמת פיקוח נפש לעשות מלאכה בשיעור מסוים, הותר לעשותה אגב כך גם מעבר לשיעור זה. למשל: אם הותר לחייל לטלטל את נשקו ברשות הרבים בשבת מחמת פיקוח נפש, האם הותר לו גם לטלטל עמו סידור.

64 הכוונה לפסקו של החפץ חיים בחיבורו מחנה ישראל (מישקאלץ, הת"ש), פרק לא, סעיפים א-ב, עמ' מד, שם התייר בשעת הדוחק לחיילים בצבאות גויים, אנוסים לטלטל עמהם תיק בשבת, ויש בזה משום פיקוח נפש, לטלטל בתוך התיק גם סידור וכדומה. ראה גם: שו"ת הר צבי, אורח חיים, חלק א, סימן קעז. הרא"ל נהג להקל בפסיקתו לאחרים אך להחמיר על עצמו. כך למשל הוציא את השבת לפי זמן רבנו תם ולא הסתמך על העירוב העירוני לצורך טלטול בשבת. בשתי הדוגמאות הללו, נהג הרב כשיטת רבו הגרי"ד. כדרכם של ליטאים, שניהם נהגו להחמיר רק לעצמם ולא לאחרים, ובכלל זה גם לא לבני משפחתם.

65 כך אמר לתלמידו, הרב פרופ' דב פרימר. כששאל אותו הלה מה יהא אם יטעו תלמידיו בהכרעתם, השיב הרא"ל תחילה: "זה כמו ילד קטן, אתה נותן לו ללכת בעצמו, ובהתחלה הוא נופל", אך הוסיף בחיך: "אני מאמין שאחרי שאני מלבן אתם את כל צדדיו ההלכתיים של הנושא, הסיכוי שהם יטעו אינו גדול כל כך". הרב פרימר הוסיף וסיפר לנו כי פעם אחת שאל אותו אחד מן הר"מים בישיבה כיצד פוסק הרא"ל בנושא מסוים, וכשתמה מדוע אינו שואל בעצמו את הרא"ל, השיב הר"מ: "דווקא משום שאני בישיבה, הרב אינו מוכן לומר לי כיצד הוא פוסק".

66 אך היו כמובן גם מקרים הפוכים. עדות על מקרה שבו ביטל דעתו בפני הגרש"ז אוירבך שמענו מפי בנו, הרב מאיר, ומפי הרב פרימר. לקראת חתונת בנו, הרב משה עם רעייתו מיכל, באדר תשמ"ז, היה הרא"ל באבלות י"ב חודש על אמו שנפטרה באלול תשמ"ו, ושאל את הגרש"ז אם מותר לו לרקוד בחתונה. הגרש"ז אסר זאת עליו, והרא"ל התווכח וטען שמוותר, אך לבסוף קיבל את פסיקת הגרש"ז, ועל פיה הורה כך גם לרב פרימר, שהיה באבלות י"ב חודש על אביו, בנוגע לבר המצווה של בנו. מששאל אותו הרב פרימר אם במבט לאחור הוא סבור שהגרש"ז צדק, השיב הרא"ל: "בהחלט! אחרת ניתן לשכוח שאתה באבלות ולא להרגישה כלל".

67 גם את זאת סיפר לנו הרב פרופ' דב פרימר. פעם אחת הורה לו הרא"ל בשאלה מסוימת בהלכות אבן העזר להיתר, וכשאמר לו: "זה לא ה'משנה ברורה' מחמיר בכך?", ענה הרא"ל: "אבל אתה הרי שאלת את דעתי".

הוא גם פחות תופס את הדמיון".⁶⁸ את ההבחנה שבין שיטת ניתוח למדנית לבין "שיטת הלימוד בפסיקה למעשה", המחיש הרב באמצעות משל ששמע מרב אחר, המעיד כאלף עדים על עדיפותה של השיטה הראשונה בעיניו על פני חברתה: "אם רכב מתקלקל, אתה לא הולך לפרופסור באוניברסיטה, אתה הולך למוסך לדבר עם מוסכניק..."⁶⁹

68 הרב סבתו, לעיל הע' 6, עמ' 264. הרא"ל (שם, עמ' 265) מעיד כי הגרי"ד "נטה מאוד" לפוסק "על פי יסודות למדניים, ולא תמיד בדרך של העמדת הפוסקים למניין", ושכך נהג גם אביו, ר' משה סולובייצ'יק. אולם גישה זו, שלא הייתה מקובלת בקרב הפוסקים באירופה, מתאימה לדעת הרא"ל רק ל"פוסק בעל כתפיים רחבות".

69 הרב סבתו, לעיל הע' 6, עמ' 266. וראה שם שאלת-רמייתו של הרב סבתו בנוגע למשל זה, ותשובת הרא"ל.

הרב אליקים קרוםביין



על המומר והגר קדושת ישראל בעקבות תפיסתו של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל

- הקדמה: הזהות היהודית ודרך חקירתה
- ההמרה כאפשרות הלכתית ■ על
- פרשנות "עשאום עובדי כוכבים" ■ בין
- "שם" לבין "קדושה" ■ "דניאל": כנסת
- ישראל בטבעיותה ורוחניותה ■ "גרות":
- הזהות היהודית כמושרשת בטבע ■ סיכום

הקדמה

הזהות היהודית ודרך חקירתה

הזהות הישראלית הייתה מאז ומתמיד בגדר חידה: מצד אחד, ההלכה היהודית מכירה בעובדה שמדובר במציאות ביולוגית; ומצד שני, מכירה אותה הלכה גם ביכולתו של האדם להגדיר את זהותו מחדש, בוודאי כיהודי, וייתכן אף כזר (כפי שנראה לקמן), בלא קשר לנתוניו הטבעיים. גם אחרי שהשלמנו עם עצם היכולת להחליף זהות אתנית, אפשרות מביכה כשלעצמה, עומד לפנינו הקושי של קביעת הקריטריונים: מהם התכנים שהמועמד חייב להזדהות עמם או להתכחש אליהם, כדי שנכיר בשינוי מעמדו האישי? למהותה של הזהות היהודית, הקדיש הרב ליכטנשטיין (להלן הרא"ל) שתי מסות כתובות: הראשונה, "האח דניאל והאחווה היהודית" (להלן "דניאל"), מהווה הבעת עמדה הגותית-הלכתית בעניינו של הנזיר הנוצרי "דניאל" אוסוולד רופאייזן, יהודי מומר שדרש שהמדינה תכיר ביהדותו; והשנייה, "גרות: לידה ומשפט" (להלן "גרות"),

ניתוח מעשה הגרות מבחינה רעיונית ומשפטית.¹ שני המאמרים מעמיקים בהגדרת ההשתייכות לכנסת ישראל ובזהותו של מי שחבר בה. על רקע זה, נבחן בהם מעשה ההשתמדות ומעשה הגיור כפעולות דתיות וחברתיות.²

לפני שנתחיל בהצגת השאלות שרבנו זצ"ל דן בהן, נקדיש מילים אחדות למתודולוגיה שלו בשני מאמריו. ראוי שלא נפסח על עניין זה, מפני שנוסף על חשיבותו כשלעצמו, הוא נוגע בעקיפין לנושא העיקרי שנדון בו.

בתור איש הלכה מובהק, ברור שהניתוח ההלכתי הוא בעיני הרב יסוד שעל פיו יש לעצב את התפיסה ואת ההסתכלות, וגם קנה מידה לבחון באמצעותו כל רעיון ואפשרות. מאידך גיסא, מודעותו הדתית של הרא"ל יונקת גם מפן אחר באישיותו התורנית: התמצאותו והזהרותו עם החכמה האנושית האוניברסלית. הוא משוכנע שההגות הכללית היא מפתח חשוב להבנת המסרים העמוקים שבתורתנו, אם על דרך השיתוף ביניהן אם על דרך ההנגדה ביניהן.

והנה, דרכי ניתוחו ההלכתי של הרא"ל נפרסו על ידו בכתב ובעל פה וגם תוארו בידי אחרים. בלי להיכנס כאן לפרטים, נאמר רק ששיטתו ממשיכה את מסורת הלמדנות הישיבתית הבריסקאית, והדבר עולה במובהק מחידושי התורה שכתב.³ אך במסות שלפנינו, מופיעה לצד העיון ההלכתי גם ההגות הקיומית והפילוסופית. השפה חורגת מן השיח הרגיל של בית המדרש. היא משיקה לאוניברסלי, ואף מתייחסת להוגי דעות שאינם בני ברית, שהם לכאורה בגדר "רקחות וטבחות" המסייעות להרא"ל בליבון סוגיות תורניות מובהקות.

נוכח השילוב הזה בין העולמות, שואל הקורא את עצמו, כיצד רואה הרא"ל את המתודה שלו מבחינה עקרונית, מהו המטען הפנימי היסודי ומהי הקומה הנוספת? הרי, אם להתבונן בפשטות בהיבט הביוגרפי, סביר שהגרעין הראשוני הוא השתייכותו של המחבר לבית המדרש המסורתי, שבו גדל והתחנך בנערותו ובבגרותו, ואילו ההשתלמות ההומנית-אקדמית לאחר מכן היא התוספת לחינוכו היסודי. אבל מאידך גיסא, נשאלת

1 שני המאמרים נדפסו בעת האחרונה בקובץ מאמרים של הרב ליכטנשטיין מוסר אביב: על מוסר, אמונה וחברה (אביעד כהן וראובן ציגלר עורכים, התשע"ו), בעמ' 247-270 ובעמ' 145-162 (בהתאמה), ועל פיו קבענו את עימוד ההפניות. "האח דניאל" נכתב במקורו (באנגלית) בשנת תשכ"ג, ו"גרות" בשנת תשל"א. ההדגשות בציטוטים מתוך המאמרים הן שלי.

2 רבים דנו בגדרי הזהות היהודית והשתקפותם בהלכה, במיוחד הלכות גרות. ראה לאחרונה מאמרו של הרב יצחק רונס "תפיסת הגיור הציונית הדתית - עיון במשנת הרב שאול ישראל" צהר לט 259 (התשע"ו), הסוקר כמה דעות בעניינים אלה כרקע להצגת שיטת הרב ישראלי. כאן נעיר מדי פעם על נקודות השוואה והנגדה בין הרא"ל לבין גישות אחרות, ואף נפנה למאמרו של הרב רונס.

3 ראה מאמריו הלמדניים של הרב ז"ל, שכוונסו במנחת אביב (הרב אליקים קרומביין עורך, התשע"ד).

על המומר והגר - קדושת ישראל בעקבות תפיסתו של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל

השאלה: מהי ההצדקה לאותה התרחבות כללית? האם אין היא צופנת בחובה את האמירה שהיהודי הוא לפני הכול בן אדם, ושהחובה והתשוקה לעבוד את הבורא הן תכונות אנושיות יסודיות, שפירשה אותן ופירטה אותן תורת ישראל?

המאמר "גרות" מחדד את השאלה בעצם מבנהו, עוד יותר מהמאמר "דניאל". כי בזה האחרון נחקרת ההלכה קודם כול בגישה למדנית קלסית, ולאחר מכן מופיע פרק הגות נפרד ומקביל לדיון הקודם. טענת המאמר היא ששני המהלכים מובילים למסקנה משותפת. מאידך גיסא, במאמר "גרות" אין פיצול בשית. הוא מניח לפנינו מראש שתי קטגוריות אפריוריות, מושגים הגותיים שאינם תוצר של הלקסיקון הבריסקאי, ומעגן באמצעותם את הדיון בהלכות גרים וגרות. הרעיון הרוחני ארוג כאן ביריעה ההלכתית גופה בלא הפרדה. אין כאן שאלה של עיקר וטפל, אלא הלכות המביעות בכיטוין המעשי והמציאותי את הרוח הפנימית הפועמת, המתנסחת במונחים קיומיים ואנושיים.

ובכן, ההשקפה על הצורה והמתודולוגיה מובילה אותנו היישר לעניין עצמו, ליחסיהן המורכבים של הטבעיות והאוניברסליות והישראליות. דומה שדווקא ההתמודדות הזאת היא תרומתו הייחודית של הרא"ל מבין שלל העמדות והגישות שהובעו בעניין הזהות היהודית בהלכה ובהגות.

ההמרה כאפשרות הלכתית

הרא"ל מצהיר מראש שעניינו של האח דניאל צריך להידון משתי נקודות מבט: הכרעה הלכתית בדבר האפשרות לשלול מן המומר את מעמדו כיהודי, וגם הכרעת אותה שאלה לאור הגדרת תוכן הזהות היהודית מתוך התמודדות פילוסופית קיומית. הרא"ל מתחיל במחקר הלמדני, תוך קביעה שרק לאורו של מחקר זה ניתן לקיים את הדיון הפילוסופי.

כדרכו בקודש, עומד הרא"ל על העובדה שאת השאלה ההלכתית, "האם המומר מפסיד את יהדותו?", יש לצרוף בכור הדיוק והגדרת המונחים. קודם כול, באיזה מומר מדובר? הרא"ל פורס לפנינו חמישה טיפוסים ראשיים מן הקל אל הכבד, למן מי שאוכל נבלות לתיאבון ועד המומר לכל התורה. מאידך גיסא, צריך לציין בדיוק גם את התחום ההלכתי שעליו אמורה המומרות להשפיע, שהרי עולם ההלכה מלא דוגמאות לפסילת יהודי על רקע סטייתו במידה קלה או חמורה מן הדרך הישרה. לפעמים העברייין מאבד את כשירותו לבצע פעולות הלכתיות (כגון כתיבת סת"ם או הבאת קרבן), ולפעמים את זכויותיו השוויוניות ביחס לשאר בני הקהל (כגון השבת אבדתו או אי הלוואתו בריבית). על פי רוב, קשה לקבוע שיש כאן שלילת מעמדו כישראל לצורך עניינים אלה, טוען הרא"ל, כי ייתכן ששמירת המצוות כשלעצמה היא דרישת הסף, לא המעמד האישי.

מה גם שלגבי רבות מן הנפקא־מינות האלו, די ברמת מומרות "קלה", כגון עבריינות על איסור אחד לתיאבון (בניגוד למרדנות "להכעיס"), שבוודאי אין בה כדי להרוס את המעמד האישי עד היסוד. לכן, המבחן האולטימטיבי הוא מעמדו של המומר מבחינת האישות. וכיוון שאין תוקף לאישות בין גוי לבין ישראלית, עלינו לבדוק את השאלה אם ייתכן שתהליך המרה ייחשב די חמור עד כדי ביטול הזהות הישראלית ושליטת תפיסת הקידושין? או האם נאמר, כמו ששגור בפי העולם, "ישראל אף על פי שחטא, ישראל הוא", בכל מצב?⁴ נביא כאן את החומר הראשוני שהביא הרא"ל בעניין זה, ונוסיף עליו כדי להשלים את התמונה.

הרמב"ם פסק את הדבר במפורש (משנה תורה, אישות, פרק ד, הלכה טו):

ישראל משומד שקידש, אף על פי שהוא עובד ע"ז ברצונו - הרי אלו קידושין גמורין, וצריכה ממנו גט.

וכפי שמציין הרא"ל, הדברים יסודם בגמרא מפורשת לא פחות (יבמות מז ע"ב):

טבל ועלה - הרי הוא כישראל לכל דבריו. למאי הלכתא? דאי ביה ומקדש בת ישראל, ישראל מומר קרינא ביה, וקידושיו קידושין.

היה פשוט לבעל הסוגיה שקידושי מומר שהוא יהודי מלידה תקפים לחלוטין, והוא רואה חידוש רק בעובדה שדין דומה נוהג בגר, שכן כאן יכולנו לומר שחזרתו מקבלת עול מצוות מקעקעת את התגיירותו.

ואכן ה"בית יוסף" (אבן העזר, סימן קנז) הביע תמיהה על הפוסקים המעטים השוללים את יהדות המומר (ראה טור, אבן העזר, סימן מד).⁵ הרא"ל מפנה לדבריו, אך אינו מציין שר' יוסף קארו התבסס על מקור אחר, אף הוא בגמרא (יבמות טז ע"ב - יז ע"א). רב אסי העלה חשש לקידושי גוי בזמן הזה עקב האפשרות שלאמתו של דבר אינו גוי אלא צאצא עשרת השבטים. ואולם שמואל דחה את חששו, שהרי בני עשרת השבטים נשאו נשים נכריות, והכלל הוא: "בנך מן הנכרית אינו קרוי בנך". וכנגד האפשרות שה"גוי" שלפנינו הוא צאצא של אחת מן הנשים הישראליות מעשרת השבטים שנשבו, מביא שמואל מסורת ש"בנתא דהוא דרא אצטרוי אצטרו", כלומר סבלו מפגיעה רחמית שמנעה מהן

4 מקור הפתגם הוא בגמרא (סנהדרין מד ע"א). על תולדות השימוש בו ביחס למומר, ראה יעקב כ"ץ הלכה וקבלה (התשמ"ד): "אף על פי שחטא ישראל הוא", עמ' 255-269. יש במאמרו של כ"ץ גם משום סקירת עמדות בסוגיית מעמדו ההלכתי של המומר בהקשרים היסטוריים.

5 וראה התכתבות הגאונים הענפה סביב אפשרות זו אצל בנימין מנשה לוי אוצר הגאונים - מסכת יבמות (התרצ"ו), עמ' 34-37. גם שאלת ירושת המומר העסיקה מאוד את הגאונים. ראה הנ"ל, אוצר הגאונים - מסכת קידושין (הת"ש), עמ' 29-36.

על המומר והגר - קדושת ישראל בעקבות תפיסתו של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל

ללדת. והנה אותו האיש המקדש הנידון בסוגיה הוא בוודאי גוי גמור על פי התנהלותו, ובכל זאת מניחה הגמרא שאילו היה נולד מאם יהודייה, קידושיו היו קידושין, מפני שבמקרה זה אינו גוי אלא יהודי מומר.

אך למרבה ההפתעה, הרא"ל טוען שמסקנה זו, המושמעת כמעט פה אחד על ידי הפוסקים, נסתרת מגמרא אחרת, שמתברר ממנה שהתנהלות המומר אכן יכולה לפגוע בשיוכו הלאומי. מתברר ש"יש גבול למשיכת יתר מן החשבון, ורצועת הגומי עשויה להיקרע" (עמ' 255). ההפתעה גדולה עוד יותר, כיוון שהמקור לחידוש זה הוא דווקא הסוגיה ביבמות, שהביא ממנה ה"בית יוסף" ראייה הפוכה.

כאמור, ה"בית יוסף" ציטט את שמואל, השולל את החשש לקידושי הגוי, משום שבמציאות לא ייתכן שהוא צאצא של עשרת השבטים. אולם מיד מופיעה שם לשון אחרת, שניתן להבינה כדרך אחרת להסיר את החשש:

איכא דאמרי: כי אמריתה קמיה דשמואל, אמר לי: לא זזו משם עד שעשאומו עובדי כוכבים גמורים, שנאמר: "בה' בגדו כי בנים זרים ילדו".

הרא"ל מבין שהייחוס כאן אינו קובע, וכי "בגידתם" של עשרת השבטים גרמה להם להיות בגדר עובדי כוכבים גמורים, שאין קידושיהם קידושין. המומרות אכן הפקיעה את קדושת ישראל. הרא"ל קובע שזו הדעה "העיקרית" בסוגיה, ואינו מזכיר כלל את ה"לישנא קמא". לעניין זה, עוד נחזור להלן.

אולם גם אם כן היא מסקנת הגמרא ביבמות יז ע"א, איך היא מתיישבת עם מה שאמר הסתם דגמרא לעניין הגר שחזר בו, שקידושיו קידושין בכל מקרה (יבמות מז ע"ב)? כאן מובאת מסורת לא מוכרת שקיבל הרא"ל מפי רבו, הגרי"ד סולובייצ'יק. הגרי"ד סיפר שבהזדמנות מסוימת "נתפס" ר' חיים מבריסק (סבו של הגרי"ד) במה שנראה היה כחוסר עקיבות. נער יהודי שיצא לתרבות רעה והצטרף ל"בונד" נקלע למצוקה, ור' חיים יצא מגדרו כדי לחלצו.⁶ מאידך גיסא, סירב הגר"ח להשתתף באירוע שנערך לכבוד משומד שנהג לתמוך בבני הקהילה. כאשר נשאל על כך, הסתייע ר' חיים בסתירה האמורה בין הסוגיות, כשהוא מיישב אותה תוך כדי דיבור: לא כל המומרים שווים. יש מומר שהוא נשאר בכל זאת יהודי, אבל יש מומר אחר שזהותו היהודית מתרוקנת לחלוטין: "הלה היה חוטא, אבל זה הוא משומד. ילדיו כבר לא יידעו שהם יהודים".

6 פרטי המעשה הובאו על ידי הרב אהרן סולובייצ'יק פרח מטה אהרן א, על ספר המדע לרמב"ם (התשנ"ז), עמ' 16. ר' חיים עיכב את תפילת יום הכיפורים עד שגויס הסכום שנדרש לפדיון הצעיר שהיה בסכנת מוות.

הרא"ל מרחיב בהסברת טענת הגר"ח. חז"ל שייכו את הביטוי "בן נכר" למומר, ואולם יש שתי דרכים ל"ניכור", ואינן דומות זו לזו (עמ' 255):

ראשית קיימת כפירה במעשים, בן נכר שהוא מי "שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים" (זבחים כב ע"ב). הכפירה שעסקנו בה עד כאן, בין אם היא באה לידי ביטוי בחילול שבת בפרהסייה או בעבודת אלילים או בעברה על איסורים כדי להכעיס, נמצאת בדרך כלל בקטגוריה הזאת. כל עוד מדובר במשומד שכזה, "יהודי שחטא", הרי הוא נשאר יהודי. ואולם יש סוג שני של "בן נכר". יש כפירה שהיא לא במעשים כי אם בגופו של אדם, ניכור שבא לידי ביטוי לא רק בביצוע חטאים מסוימים כי אם בניתוק מוחלט של הקשרים האישיים עם היהדות, בניכור מוחלט מן העם היהודי ומן ההיסטוריה שלו כקהילה רוחנית ופיזית, ובסופו של דבר בהיטמעות מלאה אל תוך חברת הגויים. אנשים כאלו אינם מוצאים מן הכלל בגלל מעשה של כפירה. גם אין נוהגים כלפיהם כאילו היו זרים בעלמא. האנשים הללו "בה' בגדו כי בנים זרים ילדו".

בניגוד למה שעולה מקריאה פשוטה במקורות ההלכתיים, נטען כאן ש"מומר לכל התורה" אינו בהכרח המומר האולטימטיבי. יש התרחקות גדולה עוד יותר, המתרחשת בלבד של מי שמנתק את זהותו המודעת לגמרי ועוקר אותה מכור מחצבתה. בקיצוניות הזו, מופקעת לחלוטין קדושת ישראל.⁷ לפי קביעתו של ר' חיים, כל הראשונים שקיימו את קידושי המומר לא התייחסו אלא למומר "במעשיו", אבל יצטרכו להסכים, לאור דברי הגמרא ביבמות יז ע"א, שמומר "בגופו של אדם" מוצא אל "מחוץ למחנה" ישראל, ואינו יכול ליצור אישות.⁸

המהלך ההלכתי המחודש אינו מסתיים כאן, ויש בו עוד חוליה. האפשרות שיהודי יחדל מלהיות יהודי הייתה אמורה להשפיע לא רק על מעמדו בהלכות אישות. הגוי אינו חייב במצוות, אך מה דינו של מומר דידן, שהתנתק באופן מוחלט, לעניין זה? ועוד: והיה ויעלה רצון לפניו לחזור לאמונת אבותיו, האם יזדקק לתהליך של גרות? האינסטינקט הבריא שלנו, טוען המחבר, חש שמסקנות כאלו מרחיקות לכת מדי, גם כשמדובר

7 בהקשר זה, יש להזכיר מבחן אחר שניסח הראי"ה קוק כקובע שהאדם איכד לגמרי את "סגולת ישראל", היינו שהוא "שונא את ישראל ודורש רעה להם בפועל ובצפיית הלב, כמו המינים שמפרש הרמב"ם בהל' תפילה" (איגרות ראייה, כרך ב, עמ' קפז). אולם הדברים אמורים בתחום ההגות וההתייחסות הציבורית, ולא דווקא לעניין שלילת המעמד ההלכתי.

8 יש לציין שמסקנה זו מנוגדת למה שהיה ברור לשופטי בג"ץ שדנו בעתירתו של רופאייזן ודחו אותה. דהיינו, לפי ההלכה, הוא יהודי גמור. ראה בג"ץ 72/62 אוסולד רופאייזן נ' שר הפנים, פ"ד טז 2428 (6.12.1962), בעמ' 2433. מבחינת השופטים, דחיית העתירה הייתה תלויה באימוץ קריטריון לא הלכתי לקביעת יהדות לצורך "חוק השבות".

על המומר והגר - קדושת ישראל בעקבות תפיסתו של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל

במומר שירד לדיוטה האחרונה האפשרית בהתנתקות מן היהדות.⁹ אבל מה יכול להיות ההסבר לזה? אם אכן אין למומרים אלה דיני אישות, כיצד נשאר הדלת פתוחה בפניהם בלא דרישה שיתגיירו מחדש?

הרב עונה באמצעות השוואה להבחנה יסודית ששמע מרבו הגר"ד פעמים רבות. ארץ ישראל היא בעלת קדושה היוצרת חיובים הלכתיים הקשורים לתוצרתה החקלאית. הקדושה תלויה במידה רבה בריבונות ישראל על האדמה, ולכן לדעת הרמב"ם, היא מתחוללת באמצעות "כיבוש" או "חזקה". מכאן שבהתאם לכלל הדעות, היא עלולה להתבטל בתקופת גלות או להצטמצם לשטח ההתיישבות היהודית בפועל בניגוד לגבולות המקראיים הרחבים יותר. אף על פי כן, מהלכות רבות עולה שגם בלא קדושה, אין ארץ ישראל הופכת לארץ כשאר הארצות. מדברי הרמב"ם משמע שבהקשרים לא חקלאיים (כגון סמיכת זקנים ועגלה ערופה), נוהג דין "ארץ ישראל" בלי קשר להחלת מנגנון הקדושה. ההסבר לכך הוא ש"ארץ ישראל" היא מושג כפול. החיוב בתרומות ומעשרות נוצר בעקבות "קדושת ארץ ישראל", ואולם גם בהיעדר קדושה, נושאת הארץ תואר שייקרא בשפה הלמדנית "שם ארץ ישראל". לכן אפשר לסמוך אדם לדיינות בגבולות המקוריים של הארץ, והציבור החי ביניהם חייב בפר העלם דבר של ציבור אף בהיעדר חיוב תרומות ומעשרות.

על אותה דרך, מציע המחבר, אפשר להניח קיומה של כפילות במושג הזהות היהודית. יש קדושת ישראל, שעליה מושתת מכלול ההבדלים בין ישראל לעמים מן ההיבטים ההלכתיים הרבים שנידונו לעיל. ואולם גם בהיעדר קדושה זו - מצב הקיים אצל המומר הקיצוני המתנכר לחלוטין לעמו ולאביו שבשמים - עדיין יש "שם ישראל". וזה לשון הרא"ל בעניין זה (עמ' 257):

אם נשאל במונחים ציוריים: האם כל מי שנולד להורים יהודיים הוא יהודי? התשובה היא: בוודאי כן. כמילת תואר השם נכון לגבי כל אדם שהיה לו מעודו מעמד של יהודי, גם למשומד. משום כך הוא מחויב ללכת בדרך התורה, ואם הוא מחליט לחזור, אולי אין לו צורך בגיור מחדש. אבל אם נשאל: האם למשומד יש משהו מן האישיות היהודית והאופי היהודי, ואשר על כן הוא ממשיך להיכלל

9 השווה: "שהתורה הזאת לא יוכל להמלט ולהנצל ממנה אפילו אחד מזרע יעקב לעולם, לא הוא ולא זרעו ולא זרע זרעו, בין ברצונו בין שלא ברצונו, אבל הוא נענש על כל מצוה ומצוה שבטל מן הצווים, כלומר ממצות עשה, וגם יענש על כל מה שיעבור ממצות לא תעשה. ולא יעלה על הדעת שבהיותו עושה החמורות שלא יענש על הקלות כדי שיפקיר עצמו להן, אבל ירבעם בן נבט, שחיק עצמות, יענש על העגלים שחטא בהם והחטיא את ישראל, וכמו כן יענש על שבטל מצות סוכה בסוכות. וזה העיקר יסוד מיסודי התורה והדת, ולמדוהו ועשו היקש עליו!" (איגרת תימן לרמב"ם).

במעמד האישי של יהודי? התשובה היא: לא, באל"ף רבתי. הוא נשאר יהודי בלא יהדות. מה שנותר לו הוא רק התואר - שם ישראל. אבל מקדושת ישראל, שהיא עיקר מהותו של היהודי, ממנה אין לו דבר. עלינו לזכור שקדושת ישראל איננה מצב פסיכולוגי גרידא, וגם לא מצב חוקי. בין היתר זהו מצב מטפיזי. ממצב זה המושמד מנותק לגמרי. כשם שהוא התכחש לעם היהודי, כך גם היהדות מפנה לו עורף.

לסיכום. היהדות אינה מוענקת לחלוטין בלא תנאי לשום אדם. כמהות הלכתית ומטפיזית, היא קיימת רק אצל יהודי הרוצה בה. דחייתה בשתי ידיים מרחיקה אותה, והאדם הופך ליהודי בשם בלבד, נטול כל אופי ישראלי מהותי. ה"שם" האמור משמר את החיוב במצוות ומאפשר את שחזור הקדושה, אבל אין לו ביטוי הלכתי של ממש כל עוד קיימת המומרות.¹⁰

עד כאן תמצית היסוד ההלכתי שבמסה. הרא"ל עובר מכאן לתאר את הפן הרעיוני של הדברים. ואולם לפני שנעיין בהמשך דבריו, עלינו לדון במהלך עד כה.

על פרשנות "עשאו עובדי כוכבים"

שתי נקודות במהלך דלעיל טעונות תשומת לב: ההסתמכות על דברי שמואל בלשון השנייה, ש"עשאו עובדי כוכבים גמורים", וההבחנה בין "קדושת ישראל" לבין "שם ישראל" על פי ההקבלה להמשגה דומה הקיימת ביחס לארץ ישראל. בעניין האחרון, נדון בהמשך דברינו. כאן נפנה לדבריו של שמואל.

האם אנחנו חייבים לראות ב"עשאו עובדי כוכבים גמורים" הוראה כללית, שמומרים מסוג מסוים מאבד את זהותו הישראלית? הרא"ל מודע לעובדה שיש פירושים אחרים, ומציין זאת בהערת שוליים ("למען הכנות, עלי לציין"). למען ההמחשה, נעיין בדברי בעל "הלכות גדולות" (סימן מ):

והילכתא. בר משומד דאיתליד מגויה דמקדש - לא תפשינ ליה קידושי. משומד גופיה - תפסי קידושי דיליה. מאי טעמא? משומד, דאי הדר ביה, אי מקדש -

10 על פניו, דומה החילוק הזה לחידושו ל ר' נפתלי טראפ, שאומץ על ידי רבים בעולם הישיבות הליטאי, שייתכן מצב של "משפחת ישראל" אתנית בלא "קדושת ישראל" דתית. ראה הרב רונס (לעיל הע' 2), עמ' 274. אלא שהתיאורטיקנים הליטאיים רואים בישראליות האתנית מסד לאומי של ממש, דבר הזהה למעמד עם ישראל לפני מעמד הר סיני (ראה שם ב"שם" "משאת משה"). לדעת הרא"ל, "שם ישראל" הוא תואר בעלמא ואינו מאציל דבר מן האופי היהודי.

על המומר והגר - קדושת ישראל בעקבות תפיסתו של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל

תפסי ליה קידושי. בר משומד דאיתליד מגויה - גוי הוא (יבמות יז ע"א), דכתיב: "בה' בגדו כי בנים זרים ילדו" (הושע ה, ז). אי מקדש - לא תפסי ליה קידושי. ודקאמרינן: "לא זזו משם עד שעשאו גוים גמורים", דוקא בנייהו. אבל אינהו לא.

מדבריו עולה שהלשון השנייה חוזרת במילים אחרות על קביעתה של הראשונה: בנה של גויה נחשב גוי וקידושו בטלים, ואילו מעמדו הישראלי של אביו המשומד אינו נפגע, על אף שהקים בית "מתבולל".

גישה אחרת מצויה בריטב"א (יבמות יז ע"א, ד"ה גוי שקדש):

והא דאמרי: "לא זזו משם עד שעשאו גוים גמורים", לאותם בלבד עשו כגוים והפקיעו קדושיהם, ולא לגר שחזר לסורו, ולא לישראל שטעה ונשתמד, כדמוכח בההיא דפ' החולץ.

בניגוד לדברי בעל "הלכות גדולות", סבור הריטב"א שהמומרים שנולדו מכנות עשרת השבטים אינם בני קידושין, אלא שזו הייתה תקנה מיוחדת לאותו הדור.¹¹ הריטב"א מזכיר שכדי להוציא את תקנתם אל הפועל, הסתמכו חכמים על כוחם להפקיע קידושין. אין מכאן שום סמך לבטל קידושי מומר לדורות.

ואולם המאירי על אתר אכן מביא דעה הרואה בסוגיה זו מקור לשלילת קידושי מומר לדורות. הוא מעיר על הלשון השנייה של שמואל (יבמות יז ע"א, ד"ה גוי שקדש):

ולא עוד, אלא שקבלה היתה בידם שכל אותם שניטמעו בהם ניטמעו לגמרי אנשים ונשים, עד שבית דין שבאותו הדור עשאו כגוים גמורים שלא להיותם בכלל דיני ישראל כלל. ומכאן היו קצת רבותי חוככין לומר שכל משומד בזמן הזה גוי גמור הוא, ואין חוששין לקדושו.

ועיין שם, שסיים באמרו: "אלא שמכל מקום הדברים רופפים, וראוי להחמיר".

ואולם לפי פירושיהם של בעל "הלכות גדולות" והריטב"א, אין בגמרא מקור לשיטה זו. גם אם נקבל את שיטת רבותיו של המאירי ור' חיים מן ההיבט הפרשני, אין הכרח להגיע למסקנתם להלכה. יש לזכור שרק הלשון השנייה מבטלת את קידושי המומר,

11 בדרך זו הולך גם הב"ח (אבן העזר, סימן מד, ס"ק ד).

ואילו הלשון הראשונה מאשרת אותם, והרי ההכרעה בין שתי לשונות בש"ס היא עניין שהראשונים נחלקו בו הרבה, על אף שהרא"ל ראה בלשון השנייה את הדעה העיקרית.¹² על אף השיקולים האלה, שבוודאי היה מודע להם, סמך הרא"ל בכל כוחו על המסורת שקיבל בשם ר' חיים.¹³

בין "שם" לבין "קדושה"

הרא"ל מקביל שתי הופעות של הצמד "שם" ו"קדושה", זהות ישראלית וארץ ישראל. נתבונן בשני המקרים, כדי לברר מהו המשקל היחסי של כל אחד מן המונחים, השם והקדושה?

באשר ליהדות, בתור מעמד אישי, הרא"ל רואה דווקא בקדושה את המהות ואת העיקר. ה"שם" אינו אלא תואר, מסגרת שהיא לעצמה חיוורת וחסרת תוכן ממשי. המסגרת אמנם תובעת מילוי, מפני שעדיין המומר חייב במצוות, וייתכן שעדיין הדרך חזרה פתוחה לפניו. אבל השם בלבד אינו מטביע באדם מאומה מן האישיות היהודית או ממשמעותה המטפיזית של היהדות. "מה שנותר (למשומד) הוא רק התואר... אבל מקדושת ישראל, שהיא עיקר מהותו של היהודי - ממנה אין לו דבר" (עמ' 257).

12 ראה למשל: רא"ש, עבודה זרה, פרק א, סימן ג; שדי חמד, כללים, מערכת האלף, אות ריט. יש להוסיף שהעובדה שהלשון הראשונה מקיימת בבירור את קידושי המומר, עשויה גם להטיל ספק בפרשנותו של ר' חיים בלשון השנייה, שכן יש לשאול: האם סביר ששתי לשונות בגמרא נחלקות בשאלה כה עקרונית כתקפות קידושי מומר ומעמדו כיהודי או כנכרי? שיקול זה עשוי להוביל אותנו להצדיק את הפירושים האחרים. מעין זה, ראה ביצה יג ע"א, תוספות, ד"ה איכא דאמרי, הטוענים שאין להניח חילוקי דעות קיצוניים בין הלשון הראשונה לבין ה"איכא דאמרי".

13 נזכיר כאן שלושה מקורות להלכה העשויים לתמוך בחידושו של ר' חיים במידה זו או אחרת: א. שו"ת דברי יציב (אבן העזר, סימן סב) אינו מזכיר את ר' חיים, אבל נוקט עמדה דומה ומגייס למענה אסמכתאות בפוסקים, ואף דורש את פסוקי התורה "כמשה מפי הגבורה". ראה שם, במיוחד באותיות א-יב: ב. ייתכן שתמיכה לכיוון הכללי תעלה מדעת ה"נימוקי יוסף", שהובאה להלכה ברמ"א, יורה דעה, סוף סימן רסח, שהמומר העושה תשובה טעון טבילה מדרבנן (שלא כשו"ת רשב"ש, סימן פט). ה"נימוקי יוסף" מבסס את הדרישה שיטבול על הקבלה לטבילת העבד המשוחרר, שגם היא מדרבנן (לדעתו). שחרור העבד בוודאי משנה את מעמדו האישי העקרוני עם תוצאות בתחום האישות. על כן, אם נדבק בהקבלת ה"נימוקי יוסף", נסיק שגם ישראליותו של המומר נפגמת לפחות במידה ידועה, והתשובה מתקנת את החסר בקדושת ישראל; ג. לבסוף, נזכיר את התקדים של הכותים, שעשאו חז"ל "עובדי כוכבים גמורין" (חולין ו ע"א). אולם ריבוי הדעות בשאלת היקפה ויסודה של הלכה זו מגביל מאוד את הרלבנטיות שלה לענייננו. לסיכום העניין, ראה אנציקלופדיה תלמודית, כרך כז, עמ' תרסה, ערך כותים.

על המומר והגר - קדושת ישראל בעקבות תפיסתו של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל

כאמור, את האפשרות להבחין הבחנה זו, למד הרב מארץ ישראל. ואולם מי שמתבונן תוהה אם ארץ ישראל בלא קדושה לעניין תרומות ומעשרות אמנם נטולת אופי מהותי מיוחד? אמנם מן הניסוח במאמרו משתמע כן (שם):

לגבי כמה הלכות אחרות, כגון הגדרת המקום ככשר לסמיכה או אתר שבו מציאת חלל תחייב הבאת עגלה ערופה, עלינו רק לדעת האם האזור הזה הוא חלק מן הקרקע הקרויה ארץ ישראל.

הדגש הוא על הקרקע הפיזית, שאין בה תכונה רוחנית ממשית, ורק שם ארץ ישראל נקרא עליה כסימן זיהוי.

אף על פי כן, יש מקום להרהר בתפיסה על ה"שם", ונעיין ראשית לכול במקרה של ארץ ישראל. בניגוד ל"נמשל" של המאמר, "שם ישראל", שייתכן שאינו יותר ממסגרת בעלת פוטנציאל של מימוש, השם "ארץ ישראל" משפיע על תחומי הלכה לא מעטים.¹⁴ עובדה זו מורה על פניה שמדובר במעמד מהותי. ארץ ישראל חרבה מבלי בניה ונתפרקה מקדושתה המחייבת הפרשת תרומות ומעשרות, ונשארה ארץ ישראל במשמעות ההלכתית והמטפיזית.¹⁵

בכל אופן, המינוח "שם" לעומת "קדושה" ככלי להגדרת הכפילות שבארץ ישראל הוא ככל הנראה מאוחר. הראשונים לא קראו למה שנשאר אחרי שבוטל החיוב להפריש תרומות ומעשרות בכינוי הממזער "שם ארץ ישראל". יש שדיברו על "קדושה" אף בהקשר זה, כגון: "דתרי ענייני נינהו, קדושת שכינה וקדושת מצוות" (שו"ת תשב"ץ, חלק ג, סימן ר). ועיין גם ב"כפתור ופרח",¹⁶ שהפליג במעלת ארץ ישראל בלא זיקה לחיוב במצוות החקלאיות התלויות בארץ.¹⁷

14 הרב שלמה זאב פיק מועדי הרב (התשס"ג), "הלכות התלויות בשם ארץ ישראל", בעמ' 226-248 [=ניב המדרשיה כב-כג 91 (התש"ן)], סקר וניתח כמה מן התחומים האלה, כגון יישוב ארץ ישראל, חלה וקידוש החודש. ויש לעיין בגדר ארץ ישראל בתחומים אחרים, אלא שאין כאן מקום להאריך בזה.

15 דמותה זו של ארץ ישראל בחורבנה עולה גם מתוך חלק מספרות הפיוט, כגון של ריה"ל ועוד, וייתכן שהדבר תלוי במחלוקת בין הראשונים. עיין גיטין ב ע"א, תוספות, ד"ה ואשקלון; רמב"ן שם, ד"ה מאשקלון. לדעת הרמב"ן, המנהג לנשק את אבני ארץ ישראל מובן מאוד, גם אם אינה חייבת בתרומה, מפני ש"אעפ"כ ארץ ישראל בחיבתה היא עומדת ובקדושתה לענין ישיבתה ודירתה".

16 כפתור ופרח (לרבי אשתורי הפרחי, הוצאת המכון ללימודי המצוות בארץ, מהדורה שלישית, התשס"ד), פרק י, עמ' רנב. עיין גם ברמב"ן שהובא בהערה הקודמת.

17 ומכאן להגדרה המופיעה באנציקלופדיה תלמודית, כרך ב, ערך ארץ ישראל, עמ' קצט: "שתי קדושות לארץ ישראל: קדושה עצמית מחמת השכינה השורה בה, וקדושה הבאה על ידי ישראל והגורמת לחיוב המצוות התלויות בארץ". נמצא שהממד שקראנו לו "שם ארץ ישראל" מכונה פה "קדושה עצמית מחמת השכינה".

ואם כך לגבי "שם ארץ ישראל", הרי שבמקביל יש לחזור ולבדוק את המונח "שם ישראל". אפשר לשאול, גם בהנחה שהמומר מפסיד "קדושת ישראל": האם מה שנשאר אחר כך אינו יותר מקליפה חיצונית? או שמא מהות הישראליות היסודית אכן נשארת? לצורך הדיון, נקבל את השערת הרא"ל שהחויב במצוות, בכל מקרה אינו פג גם אצל המומר המנותק ביותר: האם חיוב זה מהווה שיריים בעלמא, זכר שנשאר לפליטה ממציאיות, שורשית שחלפה והלכה לה? או האם עצם החיוב במצוות מכונן שייכות מהותית, עמוקה ובלתי משתנית?

כדי להדגים חלופה לתפיסת הרא"ל בעניין זה, נביא את דברי חברי-עמיתו, מו"ר הרב יהודה עמיטל זצ"ל, שעסק גם הוא בהגדרת הזהות היהודית באחד ממאמריו. שלא במפתיע, הרב עמיטל מסכים לדעה ההלכתית העיקרית, שקידושי המומר הם קידושין בכל מצב. אבל כיצד הוא מנמק את הגישה הזו, העולה מן הסוגיה ביבמות (מז ע"ב)?

מה שעושה את בני ישראל לאומה מיוחדת, היא העובדה שהם מצווים לקיים את התורה על מצוותיה. ואילו היינו מניחים אפשרות של "ביטול תורה"... כלומר שתורה זו הנתונה לנו מפי הגבורה לא תהיה תקפה יותר ולא תחייב את בני ישראל, הם יחדלו להיות אומה ישראלית... יהודי הינו מי שמצווה בתורה. עצם היותו מצווה בתורה עושה אותו ליהודי, גם אם אינו מקיים אותה, אלא שאם אינו מקיים אותה, יצטרך לעמוד בדין.¹⁸

אליבא דהרב עמיטל, החיוב לקיים מצוות אינו גרעין פוטנציאלי רדום או מציאות קפואה אלא מעיין של זהות מפכה, מנוע המחולל שייכות לאומית. לכן, המומר הוא יהודי גמור, וקידושו קידושין. אך גם אילו היינו שוללים את האישות שלו (כטענת הרא"ל), יכולנו לקבל את הנחת הרב עמיטל שהחויב במצוות הוא המרכיב המרכזי בהגדרת האדם כיהודי, ולא "שם" בעלמא.

נסכם פרק זה וקודמו. ראינו ניתוח הלכתי שבאמצעותו מבסס רבנו המחבר את יכולתו של יהודי להתנער מעצם זהותו הלאומית. יש ליכולת הזאת גבולות, והרב תוחם אותם בעזרת ההבחנה בין "שם" לבין "קדושה". כמו כן, נתקלנו בדרך בסימני שאלה אחדים, הן בהפקת היסוד מן המקורות הן בשיבוצו המושגי. סימני השאלה מאיצים בנו לשאת עיניים לדיון ההגותי שיבוא, בציפייה למצוא בו הבנה שאם לא תמחק את השאלות סביב העמדה, בכל זאת תחשוף את שורשיה הקיומיים, ובכך תגביר את סבירותה וקבילותה.

18 הרב יהודה עמיטל "מעמדו של היהודי החילוני בימינו מבחינה תורנית-הלכתית" ממלכת כהנים וגוי קדוש 333 (התשמ"ט). המחבר מוכיח את הדעה הזאת מרס"ג ב"אמונות ודעות" ומ"מורה הנבוכים" להרמב"ם.

על המומר והגר - קדושת ישראל בעקבות תפיסתו של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל

וכאמור, למרות שלדעת הרב, בירור הלכתי קודם לכול, אין בזה כדי להכריע מה בנוי על מה, מה כאן היסוד ומה הבניין, מה קומת הקרקע ומה העלייה.

"דניאל": כנסת ישראל בטבעיותה ורוחניותה

לב הדיון ההגותי הוא בקשת מהות הזוהות היהודית, ועל רקע זה בירור סוגיית ההמרה (ועל הדרך גם סוגיית הגיור). כדרכו, רבנו חותר למגע עם העניינים היסודיים ביותר, שרובנו לא היינו מעלים על דעתנו לשאול עליהם. לדידו של המחבר, עצם אפשרותו של עם ישראל, כקהילה דתית מבודלת, אינה מובנת מאליה, שכן: האם אין הדת אוניברסלית מטיבה? האם האמת שבה אינה מיועדת לאדם באשר הוא?

אכן, החזון הדתי הוא אידאל כלל עולמי, וגם אנחנו כיהודים מבטאים זאת תדיר בתפילותינו. כאשר האמונה הדתית צופה את אחרית הימים, היא רואה לנגד עיניה את העולם כולו עובד את ה' שכם אחד ואת כל בני בשר קוראים בשמו. ועל אף זאת, היהדות בדלנית ביותר, אף יותר מן הכנסיות הלאומיות הקיימות במערב, והרב סוקר אותן כדי להדגיש את הנקודה הזאת. בדלנות זו היא חלק מן המצב במציאות, שבו נסוג החזון הכללי ונעשה "דבר אחר לגמרי" (עמ' 261). הדרמה ההיסטורית, האמורה להשיג ברכות הימים את השלמות האוניברסלית המיוחלת שתוארה לעיל, מתאפיינת בהווה במאבק, בשינוי ובחיכוך. תולדות העולם הן התגוששות בין שחקנים על במת ההיסטוריה, היוצרים כלים ותהליכים בדרך לכינון העולם במלכות שדי. מכאן מקומה ותפקידה של קהילת מאמינים מבודלת דוגמת היהדות.

ואולם עיקר מאמציו של המחבר הוא בירור טיבה הפרטני של כנסת ישראל, על עצמת הפרטיקולריות שלה, החריפה מזו של כל קהילה דתית אחרת. הבעיה בהבנת עם ישראל היא אופיו הכפול, החומרי והרוחני. מדובר במציאות של עם שהוא טבעי כמו עמים אחרים, שיש לו גם מאפיין ומעלה רוחניים. לא רק שדת ישראל היא לאומית, ואינה מחייבת את מי שהוא מחוץ לקהילה, אלא שהלאום הוא דתי מן היסוד, מפני שהדת היא המגדירה אותו ומנחילה לו את ייעודו ההיסטורי.

ושוב משתמש הרב בכוח ההנגדה כדי להדגיש את הפלא שבדבר. אמנם כל אומה היא הרבה יותר מקבוצה אתנית או משטר פוליטי. היא קבוצה רוחנית בעלת שיתוף וזיכרונות ורצונות ושאיפות, המנחילה מורשת לדורות הבאים. עם זאת, העיקרון הרוחני של עם ישראל הוא מיוחד (עמ' 264):

קדושת ישראל איננה גבעול שדרך את עצמו סביב גזע פוליטי-חברתי... מבחינה כרונולוגית והגיונית, כנסת ישראל, מלכתחילה, היא קהילה רוחנית. האופי הזה הוליד בבוא זמנו את ההתפתחות החומרית, הן בקווים גזעיים והן בקווים גאוגרפיים.

זהו "קשר סיבתי הפוך" (שם). עמים אחרים רוכשים את תכונתם הרוחנית על בסיס מציאותם הטבעית-גאוגרפית. אבל אברהם החל את מסעו הרוחני עוד לפני שהיה עם ישראל. העם נברא אחר כך כדי להמשיך את המסע שהחל בו אברהם.¹⁹

השורה התחתונה היא שכנסת ישראל היא מצד אחד גוף טבעי-חומרי, המופיע בעולם בדמותו הפוליטית והחברתית כמו כל עם אחר, שהקריטריון לחברות בו הוא ביולוגי על פי רוב, אלא ש"תמצית מהותה היא רוחנית". החברות ב"גוף" מעניקה לחבריה מעמד דתי, משום שהרוחניות הייחודית היא יסוד קיומו של הגוף. אי אפשר לנתק לחלוטין את השניים זה מזה. הדואליות הזו מקשה לכאורה על יכולתה של האומה להכיל את מי שמקיים רק אחד מן היסודות: הגר מצד אחד, המקבל על עצמו את האמונה הרוחנית, אף שמבחינה ביולוגית מקורו איננו יהודי, ויהודי מזרע ישראל הכופר בכל התורה ודוחה את האמונה הרוחנית מצד שני. אך המציאות היא ששניהם אכן נחשבים יהודים.²⁰ הסבר דבר זה הוא האתגר הבא, השלב האחרון בדיון.

לכאורה, הגר מקבל עליו את הדת היהודית, ודי בזה כדי להחשיבו כיהודי, אך לא היא. הצטרפות לדת ישראל בלבד כמוה כהתנערות מאופייה הכפול של הקהילה. הרא"ל מצטט את ההלכה הנזכרת בגמרא, המחייבת לומר למי שבא להתגייר (יבמות מז ע"א):

מה ראית שבאת להתגייר? אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דוויים, דחופים, סחופים ומטורפין, ויסורין באין עליהם? אם אומר: יודע אני, ואיני כדאי - מקבלין אותו מיד.

אמירה זו באה לא רק כדי לבחון את רצינותו של המועמד. טעמה העמוק הוא להדגיש שהגר חייב להזדהות לא רק עם אמונת ישראל אלא גם עם מציאותו ההיסטורית, עתידו ועברו. להבהרת עניין זה, מפנה הרא"ל את הקורא לטיעונו של הרמב"ם, שכל המתגייר

19 השווה "שפת אמת" (פרשת החודש, התרס"ד): "כי כל העולם עובדין את הבורא מטעם הבריאה שברא הכל ומלך עליהם. וזה נקרא לגרמייהו, שכל טובה שלהם שנבראו בעולם, ולכן צריכין לעבוד מי שבראם. אבל לבני ישראל לא שייך ליחס העבודה מצד הבריאה, שהרי הכל נברא בשביל ישראל... והרי הם מוסרים נפשם בעבור הבורא. א"כ אין עבודתם מצד הבריאה. ואדרבה גם הבריאה שנבראו ונשתלחו לעוה"ז לעשות רצון הבורא ית".

20 מדובר כאן כמובן במומר שלא בחר בהתבוללות, ועל כן לא התנתק מזהותו הלאומית. אך ההמרה מן הדפוס הקיצוני יותר מותירה רק את "שם ישראל", כמו שהסברנו לעיל, ולעניין זה נגיע בסוף הדיון.

על המומר והגר - קדושת ישראל בעקבות תפיסתו של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל

עד סוף הדורות הוא בנו ותלמידו של אברהם אבינו, שהיה "אב המון גוים" (בראשית יז, ה). על כן כתב המורה הגדול לרבנו עובדיה הגר:

אין הפרש ביננו ובינך לכל דבר. ודאי יש לך לברך "אשר בחר בנו", ו"אשר נתן לנו"... שכבר בחר בך הבורא יתעלה והבדילך מן האומות ונתן לך התורה, שהתורה לנו ולגרים.²¹

מצופה שיבין הגר שהוא מחבק את סביבתו החדשה לא רק ברוחניותה אלא גם בטבעיותה הלאומית.

מהבנת עניינה של הגרות, נעבור למעשה ההמרה. וכיצד שורדת הישראליות על אף נטישת התורה? היהודי הפורק מעליו מקצת עול מצוות פוגע חלקית בעצם מעמדו כיהודי, כמו שנזכר למעלה. אבל אין המומר מפסיד את יהדותו לחלוטין, אף אם יותר בידועין על כל המטען הרוחני והמשמעות הדתית הכרוכה בהשתייכותו לקהילה. מה ש"מציל" אותו הוא כפילותה הקיומית של כנסת ישראל, והעובדה שהדת היא חוקת הקיום של האומה בטבעיותה. כל זמן שהוא מזדהה עם הציבור, הרי הוא ממילא חבר בקהילה רוחנית, משום שכך מוגדרת קהילת ישראל מעצם היותה. רק התנתקות טוטאלית מהזדהות עם עם ישראל מוחקת את קדושת ישראל מאישיותו. "עם אוכדן ההזדהות, בא אוכדן הזהות" (עמ' 269).

בסופו של דבר, האפשרות להצטרף לעם ישראל או להתנתק ממנו קיימת, על אף שמדובר בלאום חומרי-ביולוגי, שהחברות בו עוברת בדרך כלל בתורשה טבעית. זאת משום שהמציאות הטבעית יסודה בחיפוש רוחני. יסוד זה מחייב גם את מי שהוא יהודי מלידה להתאמץ, לדרוש ולממש, את משמעותו. אמנם מעמדו של היהודי מלידה אינו מותנה במידת עמידתו באתגר שיהדותו מטילה עליו, אבל חיבור הרוח עם החומר מאפשר לגר לחבוק את הגוף של כנסת ישראל על ידי נקיטת צעד רוחני. מצד שני, הוא מציל את יהדותו של המומר המזדהה עם הקהילה, בעוד שהוא גם מאפשר לכופר לצאת מן הקהילה, אם ידחה לחלוטין את קשריו עם האמונה ועם הציבור המגשר בינו לבינה. מעתה, אותה מינימליות של "שם ישראל" השורד אצל המתבולל, שהתלבטנו בה לעיל, מחויבת המציאות. שם זה הוא שיירי השתייכות שהייתה ואיננה. כי בסופו של דבר, לא ייתכן שעל הביולוגיה לבדה תחיה הזהות היהודית.

21 תשובות הרמב"ם (מהדורת בלאו), סימן רצג.

"גרות": הזהות היהודית כמושרשת בטבע

הנחה אחת עומדת ביסוד כל הדין הקודם: הזהות היהודית סובבת סביב ההשתייכות לקבוצה לאומית. במסגרת זו, מוגדרת גם "בעיית הגיור", דהיינו הקושי להבין איך אפשר להצטרף לקבוצה אתנית באמצעות הצהרת כוונות דתית. לכן, גם הדואליות שהעסיקה את הרב היא אופייה הכפול של האומה: עם שהוא מצד אחד טבעי, ומצד שני בעל אמונה דתית, שהיא סיבת ומטרת קיומו.

אך כשמגיעים למסתו של הרא"ל, "גרות: לידה ומשפט", הדברים שונים לגמרי. הדואליות היא אחרת, הבנת הזהות היהודית שונה, ומתחלפות אף תפיסת הגיור והגדרת "בעיית הגיור".

אמנם המתגייר נעשה בן לקהילה חדשה, אלא שהליך זה אינו הצעד הפותח. המתגייר מגיע להכרעתו מתוך חוויה אישית ובערה פנימית של חיפוש האמת האלוהית. רק אחר כך הוא פוגש, או יותר נכון נתקל, בצורך להתקבל לחברה חדשה. לדעתו, הגרות מיוסדת על מהפכה. וזה לשונו (עמ' 146-147):

[היא] נעוצה במהפכה נפשית עמוקה... שורשה בתשוקה לקדושה. גרענה כיסופים לאין-סוף, נהירה למוסר נשגב ונעלה, שאיפה לעולם שכולו טוב וכולו אמת... בקיצור, חבלי יצירת נשמה יהודית. יצירה זו היא עניין פרטי, אינטימי; אם תרצו, אפילו סובייקטיבי. מהותה יחוד הגר עם הקדוש ברוך הוא. "הביאני המלך חדריו". וכל זר לא יבוא "אל הקודש פנימה".

הגר הוא אדם הנוצר מחדש ביצירה אינטימית. התייחדות עם הקדוש ברוך הוא היא פסגת שאיפותיו של המתגייר. זו התפתחות נפשית המתרחשת בניתוק גמור מכל התערבות חיצונית או חשיפה לחברה ולמוסדותיה.

והיכן נמצא ביטוי ההלכתי של העיקרון הזה? הרא"ל מזהה אותו בהלכה המשווה את הגר ל"קטן שנולד", שתוצאתה ניתוק הגר מייחוסו לאביו ומירושת רכושו (מעיקר הדין). ואנו שואלים: האמנם הכרחי להבין זאת כך? יכולנו לומר שניתוק היחס בין המתגייר לאבותיו קשור דווקא לעקירה לאומית-אתנית משיוך נכרי ושתילה בקרקע החדשה של קהילת ישראל.²² אבל לדעת רבנו כאן, הרעיון ביסוד הלכה זו אינו הכניסה לבית חברתי

22 כפי שסבר הרב ישראלי (חוות בנימין, עמ' תיג).

על המומר והגר - קדושת ישראל בעקבות תפיסתו של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל

אחר, אלא "הגר חוזר לשורשים, חודר לכבשונו של עולם, ובעומדו על סף החיים, טופח הוא על מסתורי המציאות ועוסק ביצירה עילאית, מוליד ונולד יחד" (עמ' 147).²³

אולם מעבר לחוויה האישית המטלטלת את המתגייר, ואף בניגוד אליה, הוא נדרש לעבור תהליך אובייקטיבי פורמלי-משפטי. הוא חייב לעמוד למבחן לפני בית דין של שלושה. והגמרא מנמקת את הדרישה: "משפט כתיב ביה" (יבמות מו ע"ב). בלי להיכנס לחילוקי הדעות באשר לתפקידו המדויק, יש כמעט תמימות דעים שבית הדין נחוץ בשלב כלשהו בתהליך ושדרישה זו מעכבת. הנתון הזה הופך את התהליך ל"דין ממש - שופט ונשפט" (עמ' 149). בית הדין אינו מסתפק בבחינת הגר באשר לרצינותו, אלא מקבל אותו כאזרח כנציגו של העם הנבחר, הגוי הקדוש, שהוא "קודש לה". הגר "דופק לא רק על שערי שמים, אלא אף על דלתות כנסת ישראל".

ההבדל בין המאמרים בתפיסת הגרות והזהות היהודית

הדואליות המתוארת בין "הלידה והמשפט" מחזירה אותנו לדיכטומיה השונה מאוד שהציג רבנו במאמרו הקודם. במאמרו "דניאל", מדובר על דו־פרצופין בהתקבלות לכנסת ישראל: כניסה לדת ישראל והתמזגות במציאותה הטבעית-לאומית. שני המרכיבים האלה הם עצם הגרות, שאינה אלא התאזרחות ב"קהילת המחויבים" (עמ' 263). לפי זה, צמיחת הגר והתקדמותו האישית נתפסות רק כהכשרה והבשלה המאפשרות ומעודדות שינוי אתני גורלי.²⁴ מרכזיות הזהות הלאומית טמונות בכותרת המסה, הבוחנת את השאלה אם "האח דניאל" מסוגל להימנות עם "האחוה היהודית".

אבל במאמר "גרות", המהפכה הנפשית זוכה בהכרה מלאה, ומעתה אינה הרקע לעצם הגיור אלא חלק יסודי שלו. אדרבה, המחבר מדבר דווקא על בחינה זו כטבעית ומובנת מאליה. החידוש היחסי הוא שהגר נדרש לקבל על עצמו גם את החברות בכנסת ישראל, כולל ההזדהות עם עברה ועתידה. הקהילה נדחפת כביכול אל תוך חווייתו של הלך רוחני מיוסר, ובפיה הבשורה המפתיעה שהוא יכול להגיע לסיפוקו רק באמצעותה ובהיענות לדרישתה.

23 ניתן לתמוך הבנה זו מן העובדה שבעיני ההלכה, יש והקשר האתני הקודם מתמיד למרות הגיור. ראה מאמרי "עמוני ומואבי, מצרי ואדומי" אסיף ב 13 (התשע"ה).

24 מבחינה זו, השווה למה שכתב הרב שלמה גורן: "קבלת עול תורה ומצוות לפני הגיור הוא תנאי לגיור ולא הגיור עצמו" (במאמרו "כפירה בעם ישראל לענייני גיור" שנה בשנה 149 (התשמ"ג), עמ' 150).

ההלכה תובעת להצמיד את שני המרכיבים, על אף הפער המהותי ביניהם. אף על פי שהגר מצהיר על קבלת עול מצוות, עליו לחזור על הצהרתו בשעת הטבילה. קבלת המצוות על עצמו היא שיאה של המהפכה האישית המטלטלת את נפש הגר. הטבילה היא האקט הפורמלי החותם את כניסתו לקהל הברית. הגר נדרש לחזור ולסכם את מסעו האינטימי תוך כדי התחברותו לכנסת ישראל, ובכך "לשלב את הכוונה הנפשית והמעשה הפורמלי" (עמ' 155) בזיקתם ההדדית והפרדוקסלית.

יש תוצאות רבות להבדל הזה בין שני המאמרים. כך למשל אם נדון בדמותו של אברהם אבינו. ראינו לעיל שבמאמר "דניאל", הגרים מתייחסים לאב הקדמון, שהיה "אב המון גויים", כבניו וכתלמידיו, והדבר מאפשר להם להיות חלק מכנסת ישראל ההיסטורית, עד כדי אמירת "הוצאתנו ממצרים". ואילו במאמר "גרות", מוצג אברהם גם כמי שחיפש אחר ריבונו של עולם בדרך חתחתים מזקקת מלאת נפתולים וניסיונות אישיים. ברית המילה של אברהם הייתה אקט של גרות, והיא הייתה "כולה לידה... ללא סרסורים. אין שופט ואין משפט, רק הרת עולם ויצירה נפשית" (עמ' 155). אברהם מסמל במובהק את הלידה שבגרות, משום שהוא משמש מופת למתגייר היחיד בחיפושיו אחרי האמת ומתייחד בחווייתו הדתית.

הבדל נוסף הוא האופן שמוצגת בו הודעת בית הדין למועמד: "מה ראית שבאת להתגייר? אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דווים ודחופים ומסוחפין ומטורפין וייסורין באין עליהם?!"²⁵ וכבר עמדנו על עניין זה לעיל בקשר למאמר הראשון, שבו הטעים הרא"ל שהדיינים מעמידים כאן את הגר על הצורך להזדהות עם כנסת ישראל. ואולם נשאלת השאלה: מהי ההווא אמינא המדויקת? מהי הטעות שאנו חוששים מפניה? על פי מה שנאמר במאמר "דניאל", זוהי המחשבה שעם ישראל הוא קהל מאמינים בלבד, ושהגר הולך להצטרף למועדון רוחני. כפי שראינו לעיל, המטרה היא להיטמע בעם ישראל הקונקרטי על תהפוכותיו ההיסטוריות.

אבל במאמר "גרות" (עמ' 151), המועמד חשוד בשגיאה אחרת, וכוונתו לגישה הדתית שתיאר הרמב"ם במקום אחר. וזה לשונו (משנה תורה, תשובה, פרק ג, הלכה יא):

הפורש מדרכי ציבור, ואף על פי שלא עבר עבירות, אלא נבדל מעדת ישראל, ואינו עושה מצוות בכללן ולא נכנס בצרתן... אלא הולך בדרכו כאחד מגויי הארץ, וכאילו אינו מהן - אין לו חלק לעולם הבא.

25 משנה תורה, איסורי ביאה, פרק יד, הלכה א.

על המומר והגר - קדושת ישראל בעקבות תפיסתו של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל

כאן אנו כבר מדברים אל אדם שאינו מודע לעובדה שקיום התורה זקוק לציבור, ומתכנן לפתוח "קו ישיר" עם האי־לוהים. טעות זו אפשרית רק במסגרת החשיבה של המאמר השני. כאן אנו אכן מכירים במהפך האישי של המועמד, ומכבדים אותו כיסוד בעצם הגרות. משום כך, חיוני להבהיר לו שמרכיב זה אינו התמונה בשלמותה.

הגדרת "בעיית הגיור" תלויה גם היא בהבדל שבין שני המאמרים. במאמר "דניאל", התעוררה המבוכה נוכח האפשרות להצטרף לקהילת ישראל הלאומית. זוהי בעיה מחשבתית בעיקרה, ויישובה מצוי בהבנה נכונה של הלאומיות הישראלית. אבל במאמר "גרות", עצם הצורך בהצטרפות לעם ישראל הוא מקור הדילמה, שאינה מופשטת אלא קיומית. נוח היה לו לגר לקבל מענה רק בזכות התעוררותו הרוחנית הפרטית, התקרבותו לקונו במחווה הדומה לחזרה בתשובה. וכמו שאומר הרא"ל, תפיסה זו של conversion מקובלת בנצרות, שאין בה ממד לאומי של ממש. אבל אצלנו, ההלכה כופה את הגר לעמוד למשפט. הדרך לקבלת פני השכינה עשויה להיפתח לפניו רק אם יתמזג בעם ישראל. הניגוד בין המרכיבים מתוח, ואפילו טעון: "האחד מושרש בטבע, השני בחוק". חיי הרוח הם פרטיים, ויש כאן מעין "פריצת הקודש... בהכנסת שלושה זרים לחדר הלידה" (עמ' 156). מאתנו, טוען המחבר, נדרשות הבנה עיונית ורגישות מעשית נוכח המעמסה הזו, המכבידה על ההליך ובו בזמן מעשירה אותו.

תיאור זה של הגרות מוביל אותנו ללכה של הזהות היהודית. שוב, התפיסה החדשה בולטת על רקע מה שראינו במאמר "דניאל", שבו עמדה הבדלנות הישראלית החריגה כנקודת המוצא. לעומת זאת, במאמר "גרות", השניות שבזהות היהודית (המשתקפת בכפילות שבתהליך הגרות) אינה אלא סימן למצבו הרוחני של האדם בכלל, המתבטא אצל היהודי בפרט. שני חובות רוחניים מוטלים על האדם: "האחד הוא שיפור וזיכוך נפשו כהכשר לקבלת פני השכינה בעולם האמת" (עמ' 157). בהקשר זה, מובאים דברי הפתיחה ל"מסילת ישרים", שהאדם הושם בעולם הזה כדי שיוכל "להגיע אל המקום אשר הוכן לו, שהוא העולם הבא".²⁶ מאידך גיסא, האדם הוא בן ההיסטוריה, ועליו לתרום להבאת העולם לייעודו. המטלה הראשונה מצויה כולה בתחום הפרט, והשנייה מצויה לגמרי בתחום החברתי והציבורי. הדבר נכון עוד יותר בקשר לעם ישראל, שתפקידו ההיסטורי הוא פועל יוצא של מעמדו כ"גוי קדוש". מכאן גם אופייה הכפול של הגרות, הלידה הטבעית האישית וההתחברות במעשה משפטי לקהילה היסטורית. "השער תואם לבית". כך מסיים הרב את מאמרו (עמ' 161).

26 משפט זה ב"מסילת ישרים", שבפשוטו ממליץ לאדם לעבוד את הבורא על מנת לקבל פרס, סותר את מה שכתוב במקומות אחרים בספר, וכבר עסקו בכך. קריאתו הקיומית של הרא"ל בדברי רמח"ל מיישבת את הקושי במידה רבה.

קל להבחין במטמורפוזת המשמעות המושג "טבעי" בין שתי המסות. במאמר "דניאל", מדובר ביסוד החומרי של כנסת ישראל הבדלנית, הטומן בחובו משימה רוחנית ייחודית, ואילו במאמר "גרות", הטבעי הוא האוניברסלי. מדובר בכיסופים לשבת בסתר עליון, בקשה המונחת ב"טבע" האדם באשר הוא, המתגשמת באופן הנעלה ביותר ביהדות. כאן מצטיירת הישראליות כזיקוק האנושיות. ה"לידה" היא טבעית, משום שכך היא הזהות שלתוכה הגר נולד. וגם באשר למרכיב החברתי, שאמנם מחייב להתערות בכנסת ישראל, מדגיש הרא"ל שהוא יונק מאחריות וזיקת האדם, כל אדם, להיסטוריה.

סיכום

עד כאן המעקב שלנו אחרי שני הדגמים שהציע הרא"ל להסברת עניינה של קדושת ישראל. הדגם הראשון עוצב מתוך מודעות חריפה לפרטיקולריות של כנסת ישראל. ייחודיות זו צומחת משילוב ייעודה הדתי הנעלה עם קיומה כלאום הנוכח בהיסטוריה הארצית, וממילא הגר הוא מי שבוחר בייחוד הזה על שני היבטיו.²⁷

הדגם השני רואה בגר נשמת אדם פרטית הנדחפת על ידי אינסטינקט עמוק המצוי בנשמת האדם הכללית. בקשת האלוהים מובילה אותו אל תורת ישראל, אלא שזו מציבה בפניו תנאי סף אולטימטיבי, לא להסתפק בדרישתו הרוחנית האישית, אלא עליו להימנות על קהל הברית. שני המרכיבים אינם מתיישבים בטבעיות, ושילובם עלול להיות משימה עדינה ומסובכת.

בשולי הדברים, יש מקום להעלות שאלה אחת משלימה, ומחשבה בצדה.

זה עתה דננו בגרות, אך נחזור רגע לענייניו של המומר. כזכור, במאמר "דניאל" התחדש הרעיון שהמומר עלול להפסיד לגמרי את זהותו היהודית, אלא שזו הייתה זהות שיסודה בהתחברות לעם ישראל ובמחויבות לתפקידה על במת ההיסטוריה. לעומת זאת, אם נאמץ את תפיסת הזהות המובעת במאמר "גרות", נשאלת השאלה: האם עדיין יהיה אפשר להתפרק לגמרי מן הישראליות?

27 במאמרו עמד הרב רונס (לעיל הע' 2), על בעלי תפיסת גרות "ציונית דתית", הרואה בהצטרפות לכלל ישראל את העיקר. המהלך של הרא"ל במאמרו "דניאל" הוא אכן בן השוואה לגישות האלו. אולם אין להתעלם גם מן השונה. אצל הרא"ל, הפרטיקולריות הישראלית אינה מובנת מאליה, והיא דורשת הסבר, כפי שפירטנו לעיל. הוא מתאר את ייחודו של עם ישראל ככורח היסטורי, ולא כאידאה הקיימת מלפני הבריאה או כמרכיב באמונה המונותאיסטית, כמו שגורס הרב גורן (לעיל הע' 24, עמ' 153). כמובן, התפיסה של "לידה ומשפט" שונה מאוד מכל זה.

על המומר והגר - קדושת ישראל בעקבות תפיסתו של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל

אולי כן, אבל לדעתי יהיה זה קשה יותר, כי דבר אחד הוא לאבד זהות לאומית פרטיקולרית ולחזור לחיק האנושות הכללית הנבדלת ממנה, ודבר אחר הוא לפגוע ביהדות המושרשת באוניברסלי. הדעת נותנת שככל שתיתפס היהדות כצומחת ועולה מן האנושיות, וככל שתינשא על גלי כמיהת לב האדם הטבעי באשר הוא, כך יקשה להתנער ממנה ולתלוש אותה מן הזהות היסודית. היהודי, אף על פי שחטא, אדם הוא. וכיוון שיהדותו מעורה באנושיותו, הוא גם יהודי. כך היה נראה לפום ריהטא, אך עדיין יש לעיין בדבר.



ה"אמת המורחבת" והשפעתה על שיטת הרב אהרן ליכטנשטיין

- הקדמה: רקע להבנת גישתו של הרא"ל
- מודל האמת המורחבת: תיאום כוונות או משקפיים אישיים?; לחיות את העבר או לחוות את ההווה?; אמת אחת או ריבוי אמתות? ▪ משמעות "אלו ואלו דברי א" לוהים חיים": גישה א. אמת אחת ופרס על המאמץ; גישה ב. לאדם הסמכות לפרש; גישה ג. לאדם הסמכות לחוקק ולפסוק; גישה ד. לאדם הסמכות לקבוע מהי האמת
- גבולות "תורת החסד" - האם כל פרשנות היא לגיטימית? ▪ האמת המורחבת של הרא"ל כאידאל אפיסטמולוגי ▪ סובלנות ואמת מורחבת ▪ האמת המורחבת אל מול הפוסט־מודרניזם: אפשרות א. ממשק אמתות: אמת מורחבת במציאות מורחבת; אפשרות ב. האמת המורחבת היא אמת מאפשרת ▪ דוגמאות ליישום שיטת האמת המורחבת במשנת הרא"ל: פסיקת ההלכה - חיוב סוכה בלילה בטיולים של תנועות; נוער; עולם המחשבה - מידת הביטחון; עולם הלמדנות - שיעורי הגמרא; דוגמה - בדיקת חמץ ▪ סיכום

הקדמה*

הרב אהרן ליכטנשטיין (להלן: הרא"ל) השקיע את רוב זמנו בהוראת התלמוד. כראש "ישיבת הרעציון" במשך למעלה מארבעים שנה (1971-2015), לימד בישיבה כמה שיעורים. את השיעור היומי בגמרא, הפסיק ללמד בתשע"א. עוד לפני עלייתו לארץ, לאחר שסיים לימודים מתקדמים בארה"ב, היה עיקר עיסוקו הוראת התלמוד.

בשנת 2014, זכה הרא"ל ב"פרס ישראל" לספרות תורנית. הפרס הוענק לו בעבור חידושו בהוראת התלמוד.¹ מדברי השופטים עולה שהם ראו בו ממשיך שיטת החקירה והלמדנות מבית בריסק.² כמו אצל קודמיו, היקף ידיעותיו בכל מרחבי התורה גדול, כולל מקורות חדשים בראשונים. אולם בעוד קודמיו מחפשים פתרון מבריק אחד לסתירות המתגלות בטקסטים, הוא מחפש קשת גישות אפשריות. ואלה מקצת מדברי השופטים:

גם דרך עיונו של הרב ליכטנשטיין בסוגיות עצמן בולטת בייחודה, ואינה זהה למסורת בריסק שעל ברכיה גדל: במסגרת הניסיון לעמוד על העקרונות והכללים המנחים את דרכה של הסוגיה התלמודית, מבכר הרב ליכטנשטיין להציב קשת של פתרונות אפשריים, שלכל אחד מהם פנים משלו, על פני הצבת פתרון אחד, מבריק וחרף ככל שיהיה.

בדרך לימוד זו, רואים השופטים שיטה ייחודית מבחינה מתודולוגית בעולם לימוד הגמרא.

הלומד בספריו יגלה דרך חדשה ב"לומדות" - בהבנה מעמיקה של התלמוד ופרשניו. הניתוח האנליטי של הסוגיה מציב תחילה את אבני הבניין שלה, בוחן כל אחת מהן לעצמה, ועל גביו מניח את נדבכיה בזה אחר זה, בלא לשלול מראש כל אופציה. לאחר שהמכלול כולו מוקם על תלו, מתחיל הליך ניפוי הגישות השונות, תוך בירור מידת התאמתן לדברי הראשונים מפרשי הסוגיה.

במאמר זה, ננסה לאפיין את שיטת הרא"ל מתוך תפיסה קוהרנטית, ולפיה שיטתו עקבית ובאה לידי ביטוי בכמה תחומים, נצביע על החידוש ועל הסיבות להתפתחות השיטה.

* מאמר זה הנו חלק מפרק בחיבור לקראת קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה במחלקה לפילוסופיה יהודית באוניברסיטת בראילן. תודתי לחנוך בן פזי המנחה אותי ומאיר את דרכי.

1 שנה לפני כן, בשנת 2013, קיבל הרא"ל את פרס "הרב קוק" בקטגוריית ספרות תורנית מקורית בגין השיעורים בגמרא שנתן בישיבה וסוכמו על ידי תלמידיו. בנימוקי הוועדה נאמר כי: "הרב ליכטנשטיין מביא בספריו את שיטת הלימוד הבריסקאית לזיקוק ומיצוי מעמיקים ומרשימים, ופותח את הלמדנות התלמודית המסורתית לפני בני הדור".

2 על שיטת בריסק, ראה הרב שלמה יוסף זווין אישים ושיטות (מהדורת בית הלל, התשל"ט), עמ' 40-65.

ה"אמת המורחבת" והשפעתה על שיטת הרב אהרן ליכטנשטיין

בחלק המרכזי, נביא כמה דוגמאות של הרא"ל מתחומים אחדים: מתחום ההלכה, מתחום המחשבה ומהוראת הגמרא. על רקע הדוגמאות, נחדד בחלקו האחרון של המאמר את החידוש הרעיוני ואת השתלבותו בתפיסות ההגותיות של תקופתו.

רקע להבנת גישתו של הרא"ל

מאז ומעולם, עסקה הפילוסופיה במושגים "אמת" ו"שקר" כבסיס לדין. בעולם העתיק, עד המאה העשרים לספירה חיפשו הפילוסופים את האמת המוחלטת, הן בתחומי המדע הן בתחומי הרוח. הפיסיקה והמטה-פיסיקה נכנסו למסגרת הבנויה על הוכחות לוגיות שכליות, ובהמשך על ניסיון אמפירי אובייקטיבי. הפילוסופיה הקיומית היא ראקציה למוחלטות הלוגיקה השכלית. היא הסיטה את נקודת המבט על האמונות והדעות בעולם הרוח מן המסלול האובייקטיבי, השכלי, הכללי, אל המסלול הסובייקטיבי והאישי. במקום להוכיח את האמת כצופה מן החוץ, ניתן לדבר על האמת מתוך חיות קיומית ותודעה אישית. תודעה זו היא סובייקטיבית ומשתנה מאדם לאדם, ולכן סובלת ריבוי. אברהם טוען שהייאוש מן הפילוסופיה הרציונלית במאה העשרים הוא תוצאה של הזיקה האפיסטמולוגית המוטעית שבין האמת לוודאות. באמצע המאה העשרים, נתברר סופית כי הכלים הרציונליים אינם מבטיחים ודאות, ולכן נסדק מושג האמת.³

הרב ליכטנשטיין נשאר אדם רציונלי החותר להגיע לאמת אובייקטיבית המכירה בריבוי אמתות. כדי לגשר על הפער בין מושג ה"אמת", שהוא ביסודו חד ממדי, ובין הריבוי, הרא"ל מאמץ גישה שבמרכזה עומדת תפיסת ה"אמת המורחבת". הרא"ל מנתח סוגיות העומדות בפניו בדרך שכלית אנליטית, ומגיע להמשגת הגישות האפשריות. הניתוח מתחיל מסיווג אפרורי של כל הגישות, כי כך ניתן להעלות גם גישות חדשות. ואף על פי שהרא"ל מנתח היטב אנליטית, הוא אינו חותר להכרעה, ובדרך כלל אינו פוסק ברורות וחד משמעית, בניגוד לדרכם של הרציונליסטים, שתרו אחרי אמת מוחלטת. הלוגיקה הליניארית שואפת להסקת מסקנה אמתית אחת. לעומתם, הרא"ל מנתח את הסוגיות המועלות בשיטה דומה ל"לוגיקה העמומה", המעגנת רק את גבולות האמת, אך אינה פוסקת בעניין זה. לפי תפיסה זו, אפשרית יותר מאמת אחת, כיוון שהאמת מקפת וסובלת יותר ממסקנה אחת. "הלוגיקה העמומה" מרחיבה את מתחם האמת ומכירה גם באמת חלקית.

3 הרב מיכאל אברהם אמת ולא יציב - על פונדמנטליזם, ספקנות והתבגרות פילוסופית (התשע"ו), עמ' 36-35, עמ' 123-124. לדבריו, כתוצאה מנטישת הרציונליזם, הפנייה עתה היא אל הקצוות, אל הפוסט-מודרניזם או אל הפונדמנטליזם.

בניגוד לשיטה זו, הרא"ל גורס כי בכל נושא יש צורך להכיר את מגוון האפשרויות לעומקן, כל אחת לעצמה, עד הפסיקה המעשית בהן. יש להכיר את הסבירות שלהן, את היתרונות ואת החסרונות. תוך כדי דיון, נפרסת מניפה רחבה של אפשרויות, ונקבעים גבולות הספקטרום של המניפה. לא כל האפשרויות האפרוריות נשאות בתוך המתחם, וחלקן נפסל. לאחר סידור השיטות ועמידה על ההבדלים ביניהן, הרא"ל אינו מכריע בהן, ורק מציע הכרעה סובייקטיבית בתוך מניפת האמת שבנה. כך משלב הרא"ל בין ניתוח אובייקטיבי לבין הכרעה סובייקטיבית. מניפת האמתות מאפשרת לקבל את האפשרויות כאמת מוחלטת, לא רק כאמת חלקית, שהרי "אלו ואלו דברי אלוהים חיים". וכשהוא נדרש להכריע ולפסוק, בדרך כלל אינו טוען שצד זה או אחר הוא האמת, מפני שבהכירו במרחב אמתות, הוא שואף לחיות את הניגודים, ואילו הכרעה לטובת אחת מהן חייבת להביא בחשבון את הדעות המנוגדות לה, שהרי יש בכל דעה שנותחת ולובנה ואופיינה והוגדרה, שמץ של אמת. הרא"ל מראה כי גם הדעה הנוגדת לכאורה עשויה לפסוק כדעה האחרת במקרה המיוחד שלפניו. במילים אחרות, הפסיקה מביאה בחשבון את כלל הדעות שבמתחם האמת ומנסה לכלול את גישתן בתוך הפסיקה.

עד כה יצאו מאמרים אחדים העוסקים בדרך לימודו של הרא"ל. הרב קרומביין ממפה את הרא"ל על הרצף ההתפתחותי של שיטת בריסק. הרב קרומביין מתאר את השתלשלות השיטה הלמדנית של בריסק למן הרב חיים והרב יוסף דב סולובייצ'ק (להלן הרי"ד) עד הרא"ל.⁴ הרב

4 הרב אליקים קרומביין "מר' חיים מכריסק והגרי"ד סולובייצ'ק ועד שיעורי הרב אהרון ליכטנשטיין: על גלגוליה של מסורת לימוד "נטועים ט 51 (התשס"ב). הרב קרומביין מסתמך על מאמרו של הרא"ל, המבחין בין שאלות משניות לראשיות. עיין הרב אהרן ליכטנשטיין "כך היא דרכה של תורת 'הרב' - לדרך לימודו של הגרי"ד סולובייצ'ק" עלון שבות-בוגרים ב 105 (התשנ"ד). הרב קרומביין מציין כי שיטת בריסק עברה מפתרון בעיות טקסטואליות לעיסוק בנושא בלא תלות מחייבת בטקסט. עיין אבינועם רוזנק "פילוסופיה ומחשבת ההלכה - קריאה בשיעורי התלמוד של הרב י"ד סולובייצ'ק לאור מודלים ניאוקאנטיאניים" אמונה בזמנים משתנים: על משנתו של הרב יוסף דב סולובייצ'ק 275 (אברהם שניא עורך, התשנ"ז), עמ' 285: "תחילת דיונו בקריאה פשוטה של הטקסט הנלמד. הוא לא יקדים לדון במהות לפני הדיון בטקסט עצמו". רוזנק עצמו מחפש את ההשפעה הפילוסופית על הרי"ד באמצעות הדוקטורט שכתב. לדבריו, יש זיקה בין מחקרו של הרי"ד לדרך לימודו בגמרא. וולפיש מבכר את המסקנות שעלו. לדעתו, בכל הדורות היה שילוב בין הטקסט לתוכן. ראה הרב אברהם וולפיש "השיטה הבריסקאית והקריאה הצמודה, תגובה למאמרו של הרב אליקים קרומביין" נטועים יא-יב 95 (התשס"ד). עיין גם הרב אליקים קרומביין "מעבר למורכבות - בעקבות תגובתו של אברהם וולפיש" נטועים יא-יב 139 (התשס"ד), בעמ' 141. הרא"ל עצמו טוען כי הרי"ד נטה לצאת מן הטקסט לטובת הנושא: "יש צורך להבליט את נכונותו של 'הרב' (הרי"ד), הן תוך כדי לימוד והן תוך עשייתו בהרצבת תורה, להציג עניין מסוים כ'נושא', במסורת בית בריסק לא נעשה הדבר בצורה פורמלית... אמנם הנטייה הזו קיימת בתורת 'הרב' ואפשר שהיא מאפיינת גישה קצת אקדמית לעולם הלימוד" (הרב ליכטנשטיין, שם, עמ' 115-116). הרב קרומביין טוען כי היה זה הרי"ד שפרץ את המעגל הטקסטואלי לטובת הנושא, והרא"ל רק השלים את המהפכה. הרי"ד, לדעת הרב קרומביין, שינה את מהות הלימוד ואת מגמתו, אולם במעטה החיצוני, בדרך הלימוד, גם הרי"ד פותח את לימודו בשאלות הנובעות מן הטקסט ומתקדם בלימוד בלי להתחייב ליישב את הטקסט. לעומת זאת, הרא"ל שינה את

ה"אמת המורחבת" והשפעתה על שיטת הרב אהרן ליכטנשטיין

חיים נכון דן במטרת הלימוד לדעת הרא"ל.⁵ במאמר זה נבחן דרך אחרת הקשורה לעולם הרוחני-חברתי שבמסגרתו חי ופעל הרא"ל.

מודל האמת המורחבת

הרא"ל עסק ביצירות ספרותיות בעיקר בשנות לימודיו האקדמיות. העיסוק בביקורת ובניתוח ספרותי מעלה שאלה יסודית: כיצד ראוי לבחון יצירות טקסטואליות? אנחנו יוצאים מנקודת הנחה כי הגישה, תהיה אשר תהיה, יסודה בהשקפת עולם רחבה המקרינה על ניתוח טקסטים מכל תחום ועל דרכי החשיבה בכלל. הגישות הקוטביות באות לידי ביטוי בכמה תחומים:

תיאום כוונות או משקפיים אישיים?

