



כתב עת תורני בענייני
חברה, משפחה, דת ומדינה

צ'הר



ארגון רבני צהר

ארגון צהר פועל במטרה לטפח את הזהות היהודית של מדינת ישראל, מתוך הידברות וחיפוש אחר מרכיבי זהות משותפים, וקידום הנהגה רבנית ציונית הפועלת מכוחה התורני והמוסרי.

כתב העת של הארגון מהווה במה לדיונים בהלכה ובמחשבת ההלכה בנושאים העומדים על סדר היום הציבורי בתחומי חברה, משפחה, דת ומדינה. כתב העת נועד להעמיק את העיסוק התורני ברמה גבוהה בסוגיות הקשורות במטרות הארגון וערכיו, כדי להוות בסיס להשתתפות בעיצוב דמותה היהודית של מדינת ישראל, ולהנכחת העמדה התורנית בסוגיות המחברות בין התורה והחיים.

צהר - ארגון רבני צהר (ע"ר)

רחוב המלאכה 1, אזור התעשייה הצפוני, לוד

טלפון: 077-7756565, פקס: 08-9152280

office@tzohar.org.il

ל"ט



כתב עת תורני בענייני
חברה, משפחה, דת ומדינה

לט

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 דוד סתיו, הרב פרופ' יצחק קראוס,

הרב יואב שטרנברג, הרב יובל שרלן

רכז המערכת | שלומי טברסקי

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	חברה	
19	הרב שמואל דוד	החרש אילם בימינו - חיובו במצוות ואופן קיומן
39	הרב ד"ר יהודה זולדן	מימון הוצאות צבאיות ואזרחיות בעקבות מלחמה
55	הרב אשר סבג	פיקוח נפש רוחני
77	הרב דוד סתיו והרב אברהם סתיו	השתתפות בחתונה המנוגדת להלכה
99	הרב אלישיב קנוהל	צבינה של השבת בעתיד
113	הרב אורי רדמן	"זרע ישראל": מהותו ויישומו בהלכות גרות
131	הרב יואב שטרנברג	עיקול מיטלטלין של בית כנסת
141	משפחה	
143	יוסף יצחק איידלר	האם קבלת קנס מרצון היא בגדר אונס גמור ופוסלת את הגט? עיון מחודש בתשובת הרשב"א
165	ד"ר טובה גנזל וד"ר דינה רחל צימרמן	היבטים הלכתיים ואתיים בהתערבות הורמונלית לפתרון בעיות הלכתיות
181	הרב אהרן כ"ץ	נישואי החרש והחרשת בימינו (ב)
203	הרב יצחק שילת	ניתוח לכריתת רחם אישה
219	דת ומדינה	
221	הרב ד"ר ירון זילברשטיין	חילופי ראיות והסגרה בין מדינות: התמודדות מדינת ישראל עם ארגוני פשיעה על פי ההלכה

241	מחשבת ההלכה	
243	הרב אוהד פיקסלר	השתדלות בקיום המצוות
259	הרב ד"ר יצחק רונס	תפיסת הגיור הציונית הדתית עיון במשנת הרב שאול ישראלי
279	סקירת פסקי דין של בתי הדין הרבניים	
291	תגובות	
293	הרב אברהם ברקוביץ	הצעה לתרגום חלופי תגובה למאמרו של ד"ר מאיר רוט (צהר לח)
295	הרב ד"ר יהודה זולדן	פרוזבול: מה בין ארץ ישראל לבין חוץ לארץ וסמכות בית הדין תגובה למאמרו של הרב ד"ר ברוך פינקלשטיין (צהר לח)
303	רשימת הכותבים	
III	Table of Contents	
V	Abstracts	

דבר העורך

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

בגיליון זה תופס מקום נרחב המדור "חברה", שמטבע הדברים כולל מגוון נושאים מגוונים הנוגעים בסוגיות יסוד של החברה הישראלית, כגון: היחס לזולת ולשונה; ערכות הדדיות; אחריות כלכלית, אישית וציבורית, בעתות שלום ובעתות חירום; קבלת גרים; ואופי השבת במרחב האישי והציבורי.

במדור "משפחה", נידונה שאלת קבלת קנס ברצון בגירושין, שהיא שאלה יסודית בסוגיית תוקפם של הסכמי קדם נישואין. עוד נידונות בו סוגיות רפואיות בזיקה למצוות פרייה ורבייה ויחסי אישות. כמו כן, נידונית בו סוגיית נישואי החרש והחרשת בימינו בהמשך למאמר שפורסם בגיליון לז של כתב עת זה.

במדור "דת ומדינה", מתפרסם מאמר הדן בהתמודדות מדינת ישראל עם ארגוני הפשע על פי ההלכה. ובמדור "מחשבת ההלכה", נידונות שתי סוגיות, חובת ההשתדלות בקיום המצוות ומהות הגיור לפי התפיסה הציונית הדתית.

במסגרת סקירת פסקי הדין של בתי הדין הרבניים, נסקרים שלושה פסקי דין העוסקים בהגדרת גבולות היהדות משלושה היבטים הלכתיים: המעמד האישי, הגירושין ואישור יהדות.

לסיום, אני מבקש להודות לחברי המערכת ולקוראים החיצוניים שהקדישו מזמנם כדי לסייע בהערכת המאמרים ובהערות עליהם, ולכל העוסקים במלאכת הפקתו של גיליון זה.

העורך

תקצירים

(בסדר הופעת המאמרים בגיליון)

הרב שמואל דוד

החרש אילם בימינו - חיובו במצוות ואופן קיומן

חרש שאינו מדבר ואינו שומע פטור מכל המצוות, אינו מצטרף למניין ואינו מוציא אחרים ידי חובתם במצוות שהוא מקיים, והוא משול לשוטה ולקטן עקב אי יכולתו לתקשר.

בשלוש מאות השנים האחרונות, נוסדו בתי ספר לחרשים אילמים, ובהם הם לומדים לקרוא ולכתוב ולדבר, בדרך כלל דיבור מגומגם מעט, וחלקם מתקשרים רק בשפת הסימנים, אך הם מבינים כמעט הכול כשאר בני אדם. רובם מסיימים שתיים-עשרה שנות לימוד, ומקצתם מסיימים לימודים אקדמיים, והיחס אליהם כאל אדם רגיל.

כיום, כשכל החרשים אילמים לומדים בבתי ספר ומגיעים לרמה טובה של הבנה, נשאלת השאלה אם דינם כדין שאר בני אדם, ובפרט בעלי שתל שבלולי השומעים ומדברים כמעט ככל האדם.

במאמר נסקרו הדעות, אך כיוון שהפוסקים, עד לפני כמה עשרות שנים, לא יכלו לצפות את ההתקדמות שתחול בתחום זה, אין בידנו אלא לשער מה עשויה הייתה להיות דעתם בשאלה זו על פי מה שכתבו בעניין זה. ונציין שיש פוסקים שסברו שדין חרש אילם לא ישתנה לעולם.

מסקנת המאמר היא שהחרש אילם בימינו הוא ככל האדם בתפקודו, בהבנתו, במשאו ובמתנו, והיחס המשפטי אליו ככל האדם. וכן גם לגבי ההלכה: הוא חייב במצוות, מצטרף למניין ומוציא אחרים ידי חובתם, פרט למצוות התלויות בדיבור, שדיבורו צריך להיות מובן לרוב בני האדם, ומצוות התלויות בשמיעה, שאינו יכול להוציא את האחרים אם אינו שומע בעצמו. ובית דין כותבים לו כתובת חרש אילם, כדי שלא לפגוע בזכויות אשתו.

הרב ד"ר יהודה זולדן

מימון הוצאות צבאיות ואזרחיות בעקבות מלחמה

רבנים בני זמננו עסקו בסוגיית הפיצוי על אבדן ימי עבודתו של הפועל עקב מלחמה, כשהם מדמים את הדבר להלכות "מכת מדינה" שביחסים בין החוכר למחכיר, כשמגפה או

שידפון וכדומה פגעו בנכס המוחזק (בבא מציעא קג ע"ב - קד ע"א; קה ע"ב). מאמר זה מראה שההשוואה אינה מדויקת. אין להשוות בין ההתמודדות עם סוגיית אבדן ימי עבודה בשעת מלחמה בהנהגת שלטון יהודי במדינת ישראל לבין גזרה על־טבעית או רצונו של עריץ למנוע עבודה מן הציבור. מדובר ב"הלכות מלחמה" ולא ב"הלכות מכת מדינה".

היסוד לדיון הוא התנהלות מלכי ישראל ועם ישראל, כעולה מן המקרא והפרשנות בתלמודים, ובעיקר בפסקי הרמב"ם בעניינים הבאים: התנהלות הכלכלה והתעסוקה באחריות השלטון; מימון שכר הלוחמים ופיצויים על הפסדים; ההלכה "מלך פורץ לו דרך" לטובת המדינה והעם ולא לצרכיו האישיים; חובת השלטון לפצות על נטילת רכוש פרטי לטובת המדינה ועל השתתפות ותמיכה אזרחית באחזקת הצבא. מכל אלו ניתן לקבל השראה והיקש לכאן והיום.

הרב אשר סבג

פיקוח נפש רוחני

ידוע הכלל שפיקוח נפש דוחה שבת, אולם כלל זה מתייחס בדרך כלל לסכנה המאיימת על גופו של האדם, ונשאלת השאלה: מה הדין כשסכנה מאיימת לא על גופו של האדם כי אם על נפשו, כגון המרת דת או אי קיום תורה ומצוות, חילוניות ועוד?

גדרי פיקוח נפש גופני נוסחו יפה, אך גדרי פיקוח נפש רוחני אינם ברורים די הצורך. בדורנו, הבנת הגישות בעניין זה ויישומן הלכה למעשה הם בגדר הכרח, מפני שהגישות נוגעות בשאלות רבות הרלוונטיות למציאות שאנחנו חיים בה, כגון שאלת הזמנת חילוני לשבת, נסיעה בשבת לבית הכנסת, יחסי דתיים חילוניים בזיקה לשבת ועוד שאלות מסוג זה.

מאמר זה סוקר את הגישות המרכזיות בהבנת המושג "פיקוח נפש רוחני", בהגדרת המצבים לאור הדוגמאות הנידונות בהלכה, ומסביר מדוע יש לצרף גם את היסוד הזה כשיקול מכריע במענה לשאלות שהעלינו לעיל.

הרב דוד סתיו והרב אברהם סתיו

השתתפות בחתונה המנוגדת להלכה

בדורות האחרונים, הזמנה לחתונה המנוגדת להלכה נעשית יותר ויותר נפוצה. לעתים מדובר בנישואי תערובת בין יהודים לבין גויים, ולעתים מדובר בנישואים בין בני אותו

תקצירים

המין. במצבים אלו, האדם עומד בפני דילמה: האם ללכת לאירוע המנוגד לערכי התורה או להיעדר ממנו ולהסתכן באינעימות או בפגיעה ברגשות המזמין?

המאמר מצביע על סדרה של איסורים הכרוכים בהשתתפות באירוע חתונה מסוג זה: האיסור לסייע בידי עוברי עברה ולחזקם, האיסור להחניף לעוברי עברה, האיסור להשתתף בסעודה של איסור, האיסור להתחבר לרשע ועוד.

לכן, אין מנוס מלהסיק שעקרונית אסור לקחת חלק באירוע מסוג זה, גם אם ההיעדרות ממנו כרוכה באינעימות. יחד עם זאת, אם ההיעדרות תביא לפגיעה קשה במרקם היחסים (המשפחתיים או החבריים) עם המזמין, יש לשקול אם להתיר את הדבר במקרה זה.

הרב אלישיב קנוהל

צביונה של השבת בעתיד

כידוע, תרבות החומר בעשרות השנים האחרונות הולכת ומתפתחת, וגם העולם היהודי אינו מתנזר ממנה, והחידושים הטכנולוגיים נעשים תוך זמן קצר חלק מאורחות חיינו. חלק גדול מהם מציב בפנינו שאלות ואתגרים לגבי צביונה של השבת. ראשית, עולות שאלות הלכתיות בדבר השימוש בהן בשבת, כגון: השימוש במכשירים המופעלים על ידי חיישנים, השימוש במכשירים "חכמים", כמו הטלפונים החדשים, וגרימת הפעלת מערכות באמצעות תכנות מוקדם או בצורה חכמה. שנית, אם אמנם הן מותרות, האם ההיתר ישפיע על צביונה של השבת?

במאמר זה נבחנת השאלה אם יש דרך להשוות את הפעולות המתבצעות על ידי חיישנים לאיסורי שבת המקובלים בהלכה מדורי דורות, ואם הן בגדר מעשה גמור או שמא הן בגדר "גרמא" או שמא אינן אפילו בגדר "גרמא", כיוון שיש מי שטוען שאם האדם רוצה בתוצאת הפעולה, היא בגדר "גרמא", ואסור לעשותה אם היא אסורה מדאורייתא, אבל מותרת אם היא אסורה מדרבנן. ואם אין האדם רוצה בתוצאתה, היא מותרת לגמרי.

נוסף על זה, המאמר דן בשאלה הכללית של שמירה על צביונה של השבת בימינו ובעתיד, ומוצע בו להבחין בין דברים הנעשים בשבת לרווחת האדם, כגון: פתיחה אוטומטית של הדלת, הדלקת אור "קר" במקום חשוך (לד ופלורסנט), איסוף ושטיפת כלים אוטומטית וכדומה - שניתן להקל בהם, אם ניתן לוודא שאכן המכשירים והפעולות הקשורות בהם עומדים בתנאים המפורטים במאמר.

לעומת זאת, פעולות הקשורות לעולם העסקים ולכל תחומי העבודה הן בגדר "עובדין דחול" ואסור לעשותן בשבת.

הרב אורי רדמן

"זרע ישראל": מהותו ויישומו בהלכות גרות

במאמר זה, נבחן חידושו של הרב חיים אמסלם בספרו "זרע ישראל" שגירוי גוי מ"זרע ישראל" נבדל מגירוי גוי שאינו מ"זרע ישראל" בשני דברים: אי דחייתו כשהוא מבקש להתגייר ואי חיובו לקבל עליו עול מצוות. רבים רואים בחידוש זה פתח לפתרון הלכתי לבעיית גירוס של עולי ברית המועצות לשעבר, שרבים מהם עולים ארצה מכוח חוק השבות, והם מ"זרע ישראל" ובעלי תודעה יהודית-לאומית, אך אינם מעוניינים לקבל על עצמם עול תורה ומצוות.

לאחר בחינת מקורותיו של הרב אמסלם והבנת דברי הפוסקים שדבריו מבוססים עליהם, המסקנה המתבקשת היא: הפוסקים נקטו את המונח "זרע ישראל" רק ביחס הישיר בין ישראל לבין זרעו, ולפי הבנתם המושג הזה הוא בעל חשיבות ערכית וחינוכית ולא ביולוגית. ממילא, לא כל מי שזורם בעורקיו דם יהודי הוא בגדר "זרע ישראל", אלא מי שהתחנך כיהודי או גידל בסביבה יהודית. וגם בגירוי של "זרע ישראל", הקלו הפוסקים רק בהלכות הנלוות לדיני גירוי, כמו אי דחייתו מלהתגייר, הנטען על הנכרית וכדומה, אך לא בהלכות המהוות את עצם הגירוי, קרי קבלת עול מצוות.

הרב יואב שטרנברג

עיקול מיטלטלין של בית כנסת

המאמר עוסק בשאלה אם ניתן לעקל רכוש של בית כנסת כדי לפרוע חובות הרובצים על בית הכנסת. המסקנה העולה מן הדיון היא: ניתן להתנגד לגביית רכוש בית הכנסת לשם פירעון חוב משלושה טעמים: ייתכן שיש בזה משום פגיעה בכבוד בית הכנסת; לעתים עקירת רכוש מבית הכנסת כרוכה בהריסה, גם אם מצומצמת, ועל כן יש לדון בדבר מבחינת האיסור לנתוך בית כנסת. כמו כן, יש לדון בשאלה אם ניתן לגבות רכוש שנתרם לבית הכנסת, במיוחד אם מדובר בחפץ מסוים ששם התורם רשום עליו.

הטענה העיקרית במאמר היא: בגביית רכוש בית הכנסת לצורך פירעון חוב, אין משום פגיעה בכבוד בית הכנסת מבחינה הלכתית. אדרבה, מבחינה מוסרית, בית הכנסת, כמוסד ציבורי, אמור לשמש אות ומופת להתנהלות כספית ישרה.

יוסף יצחק איידלר

האם קבלת קנס מרצון היא בגדר אונס גמור ופוסלת את הגט? עיון מחודש בתשובת הרשב"א

ב"שולחן ערוך", מובא בהגהות הרמ"א שאף על פי שקבלת קנס ברצון אינה בגדר אונס, יש מי שמחמיר בה, וטוב לחוש לכתחילה ולפטור מן הקנס. על פי הגהה זו, מקובל היום שלא לקבל שום הסכם גירושין או קדם נישואין, אם הבעל מקבל על עצמו מרצון קנס אם לא יגרש את אשתו בתנאים מסוימים.

הלכה זו נובעת מהבנת הפוסקים תשובה אחת של הרשב"א. נסיבות השאלה היו מסובכות, ובתשובה חסר בירור הזיקה בין הפסק לבין הנסיבות העובדתיות. יתר על כן, נוסח התשובה המקורי לא עמד לפני כל הפוסקים. ר' יוסף קארו הכיר את נוסחה המקורי שבכתב יד, אבל כל הפוסקים שאחריו הכירוה רק מציטוטה המקוצר ב"בית יוסף", שנשמט בו פרט חשוב שגרם להבנה משובשת של הנימוקים ההלכתיים של התשובה.

במאמר מוכח שהנימוק ההלכתי של חשש לכשרות הגט אינו האונס העצמי של הבעל אלא האונס הבא לו על ידי אחרים. אם כן, המקור היחיד, תשובת הרשב"א, לפסול גט הניתן כדי להיפטר מתשלום קנס מרצון על ידי הבעל, אינו קיים. הבנה זו של התשובה פותחת פתח לאפשרויות חדשות לניסוח הסכמי קדם נישואין יעילים הן בארץ הן בחוץ לארץ. יחד עם זאת, יש לבחון את ההצדקה ההלכתית, שתהיה מוסכמת על הפוסקים, להשתחרר מן הנוהג המוטעה שהתפתח עקב ההבנה השגויה בדעת הרשב"א.

ד"ר טובה גנזל וד"ר דינה רחל צימרמן היבטים הלכתיים ואתיים בהתערבות הורמונלית לפתרון בעיות הלכתיות

התערבות הורמונלית נעשית לעתים קרובות כדי להתמודד עם בעיות הלכתיות בזיקה להלכות נידה, בכלל זה: מניעת חופת נידה, הסדרת מועד המחזור וכפתרון לעקרות הלכתית. על אף השימוש הנפוץ בהורמונים כמענה לבעיות הלכתיות, ההיבטים ההלכתיים והאתיים שלהם עדיין לא נידונו. במאמר זה, מוצגים כמה היקשים רפואיים שבהם התערבות הורמונלית ניתנת כמענה למצבים שאינם רפואיים אלא קשורים באורח חיים. לאור זאת, נטען במאמר שיש הצדקה הלכתית ואתית לפתרון בעיות הלכתיות באמצעים רפואיים-הורמונליים. מצד שני, עקב הסיכון הרפואי ותופעות הלוואי הכרוכים בשימוש הורמונלי, פתרון זה צריך לבוא אחר ניסיונות הלכתיים מקובלים לפתור את הקשיים.

בנספח מוצגות תוצאותיו הראשוניות של מחקר שטח שנעשה על ידי המחברות, המעידות שלא ניתן להסתמך רק על תחושתיה של האישה לביורר מעמדה ההלכתי והרפואי.

הרב אהרן כ"ץ

נישואי החרש והחרשת בימינו (ב)

המאמר בא להתוות את הדרך הראויה לעריכת החופה והקידושין של בני זוג שאחד מהם או שניהם בעלי לקות שמיעה משמעותית.

התשובה החשובה הידועה לנו מן העת החדשה בעניין זה היא תשובת ה"צמח צדק" (הקדמון), שסירב להכיר בכשרות המשפטית וההלכתית של חרש אף אם אורח חייו הן בהתנהגותו הדתית הן בכישוריו היום יומיים ככל האדם, וביקש להחיל עליו את המגבלות ההלכתיות של חרש ושוטה וקטן.

תשובה זאת העמידה אתגר משמעותי בפני פוסקי הדורות הגדולים שבאו אחריו, שדעותיהם של החשובים שבהם נסקרות במאמר זה, שהתקשו לצאת נגד המסורת ההלכתית המקובלת מימי התלמוד ועד ה"שולחן ערוך".

בכל אופן, השינוי המשמעותי הברור שבא בעקבות החינוך המיוחד שזוכים לו החרשים למן המאה ה"ח, התפתחותה של שפת הסימנים, כמו גם המכשור והטכניקות הרפואיות ששינו לבלי הכר את יכולת החרשים להשתלב בכל מערכות החיים, גרם לגדולי הפוסקים, כגון ר' עזריאל הילדסהיימר, בעל ה"דברי חיים", ואף פוסקים שמרניים יותר, כגון ה"שבט סופר" ובנו ה"כתב סופר", לשנות את גישתם בשאלת הכשרות המשפטית וההלכתית של החרשים.

המאמר מציע לרב העורך חופה לבני זוג שאחד מהם חרש או כבד שמיעה לסדר להם חופה וקידושין רגילים, לכתוב להם כתובה רגילה, ולברך במעמד זה את ברכות החופה והקידושין כבכל חופה בישראל.

הרב יצחק שילת ניתוח לכריתת רחם אישה

ברפואת נשים, לעתים ניתנת המלצה רפואית לכריתת הרחם או השחלות, דבר המביא כמובן לאבדן כושר הלידה. השאלה היא אם הדבר מותר כשאין מדובר בסכנת חיים אלא בצורך רפואי אחר, כגון דימומים תכופים מן הרחם המונעים קיום יחסי אישות.

נפסק ב"שולחן ערוך", על פי דעת הרמב"ם, שסירוס אישה אסור מדרבנן. לדעת הט"ז, איסור דרבנן זה אינו מיוחד לסירוס, אלא הוא חלק מן האיסור לחבול בגוף האדם. איסור החבלה בגוף אינו קיים כאשר יש צורך רפואי בחבלה, אף כשלא מדובר בפיקוח נפש.

לדעת הגר"א, יש איסור עשה בסירוס אישה, אולם למרבה הפלא דבריו בעניין זה נפרכים לכאורה מתוספתא מפורשת במסכת מכות, שהגר"א אינו מציינה, וכבר עמד על כך ה"מצפה שמואל" על התוספתא.

גם אם חוששים שיש איסור דרבנן מיוחד לסרס אישה, שלא כדעת הט"ז, יש לומר שבמקום חולי או צער גדול לא גזרו רבנן. ועוד, שיש לצרף את שיטות הרמב"ן והרשב"א וה"יראים" והסמ"ג, הסבורים שאפילו מדרבנן אין איסור לסרס אישה, וקיימא לן שלגבי איסור דרבנן סומכים אפילו על דעת יחיד בשעת הדחק. על כן, המסקנה היא שיש להתיר כריתת רחם או שחלות של אישה מחמת צורך רפואי, כולל יצירת האפשרות לחיי אישות תקינים, וכן הורה ה"איגרות משה" במשנתו האחרונה.

הרב ד"ר ירון זילברשטיין חילופי ראיות והסגרה בין מדינות: התמודדות מדינת ישראל עם ארגוני פשיעה על פי ההלכה

במהלך השנים, גברה פעילותם של ארגוני הפשיעה במדינת ישראל, העוסקים בשיטתיות במגוון תחומי פשיעה לחיזוק מעמדם, כשלעתים הם משלבים עסקים חוקיים בפעילותם כחלק מכסות לעסקים לא חוקיים. בספרות המחקר, מקובלת ההנחה שפעילות ארגוני הפשיעה בישראל עלולה לערער את מבנה השלטון בישראל, את הסדר החברתי והכלכלי ואת החיים הדמוקרטיים.

פעילותם של הארגונים אינה מצמצמת לגבולות המדינה, ופעילותם מתפרסת גם על ה"כפר הגלובלי" שאנו חיים בו. היקפה של הפעילות, בצירוף תחכום הולך וגובר של

השותפים לפשיעה, יוצר קושי רב להציג בפני מערכת המשפט במדינת ישראל תשתית ראייתית מספקת להרשיע את העבריינים ולשלחם לתקופה משמעותית בכלא.

פעילות זו והסכנה הטמונה בה למערכות הממשל, המשפט והכלכלה, מחייבות נקיטת דרכים יוצאות דופן למלחמה בארגונים המחייבת גם מבחינת ההלכה יצירת מנגנונים בין-לאומיים של חילופי ראיות בין מדינות ושימוש נרחב יותר במוסד ההסגרה.

עקרון הערבות ההדדית הוא עקרון יסוד במשפט העברי, שנובעת ממנו החובה לשמור על אחדותה של החברה ועל שלומם של הפרטים בה. נוסף על זה, קדושתה של ארץ ישראל היא בגדר שיקול נוסף למנוע הסגרה של יהודי למדינה זרה גם באמצעות מסירת ראיות העשויות להוביל לכתב אישום באותה מדינה.

מי שחבר בארגון פשיעה, מסכן את החברה בהיבטים רבים. משום כך, מבחינת ההלכה, הוא בגדר "המוסר את הציבור ומצערן", וראוי לנקוט לגביו כל פעולה חוקית העשויה להביא להסגרתו ולענישתו, ולהגן על אזרחי המדינה.

הרב אוהד פיקסלר

השתדלות בקיום המצוות

בספרות ההלכה, יש גדרים למידת הטרחה הנדרשת מן האדם לקיום המצוות ולהימנעות מעשיית איסור. חז"ל דרשו מכל אדם לרדוף אחר קיום המצוות, אך החובה לרדוף אחריהן אינה מוחלטת, כיוון שיש ערכים אחרים שיש לקחת אותם בחשבון. כמו כן, יש מצבים רבים שלא נידונו בעבר על ידי הפוסקים, ועלינו להכריע כיצד יש לנהוג בהם. במקרים אלו, יש לבחון את כלל השיקולים, וייתכן שבמקרים מסוימים ההכרעה תהיה שיש להשתדל לעשות את המצווה, ובמקרים אחרים להפך.

ניתן לעמוד על עקרונות העולים מדברי הפוסקים העשויים להציע לאדם נקודת מבט נוספת, כשהוא נדרש להכריע בהם הלכה למעשה. יש לשקול את המחיר הגופני או המשפחתי שמשלם מי שרודף אחר קיום המצוות. לעתים הערכים הללו יש להם זיקה למצוות אחרות ולחייבים אחרים, כגון חיי המשפחה או אורחות החיים המקובלים בחברה שהוא חי בה, והשמירה עליהם היא בגדר שיקול הלכתי.

הרב ד"ר יצחק רונס

תפיסת הגיור הציונית הדתית

עיון במשנת הרב שאול ישראלי

הרב שאול ישראלי, מבכירי הפוסקים הציונים הדתיים בדור האחרון, נודע בזכות מאמריו הרבים שביקש בהם להעריך את בעיותיה של מדינת ישראל לאור ההלכה. אחד ממאמריו של הרב ישראלי הוקדש לביאור תוכנו של הליך הגיור, ובו הציע הבנה מחודשת בנוגע למהות הגיור.

לדברי הרב ישראלי, מהותו של הגיור היא שינוי זהותו המשפחתית-יחסית של המתגייר באמצעות כניסתו לעם היהודי. חברי בית הדין המגייר משמשים לדעתו כנציגי העם היהודי. הם המחליטים ברצונם לספח את הגר לעם היהודי, ובכך ממלאים תפקיד של מעין "ועדת קבלה" לאומית. הרב ישראלי אימץ הבנה לאומית זו של הגיור, תוך שהוא דוחה את הסברה הרואה בקבלת המצוות על ידי המתגייר כמרכיב המחולל את תהליך הגיור כולו.

המאמר בוחן את האופן שמבסס בו הרב ישראלי את הסברו המחודש על מקורות מדברי חז"ל והפוסקים המאוחרים. מתוך השוואת מסכת ראיותיו לאלו שהוצגו על ידי רבנים אחרים בני זמנו, שביררו אף הם את שאלת מהות הגיור, המאמר מבקש להראות כיצד אידיאולוגיה ציונית דתית ולמדנות תלמודית השתלבו בפרשנותו ההלכתית למקורות.

חברה



הרב שמואל דוד



החרש אילם בימינו - חיובו במצוות ואופן קיומן

■ הקדמה: שאלות מעשיות בחיוב החרש במצוות ואופן קיומן; השינויים הרפואיים והחינוכיים בעת החדשה; מוגבלות בשמיעה שהיא בגדר חרשות; השתל השכלולי ■ חרש המתקשר באמצעות כתיבה ■ חרש שלמד והוא מבין: הדעה הראשונה - מי שנולד חרש הוא בגדר חרש גם אם למד והוא מבין; הדעה השנייה - ספק אם מי שנולד חרש הוא בגדר חרש לאחר שלמד והוא מסוגל להבין; הדעה השלישית - חרש הפיקח בענייני העולם, אף על פי שאינו מדבר, יצא מכלל חרש; הדעה הרביעית - רק מי שמדבר קצת אין דינו כדין חרש ■ הערות בעניין מעמדו של החרש בעניינים הלכתיים אחדים: תקיעת שופר; ברכת האירוסין; כתובה ■ סיכום: תשובות לשאלות שהופנו למועצת רבני "צהר" ■ נספח

הקדמה

שאלות מעשיות בחיוב החרש במצוות ואופן קיומן

אנשי "המכון לקידום החרש בישראל"¹ הפנו אל מועצת רבני "צהר" כמה שאלות בעניין מעמדו ההלכתי של החרש בימינו. ואלה הן:

א. לידה. האם החרש יכול לברך את ברכות המילה בשפת הסימנים? האם החרש יכול להיות סנדק? האם מותר לאב הפודה את בנו והכוהן "לשוחח" בשפת הסימנים?

ב. בר מצווה ועלייה לתורה. אם מותר לחרש לעלות לתורה וכיצד הוא מברך?

ג. שבע ברכות. האם מותר לברך שבע ברכות בשפת הסימנים?

ד. ברכות ותפילות. האם מי שאינו חרש יוצא ידי חובתו בטקסים הנאמרים בשפת הסימנים, כגון: בתפילה, בקריאת התורה, בקריאת מגילה ובהגדה של פסח?

ה. תפילה וקריאה בתורה בבית הכנסת. האם מותר להוסיף מתורגמן לשפת הסימנים בתפילה ובקריאת התורה? האם מותר להציב מראה מול החזן, כדי שיוכל החרש לראות את תנועות שפתיו? והאם מותר להציב בבית הכנסת ביום חול ובשבת טלוויזיה במעגל סגור או מצלמה המצלמת כל הזמן כדי להקל על החרש לעקוב אחר תפילת החזן באמצעות תנועות שפתיו?

ו. שמירת שבת. האם מותר להחליף סוללה במכשיר השמיעה בשבת או להפעיל אותו או לטעון את הסוללה?

כשרותו ההלכתית של החרש נידונה בהרחבה בתלמוד ובספרות ההלכה עד ימינו.² הצורך לתת מענה הלכתי עדכני לשאלות שהועלו בפני מועצת רבני "צהר" קיים במיוחד לאור השינויים הטכנולוגיים, הרפואיים והחינוכיים, ולאור תשובות האחרונים ומאמריהם של חכמי דורנו.³

1 .sela.org.il

2 כגון: אנציקלופדיה תלמודית, כרך יז, ערך חרש, טור תצה ואילך; שם, ערך חרש שוטה וקטן, טור תקלה ואילך; אוצר הפוסקים, אבן העזר, סימן א, ס"ק סג, אות ג; שם, סימן ד, ס"ק לט, אות ה; שם, סימן לד, ס"ק א, אותיות א, ד; שם, סימן מג, ס"ק א, אות ו; שם, סימן מד, ס"ק ב, אותיות א-ד; ועוד. וראה גם בהרחבה אנציקלופדיה הלכתית רפואית, כרך ג (הרב אברהם שטינברג עורך, מהדורה חדשה, מורחבת, מעודכנת ומתוקנת, התשס"ו), ערך חרש, עמ' 575-646.

3 הרב יעקב אריאל "נישואי חרש בימינו" תחומין לה 249 (התשע"ה); הרב בנימין לאו "נישואין בשפת הסימנים" שו"ת 2 (התשע"ד); הרב אהרן כ"ץ "נישואי החרש והחרשת בימינו (א)" צהר לו 77 (התשע"ה); הנ"ל, "נישואי החרש והחרשת בימינו (ב)" בגיליון זה.

וכיוון שבגיליון זה מפורסם גם מאמרו של הרב אהרן כ"ץ בסוגיית נישואי החרש והחרשת בימינו, הדן בהרחבה בספרות האחרונים ופוסקי זמננו, אתייחס למקורות שהוא דן בהם, ככל שיהיה לי מה להעיר או להוסיף עליהם, ואדון במקורות שלא הביא אותם במאמרו.

השינויים הרפואיים והחינוכיים בעת החדשה

בשלוש מאות השנים האחרונות, נוסדו בתי ספר לחרשים אילמים, שמלמדים בהם את החרשים לקרוא ולכתוב, ומתברר שבניגוד לתדמית של החרשים בעבר, הם פיקחים ומבינים כל דבר, מסיימים שתיים-עשרה שנות לימוד, ויש מהם מי שממשיכים בלימודים אקדמיים, מבינים במשא ובמתן ועוד. חלקם מדברים, אמנם דיבור מגומגם, וחלקם אינם מדברים, אולם מתקשרים עם הזולת ומבינים היטב את שפת הסימנים. לאור זאת, יש לברר האם גם היום החרש פטור מן המצוות ואסור לצרפו למניין וכדומה? או שמא הוא חייב במצוות ומצטרף למניין, והוא בגדר גדול וכן דעת לכל דבר ועניין?

בשנים האחרונות חלה התקדמות באמצעים המסייעים לחרשים לשמוע כשאר בני אדם, ובראשם השתל השבלולי (cochlear implant). כשעצב השמיעה של החרש תקין, אך יש לו פגם באוזן הפנימית, ניתן להשתיל באוזנו מעין אוזן מלאכותית המחקה את מנגנון השמיעה של האוזן הפנימית. ואמנם רוב החרשים שהושתל באוזנם שתל שבלולי מצליחים לשמוע קולות ולדבר באופן ברור, וחלקם אף משוחחים בטלפון, מבלי לראות את תנועות השפתיים של בן שיחם.

מוגבלות בשמיעה שהיא בגדר חרשות

המשנה דנה בשאלת כשרותו של החרש להפריש תרומות ומעשרות. וזה לשונה (תרומות א, א): "חמשה לא יתרמו. ואם תרמו - אין תרומתם תרומה: החרש, השוטה והקטן". ובהמשך המשנה שנינו (תרומות א, ב): "חרש שדברו בו חכמים בכל מקום, שאינו שומע ואינו מדבר". על דברי המשנה "הכל חייבים בראיה חוץ מחרש, שוטה וקטן" (חגיגה א, א), נאמר בתלמוד (חגיגה ב ע"ב):

קתני חרש דומיא דשוטה וקטן. מה שוטה וקטן דלא בני דעה, אף חרש דלאו בר דעה הוא. וקא משמע לן כדתנן: חרש שדברו חכמים בכל מקום, שאינו שומע ואינו מדבר. הא מדבר ואינו שומע, שומע ואינו מדבר - חייב.

וכן פוסק הרמב"ם (משנה תורה, אישות, סוף פרק ב):

חרש וחרשת האמורים בכל מקום הם האילמים שאין שומעים ולא מדברים. אבל המדבר ואינו שומע או שומע ואינו מדבר - הרי הוא ככל האדם.

וכן נפסק ב"שולחן ערוך" לעניין צירוף החרש למניין (אורח חיים, סימן נה, סעיף ח):

החרש המדבר ואינו שומע או שומע ואינו מדבר - הם כפקחים ומצטרפים. אבל מי שאינו שומע ואינו מדבר - הרי הוא כשוטה וקטן.

ויש כמה דרגות של מוגבלות בשמיעה:

א. **ירידה בכושר השמיעה.** מי ש"כבדה אזנו משמוע" (ישעיהו נט, א), אבל הוא שומע מעט ומבין את מה שמדברים עמו, אין דינו כחרש. וכתבו האחרונים⁴ שגם אם הוא שומע רק קולות צעקה או רק חצוצרה, הוא בגדר שומע.

ב. חרש השומע רק באוזן אחת דינו כדין שומע לכל דבריו.

ג. חרש המדבר ואינו שומע דינו כדין פיקח וחייב בכל המצוות.

ד. חרש שאינו שומע ואינו מדבר הוא החרש הנזכר במקורות, שהשוו אותו חכמים לשוטה ולקטן שאינם בגדר בני דעת.

ראוי לתת את הדעת לעובדה כי ההלכות בסגנון "הכל חייבים ב... חוץ מחרש, שוטה וקטן", לא רק פוטרות את החרש מן המצוות, אלא גם פוגעות בהם, מפני שמי שאינו מצווה ועושה נמצא בדרגה נמוכה יותר, בפרט לאור העובדה שגם אינו מוציא את הזולת ידי חובתו, ואף אינו מצטרף למניין.

והנה, כל זמן שמדובר בקטן, הוא יודע שכן הוא הדין בכל ילד שעדיין לא הגיע לגיל שלוש-עשרה, וכשיגדל יהיה מעמדו שווה למעמד חבריו. כשמדובר בשוטה, ייתכן שאינו חש שהוא חריג. אבל חרש שהוא בן דעת, לומד ומבין כשאר בני גילו, שווה בערכו לכל פיקח, ואינו נופל ממנו לא בהשכלתו ולא בפיקחותו, נעלב מן העובדה שרק על פי תורתנו הקדושה הוא שווה לשוטה ולקטן, אינו מצטרף למניין ואינו מוציא אחרים ידי חובתם, והכתובה שלו אינה כתובה רגילה. משום כך, חובה עלינו לבדוק בזהירות וברגישות אם אכן יש מקום להתייחס אל החרש בימינו כבן דעת ופיקח לכל דבריו כשהוא לומד כשאר בני אדם ומבין כל דבר.

4 ראה: שו"ת הלכות קטנות, חלק ב, סימן מה; שו"ת קול גדול, סימן נ; שו"ת ר' עקיבא איגר (תניינא), סימן סד; פרי חדש, אבן העזר, סימן ככו; שו"ת מנחת יצחק, חלק ב, סימן קיג, בשם הרב צבי פסח פראנק; שו"ת יביע אומר, חלק ז, אורח חיים, סימן יח, אות ב; שם, אבן העזר, סימן יז, אות ב (בהערה); שו"ת מנחת אשר, חלק א סימן מא.

השתל השכלולי

לעניות דעתי, מי שהושתל באוזנו שתל שבלולי,⁵ כיוון שעצב השמיעה שלו תקין, יש מקום לומר שאינו בגדר החרש שדיברו בו חז"ל. ועוד, כיוון שהשתל השכלולי מושתל באוזן הפנימית ומחליף את האוזן, נראה שדינו כדין שומע לכל דבריו, כל שכן מי שגם מדבר, שדינו כפיקח.

חרש המתקשר באמצעות כתיבה

נשאלת השאלה: מי שאינו מסוגל לדבר, אבל מבין ויודע מה הוא רוצה ומביע את רצונו בכתב או מסמן בתנועות ראשו או ידי, והזולת מבין את כוונתו, האם דינו כדין מדבר? כלום חרש שאינו שומע ואינו מדבר, אך מדבר בשפת הסימנים או כותב את מה שהוא רוצה לדבר, דינו כדין מי שמדבר?

בירור עניין זה נחוץ להבנת מעמדו ההלכתי של חרש המבין את מה שמדברים עמו ויכול לתקשר עם הזולת גם בדרכים אחרות, כפי שנדון בהרחבה בפרקים הבאים.

נאמר בתלמוד (גיטין ע"א):

אמר רב כהנא אמר רב: חרש שיכול לדבר מתוך הכתב - כותבים ונותנים גט לאשתו.

ופירש רש"י על אתר (ד"ה חרש):

וקאמר רב דאם יכול לדבר מתוך הכתב, דיודע לכתוב על הקלף כתבו ותנו גט לאשתו... פיקח גמור הוא.

בתלמוד נאמר גם שיש מחלוקת בעניין זה, והרמב"ם פוסק כדעה השנייה המובאת בתלמוד. וזה לשונו (משנה תורה, גירושין, פרק ב, הלכה יז):

אין סומכים על רמיזת החרש ולא על כתבו, אף על פי שדעתו נכונה ומיושבת עליו.

ונפסק ב"שולחן ערוך" (אבן העזר, סימן קכ, סעיף ה):

אפילו כתב בכתב ידו לסופר שיכתוב ולעדים שיחתמו, לא יכתבו ולא יחתמו עד שישמעו מפיו, בין שהוא פקח ובין שנשתתק, בין שמדבר ואינו שומע, בין שאינו שומע ולא מדבר! ויש מכשירים במי שנשתתק [=שהיה פיקח ונתחרש] לכתוב

5 ראה הרב נחום אליעזר רבינוביץ "השימוש בשתל קוכלארי" תחומין לא 27 (התשע"א).

ולחתום על פי כתב ידו, שיכתוב לסופר כתוב ולעדים חתומו, והוא שתהא דעתו מיושבת עליו.

ומשמע כי רק במי שהיה פיקח ונתחרש יש מי שמקל, אבל בחרש מלידה הכול מסכימים שכתב ידו אינו מספיק, אף אם היה יודע ומבין. וכן פסק ה"שולחן ערוך" (שם, סימן קכא, סעיפים ה-ו):

מי שנשתתק ושאלוהו אם רוצה שיכתבו גט לאשתו, והרכין בראשו לומר הן, בודקים אותו בדברים אחרים... אם הרכין בראשו על לאו ולא ועל הן הן, הרי אלו יכתבו ויתנו. ודוקא כשנשתתק או אילם... אבל חרש שאינו שומע ואינו מדבר, אינו מוציא את אשתו ברמיזה.

נמצא כי חרש אילם שאינו שומע ואינו מדבר מלידה, אין כתיבתו מועילה, ואין רמיזתו מועילה. נמצא גם כי מי שמדבר בשפת הסימנים, אינו יוצא מדין חרש, ודינו כדין שוטה או קטן. ואולם לא מצאנו דין זה אלא לעניין הגט, משום שהוא צריך כתיבה וחתימה לדעת הבעל, וצריך הבעל לומר לסופר ולעדים: כתבו וחתמו! לכן, הקפידו בכל הדורות לפסוק שהחרש אינו יכול לגרש את אשתו ברמיזה. אבל לגבי חיוב במצוות וצירוף למניין והוצאת אחרים ידי חובתם במעשה, כגון בהדלקת נר חנוכה, לא שמענו שהכתיבה והרמיזה מועילות, ואם הוא יודע ומבין, משכיל ויודע, להסביר את כוונתו ברמיזה או בכתיבה, נראה שדינו כדין פיקח לכל דבריו.

חרש שלמד והוא מבין

הדעה הראשונה - מי שנולד חרש הוא בגדר חרש גם אם למד והוא מבין

רוב ראשוני האחרונים שדנו בעניין זה סוברים שמי שנולד חרש הוא בגדר חרש לכל דבריו, גם אם למד והוא מבין. וזה לשון ר' יעקב חאגיז בעניין זה (שו"ת הלכות קטנות, חלק ב, סימן לח):

חרש אין לו גרעון אלא חוש השמע. ומפני שאינו שומע, אינו לומד מבני אדם. ומצינו חרשים פקחים עד מאד... וקשה הדבר למה נחשב ככהמה, דאטו משום דעתא קלישאה, לא יקרא אדם?... ונראה דכל שחסר אחד מן החושים החשובים כרוחניים, כמו הסומים, החשיבוהו כלא אדם.

עולה מדבריו כי פיקחותו של החרש אינה מועילה.

ה"צמח צדק" (הקדמון, שו"ת, סימן עז) אומר: "אף על פי שהוא פקח ביותר, אין לחלק בין החרשים". ויש לעיין בדבריו, אם "אין לחלק בין החרשים" משמעו שאין לחלק, מפני שדעתו כדעת ר' יעקב חאגיז, שכל מי שחסר לו אחד מן החושים, אינו נחשב לכל דבר שבקדושה, ואם כן זה נכון בכל זמן, או שכוונתו שאין לחלק, משום שרוב החרשים אינם בגדר פיקחים, וממילא לא נחלקו חכמים בדבר, ופסקו שכל החרשים פטורים מן המצוות ואינם מצטרפים למניין וכו'. נמצא שבימינו, שרוב רובם של החרשים אילמים לומדים ומבינים, ומדברים מעט, לכל הפחות בשפת הסימנים, אין לחלק להפך, ויש לומר שכולם בני מצוות ומצטרפים למניין ומוציאים את האחרים ידי חובתם. ואף על פי שמקצתם אינם מצליחים ללמוד, דין הפיקחים שבהם כדין שאר בני אדם, ורק מיעוטם, שאינם מצליחים לדבר ולתקשר, דינם כדין שוטה או קטן.

בין כך ובין כך, שני הפוסקים האלה עוסקים בחרשים חכמים שאינם מסוגלים לתקשר עם רוב בני אדם, שאינם מדברים באופן שרוב בני אדם מבינים אותם, ואף אינם מדברים בשפת הסימנים, שלא הייתה קיימת בזמנם של הפוסקים הללו. נמצא שיש יותר מיסוד להנחה כי חרש המדבר, אף אם בלשון עילגת או אפילו אינו מדבר אלא בשפת הסימנים אולם יודע לתקשר עם אחרים המבינים את שפת הסימנים, אין דינו כדין מי שאינו מדבר, ויצא מדין חרש.

בשו"ת ר' עזריאל הילדסהיימר מביא את שלוש הדעות בעניין החרש, וכותב לבסוף שדעתו נוטה לומר שדין החרש בימינו כדין החרש בזמן חכמים, גם אם הוא יודע להתבטא. וזה לשונו (חלק ב, אבן העזר, חושן משפט ומילואים, סימן נח):⁶

עניינת דעתי נוטה שהאנשים כאלו דין חרשים גמורים יש להן לענין התחייבות במצוות... בודאי גם רבותינו חכמי הש"ס ידעו מהאפשרות ללמד להחרשים לבטא קצת בשפתים, אך גם זה ידעו, שמשום כך לא יעלו למדרגת בני דעת גמורה ולהיות נחשבים בכלל מצווין ועושין.

אלא שדבריו צריכים עיון בשני עניינים.

העניין הראשון. הלוא תשובתו עוסקת בדין חרש שלימדוהו לדבר בגמגום, שרוב האחרונים כתבו שדינו כדין הפיקח וכדין מי שמדבר ואינו שומע (ראה להלן), וסברותיו להחזיקו כחרש קשות מאוד. הלוא יש לומר שחכמים קבעו דין חרש בכל מי שאף על פי שילמדוהו לא ידע לדבר, שחרשותו נגרמה מפגם בהבנה, שאף אם ילמדו אותו לדבר לא יצליח לדבר, ואולי אף לא יצליח להבין את מה שמדברים עמו באמצעות קריאת השפתיים. אבל אם

6 ראה דיון בדבריו במאמרו של הרב כ"ץ בגיליון זה.

יעלה בידו להבין, נראה לנו שייתכן שיצא מכלל חרש. ויש מקום לומר גם להפך, היינו שהחרשות גרמה לפגיעה בהבנתו, והיינו שחרש הוא מי שחרשותו גרמה לפגיעה מוחית חריפה, עד שאינו מסוגל לדבר ואף לא להבין את שמדברים אליו. בין כך ובין כך, מי שמסוגל לדבר, ואפילו בקושי רב ובגמגום, הוא בגדר בן דעת, ולא אליו התכוונו חז"ל כשדיברו על חרש הפטור מן המצוות ואינו מצטרף למניין וכו'.

העניין השני. ההנחה כי גם חכמי התלמוד ידעו על האפשרות ללמד חרשים לבטא בשפתם. הנחה זו אינה פשוטה, שאם כן, למה לא גילו לנו זאת חכמי התלמוד והראשונים, שאף אם החרש מדבר קצת ומבין עניין דינו כדין חרש? אדרבה, מן העובדה ששתקו בעניין זה, נראה כי בזמנם לא הייתה יכולת כזו, והחרש לא היה מסוגל לתקשר עם סביבתו, ובוודאי שלא עם מי שלא היה רגיל אליו. אף בזמנו של הרב הילדסהיימר, הייתה יכולת החרשים לתקשר דלה מאוד, ובימינו יש התקדמות עצומה, וייתכן כי אף הוא היה חוזר בו לאחר שהיה רואה שהחרשים בימינו מגיעים לידי הבנה כשאר בני אדם, ויש מהם שהם בעלי תואר אקדמי. וממילא אין כל סברה לומר שמי שמתייחסים אל החרש כבן דעת גמור, וחתמתו על חוזה היא בגדר חתימה לכל דבר, אינו בן דעת. וכל שכן אם הוא מדבר באופן שרוב בני אדם מבינים אותו או שהוא מסוגל לתקשר בשפת הסימנים, ויש מקום לדעה שאינו בגדר חרש, מפני שהוא מדבר כשאר בני אדם או בשפת הסימנים, והרי הוא בגדר בן דעת.

גם הראשון לציון, הרב עוזיאל זצ"ל, סובר שדין החרש לא נשתנה בימינו, אף אם הוא פיקח. וזה לשונו (שו"ת משפטי עוזיאל, אבן העזר, חלק ב, סימן פט):

אין במעשיו כלום, שהרי הוא כמעשה קוף, ולא מעשה אדם בר דעת... שהחרשות היא סימן ליקוי אורגני בגוף האדם, שמעיד על קלישות דעתו. ולכן מה שהוא שומע ומדבר על ידי לימוד, אינו מוציא אותו מדי ליקויו שנולד עמו, ונשאר דינו כדין כל חרש.

אולם גם על דבריו יש לשאול: האם הוא טוען זאת גם לגבי חרש המסוגל לדבר? האם היה פוסק כן גם בעניין מי ששומע בעזרת שתל שבלולי? הלוא לאחר השתלת השתל השבלולי החרש שומע, כולל מי שנולד חרש אילם, וממילא יש מקום לומר כי מי ששתל שבלולי יכול לסייע בידו אינו החרש שדיברו בו חכמים, וכי דינו שונה מדין מי שהוא כמעט סומא כשהוא בלא משקפיים? האם נאמר שהוא בגדר סומא לכל דבריו גם כשהוא מרכיב משקפיים? וכן לגבי אדם שהוא כמעט עיוור, שעבר ניתוח השתלה, ושב לראות, האם דינו כדין הסומא? זאת לא שמענו מעולם, ומדוע יהא דין החרש אחר? לכן נראה כי אף הרב יסכים כי חרש השומע בעזרת מכשיר או שתל שבלולי או מי שמדבר ומבין את מה

שמדברים עמו, אף אם הוא מדבר באופן עילג, אין דינו כדין חרש אילם, ומצטרף למניין וחייב בכל המצוות וכדומה. ואף כי בלשון הרב עוזיאל קשה לומר כן, יש להבחין בין מי ששומע ומדבר על ידי לימוד לבין מי ששומע ומדבר באמצעות מכשיר. ואף אם נאמר שגם מי ששומע באמצעות מכשיר שמיעה, הוא בגדר חרש, נראה כי מי שהושתל באוזנו שתל שבלולי, הוא בגדר פיקח גם לדעת הרב. מכל מקום, רוב הפוסקים אינם סוברים כדעתו.

הדעה השנייה - ספק אם מי שנולד חרש הוא בגדר חרש לאחר שלמד והוא מסוגל להבין

ה"שבט סופר" מסתפק בעניין חרש שלמד לדבר בבית ספר מיוחד לחרשים ומדבר בקושי, אם דיבורו הוא בגדר הרגל וחקיקי בלבד או שהוא בגדר מי שנתפקח (שו"ת, אבן העזר, סימן כא).⁷

מדבריו משתמע שאם ברור שהוא בן דעת, ואין ידיעותיו בגדר חיקוי, דינו כדין פיקח לכל דבריו, ובלבד שהוא מבין את מה שאחרים אומרים, ואולי גם מדבר בקושי מעט בפיו ומעט באמצעות תנועות ידיים.