תיאום כוונות. הגישה הקלסית, האובייקטיביות, מבקשת מן הקורא הביקורתי לכוון ל"כוונת המשורר". גישה זו, שהיא הרמנויטית, שואפת: "לשחזר את חווית הכותב".⁶ לכן, כל פרשנות צריכה להביא בחשבון את רקעה של היצירה, את הממד ההיסטורי, ואת עולמו הערכי והתרבותי של המחבר. המבקר חייב ל"היכנס לראשו" של היוצר. לאור זאת, עליו לבחון את היצירה בהקשריה הרחבים כדי לנסות לקלוע לדעת המחבר

דרך הלימוד לחלוטין. הרא"ל משוחרר מהצגת הקושיות הטקסטואליות וניגש ישיר אל הניתוח המהותי. המערכת המופשטת של המושגים והאפשרויות הלמדניות למעשה עומדות בזכות עצמן: "האוטונומיה של המערכת התיאורטית, היא ברמה כזו, שעצם הרצון להוכיח אותה באמצעים טקסטואליים היא יומרה שאינה מובנת מאליה" (הרב אליקים קרומביין "על שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין - דינא דגרמי" עלון שבות 158 [עמ' 115] (התשס"א), עמ' 118). ועיין עוד הרב דניאל וולף "על החידוש בשיטתו הלמדנית של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין" מה אהבתי תורתך רנזו (התשע"ד). המאמר פורסם גם באנגלית בשינויים קלים. ראה: Rabbi Daniel Wolf "Hiddush within the Beit Midrash: R. Aharon Lichtenstein's Approach to Lomdus as an Adaptive Improvement to the Brisker Derekh", 47 TRADITION 113 (2015). ועיין עוד הרב ראובן טרגין "דרך הוראת הגמרא של הרב אהרן ליכטנשטיין" מה אהבתי תורתך (התשע"ד), עמ' רנזו-רסג. על המשגה, עיין: Rabbi Moshe Lichtenstein, "What Hath Brisk Wrought: The Brisker Derekh Revisited", 9 TORA U-MADAH JOURNAL 1 (2000). הרב משה מאפיין את אופי הלימוד הבריסקאי בשאלות ה'מה' ולא בשאלת ה'למה'. הדיון במהות הדין אינו עובר דרך סברה רעיונית אלא דרך פרטי ההלכה והמשגתם. למעשה, "עניינו של הלומד בפרי (בהלכות) ולא בשורש (בסברות)" (הרב משה ליכטנשטיין "סבא רבא" עלון שבות בוגרים ב' (התשנ"ד), עמ' 123-124). וראה מאמרו של הרב אהרן ליכטנשטיין "הגישה המושגית בריסקאית בלמוד התורה: השיטה ועתידיה" נטועים יח 9 (התשע"ג), שתורגם לעברית אחרי עשר שנים מפרסום המאמר המקורי: RABBI AHARON LICHTENSTEIN, LEAVES OF FAITH - THE WORLD OF JEWISH LEARNING Vol.1 (2003), "The Conceptual Approach to Torah Learning: The Method and Its Prospects", pp. 19-60

5 הרב חיים נכון "תלמוד תורה בהגותו של הרב אהרן ליכטנשטיין" אקדמות יז 153 (התשס"ו).

6 זאב לוי הרמנויטיקה במחשבה היהודית בעת החדשה (התשס"ו), בהקדמה.

הן בכתיבתו הגלויה הן במטרותיה הסמויות, ובלמוד של טקסט מסורתי, הדברים חשובים עוד יותר, שהרי העברת המסורת בלי סטיות תלויה ביכולתו של הקורא לכוון לכוונת הכותב.

משקפיים אישיים. הגישה החדשה, הסובייקטיבית, הדקונסטרוקטיבית, מכירה בזכותו של הקורא לפרש את היצירה בזיקה לעולמו התרבותי, והקריאה נעשית מנקודת מבטו של המבקר, במנותק מעולמו של היוצר. קשה להניח שהמחבר היה מודע לכל האסוציאציות הרבות שיצירתו מעוררת. אף על פי כן, המבקר חופשי לפרש את היצירה באמצעות "משקפיו" ובזיקה למציאות שהוא חי בה. למעשה, הקורא מעתיק את היצירה אל עולמו ותרבותו ומפרש אותה בזיקה לעולמו הסובייקטיבי.

לחיות את העבר או לחוות את ההווה?

מגלים את העבר. ההבדלים בין הגישות מבליטים גם את נקודת המוצא הרגשית כלפי היצירה. מי שמבקש ל"תאם כוונות" עוסק בסוג של ארכיאולוגיה. ההתמקדות היא על העבר, חקר התהוות היצירה. הקורא מנסה להבין את היצירה ואת משמעותה, בזיקה לזמן יצירתה. העיסוק הפילולוגי מתרכז באימות הטקסט ומקבל משנה חשיבות. הפרספקטיבה היא על גילוי העבר. לכן, ככל שניתן לעמוד על הרקע ההיסטורי-תרבותי של הכותב, כן ניתן להתקרב לכוונתו המקורית של המחבר.⁷

חיים את ההווה. הגישה האחרת, גישת ה"משקפיים שלי", מבקשת לבחון את היצירה בזיקה למציאות של הקורא. הקורא אינו מעוניין ביצירה מן העבר אלא בפיתוח עולמו באמצעות היצירה. לכן, הוא ניגש לטפל ביצירה מתוך תרבותו ועולמו. ביקורתו היא סובייקטיבית, שיפוטית, במטרה לחוות באמצעותה את עולמו. היצירה מאבדת את הממד ההיסטורי שלה, ונכנסת אל ממד הנצח דרך הפרשנות הקיומית של הקורא הנפגש עם הטקסט בזמנו ובמקומו.⁸

7 עיין אברהם שגיא אתגר השיבה אל המסורת (התשס"ז). שגיא טוען כי השאיפה לחיות לגמרי את העבר מעוותת מיסודה ובלתי אפשרית מציאותית. אין שום גמישות בתאמה בין העבר למציאות בהווה: "לפי דימוי זה התרבות המסורתית היא תרבות הנשלטת על ידי מסגרות סגורות, קבועות ונוקשות... היא קובעת את הלגיטימי והבלתי לגיטימי במכלול תחומי החיים התנהגויות, מסורתיות, תפיסות ומטרות ראויות" (עמ' 19-20).

8 RABBI AHARON LICHTENSTEIN, LEAVES OF FAITH - THE WORLD OF JEWISH LEARNING, Vol. 1 (2003), "Torat Hesed and Torat Emet: Methodological Reflections", pp. 61-87, pp. 82-83.

אמת אחת או ריבוי אמתות?

אמת אחת. באמצעות המודל של "כוונת הכותב", הקורא מבקש לחפש את האמת האחת, את הפרשנות שהיא "כוונת המשורר". כתוצאה מזה, הסדר והמבנה מקבלים משנה חשיבות. הקורא עומד מחוץ ליצירה ומנתח אותה. העמידה מבחוץ והשאיפה לחשיפת מבנה היצירה יוצאות מנקודת הנחה שהקורא חייב לחפש את ה"אמת האחת" בהבנת היצירה, שהיא משמעותה המקורית הבלעדית, האמת שהתכוון לה הכותב.

ריבוי אמתות. הגישה החדשה, הפוסט-סטרוקטורליזם, יוצאת מנקודת הנחה שניתן לקרוא את היצירה מכמה נקודות מבט, והטקסט יכול לקבל כמה משמעויות. המתודה הדקונסטרוקטיבית מאפשרת לפרק טקסטים ולהרכיבם מחדש מתוך כמה הנחות יסוד ומגוון תאוריות. הטענה העיקרית העומדת ביסוד תאוריה זו היא שלא ניתן למצוא רק משמעות אחת בטקסט, והמשמעות תלויה בדרך הקריאה ובשימוש הקורא בטקסט. לכן, הקורא רשאי לפרש את המקור בעיניים סובייקטיביות ולהתעלם לחלוטין מכוונת הכותב. כך מתאפשרות אין סוף הבנות בטקסט. הקריאה סובייקטיבית ומשתלבת עם התפיסה היחסית של האמת. וכיוון שהאמת יחסית, והכול תלוי בנקודת המבט השיפוטית הסובייקטיבית, ניתן דרוך לפירוש הטקסט.

הרא"ל מצביע על העובדה שבגישתו ללימוד התורה יש דמיון לדקונסטרוקציה ולפוסט-מודרניזם, אלא שההבדל המשמעותי הוא בעניין היקף התפיסה והסיבה שבגללה ניתן הדרור לסטות מ"תורת אמת".⁹ התפיסה הדקונסטרוקטיבית מאפשרת לקורא לעשות בטקסט כבשלו מתוך נקודת מוצא של כישלון וייאוש. הקורא לעולם לא יוכל לחוות את הלך רוחו של הכותב ולרדת לשורש כוונתו. כתוצאה מכך, נקבע שכל הפרשנויות לגיטימיות. אי היכולת להיכנס לנעלי הכותב מביאה להבנה ש"כל פרשנות היא מוטעית". הצד השני של קביעה זו הוא: אם כל פרשנות מוטעית ואינה קולעת לאמת של הכותב, ניתן לומר שכל פרשנות היא לגיטימית.¹⁰

כשהרא"ל דן בעניין זה מנקודת המבט של לימוד התורה, הוא פותח בהבחנה בריסקאית החושפת שני מיני תורה, "תורת אמת" ו"תורת חסד". "תורת אמת" היא אמת אובייקטיבית, אמת צרופה, הקיימת במלכות השמים. בתורה העליונה, האל הוא אחד, ותורתו אחת. לעומת זאת, "תורת חסד" היא התורה שנמסרה לאדם, תורה ארצית, המדברת בלשון בני האדם ופונה אל האדם, אל תפיסתו והבנתו, ו"כשם שפרצופיהם שונים, כך דעותיהם

9 הרב ליכטנשטיין, שם, עמ' 82.
10 עיין ג'ון אליס נגד הדקונסטרוקציה (מאירה טרוצקי מתרגמת, התשס"ד), ובמיוחד בפרק הרביעי "מה הפרוש הקביעה שכל פרשנות היא פרשנות מוטעית?", עמ' 88-102.

שוונת". המפגש של האדם עם התורה יוצר בהכרח כמה וכמה הבנות. "תורת חסד" היא התורה שבעל פה, שנוצרה על ידי האדם, שהיא פלורליסטית וסובלת יותר מהבנה אחת של טקסט.¹¹ "תורת אמת" היא במישור האונטולוגי. במציאות יש תורת אמת אחת, אבל "תורת חסד" היא אפיסטמולוגית, כי ההכרה האנושית מגוונת, סובייקטיבית, ואינה חד ממדית. אחר שהרא"ל מאפיין את תורת החסד כאנושית ופלורליסטית, הוא מתפנה לבחון את הסיבות שבגללן יש "שבעים פנים לתורה" ומנסה להגדיר את היקף הפלורליזם הפרשני וההלכתי של "תורת חסד".

אמר רבי אבא, אמר שמואל: שלוש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו. יצאה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי אלוהים חיים הן, והלכה כבית הלל.¹²

אף על פי שיש הכרעה הלכתית כדעה אחת, הקב"ה מעיד ששתי הגישות הן דברי אלוהים חיים. לדעת שוורץ, הרא"ל אינו מחפש עימות בין הדעות אלא דרך להכלתן בדרך של מידור ומורכבות:

בגישה כזו יש תמימות מסוימת, מעין אמונה מקדימה שייחוס יתרון לערך אחד לא יבוא על חשבון מעמדו של האחר.¹³

המורכבות היא פועל יוצא של המידור והרצון להכיל את מרב הגישות. עולם מורכב הוא עולם המתנהל על ידי מגוון אמתות פלורליסטי בעת ובעונה אחת ולא מתוך עימות. זהו סוג של הרמוניה של ריבוי, "האמת המורחבת" שהרא"ל בוחן באמצעות עניינים רבים במגוון תחומים.

11 הרב ליכטנשטיין, שם, עמ' 62-65. בתחילה מביא הרא"ל הסברים למונח "תורת חסד", וההסבר שהוא חותר אליו הוא על פי פירוש ה"טור" (אורח חיים, סימן קלט), המסביר את הכפילות בברכה שלאחר קריאת התורה: "אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו": "תורת אמת" - זו תורה בכתב; "וחיי עולם" - היא תורה שבעל פה. התורה שבעל פה פרה ורבה. על הפלורליזם הפרשני בחז"ל וההבדל בינו ובין הפרשנות הדקונסטרוקטיבית, עיין דב לנדאו פרשנות של דקונסטרוקציה (התשס"ד), פרק ארבעה-עשר, באתר דעת (tinyurl.com/DovLandaw).

12 עירובין יג ע"ב.

13 דב שוורץ "הגותו של הרב אהרון ליכטנשטיין תדמית ומציאות" דעת 76 [עמ' 7 (התשע"ד)], עמ' 29. לדעת שוורץ, הרא"ל חי בעולם דיאלקטי מתמיד. בעולם דיאלקטי העימות בין הדעות מונצח. לדעתנו, הרא"ל מוותר בידועין על העימות, והוא חי את הגיוון והשוונות בלא סתירה אלא כחלק מן האמת הגדולה.

משמעות "אלו ואלו דברי אלוהים חיים"

גישה א. אמת אחת ופרס על המאמץ

ניתן לטעון כי גם בעולם האנושי, יש רק אמת אחת, והיא באה לידי ביטוי בהכרעה ההלכתית. לאור זאת, הקביעה "אלו ואלו דברי אלוהים חיים" משמעותה סוג של "פרס ניחומים" הניתן לטועים כשכר על כוונתם הפרשנית הטובה, שהייתה לשם שמים. הרא"ל שולל גישה אפריורית זו מיסודה.

גישה ב. לאדם הסמכות לפרש

הרא"ל מקבל את פירושו של הריטב"א, ש"אלו ואלו דברי אלוהים חיים" נותנים תוקף של אמת גם לפרשנות שלא נפסקה להלכה. כל הדעות, כולל המנוגדות זו לזו, הן אמת וכולן בגדר תורה.¹⁴ החכמים הם המעבירים את מסורת התורה לפי שכלם והבנתם. הם הוסמכו ליצור, לפתח ולפרש. לכן כל פירוש שלהם נעשה בסופו של דבר חלק מן התורה. זו משמעות "כל מה שתלמיד עתיד לחדש נאמר למשה מסיני".¹⁵ כל פירוש הוא חוקי כתורת משה.¹⁶

גישה ג. לאדם הסמכות לחוקק ולפסוק

גישה זו מרחיבה את כוחו של האדם. נוסף על הסמכות הפרשנית, ניתנה לאדם גם סמכות הכרעה. כשהוויכוח ההלכתי בין רבי אליעזר ורבי יהושע וחבריו מתלהט בעניין תנורו של עכנאי, רבי אליעזר מגייס את הקב"ה לטובתו. בת קול יוצאת מן השמים ומכריזה: "מה לכם אצל רבי אליעזר? שהלכה כמותו בכל מקום". מול הקב"ה עומד רבי יהושע ומכריז: "לא בשמים היא".¹⁷ כיוון שנמסרה תורה לבני אדם, פרשנות החכמים

14 הרב ליכטנשטיין, לעיל הע' 8, עמ' 65-68. וראה ריטב"א (עירובין יג ע"א): "שאלו רבני צרפת ז"ל: היאך אפשר שניהם דברי א-להים חיים, וזה אוסר וזה מתיר. ותרצו כי כשעלה משה למרום לקבל תורה הראו לו על כל דבר מט' פנים לאיסור ומט' פנים להיתר. ושאל לקב"ה על זה, ואמר שיהא זה מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור יהיה הכרעה כמותם". הדעות להיתר או לאסור שלא נפסקו להלכה רלוונטיות מפני שהן אמת. לכן חשוב לדעת אותן, כי אם בדור אחר ירצו לפסוק על פי הדעה שנדחתה, ניתן יהיה לעשות זאת (תוספות שאנץ, משנה, עדויות א, ה).

15 ירושלמי, פאה ב, ד.
16 הרב ליכטנשטיין, לעיל הע' 8, עמ' 67-68. הרא"ל מציין כי ניתן לפרש את "כל מה שתלמיד עתיד לחדש נאמר למשה מסיני" כחשיפה של מגוון האפשרויות הפרשניות בכוח ניתנו למשה או כיצירה של פרשנות המתקבלת לתוך תורת משה. מקורות אחרים מן הגמרא לריבוי פרשנויות: "בעלי אסופות (אמרות חכמים) כולם מרועה אחד ניתנו" (חגיגה ג ע"א); "וכפטיש יפוצץ סלע מה פטיש מתחלק לכמה ניצוצות אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים" (סנהדרין לד ע"א).

17 בבא מציעא נט ע"ב. הרב ליכטנשטיין, לעיל הע' 8, עמ' 74-75.

ופסיקתם מחייבות את הכול, ואפילו הקב"ה. בזיקה לזה, הגמרא מספרת סיפור מפתיע. נשאלה שאלה בבית מדרשו של הקב"ה: מה הדין כשהבהרת קדמה לשיער הלכן או כשקדם השיער הלכן לבהרת. הקב"ה פסק שהוא טהור, ואילו המלאכים אמרו שהוא טמא. ונשאלה השאלה מי יכריע? והתשובה: רבה בר נחמני שהעיד על עצמו שהוא יחיד (בקיא) בדיני נגעים.¹⁸ דעתו והכרעתו של הקב"ה אינה רלוונטית ב"תורת חסד" שנמסרה לבני האדם גם בהכרעת הדין.

גישה ד. לאדם הסמכות לקבוע מהי האמת

לא זו בלבד שהפרשנות וההכרעה ההלכתית נמסרו לבני אדם, וגם היכולת להפוך שקר לאמת, נמסרה לו. פרשנותו או פסיקתו המוטעית של האדם נהפכת להיות האמת. הרא"ל נסמך על דברי רבי אריה לייב בהקדמתו לספרו "קצות החושן", המביא את המדרש המספר כי בבריאת העולם, הקב"ה נמלך בפמליה של מעלה ונתקשה בדברי: מידת האמת טענה שאסור לברוא את העולם, כי האדם מלא שקרים. כדי להתמודד עם טענה זו, השליך הקב"ה את האמת ארצה, לומר שהאמת אינה נקבעת מן השמיים אלא צומחת כעת מן הארץ. את אמות המידה לאמת קובע האדם באמצעות שכלו הסובייקטיבי, גם אם מבחינה אובייקטיבית הוא טועה:

לפי מה שהקשה בר"ן שם, כיון שיש לכל מצוה כוח להחיות חיי עולם ובעבירה להמית מיתת עולם, א"כ אם הרופאים יסכימו על הסם המזיק שהוא טוב ומועיל, וכי מפני זה לא יעשה הסם שלו ויזיק, אם בטבעו להזיק. וע"ש שכתב כי בסגולת כוח המצווה הזאת, אשר אנחנו שומעים לדברי החכמים, יש בה כוח להחיות גם אם אין הם מכוונים האמת... לזה קאמר: "האמנתי כי אדבר" [תהלים קטז, י]. כי התורה ניתנה על פי הכרעת שכל האנושי והאמת והאמנה, "כי אדבר". ועל דיבורא דידן קא סמיך בעל הבית. והיינו "פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה" [משלי לא, כו]. משום דתורה שבע"פ ניתנה כפי הכרעת החכמים, אף על פי שאינו אמת, ונקרא "תורת חסד".¹⁹

כוחו של החכם לפרש ולהכריע גדול כל כך, עד שפירושו נעשה האמת, גם אם אובייקטיבית הוא טועה. רופא שטעה ונתן לחולה סם במקום תרופה, כוונתו הטובה אינה יכולה לשנות את המציאות, אבל חכם שטעה, טעותו נעשית חלק מן התורה לא

18 בבא מציעא פו ע"א.
19 קצות החושן, הקדמה.

ה"אמת המורחבת" והשפעתה על שיטת הרב אהרן ליכטנשטיין

רק מבחינה פרשנית אלא גם מבחינה מעשית. לדעת רבי אריה לייב, טעותו קיימת, אך השמיעה בקול החכמים חשובה יותר, ולכן הקב"ה מקבל את הפירוש המוטעה.

הרא"ל מסביר זאת בדרך אחרת. ריבוי הפירושים והמחלוקות אינו טעות! יש שני ממדים, א-לוהי ואנושי. את ממד האמת הא-לוהית אין אנו מסוגלים לתפוס. אנו מסוגלים לתפוס רק את התורה בממד הארצי, שהוא פרי הבנתנו המוגבלת. מנקודת מבט אנושית, יש מ"ט פנים לטמא ומ"ט פנים לטהר, ומכאן מגוון האפשרויות להלכה.²⁰ בתורה הארצית, משתקפת אמת נרחבת בת יותר מאפשרות אחת.

וכיוון שמגוון האפשרויות הוא חלק מן האמת של "תורת חסד" שאנו לומדים אותה, שומה עלינו להכיר ולדעת את כל האמתות. מצוות תלמוד תורה היא ללמוד את מגוון הדעות, שכולן אמת:

לימוד התורה איננו ניסיון מעין מיסטי, להשיג את הרצון המוחלט של הקדוש ברוך הוא. יש לראות אותו כניסיון לתפוש באמצעות כלים אנושיים את אותה תורה שנאמרה בלשון בני אדם. המשימה היא להשיג את המושגים והקטגוריות המוטבעים בה וניתן להסיק מן המסר הא-לוהי. יתרה מזאת, האתגר הוא להשתלט לא רק על הבנה לגיטימית אחת של המסר ההוא, אלא על כולן, "מ"ט פנים לטמא ומ"ט פנים לטהר", גם אם בסופו של דבר נעדיף אחד מן הפנים... ההתרכזות היא בתורת חסד השופעת ולא בתורת אמת הרזה.²¹

הרא"ל סבור שהיצירה הא-לוהית נבואית ניתנה מאת הקב"ה כשמונות בחובה כוונות הרבה, שהרי הקב"ה יכול לכתוב את התורה ולשתול בה מגוון פרשנויות. אולם הייתכן שהרמב"ם או כל פרשן אחר שכתב פירוש לתורה התכוון ליותר מאמת אחת? כיצד יכולים לדרוש את דברי הרמב"ם בשבעים פנים, אף על פי שהתכוון במה שכתב רק לכוונה אחת? הגמרא מספרת כי בשעה שעלה משה למרום להביא את התורה, ראה בחזונו את רבי עקיבא יושב ומחדש בתורה. משה התיישב על הספסל בבית המדרש ולא הבין מה פשר הלימוד. המדרש מתאר את התסכול של נותן התורה שלא מבין איך לומדים אותה. וזה לשונו: "הלך וישב סוף שמונה שורות, ולא היה יודע מה הן אומרים. תשש כוחו".²² רק כשהגיע רבי עקיבא להלכה שלא ידע את מקורה, ותלמידיו שאלו אותו מניין לך? והוא ענה להן, "הלכה למשה מסיני", רק אז "נתיישרה דעתו" של משה. משה הבין שהכול נובע מן התורה שלו. מה שקרה לתורת משה קורה גם לפרשנות

20 הרב ליכטנשטיין, לעיל הע' 8, עמ' 74-78.

21 שם, עמ' 78. התרגום מדבריו באנגלית של הרב ליכטנשטיין, כאן ובהמשך, הוא שלי - ש"ר.

22 מנחות כט ע"א.

האנושית. חכמי המסורה הם גם מקבלים במסורת את התורה וגם מעבירי התורה. בהעברת התורה, יש ממד פרשני ויצירתי. לכן גם הפרשנות הרב ממדית לתורתם הוא חלק מתורת החסד. למעשה, הרמב"ם, שהוא נציג התורה שבעל פה, נעשה חלק מן התורה, והתורה יש לה שבעים פנים.²³

הלומד מפעיל את הזכות ואת החובה אשר אותו חכם מחכמי הראשונים העניק לו, לבחון את התוכן האובייקטיבי של תורת "החסד שלו". זו אינה פרשנות סובייקטיבית מול פרשנות אובייקטיבית. אין זה הרצון להיענות לצרכים ונסיבות היסטוריות. זוהי מהותה הפנימי של התורה שירדה מן השמים אל הארץ ונהפכה מתורת אמת לתורה חסד. תורה עם זוויות שונות של לומדיה. "על כן, גם יוצאי חלציו הרוחניים של משה עוסקים בקורפוס כפול. 'תורת אמת' שלהם, המהווה את כוונתם המודעת, ו'תורת חסד' שלהם המאפשרת את ריבוי הקריאות האפשריות של דבריהם."²⁴

המשך פיתוחה של התורה נעשה באמצעות פיתוח הפרשנות במשך הדורות. הפרשנות מתרחבת, מפני שכל פירוש ניתן להתפרש ביותר מדרך אחת, וכך התורה פרה ורבה. כל פירוש שנוצר נעשה חלק מן התורה, וכשהוא נלמד ומתפרש ביותר מדרך אחת, הפירושים החדשים מתוספים ל"תורת החסד" האנושית הגדולה והדינמית שנתן האל לבני אדם רשות לפתח אותה ולשכללה.²⁵

23 שאלת היסוד בנושא המחלוקות בעולמה של תורה היא האם התכנון המקורי היה ליצור עולם של מגוון דעות המפרשות את התורה הא-לוהית? או שמא המחלוקת נובעת מ"תאונה היסטורית". הרמב"ם, הקדמה לפירוש המשנה, סובר כי אנשים בעלי שכל גבוה לא יבואו לידי מחלוקת. המחלוקת נוצרה מפאת ירידת הדורות השכליים ומפאת חוסר הלימוד. דבר זה הביא באופן טבעי למחלוקות שלא היו בעבר: "ואין להאשימם בכך, כי לא נוכל אנחנו להכריח שני בני אדם המתווכחים שיתווכחו לפי שכלם של יהושוע ופינחס" (בתוך: משנה עם פרוש הרמב"ם, זרעים, הרב יוסף קאפח מתרגם, התשכ"ד, עמ' יב). לעומתו, המהר"ל אומר ב"באר הגולה" כי המחלוקת היא חלק מרצון ה' "וכן הוא דבר זה שכל דבר שיש לו בחינות מתחלפות שאין העולם פשוט שלא יהיה בו חילוף בחינות, אם כן המטמא והמטהר זה למד תורה כמו השני כי לכל אחד ואחד יש לו בחינה בפני עצמו, והשם יתברך ברא את הכל והוא ברא הדבר שיש בו שתי בחינות... כי כל השומע כל הדעות הרי השיג הדבר כפי מה שיש לדבר בחינות מתחלפות והרי למד תורה כפי מה שהוא הדבר שיש לו בחינות מתחלפות". כל בחינה היא אמיתית, אלא שבעניין הלכה "אחד מכריע על השני". כלומר בשלב פסיקת ההלכה, יש צורך בהכרעה אחת (מהר"ל באר הגולה, לונדון התשכ"ב, עמ' כ). ועיין בהרחבה: הרב יובל שרלו והלכה כבית הלל (התשס"ח), עמ' 7-31; אברהם שגיא "עיון בשני מודלים של מושג האמת ההלכתית ובמשמעותם" מסע אל ההלכה: עיונים בין תחומיים בעולם החוק היהודי 221 (עמייח בר הולץ עורך, התשס"ג); שמשון אטינגר "מחלוקת ואמת - למשמעות שאלת האמת בהלכה" שנתון המשפט העברי כא 37 (התשנ"ח-התש"ס); דני סטמן "אוטונומיה וסמכות ב'תנורו של עכנאי'" מחקרי משפט כד 639 (התשס"ט).

24 הרב ליכטנשטיין, לעיל הע' 8, עמ' 80.

25 עיין הרב יוסף דב סולובייצ'יק בסוד היחיד והיחד (הרב פינחס פלאי עורך, התשל"ו), "בסוד היחיד והיחד", עמ' 221-225: "האמת היותר עמוקה שנתגלתה למחוללי מדעי הטבע היא, שאין האדם יכול לעמוד על עצמותו של תופעות מוחשיות ולהכירן. ברם יש בידו ליצור קונסטרוקציות צורניות

גבולות "תורת החסד"

האם כל פרשנות היא לגיטימית?

- הרא"ל מציין ארבעה תנאים, שהם ארבעה סייגים המצמצמים ומבדילים בין הגישות הפוסט-מודרניות דקונסטרוקטיביות לבין גישתו הלכה למעשה:
- א. הכוונה. הפירוש צריך להיות מתוך רצון ללכת בדרכם של בעלי המסורה, בנוי על אדני יראת שמים מתוך הערכה והערצה לחכמים הראשונים.
- ב. הנתונים. כדי לחדש, צריך לדעת את התורה ולבנות פרשנות מתוך ידיעתה ולא בניינים פורחים באוויר ומנותקים לגמרי מן הטקסט.
- ג. הפרשנות לעומת ההלכה: שערי פרשנות לא ננעלו, אבל בתחום ההלכה הלומד צריך לכוון לכוונת הפוסק ועל פיה לחוות את דעתו.
- ד. ההכרה: הפירוש צריך להיות מקובל על קהילת לומדי התורה.

האמת המורחבת של הרא"ל כאידאל אפיסטמולוגי

נקודת המוצא של הרא"ל אינה פוסט. אין לו אידאולוגיה של "להרוג את המחבר" ולהתייחס רק לטקסט מתוך רצון דקונסטרוקטיבי לבנות את הדברים לפי ראות עיני הקורא.

גישתו של הרא"ל היא טלאולוגית, כלומר ערכית. התורה ניתנה מרובת כוונות, והקורא עומד עליהן באמצעות ניתוח שכלי ועיסוק בטקסט המקורי ובטקסט שהתפתח במהלך הדורות. לימוד התורה כולל את כל האמתות הקיימות מנקודת המבט האנושית, כפי שהן באות לידי ביטוי בתורה. הקביעה "אלו ואלו דברי אלוהים חיים" משמעותה כי מבחינת התורה אין אמת אחת. הדבר אינו נובע מאי יכולת להגיע לאמת אלא מאופייה של התורה, היוצאת ממקור אחד ומתפצלת לשבעים פנים, "כפטיש יפוצץ סלע".

כמותיות המקבילות לתופעות המוחשיות... קנט בשעתו הכריז על עצמאותה של התבונה הטהורה של ההכרה המדעית - מתמטית. ר' חיים נלחם את מלחמת השחרור של תבונת ההלכה ותבע לה אבטונומיה שלמה... באופן דומה נהג ר"ח בהלכה. קודם כל טיהר את ההלכה מכל סוגי גישות מן החוץ... מה עשה רב חיים? הוא חתר לקונצפטואליזציה מלאה של כל העניין ולשם זה הסיט את הצד הטכני מטיבורו של העניין, ובמקומו הכניס תכנים אידאליים וקונסטרוקציות טהורות". הרא"ל אף הוא מעצים את האדם ואת יכולתו לפתח את התורה. יכולתו המיוחדת של האדם היא ליצור את הריבוי את ריבוי ההמשגות. הלמדן בשכלו חודר לעומק ולשורש ההלכות, ובדרך הוא מוצא גוונים אחרים. זהו ההבדל בין גישה המבוססת על ריאליזציה מתמטית אינדוקטיבית הגוזרת מן הפרטים את המושג המאחד, ובין גישה המבוססת על ביקורת ספרותית המאפשרת את הריבוי ואת מגוון ההבנות מתוך היכרות מעמיקה והמשגה.

במציאות האנושית, יש אמת מורחבת המקיפה טווח רב היקף של אמתות. המרחב הזה מאפשר את המחלוקת, ומאפשר לתורה "לפרות ולרבות".²⁶

סובלנות ואמת מורחבת

לכאורה, אין קשר בין פלורליזם לבין ריבוי אמתות, שהרי במקום שמותר מגוון דעות אין צורך בסובלנות. הסובלנות נצרכת כשמול אמת אחת עומדת דעה אחרת או התנהגות אחרת. רק אז עולה השאלה אם להיות סובלן ועד כמה. כשמגוון דעות הוא חוקי, אין צורך בסובלנות, שהרי גם הדעה הנוגדת מעמדה שווה למעמדן של דעות אחרות. רק כשמזדקרת אמת ולצדה דעות שאינן אמת, נשאלת השאלה עד כמה להיות סובלן לדעות המכחישות²⁷. כך פותח הרא"ל את המאמר על הסובלנות, ובהמשך דבריו מצביע על העובדה שאף על פי שלכאורה אין קשר מי שמרחיבים את "אלו ואלו דברי אֱלֹהִים" לבין הסובלניים, שהרי יכול אדם להסכים לריבוי אמתות ובה בעת להיות קנאי למסגרת שקבע.

גמישות בפרשנות ויישום רחב של "אלו ואלו דברי אֱלֹהִים חיים" אינם צריכים לכלול הבנה רגישה וסובלנית של מה שעומד מעבר לתחום של "אלו ואלו". ניתן להיות קנאי המגנה כל חריגה, אך בתוך הבית פנימה להיות ליברלי מבחינה הלכתית ותאולוגית... ובכל זאת, ייתכן שיש קשר פסיכולוגי בין הגדרת הנורמה והסובלנות כלפי הסוטים ממנה. קשר בין פתיחות למגוון אמתות ולסובלנות יכול להיות עם זיקה לתכונות אישיות. נוקשות שמתבטאת בפרשנות או דוחפת לעמדה עקרונית מסוימת יכולה לבוא לידי ביטוי גם ביחס לאחרים. עמדה מחמירה המעוגנת במחויבות עמוקה לערך של קיום מצוות, היחס כלפי כרסום בערכים אלה יהיה קפדני אף הוא אם אינו מנוטרל על ידי שיקולים נוספים. אם היינו סוקרים את הנושא מבחינה היסטורית ואמפירית, אין לי ספק שהיינו מוצאים מתאם רב, ועל כן גם בדיון האנליטי אי אפשר להתכחש לזה.²⁸

26 הרב ליכטנשטיין, לעיל הע' 8, עמ' 80-81.
27 RABBI AHARON LICHTENSTEIN, LEAVES OF FAITH - THE WORLD OF JEWISH LEARNING, Vol. 2 (2004), "The Parameters of Tolerance", pp. 85-116, pp. 85-88
28 שם, עמ' 90-91.

האמת המורחבת אל מול הפוסט־מודרניזם

לפני שנביא דוגמאות לדרכו המעשית של הרא"ל, נבחן את המענה הפילוסופי שהוא מציג לתפיסה הפוסט־מודרניסטית המלווה את תקופת יצירתו. יש מי שאומר שהרא"ל הצליח לסלול דרך המותירה את הניתוח השכלי הלוגי על כנו גם בעולם פוסט־מודרני.

הפילוסופיה חיפשה מאז ומעולם את נקודת האמת, אמת הכוללת את כל הפרטים ומסבירה את המציאות. גם בתחום המוסר והחברה, נעשה ניסיון להגדיר את המוסר האמתי ואת האמת החברתית האידאלית.

בחציה השני של המאה העשרים, בעקבות שתי מלחמות עולם והמלחמה הקרה שלאחריהן, ובעקבות גילויים מדעיים, השתנתה המציאות. לא עוד גישה היורשת את חברתה אלא שינוי מגמה.

האידאולוגיות הגדולות נראו פתאום לא רלוונטיות. כולן נכשלו. הקומוניזם לא הביא מזור ורווחה לעולם, והקפיטליזם הביא עושר, אך הגביר את הפערים בין חלקי החברה, ונראה כלא מוסרי. הקדמה המדעית והטכנולוגית לא קידמה את המוסר. שתי מלחמות העולם הביא למותם של מיליוני בני אדם בשם האידאולוגיות והלאומיות. המירוץ הגרעיני והמלחמה הקרה רק הוכיחו שיצר לב האדם נשאר "רע מנעוריו" ושאוּלי האנושות הולכת אל השמדתה. גם המדע עבר טלטלה. המדע חיפש יציבות. הוא חיפש את החוקיות, כדי שיוכל לנבא את התנהגות החומר. תורת הקוונטים ותורת היחסות לימדו כי גם אם ידועה נקודת הפתיחה, לא ניתן לנבא את העתיד במדויק. ניתן לנבא רק הסתברות של מה שיתרחש.²⁹ למעשה, נקבע שאין אמת חוקית מוחלטת גם לטבע. יש רק מרחב של הסתברות. בתורת היחסות נקבע כי בעולם של מהירות נמוכה, הזמן מתפקד בדרך אחרת במהירות גבוהה, ולכן גם האמת המדעית היא במוכן מסוים תלויה מקום וזמן. היא יחסית ואינה מוחלטת. התגלה המדע של הכאוס, שאינו מגיב לחוקיות המצופה. התורות הללו גרמו למדע לאבד מן האובייקטיביות שלו ולקבל גם תאוריות סובייקטיביות ויחסיות. בעולם הרוח, ההגות פינתה את מקומה לתפיסת עולם קיומית משוחררת מאקסיומות. הכול יחסי ואינדיבידואלי. כשירדה קרנם של האידאליים הגדולים, עלתה קרנו של האני. אם אין אמת כללית, יש לכל אדם האמת שלו. ריבוי אמתות נבע מתוך פלורליזם שביסודו הוא חוסר אמונה באמת אובייקטיבית. האל־מת. האמת מתה ונשאר רק האדם רצון זולתו. אם אין אמת, אין סתירה. יש שונות

29 הרחבה בנושא והקשר בין התפיסות המדעיות לשיטות המדעיות, עיין עוד ג'ון קסטי גן העדן הרבוב: **בבואות האדם בראי המדע** (עמנואל לוטם מתרגם, התשנ"ג), עמ' 40-65.

התלויה בנקודת המבט. לכן, אין סיבה להילחם כבעבר על האמת. ריבוי אמתות משמעו שאין אמת. העולם נהיה אוניברסלי עם חירות לחשוב, לפעול ולעשות, אבל בלי נקודת ארכימדית שניתן לבנות עליה עמדה או השקפת עולם. תפיסה זו של חופש בלי גבולות ובלי חוקי אמת מקבעת מצב שהכול צודקים והכול גם טועים, ולכן הכול שווים. לכל אחד נרטיב צודק שלו. הנרטיב של האחד אמתי בדיוק כשם שהנרטיב של האחר אמתי. בשביל אמת קלושה ולא יציבה, אין טעם להילחם. המלחמה היחידה היא על החירות. זהו העולם הפלורליסטי הפוסט־מודרני שצמח בעשורים האחרונים שמקובל לומר שהחל בשנות השמונים של המאה העשרים, אף שהסדקים נבעו קודם לכן. התוצאה היא "שחיטת הפרות הקדושות" של העולם הערכי הישן. אין ערכים מוחלטים, והדרך לעולם ניהיליסטי אינדיבידואלי אגואיסטי הדואג לעצמו ומנותק מעברו ומן המסורת שלו קצרה. הפלת המחיצות גרמה לקירוב בין הגישות עד כדי אבדן זהות מוחלט. אם אין מלחמה על הדעה הנכונה, אין סיבה להגדיר את הדעה של האדם במדויק, מפני שכבר אין צורך בדעה אישית ובהגדרה של חוץ ופנים, והכול יכול להיות בפנים.

יש דרכים אחדות להתמודדות עם הסכר שנפרץ.

הדרך האחת, בידול, בריחה מן המציאות החדשה והסתגרות בעולם של אמת ושקר. דרך אחרת פועלת לשמר את האמת על ידי הורדת הרף, על ידי ניתוק בין האמת לוודאות או קבלת רעיון של ריבוי אמתות חלקיות. דרך נוספת מחפשת אמת דינמית של רצוא ושוב או של סינתזה הבאה אחרי עמות בין התזה לאנטי תזה. הרא"ל בחר בריבוי אמתות הנשענות על הגות אובייקטיבית שכלית ולא על ריבוי אמתות סובייקטיבי. הרא"ל אינו מחפש דרך לאחד את הניגודים. להפך. הוא בוחן את כל הדרכים האפשריות לליטושם וחיידוד הדעות וההבדל ביניהן. התהליך מתחיל בבידול מחשבתי. אם יש ריבוי אמתות, יש צורך בהכרת כל אמת כמו שהיא על יתרונותיה וחסרונותיה. הניתוח ממיין ומבדיל ומאבחן את הדקויות שבין השיטות. בסופו של יום, מונחות הגישות זו לצד זו על הבדליהן הדקים. הרא"ל אינו מוכן להמעיט בביקורת השכל גם בעולם של ריבוי אמתות. הכלי הזה, שנדחק בעולם הפוסט־מודרני של ריבוי אמתות סובייקטיבי, נשאר הכלי העיקרי של הרא"ל. לכן, יכולה כל אמת לקבל את מקומה ואת ייחודיותה.³⁰ הוא סבור כי דווקא כשאנחנו מבינים את ההבדלים, אנו יכולים לתת מקום לכל אמת לפי הנסיבות והמורכבות בעולם המעשה. במקום רידוד וערבוב, נוצרת תמונה מלאה המורכבת מפסיפס של דעות במקומן המדויק. לגישת הרא"ל, ריבוי האמתות מחייב

30 אברהם שגיא "אלו ואלו דברי אלהים חיים" - על אפשרות ריבוי ההכרעות ההלכתיות הסותרות" ספר ההיגיון 113 (התשנ"ה).

ה"אמת המורחבת" והשפעתה על שיטת הרב אהרן ליכטנשטיין

אפיון ובידול ודיוק של כל אמת לעצמה. רק אז קיימת יכולת השילוב הנובעת מהבנת הנסיבות וההבדלים בין הגישות, גם הרעיוניים. כך ניתן ליצור מתאם בין הנסיבות והגישות שאופיינו. מסקנתו מן הדוקטורט שכתב בצעירותו הייתה כי במאה השבע-עשרה, גרמה הזנחת השכליות לטובת המוסר בדור שלאחריה לזניחת המוסר ולעזיבת הדת גם יחד.³¹ בלי מסגנת השכל, הקובע את הגבולות ומנחה את המוסר, הממד האנושי נכנס למרכז הבמה ומביא לרידוד האמונה, ולבסוף לזניחת הדת והמוסר. הלקח מן הניסיון המר של התאולוגים הנוצרים במאה השבע-עשרה הוא: הניתוח השכלי חייב להוביל את האמונה והמוסר. והרא"ל מסיים את עבודת המחקר שלו בהבאת דברי אלפרד נורד וויטהד (1861-1941):

אסור לנו להניח לאמונה פשוטה. הניסיון של ההיסטוריה ושל השכל הישר אומר לנו שניסוחים שיטתיים הם המנועים חזקים של דגש, טיהור, ויציבות [התרגום שלי - ש"ר].³²

הרא"ל משלב בין יכולת המשגה והחילוק של בריסק ובין התפיסה הפוסט-מודרנית של ריבוי אמתות אין סופי. הוא אינו מוכן להיבלע אל תוך העושר הזה. הכלי היחיד העשוי לאפשר חיים בעולם של אמתות מרובות בלי איבוד זהות הוא השכל. בלעדיו, ריבוי האמתות נעשה מהר מאוד אין אמת, בדיוק כשם שקרה במאה השבע-עשרה למור וחבריו. ריבוי אמתות בלא בקרה שכלית יוצר תחושה של משוונות רדודה, המאפשרת לקבל כמעט כל דבר בלי שיהיה מדרג ערכי. הרדידות מביאה בסופו של דבר לניתוק מן המחויבות למצוות בפרט ולערכים בכלל. לכן, הרא"ל בוחר לקבל את האמתות הרבות רק לאחר שעברו את שבט שכלו והושמו במקום הראוי להן. כך ניתן ליהנות מאמת חיובית בלי לשקוע בפסימיות של ריבוי אמתות הבנויות על בסיס חוסר אמת. בשיטת הרא"ל, בשלב הראשון כל אמת מקבלת אפיון מדויק. מובלט הרעיון העומד ביסוד האמת ובידולה מגישה דומה לה. כל אמת נלמדת לעצמה בלי זיקה לאמת אחרת. הניתוח יוצר פסיפס אמתות מדויק בין הקטבים החוקיים של מגוון הדעות. בשלב הבא, הרא"ל פועל באחת משתי האפשרויות ולעתים בשניהן גם יחד.

Rabbi Aharon Lichtenstein, "Henry More: The Rational Theology of a Cambridge Platonist" 31
(Ph.D. Dissertation, Harvard University Press, Cambridge, 1962), p. 177 and p. 212

32 הרב ליכטנשטיין, שם, עמ' 207.

אפשרות א. ממשק אמתות: אמת מורחבת במציאות מורחבת

הרא"ל אינו מסתפק באפיון ובקטלוג כל מגוון הדעות. ניתן להציע ריבוי אמתות, אך להכריע בעולם המעשה כאחת מהאמתות ואת השאר לגנוז. הרא"ל בוחר בכיוון אחר. הוא בוחר לחיות עם כל האמתות. לשם כך, הוא בונה פסיקה מורחבת, המנסה לתת ביטוי לריבוי האמתות. לשם כך, צריך דיוק שכלי והבחנה רגישה למגוון סיטואציות. הפסיקה מתאימה את עצמה לשיקולים המורכבים ואינה חד ממדית. הכרת כל הדעות והרצון לחיות לפי כל האמתות הביא את בית בריסק להחמיר בפסיקה כדי להתאימה לכל השיטות הלגיטימיות. אפשרות זו תיתכן בנקודה צרה מאוד. שיטתו דומה לשיטת ה"משנה ברורה", המייצגת את הפסיקה האשכנזית. הרא"ל, אף על פי שהחמיר על עצמו בהנהגות אישיות, הקל בדברים שיש להם זיקה להנהגות ציבוריות באמצעות שימוש הפוך בריבוי הדעות. כשיש דעות מחמירות ודעות מקילות, מותר להכיר בכולן ולמצוא את הדרך המורחבת שבה גם הדעה המחמירה לכאורה תכיר באפשרות לפסוק כדעת המקילים. משמעות "אלו ואלו דברי אֵלֹהִים חיים" היא: יש אמת גם בגישה שאינה מרכזית. כמנהיג רבני הרגיש לצרכיו העכשוויים של הציבור, הרא"ל רוצה שדעה שלא נפסקה במפורש בהלכה תבוא לידי ביטוי בפסיקה. לכן, השתמש במורחבות ובדיוק השכלי כדי למצוא דרך להגיע אל אותה אמת.

אפשרות ב. האמת המורחבת היא אמת מאפשרת

חידושו הגדול של הרא"ל נמצא באמת המורחבת המאפשרת. לאחר ניתוח הגישות, הוא מציין את הגבול העליון החוקי ואת הגבול התחתון, ומשאיר את כל מה שבין שני הקטבים כאפשרי. חידושו של הרא"ל הוא כי משמעות "אלו ואלו דברי אֵלֹהִים חיים" היא: אין להכריע אם הדבר מותר או אסור אלא לתת מרחב אפשרויות למימוש סובייקטיבי על ידי האדם. לא עוד טמא או טרף, מותר או אסור, אלא ספקטרום של מותר או ספקטרום של אסור. ריבוי האמתות מאפשר פסיקה רחבת היקף המקבלת יותר מתשובה אחת בגבולות הגזרה. במקום לפסוק מותר ואסור, ניתן לשואל מרחב של אפשרויות פסיקה, ועליו להכריע בעצמו. זוהי אמת מורחבת, אמת התוחמת את המרחב אך מאפשרת תנועה בתוכו. הרא"ל מנתח את הסיבות לדבר, ונותן עומק אקסילוגי לכל גישה, כך שהבחירה האישית בתוך התחום תהיה לאור העולם הערכי ולאור החשיבות של ערך מול ערך אחר. כך למשל השואל יכול לבחור את דרכו המעשית הראויה בתוך הספקטרום. בעניין היחס בין שלום ושלמות הארץ, הרא"ל אומר:

הנושא הזה נוגע למעשה בשאלה רחבה על תפקידו של הפוסק בסיטואציה שבה ישנן כמה אפשרויות הלכתיות שונות: האם עליו להכריע או שעליו להצביע

ה"אמת המורחבת" והשפעתה על שיטת הרב אהרן ליכטנשטיין

על האפשרויות השונות ולהשאיר את ההכרעה לפתחו של האדם. זו שאלה לא פשוטה כלל. במקרים מסוימים אני כשלעצמי משתדל להיזהר מלקבוע באופן קטגורי: זאת ההלכה.³³

הרא"ל מעדיף בעולם של אמת מורחבת לתת לאדם להכריע בעצמו לפי מצפונו המוסרי:

באמת לא הכול מוכרע מבחינה הלכתית... במקרים כאלה לדעתי זה בהחלט לגיטימי לומר לאדם שיש אפשרויות לכאן ולכאן, ועל האדם להכריע לאור השיקולים המוסריים, הפוליטיים והביטחוניים, כפי שהוא מבין אותם. בשאלות כאלו אני לא מתפעל ממי שמכריז שכל התשובות נמצאות בידו.³⁴

ובעניין גיל הנישואין האולטימטיבי, הרא"ל אומר אחר שהביא את הגישות:

אינני מאמין שעלינו לחפש פתרון אחד ברור, שניתן ליישמו באופן אחיד בכל מצב. האחידות במקרה זה אינה בת השגה וגם אינה רצויה. תמהיל של תורה, עבודה וגמילות חסדים, חייב להיווצר באופן אינדיבידואלי במינון אחד לפלוני ובמינון אחר לאלמוני.

לסיכום. במקום שאין צורך להכריע, הרא"ל מעדיף להשאיר את הדברים בתוך מרחב האפשרי, כך לימד בשיעורי הגמרא וכך פסק במקרים שהפתרון מאפשר תשובה רחבה. ובמקרים שיש צורך בהכרעה, ניסה לשלב את כל האמתות בפסיקה.

דוגמאות ליישום שיטת האמת המורחבת במשנת הרא"ל

להלן שלוש דוגמאות משלושה תחומים: פסיקת ההלכה, ההגות והלמדנות.

פסיקת ההלכה - חיוב סוכה בלילה בטיולים של תנועות נוער

הרא"ל נשאל אם מותר לאכול מחוץ לסוכה בטיולים בכלל, ובטיולים מאורגנים של תנועות הנוער בפרט.³⁵

תחילה הרא"ל מחדד את השיטות.

33 הרב אהרן ליכטנשטיין "שאלות הן תשתית עולמנו הרוחני" (ראיון עם יצחק בן דוד) דעות 51 (ניסן התשע"א).

34 ש.ם.

35 הרב אהרן ליכטנשטיין מנחת אביב - חידושים ועיונים בש"ס (התשע"ד), "בעניין חיוב סוכה במשך טיול", עמ' 575-584.

א. הולכי דרכים ביום פטורים מן הסוכה ביום וחייבים בלילה, משום "תשבו - כעין תדורו". האדם צריך להתנהג בחג הסוכות כבביתו במשך השנה. ואם במשך השנה הוא יוצא לטיול, הוא רשאי לעשות זאת גם בחג הסוכות.

ב. בזמן שאין התנגשות, שאין צורך בהליכה, גם הולכי דרכים חייבים בסוכה, משום שבשעת המנוחה, כבר אינו בגדר הולכי דרכים. לכן, מוטל עליו קצת חיוב מלא לא רק למצוא סוכה, אלא אפילו לבנות סוכה, כמו שמכריע ה"מגן אברהם".

ג. מדברי רש"י, נראה שהולכי דרכים פטורים מן הסוכה רק אם הם יוצאים לסחורה. מדברי ה"אור זרוע", עולה כי אם קבע האדם מראש להיות הולך דרכים בחג הסוכות, הוא אינו פטור מן הסוכה, כשם שאם קבע להקיז דם או לקחת סם משלשל וגרם לעצמו שלא יוכל לשבת בסוכה, שהוא חייב בסוכה אף אם השתנו הנסיבות, משום שהוא גרם למצבו.

הכללת כל השיטות מביאה למסקנה שהולך דרכים פטור מן הסוכה רק אם הוא יוצא לדרך מסיבה חשובה, וברגע שאינו מהלך בדרך, חייב אף לבנות סוכה לעצמו.³⁶

הרא"ל, מחדד את השיטות ומוצא דרך הפוכה, לפטור ממצוות סוכה את מי שמשנתף בטיול מאורגן אף בלילה, כשאין סוכה במקום החנייה ויש צורך בהקמת סוכה. למעשה, הרא"ל מאפשר להולך דרכים בטיול מאורגן להיפטר ממצוות הסוכה.

הולך הדרכים פטור ביום מן הסוכה. וגם אם הפטור הנזכר בהלכה ניתן רק לצורך חשוב, כגון לעשות סחורה, ניתן לומר שטיול חינוכי של תנועת נוער הוא בגדר דבר חשוב שאי אפשר לעשותו לפני החג. ולגבי הלילה, ניתן לומר שהחיוב הוא כשיש פנאי להקים סוכה, אולם בטיול של תנועת נוער, גם הלילה הוא חלק מן הטיול. ניתן לומר כי ההליכה בדרכים נמשכת גם בלילה. נוסף על זה, ניתן להגדיר את המאמץ שבהקמת סוכה כמאמץ גדול הפוטר את האדם מן ההשתדלות כבכל המצוות, שיש בהן גבול למאמץ הנדרש. ייתכן ש"כעין תדורו" מחייב להקים סוכה רק לתקופה משמעותית של שהייה ולא בעצירה קצרה בת יממה. נוסף על זה, ייתכן שהחיוב להקים סוכה כהולך דרכים הוא רק אם לא הקים סוכה בבית כך שאין לאדם סוכה כבסיס קבוע. חידוד השיטות ואפיוןן סייע להרא"ל לקבוע שלפי כל השיטות, מותר לצאת לטיול בחג הסוכות בלא להתחייב להקים סוכה בלילה. ויש חיוב לשבת בסוכה, רק אם יש סוכה במקום החנייה.³⁷

36 כך פוסק הרב משה פיינשטיין, שו"ת איגרות משה, אורח חיים, חלק ג, סימן צג, על פי סוכה כו ע"א; רמ"א, אורח חיים, סימן תרמ, סעיף ד; מגן אברהם, שם, ס"ק ז.

37 הרב ליכטנשטיין, לעיל הע' 35.

ה"אמת המורחבת" והשפעתה על שיטת הרב אהרן ליכטנשטיין

במקרה הזה, דווקא כששיטת האמת המורחבת הביאה למסקנה מקילה לפי כל השיטות, הרא"ל מראה שניתן להקל למי שיוצא למסע שלא לבנות סוכה בשעות הלילה לפי כל הדעות, אבל מיד הוא עושה סיבוב פרסה וחוזר לאמת המורחבת ומוסיף עקרונות שלא עלו קודם. ואף על פי שהוא מוכיח מבחינה הלכתית שמותר לשהות בלילה במסעות של תנועות נוער בלא סוכה, הוא שואל שאלות רטוריות ההופכות את התמונה: האם הרעיון הפשוט של הולכי דרכים הפטורים מן הסוכה ביום וחיבים בה בלילה, המחייב התאמצות בלילה, נעלם? האם הדרישה הבסיסית הטבעית שלא להיכנס מראש למצב של פטור אם הדבר אינו דחוף אין לה מקום? כיצד יבוא לידי ביטוי היחס הכללי למצוות, שצריך האדם לעשותן מתוך שמחה "ושלא יהיו המצוות כמשוי שרוצים להפטר ממנו"? האם ממד ההתאמצות בקיום המצוות אין לו ערך חינוכי משמעותי?

לאור זאת, הרא"ל טוען כי גם אם מבחינה הלכתית צרופה אין צורך להקים סוכה בלילה במסעות של תנועות הנוער, אמתות אחרות, ערכיות וחינוכיות דווקא, צריכות לדחוף את מארגי הטיולים לדאוג לסוכה בלילה. כעת, אם ברצונך לחיות את האמתות במלואן, אתה חייב להקים סוכה גם בלילה בידיעה כי על פי עקרונות הלכתיים צרים, ניתן להקל. אמתות ערכיות פותחות מרחבים חדשים, ויוצרות מרחב מורכב. הרא"ל שואף לחיות את כל האמתות ולכן הוא מסיק כי ראוי להשתדל להקים סוכה בלילה, אף שיש פטור הלכתי מלינה בסוכה בטיול.

עולם המחשבה - מידת הביטחון³⁸

הביטחון בה' מהווה מרכיב מרכזי באמונה. ונשאלת השאלה: מהו הביטחון הראוי? נושא זה הוא קיומי ויורד לשורשי תחושתו של המאמין. נוסף על זה, לשאלה זו השפעות מעשיות בשעת צרה: עד כמה על האדם להשתדל לפעול בדרך הטבע ועד כמה עליו להתפלל? הרא"ל פותח בחידוד שתי גישות מרכזיות ונוגדות.

א. ביטחון של אמונה. כך מגדיר הרא"ל את גישת הרמב"ן, שטען שחסידי ה' שחלו לא הלכו אל רופא אלא התפללו לה'.³⁹ והטעם לזה הוא:

38 הרב אהרן ליכטנשטיין באור פניך יהלכון - מידות וערכים בעבודת ה' (הרב ראובן ציגלר ודב איכנולד עורכים, הרב אליקים קרומביין מתרגם, התשע"ב), "הן יקטלני לו איחל - הביטחון בה'", עמ' 153-179 (המאמר הופיע לראשונה בספר לבירורה של מדת הביטחון: לקחים חינוכיים של מלחמת יום הכיפורים, התשל"ה, ומבוסס על הרצאה שניתנה בכנס מנהלים לעובדי החמ"ד בעקבות מלחמת יום הכיפורים).
39 רמב"ן, ויקרא כו, יא. כך פירש רש"י, פסחים נו ע"א, את גניזת ספר הרפואות על ידי חזקיהו: עדיף שיתפלל האדם אל האל ולא יסתמך על הרפואה הטבעית. גישה פסיבית רדיקלית ביותר קיימת בעולם הנוצרי, תנועת ה-Christian Science, הרואה בהשתדלות אנושית מרד באל.

אבל הדורש ה' בנביא, לא ידרוש ברופאים, ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון ה', אחר שהבטיח "וברך את לחמך ואת מימך והסירותי מחלה מקרבך". רופאים אין מעשיהם רק על המאכל והמשקה להזהיר ממנו ולצוות עליו... ברצות ה' דרכי איש, אין לו עסק ברופאים [...]⁴⁰

גישה זו יכולה להביא לתפיסת "יהיה טוב". כאשר אדם עומד על פרשת דרכים, הוא תולה את בטחונו בה' ומאמין שבוודאי יהיה טוב. מי שחושב שאולי יהיה רע, יש בו חוסר אמונה. האמונה היא במהותה אופטימית. מעבר לכך, אם "ברצות ה' דרכי איש אין צורך ברופאים". אם כן, ניתן להכניס גורם זה בקבלת ההחלטות. המאמין סומך על אמונתו ויכול לקחת סיכונים לא רציונליים. מדת הביטחון נמדדת בפועל ביכולת של האדם לפעול בניגוד להיגיון ולהאמין. זהו המשמעות של "שיר המעלות אשא עיני אל ההרים מאין יבא עזרי. עזרי מעם ה'... אל ייתן למוט רגליך... ה' שומרך... ה' ישמור צאתך ובואך".⁴¹

ב. ביטחון של אהבה. הרמב"ם דוחה גישה זו, ואומר: ודאי שיש לפנות לרופא כשצריך. אין זה הגיוני לא להשתמש בשכל שקיבל האדם מאת האל לשיפור העולם. וכי מה הבדל בין אכילת לחם, מוצר שייצר האדם, לבין נטילת תרופות. את גישת רש"י, המשבחת את חזקיהו על שגנז את "ספר הרפואות", כדי שלא יסתמכו עליו, הרמב"ם תוקף בחריפות:

ואתה שמע הפסד זה המאמר ומה שיש בו מן השיגיונות, ואיך יחסו לחזקיהו מן האיוולת, מה שאין ראוי ליחס כמותו לרעועי ההמון, וכמו כן לסיעתו שהודו לו, ולפי דעתם הקל והמשובש, האדם כשירעב וילך אל הלחם, ויאכל ממנו בלי ספק שיבריאו מאותו חולי החזק, חולי הרעב. א"כ כבר נואש, ולא ישען באלהיו, נאמר להם: הוי השוטים, כאשר נודה לשם בעת האכילה, שהמציא לי מה שישביע אותי, ויסיר רעבתנותי, ואחיה ואתקיים, כן אודה לו שהמציא לי רפואה ירפא חליי כשאתרפא ממנו.⁴²

ה"חזון איש" קבע שביטחון מזויף הוא להאמין שיהיה טוב כלפי העתיד הלא ברור. מניין שיהיה טוב? אולי מגיע לאדם רע, וכך יהיה. הביטחון האמתי הוא להאמין "שאין מקרה בעולם, וכל הנעשה תחת השמש הכול בהכרזה מאתו

40 הרב ליכטנשטיין, לעיל הע' 38, עמ' 154-156.

41 שם, עמ' 157-162.

42 רמב"ם, פירוש המשניות, פסחים ד, י.

ה"אמת המורחבת" והשפעתה על שיטת הרב אהרן ליכטנשטיין

יתברך".⁴³ מוקד מביטחון עובר מהא"ל אל האדם. על האדם להאמין שהטוב והרע הם מאת הא"ל. אין ריק בעולם. יש אל שעושה טוב, וגם עושה רע כשצריך. הגישה הזו אינה סומכת על נסים. היא סומכת על השתדלות האדם. האדם צריך להשתדל להיטיב את מצבו בכוחות עצמו, כי "אין סומכים על הנס". היציאה מגדר הטבע אינה בגדר שיקול בקבלת החלטות. אם כן, מהו הביטחון המעשי? להתדבק בא"ל בכל עת. "הן יקטלני לו אייחל" (איוב יג, טו). האמון בא"ל הוא נצחי ואינו קשור למציאות, בין טובה בין רעה. זהו ביטחון של אהבה.⁴⁴

לפנינו עומדות שתי גישות מנוגדות בתכלית, ביטחון האמונה וביטחון האהבה. תפיסת האמת המורחבת מבקשת שלא לוותר אף לא על אחת מהן. הרא"ל רואה בשתייהן גישות לגיטימיות. בסוף השיחה, נשאל הרא"ל: כיצד מחנכים תלמידים כשמציגים בפניהם דעות סותרות כשוות? בסיס השאלה הוא חינוכי-פדגוגי. אולי לא כדאי לחשוף את התלמידים ליותר מאמת אחת? הרא"ל עונה תשובה כפולה: ריבוי האמתות הוא האמת. לכן יש לחנך את התלמידים שזו דרכה של תורה:

אמת, הזכרתי דעות שונות ונוגדות במספר עניינים. אכן, בכמה מישורים אני דוגל בגישה שהיא במידה רבה פלורליסטית, ובנויה על דברי הגמרא: "אלו ואלו דברי א-לוהים חיים". לדעתי, זהו יסוד מרכזי ביהדות, ויש לשלול כל מאמץ לכפות פרשנות צרה בשאלות מחשבתיות והשקפתיות, כאילו קיימת בהן רק תפישה אחת. דומה הדבר למישור ההלכה, שבו אנו מוצאים מגוון דעות ומחלוקות בין תנאים ובין אמוראים, ואחריהם מחלוקות בין ראשונים ואחרונים. אין אני רואה מדוע במישור ההגות, עלינו לחשוב שיש תמימות דעים מוחלטת לאורך הדורות.

יתרה מזאת. אם הצגת הדעות הנוגדות היא אמת, אין חובה להכריע ביניהן, וניתן לתת לשומע להכריע בעצמו לפי הבנתו. במקרה של מידת הביטחון, הן דעת הרמב"ן הן דעת הרמב"ם המנוגדות זו לזו לגיטימיות. מדוע שלא נאפשר לשומע לבחור את דרכו בתוך ספקטרום הדעות הלגיטימיות, שואל הרא"ל?⁴⁵

אנחנו צריכים לפתח בינינו לבין עצמנו, וגם בקרב תלמידינו, גישות שונות במסגרת המסורת והמורשת. בין אם נכריע ביניהן ובין אם לא, עלינו להבין שיש

43 הרב אברהם ישעיהו קרליץ ספר חזון איש על ענייני אמונה וביטחון (מהדורת הרב גריינמן, התשי"ד), פרק שני, עמ' טז.

44 שם, עמ' יב-יג. אהבה היא קשר שאינו תלוי בדבר. היא קשר של מחויבות הנובעת מקשר נפשי עמוק: "העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר בעולם ולא מפני יראת הרעה ולא כדי לירש הטובה אלא עושה האמת מפני שהוא אמת" (משנה תורה, תשובה, פרק י, הלכה ב).

45 הרב ליכטנשטיין, לעיל הע' 38, עמ' 177.

יותר מדעה אחת. לעתים מותר לנו להשאיר גם לתלמידים להכריע לעצמם. ראוי שהתלמיד ייחשף למקורות ראשוניים על רקע פרשנויות שונות, גם אם לא נצא בסוף עם מסקנה מוחלטת אחת. תלמיד כזה יהיה יותר עשיר, יותר נבון, יותר רגיש.⁴⁶

וכשהוא נדרש לומר את דעתו, הוא אינו מסתפק בהצגת שתי הדעות המנוגדות, כמו שענה לשואל. הרא"ל מתאר התפתחות היסטוריוסופית. לכל גישה הייתה עדנה בהיסטוריה היהודית. בימי בית ראשון, שלטה הגישה הראשונה, גישת האמונה. הביטחון בה' כלל בתוכו במובהק את תורת הגמול הבהירה ואת מרכיב הנס. הביטחון היה אופטימי ומלא תקווה שברצות ה' דרכי העם, יזכה העם לגאולה מיד.⁴⁷ גם כשהיה רפיון רגעי, ניתן היה להאמין שהכול יתהפך לטובה. התחושה הייתה ששלוש מאות מלקקים יכולים להביס צבא משעבד גדול ולהחזיר עטרה ליושנה בלילה אחד. לאחר חורבן בית ראשון, עלו בגלות שאלות, כמו שמתאר הנביא יחזקאל: "אלי אלי למה עזבתני?". האם יש משמעות לקשר עם ה' כשנמצאים בחשכת הגלות ושועלים מהלכים בבית ה'? שם, על נהרות בבל, למד עם ישראל מהו ביטחון האהבה:

כנסת ישראל יצאה מתקופת הגלות מחוסנת ומחושלת, כשביטחונה בקב"ה קיבל ממד חדש, מקיף ועמוק מקודמו. היא למדה לראות את זיקתה לקב"ה, את שעבודה אליו, אות ביטחונה בו, ככילתי תלויים בגורמים אובייקטיביים ובהישגים חיצוניים.⁴⁸

זוהי משמעות ה"דוד קבלוה בימי אחשוורוש".⁴⁹ לכן, חורבן בית שני לא ערער את האמונה והביטחון הלאומיים כמו שעשה חורבן בית ראשון. אלפיים שנות רדיפות וצרות לא ערערו את הביטחון בה'.

הגישות נראות אנטינומיות. כל אחת מהן מכוונת לכיוון מעשי אחר. בשילוב האמת המורחבת, הרא"ל רוצה לחיות את הניגוד. התיאור ההיסטורי מקל עליו לאמץ את שתי הגישות בדרך דיאלקטית שיש בה ממד פרדוקסלי. יש להאמין בטוב שאנו רואים בארץ ישראל ולחוות את תחושת הגאולה והיציבות, ובו בזמן לחיות בתחושה של אמונה, של אהבה שאינה תלויה בדבר. אין מדובר בפוליסת ביטוח אלא בחוויה חיונית של

46 ש.ם.

47 זהו המסר העיקרי של התנ"ך: "והיה אם שמוע" (דברים כח, א); "ורדפו מכם חמשה מאה ומאה מכם רבבה ירדופו, ונפלו לפניכם אויבכם" (ויקרא כו, ח). תקופת השופטים מאופיינת בנסים הקשורים ישירות למצבו הרוחני של העם.

48 הרב ליכטנשטיין, לעיל הע' 38, עמ' 170.

49 שבת פח ע"א, ורמב"ן, שם, ד"ה הדור קבלוה.

ה"אמת המורחבת" והשפעתה על שיטת הרב אהרן ליכטנשטיין

קרבה לה' בכל מצב. דמות דיוקנו של רבי עקיבא עומדת לנגד עיני הרא"ל. רבי עקיבא הרים בהתלהבות את נס המרד, ובטח בה' שמעטים ינצחו את האימפריה הרומית, ובית המקדש השלישי ייבנה, ומדובר במי שקיים ביטחון של אהבה ומת בייסורים בשעה שסרקו את בשרו במסרקות של ברזל. רבי עקיבא מת תוך חיוך גדול של אהבת ה' מתוך אמונה גדולה. חיוכו של רבי עקיבא הביא את רוצחו של רבי עקיבא, טורנוסרופוס לשאול אתו בשעת מיתתו: "מבעט אתה בייסורים!?!". את דעתו, מסכם הרא"ל בלשון זה:

מידת הביטחון היא, אם כן, בעלת משמעויות מנוגדות אמיתיות. מצד אחד, היא תובעת מן האדם שיהיה משוכנע שהקב"ה יעזור לו. מצד שני, היא דורשת ממנו שיכשיר את עצמו לקראת שעה שבה, חס ושלום, לא יעזור לו. בהיותה בעלת משמעויות מנוגדות, הרי שלא קל לחנך לקראתה, אבל המודל בכל זאת קיים.⁵⁰

סיכום. כשהרא"ל מלמד את סוגיית הביטחון, הוא מעדיף להגדיר את הדעות ולהניח ללומד להסיק את המסקנה האישית. אולם כשהוא נדרש לומר את דעתו, הוא קובע שיש לחיות לאור שתי הדעות בעת ובעונה אחת, מפני שיש לכל דעה נקודת אמת הצריכה לבוא לידי ביטוי בפסיקה המעשית.

עולם הלמדנות - שיעורי הגמרא⁵¹

שיעורי הגמרא של הרא"ל נאמרו בעל פה ונערכו על ידי תלמידיו. הרא"ל נוקט את המסורת הלמדנית מבית בריסק. הרב דניאל וולף מאפיין את ההבדלים בין שיעורי הרא"ל לרי"ד ולר"ח. הרב וולף מעיד על עצמו שלמד כמה שנים אצל הרי"ד, וליווה את הרא"ל תחילה כתלמיד צעיר ולימים כתלמיד בוגר וכמורה בעצמו. לאור זאת, הוא טוען שהרא"ל שיפר את שיטת בריסק, זו שבדרך כלל, כשהיא נתקלת בקושיות, בסתירות או במחלוקת, היא מחפשת את ההבחנה היסודית, את שורש הדין, ויוצרת את המושג. שיטת בריסק מתרחקת מ"אוקימתות", מחילוק פסיכולוגי או היסטורי. הרב וולף מאפיין את השיפורים ב"שיטה" שהכניס הרא"ל בארבעה פרמטרים.⁵²

א. הרא"ל שילב בשפה הלמדנית מושגים מודרניים.

50 הרב ליכטנשטיין, לעיל הע' 38, עמ' 172-173. הרא"ל מצר על שבציבור הדתי-לאומי, ביטחון האמונה הוא דומיננטי. החשיבה הנלווית של "יהיה טוב" מביאה לחוסר איזון ערכי ולמחיר רוחני. הדברים נאמרו בשנת 1975, וקיבלו משנה תוקף אצל הרא"ל בפינוי סיני ובהתנתקות.

51 הערת העורך: ראה מאמרו של הרב פרופ' רון קליינמן "שיטת לימוד הגמרא ושיעורי מתודיקה תלמודית" של הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל", המתפרסם בגיליון זה.

52 הרב וולף, לעיל הע' 4.

ב. הרא"ל דן בסוגיה כנושא רחב ולא כטקסט מקומי.⁵³

ג. הרא"ל משמיט את הסתירות הטקסטואליות, ודן מיד באפיון השיטות.

ד. הרא"ל הרחיב את ספריית הראשונים שדן בהם בשיעוריו.⁵⁴ עוד ספרים מאפשרים לדון בעוד דעות וכיווני חשיבה. כך ניתן לצייר תמונה מקפת ואמתית יותר. לדעת הרב וולף, שילוב גלריה חדשה של ראשונים ודעות אפשרה להרא"ל להצניע את חידושיו בתוך הדעות שדלה.

התמונה המשתקפת בהבדלים שציין הרב וולף היא: החיפוש אחרי שורש הדין והבנת המושגים קיים גם אצל הרא"ל. חידושו במתודה ובהיקף. כל נושא הנדון על ידי הרא"ל נפתח לנושאי משנה. בכל נושא, מועלות כמה אפשרויות להבנה אפריורית בלא קושיה מטרידה. התחושה המלווה את השיעור היא כי הקושיה, אם ישנה, היא בסך הכול שאלה שמטרתה לאפשר לעוד הבנה לצאת למרחב. בכל נושא, נעשה מיפוי של האפשרויות הרלוונטיות. אין מדובר בשתי אפשרויות דווקא. כל האפשרויות הלגיטימיות מועלות, גם אלו שלא עלו בראשונים. במהלך הלימוד, מלוטשת כל גישה. הרא"ל, הרואה אידאל בריבוי אמתות, נלחם לקיים את כל האפשרויות בתקפותן. כדי ליצור אפשרויות חדשות, הרא"ל מוצא מקרים שיש להם דמיון לנושא הנדון על ידו. את המקרים החדשים, הרא"ל משווה למקרים שכבר נידונו. מתוך ההשוואה, תתגלה לעתים הגדרה חדשה שהראשונים לא דנו בה. לדעתנו, הרא"ל מציג מתודה חדשה היוצאת מבית בריסק אך אינה דומה לה במגמה ובמתודה. חידושי הרב חיים מבריסק על הרמב"ם (להלן: הר"ח) בנויים על מתודה קבועה. הר"ח מתחיל בדרך כלל בציטוט מדברי הרמב"ם וסותר אותם מן הגמרא או ממקום אחר ברמב"ם. כדי לענות על הבעיה שנוצרה, מתחדדות שתי קטגוריות. המושג ההלכתי הפשוט והמוכר של "ייהרג ואל יעבור" או של "כוונה" או של "שני ימים טובים של גלויות" או של "חיוב" מתגלה ללמדן כמושג הצריך הבהרה וליטוש. פתאום המושג הפשוט מתפצל לשתי קטגוריות: הדוגמה הקלסית, עולם החיובים, מתפצלת לשני חיובים, חיוב "גברא" וחיוב "חפצא". שתי ההגדרות שהיו גלומות בהלכות מאפשרות לר"ח להבחין בין המקורות מהגמרות או מהלכות הרמב"ם

53 לכן, ב"שיבת הר"עציון", הלימוד נפתח לעתים לא בתחילת המסכת, אם אינה דנה בתחילתה בנושא המרכזי. במסכת גיטין, החל הלימוד בדף יז ע"א, ובמסכת כתובות בדף ט ע"א.

54 הר"ח דן בעיקר בתוספות, רמב"ם והראב"ד, ואילו הר"ד מביא גם את הרמב"ן ובעל "המאור", ולעתים רחוקות גם את ה"קצות" וה"נתיבות". הרא"ל הכניס גם את כל הראשונים שהכיר לפסיפס הלימוד.

ה"אמת המורחבת" והשפעתה על שיטת הרב אהרן ליכטנשטיין

ולהסבירן באמצעות ההגדרות שנחשפו, ועל יסודן הוא מנסה להסביר גם מקורות אחרים.⁵⁵

הרא"ל לומד בדרך אחרת: השיעור מתחיל בציטוט פשוט מהגמרא או מהרמב"ם, ומבלי להקשות ממקורות אחרים, הוא דן אפריורית באפשרויות להסביר את הדין, שואל שאלות המבארות את הסיבה לדין ואת העיקרון שביסוד הלימוד. המחלוקת וההבדלים מתקבלים כמובנים מאליהם. הניתוח האנליטי שלו מביא לפריסה של מגוון אפשרויות, לאו דווקא סותרות זו את זו, היוצרות מתח דיאלקטי. הרא"ל מציג מניפה של אפשרויות כשההבדל בין הסבר להסבר הוא דק, ורק בשוליים יש שיטות שיש ביניהן הבדלים מהותיים. בין נושא משנה לנושא אחר, נעשה חיבור בדרך של תרשים זרימה המשתלשל מלמעלה למטה. בסוף התהליך, הדינים והמחלוקת ממוקמים בתוך התמונה הגדולה עם נושא שיש בו כיוונים והסתעפויות. כעץ בעל גזע אחד, שככל שהוא גדל, כן גדלה חופתו עקב ההסתעפויות הרבות. העקרונות העולים מן הדינים משולבים בניתוח. תוך כדי דיון בכל נושא משנה לעצמו, מסביר הרא"ל את מהותה של כל שיטה בקטגוריות נפרדות. וכיון שהעלאת הגישות נעשה גם מתוך חשיבה אפריורית, מובאים מקורות שיש בהם כדי לאמת את השיטות שהועלו או לשלול אותן, אם הן מחוסרות יסוד. המקורות שדן בהם הרא"ל מקיפים יותר מאלו שדן בהם חותנו הרי"ד, וכוללים מלבד גמרות ורמב"ם גם ציטוטים מהרבה מן הראשונים שהרי"ד לא דן בהם בשיעוריו. בסופו של דבר, מרחב האפשרויות נותר ביופיו והדרו. הרא"ל אינו מנסה לחבר את הניגודים לכלל גישה אחת מורכבת, ואפילו גישה דיאלקטית השומרת על הניגודים אינה מוצעת. האפשרויות החלוקות נותרות בעיניהן ויוצרות תמונה רחבת היקף של מניפת האמת. הרא"ל מסיים את השיעור בדרך סכמתית המסבירה את המהלך ומשרטטת את העץ הגדול שנתגלה.⁵⁶ לעתים, הדברים נאמרים כבר בפתחה.

דוגמה - בדיקת חמץ⁵⁷

כבר בפתחת הלימוד, הרא"ל מציג את התרשים המהווה יסוד לדעות. הדין היסודי של בדיקת חמץ ידוע, והוא מצטרף לאיסור "בל יראה ובל ימצא" ולמצוות "תשביתו", ואז באות שאלות מבארות:

55 עיין למשל הרב חיים סולובייצ'ק חידושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם, גיליונות חזון איש, הלכות תפילה, עמ' 1-2.

56 כך עשה הרא"ל כשלימד. בדרך כלל הסיכום ה"תרשימי" בסוף השיעור הושמט מסיכומי השיעורים שנכתבו.

57 הרב אהרן ליכטנשטיין שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין - פסחים (התשס"ו), עמ' 9-21.

מהו מקומה של בדיקת חמץ בתוך המערכת הזו? האם זוהי תקנה דרבנן בלבד?
או שיש לה מקום כבר ברובד הדאורייתא?

שאלה זו מתפצלת לשני מישורים. ראשית מישור ה"עשה": האם יש בבדיקת חמץ קיום מצווה? אם כן, האם מדובר במצווה מהתורה או מדרבנן בלבד? כמוכן, הבדיקה אינה עומדת לבדה אלא היא חלק ממערכת של בדיקה וביעור. לכן קודם כל יש לברר האם ביעור החמץ מהווה קיום של מצווה? אם נניח שיש קיום מצווה בביעור החמץ, יש לבדוק האם קיום זה ממוקד בביעור בלבד או שניתן לכלול בתוכו גם את הבדיקה הקודמת לו?

שנית, במישור ה"לא תעשה": האם יש בכוחה של בדיקת חמץ להתגבר על איסורי בל יראה ובל ימצא מהתורה? או שמא הבדיקה מועילה רק ברובד הדרבנן, לאחר שכבר התגברנו על איסורי התורה בדרכים אחרות?⁵⁸

השיעור בנוי על האפשרויות ככל שאלת משנה. הנושאים המשניים מתחברים לדין שלפניו ולנושא המשנה שלאחריו. כך נוצרת תמונה שלמה ומורכבת. בבסיס הקיצוני, שתי דעות המציינות את גבולות הגזרה האפשריים. כל שאר הדעות נמצאות באמצע.

הדעה הראשונה, האפשרית במרחב השיטות האפשריות: בדיקת חמץ היא מדרבנן ונועדה אך ורק למנוע מציאות חמץ בפסח. אין הבדיקה יוצרת מציאות הלכתית חדשה. הבדיקה היא כלי של זהירות שחכמים הוסיפו מדעתם כדי להרחיק את האדם מן האיסור החמור של קיום חמץ בפסח.

הכיוון השני נמצא בצד השני של הסרגל: הבדיקה היא חלק ממצוות עשה מן התורה, "תשביתו". הבדיקה יוצרת מציאות הלכתית של נקיות, ולכן גם אם ימצא חמץ בפסח, אין בזה משום חטא, מפני שהבית נבדק לפני הפסח.

מובן שיש אפשרויות רבות באמצע: בדיקת חמץ היא מן התורה לפני ביטול החמץ, ומדרבנן לאחר הביטול; בדיקת החמץ היא מדאורייתא, אך אינה יוצרת מציאות חדשה; מצוות "תשביתו" אינה מצווה חיובית (מצוות עשה להשבית שאור). ייתכן ש"תשביתו" הוא איסור עשה שהאדם עובר עליו אם אינו משבית את החמץ, ולכן ביעור חמץ אינו יכול להיות חלק ממצוות "תשביתו". הרא"ל נאמן לגישת ה"אמת המורחבת", מאפיין ומגדיר כל גישה ומשלב אותה במניפת האפשר.

ה"אמת המורחבת" והשפעתה על שיטת הרב אהרן ליכטנשטיין

סיכום. הר"ח חותר בדרך לימודו להסבר כולל אחד העשוי להיות יסוד למערכת ההלכות בנושא הנלמד. גם גילוי סתירה או קושיה טקסטואלית, אינו מביא לזניחת השאיפה להסבר כולל, אלא שההסבר יהיה מורכב יותר: במקום קטגוריה אחת פשוטה, נחשפים שני יסודות, שהם שני מושגים שבאמצעותם מוסברת מערכת ההלכות. ההסבר נשאר אחד אך מורכב יותר, וכולל שתי קטגוריות מומשגות לנושא אחד. המקורות שיש להם זיקה לנושא מקוטלגים בין הקטגוריות שנחשפו. לעומתו, הרא"ל חותר לחשוף את "האמת המורחבת", את מגוון השיטות ולהשאיר את המניפה שבנה עומדת בפני עצמה. יכולת הניתוח וההבחנה של הרא"ל הם בריסקאיים, אך דרך הלימוד ותוצאתו שונות תכלית השינוי. הרא"ל אינו יוצא אל הלימוד מתוך סתירה וקושיה, אלא לומד את הנושא כדי להכיר את מרחב האפשרויות הפרשניות, שהוא מרחב האמת. מקור הסותר מקור אחר אינו יוצר קושי. להפך. המקור הסותר מגלם בתוכו גישה אחרת לנושא והוא מבקש לחשוף אותה. הוא אינו שואף להציג הסבר כולל אחיד. הוא שואף להקיף את כל ההסברים והגישות, לקטלג ולמיין אותם.

סיכום

במאמר זה, ניסינו להראות את הרקע שהביא להתפתחות דרכי הלימוד. טעננו שדרך הלימוד הושפעה מזרמי המחשבה של התקופה. הרא"ל פעל בעולם שעבר מן התפיסה המודרנית אל התפיסה הפוסט־מודרנית. האדם נהיה סקפטי וחשדן. הוא אינו מאמין באידאות גדולות וכוללניות. מבחינה חברתית ומוסרית, הכזיבו הקומוניזם והקפיטליזם גם יחד. התורות הגדולות התמוטטו, ואתן הלהט לחיפוש אחר תורה חברתית ייחודית שתפתור את בעיות העולם. יש מעבר מקולקטיבי אל האני,⁵⁹ מעבר שיש בו נטייה להדוניזם. יש בריחה מאידאות גדולות. המדע עצמו חשף תורות ששברו את החוקיות הישנה. תורת היחסות וגילויים אחרים חיבלו במאמץ להבין את היקום במתווה אחדות. המוסר התגלה בחולשתו. הדעת וההשכלה לא מנעו מלחמות עולם מטורפות. התברר שהחכמה אינה הולכת יד ביד עם המוסר. על רקע זה, צמח עולם פוסט־מדרני שאינו

59 יש מחקרים רבים על המניעים ועל התהליכים ההיסטוריים המובילים אל הפוסט־מודרניות. עיין למשל: שלום רוזנברג "פוסט־מודרניזם - פרסקטיבה יהודית" תוך וקליפה בתרבות המערבית 33 (התשנ"ו). מסקנתו העגומה היא: "עבור הפוסט־מודרניזם ההתעלמות מהמציאות איננה חולי אלא אופציה... אין התאווה יכולה להסתפק בדחייתן של נורמות מוסריות. היא חייבת גם לכבוש את השכלתו של העץ, לדחות גם את עצם מושג האמת. יחד עם מושג האמת נופל גם עקרון המציאות". בעולם שאין אמת ושקר, אין הפרדה בין מציאות לדמיון ובין מדרש לפשט. הכול שווה. ראה גם הרב מיכאל אברהם שתי עגלות וכדור פורח - על יהדות ופוסט־מודרניזם (התשס"ב), הסוקר בספר את הבעיה ומציע פתרון ברוח משנת הרב קוק.

מחפש יותר את האמת האחת, ולמעשה אינו מחפש את האמת כלל. כיוון שאין אמת אוֹבֵיִקְטִיבִית, הכול סובייקטיבי. להלך הרוח הזה, נכנס הרא"ל, שהיה ער למצוקה, והציע פתרון אחר. הפוסט־מודרניזם צודק! אין אמת אחת, אלא שבניגוד לייאוש מן האמת האובייקטיבית, הרא"ל קובע שיש אמת פלורליסטית ומקיפה ומכילה יותר מנקודת מבט חד ממדית. התפיסה הפוסט־מודרניסטית התייאשה גם מן השכל ומיכולתו להגיע לאמת. הכול יחסי וסובייקטיבי. אם אין אמת אחת, כל אדם יכול לבחור את האמת הנראית לו, העשויה להשתנות לפי הרוח והזמן והאינטרסים.

הרא"ל מקבל את שבירת מודל האמתות הגדולות. גם הוא מוצא בעולם השבירה מקור לאופטימיות. מתוך נפילת הבניינים, זורחת "אמת מורחבת" המכירה בריבוי אמתות. השלמות היא בהכרת כל הגוונים של המציאות. לשם כך, השכל צריך להישאר ולעמוד במרכז הבמה. במקום לחתור מתוך יוהרה לאמת הכוללת, כפי שעשה בעבר, השכל צריך ללבן ולחדד את הדעות כדי למצוא את המכלול, הענפים הדקים ביותר המרכיבים את העץ הגדול. השכל יוצר עולם רחב הנובע משורש אחד. יש דעות מרכזיות שהן ענף מרכזי, ויש שהן ענף צדדי, ויש שאינן חלק מן העץ, ולכן הן פסולות. השכל הוא הנותן לכל דעה את המעמד והמקום הראוי לה. לדעת הרא"ל, התמונה הכוללת גוונים רבים היא התמונה השלמה. התפיסה הדקונסטרוקטיבית הפוסט־מודרנית מנתקת את הכותב מכתובתו. לאור זאת, כל טקסט נתון לפרשנות סובייקטיבית שיש בה ריבוי הבנות. אין אנו מחויבים לכוונת המשורר. הקורא רשאי לקרוא את הטקסט מנקודת מבטו ולהתאים לו מנגינה אישית. כך ניתן להלביש כמעט כל פרשנות לכל טקסט. הרא"ל מקבל את הרחבת הפרשנות אבל מסיבה אחרת. סתירה בין טקסטים אינה מבהילה, והיא מעידה שיש כמה גישות. כל טקסט מייצג דעה אחרת. כוונת המשורר גלומה בכל טקסט לעצמו. הרא"ל אינו שואף ליישב את הסתירות הטקסטואליות, מפני שהסתירות עוזרות לנו להכיר את הגישות. הטקסטים הם הפלטפורמה שניתן לחשוף באמצעותה את האמת המקפת, את גווייה הרבים של האמת. ההכרעה, אם תידרש, תהיה סובייקטיבית. לדעתנו, הרא"ל מפרש את דברי חז"ל, "אלו ואלו דברי אֵלוֹהִים חיים", כמחויבות להכיר בפלורליזם רחב של דעות. הרקע לגישתו הוא התמודדות עם עולם הרוח הפוסט־מודרני. יש מי שיטען שהדבר נובע מהססנות או מן הניתוח האנליטי הקטגורי היוצא מן המציאות אל עולם מושגים. הרב שכטר, ב"נפש הרב" (התשנ"ד), מעיד שהרי"ד הוא שאמר כי הר"ח בשיטתו הלמדנית גאל את המטבח ממחבתות וקדרות, והפך אותו לכללים ויסודות. במשקפיים מושגיים, כל דעה נראית יפה, ולכן

ה"אמת המורחבת" והשפעתה על שיטת הרב אהרן ליכטנשטיין

הלמדן מתקשה להכריע.⁶⁰ לדעתנו, הרא"ל משאיר את מרחב הדעות פתוח ואפשרי לא מפאת הספק אלא מתוך הגדרת מושג האמת כמרחב מסודר של גישות מתוחמות במסגרת. אינני טוען שהרא"ל מתכוון לתת מענה לתפיסה הפוסט-מודרנית. איש רוח חי בזמן ובמקום, מושפע ומגיב להלכי הרוח הקיימים באוויר. עולם של ריבוי אמתות סובייקטיביות הוא העולם שגדל בו הרא"ל. משנתו מתמודדות עם המציאות, גם אם היא נעשית ללא מודעות.

60 נדב שנרב "ריקנות האנליטי: מסה בעקבות הספר 'שתי עגלות וכדור פורח'" אקדמות יג 151 (התשס"ג), עמ' 156-157.



חברה





”ועתה כתבו לכם”: המצווה לכתוב ספר תורה כחובת הקהל

- הקדמה ▪ המצווה לכתוב ספר תורה -
- סקירה הלכתית ▪ גדר נוסף במצווה לכתוב
- ספר תורה ▪ הקריאה בתורה ומעמד הר
- סיני ▪ מי חייב במצוות “הקהל”? ▪ סיכום

הקדמה

התעוררתי לכתוב מאמר זה בעקבות כתיבת ספר תורה בקהילתנו, קהילת קודש “יחדיו”, בשכונת הדר-גנים שבפתח-תקווה. קהילתנו צעירה לימים, וקריאת התורה נעשתה בתחילה בספר תורה שאול, תוך המתנה למי שיתרום בזמן מן הזמנים תרומה לכתובת ספר תורה. אך בעקבות יזמתו של בעל הקורא שלנו, התחלנו לכתוב ספר תורה לקהילה תוך למידת תהליך הכתיבה. במשך שנה שלמה, עסקו כל חברי הקהילה בעניין ספר התורה: למן בחירת הסופר והכתב ועד לגיוס כספים מחברי הקהילה, וכל חברי הקהילה תרמו למטרה זו. פרשיות שלמות נקנו על ידי ילדי הקהילה, שתרמו מדמי הכיס שלהם וקיבלו תעודות מפוארות על תרומתם לכתובת אותיות בספר התורה. השנה הזאת לוותה בלימוד מצוות כתיבת ספר תורה של היחיד ושל הקהל, ובמהלכו נתחדשו לנו הדברים הכתובים לפניכם. בסיום התהליך, קיימנו טקס הכנסת ספר תורה, אף הוא בחיבור כישרונותיהם של חברי הקהילה בשירה ובנגינה, בארגון ובסידור, ואל היכל הקודש הוכנס ספר התורה כשעל הפרוכת שלו רקום הפסוק “משפטי ה' אמת צדקו יחדיו”. המאמר הזה, שנכתב בהשראת התהליך, מוקדש באהבה לחברי קהילת “יחדיו”, שיזמו את כתיבת ספר התורה קהילתי ונרתמו בכל כוחם למימוש העניין.

המצווה לכתוב ספר תורה - סקירה הלכתית

המצווה לכתוב ספר תורה נלמדת על ידי רבותינו מפסוק במקרא (דברים לא, יט):

ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפייהם, למען תהיה לי השירה הזאת לעד בבני ישראל.

אמנם מן ההקשר עולה לכאורה שהכוונה רק לכתיבת "שירת האזינו", כמו שמפרשים רש"י והרמב"ן על אתר, אבל הרמב"ם סובר אחרת. וזה לשונו (משנה תורה, תפילין ומזוזה וספר תורה, פרק ז, הלכה א):

מצות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו. שנאמר: "ועתה כתבו לכם את השירה". כלומר: כתבו לכם תורה שיש בה שירה זו, לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות. ואע"פ שהניחו לו אבותיו ספר תורה - מצוה לכתוב משלו. ואם כתבו בידו - הרי הוא כאילו קבלה מהר סיני. ואם אינו יודע לכתוב - אחרים כותבין לו. וכל המגיה ספר תורה, ואפילו אות אחת - הרי הוא כאילו כתבו כולו.

וכן פוסק גם מרן ה"בית יוסף" (יורה דעה, סימן רע), שכוונת הפסוק לתורה כולה:

פירוש. כיון דקיי"ל (גיטין ס.) דאין כותבין את התורה פרשיות, דתורה חתומה ניתנה, על כרחך לא קאמר שיכתבו שירת האזינו לבדה, אלא היינו לומר שיכתבו כל התורה עד שירת האזינו, שהיא גמר של תורה. וכך הם דברי הרמב"ם בהלכות ס"ת (פ"ז ה"א).

מן הפסוק עולה שהמצווה לכתוב ספר תורה היא חלק ממצוות תלמוד תורה, שנאמר: "ולמדה את בני ישראל שימה בפייהם" (דברים לא, יט).

אבל נאמר בתלמוד (סנהדרין כא ע"ב):

אמר רבה: אף על פי שהניחו לו אבותיו לאדם ספר תורה - מצוה לכתוב משלו, שנאמר "ועתה כתבו לכם את השירה".

אם כן, היה ניתן לומר שהמצווה לכתוב ספר תורה אין לה זיקה ללימוד, שהרי נאמר בגמרא שגם אם יש לאדם ספר תורה ללמוד ממנו, עדיין הוא חייב לכתוב ספר תורה בעצמו.

אך אין לומר כן, שהרי כאמור מפשט הפסוק עולה אחרת: מטרת הכתיבה היא לימוד התורה. והסיבה לחיוב כל אדם לכתוב לעצמו ספר תורה היא חלק מן החיוב הזה,

“ועתה כתבו לכם”: המצווה לכתוב ספר תורה כחובת הקהל

שהרי אם כל אדם יסמוך על הספר שקיבל מאבותיו, ילכו ויתמעטו הספרים במשך הדורות, וילכו ויתרבו האנשים שאין להם ספר תורה ויפגע לימוד התורה. אם האב מוריש את ספרו לאחד מבניו, נמצא שלשאר בניו אין ספר תורה לכל אחד אלא ספר תורה אחד לכמה אנשים, ולנכדיו ספר תורה אחד לעוד יותר אנשים, ותוך כמה דורות ייווצר מחסור חמור בספרי תורה. לכן, התורה מחייבת כל אחד ואחד מישראל לכתוב לעצמו ספר תורה, בין קיבל ספר תורה בירושה בין לא קיבל.

הגדרה זו הביאה את רבנו הרא"ש לחדש חידוש עצום בעניין מצווה זו (הלכות קטנות לרא"ש, מנחות, הלכות ספר תורה, סימן א):

אמר רבי יהושע בן יוסי, אמר רב גידל, אמר רב: הלוקח ס"ת מן השוק כחוטף מצווה מן השוק. כתבו - מעלה עליו הכתוב כאילו קבלו מהר סיני... ואומר אני דודאי מצווה גדולה היא לכתוב ס"ת. וגם אין למוכרו אלא ללמוד תורה ולישא אשה. וכ"כ הרמב"ם ז"ל דמצות עשה היא לכל איש ישראל לכתוב ס"ת לעצמו, שנאמר: "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת". כלומר, כתבו לכם ס"ת שיש בה שירה, לפי שאין כותבין התורה פרשיות פרשיות. וזהו בדורות הראשונים, שהיו כותבים ס"ת ולומדים בו. אבל האידנא, שכותבין ס"ת ומניחין אותו בבתי כנסיות לקרות בו ברבים, מצות עשה היא על כל איש מישראל אשר ידו משגת לכתוב חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירושי' להגות בהן הוא ובניו. כי מצות כתיבת התורה היא ללמוד בה, כדכתיב: "ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם" [ההדגשות במוכאות כאן ובהמשך הן שלי - א"ו]. וע"י הגמרא והפי' ידע פי' המצות והדינים על בוריים. לכן הם הם הספרים שאדם מצווה לכתבם וגם לא למכרם, אם לא ללמוד תורה ולישא אשה.

דברי הרא"ש הידועים הללו לוקחים עד הקצה את כוונת המצווה, ועוקרים את המעשה עצמו. כיוון שעיקר המצווה לכתוב ספר תורה הוא לצורך הלימוד, וכיוון שכבר בזמן הרא"ש, ובוודאי בזמננו, אין לומדים מספרי תורה, המצווה כעת היא לכתוב או לקנות חומשים וגמרות, ולא ספרי תורה.

רבים תמהו על דברי הרא"ש: מה ראה לעקור מצווה מפורשת מן התורה? בעקבות התמיהה הזאת, ה"בית יוסף" הנזכר לעיל מפרש את דברי הרא"ש באופן אחר:

ויש לתמוה על הרא"ש, שהיאך בא לפטור האדם ממצות כתיבת ס"ת ולהחליפה בחומשים וגמרות ומשניות ופירושיהם, ולפי טעמו יותר היה לו לומר שגם עכשיו חייבים לכתוב ס"ת וללמוד בהם, כמנהג הדורות הראשונים, ולא לפוטרם ממצות כתיבת ס"ת. ולכן נ"ל שלא בא אלא לחדש לנו חיוב כתיבת חומשים

וש"ס ופירושיהם, שגם אלו בכלל מצות כתיבת ס"ת, ושזה יותר מצוה מלכתוב ס"ת ולהניחו בבהכ"נ לקרות בו ברבים. אבל לכתוב ס"ת ולקרות בו הוא ובניו פשיטא שזוהי עיקר קיום מצוות עשה גם בזמן הזה, שהרי הוא נוהג בו כמנהג הדורות הראשונים. וכתב רבינו ירוחם ע"ד הרא"ש שכן כתבו הגאונים. ע"כ.

כלומר, הרא"ש אינו מבקש לבטל את עיקר המצווה לכתוב ספר תורה, אלא להוסיף עליה את המצווה לכתוב חומשים וגמרות, ואף להעדיף את כתיבתם על כתיבת ספר תורה, אך עיקר המצווה נשאר לכתוב ספר תורה. כך סובר ה"בית יוסף" בדעת הרא"ש. אך קשה להלום את הדברים האלו בדברי הרא"ש עצמו, שהרי כתב באופן ברור: "לכן הם הספרים שאדם מצווה למכרם" - משמע הם ולא אחרים.

כך משיג גם ה"דרישה" על דברי מרן ה"בית יוסף" (סימן רע, ס"ק ד):

ולעד"נ שזהו דוחק גדול לפרש כן דעת הרא"ש ורבינו, שסתמו דבריהם וכתבו דזהו לא נאמר אלא לדורות ראשונים, שהיו כותבים ס"ת ולומדים בה. אבל האידנא וכו' דלפירוש ב"י הכי הוה ליה למימר בדורות הראשונים, לא היו מחוייבים לכתוב אלא ס"ת. אבל בדורות הללו מחוייבים ג"כ בקניית וכתבת שאר ספרים. ועוד, מדסיים וכתב: והן הן הספרים שאדם מצווה לכתבן וכו' משמע אלו הן ולא ס"ת. ועוד, זיל בתר טעמא, דהא הש"י צוה עלינו לכתוב ס"ת כדי ללמוד מתוכה. נמצא בדורות הללו, שאין לומדין מתוכה, ליכא בהן מצות עשה על כל אדם מישראל.

ה"פרישה" (יורה דעה, סימן רע, ס"ק ח) עונה גם על שאלת ה"בית יוסף", מדוע לא חייב הרא"ש לכתוב ספרי תורה, אף על פי שלא לומדים מהם, וביאר שרוב הלימוד בימיהם היה באופן שדייקו מחסרות ויתרות, ולכן כל ספריהם היו כתובים כמו ספר תורה, אך בימינו, שנתמעטו הלבבות, ואין בנו כוח לדרוש חסרות ויתרות, שוב אין המצווה לכתוב ספר תורה חלק ממצוות תלמוד תורה. לכן הוא מסיק:

משא"כ בזמנינו, שנעשה לנו בהיתר לכתוב ספרים דפין דפין כל אחד בפני עצמו, א"כ למה לנו לזלזל בכבוד ס"ת לחנם, ללמוד מתוכו שלא לצורך, כיון שאין אנו לומדים כלום מחסירות ויתרות ותגין ופיסוק טעמים כבימיהם. וק"ל.

כלומר, אסור ללמוד מספר תורה, מפני הזלזול בכבוד ספר התורה, להוציאו מארון הקודש שלא לצורך, דבר שניתן לעשותו באמצעות חומש רגיל.

“ועתה כתבו לכם”: המצווה לכתוב ספר תורה כחובת הקהה

אתה הראית לדעת שנחלקו רבותינו בדעת הרא"ש: ה"בית יוסף" סובר שהרא"ש לא בא לגרוע אלא להוסיף, ואילו ה"דרישה" חולק עליו וסובר שהרא"ש מבטל את המצווה לכתוב ספר תורה ומחליפה במצווה לכתוב חומשים.

ה"טור" (יורה דעה, סימן רע) פוסק כדברי אביו, ואילו ה"שולחן ערוך" נשאר נאמן לשיטתו ב"בית יוסף", ולכן הוא פוסק (שם, סעיפים א-ב):

מצות עשה על כל איש מישראל לכתוב לו ספר תורה. ואפילו הניחו לו אבותיו ספר תורה, מצוה לכתוב משלו. ואינו רשאי למכרו, אפילו יש לו הרבה ספרי תורה.

האינדא מצוה לכתוב חומשי תורה ומשנה וגמרא ופירושיהן. ולא ימכרם, אם לא ללמוד תורה ולישא אשה.

כלומר, מרן פוסק שקיימים שני החיובים גם יחד: פתח במצווה לכתוב ספר תורה וסיים בתוספת של הרא"ש.

הש"ך (שם, ס"ק ה) משיג עליו וסובר שדברי ה"דרישה" בהבנת הרא"ש הם הנכונים, ודלא כפירוש ה"בית יוסף"; ואילו ה"פתחי תשובה" (שם, ס"ק י) מוסיף טעם לעקירת החובה בשם שו"ת שאגת אריה (סימן לו). ה"שאגת אריה" טוען שהמצווה לכתוב ספר תורה היא מצווה בפני עצמה, ואינה כפולה ולא תלויה במצוות תלמוד תורה, ומשום כך גם מי שירש ספר תורה מאבותיו חייב לכתוב ספר תורה בעצמו,¹ אלא שמצווה זו תלויה ביכולת הסופר לדקדק בחסרות ויתרות. לכן, אומר ה"שאגת אריה", כבר בימי האמוראים, נשתנה החיוב במצווה זו ממצווה עצמית, מדאורייתא, למצווה מדרבנן, הכפופה למצוות תלמוד תורה, שהרי בימי האמוראים עדיין היו לומדים תורה מספר תורה, ואם היה האדם יורש ספר תורה מאבותיו, לא היה מוטל עליו שום חיוב לכתוב ספר תורה בעצמו, שהרי יש לו ספר ללמוד ממנו.

ומסיים ה"שאגת אריה" את דבריו ואומר שבזמננו אין האדם חייב במצווה זו אפילו מדרבנן. וזה לשונו (שם):

וכיון דאיכא לאיפלוגי בין דורות ראשונים שבימי אמוראי לדורות אלו מה"ט שכתבו הגאונים והרא"ש, אם כן אפילו מדרבנן בטלה מצות כתיבת ספר תורה בדורות הללו. אבל אילו היינו בקיאים בחסרות ויתירות, והיה מצות עשה של

1 לעיל ביארנו את החיוב הזה גם לדעת מאן דאמר שהמצווה לכתוב ספר תורה כפופה למצוות תלמוד תורה. עיין שם.

כתיבת ספר תורה נוהג מה"ת, לא היה טעם זה מספיק לבטל ממצות עשה של תורה, דוודאי מצוה זו בפני עצמה היא, ולא מטעם מצות תלמוד תורה היא, וכמש"כ. אלא כיון דאין אנו בקיאים בחסרות ויתירות, ובזה"ז נתבטל מצות עשה זו מה"ת מה"ט, ואין לנו לחייב אלא משום מצות תלמוד תורה, כדי שלא ישתכח תורה מישראל, כל זה לא שייך אלא בימי החכמים, אבל לא בזה"ז, מה"ט שפירשו הגאונים.

צירוף שני הנתונים, חוסר ידיעתנו בחסרות ויתרות יחד עם העובדה שלימוד התורה נעשה היום באמצעות ספרים, יצר מצב שבו לפי ה"שאגת אריה" אין אפילו מצווה מדרבנן שיכתוב כל אדם ספר תורה לעצמו.

לסיכום חלק זה. עיקר המחלוקת הוא בשאלה אם המצווה לכתוב ספר תורה היא חלק ממצוות תלמוד תורה, כמו שעולה מפשט הפסוק, או שמא היא מצווה עצמית.

אם תאמר שהיא מצווה עצמית - בטלה המצווה, מפני שאין אנו בקיאים היום בחסרות ויתרות.² ואם תאמר שהיא מצווה הכפופה למצוות תלמוד תורה - גם כן בטלה המצווה, מפני שאין לומדים היום מתוך ספרי תורה.

נראה שהדעה המקובלת בראשונים ובפוסקים היא שהמצווה לכתוב ספר תורה כפופה למצוות תלמוד תורה. אם כן, להלכה יש מחלוקת יסודית בין הרא"ש וה"טור" וה"פרישה" וה"דרישה" והש"ך ו"שאגת אריה" ו"פתחי תשובה" מצד אחד, הסוברים שהמצווה נעקרה, לבין ה"שולחן ערוך" והב"ח, הסוברים שלא בא הרא"ש לגרוע אלא להוסיף. סברתם של הראשונים נראית בעינינו חזקה יותר. לפחות לעצם הבנת דברי הרא"ש, ובוודאי גם לפי דברי ה"בית יוסף", נראה שסדר הקדימות השתנה. ואם יבוא אדם וישאל: מה קודם למה, קניית ספרייה תורנית ראויה או כתיבת ספר תורה? נראה שלכולי עלמא, יורו לו לקנות ספרייה תורנית גדולה ולקיים בכך את מצוות העשה לכתוב ספר תורה, ורק אחר כך, אם בכלל, לכתוב לעצמו ספר תורה. ואכן כך חותם ה"חיי אדם" (כלל לא, סעיף נ):

ונראה לי דהספקת לומדי תורה קודם לכתיבת ספר תורה, ודלא כההמון שחושבים שכתובת ספר תורה מצוה שאין למעלה ממנה, ובזה לבד קונים עולם הבא, ואינם נותנים להספקת לומד תורה כלל, והם בחשך ילכו, ומכל שכן

2 ועיין ב"מנחת חינוך", מצווה תריג, שכתב לחלק בין חסרות ויתרות המשנות את משמעות המילה, שהן פוסלות את הספר, ובהן עדיין אנו בקיאים, כגון "סוכות" - "סכת", לבין חסרות ויתרות שאין בהן שינוי משמעות, כגון "אהרון" בוא"ו ו"אהרן" בלי וא"ו, שחסרון אות או תוספת אות אינם פוסלים את הספר. עיין שם.

“ועתה כתבו לכם”: המצווה לכתוב ספר תורה כחובת הקהל

שמפזרים בשעת נתינת ספר התורה לבית הכנסת בסעודות וריבוי נרות והוצאות מרובות. ואילו ישמעו לדברי חכמים, בודאי יותר טוב לפזר לעניים לומדים.³

גדר נוסף במצווה לכתוב ספר תורה

אחר הדברים האלו, עדיין הלב ממאן לקבל שמצווה חשובה וחביבה כל כך תרד ממעלתה, ויעלה ספק ממשי לגבי תקפותה. בדברים הבאים, ננסה לסרטט אפשרות אחרת לקיום מצווה זו, העומדת במלוא תוקפה גם היום, והיא יכולה להיות אתגר חינוכי ערכי והלכתי מן המעלה הראשונה במרחב הקהילתי.

מצוות תלמוד תורה, שדננו בה בפרק הקודם, כוללת למעשה שני חלקים. החלק הראשון, הלוא הוא תלמוד תורה של יחיד או של יחידים, גדר המצווה הוא לימוד התורה כדי לבוא לידיעתה.

אך יש גדר אחר, שכדי לעמוד עליו, עלינו לעיין בכמה מקורות.

הגמרא (בבא קמא פב ע"א) מציינת עשר תקנות שתיקן עזרא הסופר, ובהן: שיהיו קוראים בתורה שני וחמישי. על תקנה זו, הגמרא שואלת:

עזרא תיקן? והא מעיקרא הוה מיתקנא! דתניא. “וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים”. דורשי רשומות אמרו: אין מים אלא תורה, שנאמר “הוי כל צמא לכו למים”. כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה, נלאו. עמדו נביאים שביניהם ותיקנו להם שיהו קורין בשבת, ומפסיקין באחד בשבת, וקורין בשני, ומפסיקין שלישי ורביעי, וקורין בחמישי, ומפסיקין ערב שבת, כדי שלא ילינו ג' ימים בלא תורה.

לפנינו תקנה קדומה שתיקנו הנביאים, שעניינה קריאה בתורה אחת לשלושה ימים. אם כן, שאלת הגמרא מובנת: מה הוסיף עזרא על התקנה הקדומה?

הגמרא מתרצת:

מעיקרא תקנו חד גברא תלתא פסוקי, אי נמי תלתא גברי תלתא פסוקי, כנגד כהנים לויים וישראלים. אתא הוא תיקן תלתא גברי ועשרה פסוקי כנגד עשרה בטלנין.

כלומר, עזרא “עיבה” את התקנה שקדמה לו והוסיף לה עולים ופסוקים.

3 וראה גם שו"ת יביע אומר, יורה דעה, חלק ח, סימן לו, שהכריע להעדיף הוצאה לאור של ספר בהלכה על פני כתיבת ספר תורה.

אותנו, לצורך הדיון, מעניינת התקנה הראשונה, המכונה כאן "תקנת נביאים", שהיא תקנה מוזרה מאוד: אחת לשלושה ימים קורא אדם בתורה שלושה פסוקים. איזו משמעות לימודית יכולה להיות לקריאה מצומצמת כל כך? גם העיבוי שעיבה עזרא את התקנה אינו משנה את התמונה באופן מהותי, ועדיין מדובר בדבר פעוט שלא ניתן ללמוד ממנו הלכה למעשה שום דבר.

הירושלמי (מגילה ד, א) מבהיר את התמונה מעט יותר:

משה התקין את ישראל שיהו קורין בתורה בשבתות ובימים טובים ובראשי חדשים כחולו של מועד, שנאמר: "וידבר משה את מועדי ה', אל בני ישראל".

ובכן, התקנה אינה של "הנביאים" אלא של אדון הנביאים,⁴ והיא כוללת בתוכה הקבלה לחול המועד. כמו הקריאה בחול המועד, כך גם הקריאה בשבת ובשני ובחמישי.

הסמ"ג, ובעקבותיו הרמב"ם, מבארים את התקנה בצורה מפורשת וקוראים לה בשמה. וזה לשון הסמ"ג (מצוות עשה יט):

משה רבינו תיקן (ב"ק פב ע"א) להם לישראל שיהו קוראין בתורה ברבים בשבת ובשני ימי שבוע, בשני ובחמישי, כדי שלא יהו ג' ימים בלא שמיעת התורה.

מילת המפתח כאן היא "ברבים". גופה של תקנה זו הוא הנהגת תלמוד תורה בציבור. לא התוכן הלימודי קובע כאן, שהרי כאמור לעיל, מעט מאוד תוכן לימודי ניתן להפיק מקריאת שלושה פסוקים לכל קורא בימות החול.

המטרה כאן אחרת לחלוטין, לקרוא בתורה ברבים, שתכליתה שמיעת התורה, כביכול שמיעה בלא הבנה. עצם השמיעה הוא המטרה. כי, כאמור לעיל, קשה מאוד להבין משהו מקריאת טקסט מועט, ונראים הדברים שתקנת משה רבנו מטרתה יצירת מעמד של קבלת התורה לדורות, מעין שחזור של מעמד הר סיני בזעיר אנפין, כדי לחדש בישראל את תחושת הנשגבות והעצמה שהיו ביום שעמדו רגלינו ורגלי אבותינו למרגלות הר סיני.

את שני המקורות הללו בגמרא (בבבלי בבבא קמא ובירושלמי במגילה), מצרף הרמב"ם להלכה אחת (משנה תורה, תפילה ונשיאת כפיים, פרק יב, הלכה א):

4 מה המשמעות של "תקנת משה רבנו"? האם היא מצווה גמורה מדאורייתא, מפני שמהה נתן את התורה? או שגם משה יכול לתקן תקנות מדרבנן? במקרה דנן, מוני המצוות מונים את תקנות משה רבנו בכלל המצוות. כך בסמ"ג (מצווה יט) לגבי הקריאה בתורה, ובמצווה כז לגבי ברכת הזן, וכן ב"ספר החינוך" (מצווה רסד) לגבי תקנת שבעת ימי האבל - כל אלו מובאות כמצוות מדאורייתא. אם כן, ניתן לומר שתקנה זו של משה רבנו היא מדאורייתא.

“ועתה כתבו לכם”: המצווה לכתוב ספר תורה כחובת הקהל

משה רבינו תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית, כדי שלא יהו שלשה ימים בלא שמיעת תורה. ועזרא תיקן שיהו קורין כן במנחה בכל שבת משום יושבי קרנות. וגם הוא תיקן שיהו קורין בשני ובחמישי שלשה בני אדם. ולא יקראו פחות מעשרה פסוקים.

אם כן, אף כאן נזכרת המילה הכל כך משמעותית “ברבים”, שאינה כתובה לא בגמרא, לא בבבלי בבא קמא ולא בירושלמי מגילה, אך ברור שכך מבין הרמב”ם את תקנת משה רבנו: לא קריאה בתורה לשם לימוד, אלא קריאה בתורה מתוקף מעמד ציבורי מחייב. לכן גם כאן מדובר ב”שמיעה” ולא בהבנה או לימוד. וכך מפרש ה”דברי ירמיהו” את דברי הרמב”ם על אתר:⁵

ולכאורה לרבינו, שפוסק ק”ש דאורייתא, וא”כ למה תיקן קריאת התורה? הלא לא יהיה בלי תורה אין יום אחד, דק”ש תורה הוי. ונראה דמשו”ה תיקנו שיהיה ברבים ממעלת תורה ברבים, שאז כולמו לא יפגעו, ובהקרא ברבים ישמעו הכל, אף מי שיקל בפ”ע וישכח אף מק”ש. ועיקר התקנה היה שיהיה ברבים, דבפ”ע מחויב מדאורייתא בק”ש.

כלומר, מטרת התקנה היא קריאה ברבים, שהרי לצורך המטרה הפשוטה, שלא יחלפו שלושה ימים בלא קריאה בתורה, די בקריאת שמע, שהיא לדעת הרמב”ם מצווה מן התורה. אלא שתקנה זו יש בה עוד מעלה, משום “מעלת התורה ברבים”, שאז “כולמו לא יפגעו”. כלומר, עצם המעמד המרומם והנשגב יגרום לתיקון כללי באומה, וישפיע גם על היחיד בפני עצמו.

נמצינו למדים שהמצווה לקרוא בתורה בשבת בבית הכנסת היא קודם כל חלק ממצווה מיוחדת, קריאה בתורה ברבים. מטרתה של מצווה זו לעורר את כל הקהל לתשובה ולעיסוק בתורה, מעין שחזור מתמיד של מעמד הר סיני באמצעות “שמיעת התורה”. כל המטרות הללו, אינן קשורות למצוות לימוד תורה אלא לכבוד התורה ולמעמדה הרם. לכן, גם אם מצוות לימוד התורה יכולה להתקיים באמצעות ספרים, ולא דווקא באמצעות ספר תורה, מצוות מעמד קבלת התורה וקריאתה ברבים יכולה להתקיים רק באמצעות ספר תורה.

ונשאלת השאלה: האם יש תימוכין אחרים לסברתנו? האם במעמד הוצאת ספר תורה בשבת יש סימנים אחרים המעידים על הדמיון בין הקריאה בתורה לבין מעמד הר סיני הגדול והנורא? ננסה לבחון את הדבר בפרק הבא.

5 ר' ירמיהו לעוו, נולד בשנת התקע”א (1811) ונפטר בשנת התרל”ד (1874). רבה של העיר אוהעל.

קריאה בתורה ומעמד הר סיני

בפרשת "כי תבוא", מתואר מעמד כריתת הברית עם ה', שהיו עתידים בני ישראל לכרות עם כניסתם לארץ, בהר גריזים ובהר עיבל (דברים כז, יא-יד):

ויצו משה את העם, ביום ההוא לאמר. אלה יעמדו לברך את העם על הר גריזים בעברכם את הירדן, שמעון ולוי ויהודה ויששכר ויוסף ובנימן. ואלה יעמדו על הקללה בהר עיבל, ראובן גד ואשר וזבולן דן ונפתלי. וענו הלויים ואמרו אל כל איש ישראל קול רם.

ובהמשך יש סדרה של פסוקי אזהרה המתחילים במילה "ארור". לא נוכל להאריך במסגרת זו,⁶ אך ברור הדבר שהמעמד במעבר בירדן מקביל למעמד הר סיני. זהו מעמד הר סיני הנעשה בארץ ישראל מתוך בחירה ולא בכפייה. משום כך, המעמד מתקיים בשכם, מקום של בחירה וברור. ומן הסיבה הזאת, הפעם בני לוי, נושאי השכינה והארון, נמצאים למטה בעמק, וישראל נמצאים למעלה בהר, בניגוד למעמד הר סיני, שבו התייצבו ישראל בתחתית ההר, והשכינה נגלתה עליהם מלמעלה באש ובקול שופר, שסימלו את הכפייה הגדולה, ובלשון חכמים: "כפה עליהם הר כגיגית" (שבת פח ע"א).

מעמד הברית המחודש הזה מסתיים בפסוק (דברים כז, כו):

ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם, ואמר כל העם אמן.

וכך מפרש הרמב"ן את הדברים:

ואמרו על דרך אגדה: זה החזן שאינו מקים ספרי התורה להעמידן כתקנן, שלא יפלו. ולי נראה על החזן שאינו מקים ספר תורה על הצבור להראות פניו כתיבתו לכל, כמו שמפורש במסכת סופרים (יד יד), שמגביהין אותו, ומראה פניו כתיבתו לעם העומדים לימינו ולשמאלו, ומחזירו לפניו ולאחריו, שמצוה לכל אנשים והנשים לראות הכתוב ולכרוע ולומר "וזאת התורה אשר שם משה" וגו' (לעיל ד מד). וכן נוהגין.

כלומר, המצווה להגביה את ספר התורה נלמדת ישירות מן הפסוק החותם את מעמד הברית המחודשת בארץ ישראל, שהוא מקבילו של מעמד מתן תורה בסיני.

6 על המעמד בהר גריזים והר עיבל כמקביל למעמד הר סיני, ראה הרב יגאל אריאל עז וענווה (התשנ"ה), עמ' 78-79. הרחבה בעניין זה באה בשיעורי לספר יהושע באתר ערוץ מאיר (tinyurl.com/grizim-eval).

“ועתה כתבו לכם”: המצווה לכתוב ספר תורה כחובת הקהל

במסכת סופרים מורחבת הקבלה זו (יד, ז-ח):

[ז] ואחר כך מגביה את התורה למעלה ואומר: אחד אֵלֵהינו, גדול אדונינו, קדוש ונורא שמו לעולם ועד. ומתחיל בנעימה ואומר: ה' הוא האֵלֵהים, ה' שמו. ואחריו עונין אותו העם. וחוזר וכופלו, ועונין אותו אחריו שתי פעמים.

[ח] מיד גולל ספר תורה עד שלשה דפין, ומגביהו ומראה פני כתיבתו לעם העומדים לימינו ולשמאלו, ומחזירו לפניו ולאחריו, שמצוה לכל, אנשים ונשים, לראות הכתוב ולכרוע ולומר: “וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל”. ועוד אומר: “תורת ה' תמימה משיבת נפש, עדות ה' נאמנה מחכימת פתי, פקודי ה' ישרים משמחי לב, מצות ה' ברה מאירת עינים. יראת ה' טהורה עומדת לעד, משפטי ה' אמת צדקו יחדיו. הנחמדים מזהב ומפז רב, ומתוקים מדבש ונופת צופים”.

ההגבהה מלווה באמירת פסוקים שהמכנה המשותף לכולם הוא קבלת עול מלכות שמים והאמונה בנצחיות ואמתות התורה. וראוי לשים לב שבהלכה ח מדובר בחובה כללית, לאנשים ולנשים. ברור אם כן שאין מדובר בסניף של מצוות תלמוד תורה, שהנשים פטורות ממנה, אלא בעניין אחר לחלוטין, מעמד קבלת התורה בזעיר אנפין, שהוא מעמד כללי בנוכחות כל ישראל, אנשים ונשים וטף.

הלכות הגבהת ספר תורה מפורטות ב”שולחן ערוך” (אורח חיים, סימן קלד, סעיף ב):

מראה פני כתיבת ס”ת לעם העומדים לימינו ולשמאלו, ומחזירו לפניו ולאחריו. מצוה על כל אנשים ונשים לראות הכתב ולכרוע ולומר: “וזאת התורה” וכו’ “תורת ה' תמימה” וכו’.

הגה: ונהגו לעשות כן אחר שקראו בתורה. אבל כשמוציאין אותו, אומר הש”צ “גדלו”, והקהל אומרים “רוממו”.

הערה הלכתית מעניינת המעידה על הלך הרוח האינטואיטיבי של המון העם מעיר בעל “כף החיים” על אתר (סימן קלד). ידוע שיש הבדל בין הספרדים לאשכנזים בעניין הגבהת ספר התורה בעת הקריאה: הספרדים נוהגים להגביה אותו לפני קריאת התורה, והאשכנזים נוהגים להגביה אותו כדעת הרמ”א בסימן זה בסוף הקריאה.

מניין נובע הבדל זה? הגיונית, ראוי להגביה את ספר התורה לפני הקריאה ולא לאחריה, שהרי עדיף לראות מה קוראים בו לפני הקריאה ולא לאחריה. אם כן, מדוע האשכנזים מגביהים את ספר התורה בסוף הקריאה?

ה”כף החיים” אומר בעניין זה (שם):

מראה פני הכתיבה וכו'. והאשכנזים נוהגים להראות הכתיבה אחר הקריאה, כמו שכתב בס' המפה, ומנהג נכון היא, מפני המון העם, שחושבין שראיית ס"ת עדיפא מקריאה, ולכן כדי שיתעכבו כדי לראות ס"ת, יקראו תחילה ואח"כ מראין הכתיבה לעם. וכתב בשערי ירושלים שער ט' שבארץ ישראל נהגו גם האשכנזים לעשות הקמת והגבהת ספר תורה קודם קריאת התורה, ולא כמנהגם באשכנז, שכתב מור"ם.

ובכן, מפני המון העם, שחושבים שהגבהת ספר התורה חשובה אף מן הקריאה בו, אילו היינו מגביהים את ספר התורה לפני הקריאה, חלק מן האנשים היו יוצאים מבית הכנסת אחר הגבהתו, ולא היו נשארים לשמוע את הקריאה כולה. לכן דחו האשכנזים את ההגבהה לסיום הקריאה בתורה.

האינטואיציה הבריאה של ההמון מזהה כאן שהעיקר הוא המעמד עד כדי הזנחת הקריאה עצמה.

ניתן לזהות עוד יסודות במצוות הגבהת ספר תורה והוצאתו המקבילים למעמד הר סיני: ראיית הכתב מקבילה לפסוקים המדגישים את הכתב: "והלחזת מעשה אלהים המה והמכתב מכתב אלהים הוא, חרות על הלחזת" (שמות לב, טז); הקמת התורה באה נגד שבירת הלוחות על ידי משה; התכנסות העם סביב ארון הקודש וההליכה אחר ספר התורה עד הבימה מקבילה ל"ויחן שם ישראל נגד ההר" (שמות יט, ב); והכריעה נגד הכתב מקבילה ל"וירא העם וינעו ויעמדו מרחוק" (שמות כ, יד).

כל זאת נוסף על מה שאמרנו בתחילה, שהמצווה להגביה את ספר התורה נלמדת מן הפסוק החותם את דברי הברית שנכרתה עם ישראל בארץ ישראל: "ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת" (דברים כז, כו). כאמור לעיל, הברית הזאת היא מעין מעמד מקביל למעמד הר סיני, מעמד שתכליתו קבלת התורה בארץ ישראל.

ובכן, נתיב כפול מוביל למסקנה אחת: התקנה לקריאת התורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי, שמצורפת אליה מצוות הגבהה, אינן חלק ממצוות תלמוד תורה אלא בגדר מעמד הר סיני בזעיר אנפין, הנעשה ברבים דווקא ובאמצעות ספר תורה הכתוב על קלף, בהצגת אותיות הקודש שבו לכל הציבור, ואמירת פסוקי קבלת עול מלכות שמיים לפני פתיחתו והקריאה בו. גם את הקריאה עצמה, נהגו ישראל קדושים לעשות על בימה, וכך נוצר מצב שבו נשמע בבית הכנסת קול גדול של הקורא בתורה ממלא את חלל בית הכנסת, ומזכיר אף הוא את הקול היחיד ששמעו ישראל במתן תורה. והדברים מפורשים בדברי ה"זוהר" הקדוש בפרשת "ויקהל", שמרן ה"בית יוסף" הביא להלכה (אורח חיים, סימן קמא). וזה לשון ה"זוהר":

“ועתה כתבו לכם”: המצווה לכתוב ספר תורה כחובת הקהל

ואסיר למקרי בספרא דאורייתא בר חד בלחודוי, וכלא צייתין ושתקין, בגין דישמעון מלין מפומיה, כאילו קבילו לה ההיא שעתא מטורא דסיני. ומאן דקרי באורייתא, להוי חד קאים עליה ושתיק, דלא ישתמע בר דבור חד בלחודוי, ולא תרין דבורין, לשון קדש חד, וחד הוא ולא תרין דבורין. ואי תרין משתכחין בספר תורה, גריעותא דרזא דמהימנותא איהו, וגריעותא דיקרא דאורייתא אשתכח בספר תורה... כולא שתקין וחד קארי, דכתיב (שמות כ א) “וידבר א־להים את כל הדברים האלה לאמר”.

דברי ה“זוהר” הללו, המשווים לחלוטין את קריאת התורה והדרישה שרק קול אחד בלבד יישמע למעמד הר סיני, מובאים להלכה על ידי מרן ה”בית יוסף” (סימן קמא).

נסכם את ההקבלה בין הוצאת ספר התורה והקריאה בו לבין מעמד הר סיני בטבלה הבאה.

מעמד הר סיני	הוצאת והגבהת ספר תורה
שבירת הלוחות	הגבהת התורה
”מכתב א־להים”	החיוב לראות את הכתב
”כה תאמר לבית יעקב ותגד לבני ישראל”	חובה לאנשים ונשים כאחד
”וירא העם וינעו ויעמדו מרחוק”	חובה לכרוע מול הכתב
”קול גדול ולא יסף” הנשמע מלמעלה.	קריאת התורה על התיבה ושמיעת קול הקורא בלבד.

מי חייב במצוות “הקהל”?

על מי מוטלת החובה לכתוב ספר תורה למעמד “הקהל”? ברור שמדובר בחובת הציבור. על כל קהילה מוטלת לכאורה החובה לכתוב ספר תורה לעצמה, כדי שיוכלו בני הקהילה לקיים את המעמד החשוב הזה בחג הסוכות בכל שנה שביעית.

ונשאלת השאלה: האם היחיד יכול לתרום ספר תורה לטובת הציבור למעמד “הקהל”? זוהי שאלה כבדה, מפני שמצינו הסתייגות מרובה מציבור המנסה לפטור את עצמו באמצעות פילנתרופיה של יחיד, וכבר דויד המלך סירב לקבל מתנה מאדם פרטי לקניית מקום המקדש, וגם חז”ל הסתייגו ממימון פרטי של צורכי הציבור, משום שראו בזה פחיתות כבוד לציבור, אם הוא נזקק לחסדיו של היחיד. וגם יש בזה משום זילות

בקדושה, מפני שדבר שנתרם מממון הציבור קדושתו רבה יותר מקדושת דבר הבא מממון היחיד. כך למשל קרבן התמיד חייב לבוא רק מממון הציבור ולא מתרומת יחיד.

אמנם היחיד יכול להתנדב מכספו לטובת קרבן ציבור, אך הגמרא חוששת שמא לא ימסרנו לציבור יפה יפה.⁷ חשש זה מתגבר מאוד כשמדובר בתרומת חפץ חביב. מן הגמרא⁸ עולה שאם מדובר בדבר חביב, גובר מאוד החשש שהחפץ לא ימסר לציבור בעין יפה. במקרה שלנו, אין מדובר בחשש אלא במציאות ודאית, שהרי אם היחיד כותב ספר תורה כדי לקיים את המצווה המוטלת על כל אדם מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו, שיהיה שלו ובבעלותו. ואם האדם מעביר את הבעלות על ספר התורה שלו לציבור, יש חשש שהציבור יפסיד את המצווה. לכן מורים הפוסקים ליחיד התורם ספר תורה לטובת הציבור לומר שהוא עושה זאת בהשאלה בלבד, ובכל רגע הוא רשאי לבקש מן הציבור להשיב לו את הספר. רבים מן התורמים מגדילים לעשות, וכותבים את ההסתייגות הזאת על הספר עצמו, על "עצי החיים" או על התיק של הספר, ואי אפשר להתעלם מן הפער המובנה שיש בקריאה בציבור בספר תורה שכתוב עליו שאינו של הציבור ושבעליו רשאי לקחתו בכל רגע.

לדעתנו, אפשר שיש בזה משום פגם של ממש.⁹ החובה לקרוא בתורה, לפי המבואר בדברינו, היא חובה המוטלת על הציבור.¹⁰ לכן, ראוי שיהיה הספר שייך לציבור. יחיד ה"תורם" ספר תורה לבית הכנסת אינו מוסר את הספר לציבור בעין יפה. אדרבה, הוא

7 ראש השנה ז ע"ב. הגמרא מסיקה שם שהיחיד יכול להתנדב מכספו לטובת קרבנות ציבור, "ויחיד שהתנדב משלו כשרים - ובלבד שימסרנו לציבור יפה יפה". וראה גם בבא מציעא קיח ע"א.

8 ראה יומא לה ע"ב, לגבי כוהן שעשתה לו אמו כותונת, שיכול לעבוד בה עבודת יחיד, כגון הוצאת הכף והמחטת, ולא עבודת ציבור, וגם שם עליו למסור את הכותונת לציבור בעין יפה, מפני שגם עבודת היחיד של כוהן גדול, יש בה עניין ציבורי. אך עבודת ציבור של ממש, כגון הקרבת קרבנות, לא התירו לכוהן לעבוד בכותונת שנתנה לו אמו, שמשום שהעבודה חביבה עליו הרבה, יש לחוש שלא ייתן את הכותונת לציבור בעין יפה מתוך רצונו לעבוד עם חפץ משפחתי. ועיין שם, בתוספות, ד"ה ליחוש.

9 אמנם ברור שמצד ההלכה ודאי שאם הקריאה בציבור נעשית בספר תורה שנתרם על ידי יחיד, יוצא הציבור ידי חובתו, ולא ראינו שום פוסק דורש שיהיה ספר התורה רכוש הציבור. אך בבואנו לחדש במאמר זה את גדר הקריאה בציבור, קריאת "הקהל", המחזירה את המצווה לכתוב ספר תורה לתפארתה כחובת מדאורייתא, נראה לנו בהחלט שגם הדרך למטרה הזו, קריאת "הקהל", כלומר הכתיבה עצמה, צריכה להיעשות על ידי הקהל, לפחות לכתחילה.

10 גדר החיוב של הקריאה בתורה שנוי במחלוקת בין הראשונים. כדברינו למעלה, כותב הראב"ן, וזה לשונו (סימן עג): "שאלני אחי ר' חזקיה הקורא בתורה: למה אומר לציבור ברכו את ה' המבורך? בדרך ברכת התורה ודיו. והשבת לי, לפי שעזרא תיקן לישראל שיהו קורין בתורה בב' וה' ובשבת, והקורא בתורה מוציא את הציבור ידי חובתו מקריאה. לפיכך הרי הוא אומר לציבור: אתם צריכין לברך ולקרות כמוני, תסכימו לקריאתי ולברכתי ותברכו עמי, והם עונין ומברכין". וכך נוקט גם שו"ת הר צבי, אורח חיים, סימן נח. לעומתם, סובר ה"איגרות משה" שקריאת התורה היא חובה פרטית של כל יחיד. וזה לשונו (אורח חיים, חלק ד, סימן מ): "משום שאיכא חיוב על כל אחד לשמוע כל התורה במשך השנה משבת בראשית עד שמחת תורה שקורין ברכה ואף שהם דברים פשוטים וברורים לא ידועים להרבה אינשי". ונקט

“ועתה כתבו לכם”: המצווה לכתוב ספר תורה כחובת הקהל

מקפיד לרשום את שמו ובעלותו על הספר כדי להמשיך לקיים את המצווה הפרטית של כתיבת ספר תורה לכל אחד ואחד מישראל. יש בזה חיסרון של ממש, כשמדובר בקיום מצווה המוטלת על הרבים.

ומצד שני, יש לפנינו אפשרות מרווחת וטובה לקיים את מצוות כתיבת ספר תורה, שהיא לדעתנו מן התורה. אמנם לצורך מצוות לימוד תורה, אין צורך בכתיבת ספר תורה אלא בקניית ספרים, אך לטובת קיום מעמד הקריאה בתורה, חובה לכתוב ספר תורה.

ציבור המקבל על עצמו לכתוב ספר תורה, כדי שיוכל לקיים את המצווה לקרוא בתורה בציבור כתקנת הנביאים, שהיא בעצם תקנת משה רבנו, ודאי מקיים בזה את המצווה לכתוב ספר תורה.

למותר לציין את העניין הערכי והחינוכי שיש בזה. במקום שתזדקק הקהילה לחסדי תורם פרטי, העלול להתנות מתי לקרוא בספר שלו וכמה יקראו בו ועוד תנאים מתנאים שונים ולפעמים משונים, עדיף שהקהילה תכתוב לעצמה ספר תורה מכספה, ושכל אחת ממשפחות הקהילה, אנשים ונשים וטף, תיקח חלק במיזם, אחד המרבה ואחד הממעיט. וראוי שייכתב ספר תורה מהודר, מפני שהרבים שותפים בו, ו"אין עניות במקום עשירות". בניגוד ליחיד, שלעתים מבקש לחסוך בהוצאות מחמת חסרון ממון, הציבור יכול להרשות לעצמו לגייס ממון רב בקלות יחסית. ספר מהודר זה ישמש את הקהילה במעמדים החשובים, בתפילת "כל נדרי", בקריאת פרשת "זכור" ופרשת "פרה", שהן בגדר חובה מן התורה, ואף בשאר שבתות, ולתת לו קדימות על פני הספרים שנתרמו על ידי יחידים. בספר זה יקיים הקהל מידי שבת את המצווה לקרוא בתורה ברבים.

סיכום

א. לדעת הרא"ש וההולכים בשיטתו, המצווה לכתוב ספר תורה של היחיד נעקרה ממקומה, ותמורתה באה המצווה לקנות ספרי קודש אחרים.

ב. משה תיקן לישראל מצווה לקרוא בתורה בציבור. לצורך קיום מצווה זו, מותר להשתמש רק בספר תורה כתוב על קלף.

ג. מן ההלכות המלוות את המצווה הזאת, הלכות הגבהה והלכות הוצאת ספר תורה, עולה הקבלה מובהקת למעמד הר סיני.

זאת כדבר פשוט, אך לא ציין את המקור לסברתו, ונראה שהבין כן את דברי הגמרא עצמה. דברינו מבוססים אפוא על דברי הראב"ן ודעמיה.

- ד. מצווה זו מטרתה יצירת מעמד הר סיני בזעיר אנפין, שתכליתו אמונה בקבלת התורה ונצחיותה.
- ה. בתרומת ספר תורה של יחיד לקהילה לצורך קיום מצווה כללית זו, יש חסרונות: פחיתות כבוד הציבור, אי מסירתו בעין יפה, ועוד.
- ו. יש להציע לקהילות להיערך לכתובת ספר תורה מהודר בשותפות בני הקהילה, שיצאו בו ידי חובת המצווה הכללית של קריאה בתורה, ובו יקיימו את המצווה לכתוב ספר תורה.
- ז. ספר התורה המהודר, השייך לכל הקהל, ראוי שיקראו בו בכל מעמדי הקהל החשובים.



סל התרופות - קדימויות לאור ההלכה והאתיקה היהודית

■ הקדמה ■ הצלה וסכנה - ליחיד ולציבור
■ חובת הציבור בהצלה בממון ומגבלותיה
■ מה נחשב סכנה לציבור?: האם יש
להקדים "חולה לפנינו"; הסיכוי להצלה
ואם יש להעדיף הצלת רבים ■ מודלים
סטטיסטיים לחישוב עלות מול תועלת
בטיפול רפואי: האם על פי ההלכה ניתן
להשוות בין טיפולים ולקדם לפי תחשיב
ממוני? ■ סיכום

הקדמה

תקציב משרד הבריאות בשנים האחרונות היה קרוב ל-30 מיליארד ש"ח. סכום זה נועד למתן שירותים רפואיים לאזרחי המדינה. היקף השירותים נקבע ב"סל הבריאות", הקובע את השירותים הרפואיים שהאזרחים זכאים להם על ידי קופות החולים חינם. מתוך סכום זה, מוקצה כל שנה סכום של כ-300 מיליון ש"ח בערך לצורך הכנסת טכנולוגיות רפואיות חדשות לשימוש בישראל. מדי שנה מוגשות בקשות רבות להכללת טכנולוגיות חדשות בסל הבריאות לוועדה ציבורית המתכנסת ודנה בשאלה אלו טכנולוגיות ייכנסו לסל ואלו טכנולוגיות יידחו עקב מחסור בתקציב. ב"ועדת הסל" חברים רופאים, נציגי קופות החולים, נציגי האוצר, נציגי ציבור ומומחים ממגוון תחומים.¹ מטבע הדברים,

1 מתוך אתר משרד הבריאות על הוועדה הציבורית להרחבת סל שירותי הבריאות (tinyurl.com/vaadatsal).

עקב המחסור בתקציב, כל החלטה על מתן טיפול לחולים מסוימים משמעותה מניעת טיפול מחולים אחרים.

במאמר זה, אדון בשאלה זו לאור ההלכה וערכי המוסר היהודיים. וכיוון שמדובר בעניין חדש יחסית, שלא נדון בהרחבה בספרות התורנית,² אברר במאמר זה את השאלה מהם היסודות העקרוניים המסייעים לנו לתכנן את חלוקת כספי הסל, תוך התייחסות לסוגיית מימון טיפולים התורמים לאיכות חיים טובה יותר ולשאלות אחרות העולות בעת החלטה על חלוקת כספי הסל, כמו: האם ניתן להקציב חלק מכספי הסל לרפואה מונעת, כגון תקצוב מיזמים למניעת עישון או לפעילות גופנית או לתזונה בריאה. אין כל ספק שמיזמים כאלו עשויים לתרום לשיפור בריאות הציבור ולמנוע מחלות מסוכנות. ואולם נשאלת השאלה אם מותר לממן מיזמים מעין אלו במקום טיפול במי שכבר הם חולים. ארגון ה־OECD קובע שרוב המדינות החברות בו משקיעות מעט מדי במניעת מחלות, אף על פי שניתן להוכיח שמבחינה כלכלית משתלם יותר להשקיע במניעת מחלות ולהגיע להישגים בתחום בריאות הציבור.³ כמו כן נשאלת השאלה אם ראוי לממן טיפולים לחולים המזיקים לעצמם, שהם הביאו על עצמם את מחלתם. שאלה אחרת היא אם ראוי לממן טיפול בחולים שעלות הטיפול במחלתם גדולה, כגון טיפולים אונקולוגיים מסוימים, שלעתים מדובר בטיפול יקר המסייע להארכת חיי החולה בשבועות אחדים או לכל היותר בחודשים אחדים.

הצלה וסכנה - ליחיד ולציבור

הגרש"ז אויערבך דן בקצרה בסוגיית מימון טיפולים מכספי הציבור וסדרי העדיפויות בהם, ואומר שיש מי שהביאו מקורות שניתן להסתייע בהם בדיון בשאלה זו, ומעיר שאין מקור מסוים הדין בה במפורש, והכלל הוא: "הודאי דוחה את הספק... ולכן צריכים בעיקר להתחשב עם גודל הסכנה ועם הסיכויים להצלה".⁴ הרב מציע להתחשב בעיקר במידת הסכנה לחולה והסיכוי להצלתו. ננסה ללכת בעקבותיו.

2 הרב יובל שרלו כתב לפני שנים אחדות מאמר בעניין זה, ודן בו בחלק מן השאלות, ובעיקר בשאלה אם להכליל בסל הבריאות טיפולים שאינם מצילי חיים, אך הם משפרים את איכות חייהם של חולים. ראה הרב יובל שרלו "הכללת תרופות לאיכות חיים בסל הבריאות" תחומין כח 383 (התשס"ח).

3 דו"ח הוועדה הציבורית לצמצום העישון ונזקיו (כסלו התשע"א), עמ' 14 (ניתן לצפייה בקישור הבא: tinyurl.com/smoke2011).

4 שו"ת מנחת שלמה תניינא, סימן פו. ואף על פי שהדיון שם עוסק במכונה אחת, ניתן לדעתי ללמוד מכאן על הקריטריונים שעלינו לבחון.

יש מקורות הדנים בהרחבה בסוגיית החובה להציל יחיד הנמצא בסכנה. נתחיל בדיון במקרים אלו, ואחר כך נדון בהצלת ציבור מפני סכנה, שממנו ניתן להקיש לנידון שלפנינו.

מטבע הדברים, נתמקד בחובת ההצלה על ידי ממון, ולא בחובת ההצלה באופנים אחרים, שאלה שנידונה בהרחבה הן לעניין היקף חובת ההצלה הן עד כמה אדם חייב לסכן את עצמו כדי להציל חברו,⁵ אך נראה שהדיון בסוגיה זו פחות רלוונטי לדיון בשאלת חלוקת תקציב סל הבריאות.⁶

ב"שולחן ערוך" נפסק שהאדם חייב להשתדל להציל את חברו וגם להשקיע ממנו להצלתו.⁷ בעל "נשמת אברהם" אומר שאחרוני דורנו דנו בשאלה עד כמה צריך האדם "לבזבז" מממונו להצלת היחיד: הרב וואזנר סובר שאם "העניין ידוע ומפורסם לרבים, סומכים להקל, שאינו חייב ליתן יותר מהחלק שמוטל עליו"; והגרש"ז אויערבך מסתפק בזה, איך "פטור עצמו מלאו חמור זה מפני שאין אחרים חוששים לו".⁸

על היחיד מוטלת אפוא חובה לממן את הצלת חברו, אלא שהאחרונים חלוקים בשאלת היקף הממון שהוא חייב להשקיע בה, ועלינו לברר אם יש חובה דומה גם בהצלת הציבור או בהצלה על ידי הציבור.

בדומה לזה יש לדון גם בגדרי הסכנה שהתבררו בהרחבה ביחס להצלת היחיד, אחד מהם בהלכות שבת, שנידונו בהרחבה בספרות ההלכה.⁹ השאלה העיקרית היא: כיצד ליישם עקרונות אלו בזיקה להצלת הציבור?

לפני שנדון בשאלות הללו, עלינו לעמוד על יחס ההלכה לציבור ולמדינה, שגם הוא רחב היקף, ולכן לא נעסוק בו, אך חשוב להעיר שהציבור נתפס כישות בפני עצמה, ומשום כך יש לו הלכות מיוחדות, שלא ניתן לגזור אותן בפשטות מהלכות שנאמרו ביחס ליחיד.

יסוד זה נתבאר בדברי הרב קוק. וזה לשונו:

5 ראה למשל סיכום מקורות בעניין זה בספרו של הרב אליעזר מלמד פניני הלכה, ליקוטים ב, פרק יא, בדיון בהצלת נפשות, ובמיוחד בסעיף ב ובסעיף ה.

6 מובן שהאדם חייב לסכן את עצמו כדי להציל את הציבור בעת מלחמת מצווה. ובמלחמת מצווה, חובה לסכן חיים למען הצלת הציבור, ראה משנה תורה, מלכים, פרקים ו-ז, אך אין ללמוד משם לעניין חלוקת כספי הציבור.

7 שולחן ערוך, חושן משפט, סימן תכו, סעיף א.

8 הרב אברהם סופר אברהם נשמת אברהם, כרך ג (התשמ"ח), חושן משפט, סימן תכו, סעיף א, עמ' רלט-רמ.

9 ראה למשל שמירת שבת כהלכתה (מהדורה חדשה, מתוקנת ומורחבת, התשל"ט), פרק לב, העוסק בדיני פיקוח נפש, ובאחרונים על השולחן ערוך, אורח חיים, סימן שכח, ועוד.

דמלחמה והלכות ציבור שאני... ואולי הוא מכלל משפטי המלוכה, שהיו ודאי רבים ונמסרים באומה... ובמקום אחר בארתי שגם אלה יש להם מקור בתורה, אלא שדרכי הדרשה בזה נמסרו לכל מלך כבינתו הרחבה, ומשום הכי צריך שיכתוב לו שני ס"ת.¹⁰

בעשרות השנים האחרונות תחום זה נחקר והולך.¹¹

ויש מי שמנסה ללמוד על הלכות הציבור מן הכללים הידועים בזיקה ליחיד ולשותפות, שיסודן בכמה הנחות בשאלת מעמד הציבור.¹²

אנסה להראות שגם בחלוקת כספי המדינה, יש להתייחס להוצאה ציבורית בדרך אחרת מן ההוצאה האישית. דברים אלו נכונים הן בבחינת חובת ההצלה המוטלת על הציבור ומגבלותיה הן ביחס לסכנה לציבור.¹³

הרב שרלו¹⁴ יוצא במאמרו מנקודת הנחה שיש להשתמש בכספי הציבור להצלת חיים, ומנסה להוכיח שמותר להרחיב את השימוש בכספי הציבור גם לשיפור איכות החיים של הציבור. אני סבור שכיוון הבחינה צריך להיות הפוך. לציבור מותר להשתמש בכסף לצורכי ציבור, ובכלל זה גם להוצאות לצורכי בריאות. הנחה זו נראית לי פשוטה, ואנסה להביא לה תימוכין בפסקה הבאה. אני טוען שהציבור חייב לממן טיפול רפואי ליחיד. הדיון שלי מתמקד במצב שיש כסף ציבורי שצריך לדון בדרך חלוקתו, שאחרי שאוכיח שמותר להשתמש בו למגוון מטרות, אדון בשאלה כיצד ראוי לחלק כסף ציבורי שהוקצה לצורכי בריאות בין מגוון הטיפולים הקיימים. בהמשך המאמר אנסה להציע את השיקולים שיש להתחשב בהם בשעה שבאים להשיב על שאלה זו, העומדת בפני חברי "ועדת הסל": כשיש תקציב מוגדר, איך ראוי לחלק אותו בין החולים.

10 הרב אברהם יצחק קוק, שו"ת משפט כהן, סימן קמג, עמ' שטו-שטז.
11 ראה למשל דברי הרב ישראל רוזן במאמרו "הלכות ציבור מבית מדרשה של הצינונות הדתית", באתר מכון צומת (tinyurl.com/Rozen-Tzibur).
12 הרב חיים נבון עומד על הבדל זה בין הגישות במאמרו "הלכות מדינה כתחום עצמאי" עלון שבות בוגרים כ (התשס"ה), המצוי גם באתר דעת (tinyurl.com/Navon-medina).
13 אף על פי שגם שם בולטת מחלוקת זו ביחס לציבור, אם להתייחס אליו כאוסף של יחידים או כמהות מיוחדת. אני בחרתי ללכת בדרך השנייה, כפי שאפרט להלן.
14 לעיל הע' 2.

חובת הציבור בהצלה בממון ומגבלותיה

לא עלה בידי למצוא מקורות הדנים במפורש בשאלת ניהול תקציב המדינה, הן בגלל אופייה המודרני של השאלה הן משום שתקופה ארוכה לא הייתה מדינה יהודית עצמאית. בימינו, המדינה גובה מסים מתושביה לצורכיהם, ונציגי הציבור אמורים לבטא את רצון הציבור ולהחליט איך לחלק את התקציב הציבורי.

לדעתי, יש במקורות שאביא להלן תימוכין לטענה שניתן לחלק את כספי הציבור למגוון צרכים, ולא רק להצלת חיים.

בגמרא מובאת ברייתא המפרטת את השירותים החיוניים בעיר (סנהדרין יז ע"א):

תניא. כל עיר שאין בה עשרה דברים הללו, אין תלמיד חכם רשאי לדור בתוכה: בית דין מכין ועונשין, וקופה של צדקה נגבית בשנים ומתחלקת בשלשה, ובית הכנסת, ובית המרחץ, וביהכ"ס, רופא, ואומן, ולבלר, (וטבח), ומלמד תינוקות.

המקור הזה אינו עוסק בחובות הציבור בהנהגת העיר, ורק מתאר עיר מתוקנת שראוי לתלמיד חכמים לגור בה. עם זאת, נראה שמדובר בדרישות הסף לעיר ראויה, ומתקבל על הדעת שהציבור הגר בעיר חייב לדאוג להקמת המוסדות הללו, ובהם: מוסדות שיפוט ואכיפה, רפואה וחינוך,¹⁵ תברואה ומזון. חלק מן המוסדות הללו התקיימו באותם ימים באופן עצמאי, כמו האומן והרופא, אך האחרים היו זקוקים למימון מכספי ציבור.

מקור אחר שעולה ממנו שמותר לרשות להשתמש בכספי הציבור למגוון צורכי ציבור הוא ספר "משנה תורה" להרמב"ם (מלכים, פרק ד, הלכה א): "רשות יש למלך ליתן מס על העם לצרכיו או לצרכי מלחמותיו". כלומר, מותר למלך לגבות כספים ולהשתמש בהם לצרכיו הפרטיים, כגון "אחזקת מוסדות המלכות, פלטורין שלו ובני ביתו ומרכבתו".¹⁶ המדינה המודרנית שווה היום מבחינת מעמדה ההלכתי למלכות בימי קדם.¹⁷ מכאן

15 ראה מאמרו של מיכאל ויגודה "בין זכויות חברתיות לחובות חברתיות במשפט העברי" זכויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות בישראל 233 (יורם רבין ויובל שני עורכים, התשס"ה. גרסה של המאמר זמינה להורדה מאתר הכנסת בקישור הבא: tinyurl.com/gtbb1ah). בעמ' 42-44 (בגרסה באתר הכנסת) הוא דן במימון מערכת החינוך לאחר שהוגדרה צורתה וחיובה. להבדיל מדינו בבירור השאלה אם יש חובה לממן את מערכת החינוך, אני מנסה רק להראות שיש דרך שראוי לקברניטי העיר ללכת בה כדי לוודא שהכספים יוצאו למטרות אלו.

16 הרב נחום רבינוביץ יד פשוטה, מלכים, שם.
17 ראה דברי הרב קוק שהבאנו לעיל בהע' 10. עיין גם הרב אלחנן סמט עיונים לפרשת השבוע (סדרה ראשונה, התשס"ט), פרשת שופטים, ושם הוא מאריך לבאר את גישות הפרשנים בעניין המצווה לשים מלך על הציבור, ומציע שהתורה מתכוונת במצווה זו להקמת שלטון מרכזי חזק כדי למנוע אנרכיה. מדינה מודרנית כשלנו מתאימה אם כן להגדרה זו, ובה מתקיימת מצוות "שום תשים עליך מלך".

עולה שכשם שהמלך היה חייב לדאוג לצורכי הציבור, גם המדינה חייבת לדאוג לצורכי הציבור. אם מותר למלך להוציא כספי ציבור לצורך אחזקת ארמונו ומנגנון השלטון שלו, ודאי שמותר למדינה להוציא מכספי האזרחים לצורכי הציבור.

ממקורות אחרים בתלמוד עולה גם שמנהיגי הציבור רשאים לפעול מתוך שיקולי איכות חיים, וייתכן שהם קודמים להצלת חיים של אחרים. המקורות הללו עוסקים בחייהם של בני העיר, ואני לומד מקיש מהם לחייהם של חולים בימינו, שהמדינה חייבת לטפל בהם לפי החוק. במדינת ישראל, הדברים אמורים בכל מי שמבוטח בכיטוח בריאות.

התלמוד דן בשאלת השימוש במים המשותפים לתושבי העיר. וזה לשונו (נדרים פ ע"ב):

מעיין של בני העיר: חייהן וחיי אחרים - חייהן קודמין לחיי אחרים; בהמתם [ובהמת אחרים - בהמתם] קודמת לבהמת אחרים; כביסתן וכביסת אחרים - כביסתן קודמת לכביסת אחרים; חיי אחרים וכביסתן - חיי אחרים קודמין לכביסתן. רבי יוסי אומר: כביסתן קודמת לחיי אחרים.

הגמרא דנה בהמשך הסוגיה בשיטת ר' יוסי, ואמרת שהסיבה להעדפת הכביסה של אנשי העיר על חיי אנשי עיר אחרת היא: אי כיבוס בגדיהם של תושבי העיר עלול לגרום צער לציבור ואולי אף סכנה. מכאן שיש להעדיף את הצרכים החשובים לציבור אף על מצרכים חיוניים של ציבור אחר.

ב"שאלות" נפסקה הלכה כר' יוסי.¹⁸

פסיקה זו נידונה בהרחבה על ידי הפוסקים האחרונים, ורבים מהם סבורים שיש לצמצם אותה, מפני שהם סבורים שר' יוסי לא נתכוון לומר שיש להעדיף הוצאות עבור איכות חיים מהצלת חיים ממש, אלא רק מצער גדול אחר.¹⁹

מקור מפורסם אחר עוסק במפורש בחובת הציבור להוציא ממון להצלת אחרים, הלוא הוא המשנה הדנה בחובת הציבור לפדות שבויים ומצמצמת את היקף החובה. וזה לשונה (גיטין ד, ו):

אין פודין את השבויין יתר על כדי דמיהן מפני תיקון העולם.

והגמרא דנה שם בסוגיה זו. וזה לשונה (גיטין מה ע"א):

18 שאלות דרב אחאי גאון, שאלתא קמז.
19 נושא זה נדון בהרחבה בכמה מאמרים. ראה למשל: הרב ישראל רזון "אספקת מים לאוכלוסיה בשבת" תחומין כט 403 (התשס"ט); הרב עדו רכניץ "הוצאת ממון לצורך הצלת חיים" תחומין שם 369.

איבעיא להו: האי מפני תיקון העולם משום דוחקא דצבורא הוא? או דילמא משום דלא לגרבו ולייתו טפי [=שלא יחטפו ויביאו יותר?]

השאלה שמעלה הגמרא היא: האם אסור לפדות את השבויים יותר מכדי דמיהם היא עקב העול הכלכלי העלול להיות מוטל על הציבור או החשש שתשלום מוגזם לפדיון השבויים עלול להמריץ את הגויים לחטוף עוד יהודים. להלכה, רוב הפוסקים מסכימים שהחשש לחטיפות נוספות הוא הסיבה לאיסור לפדות את השבויים ביותר משוויים.²⁰ אך ניתן לראות מן הדיון בגמרא שקיים גם השיקול של דוחק הציבור, העומס הכלכלי הגדול העלול להיגרם לציבור. ניתן לראות כאן שוב שחרף החשיבות העליונה של הצלת חיים, מותר לשקול גם שיקולים אחרים ולחשוב על רווחת הציבור ועתידו.

הרב רוזן מעיר על הזיקה בין סוגיה זו לבין דיון על פדיון שבויים ומוכיח שהסוגיה עוסקת בעיקר ב"הלכות צדקה בלבד ובעדיפות בהקצאת משאבים ציבוריים",²¹ והסוגיה מלמדת ש"יש מקום לתיקון שלא לשלם ממון ציבורי רב מדי... גם אם יש סכנת נפשות לשבוי".

לאור מקורות אלו, נראה לי שניתן לומר שיש יסוד לחובת המדינה או הציבור לספק לציבור מגוון שירותים, ולא רק שירותי חירום והצלה מידיים.

הדברים גם מסתברים. המדינה בימינו נותנת לאזרחיה מגוון שירותים, לא רק שירותים להצלת חיים. השקעה בתשתיות או במחקר או ברווחת הציבור ושירותים אחרים הכרחית לקיומה של המדינה, וממילא ברור שמותר לממן אותם מכספי הציבור. נוסף על זה, יש לציין שכספי תקציב המדינה באים מגבייה מן הציבור, והם ניתנים לה על ידי אזרחיה על דעת שישימשו למגוון צורכי הציבור.²²

ראוי לציין שהרב גורן דן גם הוא בהרחבה דומה בעניין זה, וטוען שמוטלת על המדינה אחריות כוללת לספק לאזרחיה מגוון שירותים, ועוד אדון בדבריו בהמשך מאמרי.²³

ואולם עדיין מוטלת עלינו חובה לברר אם נידונה במקורותינו שאלת סדרי העדיפויות בחלוקת התקציב הציבורי.

20 שולחן ערוך, יורה דעה, סימן רנב, סעיף ד. אך ראה מאמרו של הרב אברהם יצחק הלוי כלאב "שחרור שבויים תמורת בני ערובה" תחומין ד (התשמ"ג), בעמ' 113, האומר שהר"ן והב"ח והיש"ש פסקו שהטעם של דוחק הציבור הוא העיקרי.

21 הרב ישראל רוזן "שחרור שבויים" במחיר מופקע' שאיננו כספ"י תחומין ל 95 (התש"ע).

22 לסיכום מקורות ומאמרים אחרים בעניין זה, ראה אתר מכון כתר (www.keter.org.il) סעיף "האחריות התקציבית להבניית מערך כיבוי האש".

23 ראה מאמרו של הרב יצחק ברט "גדרי פיקוח נפש ציבורי: הרש"ז אורבך, הר"ש ישראלי והר"ש גורן" תחומין כט 386 (התשס"ט), במיוחד בעמ' 400-401.

הרב שבתאי רפפורט סבור שהלכות צדקה הן היסוד המתאים לדיון בשאלה זו, וגם לי נראה שיש להן זיקה קרובה ביותר לענייננו.²⁴ הלכות צדקה עוסקות בשאלת איסוף כסף מן הציבור לחלוקה לנזקקים ובשאלת דרך חלוקתו. נעיינ ב"הלכות צדקה" שבספר "משנה תורה" להרמב"ם, ניעזר במסקנותיו של הרב רפפורט, ונבחן את השאלה אם ניתן למצוא באמצעותן פתרון לשאלות שהעלינו לעיל.

ניתן לראות בביור שפרק ז ופרק ח בהלכות צדקה מוקדשים לצדקה ליחיד, ואילו פרק ט עוסק בצדקה לציבור.²⁵ בפרק ז, הרמב"ם דן בחובה לתת צדקה באופן כללי (הלכה א), עומד על החובה למלא את חסרונו של העני (הלכה ב) ומגביל אותה לחמישיית מנכסי הנותן (הלכה ד).

בפרק ח, הרמב"ם דן בפדיון שבויים, ואומר שהוא קודם לצורכי העניים, ומסיק שהצלת חיים קודמת לצרכים אחרים (הלכה י). בהמשך דבריו, הוא דן בדין מי שמכר את עצמו לגויים, העשוי להיות מקור לדון בשאלת דין מי שמסכן את עצמו (הלכה יג).

בפרק ט, הרמב"ם דן בהלכות ציבור, ואומר בהלכה ז שהציבור קובע את דרכי חלוקת כספי הציבור, ובהלכות יב-יג הוא מונה את הצרכים הבסיסיים שהציבור חייב לספק לעני, ובכללם מזון וכסות וקבורה.

הרב רפפורט למד מכאן על חובת הציבור לדאוג לצרכים הבסיסיים ביותר של העניים. וזה לשונו:

חובה גמורה על הציבור לדאוג לצורכיהם הבסיסיים והיסודיים של אלה שאינם מסוגלים לדאוג לצורכיהם בעצמם.²⁶

בהמשך דבריו, הרב רפפורט מוכיח שהדאגה לדברים הבסיסיים קודמת לדברים חדשים, כגון פיתוח המחקר וכדומה.

לא הרחבתי כאן בעיון במקורות הדינים בתלמוד, אך מתוך עיון בהלכות הללו וניתוח העקרונות העומדים ביסודם, ניתן לדעתי להגיע ליישומים רבים וחשובים:

א. הצלת חיים קודמת לצרכים אחרים. עדיפות זו נלמדת מהלכות פדיון שבויים. וכבר ראינו שהציבור אינו חייב לתת את כל ממונו להצלת השבוי.

24 הרב שבתאי רפפורט "קדימויות בהקצאת משאבים ציבוריים לרפואה" אסיא נא-נב 46 (אייר התשנ"ב).

25 משנה תורה, מתנות עניים, פרקים ז-ט.

26 הרב רפפורט, לעיל הע' 24.

ב. צרכים בסיסיים קודמים לצרכים אחרים, כעולה מדברי הרב רפפורט. יישום כלל זה טעון בדיקה בכל עניין העולה על הפרק, ולדעתי ניתן לכלול בו העדפת האשפוז הסיעודי, מיטות אשפוז בבתי חולים והגדלת תקנים בחדרי המיון, על פני מימון טיפולים מתקדמים כגון מכשירי MRI או יחידות צנתור.

ג. חובה להציל גם את מי שמסכן את חייו. ואולם אם הוא שב ומזיק לעצמו, יש מקום לשקול שלא לסייע לו, אם אין מדובר בסכנת חיים מיידית, כמבואר בהלכה זו ברמב"ם,²⁷ ובכלל זה גם חולה במחלה כרונית שאינו מטפל בעצמו חרף המלצת רופאו או מי שהזוהר שלא לעשן והמשיך לעשן, שיש מקום לשקול אם לדרוש ממנו להשתתף בהוצאות הטיפול בו.

מה נחשב סכנה לציבור?

האם יש להקדים "חולה לפנינו"?

בבואנו לדון בשיקולי המימון לצרכים רפואיים, עלינו לדון גם בשאלת הסכנה. בפתחת מאמרנו הראינו שיש לשקול את מידת הסכנה ואת הסיכוי להצלה. אין מדובר בסכנה ליחיד אלא בסכנה לרבים, ובעיקר בסכנה עתידית, וכיכולת לתכנן תקציב ולחלקו למטרות עתידיות. ניתוח המקורות העוסקים בשאלה זו יש בו כדי לסייע לנו לגבש עמדה גם בסוגיות אחרות העומדות על הפרק בפני "ועדת הסל". הרב יצחק ברט עוסק בהרחבה בגדרי פיקוח נפש ציבורי,²⁸ ומראה במאמרו שאם מדובר בסכנה לציבור, חששו הפוסקים אף לסיכון קטן, והוא מפנה לדברי הגרש"ז אויערבך ופוסקים אחרים.

הדיון העיקרי הנוגע לענייננו הוא היחס למה שמוגדר "חולה שלפנינו", הנזכר בדברי ה"נודע ביהודה" וה"חתם סופר" בתשובותיהם בעניין ניתוח מתים,²⁹ הפוסקים שמותר לנתח את המת רק כדי להציל חולה הנמצא לפנינו. וזה לשון הרב ברט בעניין זה: "מתשובותיהם... עולה שפיקוח נפש של ציבור מאורגן אינו נחשב... אם החולה אינו בפנינו - המצב אינו נחשב פיקוח נפש".³⁰ יש פוסקים בני דורנו שהלכו בדרך זו גם בתשובות לשאלות העולות בימינו.³¹ לפי זה, יש לשקול רק שיקולים של חולה העומד

27 משנה תורה, מתנות עניים, פרק ח, הלכה יג.

28 הרב ברט, לעיל הע' 23.

29 שו"ת נודע ביהודה, מהדורא תניינא, יורה דעה, סימן רי; שו"ת חתם סופר, יורה דעה, סימן שלו.

30 הרב ברט, לעיל הע' 23.

31 הרב יצחק זילברשטיין "דין החולה לפנינו" בעידן הטכנולוגי רפואי המתקדם" הלכה ורפואה, חלק ה (התשמ"ח), עמ' קפט.

לפנינו שהוא מסוכן, וקשה יהיה לתכנן באופן זה תקציב לצורך חולים עתידיים. לעומת זאת, הרב גורן מדבר על "אחריות" המדינה לאזרחיה:

השקפת הנוב"י והחת"ס נכונה ושימה מבחינת ההלכה אך ורק כאשר מדובר ברופאים יהודים בגלות... אולם כאשר מדובר במדינה יהודית עצמאית, שממשלת ישראל אחראית לתכנון המערך הרפואי במדינה לכל האזרחים... אחריות כוללת לטווח ארוך.³²

הרב גורן סבור שגם חוליים עתידיים צריכים לעמוד לנגד עיני מקבלי ההחלטות בעת קביעת התקציב. לפי זה, יש מקום לומר שיש לשקול גם מימון טיפולי רפואה מונעת. כך למשל, על ידי הדרכה לתזונה מתאימה, סדנאות להפסקת עישון, ועידוד פעילות גופנית, ניתן למנוע הרבה אירועי לב ומוח. על המדינה, בבואה לממן שירותי בריאות, לראות חולים אלו כאילו הם עומדים בפניה עתה, אף על פי שעדיין לא חלו, צריך לממן להם שירותי בריאות העשויים למנוע את מחלתם הצפויה.

הסיכוי להצלה ואם יש להעדיף הצלת רבים

שאלה חשובה העומדת בפני "ועדת הסל" היא: איך ראוי להכריע בשאלת חלוקת התקציב לטיפול במחלות אחדות. "ועדת הסל" צריכה להכריע בין טיפול במחלה אחת לבין טיפול במחלה אחרת. למעשה, מדובר בכמה קבוצות חולים, וצריך להכריע באיזו מהן לטפל.

בשלב הראשון, נדון בהכרעה בין טיפולים אחדים במחלות שיש בהן משום סכנת חיים. לאור הכלל שקבע הגרש"ז אויערבך, נראה שיש להעדיף את מי שהסיכויים להציל אותו רבים יותר. בבואנו להכריע בין חולה במחלה מסוימת לבין חולה במחלה אחרת, עלינו לשקול את הסיכוי להצלת החולה ולהעדיף את מי שיש סיכוי גדול יותר להציל אותו.

שיקול אחר הוא השיקול הכמותי: האם להציל בתקציב מסוים מספר רב של חולים במחלה אחת או מעט חולים במחלה אחרת.³³ יש מי שניסו להכריע בעניין זה לאור דברי הרמב"ם (משנה תורה, יסודי התורה, פרק ה, הלכה ה):

32 הרב שלמה גורן תורת הרפואה (התשס"א), "מבוא להשתלת איברים לאור ההלכה", עמ' 79.
33 ראוי לציין שיש מחלות נדירות מאוד שעלות הטיפול במי שחולה בהן לכל חולה גבוהה במיוחד: עלות המחקר בהן והוצאות הפיתוח של תרופות גדולה במיוחד בגלל מיעוט החולים וחוסר "עניין" של חברות התרופות בפיתוח תרופות למחלות הללו. ואף על פי שעדיף לכאורה לטפל במחלות נפוצות, יש מקום לציבור להחליט לממן טיפולים גם לחולים במחלות נדירות.

אם אמרו להם גויים: תנו לנו אחד מכם ונהרגנו, ואם לאו נהרוג את כולכם - ייהרגו כולם, ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל.

מדברי הרמב"ם ניתן ללמוד שהרבים חייבים למסור את נפשם כדי להציל את היחיד, אלא שהוא מדבר במסירת אדם למיתה בידיים, ואילו אנו דנים רק בשאלת השיקול להקדים קבוצה של חולים על פני קבוצה אחרת, שאין בה משום גרימת נזק למי שלא יטופל. הרב ישראלי דן בעניין זה במאמרו על "אסון צור"³⁴, ומראה שפיקוח נפש של היחיד דוחה את כל התורה, ואסור להרוג אדם מישראל, גם לא להצלת מי שגדול במעמדו או הצלת רבים. לפי דבריו, סדרי העדיפות הנזכרים בהלכה עוסקים במצב שאפשרות ההצלה מוגבלת, ו"אם עומדת הברירה בין הצלת רבים לבין הצלת מועטים... יש להעדיף הצלת הרבים"³⁵.

לאור זאת, נראה שיש להתחשב גם בסיכויי ההצלה וגם במספר מי שעשויים להינצל על ידי טיפול מסוים. למדנו מכאן שאם אפשר להכריע בין כמה טיפולים מצילי חיים, יש להעדיף את הטיפול העשוי להביא להצלת מספר רב יותר של חולים. עיקרון זה נכון גם ביחס לבחירה בין כמה טיפולים למחלה מסוימת וגם בהשוואה בין מחלות אחדות. המסכנות חיים.

מודלים סטטיסטיים לחישוב עלות מול תועלת לטיפול רפואי

שאלה מורכבת יותר העומדת בפני "ועדת הסל" היא הצורך להכריע בין טיפולים אחדים שחלקם מצילי חיים וחלקם משפרי איכות חיים. אחד המודלים המקובלים לתחשיב במצבים אלו נקרא QALY (Quality Adjusted Life Year), ולפיו כל טיפול רפואי מחושב במידת השיפור באיכות החיים שהטיפול מעניק לחולה במכפלת זמן. השיפור באיכות החיים נמדד על ידי פרמטרים אובייקטיביים בכמה דרכים.³⁶ שיטה זו משמשת בבריטניה, שבה הרשויות קובעות איזה טיפול יינתן לפי תחשיב QALY. נוסף על זה, יש

34 הרב שאול ישראלי "הצלת רבים מול מעטים בהתמוטטות בנין" תחומין ד 136 (התשמ"ג).
35 הרב ישראלי מתייחס בדבריו למשנת הוריות, העוסקת בקדימויות בהצלה לפי מעלת האדם או ערכו. ראוי להזכיר בהקשר זה את מה שנמסר בשם הרב פיינשטיין, שאסור להציל לפי סדר קדימות זה בימינו. ראה למשל דיון מעניין בספרו של הרב חיים סבתו **מבקשי פניך** (התשע"א), עמ' 79, ושם מובא הדבר על ידי הרב ליכטנשטיין ואחריו דיון בסוגיה.

36 במאמרה של Sarah Garner, "The economics of health" באתר **Plus Magazine** (+plus.maths.org/content/economics-health), מובא הסבר יפה של השיטה הנוהגת כיום במערכת הבריאות בבריטניה. מאמרו של משה לשנו ואלי צוקרמן "טיפולים חדשים להפטיטיס C (HCV): פרספקטיבת עלות-תועלת" באתר **The Medical** (tinyurl.com/j5u6mhg) מדגים מודל לחישוב זה בטיפול בדלקת כבד נגיפית מסוג C, שהוכנס לסל התרופות בשנת 2015.

בה סף מסוים ש"שווה" למדינה להשקיע בטיפול עבור סף זה. טיפול יקר מדי שתחשיב QALY בו קטן לא יינתן לחולה.

ויש עוד מודלים, אך אין כאן מקום לדון בהם.

האם על פי ההלכה ניתן להשוות בין טיפולים ולקדמם לפי תחשיב ממוני?

ככל הידוע לי, שאלה כזו לא נידונה עד היום, אף על פי שהיא אחת השאלות החשובות העומדות בפני "ועדת הסל". לאור העקרונות שהצעתי לעיל, ניתן אולי להשיב עליה.

בראשית מאמר זה, טענתי שמותר לחלק את כספי הציבור למגוון מטרות, כיוון שהכסף הוא של הציבור וחוזר אליו לצרכיו. לאחר שהוכחנו שמותר להוציא את כספי המדינה לרווחת הציבור, עולה כאן צורך ערכי לעזור למקבלי ההחלטות לתת משקל לערך הצלת חיים לעומת השקעה באיכות החיים.

השימוש במודל QALY מעניק משמעות רבה לאיכות החיים. נדגים זאת. נניח שאנו משווים בין טיפול חדש לסרטן לבין טיפול חדש בדלקת מפרקים. נתאר לעצמנו שיש תרופה חדשה לסרטן גרורתי העשויה להאריך את חיי המטופל בחצי שנה ומשפרת את איכות החיים בשיעור 0.5 (השיפורים באיכות החיים נמדדים במודל זה בין 0 לבין 1, כאשר 0 מציין מת ואילו 1 מציין אדם בריא לגמרי). אם נשווה זאת לטיפול חדש בדלקת מפרקים, העשוי לשפר את איכות חיי החולה בערך באותה מידה, אך במספר שנים רב יותר, המשוואה תראה בבירור שהטיפול בדלקת מפרקים עדיף, אלא שמשוואה זו אינה מתחשבת בעובדה שהטיפול בחולה הסרטן מאריך את חייו. אין כאן מקום להאריך בערך הארכת חיי האדם, אך ברור שמדובר בערך עליון ביהדות.³⁷ נמצא שראוי היה שמודל המשווה בין טיפולים יתחשב יותר בהארכת חיי החולה לעומת שיפור באיכותם. מצד שני, יש לדעתי מקום להגביל את המשקל הניתן להארכת חיים.

ניתן להשוות בין הטיפולים שבדוגמה שהבאנו לעיל באופן קיצוני יותר. נניח שיש טיפול המאריך את חיי חולה הסרטן המסוים בחודש ימים, ובאותו תקציב ניתן לשפר בצורה ניכרת את איכות חייו של חולה בדלקת מפרקים במשך 10 שנים. נשאלת השאלה: האם ראוי לתת את כל הכסף לחולה הסרטן כדי שיחיה עוד חודש חיים? כבר בתחילת דברי, הראיתי שהציבור יכול לשקול לתת הכסף למי שנראה לו שראוי יותר לטפל בו, ונראה לי שהציבור יעדיף להעניק טיפול לחולה דלקת מפרקים, שייחנה מאיכות חיים טובה

37 במקום אחר הארכתי לדון בשאלת הצבתו מול ערך האוטונומיה. ראה ישראל כץ "הזנה בכפיה לאסירים שובתי רעב במשפט העברי" משפט רפואי וביאתיקה 6 [עמ' 227 (התשע"ו)].

זמן רב.³⁸ במקום אחר הראיתי שיש מקום להגביל את ההשקעה בהצלת חיים ושאינן חובה להשקיע בהצלה עד אין סוף,³⁹ אך ייתכן שעניין זה שנוי במחלוקת.⁴⁰

העמדת ערכים בתוך משוואה מקשה על החשיבה, ואנו רגילים להשיב שערך החיים עולה על הכול.⁴¹ אך הדוגמאות המעשיות שהבאתי מעידות שקביעה זו אינה פשוטה כל כך. משום כך, נראה לי שיש כאן מקום להכרעתם של פוסקי הדור.

השאלה ההלכתית מוסרית העולה כאן היא: האם יש מקום להגביל את ההשקעה בהצלת חיים כשעומדת מולה הטבה גדולה באיכות חיים? ויותר מזה, איזה משקל יש לתת לכל גורם במשוואה זו?

סיכום

להלן המסקנות העולות ממה שאמרנו לעיל:

- א. מותר לנציגי הציבור לחלק את כספי הציבור למגוון צרכים, ולא רק להצלת חיים מיידית.
- ב. בחלוקת תקציב הבריאות, יש להקדים הצלת חיים.
- ג. צרכים בסיסיים קודמים לשירותי רפואה מתקדמים. כך למשל הגדלת מספר מיטות האשפוז ושיפור התנאים בחדרי המיון קודמים להקמת יחידת MRI.
- ד. אסור להימנע מלהציל את מי שמזיק לעצמו, אך יש מקום לשקול שלא לממן טיפול למי ששב ופגע בעצמו אחר שהוזהר שלא לעשות כן.
- ה. על הציבור מוטלת אחריות גם לעתיד, ומכאן שיש לממן גם טיפולים העשויים לתרום למניעת מחלות, ויש לראות חולים עתידיים כאילו הם לפנינו.