ואף על פי שה"שבט סופר" מסתפק בעניין זה, ואומר שגם אביו, ה"כתב סופר", מסתפק בדבר, דומה כי סבו הגדול, פוסק נחרצות (שו"ת חתם סופר, אבן העזר, חלק ב, סימן ב):

ומכ"ש [=ומכל שכן] הפתאים הגרועים מן החרש. ואמנם אין פסולים אלא משום שחסרים דעה [ההדגשות במובאות כאן ובהמשך הן שלי - ש"ד], ולא שנתווסף להם שום שגעון וטרופ הדעת כלל. ומשום הכי כשמרגישים בהם שום דעתא צילותא - מועיל. וכל מעשיהם כמעשה הפקחים... ומשום הכי סבירא ליה לרבי אלעזר (יבמות ק"ג ע"א) דמביאים אשם תלוי על קידושי חרש, משום דמספקא ליה בדעתא צילותא... ואפילו חרש שיכול לדבר מתוך הכתב סבירא ליה לרב כהנא (גיטין ע"א ע"א) דהווי כפקח גמור.

נמצא שמי ששומע קצת ומדבר קצת והוא פיקח, יצא מכלל ספק, והוא בן דעת לכל דבר ועניין. ולא הסתפקו ה"שבט סופר" וה"כתב סופר" אלא בדין מי שמדבר בקושי, וכמעט איש אינו מסוגל להבין את דיבורו. אבל מי שמדבר, אף על פי שמדבר בקושי, כיוון שדיבורו מובן לבני אדם, והוא מבין את מה שמדברים עמו, והוא פיקח ומבין בענייני העולם, יודו אף הם שאין כאן ספק, ודינו כדין בן דעת.

7 לדין בדבריו ראה מאמרו של הרב כ"ץ בגיליון זה.

מכל מקום, ה"חתם סופר" מסכם את תשובתו בעניין מי שדעתו צלולה ושואל כעניין ומשיב כהלכה. וזה לשונו:

הרי הוא כפקח לכל דבר... ואם חזר בו משטותיו, ואפילו רק עתים חלים, שאנו רואים שנוהג באותם הדברים כפקח, ומקפיד ביותר שלא יבואו לידו, אף על פי שדעתו קלושה וחלושה מאד, מכל מקום אם מבין ענין הגט, ושואל ומשיב כענין - הרי זה כותב ונותן גט לאשתו.

לכאורה, היה מקום לומר שהוא הדין בחרש, אף על פי שאינו שומע ואינו מדבר.

הרב הרצוג בתשובתו⁸ נוטה לומר שחרש שלמד בבית ספר לחרשים והוא בן דעת ומדבר קצת, דינו כפיקח, אולם הלכה למעשה הוא מסיק שדינו כדין ספק פיקח.

הדעה השלישית - חרש הפיקח בענייני העולם, אף על פי שאינו מדבר, יצא מכלל חרש

נראה כי לדעת הרב הרצוג בתשובתו הנזכרת לעיל, גם דין חרש אילם שאינו מדבר כלל אך הוא פיקח כדין פיקח לכל דבריו, אלא שהסתייג מלפסוק כן בוודאות, וזאת בגלל דעת הפוסקים, ולכן הוא פוסק שיש להסתפק אם דינו כפיקח או כחרש, בפרט שהוא דן בעניין חרש המדבר מעט. אולם יש גם מי שפוסקים שגם למסקנה חרש המבין עניין הוא בגדר פיקח. כך למשל נראה שדעתו של ה"נחלת בנימין" נוטה להחשיב כפיקח⁹ חרש שאינו שומע ואינו מדבר אך מתנהג כשאר בני אדם. וזה לשונו (שו"ת נחלת בנימין, סימן לא):

חרש שלמד להניח תפילין ולהתנהג כהוגן נקרא בר חיוב ובר דעת, שהרי מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו.

גם הרב השואל בתשובת ה"שבט סופר" שהבאנו לעיל, הגאון ר' מרדכי הלוי הורוביץ, סובר שחרש אילם הוא בגדר פיקח, אף על פי שהוא מדבר רק ברמיזות ותנועות ידיים. וכיוון שהוא בן דעת, אין דינו כדין חרש. גם ה"שבט סופר", שחלק עליו, מסתפק רק בדין חרש שאינו שומע ואינו מדבר, אלא שהוא פיקח, וכותב בשם אביו שקרוב לומר שדינו כדין פיקח לכל דבריו, אך מעדיף להשאיר את דינו בגדר ספק.

הרב עובדיה יוסף מביא דעת פוסקים אחרים הסבורים כן (שו"ת יחוה דעת, חלק ב, סימן ו). ויש לעיין בדבריו, מפני שממהלך התשובה ומסיכומה, נראה כי הוא מקל להחשיב חרש זה כפיקח, אף על פי שאינו מדבר, אך בהצגת השאלה הוא אומר שחרש זה מסוגל

8 שו"ת היכל יצחק, אבן העזר, חלק ב, סימן מז. לדיון בדבריו ראה מאמרו של הרב כ"ץ בגיליון זה.

9 וכן כתב בשו"ת קרן לדוד, סימן כז.

לדבר קצת. מכל מקום, הוא פוסק שהוא מצטרף למניין, אלא שלעניין חזרת הש"ץ הוא מסתייג ואומר שבמניין זה יש להתפלל תפילת שמונה עשרה עם הקדושה בלא חזרת הש"ץ מחשש לברכה לבטלה. אלא שהוא אומר שהדבר "ראוי לכתחילה", ומשתמע מדבריו שהוא מודה שמצד הדין מותר לומר חזרת הש"ץ במניין שחרש משלים אותו. אלא שכאמור, לא ברור לחלוטין מדבריו אם כך הדין רק כשהחרש מדבר קצת. וגם נשאלת השאלה: מאי משמע "קצת"? האם כשרוב בני אדם מבינים אותו, אין זה קצת, ואילו אם רוב בני אדם אינם מבינים אותו, דינו כדין מי שאינו מדבר אלא מוציא הברות מפיו? ושמא אף לגבי ייתכן לומר שהרב מסכים שדינו כדין הפיקח? ועדיין צריך לעיין בדבריו.

והנה מצינו בדברי הרב אשר וייס במפורש (שו"ת מנחת אשר, חלק ב, סימן פו):

בזמננו שהרוב המכריע (של החרשים) מגיע לדעה שלמה, והם מתפקדים כאחד האדם, אם על ידי שפת סימנים, ואם על ידי קריאת שפתיים - דינם כפקחים גמורים.

היינו, הוא סבור שגם אם החרש אינו מדבר, די בעובדה שהוא מבין את שפת הסימנים או לקרוא תנועות שפתיים, והוא בן דעת ומתפקד, כדי להוציאו מדין חרש.

הדעה הרביעית - רק מי שמדבר קצת אין דינו כדין חרש

לדעת ר' חיים מצאנז (שו"ת דברי חיים, אבן העזר, סימן עב):¹⁰

כל רוחות שבעולם לא יזיזו פסק הגמרא אשר קיימוהו כל הפוסקים... אפילו אם חזינן דהוא פקח חריף וגם כותב, לא מהני... אינו יוצא מכלל אינו בר דעת... אך אם מדברים קצת, והווי בגדר מדבר... כפקחים הם.

כלומר, החרש לא יכול להיות לעולם בגדר בן דעת, אלא אם הוא מדבר באופן המכניס אותו לגדר מדבר. ומשמע מדבריו שגם דיבור קלוש, שהבנתו תלויה גם בתנועות ידיים וכדומה, אינו בגדר דיבור. ובניגוד להבנתנו, שאם החרש מבין את מה שמדברים עמו, גם אם אינו שומע, הוא יוצא מגדר חרש, במיוחד אם הוא פיקח גדול וכן דעת, ועוד יותר אם הוא מסוגל לדבר, אפילו בקושי.

וכן כתב גם בשו"ת דברי מלכיאל (חלק ו, סימן לה):

חרש שמלידתו אינו שומע ואינו מדבר, ורק כבואו בשנים למדוהו לדבר ולכתוב, ועתה הוא מדבר כל צרכו, ורק לשונו נלעג קצת כאיש אשר הוא כבד פה. וגם

10 ראה דיון בדבריו במאמרו של הרב כ"ץ בגליון זה.

יכול לכתוב כראוי... לכאורה נראה שחייב במצוות, דהא המדבר ואינו שומע חייב במצוות.

וכן היא גם דעת ה"בית שלמה" (שו"ת, אורח חיים, חלק ב, סימן צה):

חרש פטור מכל המצוות, אף אם רואים שהוא פקח גדול, בכלל חרש הוא... דכיון שכשמדברים אליו מאחוריו אינו שומע כלל, נראה יותר דהא דמבין הכל כשמדברים בפניו לאו משום דשומע אז הדיבור, רק שהיה פקח גדול ורואה עקימת שפתיו של המדבר, ובזה מבין... אמנם אף אם נאמר כן, מכל מקום כיון שעל כל פנים מדבר קצת, אף אם אינו שומע כלל, הא חרש המדבר ואינו שומע הוי כפקח כל דבריו.

ויש להעיר על דבריו, שמדברי ה"חתם סופר" והמהר"ם שיק, הנזכר בדבריו, משמע שאם ידוע בוודאי שהוא בן דעת, ייתכן שניתן להחשיבו כפיקח, גם אם אינו שומע. ועוד. ייתכן שאין צורך שישמע, ודי שיבין את מה שנאמר לו או שיבין באמצעות קריאת שפתים.

וכן כתב חכם בן דורנו, ר' מנשה קליין (שו"ת משנה הלכות, חלק ו, סימן טו):

אם חרש זה מדבר בשפת עלגים, על כל פנים יש לצרפו [למניין] אף שאינו שומע. ומיהו אם אינו מדבר כלום, אפילו הוא כפקח, כבר הורה גבר בגוברין הצמח צדק דאין לצרפו.

הרב משה פינשטיין דן ב"אחד שנולד חרש בלי כח השמיעה, וממילא גם לא דבר, ואחר שגדל ושמו בתוך אזניו מכונת שמיעה, ועל ידי זה שומע היטב... ולמד גם לדבר, אך אין חיתוך דיבורו כל כך ברור" (שו"ת איגרות משה, אבן העזר, חלק ג, סימן לג), והסיק שדינו כדין מי ש"מדבר ואינו שומע", כיוון ששמיעה באמצעות מכשיר אינה בגדר שמיעה, אך יכולת הדיבור שלו מכניסה אותו לגדר פיקח.

לעניין מי שמדבר ורוב בני אדם מבינים אותו, שיצא מדין חרש, דבריו מובנים. אך לגבי מי ששומע באמצעות מכשיר, שלדעת הרב הוא בגדר חרש (אלא אם הוא מדבר), קשה לנו סברתו. סוף סוף מי שהוא חרש, לא יועיל לו מכשיר, ועל כן מי ששומע על ידי מכשיר שמיעה, לא היה מעולם חסר כוח שמיעה לחלוטין, וממילא אין לו דין חרש. ואם הוא שומע לאחר השתלת שתל שבלולי, הדבר מוכיח שהפגם היה רק באוזנו, וממילא דינו כדין פיקח לכל דבריו. הרב פינשטיין סובר שכל מי שיש לו פגם שמיעה קשה הוא בגדר מי שיש לו פגם מוחי. ברם, לנו נראה שאיפכא מסתברא, כי אם הוא שומע באמצעות מכשיר, מוכח כי הפגם אינו במוחו כי אם באוזנו, ולכן דינו כפיקח.

מכל מקום, לדבריו גם מי שאינו שומע כלל, אף לא באמצעות מכשיר, אך הוא מדבר, גם אם אינו מדבר ברור, אפילו אם מדבר רק באמצעות תנועות ידיים, כיוון שהוא מסוגל

לתקשר עם בני אדם, אינו נשאר מוגבל בשכלו, כמו שאנו רואים בחיי היום יום שלו, וממילא אף על פי שהוא חרש באוזניו, כיוון שהוא מתקשר עם בני אדם, דינו כדין מי שמדבר ואינו שומע, שאין דינו כדין חרש אלא כדין פיקח.

ה"שבט הלוי" מקשה על דברי הרב פיינשטיין וכותב כדברינו (שו"ת, חלק ח, סימן רעז):

אם שומע על ידי מכונה שבאזנו, ראיתי בתשובת אגרות משה דלא נחשב לשמיעה כלל, וגם אם הוא מדבר, נחשב מדבר ואינו שומע. ומדמה זה לענין ראיית המיקרובים ותולעים קטנים שנראים רק על ידי מיקרוסקופ שאינם נחשבים על פי התורה, דהתורה אינה מדברת ממה שנתחשב רק על ידי מכונה, ולא בלי זה. והוא הדין נמי בנדון דידן דלא נחשב שומע.

ולדידי דבר זה צריך עיון גדול, דודאי לענין תולעים כל שאינו נראה לעין לא ציוותה תורה עליו, וכן לענין הפסק בספר תורה, תפילין ומזוזות, וכדומה. אבל הכא סוף סוף שומע! ויש לומר דנחשב שומע ואינו מדבר, או מדבר ושומע אם גם מדבר, ולזה הדעת נוטה.

בין כך ובין כך, נראה כי מאחר שכל מי ששומע באמצעות מכשיר או באמצעות שתל שבלולי הוא אף מדבר, ממילא הכול יסכימו שאין דינו כדין חרש.

גם הגרש"ז אויערבך זצ"ל סבור כדעה זו, אך מסתפק בדין מי ש"רק האנשים שרגילים לדבר אתו יודעים ומבינים כוונתו, ולא אחרים" (שו"ת מנחת שלמה, חלק א סימן לד).¹¹

לדעת הרב אויערבך, הפסול בחרש שאינו מדבר ואינו שומע אינו עקב אי יכולתו ללמוד, שאולי היא אף בטבעו, ועל כן אף אם הוא בעל יכולת שכלית טובה, דינו כחרש גמור. אבל אם למד לדבר בתנועות שפתיים, וייתכן שהוא הדין גם בתנועות ידיים, כך שבני אדם יכולים להבין אותו, דינו כדין מי שמדבר, שהוא כפיקח לכל דבריו. ונראה לומר שאף על פי שהרב אויערבך מסתפק בדין מי שמבינים אותו רק מי שרגילים לדבר אתו, מכל מקום אם מבין אותו כל מי שיודע לדבר בשפת החרשים, הוא יוצא מגדר מי שרגילים לדבר אתו, ונחשב ככל העולם שיודעים לדבר בשפה זו, ודינו כפיקח.

11 ראה דיון בדבריו במאמרו של הרב כ"ץ בגיליון זה.

הערות בעניין מעמדו של החרש בעניינים הלכתיים אחדים

תקיעת שופר

נראה כי אף אם נאמר שחרש המדבר דינו כדין הפיקח, דין זה מצטמצם למצוות שאינן תלויות בשמיעה. אולם תקיעת שופר, שיש מצווה לשמוע את קול השופר, מי שאינו שומע פטור מן המצווה, וממילא אינו יכול להוציא את האחרים ידי חובת מצווה זו. ואם הוא לבדו, ומבקש שיתקעו לו בשופר, אסור לברך על התקיעה. ראה מה שכתב המאירי בעניין מי שמדבר ואינו שומע, שלדעת כולי עלמא הוא חייב במצוות, ודינו כפיקח, ועם זאת הוא פטור מן המצווה הזאת (ראש השנה כט ע"א, ד"ה המשנה):

המשנה התשיעית חרש שוטה וקטן וכו'. כוונת המשנה לבאר המחויבים בדבר, שהם ראויים להוציא אחרים ידי חובתן... ואמר על זה חרש. רוצה לומר שאינו שומע ואינו מדבר... הא שומע ואינו מדבר או מדבר ואינו שומע - הרי הוא כפיקח לכל דבריו. ומכל מקום לקצת חכמי האחרונים ראיתי שלענין שופר אף מדבר ואינו שומע אינו מוציא. שמאחר שאינו שומע, אינו בר חיוב, שהדבר תלוי בשמיעה, והרי נוסח הברכה: לשמוע קול שופר. ואחר שאינו בר חיוב אינו מוציא. אבל שומע ואינו מדבר בר חיוב הוא, ואם יכול לתקוע - מוציא. וההפך במגילה: ששומע ואינו מדבר אין ראוי לומר בו שיוציא, אבל אחרים מוציאים אותו, כיון ששומע. ומדבר ואינו שומע מוציא אחרים, שהדבר תלוי בדבור.

ונראה כי מי שיש לו שתל שבלולי באוזנו דינו כדין שומע, חייב במצוות שופר, ומוציא אחרים ידי חובתם.

ברכת האירוסין

כיוון שהדברים בעניין זה לובנו בדברי האחרונים, נעיר רק שחרף ספקו של ה"נודע ביהודה" (שו"ת, מהדורא תניינא, אבן העזר, סימן א), הכריעו כמה מן הפוסקים שמותר לברך ברכת האירוסין בקידושי חרש.¹²

כתובה

הרה"ג יעקב אריאל שליט"א אומר בעניין זה:¹³

12 שו"ת שבט הלוי, חלק ח, סימן רעז; שו"ת מנחת אשר, חלק ב, סימן פו; הרב אריאל (לעיל, הע' 3).

13 הרב אריאל (לעיל, הע' 3).

עדיף לכתוב כתובה רגילה, ולא כתובת מעשה בית דין, כי התחייבות אישית של החרש עדיפה ממעשה בית דין. ועוד, משום כבוד הבריות.

וכן פוסק גם הרב אשר וייס (שו"ת מנחת אשר, חלק ב, סימן פו).

דברים אלו קשים בעיניי. ראשית, מה עניין כבוד הבריות לכאן? הלוא אם הכתובה המיוחדת, שהיא מעשה בית דין, אינה נופלת ביופיה מן הכתובה הרגילה, מי שם לב ויודע להבחין בין כתובת חרש לכתובה רגילה?

ועוד, והוא עיקר, כלום בגלל כבוד הבריות נהיה הדבר בבחינת "חב לאחריני". הלוא כאשר תבוא אשתו של החרש לגבות את דמי כתובתה, עלול החרש לטעון שאינו מבין, ואינו פיקח, וכיוון שהוא חרש אילם, יהיו בתי דין שיפסקו לטובתו, משום שהוא מוחזק, ויטען טענת "קים לי", כדעת מי שפוסקים שחרש אילם, אף אם לימדוהו לדבר מעט, אף על פי שהוא פיקח לכל דבר ועניין, דינו כדין חרש, שאינו בר הכי להתחייב, ואין לו חובה כלפי אשתו.

לכן, נראה לי שאסור לשנות את דין חרש אילם, גם אם הוא מדבר, ויש לכתוב לו כתובה מיוחדת לחרשים, שהיא מעשה בית דין, פרט למי שיש לו שתל שבלולי באוזנו, שהוא ודאי כפיקח.

גם הרב בר שלום, אומר שעדיף לכתוב לחרש כתובה רגילה. ואלו דבריו (משפט הכתובה, התשע"א, כרך ז, פרק עב, עמ' תרל):

חרש אילם שלמד בבית ספר מיוחד לחרשים ומסתדר בחיים כאיש פקח:

יש אומרים שמעתה אין דינו כשוטה, וקידושיו קידושין, ולכן הוא חייב בכתובה רגילה. ויש חולקים דעדיין דינו כשוטה. ועל כל פנים אם הגיע לדרגה שיכול לדבר קצת, אלא שאינו מבטא את הדיבור באופן ברור, ועל כל פנים הוא מכלכל את מעשיו במשפט, יש... לסדר לו חופה וקידושין כרגיל ולהשתמש בנוסח כתובה רגיל.

מחד יש לנו לחוש שמא דינו כפקח... ואם כן אסור לו לשהות עם אשתו בלא כתובה, וחייב מן הדין לכתוב כתובה, ולא רק ממנהג. אך מאידך אם דינו כאינו פקח, אזי קנינו אינו מועיל, ורק על ידי כח בית דין מהני, ואם כן נוסח הכתובה צריך להיות כנוסח כתובת חרש, שזה מועיל גם לאדם פיקח... ואם כן, עדיף לכתוב להם כתובה רגילה, דאם דינו כפקח, בלאו הכי צריך לעשות כך. וגם אם אין דינו כפקח, כיוון שהוא משתדל להתנהג כאחד האדם, די לו בכתובה כאחד האדם.

ברם, אנכי על משמרתי אעמודה. דאף אם דינו על פי דעתנו כאחד האדם, הלוא הוא עלול בשעת גירושין וגביית הכתובה לטעון כי דינו כחרש, ואין מעשיו וקניינו מועילים, כנזכר לעיל. ולא עוד, אלא שיכול לטעון שאף כי עתה לאחר למשל עשר שנות נישואין הוא מדבר, והוא פיקח, באותה שעה של כתיבת הכתובה כמעט ולא דיבר, או שלא דיבר ברור כלל, ודינו כחרש שאין קניינו מועיל. ומאחר שכאשר אנו כותבים לו כתובה רגילה, אנו עלולים להפסיד לאשתו את כתובתה, הרי שאנו בבחינת "חב לאחריני", ואין לנו רשות לעשות כן. אלא יחתום החרש על כתובת חרש, שמועילה גם לאדם רגיל.

סיכום

א. יש מי שסוברים כי חרש שאינו מדבר ואינו שומע פטור מן המצוות, אף אם הוא יודע ומבין, ואף אינו מצטרף למניין ואינו מוציא אחרים ידי חובתם. לעומתם, יש מי שסוברים שכיוון שמפורש שהחרש פטור מכל המצוות רק משום שאינו בן דעת, אם הוא בן דעת, מתנהג כבר דעת, יודע ומבין, אין דינו כדין חרש לחלוטין אלא כדין פיקח לכל דבריו. להלכה נראה כי אם אינו שומע ואינו מבין ואינו מדבר, אף לא בשפת הסימנים, דינו כדין חרש לכל דבריו, אף על פי שלמד בבית ספר לחרשים והוא פיקח ויודע לכתוב ולומד ומבין וכו'.

ב. אם החרש פיקח, וגם מבין תנועות שפתיים, אף אם אינו שומע כלל, דינו כדין מי ששומע, יש לצרף לזה גם את דעת מי שסוברים שדי שיהיה פיקח וכן דעת, וגם את הסברה שאין צורך בשמיעת אוזן, אלא ביכולת לקלוט את מה שנאמר לו. ונראה כי אף אם הוא מבין רק את שפת הסימנים, דינו כדין פיקח, מפני שסוף סוף הוא מבין את מה שמוסרים לו, ולא בחרש זה דיברו חכמים שדינו כדין השוטה והקטן. ואף מי שאינו שומע, חייב במצוות ומצטרף למניין ומוציא אחרים ידי חובתם.

ג. חרש שלמד לדבר קצת והוא מוכן לרוב בני אדם, יש מחלוקת לגביו. לדעת רוב הפוסקים, דינו כדין מי שמדבר ואינו שומע, שאף הוא כפיקח לכל דבריו. גם חרש פיקח המדבר בעילגות, שרק מי שרגיל לדבר עם חרשים מבין את דבריו, הוא בגדר מדבר, ודינו כפיקח.

ד. חרש שלא שמע ולא דיבר מעולם, ועתה שומע בעקבות השתלת שתל שבלולי באוזנו, דינו כדין פיקח לכל דבר ועניין.

ה. בחרש השומע באמצעות מכשיר שמיעה, נחלקו הדעות, ונראה יותר כדעת מי שמקילים, שאף אם אינו מדבר, הוא בגדר שומע, בדומה למי שהוא עיוור, שלאחר השתלה מסוגל לראות, שאין דינו כדין הסומא.

תשובות לשאלות שהופנו למועצת רבני "צהר"

לאור הדיון במאמר זה, אלו התשובות לשאלות שהופנו למועצת רבני "צהר" על ידי ה"מכון לקידום החרש בישראל":

- א. חרש השומע באמצעות שתל שכלולי דינו כדין שומע לכל דבריו.
- ב. חרש השומע באמצעות מכשיר שמיעה ומדבר דינו כדין הפיקח. ואם אינו מדבר, דינו שנוי במחלוקת, ויש להקל להחשיבו כפיקח.
- ג. חרש שאינו שומע ואינו מדבר, אף אם הוא פיקח מאוד, לדעת הרבה שיטות, הוא פטור מן המצוות, וממילא יכול לומר את הברכות בין בשפתיו, אף אם הוא עילג, בין בשפת הסימנים. ואף לדעת מי שסבור שהוא כפיקח, וחייב במצוות, אינו יכול לברך בפיו, מפני שאינו מדבר, אבל מותר לו לברך בשפת הסימנים.
- ד. חרש שאינו שומע ואינו מדבר מצטרף למניין, אולם כדאי שלא לומר בתפילה זו חזרת הש"ץ, כדי לצאת ידי דעת מי שפוסקים שאין דינו כדין פיקח, מחשש לברכה לבטלה.
- ה. חרש שמדבר קצת יתפלל בהנעת שפתיו.
- ו. לדעת רוב הפוסקים, דין החרש שמדבר קצת כפיקח, ומצטרף למניין. אך נראה שאינו יוצא ידי חובה בברכה בשפת הסימנים, ועליו להתאמץ לומר את הברכות בפיו.
- ז. חרש הקורא בתורה צריך לקרוא בפיו בעברית באופן המובן לרוב המתפללים. חרש שאינו שומע פטור מקריאת התורה, מפני שהיא מצווה המוטלת על הציבור, ואינו יכול לקיימה יחידי.
- ח. חרש העולה לתורה, אם הוא מדבר, צריך לברך בשפתיו. אם אינו יודע לדבר, יברך בשפת הסימנים. ואם הוא מבין בענייני העולם, גם אם אינו מדבר, אין צורך להעלות עוד עולה כדי להשלים את מניין הקרואים לשבעה.
- ט. בבית כנסת שמתפלל בו חרש, ראוי להוסיף מתורגמן.
- י. בבית כנסת שמתפלל בו חרש, ראוי להוסיף מצלמה או מכשיר אחר שיש אישור להפעלתו בשבת מאחד המכונים המתמחים בדבר כדי לאפשר לחרש לשמוע את החזן.

יא. החרש חייב בקריאת מגילה אם הוא פיקח, וכל שכן אם הוא מדבר. על כן, אם אינו שומע, עליו לקרוא אותה בעצמו. ואם הוא שומע באמצעות מכשיר שמיעה ואינו מדבר, לדעת ה"איגרות משה", שמיעתו אינה ולא כלום, אך מאחר שהוא סבור שדינו כחרש, ממילא אינו צריך לצאת ידי חובה. אולם אם נפסוק כמאן דאמר שהוא חייב במצוות, ונחשוש לסברת ה"איגרות משה", שאין שמיעתו בגדר שמיעה, לא יצא ידי חובת קריאת מגילה. ונראה להלכה שדינו כדין מי ששומע, ויוצא ידי חובתו.

יב. החרש קורא את ההגדה איך שהוא רוצה, אם בשפתיו אם בשפת הסימנים, אלא שאם הוא יודע לדבר, יאמר בפיו לכל הפחות את המילים: "פסח, מצה ומרור" ואת פירושן, "פסח על שום מה" וכו'.

יג. החרש יכול להיות סנדק, אף אם אינו מדבר.

יד. בפדיון הבן, האב והסוהן יכולים "לשוחח" בשפת הסימנים.

טו. החרש יכול לברך ברכת אירוסין בעצמו בשפתיו, ויכול הרב לברך עבורו, גם אם החרש אינו יודע לקרוא ואינו פיקח.

טז. חרש המסדר חופה וקידושין מברך את החתן ואת הכלה כנציג הציבור, ולכן חייב לברך בשפה המובנת לכל הנוכחים בטקס.

יז. לעניין הכתובה, אם החרש יודע לדבר באופן המובן לכל אדם, גם אם הוא מדבר בלשון עילגת, הוא בגדר מי שמדבר ופיקח, וכותבים לו כתובה רגילה. אבל אם אינו מדבר כלל או שמדבר אך דבריו אינם מובנים לרוב בני אדם, וגם אם יודע לדבר בתנועות ידיים וכדומה, יש לכתוב לו כתובת חרש. ואם הוא שומע באמצעות מכשיר שמיעה, דינו כדין מי ששומע, וכותבים לו כתובה רגילה.

יח. לשימוש במכשיר שמיעה בשבת, ראה בנספח.

נספח

להלן עיקרי תשובה שהשבתי לאדם מבוגר ששמיעתו נחלשה ונזקק למכשיר שמיעה בעניין השימוש במכשיר השמיעה בשבת:

א. מותר להשתמש במכשיר שמיעה בשבת, ומותר לצאת בו מחוץ לתחום העירוב, מפני שדינו כדין המשקפיים.

ב. מותר לשנות את עצמת הקול במכשיר השמיעה בשבת.

- ג. בעבר היה צורך לשנות את תכנית הפעולה של המכשיר במעבר ממקום שקט למקום רועש ולהפך, אבל במכשירים החדשים התכנית משתנה מעצמה לפי הרעש בסביבה.
- ד. הצפצוף הנשמע מן המכשיר בעת הוצאתו מן האוזן כתוצאה מן ההיזון החוזר בין המיקרופון לאוזניים אין בו כל איסור, ומותר להוציא את המכשיר מן האוזן.
- ה. מותר להכניס סיליקון המשמש לאטימת אוזניים לתוך האוזניות או על המיקרופון כדי להפסיק את הצפצוף.
- ו. יש עדיפות למיקרופון קיבולי או פחמי (להוציא מיקרופון דינמי).
- ז. כיום, שאורך חיי הסוללות הרבה יותר מעשרים וארבע שעות, לעתים חמש יממות רצופות, יש להחליף את הסוללות או להטעין אותן בערב שבת, מפני שאסור להחליף סוללה בשבת. גם אסור לכבות את המכשיר בשבת כדי לחסוך בשימוש בסוללה וגם לא להדליק את המכשיר.
- ח. בשעת צורך גדול, כגון כששכח האדם להטעין את הסוללה לפני כניסת השבת, ונגמרה הסוללה בשבת, מותר לו להחליף אותה באחרת בשינוי, דהווי שבות דשבות במקום מצווה של תפילה בציבור, קריאת התורה, עניית קדיש וקדושה ואמן. והווי גם מקום לצער, שמדברים אליו ואינו שומע. וגם לפעמים יש בדבר משום סכנה, כשהאדם חוצה כביש ועלול לסכן את חייו.
- ט. מותר ליישר את היחידה הצמודה לשתל תת עורי, ואף להצמיד אותה אל השתל בשבת.

הרב ד"ר יהודה זולדן



מימון הוצאות צבאיות ואזרחיות בעקבות מלחמה

- הקדמה ■ הלכות מלחמה ולא הלכות
- "מכת מדינה" ■ כלכלה ותעסוקה באחריות
- השלטון ■ מימון שכר הלוחמים ופיצויים על
- הפסדים ■ "מלך פורץ לו דרך": לטובת צורכי
- המדינה והעם ולא לטובת צרכי האישיים;
- פיצוי על נטילת רכוש פרטי לטובת המדינה
- השתתפות ותמיכה אזרחית באחזקת
- הצבא ■ סיכום

הקדמה

בשעת מלחמה, חיילים רבים מגויסים ומפסידים ימי עבודה ולימודים, ואף למעבידים ולמעסיקים ולמשק כולו נגרמים הפסדים רבים: יש ירידה בכוח האדם במפעלים ובמקומות העבודה, הפריזון יורד, הזמנות מתבטלות, לא ניתן לעמוד בהתחייבויות לשווקים בארץ ובחוץ לארץ ועוד. במקומות הנמצאים בטווח האש, מוטלות מגבלות ביטחוניות רבות על העובדים, ואינם יכולים להגיע למקומות עבודתם (במקומות שאינם ממוגנים או בשטחים חקלאיים הקרובים לגבול ועוד), ומפעלים ומקומות עבודה נפגעים פיזית. בתים ורכוש פרטי ניזוקים מהפצצות האויב. הוצאות המלחמה עצמה, במיוחד במלחמה המודרנית, הן גדולות מאוד, כגון: עלות התחמושת וכלי הנשק, הוצאות לוגיסטיות עבור מזון וביגוד וציוד אחר, פיתוח נשק וטכנולוגיות לחימה, אמצעי מיגון, הוצאות לאימון ועוד. עלות כל מלחמה בימינו מיליארדי שקלים, ולכן כמעט אחרי כל מלחמה הממשלה נאלצת להטיל מסים ולקצץ את התקציב של משרדיה.

* על מאמר זה העירו הרב יוסף כרמל, הרב יובל שרלו והרב עזריאל אריאל. תודתי נתונה להם.

ונשאלת השאלה: מי חייב לממן את ההוצאות ומה הם השיקולים הכלכליים שהשלטון צריך לשקול בשעה שהוא מחליט לצאת למלחמה? האם הוא חייב לפצות על כל ההפסדים הללו או גורם אחר מפצה עליהם? לא ניתן להקביל את המציאות הכלכלית-חברתית-טכנולוגית של ימינו למציאות דומה בעבר. אך אף על פי כן, ננסה ללמוד עקרונות בעניין זה מהתנהלותם של מלכי ישראל בעבר בעת שיצאו למלחמות לזמננו כאן והיום.

הדיון בסוגיה זו מתבקש בעקבות מבצע "צוק איתן" בקיץ התשע"ד, מפני שאף על פי שהמערכה נמשכה זמן רב, ואלפי טילים נורו לעבר מדינת ישראל, המשיכה הממשלה להגדיר את המערכה כ**מבצע** ולא כ**מלחמה**, כיוון שעל פי החוק, הגדרת המערכה כמבצע משנה את היקף הפיצויים עבור נזק שנגרם עקב המערכה: הפיצוי על נזקי מלחמה גדול הרבה יותר. להלן נדון בשאלה זו מבחינה עקרונית בלי להיכנס לשאלה אם המערכה היא בגדר מבצע או מלחמה.

הלכות מלחמה ולא הלכות "מכת מדינה"

רבנים בני זמננו עסקו בסוגיית הפיצוי על אבדן ימי עבודה של פועל עקב מלחמה, כשהם מדמים את הדבר להלכות "מכת מדינה" ביחסי חוכר-מחכיר, כשמגפה או שידפון וכדומה פגעו בנכס המוחכר (בבא מציעא קג ע"ב - קד ע"א; קה ע"ב): מי נושא בהפסד? המחכיר או החוכר או שניהם? מהלכות "מכת מדינה", ניתן להקיש לעניין יחסי עובד-מעביד, כמו שמקיש מהר"ם ברוך מרוטנבורג, הדין בשאלת פיצוי למלמד שאינו יכול ללמד בעירו, ופוסק: "ואם הביטול מחמת גזירת המושל בעיר ואי אפשר למלמדים ללמוד, הוה ליה מכת מדינה, ונותן לו כל שכרו" (מרדכי, בבא מציעא, סימן שמג; הגהות אשר"י, בבא מציעא, פרק ו, סימן ו).¹ הלכה זו נפסקה על ידי הרמ"א (חושן משפט, סימן שכא, סעיף א). נושאי כליו של הרמ"א (ש"ך, שם, ס"ק א; נתיבות המשפט, שם, ביאורים, ס"ק א; ערוך השולחן, חושן משפט, סימן שלד, סעיף י) ופוסקים אחרים - כל אלה דנים בשאלות: האם רק המעביד נושא בהפסד או שמא גם הפועל? כיצד נגדיר מהי "מכת מדינה"? האם פגיעה היא בגדר "מכת מדינה" רק אם פגעה בכל הציבור או די שתפגע ברוב הציבור או אף בענף מסוים במשק? ומה הדין אם הגזרה צפויה וידועה לפני התקשרות הצדדים ועוד.²

1 לדברים בשם הראי"ה קוק על דברי המהר"ם מרוטנבורג, ראה הרב צבי יהודה קוק, **צמח צבי** (התשנ"א), עמ' יב.

2 לסקירה בעקבות מצבים אלו אצל פוסקי הלכה, ראה: שילם ורהפטיג **דיני העבודה במשפט העברי** (התשכ"ט), עמ' 742-748 ("מכת מדינה"). לדיון בשאלות אלו בעקבות מלחמת המפרץ (חורף התשנ"א), ואחר כך בעקבות מבצע "עופרת יצוקה" (חורף התשס"ט), ראה: הרב יונה מצגר "שכרה של גננת שלא עבדה מפחד אימי המלחמה" **סופה במדבר** (התשנ"א), סימן לג, עמ' קד-קז; הרב צבי יהודה בן יעקב

אך נראה שהדיון בשאלות הללו אינו תואם לחלוטין את ההתמודדות עם סוגיית אבדן ימי עבודה בשעת מלחמה בהנהגת שלטון יהודי במדינת ישראל. אין מדובר בגזרה על-טבעית או ברצונו של עריץ למנוע עבודה מן הציבור אלא על החלטה שלטונית של המנהיגות המרכזית במדינת ישראל לצאת למלחמה, בין יזומה בין כתגובה הכרחית על התגרות האויב. המלחמה היא למען העם והארץ, למיגור האויבים, וברור שכל העם חייב לשאת בעול הכלכלי שלה, ולא רק החיילים הנלחמים באויב. כיוון שכך הוא הדבר, ננסה ללמוד כיצד נהגו מלכי ישראל בעבר בשאלה זו. וכיוון שענייני שלטון ומלוכה לא נידונו בהרחבה במקורותינו, מפני שבשנות הגלות, עם ישראל לא ניהל מלחמות כמדינה בעלת צבא מאורגן, ננסה ללמוד עליהם ממה שמשתקף מן המקרא והתלמוד, ובעיקר מפסיקת הרמב"ם בהם.

נדון בדברים מבחינה עקרונית, ולא ניכנס כאן לחישובים מתמטיים וכלכליים פרטניים, כיצד יש לחשב אבדן ימי עבודה או נזק כלכלי אחר הנגרם בעטייה של המלחמה. היסוד העקרוני לדיון זה הוא: גם המשק האזרחי הוא חלק מן המערכה, ובעת יציאה למלחמה יש לקחת בחשבון את מה שעתיד לקרות בעורף, בחיים האזרחיים.³

כלכלה ותעסוקה באחריות השלטון

הנחת היסוד היא שמלך הגון וישר משרת את העם ורוצה בטובתו, ואינו מנסה להכביד על האזרחים כדי להעצים את כוחו האישי או המנגנון השלטוני. "ושפֿטנו מלכנו" (שמואל א ח, כ) היא אמירה שמשמעותה: המלך מוביל ומנהיג את העם בכל התחומים, ועליו לדאוג למחייתם של האזרחים ולבניית מערך כלכלי טוב ויעיל לטובת המדינה כולה. התלמוד מספר על חכמי ישראל שנכנסו אל דויד המלך ואמרו לו (ברכות ג ע"ב; סנהדרין טז ע"א):

אדונינו המלך, עמך ישראל צריכין פרנסה. אמר להם: לכו והתפרנסו זה מזה. אמרו לו: אין הקומץ משביע את הארי, ואין הבור מתמלא מחוליתו. אמר להם: לכו

³ "תשלום לגן ילדים ששבת בזמן מלחמה" תחומין יב 200 (התשנ"ב), עמ' 218; הנ"ל, "תשלום שכר לימוד והסעות בזמן המלחמה" משפטיך ליעקב, חלק א (התשנ"ה), סימן יא, עמ' קלו-קעג; הרב שאול ישראלי "גננת ששבתה מאונס זכאית למלווא שכרה" תחומין יב 219 (התשנ"ב), תגובה לרב צבי יהודה בן יעקב. על דבריהם, ראה: מיכאל ויגודה שכירות ושאלה (התשנ"ח), עמ' 349, הע' 304, ועמ' 352, הע' 312; הרב יצחק זילברשטיין "תשלום על ימי מלחמה" חשוקי חמד (התשס"ט), בבא מציעא, עמ' תעא; הרב דניאל כ"ץ "שכר בתים ופועלים שהושבתו עקב מבצע צבאי" תחומין ל 351 (התש"ע); שו"ת משפטי ארץ, חלק א (התשע"א), עמ' 34-35; הרב אורי סדן דיני עבודה במדינת ישראל עפ"י ההלכה - כתר י (התשע"ה); בעריכת הרב שלמה אישון והרב יצחק בזק, עמ' 305-307.

3 ראה ספרי, שבות יהודה וישראל (התשס"ז), "חינוך וצדקה - היחיד, הקהילה, החברה", עמ' 361-386.

ופשטו ידיכם בגדוד. מיד יועצים באחיתופל ונמלכין בסנהדרין, ושואלין באורים ותומים.

את הפנייה של חכמי ישראל אל המלך, ניתן לראות כפנייה לטיפול בענייני רווחה וצדקה, ותשובת דויד, "צאו והתפרנסו זה מזה", היא בגדר פתרון כלכלי המאפשר לכוחות השוק לפעול בעצמם מבלי לערב את המנגנון השלטוני. משהסתבר שפתרון זה אינו מספיק, כיוון שמדובר בבעיה כלכלית רחבת היקף, לקח דויד אחריות למצב ופתר את המצוקה הכלכלית באופן ממלכתי. הסנהדרין, האורים ותומים, אישרו את הדרך שהציע לפתרון הבעיה, והוא גייס לוחמים ויצא למלחמת רשות, וברור שהיה רשאי, ואף חייב, לצאת למלחמת מצווה, אף בלי לבקש רשות מן הסנהדרין או לשאול באורים ותומים. למלחמה עצמה יש מחיר כלכלי, ודויד השקיע את המשאבים שנדרשו לה בשיתוף העם.

על אחריותו של המלך לפרנסת העם, ניתן ללמוד בדרך השלילה משאול המלך, שהרג את כוהני נוב והחריב את העיר, וגרם בעקיפין לקיפוח פרנסת אזרחים לא יהודים, שבקושי רב היה ניתן לקבל אותם כאזרחים, הגבעונים. לדברי התלמוד, בגלל עוולה זו, היה רעב בארץ (יבמות ע"ב). החטא המרכזי בעניין נוב הוא ההרג שנעשה בעיר, אך העונש בא גם על התוצאות שנגלו להריגת כוהני נוב ולהחרבתה, כולל העובדה שכתוצאה מזה נתקפחה פרנסת הגבעונים.⁴ אמנם האיסור לקפח את פרנסת הזולת מוטל על כל אדם, לאו דווקא על המלך, ובכל זאת רובצת על כתפי השלטון אחריות גדולה יותר שלא לפגוע בפרנסת האזרחים.

כיום, השוק הכלכלי תלוי בתנודות בכלכלה העולמית. העסקים עצמם הם בסדר גודל עצום, ועליות וירידות במחיריהם של מוצרי יסוד וחומרי גלם ואנרגיה ועוד משפיעות על הכול. להתמוטטות של מפעל או חברה או בנק וכדומה, יש השפעה גדולה על רבים, ונגזרות מזה השפעות כלכליות במגוון תחומים. וראוי לציין כי גם הכלכלנים חלוקים בשאלת ההתנהלות בשעת משבר כלכלי, ואין תשובה אחת למכלול הבעיות והסוגיות. אף יכולות להיות התפתחויות בלתי צפויות, מפני שלעתים השוק אינו מגיב בהתאם לציפיות ולתחזיות של הכלכלנים, אך ברור שהטיפול בעניינים אלה צריך להיעשות בהנחיית הגורם המרכזי המטפל בענייני הכלכלה: הממשלה, משרד האוצר, הבנק המרכזי ועוד.

4 ראה בהרחבה בספרי (לעיל, הע' 3) עמ' 501-513, בעניין "מנהיג שהחריב עיר ומשכן".

מימון שכר הלוחמים ופיצוי על הפסדים

התורה אוסרת על המלך להרבות את רכושו האישי, שנאמר: "וכסף וזהב לא ירבה לו מאד" (דברים יז, יז). אך לטובת הכלל, המדינה, ודאי שהוא רשאי לעשות כן, ועליו מוטלת האחריות לנהל את הכלכלה בצורה הטובה ביותר. מותר לו להרבות כסף וזהב לצורך הצבא והמלחמה: "מרבה הוא כדי שיתן לאפסניא" (ספרי, דברים, פסקה קנט); "אוצרות הממון המוכן לצרכי ישראל, מצוה להרבותם" (רמב"ם, פירוש המשנה, סנהדרין ב, ה).

קשה להגדיר בצורה ברורה, עד כמה מותר לשלטון להגדיל את תקציב המדינה בלא שיעבור על האיסור להרבות כסף וזהב, אך העיקרון הוא שמותר להגדילו כדי לספק כל דבר המיועד לטובת הכלל ולצרכי המדינה: מימון הצבא, השקעות, החזר הוצאות ועוד.

שמואל הנביא מסביר לעם את משפט המלך, סמכויותיו ויכולת ההתנהלות שלו, ומתייחס גם ליכולתו לגייס למלחמה אנשים ורכוש (שמואל א ח, יא-כב). ממכלול הדברים נראה שיש למלך סמכויות רבות: הוא רשאי להפקיע רכוש ואנשים, ולא נזכר כאן דבר באשר לתשלום שכר ללוחמים. ויש לברר כמה שאלות בעניין זה: האם הלוחמים צריכים לספוג את ההפסד שנגרם להם עקב השתתפותם במלחמה? האם המשק הכלכלי ייפגע עקב המלחמה והאזרחים עצמם יישאו בעול? האמנם ניצחון על אויב מציק בא גם במחיר הרס ופגיעה חמורה בתשתית הכלכלית הפנימית, כשהלוחמים אינם יכולים לפרנס את עצמם ואת בני משפחותיהם?

התלמוד עוסק בשאלת פשר דברי שמואל לעם, מדוע הוא אומר שהם עתידים לזעוק ולמאוס במלך, ובמשמעות תשובת העם לשמואל. וזה לשונו (סנהדרין כ ע"ב):

אמר רב יהודה אמר שמואל: כל האמור בפרשת מלך, מלך מותר בו. רב אמר: לא נאמרה פרשה זו אלא לאיים עליהם, שנאמר: "שום תשים עליך מלך" (דברים יז, טו) - שתהא אימתו עליך. כתנאי. רבי יוסי אומר: כל האמור בפרשת מלך, מלך מותר בו; רבי יהודה אומר: לא נאמרה פרשה זו אלא כדי לאיים עליהם, שנאמר "שום תשים עליך מלך" - שתהא אימתו עליך.

לדברי ר' יוסי ורב יהודה בשם שמואל, יש למלך סמכויות רבות, והוא אינו חייב לפצות את אזרחיו על השירות שהם נותנים לו או על השימוש ברכושם; ואילו לדברי ר' יהודה ורב, שמואל הנביא מגזים בדבריו, ואינו מציג בפני העם את כל התמונה, מפני שהוא מתכוון להפחידם כדי שיבינו את משמעות סמכות המלך. הוא עצמו נהג בדרך אחרת ממה שאמר לעם באשר לרכוש הפרטי: "הנני ענו בי נגד ה' ונגד משיחו את שור מי לקחתי וחמור מי

לקחת" (שמואל א יב, ג). ודרשו חכמים פסוק זה ואמרו (מדרש רבה, במדבר, פרשה יח, סימן י):

שור שהייתי מקריב עליהם לקרבן ומבקש רחמים עליהם, וכן למשווח עליהם מלך, משלי היה, שנאמר: "עגלת בקר תקח בידך" (שמואל א טז, ב). וכן הוא אומר: "כי זבח היום לעם בבמה" (שמואל א ט, יב) - לא נטלתי משלהם.⁵

הנהגות אלו הן בגדר מידת חסידות, ואינן מייצגות את הדרך המקובלת, אך על העם לדעת שהמנהיג עלול לנצל את מעמדו וסמכותו באופן שלילי וליטול מקופת הציבור לעצמו.

לדעת הרמב"ם, למלך מותר לעשות כל מה שאמר שמואל לעם, אלא שראוי שישלם תמורת כל מה שהוא נוטל מן העם לצורך עצמו. וזה לשונו (משנה תורה, מלכים, פרק ד, הלכה א):

רשות יש למלך ליתן מס על העם לצרכיו או לצורך המלחמות... ודיניו בכל אלו הדברים וכיצא בהן דין. שכל האמור בפרשת מלך - מלך זוכה בו.

הרמב"ם אומר בתחילת דבריו שהלכה כר' יוסי וכרב יהודה בשם שמואל, שכל האמור בפרשת המלך, מותר לו לעשותו, ולכן מותר לו לגבות מסים לצורכי הכלל או לצורך המלחמה. וראוי להדגיש שהמילה "לצרכיו" אין משמעה לצרכיו הפרטיים אלא לצורכי ההנהגה השלטונית. ובהמשך דבריו, הרמב"ם מפרט את סמכויות המלך בעניין זה. וזה לשונו (משנה תורה, מלכים, פרק ד, הלכות ג-ו):

וכן לוקח מן בעלי האומניות כל מה שהוא צריך, ועושין לו מלאכתו, ונותן שכרן.⁶ ולוקח כל הבהמות והעבדים והשפחות למלאכתו, ונותן שכרן או דמיהן. שנאמר: "ולחרוש חרישו ולקצור קצירו ולעשות כלי מלחמתו וכלי רכבו" (שמואל א ח, יב); "ואת עבדיכם ואת שפחותיכם ואת בחוריכם הטובים ואת חמוריכם יקח ועשה

5 אמירה דומה מצינו גם בגמרא בברכות: "אמר אביי ואיתימא רבי יצחק: הרוצה להנות - יהנה כאלישע; ושאינו רוצה להנות - אל יהנה כשמואל הרמתי, שנאמר: 'ותשובתו הרמתה כי שם ביתו' (שמואל א ז, יז). ואמר רבי יוחנן: שכל מקום שהלך שם ביתו עמו" (ברכות י ע"ב).

6 דוגמאות לתשלום שכר על ידי מלכים תמורת עבודה ציבורית: שלמה המלך שילם למי שהכינו את העצים והאבנים לבניין בית המקדש (מלכים א ה, כז-לב; דברי הימים ב ב, יד); יואש מלך יהודה קיבץ תרומות מכל העם כדי לחזק את בדק הבית, ושילם את שכרם של מי שעסקו בשיפוץ הבית (דברי הימים ב כד, יב); אמציהו מלך יהודה גייס לוחמים משבט יהודה ובנימין, ושכר עוד מאה אלף לוחמים במאה כיכרי כסף. במצוות הנביא, הוא לא נזקק להם, והם נקמו באנשי שבט יהודה (דברי הימים ב כה, ה-יג). מכאן אין להוכיח שרק שכירי החרב קיבלו שכר, ולוחמי שבט יהודה לא קיבלו שכר. ההבדל ביניהם יסודו בעובדה שאת לוחמי שבטו הוא היה יכול לגייס גם, אך בפועל הוא לא שילם להם שכר, על אף שראוי היה שיעשה כן, בעוד שלא היה יכול לגייס לוחמים משבט אפרים, ממלכות ישראל, אלא תמורת שכר. על דברי בת פרעה למרים אחות משה, "היליכי את הילד הזה והינקהו לי ואני אתן את שכרך" (שמות ב, ט). אומר הנצי"ב בפירושו העמק דבר (שם): "כך דרך המלכים לשלם בעין יפה ולא לגזור לעשות להם בחנם".

למלאכתו" (שמואל א ח, טז)... ולוקח השדות והזיתים והכרמים לעבדיו כשילכו למלחמה ויפשטו על מקומות אלו, אם אין להם מה יאכלו אלא משם, ונותן דמיהן. שנאמר: "ואת שדותיכם ואת כרמיכם וזיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו" (שמואל א ח, יד).