38 Dan Greenberg, Ariel Hammerman, Shlomo Vinker, Adi Shani, Yuval Yermiahui & Peter J. Neumann, "Which Is More Valuable, Longer Survival or Better Quality of Life? Israeli Oncologists' and Family Physicians' Attitudes toward the Relative Value of New Cancer and Congestive Heart Failure Interventions", 16 VALUE IN HEALTH 842 (2013). במאמר זה מובאות דעות של רופאים בישראל בסוגיה דומה: רופאי משפחה תמכו בשיפור איכות החיים, בעוד האונקולוגים תמכו בהארכת חיים. ואולם גם דעת האונקולוגים סויגה לסכום מסוים לתרופות מאריכות חיים.

39 מאמרי על בחירה ברופא "הכי טוב" עתיד להתפרסם בקרוב בכתב העת "המעייין".

40 כמו שהראיתי לעיל הע' 8, במקורות בשאלת חובת היחיד. וגם במאמרי הנזכר בהע' הקודמת, ציינת לכיוונים אחדים בסוגיה זו.

41 ראה למשל סקירת השיטות של פוסקי דורנו תוך דיון במשמעויות "חוק החולה נוטה למות", במאמרו של יחיאל בר אילן "החולה הנוטה למות: הרקע ההלכתי, דו"ח שטיינברג והשיח הביוראטי בישראל" הרפואה 142 [עמ' 558 (התשס"ג)].

- ו. בבחירה בין שני סוגי טיפול למחלה אחת, יש להעדיף את הטיפול העשוי להציל מספר רב יותר של חולים ובסבירות גבוהה יותר.
- ז. יש מקום לפתח מודל סטטיסטי העשוי לסייע בהכרעה בשאלה אלו חולים יש להעדיף בקבלת טיפול. ראוי לתת משקל רב יותר להצלחת חיים של רבים ככל שניתן, אך יש להתחשב גם באיכות החיים ובמשך ההטבה כתוצאה מהטיפול. שאלת האיזון בין פרמטרים אלו ראוייה לליבון הלכתי מעמיק.

הרב דוד סתיו והרב אברהם סתיו



הלכות קרבה בין המינים במסגרת טיפול

- הקדמה: דוגמאות לשאלות; רקע
- תוקף איסורי קרבה לעריות
- נגיעה שאינה של חיבה - מדאורייתא
- נגיעה שאינה של חיבה - מדרבנן
- מה נחשב נגיעה של חיבה?: נגיעה של חיבה לא מינית; אובייקטיבי או סובייקטיבי?
- משמעות הצורך הנפשי במגע
- מאיזה גיל חלים איסורי נגיעה? ■ סיכום

הקדמה

דוגמאות לשאלות

"אני משרתת במסגרת השירות הלאומי במקום המשמש כמעון לילדים שנפלטו ממערכות החינוך בגין סיבות שונות. מרבית הילדים באים ממשפחות הרוסות שלא סיפקו לילדיהן אווירת חמימות משפחתית שכל ילד זקוק לה. במסגרת עבודתי, אני חשה לא פעם את חשיבות המגע הפיזי עם הילדים הללו, שגורלם המר להם והם חסרים חום גופני. האם מותר לי לחבק אותם או לתת להם תמיכה פיזית אחרת?"

"אני עובדת במרכז שיקומי המיועד לפגועי ראש בעלי צרכים מיוחדים. אופי העבודה שלי אינו דורש באופן מהותי מגע פיזי, אך לעתים אני חשה שמגע כזה דרוש להם. כך למשל יש מסיבות ואירועים שבהם משמיעים מוזיקה והחניכים רוקדים עם אנשי הצוות.

מבחינתי, נתינת יד במקרה זה היא חלק מן העבודה הטיפולית, ואני מרגישה שהימנעות ממנה עשויה לפגוע בהם. האם הדבר מותר?"

רקע

משעה שנעשתה סדרת המחקרים בשנות הארבעים של המאה הקודמת,¹ עלתה המודעות החברתית לצורך של כל ילד וכל אדם בקשר אישי חם ואוהב. ילדים שאינם זוכים לקשר כזה בסביבתם הטבעית מקבלים אותו במוסדות ובמסגרות שהם שוהים בהם. כדי לספק צורך זה, דרושים מלבד אנשי מקצוע גם מתנדבים רבים. צורך זה מספקים בני נוער רבים, חלקם הגדול בני הציבור הדתי-לאומי, במסגרת תנועות הנוער, ובעיקר במסגרת השירות הלאומי. במסגרת זו, יוצאות בכל שנה אלפי בנות שסיימו את בית הספר התיכון לתת כתף בתחומי הרווחה והחינוך בכל רחבי מדינת ישראל. רבות מהן עושות עבודת קודש, ושם שמים מתקדש על ידן, בהביאן אור של תקווה ונחמה במקומות שמציאות החיים אינה פשוטה. אחד מתפקידיהן הנפוצים ביותר הוא להיות כתובת חינוכית ומשען נפשי לילדים בעלי צרכים מיוחדים או ילדים הבאים ממשפחות הרוסות, המשוועים לחום ואהבה. מציאות זו מעוררת דילמות הלכתיות מורכבות, שאחת מהן היא שאלת מערכת היחסים הפיזית הרצויה והמותרת בין המינים במסגרת זו.

הנושא המרכזי שנבחר במאמר זה הוא מהותו וגדריו של איסור קרבה פיזית בין גברים ונשים. כמו כן נבחן עד כמה יש משמעות למצוקתם של המטופלים לעניין זה.

תוקף איסורי קרבה לעריות

נאמר בפרשת אחרי מות (ויקרא יח, ו-יט):

איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה, אני ה'... ואל אשה בנדת טמאתה, לא תקרב לגלות ערותה.

1 שהידועים שבהם הם: של Spitz (שהצביע על חשיבות המגע בתינוקות ששהו בתחילת חייהם בבתי חולים). של Harlow (שהראה כי גורי קופים מעדיפים מגע מלטף על פני מזון), ושל Skeels (שהראה שיפור בתפקודם של יתומים שנמסרו לטיפול נערות בעלות פיגור שכלי). ראה: René A. Spitz & Katherine M. Wolf, "Anaclitic Depression: An Inquiry into the Genesis of Psychiatric Conditions in Early Childhood", 2 PSYCHOANALYTIC STUDY OF THE CHILD 313 (1946); HARRY F. HARLOW, THE NATURE OF LOVE (1958); Harold M. Skeels & Harold B. Dye, "A Study of the Effects of Differential Stimulation on Mentally Retarded Children", 44 AMERICAN JOURNAL OF MENTAL DEFICIENCY 114 (1939).

הלכות קרבה בין המינים במסגרת טיפול

מפשט הפסוק אפשר להבין שהביטוי "לא תקרב" משמעו יחסי אישות, כפי שכתבו האבן עזרא והחזקוני (שם). אך חז"ל דרשו ממנו שיש להרחיב את האיסור (ספרא, אחרי מות, פרשה ח, פרק יג):

אין לי אלא שלא יגלה. מנין שלא תקרב? תלמוד לומר "לא תקרב". אין לי אלא נידה בל תקרב בל תגלה. מנין לכל העריות, בל תקרבו ובל תגלו? תלמוד לומר "לא תקרבו לגלות".

בספרא מבואר שיש פעולות שנאסרו משום קרבה, אך לא ברור מהן אותן פעולות.² תיאור מפורט יותר אפשר למצוא באבות דרבי נתן (נוסחא א, פרק ב):

איזהו סייג שעשתה תורה לדבריה?... יכול יחבקנה וינשקנה וידבר עמה דברים בטלים? ת"ל "לא תקרב". יכול תישן עמו בבגדיה על המטה? ת"ל "לא תקרב". יכול תרחץ פניה ותכחול את עיניה? ת"ל "והדוה בנדתה" - כל ימים שבנדתה תהיה בנדוי.

באבות דרבי נתן מפורש שאסור לאדם לחבק ולנשק את אשתו כשהיא נידה או לישון עמה באותה מיטה. לאור המקורות האלו, מוסכם על הפוסקים שיש לאסור קרבה לעריות, אלא שנחלקו בשאלת תוקף האיסור. הרמב"ם כתב ב"ספר המצוות" (לא תעשה שנג):

שהזהירנו מקרוב לאחת מכל אלו העריות, ואפילו בלא ביאה, כגון חבוק ונשיקה והדומה להם מפעולות הזנות... כאילו יאמר: לא תקרבו מהן קירוב ביא לגלות ערוה... וכבר נכפלה האזהרה באיסור אלו הדמיונות, ואמר: "לבלתי עשות מחקות התועבות".

וכן פסק הרמב"ם (משנה תורה, איסורי ביאה, פרק כא, הלכה א):

כל הבא על ערוה מן העריות דרך איברים או שחבק ונשק דרך תאוה ונהנה בקרוב בשר - הרי זה לוקה מן התורה, שנאמר "לבלתי עשות מחקות התועבות" וגו'. ונאמר: "לא תקרבו לגלות ערוה". כלומר, לא תקרבו לדברים המביאין לידי גילוי ערוה.

2 עיין למשל דברי הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות (לא תעשה שנג): "והנה לדעתי הברייתא השנויה בספרא אינה אלא לאיסור השכיבה בקירוב בשר כשיהיו שניהם ערומים".

הרמב"ם מזכיר בדבריו את הפסוק החותם את פרשת אחרי מות (ויקרא יח, ל): "ושמרתם את משמרתני לבלתי עשות מִחֻקֹּת התועבת אשר נעשו לפניכם". ובפירושו למשנה (סנהדרין ז, ד) הרחיב הרמב"ם בהסברת היחס בין האיסורים:

והבא על ערוה מן העריות דרך איברין או שנשק אחת העריות או שחבק או שנגע באבר מאבריה כדי ליהנות, באיזה אבר שיגע מאברי גופה, כגון אותם המתחככים ביד וברגל... וכן המצחק עם אחת העריות, והשחוק עמה והקריצה בעין לשם תענוג³ - כל זה אסור. והעושה אותם חייב עליהם מלקות. והם כולם כלולים בתוך שני לאוין האמורים בתורה: האחד הוא אמרו יתעלה "לא תקרבו לגלות ערוה", כאלו אמר: התרחקו מדברים המקרבים והמרגילים לגלוי ערוה. וכך פירשוהו עליהם השלום: לא תקרבו ולא לגלות ערוה. והשני, אמרו: "לבלתי עשות מחקות התועבות". ואלו שאמרנו ודומיהן נקראין "חקות התועבות".

מדברי הרמב"ם עולה כי מדובר בשני איסורים נפרדים.⁴ ונשאלת השאלה: מהו ההבדל ביניהם? מדבריו משמע שאיסור "לא תקרבו לגלות" עניינו החשש שיובילו מעשי הקרבה לידי גילוי ערוה,⁵ ואילו איסור "חקות התועבות" עניינו התיעוב שבמעשים האלו בפני עצמם.⁶

3 הרחבה זו של איסור התורה ל"רמיזה וקפיצה" מובאת גם בספר המצוות לרמב"ם (לא תעשה שנג). וכתב על זה הרמב"ם בהשגותיו: "זהם באמת דברים בטלים שיהיה במדבר עם אשתו נדה שיחה בטלה לאו ומלקות מן התורה". ואמנם בהלכותיו הזכיר הרמב"ם פעולות אלו רק בהלכה ב (שם): "העושה דבר מחוקות אלו הרי הוא חשוד על העריות, ואסור לאדם לקרוץ בידי וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות או לשחוק עמה או להקל ראש, ואפילו להריח בשמים שעליה או להביט ביפיה אסור, ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות".

4 לא ברור לגמרי מדברי הרמב"ם אם כל אחת מהפעולות כלולה בשני האיסורים. היה מקום להבין כי פעולות כגון שחוק וקריצה כלולות באיסור הקריבה, ולא בדין התועבות, אך הוא אינו מחלק בפירוש בין פעולות שונות. כמו כן, יש לדון אם ייתכן שילקה פעמיים על שני הלאווים.

5 כך עולה גם מלשון אבות דרבי נתן הנ"ל, "סייג שעשתה תורה", ומפורש יותר ב"ספר החינוך" (מצווה קפח): "שנמנעו מהתקרב עם הערוה שום קורבה, לפי שידוע כי הקורבה סיבה אל גילוי ערוה". וכן כתב בשו"ת בית הלוי (חלק א, סימן א), והסביר בכך מדוע הותר קירוב בשר עם יבמה, אף על פי שהמצווה היא רק בביאה עצמה. וכן כתב בשו"ת קריית מלך רב (חלק ב, סימן כו), שמי שאינו יכול להתקשות, וממילא אינו יכול לבוא על הערוה, לא נאסר גם בחיבוק ונישוק (עיין שו"ת ציץ אליעזר, חלק ו, סימן מ, קונטרס איסורי ייחוד, פרק כב).

6 אמנם יש להעיר כי הפסוק עצמו, "ושמרתם את משמרתני לבלתי עשות מחקות התועבות" (ויקרא יח, ל), רומז על התרחקות וסייג, כפי שפירש ה"ספורנו": "שמרו גם את המצוות שצויתי לשמירה וגדר שלא תכשלו בכל אלה" (וכעין זה כתב ה"אלשיך"). אך הרמב"ם לא הזכיר את חלקו הראשון של הפסוק. ועיין ב"חזקוני", שכתב: "מחקות התועבת - שמגפפים ומנשקים, ומתוך כך באים לידי זימה".

הלכות קרבה בין המינים במסגרת טיפול

על כל פנים, ברור מדברי הרמב"ם שמעשי הקרבה אסורים מן התורה, וכן היא דעת רוב הראשונים: "ספר החינוך" (מצווה קפח), הסמ"ג (לא תעשה קכו), הריטב"א (שבת יג ע"ב, ד"ה בימי), הריב"ש (שו"ת, סימן תכה), ועוד.⁷

עם זאת, מן הגמרא (שבת יג ע"א), נראה כי איסור זה שנוי במחלוקת. הגמרא מביאה ברייתא ברוח המקורות הללו:

מה אשת רעהו הוא בבגדו והיא בבגדה אסור, אף אשתו נדה הוא בבגדו והיא בבגדה אסור.

ומעירה על כך:

ופליגא דרבי פדת. דאמר רבי פדת: לא אסרה תורה אלא קורבה של גלוי עריות בלבד.

בפשטות נראה כי לדעת רבי פדת, אפילו קירוב בשר מותר מן התורה (רש"י, שם, ד"ה גילוי).⁸ והרמב"ן, בהשגותיו על "ספר המצוות" (לא תעשה שנג), כתב שמן הסוגיה עולה שחכמים הסכימו להנחה זו: "נבין מהם כי אצלם זה האיסור מדרבנן, או יהיה מן התורה, דכל דמתהני מאיסורא, איסורא הוא כענין בחצי שיעור". בשלב זה נראה שהרמב"ן מתלבט קצת בתוקף האיסור,⁹ אך בהמשך דבריו הוא מכריע בכיורו שדיני קריבה "אינם אלא גדרים וסייגים להתרחק מן העבירות, וסמכו אותם למקרא".

לעמדה זו הצטרפו הרשב"ץ, בספרו "זהר הרקיע" (לא תעשה יא), ורבנו ירוחם (תולדות אדם וחוה, נתיב כג, חלק ב), וייתכן שזו גם דעת הראשונים (יראים, בה"ג, רס"ג), שלא מנו מצווה זו במניין המצוות.¹⁰ אולם העמדה הרווחת יותר בראשונים היא עמדת הרמב"ם. וכן פסקו ה"טור", ה"שולחן ערוך" וה"לבוש" (אבן העזר, סימן כ, סעיף א).¹¹

7 זו גם דעת המאירי (סנהדרין סו ע"ב, ד"ה כל), הראב"ד (בפירושו על הספרא שם) ורבנו יונה (איגרת התשובה, אות יט).

8 ועיין בראשונים על אתר שהציעו להבין גם את דברי רבי פדת באופנים אחרים.

9 ושקל לחדש מושג של "חצי שיעור באיכות", שהאחרונים דנו בו הרבה. ראה למשל בדיון בשיטת הרמב"ם (משנה תורה, מאכלות אסורות, פרק ח, הלכה טז) בעניין הנאה מאיסורים, שנחשבת כחצי שיעור של אכילה (עיין בנושאי הכלים שם; ובמשנה למלך, יסודי התורה, פרק ה, הלכה ח).

10 כך עולה גם מפשט דברי הרשב"א בתשובתו (חלק א, סימן אלף קפח), אף שמן התשובות המיוחסות לרמב"ן (סימן קכו), נראה שהוא מסתפק בכך.

11 עיין בשו"ת יביע אומר (חלק ה, אבן העזר, סימן ה), שכתב: "אין לנו בזה הכרעה ברורה כדעת הרמב"ם", ומאידך כתב בספר טהרת הבית (התשמ"ח, חלק א, עמ' לז), שדעת רוב הראשונים כרמב"ם. ועיין בשו"ת תפילה למשה (חלק ה, סימן לט, הע' 2), שדן בדבריו.

לסיום פרק זה, יש להדגיש כי מעשי קרבה אסורים מן התורה גם בפנויה שהיא נידה, כפי שהאריך להוכיח הריב"ש (שם), ואף בפנויה שאינה נידה כתב הרמב"ם (פירוש המשניות, שם) שאמנם אין לוקים על מעשי קרבה עמה, "אבל כל אותם הדברים אסורים, ואינם מותרים בשום אופן".¹² כמו כן, מפורש בספרא (אחרי מות, פרשה ט) וב"ספר החינוך" (מצווה קפח) כי האיסור חל באופן שווה על האיש ועל האישה.¹³

נגיעה שאינה של חיבה - מדאורייתא

ראינו כי לכל הדעות, נאסרו מעשי קרבה, כגון חיבוק ונישוק, בין גברים לנשים (האסורות להם), ולדעת רוב הפוסקים מדובר באיסור מן התורה, אך עדיין יש לדון בשאלה אם כל נגיעה נאסרה או דווקא נגיעה שיש בה פן של קרבה לגלות ערווה.

אפשר ששאלה זו תלויה בהבנת מהות האיסור, דהיינו: האם הנגיעה היא מעשה איסור עצמאי או שמא נאסרה רק מחשש שתוביל לגילוי עריות. אך אין הכרח לתלות את הדברים זה בזה, משום שגם אם הנגיעה היא בגדר איסור עצמאי, ייתכן שנאסרה רק נגיעה בעלת אופי של גילוי ערווה. ומאידך גיסא, גם אם הנגיעה היא בגדר סייג, אפשר שהסייג כולל כל סוג של מגע, שמא יתפתח בהמשך לכדי גילוי ערווה.

המקור הראשון לאיסור נגיעה שאינה של חיבה הוא שו"ת הרשב"א (המיוחסות לרמב"ן, סימן קכז):

שאלה: בעל המבין ברפואות, ואשתו נדה וחולה, ויש בעיר רופאים מוחזקין שמבינין כמותו, או יותר, היוכל הבעל למשש בדפק שלה...

תשובה: מסתברא שאסור. חדא, דאפשר דכל קריבה דאורייתא... אלא מאן דאסר שום קריבה, משום "לך לך אמרין נזירא" כו', אפ"ה איסור דרבנן איסור הוא, דכיון דהוא חולי שאין בו סכנה, לא נתיר בו איסור דרבנן.

הרשב"א אסר על הבעל למשש את הדופק של אשתו כשהיא נידה, ומדבריו משמע שהיה מתיר זאת בחולה שיש בה סכנה. ה"שולחן ערוך" (יורה דעה, סימן קצה, סעיף

12 ועיין ב"תורת השלמים" (יורה דעה, סימן קפג, ס"ק ד), שהעלה כהוא אמינא שאיסורי נידה לא נאמרו בפנויה, משום שלא שייך בה הטעם שהובא בגמרא (נידה לא ע"ב) לדין נידה: "כדי שתהא חביבה על בעלה כשעת כניסתה לחופה". אך הפוסקים כולם תקפו בחריפות את עצם העלאת מחשבה כזו, כפי שהאריך להראות הגר"ע יוסף (טהרת הבית, שם, סוף פרק א).

13 וכן כתב רש"י (ויקרא יח, ו): "להזהיר נקבה על הזכר". וכך הובא ב"אוצר הפוסקים", כרך ט (אבן העזר, סימן כ, ס"ק ה, אות ב) בשם ה"חמדת שלמה" ושו"ת מחנה חיים. ועיין בספר "עמודי אור", סימן קיח, אות א.

הלכות קרבה בין המינים במסגרת טיפול

יז) פסק איסור זה להלכה, וב"בית יוסף" (שם) נטה לומר שלדעת הרמב"ם יש לאסור אפילו במקום סכנה.

הרמ"א (שם, ובדרכי משה, שם, ס"ק ו) השיג על ה"שולחן ערוך" וכתב בשם "הגהת מרדכי": "אותן שנוהרין מליגע בנשותיהן נדות כשהן חולות שזהו חסידות של שטות". מדברי הרמ"א עצמו, לא ברור באיזה עניין הוא חלוק על ה"שולחן ערוך", אולם הש"ך (יורה דעה, סימן קנז, י; קצה, כ) חלק על עצם קיומו של האיסור וכתב "דאף הרמב"ם לא קאמר אלא כשעושה חיבוק ונישוק דרך חיבת ביאה".

עולה לכאורה שדין נגיעה שאינה של חיבה תלוי במחלוקת בין ה"שולחן ערוך" והש"ך, אלא שכל דבריהם נאמרו ביחס לאשתו נידה, שהלכה פסוקה היא שאסור לו לנגוע בה "אפילו באצבע קטנה" (שבת יג ע"ב; שולחן ערוך, יורה דעה, סימן קצה, סעיף ב). מן הדין עולה בבירור שבשאר עריות מותרת נגיעה כזו, שהרי הרשב"א עוסק בתשובתו בשאלת הבעל הרוצה לטפל באשתו בעצמו, וברור לו שאין איסור שתקבל האישה טיפול מרופא אחר. וכן כתב הש"ך (שם):

המנהג פשוט שרופאים ישראלים ממששים הדפק של אשה, אף על פי שיש רופאים אחרים עובדי כוכבים, וכן עושים שאר מיני משמושים ע"פ דרכי הרפואה.

חילוק זה מפורש גם ב"אור זרוע" (חלק א, סימן שמא):

היכא שכבר הכינו צרכי הסעודה ופירסה נדה - הרי זה כונסה לכתחלה, ומקדשה, ומקבלת הטבעת מידו, דכיון דעדיין לא נתקדשה ואינה מותרת לבוא עליה לית לן בה אם יגע בידה.

ובביאור הטעם לחילוק כתב הרשב"א (שו"ת, חלק א, סימן אלף קפח):

ולא אמרו בהם אלא קריבה המביאה לידי הרגל עבירה כישן עמה... ואי נמי בנשיקה... שכל דברים אלו מרגילין לערוה. וכן אפילו הושטת כלי מיד אשתו נדה לידו אסור, לפי שלבו גס בה. ובקריבות מעט איכא למיחש להרגל עבירה. אבל בשאר נשים, שאין לבו גס בהן בדברים אלו, כגון הושטת כלי וכיוצא בו, אין בהם משום הרגל עברה במי שאין לבו גס בה.

הרשב"א מסביר שדווקא באשתו נידה אסרו כל קרבה, משום שלבו גס בה, ואילו בשאר עריות אסרו רק "קריבה המביאה לידי הרגל עבירה"¹⁴.

14 חילוק זה אינו מוסכם על כל הפוסקים, ויש שכתבו שכל דיני הרחקות בין איש לאשתו נידה נאמרו גם בפנויה נידה (שדי חמד, אסופת דינים, מערכת חתן וכלה, אות כו), אך הרוב המוחלט של הפוסקים

העולה מכל האמור, כל נגיעה שאינה של חיבה מותרת מדאורייתא בכל העריות, ובנידה היא נתונה במחלוקת. ואמנם ה"בית שמואל" (סימן כ, ס"ק א) כתב שלא כדברי הש"ך, ואסר מדאורייתא כל נגיעה בערווה, אך ה"חיות יאיר" (שו"ת, סימן קפב) כתב שזו דעת יחיד, וכן כתב ה"נודע ביהודה" (שו"ת, מהדורא תניינא, יורה דעה, סימן קכב) ש"פשט המנהג" כדברי הש"ך (אפילו באשתו נידה).¹⁵

נגיעה שאינה של חיבה - מדרבנן

עד כה ראינו כי לדעת רוב הפוסקים, אין איסור מן התורה בנגיעה של חיבה, אך עדיין נותר לברר אם יש בה איסור מדרבנן. בשאלה זו הסתפק כבר רבו של הש"ך, בשו"ת פני יהושע (אבן העזר מד): "ואפשר דאפילו מדרבנן אינה כ"א בנדה לא בשאר עריות... ומעשים בכל יום יוכיחו, והטעם דבנדה יש לחוש יותר להרגל עבירה משאר עריות, כיון שהוא אשתו". ה"פני יהושע" נוטה לומר שאפילו איסור דרבנן אין בנגיעה בעלמא, וכן מפורש לכאורה בט"ז (אורח חיים, סימן תרטו, ס"ק א).¹⁶ אך בדברי הש"ך אפשר למצוא עמימות מסוימת.

מצד אחד, הש"ך הדגיש שדווקא איסור תורה אין במגע זה: "דאינו לוקה אלא בדרך תאוה וחיבת ביאה" (יורה דעה, סימן קנז, ס"ק י); "ליכא איסור דאורייתא אלא כשעושה כן דרך תאוה וחיבת ביאה" (יורה דעה, סימן קצה, ס"ק כ). ומשמע מלשונו שאיסור דרבנן קיים. וכן דייק מדבריו ה"איגרות משה" (שו"ת, יורה דעה, חלק ב, סימן קלז). וכן היא דעת ה"שדי חמד" (מערכת חתן וכלה וחופה, אות כו), שכל נגיעה אסורה בכל אישה, ומשום כך התקשה להבין את המקורות שהתירו נתינת טבעת באצבע אישה שעדיין אינה אשתו.¹⁷

מצד שני, הש"ך מוכיח את עמדתו מן העובדה "שהאמוראים היו מחבקים ומנשקים לבנותיהם ואחיותיהם" (יורה דעה, סימן קנז, ס"ק י) ומן "המנהג פשוט שרופאים ישראלים ממששים הדפק של אשה אפילו אשת איש או עובדת כוכבים, אף על פי שיש רופאים אחרים עובדי כוכבים" (יורה דעה, סימן קצה, ס"ק כ). משמע מדבריו שמדובר

הקלו בכך (רמ"א, אבן העזר, סימן כא, סעיף ה).

15 ועיין ב"אוצר הפוסקים", כרך ט (אבן העזר, סימן כ, אות ג), שהביא חבל פוסקים שנקטו כדברי הש"ך. שכתב: "דהא אשת חבירו שאסור לישן במטה א' ומותר בנגיעה". ועיין במאמרו של הרב יהודה הרצל הנקין "נגיעה באישה - איסור תורה!?" צהר יח 137 (התשס"ד).

17 אף הגר"א (יורה דעה, סימן קצה, ס"ק כא) כתב שבלי כוונת גילוי ערווה "אינו אלא מדרבנן", אך דבריו נאמרו ביחס לנגיעה באשתו נידה, שאסורה לכולי עלמא לפחות מדרבנן. וראה הרב שמואל הבר את צנועים חכמה (התשס"ז, חלק ב, עמ' רעז-רפ), שהביא פוסקים נוספים שאסרו מדרבנן כל מגע.

הלכות קרבה בין המינים במסגרת טיפול

בפעולה המותרת לכתחילה. וכן דייק ה"איגרות משה" (שו"ת, אבן העזר, חלק ב, סימן יד; אבן העזר, חלק ד, סימן סד) והתיר משום כך נסיעה באוטובוסים הכרוכה במגע בין נשים לגברים.

בשאלה זו אפשר למצוא כמה נימות בדברי הפוסקים. ה"עזר מקודש" (אבן העזר, סימן כ) נטה לומר "שיכול להיות שאסור קריבה לאשת איש ולעריות גם שלא בדרך חבת תאוה על כל פנים מדרבנן", משום ש"חשש התקלה קרוב שאולי כמעט יהיה לבו נוטה לתאוה ויותפס באיסור דאורייתא", וחשש זה אינו קיים בנגיעה בכתו או אמו, "כמו שלא חששו בה ביחוד, כן אין חשש בנישוק, ולא שייך שום מדת חסידות לחשוש בזה". מדבריו עולה כי מגע שאינו של חיבה נאסר רק במקום שיש חשש שיתכוון האדם לחיבת ביאה.

מדברי פוסקים רבים נראה כי בנגיעה שאינה של חיבה אין איסור גמור, אפילו מדרבנן, אלא חובת הרחקה לכתחילה. כך עולה מדברי המאירי (עבודה זרה יז ע"א, ד"ה אע"פ):

אף על פי שבאיסור קריבה פרשה תורה "לא תקרבו לגלות ערוה", שהדבר מוכיח על קריבה שלא בכונת גלוי ערוה שמותרת, מכל מקום צריך אדם להזהר על כל קריבה שבעולם.

כדברי המאירי כתב גם בשו"ת לב חיים (חלק ב, סימן ד):

הגם שקריבה שאסרה תורה הוא קריבה של הנאה... אבל נגיעה בעלמא לא שמענו, עם כל זה נראה דאיכא איסורא.

וכן בשו"ת חוות יאיר (סימן קפב):

ודוקא בנשיקה דרך חיבה וכו'. וא"כ בנשיקה דנדון לא הוי בכלל ג"ע [=גילוי ערוה] רק בכלל עבירה דעלמא ועוד קיל מינה... אף על פי שאין כאן קריבה של חיבה דאסרה תורה, מ"מ מכווער הדבר.

ממקורות אלו עולה כי נגיעה שאינה של חיבה אינה בגדר איסור גמור, ובכל זאת אינה מותרת לגמרי.¹⁸

יש שחילקו בשאלה זו בין כמה מיני מגע. וכך כתב ה"איגרות משה" (שו"ת, יורה דעה, חלק ב, סימן קלז):

18 וכן בספר "בתי כהונה" (חלק ב, סימן יב): "דלאו דלא תקרבו אינו אלא כשעושה דרך תאוה והנאת שמוש, ואין עיקר האיסור אלא בכה"ג. הא בר מינה אינו אלא בתורת פרישות וטהרה".

מדרבנן משמע דאסרו אף בלא חיבת ביאה, אם לא ניכר שאינו לחיבת ביאה... ומשמוש הרופאים ניכר שאינו לחיבת ביאה אלא לרפואה. ולפ"ז גם לעולא וחבריו אסור, דהא הוא מעשה חיבת ביאה, רק שהם לא מתכוונים לזה שאסור מדרבנן, אבל מ"מ לא גזרו בהו באחותו, משום דכשביל דלא שייך בהו הרהור ותאוה לא יבואו לעבור בשאר נשים שהם אסורים בהן.

הרב פיינשטיין טוען כי מגע שניכר בו שאינו קשור לחיבת ביאה, כגון משמוש הרופאים, הותר לכתחילה, ומסתבר לכלול בהיתר זה גם נסיעה מעורבת באוטובוסים.¹⁹ אך מגע שנראה כמגע של חיבת ביאה אסור מדרבנן, גם אם בפועל אין בו כוונה כזו. דברים דומים כתב גם הרב משה לוי בשו"ת תפילה למשה (חלק ה, סימן ט):

אפשר שאין בזה אפילו איסור מדברי סופרים, וגם מגונה לא הוי, דדוקא חיבוק ונישוק שבדרך כלל דרכו להביא לגלוי ערוה. לכן אע"פ שעושה כן שלא בדרך תאוה וחיבה, הרי זה מגונה ואסור... אבל נגיעה בעלמא, שבדרך כלל אין דרכה להביא לגלוי עריות, הואיל ואינה בדרך תאוה וחיבה, יש לומר שאין צריך להזהר בה כלל.

ננסה לחדד יותר חילוק זה באמצעות דיון בהגדרת מגע של חיבה.

מה נחשב נגיעה של חיבה?

בדברי הש"ך הנ"ל הוצגו שני מקרי קצה, "חיבוק ונישוק דרך תאוה וחיבת ביאה", שהם אסורים מדאורייתא, מול "מישוש הדופק", שהותר. אך המקרים שאנו דנים בהם כאן הם מקרי ביניים: אין הם נעשים "דרך תאוה וחיבת ביאה", ומאידך יש בהם הפגנה של חיבה וקרבה, להבדיל מטיפול רפואי רגיל. ממילא עלינו לבחון שתי שאלות: א. האם נגיעה של חיבה לא מינית אסורה או מותרת? ב. האם המגע מוגדר לפי קריטריונים אובייקטיביים? או שמא האיסור תלוי בתחושות הסובייקטיביות של הנוגע?

נגיעה של חיבה לא מינית

מרב המקורות הקדומים, נראה כי התשובה לשאלה זו ברורה, ואין איסור במגע של חיבה שאין בו תאוות ביאה. כך למשל עולה מדברי הפסיקתא זוטרתא (ויקרא יח, ו):

19 עיין את צנועים חכמה, חלק ב, עמ' רעט.

הלכות קרבה בין המינים במסגרת טיפול

קריבה של גילוי עריות אסור. אבל שאינה של גלוי עריות מותר. מנשק ומחבק את אחותו ואת דודתו ואת אמו.

וכן מדברי "בראשית רבה" (ויצא, פרשה ע, סימן יב):

כל נשיקה לתפלות, בר מן תלת: נשיקה של גדולה, נשיקה של פרקים, נשיקה של פרישות... רבי תנחומא אמר: אף נשיקה של קריבות. שנאמר: "וישק יעקב לרחל" - שהיתה קרובתו.

ממקורות אלו עולה שגם חיבוק ונישוק מותרים כאשר אינם נעשים מתוך חיבת ביאה, ובאמת הדבר ברור מדברי הש"ך (יורה דעה, סימן קנז, ס"ק י), שהתבסס על מעשי האמוראים, שהיו מחבקים ומנשקים את קרובותיהם. וכך מפורש גם בספר "מגילת אסתר" (לא תעשה שנג):

זה הלאו משמע דוקא כשהוא עושה חבוק ונשוק דרך חיבת ביאה, והוא לא היה עושה כי אם דרך אהבת קורבה.

וכך כתבו גם פוסקים אחרים.²⁰ וה"עזר מקודש" (אבן העזר, סימן כ, ס"ק א) ניסח את הדברים באופן חד־משמעי:

נראה פשוט שגם בשיש בזה דרך חבה, הרי זה כהנישוק לבנותיו ולאחיותיו. ורק דרך חיבת ביאה הוא האיסור. והיינו שבדעתו אז להתקרב אליה לביאה או שבדעתו היה כן לולי איזה מניעה שיש לפי שעה לפניו, והוא מצפה אחר שעה או שתים ביום ההוא לבוא אליה. מה שאין כן כשהוא בהיסח הדעת מלבוא אליה.

לאור הבנה זו, הגדיר הר"ש דיכובסקי מגע מרגיע של בעל באשתו בשעת הלידה כנגיעה שאינה של חיבה, ועל בסיס זה התיר אותה במצבים מסוימים.²¹

מאידך, כתב בשו"ת דברי יציב (אבן העזר, סימן לו):

אפשר דדוקא בדבר שאיסורו משום סייג ליכא בקרובתיה, אבל חו"נ [=חיבוק ונישוק] דהוא דרך חיבה ואהבה, אף שאינו דרך חיבת ביאה, אסור בבתו, דכיון שדרך חיבה הוא איסור בעצם ולא משום סייג לא שייך לחלק בבתו.

20 כגון שו"ת פני יהושע (אבן העזר, סימן מד): "מנ"ל דנגיעת נדה הוי דאורייתא, דהרמב"ם ז"ל לא כתב כי אם חבוק ונשוק, וגם זה משמע דדוקא דרך תאוה". ועיין בשו"ת בני בני (חלק א, סימן לז), שהאריך להביא מקורות לגישה זו.

21 הרב שלמה דיכובסקי "הרגעת יולדת ומעוברת" תחומין כג 237 (התשס"ג). יש לציין כי שם מדובר באשתו נידה, ומשום כך ההיתר הוגבל דווקא למצב שבו היולדת טוענת שהיא זקוקה לכך מאוד.

כמו כן, בדברי האחרונים מצינו שהתלבטו בכך סביב סוגיית לחיצת יד לאישה. לאור דברי המדרשים וה"מגילת אסתר" מסתבר היה לומר שאין בכך נגיעה של חיבה, וכן כתב ה"איגרות משה" (שו"ת, אבן העזר, חלק א, סימן נו):

ובדבר שראית שיש מקילין אף מיראי ה' ליתן יד לאשה כשהיא מושיטה, אולי סוברין דאין זה דרך חבה ותאוה, אבל למעשה קשה לסמוך ע"ז.

אך הרב פיינשטיין חתם את דבריו בכך ש"למעשה קשה לסמוך על זה", ובמקום אחר (שם, אבן העזר, חלק ד, סימן לב) פירש מדוע:

להושיט יד לאשה כדרך הנותנים שלום בהפגשם, ודאי הוא פשוט שאסור, דהרי יש לו לחוש גם לדרך חבה והנאה... איני רואה שום סתירה ממש שהתרת לילך באוטובוסים, דשם ליכא כמעט לכולהו ענין חבה.

וכן כתב הרב צבי האגער בהערותיו לשו"ת בית שערים (אורח חיים, סימן רצד):

מכאן תוכחת מגולה על הנשים הסוחרות, שדרכן כשמוכרין סחורה בשעת גמר המקח עושין האנ"ט שלא"ק [=לחיצת יד] עם אנשים זרים או עם עכו"ם, דכיון דאסורין להם, והוי ערוה לגבייהו, אסור להן ליגע ידה בידם, ובפרט דהוי קצת נגיעת חיבה ואקרובי דעתא.

וכתב ה"בן איש חי" (עוד יוסף חי, שופטים, אות כב):

נשיקה על היד אינה דרך חיבה, אלא לפי נימוס העולם ודרך ארץ, דלא הוי חיבה אלא בנשיקה על הפנים או על המצח או על הדדים... ולכן נהגו להקל... מנהג אנשי אירופה כשיבא אורח לבית חבירו ואהובו, יאחזו האורח בכף בעל הבית או האשה בעלת הבית... וזהו אות חיבת השלום, דודאי ירא שמים צריך שיזהר לבלתי יעשה זאת, כיון דהוא אחיזה ונגיעה יד ביד כדרך חיבה.

הפוסקים האריכו לדון בסוגיה זו בכל היבטיה,²² ולענייננו חשובה הגישה העקרונית העולה מדבריהם, והיא שיש מקום להגדיר גם לחיצת יד כנגיעה של חיבה. במבט ראשון, נראה כי דבריהם תמוהים: כיצד אפשר להרחיב את המושג "חיבת ביאה" ללחיצת יד? אך נראה שדבריהם מבוססים על מושג ה"הנאה", כפי שהובא ב"אורחות חיים" (הלכות ביאות אסורות, אות יג) בשם רבנו יונה:

22 ראה: הרב אברהם וסרמן רעך כמוך (התשס"ח), עמ' 197-205: את צנועים חכמה, חלק ב, עמ' רצז-שח; הרב יובל שרלו "מקור איסור מגע באישה" באתר ישיבת אורות שאול (tinyurl.com/z68y8uc).

הלכות קרבה בין המינים במסגרת טיפול

ואסור ליגע באשת איש בידיה או בפניה או בכל אבר מאיבריה מן התורה, שנאמר "איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו". וכן הלכה ברוה, שהקריבה הזאת היא הנגיעה בידיה או בפניה או בכל אבר מאיבריה כדי ליהנות מן המגע.

מוקד דברי רבנו יונה אינו ההתקרבות אל הביאה אלא ההנאה המקומית הנגרמת מן המגע. גורם זה יכול להתקיים גם במגע הנעשה בלא זיקה לביאה, והאיסור נובע מתפיסת איסורי קרבה כאיסור עצמאי שאינו רק סייג לביאה, כמבואר בשו"ת הריב"ש (סימן תכה):

שאפי' קריבה לבד, ר"ל קריבה של הנאה, כגון חבוק ונשוק, אסורה מן התורה. ואפי' בלא יחוד, דליכא למיחש לביאה. לפי שהקריבה עצמה אסורה בלאו הזו.

וכך הסביר גם הרב בנימין זילבר את האיסור (מקור הלכה, שבת יג ע"א, סימן יז, אות יד):

נתינת שלום לאשה. בנתינת יד עוברין בלאו ד"לא תקרבו" מן התורה... וזה פשוט, דחבוק ומגע היד זהו דרך תאוה, אף שלפעמים רגילים בזה מחמת נימוס וידידות, שהרי גם בחבוק ונשוק לפעמים רגילין בזה בין איש לחבירו מחמת ידידות, אפ"ה באשה מקרי זה דרך תאוה וחיבת ביאה ואסור מן התורה... וגם בחביקת היד של אשה יש הנאה כמו בחבוק ונשוק.²³

זאת בניגוד לתפיסת ה"עזר מקודש" הנזכר לעיל, ולפיה עניינו של האיסור הוא מגע העשוי להביא לידי ביאה, כלשון הרמב"ם (מניין המצוות הקצר, לא תעשה שנג): "שלא לקרב לעריות בדברים המביאים לידי גלוי ערוה, כגון חבוק ונשוק". לפי תפיסה זו, קשה יהיה לאסור מגע של ידיים בלבד. ואכן, בספר ה"כלבו" (סימן סו) הובא בשם מהר"ם מרוטנבורג שהתיר באופן עקרוני לגברים ונשים לרקוד יד ביד. ובשו"ת בני בנים (חלק א, סימן לז) הראה ממקורות רבים שאמנם אסרו למעשה ריקודים כאלו מכמה טעמים, אך לא התייחסו אל המגע עצמו כמגע של חיבה.

לסיכום, פשטות דברי חז"ל והראשונים היא שדווקא מגע בזיקה של ביאה נאסר, ולא מגע המבטא חיבה וקרבה נפשית. אך יש מן האחרונים שהגדירו גם לחיצת יד כנגיעה של חיבה, ונראה כי לדעתם מוקד האיסור בהנאה הנוצרת במגע.

23 וראה בספר **את צנועים חכמה** (חלק ב, עמ' רצח-רצט), שהביא בשם ה"חזון איש" שלחיצת יד אסורה ב"ייהרג ואל יעבור", והסתפק אם זה משום החיבה או משום ההנאה שבמגע.

אובייקטיבי או סובייקטיבי?

שאלה נוספת, הנובעת מן הדיון הזה היא שאלת היחס בין המציאות האובייקטיבית לתודעה הסובייקטיבית. מקורות רבים הדגישו את עניין הכוונה של הנוגע. כך למשל המאירי הנזכר לעיל התיר נגיעה ללא "כוונת גילוי ערוה", וכן כתב גם הגר"א (יורה דעה, סימן קצה, ס"ק כא). גם ה"עזר מקודש" (המובא לעיל) כתב שמעמד המגע תלוי בכוונת הנוגע, והסביר משום כך שחכמים אסרו מגע שאינו של חיבה, שמא יתכוון לחיבת ביאה. וכן נראה מדברי ה"איגרות משה" (שו"ת, יורה דעה, חלק ב, סימן קלז), שכתב שהאמוראים חיבקו את קרובותיהם "דהא הוא מעשה חיבת ביאה, רק שהם לא מתכוונים לזה שאסור מדרבנן". ביטוי ברור לדעה זו יש בשו"ת חוות יאיר (סימן קפכ), שהתיר לאדם לנשק אישה שאינה אשתו באופן שנראה כקרכת ביאה, משום שעושה זאת רק לצורכי התחזות.

מאידך, הרב בנימין זילבר (מקור הלכה, שבת יג ע"א, ד"ה והנראה) כתב:

זה ברור דגם הש"ך סובר דאפילו באינו מתכוין להנאה ותאוה נמי אסור מן התורה... כיון דהוה דרך תאוה... אבל למשש הדופק, דאינו דרך תאוה, מותר מן התורה.

מדבריו עולה שהגדרת המגע תלויה בגדרים אובייקטיביים ולא בכוונותיו של כל אדם ואדם. אפשרות דומה כתב בספר "את צנועים חכמה" (חלק ב, עמ' רסב-רסג): "ודאי אסור מדאורייתא לנשק, גם אם עיקר כוונתו אינה לחיבת ביאה, כיון שסוף סוף נהנה ממגע זה". הדגש בדבריו אינו על המאפיינים האובייקטיביים של המעשה, אך גם לא על כוונת האדם, אלא על ההנאה הנגרמת לו בפועל מן המגע.

לענייננו, אם ננקוט כדעת רוב הפוסקים, הרי אם החיבוק ניתן מתוך רצון טהור לתמוך ולעודד, הוא ייחשב כמגע שאינו של חיבה, ואילו לדעת הרב זילבר, ההיתר תלוי במאפיינים האובייקטיביים של הפעולה. עם זאת, גם אם נאמר שכוונה תמימה יכולה להתיר את המגע מצד הגורם המטפל, יש להגביל זאת למצב שבו אין סבירות גבוהה לקיומה של כוונה מינית מצד המטופל, כדי שלא יהיה במגע משום "לפני עיור". משום כך, קשה יהיה להתיר לבת שירות לחבק נער בן ארבע-עשרה שנה, גם אם מבחינתה מדובר במגע טהור ותמים.

לעיל ראינו כי הפוסקים נחלקו (בדעת הרמ"א והש"ך) בשאלה אם נגיעה שאינה של חיבה אסורה מדרבנן או מותרת לגמרי. לאור האמור לעיל, נראה להכריע כי בנגיעה שבאופן אובייקטיבי אין בה ולו שמץ של חיבה והנאה, כגון סיוע טכני וטיפול רפואי, יש לסמוך על דעת הפוסקים שהתירו מגע כזה לכתחילה, ואילו במגע שיש בו פוטנציאל

הלכות קרבה בין המינים במסגרת טיפול

של הנאה וקרבה, ראוי להחמיר כדעת האוסרים מדרבנן מגע שאינו של חיבה, בצירוף עם דעת הפוסקים שמגע כזה נחשב כמגע של חיבה. נראה כי כך גם מנהג העולם (שומר ההלכה), שלא לחוש למגע טכני בעלמא (כגון בקבלת עודף ממוכר או במדידת לחץ דם), אך להימנע בנסיבות רגילות מלחיצת יד ושאר מיני מגע של קרבה.²⁴

משמעות הצורך הנפשי במגע

עד כה עסקנו בשאלה העקרונית, האם יש איסור בסוגים אחדים של מגע, ואם כן, מהי חומרתו. אך במצבים שאנו עוסקים בהם קיים גם צד שני למשוואה, והוא הצורך שבשבילו נדרש המגע. לגורם זה מוקדש מקום נכבד בדיוני הפוסקים בעניין לחיצת יד לבן המין השני שהושיט את ידו ללחיצה ועשוי להתבייש.²⁵ אך בנידון דידן, המוקד אינו באי-הנעימות שבסירוב, שהרי מדובר במערכת יחסים קבועה, שבה אפשר להסביר למטופלים על קיומו של איסור נגיעה, אלא בצורך הנפשי שמספק המגע.

הרקע לדיון זה הוא סוגיית ההרחקות בין איש לאשתו כשהיא נידה ואחד מהם חולה. סוגיה זו גדולה ורחבה,²⁶ ולכן נסקור אותה בקצרה ונדלה ממנה את מה ששייך לענייננו. ה"שולחן ערוך" פסק (יורה דעה, סימן קצה, סעיפים טו-טז):

אם הוא חולה ואין לו מי שישמשנו זולתה, מותרת לשמשו, רק שתזהר ביותר, שתוכל להזהר מהרחצת פניו ידיו ורגליו והצעת המטה בפניו.

אשה חולה והיא נדה, אסור לבעלה ליגע בה כדי לשמשה, כגון להקימה ולהשכיבה ולסמכה.

ה"שולחן ערוך" מחלק בין מצב שבו האיש חולה, וכיוון שתש יצרו, אפשר להתיר לאשתו לשמשו (שו"ת תרומת הדשן, סימן רנב). לבין מצב שבו האיש בריא והאשה חולה, ואסור לו לנגוע בה, שמא יגבר עליו יצרו ויבוא עליה. בפוסקים מבואר כי כשהאיש חולה, הותרה גם נגיעה שאינה של חיבה, אלא שאם הדבר אפשרי, יש לעשות זאת על ידי חציצה.²⁷ כמו כן, הפוסקים הדגישו כי היתר זה נאמר רק בלית בררה וכשאי אפשר

24 וראה מאמרם של הרב אביגדר נבנצל, הרב יגאל שפרן והרב גבריאל טולדנו "פיזיותרפיה וריפוי בעיסוק לאור ההלכה" אסיא פא-פב 79 (התשס"ח); ומאמרו של ישראל כ"ץ "מגע בין נשים לגברים בטיפול רפואי משלים" תחומין לב 90 (התשע"ב).

25 עיין בספר רעך כמוך (לעיל הע' 22), עמ' 204-202, ומאמרו של הרב שרלו שם.

26 ראה מאמרו של הרב יואל רבינוביץ' "טיפול רפואי של בני הזוג זה בזה כשהאשה נידה" מישורים א 189 (התשס"ב).

27 כך מבואר ב"פתחי תשובה" (שם, ס"ק יז) ובטהרת הבית (סימן יב, סעיף מה).

למצוא אישה שתבצע את הפעולות.²⁸ אפשר ליישם דין זה במקרה שבו מטפלת נוגעת באדם שיצרו חלש משל אדם רגיל, ואין חשש שהמגע יעורר יצר זה. אך ברוב המקרים, מדובר במטופלים בעלי יצר מיני רגיל, וממילא הנידון בהם דומה יותר למקרה האישה החולה, דהיינו קיים צורך במגע, אך יצרו של האיש אינו תשוש. במקרה כזה, פסק ה"שולחן ערוך" שאסור לבעלה לנגוע בה, אך הרמ"א השיג עליו (שם, סעיף טז):

וי"א דאם אין לה מי שישמשנה, מותר בכל, וכן נוהגין, אם צריכה הרבה לכך.

אחד מן המצדדים בשיטת הרמ"א הוא הרדב"ז, בן זמנו ומקומו של רבי יוסף קארו, ומדבריו אפשר ללמוד על טעמי ההיתר (שו"ת הרדב"ז, חלק ד, סימן ב):

ואפי' חולי שאין בו סכנה, אני אומר שמותר, כיון שאי אפשר אלא בו, שהרי אין הרפואה תלויה בעשיית האיסור, וחששא רחוקה היא שיבא עליה מכמה טעמי: חדא, כיון שהגיע חוליה, עד שצריך אחר להשכיבה ולהקימה, אין אדם מתאוה לה, כי אין אדם מתאוה אל המתה; ותו, כיון שהיא חולה ויש לה חולשה, לא תניחנה, ולא חיישינן שמא יבא עליה באונס; ותו, דאפי' הנכרים מרחיקין את הנדה, כ"ש ישראל הקדושים וכ"ש מיתה וחולה; ותו, דאין זה דרכי נועם, שאפי' שאין לה סכנה עכשיו, אפשרי קרוב הוא שע"י שאין מי שישכיבה ויקימנה תבא לידי חולי שיש בו סכנה.

חלק מן השיקולים שהעלה הרדב"ז קשורים לרתיעה הטבעית העשויה למנוע מן הבעל לעבור על האיסור. שיקולים אלו, עתים הם קיימים במקרים הנידונים כאן ועתים לא. אך בסוף דבריו, העלה שיקול עקרוני יותר, הנוגע לצורך האישה החולה, שגם אם נראה כעת שאין בו סכנה, הוא עשוי להביא לידי סכנה בעתיד. למעשה, הפוסקים התחבטו בשאלה כיצד יש לפסוק במחלוקת המחבר והרמ"א, ואין הכרעה ברורה בדבר.²⁹

בענייננו, אין מדובר בסיוע פיזי לחולה, אלא בסיוע נפשי לאדם בעל מצוקה רגשית או קושי קוגניטיבי. הפוסקים דנו במעמדה של מצוקה כזו, ונטו להגדיר אותה כחולי ולהתיר לעשות בגללה פעולות שהותרו עבור חולה.³⁰ ממילא, ככל שמדובר בצורך מובהק יותר, כך יהיה יותר מקום להתיר מיני מגע שנאסרו מדרבנן בלבד.

28 כך עולה במפורש מלשון ה"שולחן ערוך" ומבואר בהרחבה בטהרת הבית (שם).

29 ראה טהרת הבית, שם, סעיף מו.

30 ראה מאמרו של הרב ישראל רוזן "ישוב באירוע פיגוע - נסיעת עובדת סוציאלית ומנהיג ציבור בשבת" תחומין כג 73 (התשס"ג), ובעיקר בעמ' 79.

הלכות קרבה בין המינים במסגרת טיפול

דיון בהיבטים אלו אפשר למצוא בדברי הפוסקים בעניין מגע בילדים מאומצים.³¹ במקרה זה, קיים שיקול חשוב נוסף להקל, והוא אופי הקשר הנוצר בין ההורים המאמצים לילדים, המנטרל במידה רבה את החשש מקרבה מינית.³² אך שיקוליהם של הפוסקים כללו גם את העמדת הצורך של אותם ילדים במגע לעומת איסור מגע שאין בו חיבת ביאה. כך למשל כתב ה"ציץ אליעזר" (שו"ת, חלק ו, סימן מ, פרק כא):

כתבתי בצידוד צדדי היתר הנ"ל, הגם שנדמה שנכנסים לכאורה בפירצות דחוקות... בכדי לא לסגור הדרך לפני ילדים אומללים, שלא יהא להם דורש ומבקש מבתים שיחנכו אותם שם על ברכי התורה והמסורה.

וכן כתב הרב חיים דוד הלוי (שו"ת עשה לך רב, חלק ג, סימן לט):

ולא נכנסתי להיתר זה אלא מתוך מדת הרחמים על אותם ילדים שלא זכו לבית הורים מסיבות שונות, ומוצאים הם תחליף לבית הורים חם בדמות הורים מאמצים, שכל כונתם לשם שמים.

דיון זה אינו דומה לגמרי לענייננו, וגם עמדות אלו אינן מוסכמות בקרב הפוסקים,³³ אך יש בדברים אלו כדי להצביע על מגמה למצוא פתחי היתר לאפשר מגע באנשים הזקוקים לכך. זאת משום שגם אם במבט שטחי נראה כי מתן חיבוק לילד ברגע זה אינו צורך אקוטי, בטווח הארוך ייתכן שיהיה בזה כדי לשנות את מהלך חייו ואת אופן תפקודו ויחסיו עם סביבתו. וכן כתב הרב יעקב אריאל (שו"ת באהלה של תורה, חלק ה, סימן ח), שמשום כך יש להקל במצבים כאלו.

מאיזה גיל חלים איסורי נגיעה?

לקראת סיום דברינו, יש לדון בשאלה שאינה קשורה דווקא לענייננו, והיא: מאיזה גיל מתחילים לחול איסורי קרבה לעריות?

31 ראה: אברהם סופר אברהם "אימוץ ילדים" המעין לד' 29 (התשנ"ד); את צנועים חכמה, חלק ב, עמ' שלה-שמה; הרב ירון בן צבי "לזרעו אחרי' - דין ייחוד באימוץ ובהפריה מלאכותית" אסיא צא-צב 104 (התשע"ב); אבישלום וסטרייך "מעמד של ילדי הפריה מלאכותית לענין איסור ייחוד" אסיא שם 122. יש מן הפוסקים (שו"ת ציץ אליעזר, חלק ו, סימן מ, אות כא; שו"ת עשה לך רב, חלק ג, סימן לט) שתלו את דין ילדים מאומצים בשאלה אם ההיתר הוא משום שאנשי כנסת הגדולה ביטלו את היצר או שמא הוא נובע מסיבות טבעיות. אך נראה לדחות ולומר שאנשי כנסת הגדולה יצרו את המציאות הטבעית המוכרת לנו היום, וקודם לכן ייתכן שהייתה משיכה מינית בין אדם לילדיו (הביולוגיים והמאומצים גם יחד).

33 שרבים מהם אסרו נגיעה וייחוד בילדים מאומצים (שו"ת מנחת יצחק, חלק ט, סימן קמ; שו"ת שבט הלוי, חלק ו, סימן קצו. ועיין שו"ת איגרות משה, אבן העזר, חלק ד, סימן סד).

שאלה זו לא נתבארה היטב במקורותינו, וכבר תהה הרב בנימין זילבר (שו"ת אז נדברו, חלק ו, סימן עב): "ומי זה יכול ליתן גבול ולומר דעד שנה זו אין דעתו של אדם". עם זאת, נראה שאפשר להצביע על ארבע נקודות זמן אפשריות:

א. בנות מגיל שלוש ובנים מגיל תשע. זה הזמן שהם נחשבים מבחינה הלכתית כ"ראויים לביאה", וחל עליהם איסור ייחוד (שולחן ערוך, אבן העזר, סימן כב, סעיף יא). לדעת ה"משנה ברורה" (ביאור הלכה, סימן עה, ד"ה טפח), גם איסור הסתכלות בערווה חל מגיל זה. ומ"חלקת מחוקק" (סימן כא, ס"ק ט) משמע שהוא הדין לעניין איסור נגיעה. וכן פסק הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה, תפילה, פרק כ, סעיף ט).

ב. גיל חמש-שבע. כך מקובל לפרש את דברי ה"חזון איש" (אורח חיים, סימן טז, אות ח), שכתב שדיני הצניעות אינם חלים על ילדות, "שאינן דעתן של בני אדם עליהן מחמת קטנותן".³⁴ גיל זה אינו קבוע לגמרי, כפי שכתב ה"חזון איש" (שם): "ואין כאן שיעור בשנים אלא לפי מציאותן וקטנות גופן". דבריו לא נאמרו לעניין איסור נגיעה,³⁵ אך בנוגע לילדות מאומצות פסק הגרש"ז שיש להקל ולנגוע בהן עד גיל חמש-שש.³⁶ ובשו"ת להורות נתן (חלק ד, סימן קד) כתב שעד גיל זה מותר לאדם לנשק את אחותו ולשמוע את קול זמרתה.

ג. בנות מגיל תשע ובנים מגיל שתים-עשרה. זה הגיל שקבע הרמב"ם בפירוש המשניות (סנהדרין ז, ד) כגבול שאחרי אסור להורים לחבק את ילדיהם. מדבריו אפשר ללמוד שנגיעה שיש בה חשש לחיבת ביאה אסורה כבר קודם לכן, ודווקא בנגיעה המופקעת מחיבת ביאה התיר עד גיל זה.

ד. כאשר הגיעו לבגרות מינית. זה השלב שאחרי אסור להורים לישון בקירוב בשר עם ילדיהם (שולחן ערוך, אבן העזר, סימן כב, סעיף ז).

העולה מכל האמור לעיל, כי באופן פשוט חל האיסור באופן פורמאלי כבר על ילדה מגיל שלוש וילד מגיל תשע, אלא שבפועל כאשר נוגעים בילדה בת ארבע שנים ברור לכל בר דעת שאין כאן (מלבד במקרים של סטייה) נגיעה של חיבה, ומשום כך יש מקום להשוות זאת למגע בין הורים לילדיהם, שלא נאסר עד שלב מאוחר יותר. אך בסביבות

34 וכן נהגו למעשה, ודלא כ"משנה ברורה", כמו שכתב הגרש"ז אויערבך שם.

35 כמו שהדגיש הגרש"ז אויערבך ב"הליכות שלמה" שם.

36 כמו שהובא במאמרו של פרופ' אברהם סופר אברהם הנוזר לעיל, הע' 31.

הלכות קרבה בין המינים במסגרת טיפול

גיל תשע ובוודאי בגיל עשר עד אחת-עשרה, כבר קיימת אפשרות עקרונית של מגע בעל אופי מיני, וממילא חלים איסורי הנגיעה באופן גמור.³⁷

סיכום

כפי שראינו עד כה, סוגיה זו כרוכה בשאלות רבות ומורכבות שנחלקו בהן גדולי הפוסקים, ומשום כך קשה לתת בה הנחיות פסוקות. עם זאת, נציב להלן את הקווים המנחים העולים מן הדברים שאמרנו לעיל ועקרונות חשובים אחרים.

א. יש איסור של מגע בין גברים לנשים. לדעת רוב הפוסקים, הוא איסור מן התורה, ואינו פוקע במסגרת טיפול.

ב. מגע הנחוהו כבעל אופי מיני מצד אחד הצדדים, אסור מלבד במקום של פיקוח נפש.³⁸

ג. מגע בעל אופי טכני לחלוטין, כגון סיוע בישיבה ובקימה, מותר לכתחילה בשעת הצורך.

ד. נראה שניתן להקל גם במגע של חיבה בילד או ילדה מתחת לגיל עשר, כשברור וניכר שאין בו ממד מיני.

ה. מגע המבטא קרבה לא מינית, כגון נתינת יד בריקוד או חיבוק של תמיכה, אסור לכתחילה במציאות רגילה, אך אפשר עקרונית להתיר אותו עבור אדם הזקוק לו. זאת משום שלדעת רוב הפוסקים, מגע כזה נחשב כמגע שאין בו חיבת ביאה, שלפי חלק מן הדעות הותר לכתחילה, ולדעות אחרות נאסר מדרבנן בלבד. כמו כן, ההיתר מבוסס על תפיסת צרכיו הנפשיים של ילד שנפרד מהוריו או של מטופל במוסד שיקומי כ"חולי" שעבורו אפשר להקל באיסורים מסוימים שהם מדרבנן.

ו. עם זאת, אין היתר זה באופן גורף, ויש לסייג אותו בכמה דרכים.

ראשית, ככל שהדבר אפשרי, יש לבצע את המגע דרך בגדים ולא באופן ישיר, כמו שכתבו הפוסקים (המובאים לעיל) בעניין סיוע של אישה נידה לבעלה החולה. גם מגע דרך בגדים אינו מותר באופן גורף, אך איסורו קל יותר. משום כך, כאשר יש צורך, דרך משל, להרגיע ילד באמצעות אחיזת ידו, יש לאחוז בחלק המכוסה בשרוול.

37 ומשום כך לא ברור מדוע חילק הרב יעקב אריאל (שו"ת באהלה של תורה, חלק ה, סימן ח) בין ילדים בני מצווה לבין ילדים מעל גיל מצוות.

38 וגם אז הוא נתון במחלוקת הפוסקים, אך אין כאן מקום להאריך בזה.

שנית, אם המגע מביא לידי הרהור או גירוי היצר, הוא אסור באופן גמור. על המטפלים לפתח מודעות ורגישות הן ביחס לתחושותיהם הן ביחס לתגובות המטופלים על ידם וללמוד לעצור צעד אחד לפני הגבול. כמו כן, יש לבחון בכל מקרה לגופו אם קיים חשש כזה, ולהחמיר במגע בין נער לנערה צעירה יותר מבמגע אישה מבוגרת.³⁹

שלישית, הרב פיינשטיין (שו"ת איגרות משה, יורה דעה, חלק ג, סימן נד) כתב ביחס לטיפול בחולה: "דקריבות הרבות הצריכות לחולה, אף שתחלת עשייתן אינו לחיבת ביאה, הם מקריבין ביותר איש לאשתו כמו קריבה דחיבת ביאה". אמנם דבריו נאמרו דווקא בנוגע לאיש ואשתו, אך אפשר ללמוד מהם עיקרון רחב יותר, והוא שיחסי קרבה קבועים עשויים להפוך בקלות לבעלי אופי מיני. דהיינו, גם אם אפשר להתיר מגע מסוים חד פעמי, ייתכן שהוא יהיה אסור כחלק ממערכת יחסים קבועה. בהקשר זה, דווקא נערים שלא זכו לגדול במסגרת משפחתית וחברתית רגילה עשויים לפתח קשרים לא בריאים עם הנשים המטפלות בהם.

ז. למעשה, כאשר מדובר במבוגרים או בנערים מעל גיל עשר, אסור שמגע של חיבה יהיה חלק קבוע ממערכת היחסים עמהם.⁴⁰ מגע חד פעמי, כאשר השעה צריכה לכך, ראוי לעשותו דרך בגד חוצץ, אך בלית ברירה אפשר גם באופן ישיר. כל זאת בתנאי שאין המגע מעורר חיבה בעלת אופי מיני הן מצד המטפל הן מצד המטופל. תנאי זה קשה להגדיר במדויק, והוא תלוי באופי המגע, בגיל המטפל והמטופל ואופיים, בנסיבות האירוע ובעוד משתנים. "וכל מעשיך יהיו לשם שמים".

39 ראה שו"ת באהלה של תורה (חלק ה, סימן ח), שהתיר דווקא לנשים נשואות לנגוע בילדים מעל גיל מצוות.

40 מלבד כאשר מדובר במסגרות של אמנה או אימוץ, שבהן יש לדון בנפרד. ראה במאמרים המצוינים לעיל בהע' 31. כמו כן, במקרים קשים יחסית, שבהם מטופל גבר אינו מתקשר עם הסביבה באופן נורמאלי, אפשר להחיל עליו את דיני חולה הנזכרים לעיל. גם במגע של איש במטופלת, יש מקום להקל אם היא נתונה במצב שבו לא יעלה על הדעת להעניק למגע משמעות מינית. אך כדי להתיר במקומות כאלו, יש להיוועץ ברב ולשטוח בפניו את פרטי המקרה.

הרב משה אליעזר הלוי רבינוביץ



כבוד הבריות בפסיקה ההלכתית במקום איסור מהתורה ואיסור מדרבנן וההבדל ביניהם

■ הקדמה ■ אלו איסורים נדחים מפני
כבוד הבריות ■ העובר על איסור תורה
שיוגג במקום שיש כבוד הבריות: האם
עשיית איסור היא בגדר עברה בקום
ועשה; שוגג בעברה מתמשכת; עברה
שיוגג ועברה באונס ■ הגדרת כבוד
הבריות ■ יסוד החילוק בין איסור מהתורה
לבין איסור מדרבנן: חוקי התורה הם אמת
נצחית; חוקי התורה הם חוקי חיים ■
שיטת הירושלמי בדין כבוד הבריות וכבוד
הרבים ■ סיכום

הקדמה

מאמר זה נכתב לזכרו של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל. במאמרו על כבוד הבריות,
הרב כותב:

הרב סולובייצ'יק אמר לי פעם שבהרבה מקרים בהם הוא בא לפסוק, הגורם
הבסיסי בעל המשקל הרב ביותר המנחה אותו הוא השיקול של כבוד הבריות.
אמנם כשהוא בא לנסח את הפסק ולהעלותו על הכתב הוא נתלה בגורמים

אחרים. ואני משער שתופעה זו אינה קימת רק אצלו, אלא אף אצל פוסקים אחרים.¹

סוגיית כבוד הבריות היא מסוגיות היסוד החוברות וחורזות בעולמה של תורה מן הקצה אל הקצה. היא נוגעת בכל ונמצאת בכל מקום, ובכפוף לגדריה ההלכתיים יש בכוחה לשנות ולהפוך את הפסיקה ההלכתית.

ואולי, משער הרב ליכטנשטיין (שם), דווקא בגלל היקפו ועצמתו של עיקרון הלכתי זה והחשש מפני שימוש יתר באופן לא ראוי ולא מבוקר דיו, מיעטו הפוסקים יחסית מלהשתמש בו לפחות בגלוי.² אולם, מוסיף הרב, אין זה פוטר כל אחד ואחד מאתנו מלהתנהל על פי המושג הרחב של כבוד הבריות כדבר העומד בפני עצמו גם כשאנו מתנגש בערכים אחרים. הווה אומר, כבוד הבריות לא רק כמתיר הלכתי אלא כמטיל אחריות על כל אחד ואחד.

הרב ראה במושג זה כמשקף הגדרת חז"ל למעלת האדם, שנברא בצלם אֱלֹהִים וניתנו בידו הכוח והיכולת להעפיל לגבהים רוחניים ומעשיים (עיין מאמרו הנ"ל; ועיין העמק דבר לנצי"ב, בראשית ב, ז).

כמו בדברים רבים אחרים, הוא היה ראש וראשון לממש בפועל כתורת חיים ממש את התובנות ההלכתיות והמוסריות של הבנה זו. למעשה, המושג כבוד הבריות בהקשרו הרחב היה מרכיב מרכזי ודומיננטי באישיותו, כדיבורו וביחסו לכל אדם. והדוגמאות לזה רבות מספור.

כיוון שכך, כבוד הבריות היה נוכח וניכר בהנהגתו ובפסיקתו ההלכתית, גם אם הדברים לא נאמרו במפורש. אולם על אף פשטות הדברים, יש להדגיש שאצל הרב לא בא הדבר בשום פנים ואופן על חשבון הדקדוק הצרוף והירידה לשורש הדין ההלכתי.

למעשה, מי שמעיין בסוגיית כבוד הבריות, יבחין בשתי נקודות עיקריות שסביבן סובב העניין: החשיבות הגדולה שנתנה התורה ונתנו חכמים לכבוד הבריות; והחשיבות של דיני התורה, העולה על חשיבות כבוד הבריות, כי "אין חכמה ואין עצה ואין תבונה לנגד ה'" (משלי כא, ל).

במאמר זה, נברר עד היכן מגיעים גבולות ההיתר ההלכתי הנובעים מדין כבוד הבריות: מה גדר כבוד הבריות ומה יסוד ההבחנה בין איסור מהתורה לבין איסור מדרבנן בהקשר

1 הרב אהרן ליכטנשטיין "כבוד הבריות" מחניים 5 [עמ' 8 (התשנ"ג)].
2 עיין סקירה נרחבת במאמרו של יעקב בלידשטיין "גדול כבוד הבריות - עיונים בגלגולה של הלכה" שנתון המשפט העברי ט-י 129 (התשמ"ב).

זה. כמו כן, נעמוד על עמדת הירושלמי, שעולה ממנו שיש מקום לדחות גם איסור מהתורה מפני כבוד הבריות או כבוד הרבים בתנאים מסוימים.

אלו איסורים נדחים מפני כבוד הבריות

מסקנת הגמרא בכרכות (יט ע"ב - כ ע"א), שכבוד הבריות דוחה איסור מהתורה בשב ואל תעשה ולא בקום ועשה, ואילו איסור מדרבנן נדחה מפני כבוד הבריות גם בקום ועשה.

מהלכה זו נגזר דינו של רב יהודה בשם רב בגמרא שם. וזה לשונו:

המוצא כלאים בבגדו - פושטן אפילו בשוק. מאי טעמא? "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" (משלי כא, ל). כל מקום שיש חילול השם - אין חולקין כבוד לרב.

ובאיסור מדרבנן, הגמרא אומרת שאף על פי שכל האיסורים מדרבנן אסמיניהו על לאו ד"לא תסור", שהוא מן התורה, במקום שיש לחוש לכבוד הבריות, לא אסרו חכמים, מפני שהם אסרו והם אמרו להתיר באופן זה.

הקביעה שאפשר לבטל דין מהתורה בשב ואל תעשה משום כבוד הבריות מוכחת ממה ששנינו בעניין השבת אבדה:³

"והתעלמת מהם" (דברים כב, א) - פעמים שאתה מתעלם מהם, ופעמים שאין אתה מתעלם מהם. הא כיצד? אם היה כהן והיא בבית הקברות או היה זקן ואינה לפי כבודו... לכך נאמר "והתעלמת".

וכן נלמד הדבר ממה ששנינו שההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו חייב להיטמא למת מצווה (משום כבוד המת, שאין לו קוברים), אף על פי שעקב זאת לא יוכל לעשות את הפסת, ונמצא מבטל עשה מהתורה. הוא הדין בכהן ונזיר, שהם חייבים להיטמא למת מצווה.⁴

3 ברכות שם; בבא מציעא ל ע"א.

4 לפרטי הלימוד מן הכתוב בגמרא עיין ברכות שם. הגמרא נזקקה לעוד לימוד, כיוון שאיסורא מממונא לא ילפינן. וביאר רש"י (ברכות יט ע"ב, ד"ה מממונא) שממון קל יותר מאיסור, וממילא אין ללמוד ממה שהתירה תורה משום כבוד הבריות בממון למקרה של איסור. ועיין לקמן מה שהסברנו בשם ה"חתם סופר".

אלא שכבר שאלו הראשונים, שממת מצוה, אנו למדים לכאורה שמותר לעבור על איסור מהתורה משום כבוד הבריות גם בעשה, ולא רק בשב ואל תעשה, שהרי התירה התורה לכהן ולנזיר להיטמא בידיים למת מצוה.

בתירוץ שאלה זו, נחלקו רש"י והתוספות. רש"י אומר שאין ללמוד מכהן ונזיר למקרים אחרים, משום ששם הכתוב מגלה לנו שכשאסרה התורה עליהם להיטמא לנפש, מת מצוה לא היה בכלל האיסור. ממילא, אין פה איסור תורה שהותר בקום ועשה משום כבוד הבריות, והלימוד שאיסור תורה נדחה בשב ואל תעשה משום כבוד הבריות הוא מהשבת אבדה לעניין ממון. ובאיסור, מביטול מצות הפסח, השייך בכל ישראל, בשביל קבורת מת מצוה.⁵

אולם התוספות⁶ מקשים על שיטת רש"י, שאם כן, האם בכל מקום שחל הכלל שעשה דוחה לא תעשה, נאמר שבעצם אין כאן דחייה, אלא שבאופן זה לא נאמר הלאו? לכן מסבירים התוספות שמנזיר שהותר לו להיטמא למת מצוה, אין ללמוד לכל התורה, כיוון שהנזיר יכול להישאל על נזירותו, וממילא הוי לאו קל יותר מסתם לאו. וכן אין ללמוד מכהן, משום שהאיסור המוטל על הכהן להיטמא למת הוא לאו שאינו שווה בכל, שהרי מי שאינו כהן אינו בכלל האיסור, ולכן גם הוא נחשב כלאו קל יותר מלאו רגיל.

ונפקא מינה גדולה בין רש"י לבין התוספות. לדעת רש"י, כבוד הבריות אינו דוחה איסור מן התורה בקום ועשה, אך לדעת התוספות, כשמדובר בלאו שניתן להישאל עליו או בלאו שאינו שווה בכול, כבוד הבריות דוחה את הלאו אף בקום ועשה.

והנה הגמרא אומרת (שבועות ל ע"ב) שחכם היודע עדות לאישה, ואילולא עדותו תבוא האישה לידי עשיית איסור,⁷ חייב להעיד לה, אף על פי שאין זה לכבודו. מוכח מכאן שבמקום שיש איסור תורה, גם אם הוא בשב ואל תעשה,⁸ אין אומרים שכבוד הבריות דוחה אותו. רק בממון, כמו בדין השבת אבדה, אומרים כן. והקשו התוספות ואמרו⁹ שהדבר סותר את מה שלמדנו מן הגמרא בכרכות.

התוספות מתרצים שיש לחלק בין גנאי גדול לבין גנאי קטן, ואיסור תורה נדחה מפני כבוד הבריות בשב ואל תעשה רק במקום שיש גנאי גדול, כמו במת המוטל ברחוב ואין לו קוברים, או כשהכהן צריך לפשוט את בגדיו ברשות הרבים. אבל במקום שיש גנאי

5 רש"י שם כ ע"א, ד"ה שב ואל תעשה.

6 שם, ד"ה שב ואל תעשה.

7 עיין רש"י שם, ד"ה אבל באיסורא.

8 שהרי ביחס לחכם באופן פשוט, זה בגדר שב ואל תעשה.

9 שם ד"ה אבל.

כבוד הבריות בפסיקה ההלכתית

קטן, אין איסור תורה נדחה מפניו. ועדות שיצטרך החכם להעיד גם אם אינה לפי כבודו, היא סוף כל סוף בגדר גנאי קטן.

ואמנם התוספות תירצו עוד תירוץ לקושייתם,¹⁰ אך כבר כתב ה"תומים",¹¹ שהעיקר לדעתם כתירוץ הראשון. ממילא יוצא שיש צורך לדון בכל מקרה לעצמו אם הוא בגדר גנאי גדול או קטן ונמצאנו נותנים דברינו לשיעורין.

העובר על איסור תורה בשוגג במקום שיש כבוד הבריות

האם עשיית איסור בשוגג היא בגדר עברה בקום ועשה

פסק הרמ"א:

כהן ששוכב ערום והוא באהל עם המת ולא ידע, אין להגיד לו. אלא יקראו לו סתם שיצא כדי שילביש עצמו תחילה. אבל אם כבר הגידו לו, אסור להמתין עד שילביש עצמו. ודווקא אם הוא באהל המת, שהוא טומאה דאורייתא.¹²

ולמדנו מדבריו שני דינים:

א. כל זמן שהכהן אינו יודע שיש מת בבית, אף על פי שהוא מיטמא לו, סבור הרמ"א שאין זה בגדר עובר על הלאו בקום ועשה. לכן, יש לקרוא לכהן שייצא סתם, כדי שיתלבש לפני שהוא יוצא. וכן היא דעת הרא"ש (הלכות כלאי בגדים, סימן ו), שאם אדם הולך בשוק כשהוא לבוש בגד שיש בו כלאיים של תורה, ואינו יודע זאת, אין חייבים להזהירו על כך, כדי שלא יצטרך לפשוט את בגדיו בשוק, שלא ימצא מתבזה. וכן פסק הרמ"א (יורה דעה, סימן שג, סעיף א). אולם המחבר (יורה דעה שם) חולק עליו וסובר שמי שרואה את חברו מהלך בשוק לבוש בגד כלאיים, חייב לקרוע את הבגד מעליו. זאת אף על פי שחברו אינו יודע שהוא לבוש בגד כלאיים, כיוון שבזה הוא בגדר מי שעובר על איסור מן התורה בקום ועשה, שהרי הוא נהנה מבגד הכלאיים בכל רגע. וכן משמעות דברי רש"י (ברכות כ ע"א, ד"ה שב ואל תעשה שאני). וכן נראה שגם דעת הרמב"ם כן, שהרי כתב:

הרואה כלאים של תורה על חברו, אפילו היה מהלך בשוק - קופץ לו וקרועו עליו מיד. ואפילו היה רבו שלמדו חכמה. שאין כבוד הבריות דוחה איסור לא תעשה המפורש בתורה. ולמה נדחה בהשב אבדה?... מפני שהוא לאו של ממון.

10 שבאיסורים, איסור שנעשה על ידי הזולת בגלל האדם הוא בגדר קום ועשה, מה שאין כן בממון. עיי"ש.

11 תומים, סימן כח, אות יב.

12 רמ"א, יורה דעה, סימן שעב, סעיף א. ומקורו בשו"ת תרומת הדשן, סימן רפה.

ולמה נדחה בטומאת מת? הואיל ופרט הכתוב "ולאחותו". מפי השמועה למדו: לאחותו אינו מטמא, אבל מטמא הוא למת מצוה.¹³

הבנה זו במחלוקת שבין הרא"ש והרמב"ם מפורשת בשו"ת נודע ביהודה,¹⁴ האומר גם שאם האדם עובר באופן קבוע על האיסור, גם הרא"ש יודה שאין כבוד הבריות דוחה את האיסור שמן התורה, אף על פי שאינו יודע שהוא לבוש בגד כלאים, והדבר הוא לדעתו בגדר שב ואל תעשה. זאת על פי הבנתו את דעת הירושלמי (כלאיים ט, א), שכבוד הבריות דוחה איסור תורה בשב ואל תעשה רק לשעה אחת. מכאן שמי שרואה את חברו לבוש בגד כלאיים, יש עליו מצווה להפריש אותו מן האיסור, אלא שזה נדחה מפני כבוד הבריות רק לשעה, אבל לא לזמן מרובה.¹⁵

ב. הרמ"א כתב שברגע שנודע לכהן שיש מת בבית, הוא חייב לצאת משם מיד, גם אם אינו לבוש בגדים, אף על פי שיימצא מתבזה, מפני שאין כבוד הבריות דוחה איסור מן התורה בקום ועשה, ואין עצה ואין תבונה כנגד ה'. אמנם נראה שאין חולק על הדין השני ברמ"א, אך כבר העיר אל נכון בשו"ת פנים מאירות (חלק ב, סימן נז) שהדבר תמוה, שהרי דין זה תלוי במחלוקת בין רש"י ובין התוספות בהבנת הסוגיה בברכות, כמו שביארנו לעיל. פסק הרמ"א מתאים לשיטת רש"י, אך לפי התוספות, כיוון שהאיסור המוטל על הכהן, שלא להיטמא למת, הוא איסור שאינו שווה בכול, והוא נדחה מפני כבוד הבריות. לכן, גם אם כהן השוכב ערום בבית שיש בו מת יודע שיש שם מת, הוא חייב להתלבש ורק אז לצאת מן הבית.¹⁶ אך במקרה השני שהבאנו לעיל, שהאדם הולך בשוק לבוש בגד כלאיים מדאורייתא הכול מודים שאם הוא יודע זאת, הוא חייב לפשוט את בגדיו, מפני שמדובר בלאו השווה בכול, ואין כבוד הבריות דוחה איסור מן התורה בקום ועשה.

13 משנה תורה, כלאיים, פרק י, הלכה כט. ויש לעיין בדברי הרמב"ם, שכן מפורש בדבריו, וכן הבין בדעתו בספר שאגת אריה (סימן נח), שמקרים אלו עוסקים בביטול הלאו בקום ועשה. ונמצא להלכה שלא של ממון נדחה משום כבוד הבריות גם בקום ועשה, שלא כדעת רש"י בברכות שהבאנו לעיל, אלא שאין לומדים איסור ממנו, ובאיסורים אין ללמוד ממת מצווה, כיוון שיש בו לימוד מיוחד, ולא הזכיר כלל את מסקנת הסוגיה בברכות, שיש לחלק באיסור תורה בין קום ועשה לבין שב ואל תעשה. וב"אור שמח" על הרמב"ם שם רוצה לומר שיש לתכן שמסקנת הגמרא, שב ואל תעשה שאני, לא הייתה בגרסת הספרים שהיו לפני הרמב"ם.

14 שו"ת נודע ביהודה קמא, אורח חיים, סימן לה.

15 עיין לקמן הע' 42. וראה מה שכתבנו לקמן בגוף המאמר בהבנת הירושלמי, שלא כדעת "נודע ביהודה".

16 עיין גם הערת "מאיר נתיב" (הערה ה) על פירוש הר"ש סירליאו, ירושלמי, ברכות ג, א, ובפירוש "מראה הפנים", ירושלמי, כלאיים ט, א, ד"ה הרי שהיה. ובשו"ת נודע ביהודה קמא, אורח חיים, סימן לה, לומד מכאן שהרמ"א פוסק להלכה כדעת רש"י ולא כתוספות. ומפרשי ה"שולחן ערוך" ביורה דעה שם השיגו על דינו של הרמ"א מצדדים נוספים. עיין "דגול מרבבה", "אבן העזר" ו"יד אברהם".

שוגג בעברה מתמשכת

בשו"ת מחנה חיים¹⁷ חולק על הבנת ה"נודע ביהודה" במחלוקת הרא"ש והרמב"ם. לדעתו, עקרונית, גם הרא"ש סבור שמי שעובר על איסור בשוגג, מחויבים להפרישו גם במקום שיש פגיעה בכבוד הבריות. לכן, אם ראה את חברו רוצה ללבוש בגד כלאיים כדי שלא יהיה ערום, הוא חייב למנוע אותו מללבוש את הבגד, כדי שלא יבוא לידי איסור מן התורה, שאינו נדחה מפני כבוד הבריות. אך המקרה שדיבר עליו הרא"ש (הובא לעיל), הוא במי שלבוש בבגד כלאיים של תורה ואינו יודע זאת. במקרה זה, הרא"ש סובר שאין להודיעו ואין לפשוט את הבגד מעליו, ולא כפי שכתב הרמב"ם. וטעמו של הרא"ש עמו: כיוון שכבר לבש את הבגד, כבר נעשה איסור "לא תלבש שעטנז", וכל זמן שאינו יודע שהוא לבוש בגד כלאיים, אינו עובר על איסור אחר, אלא ממשיך את האיסור שכבר נעשה. וכלל גדול הוא בתורה: כל עברה הנעשית בשוגג, אם נמשכה אפילו כל היום כולו או כל השנה כולה, היא בגדר עברה אחת. והרא"ש מחדש שבמקום כבוד הבריות אין מצווה להפרישו מן העברה. אך ברגע שהלה יודע שהוא לבוש בגד כלאיים, אם ימשיך ללבוש את הבגד, הוא בגדר עושה עוד איסור, וחייב לפשוט את הבגד, גם אם יצטרך לילך ערום ברשות הרבים.

עברה כשוגג ועברה כאונס

עוד כתב שם ה"מחנה חיים" שאם אדם עובר על האיסור באונס, מוכח מדברי הרמב"ם¹⁸ שאין עליו עוון ופטור לגמרי, והדבר נחשב לו כשב ואל תעשה, ואין חייבים להפרישו אם מדובר בכבוד הבריות. בהתאם לזה, טוען ה"מחנה חיים", שדינו של הרמ"א בכהן השוכב ערום בבית שיש בו מת, ואינו יודע על זה, הדן אם נחשב כעובר על איסור אם לאו, תלוי בשאלת הגדרתו כשוגג או כאונס. ובמקום שלא היה יכול לעלות על דעתו שיהיה מת בבית, הוא בגדר אונס וכשב ואל תעשה, ונדחה מפני כבוד הבריות אף באיסור מן התורה. אבל אם היה יכול להעלות זאת על דעתו, הוא בגדר שוגג, ובאנו למחלוקת הרא"ש והרמב"ם, כמו שנתבאר לעיל.

17 אבן העזר, חלק ב, סימן לב. ועיין שם שמוכיח מדברי הרמב"ם במשנה תורה, כלאיים פרק י, הלכה כט, שאם ישראל עובר על איסור במזיד, אין חובה להפרישו.

18 משנה תורה, שגגות, פרק ה, הלכה ו.

הגדרת כבוד הבריות

ה"אור שמח"¹⁹ אומר שיש עקרונית שני מיני כבוד הבריות הנזכרים בדברי חז"ל:

א. כשיש צורך למנוע ביזיון מן האדם. בזה התירו בכל מקרה איסור מדרבנן אף בקום ועשה, ואיסור מן התורה בשב ואל תעשה.

ב. כשיש צורך לכבד אדם באופן חיובי, בדומה למה שנאמר בגמרא (ברכות יט ע"א), שהיו מדלגים על גבי ארונות של מתים לכבוד מלכים. במין זה של כבוד הבריות, הקלו חכמים רק באיסור שהתורה עצמה הקלה בו במקרים אחרים של כבוד הבריות.²⁰

בכל מקרה, הדין שכבוד הבריות דוחה איסור זה דווקא "בעידנא", כלומר שבזמן שעושה את האיסור, מכבד את הבריות.²¹

והנה שניים מגדולי האחרונים, ר' יצחק בלאזר ור' נפתלי אמשטרדם,²² נחלקו בשאלת הגורם הקובע אם יש לפנינו בעיה של פגיעה בכבוד הבריות.

ר' יצחק בלאזר סבור שכבוד הבריות נמדד לפי האדם המסוים: אם עשיית דבר מסוים היא לפי כבודו אם לאו. ועיקר כבוד הבריות הוא לפי דעת בני אדם, והכל בהתאם לנסיבות.²³

למשל: בעיני הבריות נחשב לא ראוי ולא מכובד שאדם חשוב ומכובד יסחב שק או קופה על גבו ברשות הרבים. לאור זה, האריך לבאר את הגמרא בברכות ואת הגמרא בבבא מציעא, הדנה בדין השבת אבדה. לדעתו, מחלוקת הראשונים בשאלה אם דין "והתעלמת", שנאמר בזיקה להשבת אבדה, נאמר בכל זקן ואינה לפי כבודו או דווקא בתלמיד חכם, יסודה בשאלה אם החזרת אבדה, שהיא עצמה מעשה של קיום מצווה, היא בגדר זלזול בכבודו של כל אדם מכובד או רק בכבוד מי שהוא גם תלמיד חכם.²⁴

19 על משנה תורה, יום טוב, פרק ו, הלכה יד.

20 פירוש, כיוון שהקלה התורה להיטמא למת מצווה משום כבוד הבריות, הקלו חכמים להיטמא טומאה דרבנן לשם כבוד מלכים. אך אסור להוציא ספר תורה בשבת לכרמלית לכבוד המלך, לדעת ה"אור שמח". ועיין מה שכתב בזה בשו"ת כתב סופר, אורח חיים, סוף סימן לז.

21 לכן אסור לתפור בגד בחול המועד למי שצריך אותו לאחר זמן, כדי שלא יהיה לו ביזיון (אור שמח שם). וזה דומה לכלל הידוע, שעשה דוחה לא תעשה דווקא בעידנא.

22 שניהם מגדולי תלמידי של רבי ישראל סלנט.

23 "וכבוד הבריות נערך בכל אחד לפי מעלתו ומצבו, בזמן שיהיו מידותיו מיושבות כראוי ויכול לדון על עצמו מבלי לטעות. ועל זה נאמר במשנה, אבות ו, ד: 'אל תחמוד כבוד יותר מלמודך', שכוונתו הרגלך, כי הכבוד המורגל הוא כבוד הבריות" (מוסר אביך לרא"ה קוק זצ"ל, פרק ג, אות ד).

24 עיין שו"ת פרי יצחק, סימן נב וסימן נד, שהאריך בזה.

כבוד הבריות בפסיקה ההלכתית

בכל אופן, הוא סבור שכבוד תלמיד חכם אינו דוחה איסור או מצווה, אלא כבוד הבריות, ועצם העובדה שהאדם תלמיד חכם יש בה כדי להגדיר מקרים מסוימים כמצב של כבוד הבריות.

לעומתו, סבור ר' נפתלי אמשטרדם שהדין האמור בכבוד הבריות נאמר רק בדבר שהוא גנאי לכל המין האנושי, יהיה מי שיהיה, בדומה למת מצוה ולמי שהולך ערום בשוק, שרוב בני האדם מתביישים בזה. אבל אם הביזיון הוא רק לאדם מסוים, לפי תכונתו ומעמדו, בזה לא שייך לפטור מצד כבוד הבריות.²⁵

לפי זה, טוען ר' נפתלי, יסוד הדין שכבוד הבריות דוחה איסור תורה בשב ואל תעשה, ואיסור דרבנן אף בקום ועשה, הוא בעובדה שבזיון כללי של הבריות נוגע לכבוד המקום, על דרך מה שאומרת הגמרא בסנהדרין (מו ע"ב), שהכתוב אומר "לא תלין נבלתו על העץ... כי קללת א-להים תלוי" (דברים כא, כג). והגמרא אומרת שעובדת היות האדם תלוי יש בה משום זלזול במלך, זלזול בהקב"ה, "כי בצלם א-להים ברא אתו" (בראשית א, כז). וכן הדין בדבר שהוא בעיני הכול בגדר ביזיון.

לעומת זאת, כבוד תלמיד חכם, והחובה שלא ייווצר מצב שיהא התלמיד חכם מזולזל בעיני הבריות, יסודם בכתוב "את ה' א-להיך תירא" (דברים ו, יג). והגמרא לומדת מן הפסוק: "את' - לרבות תלמידי חכמים".²⁶

נמצא שאין למחול על דבר שיש לו זיקה לכבוד הבריות, כיוון שכבוד הבריות יש לו זיקה לכבוד המקום. אך כבוד ששייך לאדם מסוים, אף אם מדובר בתלמיד חכם, ודאי שיכול למחול עליו.²⁷

יסוד החילוק בין איסור מהתורה לבין איסור מדרבנן

הבאנו לעיל שאיסור מדרבנן נדחה מפני כבוד הבריות גם בקום ועשה. רש"י²⁸ אומר שרבנן הסכימו שיעברו על דבריהם משום כבוד הבריות, ומחלו על כבודם לשם זה. וכן אפשר לפרש שעל דעת כן לא אמרו את האיסור או שהתנו מראש שבאופן זה יתבטל,

25 שם סימן נג. והאריך לבאר את הגמרות הנזכרות לעיל ומחלוקת הראשונים בעניין השבת אבדה בהתאם לשיטתו.

26 בבא קמא מא ע"ב.

27 עיין קידושין לב ע"א.

28 ברכות יט ע"ב, ד"ה ודקא קשיא.

שהם אמרו והם אמרו (עיין ספר זוהר הרקיע לתשב"ץ, שורש ראשון). ונאמר בדרשות הר"ן (דרוש ה, נוסח ב): "ולא העמידו דבריהם... מפני כבוד הבריות".²⁹

ה"כתב סופר"³⁰ מביא בשם אביו, ה"חתם סופר", שכשהגמרא בברכות אומרת שאי אפשר ללמוד שידחה כבוד הבריות איסור מן התורה, ממה שלמדנו בעניין השבת אבדה, כיוון שאין למדים איסור מממון, אין כוונתה לומר שהממון קל יותר מן האיסור,³¹ אלא: כיוון שניתן למחול על ממון, בזקן ואינה לפי כבודו חייבה התורה את בעל האבדה למחול על ממונו. אך על איסור שהוא משום כבוד שמים, אי אפשר למחול, ולכן לא ניתן ללמוד מזה על זה. אולם ביחס לאיסורים מדרבנן, כשהם מתנגשים עם כבוד הבריות, מחלו חכמים על דבריהם, מפני שיש בכוחם לעשות זאת. והמקור לזה הוא מה שלימדה אותנו התורה בהשבת אבדה. והדברים מדויקים בדברי רש"י הנזכרים לעיל: "ורבנן אחלוהו ליקרייהו".

והנה בעניין איסור מן התורה, הגמרא אומרת שמי שמוצא כלאיים בבגדו, פושט אותו אפילו בשוק, משום ש"אין חכמה ואין עצה ואין תבונה לנגד ה'" (משלי כא, ל), ובכל מקום שיש חילול השם, אין חולקים כבוד לרב.

התייחסות דומה אנו מוצאים בגמרא בעירובין (סג ע"א), האומרת כי אף על פי שהלכה היא שאסור לתלמיד להורות הלכה בפני רבו, והעושה כן חייב מיתה, על מנת לאפרושי מאיסורא, כגון שהתלמיד רואה אדם הרוצה לעשות איסור, ורבו יושב שם ושותק, מותר לתלמיד לקפוץ ולהורות הלכה בפני רבו. ומסבירה הגמרא שהטעם לזה הוא: שנאמר "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'", ובכל מקום שיש חילול השם, אין חולקים כבוד לרב.

29 עמ' פז (במהדורת פלדמן). ועיין ראבי"ה, שבת, סימן שצא (מהדורת אפטוביצר), הסובר עקרונית שאין איסור באמירה לגוי בשבת לצורך מצוה גם באיסור תורה. ובעניין טלטול המת בשבת, לא הסתפק, אלא כתב: "ואומר אני, מותר לומר לגויים להביאו, שאיסור אמירה לגוי אינו במקום כבוד המת". משמע שבמקום כבוד המת, היינו כבוד הבריות, לא שייך לומר שיהיה איסור אמירה לגוי. ועיין גם בראבי"ה, הלכות יום טוב, סימן תשיח, שכתב בשם הראב"ן, שביום טוב ראשון נעשים כל צורכי המת כולל איסורי תורה על ידי גויים, ואיסורי דרבנן על ידי ישראל. לעומת הראב"ה, הרמב"ן ב"תורת האדם" (בתוך כתבי הרמב"ן, חלק ב, מהדורת שעוועל, עמ' עו-פ), נוטה לצמצם את דינו של רב נחמן בגמרא בשבת (צד ע"ב), האומר שמותר לטלטל את המת בשבת לכרמלית משום שגדול כבוד הבריות. ורוצה לומר שלא התירו אצל כבוד הבריות אלא איסור שאין לו תקנה, כגון הוצאת כרמלית. אבל טלטול שאפשר לתקן על ידי כיכר או תינוק, לא התירו אלא על ידיהם. וכן התירו דווקא איסור דרבנן שאין לו עיקר מן התורה ככרמלית, אבל לא התירו מלאכה שיש לה עיקר מן התורה אפילו באמירה לגוי. עיי"ש.

30 שו"ת כתב סופר, אורח חיים, סימן לו.

31 אדרבה, יש דברים שבהם הממון חמור יותר כגון שאין הולכים בממון אחר הרוב.

כבוד הבריות בפסיקה ההלכתית

רש"י על אתר אומר שאין תורת חכמה וכבוד ותבונה ויועץ עומדים כנגד חילול השם. ובגמרא בברכות הוא אומר שאינה חשובה כנגד ה'. הוה אומר: אין דבר נחשב כנגד ה', וכל חכמתנו ובינתנו והרגשתנו במקרה זה אינן מעלות ואינן מורידות, ודבר ה' ניצב לעולם.³² ועדיין הדברים טעונים ביאור.

חוקי התורה הם אמת נצחית

ייתכן להבין את דברי הגמרא, "אין חכמה ואין עצה ואין תבונה לנגד ה'", ביחס לאיסורי תורה, באופן זה.

ה"משך חכמה" (דברים יז, יא) אומר שיש חילוק יסודי בין דיני התורה לבין הדינים מדרבנן, אף על פי שהרמב"ם סבור שכל מי שעובר על הוראת חכמי בית דין הגדול, מבטל מצוות עשה, לעשות "על פי התורה אשר ירוך" (דברים שם) ועבר על איסור לאו, "לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך" (שם).³³

דיני התורה הם בבחינת נצח, ואי אפשר לשנות אותם או לבטלם. ואולם התורה קבעה גם שיש כוח ביד חכמים לקבוע גדרים וסייגים והלכות על פי כללים מסוימים, והעובר על דבריהם עובר על איסור מן התורה, אלא שמראש לא נקבעו דברים אלו לנצח. אדרבה, ניתנה רשות לבית דין אחר בכפוף לכללים מסוימים לבטל ולשנות את מה שקבע בית דין שלפניו.³⁴ משמעות הדבר היא: בעוד דיני התורה הם אמת נצחית שאנחנו חייבים לקיים, בדינים מדרבנן, עיקר ההלכה הוא לשמוע בקול חכמים ולקיים את דבריהם, אף אם דבריהם אינם בגדר אמת מוחלטת, וייתכן שישתנו בעתיד על ידי בית דין אחר.

לפי זה, דין תורה, שהוא אמת מוחלטת ואמת נצחית, אי אפשר לעקור אותו ולדחות אותו בקום ועשה, גם לא בשביל כבוד הבריות, כי אין חכמה ואין עצה ואין תבונה לנגד ה'. אך בדינים מדרבנן, העיקר הוא לשמוע לדבריהם, ושייך שיתבטל ויידחה במקום כבוד הבריות.

32 "עצה היא הדעת, וחכמה ותבונה ידוע. ואמר שאף באדם שנקבצו כל שלשה אלו אינם כלום נגד ה'. כלומר, במה שאין רצונו של הקב"ה כן, כמו שנאמר (קהלת ט, יא): 'וגם לא לחכמים לחם' וגו'. ועוד, 'אין חכמה'... לומר שאין חולקים כבוד לרב במה שנוגע לה'... ועוד, 'אין חכמה נגד ה'', הכל כאין נחשב. כמו שאמרו (תנא דבי אליהו רבא כא), וחכמים כבלי מדע ונבונים כבלי השכל" (פירוש הגר"א למשלי כא, ל).

33 ספר המצות לרמב"ם, עשה קעד, לא תעשה שיבי; משנה תורה, ממרים, פרק א, הלכות א-ב.

34 משנה תורה, ממרים, פרקים א-ב.

חוקי התורה הם חוקי חיים

אפשרות אחרת להבנת הדברים היא על ידי מיקוד הדיון בזיקה שבין חוקי התורה ואיסוריה לבין כבוד הבריות בשני תחומים: חוקים שיסודם במושכלות, שעניינם להבדיל בין אמת ושקר, לעומת חוקים שיסודם במפורסמות, שעניינם להבדיל בין טוב לרע; חוקים הנוגעים לחיי הנפש ממש, שביטולם מבטל את החיים, לעומת חוקים נימוסיים, שאינם בגדר חיי נפש ואף לא בגדר חיי שעה. היינו: חוקי התורה וההלכה לא רק שיסודם במעלה גדולה יותר, אלא הם נוגעים לחיי הנפש ממש, וביטולם מבטל את החיים, ולכן אין חכמה ותבונה וכבוד הבריות עומדים כנגדם, כשם שאין כבוד הבריות עומד בפני צורכי רפואתו וחיוו של האדם.

יסודות אלו מפורשים בדברי הרב הראי"ה קוק זצ"ל. וזה לשונו:

המפורסמות, אם שראוי ללכת בהם להבחין בין טוב לרע, עם כל זה ראוי להשריש שהם פחותים במעלה מהמושכלות האמתיות, כדברי הרמב"ם,³⁵ שידיעת טוב ורע במפורסמות, ממנו יוצא הכרת הנאה והמגונה... על כן משפטי תורת ד' התמימה שנוסדו בטהרת המושכל, נעלים המה מכל חוקי המפורסמות של טוב ורע, ומהם גם כבוד הבריות. על כן בהגיע נגד ד', נגד חוקי תורתו, אין חכמה ואין תבונה ואין עצה, אף על פי שישנם במציאות וראוי ללכת בהם בהיותם בלתי מנגדים חוקי ה'.

גם ראוי להעיר בזה כי ישנם ב' מיני חוקים: יש חוקים שמיוסד תכליתם רק על הנאה והמגונה, להרחיב לבו של אדם ולרומם נפשו בהכרת הנעים והנשגב ולעדן כישרונותיו, ונכנס בכלל זה כל תורת היופי, שמהם יצאו חכמות שונות, כמו הזמרה, הציור, וכיוצא בזה, ויש עבורם גם כן חוקים נימוסיים ערוכים בשכל. ובאשר כל תכלית אלו הידיעות והחוקים שבהם איננו דבר הנותן לאדם חיים, לא חיי שעה, ומכל שכן שחיי עולם אין בידם, יאה לדקדק בכל הליכותיהם ואופני קיבולם, שלא יהיה בהם דבר יוצא מהנימוס והדקדוק של כבוד הראוי... ואין ראוי שתהיה חובת קבלתם למעלה מתכליתם. מה שאין כן חוקים הנוגעים לחיי הנפשות, כמו חוקי הרפואה והתמדת הבריאות, בהם אין להשיגח על חוקי נימוס וכבוד, כי תעודתם היא במעלה, שהיא יותר מקפת ומעכבת ומביאה אל השלימות, מחוקי הכבוד...

35 מורה הנבוכים, חלק א, פרק ב.

חוקי תורתנו הקדושה צריכים להכירם בתור חוקי חיים. לא חוקים שבהם יתוקן ויונעם החיים הגשמיים והרוחניים לבד, כי אם חוקים בהם יקנו החיים, החיים הנצחיים וחיי שעה, על כן הם נעלים מכל כבוד והדר מוסכם. לכן במקום שיש חילול השם ופריעת דברי תורת ד' שהיא תורת חיים, אין חולקין כבוד לרב, כי הדברים שנותנים חיים לעולם הם נעלים מכל כבוד מוסכם במנהג אנושי. והכתוב דימה דרכי התורה לרפואה: "אני ד' רופאיך" (שמות טו, כ); "רפאות תהא לשׁיך" (משלי ג, ח); "כרפאי לישראל ונגלה עון אפרים" (הושע ז, א). אין ראוי לגלות עון מפני הנימוס והכבוד. אבל הרופא כל, הצריך לו לרפואתו לא יחוש לכבוד ונימוס. על כן "כרפאי לישראל, ונגלה עון אפרים", ולא אקפיד רק שיבא הישע לצריכים רפואה.³⁶

נמצא שמלבד היות חוקי התורה נעלים יותר בשורשם, התורה היא תורת חיים, וחוקיה הם חיי נפש ממש, שבלעדיהם אין קיום וחיות כלל. לכן, אין חכמה עצה ותבונה כנגדה, גם אם לעתים, מבחינת ההרגשה הטבעית והכבוד הטבעי, נראה שיש לנהוג אחרת. ומי שאינו נוהג כן, אלא מקדים את הכבוד והנימוס הטבעי לדין התורה בזמן שהם מתנגשים זה בזה, יש בזה משום חילול ה', שהרי הקדים את כבוד הבריות וכבוד האדם לכבוד שמים, וגילה בזה שאין ציווי התורה נחשב בעיניו כחיי נפש.³⁷

והנה מן העובדה שהגמרא לא הסתפקה באמירה "אין חכמה ואין עצה ואין תבונה כנגד ה'", ואמרה גם שבכל מקום שיש חילול ה' אין חולקים כבוד לרב, היה מקום לומר שדווקא במקום שיש חילול ה', שהרואים חושבים שהאדם מקדים את כבוד עצמו או כבוד הבריות או כבוד תלמיד חכם לכבוד המקום, הדין הוא שאינו דוחה איסור מן התורה בקום ועשה. אך במקום שאין חילול ה', הדין הוא שגדול כבוד הבריות, שדוחה איסור מן התורה גם בקום ועשה. ובשו"ת נודע ביהודה, אכן מעלה אפשרות כזאת, אך דוחה אותה, ומסיק להלכה שהאמת היא שרב יהודה מלמד אותנו שעצם עשיית עברה באיסור מן התורה יש בה משום חילול ה', בין רבים רואים את הדבר בין לאו.³⁸

36 עין אי"ה, ברכות, פרק ג, אות לד.

37 עיין ברכות יד ע"א: "אמר רב: כל הנותן שלום לחברו קודם שיתפלל, כאילו עשאו במה". ועיין סידור עולת ראייה, חלק א, עמ' רנז.

38 שו"ת נודע ביהודה קמא, אורח חיים סימן לה, ד"ה ועדיין. ולאור דבריו והסוגיה בברכות, יש מקום לעיין בגדרי חילול ה', שבאופן פשוט דין זה תלוי באופן שמתקבל הדבר אצל הרואים. עיין לדוגמה: בפירוש "דרך חיים" למהר"ל על מסכת אבות ד, ד; "משך חכמה" על התורה, סוף פרשת וילך, בקטע הראשון בפירושו על ההפטרה. ועיין שו"ת פרי יצחק לר' יצחק בלאזר, סימן כו, ד"ה ולכן וד"ה אולם, שהסביר שיסוד המחלוקת בין הרמב"ם לבין הרא"ש, שדננו בה לעיל, הוא בשאלה אם אין כבוד הבריות דוחה איסור תורה בקום ועשה בין במזיד בין בשוגג, שזה דעת הרמב"ם, או שרק כשעושה במזיד אין כבוד הבריות דוחה איסור תורה בקום ועשה, שזה דעת הרא"ש. וביאר שאפשר שטעמו של הרא"ש הוא

שיטת הירושלמי בדין כבוד הבריות וכבוד הרבים

למדנו בירושלמי (כלאים ט, א):

הרי שהיה מהלך בשוק ונמצא לבוש כלאים. תרי אמוראין: חד אמר אסור וחרנא אמר מותר. מאן דאמר אסור, דבר תורה. מאן דאמר מותר, כההיא דאמר ר' זעירא: גדול כבוד הרבים,³⁹ שהוא דוחה את המצוה בלא תעשה שעה אחת. תני: אין מדקדקין במת ולא בכלאים בבית המדרש. רבי יוסי הוה יתיב מתני, והוה תמן מיתא. מן דנפק [=מי שיצא] לא אמר ליה כלום, מן דיתיב [=מי שישב] לא אמר ליה כלום. רבי אימי הוה יתיב מתני, אמר ליה חד לחבריה: את לבוש כלאים. אמר ליה רבי אימי: שלח מנך [=פשוט את בגדך] ויהב ליה.

ה"פני משה" על אתר מבאר שלמעשה אין מחלוקת בירושלמי בשאלת מי שהיה מהלך בשוק ונמצא לבוש כלאים. אלא מאן דאמר אסור מן התורה מדבר במי שלבוש בגד כלאיים מדאורייתא, שהוא אסור, וחייב לפשוט את בגדו אף אם הוא נמצא בשוק; ואילו מאן דאמר שמוותר, מדבר במי שלבוש בגד כלאיים מדרבנן, שבזה הלכה כר' זעירא: גדול כבוד הבריות, שדוחה את הלא תעשה של "לא תסור".

לפי הסבר זה, דברי הירושלמי מתאימים עקרונית למה שלמדנו בבבלי. ומה שמובא בהמשך הירושלמי, שאין מדקדקין במת ובכלאים בבית המדרש, הוא בגדר דין לעצמו, שמשום ביטול תורה אין מדקדקין בזה. ומשמע מזה שאף בטומאה מדאורייתא וכלאים מדאורייתא הדין כן.

ומפורש בדברי הרמב"ן ב"תורת האדם" שלדעת הירושלמי תלמוד תורה דוחה איסור לאו של טומאה ושל כלאים אף באיסור תורה. וזה שלא כדעת הבבלי (עבודה זרה יג

בזה שהגמרא לא הסתפקה באמירה שכנגד איסור תורה "אין עצה ואין תבונה" וגו', אלא הוסיפה שבכל מקום שיש חילול ה', אין חולקים כבוד לרב. וחילול ה' שייך דווקא במזיד.

39 בפירוש "עלי תמר", לסבי מו"ר הרב ישכר תמר זצ"ל, על הירושלמי (כלאים ט, א), זרעים, חלק ב (התש"מ), עמ' כו, ד"ה דאמר ר"ז, כתב: "בנזיר פ"ז ה"א הגירסא 'כבוד הבריות' וכ"ה בכ"ר [=כתב יד רומא] בברכות פ"ג ה"א וכ"ה כאן בהוצאת אמט"ד [=אמסטרדם]. ונראה שבמקור המאמר נאמר דאמר ר"ז 'גדול כבוד הבריות', שרק נוסח זה מתאים כאן גבי כלאים ומיניה יליף לכבוד הרבים אף שחוסר הכבוד אינו נוגע לו [ההדגשה שלי - מ"ר]. כמ"ש בנזיר ובברכות שהספק הוא אם מותר לכהן לטמא לכבוד רבים, וא"כ נכון הגירסא כמ"ש בנזיר ובברכות בכ"ר 'גדול כבוד הבריות'. אולם גם הגירסא שלפנינו... נכונה, שכן דרכו של הירושלמי לפעמים לשנות מקור המאמר להביע אותו בתולדה היוצא ממנו לשם פתרון הספק. ושיעורו, דאמר ר"ז גדול כבוד הרבים, היינו מדקאמר גדול כבוד הבריות. דוק מיניה דה"ה הדין גדול כבוד הרבים".

כבוד הבריות בפסיקה ההלכתית

ע"א; עירובין מז ע"א), הסובר שמשום תלמוד תורה נדחית רק טומאה מדרבנן ולא טומאה מדאורייתא.⁴⁰

אולם פשט דברי הירושלמי אינו כהבנת ה"פני משה", אלא שנחלקו האמוראים בשאלה אם דוחים איסור מן התורה מפני כבוד הבריות אם לאו. וכן כתב בפירוש "עלי תמר" על הירושלמי.⁴¹ וזה לשונו:

מפורש בגמרא כאן שהוא שלא כמסקנת הבבלי בברכות יט, שכבוד הבריות אינו דוחה אלא איסור דרבנן... אכן למסקנת הירושלמי פליגי בזה אמוראי. ולמאן דאמר מותר, דוחה אפילו איסור לא תעשה דאורייתא שעה אחת. וכן הוא סתמא בירושלמי ברכות ג, א ונזיר ו, א, כמאן דאמר מותר ודוחה אפילו איסור תורה. וכן הוא בפירוש הר"ש סירליאו בברכות. וכן כתב (הפני משה עצמו בפרוש) מראה הפנים בברכות ובנזיר, אולם כאן נדחק להוציא דברי הירושלמי ממשמעותם ואינו נראה כלל.

לפי הבנה זו, מובן גם המשך הירושלמי, "תני: אין מדקדקין במת ולא בכלאים בבית המדרש", שפירושו שכשם שמצינו שאיסור תורה נדחה לשעה אחת מפני כבוד הבריות, כן נדחה איסור תורה לשעה אחת מפני תלמוד תורה.

אלא, כפי שמבאר ה"עלי תמר" באריכות (בהמשך דבריו), מי שסובר שכבוד הבריות דוחה גם איסור מן התורה, מדובר בדחייה רק לשעה אחת, אבל לא לתמיד ובאופן קבוע. ובזה דיבר הירושלמי, היינו במי שהולך בשוק לבוש בגד כלאיים, ונשאלת השאלה אם הוא חייב לפשוט את הבגד מיד או שיכול להמתין עד שיגיע לביתו. וכן מה ששנינו בירושלמי (ברכות ג, א; נזיר ו, א), שמיטמא כהן לכבוד הרבים, ואפילו בטומאה דאורייתא, הכוונה דווקא לשעה אחת.

אם כן, גם אם נסבור שכבוד הבריות דוחה איסור מן התורה, יהיה הבדל ברור בין איסור מן התורה לאיסור מדרבנן. באיסור מדרבנן, אין הגבלה של שעה אחת. וכל זמן שכבוד הבריות לפנינו, יידחה האיסור ואפילו לזמן רב. מה שאין כן באיסור מן התורה. כך למשל כשיש לעני רק בגד אחד ללבוש והוא עשוי כלאיים: אם מדובר בכלאים מדרבנן, יידחה האיסור משום כבוד הבריות לכל משך הזמן שהעני זקוק לבגד זה. אך אם הוא

40 כתבי הרמב"ן, חלק ב, מהדורת הרב שעוועל, עמ' קד-קה. וכן מפורש ברא"ש, כתובות, פרק ב, סימן ד.
41 עלי תמר, שם.

עשוי כלאיים מדאורייתא, לא יוכל העני ללבוש בגד זה תמיד, ורק לשעה אחת נדחה איסור תורה מפני כבוד הבריות.⁴²

ויש להוסיף כי לעניין כבוד הבריות, הירושלמי מביא מחלוקת בין אמוראים בשאלה אם הוא דוחה גם איסור תורה אם לאו. אך בעניין כבוד הרבים, משמע במפורש הן מן הירושלמי בברכות (ג, א) הן מן הירושלמי בנזיר (ז, א), שהמסקנה היא שכבוד הרבים דוחה איסור תורה. ולכן כוהן יכול להיטמא אף באיסור תורה מפני כבוד הרבים. ועיין שו"ת מחנה חיים⁴³, שמעלה שיש מקום לחלק בין כבוד הבריות לכבוד הרבים. לדעתו, גם אם נבין שלדעת הירושלמי, איסור תורה אינו נדחה מפני כבוד הבריות, פשוט שהוא נדחה גם משום כבוד הרבים.⁴⁴

נמצאנו למדים שיש מקום לומר שלפי הירושלמי, איסור תורה יכול להידחות גם בקום ועשה הן מפני כבוד הבריות הן מפני כבוד הרבים הן מפני תלמוד תורה, ובלבד שיהא זה לשעה אחת.

ונראה לבאר בדעת הירושלמי שמשמעות האמירה שהאיסור נדחה לשעה אחת אינה ביטול האיסור. בדומה למה שמצאנו שיש דין הוראת שעה על פי נביא: שאם הנביא אומר שיש לעבור על איסור תורה לשעה אחת, חייבים לשמוע לו בכל איסורי תורה פרט לעבודה זרה. וגם הלכה היא שעשה דוחה לא תעשה "בעידנא", כלומר שבזמן שהאדם מקיים את מצוות העשה, הוא עובר על לאו, כגון כשיש לתינוק בהרת על מקום המילה, וכדי לקיים את המילה, שהיא מצות עשה, האדם נאלץ לעבור על הלאו שלא לקוץ את הבהרת, ולא יעלה על הדעת שההיתר ייחשב כביטול הלאו או עקירתו. אלא שבמקרה המסוים, יש להכריע באופן מסוים, אם מצד כללי התורה וההלכה או מצד הוראת שעה. וזה לשון הריטב"א בעניין זה (יבמות צ ע"ב, ד"ה ונגמר מיניה):

42 הגדר של שעה אחת הוא שיסיים את המעשה שהוא עסוק בו בשעה זו ולא מעבר לה. וכך הבין גם בשו"ת נודע ביהודה קמא, אורח חיים, סימן לה. אלא שעל עצם הבנתנו בדברי הירושלמי חולק ה"נודע ביהודה" שם, כפי שהבאנו לעיל בגוף המאמר. דעתו היא שאמנם הירושלמי מדבר במי שלבוש בגד כלאיים דאורייתא, אלא שנחלקו האמוראים אם זה בגדר קום ועשה או בגדר שב ואל תעשה. והאמורא שהתיר סבור שהוא בגדר שב ואל תעשה, ובכל אופן התיר משום כבוד הבריות רק בתנאי שיהא לשעה אחת בלבד. ונמצא לכאורה שהירושלמי מחמיר יותר מהבבלי. ויותר נראה ל"נודע ביהודה" שכן היא גם דעת הבבלי. וכן היא דעתו להלכה, שכבוד הבריות דוחה איסור תורה בשב ואל תעשה רק לפי שעה.

43 שו"ת מחנה חיים, חלק ב, אבן העזר, סימן לב, סוף אות ב, ד"ה הרי מבואר.
44 יש להעיר שמסברה ניתן בהחלט לומר ש"כבוד הרבים" עדיף מ"כבוד הבריות", כמו שכותב ה"מחנה חיים". וייתכן שבוה אף הבבלי לא יחלוק. אולם אם כל דין "כבוד הרבים" יסודו בדין "כבוד הבריות" (עיין לעיל, הע' 39), ראוי לומר שדיו לבא מן הדין להיות כנידון. ועיין בפירוש ספר חרדים על הירושלמי בברכות שם, שנדחק לומר שאין כוונת הירושלמי לומר שכבוד הרבים דוחה איסור תורה, אלא רק שדוחה ספק איסור תורה.

כבוד הבריות בפסיקה ההלכתית

וכן הלכתא דשב ואל תעשה. בית דין עוקרין או אפילו לא תעשה לצורך השעה או הפקר ממון לעולם. אבל לעקור לא תעשה לדורות - אין להם רשות.

נמצא שגם אם נסבור שכבוד הבריות דוחה איסור תורה לשעה אחת, אין בזה משום ביטול איסור התורה. אך בלא המגבלה של שעה אחת, ניתן לראות זאת כביטול האיסור ממש, ולכן זה שייך רק באיסור דרבנן ולא באיסור תורה.

הבנה זו בדברי הירושלמי יכולה לעלות בקנה אחד גם עם מה שביארנו לעיל מתוך דברי ה"משך חכמה", שדיני התורה אינם נדחים בקום ועשה מפני כבוד הבריות, מפני שהם אמת נצחית שאינה ניתנת לשינוי. ויש לומר שדחייה לשעה אינה פוגעת ואינה מבטלת את נצחיותם של דיני התורה.

ראיה לדבר יש בדברי הרמב"ם ומוני מצוות אחרים, הסוברים שבכלל תרי"ג מצוותיה של התורה, יש למנות רק מצוות הנוהגות לדורות, אך מצוות שנאמרו לשעתן אינן נמנות במניין המצוות, כיוון שאינן בכלל מה שנאמר בתורה: "תורה צוה לנו משה, מורשה קהלת יעקב" (דברים לג, ד). כלומר, רק מה שיתמיד לדורות הוא בגדר ירושה.⁴⁵

ובהגדרת מצוה הנוהגת לדורות, כתוב ב"ספר החינוך" (מצוה צו):

כל מצוה שלא נצטוונו עליה לזמן ידוע, אף על פי שיש לה הפסק בזמן מן הזמנים מצד גלותנו או בסיבת דבר אחר... מצוה הנוהגת לדורות היא נקראת.⁴⁶

סיכום

השתדלנו לסרטט קווים מרכזיים ומנחים בסוגיית כבוד הבריות תוך ברור יסודותיה ועד היכן מגיע היקפה של הלכה זו. ונסכם בקצרה את עיקרי הדברים:

א. המקור להלכה שכבוד הבריות דוחה איסורים מן התורה: בממון, מדין השבת אבדה; באיסורים, מביטול מצות הפסח בשביל קבורת מת מצוה.

ב. מסקנת הבבלי בברכות, וכן נפסק להלכה, יש לחלק בין איסור תורה, שנדחה מפני כבוד הבריות רק כשעובר על האיסור בשב ואל תעשה, לבין איסור דרבנן, שהאיסור נדחה גם בקום ועשה, ויש שתי דעות בעניין היקפו של ההיתר.

45 רמב"ם, ספר המצוות, השורש הרביעי.

46 עיין גם רמב"ם, ספר המצוות, עשה קפז.

יש מי שמצמצמים את היקף הדין. לדעת התוספות בשבועות, איסור תורה נדחה רק כשיש גנאי גדול. ולדעת ה"נודע ביהודה", איסור תורה נדחה רק לפי שעה.

ויש מי שמרחיבים את היקף הדין. לדעת התוספות בברכות, באיסור שאינו שווה בכל (טומאת כהן למת), ואיסור שאפשר להישאל עליו (נזיר), נדחה איסור תורה מפני כבוד הבריות גם בקום ועשה. ואין כן דעת רש"י והרמ"א הסוברים שאין לחלק בין סוגים שונים של לאו, ובכל מקרה אין כבוד הבריות דוחה אותם בקום ועשה. ולדעת הרמב"ם בהלכות כלאיים, בדבר שבממון נדחה איסור תורה גם בקום ועשה, בניגוד לדעת רש"י בברכות ובניגוד למסקנת הסוגיה שם.

ג. שיטת הירושלמי, כבוד הבריות (וכבוד הרבים) דוחה איסור תורה גם בקום ועשה, אך רק לשעה אחת (ר"ש סירילאו; "עלי תמר"; שלא כהבנת ה"נודע ביהודה").

ד. יש מחלוקת בשאלה אם העושה עברה בשוגג הוא בגדר קום ועשה (רמב"ם, רש"י ו"שולחן ערוך") או בגדר שב ואל תעשה (רא"ש; רמ"א; "נודע ביהודה").

ה. עקרונית, גם לדעת הרא"ש, עשיית מעשה בשגגה היא בגדר קום ועשה, ואף הוא סבור שמי שרואה אדם הרוצה ללבוש בגד כלאיים מן התורה חייב למנוע אותו. אבל כשכבר עשה את האיסור, שהוא עכשיו בגדר שוגג בעברה נמשכת, דינו לדעת הרא"ש כדין שב ואל תעשה כשהדבר מתנגש עם כבוד הבריות ("מחנה חיים").

ו. אנוס נחשב בכל מקרה כשב ואל תעשה ("מחנה חיים").

ז. כבוד הבריות יכול להיות באופן של מניעת ביזיון ובושה לאדם, ובאופן חיובי בנתינת כבוד לאדם. ויש נפקא מינה ביניהם למה שהתירו חכמים ("אור שמח").

ח. נחלקו האחרונים בהגדרת כבוד הבריות, אם ביחס לאדם המסוים (הר"י בלאזור) או ביחס לכלל המין האנושי (ר"נ אמשטרדם).

החילוק בין דין תורה לדין דרבנן יסודו לא רק בעובדה שמבחינה עקרונית דין תורה חמור יותר מדין דרבנן, אלא בהבנה שדיני התורה וחוקיה הם אמת נצחית ("משך חכמה"), והם חוקי חיים שבאמצעותם קונים בני אדם חיים, ועל כן נעלים הם מכל כבוד והדר (עין אי"ה).

מכאן לדבר העיקרי הנלמד מן הסוגיה, שהוא דווקא היסוד הכפול הטמון בה.

א. החשיבות העצומה של כבוד הבריות בתורה ובתפיסת חז"ל והשפעתה להלכה.

ב. חשיבות דיני התורה, העולה על חשיבות כבוד הבריות, כי אין עצה ואין תבונה כנגד ה'.

כבוד הבריות בפסיקה ההלכתית

ההשרשה של המסר הכפול הזה כחלק מאישיותו של כל אדם, ובוודאי של כל תלמיד חכם ופוסק הלכה, היא מוכרחת. אך בחברה שיש בה לא מעט ערבוב ערכים של טוב ורע ושל אמת ושקר, היא נצרכת מאוד כחלק מן היכולת לאזן בין ערכים בהתמודדות ההלכתית מפני רוחות חדשות הנושבות חדשים לבקרים.



מכשיר שמיעה לעניין שופר וקריאת התורה ומקרא מגילה

- הקדמה ▪ החובה לשמוע קריאת שמע
- וקול שופר ▪ החובה לשמוע מקרא מגילה
- דין שמיעה על ידי רמקול ▪ מכשיר שמיעה
- שינוי היחס למכשירי עזר בכלל ומכשירי שמיעה בפרט ▪ סיכום

הקדמה

בשנים האחרונות, נזקקו הפוסקים לשאלת השימוש ברמקול לקיום מצוות שחובה לשמוע אותן או לקרוא אותן. פוסקים אחרים דנו בדין מכשיר שמיעה בשבת, נשיאתו או שימוש בו. פוסקים אחרים דנו בעקיפין בשאלת השימוש במכשיר שמיעה במסגרת קיום מצוות הכרוכות בקריאה או בשמיעה, כמו: שמיעת קול שופר, מקרא מגילה וקריאת התורה. אנו נפרוס את היריעה ונרחיב אותה ונעסוק בשאלות: האם מי שזקוק למכשיר שמיעה, יכול לשמוע בעזרתו את מקרא מגילה? האם דין מכשיר שמיעה כדין רמקול? האם יש דמיון בין תקיעת שופר ובין מקרא מגילה?

החובה לשמוע קריאת שמע וקול שופר

המקור לחיוב בשמיעת מצוות הוא המשנה הדנה בעניין קריאת שמע (ברכות ב, ג):

הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו - יצא. רבי יוסי אומר: לא יצא.

1 הערת העורך: לדיון במעמדם של החרש אילם ובעלי מוגבלות בשמיעה לעניין החיוב במצוות וקיומן, ראה הרב שמואל דוד "החרש אילם בימינו - חיובו במצוות ואופן קיומן" צהר לט 19 (התשע"ו).

ונאמר בתלמוד בעניין זה (ברכות טו ע"א):

מאי טעמא דרבי יוסי? משום דכתיב: "שמע" - השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיו. ותנא קמא סבר: "שמע" - בכל לשון שאתה שומע. ורבי יוסי - תרתי שמע מינה.

ונאמר בהמשך הסוגיה (ברכות טו ע"ב):

אמר רב יוסף: מחלוקת בקריאת שמע, דכתיב: "שמע ישראל". אבל בשאר מצות דברי הכל יצא. והכתיב: "הסכת ושמע ישראל"!? ההוא בדברי תורה כתיב.

ומסקנת הגמרא שם: גם לדעת חכמים, לכתחילה חייב להשמיע לאוזנו, אך בדיעבד יצא.² וכן נפסק להלכה בקריאת שמע,³ ובלבד שיוציא בשפתיו. וכל שכן בשאר מצוות, כנזכר ב"ביאור הלכה" שם.

המקור לדרישה לשמוע ישירות נזכר במשנה בזיקה למצווה לשמוע קול שופר (ראש השנה ג, ז):

התוקע לתוך הבור או לתוך הדות או לתוך הפיטס: אם קול שופר שמע - יצא; ואם קול הברה שמע - לא יצא.

ונאמר שם בתלמוד (ראש השנה כז ע"ב):

אמר רב הונא: לא שנו אלא לאותן העומדים על שפת הבור. אבל אותן העומדין בבור - יצאו.

משמע מכאן שיש חובה לשמוע את קול השופר ישירות. ונשאלת השאלה: האם חובה זו אמורה גם בשאר מצוות?

החובה לשמוע מקרא מגילה

נפסק ב"שולחן ערוך" (הלכות מגילה ופורים, אורח חיים, סימן תרפט, סעיף ב):

אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא - יצא ידי חובתו, והוא שישמע ממנו שהוא חייב בקריאתה. לפיכך אם היה הקורא חרש או קטן או שוטה - השומע ממנו לא יצא.

2 רשב"א, ברכות טו ע"ב, ד"ה אמר רב יוסף, בשם הראב"ד.

3 שולחן ערוך, אורח חיים, סימן סב, סעיף ג, ובמשנה ברורה שם, ס"ק ד, שלדעת הראב"ד הנזכר בהערה הקודמת, האיסור הוא מדאורייתא.

אולם מדברי בעל "משנה ברורה", עולה שיש להקל בזה (שם ס"ק ה):

חרש - היינו המדבר ואינו שומע כלל. ואף על גב דבעלמא קי"ל דאם לא השמיע לאזנו יצא, כדלעיל בסימן ס"ב וסימן קפ"ה, הכא לענין מגילה, דהוא משום פרסומי ניסא, החמירו בו יותר, דהשמיעה לאזנו הוא לעיכובא, אי נמי דחרש גרע טפי, שאינו יכול להשמיע לאזנו. ועיין בשערי תשובה, דדוקא אם הוא חרש גמור, שאינו שומע כלל, לאפוקי אם הוא שומע כשמדברים לו בקול רם. וכל זה הוא לדעת השו"ע. אבל דעת כמה אחרונים, דאפילו הוא חרש גמור, יצא השומע ממנו. ומ"מ לכתחלה כו"ע מודים שלא יעמידוהו להוציא רבים ידי חובתם. ודע דמי שכבדו אזניו או שהוא רחוק מן הבימה ואינו יכול לשמוע היטיב מן הקורא, יזהר לקרות לעצמו ממגילה כשרה, או עכ"פ יאחזו חומש, והתיבות שיחסר לו יאמר תיכף מן החומש.

אמנם מה"בית יוסף" משמע שיצא אף אם לא השמיע לאוזנו, וחשיבות עניין פרסומי ניסא נאמרה רק כתירוץ דחוק. וזו לשונו (אורח חיים, סימן תרפט):

וגבי מגילה קתני סתם דלא יצא, ולא כתב שום חולק בדבר, אית לן למימר דסבירא ליה דמגילה שאני, דבעינן בה פרסומי ניסא. וכל שלא השמיע לאזנו ליכא פרסומי ניסא. ומכל מקום הדבר דחוק, כיון דחזינן דתלמודא משמע ליה דמגילה וקריאת שמע שווים הם. מנין לנו לחלק ביניהן?

וכך מבין בדבריו ה"תוספות יום טוב"⁴. משמע שקריאת שמע שווה לקריאת המגילה לעניין השמיעה, ויצא ידי חובתו, אף אם לא שמע אותה. יתרה מזאת, ה"בית יוסף" עצמו מביא בהמשך דבריו על אתר את דברי התשב"ץ לקולה. וזו לשונו:

כתב הר"ש בר צמח בתשובה: ...אבל חרש המדבר ואינו שומע - יוצאין אחרים בקריאתו. אבל בשופר אינו מוציא. וטעמא משום דבשמיעה תליא מילתא, דהא מברכים על השמיעה. וכיון שאינו שומע - אינו מחוייב בדבר, ולא מפיק. אבל במגילה, דבקריאה תליא מילתא, כיון דיודע לקרות - בר חיוב הוא. אבל שומע ואינו מדבר - יוצאים בתקיעתו. עכ"ל.

משמע שגם לכתחילה יכול חרש המדבר ואינו שומע להוציא אותו ידי חובתו. אך חשוב הוא החילוק העקרוני המובא כאן, שבמגילה קיום המצווה תלוי בקריאה, ואילו בשופר הדבר תלוי בשמיעה, ממילא ברור שיש להקל בעניין זה. בעצם, גם ה"משנה ברורה"

4 בפירושו למשנת מגילה ב, ד.

ב"ביאור הלכה" נוטה להחשיב את מי שהוא חרש המדבר ואינו שומע כבר חיובא. וזו לשונו (סימן תרפט, סעיף ב, ד"ה חרש):

מלשון השו"ע משמע דאינו בר חיוב כלל, אף לקרות לעצמו. אכן מסברתו בב"י, שכתב דמשום פרסומי ניסא הוא, משמע לכאורה דהוא רק לענין להוציא אחרים... אבל לא לפוטרו לגמרי מקריאה עכ"פ... הלא דעת כמה ראשונים הרשב"א והריא"ז והרשב"ץ שגם לאחרים הוא מוציא, וכ"ש שהוא בעצמו בר חיובא... וכן הסכימו כמה אחרונים, כמ"ש במ"ב. וע"כ חרש לעצמו בודאי מחויב לקרות בעצמו, כיון שאינו שומע. ואף אם יקראנו בלא טעמים ג"כ אין קפידא.

לסיכום: בקריאת שמע ושאר מצוות שקיומן הוא בקריאה, לכתחילה ישמיע לאוזנו, ובדיעבד יצא. אף חרש המדבר, יכול להוציא אחרים ידי חובתם בקריאתו. לעומת זאת, בשופר, שהמצווה היא בשמיעת קול השופר, חרש המדבר ואינו שומע התוקע בשופר אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם.

דין שמיעה על ידי מקול

בדורנו, נשאל הרש"ז אויערבך בעניין קריאת מגילה באמצעות מקול, ופסק שגם על ידי מקול או מכשיר שמיעה, אין יוצאים ידי חובת מצוות שופר ומקרא מגילה. וזו לשונו (שו"ת מנחת שלמה, חלק א, סימן ט, ד"ה והתינח):

והתינח אם המיקרופון והרם-קול היו רק מגבירים או מרכזים את קול האדם שיהא נשמע גם למרחקים, כעין אפרכסת או צנור חלול וכדומה, אפשר דאז היה שפיר נחשב כאילו שומעים ממש את קול האדם [הערת המחבר: ידידי חכים ורבי, פרופ' אברהם הלפרין נ"י, העיר לי שגם באפרכסת מוגברים הקולות ע"י זה שהדפנות של האפרכסת מזדעזעים ע"י קול האדם, והם חוזרים ומזעזעים אח"כ את האויר. וכיון שכן, אפשר דאף התוקע תוך אפרכסת חשיב כתוקע לתוך הבור או לתוך הדות], אבל למעשה אינו כן, וכמו שאמרנו שהחוט היוצא מן המיקרופון מוליך רק זרם משתנה של חשמל הגורם בסופו להניד את הממברנה הנתונת את הקול באותן התנודות של ממברנת המיקרופון, ועל ידי זה נוצר הקול. אבל טעות גדולה היא לחשוב שהחוטים מוליכים ממש את הקול כמו שהם מוליכים זרם. ואלמלי היה שם לבסוף מנורת חשמל ולא מגנט עם ממברנה אפשר שקול האדם היה גורם רק לשנות את האור ותו לא מידי. ולכן תמה אני מאד על כמה מגדולי הרבנים, שהתירו לשמוע מקרא מגילה דרך מגביר קול. ואיך לא שמו לבם לדבר זה, שרק קול תנודות של ממברנה שומעים ולא קול

מכשיר שמיעה לעניין שופר וקריאת התורה ומקרא מגילה

מקרא מגילה של אדם (מצטער אני, שלפי זה נמצא שהאנשים אשר אזנם כבדה משמוע ומשתמשים במכשיר של מיקרופון וטלפון קטן לקרב את קול המדבר לאזנם, שלפי"ז אינם יוצאים כלל חובת שופר ומקרא מגילה וכדומה. ועכ"פ אינם רשאים לברך על שמיעה זו, כיון שאף גם הם שומעים רק קול תנודות של ממברנה).

וכן משמע מדברי הרב יצחק ווייס, המדמה את מי ששומע בכבודות לרמקול. וזו לשונו (שו"ת מנחת יצחק, חלק א, סימן לז, אות ז):

ומי ששומע בכבודות בלא מכונה, אין להשתמש במכונה, כי לבד חשש איסור שבת, י"א דדינו כשומע קול הברה, דאין יוצא ידי חובת קריאת התורה ותקיעת שופר ומגילה על ידו. וכן אין יוצא בשמיעה ע"י מיקרופון [רמקול] לדיעה זו. עיין שם.

הרב אליעזר וולדנברג מוסיף עוד טעמים לאסור. וזו לשונו (שו"ת ציץ אליעזר, חלק ד, סימן כו):

(ח) ...אף על פי שהקול הנשמע נוצר מיד בין רגע עם יציאת קול זה ע"י האדם, בכל זאת למעשה יש לדמותו כשומע קול התפילה מתוך תקליט של גראמופון [פטיפון]... ואף על גב שבא הקול מכח האדם, אבל בכל זה לא נקרא כחו, והוא כמו כח כחו...

(ט) ...נזעק בזה מרה על מיעוט כבוד שמים וריבוי כבוד עצמו של המדבר... וכש"כ שאין בו אותה ההרגשה הנעלה של ב"בית אלקים נהלך ברגש", קדושת המקום ומורא מהשוכן בתוכו. פוק חזי עד כמה שרבותינו הגאונים זיע"א זעקו מרה נגד מספחת החזנות שהתחיל בזמנם להתפשט בקרב המוני בית ישראל, שאין בזה כוונה לשם שמים כ"א לשם זמרה ויפוי הקול... ואיך נבוא להוסיף כמו דינו חטא על פשע... והרם-קול שבהרבה מובנים גרוע זה ביותר מחזנים...

(יא) והדעת נוטה גם לומר שעצם העברת הקול ליציאת ידי חובת תפלה ודברי קדושה על ידי מכשירים ותקליטים שמשמיעים על ידם כל מיני שחוק והוללות (ובעיקר שייך זה בנוגע להעברה דרך הרדיו) שנאווי הוא לפני המקום. עיין בדומה לזה בשו"ע או"ח (סי' נ"ג סעי' כ"ה) דש"ץ המנבל פיו או שמרנן בשירי הנכרים ממחין בידו מלעשות כן. ואם אינו שומע - מעבירין אותו...

(יב) יתר על כן, יש גם מקום דיון לאסור עצם הכנסת כלי מכשיר הרדיו, ואולי גם הרם-קול לבית הכנסת, שמוראו עלינו כמורא המקדש, ומכש"כ בשעת התפלה.

ואיסורם נלמד ממה שאמרו חז"ל במגילה ד' כ"ח, ונפסק ברמב"ם (פי"א מה' תפלה ה' ו' ז') ושו"ע או"ח (סי' קנ"א), דבתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגין בהן קלות ראש, כגון שחוק והיתול ושיחה בטילה וכו'. כי כמעט ולא יצויר שעם הכנסת מכשירים אלה לביהכ"נ שלא יבואו על ידיהם לידי כל הנ"ל, ולפעמים עוד יותר מזה. וד"ל.

משמע שהוא אוסר הן מטעמים מדעיים הן משום הרצינות הראויה בתפילה.

לעומת הפוסקים האוסרים את הרמקול, היו מי שרצו להתיר אותו עקרונית ולא מעשית, כגון: ה"מנחת אלעזר", ר' יוסף ענגיל ור' משה פיינשטיין. ה"חזון איש" אף היה אחד מן הפוסקים שהתירו גם מעשית. הרב צבי פסח פרנק, ב"מקראי קודש", מבחין עקרונית בין שמיעת קול שופר ובין מקרא מגילה,⁵ ונראה שהוא מסתמך על הבחנת התשב"ץ, הסבור שדווקא בשופר מעכב, אם שמע קול הברה. וזו לשונו:

אם יש תערובת של שופר אחר או שאינו ממין השופר. אבל בקריאת התורה או במגילה הרי הוא שומע קול הקורא... דהכל הוא מכח הקורא, וכל הקולות כשרים, אלא שיהיה מכח בר חיובא.

ובהערות חתנו הרב יוסף כהן על אתר, הוא תולה את פסקו בהבחנה בין שמיעה בשופר לבין קריאה במגילה ובשאר קריאות.

הרב עובדיה יוסף פורס בתשובתו את הדעות ודן בהן. ואלו דבריו בקיצור:⁶

א. שו"ת מנחת אלעזר (חלק ב, סימן עב) סובר שבשמיעת קול שופר באמצעות הטלפון, אין האדם יוצא ידי חובתו, מפני "שהקול שעל ידי הטלפון דרכו לצאת כשהוא מעורב, ולא כקולו של האיש המדבר ממש", אך לעניין מגילה אין לאסור.

ב. ר' יוסף ענגיל (גיליוני הש"ס, ברכות כה ע"ב) סובר שמאחר שבטלפון ה"קול המדבר מרעיד חלק האויר הסמוך לפיו, וחלק זה לסמוך אליו, וכן הלאה כסדר הזה, עד שנרעד חלק האויר שבאוזן השומע", שמיעה זו היא בגדר גרמא, ומאחר "שאינ דרך טבע השמיעה בעצמותה בכך", אינו יוצא ידי חובתו.

5 הרב צבי פסח פרנק מקראי קודש, פורים (התשכ"ט), סימן יא, עמ' צה-צו, ובהערות שם. ושם ענה גם לרב הראשי יצחק אייזיק הלוי הרצוג, וגם יצא נגד ה"מנחת יצחק" הנזכר לעיל (שו"ת, חלק א, סימן לז, אות ז).

6 שו"ת יחוה דעת, חלק ג, סימן נד.

מכשיר שמיעה לעניין שופר וקריאת התורה ומקרא מגילה

ג. שו"ת חיי אריה (סימן ל) סובר שאין האדם יוצא ידי חובתו בשמיעת קול שופר דרך הטלפון, מאחר "שכל מצוה שכתבה התורה לעשות בכוונה, עשיית המצוה על ידי שינוי וגרעון ממה שדרך רוב בני אדם לעשותה פוסלת אותה".

ד. הרב משה פיינשטיין (שו"ת איגרות משה, אורח חיים, חלק ב, סימן קח) סובר שייתכן שגם שמיעה באמצעות רמקול אינה שונה כל כך מבחינה טכנית משמיעה ישירה, אך "כיון שהוא ענין חדש, ואין הדבר ברור להיתר, יש למחות בידם".⁷

ה. הרש"ז אויערבך (קובץ מאמרים בענייני חשמל, תשל"ח, עמ' מ) כותב ששוחח עם ה"חזון איש", הסובר שייתכן ששמיעה באמצעות רמקול דינה כשמיעה מפי הקורא ממש, ואינה בגדר קול הברה, והרש"ז אויערבך אומר על דבריו: "לדעתי הוא חידוש גדול מאוד, ואינני מבין אותו" (והרב עובדיה מסכים עמו שיש להחמיר בזה).

ו. בשו"ת קול מבשר (חלק ב, סימן כה), כותב ש"אין מועיל בזה מה שחצי הקול מפי האדם המדבר וחציו על ידי המכשיר, וכל שכן שהשומע קול שופר דרך מיקרופון אינו יוצא ידי חובה, שאם שמע קול הברה שהוא קול מעורב - לא יצא".

לפי הדעה האחרונה, הרב עובדיה יוסף אומר: "היה מקום לדון גם לגבי היושבים סמוך ונראה אל השליח צבור, שבכל זאת כיון שעל ידי הרם־קול שומעים את הקול כשהוא עבה יותר מקולו הרגיל של השליח צבור, נמצא שקול אחר מעורב בו, ולא יצא ידי חובה".

ומסקנת הרב עובדיה בהמשך דבריו:

בסיכום. השומעים מקרא מגילה דרך הרם־קול וכן דרך הרדיו (בשידור ישיר) אינם יוצאים ידי חובת מצות מקרא מגילה. אולם היושבים סמוך אל השליח צבור הקורא את המגילה דרך הרם־קול, שאף בלעדי הרם־קול היו שומעים היטב את קריאת המגילה מפי השליח צבור, יוצאים ידי חובתם.

7 בדומה לזה אומר הרב עובדיה בשם הרב יוסף כהן הנזכר ב"מקראי קודש" הנ"ל, ומעיר על דברי שניהם, שכנראה לא הבינו נכונה את התיאור הטכני מדעי של פעולת הרמקול והטלפון, והוא מסיק: "ולכן נראה שדין מקרא מגילה שוה בזה לדין שמיעת קול שופר, ובשניהם אינם יוצאים ידי חובה כששומעים דרך הטלפון והרם־קול".

מכשיר שמיעה

מכל האמור לעיל, משמע כי רבים מן הפוסקים נוטים לאסור שמיעת מצוות באמצעות רמקול, הן בשופר הן בקריאת מגילה, מפני שאינו קול אמתי אלא קול "מתורגם" ל"קול חשמלי". ובעל "ציץ אליעזר" מוסיף עוד טעמים של יחס של רצינות והחשש מפני חידושים. לכן התיירו את הדבר רק אם בעל המכשיר יושב קרוב לקורא בתורה, שממילא הוא יכול לשמוע את הקורא, והרמקול רק מגביר את קול הקורא. ויש מי שמתירים להסתייע ברמקול לכתחילה.

בהבלעה במסגרת הדיון על הרמקול, הוכנס גם הדימוי של מכשיר השמיעה לרמקול, כנזכר בדברי הרש"ז אויערבך וה"מנחת יצחק", המובאים לעיל, כיוון שמערכת המרת גלי הקול לזרמי חשמל ושוב לגלי קול שווה בשני המקרים. על כן, לדעת מי שאוסרים שמיעה באמצעות רמקול, דינו של מכשיר השמיעה שווה לדין הרמקול, וגם הוא אסור.

שינוי היחס למכשירי עזר בכלל ומכשירי שמיעה בפרט

נראה לי שעקב התפתחות הטכנולוגיה חל שינוי בהבנת טיב המכשיר ובהרגלי השימוש בו על ידי האדם, וניתן היום להתייחס אליו בצורה אחרת ולהכשיר להסתייע בו לקיום מצוות.

תחילה יש להבחין בין הרמקול ובין מכשיר השמיעה, אף על פי שבדרך מעבר הקול הם דומים, אך הרמקול הוא מכשיר חיצוני שהשימוש בו על ידי האדם אינו קבוע, ומכשיר השמיעה יש לו תפקיד קבוע במערכת השמיעה של האדם בשימוש יומיומי. נעמיק במשמעות השימוש היומיומי באמצעות דוגמה מתחום הראייה.

גם הראייה יש לה זיקה בקיום מצוות הקריאה בתורה ומקרא מגילה. והנה לא מצוינו בהלכה שאסור לקרוא בתורה או את המגילה בסיוע משקפיים בנימוק שהם מהווים מחיצה, אבל אסור להיעזר בקריאתן במכשירי ראייה אחרים דוגמת מצלמה או מכשיר שמיעה דוגמת רדיו, שהם ממש גורם חיצוני, ולא תיחשב לאדם קריאה בכגון זה כקיום המצווה, מפני שהמשקפיים אינם גורם חיצוני, אלא הפכו להיות חלק טבעי ממערכת הראייה של בני אדם, והם רק משפרים אותה. אולם לאמתו של דבר, המשקפיים מעבדים

מכשיר שמיעה לעניין שופר וקריאת התורה ומקרא מגילה

את התמונה באופן מורכב, ומתרגמים אותה לדמות אחרת.⁸ אף על פי כן, הפוסקים אומרים שראייה באמצעות משקפיים היא בגדר ראייה טבעית.

ההגדרה תתרחב עקב מצבים מרחיקי לכת דוגמת ניתוחי ראייה או חלום העתיד של מדע הראייה, שאולי יתגשם בעתיד הרחוק, עין ביונית, כלומר עין תותבת בעלת יכולת ראייה מלאה, העשויה להחליף את העין הטבעית. חלק קטן בלבד מחלום זה מתגשם כבר בימינו, למשל בניתוח להסרת קטרקט. בגרסה המודרנית של ניתוח זה, משתיל הרופא בעין האדם עדשת פלסטיק במקום העדשה הטבעית שבעין. קרני האור החודרות לעין דרך חור האישון עוברות דרך העדשה המלאכותית, והיא מרכזת אותן, ונוצרת תמונה על הרשתית. האם נאמר שמי שיש לו עין כזאת אינו רואה בדרך טבעית, לאחר שהפכה לחלק ממערכת העין?⁹

הוא הדין במכשיר השמיעה. המכשיר מעבד ומגביר את גלי הקול הנכנסים אל האוזן ונקלטים במערכת השמיעה של האוזן. אם נרחיק לכת בחיפוש דוגמה משוכללת יותר, נמצא שיש מכשירי שמיעה המושגלים בתוך האוזן, עוקפים את עור התוף ומתחברים ישירות לעצב השמיעה. נמצא שמכשיר השמיעה נעשה חלק ממערכת השמיעה. וכי יעלה על הדעת שמי שנעזר במכשיר שמיעה זה אינו שומע כאחד האדם? הרי זו דרך שמיעתו. הצד השווה לכל המקרים: המכשירים נעשו חלק מן המערכת הטבעית בתפקוד האדם הן בראייה הן בשמיעה, אף על פי שהם מעבדים את הקלט המעובד על ידי חושי האדם.

עניין זה מעורר דיון עקרוני בעולם ההלכה ביחסי אדם-מכונה, העולה כתוצאה מן הפיתוחים הטכנולוגיים: האם יהיה הבדל בין כלי עזר המתבטל ליכולת הטבעית ונעשה חלק ממנה לבין יכולת מלאכותית, שלא ניתן יהיה להחשיבה כקליטה חושית טבעית לעניין קיום מצוות הדורשות קליטה חושית? או שמא אין הבדל ביניהם?

לעניות דעתי, במצבים אלה קיימים בהלכה שני עקרונות:

א. אין הבדל בין כלי עזר הנעשה חלק מפעילות הגוף לבין מכשיר המשמש ככוח עזר מלאכותי. משעה שכלי העזר נעשה חלק מן השימוש הרגיל של האדם, זהו השימוש הטבעי שלו, ומנקודת מבט זו אנו בוחנים את השאלות ההלכתיות.

8 הסבר: העצם המקורי מתורגם ומעובד על ידי העדשה לדמות קטנה יותר וקרובה יותר מן העצם המקורי. כל זה במשקפיים בעלי עדשה מינוס (בפי העם: "מקטינים"). תודה לאחי הפיזיקאי, ד"ר

לחינוך, נפתלי רוזנפלד, שעזר לי במידע המדעי. עיין גם במרשתת, ערך ראייה וערך משקפיים. ראה לדוגמה המאמר במרשתת העוסק בניסיון בעין ביונית בקישור הבא: tinyurl.com/z8jj3jt.

ב. כל שימוש הנעשה טבעי ובלתי נפרד מפעילות הגוף במבט של עין רגילה, יש להתייחס אליו כמו לחלק מן הגוף בלא לחקור מה קורה בתוך תוכו מבחינת חוקי המדע, כיוון ש"אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות".

בעניין העיקרון הראשון, כשמדובר בראייה, אנו בוחנים את הדבר לאור השימוש הקבוע בראייה, הנעשה טבעי בעיני האדם, אף על פי שהוא נעזר במשקפיים. וכשמדובר בשמיעה, אנו בוחנים את הדבר לאור השימוש הקבוע בשמיעה, העושה אותה טבעית בעיני האדם, אף על פי שהוא נעזר במכשיר שמיעה. זאת, מפני שההלכה תלויה בשימוש הקבוע במכשיר על ידי האדם. כמו כן, בשני התחומים, העובדה שקרני האור או גלי השמיעה עשו תחנת ביניים אינה מעלה ואינה מורידה מבחינה פיזיקאלית. העיקר הוא שהמכשיר הוא חלק ממערכת הראייה או השמיעה.¹⁰

מקורות קדומים לעקרונות אלה מצויים כבר בספרות השו"ת. המקורות הללו דנים בכלי עזר המשמשים את האדם במגוון תחומים, והמציאות הקבועה בהם משנה את היחס אליהם.

בעניין ראייה על ידי משקפיים, כבר הוכיח בעל "שבות יעקב" שניתן לעשות חליצה בפני כבדי ראייה היכולים לראות רק בעזרת משקפיים, אף על פי שנאמר במקרא שהחליצה צריכה להיעשות "לעיני הזקנים". וזו לשונו (שו"ת שבות יעקב, חלק א, סימן קכו):

ומסוגיא זו דברכות הביא ג"כ בתשובת הל' קטנות סי' צ"ט דמותר לקרות בס"ת ע"י בתי עינים שקורין בל"א ברי"ל. ודברים נכונים, אף שיש מקום לבעל דין לדחוק ולחלק ולומר דודאי מי שיכול לראות בלא בתי עינים, אף שרואה דרך בתי עינים וזכוכית אינו מעכב, דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת, מה שאין כן בזקן, שאינו רואה ראייה נכונה אלא ע"י בתי עינים, לא הוי רואה ממש. מ"מ פוק חזי מה עמא דבר, שהחזנים קורין ע"י בתי עינים, ובפרטות לענין שאלה שנשאל קדמנא, סומכין על המקרא דכתיב, "לעיני הזקנים", כמדורשו וכמשמעו, שרוב בעלי ה וראה המה חכמים וזקנים ממש היושבים אצל החליצה, ורואין ע"י בתי עינים... ולא שמעתי מעולם פוצה פה ומצפצף. וכנ"ל עיקר.

10 אין לטעון שההבדל בין מכשיר שמיעה לבין משקפי ראייה הוא משמעותי, מפני שהמשקפיים אינם משנים את מה שנראה, אין בהם אלמנט אלקטרוני הפועל על המציאות ולא תיווך של גלי קול וממברנות, ואילו מכשיר השמיעה משנה את הנשמע, מפני שגם בראייה יש שינוי בקרני האור, שהן ממוקדות באמצעות העדשה אל העין באופן שונה, ואין האדם רואה את המציאות בדיוק כפי שהיא רואה אותה בלא משקפיים.

משמע שהוא סומך על המציאות, שכך נוהגים בעלי הוראה וחזנים ובעלי קריאה. ור' ישראל ליפשיץ, ב"תפארת ישראל", מתיר גם שימוש במשקפיים בראיית נגעים. וזו לשונו:¹¹

ולפי זה היה נראה לכאורה דכהן זקן שעניו חלשים ואינו יכול לראות יפה רק ע"י עששית שקורין בריללע, ורק על ידה יראה יפה, רשאי לראות הנגע, דהרי אמרו [ברכות כ"ה א'] דערוה בעששית אסור לקרות ק"ש כנגדה, דכתיב "ולא יראה בך ערות". והא מתחזי. אלמא דראייה ע"י עששית שמה ראייה. ואין לומר: דלמא רק לחומרא שמה ראייה. ליתא, דהרי בתשובת לקט [ח"א סי' צ"ט] יליף מהתם גם לקרות בס"ת האות שנראה דרך השעוה שנטף עליו, כשאינו יכול להסיר השעוה מחמת איסור שבת. וכן מעשים בכל יום שמברכין על התורה וקורין בה דרך הברילל [ועמ"ש בס"ד בכלכלת שבת סי' ל"ג]. וכן מברכין על הנר במוצאי שבת, כשמכוסה בזכוכית [כמג"א רצ"ח סק"כ]. וכן מברכין על הלבנה דרך זכוכית בהיר [כרמג"א סי' תכ"ו סק"א]. ומה שכתב שם בסוף הסי', שהרש"ל פתח החלון לקדש הלבנה, היינו רק לזהירות בעלמא היכא דאפשר. וכן כל ברכה שעל ראייה לית מאן דחש שלא לברך כשרואה דרך בריל [ודלא כתשובת דבר שמואל סימן רמ"ב].¹²

גם הוא מתייחס לעובדה שאיש מן הפוסקים לא חש לדבר, כלומר השימוש כבר נעשה בגדר ראייה טבעית של האדם.

עיקרון דומה מצאנו גם בתחומים הלכתיים אחרים, כגון לעניין יציאה בשבת, שדבר שהוא חלק מן השימוש היומיומי של האדם, אף אם הוא נעשה באמצעות דבר מלאכותי, הוא נחשב חלק ממנו. כך למשל מקל של זקן או נכה או משקפיים של אדם קצר רואי או רגל תותבת - כל אלה הם בגדר חלק מתכשיתי, אם הוא משתמש בהם בדרך הקבע.

וכן שנינו (שבת ו, ח): "הקיטע יוצא בקב שלו. דברי ר' מאיר. ור' יוסי אוסר". והרמב"ם פוסק ב"פירוש המשנה" על אתר שהלכה כר' מאיר. הדיון בשאלה אם מותר לצאת בכלי עזר בשבת הוא רק כשיש לחשוש שישלוף האדם את כלי העזר, אך אם הוא משתמש בכלי בדרך הקבע - הרי זה מותר. וכן משמע מלשון ה"שולחן ערוך" (אורח חיים, סימן שא, סעיף טו):

11 תפארת ישראל, בעוז, על המשנה בנגעים ב, ד.
12 אך בסוף דבריו הוא אומר שהוא חושש שלא יראה את הנגע כראוי, אך זו בעיה רק בטיב המשקפיים בזמנם.

אין הקיטע יוצא בקב שלו, דהיינו שעושה כמין דפוס של רגל וחוקק בו מעט לשום ראש שוקו בתוכו, ואינו עושה זה להלך בו, שעל כל פנים צריך הוא למקלו, אלא כוונתו כדי שלא יראה חסר רגל אלא נכה רגל. כיון דאינו צורך הילוכו - אסור.

ובהמשך דבריו הוא אומר (סעיפים טז-יז):

חיגר שאינו יכול לילך בלא מקל מותר לילך בו אפילו אינו קשור בו. אבל אם אפשר לו לילך זולתו, ואינו נוטלו אלא להחזיק עצמו - אסור.

ומסביר שם ה"משנה ברורה", וגם עוד כמה מן האחרונים, שהדבר מותר, מפני שהתובת היא כמנעל שלו, וגם אין חשש שתיפול או שישלוף אותה בשבת. וטעם זה נאמר גם לגבי מקל החיגר, שגם הוא בשבילו בגדר מנעל. וכן הסכימו עוד כמה מן האחרונים, ודבריהם מקובצים בקצרה ב"ילקוט יוסף"¹³.

מן האמור במקורות לעניין הקיטע והחיגר, אנו למדים כי כבר קבעו חכמינו שהשילוב של תובת באיבר של האדם בקביעות, עושה אותה חלק מרגלו או כלי קבוע שלו, ולא רק החשש שתיפול או ישלוף אותה.¹⁴ גם בדוגמאות האלה, אם התובת אינה קבועה או אינה משמשת את האדם בקביעות, אין דינה כדין חלק מן האיבר של האדם המסתייע בה.

לפיכך, יש לומר כן גם בימינו. לאור ההשתלבות הברורה של מכשיר השמיעה כחלק קבוע בשמיעתו של האדם, ואף יש שילוב בפועל בין הקול הנשמע באמצעות המכשיר לבין הקול שהאדם שומע, השמיעה באמצעות המכשיר נעשית חלק משמיעתו הטבעית.¹⁵

גם ביחס לעיקרון השני, שעל פיו אנו דנים באופן טבעי על החפץ או על המושא של המצווה, ואין לנו לחקור את התהליכים שאינם נראים בעין רגילה, מצאנו בשו"ת טוב טעם ודעת (מהדורא תניינא, קונטרס אחרון על הלכות טרפות, סוף סימן נג) ופוסקים

13 עיין ב"לבוש" על ה"שולחן ערוך" שם, וכן ילקוט יוסף, שבת, סימן שא, סעיף ז, שהביא שם בהרחבה את כל השיטות.

14 הדבר מזכיר במידה מסוימת את סברתו של ר' משה פיינשטיין (שו"ת איגרות משה, אורח חיים, חלק ג, סימן נב) בעניין בישול במיקרוגל בשבת, שברגע שהשימוש בו הופך לנפוץ, הוא מוגדר כ"דרך בישול", והוא אסור בשבת מן התורה (אך ראה את דעתו החולקת של הרב אויערבך, שו"ת מנחת שלמה, חלק א, סימן יב, הע' ד), אף על פי שיש כמובן להבחין בין הגדרות שבת (כגון "דרך אכילה", "דרך בישול", המבחינות בין פעולה מותרת למלאכה אסורה) לסוגיה הנדונה. וכן מצאנו גם באיסורים אחרים בשבת: בבורר יש בהסרת קליפה טבעית "דרך אכילה", ועוד.

15 אף על פי שמבחינה פיזיקאלית, יש כאן גלי קול הנשמעים ישירות באוזנו של האדם, ומצטרפים אליהם גלי קול הנקלטים בעל ידי המכשיר ועוברים תרגום חשמלי.

מכשיר שמיעה לעניין שופר וקריאת התורה ומקרא מגילה

אחרים,¹⁶ שכל שאינו ניכר למראית העין הטבעית, אף על פי שניתן לראותו על ידי זכוכית מגדלת - אינו אסור. התורה ניתנה לפי ראות העין הטבעית, ואין לדיין אלא מה שעניו רואת. כי אם ניעזר במכשירים, נוכל להבחין באמצעות זכוכית מגדלת בתולעים בכל מים, ופגימות בכל סכין שחיטה, וטביעות אצבעות בכל ספר תורה, ופסול בהרבה מן האתרוגים וכדומה.

נמצא שכשם שראייה באמצעות מכשיר המשפר אותה היא בגדר ראייה, גם שמיעה באמצעות מכשיר המשפר אותה היא בגדר שמיעה.

ונראה שיש להכשיר את מכשיר השמיעה גם משום ההיתר המקובל להשתמש ברמקול, שאם האדם שומע גם בלא עזרת הרמקול, מותר לו להשתמש גם ברמקול, שהרי ייתכן שהאדם שומע בעיקר את קול הרמקול, שהוא חזק מן השמיעה הלקויה שלו, ואף על פי כן, אנו אומרים שיצא ידי חובת שמיעת המצווה. ממילא, ועוד יותר במכשיר שמיעה, כיוון שלמעשה יש כאן שילוב בין השמיעה באמצעות מכשיר לבין השמיעה העצמית, הרי שגם לדעת מי שאינו מקבל את ההבחנה העקרונית בין רמקול לבין מכשיר שמיעה, שהובאה לעיל, ניתן לסמוך על ההיתר שנקבע אף ברמקול, שאם האדם שומע גם בלעדיו במידה כלשהי - יצא ידי חובתו.

כמו כן, יש להבחין בין מכשיר שמיעה לבין רמקול, כדברי ה"ציץ אליעזר", הנזכר לעיל, לעניין הרצינות וכובד הראש החסרים בשמיעת מצוות באמצעות רמקול, מפני שהוא משמש גם לשחוק וקלות ראש, ואילו מכשיר השמיעה נעשה חלק מאוזן האדם, ולכן אין בו חסרונות אלו.

מכל האמור לעיל, נמצא שיש להקל ולהתיר להשתמש במכשיר שמיעה לשמוע כל קריאה ואף להוציא אחרים ידי חובתם. וייתכן שאף בתקיעת שופר אפשר לומר כן, מפני שלאור המסקנה שהסקנו לעיל, שהשמיעה באמצעות מכשיר נעשתה דבר רגיל בימינו, וכאילו היא כשמיעתו הטבעית של האדם, נמצא שהוא יוצא ידי חובת "לשמוע קול שופר".

16 שו"ת יביע אומר, חלק ד, יורה דעה, סימן כא, אות ז; קיצור שולחן ערוך, ילקוט יוסף, אורח חיים, סימן תרמח (דברים הפוסלים באתרוג), ושם בהערה; שם, מועדים (התשנ"ו), עמ' קנו. בדומה לזה כותבים: תפארת ישראל, עבודה זרה ב, ו, בועז, אות ג; שו"ת שואל ונשאל, חלק ה, יורה דעה, סימן סד; ערוך השולחן, סימן פד, סעיף לו; שו"ת איגרות משה, יורה דעה, חלק ב, סימן קמו. כיוצא בזה כותב בעל שו"ת דובב מישרים, חלק א, סימן א, בעניין מוקף גוויל בספר תורה ותפילין ומזוזות, שהולכים אחרי חוש הראות הטבעי, ולא אחרי מה שנראה בעזרת זכוכית מגדלת. ועיין חזון עובדיה, סוכות, עמ' רע.

סיכום

א. מקור החובה לשמוע מצווה נזכר בקריאת שמע: לכתחילה, חייב האדם להשמיע לאוזנו; ובדיעבד, הוא יוצא ידי חובתו גם אם רק הוציא בשפתיו. כל שכן בשאר מצוות, כנזכר בביאור הלכה שם.

ב. המקור לחובה לשמוע ישירות נזכר במצוות השופר.

ג. בקריאת המגילה, לכתחילה מחייב ה"בית יוסף" לשמוע אותה בגלל הצורך בפרסום הנס. אך מהמשך דבריו משמע שגם חרש שהוא מדבר, יכול להוציא את זולתו ידי חובת קריאה, וייתכן שהחובה בקריאת המגילה אינה כחובה בשמיעת קול שופר, שהחובה לשמוע את קול השופר רבה יותר, כדברי התשב"ץ.

ד. יש פוסקים שאסרו לשמוע מקרא מגילה באמצעות רמקול, מפני שהקול ברמקול מתורגם מגלי קול לזרמים חשמליים החוזרים ונעשים גלי קול או מפני שבתפילה באמצעות רמקול נפגמת אווירת הקדושה, ואף יש חשש מחידושים. אבל יש פוסקים שביקשו להתיר את השימוש ברמקול עקרונית, לא מעשית, כגון: ה"מנחת אלעזר", ר' יוסף ענגיל ור' משה פיינשטיין. וטעמם ונימוקם עמהם: מאחר שהקול נשמע רק בשעה שהאדם קורא, יש להחשיבו כקולו ממש, כי גם בקול רגיל של האדם יש פער של זמן ומרחק עד לשמיעת הקול. והיו שאף התירו מעשית להשתמש ברמקול (ה"חזון איש"). הרב פרנק מבחין עקרונית בין שמיעת קול שופר לבין מקרא מגילה, כנראה משום שהוא מסתמך על הבחנת התשב"ץ, שדווקא בשמיעת קול שופר אין האדם יוצא ידי חובתו, אם שמע קול הברה, ואילו במגילה חייב רק לקרוא בפיו.

ה. הפוסקים הנוטים לאסור את השמיעה באמצעות רמקול הבליעו בדיונם את ההשוואה בין מכשיר שמיעה לבין רמקול, כעולה מדברי הרש"ז אויערבך וה"מנחת יצחק", מפני שהמציאות שווה בשניהם, וממילא אסור גם בו.

ו. נראה שיש להבחין בין רמקול לבין מכשיר שמיעה, שאף על פי שהם דומים בדרך העברת הקול, הרמקול הוא מכשיר חיצוני ואינו בשימוש קבוע של האדם, בעוד מכשיר השמיעה הוא חלק קבוע של מערכת השמיעה של האדם בשימוש יומיומי, כמו שניתן ללמוד מן המשנה והתלמוד, שאמצעי עזר המשמשים את האדם בקביעות נעשים חלק ממנו.

לפיכך ניתן לומר גם בימינו, שלאור השתלבותו הברורה של מכשיר השמיעה כחלק קבוע בשמיעתו של האדם, ואף יש בו שילוב בין גלי קול המוגברים על ידי המכשיר

מכשיר שמיעה לעניין שופר וקריאת התורה ומקרא מגילה

ובין גלי קול שהאדם שומע בעצמו, המכשיר נעשה חלק ממערכת השמיעה הטבעית של האדם.

הוספנו לזה את הסברה בהיתר המקובל ברמקול, שאם האדם יכול לשמוע גם בלא עזרת רמקול, מותר לו לשמוע גם באמצעות רמקול. לכאורה, מבחינה מציאותית, ייתכן שהאדם שומע בעיקר את קולות הרמקול, מפני שהרמקול חזק מן השמיעה הלקויה שלו, ואף על פי כן אנו אומרים שיצא ידי חובתו, יש לומר כן במכשיר שמיעה. בפועל, יש כאן שילוב בין הקול המתקבל באמצעות מכשיר השמיעה לבין הקול שהאדם שומע באופן טבעי. וגם מי שאינו מבחין בין הרמקול לבין מכשיר שמיעה, יכול לסמוך על ההיתר שקבעו חכמים ברמקול, שאם האדם שומע גם בלעדיו במידה כלשהי - יצא ידי חובתו.

ז. במכשיר שמיעה אין מקום לטעמים לפסילת השימוש בו עקב חוסר רצינות וכובד ראש, שאולי יש בקריאה באמצעות רמקול.



עקרונות לאחריות חברתית לרווחת אנשים עם מוגבלות לאור מצוות הצדקה*

הקדמה ■ סקירת המודלים התאורטיים: הגישה המסורתית למוגבלות; הגישה הביקורתית למוגבלות; שיח זכויות האדם וזיקתו למודלים ביחס למוגבלות ■ מצוות צדקה - עקרונות יסוד מעצבים: צירי הדיון - "ומכשרך לא תתעלם" "עזב תעזב עמו"; אחריות התומך: חובת הציבור לתת צדקה, חובת הפרט לתת צדקה; אחריות הנתמך ■ מצוות צדקה - סרטוט תמונת על: מאפיינים, מגמות וזיקה למודלים התאורטיים: "דִּי מִחֶסְרוֹ אֲשֶׁר יִחְסַר לוֹ" - הקשבה לאדם עם מוגבלות; תיקון החברה גם באמצעות הפרט; אינטראקציה המבוססת על חמלה; "חכות ולא דגים" - שיקום ועידוד לעצמאות; בין חסד לצדק

■ סיכום

* מאמר זה נכתב לעילוי נשמת סבי וסבתי, צבי וצילה מליק ז"ל, אודים מוצלים מאש, שביתם היה פתוח לרווחה למתן צדקה בכל המובנים.

הקדמה

החשיבות שמייחסת ההלכה היהודית לחיים מוסריים מעוגנת במגוון רחב של מצוות. ההלכה שואפת למניעת עוולות, אך גם אינה נרתעת מהטלת חובות על היחיד ועל החברה. באשר ליחסה של ההלכה לאנשים עם מוגבלות, יש בתורה ציוויים פרטניים המחייבים את האדם להימנע מלפגוע בהם, כגון: "לא תקלל חרש ולפני עֵנָר לא תתן מכשל" (ויקרא יט, יד). לצד הדרישה הפסיבית של "סור מרע" יש ציווי אקטיבי, "עשה טוב" (שם). כלומר, יש דרישה לסייע לאנשים עם מוגבלות עד כמה שניתן. ציווי זה מעוגן במסגרת המצווה "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח) ומצוות אחרות בתורה, שעניינן העזרה לזולת והדאגה לכבודו.

אחת המצוות המהוות יסוד למחויבות החברה כלפי אנשים עם מוגבלות היא מצוות הצדקה.¹ מטרתנו לתאר את מאפייניה המרכזיים ולעמוד על משמעותם באשר לאחריות החברתית כלפי אנשים עם מוגבלות. לדעתי, מצוות הצדקה, כפי שעוצבה במסורת היהודית ההלכתית, מספקת עקרונות יסוד שעל בסיסם אפשר לפתח גישה של מחויבות אישית וחברתית כלפי אנשים עם מוגבלות. אנתח את הגישה הזו לאור מודלים תאורטיים מודרניים ביחס לתפיסת החברה את המוגבלות.

חלקו הראשון של המאמר יוקדש לסקירה קצרה של המודלים התאורטיים: תחילה אדון בגישה המסורתית למוגבלות, המבוססת על תפיסת המוגבלות כעניין גופני-אובייקטיבי; אחר כך, אדון בגישה הביקורתית למוגבלות, שניסתה לערער על הנחות היסוד של הגישה המסורתית ולראות את המוגבלות כתוצאה של הבניה חברתית; ולבסוף, אתייחס להשפעת התפיסות האלה על שיח זכויות האדם.

חלקו השני של המאמר יתמקד בעיון ובניתוח מצוות הצדקה. בחלק זה, אעמוד על היסודות הדומיננטיים של מצווה זו, ואבקש לטעון שניתן לחלץ מהם מעין "קריאת כיוון" המתווה עקרונות מהותיים באשר לאחריות הנדרשת מן החברה כלפי אנשים עם מוגבלות. הדיון יתמקד ביחסים הבין-אישיים הראויים בין המסייע לבין המסתייע בהתאם להלכה, תוך הדגשת הנורמות המוחלות הן על התומך הן על הנתמך.

בחלקו השלישי של המאמר, אסרטט מעין תמונת על, שתדגיש את המגמות והמאפיינים המרכזיים של מצוות הצדקה תוך בחינת זיקתם למודלים התאורטיים ביחס לתפיסת החברה את המוגבלות.

1 ראה TZVI C. MARX, *DISABILITY IN JEWISH LAW* (London & New York: Routledge, 2002) פרק 4, שם, פרק 4.

סקירת המודלים התאורטיים

הגישה המסורתית למוגבלות

גישות מסורתיות ששלטו עד שנות השבעים של המאה העשרים הדגישו את הלקות הגופנית כאפיון דומיננטי ואובייקטיבי הטבוע באדם המוגבל ומגדיר את זהותו. תפקודו של אדם עם מוגבלות נבחן בהשוואה למי שאינו בגדר מוגבל.² חוסר יכולת לפעול בסביבה ה"טבעית" בכל תחומי החיים נתפס כקושי של האדם עם המוגבלות, שנבע מעצם חריגותו ממה שנחשב הנורמה שנמנים בה אנשים שאין להם מוגבלות. כחלק מתפיסה זו, העיסוק במוגבלות נעשה בעיקר באמצעות הדיסציפלינות הרפואיות טיפוליות, שאבחנו את ה"בעיה" וסיווגו אותה.³ ההנחה הייתה כי הפתרון ל"בעיה" תלוי בריפוי ובשיקום הפרט עם המוגבלות, ועליו להתאים את עצמו לסביבת חייו מבלי לשנותה כדי שיוכל לתפקד בה. אף על פי שהגישות הללו הודו בקיומה של אפליה ביחס לאנשים עם מוגבלות, נחשבו הטיות חברתיות אלו לתוצאה של המוגבלות הגופנית ולא לגורם לבידול חברתי. המוגבלות נתפסה כטרגדיה המתרחשת באקראי ליחיד, ולחברה אין יד ביצירתה.

הגישה הביקורתית למוגבלות

בשנות השבעים של המאה העשרים, החלה לפעול באנגליה ובארצות הברית תנועה חברתית לזכויות אנשים עם מוגבלות,⁴ בהנהגת אנשים עם מוגבלות. מנהיגי התנועה טענו שהסביבה עוצבה בהתאם להשקפת העולם והחוויות והצרכים של אנשים שאין להם מוגבלות, שהם קבוצת הרוב באוכלוסייה והיא בעלת ההגמוניה בחברה.⁵ הגישה הביקורתית ביקשה לראות בתופעת המוגבלות הבניה חברתית הנקבעת תוך בחינת ההקשר ויחסי הגומלין בינה לבין הסביבה, ולא כתכונה מהותית פנימית הנשפטת בהשוואה לנורמה איתנה ונחרצת.⁶ לפי גישה זו, המוגבלות התפקודית היא קטגוריה

2 ראה נטע זיו "אנשים עם מוגבלויות - בין זכויות חברתיות לצרכים קיומיים" זכויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות בישראל 813 (יורם רבין ויובל שני עורכים, התשס"ד), עמ' 815-816.

3 ראה MICHAEL J. OLIVER, UNDERSTANDING DISABILITY: FROM THEORY TO PRACTICE (1996), p. 31.

4 קבוצת הפעילים נקראה בשם UPIAS, Union of the Physically Impaired Against Segregation.
5 ראה: זיו (לעיל הע' 2), עמ' 816-818; שגית מור "בין המשגה פוליטית להכרה משפטית: חסמים במימוש זכויות אנשים עם מוגבלויות" נגישות לצדק חברתי בישראל 79 (ג'וני גל ומימי אייזנשטדט עורכים, התשס"ט), עמ' 94-95.

6 כך למשל, הנגישות אינה בעיה אישית, כי אם חברתית, הנובעת מהצבת מכשולים וחסמים. כמו כן, לעניין החינוך המשולב של ילדים עם מוגבלות, גישה ביקורתית תבחן את אי התאמת המערכת ושיטות הלימוד לצורכי התלמידים במקום את אי התאמת התלמידים למערכת.