בולטת לעין העובדה שבכל מקום הרמב"ם מדגיש את העובדה שהמלך חייב לשלם לנתיניו תמורת שירותיהם והשימוש ברכושם. המלך נוטל מסים מן הציבור, וחלק מהם משמש למימון צורכי הלוחמים או רכוש הציבור שסייע למלחמה בדומה למה שנהוג היום במדינת ישראל. אמנם ייתכן במקרה חריג שלא יממן המלך את הוצאות המלחמה, ויפול הנטל הכלכלי למימון צורכי המלחמה גם על הלוחמים, כפי שאולי היה נהוג באומות העולם, אך המנהג הראוי הוא שיממן המלך את הוצאות המלחמה וישלם שכר לחייליו ולכל מי שעובד למען המדינה או הצבא וכדומה. ומה שהמלך לוקח לצורך מלאכתו או כדי לשלם לעבדיו, אין מדובר במתן אישי אלא כחלק מצורכי המדינה.⁷

אכן, מן המקרא ניתן ללמוד על מלכים הגונים וישרים שדאגו לקיום מערכת ביטחונית וכלכלית בשגרה ובעתות חירום: צבא מאורגן, בניית ערי מבצר ובהן נשק וגם מחסני חירום, הנקראים במקורותינו "אוצרות", לטובת האזרחים. המנגנונים השלטוניים מומנו בימים ההם מכספי מסים ומכיבושים ומגיוס לוחמים לצבא. אמנם לא נאמר במפורש במקרא שהמגויסים לטובת הצבא או לטובת הציבור קיבלו שכר, אולם הדעת נותנת שקיבלו שכר, שאם לא כן, לא ניתן לנהל מערכת תקינה של חיים אזרחיים.⁸

7 השלל במלחמה היה מתחלק בין המלך לבין הלוחמים, הן הקרביים הן העורפיים. ייתכן שמתן השלל לחיילים היה חלק מן הפיצוי על השתתפותם במלחמה. ייתכן שתשובת הנביא לאמציזהו (לעיל, הע' 6), שבידי ה' להשיב לו הרבה יותר ממה שהפסיד עבור שכירת הלוחמים מאפרים (דברי הימים ב כה, ט) היא בגדר הוכחה שהשלל שימש לתשלום ללוחמים. על חלוקת השלל, ראה ספרי (לעיל, הע' 3), עמ' 330-344, "מעמד של חיילי העורף".

8 ממעשיו של ישי אבי דוד, ניתן ללמוד שאפילו מזון הלוחמים היה באחריותם: "ויאמר ישי לדוד בנו, קח נא לאחיך איתת הקליא הזה ועשרה לחם הזה והרץ המחנה לאחיך. ואת עשרת חריצי החלב האלה תביא לשר האלף ואת אחיך תפקד לשלום, ואת ערובתם תקח" (שמואל א יז, יז-יח). והרלב"ג אומר על אתר שהלוחמים היו חייבים לדאוג למזונם ולהפקיד עירבון למימונו. דברים דומים אומרים רד"ק והמצודות, אם כי אינם קושרים זאת ליכולת להשיג מזון: "כי כן מנהג אנשי החיל, לפי שאין מעות מצויות במלחמה, וישי נתן לדוד מעות שיוציא בהם משכונותיהם". אך נראה שאין מדובר במזון קיומי. וכי כל משפחה הייתה נעה בעקבות בניה לספק להם מזון? במקרה זה, בית-לחם קרובה לעמק האלה, אך מה יהיה כשהלוחמים נמצאים במרחק רב מבתיהם? לכמה זמן יספיקו עשרה לחמים לשלושה לוחמים, שלושת אחיו של דוד? מה פשר מתן עשרת חריצי החלב לשר האלף? אלא נראה שהמטרה העיקרית של ישי היא: "את אחיך תפקוד לשלום". במסגרת זו, הוא שולח להם חבילות ופינוקים ("צ'ופרים") וגם למפקדם, שר האלף. גם כיום, הלוחמים מקבלים חבילות שי ופינוקים מבני ביתם ומכלל הציבור, ואין אלה תחליף למזון ולביגוד שמספק הצבא. אכן כן, בעת המלחמה חסר כסף, וייתכן שעל הלוחמים למשכן רכוש כדי שמשפחתם הנמצאת בעורף תוכל להתקיים בינתיים, אבל האחריות היא של המלך. מקור נוסף שניתן ללמוד ממנו שהמזון היה מובא מביתו של כל לוחם הוא פירוש הרדב"ז לדברי הרמב"ם: "במלחמת מצוה

אין טעם לבסס מערכת שלטון או לנצח את האויב במלחמה תוך פגיעה בחיי האזרחים שבעורף, בפרנסתם או ברכושם, כיוון שפגיעה בכלכלת האזרחים ובפרנסתם היא בגדר פגיעה בכלכלת המדינה. חלק של החשיבה ותכנון נכון של המלחמה הוא שמירה על העורף עד כמה שניתן מבחינה כלכלית ואזרחית, ולכן מימון הלוחמים לטובת העם בהנהגת המלך או השלטון המרכזי ותשלום תמורת רכושם שסייע למלחמה חיוני ומשמעותי.

ייתכן שזה הוא גם ההבדל בין איומיו של שמואל על העם לבין תשובת העם, שהוא מצהיר בה שהא רוצה מלך. ויש לשים לב לדגש שבדברי העם. בעוד שמואל מדגיש את הממד האישי שבהנהגת המלך - "יקח ושם לו", "חרישו", "קצירו", "כלי מלחמתו", "כלי רכבו", "סריסיו עבדיו", "לו לעבדים" - העם מדגיש "ונלחם את מלחמותינו", לא את מלחמתו האישית של המלך. למען טובת העם והארץ, הם מוכנים לשאת בעול. מכאן שגם על המלך מוטלת האחריות לנצל את הסמכויות הרבות שבידו רק לטובת העם ולמען המטרות הנעלות המוטלות על העם. גם הרמב"ם מסיים את הפרק הדן בסמכויותיו של המלך בדברי העם וברוח הדברים היוצאת מהם. וזה לשונו (משנה תורה, מלכים, פרק ד, הלכה י):

ובכל אלו הדברים דינו דין. ובכל יהיו מעשיו לשם שמים. ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים, ולהלחם מלחמות ה'. שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות, שנאמר: "ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו" (שמואל א ח, כ).

כשמעשי המלך הם לשם שמים, למען הרמת דעת האמת, למלא את העולם צדק ולהכריז את הרע והרשע מן העולם, הוא ממלא את תפקידו. השלטון אינו מיועד להשגת מעמד אישי אלא לטובת העם, בוודאי בשעה קשה כמו מלחמה. כוונת דברי שמואל במילים "ונתן לעבדיו" ו"למלאכתו" אינה שיש עימות ומאבק כוח בינו לבין העם או בין המנגנון השלטוני לבין העם, וכי בכוחו של המלך להכביד ולהעצים את מנגנון השלטון על חשבון העם, שתוצאתו פגיעה בעם. עבדיו ומלאכתו הם המנגנון השלטוני המיועד לטובת העם. אכן קשה להגדיר ולכמת בדיוק מתי דרישות המלך מן העם, כגון מסים, הן בגדר הסביר,

הכל יוצאין, ואפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה" (משנה תורה, מלכים, פרק ז, הלכה ד). וזה לשון הרדב"ז: "ואפשר דבמלחמת מצוה הנשים היו מספקות מים ומזון לבעליהן, וכן המנהג היום בערביות". ולא ברור מדבריו איך נשים יעזבו את המשפחה והילדים כדי לספק אוכל לבעליהן המשתתפים במלחמה. הייתכן שכל אישה הייתה טורחת לספק מזון לבעלה? ובדומה לזה אומר הרש"ש: "משמע דגם נשים יוצאות למלחמה. וחדוש הוא. ואולי אינן יוצאות אלא לבשל ולאפות וכדומה לצורך הגברים אנשי המלחמה" (סוטה מד ע"ב, ד"ה במשנה), ואינו אומר שמדובר בנשות הלוחמים, אלא על נשים שיוצאות, ואולי כוונתו לנשים רווקות. ויש לציין שהרדב"ז והרש"ש אינם אומרים שהמזון הובא מבתי הלוחמים, וניתן לומר שהנשים היו אחראיות למזון שסיפק הצבא. לדברי הרדב"ז והרש"ש, ראה ספרי (לעיל, הע' 3), עמ' 320-334, "עריקים וסרבני גיוס".

ומתי הן בגדר הכבדה וניצול סמכות, אך ההנחה היא שבדרך כלל טובת העם עומדת לנגד עיני המלך.

גם כיום, מקובל שהמדינה מפצה על הפסדים שנגרמו עקב מלחמה. אזרחים שהפסידו ימי עבודה, מעסיקים שנפגעו עקב מחסור בכוח אדם או הימנעות העובדים מלהגיע למקום עבודתם, נזקי רכוש ועוד. התשלום נעשה באמצעות מנגנונים אחדים: מס רכוש, הביטוח הלאומי ועוד. חישוב הנזקים וההפסדים מורכב ומסובך, והצדדים - נציגי העובדים, ההסתדרות, המעסיקים ומשרד האוצר - מקיימים משא ומתן בעניין חישוב הנזקים וההפסדים, ומגיעים לסיכום מקובל על הכול. הצבא עצמו מקבל את הכספים למימון הוצאות המלחמה ממשרד האוצר בעבור תחמושת, מזון, לוגיסטיקה, ימי מילואים ועוד, שכמובן הן חורגות מן התקציב השנתי הייעודי של הצבא ומערכת הביטחון. גם כאן החישוב וההערכה מסובכים, כיוון שמדובר בהוצאה כספית גדולה מאוד, והצדדים מנהלים משא ומתן גם על דרך חישוב הוצאות המלחמה. כשהרמב"ם אומר "ונותן דמיהם", הוא אינו מורה כיצד לחשב את סך הנזקים, אבל מציין את העיקרון: השלטון חייב לממן את הוצאות המלחמה ולפצות על אבדן ימי עבודה ונזקים.

"מלך פורץ לו דרך"

לטובת צרכי המדינה והעם ולא לטובת צרכיו האישיים

על פי העקרונות שנאמרו לעיל, יש להסביר את מה שנאמר במדרש בדבר סמכויותו רחבות ההיקף של המלך להפקיע אדמות כדי לסלול דרכים או לצרכים ציבוריים חיוניים. וזה לשונו (ספרי, דברים, פסקה קסא):

לפי שמצינו ששווה הדיוט למלך בדברי תורה, ישווה לו בדברים אחרים? תלמוד לומר: "לשמור את כל דברי התורה הזאת" (דברים יז, יט). לדברי תורה שווה לו, ואין שווה לו לדברים אחרים. מיכן אמרו: מלך פורץ לעשות לו דרך, ואין ממחים בידו; להרחיב לו סטרטיות, ואין ממחים בידו. דרך המלך אין לו שיעור.

אין למלך סמכות להפקיע קרקע לשימוש הפרטי אלא רק לצורכי המנגנון השלטוני המיועד לטובת האוכלוסייה, לא לשם צבירה כוח שלטוני. וזה לשון רבנו יונה בעניין זה (חידושי רבנו יונה, סנהדרין כ"ב, ד"ה כל האמור):

דלא אמרינן "כל האמור בפרשת המלך - מלך מותר בו" אלא כשהוא עושה לצורך ליתן לעבדיו הנלחמים. אבל כשהוא רוצה להחזיק בו לעצמו בלא מלחמה - אין מלך מותר בזה. ואינו [מי] שמסרב בזה מורד במלכות.

ומעין זה נלמד מדברי התוספות, הדנים במה שמסופר על אחאב, שביקש מנבות לתת לו את כרמו, ונבות סירב לתת אותו לו. ולא אחאב עצמו רצה לקחת את השדה, אלא איזבל אשתו ביימה משפט שנידון בו נבות למוות. בסיפור זה, אין מדובר בנטילת רכוש אזרחי לצורך מלחמה, ומדברי התוספות עולה שסמכות המלך להחרים קרקע כדי לפרוץ לו דרך מוגבלת היא. וזה לשונו (סנהדרין כ ע"ב, ד"ה מלך):

ויש לומר דבפרשת המלך כתיב "יקח, ונתן לעבדיו" (שמואל א ח, יד) - ולא לעצמו.

דרישת אחאב מנבות הייתה אישית, ואין שום סמכות אישית למלך לתבוע מעבדיו לוותר על רכוש לצרכיו האישיים. אילו היה מדובר בהחרמה לטובת עבדיו, לטובת המנגנון השלטוני, היה בסמכותו להפקיע את כרמו של נבות. אין זה הגיוני לפרש שהמתן לעבדיו הוא מתן אישי, כיוון שיעלה מזה שמותר לעבדי המלך מה שאסור למלך. התוספות לא כתבו שהמלך נותן לעבדיו רק עקב מלחמה, ועל כן ניתן לפרש גם את דבריו כאומר שמותר ליטול לצורכי העם אך לא לצורך אישי.⁹

אמנם ניתן ללמוד מדבריהם של כמה מן הראשונים שיש למלך סמכות ליטול רכוש גם לצרכיו הפרטיים. כך למשל עולה מדברי רש"י: "לעשות לו דרך - לשדהו ולכרמו" (סנהדרין כ ע"ב). ובמקום אחר הוא אומר: "שהמלך פורץ גדרות של אחרים לעשות לו דרך קצר מביטו לפרדסו או לכרמו" (יבמות עו ע"ב).¹⁰

הרמ"ה מבין כך את רש"י, ומקשה עליו שלא מסתבר שתהיה למלך סמכות ליטול לצרכיו האישיים (רמ"ה, סנהדרין כ ע"ב, ד"ה מתניתין מוציא). נראה שגם את דברי רש"י, אפשר לפרש על פי העיקרון שהפקעת רכוש מותרת רק למנגנון השלטוני, מה שרש"י קורא "שדהו וכרמו". אין מדובר ברכוש פרטי, כי אם ברכוש השייך למנגנון השלטוני, וכפי שהסברנו לעיל את הפסוקים בפרשת המלך, "יקח ושם לו", "חרישו", "קצירו", "כלי מלחמתו", "כלי רכבו" ועוד, כן גם כאן מדובר בשדהו וכרמו המלכותיים לטובת צורכי המדינה.

כיום מדובר בתקציב מדינה גדול מאוד, במיליארדים של שקלים, למימון צרכים רבים בכמה תחומים: הביטחון, החינוך, התשתיות ועוד ועוד. כל אלו אינם מגיעים לכיסו האישי של אף מנהיג או שר או ראש ממשלה, אלא אם אחד מהם או מעוזריהם מועל בתפקידו ומנצל את מעמדו לקידום ענייניו האישיים. הדרך הראויה והישרה היא לנצל את הכסף וההשקעות לצורכי הציבור ולרווחתו וקידומו בלבד.

9 דברים דומים אומר רד"ק (מלכים א כא, י; שמואל א ח, יג).

10 וכן מבין גם לחם משנה (מלכים, פרק ה, הלכה ג).

פיצוי על נטילת רכוש פרטי לטובת המדינה

אמנם נאמר שה"מלך פורץ לו דרך", אך לא נאמר דבר בעניין פיצוי לבעלי הקרקע שניטל רכושם. ואף על פי שראוי שיפצה אותם, הוא אינו חייב לפצותם. הלכה זו נזכרת בתלמוד בקשר להתלבטותו של דויד המלך בשאלת פיצוי על נזק שנגרם בשעת מלחמה. וזה לשונו (בבא קמא ס ע"ב):

"ויתאוה דוד ויאמר, מי ישקני מים מבור בית לחם אשר בשער. ויבקעו שלשת הגבורים במחנה פלשתים וישאבו מים מבור בית לחם אשר בשער" (שמואל ב כג, טו-טז) - מאי קא מיבעיא ליה? אמר רבא אמר רב נחמן: טמון באש קמיבעיא ליה, אי כר' יהודה אי כרבנן, ופשטו ליה מאי דפשטו ליה.

ורש"י אומר על אתר (בבא קמא ס ע"ב, ד"ה טמון):

טמון באש קמיבעיא ליה. מעשה בא לפניו במחנה, ששרפו אנשיו גדיש של ישראל, ונצרך לשאול הלכה: אם חייבין לשלם כלים הטמונים בתוכו כר' יהודה או פטורין כרבנן.

בהמשך הסוגיה מופיעים הסברים אחרים, שעיקרם אם המלך רשאי להשתמש ברכוש הזולת. ואם מותר לו להשתמש בהם, האם הוא חייב לשלם תמורת השימוש בהם:

רב הונא אמר: גדישים דשעורים דישראל הוו, דהוו מטמרי פלשתים בהו, וקא מיבעיא ליה: מהו להציל עצמו בממון חבריו? שלחו ליה: אסור להציל עצמו בממון חבריו, אבל אתה מלך אתה, [ומלך] פורץ לעשות לו דרך ואין מוחין בידו.

השאלה היא אם מותר להפקיע שדה תמורת תשלום לבעליה, אף על פי שבעליה אינם רוצים לוותר עליה אף תמורת תשלום. והתשובה היא שברור שמותר לעשות זאת, משום שמדובר בשעת מלחמה. דויד הסתפק בשאלה אם הוא רשאי לאבד שדות בלא לשלם תמורתם ובשאלת סדרי העדיפות. והתוספות אומרים מה היה ספקו של דויד (בבא קמא ס ע"ב, ד"ה מהו): "איבעיא ליה אי חייב לשלם כשהציל עצמו מפני פקוח נפש", והרשב"א מוסיף על דברי תוספות: "בתוס' דקא מיבעיא ליה אם חייב לשלם, ונראה שפשוט להם שיכול להציל על מנת לשלם ושלא מדעת הבעלים" (בבא קמא ס ע"ב, ד"ה מהו).¹¹ תשובת הסנהדרין הייתה שאסור לאדם להציל את עצמו בממון חברו, אבל למלך מותר לעשות כן. ולא מצאנו שדנו בשאלה אם המלך חייב לפצות את עבדיו על מה שהוא מפקיע מהם, מפני שברור להם שאינו חייב לפצות אותם.

11 ראה גם הירושלמי: "ר' שמואל בר נחמן אמר: שנה אחת היתה, ושתי שדות היו, אחת שעורים ואחת עדשים. פשיטא ליה לאביד וליתן דמים? דילמא פשיטא ליה לאביד שלא ליתן דמים" (סנהדרין ב, ה).

לעיל הבאנו את דברי התוספות, שהקשו ממעשיו של אחאב על ההלכה שהמלך פורץ כדי לעשות לו דרך. להלן תשובות אחרות של התוספות שיש בהן התייחסות לעניין התשלום (סנהדרין כ ע"ב, ד"ה מלך):

ועוד יש לומר דבחנם היה יכול ליקח אם היה רוצה, אבל כשהיה שואל אחאב שימכרו לו, חשב נבות שרשות בידו לומר: לא אמכור.

ההנחה בתשובה זו היא שהשדה מופקעת לטובת הכלל, ומותר למלך להפקיע לצורכי הכלל גם מבלי לשלם תמורת מה שהפקיע. במקרה זה, נהג אחאב כפי שצריך לנהוג מלך הגון, והציע לשלם לנבות תמורת כרמו, אך נבות הסיק מדבריו בטעות שהוא יכול לסרב למלך. מכאן שהדרך הראויה היא שישלם המלך תמורת אדמות או כל רכוש אחר שהוא מפקיע לצורכי ציבור. רבנו יונה חולק בחידושו על תירוץ זה. וזה לשונו (סנהדרין כ ע"ב, ד"ה כל האמור):

ואין זה נכון. כי אין לך מורד במלכות גדול מזה.

ניתן לומר שאם המלך מציע לשלם תמורת מה שהפקיע, אין זה אומר שניתן לסרב לו, ועל זה אומר רבנו יונה שהתנהגותו של נבות הייתה בגדר מרד, אלא שהוא לא ידע זאת. מכל מקום, גם מדברי רבנו יונה עולה שהמלך חייב לשלם תמורת השימוש ברכוש פרטי. התוספות מביאים עוד שני הסברים:

והנקדן תירץ דאינו מותר [אלא] רק בשדות הרחוקים מן העיר, דלא מעלי כל כך, אבל כרם נבות היה אצל היכל אחאב בשומרון.

ועוד יש לומר דדוקא בשדה מקנה, אבל שדה אחוזה שירש מאבותיו לא, כמו שהשיב נבות: "חלילה לי מתתי נחלת אבותי לך" (מלכים א כג, ג).

כיוון שהקרקע אינה מיועדת לצורך צבאי, יש מגבלה איזו קרקע מותר להפקיע לצורך השלטון. לדעת התוספות, מותר להפקיע שלא לצורך צבאי רק קרקע פחותה בחשיבותה, בשולי העיר ולא במרכזה, וגם אסור להפקיע קרקע שהיא ירושת אבות. כל אלה מלמדים על האיזון שיש לנקוט בין פיתוח הרכוש הציבורי לטובת הכלל לבין שמירה על נכסים אישיים במרכזי הערים או ירושות וכדומה. כאמור, יש לשלטון סמכות להפקיע אדמות לצורך הציבור, ומומלץ שיפצה את בעלי האדמות והרכוש, אף על פי שאינו חייב לעשות כן.

הרמב"ם אומר שה"מלך פורץ לו דרך" (משנה תורה, מלכים, פרק ה, הלכה ג), ואינו אומר ולא כלום בעניין פיצוי תמורת הקרקע, ונראה שבפרק זה הרמב"ם מבקש רק להדגיש את סמכות השלטון להפקיע רכוש ואדמות לצורך מלחמה, ולכן אינו דן בסוגיית התשלום.

ייתכן שהרמב"ם מבין כפשוטם את דברי חז"ל: "מלך פורץ לו דרך". בשעת מלחמה, לא די שהמלך יכול לגייס אנשים ורכוש, אלא גם לשנות תוואי דרך, לפרוץ דרך חדשה ולעשות שינויים בלתי הפיכים אחרים, כשייתכן שלא יהיה אפשר להשיב את המצב לקדמותו.¹²

השתתפות ותמיכה אזרחית באחזקת הצבא

ואף על פי שהמלך מממן את פעילות הצבא, יש תחומים בהם גם האזרחים, ולפחות כך היה בעבר, שותפים באחזקת הצבא. כך למשל נאמר במשנה "מאכילין... את האכסניא דמאי" (דמאי ג, א),¹³ ובתוספתא "מאכילין את אכסניא פירות שביעית" (שביעית ה, כא במהדורת ליברמן).¹⁴ נורמה זו הייתה מקובלת בעבר, בין אם מדובר בחיילי צבא נכרי ובין אם מדובר בצבא יהודי (ירושלמי, דמאי ג, א).¹⁵ על תושבי המקום שהלוחמים נמצאים בו, מוטלת החובה לדאוג למזונותיהם וללבושם (שבת קמז ע"ב), ואולי גם לצרכים אחרים (בבא בתרא יא ע"ב).

סיבת ההיתר להאכיל את הלוחמים היהודים דמאי מלמדת גם על המשמעות של המחויבות האזרחית לאחזקת הלוחמים. וזה לשון רש"י בעניין זה (פסחים לה ע"ב, ד"ה אכסניא):

12 הרב יעקב אריאל, שו"ת באהלה של תורה, חלק ד (התשס"ג), עמ' 173-178, "פיצויים על הפקעת קרקעות", מבקש להבחין בין הפקעת רכוש בשעת מלחמה, כשהלוחמים נמצאים במצב סכנה, שאז אין לפצות את הבעלים, לבין שלבים מוקדמים יותר של המלחמה, שבהם אין סכנה ללוחמים, ועל כן יש לפצות את הבעלים. אך נראה שאין הכרח להבחין כך את דברי הרמב"ם. ראה עוד אביעד הכהן "וכי הרבים גולנים הם?": על הפקעת מקרקעין ופגיעה בזכות הקניין במשפט העברי" *שערי משפט* א 39 (התשנ"ז).

13 שמונת ללוחמים לאכול דמאי, ניתן ללמוד גם מן המשנה: "ארבעה דברים פטרו במחנה: מביאין עצים מכל מקום, ופטורים מרחיצת ידים, ומדמאי, ומלערב" (עירובין א, י).

14 על האפשרות להאכיל גויים פירות שביעית, ראה ספרי יהודה וישראל (התשע"ה), עמ' 42-51, בעניין "תוצרת אוצר בית דין בידי מי שלא ישמור על קדושתם".

15 ניתן לראות את הסברי הראשונים כחולקים זה על זה בשאלה אם דיונים אלה מתייחסים לחיילים יהודים או לחיילים גויים. הראשונים שלהלן אומרים שמדובר בצבא יהודים: רש"י, שבת קכז ע"ב, ד"ה אכסניא; רש"י, עירובין יז ע"ב, ד"ה אכסניא; רש"י, פסחים לה ע"ב, ד"ה אכסניא; תוספות, ברכות מז ע"א, ד"ה ומאכילין; תוספות, עירובין יז ע"ב, ד"ה ואת; ועוד. אך נראה שמדובר בנורמה כללית שהייתה מקובלת. ואכן יש סוגיות שבהן משמעות אכסניא היא חיילים גויים. רבא הורה לבני מחוזא איך לנהוג בשבת עם חיל המלך (שבת קמז ע"ב) או איך לנהוג בענייני חמץ (פסחים ה ע"ב; שם ל ע"א). רב הונא הורה לבני הכפרים כיצד לנהוג באפיה ביום טוב לחיל המלך (ביצה כא ע"א). את דרשת הגמרא: "ההלך" (עזרא ז, כד) - זו ארנונא" (בבא בתרא ח ע"א), מפרש רבנו חננאל: "ארוחת דורון לשלטון העובר ממקום למקום שנותן לו כל עיר ועיר ארוחה" (תוספות, בבא בתרא ח ע"א, ד"ה והלך). וכך פירשו גם בעל הערוך, ערך ארנן, והרי"ף (בבא בתרא ה ע"א בדפי הרי"ף). וזה כנראה המקור לדברי הרמב"ם: "משרבו האנסין והטילו מלכי עכו"ם על ישראל לעשות מחנות לחיילותיהן, התירו לזרוע בשביעית דברים שצריכין להם עבדי המלך בלבד" (משנה תורה, שמיטה ויובל, פרק א, הלכה י). וראה עוד: שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן שמ; ר"ן, נדרים סב ע"ב, בלשון א'.

אכסניא - חיילות מלכי ישראל המוטלין על בני העיירות לזונן, להגין עליהם מאויביהן, וישראלים הן, והרי הן כעניים, הואיל ואינן במקומן.

ניתן להבין את דברי רש"י, "להגן עליהן מפני אויביהם", כתיאור מצב, אך ניתן לראות בהם מעין הסבר למשמעותה הערכית של השותפות האזרחית: הצבא מאומן ומיומן להילחם באויבים לטובת העם ובשליחותם. ייתכן שהדבר נבע מקשיים לוגיסטיים של ניווד מזון ממקום למקום, ועל כן המטלה נפלה על האזרחים המקומיים, אך יש בזה ערך נוסף: השותפות של האזרחים היא ביטוי לקשר וההדדיות בין החזית לבין העורף. כיוון שהחיילים לא היו במקומם, ואין להם מזון משל עצמם, יש לראותם כעניים, ולכן מותר להאכילם דמאי.

הלוחמים היו רשאים גם לקחת מן האזרחים עצים להסקה, ולא היה בדבר משום גזל, כעולה מן המשנה: "ארבעה דברים פטרו במחנה: מביאין עצים מכל מקום..." (עירובין א, י). לדברי "תפארת ישראל" על אתר: "אין חוששין לגזל, דהפקר בית דין הפקר". ובתוספתא נאמר שמדובר במחנה היוצא למלחמת רשות (עירובין ב, ו). ובירושלמי נאמר: "היוצאים למלחמת הרשות מותרין בגזל עצים לחים, ואסורין בגזל עצים יבשין. היוצאים למלחמת חובה מותרין בגזל עצים יבשין ולחין" (ירושלמי, עירובין א, י). לדברי הרמב"ם בפירוש המשנה (עירובין, שם), מותר ללוחמים ליטול את העצים הללו, "לפי שהקילו להם מפני שהם עסוקים בכיבוש ארץ האויב". ההיתר להפקיע עצים לטובת הלוחמים הוא חלק מן השותפות של כלל הציבור במאמץ המלחמתי.¹⁶

גם חלק מן החיילים, היו אחראים לארגון הצד הלוגיסטי. במלחמת רשות, יש בתורה רשימה של משוחררים מן המלחמה: מי שאירס אישה ולא לקחה, מי שנטע כרם ולא חיללו, ומי שבנה בית ולא חנכו. על רשויות הצבא לשחרר אותם מפעילות קרבית, אך הם היו חייב לשרת בעורף (משנה, סוטה ח, ב). במלחמת מצווה, הם לא היו משוחררים מן הפעילות, אך גם במלחמת מצווה יש צורך בחיילים המשרתים בתפקידי שירותים, והצבא היה מוסמך לקבוע מי ימלאו תפקידי שירותים. ייתכן שתפקידם של חיילי השירותים היה גם לתאם בין המסגרת האזרחית לבין המסגרת הצבאית.¹⁷

16 דויד נמשח למלך, אך עדיין לא התקבל על ידי כל העם, ובכל זאת ראה עצמו מלך. הוא הגן על דרום הר חברון ודרש מנבל הכרמלי תשלום. כשנבל סירב, ראה בו דויד "מורד במלכות" (מגילה יד ע"א). אביגיל, אשת נבל, הביאה לדויד ואנשיו מצרכי מזון, כמו שנאמר: "ותמהר אביגיל ותקח מאתם לחם ושנים נבלי יין וחמש צאן עשוית וחמש סאים קלי ומאה צמקים ומאתים דבלים, ותשם על החמורים" (שמואל א כה, יח). המזון הרב שהביאה היה בגדר תשלום לדויד וחייליו.

17 כך מנוסח תפקידם: "כל אילו שאמרו יוצאין וחוזרין נותנין פסי העיר, ומספקין מים ומזון למלחמה, ומתקנין את הדרכים" (תוספתא, סוטה ז, כג, מהדורת ליברמן; משנה, סוטה ח, ב). את התפקידים הללו הם עושים במסגרת שירותם הצבאי, ומימון הכשרת הדרכים, כמו גם המים והמזון, הוא באחריות הצבא,

כיום, הצבא דואג לאספקה, הן למזון הן לביגוד ולכל מה שנדרש לרווחת החיילים, אך בכל זאת התמיכה האזרחית חשובה, כיוון שיש בה תרומה לחיזוק הלוחמים ומלמדת על ההדדיות והקשר ביניהם לבין האזרחים. כיום, הדבר בא לידי ביטוי בתרומות לרווחת החיילים במסגרת עמותות ואגודות ובמסגרת יזמות פרטית, כגון: איסוף וחלוקת מתנות, משחקים, מזון מיוחד, סריגת כובעים וכפפות, אירוח ועוד.

סיכום

א. השלטון מוסמך לגייס אזרחים למטרות שהן בגדר צורכי המדינה, ובהן מלחמה, וראוי שישלם שכר או פיצוי הולם לאזרחים המגויסים, ויפצה גם את המעבידים וגם על נזקי רכוש שנגרמו כתוצאה מן המלחמה. ההנחה היא שמנהיגות הגונה וטובה תעשה זאת, אם יש לה יכולת כלכלית, כדי שלא ייפגעו המשק והכלכלה האזרחיים, כיוון שפגיעה בהם היא בעצם פגיעה בכלכלת המדינה. חישוב הפיצוי והשכר צריך להיעשות על פי הבנתם של מומחים בתחום, כשהמטרה הראשית היא טובת המדינה ואזרחיה.

ב. בעבר היו אזרחים מעורבים הרבה יותר במימון הלוחמים, בעיקר במה שקשור לאספקת מזון וציוד. כיום, עקב העלות הגבוהה של המלחמות המודרניות והוצאות הביטחון השוטף היקרות, המדינה נושאת במימון המלחמה: רכישת כלי נשק, פיתוחם ותחזוקתם, רכישת תחמושת, אימונים, רכישת ציוד נלווה, מזון ואספקה אחרת, תשלום דמי מילואים ועוד. המימון יכול להיות גם באמצעות העלאת מסים או קיצוצים כלכליים בתחומי חיים אחרים. נוסף על זה, ראוי שגם האזרחים יתרמו לטובת הלוחמים, כמקובל בימינו: מזון מיוחד, מתנות, משחקים ועוד, כדי להביע את תמיכתם בלוחמים וחיזוק הקשר עם הלוחמים.

אלא שהם אחראים על אספקת המזון ותיקון הדרכים. כמו כן, היה מותר ללוחמים לאכול גם מאכלות אסורים (חולין יז ע"א; משנה תורה, מלכים, פרק ח, הלכה א; רמב"ן, דברים ו, י').

ה ר ב א ש ר ס ב ג



פיקוח נפש רוחני

■ הקדמה ■ חילול שבת להצלה משמד:
שיטת הרשב"א; שיטת התוספות; פסיקת
ה"שולחן ערוך" ■ "חלל עליו שבת אחת כדי
שישמור שבתות הרבה": חילול שבת על
עובר בן פחות מארבעים יום; חילול שבת
על חיי שעה; חילול שבת להצלת תינוק
שנשבה ■ האם דין הצלה רוחנית כדין הצלה
גופנית?: השוואה בין הצלה רוחנית לבין
הצלה גופנית; הבחנה בין הצלה רוחנית
לבין הצלה גופנית ■ הצלה רוחנית של קטן
משמד ■ הצלה רוחנית של מי שפשע ודין
החילוני בימינו ■ חילול שבת של האדם כדי
להציל את עצמו מבחינה רוחנית ■ הצלה
רוחנית שהותר לחלל עליה את השבת ■

סיכום

הקדמה

"סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם" (קוהלת יב, יג).
שלמה המלך עליו השלום מסיים את חיפוש המשמעות לחיים, שפתח בו את ספרו, במטרת
החיים. וזה לשון רש"י על אתר: "כי לדבר הזה נברא כל האדם".
אין מחלוקת שהיהדות רואה בחיי הרוח ערך עליון הקודם בחשיבותו גם לחיי הגוף, שהרי
הם התכלית לחיי הגוף, והדברים פשוטים וידועים ונובעים מכל המקורות.
עדיפות זו יש לה גם ביטוי הלכתי, כפי שאנו מוצאים למשל במשנה (בבא מציעא ב, יא):

אבדתו ואבדת אביו - אבדתו קודמת. אבדתו ואבדת רבו - שלו קודמת. אבדת אביו ואבדת רבו - של רבו קודמת. שאביו הביאו לעולם הזה, ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא.

המשנה מרחיבה דין זה גם לפדיון שבויים: האדם חייב לפדות את רבו המובהק קודם לאביו. ונאמר בתלמוד הירושלמי שפדיון חכם שנשבה קודם לפדיון מלך ישראל (ירושלמי, הוריות ג, ה).

מקור נוסף למעלה העודפת של חיי הרוח על חיי הגוף בא במדרש (תנחומא, פנחס, פרשה ד):

[ר' שמעון אומר:] שכל המחטיא את האדם יותר מן ההורגו, שההורגו הורגו בעולם הזה, ויש לו חלק לעולם הבא, והמחטיאו הורגו בעולם הזה ולעולם הבא. שתי אומות קדמו ישראל בחרב, מצרים ואדומים, שנאמר: "ארדוף אשיג אחלק שלל" (שמות טו, ט); "ויאמר אליו אדום לא תעבור בי, פן בחרב אצא לקראתך" (במדבר כ, יח). ושתיים בעבירה, מואב ועמונים. על אלו שקדמו בחרב, כתיב "לא תתעב אדומי" וגו' "לא תתעב מצרי" (דברים כג, ח). ועל אלה שקדמו בעבירה "לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה'" (דברים כג, ד).

לאור הדברים הפשוטים הללו, היה נדמה כי בבואנו לעסוק בשאלת חילול שבת להצלת חייו הרוחניים של הזולת, שלא יחטא, נמצא לפחות מספר דומה של מקורות העוסקים בשאלת חילול השבת להצלה גופנית, אך אנו מוצאים את עצמנו נבוכים עקב מיעוט מקורות בפוסקים הראשונים והאחרונים בעניין זה ומחסור בגדרים ברורים בשאלות: מהו פיקוח נפש? מה הדין כשיש ספק? ועוד שאלות שנידונו בהרחבה בעניין פיקוח נפש גופני.

יתרה מזאת, אף במקומות שנדרשו הפוסקים לעסוק בשאלות אלו, הם מיעוט, ואפילו נמנעו,¹ מלהתיר בנימוק שמדובר בפיקוח נפש רוחני.

שאלה זו נעשתה רלוונטית מאוד בדורות האחרונים, כאשר לצערנו הרב, רבים מתרחקים מן התורה והמצוות, ויש שגם מתבוללים ומתנתקים לגמרי מעולם היהדות.

שאלות כגון נסיעה לבית הכנסת בשבת כדי לשמור על הזהות היהודית או הזמנת חילוני לשבת, ועוד שאלות ממין זה, כולן קשורות לעניין שאנחנו מנסים לבאר אותו.

1 כך לדוגמה: בשו"ת במראה הבזק, חלק ג, סימן לו, המסתפק אף באמירה לנכרי לצורך פיקוח נפש רוחני, ודן בעניין זה רק מצד שבות לצורך מצווה דרבנים; בשו"ת רבבות אפרים, חלק ז, סימן תב, בשם הרב אויערבך, הנידון להלן, ליד ציון הע' 10, שלא ציין טעם להיתר; ובמאמרו של הרב פנחס גולדשמידט "עלייה מרוסיה בשבת" המעייין לד 1 (תמוז התשנ"ד), בהקדמתו לדברי הרב ישראלי זצ"ל.

חילול שבת להצלה משמד

שיטת הרשב"א

הרשב"א נשאל בעניין אישה שנחטפה על ידי מומר יהודי כדי שתמיר את דתה, אם מותר לחלל שבת ולעבור על איסור מדאורייתא כדי להודיע לאביה שילך להצילה, ואם הדבר בגדר "ספק נפשות" אם לאו (שו"ת הרשב"א, חלק ז, סימן רסז):

והשיב שהדבר צריך תלמוד. ומכל מקום כך דעתי נוטה, שאסור, לפי שאין דוחין את השבת על הצלה מן העבירות, שאין אומרים לאדם: "עמוד וחסוא כדי שיזכה חברך". ואפי' איסורא זוטא לא שרי כדי להציל את חברו מאיסורא רבה... וההיא דניחא ליה למעבד חברו איסורא זוטא ולא ליעבד איסורא רבה עם הארץ על ידו קאמר.

לכאורה, הרשב"א אינו דן בשאלה העקרונית שנשאל עליה, אם הצלה רוחנית מעין זו היא בגדר ספק נפשות, ורק הסתפק באמירה ש"הדבר צריך תלמוד" (ועוד נעמוד על זה בהמשך דברינו). אולם על השאלה המעשית הוא משיב שיש לאסור חילול שבת עקב העיקרון ההלכתי שנלמד מן התלמוד (שבת ד ע"א):

גופא. בעי רב ביבי בר אביי: הדביק פת בתנור - התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא התירו?... מתקיף לה רב ששת: וכי אומרים לו לאדם: חטא כדי שיזכה חבירו?... אמר רב ביבי בר אביי: הדביק פת בתנור - התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה.

מן הסוגיה במסכת שבת, עולה שאסור לאדם לעשות אפילו איסור קל כדי להציל את חברו מאיסור חמור. לכן, אם הדביק חברו פת בתנור בשבת, לא התירו לאדם אחר לרדות את הפת ולעבור על איסור דרבנן, רדיית הפת, לפני שתיאפה הפת ויעבור חברו על איסור מן התורה, אפיית הפת. אולם לאדם שהדביק את הפת, התירו לעשות איסור דרבנן, הקל, קודם שיבוא לידי איסור מן התורה.

לפי עיקרון זה, טוען הרשב"א, אסור לאדם לעשות עברה ולחלל שבת כדי להציל את חברו מלעבור על איסור חמור, ואפילו המרת דת ועבודה זרה ועוד.

הרשב"א מקשה על דבריו מסוגיה אחרת בתלמוד (עירובין לב ע"ב):

רבי סבר: ניחא ליה לחבר דלעביד הוא איסורא קלילא, ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה.

רבי התיר לחבר להפריש שלא מן "המוקף", כלומר הסמוך, שהוא איסור קל, כדי שעם הארץ, האוכל מן התאנים שלו, לא יעבור על איסור אכילת טבלים, שהוא איסור חמור יותר. ויש כאן סתירה לסוגיית התלמוד במסכת שבת, שנאסר בה לעשות איסור קל כדי להציל את הזולת מלעבור על איסור חמור.

על זה עונה הרשב"א: יש הבדל בין מה שנאמר במסכת עירובין, שהחבר עצמו נותן את פירותיו לעם הארץ, ואם לא יפריש מהם אפילו שלא מן המוקף, יגרום לעם הארץ לחטוא, לכן התירו לו לעשות איסור קל כדי למנוע את עם הארץ מלהיכשל בגללו. אולם במסכת שבת, אין קשר בין מעשהו של מי שהדביק פת בתנור לבין חברו העומד בצד ויכול להצילו מאיסור, כיוון שלא חברו גרם לו להדביק את הפת, ולכן אסור לו לעשות אפילו איסור קל כדי להצילו מן העברה.

שיטת התוספות

התוספות על הסוגיה במסכת שבת מקשים גם הם מן הסוגיה במסכת עירובין ומתריצים תחילה כדעת הרשב"א (ד"ה וכי אומרים), ולאחר מכן מקשים גם מסוגיה אחרת (גיטין לח ע"א) בעניין מי שחציו עבד וחציו בן חורין, שכופים את בעליו לשחררו, אף על פי שאסור לשחרר עבד כנעני כדי לאפשר לו לקיים מצוות פרייה ורבייה.

התוספות מתריצים את הסוגיות בשני חילוקים, מצווה רבה ואונס.

שאני פריה ורביה, דמצווה רבה היא, כדמשני התם בר"א [=בר' אליעזר] שנכנס לבה"מ [=לבית המדרש] ולא מצא שם י', ושחרר את עבדו להשלימו לי': מצווה דרבים שאני.

יש הבדל בין מצווה רבה, דוגמת פרייה ורבייה, שלמענה מותר אפילו לעשות איסור כדי לזכות את הזולת, אולם בסוגיה בשבת אין מצווה רבה בהצלת מי שעשה את האיסור:

ועוד י"ל דדוקא היכא דפשע קאמר: וכי אומרים לו לאדם חטא כדי כו'.

התירוצ' השני של התוספות מבחין בין מי שפשע, כגון מי שהדביק פת בתנור, שאסור לזולת לעבור אפילו על איסור קל כדי להצילו מתוצאות פשיעתו, לבין מי שהוא אנוס, כגון עבד שחציו בן חורין, שהזולת גרם למצבו, שמותר לעשות איסור קל כדי להצילו מן העברה או לזכותו במצווה.

פסיקת ה"שולחן ערוך"

ה"בית יוסף" מביא את מחלוקת הרשב"א והתוספות, מסיק כדעת התוספות, ומתיר לחלל את השבת כדי להציל את הבת שנחטפה מהמרת דתה, ואף מוסיף שיש כאן מצווה, ואפילו כופין את אביה להציל אותה בגלל המצווה החשובה העומדת על הפרק. וזה לשונו (בית יוסף, אורח חיים, סימן שו):

והשתא אם לתירוצא דמצוה רבה, הדבר ברור שאין לך מצוה רבה מלהצילה, שלא יפחידה עד שתשתמד. ואם לתירוצא דמחלק בין פשע ללא פשע, הכא נמי לא פשעה. והילכך לחלל עליה את השבת, לפקח עליה שרי, ומצוה נמי איכא. ואי לא בעי למיעבד, כייפין ליה. כדאשכחן במי שחציו עבד, שכופין את רבו כדי שלא יתבטל ממצות פריה ורביה, כי רבה היא. ואפילו לחלל שבת בדברים האסורים מן התורה, נראה דשפיר דמי. דלגבי שלא תשתמד ותעבור כל ימיה חילול שבת אמרינן: איסורא זוטא הוי.

לכאורה, לפי דברי ה"בית יוסף", נראה שדי באחד מן התירוצים של התוספות כדי להתיר, בגלל שזו מצווה רבה או מפני שלא פשעה, אלא שיש הבדל אם כופים את האב לעשות זאת, שלפי התירוצ של מצווה רבה, יש לכפות את האב להציל את בתו.

עוד יש לדקדק מדברי ה"בית יוסף", שאינם דומים לגמרי לתירוצ התוספות במצווה רבה. לדעת התוספות, נראה שדי במצווה רבה אחת או באיסור גדול אחד כדי להתיר לאדם לעבור על איסור קל כדי להציל את הזולת, אך ה"בית יוסף" מדגיש ש"נראה דשפיר דמי דלגבי שלא תשתמד ותעבור כל ימיה חילול שבת אמרינן: איסורא זוטא הוי", אינו אמור רק בהצלה מפני עברה מסוימת אלא בהצלה מפני חיים שלמים באיסור שבת.

וכן נפסק ב"שולחן ערוך" (אורח חיים, סימן שו, סעיף יד):

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

מלשון ה"שולחן ערוך", לא ברור אם הוא פוסק רק כתירוצ הראשון של התוספות, שמותר לעבור עברה מפני מצווה רבה, ולכן כופין אותו, או שמא הוא פוסק להתיר דווקא כששני התירוצים מתקיימים, שלא פשע וגם שיש בזה מצווה רבה.

הרמ"א על אתר מציין לדברי ה"שולחן ערוך" במקום אחר (רמ"א, אורח חיים, סימן שכח, סעיף י):

מי שרוצים לאנסו שיעבור עבירה גדולה, אין מחללין עליו השבת כדי להצילו (עיין לעיל סי' ש"ו) (בית יוסף בשם הרשב"א).

כלומר, ה"שולחן ערוך" פוסק כדעת הרשב"א, הפך דעתו בסימן שו.

האחרונים כתבו לתרץ את הסתירה הזו בארבעה אופנים.

א. **שיטת הב"ח** (אורח חיים, סימן שו). הבחנה בין הצלה מפשיעה לבין הצלה מאונס. לדעת הב"ח, יש להבחין בין דברי ה"שולחן ערוך" בסימן שו, שהחשש בו הוא שמא תמיר הנערה את דתה בגלל פחדה ותעבור על איסור עבודה זרה, לכן מותר להצילה מעוון חמור זה, שהוא בגדר מצווה רבה, כדעת התוספות, לבין דבריו בסימן שכח, שמדובר בו במי שאונסים אותו לעבוד עבודה זרה או לעבור על איסור, שאין עוון בידו, בגלל הכלל "אונס - רחמנא פטריה", שאין כאן הצלה מאיסור, ולכן פסק בזה כדעת הרשב"א להחמיר.

ב. **שיטת ה"לבוש"** (אורח חיים, סימן שו, סעיף יד). הבחנה בין הצלה משלוש העברות שנאמר בהן "ייהרג ואל יעבור" לבין הצלה משאר עברות. לדעת ה"לבוש", אין מושג של הצלה רוחנית, וגם ההצלה שמתיר ה"בית יוסף" לעשותה היא בגדר פיקוח נפש גופני לכל דבר, מפני שהנערה מצווה למסור את נפשה ולא לעבוד עבודה זרה, ולכן יש לחלל עליה את השבת כדי להצילה, וכן הדין בשפיכות דמים ובגילוי עריות, שגם בהן חל הכלל "ייהרג ואל יעבור". אבל בשאר עברות, שאין בהן הצלה גופנית, מפני שבהן חל הכלל "יעבור ואל ייהרג", אין היתר לחלל את השבת כדי להציל את הזולת מלעבור עליהן.

ג. **שיטת הט"ז** (אורח חיים, סימן שו, ס"ק ה). הבחנה בין הצלה מפשיעה תמידית להצלה מאונס חד פעמי. גם הט"ז מחלק בדומה לב"ח בין סימן שו, שמדובר בו בחשש לפשע, לבין סימן שכח, שמדובר בו לעברה באונס. אולם להבדיל מן הב"ח, הט"ז אינו מתיר רק הצלה מעוון חד פעמי של עבודה זרה, אלא "שאני הכא, שרוצים להמירה, ותשאר מומרת לעולם",² שבזה יש להצילה אף תוך חילול שבת. והוא אומר גם "דזה עדיף מפיקוח נפש", דהיינו שדין הצלה זו כדין הצלה גופנית, המותרת בשבת, ואפילו עדיפה ממנה. אם כן, נראה שלדעת הט"ז, יש כאן הבחנה כפולה, בסימן שו מדובר בהצלה מהרבה עברות (מומרת לעולם), ואילו בסימן שכח מדובר בהצלה מעברה אחת. הבחנה אחרת היא: בסימן שו מדובר בהצלה מעברה במזיד, ואילו בסימן שכח מדובר בהצלה מעברה באונס.

2 כך נראה גם מדברי הבית יוסף (אורח חיים, סימן שו). עיין לעיל.

ד. שיטת ה"מגן אברהם" (סימן שו, ס"ק כט). הבחנה בין הצלה מעברה תמידית באונס לבין הצלה מעברה חד פעמית באונס. ה"מגן אברהם" חולק על הב"ח, ומקשה על הבחנתו,³ לפי התירוץ השני של התוספות, שדווקא בפשע אסור לעשות איסור קל כדי להתיר איסור חמור. ומה שהתירו לעבור על איסור בשביל להציל את חברו מאיסור, הוא דווקא באונס. לכן אין הבדל מבחינה זו בין סימן שו לסימן שכח, ובשניהם מדובר בעברה באונס, אלא שבסימן שו, מדובר בהצלה לא רק מעברה יחידה של חילול שבת אלא בהצלה מחיים שלמים בחילול שבת, וה"מגן אברהם" מביא את דברי הגמרא ביומא, שנדון בהם לקמן, "דמוטב לחלל שבת אחת כדי שתשמור שבתות הרבה"; ואילו בסימן שכח, מדובר בהצלה מעברה יחידה שהאדם עושה באונס, וכיוון שהכלל הוא "אונס - רחמנא פטריה", אין כאן מקום להתיר חילול שבת בשבילה.

הרב ישראלי דן בהבדל בין תירוצי הט"ז וה"מגן אברהם" (שו"ת חוות בנימין, חלק א, סימן יד). לדעתו, יש הבדל עקרוני בין שני התירוצים, אם אנו משווים בין הצלת נפשות מבחינה רוחנית לבין פיקוח נפש גופני, ואפילו כדברי הט"ז, "ועדיפא מיניה", או שמא לפי דעת ה"מגן אברהם", יש לדון בזה רק לפי הגדר מתי אומרים לאדם לעבור על איסור קל כדי להציל את חברו מאיסור חמור.

פרשנותו של הרב ישראלי בדברי הט"ז מובילה אותנו לחלק הבא במאמר. ה"שולחן ערוך" ושאר הפוסקים שהתירו (למעט הב"ח), ציינו כדבר פשוט שהצלה רוחנית של אישה משמד היא בגדר מצווה רבה, אולם נשאלת השאלה: מה מקור קביעתם זו? ומהו המקור לדברי הט"ז שהצלה זו "עדיפא מיניה" מהצלת הגוף?

"חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה"

ה"מגן אברהם" מביא בתחילת דבריו את דברי ר' שמעון בן מנסיא בתלמוד: "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה" (יומא פה ע"א-פה ע"ב). סוגיה זו עוסקת במקור ההיתר לחלל שבת להצלה גופנית. וזה לשונה:

וכבר היה רבי ישמעאל ורבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה מהלכין בדרך, ולוי הסדר ורבי ישמעאל בנו של רבי אלעזר בן עזריה מהלכין אחריהן. נשאלה שאלה

3 הרב שאול ישראלי (עמוד הימיני, סימן יא, סעיף ט), מסביר את דעת הב"ח, המבחין בין אונס גמור לבין פשיעה גמורה ולבין פשיעה המסתעפת מאונס. לכן, ודאי שאין מדובר בפשיעה גמורה, שאסור לחברו לעבור על איסור כדי להצילו, אלא על פשיעה העלולה להסתעף בגלל האונס, שמא בגלל חששה תמיר את דתה ברצון.

זו בפניהם: מניין לפקוח נפש שדוחה את השבת... רבי שמעון בן מנסיא אומר: "ושמרו בני ישראל את השבת" (שמות לא, טז). אמרה תורה: חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. אמר רב יהודה אמר שמואל: אי הואי התם, הוה אמינא: דידי עדיפא מדידהו. "וחי בהם" (ויקרא יח, ה), ולא שימות בהם. אמר רבא: לכולהו אית להו פירכא בר מדשמואל דלית ליה פרכא... וכולהו אשכחן ודאי. ספק מנא לן? ודשמואל ודאי לית ליה פירכא.

הגמרא מביאה סדרה של הוכחות וסברות של תנאים מדוע פיקוח נפש גופני דוחה שבת, ולאחר כל סברות התנאים, מביאה את סברתו של שמואל, "וחי בהם ולא שימות בהם", ומסיקה כי מן הראיות הקודמות לא ניתן להוכיח מה הדין בספק פיקוח נפש, להוציא ראייתו של שמואל.

לכאורה, לפי פשט הסוגיה, נראה כי ההלכה שפיקוח נפש וגם ספק פיקוח נפש דוחים שבת הייתה מסורה בידם, והשאלה היא רק מה מקור הלכה זו, ולכן משבח רבא את המקור שנסמך עליו שמואל, מפני שאין לו פרכא, לעומת המקורות האחרים, שאפשר לדחותם לפחות בנוגע לספק פיקוח נפש.

אולם ניתן גם להבין שיש כאן מחלוקת עקרונית בשאלת מקור הלכה זו, ויש מחלוקת הלכתית בין הדעות עם נפקא מינות נבדלות להלכה, ויש לעיין אם נפסקה הלכה ככל הדעות או רק כחלק מהן או שמא רק כדעת שמואל, שמשבח אותה רבא.

אנו נתמקד בעיקר בסברתו של ר' שמעון בן מנסיא, הנוגעת לענייננו, "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", שעולה ממנה, כפי שאומר ה"מגן אברהם", שהתירו הצלה גופנית משום שיש בה גם משום הצלה רוחנית, "כדי שישמור שבתות הרבה".

לפי סברה זו, מסביר שם הרב ישראלי את דברי הט"ז, "ועדיפא מיניה", שהרי הצלת הגוף היא בשביל הצלת הנפש, "כדי שישמור שבתות הרבה", ולכן קל וחומר שמותר לחלל שבת להצלה רוחנית.

סברתו של ר' שמעון בן מנסיא מובאת גם בעוד מקומות כסברה פשוטה שאין עוררין עליה, כגון בסוגיית חילול שבת בתינוק בן יומו (שבת קנא ע"ב):

תניא. רבן שמעון בן גמליאל אומר: תינוק בן יומו חי - מחללין עליו את השבת. דוד מלך ישראל מת - אין מחללין עליו את השבת. תינוק בן יומו חי - מחללין עליו את השבת. אמרה תורה: חלל עליו שבת אחד כדי שישמור שבתות הרבה.

פיקוח נפש רוחני

ומעין זה גם בעוד שלושה מקורות: מכילתא דר' ישמעאל (כי תשא, פרשה א); תלמוד ירושלמי (יומא ה, ה); ומדרש תנחומא.⁴

מדברי האחרונים שנביא לקמן, נראה כי הראשונים הבינו שיש מחלוקת בין המקורות להלכת פיקוח נפש דוחה שבת.

האחרונים דנו בנפקא מינות שבין שיטת ר' שמעון בן מנסיא לבין שיטת שמואל.

חילול שבת על עובר בן פחות מארבעים יום

הנצי"ב בפירושו למכילתא (ברכת הנצי"ב, כי תשא, פרשה א, ד"ה ושמרו), אומר שהראשונים נחלקו בשאלה זו, ושורש מחלוקתם הוא בשאלה אם הם פוסקים הלכה כדעת ר' שמעון בן מנסיא בגמרא, ומותר לחלל שבת גם להצלת עובר בן פחות מארבעים יום, מפני שיש בהצלתו פוטנציאל לקיים שבתות הרבה, או שמא כדעת שמואל, שהכלל הוא "וחי בהם", המדבר דווקא על הצלת מי שנקרא אדם, ועובר בן פחות מארבעים יום עדיין אינו בכלל אדם, ואסור לחלל שבת להצלתו.

חילול שבת על חיי שעה

ה"אור החיים" כותב בפירושו לתורה:⁵

או ירצה על זה הדרך אימתי אמרתי לך לשמור איש ישראל אפילו בערך כבוד שבת, דוקא לעשות, פירוש באדם שישנו בגדר עמוד לעשות. אבל מי שודאי לא יקום ולא יגיע לשבת לשומרו, הגם שרפואות אלו יועילו לשעות או לימים, לא יחלל עליו שבת.

זאת אומרת, על חיי שעה, לפי סברתו של ר' שמעון בן מנסיא, אין מחללין שבת, ואילו לפי סברתו של שמואל, שהכלל הוא "וחי בהם", אף על דקה של חיים מותר לחלל את השבת.

חילול שבת להצלת תינוק שנשבה

ר' עקיבא איגר מסתפק בזה. וזה לשונו בחידושו (יומא פה ע"ב):

4 מדרש תנחומא (ורשא, יתרו, סימן ח). אולם מדבריו נראה שהוא חולק על דברי הגמרא, ומבין שגם לפי סברת ר' שמעון בן מנסיא, ניתן להתיר חילול שבת אף בספק פיקוח נפש. וזה לשונו: "וכל ספק נפשות דוחה את השבת שאמרה תורה: חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה".

5 אור החיים, שמות לא, טז. והביא את דבריו ה"מנחת חינוך" (מצווה לב, מוסך השבת, אות לט).

מה שכבודו משיג עלי במה שרציתי לומר דעל תינוק שנשבה בין הנכרים דמחללים שבת, דכיון דברייטא יליף מ"ושמרו את השבת" וכו' - חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, דלא שייך כן בתינוק שנשבה, דמסתמא ישתקע בין הנכרים, ואף דשמואל יליף לה "וחי בהם" - ולא שימות בהם, מסתמא לא פליג בהא על הברייטא. עכ"ד.

ולבי מהסס בזה הרבה... וגם היא גופא קשיא, כיון דדרשינן "וחי בהם" - ולא שימות בהם, מנא לן לומר דהוא דוקא היכא דישמור שבתות הרבה. ואי דאמרין דהתורה הקפידה דוקא על חיות אדם שישמור מצוות, א"כ גם בעיקר ציווי להחיות נימא דנפש כזה מותר להרגו, דאין מצווין להחיות רק מי שיקיים מצוות. אלא ודאי דאמרין דהתורה חסה על נפש מזרע ישראל, ה"נ נימא דהותר חילול שבת כדי להחיות נפש מזרע ישראל. והדבר בעיני קשה למאד להחליט כדעת כבודו נ"י.

כלומר, לדעת ר' עקיבא איגר, בניגוד לדעת המשיג, אפשר שלפי טעמו של שמואל, התורה חסה על נפש מ"זרע ישראל", אף אם לא ישמור מצוות.

לאור מחלוקת ראשונים ואחרונים זו בדברי ר' שמעון בן מנסיא ושמואל, מבאר הרב ישראלי גם את מחלוקתם של הרשב"א והתוספות בשאלה אם הלכה כדעת ר' שמעון בן מנסיא, ומותר לחלל שבת גם להצלה רוחנית, או שמא כדעת שמואל, וההיתר מוגבל רק להצלה גופנית (שו"ת חוות בנימין, שם; עמוד הימיני, סימן יא).

הפוסקים עסקו בהרחבה בכל הסוגיות הללו, ואין כאן מקום להאריך בזה, אך ברור שדעתו של ר' שמעון בן מנסיא נפסקה להלכה, לדעת רוב הראשונים והאחרונים, אם בניגוד לדעת שמואל אם כתוספת לה.⁶

האם דין הצלה רוחנית כדין הצלה גופנית?

השוואה בין הצלה רוחנית לבין הצלה גופנית

ר' שמואל סג"ל דן בספרו "נחלת שבעה" במי שנעלם, ושמע אביו שברח מן הבית כדי להתאסלם, ושאל אביו אם מותר לו לחלל עליו את השבת ולרכוב אחריו, אולי יוכל להניא אותו מלהתאסלם. ר' שמואל סג"ל מביא את דברי הרשב"א וה"בית יוסף", וחולק על דברי ה"בית יוסף". וזה לשונו (נחלת שבעה, תשובות, סימן פג):

6 ועיין בשו"ת ציץ אליעזר, הדין בנפקויות שבין הטעמים (חלק ח, סימן טו; חלק י, סימן כה).

ולי נראה דגם היכא שפשע כמו בנדון דידן נמי שרי לכתחלה, ואפילו לחלל שבת בדברים האסורים מן התורה. וגם הרשב"א לא החליט לאיסור, רק סיים שהדבר צריך תלמוד, ועוד לא השיב על שאלת השואל אם דחינן שבת מספק זה כדדחינן בספק נפשות. והרשב"א לא השיב על זה. ולי נראה דדחינן שבת מספק זה כמו גבי חולה, ואמרין טעמא: מוטב שיחלל שבת אחת ואל יחלל שבתות הרבה. וכל הזריז הרי זה משובח. וכל השואל הרי זה שופך דמים. ואפילו רבים יכולים לחלל שבת בשביל אחד החולה כדי שיוכל לשמור שבתות הרבה. ואין אומרים: וכי אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירו. ואין לומר דהיינו טעמא כתיורן של התוס' משום דהחולה לא פשע. זה אינו, דאין מיתה בלא חטא. גם במפקח את הגל מחללינן שבתא אפילו על כמה ספק ספיקא, כמו שהארכתי לעיל בתשובה סימן ס"ב. ואין לומר דמיתה שאני. אם כן כל שכן הוא להציל נפשו מני שחת ממיתה נצחית לא כל שכן.

לדעת ה"נחלת שבעה", אין כאן דיון בשאלת עשיית איסור קל להצלת הזולת אלא דיון יותר עקרוני, אם דין הצלה רוחנית כדין הצלה גופנית. ומאחר שלפי דברי ר' שמעון בן מנסיא, התשובה לשאלה זו חיובית, אין אנו נזקקים להיתרים שכתבו התוספות. ודי בעובדה שיש ספק שאפשר להציל את האדם מרדת שחת, ממיתה נצחית, כדי להתיר לחלל עליו את השבת, כמו שאנו פוסקים בפיקוח נפש גופני, ואין כאן עניין לסוגיית "אין אומרים לאדם: חטא כדי שיזכה חברך". מכאן שאין להבחין בין זקוק להצלה שפשע לבין מי שלא פשע.

אמנם בהמשך דבריו הוא מביא עוד שני נימוקים להיתר לחלל שבת להצלת הנפש גם לשיטת התוספות לפי התירוף הראשון: אם יש בזה מצווה רבה, מותר לעבור על איסור קל כדי להצילו, גם אם פשע; וגם אם פשע, פשיעתו דומה לאונס, מפני שלא פשע מתוך רצונו אלא כתוצאה מהסתה, בדומה לדברי הב"ח שהבאנו לעיל.

לפי דברי הרב ישראלי שהבאנו לעיל, גם הט"ז, ואולי גם הב"ח, הולכים באותה דרך ומשווים את ההצלה הרוחנית להצלה הגופנית. וכן אומר גם הגר"ז במפורש (לקמן), אף על פי שלמעשה לא התירו להציל בפשיעה גמורה, אלא רק באונס העלול להביא לידי פשיעה בצירוף העניין שמדובר בהצלה גדולה, מהמרת דת.

אמנם לפי שיטה זו, עדיין יש להסתפק: אם מקורה בדברי ר' שמעון בן מנסיא, הרי לפי הגמרא ביומא שהבאנו לעיל, לדעת ר' שמעון בן מנסיא, אין מחללים שבת בספק פיקוח נפש אלא רק בוודאי, הייתכן להתיר לחלל שבת במקרה זה, שיש ספק אם אפשר להציל את הבת מהמרת דת, אף בניגוד לרצונה, וקל וחומר בשאלה שנשאל ה"נחלת שבעה" על בן שברח מתוך רצון להמיר את דתו.

הגר"ז מיישב את הדבר באופן זה (שולחן ערוך הרב, קונטרס אחרון, סימן שו, הערה א):

ומכל מקום הכא בהצלת עבירה אם מחללין מספק, דהא אמרינן בגמ' וכו' פרק בתרא דיומא דדוקא מ"וחי בהם" מוכח דמחללין מספיקא, אבל משום שאמרה תורה חלל עליו... לא ידעינן בספיקא ע"ש. ומיהו בר"ן... מבואר בהדיא דמחללין אפילו בעובר מהאי טעמא. ואפשר דלכתר דגלי לן קרא דמחללין מספק גבי פקוח נפש, אם כן הוא הדין בשביל שישמור שבתות הרבה, שהוא חשוב גם כן כפיקוח נפש. ומיהו בר"ן דוחק לומר כן, הרי מותר להורגו. וצ"ע.

ונראה לפי שיטתו שאחרי ההשוואה בין פיקוח נפש רוחני לבין פיקוח נפש גופני, בעקבות דבריו של ר' שמעון בן מנסיא, ממילא אם נפסקה הלכה כשמואל בנוגע להצלת גופנית, שמחללים את השבת גם בספק ועל חיי שעה וכדומה, חלים אותם דינים גם בהצלה רוחנית.⁷

הבחנה בין הצלה רוחנית לבין הצלה גופנית

ר' יעקב ריישר דן גם הוא בסוגיה זו, בתשובתו לשאלה אם מותר לחלל שבת כדי למנוע יהודי מלעבור על איסור מוסרי, להלשין לשלטונות על יהודים אחרים, שטענו השואלים שהיה מורה הוראה שהתיר להם את הדבר (שו"ת שבות יעקב, סימן טז).

בתשובתו הוא מתייחס להיתרו של ה"נחלת שבעה", שלדעתו "מדד במדה גדושה להכריע נגד דעת הרשב"א והתוספת והש"ע בלי ראי' מספק' רק מסברת הכרס", ודוחה את ההשוואה בין פיקוח נפש רוחני לבין פיקוח נפש גופני, וטוען שהשאלה היא רק אם אומרים לאדם "חטא כדי שיזכה חברך", שאף על פי שאמרו חז"ל ש"גדול המחטיאו יותר מן ההורגו", התירו לעבור עברה חמורה משום פיקוח נפש. לכן, רק באונס יש להתיר, כפי שכתבו ה"בית יוסף" והתוספות, משום מצווה רבה וכדומה:

וזה שמאבד עצמו לדעת בעולם הבא ודאי לא אמרינן חטא כדי שיזכה חברך, כי הוא פושע בעצמו, שבחר במות ולא בחיים, וכל אדם יש שני דרכים לפניו, ובחרת בחיים, רק דהמחטיא עונשו גדול.

נדון בנפקא מינה משמעותית בין שתי הגישות הללו.

⁷ ניתן היה לתרץ כאן על פי דעת רבן שמעון בן גמליאל (שבת קנא ע"ב) ומדרש תנחומא (עין לעיל, הע' 4), שיש לחלל את השבת על הקטן, מפני שהוא עתיד לשמור שבתות הרבה, שדבריו של ר' שמעון בן מנסיא אמורים גם בספק פיקוח נפש, ולא רק בפיקוח נפש ודאי, בניגוד לדעתו של רבא ביומא. וגם לגבי העיקרון "חיי שעה", ניתן היה לומר שאין הכוונה בו דווקא לשמירת "שבתות הרבה" אלא למצוות רבות שהוא עשוי לקיים, ואת זה יכול לקיים גם ב"חיי שעה".

הצלה רוחנית של קטן משמד

ה"מגן אברהם" מסתפק בהמשך דבריו בשאלת הקטנה, אם מותר לחלל עליה את השבת כדי להצילה מלהמיר את דתה, מפני שמצד אחד, הקטן אינו עושה איסור, שהרי אין בית דין מצווין להפרישו, אך מצד שני, שמא יש לומר שהעיקרון שקבע ר' שמעון בן מנסיא, "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", שייך גם בקטן, ומותר לחלל את השבת כדי להצילו.

לכאורה, דבריו של ה"מגן אברהם" תלויים בשיטות שהבאנו בפרק הקודם, לדעת מי שמשווים פיקוח נפש גופני לפיקוח נפש רוחני, ופוסקים שכשם שבפיקוח נפש גופני מותר לחלל את השבת גם על הקטן בגלל עתידו, גם בפיקוח נפש רוחני, יהיה הדין דומה.

אולם לשיטת מי שאומרים שהכול תלוי בשאלה אם מותר לעבור על איסור קל כדי להציל מאיסור חמור, במקרה דנן, שהקטן אינו עושה איסור, שאין אפילו מצווה להפרישו, אין לכאורה היתר להצילו מהמרת דתו.

אולם כל זה שייך רק בקטן העתיד לקיים מצוות, אך מה דין "תינוק שנשבה", שלכאורה לא ניתן לומר עליו "כדי שישמור שבתות הרבה".

ה"חתם סופר" דן בעניין זה. וזה לשונו (שו"ת, אורח חיים, סימן פג):

והכא זה התינוק שנמצא בעיר שרובה נכרים, שמותר בנבילות וטריפות ואינו מצווה על השבתות, ואפשר אסור לו לשבות כדין בן נח ששבת, דאזלינן בתר רוב נכרים, וא"כ איך נחלל שבת שישמור שבתות, והוא לא ישמור אפילו שבת א'? משום הכי כתבו התוס' דאין הטעם כדי שישמור שבתות הרבה אלא משום נפש מישאל. ואם קמי שמיא גליא שהוא מזרע ישראל, אף על גב שאינו משמר שבת אינו מחללו, כי כך דין תורתנו שנלך בתר רוב, כמו שאוכל סתם בהמה והיה טריפה בסתר, וקמי שמיא גלי' שזה אכל טריפה, אין בו עון אשר חטא. כי מי שמצווה והזהיר על הטרפה הוא צוה לנו לסמוך על הרוב. והכא נמי השי"ת צוה למיזל בתר רוב, ומותר לו לחלל שבת, ואין זה חלול, ומ"מ ישראל הוא, ואין הקדוש ברוך הוא חפץ במיתתו אפילו על המעוט, כנלע"ד פי' התוס'. וא"כ לכאורה אין מקום לספיקו של המג"א, דבפיקוח נפש אין הטעם שישמור שבתות הרבה רק לקיים נפש א' מישאל אפילו לא ישמור. והכא נמי האי קטן שיטמע בקטנותו וכשיגדל יהי' אנוס. ודינא הכי שאינו מחוייב למסור עצמו למיתה (אם לא משום ע"ז אם יהיה כך). וא"כ לעולם ישראל הוא. ומ"מ בההיא דמג"א נראה להקל משום דתחלתו באנוס וסופו יהיה ברצון, ומצוה להצילו עתה.

למסקנה, מעלה ה"חתם סופר" שיש להקל, מפני שכשם שבפיקוח נפש רגיל לא הבחנו בין קטן לבין גדול, אף על פי שכרגע הוא פטור מן המצוות, וגם כשימות יהיה פטור מן המצוות, בכל זאת התירו להצילו, מפני שהתורה לא חילקה בזה, וחסה על חיי הקטן (ועיין לעיל, שיטת ר' עקיבא איגר). אם כן, לפי גישת מי שמשווים פיקוח נפש רוחני לפיקוח נפש גופני, גם בהצלה מהמרת דת אין להבחין בין הקטן לבין הגדול.

וכן פסק גם הגר"ז (שולחן ערוך הרב, אורח חיים, סימן שו, סעיף כט), ונראה שהוא סבור כדעת מי שמשווה פיקוח נפש רוחני לפיקוח נפש גופני, על פי הסברו, שכיוון שלמדנו מן הפסוק "וחי בהם" שמותר לחלל שבת גם בספק וגם לצורך חיי שעה, ואפילו בתינוק שנשבה (ר' עקיבא איגר, המובא לעיל), ממילא גם הפסוק "ושמרו בני ישראל" מוסב גם על ספק פיקוח נפש, ואף על תינוק שנשבה.

עוד אפשר לומר שמדי ספק לא יצאנו, ואולי התינוק שנשבה יחזור יום אחד לחיק היהדות ויקיים שבתות הרבה, כמו שהראינו לעיל, שלפי כל השיטות, למעט שיטת הרשב"א, מותר לחלל את השבת לצורך הצלה רוחנית משמד גם אם התוצאה אינה מובטחת.

כדעת ה"חתם סופר" והגר"ז, פסקו גם: ה"אליה רבה" (סימן שו, ס"ק לג) וה"משנה ברורה" (סימן שו, ס"ק נו-נז). ומוסיף ה"משנה ברורה" (שער הציון, שם, ס"ק מט), שגם אם נתפתה הקטנה להמיר את דתה מתוך רצונה, הוי כאונס, מפני שפיתוי קטנה הוא בגדר אונס.

ה"נשמת אדם" מבחין בין הצלה ודאית של הקטן מאיסור, שמותר לחלל עליו את השבת ולעבור אף על איסור מדאורייתא, לבין ספק הצלתו מאיסור, שאז מותר לחלל עליו את השבת ולעבור רק על איסור מדרבנן (כלל סח, סימן יג). והוא מוכיח את ההבחנה מדברי הגמרא (יומא פה ע"ב), שעולה מהם שהמקור להיתר לחלל את השבת כדי להציל את הקטן מאיסור, כפי שכתבנו לעיל, הוא רק בהצלה ודאית ולא בספק הצלה (ועיין לעיל בדברי הגר"ז, כיצד הסביר את העניין).

הצלה רוחנית של מי שפשע ודינו של החילוני בימינו

להלן סיכום השיטות שהבאנו לעיל בהצלה רוחנית של מי שפשע:

א. ה"נחלת שבעה" מתיר לחלל את השבת גם כדי להציל את מי שפשע ומבקש להמיר את דתו.

ב. הב"ח והט"ז מתירים לחלל שבת גם על תחילתו באונס וסופו ברצון, מפחד או ייאוש או הרגל עתידי. ונראה מדבריהם שבפשעיה גמורה אסור לחלל את השבת.

- ג. ה"מגן אברהם" אוסר לחלל את השבת, אף באיסור מדרבנן, להצלת מי שפשע.
- ד. ה"אליה רבה" וה"משנה ברורה" סבורים, לפי התירוץ הראשון בתוספות, שאם מדובר במצווה רבה, כגון הצלה משמך, מותר להציל גם את מי שפשע. לכן, אפשר לסמוך על דבריו ולהתיר לחלל את השבת ולעבור על איסור מדרבנן כדי להציל את מי שפשע.
- כידוע, נחלקו הפוסקים בשאלת דינם של החילוניים בימינו: יש פוסקים שהתייחסו אל מחללי השבת בפרהסיא כפושעים גמורים;⁸ ויש מי שמתייחסים אליהם כתינוק שנשבה.⁹
- אם כן, לפי מה שהבאנו בפרק הקודם, אם דין החילוני כדין תינוק שנשבה, לדעת רוב האחרונים, מותר לחלל עליו את השבת ולעבור גם על איסור מדאורייתא כדי להצילו הצלה רוחנית, כגון מפני שמד.
- ואף לשיטת מי שפוסקים שדינו כפושע גמור, גם הם מודים שתחילתו באונס, שגדל בסביבה חילונית, ואחר כך בחר להמשיך בדרך שהורגל בה, לאחר שראה גם את הדרך השנייה. אם כן, לדעת ה"נחלת שבעה" והב"ח והט"ז, גם על החילוניים שבימינו, מותר לחלל את השבת לצורך הצלה מן השמד.
- וגם אם נאמר שדינם כדין פושעים גמורים שתחילת מעשיהם בפשיעה, לדעת רוב האחרונים מותר לחלל את השבת ולעבור על איסור מדרבנן כדי להצילם משמד רוחני (אליה רבה, משנה ברורה ועוד).

חילול שבת של האדם כדי להציל את עצמו מבחינה רוחנית

- לכאורה, כל השיטות שדגנו בהן לעיל עוסקות בחילול שבת על ידי אחרים לצורך הזולת שזקוק להצלה רוחנית, ונשאלת השאלה: מה דין מי שפשע ורוצה לחלל את השבת כדי להציל את עצמו?
- לכאורה, גם הרשב"א, שאסר על אב לחלל את השבת כדי להציל את בתו מן השמד, מן הטעם "אין אומרים לאדם: חטא כדי שיזכה חברך", מודה בנידון שלפנינו שמותר לאדם לחלל את השבת כדי להציל את עצמו מבחינה רוחנית, שהרי במסקנה בסוגיה שם התירו

8 ראה למשל: שו"ת ישכיל עבדי, חלק ח, סימן יט: אמיר משיח "הלעיטהו לרשע וימות" במשנתו של הרב אלישיב מורשת ישראל 9 (התשע"ב), עמ' 131-148.

9 ראה למשל: שו"ת בניין ציון החדשות, סימן כג: חזון איש, יורה דעה, הלכות שחיטה, סימן ב: הרב צחי הרשקוביץ "תינוק שנשבה ומעמד החילוני במשנה הרב שמואל וזנר" דיני ישראל כח 223 (התשע"א).

למי שהדביק פת בתנור בשבת לרדות אותה קודם שתיאפה, ולעשות איסור קל, כדי להציל את עצמו מאיסור חמור.

נמצא לפי זה שמי שרוצה להציל את עצמו מהמרת דת, אף על פי שעשה זאת מתוך רצונו, מותר לו לחלל את השבת ולעבור על איסור מדאורייתא כדי להציל את עצמו.

וכן מבחין ה"גדול" ממינסק, ר' ירוחם יהודה ליב פרלמאן (אור גדול, סימן א):

אף דלכאורה נראה לחלק דאף אם אין מחללין שבת עבירו היכא דבעצמו הביא הסכנה עליו, היינו דוקא שאַחַר יחלל עבירו, אבל הוא בעצמו אף בכהאי גוונא שרי לחלל, והוי ממש דומיא למה שכתבו הראשונים לענין חטא כדי שיזכה חברך, דהיכא דפשע לא אמרינן חטא כדי שיזכה חברך, אבל הוא בעצמו רשאי לחטוא כדי שיזכה, והכי נמי לענין חילול בפיקוח נפש היכא דפשע בעצמו.

לפי דבריו, אפשר שניתן להתייחס מחדש לשאלת הזמנת חילוני בשבת, אם המטרה היא לקרבו לתורה ולמצוות, ואם לאותו חילוני מותר לנסוע בשבת כדי להציל את נפשו, גם מי שמזמין אותו לא יעבור על לאו ד"לפני עיוור", וגם לא יהיה בבחינת "מסייע לדבר עברה".

אולם צריך לעיין עיון גדול בשאלה אם כוונת החילוני היא להתקרב ליהדות או רק לשמור על קשרים טובים עם שכנו הדתי. האם העובדה שתיתכן התקרבותו ליהדות כתוצאה מן המפגש, די בה כדי להפוך את נסיעתו ל"הצלה רוחנית"? או שמא צריך שיתכוון במפורש לזה.

לפי זה, נראה שאין לקבוע מסמרות וכללים בעניין זה, ויש לברר בכל מקרה לגופו במה מדובר, ואם ניתן להתייחס אליו כאל הצלה עצמית.

שאלה דומה נשאלה בשו"ת במראה הבזק בעניין עידוד יהודים להגיע לבית הכנסת בשבת, אף על פי שידוע שהם עתידים לנסוע ברכב לבית הכנסת, ואסרו את הדבר משום "לפני עיוור" (חלק א, סימן לא). אולם במקום שיש חשש להתבוללות, נפסק שם שיש להעלים עין מנסיעתם בשבת, אך אסור לעודד אותם לעשות כן, תוך הדגשה שיש לעשות זאת בזהירות ובאחריות כדי שלא לפרוץ את גדר השבת.

הרב אפרים גרינבלט מביא את מכתבו של הגרש"ז אויערבך, המתיר להזמין יהודי הגר חוק מביית הכנסת בשבת ולהציע לו ללון במקום קרוב, ואם אינו רוצה, אין צריך לומר לו

להימנע מלבוא, או אפילו לומר לו שאסור להגיע לבית הכנסת ברכב (שו"ת רבבות אפרים, חלק ז, סימן תב).¹⁰

הרב משה שטרנבוך דן בעניין מי שרוצה להזמין את הוריו לשבת כדי לקרבתם לדת, מפני שהוא חושב שהוא עשוי להשפיע עליהם לטובה, וטוען שאין בזה איסור "לפני עיוור", אם הכוונה לטובת האדם, אלא רק אם מתכוונים לרעתו, להחטיאו, ובנידונו הכוונה היא לחזקו ולקרבו לשמירת המצוות (שו"ת תשובות והנהגות, חלק א, סימן שנח). בשולי דבריו, הוא אף רומז לעניין פיקוח נפש רוחני, ובייחוד של קרובים, כפי שהבאנו לעיל, שהאב חייב לחלל את השבת כדי להציל את בתו מן השמד.

הצלה רוחנית שהותר לחלל עליה את השבת

נראה לעניות דעתי שיש נפקא מינה בין השיטות שהבאנו לעיל: לפי הגישה המשווה פיקוח נפש גופני לפיקוח נפש רוחני, מדובר בסכנת "מיתה רוחנית" ולא רק בקלקול או התרחקות; ואילו לפי הגישה השוקלת איסור זוטא לעומת איסור רבה, גם קלקול העלול לגרום לעשיית עבירות רבות או סכנת התרחקות מן הדת וכדומה, גם הם בגדר איסורא רבה לעומת חילול השבת. לכן, עלינו לעיין בשאלה מתי התירו הפוסקים הצלה רוחנית לפי הגדרים בדבריהם שהבאנו לעיל.

המרת דת. בזה אין מחלוקת בין הגישות, ומדובר בהצלה רוחנית משמעותית או באיסורא רבה בהשוואה לחילול שבת.

ונראה לעניות דעתי שניתן להוסיף לזה גם מקרים של חשש להתבוללות או עזיבה מוחלטת של חיי מצוות וניתוק מן החיים היהודיים, כמו שנראה לדייק מלשון ה"בית יוסף" (אורח חיים, סימן שו): "שלא תשתמד ותעבור כל ימיה חילול שבת אמרינן איסורא זוטא הוי". לדבריו, העניין הוא שמדובר בחילול שבת אחד לעומת חילול שבת פעמים רבות, אם לא יצילו אותה. לכן, גם במצבים שתיארנו לעיל, מדובר בחילול שבת אחד מתוך סיכוי להציל את הזולת מלעבור הרבה עבירות.

הרב ישראלי מדייק מדברי ביאור הגר"א (אורח חיים, סימן שו, ד"ה מי ששלחו), "משא"כ כה"ג להביאה לכלל ישראל", עיקרון נוסף על דברי ה"בית יוסף", המחזק את דברינו, שאין מדובר רק בריבוי שבתות לעומת שבת אחת, אלא בניתוק מכלל ישראל ועזיבת כל המצוות (עמוד הימיני, סימן יא, קיא ע"א).

10 באופן דומה אומר הרב פנחס גולדשמידט, שו"ת זכרון בספר (התשנ"ה), סימן יג, על פי שו"ת איגרות משה.

לעומת זאת, יש מי שמסתייג מהרחבה זו, כגון הרב פנחס גולדשמידט, רבה של מוסקבה, המסתייג במאמרו העוסק בעליית יהודי ברית המועצות בשבת מהרחבת גדר "המרת דת" ויישומו גם כשאין סיכוי לקיום מצוות רבות או אף ניתוק מן החיים היהודיים. וזה לשונו:¹¹

ואם יבוא הטוען ויטען שעצם הישארותם תחת רשות המועצות הוא בגדר של יוצא לשמד ועומדים להיטמע בין הגויים, משא"כ כשיעלו ארצה לא יתבוללו אע"פ דלא יהפכו לשומרי מצוות, אין זו טענה. כי אם כן היה מקום להעלות את כל יהודי הגולה בשבתות, מכיוון שידוע שבני הגולה הרחוקים מתורה מועדים להיטמע בגויים מהר יותר מאשר אלה שאינם שומרי מצוות בארץ.

אמנם קשה להבין את ההשוואה שהוא עושה לשאר יהודי הגולה, שהרי אי אפשר להשוות בין העלאת יהודים ממקום שבכל רגע עלולים להיסגר שערי, והזריז לצאת משם הרי זה משובח, ואפילו בשבת, לבין מקום שאין חשש זה, ואפשר להמתין ולהעלות אותם בימי חול. וזה בדיוק תורף טענתו של הרב ישראלי.

חילוניות וזהות יהודית. אפשר שדבר זה תלוי בשאלת התייחסותנו לחילוניות. אם החילוניות היא בגדר "כפירה", דין הצלה ממנה על ידי קירוב האדם וכדומה כדין הצלה מהמרת דת של מי שפשע או תינוק שנשבה, כפי שהבאנו לעיל, וכל פעולה כזו יכולה להיות בגדר "מכה בפטיש" העשויה לגרום לחילוני להחליט לחזור בתשובה. אולם אם אנו מתייחסים לחילוניות כאל דבר מורכב הרבה יותר, שיש בו צדדים חיוביים ושליליים, וה"קירוב" לא נעשה במטרה להחזיר את החילוני בתשובה גמורה, אלא רק לחזק את הזהות היהודית שלו ושורשיו כדי ליצור בסיס איתן לקשר בין הפרטים בעם ישראל, כדי שלא ניהפך חס ושלום לשני עמים, הרי שמדובר בשיקול מעבר להצלה פרטית, ואולי הוא בגדר הצלת רבים, שנדון בה להלן.¹²

חשש קלקול והתרחקות מן הדת. כאן לכאורה הדבר תלוי בשיטות הפוסקים שנזכרו לעיל. לשיטת ה"מגן אברהם", אם מדובר בעשיית עברה אחת כדי למנוע הרבה עברות, יש מקום להקל. לעומתו, ה"ט"ז והגר"ז הקלו רק בהמרת דת (וכל הדומה לה), מפני שהיא מעין מיתה רוחנית, ואילו קלקול או התרחקות אינם בגדר מיתה רוחנית, ודינו כדין חולה שאין בו סכנה בשבת, שאסור לחלל עליו את השבת באיסור מדאורייתא.

11 לעיל, הע' 1.

12 ראה למשל מאמרו של הרב משה בארי "הזמנת חילוני ללימוד תורה בליל שבועות" צהר לח 17 (התשע"ה), בשם אליעזר שביד בשאלה מהו "פיקוח נפש לאומי".

עברות שדינן "ייהרג ואל יעבור". נראה שאין מחלוקת בין הפוסקים כשיש חשש שימסור האדם את נפשו כדי שלא לעבור על עברות שדינן "ייהרג ואל יעבור", שהוא בגדר פיקוח נפש רגיל לכל דבר, ולכן ודאי שיש לחלל את השבת כדי להצילו (ועיין בשיטת ה"לבוש" שהבאנו לעיל).

עברה שחייב עליה כרת. ר' משה פיינשטיין דן בעניין זה (שו"ת איגרות משה, אורח חיים, חלק א, סימן קטז; ומעין זה כתב גם בדיברות משה, שבת, סימן ג). לדבריו, התוספות סבורים שגם עברות שעונשן כרת הן בגדר פיקוח נפש ממש, כיוון שעונשן הוא קיצור חיי האדם, ולכן מותר לחלל את השבת אפילו בשביל עברה אחת כדי להציל ממש את חיי מי שעובר עליהן, אך לדעת הפוסקים שאינם רואים בהן פיקוח נפש ממש (הוא טוען שכך סובר בית יוסף בסימן שו, ולכן הוא נזקק להדגיש את חומרת ההמרה), אין כאן איסורא רבה, בהשוואה לחילול שבת, ואסור לחלל את השבת כדי להציל את האדם מלעבור עברה אחת, אף אם היא חמורה עד מאוד.

הצלה רוחנית של הרבים. הרמב"ם דן בעניין זה. וזה לשונו (משנה תורה, ממרים, פרק ב, הלכה ד):

וכן אם ראו לפי שעה לבטל מצות עשה או לעבור על מצות לא תעשה כדי להחזיר רבים לדת או להציל רבים מישראל מלהכשל בדברים אחרים, עושין לפי מה שצריכה השעה. כשם שהרופא חותך ידו או רגלו של זה כדי שיחיה כולו, כך בית דין מורים בזמן מן הזמנים לעבור על קצת מצות לפי שעה כדי שיתקיימו [כולם]. כדרך שאמרו חכמים הראשונים: חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה.

הרמב"ם סובר שמותר לבית דין לבטל בהוראת שעה מצוות עשה או לעבור על מצוות לא תעשה "כדי להחזיר רבים לדת או להציל רבים מישראל להכשל מדברים אחרים". והמקור לדבריו הוא דברי ר' שמעון בן מנסיא המתיר הצלה רוחנית.

מדברי הרמב"ם ניתן להבין שמדובר אף במי שפשע, שהרי הוא אומר "כדי להחזיר רבים לדת", דהיינו מותר בהוראת שעה אפילו לעבור על איסור כדי להציל את מי שהתרחקו מן הדת וכדומה ולהחזירם אל הדת.

הרשב"א, בחידושו על סוגיית "הדביק פת בתנור", מקשה כמו התוספות מסוגיה במסכת גיטין הדנה במי שבעל כנענית שחציה שפחה וחציה בת חורין, שכפו את בעליה לשחרר אותה, אף על פי שלכאורה אין כאן מצווה, ואסור לשחררה. וזה לשונו (שבת ד ע"א, ד"ה הדביק):

וההיא אמתא דהוו עבדי בה אינשי איסורא, משום שהרבים היו נכשלין בה התירו לו לשחררה וכפוהו.

מדברי הרשב"א עולה שכפו את האדון לשחרר את שפחתו על אף האיסור, "משום שהרבים היו נכשלין בה", ונראה שגם לשיטתו, שהוא אוסר חילול שבת כדי להציל מהמרת דת, מדובר רק בהצלת היחיד, אך בהצלת רבים ממכשול, גם הרשב"א מודה שמותר להציל אפילו את מי שפשע.

אם כן, נראה לכאורה שאם מדובר בהצלת הרבים, אין מחלוקת בין הפוסקים שאפשר להשתמש בהיתר זה, ומכאן פתח לדיון בשאלת יחסי דתיים וחילוניים במדינת ישראל ובשאלה אם יש בעידוד היחסים האלו משום הצלת רבים.

סיכום

שאלת ההצלה הרוחנית בשבת נעשית יותר ויותר רלוונטית בדורנו. הזמנת חילוניים לאירוח בשבת או לשיעור תורה, נסיעה לבית הכנסת בקהילות מרוחקות בחוץ לארץ, פעילויות לציבור החילוני בשבת, כשידוע שיש משתתפים שיחללו את השבת כדי להגיע אליהן, ועוד כהנה וכהנה. שאלות אלו ואחרות מציבות בפנינו אתגר הלכתי לא פשוט.

בספרות הפוסקים יש שתי גישות בשאלת היחס לפיקוח נפש רוחני: גישה המשווה פיקוח נפש רוחני לפיקוח נפש גופני; וגישה שאינה משווה ביניהם, ודנה רק בשאלת הצלת הזולת מלעבור עברה על ידי עשיית איסור קל כדי למנוע איסור חמור.

הפוסקים דנו בגדרים שניתן ללמוד מהם לשאלת הצלה רוחנית של חילוניים בימינו, בעניינים הנוגעים לנזקק להצלה, כגון מידת הפשיעה שלו או אם מדובר ביחיד או רבים, וכן בעניינים הנוגעים לסוג האיסורים וחומרתם, הן של המציל הן של הנזקק להצלה.

עם זאת, נראה שנמנעו הפוסקים מלסרטט גבולות ברורים בעניינים אלו, והעדיפו להזדקק לעקרונות אחרים בכל עניין כדי להתיר בגלל המורכבות הגדולה והקושי העצום להגדיר למשל מהי הצלה רוחנית או מהו איסורא רבה, שיהיה חמור יותר מחילול השבת.

מכל מקום, אי אפשר לשלול לגמרי את השימוש בעקרונות וביסודות הללו רק בגלל חשש זה או אחר, וחובה על מי שפוסק בעניינים אלו, שגם השיקול של פיקוח נפש רוחני יעמוד לנגד עיניו בבואו לדון בשאלות כבדות משקל אלו, שהן בגדר "דיני נפשות" ממש.

פיקוח נפש רוחני

ואם אכן הפוסק משוכנע שמדובר בפיקוח נפש רוחני, לפי הגדרים שהבאנו לעיל, יש לו על מי לסמוך, ואסור לו להסס מלהיזקק לעקרונות הללו, ממש כשם שאסור לו להסס בעניינים שהם בגדר פיקוח נפש גופני.

הרב דוד סתיו והרב אברהם סתיו



השתתפות בחתונה המנוגדת להלכה

■ הקדמה ■ חיזוק ידי עוברי עברה: "לפני עיוור לא תתן מכשול"; סיוע בידי עוברי עברה; סיוע שלא בשעת העברה; היתר משום דרכי שלום; חיזוק על ידי דיבור ■ חיזוק וחנופה ■ כניסה למקום עברה ■ "אל תתחבר לרשע" ■ סעודה של איסור ■ חתונה של גוי ■ איזו מסיבה נאסרה? ■ שיקולים להתיר ■ סיכום

הקדמה

נפתח בכמה דוגמאות של שאלות העולות לאחרונה בתדירות הולכת וגוברת:

א. "אחת העובדות במשרד הודיעה על 'נישואיה' לבחירת ליבה במועד קרוב. היא חילקה הזמנות וביקשה ממני להשתתף בשמחתה. האם מותר לי להשתתף באירוע זה? האם מותר לי להגיד לה מזל טוב? חשוב לי לציין שהיא מגיעה לכל האירועים שאני עושה לילדיי".

ב. "יש לי אח בעל נטיות הפוכות ששלח לי הזמנה להשתתף בחתונתו (החד מינית) בחוץ לארץ, ובגלל חשיבות האירוע הוא אף מוכן לממן את כרטיס הטיסה. האם נכון להגיע לחתונה או להסתכן בפירוק היחסים הטובים שבתוך המשפחה?".

ג. "בת דודתי עומדת להתחתן עם בחור לא יהודי. היעדרות ממסיבת החתונה תפגע בה ובמשפחתה: האם מותר לי ללכת לשם?".

בעולם המערבי והחילוני שאנו חיים בתוכו, הולכים ומתפתחים מודלים של חיי משפחה שאינם מוכרים ואף אסורים לפי ההלכה: החל מן התופעה העתיקה של נישואי תערובת בין

יהודים ושאינם יהודים, וכלה בנישואים חד מיניים, שנעשו נפוצים רק בשנים האחרונות. בני החברה הדתית המודרנית באים במגע יום יומי עם יהודים שאינם מקיימים מצוות, במשרד ובמסחר, בצבא ובאוניברסיטה. פעמים רבות נוצרים קשרי רעות בין האוכלוסיות, ובאופן טבעי הם חפצים להזמין זה את זה לשמחותיהם. במקרים מסוימים, הימנעות מהשתתפות בחתונה עשויה ליצור תחושות של איבה וריחוק. מצב מורכב עוד יותר נוצר כאשר אחד מבני המשפחה עוזב את דרך החיים הדתית לטובת נישואין מעין אלו, והיעדרות מחתונתו עשויה להביא לקרע בתוך המשפחה.

בכל המקרים הללו מתעוררת השאלה: האם מותר לקחת חלק בשמחות אלו? מובן שכדי להכריע בפועל בשאלות ממין זה, יש חשיבות להיכרות אישית עם המרקם החברתי והמשפחתי של הנוגעים בדבר כדי להעריך אל נכון את הסיכויים והסיכונים בכל אחת מן האפשרויות, אך בד בבד יש לברר את ההתייחסות העקרונית של ההלכה לשאלה זו, וזאת נבקש לעשות להלן.

הסוגיה העיקרית הנוגעת ליחסים עם מי שעובר עברה היא סוגיית "לפני עיוור" ו"מסייע בידי עוברי עברה". נפתח בסוגיה זו ונבחן כיצד ליישם את עקרונותיה בנידון דידן, ואחר כך נבחן עוד סוגיות הנוגעות יותר לענייננו: איסור חנופה, סעודה של עברה וסעודת נישואין של גוי.

חיזוק ידי עוברי עברה

"לפני עיוור לא תתן מכשול"

המושג "חיזוק ידי עוברי עברה" או "סיוע בידי עוברי עברה" מופיע במקורות הלכתיים רבים, אך ניתוח זהיר שלהם מראה שמדובר למעשה בשלושה דינים או בשלושה סוגי מקרים שיש לדון בענייננו לאור כל אחד מהם.

בברייתא המובאת בתלמוד נאמר (עבודה זרה ו ע"ב):

מנין שלא יושיט אדם כוס של יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח? ת"ל: "ולפני עור לא תתן מכשול".

מבואר בברייתא שאסור לספק לאדם דבר העלול לסייע לו לעבור עברה. בהמשך הגמרא נאמר שדין זה נכון רק "בתרי עברי דנהרא", היינו כאשר החפץ נמצא מעברו השני של הנהר, שהחוטא אינו יכול להשיג אותו בלי עזרת הזולת. כאשר הדבר ניתן להשגה בלי

השתתפות בחתונה המנוגדת להלכה

עזרת הזולת, משמע מן הגמרא שמותר לספק אותו לחוטא, כמו שכתבו בפירוש התוספות (שם, ד"ה מנין) והמרדכי (עבודה זרה, רמז תשצה).

מאידך, התוספות (שבת ג ע"א, ד"ה בבא) כתבו שיש איסור דרבנן לתת לאדם דבר שהוא עלול לעשות בו עברה, גם אם החוטא יכול להשיג אותו בעצמו, וכן כתבו גם: הרא"ש (שבת, פרק א, סימן א), הר"ן (עבודה זרה א ע"א בדפי הרי"ף) והריטב"א (עבודה זרה ו ע"ב, ד"ה תלמוד). וכתבו בטעם הדבר, שכיוון שיש חובה להפריש את החוטא מן האיסור, קל וחומר שאסור לסייע לו לעשותו.¹

למעשה הביא הרמ"א מחלוקת בשאלה זו (יורה דעה, סימן קנא, סעיף א):

י"א הא דאסור למכור להם דברים השייכים לעבודתם, היינו דוקא אם אין להם אחרים כיוצא בו או שלא יוכלו לקנות במקום אחר. אבל אם יכולים לקנות במקום אחר, מותר למכור להם כל דבר. ויש מחמירין. ונהגו להקל כסברא הראשונה. וכל בעל נפש יחמיר לעצמו.

מלשון הרמ"א משמע שמדובר במחלוקת קוטבית, אך הש"ך (שם, ס"ק ו) והגר"א (שם, ס"ק ח), כותבים שאין מחלוקת ביניהם, והכול סבורים שאסור לספק את הדבר לישראל רגיל, אך מותר לספק אותו לגוי או לישראל מומר, מפני שאין חובה להפרישם מן העברה. על כך הוסיף ה"דגול מרבבה" (על הש"ך שם), שלעניין זה כל מי שעושה את העברה במזיד נחשב כמומר, שאין חובה להפרישו, וכן פסק הרב פיינשטיין (שו"ת איגרות משה, אבן העזר, חלק ד, סימן סא).² ממילא נראה שפן זה של דין מסייע אינו נוגע לנידון דידן, מפני שה"חתונה" היא בגדר הפגנה בוטה של עשיית עברה בכוונה תחילה.³

סיוע בידי עוברי עברה

נאמר במשנה (שביעית ה, ט):

אשת חבר משאלת לאשת עם הארץ נפה וכברה ובוררת וטוחנת ומרקדת עמה. אבל משתטיל המים לא תגע אצלה, שאין מחזקין ידי עוברי עבירה. וכולן לא אמרו אלא מפני דרכי שלום.

1 ועיין בשו"ת כתב סופר (יורה דעה, סימן פג): "וקל וחומר זה לא ידענא, דקטן מצוים להפרישו ולהצילו מן האיסור, אבל גדול זה, שהוא עושה מדעתו ולא ישמע לו וא"א להפרישו, מנ"ל דאסור (לסייעו) [לסייע] לו, כיון שבלא סיעתו יעשה ויעבור".

2 עיין בשו"ת יביע אומר (חלק ב, אורח חיים, סימן טו), שדן בזה באריכות והסיק גם הוא להקל.

3 ואולם יש להעיר כי יש פוסקים שחלקו על הש"ך (עיין משנה ברורה, סימן שמז, ס"ק ב). ובשו"ת להורות נתן (חלק ג, סימן כג) כתב שגם הש"ך יאסור במקרה של "תינוקות שנשברו".

מבואר במשנה שאסור לסייע לאדם לעבור עברה. וכן נאמר בברייתא (עבודה זרה נה ע"ב):

אין דורכין עם ישראל שעושה פירותיו בטומאה, שאסור לסייע ידי עוברי עבירה.

מקור האיסור מבואר בדברי הרמב"ם (פירוש המשנה, תרומות ו, ג):

והמתעוה ומביא אותו לידי מכשול, או שצוהו על העבירה, או שסייעו עליה באיזה סיוע שהוא, אפילו בדיבור מועט... עובר הוא על מה שאמר ה' "ולפני עור לא תתן מכשול", אם גרם לעבירה, או שעובר על דבר ה' "אל תשת ידך עם רשע", אם סייע לחוטא.

הרמב"ם כותב שאם האדם גורם לעברה, הוא עובר על "לפני עיוור", ואילו אם העברה הייתה נעשית גם בלעדיו, הוא נחשב כ"מסייע", ועובר על איסור "אל תשת ידך עם רשע". מדבריו משמע שבשני המקרים הסיוע אסור מן התורה,⁴ אך לדעת רוב הראשונים, אם הסיוע אינו הכרחי לביצוע העברה, הוא אסור רק מדרבנן.

מן המשנה עולה בפשטות שמדובר גם בשהחוטא עובר במזיד ורגיל בדבר (עם הארץ), ובראשונים (רש"י, עבודה זרה נה ע"ב, ד"ה אבל; משנה תורה, שמיטה ויובל, פרק ח, הלכה ח), מבואר שהאיסור קיים עקרונית גם בגוי. ממילא ברור שמדובר בסוג אחר של איסור, שנאסר גם בכהאי גוונא.⁵ נראה בפשטות כי החילוק הוא בין נתינת דבר בעלמא, שיש מקום לדון בה, לבין סיוע בשעת העברה עצמה, שהוא אסור לכל הדעות (שו"ת כתב סופר, יורה דעה, סימן פג).⁶ ובאופן מעט שונה כתב בשו"ת בית שלמה (אורח חיים, סימן לח), שנחלקו רק כשיש ספק אם החפץ ישמש לעשיית איסור, אך אם האדם עומד לחטוא בוודאי, יש לאסור לתת לו את הדבר.

4 שו"ת להורות נתן (חלק ג, סימן כג). אולם בערוך השולחן (הלכות שמיטה, סימן כט, אות ב), נקט כדבר פשוט שהאיסור הוא מדרבנן בלבד כיוון שמדובר במקום שיכול להשיג את הדברים גם באופן אחר, והרמב"ם כתב סוג של מליצה בעלמא.

5 וכן כתב בשו"ת צמח יהודה (חלק ד, סימן סח) "דבשעת עבירה חמור טפי כל סיוע שהוא לבל יהא שותף חלילה לעבירה". אולם לדעת הראשונים שאסרו גם נתינת חפץ של איסור, כמובא לעיל, ייתכן שמדובר באותו איסור. כך מפורש בריטב"א (עבודה זרה ו ע"ב, ד"ה תלמוד לומר) וכן משמע בתוספות (שבת ג ע"א, ד"ה בבא) שאסרו נתינת חפץ של איסור גם לגוי.

6 ה"כתב סופר" העיר שחילוק זה אינו מסביר את איסור השאלה (במקום שאין חשש משום דרכי שלום), ויש לומר שהאבירים שאסורים בהשאלה הם אלו שמהווים חלק מהותי ממעשה האיסור. עיין שם. חילוק דומה כתב גם הגר"ש קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת (תליתאה, חלק ב, סימן לב).

סיוע שלא בשעת העברה

את האיסור לבור ולטחון עם אישה החשודה על השביעית, מסביר רש"י. וזה לשונו (גיטין סא ע"א, ד"ה לא):

לא תבור ולא תטחון עמה - לסייעה, מפני שאסור לסייע בידים ידי עוברי עבירה בשעת העבירה.