שכוננה באמצעות כוחות וגורמים חיצוניים וקיימת רק בנוגע לסביבה, שאינה מתחשבת באנשים עם צרכים ייחודיים. אשר על כן, יש לייחס חשיבות רבה לחשיפת קבוצות בעלות כוח הפועלות בהתאם להטיות תרבותיות שליליות כלפי מי שנבדל מהן. ביקורת המוגבלות העתיקה את מרכז הכובד מתיקון הפרט לתיקון החברה, והדגישה את אחריות החברה להסרת חסמים המונעים מאנשים עם מוגבלות איכות חיים ראויה, תוך מתן ביטוי לקולם של אנשים עם מוגבלות כבעלי ניסיון וידע הרלוונטיים ליצירת השינוי.⁷

שיח זכויות האדם וזיקתו למודלים ביחס למוגבלות

מבחינה היסטורית, הגישה הביקורתית למוגבלות התפתחה בד בבד עם אקטיביזם חברתי שאימץ את שיח זכויות האדם. שיח זה, המתמקד בכבוד הפרט, באוטונומיה אישית ובשוויון, הִלם כאכסניה מושגית וערכית את רעיונות הגישה הביקורתית. עם זאת, בעיון מעמיק, נחשפים מתחים בין שיח הזכויות הליברלי הקלסי לבין הגישה הביקורתית למוגבלות, המאתגרים את שיח זכויות האדם ומחייבים יצירת הגדרות מחדשות העשויות לבטא את החוויות הייחודיות של אנשים עם מוגבלות, פיתוח והרחבת תחולתן של הקטגוריות הקיימות ויצירת תוכן עדכני למונחי יסוד בשיח זה.⁸

שיח זכויות האדם הקלסי הוא אוניברסלי ומדמיין סובייקט אוטונומי נשוא זכויות, הגישה הביקורתית מציבה במוקד הדיון את יחסי הגומלין בין האדם לבין סביבתו, ורואה במוגבלות תוצאה של יחסים אלו; ואילו הגישה הביקורתית מעצבת סובייקט השואף לעצמאות ומתקיים במסגרת מערכות יחסים, תוך מתן דגש על הבדלים בזמן ובמקום ביחס למוגבלות. זיו סבורה כי הגישה הביקורתית למוגבלות מציעה שינוי פרדיגמטי, והצביעה על קיום אנושי רב־ממדי, תוך העתקת מרכז הכובד לרעיון כבוד האדם כערך מרכזי המאפשר לראות במוגבלות תופעה אנושית וחברתית במגוון מצבים, ולא רק ערך המבטא הנאה מעצמאות ודחיית פטרנליזם.⁹

כיוון נוסף של ביקורת כלפי שיח הזכויות מתמקד באי יכולתו להוציא מן הכוח אל הפועל זכויות פורמליות, כך שהקבוצות הדומיננטיות בחברה משעתקות את יחסי הכוחות הקיימים מבלי לייסד שינוי במבני העומק חסרי השוויון.¹⁰ המאבק לזכות לשוויון התנהל

7 ראה: JAMES I. CHARLTON, NOTHING ABOUT US WITHOUT US - DISABILITY OPPRESSION AND EMPOWERMENT (2000), pp. 16-17.

8 ראה מור (לעיל הע' 5), עמ' 104-108.

9 ראה: Neta Ziv, "The Social Rights of People with Disabilities: Reconciling Care and Justice", in: DAPHNE BARAK-EREZ & AEYAL M. GROSS (EDS.), EXPLORING SOCIAL RIGHTS BETWEEN THEORY AND PRACTICE (Oxford and Portland: Hart, 2007) pp. 370-395.

10 ראה זיו (לעיל הע' 2), עמ' 819.

עקרונות לאחריות חברתית לרווחת אנשים עם מוגבלות לאור מצוות הצדקה

על פי רוב בהתאם לנוסחת השוויון האריסטוטלית, המבוססת על השוואה בין פרטים או קבוצות, ומקנה זכויות שוות למי שנתוניהם ומעמדם זהים. נוסחה זו אין בה מענה לצרכיהם של אנשים עם מוגבלות, אינה מתחשבת במצבם ההתחלתי, ואף מתעלמת מעצם קיומם של חסמים המדירים אנשים עם מוגבלות מגוון תחומי חיים. פעילים למען אנשים עם מוגבלות בחרו לשכלל את הגדרתה של הזכות לשוויון ולהעניק לה משמעויות חדשות הממשיגות את חוויותיהם של אנשים עם מוגבלות.¹¹ מאחר שעמדות הפתיחה שמצויים בהן אנשים עם מוגבלות אינן "בנות תיקון" רק באמצעות הסרת האפליה המכוונת נגדם, גם אם נחייב ביצוע התאמות מסוימות (כמו הנגשת מקומות ציבוריים), ניתן למושג שוויון רובד נוסף של משמעות: סיפוק "מענה הולם" לצרכיהם הייחודיים של אנשים עם מוגבלויות. רובד זה מבטא את התפיסה שאסור להתעלם מן ההבדלים בין הצרכים של אנשים עם מוגבלות (אף אם מדובר במוגבלות זהה). המטרה היא להעניק סיוע אישי ולהבטיח תנאים שיאפשרו לאנשים עם מגוון מוגבלויות וצרכים (לרבות מצבים הנתפסים כמורכבים וקשים) לממש את זכויותיהם בצורה מיטבית ולחיות בקהילה ובמסגרות נורמטיביות הלכה למעשה.

התמורות המתוארות לעיל, הדוגלות בשינוי ערכי של תפיסת העולם בנוגע לאנשים עם מוגבלות ומעודדות התפתחות מושגים של צדק חברתי, שוויון וזכויות אדם, מעוררות התבוננות מחודשת גם במסורת ההלכתית. כאמור, הדיון במאמר זה יתמקד במצוות הצדקה.

מצוות הצדקה - עקרונות יסוד מעצבים

צירי הדיון - "ומבשרך לא תתעלם" "עזב תעזב עמו"

חכמים עיצבו את הסיוע לזולת תוך איזון בין שני צירים.

הציר הראשון תובע מן התומך לסייע לנתמך (המסתייע) בלא זיקה לתגובת הנתמך, "ומבשרך לא תתעלם" (ישעיהו נח, ז), תוך הפנמת הפגיעות והמוגבלות האנושית והתחשבות בדינמיות של מצבנו ומעמדנו:

יתן אל לבו כי הוא גלגל החוזר בעולם, וסוף האדם ללא לידי מידה זו. ואם לא הוא, יבא בנו או בן בנו.¹²

11 ראה זיו (לעיל הע' 2), עמ' 819-821.
12 טור, 'יורה דעה, סימן רמז.

לעשות צדקה עם הצריך אליה... ואתה בני אל תחשוב שעניין מצוות הצדקה לא יהיה רק בעני אשר אין לו לחם ושמלה, כי אם אף בעשירים גדולים תתקיים גם כן מצוות הצדקה לפעמים.¹³

השיח ההלכתי בסוגיית הצדקה מיוסד על כינון התחשבות ופיתוח דאגה לזולת, תוך המרת ממד האשמה וההתחשבנות בממד ההתמקדות בקולו הייחודי של הנצרך.

הציר השני משתקף בציווי "עזב תעזב עמו" (שמות כג, ה). אמנם חיוב זה אינו נזכר בזיקה למצוות הצדקה, כי אם בזיקה למצוות פריקה וטעינה, אך דומה כי יש בכוחו לשמש כמטפורה הולמת לסיוע לנצרכים בכלל ולאנשים עם מוגבלות בפרט. ה"חזקוני" מפרש על אתר כי לא ניתן לפרוק משא בהמה אלא בהסתייעות של האדם בזולתו, כך שכל אחד פורק מצד אחר. ניתן לאמץ עיקרון יסוד זה גם בעיצוב היחס לזולת. עלינו לסייע לנצרך הסובל "משא", המתבטא בעוני, במוגבלות ואף במצוקות אחרות, כשהדגש הוא על התנהלותו הפעילה של הנתמך.

להלן אדון בהרחבה בהלכות המרכזיות הנוגעות לחובת התומך-המסייע והנגזרות המהותיות הנובעות מהן, ואחר כך אתייחס באופן פרטני לסוגיות הרלוונטיות באשר לאחריות הנתמך.

אחריות התומך

נאמר בספרא (פרשת בהר, פרשה ה):

"כי ימוך אחיך ומטה ידו עמך" [ויקרא כה, לה] - אל תניחנו שירד. הא למה זה דומה? למשוי על גבי החמור: עודנו במקומו - אחד תופש בו ומעמידו; נפל לארץ - חמשה אין מעמידים אותו. ומנין אם החזקת אפי' ארבעה וחמשה פעמים, חזור והחזקת? ת"ל: "והחזקת בו".¹⁴

מכאן שמרכז הכובד במצוות הצדקה הוא על גילוי ערנות ורגישות למצוקת הזולת וסיוע לו לפני שיתמוטט. התמיכה נדרשת כבר בעת שמצבו של הנצרך, המוגדר כאח, מתחיל להתערער, ואינה בגדר פעולה חד-פעמית. לפי תיאור זה של הספרא, מדובר בתהליך הכולל תקשורת בין אישית ומחויבות ארוכת טווח של התומך כלפי הנתמך.

13 ספר החינוך (מהדורת שעוועל), מצווה תמט, עמ' תקעה.

14 לדין מפורט במשמעות ה"חזקה" וגבולות התמיכה, ראה שאול וידר "שובו אל האוצרות שלכם" בצדק אחזה פניך: עניים ועוני - בין תמיכה לצמיחה 188 (חיותה דויטש, אליקים כסלו ובנימין לאו עורכים, התש"ע).

הרש"ר הירש מציע חלופה מרתקת להבנת הסיטואציה:

לא מצאנו במקום אחר ש'מוט' מתייחס ל'יד', אלא הוא מתייחס תמיד ל'רגל' או לנושא בכללו. אילו נאמר כאן 'ומט עמך' או 'ומטה רגלו עמך', היה הכתוב מתאר את תחילת הנפילה, הווה אומר: את הסכנה לעצם הקיום, ותכלית הסיוע היתה שמירת הקיום. אך נאמר כאן "ומטה ידו עמך". ולשון זו מבטאת את החלשת הפעילות [ההדגשה במקור - ר"ש].¹⁵

לדידו, יש הבדל בין לשון 'מטה רגלו עמך', המתארת את תחילת הנפילה והסכנה לעצם הקיום, לבין לשון הפסוק, "ומטה ידו עמך", כשלב המשקף את ההיחלשות של הפעילות שהייתה עד כה. הרש"ר הירש אף מבהיר בהמשך דבריו כי:

לא אמצעי הקיום הולכים וחסרים, אלא חסרים האמצעים כדי לעבוד לצורך פרנסה, והעזרה תסייע לו להוסיף ולהתפרנס בעצמאות... ת"ל "והחזקת בו" (דאג שיהא "חזק"; וכל עוד הוא חוזר ומתמוטט, עדיין לא "נתחזק"). יכול אפילו אתה מפסידו לתרבות רעה (של עצלות - מחמת התמיכות החוזרות ונשנות)? ת"ל: "עמך" ... עמך בעצמאות של פעילות מפרנסת. עליך לתמוך בו כך שיהיה "עמך" גם מבחינה מוסרית.

האדם הניצב לפנינו אינו קרוב לסכנת קיום אלא נטול אמצעים כדי לפרנס את עצמו, אך מהות האמצעים שהוא מזכיר אינה מחוורת. תיאור זה יכול להלום מגבלה פיזית או שכלית או נפשית המונעת מן האדם את ההשתלבות במעגל התעסוקה והפרנסה בכבוד. במצב זה, מוטלת על המסייע חובה מוסרית, עליו להמשיך ולעזור גם אחרי "תמיכות חוזרות ונשנות". לפנינו מודל הדוגל בערבות הדדית ובסיוע לזולת למצוא את הדרך שתמנע ממנו כניסה למצב של קושי.¹⁶

מאז ומתמיד היו הצדקה והעזרה ההדדית בקהילות היהודיות מפורסמות ומודל לחיקוי. במסורת היהודית, יש שני מסלולי צדקה הנבדלים זה מזה בדיניהם ובמאפייניהם, אך דרים בכפיפה אחת, תוך חלוקת תפקידים מסוימת, ומשלימים זה את זה: מצוות הצדקה המוטלת על הציבור ומצוות הצדקה המוטלת על היחיד.¹⁷

15 רש"ר הירש, ויקרא כה, לה.

16 ראה וידר (לעיל הע' 14), עמ' 188.

17 ראה: מיכאל ויגודה "בין זכויות חברתיות לחובות חברתיות במשפט העברי" זכויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות בישראל (יורם רבין ויובל שני עורכים, התשס"ד); מיכאל הלינגר "מצות צדקה - בירור הלכתי, ספרותי והיסטורי" (חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה", אוניברסיטת בראון, התש"ס), עמ' 240-252.

חובת הציבור לתת צדקה

מצוות הצדקה המוטלת על הציבור היא אחת החובות המרכזיות של החברה. קופת הצדקה היא מוסד ידוע, שנהג כבר בתקופה שקדמה למשנה.¹⁸ שני "גבאי צדקה" גבו את תקציב הקופות מתשלומי חובה שהוטלו על תושבי העיר.¹⁹ גובה התשלום נקבע בהתאם לצורכי העניים, ולא לפי משאבי הציבור, מפני שהקופה הציבורית חולקה באופן שוויוני וסיפקה לכל עני את המינימום החיוני לקיומו. נמצא שמטרת הצדקה המוטלת על הציבור היא לספק סיוע חירום במקרים דחופים. סיוע זה משמעו למעשה סל בסיסי של שירותי סעד ורווחה במגוון תחומים: מזון, כסות, חינוך, דיור, בריאות, קבורה ועוד.²⁰ הגדרת הקטגוריות שייכללו בסל נותרה בעלת רקמה פתוחה, שכן ביחס לאנשים עם מוגבלות, מה שמהווה את המינימום לחיים מכובדים אינו מובן מאליו.

דוגמה לחובת הציבור ביחס לאנשים עם מוגבלות ניתן ללמוד באמצעות התחקות אחר האחריות ההלכתית המוטלת על בית הדין ומנהיגי הציבור בזיקה לתקינות הדרכים והמרחב הציבורי.²¹ הרמב"ם כרך את הציווי שחל על כל אדם להתקין מעקה לביתו ולמנוע כל מכשול אחר²² עם החובה החלה על הציבור להסיר מכשולים מרשות הרבים ולהבטיח את תקינות הדרכים.²³ ה"חזון איש" מציין שהחובה לבנות מעקה תלויה באופי השימוש בגג.²⁴ לפיכך, אם תשתנה נורמת התנהגות, ורבים יעלו לגג הבית, חובה לעשות לו מעקה. בהמשך לאותה השוואה, אפשר לומר שחובה אף להכין את הדרכים הציבוריות עבור אנשים המתקשים להתנייד ממקום למקום בהתאם למציאות הדינמית. רשות הרבים התרחבה ואנשים עם מוגבלות נעשו שותפים קבועים בחברה.²⁵ ברי שראוי לעשות את הדבר באופן מושכל וענייני בהתאם לצרכים מוגדרים כחלק מן

18 במשנה, פאה ח, ז, יש התייחסות לקופת הצדקה כמוסד מוכר. ראה גם משנה תורה, מתנות עניים, פרק ט, הלכות א, ב, ו.

19 ראה: בבא בתרא ח ע"א; משנה תורה, מתנות עניים, פרק ט, הלכה יב.

20 ראה: בבא בתרא ח ע"א; כתובות סז ע"ב; ירושלמי, פאה ח, ז.

21 ראה: משנה, שקלים א, א; תוספתא, שקלים א, א.

22 ראה דברים כב, ח.

23 ראה: משנה תורה, רוצח ושמירת נפש, פרק יא, הלכה ד; ספר המצוות, לא תעשה, מצווה רחצ. בעקבותיו הולך גם ספר החינוך, מצווה תקמו.

24 ראה הרב אברהם ישעיהו קרליץ, חזון איש, ליקוטים לחושן משפט, סימן יח.

25 ראה הרב יהודה זולדן "חובה ציבורית לנגישותם של נכים ובעלי מוגבלויות" במעגלי צדק 11 [עמ' 10 (התשס"ו)]. הרב זולדן מרחיב את ההתייחסות לנידון במקום אחר. ראה הרב יהודה זולדן "חובת המתפללים להנגיש את בית הכנסת לאנשים עם מוגבלות" שו"ת 7 (המכון הישראלי לדמוקרטיה, התשע"ה).

עקרונות לאחריות חברתית לרווחת אנשים עם מוגבלות לאור מצוות הצדקה

המטלות המחייבות את הציבור ומנהיגיו. אפשר ללמוד מזה למשל גם על חובת הממשל וההנהגה להנגיש את מוקדי החירום והשירות והסיוע הציבוריים.²⁶

ראינו כי בתולדות ישראל, נתפסה הצדקה כמצווה דתית בעלת ערך מוסרי נשגב. יחד עם זאת, גרמה לנטל כלכלי ואף חברתי, ועוררה רגשות מעורבים כלפי הנזקקים, ולעתים אף סלידה ממגע ישיר עמם.²⁷ מוסדות הציבור הבטיחו את צורכי הקיום הבסיסיים של הנזקקים, אך הותירו אותם במצב כלכלי ואף נפשי-חברתי רעוע. הקושי בא לידי ביטוי בעצמה בעיקר בקרב אנשים עם מוגבלות תמידית. כדי להתגבר על מצב זה ולהציע פתרון להטבת מעמדו ורווחתו של המסתייע, קיים בהלכה מסלול משלים, מצוות הצדקה המוטלת על הפרט.

חובת הפרט לתת צדקה

היקפה של חובת היחיד לתת צדקה נתון לשיקול דעתו של הפרט, עם עדיפות למתן צדקה לקרוביו ולעניי ביתו.²⁸ יחד עם זאת, קבעו חכמים גבולות כלליים למצווה זו,²⁹ והבהירו כי בית הדין יכול לכפות על כל אדם הנמצא בתחום סמכותו³⁰ לקיים את מצוות הצדקה.³¹ חובת הפרט לדאוג לרווחתו הסובייקטיבית של הזולת, ומשום כך צורכי העני אינם נמדדים באמצעות קריטריונים אחידים:

אפילו היה דרכו של זה העני לרכוב על הסוס ועבד רץ לפניו, והעני וירד מנכסיו, קונין לו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו, שנאמר: "די מחסורו אשר יחסר לו". ומצווה אתה להשלים חסרונו, ואין אתה מצווה לעשרו.³²

חובת הצדקה היא פריטיקולרית, ונותן הצדקה אינו רשאי להסתפק במילוי חובה כללית:

26 בישראל תקנו תקנות בדבר שוויון זכויות לאנשים עם מוגבלות (התאמות נגישות לשירות), התשע"ג-2013, ק"ת 7240. נדגיש כי חקיקת חוק שוויון זכויות לאנשים עם מוגבלות, התשנ"ח-1998, ס"ח 1658, שאפה להביא לתיקון מבני כולל. בפועל, נכללו בחוק השוויון מראשיתו רק שניים ממגוון התחומים שביקשו מציעי החוק להסדיר: תחום התעסוקה ותחום הנגישות של תחבורה ציבורית. בשנת 2005, נוסף פרק ה'1, המתייחס לנגישותם של מבנים ומקומות ציבוריים ולנגישותם של שירותים ומידע.

27 ראה אלימלך הורוביץ "ויהיו עניים (הגונים) בני ביתך": צדקה, עניים, ופיקוח חברתי בקהילות יהודי אירופה בין ימי הביניים לראשית העת החדשה" דת וכלכלה - יחסי גומלין 209 (מנחם בן-ששון עורך, התשנ"ה), עמ' 211-213.

28 משנה תורה, מתנות עניים, פרק ז, הלכה יג.

29 לא יפחות מעשרה אחוזים, ולא ייתן יותר מעשרים אחוזים. ראה משנה תורה, מתנות עניים, פרק ז, הלכה ה.

30 ולא דווקא מי שהוא בגדר תושב המקום. ראה משנה תורה, מתנות עניים, פרק ז, הלכה יד.

31 ראה משנה תורה, מתנות עניים, פרק ז, הלכה י. המקור לכפייה הוא בתלמוד, בבא בתרא ח ע"ב.

32 משנה תורה, מתנות עניים, פרק ז, הלכה ג.

כיצד? אם הוא רעב וצריך לאכול - יאכילנו; ואם הוא ערום וצריך לכסותו - יכסהו; אין לו כלי בית - קונה לו כלי בית. ואפילו היה דרכו לרכוב על סוס ועבד לרוץ לפני שהיה עשיר והעני - קונים לו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. וכן לכל אחד ואחד לפי מה שצריך.³³

ר' יואל סירקיש, הב"ח, מעיר על אתר:

כמה נותנים... ואם אין מקובל לו פת ועיסה, אלא מבקש מעה, כי רצונו לקנות לו מזון כאשר חפץ יותר - נותנין לו מעה. זהו "לו" [ההדגשות שלי - ר"ש].

המינוח העשיר שהשתמשו בו בהלכה היהודית מעיד על מודעות לעובדה שהעוני והמוגבלות אינם בגדר תופעה מונוליתית, אלא נחווים במגוון צורות. הביטוי "די מְחֶסְרוֹ אֲשֶׁר יִחְסֵר לוֹ" מזמין חשיבה פרשנית בדבר מהות צרכיו של האדם. גם אם אי אפשר לספק לאדם את מכלול הצרכים, משיקולים מעשיים, ההלכה מעודדת מתן ביטוי פומבי לצרכים הייחודיים של אנשים עם מוגבלות. הרמ"א מסייג את חובת היחיד בצדקה וקובע:

ונראה דכל זה בגבאי צדקה או רבים ביחד, אבל אין היחיד מחויב ליתן לעני די מחסורו, אלא מודיע צערו ברבים. ואם אין רבים אצלו - יתן לו היחיד, אם ידו משגת.³⁴

נמצא כי די באכפתיות שמגלה הנותן, אף אם מדובר רק בפרסום בציבור על אודות מצוקת הנצרך. דברים אלו יפים בעיקר ביחס לאנשים עם מוגבלות, שעל פי רוב מצוקתם היא כרונית, ואין בידי הפרט לממן את צורכיהם. מן האמור לעיל, ניכר שנדרשת אינטראקציה המבוססת על סולידריות, הירתמות וקשב וכבוד לזולת, שאינו מתווגל רק כ'עני' אלא כרע.³⁵ יתרה מזו, אם "שאל העני ממך ואין בידך כלום ליתן לו - פייסהו בדברים. ואסור לגעור בעני או להגביה קולו עליו בצעקה".³⁶ אכן, במצבים רבים, הצורך העיקרי של אנשים עם מוגבלות מתמצה במישור הרגשי והנפשי. הם זקוקים ליחס מפויס, מכבד, חם ולא שיפוטי, שהוא כאמור חלק מהותי של מצוות הצדקה.

33 טור, יורה דעה, סימנים רמט-רנ.

34 רמ"א, יורה דעה, סימן רנ, סעיף א.

35 ראה אבי שגיא "שיח החמלה והלכות צדקה" דעת 47 [עמ' 35 (תשס"א)], עמ' 45.

36 משנה תורה, מתנות עניים, פרק י, הלכות ד-ה.

עקרונות לאחריות חברתית לרווחת אנשים עם מוגבלות לאור מצוות הצדקה

איזון המבנה האיסימטרי של יחסי הצדקה וכינונו של הנצרך כרע מתבטאים אף בסרטוט מעלות הצדקה על ידי הרמב"ם, המעיד על תכלית מצוות הצדקה, שחרור הנצרך מתיגו זה וביטול הזדקקותו לסיוע תוך סיפוק אמצעים כלכליים שיאפשרו לו להתבסס מחדש:

שמונה מעלות יש בצדקה זו למעלה מזו. מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל שמך, ונותן לו מתנה או הלוואה או עושה עמו שותפות או ממציא לו מלאכה כדי לחזק את ידו, עד שלא יצטרך לבריות לשאול. ועל זה נאמר: "והחזקת בו גר ותושב וחי עמך" [ויקרא כה, לה]. כלומר, החזק בו עד שלא יפול ויצטרך.³⁷

בניגוד לתלמוד³⁸ ופוסקים מאוחרים יותר,³⁹ שהציעו מדרג של חלוקת אמצעי הסיוע וביכרו את יצירת השותפות בין הצדדים כדי למנוע בושה מן הנצרך, הרמב"ם מדגיש את מניעת התדרדרות מצבו של המסתייע, אך אינו מציב מדרג של אמצעי "ההחזקה" בו: מתנה, הלוואה, יצירת שותפות או סיפוק מקום עבודה. גם בעל "עין יעקב" סובר כי:

...אך שהכל תלוי בדעת המקבל, יש מי שרוצה בהלוואה גרידא, כי לאו בר הכי שיכול להתעסק בעסקא. ויש מי שאינו רוצה בהלוואה להיות "עבד לאיש מלוה", רק בשותפות גמור.⁴⁰

היינו, לא ניתן להכריע על סמך הנחות תאורטיות מוקדמות מה עדיף למקבל, ויש להתייחס לאישיותו של הזולת ולגלות פתיחות וקשב לרצונו האינדיבידואלי. מכאן נלמד כי אין מקום לקביעות פטרנליסטיות באשר למצבם ולמעמדם של אנשים עם מוגבלות, בפרט כשמדובר במגוון מוגבלויות ודרכי תגובה. עולה כי יש לאפשר לאנשים עם מוגבלות להשמיע את קולם וליטול חלק, ככל שהדבר אפשרי, בקבלת החלטות הנוגעות לגורלם.

37 שם, הלכה ז.
38 שבת סג ע"א: "ואמר רבי אבא אמר רבי שמעון בן לקיש: גדול המלוה יותר מן העושה צדקה, ומטיל בכיס יותר מכולן".
39 כך למשל, ר' יוסף קארו סבור שהשותפות עדיפה על הלוואה, מפני שבמצב זה, מתבטל היחס ההיררכי בין הצדדים. ראה בית יוסף, יורה דעה, סימן רמט. אולם בשולחן ערוך, יורה דעה, סימן רמט, סעיף ו, מודגש כי המעלה המרכזית בצדקה היא עצם "החזקת המך" בלא מתן עדיפות לאפשרות תמיכה מסוימת. ר' ישראל מאיר הכהן מראדין מדגיש את מעלת הלוואה על פני הנדבה. חלקו הראשון של ספרו "אהבת חסד" מוקדש להגדרת פרטי המצווה.
40 עין יעקב (לר' יעקב בן שלמה אבן חביב, המאה ה"ו, ספרד), שבת סג ע"א, עיון יעקב, ד"ה "ומטיל בכיס".

ד"ר אשר מאיר עמד על העדיפות הניתנת להלוואה כאמצעי מרכזי לסיוע פרטי לזולת תוך הבהרת יתרונותיה הייחודיים.⁴¹ לדידו, ההלוואה אינה מנציחה את נחיתות המסתייע ואינה מסמנת אותו כנזקק, מביעה את אמון המסייע ביכולת השיקום של המסתייע, ואף יוצרת יחסים בין-אישיים ממושכים המבוססים על אינטרס משותף לצדדים. ברי כי יתרונות אלה גוברים, ויסוד הבושה נדחק, ככל שמדובר ביצירת השקעה עסקית משותפת. באמצעות פיתוח שותפות בין המסייע למסתייע העליונות הכלכלית אינה מיתרגמת לעליונות חברתית, מפני שיש בכוחה של השקעה זו להניב פירות העשויים להיטיב עם שני הצדדים. מעלותיהן של ההלוואה וההשקעה העסקית המשותפת נדרשות לבוא לידי ביטוי אף בעת מתן סיוע לאנשים עם מוגבלות. נמצא שהסיוע המשמעותי ביותר הוא יצירת קשר אישי, אופקי ומתמשך, המבוסס על יחסי אמון הדדיים בין אנשים עם מוגבלות לבין התומכים בהם.

מכל מקום, אין ספק שהמעלה הפחותה ביותר היא הפיכת הצדקה לחובה כפויה: "פחות מזה שיתן לו פחות מן הראוי בסבר פנים יפות, פחות מזה שיתן לו בעצב".⁴² דומה כי ביצוע הציווי הפורמלי לתת צדקה בלא הדיספוזיציה הראויה ערכו מופחת, שכן הצדקה מוערכת לא בהתאם לסכום הניתן, אלא בהתאם לאופן התייחסות המסייע,⁴³ וזו למעשה נקודת הכובד בגישת החברה לאנשים עם מוגבלות.

אחריות הנתמך

ההלכה היהודית שמה דגש על המסתייע, צרכיו וסיכויו, לפתח סוג של עצמאות תוך גילוי דאגה לכבודו ולרווחתו ודרישה ממנו שיהיה פעיל כדי שלא יתויג כעני:

לעולם ישכיר אדם עצמו לע"ז [=לעבודה זרה] ואל יצטרך לבריות. והוא סבר:
לע"ז ממש. ולא היא. אלא ע"ז - עבודה שזרה לו.⁴⁴

העיקרון המרכזי העולה מן האמור לעיל, הוא חובת הנצרך ליטול אחריות על מצבו ולעשות כל מה שהוא יכול כדי לשמור על עצמאותו. כבר במקרא מצויים מנגנונים

41 אשר מאיר "מצוות הלוואה: סיוע בדרך של ערבות הדדית" מבקשי צדק 580 (חנוך דגן ובנימין פורת עורכים, התשע"ו).

42 משנה תורה, מתנות עניים, פרק י, הלכה ד.

43 כמובא בסוכה מט ע"ב: "וא"ר אלעזר אין צדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה". היבט זה בא לידי ביטוי אף במצוות אחר נוספות. כך למשל מצאנו במצוות כיבוד אב ואם (קידושין לא ע"א-ע"ב): "תני אבימי בריה דרבי אבהו: יש מאכיל לאביו פסיוני וטורדו מן העולם, ויש מטחינו בריחים ומביאו לחיי העולם הבא".

44 בבא בתרא קי ע"א. וראה גם שבת קיח ע"א.

עקרונות לאחריות חברתית לרווחת אנשים עם מוגבלות לאור מצוות הצדקה

חברתיים כלכליים, כמו שמיטת חובות⁴⁵ ושיבת קרקעות,⁴⁶ המספקים לנזקק משאבים שהוא רשאי להשתמש בהם לטווח ארוך כדי לשפר רווחתו בתנאי שיתנהל בתבונה. גם הסיוע המידי, דוגמת מצוות לקט, שכחה ופאה,⁴⁷ מחייב שיתוף פעולה של הנצרך. הנזקק נהנה מן היכול בתנאי שהוא אוסף אותו.⁴⁸

מן המקרא, וגם מן הדיון ההלכתי, עולה כי הסיוע האידיאלי הוא מתן הלוואה לנצרך (או יצירת שותפות עמו). בכוחן של הלוואה והשותפות להביא לשיקומו העצמי והיעיל של המסתייע תוך חילוץ ממצוקתו לטווח הארוך. העדפת מנגנונים אלה משקפת את אחריות המסתייע לפעול לשיפור מצבו, תוך נטרול הסיכון שייכנס למצב של תלות יתר. דברים אלו רלוונטיים כמובן אף בנוגע לאנשים עם מוגבלות, המסוגלים ליטול אחריות ולשתף פעולה, ולו במידה מסוימת, לשיפור מצבם. חכמי ההלכה הביעו את הסתייגותם ממצב קיצוני, שיהיו מי שינצלו את הזולת:

וכל מי שאינו צריך ליטול ונוטל, אינו נפטר מן העולם, עד שיצטרך לבריות...
וכל מי שאינו לא חגר ולא סומא ולא פסח, ועושה עצמו כאחד מהם, אינו מת מן הזקנה, עד שיהיה כאחד מהם, שנא' (דברים טז): "צדק צדק תרדוף".⁴⁹

מכאן עולה שהצדקה ניתנה במיוחד לאנשים עם מוגבלות. המשנה מזהירה שמי שינסה להסתייע בצדקה באמצעות העמדת פנים של נכה, עלול בסופו של דבר להיות מוגבל. עם זאת, ולא פחות חמור מזה, הוא המצב ההפוך, ההתנגדות להודות בצורך, בפרט כשאין האדם מסוגל לדאוג לעצמו עקב מגבלה רפואית:

וכל מי שצריך ליטול, ואינו יכול לחיות אלא אם כן נוטל, כגון זקן או חולה או בעל יסורין, ומגיס דעתו ואינו נוטל - הרי זה שופך דמים, ומתחייב כנפשו, ואין לו בצערו אלא חטאות ואשמות.⁵⁰

מכאן שההלכה מחייבת את הנצרך, חול או זקן ומוגבל, שאינם מאפשרים לו להתמודד עם מצבם בלא עזרה, לגלות ערנות ומודעות למצבו ולהתריע על הזדקקותו לסיוע, שאם לא כן, הוא בגדר "שופך דמים". המחלוקת בין רבי מאיר לבין חכמים אחרים בעניין השיטה האולטימטיבית להצעת עזרה למי שמסרב לקבל אותה רלוונטית לענייננו:

45 ראה דברים טו, א-ב.

46 ראה ויקרא כה, ח-יג.

47 ראה ויקרא יט, ט-י; דברים כד, יט-כ.

48 ראה הרא"ה קוק, עין איה, ברכות, חלק ב, פאה, סימן ב.

49 משנה, פאה ח, ט.

50 משנה תורה, מתנות עניים, פרק י, הלכה יט.

תנו רבנן: אין לו ואינו רוצה להתפרנס (רש"י: משל צדקה) - נותנין לו לשום הלואה, וחוזרין ונותנין לו לשום מתנה. דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: נותנין לו לשום מתנה, וחוזרין ונותנין לו לשום הלואה. לשום מתנה הא לא שקיל! [=הוא לא רוצה לקחת!] אמר רבא: לפתוח לו לשום מתנה.⁵¹

שיטת רבי מאיר, ולפיה יש לפתוח בהצעת הלוואה במצב זה, נראית כמכוונת למנוע את הבושה של הנזקק, דאגה לכבודו והבעת אמון ביכולתו להשתקם. רבי מאיר מתנגד לנטייה להשתלט על קבלת ההחלטות של המסתייע, ומאפשר לו לבחור באופן עצמאי כיצד להתמודד עם מצבו.⁵²

כאמור, מוכנות החברה להעניק סיוע למי שנזקק אינה מהווה הצדקה להסרת אחריותו של המסתייע. בתלמוד מסופר שמר זוטרא דרש שגם העניים יהיו שותפים לנתינה, ולו בדרך סמלית: "אפילו עני המתפרנס מן הצדקה יעשה צדקה".⁵³ עצם הדגשת השאיפה לשותפות העני ולגילוי מאמציו למען הכלל ולשיפור החברה מחדדת את אנושיותו, כבודו ודימויו העצמי.

הסוגיות המתוארות לעיל משפיעות ישירות על מצבו של האדם עם המוגבלות, העלול מחד גיסא לפתח תלותיות ועצלנות, ומאידך גיסא להימנע מקבלת סיוע הדרוש לו. מדרך עיצוב מצוות הצדקה, ניתן ללמוד שאדם עם מוגבלות נדרש ליטול אחריות ולשתף פעולה ככל יכולתו לשיפור מצבו ואף להסתייע בזולת בהתאם לצרכיו. תפקיד החברה הוא לחזק את המוטיבציה של אנשים עם מוגבלות להיעזר ככל האפשר בעצמם, ובד בבד לקבל את הסיוע הנחוץ באופן מכובד. לפיכך, חיזוק מאמציהם של אנשים עם מוגבלות וטיפול השתתפותם בקבלת החלטות הרלוונטיות למצבם ולעיתים מקבלים חשיבות מיוחדת.

מצוות צדקה - סרטוט תמונת על: מאפיינים, מגמות וזיקה למודלים התאורטיים

השיח ההלכתי של מצוות הצדקה מציע תפיסה ייחודית בדבר האחריות החברתית. אני סבורה כי יש בכוחם של העקרונות המרכזיים בדיני צדקה לספק בסיס איתן להתוויית היחס הראוי לאנשים עם מוגבלות. להלן אעמוד על המגמות והמאפיינים הדומיננטיים

51 ראה כתובות סז ע"ב.

52 ראה גם MARX, לעיל הע' 1, עמ' 76.

53 גיטין ז ע"ב.

של תורת הצדקה ואבחן את זיקתם לתאוריות הרווחות בדבר יחס החברה לאנשים עם מוגבלות.

”דִּי מְחִסְרוֹ אֲשֶׁר יִחְסַר לוֹ”: הקשבה לאדם עם מוגבלות

בשונה מן המודל הרפואי, עולה מן הקורפוס ההלכתי שהפגיעות והמוגבלות האנושית נתפסות כ”גלגל חוזר בעולם”,⁵⁴ יש בכוחה של החברה לפעול לשיפור המצב והתנאים הסביבתיים. עקרונות מצוות הצדקה מחדדים את אחריות החברה להסרת מכשולים וחסמים, תוך נטרול ממד האשמה של האדם עם מוגבלות, בדומה למה שעשתה מאוחר יותר הגישה הביקורתית, בעצם העתקת מרכז הכובד לתיקון החברה. אולם מניתוח מעמיק, עולה שההלכה היהודית דואגת להרבה מעבר לזה. בעוד מייצגי הגישה הביקורתית התמקדו בסבל החברתי, ולא האישי והגופני, דיני הצדקה מספקים מענה ממש איך לסבל בממד האישי והפיזי. דינים אלה מעצימים את ההתחשבות במגוון הצרכים הפרטיקולריים של הנצרכים, זאת בהתבסס על שיח של חמלה, הזדהות והקשבה לקולו הייחודי של הנצרך. ההתחשבות בממד הפיזי-גופני ובקשיים הרבים הנלווים למוגבלות משתקפת אף בהטלת אחריות על המסייע לפעול מתוך סולידריות ותקשורת מסבירת פנים, מפני שפעמים הרבה הסיוע הנדרש לאנשים עם מוגבלות מתבטא במתן יחס מכבד, תומך ואוהד, ולא דווקא בסיפוק סיוע כלכלי. כמו כן, כשהמסייע אינו מסוגל לעזור, הוא נדרש להתריע בפני הציבור על מצב הנזקק, כדי שצרכיו יסופקו כיאות. דומה כי תורת הצדקה מעצבת תמונה מורכבת יותר ביחס למאפייני הסובייקט, מזו שעולה מן המודל החברתי, מפני שהתחום האישי-הגופני של המוגבלות אינו ניתן להפרדה מן התחום הסביבתי. תשומת הלב ההלכתית לסוג המוגבלות עולה אף ביחס לאחריות הנתמך לסייע לעצמו, המתקיימת רק כשגופו מאפשר לו זאת.

ההדגשה ההלכתית של התחשבות בצרכים הפרטיקולריים עולה בקנה אחד עם ההגדרה המעודכנת של מושג השוויון,⁵⁵ כפי ששכללו אותה פעילים למען אנשים עם מוגבלות. בהתאם להגדרה זו, אוכלוסיית האנשים עם מוגבלות אינה הומוגנית, ולפיכך יש לנהוג ברגישות רבה ביחס להבדלים בין הצרכים הנובעים ממגוון אפיוניה של המוגבלות וביחס לאופנים שהמוגבלות נחווית בהם.

54 ההתחשבות בדינמיות של מצבנו ומעמדנו מובאת לידי ביטוי למשל במקור הבא: “יתן אל לבו כי הוא גלגל החוזר בעולם וסוף האדם לבא לידי מידה זו ואם לא הוא יבא בנו או בן בנו” (טור, יורה דעה, סימן רמז).
55 המאבק לזכות לשוויון התנהל על פי רוב על פי נוסחת השוויון האריסטוטלית, המבוססת על השוואה בין פרטים או קבוצות, ומקנה זכויות שוות למי שנתוניהם ומעמדם זהים.

התנועות ברחבי העולם לזכויות אנשים עם מוגבלות דוגלות בססמה "שום דבר עלינו בלעדיו". היינו, יש לאפשר לאנשים עם מוגבלות לקבל החלטות ולהשפיע בכל עניין הרלוונטי להם, הן בחייהם הפרטיים הן בקביעת מדיניות. רעיון זה מדגיש את חשיבות מתן הביטוי והמקום לאנשים עם מוגבלות.⁵⁶ ממה שנאמר לעיל, עולה שהיו חכמי הלכה ששמו דגש על שיתוף האדם המסתייע בבחירת אפשרויות הסיוע האופטימליות עבורו. גם חכמים שהציעו מדרג של סוגי הסיוע, העניקו על פי רוב עדיפות ליצירת שותפות עם הנצרך, מתוך מחשבה שסוג סיוע זה ימנע ממנו בושה ויאפשר לו להיות חלק אינטגרלי ממערך העבודה והייצור, כך שיוכל להביע עמדתו ולהשפיע ככל האדם.

תיקון החברה גם באמצעות הפרט

בעוד הגישה הביקורתית מתמקדת בתיקון החברה כדי לחולל שינוי מהותי ביחס לאנשים עם מוגבלות, המסורת היהודית מחדדת נדבך נוסף ואינטימי יותר, האחריות הישירה והבלתי אמצעית של הפרט כלפי זולתו. ההלכה עומדת בהרחבה על טיב הזיקה לזולת ועל חיזוק היסוד הבין-אישי: האחריות לספק סיוע ותמיכה אינה מוטלת רק על החברה ומנגנוניה אלא גם על כתפי היחיד. היחיד אינו רשאי להסתפק בהפניית העני למוסדות הקהילה, ועליו לגלות ערנות ורגישות לאחיו הנצרך. במסגרת ההלכה, גם אדם עם מוגבלות חייב לגלות אחריות אישית. תיקון החברה יושג אף באמצעות סיועו של האדם עם מוגבלות לעצמו ועידודו וחינוכו לתרום לחברה.

הדרישה שיהיה הנתמך שותף מלא בתהליך שיקומו ויסייע לעצמו טומנת בחובה כמה היבטים הכרוכים הן במגבלות התומך הן בטובת הנתמך. ככל שמדובר בחלוקת עוגה מוגבלת, מתן סיוע לפונה אחד באה על חשבון האחר. שיקול זה תקף במיוחד במשאבי הציבור. יתרה מזו, סיוע בלתי מסויג, אף כשהוא מתאפשר מבחינה כלכלית פרגמטית, עלול להתנגש עם המגמה היסודית לשיקום המסתייע ופיתוח עצמאותו. כמו שעולה מדברי הרמב"ם בדירוג מעלות הצדקה, היעד האופטימאלי הוא העמדת המסתייע על רגליו ושילובו בחברה. השאיפה לעצמאות האדם עם המוגבלות ולשיתופו המלא בחברה ניכרת במובהק אף בשיח זכויות האדם. שיתוף הנתמך מתחייב גם בגין טובתו המוסרית, שכן אחריות אישית ניצבת במרכז מוסר היהדות. אין ספק שהקורפוס ההלכתי לרבדיו מעשיר את הדיון בסוגיית השתתפות הנתמך בהליך שיקומו, אולם קשה למתוח קווים ברורים ולהציב גבולות קונקרטיים בנדון.

56 ראה מור (לעיל הע' 5), עמ' 107.

אינטראקציה המבוססת על חמלה

לפי המודל החברתי, המוגבלות מוסיפה נדבך למגוון האנושי הקיים בחברה, הנדרשת לנקוט פעולות אקטיביות כדי לתקן ולהתאים את עצמה לאנשים עם מוגבלות. גם הלכות צדקה, מחייבות כל אחד ואחד לנקוט אקטיביות ביחס למצוקת הזולת. משמעות אקטיביות זו אינה משתקפת רק בסיוע כלכלי, כי אם גם בעיצוב יחס ייחודי לזולת.⁵⁷ יחס זה מתבטא בתביעה לשותפות רגשית, גילוי הזדהות והבנה בעת האינטראקציה ובאפשרות לסייע באמצעות ניחומים, פיוס בדברים והודעת הצער לרבים, היינו העלאת המצוקות לדין וציווי ומתן פומבי לקשיי הזולת במטרה לקדם את הטיפול בהם. לבה של תורת הצדקה תלוי בהתנהלותו של המסייע כלפי המסתייע. בכל מצב של הירמות לעזרה, הן בתחום הוורבאלי הן בתחום הפיננסי, נדרש מצב נפשי-רגשי של אמפטיה וחמלה.

הבחנה חשובה בהקשר זה הציע בלום.⁵⁸ לדידו, החמלה כוללת אמפטיה וסימפטיה, וחותרת להכרה בשוויון אנושי יסודי, מפני שכולנו חשופים לנזק וסבל, בעוד רגש הרחמים (pity) מנציח את נחיתות הנזקק תוך הענקת מעמד מועדף למרחם. נוסף על זה, בלום מבהיר כי הבעת רחמים יסודה בהנחה שמי שנזקק לרחמים המיט את אסונו על עצמו, ורגש הרחמים מלווה לעתים קרובות בביקורת. בניגוד לזה, החמלה אינה פעולה ביקורתית מלווה בהאשמה אלא פעולה של הזדהות עם הסובל. יתרה מזו. בעוד הרחמים הם רגש הבא וחולף בהתאם לתגובת המרחם, החמלה אינה מקרית, והיא מאופיינת ביציבות ובהתמשכות הרגש והפעולה המתקנת המתלווה אליו. רגש החמלה אף אינו אנוכי, מפני שהוא מציב במרכז את מצוקת הזולת, ועקרונות הפעולה המכוונת הוא ההטבה לזולת.⁵⁹ לאור עיון וניתוח עקרונות מצוות הצדקה, כפי שהצגנו לעיל, ניכר שההבחנה המובהקת שמבחיין בלום בין החמלה לבין הרחמים מחדדת ומחזקת את תפיסת השיח ההלכתי כמעוצב על יחס של חמלה כלפי המסתייע.

"חכות ולא דגים" - שיקום ועידוד לעצמאות

על פי סרטוט מעלות הצדקה שפיתח הרמב"ם, התערבות מונעת והקלה על הבעיה לפני שהיא מחמירה מומלצות כשיטה לסיוע רציונאלי.⁶⁰ גם בזיקה לענייננו, גילוי מוקדם

57 ראה שגיא (לעיל הע' 35), עמ' 44.

58 ראה Lawrence Blom, "Compassion" in ROBERT B. KRUSCHWITZ AND ROBERT C. ROBERTS (EDS.), THE VIRTUE, CONTEMPORARY ESSAYS ON MORAL CHARACTER (Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1987), pp. 230-233.

59 ראה שגיא (לעיל, הע' 35), עמ' 42-43.

60 ראה משנה תורה, מתנות עניים, פרק י, הלכות ז-יד.

ותכניות שיקום צריכים להיות מועדפים, תוך השקעה ביצירת תנאים חינוכיים וכלכליים לשילובם של הנתמכים במעגלים חברתיים רחבים.

בדומה לזה, גם המודל החברתי מחייב את החברה להתאים את עצמה לאנשים עם מוגבלות ולאפשר את שילובם בכל תחומי החיים, לרבות בתעסוקה. רעיון "ההתאמות" משקף את ההבנה שאין די בדרישה שיתאים האדם עם מוגבלות את עצמו לדרישות התפקיד, אלא יש להתאים את מקום העבודה לצרכיו.⁶¹ יש הצדקה לחובת המעסיק והחברה לערוך התאמות, אך דומה כי לענייננו ההצדקה המרכזית נוגעת לזיקה שבין עיסוקו של אדם לבין מעמדו החברתי. כידוע, האדם נבחן על ידי סביבתו ומגבש את הערכתו העצמית גם על פי מלאכתו ומידת הצלחתו בה. העקרונות שביסוד מצוות הצדקה וביסוד המודל החברתי מקפלים בתוכם את ההכרה בעובדה שמקום עבודתו של האדם מהווה נתיב להגשמה עצמית, לסיפוק ולכבוד.

ברי כי במקרים מורכבים, כשהמסתייע אינם מסוגלים להתפרנס בכוחות עצמו עקב מוגבלותו, והוא זקוק לסיוע קבוע, ההלכה מחייבת אותנו לסייע לו ולהשתדל לעשות זאת בהתאם לרצונו ולצרכיו של הנזקק.

בין חסד לבין צדק

אף על פי שמושג ה"צדקה" מקורו במילה "צדק", יש לעמוד על ההבחנה בין תפיסת הצדקה כמעשה של חסד לבין תפיסתה כמעשה של צדק. הרב שרלו מצביע על קריטריונים מרכזיים להבחנה זו: מעשי חסד מקורם בעולמו הפנימי של האדם, הפועל במאור פנים, ומעשיו אינם מוגדרים ומוגבלים, כך שאינו נדרש לפעול בצורה שוויונית; ואילו מקור הצדק אינו באדם עצמו, אלא הוא נכנע בפני חוקי המשפט המגבילים את כוחו, מוגדרים במדויק ומחייבים שוויון ועקביות.⁶² הרב שרלו מדגיש כי קיומן של קופות צדקה בקהילות ישראל מקורו בהכרעה עצמית של בני הקהילות, בעוד הקמת מערכות המשפט והצדק היא חלק מובנה של עיצוב הממשל. לדידו, הבחנה מוחלטת בין הצדק לבין החסד אינה אפשרית, אך ההזדקקות לשני התחומים יחד יוצרת מערכת הרמונית של תיקון חברתי.

61 להגדרת המונחים "התאמה" ו"התאמות" בחוק הישראלי, ראה חוק שוויון זכויות לאנשים עם מוגבלות, לעיל הע' 26, ותקנות שוויון זכויות לאנשים עם מוגבלות (השתתפות המדינה במימון התאמות), התשס"ו-2006, ק"ת 6480.

62 הרב יובל שרלו "חסד ואמת נפגשו: על ההבחנה בין 'צדק' ו'חסד'" בתוך **בצדק אחזה פניך** (לעיל הע' 14), עמ' 46 ואילך.

עקרונות לאחריות חברתית לרווחת אנשים עם מוגבלות לאור מצוות הצדקה

מהתרשמות מן המערכת הכפולה של דיני הצדקה, מסתמן כי מוסד הצדקה במסורת היהודית משלב בין החסד לבין הצדק. חובת היחיד לתת צדקה אמנם מוגדר כחובה, אך מבוסס יותר על חסד אישי המבוסס על רגישות, חמלה והתחשבות בצרכים הסובייקטיביים של המסתייע, בעוד המסלול המחייב את הציבור מבוסס על קריטריונים אובייקטיביים וקפדניים יותר: תשלומי מסים, המיועדים לסיפוק סל רווחה בסיסי ומגובים באפשרות של כפייה.

דומה כי שיח הזכויות מבקש לבסס את היחס לאנשים עם מוגבלות על עקרון הצדק. אשר על כן, הוא יוצר מהלך של תרגום והמשגת חוויות מרגשות ותחושות אנושיות לשפה משפטית רשמית, המתמקדת ביצירת כלים משפטיים ונגועה באבדן אותנטיות ובהתרחקות מן החוויות הראשונות שכונו את התהליך. לעומת זאת, השיח ההלכתי הוא שיח של חובות בעיקרו,⁶³ המעודד שיתוף והזדהות עם חוויות וצרכים אישיים בהקשריהם המסוימים, תוך שזירה של עקרונות צדק וחסד גם יחד. לדידי, החולשה המשותפת לשיח הזכויות ולשיח ההלכתי מתבטאת בעובדה שיש מצבים שבהם צרכים בסיסיים של אנשים עם מוגבלות "נופלים בין הכיסאות" ואינם זוכים למענה ראוי. סוגיה מרכזית בעלת רקמה פתוחה בהקשר זה היא: כיצד נגדיר מהם צרכים בסיסיים לאנשים עם מוגבלות ומי מוסמך להכריע בעניין זה.

סיכום

מטרת מאמר זה להציע עיון מחודש ומעמיק ביסודות המרכזיים של הלכות הצדקה תוך חתירה לדלות מהם עקרונות מנחים לתרומה אפשרית של המורשת היהודית לעיצוב יחסה של החברה כאנשים עם מוגבלות. מצאנו כי הלכות הצדקה מספקות תשתית המכוונת ומדריכה את החברה ביחסה לאנשים עם מוגבלות. בדומה לגישה הביקורתית למוגבלות, גם דרך עיצוב מצוות הצדקה בשיח ההלכתי עוד מקדמת דנא מעידה על ראיית המוגבלות כתופעה אנושית וחברתית הכוללת פגיעות, צורך בהגנה, תלות, טיפול, יחסי גומלין וסיוע הדדי. עצם הקיום של שתי מערכות צדקה, המוטלת על הציבור והמוטלת על היחיד, מאפשר לחייב את החברה לדאוג לצרכים היסודיים של אנשים עם מוגבלות, ואף לעורר התחשבות בצרכים האינדיבידואליים תוך מתן ביטוי לאנשים עם מוגבלות. מן האמור לעיל, עולה שחובת הדאגה לרצונות המסוימים של האדם עם המוגבלות

63 חובת היחיד כלפי רעהו מולידה בהכרח אחריות, סולידריות וראיית הצרכים של הזולת, ולא רק זכויות האני. ראה רוברט קובר "זכות" מול 'חובה': תורת המשפט היהודית של הסדר החברתי "שאלה של כבוד: כבוד האדם כערך מוסרי עליון בחברה המודרנית 139 (יוסף דוד עורך, שרון כהן מתרגם, התשס"ו).

מוטלת על היחיד, אך כיוון שאין זה מעשי להטיל על היחיד מעמסה כבדה מבחינה כלכלית ונפשית, השיח ההלכתי מחייב את היחיד לפחות להעלות על סדר היום הציבורי את הצרכים הפרטיקולריים של האדם עם המוגבלות, ובכל מקרה להקפיד על התנהלות מכובדת. מן הקורפוס ההלכתי, עולה כי רכיב יסודי ואימננטי בקיום מצוות הצדקה הוא הדיספוזיציה של המסייע, היינו חובתו לפעול מתוך שמחה, חמלה וסולידריות בעת יצירת הקשר האופקי והמתמשך עם המסתייע והדאגה לשיקומו. ההלכה דואגת לכך שיחסי התומך־נתמך יהיו נטולי מאפיינים של מרות. יחסים אלה מעוצבים כהרחבה של מערכות היחסים הראויות לשרור בין אחים. כך מועצמת המחויבות הבין־אישית ומצטיידת במטען חיובי.

יחד עם זאת, ההלכה מכירה גם בגבולות שיש להציב בסוגיית הטיפול בצורכיהם של אנשים עם מוגבלות. בעת ניתוח מצוות הצדקה בכלל וזיקתה לאנשים עם מוגבלות בפרט, אנו מוצאים את עצמנו פעמים רבות ב"שטח אפור", צועדים על "חבל דק", שבו הבחירה במעשה הנכון אינה ברורה תמיד, כך שאנו עוסקים בעניינים המסורים ללבו של האדם ונתונים למגוון פרשנויות.



”חוסן לאומי” ומשמעותו ההלכתית פעילות פיקוד העורף בשבת ובמועד

- הקדמה ▪ אתגר המקורות ההלכתיים -
- שלוש גישות עקרוניות ▪ החוסן הלאומי
- במקרא ▪ החוסן הלאומי - הגדרה
- הלכתית: טיפול בנפגעי חרדה בשבת;
- מורל הלוחמים - בחזית ובעורף ▪ סיכום

הקדמה

לפני חודשים אחדים, זכיתי להיות שותף בהוצאתו לאור של קובץ הנחיות הלכתיות מבית מדרשה של הרבנות הצבאית, המסדירות את פעילות פיקוד העורף בשבת ובמועד. הקובץ נכתב על ידי רבני "ענף ההלכה" ברבנות הצבאית, ואושרר מקצועית ופיקודית על ידי ראש המטה של פיקוד העורף שדרגתו תת אלוף. קובץ זה מצטרף לסדרת קבצים הלכתיים שפורסמו בשנים האחרונות, העוסקים בהגדרת האסור והמותר במהלך פעילות מבצעית בשבת ביחידות צה"ל: פעילות ביטחון שוטף בשבת, הגנת יישובים בשבת, טיפול בטנקים ובתותחים בשבת, פעילות המרפאות בשבת, פעילות חיל האיסוף הקרבי בשבת ועוד.¹

הקובץ שלפנינו הוא קובץ ייחודי. בדרך כלל, האתגר ההלכתי הוא ללמוד ולהכיר היטב את המציאות בשטח, ומתוך כך להכריע בשאלות הלכתיות "קלסיות", כגון ההנחיות בשאלת הטיפול בטנקים בשבת במהלך פעילות מבצעית מחייבות בחינה בגדרן של כמה מלאכות האסורות בשבת: בונה, מכה בפטיש, הרשויות בשבת וכדומה. מכוח ההלכות הפסוקות בידנו בעניינים אלה, ניסחנו גם את ההדרכה ההלכתית לחיילים בשטח.

1 הקבצים זמינים לעיון באתר הרבנות הצבאית (tinyurl.com/gwk826v).

לעומת זאת, הדיון בפעילות פיקוד העורף דרש בחינה הלכתית של סוגיה חדשה שאין לה תקדים מפורש בספרות ההלכתית לדורותיה, הלוא היא סוגיית "החוסן הלאומי".

במשימות רבות המוטלות על פיקוד העורף, יש פיקוח נפש מובהק, כגון: פעילות חילוץ והצלה, טיפול בדליפת חומרים מסוכנים, הפעלת מערך ההתרעה מפני נפילת טילים וכן הלאה. אולם בשעת חירום מוטלת על פיקוד העורף עוד משימה, שמירת "החוסן הלאומי" וחיזוקו. וזו לשון פקודת האב של פיקוד העורף בעניין זה:

ייעודו של פיקוד העורף הוא חיזוק החוסן הלאומי... החוסן מורכב מיכולת תפקודית התנהגותית ומיכולת מנטאלית להתמודד עם המצב. חוסנו של העורף תומך ביכולת לקיים את המאמץ המלחמתי ולהביא לתבוסת האויב ולהכרעתו.

במטרה לממש ייעוד זה, נדרשים צוותי פיקוד העורף לבצע בשבת וביום חול מגוון משימות, ובהן: סיור במרכזי אוכלוסייה להפגנת נוכחות, מה שמכונה בלשון המקצועית "חתימה כתומה"; חלוקת עלוני הסברה בדבר דרכי התגוננות לעוברים ושבים; הפעלת אתר במרשתת (אינטרנט) הכולל מידע זמין ועדכני על המתרחש; סיוע אזרחי לתושבי קו העימות, הכולל בין היתר ביקור במקלטים ובמרחבים מוגנים ועוד כהנה וכהנה.

מטבע הדברים, הפעולות הננקטות לחיזוק החוסן הלאומי אינן שוות בערכן. יש מהן פעולות שאף על פי שמטרתן הראשית הנה חיזוק החוסן הלאומי, יש בהן גם ממד של הצלת חיים, כגון נוכחות צוותי פיקוד העורף במרכזי אוכלוסייה הומים בני אדם העשויה להיות קריטית בעת אזעקת אמת, משום שהצוותים יכולים לסייע לאזרחים להיכנס מהר ובבטיחות מרובה למרחבים המוגנים. גם הפעלת האתר במרשתת, שיש בו מידע זמין ומפורט באשר לדרכי ההתגוננות, עשויה להציל חיים.

עם זאת, יש פעולות שמטרתן הבלעדית היא חיזוק החוסן הלאומי, ויש ספק אם מותר לעשותן בשבת ובמועד אם לאו. כדי להבהיר את הדברים, אביא דוגמאות לשלוש שאלות קונקרטיות:

א. במהלך מבצע "עופרת יצוקה", היו בקו העימות בתי כנסת שהיה קשה לקבץ בהם מניין לתפילת שבת. חיילי "הסדר" שגויסו לפיקוד העורף במהלך המבצע, נתבקשו לנסוע בשבת כדי להשלים מניין במקומות אלו, רק כדי לחזק את רוחם של מי שנותרו בכתיהם. החיילים שאלו אם יש היתר בדבר.

ב. במהלך הרגיעה בתום אחד המבצעים, לאחר תקופה ממושכת של השבתת בתי הספר בקו העימות, זומן קצין בכיר בפיקוד העורף לדיון "הערכת מצב" בלשכתו של אלוף הפיקוד במטרה לקבוע אם ניתן לחדש את הלימודים. דיון זה התקיים בשבת בבוקר,

כדי שאם תתקבל החלטה חיובית, יוכלו התלמידים לשוב ללימודים כבר ביום ראשון. גם כאן, שאל אותך קצין אם הוא רשאי לנסוע בשבת כדי להשתתף בדיון.

ג. בעימותים האחרונים, במקרים אחדים גרם ירי תלול מסלול הרס ונזק משמעותיים ביותר, ולפי התפיסה המבצעית בפיקוד העורף, יש לפנות את ההריסות ולשקם את הזירה במהירות האפשרית, כיוון שגם כשאין נפגעים בנפש, מראות ההרס פוגעים קשות בחוסן הלאומי, ויוצרים תחושה של תבוסה ישראלית ועליונות של האויב.² גם כאן, נשאלת השאלה אם מותר לעסוק בשיקום זירת פיגוע בשבת.

כאמור, מדובר בשלוש דוגמאות מבין רבות. הצד השווה לשלושתן הוא: אין מדובר בהן במשימות הצלת חיים. פשוט וברור שתפילה במניין בשבת או השבתת בתי ספר ביום ראשון אין בהן משום פיקוח נפש לא ישיר ולא עקיף. אך עם זאת, החוסן הלאומי נפגע מאוד, אם ”האזרח הקטן” מרגיש שהעורף אינו מחזיק מעמד, כשאין מניין בשבת, בתי הספר מושבתים לזמן ממושך, ומראות ההרס ניכרים בכל פינה.

במאמר זה, אבקש לפרט את העקרונות ההלכתיים שהכרענו לאורם בשאלות אלה והדומות להן תוך בחינת משמעותו ההלכתית של החוסן הלאומי.

אתגר המקורות ההלכתיים - שלוש גישות עקרוניות

מאמר זה נכתב בגיליון המתפרסם לזכרו של מורי ורבי האהוב והנערץ, שר התורה, הרב אהרן ליכטנשטיין זצ”ל. בתום אחת מן הפגישות שקיימתי עם קצינים בכירים בפיקוד העורף, שבתי לבית מדרשנו ב”שיבת הר עציון”, ומצאתי את הרב זצ”ל יושב במקומו בבית המדרש. ניגשתי אליו לאלתר, ושאלתי: האם הרב יכול להפנות אותי למקור כלשהו העוסק בחוסן הלאומי בשבת? האם יש לכך תקדימים הלכתיים? הרב הרהר קמעה, והשיב שאף על פי שניתן לעתים לדמות מילתא למילתא, הוא אינו זוכר מקור מפורש העוסק בעניין זה.

תשובתו של הרב זצ”ל, שהיה בקי בכל חדרי תורה, הבהירה לי את גודל האתגר הניצב לפתחנו, כשאנו נדרשים להכריע בסוגיה שאין לה מקורות ותקדימים מפורשים. כאן המקום להזכיר כי לא פעם שמענו מפי הרב קביעות ברורות וחשובות ביותר בענייני מדיניות הלכתית אף בעניינים שלא נידונו במקורותינו במפורש, אך לצערי, דווקא בסוגיה זו, לא עלה בידי להוסיף וללבן את העניין בהדרכת הרב.

2 כשיש חללים בזירה, הפגיעה בחוסן הלאומי קשה אף יותר, ובדרך כלל מותר לפנותם מטעם זה. ראה להלן, הע' 27.

היעדר מקורות מהווה אתגר לכל מי שעוסק בהלכות צבא ומדינה בדור האחרון. כך למשל כתב הרב שלמה גורן, הרב הראשי הראשון לצה"ל:³

את זאת יש לדעת. כל הלכות התורה, כל המצוות כולן אשר נוהגות בזמן הזה, יש להן מסורת בלתי־מנותקת, רצופה, מאז הסנהדרין בתקופת הבית... עד היום הזה. יש לנו בסופו של דבר "שולחן ערוך", ובו מפורש כמעט כל דבר, קטן כגדול... לעומת זאת, אין לנו שום מסורת מקבילה בנושא החיים בצבא היהודי. במשך אלפיים שנה לא היה לנו צבא. אנחנו לא יודעים מה מחייב אותנו מכל המצוות של השולחן ערוך בצבא. האם יש לצבא שולחן ערוך מיוחד? האם יש לו היתרים מיוחדים? ואם כן - מה הם ההיתרים?... ידעתי שכשאני נכנס כעת לכהן כרב הראשי של הצבא, אני צריך ליצור יש מאין - אני צריך לכתוב ולשכתב "שולחן ערוך צבאי" מבלי שיש לי מהיכן לקחת את הדברים, לכאורה. אני צריך לאסוף רמזים מפה ומשם... היה צריך לפתור את כל הבעיות משום שלא נשארה לנו רציפות של אורח חיים דתי במסגרת צבאית... זה היה אתגר גדול מאוד מאוד.

וכך כתב עשרות שנים אחריו הרב אביחי רונצקי, שהיה גם הוא הרב הראשי לצה"ל:⁴

לאחר שגלו ישראל מארצם, השאלות שבאו לפני הפוסקים נסבו בעיקר סביב ענייני הפרט והקהילה, וכל דור יכול היה להתבסס על תשובות גדולי התורה שקדמו לו. אך עם תקומת מדינתנו וצבאנו, צצו ועלו בעיות הלכתיות רבות, שקשה למצוא להן פתרונות בספרי הקדמונים, וזאת מפני ששאלות מעין אלו לא עמדו לפני פוסקי הדורות הקודמים, ולגביהם הן היו בבחינת "הלכתא למשיחא".

ככלל, במענה לאתגר זה, המתעורר לא רק בהלכות צבא אלא גם בתחומים אחרים בעולם המודרני, ניתן לזהות שלוש גישות.

הגישה האחת קובעת שאסור לחרוג מכללי הדיון ההלכתי המקובלים, ויש לפתור כל שאלה ההלכתית רק על פי מקורות ההלכה הקלסיים. כך למשל כתב הרב יצחק יעקב וייס בתשובה שכותרתה "הרצאה על בעיות הלכיות מעשיות בזמן הזה", העוסקת בין היתר בפעולת הצי הימי במדינת ישראל בשבת:⁵

3 הרב שלמה גורן בעוז ובתעצומות - אוטוביוגרפיה (אבי רט עורך, התשע"ג), עמ' 161-162.

4 שו"ת כחצים ביד גיבור, חלק א (התשנ"ו), בהקדמה.

5 שו"ת מנחת יצחק, חלק ג, סימן לח.

”חוסן לאומי” ומשמעותו ההלכתית

ולא עוד, גם השאלות והבעיות שבשעת חירום, המה שונות וקשות ומסובכות ביותר משבשעת שלום... אם היא שעת חירום, ושעת גזירות - רחמנא ליצלן - סיבות הזמן, מביאים עמהם שאלות ובעיות, קשות ונוראות, שקשה מאד לפתור אותם... אמנם רצוני להדגיש בנוגע להדברים הנזכרים, דבר אחד, שאף אם היא מן המותר להזכיר פרט זה, מכל מקום שערורית הזמן דורש ממני הדגשה זאת: שהגם שתנאי הזמן התקדמו, והמציאו חדשות לבקרים, אבל אנחנו מאמינים באמונה שלימה שכל התורה שקבלנו מהר סיני, לא תהא מוחלפת ולא תהא תורה אחרת מאת הבורא יתברך שמו, ואין שום שאלה, שנשוה ונתאים את התורה לתנאי החיים שלנו, רק שנתאים אותנו ותנאי החיים לתורתנו הקדושה, שאך ורק אז יש קיום התורה, ולהיפוך, חס ושלום, יש הפרת התורה... ועל כן בכל עת אשר יבוא לפנינו שאלה ובעיה חדשה מההמצאות החדשות, יש לנו לפתור אותה רק על פי התורה הקדושה, ובסייעתא דשמיא למצוא המקור הנכון בש”ס ופוסקים, להוציא הלכה לאמיתה.

דברים דומים כותב גם הרב שאול ישראל⁶:

הדרך של המאמרים ב”התורה והמדינה” היא בירור הלכה לפי המקורות. בראש ובראשונה, בתורת מקור ראשון - הש”ס ומפרשיו, כמובן. המאמרים לנים בעומק הסוגיות, מלבנים את דברי הראשונים והאחרונים הנוגעים בזה ומשתדלים להגיע לידי מסקנה. במידה שניתן הדבר, מסייעים במקורות שבספרי השו”ת הדנים בחיי הקהילות ובסידור החיים החברתיים באותן הארצות שבהן היתה ליהודים אוטונומיה מסוימת.

אם כן, על פי גישה זו, אף על פי שאין מקורות הלכתיים ברורים לעניין החוסן הלאומי, עלינו לנסות ולדמות מילתא למילתא, לדוגמאות המצויות בספרי הפוסקים, ולהוציא את ההלכה לאמתה.

גישה שנייה, במידה רבה קוטבית לראשונה, היא גישתו של הרב גורן, שעסק כמובן בהרחבה רבה במקורות ההלכה הקלסיים, ואולם לא נרתע מלפרוס את מצודתו גם על פני מקורות אחרים. וזו לשונו:⁷

כדי למצוא מקורות הלכתיים והיסטוריים מוסמכים לפתרון של אלפי הבעיות ההלכתיות של צה”ל, היה הכרח לאסוף ללקט ולקבץ כעמיר גרנה את שברירי

6 הרב שאול ישראלי הרבנות והמדינה (הרב ישראל שריר עורך, התשס”א), עמ’ 44.

7 שו”ת משיב מלחמה, חלק א, בהקדמה.

ההלכות המנהגים והנוהלים שהיו קיימים בצבאות ישראל בימי קדם, להעלות אותם מתהום הנשיה מתחת לחורבות מלכות ישראל, וללקטן מכתבי הקודש: מים שני התלמודים הבבלי והירושלמי, ממדרשי תנאים והאמוראים ושאר ספרות ההלכה מימי עולם ומשנים קדמוניות. כמו כן השתמשנו בספרי החשמונאים ובשאר ספרים החיצוניים וספרי ההיסטוריה המקובלים עלינו.

אם כן, לצד כתבי הקודש וים ההלכה, פונה הרב גורן אף אל הספרים החיצוניים וספרי ההיסטוריה.

לצד שתי הגישות הקוטביות האלה, יש גישה שלישית, שאמנם אינה מרחיקה לכת עד כדי לימוד מספרים חיצוניים, אך בד בבד אינה מסתפקת רק במקורות הקלסיים. לפי גישה זו, יש לבחון את הלכות הצבא מן המקרא. בדורנו, הרב אלתר דוד רגנשבורג פרסם סמוך מאוד לקום המדינה את הספר "משפט הצבא בישראל", העוסק בהלכות צבא במקרא.⁸ גם בשנים האחרונות, ניתן לזהות פה ושם התבטאויות מעין אלה, כגון מה שכתב הרב אשר וייס בשאלה המורכבת של פגיעה באוכלוסייה אזרחית במהלך לחימה בשטח בנוי. וזו לשונו:⁹

אמנם נראה בזה, דאף אם לא נמצא היתר לנידון דידן בדינים הכלליים של רודף והצלה, דיני מלחמה שאני, ובתורת המלחמה מותר לפגוע גם באזרחים חפים מפשע כשאי אפשר בלאו הכי. אמנם הלכה זו לא מצינו בדברי הגמרא והפוסקים, אלא בתנ"ך ובמפרשיו, וזאת משום שמאז חורבן בית מקדשנו וביטול מלכות ישראל לא היו שאלות אלה נוגעות למעשה ומיעטו לעסוק בסוגיות אלה של מלחמה ואופן ניהולה, ובהכרח נתבסס על מלחמות ישראל כפי שמבוארים בתנ"ך ובדברי המפרשים לדורותיהם בבואנו לקבוע מסמרות בסוגיא זו.

אין ספק שהגישה המרכזית והרווחת בין הפוסקים היא הגישה הראשונה, הדורשת ללבן את השאלה ההלכתית על פי מקורות ההלכה הקלסיים. עם זאת, לפני שניגש לעסוק בדיון ההלכתי, אבקש לפתוח דווקא בגישה השלישית ובניסיון לעמוד על משמעות החוסן הלאומי במקרא.

8 הרב אלתר דוד רגנשבורג משפט הצבא בישראל (התש"ט).

9 מנחת אשר - דברים (התשס"ז), סימן לב. ראוי לציין, שכשנדרש הרב פרופ' נריה גוטל לסוגיה זו, קבע ש"חלילה לראות את התנ"ך כמות שהוא כמשאב להכרעה, עד כינון סנהדרין בלשכת הגזית". ראה הרב נריה גוטל "לחימה בשטח רווי אוכלוסייה אזרחית" תחומין כג 18 (התשס"ג).

החוסן הלאומי במקרא

לעניות דעתי, ניתן להצביע על שלוש דוגמאות לפחות, שמהן ניתן ללמוד כי הלך הרוח הלאומי ו”דעת הקהל” הם שיקול מרכזי בחתירה לניצחון במלחמה:

א. משה רבנו מגיב בחומרה רבה לבקשת בני גד ובני ראובן לקבל נחלה בעבר הירדן המזרחי, מזהה אותה עם חטא המרגלים, וממקד את ביקורתו עליה בדבר אחד (במדבר לב, ז):

ולמה תניאון את לב בני ישראל, מעבר אל הארץ אשר נתן להם ה’.

משה רבנו חושש בעיקר מפני ההשפעה על דעת הקהל ועל החוסן הלאומי. מסתבר כי מבחינת סדרי הכוחות, הצבא הישראלי בפיקודו של יהושע בן נון יכול היה להכריע את עמי כנען גם בלי סיוע ”כוחות המילואים” של בני גד ובני ראובן, אך משה רבנו סבור שהרוח הלאומית עלולה ליפול אם יוותר על נוכחותם של השבטים שבעבר הירדן המזרחי במלחמה, ויפקקו בני שאר השבטים בצדקת הדרך וביכולת לנצח במערכה. בשם החוסן הלאומי, משה רבנו דורש מבני גד ובני ראובן להיחלץ חושים לפני המחנה.

ב. לקראת הכניסה לארץ, שלח יהושע בן נון מרגלים לרגל ביריחו. בנוהג שבעולם, המרגל חייב למלא תפקיד צבאי, לדעת את ”מבוא העיר” ולחפש דרכי גישה לכיבוש העיר ודרכי מילוט ממנה. עם זאת, נראה שהמרגלים ששלח יהושע מחפשים דבר אחר לחלוטין. הם שומעים מפי רחב את הדברים האלה (יהושע ב, יא):

ונשמע וימס לבבנו ולא קמה עוד רוח באיש מפניכם, כי ה’ אֱלֹהֵיכֶם הוא אֱלֹהִים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת.

מששמעו זאת, שבו על עקבותיהם וסיפרו את הדברים ליהושע. ואמנם, כבר בתחילת אותה פרשייה, הרד”ק אומר (שם, א): ”והוא לא שלחם, אלא לפי שידע שיצליחו בשליחותם וירחיבו לב ישראל בבשורות טובות”.

למדנו אפוא שתפקיד המרגלים היה להפיח רוח תקווה בעם ולחזק את החוסן הלאומי. פרט לזה, לא היה להם תפקיד צבאי.

ג. הנביא ישעיהו מספר על התקפת סנחריב מלך אשור על ירושלים. שלוחיו של סנחריב צרו על ירושלים, והמלך חזקיהו שלח שלושה מאנשיו לנהל משא ומתן עם רב־שקה, שלוחו של מלך אשור. התקרב רב־שקה אל החומה ונאם נאום ארוך, ובו מסר מרכזי

אחד: אין מי שיוכל להציל את ממלכת יהודה מפני סנחריב המלך הגדול. תגובת שלוחיו של חזקיהו הייתה (ישעיהו לו, יא):

ויאמר אליקים ושבנא ויואח אל רב־שָׁקָה דבר נא אל עבדיך ארמית כי שמעיתם אנחנו, ואל תדבר אלינו יהודית באזני העם אשר על החומה.

בקשתם של השלוחים האלה אחת: אנא, הימנע מ"לוחמה פסיכולוגית"! אנשיו של חזקיהו ידעו היטב שאם ישמעו כל תושבי ירושלים הנצורה את איומיו של רב־שָׁקָה, הם ירימו את ידיהם ויכנעו. כדי לשמור על החוסן הלאומי, התחננו אל רב־שָׁקָה שידבר בלעז, כדי שהמון העם לא יבין את דבריו. רב־שָׁקָה, שהבין את כוחה של הלוחמה הפסיכולוגית, התעקש לדבר בלשון הארמית (שם, יג-יד):

ויעמד רב־שָׁקָה ויקרא בקול גדול יהודית, ויאמר שמעו את דברי המלך הגדול מלך אשור. כה אמר המלך אל יִשָּׂא לכם חזקיהו, כי לא יוכל להציל אתכם.

גם כאן, ניכר כי שני הצדדים משכילים להבין את חשיבות החוסן הלאומי לניצחון במערכה.

האם יש בשלושת המקורות הללו כדי לסייע לנו בתשובות לשאלותינו בעניין החוסן הלאומי בשבת? לעניות דעתי, לא. עם זאת, הם בהחלט מסייעים לחדד את התפיסה שהחוסן הלאומי הוא חלק בלתי נפרד של הניצחון במלחמה, והדבר מחייב לבחון היטב את משמעותו ההלכתית.

החוסן הלאומי - הגדרה הלכתית

אני מבקש להציע שהעוגן ההלכתי לעניין החוסן הלאומי מושתת על שתי קטגוריות, אחת בעניינים הנוגעים לפרט ואחת בעניינים הנוגעים לכלל.

טיפול בנפגעי חרדה בשבת

אחת השאלות שהתעוררו במשך השנים ביחס לטיפול באירוע חירום בשבת נוגעת ליחס ההלכה לחרדה ולבהלה, הנוגעת הן לטיפול ב"נפגעי חרדה" במקום האירוע הן להענקת סעד נפשי ורגשי למי שנפגע באירוע.

מקור הסוגיה בתלמוד (יומא פד ע"ב):¹⁰

10 על חשיבות התודעה והתחושה כמרכיב בפיקוח נפש, ניתן היה ללמוד גם מן ההיתר לחלל שבת לצורך "יתובי דעתא" של יולדת (שבת קכח ע"ב), אלא שלעניות דעתי הדברים אינם קשורים ישירות לנידוננו,

"חוסן לאומי" ומשמעותו ההלכתית

ראה שננעלה דלת בפני תינוק - שוכרה ומוציאו, והזרזי הרי זה משובח, ואין צריך ליטול רשות מבית דין... משום דקא מיבעית [=משום שהוא נבהל].

הלכה זו הובאה ברי"ף¹¹ וברמב"ם¹². ואף שה"שולחן ערוך" אינו מעתיק אותה, מצאנוה בדברי הפוסקים האחרונים.¹³ הר"ש וואזנר הסיק מהלכה זו מסקנה עקרונית:¹⁴

ולמדנו מהלכה זו כי הבעתה גדולה ספק פיקוח נפש הוא, ופשיטא דזה גם בגדולים. ומצינו כמה עובדות בחז"ל כי התרגשות פתאומי גרם למיתה. אם כן נהי דמציאות זה שנעל דלת בפניו לא שייך בגדולים דאינם נבעתים מזה, אבל פשיטא דנבעת ממש במציאות אחר, אפילו גדול ורואים הסימנים לכך, דמצווה לחלל שבת עליו.

סתם הרב וואזנר ולא פירש כלפי מה הדברים אמורים, ומהי ה"הבעתה גדולה" המתירה לדעתו לחלל את השבת.

נראה לומר כי "הבעתה גדולה" היא תגובה פוסט־טראומטית העלולה להביא לשיגעון, ובמצבים מסוימים אף לאובדנות. ברור שהצלת אדם מפני גרימת נזק לעצמו ולסביבתו מותרת בשבת,¹⁵ ואולם הפוסקים דנו גם בשאלה אם עצם הצלת אדם מפני שיגעון היא בגדר פיקוח נפש.¹⁶ ברם, אני מבקש להתמקד בדבריו של הרב יצחק זילברשטיין, שהסיק מן הסוגיה ביומא מסקנה כללית יותר הנוגעת ישירות לענייננו:¹⁷

עקב מצב החירום (מלחמת המפרץ הראשונה), הורה משרד הבריאות למרפאות לבריאות הנפש להפעיל מוקדים טלפוניים ליעוץ ועזרה נפשית עבור אנשים הסובלים ממצוקה, פחדים ולחץ נפשי... איך צריך לנהוג בשבת?

מצינו שהפחד נחשב לסכנת נפשות, ומחללים עליו את השבת... מצבי פחד עלולים לגרום למחלת נפש, ומצינו שמחלת נפש מוגדרת כסכנת נפשות... לאור כל זאת, אם הרופאים יחליטו, לאור המקרים שנסתיימו במוות הי"ד, שבימינו

מפני ששם מדובר ביישוב דעתו של מי שכבר נמצא בסכנת נפש מסיבה אחרת, ואילו אנו עוסקים במי שהפגיעה ב"יתובי דעתא" היא המכניסה אותו למצב של סכנה.

11 שבת מ ע"א בדפי הרי"ף; יומא ה ע"א בדפי הרי"ף.

12 משנה תורה, שבת, פרק ב, הלכה יז.

13 מגן אברהם, סימן שכח, ס"ק ח; שולחן ערוך הרב, אורח חיים, סימן שכח, סעיף טו.

14 שו"ת שבט הלוי, חלק ח, סימן עה.

15 ראה: שו"ת איגרות משה, אורח חיים, חלק ה, סימן יח, ד"ה לא מצינו היתר; שו"ת ציץ אליעזר, חלק ד, סימן יג, אות י.

16 הרב עובדיה יוסף מביא בקיצור את הדעות שנאמרו בעניין זה. ראה שו"ת יביע אומר, חלק א, יורה דעה, סימן ט, ס"ק ז. וביתר הרחבה ובהכרעה ברורה לקולה, ראה שו"ת שבט הלוי, חלק ד, סימן לד.

17 הרב יצחק זילברשטיין שיעורי תורה לרופאים (התשע"ב), כרך ב, סימן קב.

קיים חשש של פיקוח נפש לאותם אנשים הנתקפים בפחד, מותר לחלל שבת כדי להצילם... אצל רבים חוששים יותר לסכנת נפש, ומכיון שרבים הם הנתקפים בפחד, יש יותר לחוש לסכנה... לכן כשאירעה פגיעה (נפילת טיל) יש להניח שהרבה אנשים יזדקקו לעזרה ר"ל, וחשש הסכנה גדול יותר, ולכן אולי אפשר להתיר לנסוע בשבת.

בדבריו, הרב זילברשטיין דן בנפגעי חרדה העלולים לבוא לידי שיגעון או לפגוע בעצמם כתוצאה מתגובה פוסט־טראומטית. אך מכלל דבריו עולה שגם במקרים חמורים פחות, עצם הפחד והבהלה במידה רבה עשויים להיות בגדר פיקוח נפש, מעין בהלתו של תינוק שהדלת ננעלת עליו והוא במקום סגור. מן ההקשר, עולה שהדברים נכונים במיוחד כשמדובר על עניין בעל משמעות ציבורית־לאומית.

דברים ברוח דומה כותב הרב ישראל רוזן בשאלת נסיעת עובדת סוציאלית בשבת ליישוב שאירע בו פיגוע. הרב רוזן הולך ומונה תופעות פוסט־טראומטיות, החל מפגיעה עצמית ואובדנות וכלה בטירוף הדעת ובאבדן שליטה. והוא מסכם את דבריו במילים אלה:¹⁸

לדעתי, אם הערכת המצב של בעל התפקיד היא שנוכחותו חשובה ליישוב הדעת' ולמניעת 'טירוף הדעת' - יכול לנסוע ברכב. אין צורך באיסוף נתונים מפורט, אלא אם ידיעות ראשוניות נשמעות כחמורות, ניתן לנסוע מתוך ספק.

הצד השווה לדברי הרב זילברשטיין והרב רוזן הוא העיסוק בפרט העלול להסתכן כתוצאה מן המתח, הבהלה והפחד, וברור שאם הציבור שותף לאסון, הסיכוי שיהיו ביניהם מי שזקוקים לעזרה אינו מבוטל, ועל כן התירו לחלל את השבת כדי להגיע למקום האירוע ולהגיש סיוע למי שזקוק לו. ואמנם גם אנו קבענו בקובץ ההנחיות שהגעת צוותי פיקוד העורף לזירת אסון מותרת בשבת, אף אם ברור שאין במקום לכודים. הטעם להכרעה זו הוא: לפחות ביחס לחלק מן הנפגעים באירוע, אפשר שהחרדה שהם מצויים בה היא בגדר פיקוח נפש, ולא ניתן לוודא את הדבר בלא שיגיעו למקום צוותים מומחים לכך.

אלא שעדיין אין בדברים אלה היתר גורף לטפל בחוסן הלאומי בשבת. מטבע העולם, רוב בני אדם מסוגלים "להכיל" לחץ נפשי, וקשה לומר שכל מי שגר בקו העימות הוא בגדר חולה שיש בו סכנה או נפגע חרדה שהטיפול בו מותר. אמנם לעובדה שהבהלה והדאגה מהווים שיקול בקביעת אירוע מסוים כפיקוח נפש, עשויה להיות חשיבות כשאנו נדרשים לאפיין את החוסן הלאומי מבחינה הלכתית ומשמעותו. אך, כאמור,

18 הרב ישראל רוזן "ישוב באירוע פיגוע - נסיעת עובדת סוציאלית בשבת" תחומין כג 73 (התשס"ג).

דומה שעדיין לא עלה בידנו להתיר את העיסוק בפעולות שתכליתן הבלעדית היא הגברת החוסן הלאומי בציבור, ולא דווקא בציבור שחוהו ישירות את האסון.

מורל הלוחמים - בחזית ובעורף

במאמרו, ”משקלו ההלכתי של המימד הנפשי במלחמה”,¹⁹ מביא הרב פרופ’ נריה גוטל דוגמאות להיתרים הלכתיים מרחיקי לכת לכוחות הלוחמים כדי לשמור על חוסנם הנפשי, ובכללם: ההיתר לאכול מאכלות אסורות, אף כשיש מזון אחר;²⁰ ההיתר לפנות חללים משדה הקרב בשבת;²¹ וההיתר במקרים מסוימים להסיע רב או מרצה בשבת כדי שישוחח עם הלוחמים ויחזק את רוחם.²² לדעת הרב גוטל, הדברים אמורים גם באיסור הנזכר בתורה לפחד במלחמה,²³ שהוא חלק מן התפיסה שהתודעה והחוסן הנפשי הם חלק בלתי נפרד של הניצחון בשדה הקרב.

לביאור ההיתרים המופלגים האלה, הרב גוטל מציע להתבסס בין היתר על התפיסה המרחיבה של דין ”עד רדתה”. וכבר חידש הריב”ש²⁴ שההיתר לעסוק בלחימה בשבת, הנלמד בגמרא (שבת יט ע”א) מן הפסוק ”עד רדתה”, הוא ”היתר אחד מיוחד” שאינו כלול בגדרים הקלסיים של פיקוח נפש. הרב גורן²⁵ מרחיב את הדברים, ומחדש לאורם כמה היתרים לחיילים הלוחמים, כדי שיוכלו להתמיד במשימתם ולהכריע את המערכה.

לאור דברי הרב גוטל, ניתן לבחון מהיבט נוסף ומחודש את משמעות החוסן הלאומי של העורף.²⁶ לקחי העימותים האחרונים מלמדים שהאויב עתיד להפנות את המאמץ העיקרי נגד האוכלוסייה האזרחית במגמה לשבור את רוחה ולגרור להנהגה בישראל

19 הרב נריה גוטל ”משקלו ההלכתי של המימד הנפשי במלחמה” סיני קלח [עמ’] צח (התשס”ו).

20 חולין יז ע”א, בעיקר על פי פירוש הרמב”ן לתורה, דברים ו, י.

21 שו”ת משיב מלחמה, חלק ב, סימן יז; הרב גד נבון ”פינוי חללים בשבת” תחומין ה 55 (התשד”מ).

22 הרב יצחק קופמן **הצבא כהלכה** (מהדורה שנייה, התשנ”ד), פרק יט, סעיף י; הרב יצחק אבי רונס ”עידוד חיילים היוצאים לקרב תוך חילול שבת” תחומין כט 453 (התשס”ט).

23 דברים כ, א-ד; משנה תורה, מלכים ומלחמותיהם, פרק ז, הלכה טו.

24 שו”ת הריב”ש, סימן קא.

25 שו”ת משיב מלחמה, חלק א, סימן א.

26 לדיון נוסף בסוגיה זו, ראה הרב מרדכי גודמן ”היבטים אורחיים של אירוע חירום בשבת” צהר יג 29 (התשס”ג). מקצת מן המקורות שמביא מדבריהם הרב גודמן קרובים לאלו שנידונו כאן, ואולם הוא נמנע מלהסיק מהם מסקנות חד משמעיות בדבר החוסן הלאומי. הרב גודמן דן בעיקר במשמעותה של תגובה פוסט-טראומטית ובאפשרות שהיא בגדר פיקוח נפש של ממש. רוב השאלות המעשיות שהוא דן בהן הן שאלות הנוגעות ליחידים, דהיינו לפרטים בציבור שהיה חשוף לפיגוע או לאירוע אחר. ואף על פי שהוא אומר במפורש כי ”במלחמות המודרניות הקשר בין העורף לחזית התחזק מאוד, וכמעט בלתי ניתן להפריד ביניהם”, הלכה למעשה הוא דן בעיקר בסיוע למי שנפגעו פגיעה נפשית ישירה, ונמנע מלדון ביכולת העמידה של הציבור כציבור.

לעצור את הלחימה. כושר העמידה של האוכלוסייה האזרחית יש בו משום תרומה משמעותית להמשך הלחימה עד להכרעת האויב. לכן, הגנת העורף היא חלק בלתי נפרד של המאמץ המלחמתי.

ועוד. אם בעבר, המשפחות שבעורף היו שרויות בחרדה לגורל בניהן שבשדה הקרב, בעת האחרונה היו מקרים שדווקא הלוחמים בשדה הקרב היו שרויים בחרדה לגורל משפחתם שנותרה מאחור. כך למשל במהלך מבצע "עמוד ענן" (בשנת תשס"ט), שלא כלל כניסה קרקעית לרצועת עזה, ולא נהרג אף חייל בעת לחימה, בעורף היו אבדות בנפש כתוצאה מנפילת טילים.

יתר על כן, אף בלי קשר לתוצאות המעשיות בשדה הקרב ולתחושתם של הלוחמים, נראה שעורף חזק ואיתן מסייע לניצחון במלחמה, ואילו אם העורף שפוף ומובס, הדבר עלול לסייע לניצחון האויב. העמידה האיתנה של העורף היא בלא ספק חלק בלתי נפרד של הלחימה ותודעת הניצחון. מסתבר שעצם הקמת פיקוד העורף הייתה חידוש בפני עצמו, המעידה על החשיבות הביטחונית שהצבא מקנה לדאגה למרחב האזרחי במקביל לזירת הלחימה, כחלק מן המאמץ המלחמתי בחתירה לניצחון על האויב.

בשדה הקרב המודרני, העורף נהפך לחזית.²⁷ אם כך, אפשר שיש מקום ליישם את התפיסה העקרונית לגבי חיילים בחזית גם ביחס לאזרחים שבעורף. הוי אומר, כדרך שמורל הלוחמים בשדה הקרב הוא ערך חשוב ביותר, וניתן להתיר היתרים נרחבים כדי לחזק את רוחם או כדי למנוע פגיעה מורלית בהם, כן יכולים היתרים אלה לבוא בחשבון אף ביחס לאזרחים שבעורף.²⁸ בפקודת האב של פיקוד העורף שהבאנו בפתחת דברינו, כתוב בפירוט שמשימות פיקוד העורף הן חלק בלתי נפרד של המאמץ המלחמתי להבסת האויב ולהכרעתו.

27 אפשר שעניין זה היה קיים גם בימי קדם. חז"ל התירו לחלל את השבת אף על עסקי תבן וקש ב"עיר הסמוכה לספר". הרב גורן פוסק (שו"ת משיב מלחמה, חלק א, סימן יג) שבזמן מלחמה ייתכן שגם ערים במרכז הארץ הן בגדר ערים הסמוכות לספר. הרב שלמה רוזנפלד למד מדבריו, בדומה לטענתנו למעלה, שכפי שהתיר לפנות חללים משדה הקרב כדי לשמור על מורל הלוחמים, כך מותר לפנותם בעת פיגוע במרכזי אוכלוסייה. ראה הרב שלמה רוזנפלד "התנהגות בשבת בפיגועי טרור" צהר טו 129 (התשס"ג). בדבריו שם הוא מביא את מכתבו של הרב דב ליאור, שהסכים לטענה זו. וכך סבור גם הרב יגאל קמינצקי "התנהגות אזרחית בעת מלחמה בשבת" צהר יג 47 (התשס"ג).

28 אחת הדוגמאות שזכרו לעיל היא ההיתר לפנות חללים משדה הקרב בשבת. בהערות לספר "הצבא כהלכה" (עמ' תמ, הע' 15) כתב הרב אביגדר נבנצל: "יש לדון אם גם הפגיעה ברוח העם בעורף היא שיקולי בפניו חללים". כלומר, הוא מקבל את התפיסה העקרונית שיש לפנות את החללים משדה הקרב, כדי שהמראות הקשים לא ישפיעו על הלוחמים, אך מבחין בביורר בין מורל הלוחמים בחזית ובין מורל האזרחים שבעורף. אך כאמור בהערה הקודמת, כשהעורף נעשה חזית, הגבול בין האזרחים ובין הלוחמים הולך ומיטשטש.

”חוסן לאומי” ומשמעותו ההלכתית

הרב גוטל, במאמרו הנזכר לעיל, מביא את דברי הרב שאול ישראלי, שיצר זיקה בין מלחמות ישראל לבין המושג ”קידוש השם”. וזו לשונו:²⁹

נראה שגדר מלחמת מצוה בעזרת ישראל מיד צר הוא מדין ”קידוש השם”, שבזה שכל איש ישראל שיכול לעשות זאת, יוצאים חוצץ כולם כאיש אחד נגד הרוצחים שמגמתם לפגוע באנשים מישראל, שם שמים מתקדש... שמלחמה על כבוד ישראל יש בה משום קידוש שם השם... שהמערכה נגד ישראל היא חירוף וגידוף כלפי מעלה, והמלחמה על כבוד ישראל היא מלחמה לקידוש שם שמים, לעומת חילול שמו בחירוף מערכות ישראל.

הרב ישראלי מדבר על פעילות מבצעית המוטלת על חיילי צה”ל, ודומני שאם יש בפעילות מעין זאת משום מלחמה על כבוד ישראל, וממילא גם קידוש השם, על אחת כמה וכמה שיש קידוש השם גם בהגנה על חוסנם של אזרחי ישראל וסיוע לעמידתם האיתנה, על אף האיום הביטחוני על העורף.

הרב גוטל מסיים את מאמרו בלשון זו:

נכון הוא, והרי זה כמעט מיותר לומר, שכל הנ”ל צריך וחיוב להישקל מתוך בירור מיטבי של העובדות, ניתוחן בלא פאניקה יתירה, והכל מלווה ביראת שמים ויראת הוראה.

הדברים נכונים ביחס לעניין שהוא דן בו, חיילים בשדה הקרב, והם נכונים שבעתיים ביחס לעורף האזרחי. לא פעם יש תחושה שהעורף חזק הרבה יותר מכפי שמעריכים אותו אנשי המקצוע, ושהחוסן הלאומי אינו תלוי בהכרח בנקיטת פעולה זו או אחרת. יתר על כן, כשנועצנו בעניינים אלה עם הרב אביגדר נבנצל, הוא דרש שלא נשכח כי גם שמירת השבת היא חלק בלתי נפרד של החוסן הלאומי.³⁰ אך חרף הסתייגויות אלה, שהן בהחלט במקומן, נראה לי שקשה להכחיש את העובדה שפיקוד העורף הוא חלק בלתי נפרד של המערך המבצעי של צה”ל, והוא ממלא תפקיד חשוב ביותר בניצחון במלחמה על כל המשתמע מזה.

29 חוות בנימין, חלק א, סימן יז.

30 דברים דומים אומר גם הרב שלמה אבינר בשמם של מומחים מתחום בריאות הנפש, ראה הרב שלמה אבינר ”הנחיות לצוותי החירום האיזוריים” צהר טו 137 (התשס”ג).

סיכום

מדברינו במאמר זה, עולה שהחוסן הלאומי הוא בגדר גורם בעל חשיבות ומשמעות, שראוי לעתים להתיר בשבילו פעילות בשבת. הנימוקים לכך הם:

א. למדנו מן המקרא שהחוסן הלאומי והתודעה הציבורית הם חלק בלתי נפרד של הניצחון במלחמה.

ב. מצינו שפוסקי דורנו התירו לחלל שבת אף באיסורים שמן תורה לצורך טיפול בנפגעי חרדה, ובעת מלחמה אפשר שיש לכלול בגדר זה את כל האזרחים החיים בקו העימות.

ג. בשדה הקרב המודרני, העורף הופך לחזית, ויש להחיל גם עליו את גדרי "עד רדתה", המתירים לעשות את כל מה שדרוש כדי לנצח במערכה. כדרך שהתירו חכמים במצבים מסוימים לחלל את השבת כדי לחזק את רוחם של הלוחמים בחזית, כך ראוי להתיר לחלל את השבת כדי לחזק את רוחם של האזרחים החיים בחזית שבעורף.

אך חרף הקביעה הזאת, כמו שקורה בסוגיות רבות שמידת פיקוח הנפש שבהן אינה חד משמעית, ראוי להימנע מלעשות פעולות מיותרות, שניתן לדחותן עד צאת השבת, ולהשתדל להעדיף עד כמה שאפשר פעולות שהן אסורות רק מדרבנן במקום פעולות שהן אסורות מן התורה. אחד מפוסקי הדור שהתייעצנו עמו בעניין זה, כתב לנו: "ברור שהחזרת החיים למסלולם התקין גובלת בפיקוח נפש, אך היות וקשה להגדיר הגדרות מדויקות, יש לעשות מאמץ להימלט מאיסורי תורה ולהקל באיסורי דרבנן".

ברוח זו, אסיים את דבריי בקטע קצר מקובץ ההנחיות שפרסמנו:

ככלל, רשאים צוותי פיקוד העורף לעסוק בשבת בתמיכה ברשות האזרחית אך ורק בעניינים מצילי חיים, ובכלל זה: 1. תיגבור המוקד העירוני, אשר בזמן חירום מהווה כלי משמעותי למסירת הנחיות התגוננות, ולסיוע לנפגעים בגוף ובנפש; 2. אכיפת הנחיות ההתגוננות של פקע"ר [=פיקוד העורף], למשל וידוא כי כנסים והתקהלויות מתבצעים אך ורק על פי ההנחיות; 3. במידה וזוהה פער במסירת הנחיות ההתגוננות (למשל אם מתברר שבמקום מסויים מתגוררת קהילה של קשישים \ עולים \ מוגבלים, שלא הבינו או הפנימו את ההנחיות), יתבצע מעבר מבית לבית כדי לתדרך, להסביר ולהבהיר את ההנחיות; 4. "קפיצה" לאירועים שיש בהם חשש לנפגעים, יחד עם נציגי הרשות (ראש העיר, סגנו או קצין הביטחון)...

”חוסן לאומי” ומשמעותו ההלכתית

עם זאת, אין לעסוק בשבת בעניינים שאינם מבצעיים, ובכלל זה: 1. התלוות לראש הרשות או קצין הביטחון באירועים שאינם מצילי חיים, כגון אירוע תרבות או בידור למטרות הפגה; 2. פעילות מנהלתית לגווניה...

כוחות תגבור המצויים במקומות הומיאדם, שייעודם לסייע בהתגוננות בזמן אירוע, כגון בהזעקת עזרה או בהכוונה למרחבים המוגנים, יתמידו במלאכתם גם בשבת. הגעת הכוחות ברכב למוקדי הפעילות תתבצע לפני כניסת השבת, או בהליכה רגלית בשבת ממקום סמוך, למעט אם קיימים אילוצים מבצעיים, בטיחותיים או תנאי מזג אויר שאינם מאפשרים זאת. חזרת הכוחות לבסיסם תתבצע לאחר צאת השבת.

סוירים אקראיים בריכוזי הערים, שמטרתם הבלעדית הינה הפגנת ”חתימה כתומה” - יותרו רק במקרים חריגים, באם יחליטו גורמי הפיקוד בשטח שיש בכך צורך חשוב ודחוף, הכולל גם איסוף מידע על מצב האוכלוסיה, חשיפת פערים מסכני חיים או תידרוך חשוב לאוכלוסיה, שלא ניתן להעבירו בדרכים אחרות. לפיכך, אין היתר לנסוע כדי לעסוק בפעילות מורלית או כדי להשלים מניינים בבתי כנסת.

מותר לגורם פיקודי בכיר מטעם פקע”ר להתראיין בכלי התקשורת בשבת, אם הגורמים המקצועיים סבורים שקיימת בציבור בהלה מיוחדת, הנובעת מן המציאות האוביקטיבית בשטח, או מפרסומים (ואפילו פרסומים שגויים) בכלי התקשורת.

אין היתר לבצע בשבת סקרים (בטלפון, או בהפצת שאלונים בכתב) לצורך ניתוח המצב הכללי של האוכלוסיה.

פעילות הפגתית לילדים ומבוגרים מותרת אם אינה כרוכה בחילול שבת.

גדודי פיקוד העורף הפרוסים בערים הגדולות יקפידו להסדיר את כלל המנהלות מערב שבת, ובכלל זה ניוד מזון ומים ללוחמים.

כאמור בפתח הדברים, הנחיות אלה אושרו הן על ידי הרבנות הצבאית הן על ידי הדרגים הבכירים ביותר בפיקוד העורף. אנו מקווים שהמודעות לעניינים האלה תסייע לנו לעמוד באתגרים הביטחוניים שלפנינו, ושהשילוב והמיזוג שבין שמירת השבת והמועד ובין מתן מענה מקצועי ואחראי במקום שהדבר נצרך, יעצימו ויעמיקו את חוסנו הלאומי.



משפחה





זוג שאינו שומר הלכות נידה

תפסת מועט תפסת -

בדין תורה ובמנהג החכמים

- הקדמה
- תקנת השבים
- מיעוט באיסור
- הצלת הזולת מעברה חמורה
- מנהג שנתקבע להלכה
- סיכום: מן המקרה הפרטי אל מבט רחב יותר

הקדמה

בהיותי רב משיב בקו ההלכתי של ארגון "צהר", עולות שאלות שיש בהן לפעמים עניין גם מעבר למקרה הפרטי שנשאלתי עליו, כגון השאלה הבאה:

בני זוג חילוניים שנישאו לפני כמה חודשים אינם מקפידים על הלכות נידה. האישה גלשה במרשתת (אינטרנט), ומצאה שיש הבדל בין ההלכה המקובלת כיום, שעליה דיברו אתה בהדרכה ברבנות לפני החתונה, לבין דין תורה, שלא סיפרו לה עליו. ונפשה בשאלתה. היא רוצה לשמור הלכות נידה, אלא שלדעתה, אין סיכוי שבעלה ישתכנע ויתרצה לשמור על דין שהוא מדרבנן, ולכן אינם מקפידים על הלכות נידה, אך היא סבורה שיש בכוחה לשכנע אותו לשמור על דין תורה, ולזה היא רואה סיכוי משמעותי. האישה סיפרה גם שחברה דתייה שלה עשתה שאלת רב אודותיה, והרב אמר שאינו רואה שום טעם בשמירה על דין תורה בלבד, ושעליה לשמור על דין ההלכה המקובלת, ושם היא ובעלה אינם מסוגלים לזה, זה עניינם, והוסיף שאסור לה לטבול לפי דין תורה, ואם טבול, טבילתה תהא בגדר "טבילה לבטלה". הכול או לא כלום. ונשאלת השאלה: מה דין זוג זה? והאם אין טעם בשמירה רק על דין תורה?

וזו התשובה שהשבת:

ראשית כול, יש להצטער על מעשיהם, ושאיפתנו ותפילתנו לבורא עולם שכל בית ישראל יקפידו על קלה כחמורה, וינהגו כחומרה שהחמיר ר' זירא, כמקובל בהלכה בקרב פוסקי כל הדורות, גם כשהדבר קשה וגם כשצריך להתאמץ. עלינו להיות "גיבורי כוח עושי דברו" של הקב"ה ולשמור על ההלכה, שהיא דבר השם בעולם.

בכל אופן, בנידון דידן, כדי לצמצם את הדין ההלכתי, נניח שמדובר באישה שבין סיום הדימום האחרון לתחילת הדימום הבא, עברו יותר מאחד עשר ימים, שלפי שיטות רבות, היא בגדר נידה מדאורייתא¹ בשבעת הימים הראשונים שלאחר תחילת הדימום הנוכחי, ולכן היא מבקשת לשמור על דין תורה בלבד, דהיינו להיות אסורה לבעלה רק בשבעת הימים שמתחילת הדימום (בהנחה שהדימום הסתיים בתוך שבעת הימים). בלילה השמיני (מתחילת הדימום), תוכל לטבול ולהיטהר, מבלי שתספור שבעה ימים נקיים מתום הדימום.²

ואכן, לכאורה, לפי ההלכה המקובלת בידנו, יש להסביר לבני הזוג שייקוב הדין את ההר ושההלכה היא כמנהג שנתקבל על ידי פוסקי ישראל, ועליהם לעשות כל מאמץ להקפיד על ההלכה כלשונה, ועליה לשכנע את בעלה לשמור גם הוא על ההלכה. ברם, דא עקא, בשלב זה אין בכוחה להשפיע על בעלה להקפיד על ההלכה כראוי, ועל מצבים כגון אלו, כבר אמרו שהאדם צריך להיות לא רק צודק אלא גם חכם. לכן, צריך למצוא דרך הלכתית מתאימה במקום שבני הזוג עוברים בפועל על איסור כרת של נידה, ל"בלתי יידח ממנו נידח".

נראה להצביע על ארבעה צדדים הלכתיים לפתוח פתח בשאלה הלכתית חמורה זו, שיש בה איסור כרת: מצד "תקנת השבים", מצד מיעוט באיסור, מצד אומרים לו לאדם "חטא חטא קל" כדי להציל אותו מחטא חמור, ומצד שמדובר בהלכה שיסודה במנהג. במאמר זה אפרט את הצדדים השונים.

1 לדין טומאות הנידה והזבה מן התורה, ראה ויקרא טו, יט-לא. לפסיקת ההלכה, עיין טור ושולחן ערוך, יורה דעה, סימן קפג, ובנושאי הכלים על אתר. להסבר מפורט של הדינים מן התורה ומדרכינה והמנהג (נידה, זבה גדולה, זבה קטנה, תקנת רבי בשדות וחומרת ר' זירא) והיחס ביניהם, ראה הרב אלישיב קנוהל איש ואשה (מהדורה שנייה, התשע"ו), עמ' 217-228.

2 הערת העורך: שאלת ההקלה בדיני טהרת הנידה תוך הבחנה בין דין תורה לדין שמדרכינה והמנהג, עלתה בשנים האחרונות בסוגיית העקרונות ההלכתית, ראה לדוגמה: דניאל רוזנק להחזיר טהרה ליושנה (התשע"א); וכנגדו ראה הרב אריה כ"ץ "חומרת בנות ישראל בזמן הזה" אמונת עתיך 95 (ניסן התשע"ד). שו"ת מנחת שלמה תניינא, סימן עב (ענף א, אות ב) דן בכעין זה, וכתב שגם תקנת רבי בשדות נקראת "מנהג", וכן בדברי ה"גליא מסכת" (שו"ת, חלק א, יורה דעה, סימן ד, צ ע"ב) המובאים בהמשך המאמר. וראה להלן בהע' 17. תודתי לתלמידי היקר ר' שלום כהן על הערתו בסוגיית ביטול מנהג שנתקבע להלכה, שמאמר זה מיוסד עליה.

תקנת השבים

בעל שו"ת בית אבי נשאל בעניין דומה,³ כשאישה חזרה בתשובה ובעלה עדיין פורק עול תורה, והאישה מבקשת לשמור רק על דין תורה. וזה לשונו (חלק ג, סימן קכח):

וגדולי רבותינו בעלי הש"ע לא חפשו שום קולא בזה, והלכה זו נתקדשה בישראל בכל הדורות, ונבנה עליה כמה הלכתא גבירתא נטועים כמסמרות מגדולי הדורות, וזהו יסוד קדושת ישראל. לכן קשה מאוד לחפש קולות אפילו בהוראת שעה, רק בתורת עצה לתקנת השבים יש לצדד, אבל לא בתורת פסק,⁴ כי ירא אנכי שלא אכזה ח"ו בגחלתן. כי בתורת הוראה מבואר בש"ס הוריות ד"ג: הורו בי"ד לעקור... אך למען תקנת השבים יש לעיין בזה.

היינו, יש להבחין בין פסיקת הלכה לבין נתינת עצה. ההלכה היא שאין לנו שום רשות ויכולת לעקור את חומרת ר' זירא, משום שהתקבלה על ידי "גדולי רבותינו... ונתקדשה בישראל בכל הדורות", אבל בתורת עצה, ניתן לומר לבני הזוג שהאישה יכולה לשמור רק על דין תורה באופן זמני, "עד אשר יערה עליו [=על בעלה] רוח ממרום לשוב בתשובה". והטעם להיתרו לתת עצה לבני הזוג (שלא בתורת הלכה) הוא "תקנת השבים". ברם, נראה מדבריו שרק אם יש סיכוי שהבעל יחזור בתשובה במשך הזמן, מותר לעשות כן, שהרי כתב לרב ששאל אותו:

ולכן אם יש להאשה הנזכרת סיכויים שתוכל להשפיע על בעלה במשך הזמן לשמור על פתחי נידה, אזי אפשר שיש מקום לצדד להקל, וגדולה עבירה לשמה... ולפי שכל כוונת כת"ר הוא לשם שמים, להיות מן המזכים להוציא יקר מזולל, יש לקוות שיביא בזה תועלת להכשיר משפחה אחת בישראל, ועל בינתו אשען, שבודאי בזמן קצר יתנהגו ככל בית ישראל, דבלא זה אינו כדאי. וד"ל. וחלילה וחלילה להקל אפילו במנהג שכבר נהגו בית ישראל.

אמנם מן הלשון "אינו כדאי", משמע שלא ראוי להקל בזה, אם אין סיכוי שהבעל יחזור בתשובה. מכל מקום, אין כאן איסור מוחלט, וכל זמן שיש סיכוי שיתקן הבעל את דרכיו, מפני "תקנת השבים", יש להתיר לאישה לעבור על איסור שהוא רק מדרבנן.⁵

3 בספר טהרת הבית, חלק ב (התש"נ), עמ' לב, מזכירו הרב עובדיה יוסף זצ"ל.

4 ההדגשות במובאות כאן ובהמשך הן שלי (דב"ז).

5 ואף הלשון "וד"ל" צריך עיון, למה כוונתו, ושמה כוונתו לומר שיש מקום להקל אף כשידוע שלא יתנהגו ככל בית ישראל במשך הזמן, אלא שלא רצה לכתוב כן בפירוש מפני הפתח המסוכן שיש בדבר זה. וצריך עיון.

סייעתא לדבר, שמפני תקנת השבים, ניתן להקל באיסורים שהם מדרבנן כדי למנוע חטא חמור יותר, ניתן למצוא בדברי הרמב"ם. בניגוד לדין האוסר על מי שנטען על השפחה לישא אותה (משנה תורה, גירושין, פרק י, הלכה יד), הרמב"ם פוסק בתשובותיו שיש להתיר למי שנטען על שפחתו לישא אותה לאישה אחרי שישחררנה. וזה לשונו (שו"ת הרמב"ם, סימן ריא):

או ישחררנה וישאנה לאישה, אע"פ שיש בזה כעין עבירה... ועשינו זאת מפני תקנת השבים, ואמרנו: מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו. וסמכנו על דבריהם ז"ל: "עת לעשות לה' הפרו תורתך". ומסייעין לו לישאנה בעדינות וברוך, ויקבעו לו מועד לישאנה או להוציאה, כמו שעשה עזרא ע"ה. והאלוהים יתעלה יתקן קלקולנו, כמו שהבטיח: "ואסירה כל בדיליך". וכתב משה.

היינו, חרף האיסור המוטל על הנטען על השפחה לישא אותה, הותר לו לישא אותה מפני "תקנת השבים". הסיבה לכך היא דרשת חכמים על הפסוק "עת לעשות לה'". וכשם שהתירו לכתוב את התורה שבעל פה על אף האיסור לכתוב אותה, משום שמא תשתכח תורה מישראל (תמורה יד ע"א ועוד).⁶

ואם כן, בנידון דידן, כדי להציל את בני הזוג מן העברה, יש מקום להקל להם בעניין זה, כמו שכבר הקל במקרה דומה בעל שו"ת בית אבי הנזכר לעיל כשיש סיכוי שבמשך הזמן ישובו בתשובה, וכמו שראינו בתשובת הרמב"ם, שבמקום שיש "תקנת השבים", ניתן להקל באיסורים מדרבנן.

מיעוט באיסור

ר' עקיבא איגר, בחידושי ל"שולחן ערוך" (יורה דעה, סימן קפא, סעיף ו), כותב שיש עדיפות לאישה המקיפה את ראש האיש, כשאלו לא הייתה מגלחת אותו, היה מגלח בעצמו, והיה עובר על שני לאווין, מקיף וניקף, ואילו כשהאישה מגלחת אותו, כיוון שאיסור הקפת הראש אינו חל עליה, היא מסייעת לצמצום העברה ומצילה את האיש מאיסור מקיף (והוא עובר רק על איסור ניקף). ניתן ללמוד מדבריו שאמנם האישה עוברת עברה, אך היא מסייעת להמעטת העברה, יש מקום להעדיף שהיא תעבור עברה משיקיף האיש ויעברו שתי עברות.

6 ונראה שהרמב"ם, לשיטתו בעניין כלכלת תאנים, שתידון בהמשך, שמתיר לעשות איסור קטן, לשחרר אותה ולשאתה לאישה, כדי שלא ייעשה האיסור הגדול, ובלשונו: "מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו".

לפי זה, יש מקום להשיב לאישה השואלת, שעליה למעט מן העברה ולהסתפק בקיום דין תורה, אף על פי שעדיין היא עוברת על איסור מדרבנן או על המנהג, וזאת כדי להציל את עצמה ואת בעלה מאיסור כרת מן התורה.⁷

הצלת הזולת מעברה חמורה

בסוגיות אחדות, הראשונים דנים בשאלה אם מותר לומר לאדם לחטוא חטא קל כדי להציל את חברו מאיסור חמור ומתי מותר לעשות כן. ומצאנו בדברי בעלי התוספות שלוש שיטות ראשונים עיקריות:

א. בשם רבנו תם, מצאנו שרק במקום שהאדם בעצמו הוא הגורם של האיסור,⁸ כדי להציל את חברו מאיסור חמור, מותר לאדם לעבור עברה קלה. כך למשל מותר לחבר לומר לעם הארץ "מלא כלכלה זו תאנים מתאנתי" (לדעת רבי בתוספתא, מעשרות ב, ה. וראה עירובין לב ע"ב), ומותר לעם הארץ לאכול מן התאנים, ואינו צריך לעשר, משום שהחבר יפריש על תאני עם הארץ. אף על פי שהחבר יעבור עברה קלה ויפריש "שלא מן המוקף" (משום שחובה להפריש סמוך לפירות ולא בריחוק מקום), כדי

7 אם כי, יש להעיר שר' עקיבא איגר אמר את דבריו בדרך עיון, ולא ברור שהיה פוסק כן הלכה למעשה. רעיון דומה כותב ה"תפארת שמואל" (בבא מציעא, פרק ה, סימן מב, אות ג): "דהיכא שידוע שבלאו הכי מלווה ברבית, דשרי ליקח הימנו למחצית שכר, שהרי יכולין לתת כוס יין לנזיר היכא שיכול ליקח בעצמו... ואפשר יש להתיר להיכא דאדרבה מצילו מרבית דאורייתא ומביאו לרבית דרבנן, ומציל אף הלווה, דאולי לא יכול ללוות במקום אחר ברבית ע"י ישראל. ודו"ק". משמע מדבריו שלא רק צמצום במספר העברות אלא גם באיכותן (להימנע מאיסור מדאורייתא באמצעות איסור מדרבנן) יש מקום להתיר. ברם, על דברי ר' עקיבא איגר, כותב ה"שדי חמד" (חלק ב, מערכת כללים ג-ח, מערכת וא"ו, כלל כו, מהדורת פריעדמאן, ניויארק, התשכ"ב, עמ' 307): "והתירוץ דחוק בעיני, דאיך נתיר לה לעשות איסור דרבנן מפני זה?! דמלבד דיש לומר: אין אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבריך... והאמת, שאם היינו יודעים בבירור שאם היא לא תגלחנו, יגלח בעצמו, אפשר היה לומר דמוטב שתעשה היא איסור דרבנן, ולא יעשה הוא איסור תורה. וצריך לעיין בזה בגוף הכלל. אך, מי יימר דאם לא תגלח אותו, הוא יגלח בעצמו, דילמא יתגלח ע"י עכו"ם ולא יסייע בעצמו?". משמע מדבריו לעניין נידוננו שאם יש סיכוי שישמרו על חומרת ר' זירא, אין מקום להקל להם כלל, ברם "אם היינו יודעים בבירור" שאם לא יקפידו על חומרת ר' זירא, לא יקפידו גם על דינא דאורייתא, משמע שגם הוא יודה שיש להקל להם לקיים את דין תורה בלבד. ולכאורה בנידוננו, שאומרת האישה שהיא ובעלה אינם מקפידים אף באיסור כרת, גם ה"שדי חמד" יודה. דבריו של ר' עקיבא איגר הובאו על ידי הרבה מן הפוסקים, ודגמת ה"שרידי אש" (שו"ת, חלק ב, סימן ט). לפי דבריו, במקום שמתכוון למצווה, אין בזה משום איסור "לפני עיור", ובנידוננו, שהאישה מתכוונת למצווה שפיר יש מקום להקל. וראה גם שו"ת מנחת שלמה (חלק א, סימן לה, ועוד). חזיון אחר לחובה למעט באיסור עולה מן התלמוד (סוטה מח ע"א): "אמר רב יוסף: זמרי גברי ועני נשי - פריצותא; זמרי נשי ועני גברי - כאש בנעורת. למאי נפקא מינה? לבטולי הא מקמי הא". וברש"י שם, ד"ה לבטולי, אומר: "אם אין שומעין לנו לבטל את שניהם, נקדים לבטל את זה שהוא כאש בנעורת". כלומר, מדובר בעיקרון, שלעתים יש להבליג על איסור קל כדי לשמור על איסור חמור. ראה: רמב"ן, שבת ד ע"א, ד"ה וכי אומרים; רשב"א, שם, ד"ה הא דאמרין.

להציל את עם הארץ מאכילת טבל, שהיא עברה חמורה יותר. ברם, כשהאדם אינו הגורם לחטאו של הזולת, אסור לחטוא חטא קל כדי להציל אותו.

ב. ר"י סבור שההבחנה היא בין מי שפשע לבין מי שלא פשע. בעניין מי שהדביק פת בתנור, לא התירו לאדם לרדות אותה, על אף שרדיית הפת אסורה רק מדרבנן, משום שמי שהדביק פת בתנור פשע וחילל שבת, לכן לא התירו לו. לעומת זאת, אם מדובר במי שלא פשע, כמו בעניין מצורע או זב ששכח ולא הביא את כפרתו קודם לתמיד, מותר לכוהנים לעבור על עשה דהשלמה,⁹ כדי לאפשר למצורע או לזב לאכול קרבן פסח בזמנו, מפני שלא פשעו. אמנם מצאנו לפי ר"י שגם אדם פושע העושה חטא, עדיין ניתן לדון אותו כאנוס, ויש מקום להתיר לעשות עברה קלה כדי להצילו מעברה חמורה. כך, בנוגע לשפחה שנהגו בה מנהג הפקר וכפו את רבה לשחרר אותה, שכיוון שהשפחה הייתה להוטה אחרי הזנות ומחזרת אחריהם, יש לראות במי שהיו עמה אנוסים, ולכן מותר לשחרר אותה כדי להציל את הבריות מאיסור. הסבר אחר להיתר לשחרר שפחה, משום שעל ידי כך תוכל לקיים מצוות פרייה ורבייה, שהיא מצווה גדולה. לכן, גם ר' אליעזר, שחרר את עבדו כדי להשלים מניין, משום שמדובר במצווה של רבים.¹⁰

ג. הריב"א סבור שההבחנה קשורה לשאלת הזמן. כשעדיין לא נעשה מעשה האיסור החמור, יש מקום לעשות איסור קל כדי למנוע איסור חמור. לכן, בהדביק פת בתנור, שכבר עשה את העברה החמורה, לא התירו לו לעשות עברה קלה. לעומת זאת, כשעדיין לא נעשה האיסור החמור, כמו למשל כשחבר אומר לעם הארץ "מלא כלכלה זו", ועדיין לא אכל עם הארץ מן הכלכלה, מותר לחבר להפריש ממנה שלא מן המוקף, ולעשות עברה קלה כדי להציל את עם הארץ מעברה חמורה.¹¹

להלכה, סברתו של ר"ת הובאה על ידי הרשב"א בכמה מקומות,¹² ואף ה"בית יוסף" (אורח חיים, סוף סימן שו) הביא תחילה את דברי הרשב"א, ולאחר מכן כתב את סברת ר"י וריב"א, וחלק על הרשב"א בעניין הצלה בפיקוח נפש רוחני.¹³ הרשב"א נשאל בעניין

9 ראה פסחים נח ע"א, וברש"י שם, ד"ה עליה: "על תמיד של שחר השלם כל הקרבנות, ולא תשלימם על תמיד הערב, דלאחר תמיד הערב לא תקריב קרבן".

10 ראה: שבת ד ע"א, תוספות, ד"ה וכי; עירובין לב ע"ב, תוספות, ד"ה ולא ליעבד; חגיגה ב ע"ב, תוספות, ד"ה כופין; גיטין מא ע"ב, תוספות, ד"ה כופין; בבא בתרא יג ע"א, תוספות, ד"ה כופין את רבו.

11 ראה: שבת ד ע"א, תוספות, שם; פסחים נט ע"א, תוספות, ד"ה אתי עשה.

12 שו"ת הרשב"א (המיוחסות לרמב"ן), סימן רה וסימן רנב; שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן קכז; שם, חלק ז, סימן רנז. וראה דיון בדבריו בשו"ת נודע ביהודה תניינא, אבן העזר, סימן לז.

13 ראה: הרב שאול ישראלי "פיקוח נפש בסכנה רוחנית" תחומין ב 27 (התשמ"א); הרב אברהם שרמן "הלכות פיקוח נפש בסכנה רוחנית" תורה שבעל פה כה [עמ' צד (התשמ"ד); הנ"ל, "חובת החקיקה

מי ששלחו לו בשבת שבתו הוצאה מביתו על ידי ישראל משומד בכוח הזרוע כדי להוציא אותה מכלל ישראל, והשאלה היא אם מותר לו לשים לדרך פעמיו בשבת, פן יפחידוה ותשתמד, והדבר כרוך בחילול שבת, כגון יציאה מחוץ לתחום ועוד. הרשב"א התלבט בשאלה זו, משום שאימץ את סברת ר"ת, שדווקא כשהאיסור החמור נגרם על ידו ממש, כמו בכלכלת תאנים הנזכרת לעיל, אבל לא בעניין אחר. לכן, אסור לחלל שבת כדי להציל אותה. נמצא שהרשב"א אינו מכריע בעניין זה בבירור, והוא מסיים את דבריו בלשון זו: "ועוד, צריך תלמוד עד שיעמוד הדבר על בוריו". לעומתו, ה"בית יוסף", בעקבות סברת הר"י, כותב שיש להציל אותה, משום שאינה פושעת, מה גם שיש כאן מצווה גדולה, שלא תשתמד. ולא עוד, אלא שה"בית יוסף" מחדש שצריך לכפות את האב ללכת ולהציל אותה: "דלגבי שלא תשתמד ותעבור כל ימיה חילול שבת, אמרינן: איסורא זוטא הוי". בעקבות זאת, נפסק ב"שולחן ערוך" (אורח חיים, סימן שו, סעיף יד):

מי ששלחו לו שהוציאו בתו בשבת להוציא אותה מכלל ישראל, מצווה לרוץ לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה, ויצא אפילו חוץ לג' פרסאות. ואי לא בעי - כייפינן ליה.

משמע מדבריו שבמקום שמדובר בעברה גדולה, כשהאדם עצמו אינו פושע להכעיס, לא רק שמותר לעבור עברה קטנה כדי להינצל מן העברה הגדולה, אלא שגם בית דין אמורים לכפות אותו לעשות את העברה הקלה כדי להציל מעברה חמורה.

הרמב"ם פוסק בעניין כלכלת התאנים שמותר לחטוא חטא קל כדי להינצל מחטא חמור (משנה תורה, מעשר, פרק י, הלכה י):

ואם אמר החבר לעם הארץ ללקט לו, ושמע חבר אחר - הרי החבר אוכל, ואינו צריך לעשר, שאין החבר מוציא דבר שאינו מתוקן מתחת ידו, וחזקתו שהפריש עליהן ממקום אחר. אע"פ שלא נחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף, כדי לסלק המכשול מלפני עם הארץ - תורמין.

הדתית וישומה על פי ההלכה" תחומין ה 366 (התשמ"ד): הרב יצחק זילברשטיין "איומה של נערה בהתאבדות כעילה לביצוע הפלה" ספר אסיא א 205 (התשמ"ו); הרב ישראל מאיר לאו "גרות לשם אישות" תורה שבעל פה כט [עמ' נב] (התשמ"ח); נחום רקובר "חטא כדי שתזכה אתה או חברך" תחומין יב 107 (התשנ"א), וראה שם הדיון בדעת הרמ"א, וכן בשו"ת מנחת אשר, חלק א, סימן כא, אות ד; הרב שלמה משה עמאר "נתינת תעודת כשרות למסעדה הפועלת בשבת" בית הלל ז [עמ' עב] (התשס"א); הרב דוד לאו "היתר איסורים לצורך מצות פרו ורבו" תחומין כג 231 (התשס"ג). על המאמר האחרון, אפשר להוסיף בצ"ע, שמא כשם שניתן לבטל איסור מדאורייתא, שמא יש לדון אף בביטול חומרת ר' זירא. ואכמ"ל. ראה גם: הרב אשר סבג "פיקוח נפש רוחני" צהר לט 55 (התשע"ו).

ובעניין מי שהדביק פת בתנור (משנה תורה, שבת, פרק ט, הלכה ה), הוא פוסק שהתירו לו לרדות את הפת קודם שתיאפה ויבוא לידי איסור עשיית מלאכה בשבת.¹⁴

והנה, בנידון דידן, לכאורה, לדעת ר"ת, האישה ואיסור נידה הרוכץ עליה הם הגורמים לה ולבעלה להיכשל באיסור כרת מן התורה, ולכאורה יהיה מותר לה לעשות עברה קלה ולעבור על דין מדרבנן כדי להציל את עצמה ואת בעלה מעשיית איסור חמור, שהיא היא הגורמת. לדעת ר"י, יש לדון בשאלה אם להחשיב את האישה כפושעת, כיוון שאינה יכולה לשכנע את בעלה להישמר מאיסור נידה כדת וכדין, והיא ובעלה עוברים בפועל על איסורי נידה החמורים מן התורה. ברם, יש מקום לומר שהאישה אינה פושעת, אלא אנוסה היא, בפרט שהיא רוצה לקיים דיני נידה, ואף שמא יש לדון אותם כאנוסים לפי רוח השעה והזמן, וכאותם שנכשלו על ידי השפחה. ולדעת ריב"א, יש לומר גם שעדיין לא נעשתה העברה על דאורייתא בשעה שתשמור לפחות דין תורה, ובוודאי כשמדובר בעברה חמורה שיש בה איסור כרת, יש למצוא דרך להקל עליהם, כמו בשפחה ששחררו אותה. ואף לדעת הרמב"ם, נראה שמותר לה לסלק את המכשול, איסור נידה החמור, באמצעות שמירת דין תורה בלבד.

לאור האמור לעיל, נמצא שגם בנידון דידן, נכונו שיטות הראשונים הנזכרות לעיל, ואומרים לו לאדם "חטא חטא קל" כדי להציל אותו מחטא חמור, ונראה שיש להציע להם לשמור רק האיסור שמדין תורה.¹⁵

מנהג שנתקבע להלכה

יש מקום לדון בשאלה מהו שורש החיוב לקיים את דינו של ר' זירא כיום. מלשון הרמב"ם, עולה שהחיוב לנהוג כר' זירא הוא מכוח המנהג, שהרי הוא כותב (משנה תורה, איסורי ביאה, פרק יא, הלכה ד):

14 כאמור לעיל, גם בעניין מי שנטען על השפחה.
15 שכן מדובר כאן בשיעברו על איסור נידה, אם לא ישמרו רק דין תורה. וראה גם: שו"ת הריטב"א, סימן קעט; שו"ת התשב"ץ, חלק ב, סימן נג, וחלק ג, סימן לז בסופו; שו"ת בית יוסף, דיני כתובות, סימן א; שו"ת בית יעקב (לר' יעקב בן שמואל מצויזמר), סימן פח; שו"ת חתם סופר, חלק א, אורח חיים, סימן קמה; שו"ת דברי חיים, אורח חיים, חלק א, סימן ז; שו"ת מלמד להועיל, חלק ב, יורה דעה, סימן נב; שו"ת משפטי עוזיאל, חלק ד, חושן משפט, סימן יג; שו"ת היכל יצחק, אורח חיים, סימן ל; שם, אבן העזר, חלק א, סימן יט; שו"ת איגרות משה, אורח חיים, חלק א, סימן קטז; שו"ת מים חיים, חלק ב, אבן העזר, סימן לה; שו"ת ציץ אליעזר, חלק ו, סימן ג, וחלק ז, סימן סה; שו"ת יביע אומר, חלק ד, אבן העזר, סימן ד, וחלק ו, יורה דעה, סימן ג.

ועוד החמירו בנות ישראל על עצמן חומרא יתירה על זה, ונהגו כולם בכל מקום שיש ישראל שכל בת ישראל שרואה דם, אפילו לא ראתה אלא טיפה כחרדל בלבד, ופסק הדם - סופרת לה ז' ימים נקיים, ואפילו ראתה בעת נדתה.

לעומת זאת, יש פוסקים שנראה מלשונם שמדובר בחובה הלכתית שנתקבעה להלכה מעבר למנהג. וכן נראה מלשון הרי"ף שכתב (רי"ף, שבועות ד ע"א בדפי הרי"ף): "עבדו רבנן הרחקה יתירה, והנהגו בנות ישראל למיעבד כרבי זירא". משמע מדבריו שחומרה זו נעשתה הלכה על ידי הפוסקים, ואף בלשון הריטב"א (נידה סו ע"א, ד"ה אמר ר' זירא): "ועשו אותה תקנה, ופשט איסוריה בכל העולם, ואין כח לבטלה ולא להקל בה כלל".

ההבדל בין השאלה אם יש להקפיד על החומרה דר' זירא (ותקנת רבי בשדות) מכוח המנהג או בשום שכן נקבעה הלכה, משפיע לכאורה על השאלה אם ניתן לבטל את המנהג ולחזור לדין תורה במצבים מסוימים. כי אם נאמר כדברי הרמב"ם, שמדובר במנהג, כבר כתבו הראשונים שניתן להתיר מנהג באופנים מסוימים.¹⁶ ברם, אם נאמר שמנהג זה נקבע להלכה, הרי שכדי להתיר אותו, צריך לכאורה שיעשה הדבר על ידי בית דין גדול מחברו בחכמה ובמניין. דהיינו, קשה יותר להקל בחומרה זו. ואכן כך עולה גם מדברי רבים מן האחרונים,¹⁷ אלא שאפשר לומר שגם אם נקבע מנהג זה להלכה, דיו לבא מן הדין להיות כנידון, ובמקום שניתן להתיר מנהג, ניתן גם להתיר את ההלכה הבאה מכוחו.¹⁸

16 מצאנו דרכים אחדות להפסיק לנהוג כמנהג: א. ניתן להתיר מנהג באמצעות התרת נדרים, ראה רא"ש, פסחים, פרק ד, סימן ג; ב. אם נדר האדם בשוגג, כתבו התוספות (פסחים נא ע"א, ד"ה אי אתה) שאינו צריך אף התרת נדרים כדי לבטל את המנהג. תודתי לתלמידי ר' שלום כהן על הערה זו (וראה גם שו"ת שאילת יעבץ, חלק ב, סימן טו). ושמא יש לומר אף לגבי עקרות הלכתית שיש כאן קבלה בטעות, ואילו ידעו בנות ישראל שחלק מנכדותיהן לא תוכלנה להרות וללדת ילדים עקב כך, אפשר שלא היו מקבלות על עצמן באופן גורף את חומרת ר' זירא. וגם אם אין כאן טעות, עדיין ניתן להתיר את האיסור בהתרת נדרים, כנזכר לעיל; ג. אם עדיין לא פשט המנהג בכל ישראל, יש מקום להתיר את הנדר, כמו שכתב הרב עובדיה יוסף זצ"ל (שו"ת יחוה דעת, חלק א, סימן יב) בעניין אכילת קטניות בפסח, שמי שנוהג שלא לאכול קטניות בפסח יכול לבטל את מנהגו בעלייתו לארץ, משום שהוא בגדר יחיד שנהג מנהג זה בהיותו בגלות, ולכן בחזרה לארצנו יש פתח להתירו, ואף לגבי חומרת ר' זירא, שלא פשטה בכל ישראל, לא בדורו, כמו שמעידה הגמרא, וגם לא בדורות שאחריו, כמו שאנו רואים למשל אצל אחינו יהודי אתיופיה, ששמרו עד הדורות האחרונים רק על דין תורה, יש מקום לדון את כולם כיחידים. וצריך עיון.

17 ראה למשל דבריו החריפים של הגרש"ז אויערבך זצ"ל בשו"ת מנחת שלמה תניינא, סימן עב, אות ג (וראה להלן בהע' 19). וראה שו"ת איגרות משה, אבן העזר, חלק ב, סימן יח (ונראה שהוא רומז שניתן להקל כדינא דאורייתא במקום פרייה ורבייה. ואכמ"ל), עד כדי כך שבשו"ת אור לציון, חלק א, יורה דעה, סימן ו, אף התיר לאישה לשקר לבעלה ולאסור עצמה בחינם (יומיים, במקרה שהוא דן בו), כדי שלא לסטות מחומרת ר' זירא. ולעניות דעתי, צריך עיון אם נכון לדבוק בחומרת ר' זירא נגד איסור שקר וביטול עונה.

18 שהרי גם לגבי בני ביישן, כתבו הפוסקים שניתן היה להתיר את מנהגם באמצעות התרת נדרים, ומי לנו גדול מר' יוחנן, שפסק להם שאסור ללכת ביום השוק בגלל המנהג, ואף על פי שר' יוחנן פסק להם כן

ואכן, בשו"ת גליא מסכת (חלק א, יורה דעה, סימן ד, צ ע"ב), מחפש "איזה נטיות קולא לפתח תקוה לבית ישראל בעסק שאלות כתמים, אשר יפול בלב המורה להסתפק במראיתו, ובפרט אם השאלה בימי ליבונה וספירת נקיים". לכן הוא כותב שיש לחלק בין תקנה שתוקנה באופן מוסדר על ידי ועד חכמים, שהיא מחייבת את כל ישראל, לבין מנהג עממי שנתפשט, שעל אף שיש לשמור עליו, החיוב בו אינו כחיוב בתקנת חכמים מסודרת. וזה לשונו:

ומעתה, אסורה נא לעיין בענין חומרא דר"ז, אשר מבואר דלא נעשה מתקנות חכמים, אלא שבנות ישראל החמירו מעצמן בזה, ולא נעשה זאת מתקנות וועד חז"ל, וביותר מבואר שם בסוגיא, דחומרא דהאי מנהגא לא נתפשט בכל המקומות... ולפיכך ראוי לומר בפשיטות על ענין חומרא דר"ז דבקל נפטרין הימנה. היינו, בכל ענין ובכל מקום שיש איזה צד לצדד ולהקל - יש להקל, כמבואר תוס' ברכות הנ"ל... ואף בחומרת רבי... דתיקן כך לנשים שבשדות, אפשר לחלק ולהקל לפי מה דאיתא ביצה (דף ו) בתוספות ד"ה והאידינא, לחקור היכא דגזרו משום שאינן בני תורה איך דיינינן השתא אם יש לנו דין דאינן בני תורה או לא. ע"ש.

לפי דברי ה"גליא מסכת", החומרה דר' זירא ותקנת רבי בשדות הן סוג של מנהג עממי שנתפשט, ולכן "בכל ענין ובכל מקום שיש איזה צד לצדד ולהקל - יש להקל", ולכן כשיש ספק בענייני כתמים (כמיוחד כשהם בתוך שבעה נקיים) וכיוצא בזה, ניתן להקל.¹⁹

19 להלכה, עדיין הראשונים כותבים שניתן להתיר את המנהג. אמנם בתחילת דבריו כותב ה"גליא מסכת" בלשון מסויגת יותר: "יש קצת לצדד להקל אם יתקבלו הדברים] בעיני החכמים". אך נראה שמעיקר הדין הוא סבר שחומרת ר' זירא היא מנהג שניתן להקל בו בקלות בשעת הצורך. והנה הגרש"ז אויערבך הביאו בשו"ת מנחת שלמה תניינא, סימן עב, אות ג, אלא שכתב: "מ"מ נלענ"ד שגם על גברא רבה דכוותיה אין לסמוך בזה בשום פנים ואופן" והביא חמישה נימוקים לדבריו: א. כיוון שהוא עצמו (ה"גליא מסכת") כתב חידוש זה רק בתנאי שיתקבלו הדברים בעיני החכמים, והרי ראינו שה"תפילה למשה" וה"חתם סופר" שהובאו שם קודם "לא העלו כלל על דעתם לצדד קולא זו גם במקום מצות פו"ר וחשש של גירושין"; ב. גם כיוון שנקטינן להחמיר חומרת ר' זירא גם בדם טוהר ובכתמים מדרבנן, מסתבר דחשיב לדידן כדין גמור, ולא רק כחומרה שאפשר להקל גם בה; ג. מדברי ה"טור", יורה דעה, סימן קצו, שכתב שצריך שיהיו הז' נקיים רצופים, ושאלו האחרונים איך יש נפקא מינה אף בזמן הזה לדין זה, ולכאורה לפי ה"גליא מסכת", ודאי יש נפקותא, אם אפשר להקל בדין זה; ד. גם ממה שכתב הרמב"ן, ש"עשו אותה חכמים כהלכה פסוקה בכל מקום, לפיכך אסור לאדם להקל בה ראשו לעולם", נראה שהלשון "בכל מקום" ו"לעולם" בא להורות שגם במקום מצווה ובשעת דוחק גדול אין להקל; ה. מדברי המאירי, שאמר שחכמים עשאוה "כהלכה פסוקה שאין עליה תשובה".

ברם, לעניות דעתי, נראה כי בכל הדיוקים הללו אין הוכחה מוכרחת, ועצם ההבחנה של ה"גליא מסכת" בין תקנה מסודרת של חכמים לבין מנהג שנתפשט במקומה עומדת, וניתן להשיב לנימוקים הללו כך: א. העובדה שה"חתם סופר" וה"תפילה למשה" לא העלו על דעתם אינה אומרת בהכרח שאם היו מביאים לפנייהם הוכחות רפואיות המראות בעליל שאם יחזרו לדין תורה תיפתר השאלה שדנו בה, היו מתעקשים על דעתם, ואפשר שהיו מודים בזה. ברם, בעולם הרפואי של ימיהם ובנתונים שעמדו

ואף בנידון דידן, נראה שלפי הצד שמדובר במנהג, ניתן להקל בכגון דא, וייתכן שיש לומר לאישה הזאת לעשות התרת נדרים.²⁰

סיכום

מן המקרה הפרטי אל מבט רחב יותר

משו"ת בית אבי, למדנו התוויית דרך כללית: אסור לשנות את ההלכה במקרים יחידים, קשים ככל שיהיו. ברם, בתורת עצה או מעין הוראת שעה, יש למצוא דרך להקל משום "תקנת השבים". ניתן להצדיק כיוון הלכתי זה מדבריו של בעל "עקידת יצחק" (בראשית, ירא, שער כ), שכתב שאין להפוך נורמה פסולה להלכה כוללת:

וכמה פעמים נתחבטתי על זה על אודות הנשים הקדשות, שהיה אסורן רופף ביד שופטי ישראל אשר בדורנו, ולא עוד אלא שכבר יאותו בקצת הקהלות ליתן להם חנינה ביניהם, גם יש שמפסיקין להם פרס מהקהל, כי אמרו: כיון שמצילות את הרווקים או הסכלים מחטא אסור אשת איש החמור או מסכנת הגויות, מוטב שיעברו על לאו זה משיבואו לידי אסור סקילה או סכנת שריפה. ואני דנתי על זה פעמים רבות לפניהם ולפני גדוליהם והסברתי להם שהחטא הגדול אשר יעבור עליו איש איש מבית ישראל בסתר ושלא לדעת הרבים וברשות ב"ד, חטאת יחיד הוא, והוא בעוונו ימות ע"י ב"ד של מעלה או מטה, וכל ישראל נקיים, כמו שהיה עוון פילגש בגבעה, אם היו ב"ד שלהם מוסרין האנשים הרשעים ההם לכדם ביד ישראל. אמנם החטא הקטן, כשיסכימו עליו דעת הרבים, והדת נתנה בבתי דיניהם

לפניהם, לא העלו זאת על דעתם, אך אין זה אומר שכיום לא היו מעלים זאת על דעתם. ובכלל, קשה לעניות דעתי ללמוד שום דבר מן העובדה שלא כתבו במפורש, ואילו חשבו שאין שום דרך לבטל את חומרת ר' זירא, גם אם יתברר בעליל שהיא היא הפוגעת בפרייה ורבייה, היה להם לומר זאת במפורש, שכן על הפוסק לפרש את דבריו, ומתוך שלא אמרו זאת, יש לדייק להפך: ב. העובדה שאנו מחמירים גם בדם טוהר וכתמים אינה אומרת שהדבר נעשה דין גמור כשאר הדינים, ויש בזה רק כדי להעיד שהמנהג נתפשט גם על דינים אלו, והרי הוא ככל מנהג אחר שנהגו בו, שבנוגע לדור שאחריו, המנהג נהפך למעין "הלכה" שהדורות הבאים חייבים לקיימה כבני בישן. וראה גם בהע' 16 ובהע' 18; ג. מה שכתב ה"טור", זה באופן רגיל, כפי שצריך להיות כשמקיימים את המנהג, שאז באמת אין נפקותא, והוא לא דיבר על מצב חריג שלא מקיימים את המנהג; ד. לשון הרמב"ן היא כללית ואינה מתייחסת למצב מסוים שיש בו בעיה שצריך לפתור אותה, הנובעת מקיום חומרת ר' זירא. בזה אין אנו יודעים מה יאמר הרמב"ן, וכל דבריו הם רק על המנהג הרגיל כשארן הלקחית המאלצת את הפוסק לפסוק אחרת. וכאמור, אילו היה הרמב"ן כותב במפורש שגם נגד מצוות פרייה ורבייה או גם נגד איסור כרת, יש להקפיד על חומרת ר' זירא, היה בדבריו הוכחה של ממש, אך הוא לא כתב זאת, אדרבה, אפשר לומר שמכאן יש כעין ראייה שבמקום שיש התנגשות הדין אחר; ה. כנ"ל, אין המאירי אומר מה הדין כשההלכה הפסוקה הזאת מונעת קיום מצוות פרייה ורבייה, וגורמת לעיגון ואף לגירושין במקרים רבים. וגדול השלום, שאפילו שם המפורש הנכתב בקדושה, אמר הקב"ה: יימחה שמי על המים. וד"ל.

20 ראה הע' 16.

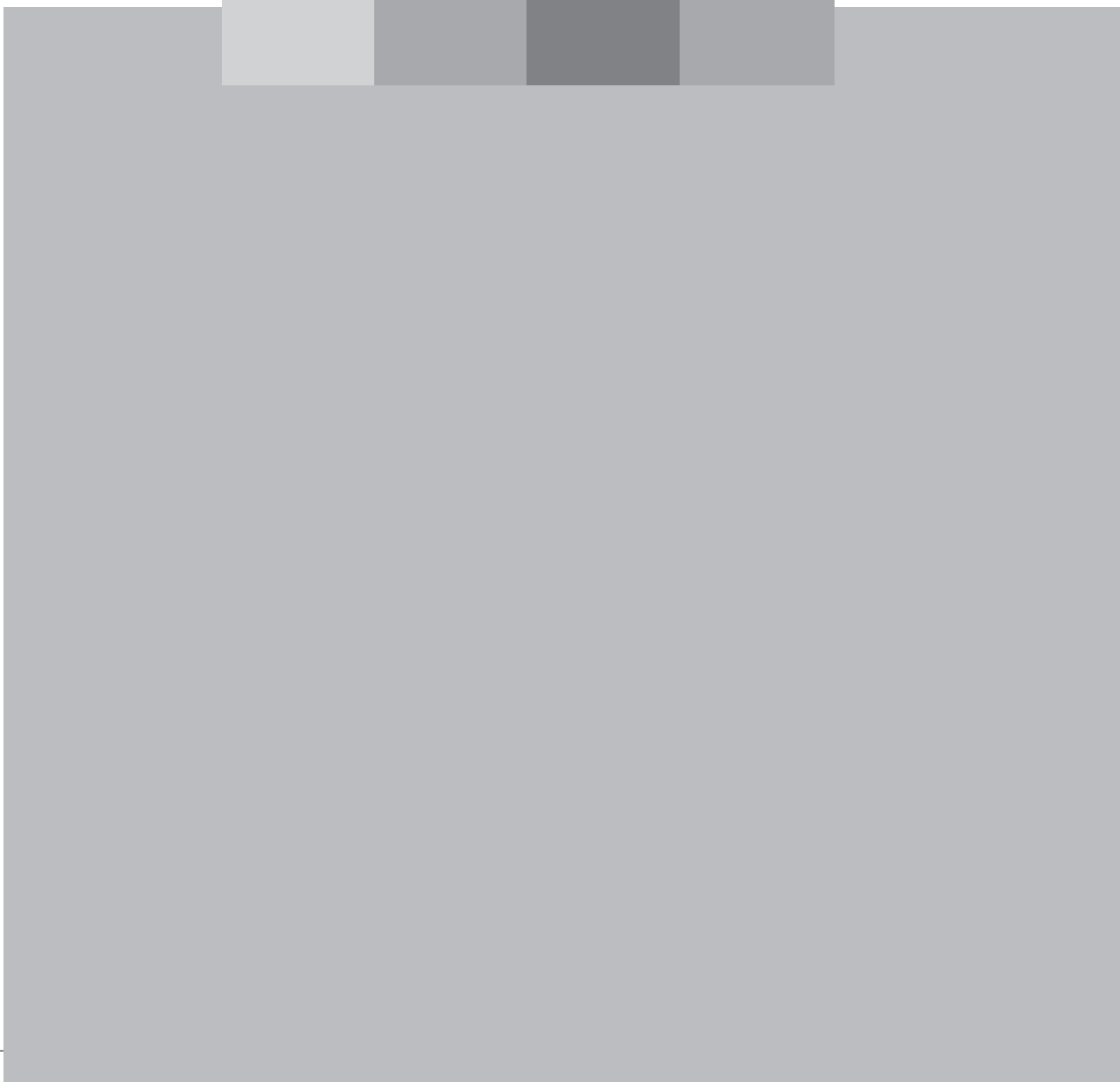
שלא למחות בו, הנה הוא זימה ועוון פלילי וחטאת הקהל כלו, ולא נתן למחילה אם לא בפורענות הקהל כמו שהיה בבני בנימן על השתתפם בעון, והוא היה עון סדום, כמו שביארנו שהם ובתי דינין שלהם הסכימו שלא להחזיק יד עני ואביון. ולכן הוא טוב ומוטב שיכרתו או ישרפו או יסקלו החטאים ההם בנפשותם משתיקק אות אחד מהתורה בהסכמת הרבים, כמו שאמר בזה שעשתה בו פרשה בפני עצמו "לא תהיה קדשה" וכו' (דברים כ"ג), כמו שיתבאר שם ב"ה. ומי שלא יקבל זה בדעתו אין לו חלק בבינה ונחלה בתורת אֵלֵהֵיִת.

והרשב"א (שו"ת, חלק ה, סימן רלח) כותב שיש לנהוג בחכמה, ופעמים, גם כשהמציאות קלוקלת, יש להוביל את האדם אט אט לעבר שמירת ההלכה:

כי לשון רכה תשבר גרם, ולעולם כל מישר ומישר פנה דרך לפני העם להסיר המכשלה את העם צריך לעלות מן הקלה אל החמורה, ואין נוטלין כל החבילה ביחד, ואחר כוונת הלב הדברים אמורים.

וכשם שהיה רבי מקריב לבית קיסר שור פיטם ביום אידם בתחילה כדי למנוע את האפשרות שיוקרב שור לעבודה זרה, כך על הפוסק לנהוג, כי "אי אפשר לנהוג בכל האנשים במידה אחת", ו"לכל זמן מזומן, והעלמת עין מן העובר לעתים מצוה. והכל לפי צורך השעה".

תגובות





האם קבלת קנס מרצון היא בגדר אונס גמור ופוסלת את הגט? תשובה לתגובות

- הקדמה ▪ מהי באמת דעת הרשב"א?:
הטענה הראשונה; הטענה השנייה;
- הטענה השלישית; הטענה הרביעית ▪
הצעה מעשית ▪ האם ניתן לשנות את
ההלכה הפסוקה?: ההלכה והדין; המנהג
- סיכום ▪ תיקון טעות

הקדמה

על מאמרי ב"צהר" לט בהסברת דברי הרשב"א, קיבלתי תגובות אחדות, ובהן תגובותו של הרב אברהם סתיו, המובאת להלן במדור זה. בדברים שלהלן, אני מבקש להשיב עליהן ולהבהיר את הנקודות הדורשות בירור נוסף.

בחלקה הראשון של תשובתי, אעסוק בתגובות להסבר שהצעתי בדעת הרשב"א והוכחתי אותו במאמרי. במקרה זה, אין טעם לחזור על הטענות המפורטות במאמרי, ולכן אסתפק בתשובות קצרות ומדויקות על טענות הביקורת בעניין זה.

בחלק השני, אעסוק בתגובות שעסקו בשאלה עקרונית שהתייחסתי אליה בשולי מאמרי, אם ההלכה ניתנת לשינוי עקב ההסבר המחודש שהצעתי בדעת הרשב"א, לאחר שהפוסקים, ובראשם הרמ"א, הבינו את דבריו כמקובל, והמנהג הוא כדעתו כבר מאות שנים.

בתשובתי ארחיב לדון בתגובות לשאלה זו. אמת שבדרך כלל היא ההלכה וכך הוא המנהג כשמדובר בחומרה שנתקבלה ביודעין כחומרה גרידא. אבל יוצא מן הכלל הוא המצב כשנאסר דבר שהוא מותר, לא משום חומרה, אלא משום שחושבים, ואפילו משוכנעים, שהדבר אסור מן הדין. במקרה כזה, לא זו בלבד שמותר לתקן את הדין, אלא אף חובה לעשות כן ולנטוש את המנהג המוטעה.

עצמת הוויכוח, כפי שמעידות התגובות, והקושי לשכנע את הקוראים, מוכיחים שעדיין הרוב נוקטים כדעת מי שאומרים שלדעת הרשב"א, קנס שהתקבל מרצון הוא בגדר אונס גמור ופוסל את הגט מן הדין.

האירוניה במצב זה היא שהקושי לשכנע את הקוראים לקבל את מסקנות המאמר מחזק את הטענות התומכות בנטישת המנהג הקיים.

מהי באמת דעת הרשב"א?

הטענה הראשונה

הרשב"א לא העניק כל משמעות לעובדה שהאדם קיבל את הקנס על עצמו, וממילא יש לדון במצב זה כאילו מטילים עתה על האדם קנס וכופים אותו לשלם את הקנס או לגרש את אשתו.

טענה זו חסרת יסוד ואין לה הוכחה, והיא היא נקודת החולשה של ההבנה המקובלת. הרשב"א לא אמר את הדברים מעולם, ובכל זאת יש מי שמתעקשים לייחס לו את הסברה הזאת. אולם כשחושבים על הנימוק, לא מובן איך אפשר להעלות על הדעת להשוות אונס שהאדם מקבל על עצמו מתוך רצון, שבשעת קבלתו בוודאי תיאר את רצונו, ומן הסתם הוא מתאר את רצונו גם עכשיו, כל זמן שלא מסר מודעה¹ לאונס הבא לו על ידי אחרים, שלא הסכים לו מעולם.

הראשונים היו משוכנעים כל כך מטיב הנימוק הזה, עד שביססו עליו את העיקרון הנגדי: "שלא מצינו שיהא חשוב אונס בגט אלא באונס הבא לו שלא מעצמו". כך כתבו כל הראשונים חוץ מן הרשב"א, שלא הביע את דעתו ישירות בעניין זה.

אין שום סיבה, ואף אין כל הוכחה לטענה שדעת הרשב"א הייתה אחרת.

תשובת הרשב"א הייתה ידועה, וה"בית יוסף" ור' בצלאל אשכנזי התייחסו אליה, ואין שום סיבה לחשוב שהראשונים לא ידעו אותה. לכן היעדר התייחסות של הראשונים האלה לתשובה זו מוכיח שלא הרגישו צורך להצדיק את עמדתם נגדה, מפני שלא ראו

1 הרי הכלל הוא: "דברים שבלב אינם דברים" (קידושין מט ע"ב).

האם קבלת קנס מרצון היא בגדר אונס גמור ופוסלת את הגט?

בה פרכה לשיטתם, שכן היא פשוט לא דנה באונס עצמי אלא באונס על ידי אחרים הדומה למקרה דפרדיסא.

הטענה השנייה

לא ברור שעצם הדפסתו של אוסף תשובות המהר"ם מרוטנבורג בשו"ת הרשב"א מוכיחה שהרשב"א הסכים עם כל מה שנאמר בהן.

הרשב"א כלל בתשובותיו כעשרים תשובות של המהר"ם מרוטנבורג. כשבודקים אותן, אפשר להוכיח שנשלחו לרשב"א במשך תקופה ארוכה של עשרים שנה בערך. אפשר להסיק מזה שהרשב"א החשיב את המהר"ם כרבו אחרי הסתלקותם של רבותיו. לכן אין שום הצדקה לחשוב שהרשב"א התנגד לדעת רבו, שכלל אותה בתשובותיו, שאם לא כן, הוא היה מודיע את הדבר, ולא היה מכשיל את הרבים. ועל מי שמערער על זה להביא ראיה.

הטענה השלישית

מלשון הרשב"א, "אונס ממון נמי הוא אונס", מוכח שנקודת הכובד בדבריו היא עצם הקנס, ולא אמצעי הכפייה שהופעלו נגד הבעל כשסירב לשלם.

ראה מאמרי, עמ' 149-150.

הטענה הרביעית

יש הבחנה בין שני מקרים: נתינת הגט עקב האונס של קבלת קנס מרצון נחשבת אונס, ומתנת האישה לאישה, שנותן לה את כל נכסיו כשהוא רוצה לקדש אותה אינה נחשבת אונס.

הגמרא מגדירה שתי קטגוריות, "אונסא דנפשיה" ו"אונסא דאחריני", וטוענת: "ודילמא שאני אונסא דנפשיה מאונסא דאחריני". הבחנה זו נתקבלה, ולא נדחתה, אך מוסכם שבתוך כל קטגוריה, אונס עצמי ואונס על ידי אחרים, אין כל הבדל הלכתי.

במקרה של קבלת קנס מרצון, אם לא ייתן הבעל גט לאשתו, יש חשש שהוא נותן את הגט נגד רצונו, כדי שלא יצטרך לשלם את הקנס. קבלת הקנס היא האונס הנפשי. לדעת כל הראשונים, לרבות הרשב"א, לפי טענתי, הגט כשר, ורק מסירת מודעה יכולה לפסול אותו. וכן גם במקרה השני, החשש הוא שהאישה אינו נותן את נכסיו במתנה לאישה מתוך רצונו, אלא כדי שתתחתן עמו. התשוקה להתחתן עמה היא האונס הנפשי. המקרים לא לגמרי דומים, אך הגמרא מסיקה, לפי דעת הרוב, שחרף החשש, המתנה הפומבית

שרירה וקיימת, ורק מסירת מודעה או מתנה נסתרת לפני המתנה הפומבית יכולות לבטל את המתנה.

יש דין אחד לכל המקרים של אונסא דנפשיה, הן הנותן כל נכסיו במתנה לאישה כדי להתחתן עמה הן המוכר את ביתו הן הנותן את גטו. כבר נגעתי בנקודה זו במאמרי, בהערה 26 ובהערה 29. הרשב"א בתשובתו לומד את עניין הגט מן המכר במעשה דפרדיסא, וכן עושה גם המאירי, הכותב "ואחר שכן אף בגט"², ושני המקרים נכללים בקטגוריה של "אונסא דאחריני". גם בעל "משכנות יעקב" משווה את נתינת הגט באונס הקנס שהתקבל מרצון למקרה של נתינת נכסים במתנה על ידי האיש המקדש, ששניהם כזכור כלולים בקטגוריית "אונסא דנפשיה", אלא שהוא כותב על כך את המסקנה המתמיהה הבאה:³

ועוד, דעיקר סברת המקילים במי שקיבל עליו קנס מעצמו או נשבע לגרש הוא דאונסא דנפשיה לא הוי אונס [גמור]. הרי רבים מגדולי הראשונים חולקים וסוברים דבמתנה גם אונסא דנפשיה הוי אונסא בלא מסירת מודעה, המתנה בטילה וממילא דהוא הדין בגט.⁴

לכן פשוט וברור שאין שום הבדל בין המקרים השייכים לקטגוריה אחת.

הצעה מעשית

אף אם עדיין לא הצלחתי לשכנע את מבקריי לקבל את הצעתי, אני מציע לפחות למי שתומך בהסכם קדם-נישואין, כמו הרב סתיו, לרווחא דמילתא, לפי שעה, מתוך ציפייה להכרה בטענתי, את ההצעה שהוצעה במאמרו ("צהר" לח, עמ' 94, הערה 62), לשלם בכל מקרה (להוציא המקרים שבהם הבעל הוא התובע) פיצוי מסוים לבעל על מתן הגט. לפי הצעתי, המזונות המוגדלים הם מזונות מצומצמים (אם האישה זכאית להם) וקנס שהתקבל מרצון, והרי הגט הניתן על יסוד זה כשר לכל הדעות, חוץ מן הרשב"א לפי ההבנה המקובלת. אבל גט הניתן בכפייה יוכשר על ידי מתן סכום כסף לבעל, למשל בשיעור מחצית הכנסתו החודשית הממוצעת, גם כן לדעת הרשב"א (אך בניגוד לדעת

2 ראה מאמרי, ליד ציון הע' 26.

3 ראה שו"ת משכנות יעקב, סימן לח, ופתחי תשובה, אבן העזר, סימן קלד, ס"ק ד, ד"ה וכתב עוד שם.

4 ולא זכיתי להבין את דבריו, מי הם הראשונים האלה? יש מעט מן הראשונים שאינם מצריכים מסירת מודעה, אבל הם דורשים לפחות גילוי אובייקטיבי המעיד על החרטה. נמצא שיש נקודת חולשה וקושיה עצומה בעצם פסקו המחמיר של ה"משכנות יעקב", המשפיע עד היום על הפסיקה.

האם קבלת קנס מרצון היא בגדר אונס גמור ופוסלת את הגט?

ריב"ש והמחבר והרמ"א). לכן בסופו של דבר, הגט הזה כשר עכשיו ממה נפשך לכל הדעות, ועל כל פנים בלי יוצא מן הכלל, מה שאין כן בפתרונו ("צהר" לה, עמ' 90-92).

אף על פי שטענתי מהפכנית יותר בשל החידוש הגדול שבה נגד כל מה שנכתב במאות השנים האחרונות, הצעתי עדיפה יותר. בהסכם המוצע במאמרו, אין פתרון מספק לשמרנים, המתנגדים להרחבת המושג "דין המזונות" כחוב בלתי תלוי בגט, למזונות המוגדלים. הם גם סבורים שבמקרים מסוימים, אין האישה זכאית למזונות, והפיצוי לבעל, אם מוציאים אותו אל הפועל, מכשיר את הגט המעושה רק לדעת הרשב"א.

מעתה, אם נוסף על הצעתנו מוותרים על הסכום המוסכם המינימלי ומעמידים אותו על מחצית מן ההכנסה החודשית הממוצעת של הבעל בשלוש השנים האחרונות,⁵ ומחתימים את הבעל בין הקידושין לנישואין על שטר סילוק ממעשה ידיה של האישה, נכסיה הנוכחיים ואלו שייפלו לאחר הנישואין, פירותיהן ופירי פירותיהן, ניתן להגיע להסכם קדם נישואין משופר שיהיה מקובל לכל הדעות (וגם הבד"ץ יכשיר אותו, אף אם לא ישתמש בו). שטר הסילוק הזה יתקן את המצב הנוכחי, שבו מוותר הבעל על מעשה ידיה של אשתו בזמן הפירוד, שזה נראה מלאכותי ובעייתי. השטר יתאים את המסגרת ההלכתית למסגרת החברתית והמציאות המודרנית והחוק האזרחי ברוב הארצות. הוא ייתן גם תשובה מספקת לשאלה המטרידה: מניין תיקח האישה את הכסף הדרוש בשעת הצורך להפעלת ההסכם או הכסף הדרוש לה התקיים בתחילת התהליך והוצאתו לפועל ואת הכסף לפיצוי בעלה? השיפור הזה יוכל להיות תמורה לתשלום הפיצוי לבעל, ואף על פי שיש להניח שלא יתקבל בקלות על ידי הנשים, הרי זה מחיר אחדות עם ישראל וההכרח לצאת ידי כל הדעות, ו"את והב בסופה".

האם ניתן לשנות את ההלכה הפסוקה?

הביקורת העיקרית שהועלתה נגד תוצאות הסברי בדעת הרשב"א היא: האם ניתן לשנות הלכה פסוקה שהתקבעה במשך מאות שנים לפי ההבנה המקובלת בדעת הרשב"א, גם אם נניח שההסבר המחודש שלי נכון לגמרי.

5 אני מציע להוסיף 5% לכל ילד וילדה הנסמכים על שולחנה של האישה ולהגביל את השיעור הכולל של המזונות המוגדלים ל-75% מכלל הכנסות הבעל. כמו כן, כדי לענות לערעור על היעדר רצונו של הבעל, אני ממליץ להדגיש בהקדמת ההסכם שהחתן מקבל את תנאי ההסכם מרצונו המלא ושהכלה לא הייתה מסכימה לקידושין בלי החתימה המשותפת על ההסכם וחתימת החתן על שטר הסילוק. בעניין שטר סילוק ראה: שולחן ערוך, אבן העזר, סימן צב; שו"ת רדב"ז, חלק ד, סימן אלף רסא (קצ).

לאמתו של דבר, אילו הייתה הפסיקה הנוכחית בהתאם לפסק ב"שולחן ערוך" וברמ"א, החרשתי, מפני שאז המצב לא היה כל כך קשה ומוגבל כפי שהוא היום, וייתכן שאף אפשר היה לחיות אתו. אכן, אפילו במקרה של השבועה שהמחבר כותב עליה: "אם נשבע הבעל ליתן גט, צריך שיתירו לו קודם שלא יהא דומה לאונס".⁶ ואף על פי שהדברים כתובים בלשון ציווי ובדרך מדויקת שאינה מותירה מקום לשום ספק, אפשר שבמקרה של סכנת עיגון, גם המחבר יודה שמותר לתת את הגט מכוח השבועה, שהרי השבועה רק דומה לאונס לכל היותר. כך בוודאי הייתה דעתו של הרמ"ף, הרב משה פרובינצאלו,⁷ הכותב בתשובתו:⁸

ובזה כופין אותו בין בשוטים ועל ידי גוי עכו"ם ובין בנידוים ושמטות וחרמים, ואע"פ שבשאר גיטין נהגו בהתרת שבועה, לרווחא דמילתא הוא שעושים, לא שנתחייב.

נראה אפוא שהצורך לפטור את הבעל מן השבועה, כמו שכותב המחבר, נדחה מפני סכנת העיגון, כדי שלא תצא מזה תקלה, ובוודאי יהיה הדבר כן גם כשקיבל עליו את הקנס מתוך רצון, שהרמ"א כותב עליו תחילה שאינו בגדר אונס, אבל בסוף דבריו הוא כותב: "וטוב לחוש לכתחילה ולפטור מן הקנס". יש לשים לב שהלשון הזו יותר רכה מן הלשון: "וצריך לחוש לכתחילה ולפטור מן הקנס". לכן נראה שדברי הרמ"א הם בגדר המלצה ועצה טובה לרווחא דמילתא, כשהדבר אפשרי, מבלי שום חשש עיגון. אבל אם יש חשש עיגון, אף הקטן ביותר, מדובר כבר במצב של "דיעבד", ומותר לתת את הגט מכוח הקנס שקיבל הבעל על עצמו מתוך רצונו. כך עולה גם מן השימוש של הרמ"א במילה "טוב", כמו שהוא כותב במפורש במקום אחר (אבן העזר, סימן קכו, סעיף ו): "וטוב לחוש לזה, אם לא במקום שיש חשש עיגון". במילים אחרות. "טוב" משמעו על הדרך היותר טובה. אבל הדרך היותר טובה הזו אינה סיבה והצדקה מספיקה להסתכן ולהושיב את האישה במסגר. גם המחבר, ר' יוסף קארו, כותב במקום אחר (שולחן ערוך, סימן א, סעיף יא): "טוב לעשות תקנה וחרמות ונידוים על מי שישא אשה על אשתו". משמעות הסעיף הזה היא: אף על פי שלדעתו, חרם דרבנו גרשום מאור הגולה אינו תקף עוד, בכל זאת, למען השלום, טוב לעשות תקנה וחרמות.

נראה שהלכה זו נשארה בגדר המלצה בלבד, שכן החכמים הספרדיים לא צייתו לה.

6 שולחן ערוך, אבן העזר, סימן קלד, סעיף ד.

7 בן דורם של מרן הרב יוסף קארו, הרב מאיר קצנלנבויגן מפאדובה והרמ"א.

8 שו"ת רבי משה פרובינצאלו, סימן קג (הוצאת מכון ירושלים, התשמ"ט).

האם קבלת קנס מרצון היא בגדר אונס גמור ופוסלת את הגט?

ראוי לשים לב לעובדה שהרמ"א, ואף ה"משכנות יעקב", לא אסרו לקבל את הקנס, אלא רק את נתינת הגט מכוח הקנס, מר לכתחילה ומר אף בדיעבד, והרי קבלת הקנס יכולה לעזור לפחות פסיכולוגית, שאולי יתרצה הבעל לבסוף לתת עירבון כדי שיפטרו אותו מן הקנס. לכן איש מהם אינו אוסר את קבלת הקנס, ולמה נאסור קבלת קנס דוגמת זו? מכל מקום, עכשיו, כשזכינו להוכיח שקבלת קנס מרצון אינה בגדר אונס גמור ואינה פוסלת את הגט, המצב משתנה לגמרי, שהרי פסקו של הרב יעקב מקארלין, וכל שכן של בית דין הגדול, מוכחים לגמרי.

ההלכה והדין

אם בוחנים את דברי הרמב"ם בשני הפרקים הראשונים של "הלכות ממרים", רואים שהוא מתייחס רק לבית דין הגדול, במיוחד בפרק א (הלכה א), שבו הוא מתייחס לבית דין הגדול של שבעים ואחד. לכן נראה שלשיתתו, איסור "לא תסור" חל רק על בית דין של שבעים ואחד. כמו כן, בפרק ב, הלכה ב, מדובר בבית דין הגדול, שהרי הוא כותב בסוף ההלכה: "הואיל וכל בית דין ובית דין של שבעים ואחד". לכן, ההלכה שצריך לבית דין גדול הימנו כדי לבטל בתנאים מסוימים את תקנותיו או גזרותיו או מנהגיו מתייחסת לבית דין של שבעים ואחד. אבל בשאר בתי דין, אין צריך "גדול הימנו" כדי לבטל את תקנותיו או גזרותיו או מנהגותיו. רק בפרק ב, הלכה א, יש יוצא מן הכלל. אף על פי שהרמב"ם מתחיל את הפרק בבית דין הגדול, משמע מדבריו שאפילו בית דין קטן בחכמה ובמניין, שאינו של שבעים ואחד, יכול לחלוק על בית דין יותר חשוב שקדם לו, כמו שהוא מסיים בסוף ההלכה: "אינך חייב ללכת אלא אחר בית דין שבדורך". מכאן שהרמב"ם (והראב"ד כנראה מודה לו) מתייחס במפורש לבית דין שבהווה, והוא כותב שאין בית דין כזה כבול לפסקיו של בית דין שקדם לו. כך הבינו וכתבו בהדיא הרדב"ז וה"כסף משנה" על אתר, וכן כתב בבירור ה"מנחת חינוך" (מצווה תצו): "שלא להמרות על פי בית דין הגדול שיעמדו לישראל".

אין צורך להצדקות נוספות להבנת ההלכות הללו, והדברים נובעים ישירות ובלי ספק מדברי הרמב"ם בהקדמתו ל"משנה תורה".

רואים אפוא שתקנות בית דין הגדול של שבעים ואחד יכולות להתפשט בכל ישראל, ולפעמים לא. אבל תקנות של בתי דין שלאחר זמן הגמרא אינן יכולות אף פעם להתפשט בכל ישראל. כך יובן איך העז הרמב"ם להתנגד לגאונים בכמה עניינים. גם רבנו תם ורבנו יצחק הזקן, התנגדו לעתים לרש"י, וגם רבנו תם התנגד לעתים לגאונים.

לכן, כל הטענות, ולפיהן חובה להמשיך לפסוק ולהתנהג כמו הרבנים הקודמים וגדולי האחרונים, ובמיוחד המחבר והרמ"א, אף במקום שיש טעות גלויה, אין בהן ממש.

המנהג

כבר הבאתי במאמרי את דברי הרמב"ם בתשובתו לרבי אברהם הכהן בבגדאד⁹ בעניין ההפלגה בנהרות הגדולים בשבת (ראה שם, הערה 45).

הרמב"ם הסתמך על עיקרון זה בחיבורו "משנה תורה" (איסורי ביאה, פרק יא, הלכות יד-טו).

לכאורה, מקור דבריו, הן במכתבו לרבי אברהם הכהן בבגדאד הן בהלכות איסורי ביאה, הוא הקטע הבא בירושלמי:¹⁰

רבי אלעזר בשם רבי אבון: כל דבר שאינו יודע שהוא מותר וטועה בו באיסור ונשאל והן מתירין לו. כל דבר שהוא יודע בו שהוא מותר והוא נוהג בו באיסור נשאל, אין מתירין לו.

הרי"ף הביא את הקטע הזה להלכה בהלכות פסחים (יז ע"א בדפי הרי"ף),¹¹ וכן כתבו הר"ן על הרי"ף על אתר ו"שלטי הגיבורים" (שם ע"ב, אות א). גם הריטב"א (פסחים נא ע"א, ד"ה גופא דברים) מתייחס לקטע הירושלמי הזה.

הריב"ש מתייחס לדבריו בהלכות איסורי ביאה וכותב (שו"ת, סימן מ):

אבל אם נהגו כן בטעות, מפני שסבורים שאסור מן הדין, ראוי להודיעם שטועים הם, והוא מנהג שיצא להם מן הצדוקים כדרך שכתב הר"ם.

וה"כסף משנה" מעתיק את הקטע הזה על אתר (איסורי ביאה שם).

אבל בנוגע לשתי ההלכות בהרמב"ם שציטטנו, נדמה שהרמ"א נוקט עמדה אחרת במידה מסוימת. וזה לשון הרמ"א (יורה דעה, סימן קצד, סעיף א):

יש נשים שנהגו להחמיר עוד להמתין עד שבעה ימים, ואין טעם בדבר. והמחמיר יחמיר, והמיקל נשכר, להקדים עצמו למצוה.

9 בחרתי אז במקור זה עקב הבהירות והוודאות של טענות הרמב"ם, וגם בגלל הדמיון בין המשל והנמשל, כלומר בין המצב שאנחנו דנים בו ובין המצב שדן בו הרמב"ם.

10 ירושלמי, פסחים כה ע"ב (דפוס וילנא). בתשובתו לרבי אברהם הכהן בבגדאד, הרמב"ם רומז לקטע הזה. וכבר הצביעו על קטע זה רבנו חננאל (פסחים נא ע"א) ורב נסים גאון במגילת סתרים (ראה תוספות, פסחים נא ע"א, ד"ה אי אתה).

האם קבלת קנס מרצון היא בגדר אונס גמור ופוסלת את הגט?

אנחנו רואים אפוא שבהלכות נידה ויולדת, הרמ"א מסכים עם הרמב"ם בנוגע להלכה והמנהגים המובחרים, אבל דעתו על המנהגים המוטעים מתונה הרבה יותר, והוא נמנע מלבטלם בתוקף. הגר"א היה היחיד שהחשיב את המנהג הזה כמנהג טעות. וזה לשונו (שם, ס"ק לג):

כבר הרחיק הרמב"ם זה, ונראה שיצא להם הטעות מהתוספות שבת יג ע"ב בד"ה "בימי" בדברי ר"ת.

אבל הרמ"א מחשיב את המנהג כמנהג מתמיה בלי לתת טעם לדבריו, אבל שוקל את העניין באדישות, ואינו רואה סיבה לעקור את המנהג הזה בתוקף.

יש לשים לב שהרמ"א מתייחס לקטע מתשובת הריב"ש (סימן מ) שהעתיק ה"כסף משנה" בפירושו להלכה יד (איסורי ביאה, שם), והסתמך עליו כדי להצדיק את עמדתו להקל. לכן אני רואה רק הסבר אחד, שהרמ"א חשב שדי שהמנהיגים הרוחניים והרבנים ידעו את פרטי הדינים והמנהגים על בורים, דהיינו שהמנהג הוא משום סייג ולא משום איסור. נמצא שאפילו לדעת הרמב"ם, אי אפשר לדמות שיידעו ההמון ואף יבינו את פרטי הדינים והגבול בין ההלכה ובין הסייג, ולכן אין סתירה בסיסית בין דעת הרמ"א לבין דעת הריב"ש והרמב"ם. נראה שכן היא גם משמעותם העמוקה של דברי הרמב"ם, הכותב בהדיא: "ותמצא תשובות למקצת גאונים". כלומר, תמצא הוראה עיונית מצד הדין ולא מפני סייג גרידא. לכן צריכים לומר, אפילו לדעת הרמב"ם, שאין חשיבות לאמונות ההמון אלא רק להוראותיהם ההלכתיות של הרבנים. לכן אין עוד שום סתירה בין הרמב"ם לבין מפרשיו, הריב"ש והרמ"א. יש רק הבדל בנקודת המבט ובשיקול הדעת על המצב המעשי הנוכחי.