מדברי רש"י משתמע שאסור רק לסייע בשעת העברה ממש, ולא לסייע קודם לעברה (ומשום כך המשנה מתירה לסייע לאישה החשודה על הטומאה לפני שהעיסה מוכשרת לקבל טומאה).⁷ ואמנם הריטב"א חולק על רש"י (ריטב"א, שם, ד"ה אבל), אך למעשה כתבו ה"בניין ציון" (שו"ת, סימן טו) וה"משיב דבר" (שו"ת, חלק ב, סימנים לא-לב) ורבים אחרים שמותר לסייע לאדם שלא בשעת עשיית העברה.⁸ הדוגמה שדן בה הנצי"ב (שו"ת משיב דבר שם) היא שידוך בני זוג שאינם שומרים על הלכות נידה, ובכך יש דמיון לכאורה לנידון דידן. ואמנם אם היינו אוסרים גם חיזוק שלא בשעת העברה, ראוי היה לאסור השתתפות (או על כל פנים אמירת "מזל טוב" ונתינת מתנה) בכל חתונה של בני זוג שוודאי לא ישמרו על טהרת המשפחה.

עם זאת, יש מקום לחלק בין המקרים בהקשר זה. כשהאדם הולך לטקס "נישואין" של ממש, אפשר שהטקס הוא בגדר מעשה עברה, שהרי הוא בגדר התרסה וכפירה בדיני הנישואין שבתורה, ומעשה זה נחשב כעברה, כפי שהאריך להראות בשו"ת להורות נתן (חלק ה, סימן סז). אך כאשר אדם מוזמן למסיבה שנועדה לחגוג את קיומו של הקשר, או כשהוא מברך את "בני הזוג" לפני הטקס או לאחריו, נראה כי זהו חיזוק שלא בשעת העברה, שאין בו איסור לדעת רוב הפוסקים.

היתר משום דרכי שלום

נאמר במשנה (שביעית ה, ו): "כל שמלאכתו מיוחדת לעבירה - אסור; לאסור ולהתר - מותר". כלומר, מותר לתת או למכור לאדם החשוד לעבור עברה דבר שאין ודאות שישמש לעשיית איסור. לכאורה, קשה להבין היתר זה, שהרי יש כאן ספק איסור "לפני עיוור",

7 וכן במשנה (עבודה זרה ד, ט): "ישראל שהוא עושה בטומאה - לא דורכין ולא בוצרין עמו, אבל מוליכין עמו חביות לגת ומביאין עמו מן הגת. נחתום שהוא עושה בטומאה - לא לשין ולא עורכין עמו, אבל מוליכין עמו פת לפלטר".

8 שו"ת יביע אומר, אורח חיים, חלק ב, סימן טו; שו"ת משנה הלכות, חלק ז, סימן קטו; שו"ת עטרת פז, חלק א, כרך א, אורח חיים, סימן יג.

וקיימא לן ד"ספק דאורייתא לחומרא". ונאמרו בהסבר הדין כמה פירושים,⁹ אך לענייננו חשובים דברי ה"חזון איש" בעניין זה (שביעית, סימן יב, אות ט):

ונראה דהא דהקילו חכמים בספק אע"ג דספק מכשול ודאי אסור ליתן לפני עור, והיה ראוי להחמיר בספקות, משום שאם באנו להחמיר בספיקות נמי נעשה מכשול שנמנע חסד ודרכי חיים ושלום מעצמנו ומהם, והן רק עמי הארץ, וחייבים אנחנו להחיותם ולהיטיב עמם, וכל שכן שלא להרבות שנאה ותחרות בינינו וביניהם, ועוברין על "לא תשנא" ועוד כמה לאוין שאין איסורן קל מאיסור זה שאנו באין להציל אותם ממנו... והלכך שקלו חכמים בפלס עד כמה שיש להתנהג לקונסם ולמשוך ידינו מהם ושלא נגרם מכשולים גדולים יותר להם ולנו, והכריעו לאסור למכרם בזמן שהוא ודאי לעבירה ולהתיר בספק, וזו דרך הממוצעת והישרה.

מדברי ה"חזון איש" עולה חידוש עצום: אף על פי שבנתינת הדבר יש משום "לפני עיוור", מותר לתת אותו, כיוון שבהימנעות מנתינתו יש חשש לגרימת שנאה ותחרות (שגם בה יש משום "לפני עיוור"). לאור עיקרון זה, התיר הגרש"ז אויערבך לתת ליהודי מזון, אף על פי שידוע שיאכל אותו בלא ברכה. וזה לשונו (שו"ת מנחת שלמה, חלק א, סימן לה):

הואיל וכל האיסור של הנותן לו לאכול הוא רק עבירה של נתינת מכשול, וכיון שאם לא יתן לו לאכול הרי יכשל האורח באיסור יותר גדול, נמצא דליכא כלל שום עבירה, כיון דליכא הכא שום נתינת מכשול, אלא אדרבה יש כאן הצלה ממכשול גדול מאד ע"י זה שהחליף אותו בקום ועשה במכשול יותר קטן.

יש להדגיש כי דברי הגרש"ז לא נאמרו במקום שיש ספק אלא במקום של עברה ודאית. מדבריו עולה ש"דרכי שלום" אינו גורם חיצוני שיש להקל עבורו, אלא שיקול פנימי מהותי בדיני "לפני עיוור": האיבה בין שומרי המצוות לשאינם שומרים אותן היא מכשול גדול יותר מעברה מסוימת.¹⁰

9 ועיין ב"משנה ראשונה" (שביעית, שם) שהעלה שתי אפשרויות: שמדובר במקום בו יכול הקונה לרכוש את המוצרים הללו במקום אחר, וממילא הוא רק איסור מסייע מדרבנן; או שכל הגדרת איסור "לפני עיוור" מן התורה הוא רק במקום שהוא ודאי מכשול, ולא היכא שיכול גם להשתמש בהיתר, שאז זו אחריות הנכשל ולא המכשיל. כסגנון זה כתב אף בשו"ת איגרות משה (יורה דעה, חלק א, סימן עב), וכך נראה מבואר בדברי הריטב"א (עבודה זרה טו ע"ב, ד"ה מי דמי), שכתב: "ומסתברא לי דהכי קאמר דהתם כיון דליכא אלא לאו דלפני עור אין לאו דלפני עור אלא כשנותנו למי שיעשה בו עבירה ודאי, ורבנן אסרו אפילו סתמו היכא שיש רגלים לדבר לחוש שיעבור בו זה עבירה ועשו סתמו כפירוש, וכל היכא דאיכא למיתלי לקולא דלאו לעבירה בעי ליה אוקמוה רבנן אדינא והתירוהו".

10 צעד נוסף בכיוון זה צועד הרב שטרנבוך בשו"ת תשובות והנהגות (חלק א, סימן שנח): "נראה שיסוד האיסור דלפני עור הוא דומיא דעור שמכשילו, אבל אם כוונתו רק לטובת עצמו לא נקרא מכשיל, אלא כמו שרופא מנתח לא נקרא מכה חבירו, כך כאן הלוא אין כוונתו להרע לו או ליעץ לו עצה שאינה הוגנת, אלא שמקוה בזה להדריכם ולקרבתם לדרך האמת".

חיזוק על ידי דיבור

עיקר הדיון בענייננו אינו בשאלת מתן סיוע לקיום חתונה אלא בהשתתפות בה ובהבעת שמחה ותמיכה. על חיזוק מסוג זה אפשר ללמוד מן הסיפא של המשנה (שביעית ה, ט): ומחזיקין ידי נכרים בשביעית אבל לא ידי ישראל, ושואלין בשלומן מפני דרכי שלום.

בירושלמי נחלקו האמוראים בשאלת משמעות המושג "מחזיקין" (גיטין ה, י):

רבי חייה ורבי אימי. חד אמר: 'חרוש בה טבאות, ואנא נסיב לה מינך בתר שמיטתא'. וחרנה אמר: 'ישר'.

מאן דאמר 'חרוש בה טבאות, ואנא נסיב לה מינך בתר שמיטתא', מה 'שואלין בשלומן'? 'אישר'. ומאן דאמר לגוי 'ישר', מה 'שואלין בשלומן' של ישראל? 'שלום עליכם'.

תרגום:

רבי חייה ורבי אימי נחלקו. אחד אמר: 'חרוש בה היטב, ואני אקח אותה ממך לאחר השמיטה'. והאחר אמר: 'ישר'.

לדעת מי שאמר 'חרוש בה היטב, ואני אקח אותה ממך לאחר השמיטה', מה פירוש 'שואלין בשלומן'? 'אישר'. ולמי שאמר לגוי 'ישר', מה פירוש 'שואלין בשלומן' של ישראל? 'שלום עליכם'.

לפי השיטה השנייה בירושלמי, כאשר רואים גוי חורש בשביעית, מותר לומר לו "אישר", דהיינו לאחל לו הצלחה במלאכתו. ואילו כאשר רואים ישראל חורש בשביעית, אסור לחזק את ידו, ומותר רק לומר לו "שלום עליכם". לפי השיטה הראשונה, מותר להסכים עם הגוי לרכוש ממנו את השדה בסוף השנה, וההיתר "לשאול בשלומן" משמעו "אישר", אלא שלא ברור למי מותר לומר "אישר". ה"קרבן העדה" (על הירושלמי שם, ד"ה ה"ג מ"ד חרוש) אומר שמותר לומר "אישר" רק לגוי, אך התוספות (גיטין סב ע"ב, ד"ה אשרתא) גרסו בירושלמי שמותר לומר "אישר" גם לישראל החורש באיסור.

בהמשך הירושלמי משמע כשיטת התוספות, וכן שהכרעת הירושלמי היא להתיר לומר "אישר" לישראל העובר עברה:

רבי חנינא בר פפא ור' שמואל בר נחמן עברין על חד מחורשי שביעית. אמר ליה רבי שמואל בר נחמן: 'אישר'. אמר ליה ר' חנינא בר פפא: לא כן אלפן רבי: "ולא אמרו העוברים ברכת ה' עליכם", שאסור לומר לחורשי שביעית 'אישר'! א"ל:

לקרות אתה יודע, לדרוש אין אתה יודע. "ולא אמרו העוברים", אילו עובדי כוכבים ומזלות שהן כלים ועוברים מן העולם, לא אמרו לישראל "ברכת ה' עליכם".

מפשט הסיפור נראה כי ר' שמואל בר נחמן אמר "אשר" לישראל שחרש בשביעית, וכן עולה גם מדברי התוספות (וכן כתב פאת השולחן, בית ישראל, שביעית ט, כג). אך בבבלי נראה שהכריעו כשיטה האוסרת (גיטין סב ע"א):

מחזיקין ידי עכו"ם בשביעית... למימרא להו: אחזוקן, בעלמא. כי הא דרב יהודה אמר להו: אחזוקו. רב ששת אמר להו: אשרתא.

הגמרא מפרשת שמואל לומר לגויים "אשרתא" או "אחזוקו", ומשמע שלישאל אסור לומר כן. וכך מבואר גם ברמב"ם (משנה תורה, שמיטה ויובל, פרק ח, הלכה ח):

מחזיקין ידי עכו"ם בשביעית בדברים בלבד, כגון שראהו חורש או זורע, אומר לו 'תתחזק' או 'תצליח' וכיוצא בדברים אלו, מפני שאינם מצווין על שביתת הארץ.

ברור מדברי הרמב"ם שאילו היה החורש עובר עברה, אסור היה לומר לו 'תתחזק' או 'תצליח'. וכן כתב ה"מגן אברהם" (סימן שמז, ס"ק ד): "דרך ארץ לומר לאדם שעוסק במלאכה 'תצליח מלאכתך', ואפילו לעכו"ם. אבל מי שעוסק במלאכת איסור, אסור לומר לו כך". וכן כתב ה"משנה ברורה" (שם, ס"ק ז).¹¹

ונשאלת השאלה: האם מותר לומר 'שלום' לישראל העובר עברה? בירושלמי נאמר במפורש שהדבר מותר, ואילו הבבלי לא דן בדבר,¹² ולכן נראה בפשטות להתיר. וכן כתב ה"שנת השבע" (נתיב ו, אות יב, הערה יז): "ואפילו בישראל שאין מחזיקים מותר לשאול בשלומם מפני דרכי שלום, כמבואר במשנה שם. ואיני יודע למה השמיטו זאת הפוסקים". וכך נפסק בשו"ת יביע אומר (חלק ו, אורח חיים, סימן טו).

לאור האמור לעיל, יש להתלבט בשאלת הגדרת ההשתתפות בחתונה אסורה: האם ההשתתפות דומה לאמירת 'שלום', שהותרה? או שמא היא דומה לאמירת 'תתחזק', שנאסרה? על כל פנים, עולה לכאורה שאסור לאחל איחולי הצלחה בחתונה אסורה, ובכלל זה לברך ברכת מזל טוב וכדומה.

11 לדעת הריטב"א והתוספות הנ"ל, ברור שגם חיזוק מילולי נאסר מדרבנן בלבד, אך מדברי הרמב"ם (משנה תורה, רוצה, פרק יב, הלכה יד) עולה כי גם חיזוק כזה אסור מדאורייתא: "כל המכשיל עור בדבר והשיאו עצה שאינה הוגנת או שחזיק ידי עוברי עברה שהוא עור ואינו רואה דרך האמת מפני תאוות לבו הרי זה עובר בלא תעשה שנ' ולפני עור לא תתן מכשול".

12 ואף שבדרך אמונה (על הרמב"ם, שמיטה ויובל, שם) דייק מסתימת הבבלי שהדבר אסור, נראה שדיוקו אינו מוכרח.

חיזוק וחנופה

עד כה עסקנו בדין חיזוק ידי עוברי עברה כסניף של איסור "לפני עיוור" ו"מסייע", וראינו שיש שיקולים רבים להקל בדבר. אך בחיזוק המילולי יכול להיכנס גורם שאינו קיים בסיוע רגיל, הלוא הוא גורם החנופה. נאמר במשנה (סוטה ז, ח):

אגריפס המלך עמד וקבל וקרא עומד, ושבחוהו חכמים. וכשהגיע ל"לא תוכל לתת עליך איש נכרי", זלגו עיניו דמעות. אמרו לו: אל תתירא, אגריפס. אחינו אתה. אחינו אתה.

המשנה מתארת באופן ניטרלי את המעמד שחכמים מנחמים בו את אגריפס, אך הברייתא מותחת עליו ביקורת חריפה (סוטה מא ע"ב):

תנא משמיה דרבי נתן: באותה שעה נתחייבו שונאי ישראל כלייה, שהחניפו לו לאגריפס.

לפי הברייתא, חכמים עברו על איסור חנופה, ולכן נתחייבו כליה. איסור זה מקורו בדברי במדרש (ספרי, במדבר, פרשת מסעי, פיסקא קסא):

"ולא תחניפו את הארץ" - הרי זו אזהרה לחניפים.

בעל ה"יראים" (סימן רמח) מונה איסור זה כמצוות לא תעשה, ומבאר (סימן רמח):

פירוש חנופה שהזהירה עליה התורה, כל השומע דבר עולה ושאינו הגון או רואה דבר רע ואמר 'טוב הוא', ואינו שותק מתוך יראה לא מגופו ולא מממונו, אלא מתוך רשע לבבו או חושב בלבבו ואומר (בלבבו) ברע עשה פן אפו עלי ויתקוטט עמי ואיני מפסיד בקטיטתו כי אם חסדו ואהבתו, נקרא חנף, עובר בלא תחניף.

גם הסמ"ק כולל איסור זה במניין המצוות (מצווה קכט), כחלק מאיסור "ולא תהדר פני גדול". מצינו שאיסור חנופה ודין חיזוק ידי עוברי עברה כרוכים זה בזה. נאמר בגמרא (נדרים כב ע"א):

עולא במיסקיה לארעא דישראל איתלוו ליה תרין בני חוזאי בהדיה. קם חד שחטיה לחבריה. אמר ליה לעולא: 'אות עבדי?' אמר ליה: 'אין', ופרע ליה בית השחיטה. כי אתא לקמיה דר' יוחנן, א"ל: 'דלמא חס ושלום אחזיקי ידי עוברי עבירה?' א"ל: 'נפשך הצלת'.

האדם ששחט את חברו שאל את עולא אם עשה יפה, ועולא השיב לו בחיוב. בהמשך הסיפור מבואר שדברי עולא הם בגדר "חיזוק ידי עוברי עברה", ואילו ההיתר לחזק ידי עוברי עברה הוא רק כשיש בדבר פיקוח נפש. וכן כתב המאירי (שם, ד"ה אסור):

אף לחזקם בדברים או לשבחם על מה שעשו אסור. והוא הנקרא חזוק ידי עוברי עבירה. ובמקום סכנת עצמו מיהא מותר.

התוספות למדו מן הגמרא בנדרים גם לעניין איסור חנופה (סוטה מא ע"ב, ד"ה כל):

כל המחניף לחבירו יש לפרש שלא במקום סכנה. אבל במקום סכנה מותר. כי ההיא דפרק ארבעה נדרים.

מפורש בתוספות כי במעשיו של עולא לא היה רק סניף של דין "לפני עיוור" מדרבנן, אלא מעשה חנופה שהותר רק משום פיקוח נפש. בהקשר זה יש לציין כי בהמשך הגמרא (סוטה מא ע"ב) נזכרת הדעה ש"מותר להחניף לרשעים בעולם הזה". אך ברור מן הגמרא שאין מדובר במצב אידיאלי,¹³ והראשונים כתבו שהיתר זה נאמר רק במקום שיש חשש שינקום הרשע את הפגיעה בכבודו (שערי תשובה, שער ג, אות קצט; יראים, סימן רמח; מנורת המאור [אלנקאוה], פרק טז; מנורת המאור [אבוהב], אות מה; ועוד).

העולה מכל האמור לעיל, שיש לפנינו דין שלישי, השונה מן השניים שנידונו לעיל. וכן כתב ה"מנחת יצחק" (שו"ת, חלק ד, סימן עט): "דגרע במחזיקו אף רק בדיבור בעלמא, דנראה מזה דמסכים לעשייתו, מליתן בידו ולומר לו בפירוש דאסור לעשות כן".¹⁴ האיסור להחניף נאמר גם שלא בשעת עשיית העברה וגם כשהאדם מחניף לאדם רשע, וממילא ההיתרים שהבאנו לעיל אינם שייכים לענייננו. כמו כן, גם ההיתר להחניף משום "דרכי שלום" מצטמצם למצבים קיצוניים שיש בהם חשש לנזק של ממש, אלא שיש לברר אילו מעשים הם בגדר חנופה.

המעשה המובהק ביותר של חנופה הוא: לומר לעובר עברה שהוא נוהג כשורה. וזה לשון רבנו יונה בעניין זה (שערי תשובה, שער ג, אות קפז):

החנף אשר הכיר או ראה או ידע כי יש עול בכף חברו וכי החזיק בתרמית או כי יחטא איש בלשון הרע או באונאת דברים, ויחליק לו לשון הרע לאמר: לא פעלת און.

13 אחד המקורות לזה הוא פסוק המתאר את העולם הבא כעולם שלא תהיה בו חנופה (ישעיהו לב, ה), וממנו למדו שבעולם הזה יש חנופה. מקור נוסף הוא מן החנופה של יעקב כלפי עשו, שגם היא לא נעשתה מתוך רצון חופשי ומצב של שלמות.

14 עיין שם, שהתלבט אם זהו חלק (חמור יותר) של דיני סיוע או דין נפרד של חנופה.

אך בנידון דידן, אין מדובר באישור מפורש שהמעשה כשר, אלא רק בתמיכה המשתמעת מברכת מזל טוב או מנוכחות בחתונה. ונשאלת השאלה: האם גם תמיכה מעין זו אסורה? הגמרא מספרת על דין תורה שנערך לינאי המלך. וזה לשונה (סנהדרין יט ע"א - יט ע"ב):

אמר ליה שמעון בן שטח: ינאי המלך, עמוד על רגליך ויעידו בך... אמר לו: לא כשתאמר אתה, אלא כמה שיאמרו חבריך. נפנה לימינו - כבשו פניהם בקרקע. נפנה לשמאלו - וכבשו פניהם בקרקע. אמר להן שמעון בן שטח: בעלי מחשבות אתם. יבא בעל מחשבות ויפרע מכם. מיד בא גבריאלי וחבטן בקרקע, ומתו.

מן המעשה הזה, מדייק ה"מהר"ם שיק" (שו"ת, אורח חיים, סימן שג) שגם שתיקה יכולה להיחשב לעתים כחנופה. וכן מפורש בספר "יראים" (סימן רמח), שהשתיקה גם היא בכלל חנופה. וכן כתב רבנו יונה (שערי תשובה, שער ג, אותיות קצח-קצט). מאידך, ייתכן שבנידון דידן, ברור לכול שלאדם דתי חתונה מעין זו היא בגדר מעשה אסור וחמור, ולא ברור אם ההשתתפות בה מהווה סתירה לכך.¹⁵

כניסה למקום עברה

עד כה ראינו כי אם ההשתתפות בחתונה אסורה עלולה להתפרש כחזוק ואישור לדבר העברה, הדבר אסור משום חנופה, שלא נאמרו בה ההיתרים הקיימים באיסור מסייע. אך נשאלת השאלה אם עצם הכניסה למקום שנעשית בו עברה היא בגדר חזוק ידי מי שעובר עברה? התייחסות מפורשת לסוגיית הנוכחות במקומות שנעשים בהם מעשים לא ראויים יש בדברי ה"איגרות משה", הדין בעניין כניסה לבתי כנסת שאינם אורתודוקסיים. באחת מתשובותיו, הוא דן בעניין בית כנסת קונסרבטיבי שבמבנה המרכזי שלו אין מחיצה, אך יש בו חדר תפילה אחד עם מחיצה הפועל לפי כללי ההלכה (שו"ת איגרות משה, אורח חיים, חלק ב, סימן מ):

ודאי איכא סיוע להם בכל אחד שבא להתפלל לשם. ואף אם לא יהיה להם הכנסה ממנו איכא בזה חזוק למה שעשו, שאף בדברים בעלמא אסור לחזק ידי עוברי עבירה... וכ"ש בזה שהוא במעשה. ולכן אין ליכנס להתפלל לשם בכל אופן.

הרב פיינשטיין אוסר להתפלל במקום זה, משום שיש בדבר משום חזוק למעשיהם של מתפללי בית הכנסת. מאידך, בהמשך התשובה עולה נימה אחרת בעניין דומה:

15 עוד בעניין גדרי איסור חנופה, ראה שו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות, סימן קיב) ושו"ת מנחת יצחק (חלק ד, סימן עט).

ובדבר אם מותר לאכול ברעסטאראנס שמכנים שם רק מאכלי חלב אבל הם של אנשים מחללי שבת, הנה אף שם אפשר להיות כמה מאכלות אסורות כדגים טמאים... ולכן אף ליכנס לשם לאכול דברים הידועים שאין בהם שום חשש איסור יש לאסור מפני מראית עין וחשד. אך אם הוא רעב ביותר שמצטער טובא ואין שם מקום אחר לאכול, יכול ליכנס לשם לאכול דברים הידועים למותרין.

לדעתו, גם כניסה למסעדה שיש בה גם מאכלות אסורים אינה מעשה רצוי, אך בסופו של דבר הוא מתיר לאכול בה בשעת הדחק. יתר על כן, מדבריו עולה כי האיסורים היחידים הקיימים בעניין זה הם רק מראית העין והחשד, ואינו מזכיר את עניין חיזוק ידי עוברי עברה. ממילא יש לשאול: מה היחס בין שני המקרים?

נראה כי התשובה פשוטה. הקהילה הקונסרבטיבית נאבקת על זכות קיומה בעיני היהדות האורתודוקסית, ויש בכניסה לבתי כנסת של הקהילה משום אישור ומתן חוקיות לקיומם. לעומת זאת, המסעדות שאינן כשרות אינן זקוקות לאישור, והכניסה אליהן אינה נתפסת כאישור כזה. היחסים בין המסעדה לבין לקוחותיה הם יחסים מעשיים שניתן לדון בהם בדיני מסייע וכדומה, ואין בכניסה למסעדה משום הצהרת תמיכה.

ומה בדבר השתתפות בחתונה? נראה בפשטות שהיא דומה יותר לכניסה לבית כנסת קונסרבטיבי, משום שההשתתפות בחתונה חשובה לבני הזוג כביטוי לקבלה של זוגיותם, ולא בשל היבט מעשי כלשהו. מאידך גיסא, אם מדובר בחתונה של חבר קרוב או בן משפחה, ייתכן שההשתתפות בה אין בה משום הכרה בנישואין אלא הבעת קרבה כלפי האדם עצמו.

בתשובה אחרת, הרב פיינשטיין דן במקרה הדומה יותר לענייננו (שו"ת איגרות משה, אבן העזר, חלק ב, סימן יז):

ובדבר חתונה שתהיה בקאנסערוואטיווי טעמפל והראב"י שלהם יהיה מסדר הקידושין, אין לאיש כשר להיות שם. אך אם רב כשר יסדר הקידושין כדין התורה, אזי כיון שהחתונה הא אינה בזמן שבאים להתפלל שם, ליכא איסור מדינא, שהרי אין מקום לחשוד שהולכין להתפלל שם. אבל לאדם חשוב אין לו לילך לשם אף באופן זה, רק כשהוא צורך גדול ורק דרך מקרה שנזדמן כן.

ראשית, יש לשים לב לעובדה שהרב פיינשטיין מתיר כניסה לבית כנסת קונסרבטיבי, ומגביל את האיסור שראינו לעיל לתפילה בלבד. לענייננו חשובה יותר ההנחיה בדבר ההשתתפות בחתונה קונסרבטיבית: "אין לאיש כשר להיות שם". הנחייתו אמנם ברורה, אך לא ברור מה תוקפה ועל מה היא מסתמכת.

יש מקום לדמות את שאלתנו לסוגיה אחרת שדנו בה הפוסקים, השתתפות בשמחה שיש בה ריקודים מעורבים. ברור שההשתתפות במחולות אסורה, אך נשאלת השאלה אם מותר לאדם להיות נוכח בשמחה שיש בה מחולות מעורבים. ה"מנחת יצחק" אסר את הדבר בתוקף (שו"ת, חלק ג, סימן קיא):

ופשיטא דאסור להשתתף בשמחה של עבירה כזו, דהחויב למחות מוטל על כל אחד מישראל, מטעם ערבות כנ"ל, ומכ"ש שלא יסייע לדבר עבירה.

וכן כתב הגר"מ שטרנבוך (אורחות הבית, פרק לא, סעיף ה).¹⁶ מאידך גיסא, ה"מעין אומר" כותב שמותר להיכנס לחתונה מעורבת ולומר מזל טוב (שו"ת, חלק יב, התשע"ג, עמ' קמ). וכן מובא בספר "הליכות בת ישראל", בשם הרב בן-ציון אבא שאול,¹⁷ שהתיר לאישה להשתתף בחתונה מעין זו. ומעשים בכל יום שרונים משתתפים בחתונות כאלו ואף עורכים אותן.

עם זאת, נראה כי קיים הבדל מהותי בין המקרים, והוא דומה לחילוק שחילק הרב פיינשטיין בין בית כנסת קונסרבטיבי לבין בית כנסת אורתודוקסי שאינו מקפיד על ההלכה כראוי (שו"ת איגרות משה, אורח חיים, חלק ד, סימן צא):

הנה יש חלוק דבביהכ"נ של קונסרבטיבים לא יעשו מנין אף בחדר אחר, מכיון שפרסמו שהם חבורה שכופרים בכמה דיני התורה, ו"הרחק מעליה דרכה [דרכך]" נאמר במינים ומינות... אבל אלו בתי כנסיות של ארטדוקסים שאינם כראוי כגון בלא מחיצה ראויה ומשתמשים במייקראפאן אינם ח"ו כופרים במצות אלו, רק שמזלזלין בהו, אף שמאמינים בעצם בכל מצות התורה, ונעשה להו כהיתר במשך הזמן שעברו ושנו, הם בעצם יהודים כשרים וגם לפעמים הם שוגגים גמורים, ליכא ענין הרחק, ורשאיין לעשות מנין בחדר אחר... ולענין למחות בהם תלוי אם יש לקוות שישמעו צריך להודיע להם ואם לא מוטב שיהיו שוגגין.

כלומר, אם המגמה העקרונית של בית הכנסת היא מגמה של כפירה, אסור להיכנס לשם בשום אופן. אך אם המגמה העקרונית בו היא שמירת המצוות, אלא שקיים זלזול בהלכות מסוימות, אין מניעה מלהיות שותף לתפילה בבית הכנסת. ונראים הדברים שהוא הדין גם בענייננו. חתונות שיש בהן ריקודים מעורבים הן חתונות המבקשות ביסודו של דבר לשמר את מוסד הנישואין היהודי, אלא שהמשתתפים בהן אינם שומרי תורה ומצוות, וממילא הם

16 והרב מרדכי גרוס אום אני חומה א (אבן העזר, סימן כא, סעיף א, ציון המצינות, ס"ק י) כתב לשאול שאלת חכם.

17 הרב יצחק פוקס הליכות בת ישראל (התשמ"ד), עמ' ק, הע' לה.

רוקדים ריקודים מעורבים. לעומת זאת, מי שנישא בנישואי תערובת או נישואין חד מיניים מבקש לקעקע את מסורת ישראל, וההשתתפות בהם יש בה משום נטילת חלק בטקס של מינות.

"אל תתחבר לרשע"

עד כה עסקנו במסר שמעביר המשתתף בחתונה למתחתנים, דהיינו שהוא מכיר בנישואיהם, ובכך מחזק אותם ומחניף להם. אך יש מקום לאסור את ההשתתפות בחתונה אסורה גם מנקודת המבט של האדם עצמו. נאמר במשנה (אבות א, ז):

נתאי הארבלי אומר: הרחק משכן רע, ואל תתחבר לרשע, ואל תתיאש מן הפורענות.

וכתב הרמב"ם (משנה תורה, דעות, פרק ו, הלכה א):

דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר ריעיו וחביריו ונוהג כמנהג אנשי מדינתו. לפיכך צריך אדם להתחבר לצדיקים ולישב אצל החכמים תמיד כדי שילמוד ממעשיהם, ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחשך, כדי שלא ילמוד ממעשיהם.

משל נאה לכך הובא באבות דרבי נתן (נוסחא ב, פרק יא):

"ורועה כסילים ירוע". משל למה הדבר דומה? לאחד שנכנס לחנותו של בורסי, אף על פי שלא מכר לו ולא לקח ממנו הוא יוצא וריח עצמו וריח בגדיו מלוכלכים, ואין ריחו זז ממנו כל היום.

כלומר, הקרבה אל הרשע גורמת להשפעה מודעת ולא-מודעת על האדם, ומשום כך נאסרה. ההנחיה העקרונית נאמרה בנוגע ליחסים עם האדם הרשע, והיא עומדת כנגד הנחיות סותרות היוצרות תמונה מורכבת יותר, כפי שכותב בעל פירוש "הון עשיר" (על המשנה שם):

"ואל תתחבר לרשע". אבל הרחק אל תרחיקהו בשתי ידיים, אלא תהא שמאל דוחה את מעשיו, וימין מקרבת אותו תחת כנפי השכינה.

הנחיות סותרות אלו מעצבות את מערכת היחסים העדינה של שומרי המצוות עם מי שאינם שומרים אותן. אך בנידון דידן, העניין אינו עצם הקשר עם מי שעובר עברה, אלא השתתפות במעשה העברה עצמו. על כך אפשר ללמוד מדברי הנצי"ב, הן בעניין תפילה בבית כנסת של מי שאינם שומרי הלכה ומצוות (שו"ת משיב דבר, חלק א, סימן ט):

והנה כתיב במשלי א' לענין אורכי לדם אדם: "בני אל תלך בדרך אתם מנע רגלך מנתיבתם". פי' "דרך" הוא הכבושה לרבים, "נתיבה" הוא דרך היחיד. והזהיר הכתוב אשר בדרך הרבים אף על גב שא"א למנוע רגל מאותו דרך הרבים, מכ"מ אל תלך בדרך אתם אחוזי יד, משא"כ בנתיבה שלהם, שהוא דרך המיוחד להם, מנע רגלך ממש. וכך יש לנהוג עם אותם האנשים אורכי לנפש הישראלי להשחיתה ולהסירה מדרך חיי העוה"ב. אשר בדרך הרבים היינו במסחר וכדומה אי אפשר למנוע ממסחרם... אבל בנתיבה המיוחדת שלהם, היינו בית תפלה שלהם וכדומה, מנע רגלך ממש, כי אפקירותא ממשיך הלב.

כלומר, מערכת יחסים טובה עם עובדי עברה אפשרית בעיסוק ניטרלי, אך ממקומות שאופיים קשור באופן מהותי לעברה, צריך האדם להתרחק לחלוטין. ונראה שניתן ללמוד מדבריו קל וחומר לענייננו, שאסור להתחבר לאירוע שמהותו היא מעשה עברה. וכן אסר מטעם זה הגר"פ שיינברג.¹⁸

ונראים הדברים כי לאיסור זה מכון הפסוק הראשון בתהילים:

אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד ובמושב לצים לא ישב.

והגמרא אומרת (עבודה זרה יח ע"ב):

תנו רבנן: ההולך לאיצטדינן ולכרכום, וראה שם את הנחשים ואת החברין, בוקיון ומוקיון ומוליון ולוליון, בלורין סלגורין - הרי זה מושב לצים. ועליהם הכתוב אומר: "אשרי האיש אשר לא הלך" וגו' "כי אם בתורת ה' חפצו".

כלומר, הנוכחות במקומות שנעשים בהם מעשים שליליים היא בבחינת "דרך חטאים" ו"מושב לצים".

סעודה של איסור

במקומות רבים בהלכה, אנו מוצאים שהסעודה אינה בהכרח דבר ניטרלי. המקרה הנפוץ יותר הוא מה שנקרא "סעודת מצווה", שעבודה אפשר להתיר חלק מאיסורי האבלות או תשעת הימים. אך יש גם מקורות שעולה מהם שהסעודה עלולה להיות בגדר "סעודת איסור". נאמר בגמרא (פסחים מט ע"א):

18 הרב חיים פנחס שיינברג "היחס שבין הורים חילוניים ובנים בעלי תשובה" צהר ב (בהוצאת מכון הלכתי "דרך אליעזר", ירושלים התשנ"ח), עמ' נט-סח.

תניא. רבי שמעון אומר: כל סעודה שאינה של מצוה, אין תלמיד חכם רשאי להנות ממנה. כגון מאי? אמר רבי יוחנן: כגון בת כהן לישראל, ובת תלמיד חכם לעם הארץ.

הגמרא מתארת סעודות של נישואין שמומלץ לאדם להימנע מלהשתתף בהן, אף על פי שאין בהן איסור גמור, והיא מגדירה אותן כ"סעודות הרשות", שאסור לתלמיד חכם ליהנות מהן. אפשר להבין כי הסעודות האלו הן סעודות של היתר, שאין בהן ערך של מצווה, ותלמידי חכמים אמורים ליהנות רק מסעודות מצווה. אך מדברי ה"כסף משנה" עולה שדווקא סעודות אלו נאסרו, משום שיש בהן ערך שלילי, ולא סעודות רשות של ממש (דעות, פרק ה, הלכה ב). וכן כתב ה"שפת אמת" (פסחים, שם, ד"ה שם בגמ' כל). כלומר, סעודה הנערכת לכבוד אירוע שלילי מקבלת גוון שלילי, ולא ראוי להשתתף בה.

דברים אלו נאמרו לתלמידי חכמים בלבד ובסעודות שאין בהן איסור גמור, אך נראה שאם הסעודה נערכת לשם איסור ממש, היא נעשית סעודת איסור. מקור להנחה זו יש בדברי הגמרא (מגילה יב ע"א):

שאלו תלמידי את רבי שמעון בן יוחאי: מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה? אמר להם: אמרו אתם! אמרו לו: מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע.

ונשאלת השאלה: מהו האיסור בכך שנהנו מסעודת אחשוורוש? אפשר להבין שהיו שם מאכלות אסורות, אך ה"שם משמואל" אומר (פורים, שנה תרע"ב, ד"ה והנה קליפת):

ובמה שנהנו מסעודתו של אותו רשע נראה שלא היו מרגישין שיש כאן עבירה... אבל באמת היתה עבירה, שכל הסעודה היתה למושכם לזנות, כמ"ש במדרש, ועיקר הסעודה היתה מפני שחשב דתו לא מפרקי [=ששוב אינם ניצולים], וכאשר היו ישראל בסעודה זו היה נראה כמסכימים, והיה חילול השם בדבר, ומ"מ היצה"ר סימא את עיניהם משום שלום מלכות וכדומה, תירוצים של יצה"ר, ולא הרגישו שיש איסור בדבר, בזה משכו על עצמם הקליפה השניה של עמלק שמראה לו פנים על טמא שהוא טהור.

דברים דומים כתב גם ה"פרחי כהונה" (מגילה יב ע"א, ד"ה בגמ'):

דמלבד איסור נבילות וטריפות עוד בה שנהנו ושמחו בשמחת הסעודה שעשה אותו רשע, שמטרתה היתה שמחה על מפלתן של ישראל ח"ו ואבידת תקותם להגאל ח"ו, וכמ"ש לעיל דאמר אנא מנינא ולא טעינא וכו'. ומטעם זה הוציא הכלים של בית המקדש ונשתמש בהם שחשב שאין עוד תקומה לשונאי ישראל

השתתפות בחתונה המנוגדת להלכה

ח"ו. וא"כ אדרבה היה להם לישראל להתאבל על סעודה זו ולא להשתתף עמו בשמחתו וליהנות מזה.

כלומר, השתתפות בסעודה שמטרתה ועניינה הם הצהרה מנוגדת לתורה ולקב"ה היא מעשה של חילול השם. ואכן, בתוספות יום טוב (יומא ח, ז, ד"ה על), מבואר שעיקר דין חילול השם נאמר בסיטואציה כזו. נאמר בנבואת ישעיהו (ישעיהו כב, יב-יד):

ויקרא אִדְנִי ה' צבאות ביום ההוא, לבכי ולמספד ולקרח ולחגר שק. והנה ששון ושמחה הרג בקר ושחט צאן אכל בשר ושָׁתוּת יין, אכול ושתו כי מחר נמות. ונגלה באזְנִי ה' צבאות אם יִכְפֹּר העון הזה לכם עד תמותון, אמר אִדְנִי ה' צבאות.

"העון הזה", כך נאמר בגמרא (יומא פו ע"א), הוא עוון חילול השם, שאינו מתכפר אלא במות החוטא. וה"תוספות יום טוב" מבאר כיצד הגיעו חז"ל למסקנה זו:

ובגמרא משמע דכל שעושה עבירה ואחרים למדין ממנו לנהוג ג"כ קלות בדבר מקרי חלול השם דהיינו מחטיא אחרים. והיינו דלעיל מהך קרא כתיב "ויקרא ה'" וגו' "לבכי ולמספד" וגו' "והנה הרוג בקר ושחוט צאן" וגו'. כביכול לפניו יש אבל והם אוכלים ושמחים. והרואים כך סוברים דלית דין ולית דיין. אין לך חילול השם גדול מזה.

כלומר, הפסוקים מתארים מצב שבו הקב"ה קורא לבכי ולמספד, וישראל אוכלים ושותים ושמחים. נראה כי אפשר ללמוד מזה גם על מסיבות נישואין שעניינן הצהרה על זוגיות המנוגדת באופן בוטה לערכי התורה, שכל מי שמתתף בהן מצהיר על שמחתו במעשה שהקב"ה מתאבל עליו.

חתונה של גוי

נעיר על שאלה הלכתית אחרת המתעוררת כאשר מדובר בנישואי תערובת. נאמר בגמרא (עבודה זרה ח ע"א):

עובד כוכבים שעשה משתה לבנו וזימן כל היהודים שבעירו, אף על פי שאוכלין משלהן ושותין משלהן ושמש שלהן עומד לפנייהם, מעלה עליהם הכתוב כאילו אכלו מזבחי מתים, שנאמר: "וקרא לך ואכלת מזבחיו". ואימא: עד דאכיל! אמר רבא: אם כן, נימא קרא "ואכלת מזבחיו". מאי "וקרא לך"? משעת קריאה.

וכן נפסק ב"שולחן ערוך" (יורה דעה, סימן קנב, סעיף א):

עובד כוכבים העושה משה לחופת בנו או בתו, אסור לישראל לאכול שם אפילו אוכל משלו ושמש שלו עומד עליו ומשמש.

משום כך, יש לאסור לכאורה את ההשתתפות בנישואין שבהם אחד או יותר מבני הזוג אינו יהודי. עם זאת, יש מקום לסייג את האיסור בשתי דרכים.

ראשית, אפשר להבין שהאיסור נאמר דווקא לעניין אכילה. בגמרא שהובאה לעיל, הייתה הווא אמינא שאינו אסור "עד דאכיל", ולמסקנה האיסור חל "משעת קריאה". אפשר להבין את דברי הגמרא בשתי דרכים: א. הווא אמינא שהאיסור מתקיים רק באכילה, ובמסקנה עצם ההיענות לקריאה וההגעה לחתונה אסורות.¹⁹ ב. הווא אמינא שהאיסור הוא דווקא באכילה מזבחו של הגוי, ובמסקנה האיסור הוא גם כשאוכל משלו.²⁰ האפשרות השנייה היא המקובלת יותר בדברי הראשונים, וגם מלשון ה"שולחן ערוך" שהובא לעיל משמע כך. לפי אפשרות זו, האיסור מוגבל רק לאכילה, אך מותר להשתתף בחתונה של נכרי מבלי לאכול. וכך הכריע ה"משנה הלכות" (שו"ת, חלק ז, סימן קיח):

העולה לדין בבית חתנות של עכו"ם לפענ"ד יש לנהוג... שלא לאכול כלל ולא ליחוש משום איבה. ואם אפשר שלא לילך כלל יותר טוב.

אך הסייג החשוב יותר לאיסור הוא זהות הגוי שאסור להשתתף בשמחתו. מדוע אסור להשתתף בחתונה של גוי? אפשר להבין שהאיסור נובע מדיני הרחקה העשויים להביא לידי חיתון, כעולה מדברי הפסוק שהוא מקור האיסור: "וקרא לך ואכלת מזבחו. ולקחת מבנותיו לבניך". לפי טעם זה, נראה כי השתתפות בנישואין תערובת היא המקרה החמור ביותר, מפני שמדובר בבירור בגויים שיש פוטנציאל להתחתן עמם. אך רש"י אומר שהאיסור הוא משום גרימה לגוי להרבות קרבנות לעבודה זרה (עבודה זרה ח ע"ב, ד"ה ובין). גם הרמב"ם כותב ש"כל ההרחקה הזאת מפני עבודה של כוכבים הוא" (משנה תורה, עבודה זרה, פרק ט, הלכה טו). ממילא יש מקום להתיר השתתפות בחתונות גויים שאינם עובדים עבודה זרה. וכן פסק ה"יביע אומר" (שו"ת, חלק י, יורה דעה, סימן יג).²¹

19 כך עולה מדברי רבנו חננאל (עבודה זרה ח ע"א), "משעת קריאה נתחייב", וכן כתב הפרישה (יורה דעה, סימן קנב, ס"ק א) ש"אפילו על הקריאה נענש כאילו אכל". וכן כתב הגר"י פערלא (בביאורו על ספר המצוות לרס"ג, לא תעשה יא).

20 כך מבואר ברש"י (עבודה זרה ח ע"א, ד"ה וקרא) שכתב "משעה שאתה קרוי לו, מעלה אני על אכילתך כאילו הוא מזבחו", וכן מדברי הריטב"א (שם, ד"ה ומהדרין) והרמב"ם (משנה תורה, עבודה זרה, פרק ט, הלכה טו) והבית יוסף (יורה דעה, סימן קנב).

21 עיין שם שהביא גם שיטה המתירה בגויים עובדי עבודה זרה בימינו משום שאינם אדוקים בה.

איזו מסיבה נאסרה?

בדברים שאמרנו לעיל, הנחנו שמדובר במסיבה שנערך בה טקס הנישואין. אך פעמים רבות במקרים כאלו עורכים את טקס החתונה עצמו במדינות שהוא מותר בהן, ולאחר מכן עורכים בארץ מסיבה בלבד, ולא טקס נישואין, אלא רק ציון של שמחת הנישואין. ונשאלת השאלה: האם במסיבות כאלו מותר להשתתף?

נראה ללמוד תשובה לשאלה זו מדינים אחרים שנאמרו בסעודות נישואין. כך למשל בדין שראינו לעיל, האיסור להשתתף בחתונת נכרי, נאמר בגמרא (עבודה זרה ח ע"ב):

כל תלתין יומין, בין א"ל מחמת הלולא ובין לא א"ל מחמת הלולא - אסור. מכאן ואילך, אי א"ל מחמת הלולא - אסור; ואי לא אמר ליה מחמת הלולא - שרי. וכי א"ל מחמת הלולא, עד אימת? אמר רב פפא: עד תריסר ירחי שתא.

וכעין זה נאמר בחתונת ישראל בדין אמירת "שהשמחה במעונו":

משבעה ועד שלשים, בין אמר להו מחמת הלולא ובין לא אמר להו מחמת הלולא - מברך שהשמחה במעונו. מכאן ואילך, אי אמר להו מחמת הלולא - מברך שהשמחה במעונו; ואי לא - לא. וכי א"ל מחמת הלולא, עד אימת? אמר רב פפי משמיה דרבא: עד תריסר ירחי שתא.

ממקורות אלו עולה בבירור כי כאשר הסעודה נערכת בפירוש לכבוד החתונה, ועדיין לא עברו שנים עשר חודש מיום עריכת הטקס, היא בגדר חלק משמחת החתונה.

שיקולים להתיר

מכל המקורות שראינו לעיל, עולה כי אסור להשתתף בחתונה הנעשית בניגוד להלכה מטעמים אחדים. אל מול טעמים אלו, עשויים לעתים לעמוד ערכים אחרים. הדוגמה הבולטת ביותר היא מצב שבו האדם העומד להינשא בניגוד להלכה הוא קרוב משפחה, והיעדרות מן החתונה עשויה לפגוע מאוד בקשרים עמו. על חשיבותם של יחסי המשפחה בעיני התורה, כתב הרמב"ם (מורה הנבוכים, חלק ג, פרק מב):

התורה לימדה אותנו בדבר מידה זאת הפלגה רבה, והיא שראוי לאדם לדאוג לקרובו ולהעדיף את בני משפחתו מאוד, 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".

לדעת הרמב"ם, חובת הדאגה לקרובי המשפחה קיימת גם כלפי קרוב "מושחת ביותר". ככלל, אין היחסים המשפחתיים מתירים לעבור על איסורי תורה, ואפילו בעניין כיבוד אב ואם נאמר "כולכם חייבין בכבודי" (יבמות ו ע"א), היינו שאסור לעשות איסור למען כבוד האב. אך במצבים מסוימים, חובה זו עשויה לגבור על איסורים קלים יותר, כפי שכותב למשל הרב שלמה עמאר (שו"ת שמע שלמה, חלק ב, אבן העזר, סימן יב):

אותם מקומות שנהגו לנשק דודות זקנות, ומי שנמנע מזה הם נפגעות מאד, וכן בכהאי גוונא שהאב מבקש, ואם לא ישמע לו הוא ייעלב... אין למחות במי שמנשק ידי דודתו הזקנה מפני הכבוד, וקל וחומר שיש בזה גם כבוד אביו או כבוד אמו שדורשים ממנו את זה במפגיע. ויכוין לבו לשם שמים.

דברים אלו נאמרו ביחס לפגיעה רגשית בעלמא, אך לעתים מדובר בנזק משמעותי הרבה יותר. מעשה שהיה (באמת) בחסיד אחד שהתארס שותפו לעסקים עם אישה שאינה יהודייה. שאל החסיד את רבו אם מותר לו להשתתף בחתונה, ונענה בחיוב. לאחר זמן, התקרבו החבר ואשתו אל התורה והמצוות, והאישה עברה גיור כהלכה. פעם אחת סיפר החבר לאותו חסיד שתחילת התקרבותה של אשתו ליהדות הייתה כשראתה שהגיע לחתונה על אף הבעייתיות שבה, ובכך ביטא את גודל נאמנותו לחברו.

סיפור זה ממחיש את חשיבות השמירה על קשר עם חברים וקרובים למען הסיכוי שישובו לחיק היהדות בעתיד. ואכן מצאנו רבים מגדולי ישראל, כגון הרב משה פיינשטיין, שקירבו בני משפחה שהתרחקו מן התורה והמצוות, וגרמו בסופו של דבר לחזרתם בתשובה.

שיקול זה מזכיר את פסיקת ה"שולחן ערוך" (אורח חיים, סימן שו, סעיף יד):

מי ששלחו לו שהוציאו בתו מביתו בשבת להוציאה מכלל ישראל, מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה.

דברי ה"שולחן ערוך" מוסבים על מקרה קיצוני יחסית, שבו מותר לאדם לחלל שבת כדי להציל את בתו שנחטפה לשמד. אך הפוסקים הרחיבו דין זה גם למקרים אחרים שניתן לעשות בהם עברה קלה כדי להציל את הזולת מלסטות מדרך התורה.²²

קשה לקבוע בכתב גדרים מדויקים לעיקרון זה, אך נראה כי כדי שלא להרחיק חברים או לפצל משפחות, יש מקום לעתים לקחת חלק גם באירועים בעייתיים. על כן, אם מדובר בחבר טוב או קרוב משפחה, על האדם לעשות שאלת חכם ולבחון את המקרה לגופו.

²² עיין בנושאי הכלים על ה"שולחן ערוך" שם, ובמאמרו של הגר"ש ישראלי "פיקוח נפש בסכנה רוחנית" תחומין ב 27 (התשמ"א).

סיכום

המסקנה העולה מן הדיון במאמר זה היא: אסור להשתתף בחתונה המנוגדת להלכה מן הסיבות הבאות:

א. דין "מסייע בידי עוברי עברה". לפי רוב הדעות, האיסור אינו חל על סיוע לעוברי עברה במזיד ושלא בשעת עשיית העברה, וגם אפשר להתיר אותו משום דרכי שלום.

ב. איסור חנופה. אסור לומר לעובר עברה שמעשיו מותרים, ויש מקום לומר שגם הסכמה בשתיקה אסורה.

ג. השתתפות במקום או במעשה של עברה. כניסה למקום מיוחד לעברה או שעושים בו עברה ממש אסורה משום "חיזוק ידי עוברי עברה" ו"התחברות לרשע" או "מושב לצים".

ד. סעודה אסורה. אסור לקחת חלק בסעודה הנעשית לכבוד ערכים המנוגדים לערכי התורה.

ה. נישואי תערובת. אסור להשתתף בשמחת חתונה שאחד מבני הזוג הוא גוי, אלא שיש מי שהגבילו את האיסור לאכילה בלבד, ויש מי שהתירו להשתתף בחתונת גוי שאינו עובד עבודה זרה.

ו. בפשטות, גם מסיבה הנעשית לכבוד החתונה אסורה, אף על פי שאינה כוללת את טקס הנישואין עצמו.

לאור האמור לעיל, נראה בפשטות כי חובה להימנע מלהשתתף בחתונה המנוגדת להלכה, וגם כשהדבר גורם אי נעימות, יש לעשות כל מאמץ למצוא תירוץ להיעדרות מן הטקס. רק במקרים חריגים, כשיש חשש שההיעדרות מן החתונה תגרום פגיעה חמורה במערכת היחסים המשפחתית, ותביא להרחקת יהודים מעל אביהם שבשמים, יש לעשות שאלת חכם ולבחון את המקרה לגופו.

הרב אלישיב קנוהל



צביונה של השבת בעתיד

- הקדמה ■ האם הפעלה על ידי חיישן
- היא בגדר עשיית מלאכה בגרמא בשבת? ■
- האם יש בהפעלת חיישנים משום "עשייה" אסורה? ■ הפעלה על ידי חיישנים בשבת -
- הלכה למעשה ■ צביונה של השבת: "עובדין דחול"; הבחנה בין הקלה על השביתה בשבת ובין המשך פעילות החולין ■ סיכום

הקדמה

כידוע, תרבות החומר מתפתחת בעשרות השנים האחרונות במהירות עצומה, וכל כמה שנים מתחוללת מהפכה חדשה בתחום הטכנולוגי. העולם היהודי אינו מתנזר מחידושים אלו, והם נעשים תוך זמן קצר חלק מאורחות חיינו. חלק גדול מן החידושים האלו מציבים בפנינו שאלות ואתגרים לגבי צביונה של השבת. ראשית, ניצבות לפנינו שאלות הלכתיות בעניין השימוש בטכנולוגיות אלו בשבת, כגון מכשירים המופעלים על ידי חיישנים או מכשירים "חכמים", כמו הטלפונים החדשים למיניהם ועוד. שנית, אם מותר להשתמש בטכנולוגיות אלו בשבת, כיצד ישפיע היתרן על צביונה של השבת? ואולי יש להלכה אמירה גם בתחום זה.

השאלות שהעלינו לעיל מקיפות תחומים רבים, ומוכן שלא ניתן במסגרת מאמר אחד להקיף את כולן. אין בדברים הבאים משום פסיקת הלכה לכלל ישראל אלא הצעה למחשבה "ליושבים על מדין". אנסה לקבוע להלן עקרונות שניתן לבחון באמצעותם את מגוון התחומים.

זאת לדעת. אחד הכלים המובהקים שמשמשים בהם הפוסקים בהשתלשלות ההלכה הוא "דימוי מילתא למילתא", ניסיון לבחון הלכה קדומה ולהשוותה לשאלה הניצבת לפנינו

בדורות מאוחרים יותר. הנושאים שנדון בהם, לעתים אין לנו למה לדמותם. לעתים מדובר בטכנולוגיות כל כך חדשניות שאין להן אח ורע בהלכה הקדומה, והן ממתונות לפסיקת הלכה על ידי פוסקים בני דורנו שיחוו את דעתם אם מותר להשתמש בהן בשבת אם לאו.

קיימים כיום בשוק כמה סוגי חיישנים המפעילים מערכות חשמליות.¹ כמו כן, יש מערכות הפועלות באמצעות פקודות שאין בהן סגירת מעגל חשמלי אלא שינוי בעצמת הזרם, כגון: מצלמות לזיהוי הנכנסים והיוצאים, דלתות בחדרי מלון וכדומה. בניגוד לחשמל הביתי שהיה מצוי בבתינו עד לפני כעשרים שנה, עם המצאת הרכיבים המוכללים (integrated circuits - IC), פעולת האדם בדרך כלל אין בה חילול שבת אבל גורמת או יוצרת פעילות חשמלית העלולה להיות אסורה מדרבנן או מדאורייתא.

במקום אחר² דנתי בהרחבה בשאלה אם יש דרך להשוות פעולות המתבצעות בדרך כלל על ידי חיישנים לאיסורי שבת המקובלים בהלכה מדורי דורות, ואם הן בגדר מעשה גמור או שמא בגדר גרמא, ואולי אינן אפילו בגדר גרמא.

במאמר הנוכחי, אני מבקש לבחון בעיקר את השפעת פסיקת ההלכה בשאלת הפעלת מערכות על ידי חיישנים על שאלת צביונה של השבת מבחינה ציבורית: הפעלת פסי ייצור בדרכים הנזכרות לעיל, הפעלת מערכות במקומות ציבוריים באמצעות מגוון עזרים, והפעלת מערכות ברשות היחיד: כיצד תיפתחנה דלתות, כיצד יידלק האור, כיצד יופעל מיוזג האוויר וכדומה. כמו כן, אדון בשאלה הכללית בדבר שמירת צביונה של השבת. במילים אחרות: מה יהא צביון השבת בדור הבא.

האם הפעלה על ידי חיישן היא בגדר עשיית מלאכה בגרמא בשבת?

כבר דנתי בהרחבה בשאלת הגדרת המושג "גרמא", ובמאמרי הנזכר לעיל דנתי בארבע שיטות להגדרתו:

א. שהמלאכה תיעשה על ידי גורם נוסף על האדם שעושה את הפעולה (רש"י, שבת מז ע"ב, ד"ה אמר רב אשי).

1 ראה: הרב דרור פיקסלר "הדלקת נורות לד (LED) בשבת" המעין נא(3) 24 (התשע"א); הרב אלי רייף והרב דרור פיקסלר "הפעלת חיישנים בשבת" אמונת עתיד 104 54 (תמוז התשע"ד), עמ' 54-56.
2 עיין מאמרי "הפעלת חיישנים בשבת" תחומין כג 278 (התשס"ג), שדנתי בו בהרחבה בסוגיות העוסקות בדין "גרמא".

ב. אם המלאכה אינה נעשית על ידי האדם באופן ישיר (תוספות, שם, ד"ה מפני, בפירוש הראשון).

ג. שהתוצאה לא תהיה ניכרת תיכף לעשיית המעשה (תוספות, שם, בפירוש השני).

ד. שהתוצאה לא תתרחש בוודאות, וייתכן שלא תקרה (חידושי הרשב"א, שבת קכ ע"ב, ד"ה הא דאמר ר' יהודה, בדעת הרי"ף; המציין שם שכן היא דעת הרמב"ן והראב"ד בדעת הרי"ף).

ה"שולחן ערוך" מכריע להיתרא (אורח חיים, סימן שלד, סעיף כד), וב"ביאור הלכה" נאמר שהיתר "גרמא" חל לדעתו גם במלאכה הצריכה לגופה (שם, ד"ה דגרם כיבוי מותר). לעומת זאת, הרמ"א פוסק כי "גרמא" מותר "רק במקום פסידא" או צורך גדול (שם, בשם המרדכי, שבת, רמז שצט). מכאן שאין להתיר "גרמא" בשבת כנוהל קבוע לכתחילה, אלא רק במקום הפסד או צורך גדול או שעת הדחק.

בהפעלת מערכות חשמליות ואלקטרוניות על ידי חיישנים, התוצאה מתבצעת מיד עם נוכחות האדם במקום. כמו כן, הפעלתן של אלו היא ודאית, ולפי זה ייתכן שהדבר הוא בגדר מעשה ישיר שנעשה על ידי האדם גם אם נעשה באמצעות חיישן. לפי הבנה זו, אם המלאכה עצמה אסורה מן התורה, הוא חייב עליה. מאידך גיסא, אפשר שלדעת רש"י, אף כשהתוצאה ודאית, ניתן לראות בפעולה רק "גרמא", שהרי החיישן הוא כוח אחר. האדם הנכנס לתחום החישה של החיישן אינו עושה שום פעולה האסורה בשבת, ורק החיישן עושה את הפעולה החשמלית. לשיטת התוספות, בפירושם הראשון, ודאי שניתן לטעון שמעשים אלו אינם בגדר עשייה ישירה, וממילא הם בגדר "גרמא" בלבד. דרך נוספת להקל היא השהיית הפעלת המכשיר זמן מה, שיתחיל לפעול או ייכבה רק אחר זמן קצוב. בדרך זו יתמלא התנאי לפי הדעה השלישית הנזכרת לעיל.

אם כן, בהחלט ניתן לראות בפעולות אלו "גרמא" בלבד, לפחות לחלק משיטות הראשונים. אמנם ציינתי שהרמ"א מחמיר ב"גרמא" על פי ה"מרדכי", אבל ודאי שבשעת הצורך גם הוא מודה שיש להקל בזה. פעולות חשמליות האסורות בשבת רק מדרבנן, ניתן להקל לעשותן ב"גרמא" לכתחילה גם לדעת מי שפוסק כרמ"א. כאן אולי נמצא פתח חשוב להקל בהפעלת מערכות חשמליות האסורות מדרבנן על ידי חיישנים. וזאת ראוי לדעת. הרבה מן הפעולות החשמליות הרגילות בבית ובמרחב הציבורי, איסורן לדעת. רוב הפוסקים הוא

מדברנן. וראוי להדגיש שפוסקי ההלכה הם הצריכים לקבוע הלכה בעניין הפעולות האלה לאחר התייעצות עם המומחים בתחומים אלה.³

האם יש בהפעלת חיישנים משום "עשייה" אסורה?

להלן אנסה לבחון את הפעולות האלו מנקודת מבט אחרת, שמא אינן בגדר עשיית מלאכה. בחלק מן המקרים הנידונים כאן מדובר בנוכחות גרידא הגורמת לתגובה החשמלית. מחד גיסא, קשה להניח ש"נוכחות" האדם תהיה בגדר עשיית מלאכה או אפילו גרימת מלאכה. מאידך גיסא, כניסת האדם בכוונה לתחום החיישן או השמעת קול בכוונה לגרום לתוצאה החשמלית הן למעשה בגדר עשיית מלאכה,⁴ שהרי מנגנון החיישן כבר פועל, וכשהאדם נכנס לתחום החישה וכדומה, אפשר שזה בגדר מעשה גמור. אמנם יש כאן מעשה ניטרלי לחלוטין, שאין בו שום איסור בשבת (הנוכחות או ההליכה או מחיאת כף), אבל הוא מביא לתוצאה ודאית של עשיית מלאכה בשבת. תופעה זו דומה לסוגיה אחרת במסכת שבת העשויה לשפוך אור על הדיון שלנו, הדנה באדם שנכנס צבי לביתו, ונעל את הדלת כדי שלא יגנבו גנבים רכוש מן הבית, ותוך כדי זה גרם לצידת הצבי, ונוח לו בצידת הצבי (שבת קז ע"א). וחידש הרשב"א בעניין זה. וזה לשונו (שם, ד"ה תוספתא (שם) ישב אחד):

ובירושלמי (ה"ו) נראה שהתירו לנעול לכתחילה ביתו לשמור ביתו וצבי שבתוכו, דכיון שהוא צריך לשמור ביתו אף על פי שעל ידי כך ניצוד הצבי ממילא - מותר, ובלבד שלא יתכוין לשמור את הצבי בלבד, דהכי גרסינן בפרקין דהכא. ר' יוסא בר' בון בשם ר' הונא: היה צבי רץ כדרכו ונתכוין לנעול בעדו ונעל בעדו ובעד הצבי מותר... ולפי זה הא דאמרין: ונתכוין לנעול בעדו, לא בעדו בלבד קאמר, אלא אם נתכוין לנעול אף בעדו קאמר, ולומר שאילו צריך לנעול בעדו מותר אף על פי שמתכוון שיהא הצבי ניצוד בתוכו.

משמע מדבריו שהוא מבין שכיוון שפעולת סגירת הבית היא פעולה מותרת בשבת, גם אם היא מביאה לצידה מושלמת בשבת, שוודאי אם עשה אותה האדם לצורך צידה הוא בגדר עושה מלאכה האסורה בשבת, אף על פי כן אין בדבר משום עשיית מלאכה אסורה בשבת, כיוון שהוא רוצה בנעילת הבית, ובדרך כלל נעילת הבית אינה בגדר מעשה צידה. לכן

3 בילקוט יוסף נאמר שיש מי שמקילים לכתחילה "גרמא" באיסור דרבנן, ויש מי שחולקים עליהם, ולכן יש לצרף את דעת המקילים (חלק ה, עמ' רלו). ובספר מנוחת אהבה דן בעניין זה בהרחבה, והסיק שיש לסמוך על דעת המקילים במקום הצורך: שאם בסתם "גרמא" מקילים רק בצורך גדול, באיסור דרבנן יש להקל בצורך קטן (חלק ב, פרק א, סעיף טו).

4 זו טענת הרב רוזן בהערותיו למאמרי (לעיל, הע' 2).

גם כאן, שהתוצאה ודאית, שהצבי ייצוד, ונוח לנועל בפניו, עדיין הדבר בגדר "דבר שאין מתכוון", ולא בגדר "פסיק רישא". תפיסה זו של הרשב"א בהבנת המושגים "דבר שאין מתכוון" ו"פסיק רישא" היא מהפכנית, ורבים חלקו עליו. אבל מכל מקום נראה שנוכל להשתמש ביסוד תפיסתו.

בעניין זה, יש תשובה מחודשת של הרב שמואל הלוי וואזנר. וזה לשונו (שו"ת שבט הלוי, חלק ט, סימן טט. כדי להקל על הקורא, פתחתי ראשי תיבות אחדים - א"ק):

יקרתו קבלתי ואשיב בקיצור כדרכי, על דבר המצוי אצלכם שנדלק מאור עלעקטרי [לפי התאריך, כוונתו כנראה לנורת להט, שאסור להדליק אותה מן התורה] לפני הבתים כשאדם עובר לפני הבית, ויש חלקים שמרגישים במי שעובר בכל רוחב הרחוב, ונמצא שאדם העובר גורם להדלקה, וכבודו הביא בזה מה שכתב בתשובת חשב האפוד (לא נמצא אצלי) ספ"ג להתיר מטעם פסיק רישא דלא ניחא ליה, ובצירוף דעת הרשב"א לענין צידה המובא גם במג"א סי' שט"ז לענין נועל ביתו אף על פי שידע שהצבי בתוכו, אבל לכבודו עדיין אין זה מניח הדעת, דהא הפוסקים נטו מדרכו של הרשב"א (ועיין מג"א שם ס"ק י"א)...

ואומר בטח דבעניי אין חשש איסור בזה עכ"פ מעיקר הדין, דכבר בארתי בשבט הלוי ח"ג סי' מ"א ושם סי' צ"ז, ובח"א סי' מ"ז, דיסוד מלאכת שבת פעולת מלאכה, וגם שיהי' מלאכת מחשבת, אבל מחשבת בלי מלאכה המצטרפת לזה לא אסרה תורה [ההדגשה שלי - א"ק]... אבל לא כן כשאדם אינו עושה כלום ממש והולך לדרכו לפי תומו ואינו מוסיף אף תנועה אחת למען מלאכה, אף שבגרמתו נדלק אור או דבר כיוצא בזה. בזה פשיטא שכל זמן שאינו חושב ממש ללכת למען הדליק וכיו"ב שאין אנו מצרפים הליכתו הרגילה לתוצאה הנ"ל, ואין כאן פעולה של מלאכה, ודבר זה בכלל מש"כ הפוסקים כעין זה לעניין מלאכת מכה בפטיש דישנם פרטים דכל זמן שאין מכוונים בפ"י אינו בגדר אינו מתכוון אלא שאינו בגדר מלאכה כלל, כמבואר בה"מ פי"ב מהל' שבת ה"ב ובמג"א סי' שיי"ח ס"ק ל"ו, ודין ק"ו משם. ומוכן דאין זה דומה לנדון השכיח היום שדלתות בית נפתחות ע"י עין אלקטרי ע"י הנכנס לתוכו, דבזה ודאי אכפת לי' בתוצאה של כניסתו ואסור, משא"כ העובר ברחוב גרידא בלי שום ניותא הנ"ל.

לפי תשובה זו, אם אין לאדם עניין ישיר בפעולת החייוש, מבחינת הגדרת עשיית המלאכה, ניתן לנתק בין נוכחותו לבין התוצאה שהתרחשה מחמת נוכחותו, וממילא אין להחשיב את נוכחותו כעשיית מעשה וכמלאכה בשבת, בדומה לדבר שאין מתכוון, שמותר לעשותו לכתחילה. והוא מדמה את הדבר לפעולות שאין עליהן שם מלאכה כלל. מאידך גיסא,

אם האדם מעוניין בתוצאה של פעולת החייון, יש מקום לראות זיקה אמיצה יותר בין נוכחותו של האדם לבין היווצרות המעשה. אבל גם בזה הדבר אסור מדרבנן, כמבואר בדבריו במקום אחר,⁵ ויהיה הדבר דומה לדין "גרמא", שלדעת הרמ"א הוא מותר רק בשעת הדחק, אולי משום "עובדין דחול". אמנם אם התוצאה שתתהווה מחמת נוכחותו אסורה רק מדרבנן, ניתן אולי להקל אף לכתחילה, גם אם הוא מעוניין בדבר.

כאן נמצא פתח גדול להקל. פעולות חשמליות רבות המתרחשות כיום ברשות היחיד אסורות רק מדרבנן, וניתן להתירן לכתחילה אם תיעשה באמצעות חיישנים, גם אם האדם עושה אותן במתכוון ונוח לו בהן.

דעה אחרת המובעת בשנים האחרונות היא דעתו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ, ראש "ישיבת מעלה אדומים". כבר בעבר פרסם הרב רבינוביץ,⁶ שהוא סבור שאין עמידה או הליכה לפני חיישן בגדר מעשה מלאכה, ומותר לכתחילה לעמוד לפני דלת אוטומטית הנפתחת על ידי זה, גם אם האדם מעוניין בדבר.

על דעתו זו, הוא עתיד לחזור במאמר העתיד להתפרסם בקרוב.⁷ וזה לשונו:

בזמן האחרון פותחו מערכות חשמליות שיש בהן חיישנים ומערכות הקרנה הפועלות תמיד, ואם עובר אדם (או דבר אחר) וחותר את הקרן, המערכת מגיבה אוטומטית באופן מסוים, כגון לפתוח דלת או לסוגרה. מעתה, מה יהיה דינו של ההולך כדרכו לקראת דלת, וחיישן חשמלי פותח לפניו את הדלת?

ברור שאין שם מלאכה על פעולה זו של האדם, שאינה אלא הליכה כדרכו, והליכה כשלעצמה אינה מזוהה עם שום מלאכה מל"ט מלאכות, והליכתו לא מרמזת על מלאכה כלשהי, וגם ההולך אינו מתכוון בהליכתו זו לעשות מלאכה מל"ט מלאכות. לפיכך גם כאשר הולך לעבר הדלת ורצונו לעבור בה, ואף אם אין דרך אחרת

5 בתשובתו בעניין נורות אזהרה במעברי חצייה שיאותתו גם בשבת בשעה שעובר אדם במעבר החצייה, והוא נוטה להקל בגלל הצורך החיוני בדבר. וזה לשונו (יתד המאיר 162, מרחשוון התשע"ו, סימן טז): "והוא מה שכתבתי בעניי בכמה מקומות הנלע"ד שכל אלו מלאכות של הבערה וכיו"ב של היום הנעשות ע"י שאדם הולך כדרכו ואינו מוסיף שום פעולה מעשית... כמו המערכת הנ"ל... נהי דודאי יש עכ"פ איסור דרבנן אם נתכוון לכך או פס"ד בדניחא ליה, אבל איסור תורה, לבי נוטה דלית ביה. דמלאכת מחשבת שאסרה תורה כולל ב' פרטים". נמצא שבשני המקומות ניכרת דעתו במפורש שהוא סובר שהליכה או עמידה וכיוצא בזה אין בהן משום מלאכה, וגם אם נוח לאדם בתוצאה, לא נאסור יותר מדרבנן, גם אם עצם המעשה אסור מדאורייתא. עוד על תשובה זו של הרב וואזנר, עיין הרב רייף והרב פיקסלר (לעיל, הע' 1), עמ' 62-64, ושם בהע' 44.

6 הרב נחום אליעזר רבינוביץ "נספח: בדין חיישנים" אמונת עיתך 104 (תמוז התשע"ד), עמ' 66-68.

7 הרב נחום אליעזר רבינוביץ "הפעלה חשמלית על ידי חיישנים, דיבור או מחשבה" תחומין לו (התשע"ו). תודתי נתונה לרב רבינוביץ על שהואיל בטובתו להמציא לי עותק של טיוטת מאמרו.

ובוודאי שבהליכתו תיפתח הדלת ואפילו מיד - הרי פתיחת דלת אינה מלאכה...⁸ לפיכך הדבר מותר לכתחילה, ואף יש בזה משום עונג שבת.

תוצאה חשמלית לבדה שאין בה אחת מל"ט מלאכות אינה סיבה מספקת כדי לאסור. נדרש שהאדם יעשה גם פעולה כלשהי, שהיא ייחודית ומזוהה באופן מובהק כאופן של הפעלת מכשיר חשמלי, וכגון לחיצה על כפתור חשמלי שהרי בסתם אין אדם לוחץ על כפתור חשמלי.

ניכר היטב מדברי הרב רבינוביץ שהוא סבור כמו שהצעתי לאסור עשיית פעולה מעין זו, גם אם האדם רוצה בה ומתכוון אליה רק מדרבנן, וממילא בדברים שאיסורם הוא רק מדרבנן, הדבר מותר לכתחילה.

הפעלה על ידי חיישנים בשבת - הלכה למעשה

א. אין צורך להימנע מלהסתובב בבית שיש בו חיישני אזעקה או שנדלקות בו נוריות בקרה (נורות LED) כל אימת שמישהו פונה לכיוונן, כדברי הרב אשר וייס (שו"ת מנחת אשר, סימן לב). הוא הדין בכל שימוש רגיל בטכנולוגיות הגורמות בדרך עקיפה ובלתי נראית גם לתגובות אלקטרוניות, כמו פתיחת ברז מים המשפיעה על תנועת המונה הדיגיטאלי וכדומה. בכל אלו אין איסור משום עשיית מלאכה בשבת.

ב. כמו כן, אין צורך להימנע מללכת ברחוב שנדלקת בו נורה בגלל תנועת האדם ההולך ברחוב, אף אם מדובר בנורת להט, שאסור מדאורייתא להדליק אותה בשבת. הליכת האדם ברחוב אינה בגדר מלאכה, אלא אם כן האדם מעוניין בהדלקת האור, שאז תהיה הליכתו, לדעת רוב הפוסקים, בגדר מעשה הדלקה, אם מעשה ממש אם "גרמא", והאיסור הוא מדאורייתא או מדרבנן בהתאמה.

ג. בית מלון שיש בו דלת רגילה סמוך לדלת האוטומטית, וכל אימת שאדם מתקרב לדלת הרגילה, נפתחת גם הדלת האוטומטית, שלא ברצונו ושלא לצורכו, אין מניעה מלהיכנס בדלת הרגילה מבלי להתחשב במה שקורה בדלת האוטומטית. יתר על כן, לדעת הרב רבינוביץ, אף מותר לעמוד מול הדלת האוטומטית כדי שתפתח, מפני

8 עוד כותב הרב רבינוביץ במאמר זה: "כאן אני דן על ההיתר בשימוש בדלת חשמלית בשבת מכוח העובדה שאין בכלל שם של מלאכה על פעולת ההליכה. על דיון מקיף בנושאים קרובים מתוך עיון בגדרי מלאכות שבת של פסיק רישא ואינו מתכוון, ראה בספרי שו"ת שיח נחום סי' כה, ובמאמרם של הרבנים אלי רייף ודרור פיקסלר, הפעלת חיישנים בשבת, אמונת עתיד 104, תמוז תשע"ד, עמ' 54-65, ומה שהוספתי שם בנספח בדיון חיישנים עמ' 66-68."

שהפעלת מנגנון הפתיחה אסור רק מדרבנן, והפעלה מעין זו מותרת לכתחילה באיסורי דרבנן גם אם הוא רוצה בה. לדעה זו, ייתכן שגם כניסה לחדר הגורמת להפעלת המזגן מותרת בשבת.

ד. גם לדעת מי שמחמיר, אם הגיע אדם לדלת אוטומטית בשעה שאין נפש חיה בחוץ, והדבר מצער אותו במיוחד, יש מקום להקל ולהתיר לו להיכנס בדלת האוטומטית, מפני שמדובר באיסור שהוא רק מדרבנן, ויש צד להחשיב מעשה זה כ"גרמא", כמבואר לעיל, ובשעת הצער הקלו חכמים.

ה. לדעת הרב רבינוביץ, נראה שאין מניעה מלשכור חדר במלון שהברז נפתח כשהאדם מניח את ידיו תחתיו, והמים יורדים באסלה בשעה שהוא קם מעל המושב וכדומה, בתנאי שהפעולה אסורה רק מדרבנן.

צביונה של השבת

לאור הדיון ההלכתי בשאלה כיצד עלינו להתייחס מבחינת מלאכת שבת לפעולות החשמליות המתהוות כתוצאה מנוכחות האדם במקום מסוים או כתוצאה מהשמעת קולו וכדומה, עולה הצורך לדון עקרונית ומהותית בשאלה כללית יותר: כיצד ראוי להיות צביונה של השבת בעידן התפשטות האוטומציה והדיגיטציה ברשות היחיד וברשות הרבים כאחת? נדמה לעצמנו עיר שהתחבורה הציבורית בה פועלת אוטומטית, כגון מעלית שבת או מכונית בלי נהג (המיוצרות ביפן כחלק ממיזם עולמי הנקרא "עיר חכמה", smart city) המופעלת אוטומטית עם כניסת הנוסע לתוכה. במאמרו האחרון, דן הרב רבינוביץ בטכנולוגיה שעדיין השימוש בה מועט, אך כנראה תתפוס יותר ויותר מקום בחיי היום יום שלנו, מחשבת האדם ורצונו יפעילו מערכות על ידי חיישנים מתאימים. לפי זה, מדוע לא יסיים את סעודת השבת, ובלי שיאמר דבר, רובוט יפנה את הכלים מן השולחן, יכניס אותם למדיח הכלים ויפעיל אותו? מפעלים ומשרדים יתוכנתו מערב שבת לעבוד בשבת, והאדם רק יפקח על הפעולות מבלי לגעת בשום דבר או לעשות מלאכה אסורה. אפשר גם לפקח על המלאכה מן הבית באמצעות מצלמה מחוברת למחשב. גם בבית, תכנות מוקדם או שעוני שבת יפעילו מערכות שהאדם זקוק להן בשבת.

הטלפון החכם, ששנותיו מועטות ביותר, גם הוא תופס מקום נכבד יותר ויותר באורחות חיינו, ונשאלת השאלה: האם גם הוא עשוי לשרת אותנו גם בשבת?

וזה לשון הרב פרופ' דרור פיקסלר, שכתב לי בעניין הטלפון החכם לצורך מאמר זה:

בטלפון החכם המעגלים החשמליים מבוססים על רכיבים מוכללים (integrated circuits) כך שהמעגלים החשמליים שעליהם דנו משום מוליד (הבית יצחק) ובונה (החזו"א) כלל לא שייכים כאן. הזרם זורם במכשיר החכם כל הזמן (גם בשעה שהוא כבוי) ואין סגירת מעגלים חשמליים כלל. הפעלתו מתבצעת על ידי מגע של האצבע עם המסך - תהליך שאין בו סגירת מעגל או הולדת חיות חדשה אלא רק שינוי רמת זרם קיים. למעשה כל מה שנאמר מבחינה הלכתית על מעגלי חשמל ביתיים כלל לא שייך בטלפון החכם.

אם כן, נשאלת השאלה: מדוע אסור להשתמש בטלפון כזה גם בשבת, הן לשיחות הן לשמיעת מוזיקה דרך אוזנייה ועוד? לא רחוק היום שהעברת הודעות או הפעלת תכנות בטלפון החכם תיעשה על ידי דיבור בלא כתיבה, ואולי אפילו על ידי מחשבה או הבעת רצון מול הטלפון. האם יש איסור בדבר?

נראה שפעולות רבות מעין אלה שהזכרתי מותרות בשבת, מקצתן אף לכתחילה ומקצתן רק בשעת הצורך. אם נתיר את כל הפעולות האלה או אפילו רק את רובן או פעולות דומות להן, ברור שישתנה צביונה של השבת ממה שהיה דורי דורות. האם אנו מעוניינים בשבת מעין זו, הממשיכה את ששת ימי המעשה כמעט בלא הבדל להוציא התפילות וסעודות השבת? האם אין להלכה מה לומר בתחום זה?

נודה על האמת שגם כיום השבת שלנו שונה ממה שהייתה בדורות הקודמים. החשמל ושעוני השבת, מתקני החימום החשמליים, הדומים לכירה גרופה וקטומה או לפחות מכך, מאפשרים לנו להתנהל בשבת בתחום התאורה והמיזוג והמזון כמעט כמו בימות החול. שוב איננו צריכים למשרתת גויה שתדליק את האח בחורף בשבת בבוקר כדי לחמם את הבית ותסמוך לו קודם את הקדרה עם האוכל המבושל הקר כדי שיתחמם לסעודת השבת (רמ"א, אורח חיים, סימן רנג, סעיף ה), מפני שניתן להסתייע בשעוני שבת מתוכנתים מערב שבת, ואנו נהנים באמצעותם מבית מואר וממוזג ומאוכל חם וכשר למהדרין, ולכאורה מה רע להשתמש בעוד שכלולים?

"עובדין דחול"

בהלכות שבת, יש עוד כלל המחייב אותנו לבחון על פיו את השאלות שהעלינו, הלוא הוא "עובדין דחול", כלומר מעשים של חול.⁹

9 ראה מאמרו של הרב אוהד פיקסלר "הגדרת איסורי 'עובדין דחול' המעין נד (3) 37 (התשע"ד).

אלה דברי ה"תפארת ישראל" בחיבורו "כלכלת השבת"¹⁰ בעניין זה:

אמנם עובדין דחול... יש בו ג' אופנים. דהיינו אם שאסרו חכמים הדבר משום דדומה לאחת מהל"ט מלאכות, או משום שמא ע"י כך יבא לעשות מלאכה, או משום טרחא יתירתא, וכולן נכללין בשם שבות.

כאמור, מדובר באיסור מדרבנן, ומאליה עולה השאלה: מדוע חשו חכמים להוסיף איסור סתמי כזה נוסף על מלאכות השבת האסורות מן התורה ומדרבנן? ה"תפארת ישראל" משייך את גזרת "עובדין דחול" דווקא לשלושת החששות האלו: דמיון למלאכת מחשבת, חשש להיגררות לעשיית מלאכה, טרחא יתרה. אבל עלינו לשאול אם הכלילו חכמים במושג זה חשש רב יותר, האם הטרידה אותם השאלה שאנו עוסקים בה: כיצד נימנע מלעשות את השבת כסתם יום חול?

וזה לשון הרמב"ם בעניין זה (משנה תורה, שבת, פרק כד, הלכה א):

יש דברים שהן אסורין בשבת אף על פי שאינם דומין למלאכה ואינם מביאין לידי מלאכה. ומפני מה נאסרו? משום שנאמר: "אם תשיב משבת רגלך עשות חפצך ביום קדשי" (ישעיהו נח, יג). ונאמר: "וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר" (שם). לפיכך אסור לאדם להלך בחפציו בשבת, ואפילו לדבר בהן, כגון שידבר עם שותפו מה ימכור למחר או מה יקנה או היאך יבנה בית זה ובאי זה סחורה ילך למקום פלוני. כל זה וכיוצא בו אסור, שנאמר "ודבר דבר" (שם) - דבור אסור הרהור מותר.

כבר מדברי הרמב"ם, ניתן להבין שהנביאים ובעקבותיהם חז"ל מחפשים דרך לשמור על צביונה של השבת נוסף על האיסור לעשות מלאכה בשבת, כדי שיחוש האדם שהשבת היא יום קדוש לה'.

על פי עיקרון זה, אומר גם הרב אליעזר וולדנברג (שו"ת ציץ אליעזר, חלק ג, סימן טז, אות יא):

ואין לזה שייכות לכלל המקובל שאין לנו לגזור גזירות מדעתנו, ואין מוסיפין על הגזירה, כי בכגון דא מצינו הרבה בדברי הפוסקים שגזרו משום זילותא דשבתא ועובדין דחול בגוונים שונים, וכל בכגון זה תלוי הדבר במה שבגלוי ובמציאות, ומשום כך מה שמצינו בחז"ל שאסרו במיחזי כעובדין דחול, מצינו גם בדברי הפוסקים שדימו מתוך כך לאסור כמה דברים אף על פי שאינם נוגעים בעסק

10 פירוש "תפארת ישראל" על המשנה, מבוא למסכת שבת, כלכלת שבת, כללי ל"ט מלאכות.

מלאכה כלל, עיין במחזיק ברכה או"ח (סימן תקכ"ב), וכן בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"א (סימן מ"א) באריכות מזה, ועוד.

והרחיב יפה לדון ברעיון זה הרב אליעזר מלמד (פניני הלכה, שבת, פרק א, הלכה א):

דין עובדין דחול הוא ממה שלמדנו בישעיה נח, יג: "אם תִּשָּׁב מִשְׁכַּת רִגְלֶךָ עֲשׂוֹת חֲפָצֶיךָ בַּיּוֹם הַזֶּה, וְקִרְאתָ לְשַׁבָּת עֲנֵג לְקַדֹּשׁ ה' מְכַבֵּד, וְכִבְדָּתוֹ מַעֲשֵׂוֹת דְּרָכֶיךָ מִמָּצְאוֹ חֲפָצֶךָ וְדָבָר דְּבָר". ודברי הגמרא שבת קיג, א: "וְכִבְדָּתוֹ - שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול... מַעֲשֵׂוֹת דְּרָכֶיךָ - שלא יהא הילוךך של שבת כהילוךך של חול. מִמָּצְאוֹ חֲפָצֶךָ - חפצֶיךָ אסורין, חפצי שמים מותרין. וְדָבָר דְּבָר - שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול". ולמדנו מזה כלל, שכל מה גורם לכך שהשבת תראה כחול אסור. שלא מסתבר שרק מה שדרשו חכמים מהפסוק הם לבדם הדברים האסורים בשבת, אלא מסתבר שבא הנביא ללמדנו שצריך לכבד את השבת בכך שלא תהיה כחול, וההליכה והחפצים והדיבורים הם הדוגמאות השכיחות שכוללות את רוב מעשי החול, אבל באמת כל דבר שהוא מעשה מובהק של חול אסור. וזה היסוד לאיסור 'עובדין דחול'. ומכאן תשובה למזלזלים במה שכתבו הפוסקים על כל מיני דברים שהם אסורים משום 'עובדין דחול' וטוענים שאין לכך מקור, אולם כפי שכתבתי אין צורך במקור פרטי על כל מעשה ומעשה של חול, אלא כל שהוא נראה בעליל כמעשה של חול הרי הוא בכלל האיסור.

בדבריהם אלה, ניכר חשש נוסף על הדברים שמציין "כלכלת השבת". שלושתם מצינים את הרצון לשמור על צביון שבת באמצעות דברים נוסף על איסור עשיית מלאכה וחוב השביתה בשבת. והשאלה היא: כיצד נתרגם חשש זה להנחיות מעשיות בתחומים שפירטנו לעיל בתחום הטכנולוגיות המתחדשות מדי יום.

הבחנה בין הקלה על השביתה בשבת ובין המשך פעילות החולין

נראה לי שנכון לחלק בין שימושים העשויים להקל על האדם את התנהלותו בשבת במקום שביתתו (בין ברשות היחיד בין ברשות הרבים, כגון בית מלון) לבין השימושים שמטרתם להמשיך את עבודתו ופעילותו היום יומית גם בשבת גם בדרך המותרת מבחינת איסור עשיית מלאכה בשבת. בתחום הראשון, אני חושב שנכון יהיה להקל בדברים מסוימים, כשם שהקלו עד היום בשימוש בהרבה טכנולוגיות שיש חידוש בהיתרן, באלה שיסוד איסור עשייתן הוא רק מדרבנן. לעומת זאת, אם אנו מבקשים שתמשיך השבת להיות יום של מנוחה פיזית ורוחנית, יום שאנו מרוכזים בו בעבודת ה', כיחידים וכמשפחה וקהילה, עלינו להקפיד להתנתק מן הפעילות הרגילה בימות החול בתחומים שהזכרתי לעיל.

אשר על כן, הפעולות המשתלכות באורח החיים הנזכר לעיל, כגון פתיחת דלת אוטומטית, הדלקת אור במקום חשוך, איסוף כלים ושטיפתם אוטומטית וכדומה, ניתן יהיה להקל לאחר וידוא שהם עומדים בתנאים שפירטנו לעיל.

לעומת זאת, פעולות הקשורות לעולם העסקים ולכל תחומי העבודה, יש להשאירן בגדר "עובדין דחול" ולאסור לעשות אותן בשבת. אני מניח שגם פעולות הקשורות לשימוש בטלפון החכם, צריכות להמשיך להיות אסורות בגדר "עובדין דחול". זאת עקב הסכנה ל"גלישה" לתחומים שאינם קשורים לשבת. לכן אני מניח שלא תהיה מוטיבציה אצל הפוסקים להתיר את השימוש בטלפון החכם בשבת, גם אם אין בכך כל איסור תורה, כאמור לעיל. ניתן להניח שאת השימוש במחשבים למיניהם צריך לאסור בשבת, משום שהוא בגדר "עובדין דחול", עקב השימוש הרב בהם לצורכי חול. בגלל סכנת "המדרון החלקלק", השימוש במחשבים צריך להיאסר בשבת, גם לצורך לימוד תורה, כיוון שבנקל עלול האדם לפתוח אתרים ותכנות הקשורים לענייני עסקים ושאר ענייני חול שאינם קשורים לשבת. לכן, גם אם בעתיד ניתן יהיה להפעיל את המחשב בלי מקלדת, אלא באמצעות דיבור או אף במבט, ונרצה להשתמש בו לצורך לימוד תורה מתוך מאגרי מידע או לצורך אחר שאין בו איסור בשבת, אני חושב שיש לאסור את השימוש בו עקב החשש שיתיר האדם לעצמו להשתמש בו שימושים של חול, כמו ענייני עבודה, גלישה באתרי אינטרנט ועוד, ויערער בזה את צביונה של השבת.

יש תחומי ביניים שאינם בגדר עבודה או עיסוקים של חול, אך בינם לבין העיסוק היום יומי בימות החול יש זיקה הדוקה מאוד שאיני יודע כיצד יתייחסו אליה הפוסקים בעוד עשר או עשרים שנה. לעתים יש חשש שהשימוש הנפוץ בטכנולוגיות מסוימות בימות החול עלול להטמיע את השימוש בהן בתרבות החומר שלנו, עד שהחברה כולה תראה בהן חלק מחיי היום יום כולל בשבת. במצב זה יצטרכו הפוסקים להחליט אם להתירן גם בשבת.

דוגמה לשימוש שהותר בשבת היא המעלית האוטומטית עם מנגנון שבת שרבים מן הפוסקים התירו להשתמש בה, ודוגמה להתלבטות היא נסיעה עירונית ברכב אוטומטי לחלוטין ללא נהג, בעיר שאין בה בעיית תחומין והעברה מרשות לרשות, דינה לכאורה כדין מעלית שבת, אלא שגם אם היא משמשת לדבר מצווה, כגון נסיעה לבית הכנסת המרוחק מהבית או נסיעה לשמחה משפחתית או לביקור משפחתי, תהיה עוד זמן רב מושא לדיונים, מפני שיש בשימוש זה סכנה לפגיעה בצביונה של השבת.

סיכום

ראינו בחלק הראשון של מאמרנו שיש מקום נכבד בהלכה להתיר פעולות חשמליות באמצעות חיישנים, אם אין בהן איסור מן התורה. כל זאת, מצד דין איסור עשיית מלאכה בשבת. אבל יש עוד נקודת מבט שיש לבחון לאורה את הפעולות הללו, והיא הצורך לשמור על צביונה של השבת. מדברי הנביאים והפוסקים וגם פוסקי זמננו, אנו למדים שיש עניין גדול לשמור על צביונה של השבת, שלא תיעשה כחול. אשר על כן, עלינו לבחון את הפעולות בהקשר שלהן, ועל פי זה להתירן או לאסרן. לדעתי, ראוי לקיים את אוירת השבת באמצעות תפילה בציבור בבית הכנסת וסעודות שבת משפחתיות, כולל זמירות ודברי תורה, ושיעורים תורניים במסגרת הקהילה ומנוחת הנפש והדעת בבית או בפעילות חברתית. מתווה זה, פחות או יותר, עשוי לסייע לנו בסרטוט הגבולות בין הפעולות המותרות בשבת לבין הפעולות האסורות בה.



”זרע ישראל”: מהותו ויישומו בהלכות גרות

■ הקדמה ■ הקשיים בהוכחותיו של הרב אמסלם: הבעיה בהוכחות טקסטואליות; אי הבחנה בין המאמץ לגייר לבין חובת המתגייר לקבל עליו עול מצוות; אי הבחנה בין שאלת תוקף הגיור בדיעבד בלא קבלת עול מצוות לבין הדרישה לכתחילה לקבלת עול מצוות בגוי מ”זרע ישראל”; אי הבחנה בין השימוש במושג ”זרע ישראל” בעניינים הלכתיים ובין יישומו בהלכות גיור ■ ”זרע ישראל” כמושג רוחני וחינוכי: הזיקה הרוחנית בין האב לבנו; תחושת השייכות החברתית של הבן והזדהותו עם גורל העם היהודי; תיקון העיוות של מעשי האב; גיור גוי מ”זרע ישראל” במקום שיש תקנה שלא לקבל גרים; משמעות ”זרע ישראל” בשיטת הרב עוזיאל ■ גיור עולי ברית המועצות לשעבר שהם מ”זרע ישראל” ■ סיכום

הקדמה

הרב חיים אמסלם, בספרו ”זרע ישראל”¹, כותב שיש שני הבדלים מהותיים בין גיור של גוי שהוא מ”זרע ישראל” לבין גיור של גוי שאינו מ”זרע ישראל”: הראשון, בעוד גוי רגיל

1 הרב חיים אמסלם זרע ישראל (התש”ע) “חקרי הלכה בענייני גרות וגיור, ובדין גויים מזרע ישראל הבאים להתגייר”. נלווה אליו ספר מקור ישראל (התש”ע) “לקט תשובות ופסקים והוראות למעשה בענייני גרים

מודיעים אותו מקצת מן המצוות כדי שיפרוש מהליך הגיור, ואין משתדלים ואין מתאמצים לגיירו, בגוי מ"זרע ישראל" יש להשתדל לגיירו כדי "שלא ידח ממנו נידח"; השני, גר רגיל צריך (לפחות לכתחילה, לדעתו) לקבל עליו עול מצוות, ואילו גר מ"זרע ישראל" אינו צריך לקבל עליו עול מצוות. הרב אמסלם מודע לעובדה שהרבה מן הפוסקים נקטו את ההלכה הראשונה, כפי שהביא בשם הרב אלישיב (שם, עמ' שי) בעניין בן מאב יהודי ואם נכרייה המבקש ללמוד יהדות, ש"בודאי צריך לקרבו ואין לרחקו, והוא כיוון שהם מ'זרע ישראל', והוא ע"פ דברי הרמב"ם באיגרותיו". וכן נקטו הפוסקים, שיש להשתדל לגייר את עולי רוסיה שהגיעו בעליות האחרונות לארץ ישראל, ובוודאי לא לשים לפניהם מכשולים, כדברי הרב אונטרמן,² וכדברי הרב אשר וייס, הכותב:³

תמצית דברינו אף שאין ליזום קבלת גרים באופן פעיל ואין לשנות מהמבואר בחז"ל... מ"מ כדי למנוע התערבותן של גויים בקרב משפחות ישראל ראוי להמעיט בשמאל דוחה ולהרבות בימין מקרבת.

מכל מקום, חידושו השני של הרב אמסלם, שאין להקפיד על קבלת עול מצוות בגר מ"זרע ישראל", הוא ייחודי.⁴ וכיוון שהוא סבור שבכל גר קבלת מצוות אינה מעכבת, במקרה דידן, קל וחומר שאין להקפיד, וכל שעת דחק כדיעבד דמי וכו'.⁵

קשה להבין גיור גוי שהוא מ"זרע ישראל" בלא חיובו לקבל עליו עול מצוות. כידוע, להלכה נקבע כי כל מי שנולד לאם יהודייה הוא יהודי,⁶ ומי שלא נולד לאם יהודייה אינו

וגרות מגדולי ישראל ראשונים ואחרונים אשר עליהם מושתת ספר 'זרע ישראל'. כל ההפניות להלן, אם לא נאמר אחרת, הן לספרו הראשון.

2 הרב איסר יהודה אונטרמן "הלכות גירות ודרך ביצוען" תורה שבעל פה יג [עמ' יג (התשל"א)].

3 הרב אשר וייס "האם יש להשתדל בקבלת גרים בזמנינו" דרכי הוראה - הלכות גירות (התשע"א), סימן טו, עמ' פב-פג. על המאמץ שראוי להשקיע בגיור עולי רוסיה, ראה עוד: הרב יגאל אריאל "גיור עולי בריה"מ" תחומין יב 81 (התשנ"א); הרב שלמה רוזנפלד "עת לעשות" לגיור משפחות מעורבות" תחומין יז 223 (התשנ"ז).

4 וכדבריו (עמ' רפב): "ורוב חכמי דורנו שפלפלו ודנו אודות גיור בזמן הזה, והאריכו בדין קבלת המצוות כיצד תחול כשאנחנו מבינים בשעת הגיור שלא יקיים, לא עשו שום הבדל והפרש בין סתם גויים לבין מי שהוא מזרע ישראל שיש מצווה מיוחדת לקרבו, שאע"פ שצריך לו גיור ובלי זה הוא גוי, מכל מקום אין קבלת מצוות מעכבת בו לכולי עלמא".

5 בהקדמה לספרו, עמ' 10, הרב אמסלם מביא רשימת טיעונים להקל בגיור עולי ברית המועצות לשעבר: התבוללות - נישואי תערובת בין יהודים לעולים; המציאות תביא ליצירת הבחנה בין היהודים כעם והיהדות כדת; השפעה שלילית של העולים תחדור לחברה בעניין מילת הילדים; היווצרות בעיה דמוגרפית במדינת ישראל; הרס הרבנות - שחיקה במעמד בתי הדין; חוק נישואין אזרחיים; התגברות גיורי הכתות, רפורמים וכו'.

6 חלק מן הפוסקים סבורים שרק מי שנולד לאב ואם יהודיים הוא יהודי מוחלט, אך מי שנולד לאם יהודייה ואב נכרי צריך גיור. כך נראה עולה מדברי רש"י בעניין בן הישראלית, שכתב שהתגייר (ויקרא כד, י). לעומתו, מפרשי הספרא (פרשה יד), ראב"ד ור"ש משאנץ, כתבו שאביו התגייר, והוא היה יהודי מוחלט.

יהודי,⁷ וכל הרוצה להיות חלק מן העם היהודי, חייב לעבור תהליך גיור. תהליך הגיור הוא שינוי זהות הנוצר כתוצאה משינוי תודעתו של המתגייר. הזהות היהודית היא זהות דתית, אמונה באֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל והזדהות עם העם שבחר ה', בחינת "עמך עמי ואֱלֹהֶיךָ אֱלֹהֵי" (רות א, טז). משמעות דברי הרב אמסלם היא, שיכול להיות גוי חסר כל זהות יהודית, לאומית או דתית, שכניסתו לעם ישראל תיעשה גם בלא שרכש זהות יהודית ותודעה יהודית, ורק בגלל ההיבט הביולוגי, שזורם בעורקיו דם יהודי. דבר זה הופך את תהליך הגיור מתהליך אמוני ותודעתי לתהליך טקסי הנעשה על רקע גזעי. ואמנם הפן הגזעי שייך גם במי שנולד לאם יהודייה,⁸ שאף אם הוא מתנכר לזהותו הלאומית והדתית, הוא נשאר בגדר ישראל, אך שם יהדותו נקבעת ממילא בשב ואל תעשה, ואילו גוי מ"זרע ישראל" עובר טקס גיור בקום ועשה, טקס שאינו אלא הצגה חסרת משמעות. נמצא שהרב אמסלם מעצים את הטקס על חשבון המהות. דבר זה קשה להבינו ולהסכים עמו.⁹ נראה שגם הרב אמסלם הבחין בבעיה הנוצרת לפי שיטתו, ולכן סייג את דבריו (עמ' שיא), ואמר שהם אמורים רק בגיור הנעשה בארץ ישראל, שיש בה תנאים ראויים לקליטתו הרוחנית, קרי יצירת שינוי תודעתי

וראה פירוש הרמב"ן (ויקרא, שם), שגם ממנו ברור שמי שנולד לאם יהודייה הוא יהודי. וראה מהרש"א, קידושין עה ע"ב, על תוד"ה ור' ישמעאל, המביא סתירה בדברי רש"י. והאריך בעניין זה בפתחי תשובה, אבן העזר, סימן ד, ס"ק א. ובשם הגאון מליסא כתב שלאחר הגיור נחשב בנה למפרע. אך רוב האחרונים פסקו שכל מי שנולד לאם יהודייה הוא יהודי, וכן הלכה, כדברי ה"חזון איש" (אבן העזר, סוף סימן ו). וראה דברי הרב שלמה גורן "גיור חוזר וגיור לחומרא" תחומין כג 175 (התשס"ג), עמ' 176-178. בהבנת שיטת רש"י הנזכרת, ראה צפנת פענח (איסורי ביאה, פרק יג, הלכה ח), שיש בוולד עירוב של צד ישראלי וצד נכרי. ובמהרי"ט אלגזי (הלכות בכורות, פרק ח, אות סה [הראשון], ד"ה אשר עפ"ז) כתב דברים מפליאים: "ונמצא דכפ"ז [דכפי זה] יש בו צד כותי וצד ישראל. הנה כן הדבר תלוי במה שיתברר שאם ינהוג ככותי מתחילה הרי למפרע משעת לידה דינו ככותי ולא כישראל מומר לעכו"ם. ואם יתנהג מתחילה כישראל הרי למפרע משעת לידה דינו כישראל". וראה עוד חידושי הגרנ"ט, יבמות, סימן יא.

7 ה'תוספות (יבמות טז ע"ב, ד"ה עכו"ם), כתבו שנחלקו התנאים בשאלה אם ולד של ישראל הבא על הנכרית אינו מתייחס אחריו כישראל. ולמאן דאמר גוי שבא על בת ישראל הוולד ממזר, תמיד בתערובת ישראל ונכרי יש צד ישראל, גם בישראל שבא על נכרית. הרמ"א כותב (אבן העזר, סימן טו, סעיף י): "שדווקא מדאורייתא הוולד הולך אחר השפחה ואחר הנכרית, אבל מדרבנן הוי זרע, לכן יש להחמיר לכתחילה". וראה שם ב"חלקת מחוקק" וב"בית שמואל". וראה בספרו של הרב מרדכי אלתר **כגר כאזרח** (התשע"ג), עמ' תנא ואילך, שאיזבל לא התגיירה, ואף על פי כן צאצאיה נחשבים יהודים, ואף מוגדרים כזרע בית דויד, כי בזמנם ההלכה נהגה כשיטת הראשונים האומרים שהאב קובע את היהדות. והדברים צ"ע.

8 כהגדרת ה"צפנת פענח" (תרומות, פרק א, הלכה כג, עמ' 37 במהדורת פיעטרקוב התרס"ח): "ובאמת לכאורה קשה, הא עיקר הגירות הוא קבלת מצוות, וכיוון דשוטה פטור מן המצוות מה שייך בו גמר גירות, ולא דמי לשוטה ישראל, דהתם המין הוא כן ונולד כך, והוא ממילא ישראל, מה שאין כן גר".

9 כמה וכמה מחברים שללו את חידושו של הרב אמסלם. ראה: הרב יעקב אפשטיין, שו"ת חבל נחלתו, חלק ט, סימן לג; **כגר כאזרח** (לעיל, הע' 7), עמ' שצ, שכתב גם בהסכמת הרב בנצנאל: "יש מי שצמצם היתרו (הכנסת זרים לכרם ישראל) רק לאלה שמצד האב הם מזרע ישראל, וכל אלה אין הלכה כמותם"; הרב חננאל זיני "הטעות היסודית של הרב חיים אמסלם", אתר סרוגים (www.srugim.co.il), א' בתמוז התשע"ה. מנגד יש מי שצמצמים בחידושו, כגון הרב יוסף כרמל "מ'בן הישראלית" ועד "זרע ישראל" במדינת ישראל "חמדת ימים, פרשת ואתחנן (התש"ע), באתר ארץ חמדה (www.aretzchmdah.org).

לאומי או דתי של המתגייר. אך לפי זה נראה שהוא עוקר את עיקר חידושו, והקריטריון לגיור אינו היותו מ"זרע ישראל" אלא אופן שילובו של המתגייר בחברה בעלת התודעה הלאומית או הדתית.