הרמב"ם רואה בתשובות מקצת הגאונים ראייה שגם מדריכי העם מערבים את ההלכה והסייג ומורים איסור מן הדין. והוא ז"ל חשש אפילו להשפעה צדוקית, ולכן פסק שראוי להודיעם שהם טועים ולהחזירם מן המנהג המוטעה. לכן הריב"ש כותב: "אין צריך שינהגו איסור, ואין צריכים שאלה לחכם, דמנהג בטעות הוא".

ואילו הרמ"א רואה את המצב כמות שהוא בימיו. רבני הקהילות והקבוצות הנוקטות את המנהגים הבעייתיים יודעים היטב שהם משום סייג, ולכן ראוי להניחם על מנהגם, ואין להתיר במקום שנהגו להחמיר.

אחר כתבי כל זאת, ראיתי בספר "הפרדס" המיוחס לרש"י או לבית מדרשו (עמ' יא), שהמנהג שהרמב"ם מייחס לצרפתים הוא בדיוק הוראתו של רש"י, ומנהגם של הצדוקים הוא המנהג שרש"י מתנגד לו, וכנראה היה המנהג האשכנזי הישן. נדמה שרש"י לא ידע על קיומה של תקנת הגאונים.

וכך זכינו להשוות את דעת הרמב"ם ורש"י בעניין זה, ואנחנו מוכיחים שאין שום סתירה עיונית בין רש"י והרמב"ם וריב"ש והרמ"א.

בענייננו, המצב ברור לכל הדעות: הפסיקה הנוכחית היא החלטית. כשקיבל עליו הבעל קנס מרצון, אם לא יגרש את אשתו, והתחרט, ובכל זאת נתן לה גט כדי להשתחרר מן הקנס - הגט מעושה ופסול. כך פסק בית דין הגדול וכך היא ההלכה המקובלת בבתי הדין. לכן הפסיקה המוטעית היא בתוקף בכל מקום. משום כך, הרמב"ם ורש"י וריב"ש והמחבר והרמ"א יסכימו שבנידון דידן אין להניח לאותו מנהג, ואין צורך להישאל לחכם.

עניין השאלה לחכם מוטל בספק. אכן ה"שולחן ערוך" (יורה דעה, סימן ריד, סעיף א) מביא שתי שיטות. הרמ"א כותב שהמנהג כסברה ראשונה. גם ה"פרי חדש" (אורח חיים, סימן תצו, אות תשיעי) פוסק כסברה הראשונה: אין צורך להישאל לחכם כשנוהגים איסור בדבר המותר משום שסוברים שהדבר אסור.

אם נבחן את התפתחותו של עקרון ביטול מנהג בטעות, כלומר ביטול מנהג המבוסס על טעות, כשחושבים הבריות שהדבר המותר אסור, נמצא שיסוד חשוב נעלם מעיני פוסקים אחדים. אכן הרמב"ם מדגיש את החיוב לבטל את המנהג המוטעה, במיוחד במכתבו לרבי אברהם הכהן מבגדאד, ומבסס, לפי הצעתי, את החובה לבטל את המנהג המוטעה על המימרא בתלמוד הירושלמי המובאת לעיל.

עקרון החובה לבטל את המנהג המוטעה נעלם לגמרי מדברי המחבר והרמ"א, כנראה מפני שלא ידעו את תשובת הרמב"ם לרבי אברהם הכהן מבגדאד, וייחסו את החיוב הזה ב"הלכות איסורי ביאה" למינות הכלולה במנהג. רצוי לא לשכוח ולא להזניח את העיקרון הזה של החיוב, בניגוד לרשות, לבטל את המנהג המוטעה.

סיכום

אם נתקבל טענתי, נוכל מכאן ולהבא לפתור במסגרת ההלכה ומבלי להרחיק לכת כמעט כל בעיה בסרבנות גירושין על ידי הסכם קדם נישואין הנערך כהלכה על פי העיקרון של קבלת קנס מרצון, חוץ משני מצבים יוצאים מן הכלל: בעל המוכן לקפח את חייו ולהיות נע ונד ולשבת כל חייו במאסר כדי להשחית את חיי אשתו; ובעל שנטרפה דעתו, שאינו יכול לתת גט לאשתו.

לכן, אם מתעקשים לטעון עכשיו שיש להמשיך לדון לפי הפסיקה הקיימת, אף על פי שהיא מוטעית, כדי שלא לזלזל בכבוד הרבנים בדורות הקודמים, מפני שנדמה להם שכך הוא הדין או משום החובה להמשיך את המנהג, איך שיהיה, להמשיך ולדון לפי הפסיקה

האם קבלת קנס מרצון היא בגדר אונס גמור ופוסלת את הגט?

הנוכחית, משמע שאנו מחליטים להתנהג בגדר "למען ספות הרוה את הצמאה", כלומר להוסיף את השגגות (של העבר) על הזדונות (של העתיד, שהרי עכשיו אנו יודעים שהגט כשר, ואנחנו פוסלים אותו ביודעין, וממילא אנו דנים נשים לעיגון, ומרבים חס ושלום ממזרים בישראל).

עד עכשיו היה אפשר לטעון שבמקום חשש ערווה החמורה יש צורך להחמיר כדעת המחמירים. אבל עכשיו, כשהוכחנו שאין דעה כזו בראשונים, שנוכל להיתלות בה, ואין מי שנוקט אותה, והפסיקה מוטעית ומבוססת על בלימה, להמשיך בדרך זו משמעו להמשיך להרבות, במיוחד בחוץ לארץ, את מספר מסורבות הגט, העגונות של ימינו, ואת מספר הממזרים.

תיקון טעות

בעמ' 161 במאמרי ב"צהר" לט, בסוף הפסקה הראשונה של הסיכום, צריך לומר במקום "ולכן גט מעושה אינו נעשה כשר על ידי קבלת כסף", "ולכן גט מעושה אינו נעשה כשר על ידי ביטול הקנס".

הרב חיים אמסלם והרב שמעון כהן



עיקר החידוש בספר "זרע ישראל": גדר קבלת מצוות והודעתן

תגובה למאמרו של הרב אורי רדמן
"זרע ישראל" צהר לט 113 (התשע"ו)

תגובת הרב חיים אמסלם

ראיתי לנכון להציג כאן את תגובתו של גיסי הרב שמעון כהן, עורך הספר "זרע ישראל", ביחס למושג "זרע ישראל", שפיתחנו והרחבנו בספרים שכתבנו בעניינים אלו, אולם אין זה חידוש שלי, וכבר קדמוני בזה הרב קאלישר והרב עוזיאל עליהם השלום, ואנחנו ביססנו והבאנו תימוכין לרעיון הפשוט וההגיוני הטמון בו, אלא שראיתי לעתים כמה רבנים שעברו ברפרוף על הספרים, וכדרכה של תורה, מצאו קושיה והערה, ובפרט בעניין "זרע ישראל", וחשבו לסתור את הבניין שעליו יושב יסוד זה, ושגו ברואה לחשוב כי "זרע ישראל" הוא נדבך נוסף בזמננו הבא להקל עד כמה שאפשר בעניינים אלו, שהשעה צריכה להם, והעיקר הוא: הבירורים שכתבנו בעניין קבלת המצוות וגדריה, ומשמיא קא זכו לי בזה, ומקום הניחו לי רבותי להתגדר בו. ודי בהערה זו.

תגובת הרב שמעון כהן (עורך הספר "זרע ישראל")

קראתי את מאמרו של הרב רדמן על מהותו ויישומו של המונח "זרע ישראל" בהלכות גרות, שעיקרו השגות על חידושו של הרב אמסלם בעניין "זרע ישראל". מדבריו נראה שהרב הכותב החטיא את עיקר חידושו של הרב אמסלם, שהוא הבהרת פירוש המושג "קבלת מצוות והודעתן". הרב אמסלם מחדש שהודעת המצוות על ידי בית הדין וקבלתן

בהסכמה בפה מלא פעמיים במהלך טקס הגיור על ידי הגר היא קבלת המצוות הנזכרת בהלכה, ולפיכך אם נעשו ההודעה והקבלה, גם אם בפועל לאחר הגרות קיום המצוות על ידי הגר לקוי או חלקי, אין זה פוגע בהודעה ובקבלה, שהיו שלמות, ונעשתה כאן קבלת מצוות שלמה.

פרשנות זו, המבוססת היטב בספר "זרע ישראל" על תורתם של גדולי הראשונים והאחרונים, הרמב"ם והשו"ע, מנוגדת לדברי חלק מפוסקי זמננו, המפרשים שקבלת המצוות אינה רק הקבלה עצמה אלא קיומם בפועל על ידי המתגייר, ומכאן נובעת גם בחינת קיומן בדיעבד לאחר הגרות, שאם אינו מקיים את כל המצוות לאחר הגרות, אין תוקף לגרותו, ומכאן הגיעו גם לביטולי גיורים, דבר הנוגד לגמרי את ההלכה.

כל החלקים בספרו של הרב אמסלם הם סיוע ותימוכין וביסוס ליסוד זה. גם הרעיון של "זרע ישראל" בא רק ללמד על המוטיבציה הצריכה להיות לדיין בבואו לגייר גויים, אולם היסוד ההלכתי המוצק הוא כאמור הפרשנות למושג "קבלת מצוות", וקבלת המצוות בדיעבד אינה מעכבת, וההגדרה של המצב היום כמצב של שעת הדחק ו"בדיעבד", כל אלו הם נדבכים ליסוד העיקרי, שהוא הפרשנות של המושג "קבלת מצוות".

לא בכדי הפרק הנקרא "זרע ישראל" הוא הפרק החמישי בספר. קדמו לו פרקים המבארים בארוכה את מהותה של קבלת המצוות והגדרתה.

ייתכן שהמסר הזה אינו ברור בספר די הצורך למי שמעיין בו רק ברפרוף, אולם מי שמעמיק לעיין בכל פרקיו של הספר כמקשה אחת, רואה ומבין שזה הוא החידוש, והוא מבוסס על גדולי הפוסקים, ראשונים ואחרונים כאחד.

לכן, לבוא בפתחת המאמר ולהניח כעובדה שהרב אמסלם אינו מצריך קבלת מצוות ב"זרע ישראל", הוא בגדר עיוות של דבריו, והוא גם הפך מדבריו בתחילת הספר בנקודה הראשונה מארבע הנקודות העיקריות של הגיור שהוא מציין, שהמתגייר, בלא הבדל בין סתם גוי ובין "זרע ישראל", צריך לקבל עליו עול מצוות.

הרעיון המרכזי היוצא מן הפרק "זרע ישראל" נובע בראש ובראשונה מן השכל הישר וההיגיון הפשוט להבחין בין היחס לסתם גוי הבא להתגייר לבין מי שהוא צאצא של יהודים. ייתכן שניתן להתווכח על הראיות ולדון בהן, אך אין זה מעלה או מוריד מן המסקנה ההלכתית של הספר "זרע ישראל".

לקחת את הפרק על "זרע ישראל" ולהפרידו משאר חלקי הספר ולנסות לסתור אותו, הוא ממש חוסר הבנה של החידוש שבכל הספר.

תשובת הרב אורי רדמן

ראשית, אני מנצל את ההזדמנות שניתנה לי להודות לרב אמסלם על ספריו "זרע ישראל" ו"מקור ישראל", שעזרו לי רבות בלימוד הלכות גרות. עצם פריסת מכלול המקורות בבקיאות גדולה מהווה עזרה חשובה לכל מי שלומד את ההלכות הללו, ובוודאי שכדרכה של תורה, הדיון כולו חשוב ומפורה.

לעצם העניין, הן נכון שבמאמרי לא נכנסתי כלל לעניין גדרי קבלת מצוות, אך ברור הדבר שהרב אמסלם טוען שיש הבדל לעניין זה בין גוי סתם לגוי מ"זרע ישראל". עניין זה שזור מתחילתו ועד סופו במקומות רבים בספר: יש מקומות שהוא כותב שצריך קבלה כיהודי מסורתי, ויש מקומות שהוא כותב שזקוק למילה וטבילה בלבד (ראה למשל עמ' רפב-רפג).

עקרון "זרע ישראל", שעל שמו קרוי ספרו של הרב אמסלם, אינו רק "מוטיבציה שצריכה להיות לדיין בבואו לגייר גויים אלה" (כדבריו בתגובתו), אלא הוא, כדברי הרב אמסלם עצמו בפתיחה לפרק ה (עמ' רפ), יסוד ועיקרון "מהותי ביותר", וכדבריו: "לכך יש לראות את כל דברי הספר הנוכחי בעצם כמבוא ליחס הראוי למי שהוא מזרע ישראל".¹ בניגוד לדברי הרב אמסלם, להבנתי עניין "זרע ישראל" מובא בפוסקים רק לעניין ההלכות הנלוות לגיור, לא למהותו, וגם הוא אינו עיקרון במשמעותו הבילוגית אלא דוגמה לגיור הנעשה מתוך אינטרס של היחיד או הכלל, וכאמור מהווה סיבה להקל רק בהלכות הנלוות לתהליך הגיור ולא למהותו. למעשה, אין גיור אחד למי שהוא מ"זרע ישראל" וגיור אחר למי שהוא גוי רגיל, אלא לעתים יש סיבות להקל בהלכות הנלוות לגיור במי שהוא מ"זרע ישראל" כמו שלעתים יש סיבות להקל במי שחי כבר עם השפחה (תשובת הרמב"ם, שו"ת פאר הדור, סימן קלב).

כפי שציינתי בפתיחה למאמרי, חלק ניכר מחכמי ישראל שעסקו בעניין גיור עולי ברית המועצות לשעבר נקטו כלפיהם את הגישה המקרבת ואינה דוחה, וזאת מתוך הבנה שבעיית גיורם אינה רק בעיה פרטית של המשפחה המסוימת אלא אינטרס כללי. דברי הסיוג של הרב אמסלם (עמ' שיא), שכל דבריו אמורים רק בגיור הנעשה בארץ ישראל,

1 רבים השתמשו בחידושו של הרב אמסלם וטענו שיש מעמד ביניים בין יהודי לגוי, מעמד "זרע ישראל". ראה למשל דברי הרב אליהו בירנבוים "לא יהודי אבל גם לא גוי", מוסף שבת, מקור ראשון (ג' באדר א' התשע"ו): "כאשר שואלים מה מעמדו של בן לאם לא יהודייה ולאב יהודי, התשובה הקלאסית היא 'גוי' או 'לא יהודי'. אולם מעניין הדבר שבמשך הדורות האחרונים הפוסקים יצרו מעמד מחודש לאדם כזה, מעמד ביניים בין יהודי לגוי, המכונה 'זרע ישראל'. מעמד זה מקנה לאותו לא יהודי ממוצא יהודי יחס מיוחד".

שיש בה תנאים ראויים לקליטתו הרוחנית, קרי יצירת שינוי תודעתי לאומי או דתי של המתגייר, תומכים למעשה בדבריי, שלא "זרע ישראל" הוא הקריטריון להקלה בגיור. אך כפי שכתבתי בפתיחה למאמרי, דברים אלו עוקרים את המושג "זרע ישראל" הביולוגי כרכיב בהלכות גיור.



השתתפות בחתונה המנוגדת להלכה

תגובה למאמרם של הרב דוד סתיו
והרב אברהם סתיו "השתתפות בחתונה
המנוגדת להלכה" צהר לט 77 (התשע"ו)

קראתי את מאמרם של הרב דוד סתיו והרב אברהם סתיו שליט"א ב"צהר" לט (עמ' 77-97) בעניין האיסור להשתתף בחתונה המנוגדת להלכה. יישר כוחם על פריסת היריעה באיסור זה. אבקש להעיר שתי הערות על מאמרם.

חוסר ראיות לשיקולים להתיר

לאחר שפרסו את היריעה בעניין האיסורים שיש בהשתתפות ב"חתונה" מעין זו, שיש בה משום איסור חנופה, חיזוק ידי עוברי עברה, התחברות לרשע, מושב לצים, חשש לסיוע בידי עוברי עברה ועוד איסורים - המחברים כותבים שלעתים ייתכן שניתן להתיר את ההשתתפות בחתונה מעין זו על ידי שאלת חכם, עקב החשיבות בשמירת היחסים במשפחה והסיכוי לקרב את עובר העברה לחיי הדת בעתיד.

בניגוד לכל המאמר, שבו הביאו המחברים ראיות לכלל האיסורים שמנו, כשהביאו את השיקולים להתיר את ההשתתפות, לא הביאו ראיות לדבריהם, ששיקולים אלו אכן מועילים להתיר את האסור. זאת ועוד. בסיכומו של המאמר, הם מורים שאסור להשתתף בחתונה המנוגדת להלכה, אך משאירים מקום לשאלת חכם, אם ניתן להתיר בכל זאת את ההשתתפות, בלא לציין מקורות שעל פיהם יקבע החכם כיצד להכריע בשאלה זו.

נבחן נא את השיקולים להתיר שהביאו המחברים.

המחברים כותבים כשיקול את חשיבות השמירה על קשרי משפחה, והביאו לכך ראייה מדברי הרמב"ם (מורה הנבוכים, חלק ג, פרק מב). אצטט את דברי הרמב"ם שהביאו המחברים כדי להבהיר שאין מכאן ראייה להתיר. וזה לשון הרמב"ם¹:

התורה לימדה אותנו בדבר מידה זאת הפלגה רבה רבה, והיא שראוי לאדם לדאוג לקרובו ולהעדיף את בני משפחתו מאד, אפילו כאשר פגע בו קרובו או עשק אותו. ואפילו אם קרוב זה מושחת ביותר, הכרח שישים עינו על קרוב משפחתו וידאג לו. הוא יתעלה אמר: "לא תתעב אדמי כי אחיך הוא" (דברים כג, ח).

בדברי הרמב"ם, בניגוד למשתמע מדברי כותבי המאמר, אין ראייה שחשוב לשמור על הקשרים במשפחה (שהרי ודאי אין חשיבות לשמור על קשרים עם בני עשו, אף על פי שאסור לתעב אותם). הרמב"ם רק אומר שראוי לאדם שעשיית הטוב לזולת תהיה בעדיפות לקרוביו ושחמלתו תהיה על בני משפחתו, בכחינת מקרב את קרוביו. וברור שאין בדברי הרמב"ם יסוד להתיר אפילו צד קל של איסור בגלל החשיבות לשמירת קשרי המשפחה עם קרוב מושחת.

כנגד זאת, התורה משבחת את בני לוי, שלא ריחמו על קרוביהם שחטאו, כמפורש בפרשת כי-תשא (שמות לב, כז-כט), ועוד יותר בתרגום אונקלוס בפרשת וזאת הברכה (דברים לג, ט):

דַּעַל אַבוּהִי וְעַל אִמִּיהָ לֹא רָחִים כִּד חָבוּ מִן דִּינָא, וְאַפִּי אַחוּהִי וּבְנוּהִי לֹא נְסִיב, אַרְי וְטָרוּ מִטְרַת מִימְרָךְ, וְקִימָךְ לֹא אֲשַׁנְיָאוּ.

עיון בדברי חז"ל מגלה לנו מה עשו בדורות התנאים כשאחד מבני המשפחה נשא אישה שאינה הוגנת לו. הגמרא אומרת (כתובות כח ע"ב):

כיצד קצצה? אחד מן האחין שנשא אשה שאינה הוגנת לו, באין בני משפחה ומביאין חבית מליאה פירות ושוברין אותה באמצע רחבה ואומרים: אחינו בית ישראל שמעו: אחינו פלוני נשא אשה שאינה הוגנת לו, ומתייראים אנו שמא יתערב זרעו בזרעינו, בואו וקחו לכם דוגמא לדורות, שלא יתערב זרעו בזרעינו. וזו היא קצצה שהתינוק נאמן להעיד עליה.

1 כיון שהמחברים העתיקו את ה"מורה" בתרגום פרופ' מיכאל שורץ, אף אני ציטטתי ממנו, אין כל הבדל משמעותי בין התרגומים השונים, בתרגום הרב קאפח במקום "מושחת ביותר" "בתכלית השחיתות", באבן תיבון "בתכלית ההפסד", בר"י אלחריזי "תכלית הרשע".

בזמן חז"ל, הייתה המשפחה קוצצת את הענף הנגוע בה, שנשא אישה שאינה הוגנת לו, כדי שידל מלהיות חלק מן המשפחה. ואם מרחקים במקרה זה את הקרוב, קל וחומר שאין מקרבים אותו ואין משתתפים ב"שמחתו".

אינני אומר, חלילה, שאין ערך חשוב ל"מקרב את קרוביו", ומסכים אני שערך זה קיים, ובעניין הורשת נכסים, יש לו מקום וחשיבות אף בכך שאינו נוהג כשורה (שעליו מדבר הרמב"ם ב"מורה הנבוכים" שם),² אך לא מצאנו שערך זה מתיר דבר מה.

המחברים הביאו שלעתיים יכולה חשיבות יחסי המשפחה להתיר איסורים קלים משו"ת שמע שלמה (חלק ב, אבן העזר, סימן יב), שבו כתב הגר"ש עמאר שליט"א שאין למחות במי שמנשק את ידי דודתו הזקנה, במקום שנהגו לעשות כן מפני הכבוד. המעיין בדברים במקורם יראה שאין ראייה מכאן, כיוון שסברתו של הרב עמאר, שבעדות שמקובל לנשק את ידי הקרובות הזקנות, כל אחד הוא כמו עולא (תוספות, שבת יג ע"א, ד"ה ופליגא), שקרובותיו הזקנות אינן נחשבות בעיניו אלא כקורת עץ, ואין חשש להרהור בנישוק ידיהן, ונמצא שבאותן עדות אין מעשה זה בגדר אסור. עוד חשוב לציין שהרב עמאר לא התיר לנשק, אלא אמר שאין למחות ביד המקילים.

בראיות לחשיבות על שמירה על קשרים למטרת קירוב רחוקים, לא הביאו שום ראייה להתיר איסורים למטרה זו. ה"שולחן ערוך" (אורח חיים, סימן שו, סעיף יד), שהביאו המחברים, המתיר לאדם לנסוע בשבת כדי להציל את בתו מן השמד, אינו עוסק בשמירה על קשר בין בני המשפחה, אלא בפיקוח נפש רוחני, על פי הכלל: חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה (והאריך בזה הרב אשר סבג במאמרו "פיקוח נפש רוחני" צהר לט 55, התשע"ו), ובטוח אני שהמחברים אינם מתירים נסיעה בשבת בשביל שיחת חיזוק וקירוב לבבות בקיבוץ חילוני.

אדרבה, האחרונים דנו בשאלת איסור "לפני עיוור", אם יש להתיר אותו כשהמוכשל עצמו הוא מושא הקירוב.³

2 בבא בתרא קלד ע"א. יש לציין, שגם כאן יש גבול למנהג שלא כשורה של הבן, ובכך משומד הפקיעו את נחלתו (ראה בשולחן ערוך, חושן משפט, סימן רפג, סעיף ב, ובנושאי כלים שם, בירור הדין אם יש למשומד בנים או קרובים כשרים ואכמ"ל).

3 לא אריך כאן בנושא זה, בנוסף על "איגרות משה" שהבאתי בפנים, אציין לשו"ת משנה הלכות (חלק טז, סימן לא), שו"ת שבט הלוי (חלק ח, סימן קסה), והרב יצחק זילברשטיין שליט"א (חשוקי חמד, פסחים כב ע"ב) בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שמחמירים באיסור לפני עיוור כאן, ומאריך לשו"ת מנחת שלמה (חלק שני, התשנ"ט, סימן ד, סעיף י, אות א); הרב יעקב קמנצקי אמת ליעקב (התש"ס), חושן משפט, סימן תכה, הע' 27, מפי השמועה); שו"ת תשובות והנהגות (חלק א, סימן שנח), שמקילים יותר באיסור לפני עיוור כאן. האריך בזה הרב צבי רייזמן שליט"א בספרו רץ כצבי - שבת (התשע"ב), סימן כח.

בשו"ת איגרות משה (אורח חיים, חלק א, סימנים צח-צט), אוסר לערוך תפילה, אם ידוע שהמשתתפים בה עלולים לחלל את השבת.

אם כך, אף על פי שהרב משה פיינשטיין (כפי שהמחברים מביאים בשמו, ומן הסתם שמעו זאת ממקור מוסמך) קירב בני משפחה שהתרחקו מן הדת, ודאי לא התיר לעבור על איסור לצורך קירובם.

גם מי שמקילים באיסור "לפני עיוור", שיקוליהם להתיר נובעים משתי סברות: א. שאין "לפני עיוור" במומר; ב. שהכשלתו מועילה לו לטובת קירוב עצמו. אם כך, אין בהיתרם יסוד להקל, שהמקרב עצמו יעבור על איסורים נוסף על איסור "לפני עיוור" (ואף אם היינו דנים רק מצד איסור "לפני עיוור" בהכשלת בעל "השמחה" עצמו, ברור ש"שמחה" זו וההשתתפות בה אינם בגדר מעשה המקרב את בעל "השמחה" אל השם יתברך ותורתו, ואף המתירים שם יאסרו כאן).

לגופם של דברים, ברור שככל שהאדם מקורב יותר לעובר העברה, איסור החנופה בהשתתפות ב"חתונה" זו גדול יותר, שהרי בכך הוא מחניף לו יותר. ואינה דומה החנופה שבהשתתפות אדם רחוק, שלא אכפת לזוג מהשתתפותו, להשתתפות אדם קרוב, שהשתתפותו מחניפה להם יותר.

נוסף על זה, ודאי שאם נתיר השתתפות קרוב או חבר ב"חתונה" מעין זו, עליו ללכת לשם בפנים חמוצות וזועפות על שקרובו עושה עברה כה גדולה (אם אכן הוא אוהב את הקרוב או החבר), וממילא לא תהיה בזה תועלת לקירוב.

ואף על פי שעשו המחברים יפה, כשפסקו שאסור להשתתף ב"חתונה" מעין זו, שיקוליהם להקל, אפילו על ידי שאלת חכם, תמוהים.

הנחת היסוד המוקדמת שיש מקום להתיר תמוהה

סדרו של המאמר תמוה בעיניי. המאמר פותח בתיאור מציאות שהיא לצערנו מצויה, מציאות של נישואין באיסור, ושואל "האם מותר לקחת חלק בשמחות כאלו?", ואף מוסיף שכדי להכריע הלכה למעשה, יש חשיבות להיכרות אישית עם המרקם החברתי והמשפחתי של הנוגעים בדבר.

הרמב"ן אומר בפרשת אחרי מות (ויקרא יח, כט):

השתתפות בחתונה המנוגדת להלכה

מפני שגילוי העריות דבר נמאס מאד אצל התורה, כנזכר בזאת הפרשה ובמקומות רבים בכתוב, וחכמים מזכירין לעולם עבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים, יזכירו אותה אחר עבודה זרה וקודם שפיכות דמים.

האם כשאדם מתכנן להשתמד, רחמנא ליצלן, ומזמין למסיבה את קרוביו וחבריו הטובים, יעלו הכותבים אף צל של ספק להתיר את ההשתתפות במסיבה זו בגלל חשיבות השמירה על הקשרים המשפחתיים?

האם כשאדם יאמר לקרובו או חברו שהחליט בצורה סופית, ואיש לא ישכנע אותו לעשות אחרת, להתאבד, רחמנא ליצלן, וכידוע יש נחת רוח לאדם שקרוביו עומדים עליו בשעת יציאת הנשמה, ולכן הוא מזמין אותו לעמוד לצדו בשעת יציאת נשמתו: האם יעלה על הדעת שנתיר למאן שהוא להשתתף בטקס ההתאבדות, אף אם גם אשתו המיועדת להיות אלמנה תצטרף לבקשה?

גילוי עריות הוא השני, ונמצא עומד בין עבודה זרה ושפיכות דמים. לא יעלה על הדעת להתיר להשתתף במסיבה לרגל גילוי עריות. לא יעלה על הדעת להתיר להשתתף בטקס של כתיבת כתובה לשני זכרים או בטקס התנתקות מעם ישראל בנישואי תערובת וכדומה. הגישה שהמחברים מציגים בפתיחת מאמרם, שיש כאן מערכת עם שיקולים שיש מקום להתיר, בלא להציג את המושכל הראשון, שהדבר אסור, מקוממת וקשה ביותר.

רק לאחר הצגת המושכל הראשון, שהדבר אסור, צריך לבוא הדיון בסעיפים שמכוחם הדבר אסור, כמו שהמחברים דנים. אך ההצגה של לחץ, שמכוחו יש מקום להתיר, ולאחר מכן בירור פרטי האיסור, לענ"ד אין לה מקום, כמו שפשוט שאסור להשתתף "בסעודתו של אותו רשע" (מגילה יב ע"א) גם בלא בירור פרטיו המדויקים של האיסור.

תשובת הרב דוד וסתיו והרב אברהם סתיו

השתתפות בחתונה המנוגדת להלכה לשם שמירה על קשרי משפחה וחברות

במאמרנו ב"צהר" לט, דננו בשאלת ההשתתפות במסיבת חתונה של קרוב או חבר הנערכת לכבוד קשר זוגי המנוגד להלכה, כגון נישואי תערובת או נישואין חד מיניים, והארכנו להראות כי ממקורות אחדים ומטעמים שונים עולה כי השתתפות זו אסורה ומנוגדת גם לרוח ההלכה גם להלכה עצמה. בסוף דברינו הערנו בקצרה כי בנסיבות מסוימות, כאשר ההיעדרות מן החתונה המנוגדת להלכה עלולה ליצור קרע משפחתי

שאינו ניתן לאיחוי, יש לשקול את הדבר ולעשות שאלת חכם. לא הארכנו בנקודה זו, הן משום שעיקר מטרתנו הייתה להדגיש את חומרת האיסור הן משום שבמובנים רבים היא שייכת ל"חלק החמישי" ב"שולחן ערוך", ועל כל פוסק לדון בה על פי זמנו ומקומו. על כן, מוצדקת הערתו של הרב אמוץ כהן, שלא הבאנו די מקורות וראיות לאפשרות להתיר בשעת הצורך, ואנו מודים לו על שעודד אותנו להיכנס בתגובתנו זו לעובי הקורה של סוגיה זו.

בדברינו נתייחס לשאלות הבאות: האם שימור קשרי משפחה הוא גורם בעל משקל הלכתי? האם הרצון לקרב אדם לתורה ולמצוות הוא שיקול הלכתי? והאם משמעות ההשתתפות בחתונה המנוגדת להלכה משתנה כשהיא נעשית משיקולים אלו?

ערך המשפחה בהלכה

אין צורך להכביר מילים בדבר הערך שמעניקה התורה לחיזוק התא המשפחתי, המהווה את היחידה הבסיסית בבניין האומה הישראלית, "למשפחתם לבית אבתם" (במדבר א, ב).⁴ מאידך גיסא, אין צורך לומר כי בהתנגשות ישירה בין רצון ה' למחויבות המשפחתית, רצון ה' גובר, שנאמר: "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו - כולכם חייבין בכבודי" (יבמות ו ע"א).⁵ והשאלה שיש לדון בה היא: האם, ועד כמה, התורה מתירה לעבור על איסור קל למען הקשרים המשפחתיים?

בדיני טומאת כוהנים, קרינו (ויקרא כא, א-ב):

אמר אל הכהנים בני אהרן, ואמרת אלהם לנפש לא יטמא בעמיו. כי אם לשארו הקרב אליו, לאמו ולאביו ולבנו ולבתו ולאחיו.

התורה אסרה על הכוהן להיטמא למת, ובכל זאת התירה לו, ואף חייבה אותו, לקבור את אחד משבעה קרובים שמת. וכך הסביר זאת "ספר החינוך" (מצווה רסג):

וראוי באמת למשרתי השם להתרחק ממנו, זולתי בקרובים שהותר להם, כי אחיהם בשרם הוא. וכל דרכי התורה נועם ונתיבותיה שלום. ולא רצתה לצערם כל כך, כי יחם לבבם על הקרוב המת, שלא יוכלו להתקרב תוך האהל אשר הוא בתוכו ולשפוך את רוחם ולהשביע נפשם בבכי עליו.

4 עיין: רש"ר הירש, שמות יב, מו; עין אי"ה, שבת, פרק ה, אות רסו; ולהבדיל בפוליטיקה (אריסטו), ספר ב, פרק ד.

5 וראה גם בדברי הרמ"א (אורח חיים, סימן צח, סעיף א): "אסור לאדם לנשק בניו הקטנים בבהכ"נ כדי לקבוע בלבו שאין אהבה כאהבת המקום".

דהיינו, התורה הכירה בערך הרגשי של הקשרים המשפחתיים, והתירה לשם כך את איסור טומאת כוהנים. דוגמה נוספת, קיצונית יותר, היא מחיקת שם ה' בעת בדיקת האישה הסוטה על מנת "לעשות שלום בין איש לאשתו" (שבת קטז ע"א).

מלבד דוגמאות אלו, שהן בבחינת "טעמא דקרא", אפשר למצוא דוגמה הלכתית המעידה שקשרי משפחה מתירים פעולה שנאסרה במקום אחר. הגמרא מספרת שרבי יוחנן השיא עצה לקרוביו כיצד לחמוק מתשלומים לאשת אביהם. וזה לשונה (כתובות נב ע"ב):

קריביה דרבי יוחנן הוה להו איתת אבא דהות צריכה רפואה כל יומא. אתו לקמיה דר' יוחנן. אמר להו: איזילו קוצו ליה מידי לרופא. אמר רבי יוחנן: עשינו עצמינו כעורכי הדיינין. מעיקרא מאי סבר, ולבסוף מאי סבר? מעיקרא סבר: "ומבשרך לא תתעלם", ולבסוף סבר: אדם חשוב שאני.

רבי יוחנן התחרט על התנהלותו רק משום שהיה אדם חשוב, אך לולא כן, היה הדבר מותר, כמו שכתב הב"ח (חושן משפט, סימן יז): "שמעינן דבאינו אדם חשוב אין איסור לערוך לפני הדיינים ראיות לזכות קרובו, א"נ ללמוד לקרובו טענות אמת". בהסבר האיסור לאדם חשוב, כתב רש"י (כתובות פו ע"א, ד"ה אדם): "לפי שלמדין הימנו, ויש שיעשו אף שלא לקרובים". מדבריו עולה כי מעיקר הדין מותר לעשות כן רק לקרובים, משום מצוות "מבשרך לא תתעלם", ולא לאחרים!⁶

עוד מצאנו במדרש (אליהו רבה, פרשה כה) שהתירו, ואף חייבו את האדם, לזון את גרושתו, אם היא נמצאת במצוקה כלכלית, למרות האיסור העקרוני על קרבה בין הגרוש לגרושה, משום "מבשרך על תתעלם" (וכן פסק הרמ"א, אבן העזר, סימן קיט, סעיף ח).

זווית אחרת של העניין אפשר למצוא בתשובתו של הרב משה פיינשטיין (שו"ת איגרות משה, אורח חיים, חלק ד, סימן מ, אות טז, ושם נימק את ההיתר לאבל ללכת לחתונת בנו:

והטעם פשוט, דלהאב ולאם הוא להיות על חתונת בנם ובתם שוה למעשה כמה אלפים, שהרי לבד שרובא דרובא פעמים עושה האב כל החתונה לבת, וכן אם נזדמן עושה כל החתונה לבנו, שהוא עולה הרבה, הרי עצם להיות על החתונה, הרי נוסעים מכאן לא"י ואיפכא אף אנשים שלא אמדי וגם אינשי שאין מרויחין אלא בצמצום לפ"מ שצריכין וצריכין ללוות מאחרים, שמזה חזינן שהוא שוה להם הוצאות גדולות האלו שעולין לאלפים, וברור שאף אם היו ההוצאות יותר

6 עיין: תוספות יום טוב, אבות א, ה; שו"ת הרב"ז, חלק ב, סימן סג; שו"ת צמח יהודה, חלק ה, סימן מ; פתחי תשובה, חושן משפט, סימן יז, ס"ק טו.

גדולים נמי היו נוסעים, וסך כזה אף לעשיר נחשב הפסד מרובה... וגם לא נישום זה בממון כלל, שלכן הוא טעם ברור להתיר להם אף בג' ימים ראשונים.

דהיינו, ההימנעות מהשתתפות בחתונה נחשבת בעיני הרב פיינשטיין כהפסד מרובה ואף יותר מזה, וממילא יש להתיר עבורה איסורים שהותרו במקום הפסד מרובה. עם זאת, בסברה זו בלבד אין כדי להתיר איסור גמור של חנופה וחיזוק ידי עוברי עברה.⁷ נמצינו למדים שהשתתפות האדם בחתונת בנו או בתו נחשב לדידו של ה"איגרות משה" כהפסד מרובה המתיר איסור שמחה באבל. מעתה נבוא לדון אם כל האיסורים שאסרו רבותינו לחזק ידי עוברי עברה וכדומה נאמרו גם במקום שיש הפסד ממון מרובה.

השתתפות בחתונה לשם קירוב ליהדות

עד כה עסקנו במשפחה כגורם בעל ערך עצמאי, אך במקרים רבים נושאת ההשתתפות בחתונה מטען נוסף. הקשר עם בן משפחה או חבר קרוב שומר תורה ומצוות הוא לעתים הערוץ היחיד שנותר בין האדם המתחתן ומשפחתו לבין עולם היהדות. ההשתתפות בחתונה נועדה להפגין את עצמת הקשר הזה ואת העובדה שהוא קיים על אף המרחק האידיאולוגי בין הקרובים. זאת מתוך הבנה שבעתיד עשוי אותו אדם שהתרחק מן התורה לשוב ולמצוא אותה דרך מערכות היחסים שיש לו עם שומרי המצוות.

נקודה זו משפיעה על שאלתנו בשני מובנים. ראשית, אנו נכנסים מתוך כך לסוגיית "חטא על מנת שיזכה חברך". הפוסקים התחבטו בשאלה אם אפשר ליישם את פסיקת ה"שולחן ערוך" (אורח חיים, סימן שו, סעיף יד), המתיר לחלל שבת לשם מניעת שמד, במקום שההצלה פחות מובהקת. ראה למשל בשו"ת שבט הלוי (סימן ו, סעיף לו), שיישם את הדין הזה במקרה של נסיעה לשבתות ביישובים חילוניים לשם חיזוק רוחני. ואמנם השאלה הנידונה שם היא רק ביטול תפילה במניין, אך "שבט הלוי" כתב כי באופן עקרוני אפשר היה להתיר גם איסורי תורה לשם כך.⁸

אולם ההיבט העקרוני יותר נוגע למהותם של האיסורים הכרוכים בהשתתפות בחתונה כזאת בשני תחומים.

מבלי להיכנס כאן לדקדוקים המפורטים בגוף המאמר, מוקד האיסור הוא ה"חנופה" ו"חיזוק ידי עוברי עברה". גורמים אלו משתנים מהותית כשההשתתפות נעשית לשם

7 כמבואר בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יג, סימן לט), אולם תשובתו שם מתייחסת למניעת רווח ולא להפסד גמור. וראה שו"ת ציץ אליעזר (חלק יט, סימן לג), שכתב שאין חובה להפסיד ממון רב כדי להימנע מאיסור מסייע מדרבנן.

8 אם נגדיר את החילונים בימינו כתינוקות שנשבו. ועיין בהמשך דבריו שם.

השתתפות בחתונה המנוגדת להלכה

שמים. על אף שהראשונים האריכו לכתוב על חומרת איסור חנופה, אפשר למצוא בספר "אורחות צדיקים" (שער החניפות) את הסיוג הבא:

ומצוה גדולה להחניף לתלמידיו ולחביריו, כדי שילמדו ושישמעו לדבריו לקבל תוכחתו לקיים המצוות. וכן כל אדם שהוא סבור שימשכנו אליו שישמע לו לקיים המצוות, ואם יבוא עליו בכעס לא ישמע לו, אלא בחניפות יקבל תוכחתו, מצוה גדולה להחניף לו כדי להוציא יקר מזולל. כי יש אדם שאינו מקבל תוכחה בגערה אלא בנחת... ויש שצריך גערה... ויש אפילו בהכאות לא יועיל.

דברים ברורים אף יותר מאלה אפשר למצוא בספרו של ה"חתם סופר" (על התורה, פרשת בחקותי ד"ה קורא), שעמד גם על הקושי להבחין בין שני מיני החנופה:

הנה הלל חנף לגר וקבלו ע"מ שלא יקבל תורה שבע"פ... ואברהם אבינו ע"ה החניף לערביים משתחיים לאבק כדי להמשיכם לעבודת ה', ואהרן הכהן היה חונף לרשעים ודורש שלומם לקרבן לתורה... וכל אלה החנפים היה ה' יודע מחשבתם ומצפון לבם, והם היו בטוחים כי ה' יעזרם לבצוע מעשיהם הטוב. אך יש חנפים לרשע למצוא חן בעיניו, ואומרים לרשע צדיק אתה כדי לשאוב ממנו תועלת... שני החנפים הללו הוא מסור ללבו של אדם, ואין מכיר בו אלא השם יתברך.⁹

דהיינו, איסור חנופה נאמר רק במי שמבקש להשיג רווח אישי בעזרת החנופה. אך כשמטרת האדם לקרב את זולתו לאביו שבשמים, יש מקום להתיר את הדבר.¹⁰

אך נוסף על כך קיים מישור מהותי אף יותר, הנוגע להבנת מערכת היחסים שבינינו לבין החברה החילונית בדורנו. אנו חוששים מפני "חיזוק ידי עוברי עברה". אך מהו הדבר שיחזק יותר את עוברי העברה, ההשתתפות בחתונה או ההיעדרות ממנה?

נחدد נקודה זו באמצעות השוואה לתחום אחר. לכלל ההלכתי הידוע, "כל עבירות שבתורה, אם אומרים לו לאדם: עבור ואל תהרג - יעבור ואל יהרג" (סנהדרין עד ע"א), יש חריגים ספורים, ואחד מהם הוא "שעת השמד", שבה האדם חייב ליהרג ולא לעבור אף על מצווה קלה. אך בתקופת השואה, חידשו כמה מרבני אירופה כלל הפוך: אם בשעה שהגויים נאבקים להשמיד את נפשנו, יש למסור את הגוף כדי לשמור על הנפש,

9 דברי ה"חתם סופר", בעיקר בעניין אהרן, מקרבים אותנו לסוגיה רחבה יותר, שעניינה ההיתר להתפשר על הלכה וערכים כדי להכיל חלקים מסוימים של הקהילה. ראה למשל: שו"ת הרשב"א, חלק ה, סימן רלח; שו"ת איגרות משה, אורח חיים, חלק ד, סימן לה.

10 ראה: שו"ת תתן אמת ליעקב, סימן סב; הרב מנחם אדלר בינה ודעת - הלכות מחללי שבת בזמננו (התשס"ח), פרק כט, סעיף יג.

הרי שבשעה שהצורר הנאצי מבקש להשמיד את גוף העם היהודי, יש להתיר גם איסורים שאינם מותרים בדרך כלל כדי לשמור על הגוף.¹¹

בדומה לזה נאמר אף אנו: בתקופות מסוימות בהיסטוריה היהודית, היה עיקר המאבק נגד המבקשים להתיר איסורים במסגרת החברה היהודית. על כן, עיקר המאבק היה על ידי דחייה ושנאה. בתחומים מסוימים, קיים מאבק זה גם כיום, אך עיקר המלחמה בדורנו היא דווקא נגד המבקשים לפורר ולנתק את חלקי העם זה מזה, שישמחו על כל פירוד העשוי למסמס את הזיקה של בני העם היהודי זה לזה ולהפוך את מדינת ישראל למדינת כל אזרחיה. על כן, דרכנו לעת הזאת היא להתעקש ולהוסיף אהבה, חיבור ואחדות, כי רק על גביהן נוכל להצמיח קומות רוחניות נוספות.

עוברי העברה בימינו, בעיקר אלו הנישאים בנישואי תערובת וכדומה, אינם זקוקים ללגיטימציה של החברה הדתית למעשיהם. הפגנה של דחייה ושל ניתוק לא תרתיע אותם. משום כך, כתבו גדולי ישראל בדור התקומה כי הלכות רבות הנוגעות ליחס לפושעי ישראל השתנו בזמננו. וידועים דברי ה"חזון איש" (יורה דעה, סימן ב, סעיף טז) בעניין ההלכה "מורידין ואין מעלין":

בזמן ההעלם, שנכרתה האמונה מן דלת העם, אין במעשה הורדה גדר הפרצה אלא הוספת הפרצה, שיהי' בעיניהם כמעשה השחתה ואלמות ח"ו. וכיון שכל עצמנו לתקן, אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון, ועלינו להחזירם בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן אורה במה שידינו מגעת.

ומעין זה דברי הרא"ה קוק באיגרותיו (איגרת רסו):

וכאשר אין לנו בדור הזה ולא בכמה דורות שלפנינו, ע"פ עדות ר' עקיבא, מי שידוע להוכיח, על-כן נפל פיתא בבירא, וכל הלכות הנוטות לרוגז ושנאת-אחים נעשות הן כפרשת בן סורר ומורה, עיר הנדחת ובית המנוגע, למ"ד לא היו ולא עתידין להיות, ונכתבו משום דרוש וקבל שכר.¹²

ואף בנו, הרב צבי יהודה, היה חוזר שוב ושוב על התביעה "לאהוב את הבריות", ורק מתוך כך "לקרבן לתורה".

11 ראה מאמרו של נתן עק "תמיהות, דרשות והשערות על המושגים 'קידוש השם' ו'קידוש החיים'" ילקוט מורשת כו 201 (ניסן התשל"ט).

12 ועיין גם במאמרו של הרב אביחי קצין "להחזירם בעבותות אהבה", אתר ישיבה (www.yeshiva.org.il/midrash/8681).

השתתפות בחתונה המנוגדת להלכה

קביעה זו, שכל הלכות ההרחקה מן הרשעים צריכות להיכתב מחדש בימינו, מציבה אתגר גדול בפני פוסקי הדור, אך גם נותנת מקום רב לשיקול דעתו של הרב המכיר את הנפשות הפועלות. על כן, נכון במצב זה לעשות שאלת חכם, כדי שישקול מה מקור הרצון להשתתף בחתונה ואם ההשתתפות תוביל בסופו של דבר לידי קידוש השם או חלילה להפך.

גם במוכן זה, יש חשיבות לעובדה שמדובר בקשרי משפחה קרובים או חברות. בעוד השתתפות באירוע של ידיד רחוק עשויה לשדר מתן לגיטימציה למתרחש באירוע, ההשתתפות באירוע של בן משפחה או חבר קרוב משדרת מסר אחר לחלוטין, מסר של קשר וקרבה על אף אי ההסכמה עם דרכו של אותו אדם, מתוך אמונה בהיותו עדיין חלק מן המשפחה ומתוך כך חלק מעם ישראל, כמו שכתב הרב קוק באיגרותיו (איגרת נ): "על דבר התנהגותו עם בניו, כבר אמרתי לכ"ת בהיותו פה עמנו, ששיטתי היא להתנהג דוקא במדת החסד הגמור עם הצעירים". גם נקודה זו צריכה להישקל בכובד ראש מתוך הבנת אופייה של מערכת היחסים והמסר שמשדרת ההשתתפות באירוע.



שיח כשר ובריא בין רופאים ורבנים

תגובה למאמרו של ד"ר טובה גנזל
וד"ר רחל צימרמן "היבטים הלכתיים
ואתיים בהתערבות הורמונלית לפתרון
בעיות הלכתיות" צהר לט 165 (התשע"ו)

הקדמה

אין ברצוני להגיב לתוכנו היפה, המסודר והמנומק של המאמר. הדבר שהפריע לי הוא השפה, ובעיקר רצף מונחים, שלצערי חדרו גם אל הקודש פנימה. בהקדמה למאמר זה, מובאת השאלה ה"אתית" אם ראוי להשתמש באמצעים רפואיים לפתרון בעיות הלכתיות. המונח "בעיה הלכתית" חוזר על עצמו שוב ושוב במאמר, כדרכם של רופאים מסוימים, ובו אתמקד בתגובתי. בחלק הראשון אדון באמתות המונח, בחלק השני אביא את תוצאותיו, ובחלק השלישי אציג את הצעתי לשיח בין רבנים ורופאים.

של מי הבעיה הזו?

השימוש במונח "בעיה הלכתית" טומן בחובו הנחת יסוד שניתן לסווג בעיות כהלכתיות או רפואיות. אשתמש במקרה הקלסי שמדברים עליו בדרך כלל כדי לבחון את הנחת היסוד: יש בני זוג שיש לאישה מערכת ביולוגית שהמחזור מגיע בה בזמנים תכופים, ובני הזוג מחויבים למערכת ההלכתית שאינה מאפשרת להם לקיים יחסי אישות בזמנים מסוימים, והם רוצים להביא ילדים לעולם. השילוב בין המציאות ההלכתית (האיסור לקיים יחסי אישות ב"שבעה נקיים"), המציאות הביולוגית (המחזוריים התכופים), והמציאות האישית (הרצון להביא ילדים) - כל אלה מביאים צער לבני הזוג.

הצער היה נמנע אם אחת המציאויות הייתה משתנה, ואין זה משנה איזו מהן. מבחינה אובייקטיבית, הבעיה אינה הלכתית יותר מביווגית או אישית. גם אם ניתן להגדיר את הבעיה כ"הלכתית" או "רפואית", אין זה אומר כלום. הרופא אינו יכול לשלוט כרצונו במערכת הביווגית, הרב אינו שולט כרצונו במערכת ההלכתית, והפסיכולוג אינו שולט כרצונו בנפש האדם. גם אילו היה נמצא אשם (וכאמור אין מי ש"אשם" במצב זה), אין זה אומר שמי שגרם לבעיה יכול לפתור אותה.

ברוך אשם

כשבני הזוג פונים למטפל, לרופא או לרב בבקשת עזרה, הדרך הגרועה ביותר לעזור להם היא לריב על גבם של בני הזוג המסכנים בשאלה מי "אשם" במצב, לטורטור אותם מזה לזה ולדחוף אותם בלא תכלית למאבק ישן ומאוס בין דיסציפלינות שונות. לבני הזוג יש כאב משלהם, ואין צורך להעמיס עליהם כעסים ומלחמות מתקופת ההשכלה. הרופא לא יצר את המערכת הביווגית של האישה, הרב לא המציא את ההלכה, והמטפל הזוגי לא שתל במוחם את הרצון להביא לעולם ילדים. מי "אשם" היא שאלה לא רלוונטית, שחוץ מלסבך את בני הזוג ולהעמיק את צערם, אינה מובילה לשום מקום. האם אנחנו רוצים לחיות בעולם שבו כל דיסציפלינה מנוכרת לחברתה? האם אדם שהרופא המנתח שלו עשה טעות, והוא נותר משותק ברגליו, עדיין ימשיך להתחייב לעמוד בתפילה, מפני שבעיית הרגליים שלו נוצרה באשמת הרופא? האם חולה שרבו הורה לו בטעות לצום ביום צום, והחמירה מחלתו, ייזרק מבית החולים בטענה שבעייתו היא באשמת הרב?

באתי לעזרת חבר

השיח שאני מציע הוא להוציא את מונחי האשמה והאחריות מן הלקסיקון ולהחליף אותם במונחי כלים. לכל אחד, בין רב בין רופא בין פסיכולוג, יש כלים שלמד אותם מרבותיו והוסמך להשתמש בהם במגבלות השייכות לתחומו. אני מציע שכל אחד מהם ינסה לעזור למי שמבקש ממנו עזרה בכלים שלו: הרב בכלים הלכתיים, הרופא בכלים רפואיים והפסיכולוג בכלים פסיכולוגיים. ואם קיים סיכון בדרך מסוימת, ראוי ליידע את בני הזוג על קיומו של סיכון זה. אם תרופה מסוימת מגבירה את הסיכון לחלות בסרטן מ- $X/1$ ל- $Y/1$, ראוי שבני הזוג ידעו את זה. אם מציאות הלכתית מכניסה את בני הזוג לספק כרת, גם כן ראוי ליידע את בני הזוג, ובני הזוג יחליטו איזה סיכון הם מעדיפים לקחת. אם רב או רופא חושב שיש אצל חברו פתרון שיש לו תוצאות פחות חמורות,

ניתן להמליץ עליו לבני הזוג (המלצה בניגוד לשליחה). לגיטימי לחלוטין שיאמר הרופא למטופל: "לפתרון שיש לי לבעיה שהצגת בפניי, יש תופעות לוואי קשות וכואבות. שאל נא את חברי הרב אם יש לו פתרון עם תוצאות פחות חמורות". באותו אופן, לגיטימי שיאמר הרב לשואל: "הפיתרון לבעיה שלך מכניס אותך לבעיות הלכתיות חמורות, שאל את חברי הרופא, אם יש לו פתרון עם תוצאות פחות חמורות". אבל לא לגיטימי שייתן הרב ציון לרופא על סמך גמישותו, כשם שלא לגיטימי שייתן הרופא ציון לרב על סמך גמישותו. אם בני הזוג בוחרים רב המחמיר מאוד בהלכות נידה, זו היא זכותם כשם שזכותם ללכת לרופא טבעי הנזהר מאוד מהצעת הורמונים. קל וחומר אם יש לבני הזוג קושי, שאין זה הזמן לנסות לערער את אמונם ברב שלהם או ברופא שלהם.

"מרגלא בפומייהו דרבנן דיבנה: אני בריה וחברי בריה. אני מלאכתי בעיר והוא מלאכתי בשדה. אני משכים למלאכתי והוא משכים למלאכתי. כשם שהוא אינו מתגדר במלאכתי, כך אני איני מתגדר במלאכתי" (ברכות יז ע"א).

תשובת ד"ר טובה גנזל וד"ר דינה צימרמן

אנחנו מבינות שנושאים הלכתיים ורפואיים אינם צריכים להיות מכוונים כאילו יש צד שהוא "אשם", אולם איננו בטוחות שניתן להסכים עם מסקנתו של רוני מרטון, שיש לתת לבני הזוג את מלוא האינפורמציה, ועליהם להחליט בעצמם.

על אף שבסופו של יום, בני הזוג אכן מחליטים, עדיין טוב יותר היה אילו הייתה תקשורת ישירה בין כל הנוגעים בדבר גם מבחינה מקצועית. תקשורת מסוג זה עשויה לחסוך דיסאינפורמציה או אינפורמציה מוטעית או חלקית, הנובעת לעתים מאיבוד אינפורמציה חיונית בדרך, כשיש מתווכים, במקרה הזה בני הזוג, ולא שיח בלתי אמצעי בין הגורמים המקצועיים.

כל דיסציפלינה צריכה לעמוד כדי להבין את מגבלותיה ואת מגבלותיהן של דיסציפלינות אחרות ולהתאמץ למצוא פיתרון לבעיה מבלי להוציא לעז על דיסציפלינות אחרות.



שיטת הרשב"א בעניין גט מעושה

תגובה למאמרו של יוסף יצחק איידלר
"האם קבלת קנס מרצון היא בגדר אונס
גמור ופוסלת את הגט? - עיון מחודש
בתשובת הרשב"א" צהר לט 143 (התשע"ו)

סוגיית הסכמי קדם-נישואין היא מן הבולטות בשיח התורני בעת האחרונה, והיא כרוכה בדיונים רוחניים, מוסריים, חברתיים והלכתיים. בלב הדיון ההלכתי בסוגיה זו, עומדת שיטת הרשב"א. בתשובה אחת שכתב הרשב"א, נידון בפירוש סוג מסוים של הסכמי-גירושין, והרשב"א קובע שהגט שניתן בעקבותיו נחשב כגט מעושה ופסול. משום כך, כל ההסכמים המצויים כיום משלבים עקרונות הלכתיים רבים וניסוחים משפטיים מורכבים, כולם מטרתם להתמודד עם שיטת הרשב"א ולהכשיר את הגט גם לדעתו.

במאמרו ב"צהר" לט, דן הרב יוסף יצחק איידלר בתשובה זו, והציע לפרש אותה באופן שונה מן המקובל עד כה, ובכך לפתוח פתח להסכמים ישירים ופשוטים יותר ממה שנהוג כיום. בתגובה זו, נבחן את הצעתו ונטען כי ההבנה המסורתית בעינה עומדת, ועל כן עדיין חובה עלינו להזדקק להסכמים יצירתיים ומורכבים המתמודדים עמה, כגון ה"הסכם מאהבה" של ארגון רבני "צהר".

השאלה העומדת במוקד הדיון היא: האם אונס שקיבל אותו האדם על עצמו נחשב אונס? כידוע, גט שניתן בכפייה הוא פסול, וגם כפייה ממונית (כגון הטלת קנס) נחשבת ככפייה לעניין זה. אך מה יהיה הדין כשקיבל האדם על עצמו מרצונו שאם יסרב לגרש את אשתו, יתחייב לשלם לה קנס? האם קנס כזה, שהאדם מטיל על עצמו מיזמתו, נחשב אונס? או שמא הוא ביטוי לרצונו של האדם?

הרשב"א (שו"ת, חלק ד, סימן מ) דן במקרה של בני זוג ש"נאותו זה לזה בקנס אלף דינרים" שהבעל יגרש, ולאחר מכן התחרט הבעל, וקרובי אשתו כפו אותו על ידי מאסר לגרש אותה או לשלם את הקנס. הרשב"א דן בשאלה זו מכמה צדדים, ומראה שאין

צורך במסירת מודעה במקרה של אונס בגט, ושאוונס ממוני נחשב אונס, ושמחילת הקנס אינה נחשבת כ"קבלת דמים", שתכשיר את הכפייה. משיקולים אלו, הכריע הרשב"א שהגט פסול, בלי שהעלה את האפשרות להכשיר את הגט משום שהבעל קיבל את האונס על עצמו מתוך רצונו. מכאן הסיק הרמ"א (דרכי משה, אבן העזר, סימן קלד, ס"ק ז), ובעקבותיו כמעט כל הפוסקים, שלדעת הרשב"א אין משמעות לשיקול זה, וכיוון שבסופו של דבר הגט ניתן כדי לחמוק מן הקנס, הוא נחשב כגט מעושה, ואין משמעות לעובדה שמתחילה הבעל עצמו יצר את חיוב הקנס.

הרב איידלר מערער על הבנה זו בדברי הרשב"א, וטוען כי עצם הקנס איננו נחשב כאונס, גם לדעת הרשב"א, משום שהבעל קיבל אותו על עצמו מתוך רצונו. האונס נוצר רק משום שקרובי האישה "איימו שאם יעבור אפילו שעה אחת מן הזמן [ולא ישלם את הקנס או יגרש את אשתו], יניחוהו במשמר עד שיפרע". את ההנחה במשמר לא קיבל האדם על עצמו, והיא עושה את הגט גט מעושה.

מלבד קושיות מקומיות, שאפשר ליישב אותן,¹ טיעונו העיקרי של הרב איידלר נובע מהשוואת הנידון שלנו לסוגיה בתלמוד (בבא בתרא מ ע"ב):

ההוא גברא דאזל לקדושי אתתא. אמרה ליה: אי כתבת לי כולהו נכסיך - הוינא לך; ואי לא - לא הוינא לך. אזל כתביה לה לכולהו נכסי.

הסוגיה דנה באדם שרצה לקדש אישה, וכיוון שהתנתה את הקידושין בכך שיכתוב לה את כל נכסיו, הוא הסכים לעשות זאת. בפוסקים מבואר (רמ"א, חושן משפט, סימן רמב, סעיף י) שאונס כזה נחשב "אונס מחמת עצמו", שהרי האדם לא היה חייב לשאת את אותה אישה, ומשום כך אין זה בגדר אונס גמור, ודבריו קיימים, אם לא עשה פעולה הסותרת אותם (כגון שניסה לתת את הנכסים לאדם אחר).

1 הרב איידלר (עמ' 149-150) מקשה על ההבנה המקובלת, מדוע ציטט הרשב"א את דברי ר"ח שדן בכפייה שעל ידי אחריים? וכן מדוע דן הרשב"א בשאלת זהות הגורם הכופה (גוי או ישראל), אם מוקד דבריו הוא באונס שאדם קיבל על עצמו? התשובה היא שאכן הרשב"א לא העניק כל משמעות לכך שהאדם קיבל את הקנס על עצמו, וממילא לדעתו יש לדון במצב זה כאילו כעת מטילים על האדם קנס וכופים אותו לשלם אותו או לגרש.

טיעון נוסף שמביא הרב איידלר הוא שהרשב"א הביא בתשובותיו (חלק א, סימן תתמד) את דעת מהר"ם מרוטנבורג המכשיר גט שניתן מחמת שבועה. אך מכיוון שמדובר באוסף תשובות של מהר"ם מרוטנבורג עצמו, לא ברור שעצם הדפסתן בשו"ת הרשב"א מוכיחה שהרשב"א הסכים עם כל שנאמר בהן. טיעון אחר הוא שהמצטטים את דברי הרשב"א התעלמו מתיאור הכפייה והנתינה של הבעל במשמר. על כך יש להשיב כי הרשב"א עצמו כתב שתשובתו מתבססת על ההנחה ש"אונס ממון נמי הוי אונס", ומוכח שהמוקד בדבריו הוא בעצם הקנס ולא באמצעי הכפייה שנגקטו כנגד הבעל כשסירב לשלם.

הרב איידלר השווה בין הדינים, ומתוך כך תמה מדוע הרשב"א לא הזכיר את הסוגיה הזאת בתשובתו, והוכיח שהרשב"א לא התכוון לומר שאונס שקיבל האדם על עצמו נחשב אונס.

אך למען האמת, נראה כי יש הבדל בין המקרים, ואין מקום להשוות ביניהם. הסוגיה בבבא בתרא דנה במצב שבו עצם מעשה הנתנה בא מתוך רצונו החופשי של האדם המבקש לשאת את אותה אישה, שהוא דומה לדברי התלמוד במקום אחר (בבא בתרא מז ע"ב):

כל דמזבין איניש, אי לאו דאניס, לא הוה מזבין, ואפילו הכי זביניה זביני. ודילמא שאני אונסא דנפשיה מאונסא דאחריני?!

דהיינו, כל מכירה נעשית עקב אילוץ כספי מסוים, אך כיוון שמדובר במערכת שיקולים פנימית של המוכר, אין פסול במעשה המכירה. ואכן, הראשונים, ובהם הרשב"א (בבא בתרא מ ע"ב) השתמשו בביטוי "אונסא דנפשיה" כדי להסביר מדוע כתיבת הנכסים לאישה אינה בגדר אונס גמור.

אך אין זה דומה כלל לנידון דידן, שבו בסופו של דבר הבעל נותן את הגט משום אונס חיצוני, קנס שנכפה עליו על ידי אחרים, אם יסרב לתת לאשתו את הגט. בנידון דידן, רצונו החופשי של הבעל בא לידי ביטוי רק בשלב מוקדם, כשחתם על ההסכם וקיבל על עצמו את הקנס, ואילו ברגע נתנית הגט, הקנס כבר איננו נתון לשליטתו.

הרב איידלר טען במאמרו כי כל הדורות כולם לא הבינו את דברי הרשב"א בצורה נכונה, משום שלא עמדו על הדמיון שבין הנידון דידן לנידון בסוגיה בבבא בתרא. אך עיון בדברי הפוסקים שחלקו על הרשב"א, וכתבו שקנס שקיבל האדם על עצמו אינו נחשב בגדר קנס ממש (עיין בבית יוסף, אבן העזר, סימן קלד), התעלמו גם הם מסוגיה זו, ולא חשבו שיש בה ראייה לשיטתם. כלומר, אין מדובר באי הבנה מקומית בדעת הרשב"א, אלא בסירוב גורף לקבל את ההשוואה שהציע הרב איידלר. ואכן, לאור דברינו, נראה בכירור כי אין מקום להשוואה זו, וממילא שבה על כנה ההבנה המקובלת בדעת הרשב"א.

העולה מכל הדברים שאמרנו הוא שדעת הרשב"א, כפי שהבינו כמעט כל האחרונים, היא שקנס שהאדם מקבל על עצמו אם לא יגרש את אשתו, נחשב כאונס ופוסל את הגט. ואף על פי שמדובר בדעת מיעוט בראשונים, רוב האחרונים כתבו שיש לחוש לה לפחות לכתחילה. משום כך, אין להכשיר באופן גורף את כלל ההסכמים המצויים בשוק אלא לחתום על ה"הסכם מאהבה" של ארגון רבני "צהר" או הסכמים דומים לו העומדים בקריטריונים ההלכתיים המקובלים וזכו להסכמת רבים מגדולי ישראל, כמבואר באריכות במאמרנו ב"צהר" לח.

הרב אוהד פיקסלר



”גם בלא דעת - נפש לא טוב” - פיקוח נפש ויישוב הדעת

תגובה למאמרו של הרב אשר סבג
”פיקוח נפש רוחני” צהר לט 55 (התשע”ו)

הקדמה

בגיליון הקודם נתפרסם מאמרו של הרב אשר סבג (להלן: רא”ס), שבחן את השאלה אם מותר לחלל שבת עבור פיקוח נפש רוחני. המאמר סקר את הנושא בעקבות שאלת הרשב”א בעניין פיקוח נפש עבור מי שבתו יצאה לשמד. הדיון עסק בשיטות הראשונים ודיוני האחרונים במצב שהאדם היוצא לשמד פשע או נאנס. הרא”ס מביא מחלוקת בין האחרונים בשאלה אם פיקוח נפש רוחני שווה לפיקוח נפש גופני, ולכן גדרי פיקוח נפש אמורים לחול גם במקרים אלו¹ או שמא אין להשוות בין התחומים.² הרא”ס העלה בדבריו כמה תוצאות אפשריות לשאלה זו בעניין “הזמנת חילוניים לאירוח בשבת או לשיעורי תורה, נסיעה לבית הכנסת בקהילות מרוחקות בחוץ לארץ, פעילויות לציבור החילוני בשבת... ועוד כהנה וכהנה”. בשורות הבאות אני מבקש להעיר על תוצאה הלכתית בתחום אחר לשאלה העקרונית שהעלה הרא”ס במאמרו.

1 שו”ת נחלת שבעה, תשובות, סימן פג; ט”ז, אורח חיים, סימן שו, ס”ק ה.
2 שו”ת שבות יעקב, סימן טז.

נתינת דעת לפתי

הרא"ס דן בדברי ה"מגן אברהם" (סימן שו, ס"ק כט) ובדברי ה"חתם סופר" (שו"ת, אורח חיים, סימן פג) בשאלת הצלת קטנה שיצאה לשמד. בשורות הבאות נעיין בשאלה שנשאל ה"חתם סופר" בתשובה זו בהקשר של פיקוח נפש רוחני, ולא רק לאור דברי ה"מגן אברהם". ה"חתם סופר" נשאל בעניין ילד קטן שנפטר אביו:

בן ז' שנים, והנער בכל מעשיו כמתעתע מדבר, ואך קול דברים, ובעצמו אינו יודע מהו מדבר. שומע בעת מדברים אליו, ואינו יודע תכלית שום כוונה מיוחדת על בוריה ממה שדברו אליו, אינו לא חרש ולא אלם אף לא פקח, כל מעשיו רמיוזותיו קריצותיו תנועותיו מוכיחין מעידין ומגידין אשר הוא שוטה ודעתו קלישתא מאוד.

ה"חתם סופר" מתאר ילד בעל מוגבלות שכלית התפתחותית, שאינו חולה במחלה גופנית אך אינו יכול לתפקד ככל האדם. אביו מת והשאיר אחריו ירושה גדולה, והילד הוא היורש היחיד, ונבחנה השאלה כיצד לעזור לילד בכסף שהוריש אביו:

הנה קרובי הנער אספו הרופאים המומחים מנוסים ומוחזקים שבעיר הזאת לדעת מה יהיה משפט הנער וכדת מה לעשות למצוא מזור ותרופה לתחלואי גופו ונפשו, והרופאים כלם פה א' כי יש בו מעט דעת ודעתו קלישתא, ואין רפואה אחרת למכתו אם לא בעיר ויען או בעיר וואצין סמוך לפעסט, אשר שמה הוקם בית חנוך מורים מחנכים מלמדים לאלה דעת ומזמה, ואם יבוא שמה בודאי בלי שום ספק יעלה מעלה אחר מעלה בדעת, ואף כי לא יהיה חריף כשארי בני אדם, עכ"פ יגיע למעלה להיות בעל אנושי לישא וליתן לכלכל דבריו במשפט לטרוף טרף לו... והוא צריך להיות בחברה ואגודות כל הנמצאים שמה ואף במאכלן ומשקן, אם רשאים למוסרו שמה, כיון שבודאי יאכל נבילה וכל טרפה, או לא.

אם יישלח הילד לבית ספר מיוחד בווינה או בבודפשט, יוכל לקנות דעת ולתפקד כאדם מן השורה. ברם, מדובר במוסדות לא יהודיים, ובתקופת שהותו שם ייאלץ לאכול אוכל שאינו כשר. ה"חתם סופר" נשאל אם יש היתר הלכתי לאפשר לילד לאכול נבלות וטרפות בידיים כדי שיוכל לחיות בכבוד בכוחות עצמו.

נראה כי שאלה זו זהה לשאלה שהעלה הרא"ס במאמרו, אם פיקוח נפש שאינו גופני (שאינן חשש שימות האדם אם לא יטפלו בו) נחשב כפיקוח נפש מבחינה הלכתית. במקרה זה, האם קניית דעת ויכולת לחיות בכבוד נחשבת כפיקוח נפש, שנאמר עליו "וחי בהם". גם מי שיוצא לשמד ממשיך לחיות, אך חייו בלא לקיים תורה ומצוות אינם

נחשבים חיים. גם במקרה זה, ניתן להקנות דעה לילד ולהביא אותו לחיים של קיום תורה ומצוות במסגרת קהילתו, אך הדבר כרוך בעשיית איסור בזמן הקרוב, ובלשון השואלים: "אם רשאי למוסרו בידיהם לרפאותו להביאו לכלל דעת".

תשובת ה"חתם סופר"

בראשית דבריו מעלה ה"חתם סופר" את הסברה שהצענו ודוחה אותה:

ואומר אם הוא שוטה כמ"ש והאריך פר"מ, דמובן מדבריו שאם יגדל כך בשטותו, לא אתי לכלל מצות לעולם, כי שוטה כזה פטור מכל המצוות, ועי"ז שאנו מכניסים אותו לבית החנוך הנ"ל נביאהו לכלל דעת, ויתחייב וישמור מצות ה' ותורותיו, היה נראה לכאורה בפשטות להתיר... נחזור לענינינו הנ"ל. אם הוא שוטה כל כך שיהיה פטור מכל מצות, נהי דמ"מ אסור למיספי ל' איסור בידים, ואפילו נניח דהמסירה לבית החינוך הוי כמיספי איסור בידים, מ"מ שרי כדי להוציאו משטיותו ולהכניסו לדת יהדות, ומוטב שיחלל תורה זמן מה כדי שישמור מצות הרבה, דומה קצת להולך במדבר ואינו יודע מתי שבת...

ומיהו ראי' גמורה אין כאן, דהתם גברא בר חיובא הוא, ויחלל שבתות הרבה במדבר, אבל הכא למה נאכילהו איסורא כדי שיבוא לידי חיוב? הא רחמנא פטריה.

לשיטתו, כיוון שכרגע הילד אינו חייב במצוות, וכדי להכניסו לעול מצוות, יש צורך בעשיית איסור בידים, שב ואל תעשה עדיף. בהקשר זה מובאים דברי ה"מגן אברהם" בעניין קטן היוצא לשמד. וה"חתם סופר" מסכם:

ומ"מ בההיא דמג"א נראה להקל, משום דתחלתו באונס וסופו יהיה ברצון, ומצוה להצילו עתה. אבל מ"מ בנדון שלפנינו הוי משמע דטוב שיניח אותו כך, ולא נביא אותו לידי חיובי מצות לכאורה.

ה"חתם סופר" ממשיך להתלבט בשני צדדים אלו גם בהמשך תשובתו:

ומ"מ נ"ל דשאני הכא, דלא הוא ולא אחרים עבדי איסורא עכשיו בשבילו, מהיכי תיתי לא נעביד כל טצדקי להכשירו לתורה ולמעשים טובים. ואע"ג דאנן עבדינן איסורא זוטא במה שמאכילין איסור בידים, והתורה אמרה לא תאכילום, י"ל היינו כשאין לצורך מצוה, אבל לצורך מצוה שרי... מ"מ מוכח מכל הלין דבמקום מצוה שרי למיספי ליה, ומכ"ש הכא להביאו לחיי עד לקיים כל התורה. על כן נ"ל בפשטות להתיר.

ברם דא צריכא כשהוא מחוייב במצות ולא הגיע לכלל שוטה שדברו בו חכמים בכל מקום, ואיננו אלא משום צרכי עוה"ז ועסקיו וכדומה, לכאורה אין ספק שאין להתיר שום איסור בשביל זה, ומוטב שיהיה שוטה כל ימיו ואל יהיה רשע שעה א' לפני המקום ב"ה, ומכ"ש שלא נעשה אנחנו איסורא זוטא בשבילו, ואם זה מקרי ספי ליה בידיים אסור לנו למספי בידיים... אך לפע"ד אין כאן ספי בידיים... מ"מ בהא סלקינן, דלרוב הפוסקים משמע בפשיטות דבמה שמעמידו אצל נכרים אינו כמאכילו בידיים... זה נלע"ד מעיקר הדין, ומ"מ העידו קדמונינו ז"ל שע"י מאכלות אסורות בנערות מטמטם הלב ומוליד לו טבע רע, עדיין אני אומר: מוטב שיהיה שוטה כל ימיו וכו'. וד' יחננו דעה בינה והשכל, ויראנו נפלאות מתורתו הקדושה. הכ"ד א"נ חותם בברכה: פ"ב יום ה' י"ב תמוז תקפ"ד לפ"ק משה"ק סופר מפפד"מ.

הספק העקרוני שיש במקרה זה הוא אם חיים של דעת בחברת בני אדם נחשבים כדבר משמעותי שבעבורם ניתן לגרום לילד לעבור על איסורים.³ למסקנה, ה"חתם סופר" כותב שמצד הדין ניתן להתיר. אך כיוון שכתבו חז"ל שמאכלות אסורות מטמטמות את הלב ומולידות טבע רע, עדיף שיישאר שוטה על ימיו משיאכל נבלות בימי שטותו.

עקרונית, ניתן לבחון את מסקנת ה"חתם סופר" משני כיוונים: לאור הטעם לאיסור מאכלות אסורות והשאלה אם יש פגיעה בנפשו של האדם לאור שיטות שונות בחז"ל ובראשונים; לאור דבריו של ה"נחלת שבעה" בעניין פיקוח נפש רוחני: "כל שכן הוא להציל נפשו מני שחת, ממיתה נצחית".

פסיקות האחרונים

הפוסקים התייחסו לתשובת ה"חתם סופר" וראו בה מקור להנחיה בעניין זה. כך כותב גם תלמידו המהר"ם שיק (שו"ת, אורח חיים, סימן קסג) במקרה דומה של ילדה סומא, הכותב בסוף תשובתו: "מכל שכן מוטב שתהא מוטלת על הבריות, ולא תהא רשעה לפני המקום".

הרב פיינשטיין נשאל בעניין חולה שיש לו בת שוטה, והרופאים אומרים שמדובר בפגיעה מוחית שאין לה רפואה. וכיוון שהאב חולה ואינו יכול לטפל בבתו, נשאל הרב פיינשטיין אם מותר להעביר אותה למוסד של המדינה שמטפלים בו במי שמצבם כמו של הבת,

3 כשיש עוד צד לדיון הלכתי אם יש כאן ממש איסור של נתינה בידיים.

אלא שהאוכל במוסד אינו כשר. בתשובתו, הרב פיינשטיין מביא את דברי ה"חתם סופר" ובוחר בזיקה לאיזה מקרה הם נאמרו (שו"ת איגרות משה, אורת חיים, חלק ב, סימן פח):

הנה כבר ראה כתר"ה תשובת חת"ס חאו"ח סימן פ"ג, אשר מסיק בעובדא כה"ג שבמה שמוסרו לנכרים אינו כמאכילו בידים, וממילא אינו אסור מדינא, משמע דמדין חינוך שעל האב ליכא בשוטה שאינו בר חינוך. ומש"כ שם כשיגיע לבן י"ג שנה ויום אחד יוציא אוהו משם, נראה דהוא רק בעובדא דידיה, שלא היה שוטה ממש, אלא דעתו קלישתא, שבבית חינוך מורים מחנכים לכאלו שיעלה מעלה אחר מעלה בדעת, שמצד זה יש ספק שמא אינו בדין שוטה ממש אלא כפתי ביותר שחייב במצוות... ולכן ודאי שרק בעובדא דהתם, שהיה ספק לו שמא אינו שוטה ממש, אלא שהוא דעתא קלישתא, החמיר החת"ס שיוציאוהו משום קודם שיבא לשני גדלות, אבל בשוטה אין שום חלוק. ויש להתיר אף בגדלותה.

ונשאר רק מה שמסיק החת"ס בסוף, שאף שזהו מעיקר הדין, מ"מ שהעידו קדמונינו שעל ידי מאכלות אסורות מתטמם הלב... אבל פשוט שהוא רק בעובדא דידיה שירפאוהו בהחנוך של המורים ההם למדרגה להיות בעל אנושי, שיתחייב אז במצות, שנמצא שע"י טימטום הלב דמאכלות אסורות שאכל בימי שטותו יעשה דברים אחר שיתחייב במצות שיהי' בהם רשע לפני המקום. אבל בעובדא דידין, שלפי דרך הטבע לא תתרפא ולא תבוא לעולם לחיוב מצות, הרי אף בטמטום הלב לא תהי' רשעה לפני המקום לעולם אין שום קפיידא בזה. ואם השי"ת יעשה נס שתתרפא ותעשה פיקחת, ודאי לא נטמטמה לבה, כי לא יעשה השי"ת נסים להרבות רשעים, ולכן הוא כדין מפורש בדברי מרן החת"ס להתיר.⁴

הרב פיינשטיין עוסק במקרה שגם בית הספר לא יעזור לאישה לצאת משטותה, ודווקא לכן הוא מתיר זאת.⁵ לולא דבריו של הרב פיינשטיין, היה ניתן להציע הבחנה הפוכה:

4 בהמשך התשובה מעלה הרב פיינשטיין עוד סברה שעולה בה העיקרון של דיני פיקוח נפש אך מכיוון אחר: "ובעובדא זו יש להתיר בפשיטות גם מטעם אחר, דאף אם הי' על האב חיוב חינוך לחנך אף בתו כזו שהיא שוטה, הרי ברור שתדחה מפני פיקוח נפש, שחיוב חינוך אינו מהדברים שיהרג ואל יעבור. וכיון שהוא איש חולה, שהטפול והצער הגדול יגרום לו סכנה כפי שמרגיש בעצמו וכפי דעת הרופאים, הרי ודאי נדחה חיוב החינוך מעליו... שלכן ודאי יש להתיר לאביה למסרה להאינסטיטושאן [=למוסד]". סברת פיקוח נפש היא כלפי האב, אך לא כלפי פיקוח הנפש של הפתי, שיכול לקנות דעת וחיים משל עצמו, אם כי במקרה שהוא עוסק בו גם הטיפול אינו יכול להועיל לכך.

5 בדרך דומה הסיק הרב וולדנברג בעקבות דברי ה"חתם סופר", שמי שהוא פתי אסור להכניסו למוסד שמאכילים בו נבלות וטרפות (שו"ת ציץ אליעזר, חלק יד, סימן סט). בתשובה זו הוא מסתמך על דברי הרב פיינשטיין, אם כי הוא כותב שחידושו בדבר ההבחנה בין שוטה לבין פתי אינו עולה מתשובות ה"חתם סופר". וראה גם בנספח לספרו של חיים קולייץ החוזה מליטא (התשנ"א) על ה"חזון איש", שנאמר בו שכך מורה גם ה"חזון איש" הלכה למעשה.

דווקא את הפתי היכול לצאת מאפילה לאורה ניתן להכניס למוסד שאינו שומר כשרות, לאור דיני פיקוח נפש רוחני והאפשרות שישמור בעתיד שבתות ומצוות הרבה.

מדברי הפוסקים הללו נראה, שלא שייך לדבר על פיקוח נפש רוחני במקרה זה. כאמור, לאור המקורות שהובאו במאמרו של הרא"ס, יש מקום לבחון אם גישה זו מקובלת על ידי כל הפוסקים. מצאנו שפוסקים אחדים הולכים בכיוון אחר, כפי שעולה מדברי ה"חכמת שלמה" (אורח חיים, סימן שכח), שנשאל בעניין חולה בעיניו שיכול לעבור טיפול רפואי רק במקום שאינו שומר כשרות. עיקר תשובתו עוסקת בפיקוח נפש גופני של איבר ובשאלה אם דין העיניים נבדל מדין שאר איברים. במהלך דבריו הוא כותב שתי סברות הנוגעות לענייננו:

אבל בשתי עיניו דיהיה סומא לגמרי ויפטור מכל המצוות יש לו, דודאי מוטב לחלל שבת אחת כדי לשמור שבתות הרבה...

מכל מקום נראה כיון דעל ידי סמיות עינים יתבטל מתלמוד תורה וקריאת התורה, והרי אמרו חז"ל: תלמוד גדול ממעשה. א"כ אם בשביל המעשה מוטב לחלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, מכל שכן עבור התלמוד הוה כן.⁶

הסברה הראשונה המופיעה בדברי ה"חכמת שלמה" הפוכה משיטת ה"חתם סופר". יש לאדם שתי דרכים: לעבור על איסור מאכלות אסורות, וכך בעתיד יהיה חייב מצוות, או לשבת ולא לעשות דבר, ואז יהיה פטור מקיום מצוות. לדעת ה"חכמת שלמה", פשוט שראוי שיחלל האדם שבת אחת (במקרה זה, לאכול זמנית טרפות) כדי שיהיה חייב במצוות בשארית חייו. אמנם יש הבדל בין שני המקרים, שבמקרה שדן בו ה"חכמת שלמה", האדם חייב כרגע במצוות, והוא מונע מצב של פטור, ואילו במקרה שדן בו ה"חתם סופר", שכרגע הוא פטור מן המצוות. אך לא נראה שיש להבחין בין שני המקרים, ובשורה התחתונה המשוואה זהה. בשני המקרים, על ידי כניסה למוסד טיפולי, יימנע מצב שהאדם פטור מקיום מצוות כל ימי חייו. הסברה השנייה נוגעת לעובדה שיש ערכים נוספים שיש לשקול אותם, ובכלל זה לימוד תורה. עיקרון זה נכון גם כלפי הפתי, שיכול לקנות דעת ולהיות ככל יהודי בוגר.

כך עולה גם מתשובת הרב וואזנר (שו"ת שבט הלוי, חלק ד, סימן לד), שדן בעניין אדם שיש חשש שיאבד את צלילות דעתו, וניתן להצילו אם יחללו עליו את השבת. על מקרה זה, הרב וואזנר אומר:

6 בסיום דבריו הוא כותב שהוא חושש לסמוך על סברות אלו בלבד, ולכן הוא ממליץ שיאכל פחות מכשיעור.

”גם בלא דעת - נפש לא טוב” - פיקוח נפש ויישוב הדעת

הנה פשוט לדידי שלהציל אדם שלא יתהפך מפקח שולט על עצמו לשוטה גמור שאינו שולט על עצמו הוא פקוח נפש גמור... טעם שני, דמותר לחלל עליו כדי שלא יהיה פטור מכל מצוות התורה... ולהלכה פשוט כמש”כ דזה בגדר פקוח נפש, והיתר חילול שבת לצורך שמירת המצוות כל ימיו.

אמנם בתשובה זו האדם פיקח, ויש חשש שיהיה שוטה, אך נראה שעקרונות אלו נכונים גם במקרה הפוך, אדם שוטה היכול להחלים על ידי חילול שבת⁷.

השאלה העקרונית העולה במקרה זה היא, כיצד יש להתייחס לחיים של שפיות ודעת: האם מדובר ברפואת הגוף, וצריך לדון בה בדיני פיקוח נפש רגילים? או שמא בגדרי פיקוח נפש רוחני? בהנחה שמדובר בפיקוח נפש רוחני, ראינו שיש שתי גישות בעניין זה, וייתכן שסיכום הדברים במאמרו של הרא”ס נותן כיוון לדון במקרים אלו ולבחון אם ניתן להרחיב את הגדרת פיקוח נפש גם למקרים שאין מדובר בהם במוות פיזי.

7 לשיטות אחרות ההולכות בדרך זו, ראה אנציקלופדיה הלכתית רפואית (מהדורה חדשה, מורחבת, מעודכנת ומתוקנת, התשס”ו), כרך ז, ערך שוטה, ליד ציון הע’ 167.

רשימת הכותבים

(בסדר הא"ב)

מהנדס אזרחי וסטטיסטיקאי, ציריך, שוויץ.	איידלר יצחק יוסף
יו"ר תנועת עם שלם; מחבר הספר "זרע ישראל"; לשעבר חבר כנסת.	הרב חיים אמסלם
מחנך בבית הספר על שם "הימלפרב", ירושלים; רב במכינת "יונתן", קיבוץ עלומים; לשעבר רבו של הקיבוץ עין-צורים.	הרב ד"ר דוד בן זון
ראש המדרשה, אוניברסיטת בראילן; יועצת הלכה.	ד"ר טובה גנזל
רב העיר עפולה.	הרב שמואל דוד
רב קהילת "יחדיו", הדרגנים, פתח-תקווה; ר"מ ב"מכון מאיר", ירושלים; חבר הנהלת "צהר".	הרב אייל ורד
רופא משפחה, שירותי בריאות כללית, ירושלים; החוג לרפואת משפחה, האוניברסיטה העברית, ירושלים.	ד"ר ישראל כ"ץ
ראש הכולל לדיינות "אור יוסף", בית חג"י.	הרב אמוץ כהן
עורך הספר "זרע ישראל".	הרב שמעון כהן
תלמיד ישיבת עתניאל.	רוני מרטן
מלמד הלכה בישיבת "הר-עציון"; חוקר בארגון רבני "צהר".	הרב אברהם סתיו
יו"ר ארגון רבני "צהר"; רבה של שוהם.	הרב דוד סתיו
מהנדס חשמל; בית המדרש הווירטואלי של ישיבת "הר-עציון".	הרב אוהד פיקסלר
רופאת ילדים מומחית; יועצת הלכה.	ד"ר דינה רחל צימרמן
ר"מ בישיבת "הר-עציון"; עורך סדרת שיעורי הגרי"ד, עמותת "תורת הרב", הוצאת מוסד הרב קוק.	הרב יאיר קאהן

הרב פרופ' רון שלמה קליינמן	מרצה למשפטים בקריה האקדמית "אונו"; חוקר בתחום המשפט העברי; יו"ר הוועדה הישראלית באיגוד הבינלאומי למשפט עברי.
הרב אליקים קרומביין	ר"מ בכולל של ישיבת "הרעציון".
הרב משה אליעזר הלוי רבינוביץ	רב היישוב בית חג"י; רב אחראי לרישום נישואין בהרחברון.
הרב אורי רדמן	ראש תכנית ההלכה, כולל "רצון יהודה", פתח תקווה; ישיבת ההסדר "בינות", רעננה.
הרב שמואל רוזנבלום	ראש ישיבת בני עקיבא "לפיד - תורת נחום", מודיעין; דוקטורנט למחשבת ישראל, אוניברסיטת בראילן.
הרב שלמה רוזנפלד	ראש ישיבת ההסדר "שדמות נריה", שדמות מחולה; רב אזורי "עמק המעיינות".
רחלי שולשטיין	דוקטורנטית בפקולטה למשפטים, אוניברסיטת בראילן; מלמדת במכללת "שאנן" ובמרכז האקדמי "כרמל"; עוסקת בחקר ההלכה והמשפט.
הרב אודי שורץ	ראש מדור "מדיניות הלכתית", הרבנות הצבאית הראשית.