דברי הרב אמסלם בעניין "זרע ישראל" צריכים להיבחן לאור שלוש שאלות: הראשונה, האם מצינו בהלכה מושג הנקרא "זרע ישראל"? השנייה, מי נכלל ב"זרע ישראל", האם כל מי שאחד מאבותיו במהלך הדורות היה יהודי או אולי דווקא מי שנולד לאב יהודי ואם נכרית?¹⁰ והשלישית, באלו מהלכות הגיור הקלו הפוסקים לגבי גוי מ"זרע ישראל"?

תחילה אדון בהוכחותיו של הרב אמסלם על פי השאלות הנזכרות. אחר כך אראה שהפוסקים שנקטו את המונח "זרע ישראל" התכוונו רק ליחס שבין ישראל לבין יוצאי חלציו הישירים, ולא לצאצאי צאצאיו, ולפי הבנתם, המושג הזה יש לו חשיבות ערכית וחינוכית, לא ביולוגית, וממילא לא כל מי שזורם בעורקיו דם יהודי הוא בגדר "זרע ישראל", אלא רק מי שהתחנך כיהודי על ידי אביו או גדל בסביבה יהודית. וגם בגיורו של גוי מ"זרע ישראל", הקלו הפוסקים רק בהלכות הנלוות לדיני גיור, כמו אי דחייתו מלהתגייר, הנטען על הנכרית ועוד, אך לא בהלכות שהן מהותיות לעצם הגיור, קרי קבלת עול מצוות. לבסוף, אביא מדברי פוסקי זמננו הנוטים להקל בגיור עולי ברית המועצות לשעבר, אך גם דבריהם הם על פי העקרונות הנזכרים, הקלה בהלכות הנלוות לגיור לצד דרישה שיהיה הגיור כהלכתו מחשש לנישואי תערובת, ולא משום שיש משמעות הלכתית למושג "זרע ישראל" בהליך הגיור עצמו.

הקשיים בהוכחותיו של הרב אמסלם

הדיון בפרק זה עוסק במקורות שמביא הרב אמסלם בפרק החמישי של ספרו "זרע ישראל", המוקדש להדגשת המונח "זרע ישראל" ולהסקת מסקנותיו, שהן כאמור: החובה להשתדל לגייר את צאצאי ישראל בלא צורך שיקבלו עליהם עול מצוות.

10 הדרישה להקל בגוי מזרע ישראל נובעת ממצאות חיינו, שהחוק האזרחי במדינת ישראל, חוק השבות, התש"י - 1950, ס"ח 51, מעניק זכות עלייה למדינת ישראל ואזרחות בה לכל יהודי שנולד לאם יהודייה או התגייר, לבנו או לנכדו, וכן לבן זוג של יהודי ולבן זוג של ילד של יהודי או של נכדו. לפי זה, נכדו של יהודי העולה לארץ ישראל יחד עם בת זוגו הנכרית, ילדיהם ונכדיהם הנולדים בארץ ישראל לאחר עלייתם יהיו בגדר ישראלים. כלומר, בזכות סבו של הסב, הוולד נחשב כאזרח מדינת ישראל. ונשאלת השאלה אם גם במקרה זה יש חפיפה למונח "זרע ישראל" המובא בפוסקים, בהנחה שלמושג הזה יש משמעות הלכתית.

הבעיה בהוכחות טקסטואליות

חלק ניכר מהוכחותיו של הרב אמסלם למסקנות ההלכתיות הללו הן הוכחות טקסטואליות. הוא מצטט דברי פוסקים הדנים בשיבתם של בני האנוסים ליהדות ואת דרישתם למילה ולטבילה, ומן העובדה שלא נזכרה בדבריהם הדרישה להודעה בדבר קבלת המצוות, מוכח לדבריו שהדרישה הזאת אינה מהותית. אולם לאחר עיון בדברי הפוסקים, נראה לי שעובדה זו אינה מוכיחה את טענתו, כמו שנראה להלן.

ואומר ר' שמעון דוראן, נכד הרשב"ץ (שו"ת יכין ובוועז, חלק ב, סימן לא):

ויש ראייה על חזקה זו ממעשים בכל יום ובכל מקום בפני הגדולים שכל הבאים מהאנוסים, ישוב בתשובה, אין אנו מצריכים אותם כי אם מילה בלבד לא טבילה, מטעם שאין אנו חוששים שמא אימו גויה, דחזקה היא שאין נושאים גויות. והגע עצמך, שאילו באת לבטל חזקה זו ובאת לחוש לשמא אמו גויה ויהיה מקום לחששה זו מצריכין טבילה עם מילה... לפי שכיוון שאמו גויה אע"פ שאביו מאנוסים שנחשבים כישראל... אינו נחשב מישראל ואינו מותר לבוא בקהל אלא במילה וטבילה... וכיוון שאלו האנוסים שבאים לשוב בתשובה אין אנו מצריכים אותם... אם מילה בלבד, אם כן לא חששו לשמא אימם גויה.

וכותב הרב אמסלם (עמ' רפג): "למה לא הזכיר עניין הודעת המצוות וקבלתם, אלא וודאי בבני האנוסים כאלו, כנראה שאין לנו עניין וצורך לזה ודי להם במילה וטבילה". והדברים קשים, שהרי ה"יכין ובוועז" רוצה לומר שהאנוסים התחתנו בינם לבין עצמם, ולא היו ביניהם נישואי תערובת. והוא מוכיח את דבריו ממעשים בכל יום, ואומר שאילו היה חשש לנישואי תערובת, היו צריכים לא רק מילה, מפני שהאנוסים לא נימולו, אלא גם טבילה, כדי שתעלה להם לגיור. הוא אינו עוסק בהלכות גיור של בני האנוסים שהם מ"זרע ישראל", אלא מזכיר בדרך אגב שאילו היו גויים, היו צריכים גם טבילה. כלומר, אילו היו האנוסים בגדר גויים, היו נדרשים לבצע את החלק בתהליך הגיור המבטא בבירור את גמר הכניסה ליהדות, "טבל ועלה" - הרי הוא כישראל לכל דבר". ההוכחה של הרב אמסלם מן העובדה שלא פירט את כל הלכות גיור, ונקט רק את המעשה העיקרי שנכנסים בו ליהדות בדיון הנזכר לעיל כבדרך אגב היא תמוהה.

הרב אמסלם מביא את דברי הרדב"ז, שאחרי שכתב שטבילת בני מומרים אינה מעכבת את חזרתם ליהדות, הוא כותב (שו"ת הרדב"ז, חלק ג, סימן תטו):

כמו שאין צריך להודיעם קצת מצוות קלות וחמורות, שכבר קבלו אבותיהם מהר סיני עליהם ועל זרעם... והוי יודע שאם אמו עובדת ע"ז, אע"פ שאביו ישראל, צריך טבילה מן התורה... ואינו נכנס לישראל עד שימול ויטבול.

וכותב הרב אמסלם (עמ' רפו):

ועוד יש ללמוד ולדייק ממ"ש בהיכא שאמו גויה שצריך טבילה מן התורה ולא הדגיש באלו שצריך להודיעם מקצת מצוות קלות וחמורות, ועוד יש ללמוד ממ"ש שאמו עובדת ע"ז, דרצונו לומר שהיא אינה חפצה בגיור וכן היא עובדת עדיין ע"ז, ובכל זאת אותו מקבלים בשופי לפי שהוא מזרע ישראל.

גם פה ההוכחה היא טקסטואלית. הרדב"ז אינו דן בגיור גוי שהוא מ"זרע ישראל", אלא אומר שאם הייתה אמו של המתגייר גויה, היא צריכה טבילה, ואינו אומר לא דבר ולא חצי דבר על קבלת עול מצוות. ברור לכול שהטבילה היא השלב הסופי בתהליך הגיור, ולאחריה הגוי נעשה יהודי, והרדב"ז, שאינו דן בתהליך הגיור עצמו, מתייחס למעשה המסיים, "המכה בפטיש", של תהליך הגיור, המבטא את גיורו של הגוי. הרי גם כאשר הגמרא דנה במרכיבי הגיור (יבמות מו ע"א), היא מזכירה במפורש רק את המילה והטבילה, ועניין קבלת עול מצוות, הן כמהות הגיור הן כתנאי לגיור הן כמעשה הגיור, אינו נזכר בה או נזכר בה כבדרך אגב, ואף על פי כן, רוב הפוסקים סבורים שקבלת עול מצוות היא מהות הגיור וחלק ממעשה הגיור. למעשה, קשה מאוד להוכיח דין כל כך עקרוני מן העובדה שפוסק, ואפילו הוא אחד מן הראשונים, מדבר על חזרה לכלל ישראל, ואינו מזכיר בדבריו שהמתגייר צריך גם לקבל עליו עול מצוות. אי ההזכרה הטקסטואלית אינה בגדר הוכחה רעיונית ומהותית.¹¹

נוסף על הקושי היסודי בהוכחות טקסטואליות, שהן במקרה דידן הוכחות על דרך השלילה, השמטת עניין קבלת עול מצוות בדברי הפוסקים, כל ההוכחות הללו קשורות במציאות היסטורית שונה לחלוטין מן המציאות בימינו. הרי ניתן לומר, וכך יותר מסתבר, שהאנוסים הרוצים לחזור ולהתקבל לעולם היהדות חפצים לשוב ליהדות כמו שהם מכירים אותה, יהדות שהמרכיב הלאומי בה אינו מנותק מן המרכיב הדתי. כיוון שכך, ברור לפוסקים הדנים בעניין זה שהאנוסים רוצים לשמור מצוות ומקבלים עליהם התחייבות זו, ומטעם זה אין הפוסקים מזכירים בדבריהם את קבלת עול מצוות. לעומת זאת, בימינו, הדרישה

11 הרב אמסלם מביא את דברי ר' אברהם קארדוזה בתשובתו בכתב יד (זרע ישראל, עמ' רפה): "העולה מכל זה הוא שעל כל פנים אינם יהודים גמורים עד שיעשו טבילה בפני ב"ד, ולא ינצל מן הטבילה אלא מי שיביא עדים שאימו ואם אימו חמשה דורות למעלה הם מזרע היהודים, וזה אי אפשר להם, על כן כולם צריכים טבילה". וכותב הרב אמסלם: "הנך רואה שגם הרב הפוסק והרבנים החתומים עימו לא הזכירו בדבריהם קבלת מצוות כלל ועיקר, ועל כל פנים באלו שהם ממקור ישראל נראה שמסתפקים בזה וסגי להו בטבילה כדי להכניסם תחת כנפי השכינה". גם פה ההוכחה היא לשונית. המחבר עצמו אינו מזכיר בדבריו שום חילוק בין גיור מי שהוא מ"זרע ישראל" לבין גיור מי שאינו מ"זרע ישראל".

מן המתגיירים לקבל על עצמם עול מצוות צריכה להיות במפורש, שהרי אין המתגיירים מודעים לעניין זה כחלק מהותי של הגיור.

אי הבחנה בין המאמץ לגייר לבין חובת המתגייר לקבל עליו עול מצוות

היעדר ההבחנה בדברי הרב אמסלם בין המאמץ לגייר לבין חובת המתגייר לקבל עליו עול מצוות מקשה עלינו לקבל את חידושו שגר מ”זרע ישראל” אינו צריך לקבל עליו עול מצוות. כאמור לעיל, שתי הלכות בדיני גיור הוא רוצה להוכיח: שאין דוחים גר מ”זרע ישראל”, ושאינו צריך לקבל עליו עול מצוות (כניגוד לגר רגיל, שלדבריו, צריך הוא לקבל עליו לכתחילה עול מצוות). עירוב שתי ההלכות מקשה לרדת לעומקה של הלכה, שהרי ייתכן שהפוסקים סוברים שאין לדחות את מי שמבקש להתגייר והוא מ”זרע ישראל”, ואף יש להתאמץ ולגייירו, אך אסור לוותר על הלכות גיור במלואן, והגר חייב לקבל על עצמו עול תורה ומצוות, וממילא אין זיקה מוכרחת בין שתי ההלכות הללו. עירוב זה מקשה להבין את הוכחתו מדברי שו”ת הרשב”ש (סימן שסח):

עוד שאלת: הבא להתגייר וידענו באמת שלא בא אלא לאהבת אשה בת ישראל שנתן עיניו בה, מהו? מקבלין אותו או לא... תשובה. אין מקבלין אותו לכתחילה... וכן כתב הרמב”ם ז”ל בפרק י”ג מהלכות איסורי ביאה: כשיבא הגר והגיורת להתגייר בודקין אחריו... מיהו זהו בגוי הבא להתגייר, אבל מהאנוסים אלו או מזרעם אין דוחין אותם מפני זה, אבל המקרבן ומכניסן תחת כנפי השכינה עליו נאמר ”אם תוציא יקר מזולל כפי תהיה”. ור’ יוחנן אמר לריש לקיש: אי הדרת כך, ייבנא לך אחתי דשפירא מנאי. שריש לקיש היה לסטים, ור’ יוחנן אמר לו: אם תחזור בתשובה אתן לך אחותי. וחזר בתשובה ויצא ממנו חכם גדול, כדאיתא בפרק הפועל.

לו יהי שדברי הרשב”ש עוסקים במי שאמו גויה ואביו אנוס,¹² עדיין ההוכחה מדבריו היא רק שיש לקרב את המתגייר, ולא לדחותו, אך אין מכאן הוכחה שאפשר לגיירו בלא קבלת

12 לדעת הרב אמסלם, דברי הרשב”ש אמורים במי שאמו נכרייה, שהרי מי שאמו יהודייה אינו צריך להתגייר, כדברי שו”ת הרשב”ש (סימן פט): ”בני אלו המשומדים הנקראים אנוסים הערלים כשבאים לחזור בתשובה... ואומר שדינים הוא כישראל לכל דבריהם, דהלכה רווחת היא בישראל, דישאל משומד אע”פ שחטא ישראל [הוא]”. כיוון שכך, אם הרשב”ש עוסק בתשובתו בסימן שסח בהלכות גיור, חייבים לומר שאמו נכרייה. ומה שסיים הרשב”ש בדברי הגמרא על ר’ יוחנן וריש לקיש, ששם עוסקים בבעל תשובה ולא בהלכות גיור, כוונתו ללמדנו מה יכול לצאת אף מן המתגייר כמו שיצא מבעל תשובה. תוקף הוכחתו אינו מוחלט, מפני שעדיין ניתן לומר שהתשובה בסימן שסח עוסקת ביהודי החוזר בתשובה, ובוודאי עוסקת בספק יהודי, ואין הכרח שהיא עוסקת במי שאמו נכרייה. לפי זה, מובנת הוכחתו מדברי ר’ יוחנן. וראה ספר כגר כאזרח (לעיל, הע’ 7), עמ’ שצב.

עול מצוות. אדרבה, משמעות דבריו, "המקרבן ומכניסן תחת כנפי השכינה", היא שמירת מצוות ואמונה בא-לוהי ישראל.

בשו"ת הרדב"ז נכתב בעניין בני המומרים (חלק ד, סימן יב):

שכיון שהוא יכול לחזור ואינו חוזר הרי הוא בעצמו מומר... היינו דידיעין דאמו נמי מומרת, אבל אם אמו נכרית הולד כמוה... כל שכן באלו שעברו עליהם כמה דורות וכבר נטמעו בין התוגרמים. ועוד שאם היו רוצים היו יכולים לחזור לדת ישראל.

וכותב הרב אמסלם (עמ' רפד) שמן העובדה שהרדב"ז אומר "היו רוצים לחזור", ולא אמר רוצים להתגייר, וכן מדבריו "היו רוצים", "היו יכולים", משמע שהדבר תלוי בהם. מכאן שגירו אינו גיור רגיל אלא חזרה לכלל ישראל, "שאינו מחוייב בכל דקדוקי הגרות הרגילים". לעניות דעתנו, אין מכאן הוכחה שאינו חייב לקבל עליו עול מצוות כשאר גרים, וניתן אולי רק להוכיח שאין דוחים אותו. וכבר צייננו לעיל את הקושי בהוכחות טקסטואליות מעין אלו.

אי הבחנה בין שאלת תוקף הגיור בדיעבד בלא קבלת עול מצוות לבין הדרישה לכתחילה לקבלת עול מצוות בגוי מ"זרע ישראל"

עניין אחר המקשה על קבלת דבריו הוא היעדר הבחנה בין שיטתו, שאין המתגייר חייב לקבל עליו עול מצוות בדיעבד, וזאת בכל גר, ובין טענתו שבגר מ"זרע ישראל", אף לכתחילה אין צריך לקבל עליו עול מצוות. בעקבות זאת, הוא מביא מדברי פוסקים שדנו בגר שאינו מ"זרע ישראל", ומוסיף את שיטתו על דבריהם. הוספת דבריו לתוך דברי הפוסקים אינה מאפשרת לנו לראות את הייחודיות של גוי מ"זרע ישראל", שהיא מהותו של כל הפרק הזה בספרו. כך למשל, בעמ' רפג-רפד, הוא מוכיח משו"ת הרדב"ז (חלק ד, סימן אלף שס), בעניין שפחות שהתגיירו, שקבלת עול מצוות על ידן הייתה רק מן הפה ולחוץ, ובכל זאת בדיעבד גיורן גיור. השפחות הללו לא היו מ"זרע ישראל", ואין מדברי הרדב"ז שום הוכחה שיש הבדל בין גיור של מי שהוא מ"זרע ישראל" לבין גיור מי שאינו מ"זרע ישראל". ואלו הם דברי הרב אמסלם (עמ' רפז):

ולפי מה שכתב בשו"ת משפטי עוזיאל ח"ז סי' כ, שמותר ומצווה לקבל גרים וגרות אע"פ שידוע לנו שלא יקימו כל המצוות, עש"ב, ואם כי הוא כתב דבריו בסתם גרים, אנו נלמד מדבריו כל שכן קל וחומר לאותם שיש להם דם יהודים, שיש לנקוט בגישה זו על פי דברי הפוסקים הנ"ל, ומצווים אנו לפתוח להם פתח כזה וכו'.

דברי הרב עוזיאל, העוסקים בכלל הגרים, אינם יכולים להיות בגדר הוכחה לעיקר דינו, שיש הבדל בין שני סוגי הגיור.

אי הבחנה בין השימוש במושג ”זרע ישראל” בעניינים הלכתיים ובין יישומו בהלכות גיור

עניין אחר המקשה לקבל את דברי הרב אמסלם הוא היעדר הבחנה בדבריו בין דברי הפוסקים המציינים את עניין ”זרע ישראל” בעניינים הלכתיים לבין הלכות גיור, כמו למשל דברי ה”כנסת הגדולה” הנזכרים בספרו לעניין ייחוס הוולד אחר אביו הישראלי לאחר גיורו (עמ’ רצא); ודברי הפוסקים לעניין צדקה, נגיעה ביין או חליצה (עמ’ רפז-רפח); וכן לעניין שררה (עמ’ רצ). ככל העניינים הללו, יכול להיות שמעמד גוי מ”זרע ישראל” נבדל ממעמד גוי שאינו מ”זרע ישראל”, אך מן הדברים הללו אי אפשר להוכיח קיום זיקה ישירה ביניהם להלכות גיור. דברים אלו קשים במיוחד, מפני שמצאנו שהחמירו לעתים חלק מן הפוסקים בילד שאביו ישראלי ואמו נכרית יותר מבילד ששני הוריו נכרים, למשל בעניין קיום מצוות פרייה ורבייה¹³ ודיני גר קטן.¹⁴

לסיום, הן הוכחותיו הטקסטואליות של הרב אמסלם הן הוכחותיו מעניינים שאין להם זיקה להלכות גיור אינן יכולות להוכיח שום דבר לעניין השאלה אם תהליך הגיור של גוי מ”זרע ישראל” שונה מתהליך גיור גוי שאינו מ”זרע ישראל”. כמו כן, הוכחותיו בעניין אי דחיית גוי מ”זרע ישראל” הבא להתגייר אינן בגדר הוכחה לדינו העיקרי, שאין צורך בקבלת עול מצוות בגוי מ”זרע ישראל”. גם דבריו בשם רב האיי גאון (עמ’ רפז), שהשיב שהצדוקים תולעת יעקב הם וכו’, ”הרי אף המוחזקים כגויים מ”מ אם הם צאצאי ישראל זהו הנקרא תולעת יעקב וזרע ישראל. ונראה דנפקא מינה איכא לעניין קרובם והחזרתם לעם ישראל”, נראים כמגדל הפורח באוויר.

13 וכתב בשו”ת מהרשד”ם (חושן משפט, סימן שה): ”גר שנולדו לו בנים בגיותו ונתגיירו עמו, דחשיבי בנים לפטרו מפריה ורביה. גם חשיבי בנים להפקיע דין בכור לנחלה מהבנים שנולדו לו בקדושה. כדאמר רבי יוחנן ביבמות פרק הבא על יבמתו, דהלכ’ כותיה... ישראל שיש לו בן משפחה ומגויה, דקי”ל שאינו נקרא בנו לא לפטרו מפריה ורביה ולא להפקיע דין בכורה מהבן הבכור הנולד לו בישראלים”.

14 ראה שו”ת מהר”ם שיק (יורה דעה, סימן רמח), הסבור שאין האב הישראלי יכול להביא לגיור את בנו הגוי הקטן, וזאת אף על פי שאם גם האב גוי, הוא יכול להביאו. את דבריו הוא מבסס על דברי התוספות יום טוב (קידושין, סוף פרק ג). ואפשר שהם סוברים שיש זיקת יוחסין בין ילד נכרי לאביו הנכרי, אך זרע של ישראל במעי נכרית נמאס, ואינו מחשיב את הזרע כזרעו.

"זרע ישראל" כמושג רוחני וחינוכי

היסוד לדיון עקרוני על מעמדו של גוי מ"זרע ישראל" הבא להתגייר וההבדל בינו לבין גוי רגיל אינו יכול לנבוע מדיוקי מילים בתשובות הפוסקים אלא מעקרונות ההלכה ומתוכנם המהותי של תשובות ופסקים בעניין זה.

הזיקה הרוחנית בין האב לבנו

הדיון שנביא להלן בא בדברי הפוסקים בעניין מילתו וגיוורו של ילד הנולד למשפחה מעורבת, שהאב יהודי והאם נכרית. במקרה זה, חלק מן הפוסקים סבורים שאין לדחות כשהוא בא להתגייר. יתרה מזו. יש להתאמץ לגיירו. יש לתת את הדעת שדיוני הפוסקים במקרה זה ובשאר הדיונים לגבי "זרע ישראל" בא תמיד כשיש זיקה בין הילד הגוי לאביו הישראלי. ההנחה היא שהילד מקבל חינוך ותודעה יהודיים, וחינוך זה, הבא מבית האב, הוא היסוד לגיוורו ולמילתו. אין בתשובות הפוסקים ובדבריהם הנחה שעצם העובדה שדם יהודי זורם בעורקיו של הילד מסייעת להגדרתו כ"זרע ישראל". "זרע ישראל" משמעותו חינוך הבן הגוי על ידי אביו הישראלי, ולא ייחוסו הביולוגי בלבד. פולמוס גדול נתגלע בין הרב קלישר לבין הרב הילדסהיימר בעניין מילת תינוק שאביו יהודי ואמו גויה. ואלה דברי הרב קלישר בעניין זה:¹⁵

ועוד יש לעורר שטבילה כזו אשר אביו ישראל יותר מחוייבין להכין לו דרך הבחירה מאשר יעשה להנולד מנכרי. כי הגם שמדינא הוולד כמותה לעניין יחוס, עכ"ז מצינו כי זרע הקודש יקרא. שהרי כשעזרא הוכיח לישראל אשר נשאו נשים נכריות, אחר אומרו כי נשאו מבנותיהם להם ולבניהם, אמר "והתערבו זרע הקודש בעמי הארצות" (עזרא ט, ב). וגלל זה אם יש באפשרות להוציא זרע נשחתה מהטומאה ולהוציא ממסגר אסיר ולהחזירה אל הקודש מה טוב ומה נעים חלקינו... וכן מצינו באברהם ע"ה שנשא שפחת שרה אשר לפי הדין הוולד כמותה והוא עבד, ועכ"ז אמר ית' "כי זרעך הוא". ובנידון דידן לא בלבד שזכין להבן אשר בחירתו פתוח עי"ז להתקדש, גם לאב זכין מאוד, כי כאשר החוטא ישים אל לבו לשוב (כאשר הוקרה למרבה, בפרט אם אשתו הנכרית מתה) איך יקובל תשובתו אם הוליד בנים לע"ז הלא הוא מעוות לא יכול לתקון, כדתנן בחגיגה ט'. אך אם עשינו בזה רצונו הטוב למול זכריו, אז בנקל ישוב הוא עם בניו, ואנחנו פותחין יד לתשובה. ואף במי שלא ישוב ח"ו עכ"פ בזה לבו נכון עמו שרוצה להחזיק בניו בדת יהודית במולו אותם

15 שו"ת הרב עזריאל הילדסהיימר, חלק א, יורה דעה, סימן רכט.

ובלי ספק [ההדגשה שלי - א"ר] כאשר יגדלון יורם שיטבילו על דעת ב"ד, דהא ניחא לי' לבן במאי דעביד האב, ויבחר בחיים, ובנים כאלו יש אפשרות לפעמים שגדולי ישראל יוצמחו מהם, הלא השושנה מבין החוחים תצמיח.

יש כאן זיקה ישירה בין האב לבין בנו, והיא דו־כיוונית: מצד אחד, הבן יכול להחזיר את האב בתשובה בעקבות גרותו; מצד שני, רצון האב להחזיק את בניו ביהדות באמצעות המילה, והדבר יכול להביא לגרות אמתית בהמשך חייהם. אין כאן גוי מ"זרע ישראל" בלא שום זיקה לעולם היהודי, אלא גוי מאב יהודי המגדלו ומחנכו ומעניק לו את זהותו במהלך חייו, וזה נותן תקווה שהילד, כשיגדל, יבחר בדרך החיים היהודית וישוב לחיק עם ישראל. אך גם פה מצינו רק שאין דוחים את הבן הזה, ועתה רק דואגים שתהליך הגרות העתידי, אם יהיה, יהיה יותר קל, ולכן מלים אותו כבר עכשיו. וכן לעניין לקרבו. אך לא מצינו שום קולה במהות הגיור, שהיא קבלת עול מצוות.¹⁶

תחושת ההשתייכות החברתית של הבן והזהותו עם גורל העם היהודי

כדברים שאמרנו לעיל, אנו מוצאים בדברי ה"עלי תמר", שלאחר דיון ארוך בעניין הדחייה שיש לדחות את הגוי העומד להתגייר, הוא כותב (עלי תמר, ירושלמי, קידושין ד, א):

ונ"ל מכאן שהנולד מנשואי תערובת שאביו ישראל ואמו נכרית והוא נתגדל בדת ישראל ובסביבת ישראל ומרגיש עצמו כישראל גמור, אם בא להתגייר כשהוא גדול אין דוחין אותו כדרך שדוחין את הגרים תחילה כדי שיפרשו, ומכ"ש שהוא נימול כבר... מ"מ נראה לי שאין דוחין אותו כדי שיפרוש מאחר שנתגדל בישראל ובדת ישראל לכל דבר.

אי הדחייה היא משום שהתחנך בזהות יהודית דתית, ש"נתגדל בדת ישראל ובסביבת ישראל". אין טעם לדחות גוי זה ולומר לו: "אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דווים" וכו', שהרי הוא עצמו מרגיש את הדחייה והדווי של העם היהודי על בשרו. מגוחך לומר לו בזמן תהליך הגרות: אתה תהיה בעתיד דווי ודחוי, שהרי זהו מצבו עכשיו. מטעם זה, נראה ל"עלי תמר" שניתן לוותר על תהליך הדחייה, אך לא נאמר בדבריו שניתן לדלג על מהותו של הגיור, שהיא קבלת עול מצוות.

16 הרב הילדסהיימר לא קיבל את דברי הרב קלישר. וראה בתשובתו דיון נרחב בהסבר שיטתו.

תיקון העיוות של מעשי האב

גם הרב משה שמואל גלזנר, סבור שיש להתאמץ לגייר את הילדים (ואף את האישה הנכרית) במשפחות מעורבות. אך גם אצלו אין זה משום שדם יהודי זורם בעורקי הילד, אלא מפני שהדרישה מן האדם לזנוח את ילדיו הביולוגיים ולחזור בתשובה אינה מעשית, שהרי טבעו של העולם שהאב מרחם ואוהב את ילדיו.¹⁷ יתרה מזו. גיור הילדים מתקן את המעוות שעשה האב, והגיור עצמו נעשה חלק מתהליך התשובה של האב. לדעת הראשונים, אף על פי שהוולד מתייחס אחר אמו הנכרית, הוא בגדר "זרעך" לעניין העברה של עבודה זרה, כיוון שאמו עלולה להסית אותו לעבוד עבודה זרה, ונמצא שהולדת ילד העלול לעבוד עבודה זרה היא עברה של האב.¹⁸ גיורו של הילד, ובעקבות זאת של אמו, מתקן את העיוות הזה. מדברים אלו ברור שהדרישה להקל בתהליך קבלת הוולד אינה בגלל מעמדו של הילד, שכביכול הוא גוי כמעמד שונה ממעמד גוי רגיל, אלא בגלל הניסיון לתקן את מעשה האב. הרי הרב גלזנר סבור שיש לגייר גם את האם, כי בלעדיה לא ניתן לגייר את הילד, וברור לכולי עלמא שאין מעמדה של האם שונה משאר גויים הבאים להתגייר. סוף דבר. גם הוא סבור שיש להתאמץ לגייר ילד שנולד מאב יהודי ואת אמו הנכרייה, והטעם לזה הוא הצלת האב החי, כשיחזור בתשובה וכו'. ולא מצינו בדבריו שום אמירה שמעמד הילדים הללו (ומעמד אמם) שונה ממעמד גויים, וממילא אפשר לוותר על העניין המרכזי של תהליך הגיור, קבלת עול מצוות.

גיור גוי מ"זרע ישראל" במקום שיש תקנה שלא לקבל גרים

הבנתנו זו, שהמושג "זרע ישראל" מציין רק את הזיקה בין האדם לילדיו, והוא נובע מן העובדה שבמקרה זה חינוך וזהות הילד הגוי נבדלים במהותם מכל גוי, ולכן בהלכות הגלוות לתהליך הגיור ניתן להקל, מקבלת אשורו בדברי הרב הרצוג, הדין בעניין שולי, תקנה מקומית שלא לקבל גרים, ואומר שניתן לעבור על התקנה. וזה לשונו:¹⁹

17 הרב משה שמואל גלזנר חקור דבר (התרס"א). ואלו דבריו בעמ' יא: "ואנן איך נענה בתרא דהאי גברא שלח תשלח את האם וגם הבנים וחזור בך, דבנך הנולד מן הנכרית אינו קרוי בנך היינו מצד גזרת הכותב, אבל הטבע לא ישונה, ובנים טבעים המה לו ואיך יעזבם וילך לו".

18 דברי רבנו תם בסוף תוספות קידושין (סח ע"ב, ד"ה בנך), "דכי יסיר" פירושו שמסיר את זרעו להיות עכו"ם. וכן כתב הרמב"ם (משנה תורה, איסורי ביאה, פרק יב, הלכה ז): "והבן מן העכו"ם אינו בנו, שנאמר 'כי יסיר את בנך מאחרי' - מסיר אותו מלהיות אחרי ה'". ובט"ז (אבן העזר, סימן טז, ס"ק ב), כותב שלגרועותא נחשב בנו.

19 הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג "שאלה בדבר גירות" מזכרת 48 (הרב שלמה יוסף וזין והרב זרח ורהפטיג עורכים, התשכ"ב), עמ' 56.

אכן אפשר שתוכלו להסביר לציבור שדנתם במקרה זה באופן יוצא מן הכלל, הואיל ואביה מישראל, ואעפ”י שעל פי הדין אינו נחשב לאביה שהוולד הולך אחר האם, מכל מקום אינו דומה גויה הנולדה מאב ואם גויים לנולדה מאם נוכריה ואב ישראל, שבוודאי קיבלה פחות או יותר השפעה יהודית וליבה יותר קרוב לישראל וליהדות ויותר קל להאמין שהיא תחת השפעה יהודית... כשתגייס גירותה גירות מושרשת בלב.

להבנתו, אין דין נכרית שגדלה בחברת אב גוי כדין מתגיירת שגדלה בחברת אב יהודי, שבוודאי קיבלה השפעה יהודית ולבה קרוב יותר לישראל וליהדות וכו’, ולכן ניתן לגייר, על אף התקנה המקומית שאין לקבל גרים. נכרית כזאת ניתן לגייר. אין בדבריו שום קולה בהלכות גיור המהותיות, ובוודאי בדבר שהוא מהותי בגיור, קבלת עול מצוות.

משמעות ”זרע ישראל” בשיטת הרב עוזיאל

מקור חשוב שמסתמך עליו הרב אמסלם כיסוד לשיטתו, שדין גוי מ”זרע ישראל” נבדל מדין גוי אחר, הוא דברי הרב עוזיאל.²⁰ נראה לי שגם ממקור זה אין להוכיח יותר ממה שאמרנו לעיל. וזה לשונו (שו”ת משפטי עוזיאל, חלק ז, סימן יט):

מכאן [גר קטן שאמו הביאתו להתגייר] אנו למדים, במכל שכן כשגוי זה הוא בן ישראל מנכרית ואביו מביאו להתגייר, שבי”ד נזקקים לגרותו, משום דאע”ג שהוא נקרא בנה של הנכרית, אינו יוצא מכלל זרע ישראל... הא למדת דלא נחלקו התנאים [קידושין עח ע”א - ”בתולה מזרע ישראל”; ראב”י - מקצת זרע; ר’ יוסי - מי שנזרעו בישראל] אלא לרבות גם בני גר בישראל, אבל לדברי הכל בני ובנות ישראל שנולדו מהנכרית קרויים זרע ישראל. הלכך כשאביו הביאו להתגייר חוזר הילד לעיקר זרעו. וראה לדבר נראה מדאמרינן (מגילה כה,א): ”מזרעך לא תיתן להעביר למולך” - בישראל הבא על הכותית והוליד ממנה בן לעבודה זרה הכתוב מדבר. הא למדת דבן הבא מן הכותית נקרא זרעו... הלכך אם בא לגיירו מצווה עלינו להיזקק לגרותו כדי לכפר עוון האב מאחרי הגירות, ולבל ידח ממנו נדח. ואין לחוש שמא יגרר אחרי אמו. דאדרבא, אם דוחים אותו ועוקרים אותו ממקור חייו וזרעו שהוא אביו, ודאי יטמע בין הגויים ויכפור בא”ל ישראל, וישנא תכלית שנאה את היהדות ותורתה, ובהתגירותו ימלט מכפירה, ואביו שיגיירו יתאמץ לחנכו בתורה [ההדגשה שלי - א”ר] ולהצילו מע”ז ואבזרייהו, ולא חישנין שימחה בילדותו. אלא אדרבה, כיוון שנתחנך בתורה והחזיק בגרותו, שוב לא ימחה.

20 דין קבלת מצוות במשנתו של הרב עוזיאל הוא עניין בפני עצמו. ואכמ”ל.

ייחוס השיטה, שתהליך הגיור בגוי מ"זרע ישראל" שונה מהותית מתהליך הגיור הרגיל, לדעת הרב עוזיאל, נראה שגוי. הרב עוזיאל עוסק בגיור ילד קטן, ולדעתו אביו הביולוגי שייך לגיורו, ולכן בית דין נזקקים לגיורו. יתרה מזו. מצווה עליהם להיזקק ולגיירו כדי לכפר על עוון האב (כדברי הרב גלזנר שהבאנו לעיל), ובמקרה דידן אין לחוש שמא ייגרר אחר אמו, שהרי ודאי יתאמץ אביו לחנכו בתורה וכו'. גם פה עוסקים בגר המכיר את אביו היהודי, ויש לאביו השפעה על חינוכו בהמשך חייו ועיצובו כיהודי שלם. בכל דברי הרב עוזיאל, לא נאמר שתהליך גיורו שונה מתהליך גיור גוי רגיל. משמעות המושג "זרע ישראל" הנזכר בדברי הרב עוזיאל היא: זרעו של אב ישראלי הרוצה לגדל את בנו כילד יהודי, שמן הסתם הוא גם ידאג לזה. אין משמעות לפן הגזעי שמנסים לייחס לדבריו. גם דבריו "לכל ידח ממנו נדח" (ע"פ שמואל ב' יד, יד) כוונתם שגיור הבן הוא חלק מתהליך התשובה של האב, הרוצה שגם בנו הביולוגי שנולד בעברה יהיה חלק מן העם היהודי, ובכך יכופר אולי עווננו, שילד בן לעבודה זרה.

לסיום, המונח "זרע ישראל" הנזכר בדברי הפוסקים אינו במשמעותו הביולוגית, כלומר גזע יהודי, כפי שמנסה הרב אמסלם להבין, אלא במשמעותו הערכית. כיוון שכך, הפוסקים שנקטו אותו כמרכיב בהלכות גיור עשו כן רק ביחס שבין האב יהודי לבנו הנולד מנכרית, ולא דיברו על נכדו או צאצא אחר שלו, אלא אם יש ביניהם יחס חינוכי ערכי, וברור שאין חפיפה בין המונח ההלכתי "זרע ישראל" לבין הגדרת הזכאות בחוק השבות האזרחי. גם הפוסקים הסבורים שמעמדו של גוי מ"זרע ישראל" שונה מדין גוי רגיל לעניין הלכות גרות, נקטו זאת רק לדין חובת הדחייה האמורה בגוי רגיל, ולדעתם אין מקום לדין זה בענייננו, ואף יש מצווה להיזקק לו ולגייר אותו, אך אין בדבריהם אפילו רמז להקלה בעצם תהליך הגיור, קרי קבלת עול מצוות, דווקא לגר מ"זרע ישראל".

גיור עולי ברית המועצות לשעבר שהם מ"זרע ישראל"

כאמור לעיל, הרבה מן הפוסקים נוטים להקל בעניין ההלכה של דחיית הגר לגבי עולי ברית המועצות לשעבר, ולדעתם יש להתאמץ לגיירם. כידוע, העולים הללו עלו לארץ ישראל מכוח חוק השבות, חלקם בעלי תודעה יהודית לאומית, וכמעט כולם חסרי תודעה דתית וחסרי רצון לשמור תורה ומצוות. אף על פי כן, הפוסקים מבקשים להתאמץ לנסות לגיירם מתוך הבנה שקבוצה לא יהודית גדולה כל כך, המעורה בחיי הציבור ומזוהה כיהודים אצל הציבור, עתידה ליצור בעתיד בעיה של התבוללות. בניגוד לדברי הרב אמסלם, הסבור שמעמדם כ"זרע ישראל" הוא הגורם להקל בדרכי גיורם, נראה לי שדעת הפוסקים מבוססת על דברי הרמב"ם (בתשובתו המובאת להלן), "מוטב שיאכלו רוטב

ולא שומן עצמו", שמתוכן דבריו ניתן ללמוד כי משמעותם היא שבהתנגשות בין בעיות הלכתיות, כגון נישואי תערובת לעומת גיור הנובע מאינטרס זר והלכה של הנטען על השפחה, ניתן להכריע כרע במיעוטו ולהקל בהלכות הנלוות לתהליך הגיור, אך אין מי שיפסוק להקל במהותו של הגיור, קבלת עול מצוות.

על אף ההלכה הפשוטה, שאין מקבלים גר הבא להתגייר לשם איש או אישה (משנה תורה, איסורי ביאה, פרק יג, הלכה יד; שולחן ערוך, יורה דעה, סימן רסח, סעיף יב), וכן על אף ההלכה הפשוטה, שאין משיאין את הנטען על השפחה (יבמות כד ע"ב), הרמב"ם פוסק בעניין בחור הגר עם שפחה גויה בביתו, שלא זו בלבד שבית דין אינם צריכים להוציאה מביתו, אלא עליהם להשתדל לגיירה ולהשיאה לו. וזה לשונו (שו"ת פאר הדור, סימן קלב):

ודאי מדין תורה צריך לגרשה משם ואפילו בגיורתה, כי לא דברה תורה אלא נגד היצר... ולא זו הדרך, ולכן מחויבין בית דין אחר שמועה זו אשר לא טובה שישתדלו בכל עז ותעצומות לגרש האמה הזאת או שישחררנה וישאנה, ואף כי הנטען על השפחה ונשתחררה אינו יכול לישאנה לכתחילה, אכן כאשר פסקנו בדברים כאלו שיגרש וישא ופסקנו כך מפני תקנת השבים ואמרנו מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו וסמכנו על אומרים ז"ל "עת לעשות לד' הפרו תורתך", ויכול לישאנה. והא' ברחמיו יכפר עונינו כאשר דבר לנו "ואסירה כל בדילך".

ואמנם ה"אחיעזר" מתלבט בשאלה אם דברי הרמב"ם, "מוטב שיאכל רוטב", תקנת השבים ו"עת לעשות לה'", אמורים רק לגבי ההלכה של הנטען על השפחה או גם לגבי ההלכה שאין להיזקק לכתחילה לגיורים אלו. מכל מקום, הוא מסיק שגם להלכות גרות יש לאמצם.²¹ וזה לשונו (שו"ת אחיעזר, חלק ג, סימן כו):

וכל זה לענין דין הנטען על השפחה מצד דין איסור דלזות שפתים, אבל מדין קבלת גירות לא שמענו מד' הרמב"ם, וחילוק יש ביניהם דנטען על שפחה האיסור עליו, ואמרין מוטב שיאכל בשר תמותות, אבל בקבלת גרים לשם אישות הרי זה דין לגבי הבי"ד שאין לב"ד לקבל המתגיירים לשם אישות, והוי כמו: חטא בשביל שיזכה חברך. מ"מ נראה לדין, כיון דגם אם לא תתגייר הרי תשאר אצלו בגיורתה, א"כ אין כאן לשם אישות, ובפרט למש"כ להסתפק כי באומרת שכונתה לשם גירות לש"ש ואין אומדנא דמוכח להיפוך, מקבלים אותה. וע"כ נראה דלפי ראות עיני ב"ד יש מקום להקל ולסמוך על הוראת הגאון מוהר"ש קלוגער ז"ל.

21 לנוסח תשובת הרמב"ם והסתמכות הפוסקים על תשובתו הן לענין דין הנטען על השפחה הן על הלכה של קבלת גיור מצד מניע זר, ראה מנחם פינקלשטיין הגיור: הלכה ומעשה (התשנ"ד), עמ' 140-147.

נמצאנו למדים כי על אף האידיאל בהלכות קבלת גרים, שתהיינה לשם שמים, לעתים, מפני תקנת השבים, למנוע מהם לעבור על לאוים חמורים, על בית הדין לגיירם לשם אישות, ולאחר הגרות מותר להשיאם, וזאת על אף ההלכה של הנטען על השפחה. בסוף דבריו כותב ה"אחיעזר" ש"דברי הרמב"ם יסוד גדול", וכוונתו לדברי הפוסקים שהוא מביא, המצדדים להקל בגיורם של ילדים הנולדים לאם נכרית ואב יהודי. ומעין זה מצינו בדברי הרב אלישיב (מובא ב"זרע ישראל", עמ' שי): "בודאי צריך לקרבם ואין לרחקם, והוא כיוון שהם מזרע יהודי, והוא ע"פ דברי הרמב"ם באגרותיו". וכן לגבי גיור עולי ברית המועצות הנמצאים בתוכנו, מביא הרב אונטרמן²² את תשובת ה"אחיעזר" המקל (ושם נראה שהדגש בדבריו הוא שיטת ה"אחיעזר" בעניין מומר לתיאבון). מכל מקום, לא מצינו שום פוסק אומר ש"זרע ישראל" לעצמו הוא הקריטריון שבגיור יש להקל.

ההבנה שאינטרס ציבורי, כמו החשש מנישואי תערובת, מהווה שיקול לעשיית פשרה בעניינים הנלווים לתהליך הגיור, נזכרת גם בדברי הרב משה פיינשטיין (דיברות משה, יבמות, סימן לה, סוף ענף ג). הרב פיינשטיין מתקשה בהבנת דברי הרמב"ם, האומר שבימי דויד ושלמה, נמנע בית דין הגדול מלגייר, והגיורים נעשו על ידי בית דין של הדיוטות. הרי כל תוקף גיורם של בתי דין של הדיוטות נובע לדעת חלק מן הראשונים מן העובדה שהם שלוחי בית הדין הגדול. אם כן, יוצא שבית הדין הגדול עצמו הוא השולח לגייר את הגרים שהוא עצמו נמנע מלגיירם. ותירץ: "ואולי מחמת שודאי יתערבו בישראל שלכן עדיפא שיהיו גרים". כלומר, החשש לגיור לא אמתי מונע את בית הדין הגדול מלגייר, אך עקב האינטרס החברתי והקלוקל העלול להיווצר, הם נאלצים להתפשר.

מכל מקום, להבנתי, בהלכות גיור לא מצינו שהייחוס הביולוגי "זרע ישראל" מנחה את פוסקי ההלכה אלא אינטרס ישראל. למעשה, גם הרב אמסלם עצמו מכיר בעובדה שהאינטרס הציבורי צריך להוביל את הדיון.²³ והוא כותב (עמ' רצט):

ואגב דברי הגרא"י אונטרמן זצ"ל ובהקשר לדבריו, עלי לציין שכל מה שצדדנו עד עתה להקל בגרותם של עולי חבר העמים הבאים מזרע ישראל... כל זה לא מיירי אלא בבאים להתגייר בארץ ישראל, שהנזק העלול להיגרם מאי קבלתם רב על התועלת... אבל בחו"ל יש לשקול היטב אם לקבל גויים כאלה לחיק היהדות, שפעמים יוצא שכרו בהפסדו.

²² הרב אונטרמן (לעיל, הע' 2).

²³ בעמ' רעט, הרב אמסלם מביא את דברי בעל "נהר מצרים", המקל לגייר אישה בת אל נכר הנשואה ליהודי. גם כאן ברור שאין מדובר ב"זרע ישראל", שהרי אביה ואמה נכרים, אך יש כאן אינטרס לישראל לגיירם. ודו"ק.

סיכום

- א. בניגוד לדברי הרב אמסלם, אין מושג "זרע ישראל" המאפשר להקל בהלכות גיור למי שאחד מאבותיו או אחד מאבות אבותיו היה יהודי.
- ב. הרב אמסלם מבסס את שיטתו על הוכחות טקסטואליות הבנויות על דרך השלילה ונאמרות כבדרך אגב בדברי הפוסקים, אך אינן עוסקות ב"זרע ישראל". נוסף על זה, הן עוסקות במציאות ההיסטורית של בני האנושים, ואין בהן כדי ללמד על המציאות בימינו.
- ג. פוסקים רבים נקטו שניתן להקל בהלכות גיור, הן לעניין המילה הן לעניין הדרישה לדחות את הגר בבואו להתגייר, במי שנולד לאב יהודי ואם נכרית, כשברור שתהיה לאב השפעה על חינוכו ותודעתו היהודית של בנו או שיעלה בידי הבן להחזיר את אביו בתשובה, שגם עצם גיורו הוא חלק מן התשובה של האב.
- ד. "זרע ישראל" הוא מושג ערכי מבחינה רוחנית וחינוכית, ולא מושג ביולוגי. מכל מקום, אין להרחיבו מעבר לדור אחד בין ישראל לבין זרעו.
- ה. נטיית רוב הפוסקים לנסות להקל בגיור עולים מברית המועצות לשעבר, הן שלא לדחותם אלא להתאמץ לגיירם הן לדין גיור עקב מניע זר הן לדין הנטען על הנכרית וכו', לאור דברי הרמב"ם בתשובתו, נובעת מאינטרס ציבורי הרוצה למנוע נישואי תערובת. מכל מקום, הפוסקים לא הקלו בשום דבר הקשור למהות הגיור, קרי המילה והטבילה וקבלת עול מצוות, אלא רק בהלכות הנלוות לתהליך הגיור.



עיקול מיטלטלין של בית כנסת

- הקדמה ■ עיקול תשמיש קדושה לגביית
- חוב ■ עיקול בית כנסת לגביית חוב ■
- מגבלות על יכולת הציבור למכור רכוש של
- בית הכנסת: מגבלה ראשונה - סתירת בית
- כנסת; מגבלה שנייה - חפצים שנתרמו ושם
- בעליהם עליהם ■ נקודת המבט המוסרית ■
- סיכום

הקדמה

לעתים קרובות, החייב אינו עומד בתשלום חובותיו, ועיקול מיטלטלין השייכים לו הוא אחד האמצעים המקובלים והיעילים לגביית החוב או להבטחת ביצוע פסק דין שנפסק נגדו.

עם זאת, אין מעקלים כל חפץ באשר הוא. כפי שנראה להלן, ההלכה קובעת ש"מסדרים לבעל חוב", כלומר יש חפצים שאסור לעקלם, כגון מזון וכסות חיוניים. במאמר זה נעסוק בשאלה אם ניתן לעקל רכוש של בית כנסת החייב כסף.

לאחרונה נחקק בישראל חוק הקובע שאסור לעקל מיטלטלין השייכים לבית כנסת, אם הם נחוצים לקיום התפילה.¹ הנחת המוצא של חוק זה היא שעיקול מיטלטלין של בית כנסת הוא בגדר פגיעה בכבודו. במאמר שלפנינו נעסוק גם בבירור הנחה זו.²

1 חוק ההוצאה לפועל (תיקון מס' 49), התשע"ו-2016, ס"ח 2527 (כ"ח בשבט התשע"ו 7.2.2016). להצעת החוק ולדברי ההסבר ראה הצעת חוק ההוצאה לפועל (תיקון מס' 49) (מניעת עיקול מיטלטלין המשמשים לקיום תפילה), התשע"ו-2015, ה"ח הכנסת 607 (י"ח בכסלו התשע"ו 30.11.2015).

2 הערת העורך: לדעת ההלכה בעניין זה, ראה גם הסקירה מטעם תחום חקיקה ומחקר משפטי של הלשכה המשפטית של הכנסת, שנכתבה על ידי הרב ירון אונגר "עיקול תשמישי קדושה של בתי תפילה: עמדת

השאלה העיקרית העולה בעניין זה היא: מה דין בית כנסת שנקלע לחובות? האם ניתן לעקל ציוד השייך לו כדי לגבות את חובו?

עיקול תשמיש קדושה לגביית חוב

נאמר במשנה (ערכין ו, ג):

אף על פי שאמרו: חייבי ערכין ממשכנין אותו. נותנין לו מזון שלשים יום וכסות שנים עשר חדש, מטה מוצעת וסנדליו ותפליו. לו אבל לא לאשתו ולבניו. כלומר, אסור לעקל את התפילין של החייב. ונשאלת השאלה: האם ניתן להסיק מזה שאסור לגבות שום תשמיש קדושה של החייב?

ה"טור" מביא את דברי ר' יהודה אלברצלוני. וזה לשונו (חושן משפט, סימן צז):

וכתב ה"ר יהודה ברצלוני: אפילו אם הוא ת"ח ותורתו אומנתו אין מניחין לו ספריו ואפילו ס"ת, לפי שהם כשאר נכסים שב"ח גובה חובו מהם. ולא אמרו שנותנין לו תפילין אלא שהן דרך מלבוש ומצוה המיוחדת לגופו. וכשם שנותנין לו כסותו כך נותנין לו תפילין.

לדעת ר"י אלברצלוני, אין מעקלים את התפילין של החייב רק משום שהן בגדר מלבוש, ולא משום קדושתן המיוחדת. ואמנם ה"בית יוסף" על אתר מביא מדברי "ספר תרומות" (שער א, סימן ח), המביא דעה של מי שחולק על ר"י אלברצלוני, אבל למעשה, רוב הראשונים כדעתו. רבנו ירוחם אומר שמותר לעקל גם מקומות בבית הכנסת (נתיב ו, חלק ב).

הב"ח מעלה את הסברה שבימינו אסור לעקל ספרים או ספר תורה של החייב (חושן משפט, סימן צז, אות מ):

ונראה דהיינו דוקא לדורות הראשונים שהיו לומדים מתוך ספר תורה כמו משאר הספרים. אבל בזמן הזה, שכותבין ספר תורה ומניחין אותה בהיכל בבית הכנסת, דעת כל אדם שלא למכרה אפילו יגיע לידי עוני, גם בעל חוב אינו גובה ממנה אם לא שהתנה בפירוש שאינו מניחה בבית הכנסת אלא לפי שעה.

אבל למעשה הפוסקים אינם כותבים כן. כך למשל נפסק ב"שולחן ערוך" (שם, סעיף כג):

המשפט העברי" (27.12.2015). ניתן לצפייה באתר הכנסת (main.knesset.gov.il), במדור "פעילות הכנסת", תת מדור "מחקר", בדף "הלשכה המשפטית - תחום חקיקה ומחקר משפטי".

עיקול מיטלטלין של בית כנסת

מסדרין לבעל חוב... ואפילו אם הוא תלמיד חכם ותורתו אומנותו, אין מניחים לו ספריו, ואפילו ספר תורה, לפי שהם כשאר נכסים שבעל חוב גובה מהם. והוא הדין למקומות בית הכנסת שהם בכלל נכסים, ובעל חוב גובה מהם חובו. והש"ך כותב שלא נהגו כב"ח (שם, ס"ק יג), וכן כותב גם בשו"ת המבי"ט (חלק א, סימן קלח).

עיקול בית כנסת לגביית חוב

יש מקום לבעל דין לומר שהתירו לעקל ספר תורה רק משום שסוף סוף קדושת ספר התורה לא תיפגע, הלא גם המלווה ישתמש בו בדיוק כמו בעליו. ונשאלת השאלה אם הדבר כן גם בספריות וכיוצא בזה, שהן בגדר תשמישי קדושה, שאולי תופקע קדושתן אחר עיקולן, שהרי אין לדעת מה יעשה בהן מי שקונה אותן מן ההוצאה לפועל. עניין זה נידון בשו"ת מהרש"ג. ר' שמעון גרינפלד נשאל בעניין מי שמכר חומרי בנייה לצורך בניין בית כנסת, והמתפללים לא שילמו עבור חומרי הבנייה, ותבע אותם. כשלא רצו לשלם, פנה לערכאות, והתירו לו למכור את בית הכנסת כדי לגבות את חובו. וזו תשובתו (שו"ת מהרש"ג, חלק א, אורח חיים, סימן יז):

זאת תשובתי: מצד הדין, לא ידעתי איסור בדבר. כי מכל מקום, מאחר שבית הכנסת של כפרים נמכר, אם כן, מכל שכן שנמכר לגבות חוב, כי פריעת בעל חוב מצווה הוא. והרי מבואר בחושן משפט סימן צז, דחוב נגבה ממקומות בבית הכנסת, ואפילו מספר תורה, עיין שם בסוף סעיף כג.

כלומר, מבואר מדבריו שבאופן עקרוני, ניתן לעקל אפילו את בית הכנסת, אף על פי שעל ידי כך מופקעת קדושתו. אמנם המהרש"ג מעלה גם את האפשרות שאין לדמות מכירת בית כנסת לעיקול ספר תורה. עיקול ספר תורה או מכירתו אינן מפקיעות אותו מקדושתו, אבל מכירת בית הכנסת מוציאה אותו לחולין, ואולי אסור לעשות כן. אלא שהוא דוחה גם את הטענה הזאת. וזה לשונו:

זה אינו, דכיון דיש ביד בני הישוב למכור אפילו להוציאה לחול, כמבואר באו"ח סימן קנד, א"כ יש עתה לבעל חוב שלהם כל הכח שיש לכל הקהל בעצמם.

ולא עוד, אלא אפילו בית כנסת של כרכים, אף שאינה נמכרת כמו בית כנסת של כפרים, מכל מקום, כיוון דנמכרת ע"ז טובי העיר במעמד אנשי העיר, אם כן ג"כ מסתבר עתה שהבע"ח שלהם יש לו כל כח שלהם. וכמו שאם הם היו מסכימים

כולם היה לה למכור, כמו כן עתה אם מסכים הבע"ח למכור, הוי כאילו הסכימו ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר.

המהרש"ג סובר שכל מה שמותר לשבעת טובי העיר להפקיע, גם המלווה יכול לגבות בחובו. מסתבר שכוונתו לומר שאילו היו שבעת טובי העיר פועלים כדין, מן הסתם היו עושים כל מה שיש לאל ידם כדי לשלם את החוב. על כן, אם היה צורך, היו מפקיעים את קדושת בית הכנסת ומוכרים אותו כדי לשלם את החוב. על כן, כל אימת ששבעת טובי העיר אינם נרתמים לטפל בעניין, רשאי המלווה לכוף אותם ולמכור את בית הכנסת.

יש לציין כי בסופו של דבר, המהרש"ג מגביל מעט את ההיתר. וזה לשונו:

אמנם, למעשה מסתפינא מחשש חילול השם שיכול להיות בדבר הזה, לכן על כל פנים צריך המלווה לילך אל הרב או אל הבי"ד שהקהל החייבים לו כפופים תחת ידיהם, והמה ישלחו לו בכתב התראת בי"ד ג' פעמים, ויקבעו להם זמן שעד אותו זמן ישלמו לו החוב... ויכתבו בכתב ההתראה הנ"ל שאם לא ישלמו החוב עד אותו זמן, ינתן להמלווה היתר עפ"י דתוה"ק [= דת תורתנו הקדושה] למכור את הבית כנסת.

דברי המהרש"ג הובאו בספרו של הרב בלוי (צדקה ומשפט, פרק יד, הערה סה), וכן כתב למעשה גם הרב שמחה רבינוביץ (פסקי תשובות, חלק ב, סימן קנג, אות כב).

נמצא שכלל היסוד בשאלה אילו דברים ניתן לעקל מבית כנסת הוא: כל מה שמותר לציבור למכור כדי לשלם את החוב, אילו היה רוצה לעשות זאת, מותר להוצאה לפועל לעקל אותו.

עם זאת, יש לשים לב לעובדה שגם המהרש"ג אומר שגביית חוב מבית כנסת עלולה לגרום לחילול השם, ולכן יש לעשותה רק כשאין בררה אחרת, ורק לאחר מיצוי כל האפשרויות האחרות.

מגבלות על יכולת הציבור למכור רכוש של בית הכנסת

לעניות דעתי, יש לבחון שני מצבים שמוגבל בהם ההיתר למכור רכוש של בית הכנסת כדי לממש את חובו.

מגבלה ראשונה - סתירת בית כנסת

המרדכי כותב (מגילה, רמז תתכו):

א"ר יהודה: ב"ה [= בית הכנסת] שחרב כו' כי ב"ה נקרא מקדש מעט כדלקמן בפירקין, ולכך אסור לנתוץ דבר מב"ה. דתניא בספרי: מנין לנותץ אבן מן ההיכל ומן המזבח ומן העזרה שהוא בלא תעשה? תלמוד לומר "ונתצתם את מזבחותם" "לא תעשון כן לה' אֱלֹהֵיכֶם". ואם נתץ ע"מ לבנות - שרי. דההיא נתיצה בנין מיקרי.

דין זה מובא גם ברמ"א (אורח חיים, סימן קנב, סעיף א):

ואסור לסתור דבר מבהכ"נ, אלא אם כן עושה על מנת לבנות.

וב"משנה ברורה" (שם, ס"ק יא):

ואסור לסתור דבר, דהוי כנותץ אבן מן ההיכל, דאסור משום שנאמר "את מזבחותם תתצון" וגו' "לא תעשון כן לה' אֱלֹהֵיכֶם", ובהכ"נ וביהמ"ד ג"כ נקרא מקדש מעט. ודוקא לנתוץ ולשבר כלי קודש או לעקור דבר מחובר כמו אבן ממזבח, לאפוקי לפנות הכלי קודש והספסלין וכדומה מביהכ"נ, אף שאין זה כבוד לביהכ"נ, יש לומר שאין בכלל זה.

לעניות דעתי, אסור גם לפרק שום דבר המחובר לקיר באופן קבוע. על כן, אסור למשל לפרק את המזגנים של בית הכנסת המחוברים לקיר. זאת משום שה"משנה ברורה" מתייר לפנות את הספסלים מבית הכנסת רק משום שאינם חלק מהבניין, מה שאינו כן במזגנים. ואף אם נאמר שמותר לפרק את המזגנים, אסור לעשות כן, משום שמן הסתם פירוקם מזיק לקיר מעט, ואולי הנזק שנגרם לקיר הוא בגדר נתיצה.³

אמנם מצינו לזה פתרון בדברי כמה מן האחרונים, המציעים למכור את הקיר שרוצים לנתץ אותו. כך למשל ה"אבני נזר" דן בעניין בית כנסת שרצו לבנות בו עזרת נשים ולבנות חלונות כינה לבין עזרת הגברים, אם אין בזה משום איסור נתיצה (שו"ת אבני נזר, אורח חיים, סימן לג). וזה לשונו (שם, אות ו):

אולם יש להמציא היתר על ידי מכירה. היינו למכור מקום הכותל שצריך לנותצו לצורך חולין. דכיון שאחר מכירת בית הכנסת מותר להשתמש בו כל מה שירצה חוץ מארבעה דברים. ועל כרחך שפקעה קדושתו. ושוב אין איסור בנתיצה.

3 ואין לומר שפירוק כל שהוא בבית הכנסת אינו בגדר נתיצה. הרמ"א אוסר לסתור שום דבר בבית הכנסת (אורח חיים, סימן קנב, סעיף א). ובט"ז נאמר שאפילו לעשות חור בקיר כדי לבנות סטנדר, יש בזה איסור נתיצה (אורח חיים, סימן קנא, ס"ק ג), אך "אליה רבה" סבור שמדובר בנתיצה לצורך, והיא מותרת (סימן קנב, ס"ק ז). וכן נפסק בעקבותיו ב"משנה ברורה" (שם, ס"ק יב), אבל גם הם מודים שנתיצה שלא לצורך היא בגדר סתירה. על כן, אם פירוק המזגנים וכדומה כולל נתיצה מסוימת, ומן הסתם כן הוא הדבר, פירוק המזגנים הוא בגדר נתיצה, אלא אם כן נחייב את ההוצאה לפועל בתיקון הנזק שנגרם, כגון טיוח וסידור המבנה.

וכן נקט למעשה ב"פסקי תשובות" (שם, סימן קנב, אות ג). אם כן, נראה שלמעשה מותר גם לפרק מזגנים וכדומה ולמכור אותם על ידי שבעת טובי העיר.⁴

מגבלה שנייה - חפצים שנתרמו ושם בעליהם עליהם

נאמר בתלמוד (ערכין ו ע"ב):

ת"ר. ישראל שהתנדב מנורה או נר לבית הכנסת אסור לשנותה. סבר רבי חייא בר אבא למימר: לא שנה לדבר הרשות ולא שנה לדבר מצוה. אמר ליה רב אמי: הכי אמר רבי יוחנן: לא שנו אלא לדבר הרשות, אבל לדבר מצוה מותר לשנותה, מדאמר ר' אסי אמר ר' יוחנן: עובד כוכבים שהתנדב מנורה או נר לבית הכנסת, עד שלא נשתקע שם בעליה אסור לשנותה, משנשתקע שם בעליה מותר לשנותה. למאי? אילימא לדבר הרשות, מאי איריא עובד כוכבים, אפילו ישראל נמי. אלא לדבר מצוה. וטעמא דעובד כוכבים הוא דפע'י. אבל ישראל, דלא פע'י, שפיר נמי.

מלשון הגמרא שלפנינו, עולה שבישראל אין הבדל בין נשתקע שם הבעלים לבין לא נשתקע, וההבחנה היא רק אם משנים לדבר מצוה או לא. וכן לומדים האחרונים⁵ בשיטת התוספות (שם, ד"ה אילימא).

אמנם הרמב"ם סבור שיש הבחנה בין נשתקע שם הבעלים לבין לא נשתקע, בין בישראל בין בגוי (משנה תורה, מתנות עניים, פרק ח, הלכות ו-ז):

מי שהתנדב מנורה או נר לבית הכנסת אסור לשנותה. ואם לדבר מצוה - מותר לשנותה, אף על פי שלא נשתקע שם בעליה מעליה, אלא אומרים: זו המנורה או נר של פלוני. ואם נשתקע שם הבעלים מעליה - מותר לשנותה אפילו לדבר הרשות.

במה דברים אמורים? בשהיה המתנדב ישראל. אבל אם היה גוי - אסור לשנותה אפילו לדבר מצוה, עד שישתקע שם בעליה מעליה, שמא יאמר הגוי: הקדשתי דבר לבית הכנסת של יהודים, ומכרוהו לעצמן.

4 אולם ב"פסקי תשובות" על אתר, אומר שלא התירו לפרוץ קיר כדי לעשות מעבר לחדר שאינו משמש ללימוד תורה או לתפילה על ידי מכירה. אבל בשו"ת שבט הלוי (חלק ג, סימן יג), התיר זאת למי שמבקש להרחיב את סוכתו וצריך לנעוץ מוט בקיר בית הכנסת. ועיין עוד בשו"ת לבושי מרדכי (אורח חיים, תניינא, סימן כה), הדין בעניין מי שרצה לבנות קופת צדקה בכותל בית הכנסת, והעלה סברה שהנתיצה לצורך מצווה אחרת מותרת, ואין זה בגדר "לא תעשון כן". אם כן, גם כאן יש לומר שמדובר בנתיצה לצורך "פריעת בעל חוב מצווה".

5 ראה למשל שו"ת חתם סופר, יורה דעה, סימן רמד.

וכן היא דעת הרי"ף (בבא בתרא ו' ע"א בדפי הרי"ף) והטור (יורה דעה, סימן רנט). וכן נפסק ב"שולחן ערוך" (יורה דעה, סימן רנט, סעיף ג).

עוד הסתייגות עולה מדברי הרשב"א. הרשב"א דן בעניין מי שהקדיש קרקע על מנת שייתרמו דמי השכירות שלה לצדקה. לאחר זמן, מכרו טובי העיר את הקרקע. בא האפוטרופוס וטען שטובי העיר לא היו רשאים למכור את הקרקע ולהשתמש בכסף לצרכים אחרים. והשיב הרשב"א (שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן תריז):

ועוד דכל הקדש כגון זה אין הצבור רשאים לשנותו משום גזל עניים. אלא בקופה ותמחוי וכיצא בזה שהגבאין גובין לפרנס העניים ליום או ליומים כדי (ספקו) [ספקן] והותיר. ואפילו לא הותיר, אם יצטרכו ישובו עוד הגבאים ויגבו ליתן כדי ספקן. וה"ה לנר של בית הכנסת כשיש ספק לבית הכנסת חוץ מזה. אבל בזמן שאין הצבור מסתפקים עוד, כי אם העניים לגמרי, ואינם ממלאים חסרונם, ועמד היחיד והקדיש לעניים ולהוסיף על הקצבה שנותנין להם הצבור. אין ספק שאין רשאים הצבור לשנות הקדש זה לדברים אחרים שהרי גוזלים את העניים. וזהו ששנינו בשקלים (פ"ב מ"ה): מותר עניים לעניים, מותר עני לאותו עני, מותר שבויים לשבויים, מותר שבוי לאותו שבוי.

כלומר, אם הוקדש חפץ למטרה מסוימת, ואם ימכרו אותו תוחטא המטרה שהוקדש לשמה, אסור לציבור למכור אותו.

אמנם המהרי"ק, ר' יוסף קולון, חולק עליו, ואומר שגם אם יש פגיעה מסוימת במטרה שהוקדש לשמה החפץ, אין הדבר מעכב את הציבור מלמכור אותו, ואף אומר שנראה שיש הבדל בעניין זה בין תשובה זו לתשובה אחרת של הרשב"א. וזה לשון ר' יוסף קולון (שו"ת מהרי"ק, שורש קכח):

ובר מן דין ובר מן דין נראה לע"ד שיש ללמוד מתוך תשובה אחרת מהרשב"א הפך ממה שכתבתי לעיל בשמו, שהרי השיב בתשובה, וז"ל: ומה שטען כי המקום הזה מוחזק להקדש עניים ואין ראוי שימכרו בני העיר לצרכם להקל מעליהם על שמן בית הכנסת, אין טענתו טענה, שכל המקדיש על דעת אנשי העיר מקדיש וכו'... עכ"ל. מדקאומר [מדקאמר] סתם דכל המקדיש כו' ומתוך כך הורה להפקיע ההקדש מיד העניים, ולא חלק בין היה להם ספק ללא היה, וגם מדהוצרך להעמיד ההיא דמותר עניים לעניים וכו' בלא הסכימו עליו טובי העיר כו' ולא מוקי ליה כגון דאיכא פסידא לעניים בדלא ספקי להו הציבור כל צרכיהם... וכדמוקי לה בההיא תשובה דלעיל המיוחסת גם היא לרשב"א, משמע דפליגי. ונראה שחזר בו מאחת

מהנה או שטעות סופר הוא מה שנתיחסו שתיהן להרשב"א וכמדומה אנכי שהראשונה אינה בקובץ התשובות אשר ראיתי להרשב"א.

ונראה שהש"ך נוקט כדעת המהרי"ק (יורה דעה, סימן רנט, ס"ק יא). אך נראה שה"חתם סופר" מחמיר בזה (שו"ת חתם סופר, יורה דעה, סימן רמד):

מתוך הדברים למדנו שאפי' לשטת המקילים הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ור"ת וסייעתו ומהר"ם ומהרי"ק דפסקו כוותי', היינו דוקא בנשתקע שם בעליו ובשגם שלא יתבטל הדבר המצוה לגמרי, דבלאה"נ [=דבלאו הכי נמי] יש נרות בבה"כ וכדומה. אבל אם חסר א' מאלו התנאי', אינם רשאי[ם] לשנות לדבר מצוה פחותה ומכ"ש לדבר הרשות ממש.

לאור זאת, יש לשאול אם ניתן לגבות את החוב מחפצים שנתרמו לבית הכנסת ושם בעליהם עליהם. לעניות דעתי, נראה שיש מקום להתיר לעקל אותם.

בשו"ת הרא"ש נאמר (כלל יג, סימן יד):

על אודות צדקות שמתנדבין לצורך בית הכנסת או לצורך בית עולמים, יראה לי שבני העיר יכולין לשנותן לצורך תלמוד תורה, שהוא עילוי קדושה חמורה...

אלמא, גבי כותי חיישינן דמיפעא פאעי, אבל ישראל ציית לדברי חכמינו ז"ל. ומאחר דמן הדין שנוה, לא פאעי. ואף אם יש ישראל דלא ציית לדברי חכמים ופאעי על תקנתן, לא חיישינן לפעיותו, מדלא מצא איסור שינוי אלא בכותי דוקא, משום דפאעי ואיכא חילול השם. אבל ישראל שאינו ציית לדברי חכמים ליכא חילול השם בזה.

עולה מדבריו שכל זמן שמדובר בדבר מצווה, אין ישראל יכול למחות, משום שכל זמן שהציבור עושה כדין, הישראל אינו יכול למחות. נמצא שאם מן הדין מותר למכור את החפצים, לא יוכל הבעלים להתנגד למכירה.

והנה נאמר ב"תהילה לדוד" (יורה דעה, סימן צח, אות יא-יג):

מעשה בא לפני באחד שצוה לעשות באחד מחדריו מנין קבוע, וליתן להם הספקה מפירות עזבונו. וצוה על ספריו שיהיו שייכים להבית כנסת הזה. ושאר כל עזבונו חילק לארץ הקודש ולקרובים, ומינה אפוטרופוס על כל עזבונו, שהכל יהיה על דעתו.

ועתה רואים שאין הספרים נצרכים כלל לבית הכנסת הזה, כי אין מי שילמוד בהם ועומדים סגורים. ונשאלתי, אם רשאי ליתן הספרים לבית כנסת אחרת שילמדו

בהם, ואם רשאיין למכרם להספקת תלמוד תורה או להספקת המניין והבית כנסת הזה.

והנה לכאורה כיוון שנפטר המצווה, חשוב נשתקע. אבל בשו"ת נודע בשערים ח"ב סימן ג כתב דלא חשוב נשתקע וכן נראה... אבל באמת נראה כיון דהספרים אינם נצרכים כלל לבית הכנסת הזה, הוי מצוה דעדיף מיניה להניחם בבית הכנסת אחרת, שילמדו מהם. ומה מצוה יש בזה שהספרים עומדים סגורים? ופשיטא להספקת תלמוד תורה, דעדיף מבית הכנסת.

נמצא שמותר למכור ספרים, אף אם שם בעליהם לא נשתקע מהם, אם הדבר נצרך לתשלום ההוצאות של בית הכנסת. אם כן, הוא הדין לנידון דידן, ששם הבעלים לא נשתקע, מותר למכור חפצים שנתרמו לבית הכנסת ולפרוע את חובות בית הכנסת.

נקודת המבט המוסרית

יש מי שיאמר שקדושת בית הכנסת אוסרת לעקל אותו ולפרוע את חובותיו. והנה, נוסף על העובדה שאין יסוד לדבר זה בהלכה, כפי שהראינו לעיל, יש לשים לב גם לפן המוסרי, אי פריעת חוב על ידי הציבור.

בדרך כלל, בית הכנסת משרת את הציבור ואינו עומד לשימושו של הפרט. הציבור נדרש לרמה מוסרית גבוהה יותר מן היחיד, כולל המשמעויות הכספיות המתבקשות מזה, כמו שעולה למשל מפסק הדין של בית הדין הרבני. וזה לשונו:⁶

והנה מוסד ציבורי כזה יש לו תורת אדם חשוב וחובה יותר גדולה לפצות תרעומות וטענות לפנים משורת הדין... שלא יפול עליו שום אבק של תלונות שיש להם יסוד מוסרי במדה ידועה.

נוסף על זה, בית הכנסת כמקדש מעט חייב להתנהל מוסרית יותר משאר גופים. וכבר זעק ירמיה הנביא מרה על מי שעשו את מקום המקדש "מערת פריצים" (ירמיהו ז, יא). על כן, אסור שיהיה בית הכנסת מקום מקלט למי שאינם פורעים את חובם.

6 ערעור (גדול) 1/55/705, אוסף פסקי דין של הרבנות הראשית לארץ ישראל: בית הדין הגדול לערעורין (זרח ורהפטיג עורך, תש"י), במותב הרבנים י"א הרצוג ו' עדס וי"מ הלוי. ניתן בשנת תש"ו).

סיכום

- א. המהרש"ג התיר מדין שבעת טובי העיר למכור בית כנסת כדי לפרוע את חובותיו.
- ב. לכתחילה יש למצות את כל הדרכים לגביית החוב, ורק כשאין בררה, לעקל רכוש של בית הכנסת.
- ג. נוסף על זה, בעת הצורך ניתן גם לעקל חפצים של בית הכנסת ולמכור אותם, ואין בזה משום איסור נתיצת מקדש.
- ד. מותר לפרוע חובות מחפצים שנתרמו לבית הכנסת, אף אם עדיין לא נשתקע שם בעליהם.
- ה. גבאי בית הכנסת צריכים לשמש אות ומופת להתנהלות כספית תקינה, כולל פריעת חובותיהם.

משפחה





האם קבלת קנס מרצון היא בגדר אונס גמור ופוסלת את הגט?

עיון מחודש בתשובת הרשב"א

■ הקדמה ■ תשובת הרשב"א: הרקע ועובדות
השאלה; הכרעת הרשב"א ■ הקשיים בהבנה
המקובלת של תשובת הרשב"א ■ הצעה
אחרת להבנת תשובת הרשב"א: הרשב"א
אינו חולק באונס הבא לאדם על ידי עצמו;
ראיות מדברי המאירי; תשובת הרשב"א
עוסקת בכפייה על ידי אחרים ■ אונס הבא
על ידי אחרים ואונס הבא לאדם על ידי עצמו
■ נימוקים אחרים ■ כיצד התפתחה ההבנה
המקובלת של תשובת הרשב"א ■ סיכום

הקדמה

במאמר זה, נדון באחד התנאים הנחוצים להבטחת מסירת הגט ברצון המגרש, כשקיבל הבעל על עצמו לשלם קנס, אם לא יגרש את אשתו עד מועד מסוים.

הרמ"א מסתמך על אחת מתשובות הרשב"א (חלק ד, סימן מ) בעניין זה ופוסק (רמ"א, אבן העזר, סימן קלד, סעיף ד): "וטוב לחוש לכתחילה לפטרו מן הקנס". תשובה זו הועתקה

* אני מבקש להודות לד"ר אבי שויקה, שקרא את המאמר והציע תיקונים לשוניים, במיוחד בתחום הביטויים המיושנים והניבים הצרפתיים שלא יכולתי להימנע מן השימוש בהם, ולפרופ' ברכיהו ליפשיץ, שקרא את המאמר בדיוקנות רבה, והשתכנע מן הדברים האמורים בו, והעיר הערות חשובות שסייעו לי לשפר אותו. חרף עזרתם של אלה, כל האמור במאמר הוא על אחריותי הבלעדית.

בקיצור ב"בית יוסף" (אבן העזר, סימן קלד, סעיף ד), ונראה שהרמ"א והבאים בעקבותיו הכירו רק את הגרסה המקוצרת שלה, ולכן לא הבינו אותה כשורה, ומשום כך היא מעוררת קשיים מרובים.

הראשונים העוסקים בשאלה זו¹ מסכימים בדרך כלל שאם קיבל עליו הבעל קנס, אם לא יגרש את אשתו, הגט כשר, אם לא מסר מודעה על הגט. הרמ"א, שהכיר רק את הגרסה המקוצרת של התשובה, אומר שהרשב"א סבור שאם הבעל מתחרט, אף על פי שקיבל על עצמו לשלם קנס אם לא יגרש את אשתו, הוא אינו צריך למסור מודעה, אבל "כל דידעינן באונסיה", הגט מעושה ופסול. לכן, מחשש לחרטת הבעל, הרמ"א פוסק שיש לפטור בעל שמבקש לגרש את אשתו לפני מתן הגט מכל קנס שקיבל עליו ברצון, אבל כמה מן הפוסקים שבאו אחריו החמירו יותר ממנו, ולא קיבלו את פסקו של הרמ"א, המכשיר בדיעבד את הגט הזה.

להלן נבקש להראות שדעת הרשב"א בתשובתו אינה חולקת על הדעה המקובלת בקרב הראשונים בסוגיה זו.

תשובת הרשב"א

וזה לשון תשובת הרשב"א:²

פירפניאן, לרבי מנחם

שאלת: ראובן בעל לאה, וקרובי לאה היו בהסכמה שיגרש ראובן זה את אשתו, ונאותו זה לזה בקנס אלף דינרים, ושיגרש זה לזמן ידוע, ואחר כך נתחרט ראובן ומיאן בדבר. והללו מתרין בו מצד הקנס, עד שזה הולך אצל הגזבר ומחלה פניו שיתפטר עמו, ולא רצה בתחבולות שעשו קרובי האשה. אדרבא, איימו שאם יעבור אפי' שעה אחת מן הזמן יניחוהו במשמר עד שיפרע, ומחמת יראה זו הוא מגרש, אלא שלא היה בקי למסור מודעה, אם נדון גט זה כדין גט מעושה אם לאו?

1 שו"ת הריטב"א, סימן צו; שו"ת מהרי"ק, שורש סג; תשובת הרב מיימון נג'אר (מובאת בבית יוסף, אבן העזר, סימן קלד); שו"ת התשב"ץ, חלק א, סימן א. וראה עוד בהרחבה בספרו של הרב צבי גרטנר כפיה בגט (התשנ"ח).

2 שו"ת הרשב"א, חלק ד, סימן מ (פיעטרקוב התרמ"ג; ירושלים התש"ך). הנוסח שב"בית יוסף" משובש, ואינו מאפשר להבין אל נכון את העובדות ואת התשובה. במבט ראשון, אי אפשר לדעת כיצד מבין ה"בית יוסף" את התשובה. הדבר תלוי בנוסח התשובה שעמד לפני ה"בית יוסף", אם הנוסח המקורי וקיצר אותו או הנוסח המשובש. להלן נראה שמלשון ה"שולחן ערוך" עולה שהאפשרות הראשונה היא הנכונה (אבן העזר, סימן קלד, סעיף ה).

תשובה:

נ"ל שגט זה מעושה ופסול הוא, כל שידענו באונסו של זה, ואע"פ שלא מסר מודעה, שא"צ מסירת מודעה אלא היכא דשקיל זוזי, משום דסתמא דמילתא: כל שקיבל זוזי גמר ועביד ומחיל אאונסים. וכדאמרינן: תלוה וזבין וזבינה זביני, דאגב אונסא דזוזי גמר ומקנה, ואפ"ה אי מסר מודעה, המודעה מבטלה. אבל תלוה ויהיב לאו כלום הוא, ולא צריך מודעה, כל דידעינן באונסיה ותלוה וגירש גירושיו לאו גירושין, דהא ליכא זוזי. דאי משום דקא מיפטר בגט זה משאר וכסות, הא מוכח בגמרא³ להדיא דהפקעת דברים אלו לא חשבינן להו כקבלת ממון. וא"כ הו"ל כתלוה ויהיב, דאשה קנויה היא לבעל וקניין כספו קרינן ליה. ואונס קנס אונס הוא, דלאו תלוה דאונס גוף הוא דוקא אמרינן, אלא אפילו אונס ממון נמי הוי אונס כמעשה דפרדיסא.⁴ ועליו כתב הראב"ד ז"ל דמיניה שמעינן דאונס ממון הוי אונס. וכן כתב ר"ח ז"ל. וז"ל: "מהא דפרדיסא שמעינן דמאן דמפחיד לחבריה במידי דיכיל למיעבדיה כגון הפסדת ממון או הכאה, כל שכן הכאה של נפשו, דאומר לו: אי לא מזבנת לי כך וכך עבידנא לך כך וכך. דאית להו למכת' ליה מודעה בהאי ולפירושיה בה: ידענא ביה באונסיה דפלניא, ואע"ג דלא עביד מאי דאמר ומחיל ליה. אלא כיון דאמר עבידנא ויכול למעבד, היינו אונסיה דמוכר". ואם נפשך לומר כתלוה וזבין הוא זה, דכיון שקיבל על עצמו מדעתו בקנס אלף דינרים,⁶ ובנתינת הגט הרויח ממון זה שקבל על עצמו מדעתו בלא שום אונס, הרי זה כמקבל ממון דעלמא! לא היא, שאין זה כמקבל ממון אלא כנפסד מהפסד ממון ניצל. וגריע טובא⁷ מהפקעת שאר וכסות, שלא חשבינן ליה קבלת ממון. וגט מעושה כגון זה,⁸

3 בבא בתרא מח ע"א, ושם מובאת ראייה מגיטי נשים.

4 בבא בתרא מ ע"ב. אלמלא הסכים בעל הפרדס למכור אותו לשוכר, היה השוכר מאיים עליו שיוריד אותו מנכסיו על ידי כבישת שטר משכנתא ויפסיד אותו את חזקתו בה, כיוון שלא היה לבעלים שטר קניין, ובעלותו הייתה מכוח החזקה. וראה גם את הסברו של המחבר בשולחן ערוך, חושן משפט, סימן רה, סעיפים א, ז. וראה גם משנה תורה, מכירה, פרק י, הלכה א והלכה ד.

5 מדובר באונס ממוני כפוי, כמעשה דפרדיסא, כלומר אונס מנוגד להלכה.

6 הדינרים על פי רוב, בתקופה ובאזור הגאוגרפי שברקעה של השאלה, היו מטבעות כסף שמשקלם 3.5 גרם לערך. ראה Joseph J. Ajdler, *Talmudic Metrology V: Halakhic Coinage in the Post Talmudic Period*, 23cBDD 7 (2010). היחס בין הזהב והכסף היה 12 לערך, ו-1000 דינרים בני 3.5 גרם כסף כל אחד היו שווים ל-291 גרם זהב או 12,000 דולר לערך, לפי ערך הזהב בשנת 2015. לאחר קריאה מעמיקה של התשובה ושל המשפט האחרון במיוחד, מתחזקת ההבנה שהרשב"א דן באונס שהוטל על ידי הצד השני, משפחת לאה או הגזבר, כלומר אונס הבא על ידי אחרים. ועוד נדון בעניין זה בהרחבה.

7 לא ברור למה גריע טובא, שהרי העיקרון דומה. אולי ההבדל הוא שהשאר והכסות הם חיובים מן התורה, ואילו חיוב הקנס יסודו רק בהסכם פרטי, ובכל זאת קשה למה גריע טובא. וצ"ע.

8 כגון הגט שנתן ראובן ללאה לאחר שאיימו עליו קרוביה להביא למאסרו, אם לא יפרע את הקנס.

אפילו ביד ישראל פסול, וכ"ש ביד גוים. דאלו גוים, אפילו כדין פסול, אא"כ אמרו לו: עשה מה שישראל חבריך אומריך לך. כדאיתא בתוספתא⁹ ובירושלמי.¹⁰

התשובה נשלחה לרבי מנחם בן שלמה מאירי מפרפיניאן (Perpignan).¹¹ מדובר אם כן בחליפת מכתבים בין שני גדולי קטלוניה ורוסיון (Roussillon) הסמוכה בשנת 1300 לערך. מנוסח הדברים בפירושו של המאירי בעניין זה, עולה בבירור שהמאירי קיבל את התשובה והשתמש בה בחיבורו (בית הבחירה, גיטין פח ע"ב).¹²

עיון בנוסחן השלם של השאלה ושל התשובה מאפשר ניתוח טוב יותר של הנסיבות המדויקות, אולם אינו מבהיר את העניין. סיבוכו של העניין נובע מצירופם של גורמים אחדים שהרשב"א לא הבדיל ביניהם בבירור. לכן יש מבוכה גדולה בין מפרשי ה"שולחן ערוך" והפוסקים.

הרקע ועובדות השאלה

עובדות השאלה הן:

א. ראובן קיבל על עצמו מתוך רצון לשלם קנס בסך אלף דינר לזכות הגזבר, כנראה גזבר העיר,¹³ אם לא יגרש את לאה אשתו עד יום מסוים. לכאורה, קיבל עליו ראובן לשלם קנס כדין, שאלמלא כן, היה הרשב"א מדגיש את הדבר.

9 תוספתא, יבמות יב, י.

10 ירושלמי, גיטין ט, ט. סוגיית הירושלמי מפורטת יותר, ואולי משום כך הרשב"א דן בה ולא בסוגיית הבבלי.
11 ר' מנחם המאירי, שהיה אחד מן התלמודיים המפורסמים ביותר בזמנו, היה צעיר ביותר מעשרים וחמש שנה מן הרשב"א, וראה את עצמו כתלמידו, כמו שעולה מן הקטע שבסוף פתיחתו לפירושו למסכת אבות, שהוא כותב בו שהתחיל את פירושו כשהיה כבן 38 וגמר אותו בשנת 1300, כשהיה כבן 51. וזה לשונו: "ה"ה ר' שלמה ברצלוני בכמהר"ר אברהם אדרת אשר הרביץ תורה והרחיב גבול התלמידים וחיבר חיבורים הוציא לאור כל תעלומה ועל ידו החזקנו לבאר כמה הלכות עמומות בכמה מסכתות בנדבת לבו אשר הטה חסדו עלינו בנועם".

12 הרב שמואל קלמן מירסקי, בספרו רבי מנחם המאירי (התש"ט), זיהה בתוך תשובותיו של הרשב"א עשרות תשובות שנשלחו אל המאירי, והן מעידות על הקשרים ההדוקים שהיו ביניהם. אין ספק בדבר מקורות התשובות ושיוכן לרשב"א, שהרי הספק אלו מהן נכתבו על ידי הרמב"ן אינו נוגע לתשובות שנשלחו למאירי. וראה גם דברי המבוא של הרב מירסקי לחיבור התשובה לרבנו מנחם ב"ר שלמה המאירי (מהדורת הרב אברהם סופר, התש"י) עמ' 15-21, ובמיוחד בעמ' 21, הע' 24.

13 בתשובה מדובר על "גזבר" סתם, ויש לשער שמדובר בגזבר העיר. גזבר זה מילא תפקיד דומה לתפקיד השליש הנזכר בגמרא (כתובות סט ע"ב) ובתוספתא (בבא מציעא א, י), כלומר אדם נאמן על שני הצדדים שמשלשים בידו את הקנס. אבל נראה שבמקרה שלפנינו, לא הושלש הקנס לטובת האישה, אלא לטובת העיר, שהרי מתאור העובדות עולה שהגזבר היה יכול להפחית את הקנס, אלמלא עשתה משפחת לאה קנוניה עמו. לכן, לא ברור מי גרם לאונס, משפחת לאה, ואז הגט פסול, או הגזבר הגוי, ואז הגט בטל.

האם קבלת קנס מרצון היא בגדר אונס גמור ופוסלת את הגט?

לא ברור מדוע קיבל ראובן על עצמו לשלם קנס בסכום כה גבוה, אלף דינרים.¹⁴ הרב מיימון נג'אר¹⁵ והריטב"א (שו"ת הריטב"א, סימן צו) אומרים בתשובותיהם שהמגרש עשה כן כדי לאלץ את עצמו לגרש את אשתו. גם תנאי הפעלת הקנס אינם ברורים, ואפשר שהם לכאורה בניגוד להלכה ואין להם תוקף הלכתי, מפני שהם נראים כאסמכתא בלי קניין של ממש. מכל מקום, הרשב"א לא העלה את שאלת תוקף הקנס עקב בעיית האסמכתא והסכום הגבוה¹⁶ ולא את האפשרות שאולי לא יוכל ראובן לשלם את הקנס.¹⁷

ב. ראובן שינה את דעתו, והתחרט על הבטחתו, ולא רצה לגרש את אשתו.

ג. ראובן הבין את הקושי הנובע מחרטתו, ולכן השתדל לנהל משא ומתן עם הגזבר כדי להתפשר עמו. מנוסח השאלה נראה שהגזבר יכול היה להיעתר לבקשתו של ראובן ולהתפשר עמו,¹⁸ וראובן היה מסכים לשלם קנס מתקבל על הדעת כדי למנוע את מסירת הגט לאשתו.

ד. משפחת לאה, מן הסתם משפחה עשירה ובעלת השפעה, הצליחה בעזרת תחבולות לעשות קנוניה עם הגזבר נגד ראובן ולשכנע את הגזבר לחייב את ראובן לשלם את הקנס במלואו. ולא זו בלבד, אלא שאימה על ראובן במאסר עד שיפרע את הקנס.

ה. בסופו של דבר, נאלץ ראובן לגרש את אשתו כדי להימנע מלשלם את הקנס, שנראה לו מוגזם בשעה שבא לשלמו, ונוסף על זה לא ידע שהוא רשאי למחות ולמסור מודעה כדין.

14 כנראה, אלף דינרים היו שכרו של פועל פשוט בשלוש שנים ושכרו של אומן או של פועל מקצועי במשך שנה וחצי עד שנתיים. שכרו של פועל מקצועי בימי הביניים בעשרה ימים היה Livre Tournais (סוג של מטבע) אחד או 80 גרם כסף טהור (ראה tinyurl.com/medieval-mrugala).

15 תשובתו מובאת בבית יוסף, אבן העזר, סימן קלד.

16 אכן, לדעת הרשב"א, אין חשש אסמכתא בגיטין ובקידושין. בחידושי לבבא בתרא (קסח ע"א, ד"ה עוד), הרשב"א מסביר מדוע לא מצאנו שדין האסמכתא חל רק בדיני ממונות בלבד, ולא בגיטין ובקידושין. הוא גם התייחס לנידון הזה בתשובותיו (שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן תתקלג). לעוד פרטים על שיטת הרשב"א, ראה ספרו של ברכיהו ליפשיץ **אסמכתא, חיוב וקניין במשפט העברי** (התשמ"ח) עמ' 28-31. עמדה זו באה כבר בחידושי הרמב"ן. וזה לשונו (בבא בתרא קסח ע"א, ד"ה הכי גרסינן): "והו' יודע שלא הוזכרה אסמכתא בתלמוד אלא בדיני ממונות אבל לא בגיטין וקידושין שכמה פעמים שנינו 'אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חודש', 'אם אעבור מכנגד פניך שלוש יום', וכיוצא בהן, ולא בטלו דבריו משום אסמכתא". גם הר"ן בחידושי (בבא בתרא שם, ד"ה ולא היא), מביא את דעת הרשב"א בעניין האסמכתא. גם ה"נימוקי יוסף" (בבא בתרא סה ע"ב בדפי הרי"ף, ד"ה דוחין) כותב בשם הריטב"א שאין אסמכתא בגיטין. וזה לשונו: "כך למדתי מפי מורי הרשב"א ומפי מורי הרא"ה ז"ל... הריטב"א ז"ל". גם הריטב"א כותב כן בחידושי (שם, ד"ה ובעיקר דיני אסמכתא).

17 אולי ראובן היה יכול לשלם את הסכום הזה, אבל הדבר היה קשה לו, ולכן גירש את אשתו הן בגלל הסכום הגבוה הן מפני שהיה נאלץ למכור מנכסיו, והמכירה נמשכת זמן רב.

18 אבל הגזבר לא היה חייב להיעתר לבקשת הבעל, וקרובי לאה היו רשאים להתנגד לבקשת ראובן.

הרשב"א קובע שהגט שנתן ראובן לאשתו הוא בגדר גט מעושה, אך אינו אומר במפורש מה עושה אותו גט מעושה, אם האיום במאסר עקב התערבותה של משפחת לאה או ההתעקשות והמזש ומתן על סכום הקנס? הרשב"א אינו אומר איזה מן הפרטים שהוא מזכיר בתשובתו הוביל אותו למסקנה שמדובר בגט מעושה. הרשב"א אומר רק שלעתים אונס ממוני עשוי להיות בגדר אונס ממש כמו כפייה גופנית. מאידך, לולא התערבותה של משפחת לאה, היה ראובן חייב לשלם את הקנס, אם הגזבר לא היה נעתר לבקשתו ומסר להתפשר עמו על גובה הקנס. מסתבר, ואף קרוב לוודאי, שאילו התפשר הגזבר עם ראובן, הרשב"א לא היה פוסל את הגט, מפני שראובן קיבל על עצמו ברצון את הקנס הגבוה.

מכל מקום, בנסיבות השאלה הנזכרות, ר' מיימון נג'אר,¹⁹ הרשב"ץ²⁰ והמהרי"ק,²¹ היו מכשירים את הגט,²² אם לא מסר הבעל מודעה, אף על פי שניתן לטעון שראובן נתן את הגט רק כדי להיפטר מלקיים את התחייבותו לשלם קנס גבוה. הרשב"ץ אף אומר שגט שניתן תמורת הצהרת ויתור של האישה על דמי כתובתה, אם בעלה אינו מסוגל לשלם, הוא גט כשר.

הכרעת הרשב"א

הרשב"א סבור שמדובר באונס, כמו במעשה דפרדיסא, ומכאן השוואתו לאחד משני המצבים: "תליוהו וזבין - זביניה זביני", שאם אנסו הקונים את המוכר למכור להם, אגב אונסו גמר ומקני, ומכירתו שרירה וקיימת, אם לא מסר מודעה וקיבל לידי את המעות; "תליוהו ויהיב", שאנסו אותו לתת להם את הדבר חנם או מכר להם בזול עקב פחדו מפניהם, אין מכירתו בגדר מכירה ואין מתנתו בגדר מתנה, ואינו צריך למסור מודעה. והכלל: כל שאונסו ידוע - מתנתו או מכירתו בטלות.

בתחילת התשובה, הרשב"א משווה את דין ראובן, שנאלץ לגרש את אשתו עקב הקנס הגבוה שקיבל על עצמו, למצבו של מי ש"תליוהו ויהיב", ומשמעות הדבר שהגט מעושה ופסול או אפילו בטל. אחר כך הרשב"א אומר שניתן להשוות את מצבו של ראובן למצבו של מי ש"תליוהו וזבין - זביניה זביני", בגלל ביטול הקנס, ואף על פי כן הרשב"א מסיק חד משמעית: רק אילו היה הבעל מקבל ממון תמורת מתן גט לאשתו, היה דינו כדין "תליוהו

19 לעיל, הע' 15.

20 ראה שו"ת תשב"ץ, חלק א, סימן א. וראה מסקנה דומה שם, חלק ב, סימן סח.

21 שו"ת מהרי"ק, שורש סג. התשובה מובאת בבית יוסף, אבן העזר, סימן קנד, בלשון אחר מן המקור אבל המשמעות שווה.

22 ראה דברי הרשב"א, להלן ליד ציון הע' 36, בעניין מי שנשבע לגרש את אשתו, וכל שכן מי שהיב את עצמו בקנס או נתן עירבון.

וזבין - זביניה זביני", והגט היה כשר. לעומת זאת, ביטול הקנס אינו שקול לקבלת כסף, ולכן דינו כדין "תליוהו ויהיב", שמתנתו אינה מתנה, והוא אינו צריך למסור מודעה, ונמצא שהגט שנתן ראובן לאשתו הוא בגדר גט מעושה, ולכן הוא פסול. נראה אפוא, אף על פי שהרשב"א אינו אומר זאת במפורש, שאלמלא קיבל ראובן על עצמו לשלם קנס של אלף דינר, אם לא יגרש את אשתו, אלא היה נותן לה אלף דינרים כעירבון למתן הגט, היה מצבו שונה לגמרי, מפני שלאחר שהוציא את העירבון מרשותו, עם הגירושין הוא מקבלו ממנה חזרה, ויש כאן אפוא קבלת ממון מן האישה, ולכן הגט כשר.

על כל פנים, אנו רואים שהרשב"א פוסק שדינו של ראובן כדין "תליוהו", המתואר בגמרא כאונס הבא על האדם על ידי אחרים ולא על ידי עצמו. לכן מסתבר לומר שלדעת הרשב"א, יסוד האונס הוא בהתערבותה המנוגדת להלכה של משפחת לאה, באמצעות איום לגרום למאסרו שלא על פי פסיקה של בית דין של ישראל. לדעת הרשב"א, איומה של משפחת לאה הוא בגדר אונס גמור, והוא פוסל את הגט, וראובן אינו חייב למסור מודעה. ואולם השאלה היחידה שהרשב"א דן בה בהרחבה היא אם ויתור על הקנס דינו כדין קבלת ממון, ואין הגט בגדר גט מעושה, אך אין בתשובתו אמירה ברורה בדבר טיבו והגדרתו של יסוד האונס.

הקשיים בהבנה המקובלת של תשובת הרשב"א

לפי ההבנה המקובלת של תשובת הרשב"א, הטעם להכרעתו שהגט מעושה ופסול, אף בלי שמסר ראובן מודעה, הוא: ראובן הביא על עצמו את האונס, כשהתחרט. האונס הזה הוא בגדר כפייה שלא כדין, והגט פסול, אף אם לא מסר ראובן מודעה, אלא אם יקבל ממון. לפי הבנה זו, הפרטים הנזכרים בשאלה על אודות התערבותה של משפחת לאה בעניין, ההפחדה והאיום במאסר, הם רק סיפור המעשה כפי שאירע, אבל אין להם שום משמעות או חשיבות הלכתית לגבי הכרעת הרשב"א. לכן, ניתן לצמצם את השאלה לנוסח מעין זה: "ראובן קיבל עליו קנס גבוה ברצון, אם לא יגרש את אשתו, והתחרט על הסכמתו לקבל עליו את הקנס, ונאלץ לתת את הגט לאשתו כדי להיפטר מן הקנס, ולא ידע איך מוסרים מודעה. והשאלה היא: מה דינו של גט זה?". העובדה שחלק נכבד מן השאלה, שאין לו חשיבות הלכתית, נשמר בנוסח השאלה בתשובת הרשב"א, מתמיהה מעט.

נוסף על זה, הבנה זו מעלה קשיים משמעותיים. למעשה, אין למצוא בנוסח התשובה אפילו רמז להבנה זו, במיוחד לאור המשפט האחרון בה: "וגט מעושה כגון זה, אפילו ביד ישראל, פסול. וכל שכן ביד גוים. דאלו גוים אפילו כדין פסול, אא"כ אמרו לו: עשה מה שישאל חבריך אומריין לך. כדאיתא בתוספתא ובירושלמי".

לפי ההבנה המקובלת, קשה להבין מה פשר המשפט הזה ומה הקשר בינו לבין התחלת התשובה? לא מובן לגמרי במה מדובר. למה הרשב"א מזכיר פה את העישוי על ידי אחרים, ובמיוחד את העישוי על ידי גויים? גוי, מאן דכר שמיה? אין שום קשר בין התשובה, הדנה באונס הבא לאדם על ידי עצמו, לבין המשפט האחרון, הדין באונס הבא לאדם על ידי אחרים, אם ישראל אם גויים, ואין שום מקום להזכיר שאם נעשה העישוי שלא כדין, בישראל הגט פסול ובגויים בטל.

כמו כן, באמצע תשובת הרשב"א בא משפט מתמיה, שהוא מובאה ארוכה מדברי רבנו חננאל הדנה אך ורק באונסים הבאים לאדם על ידי אחרים, במיוחד אונס והפחדה ואיום. ושוב נשאלות השאלות לפי ההבנה המקובלת של תשובת הרשב"א: מה הקשר בין מובאה זו לבין התשובה הדנה באונס הבא לאדם על ידי עצמו? מה ראה הרשב"א להביא את דברי רבנו חננאל, הדין בעישוי על ידי אחרים, אחרי שכבר הוכיח שאונס ממוני יכול להיגרם גם על ידי האדם עצמו? הפחדה או איום מאן דכר שמיה?

ומתמיה עוד יותר, אם השאלה הייתה רק על קנס שקיבל על עצמו הבעל לשלם, אם לא ייתן גט לאשתו, ואין חשיבות להתערבותה ולאיומיה של משפחת לאה, היה הרשב"א צריך לדון בעניין מי שרצה לקדש אישה, והתנתה עמו שלא תתרצה להינשא לו, אם לא יכתוב לה את כל נכסיו, שהוא בחינת אונסא דנפשיה, ולמה דן הרשב"א בעניין הפרדס המובא באותו עמוד בתלמוד, העוסק באונסא דאחריני? (בבא בתרא מ ע"ב).

הצעה אחרת להבנת תשובת הרשב"א

הרשב"א אינו חולק באונס הבא לאדם על ידי עצמו

נוכח הקשיים האלה, נראה לי להציע הבנה אחרת לתשובת הרשב"א. לשם כך, יש להחליף את הנחות היסוד. באונס הבא לאדם על ידי עצמו, אין האונס גמור, ולכן הגט כשר, אם לא מסר מודעה, כפי שנראה להדיא ממסקנת סוגיית מי שרצה לקדש אישה, והתנתה האשה את הסכמתה להינשא לו בהסכמתו לכתוב לה את כל נכסיו (בבא בתרא מ ע"ב), ומקושיית הגמרא, "ודילמא שאני אונסא דנפשיה מאונסא דאחריני" (בבא בתרא מז ע"א), שנתקבלה, ולא נדחתה. אבל בנידון דידן, איום המאסר הוא בגדר אונס על ידי אחרים, והוא נוגד את הדין ובגדר כפייה שלא כדין, מפני שאין הדין נותן שכופים את הבעל לתת גט לאשתו בניגוד לרצונו, ולכן הגט פסול גם בלי שמסר מודעה.

עכשיו תובן תשובת הרשב"א בלי שום קושי ודוחק. הנתונים בשאלה הקשורים לאיום המאסר חשובים, ולא מיותרים. הפניית הרשב"א לסוגיית מעשה דפרדיסא הגיונית,

האם קבלת קנס מרצון היא בגדר אונס גמור ופוסלת את הגט?

והמונחים ההלכתיים "תליוהו וזבין" ו"תליוהו ויהיב" מתייחסים לאונס הבא לאדם על ידי אחרים, שהוא סביר יותר ומתקבל על הדעת. כמו כן, הבאת דברי רבנו חננאל ביחס להפחדה והמשפט האחרון בתשובה מובנים בלי דוחק. מדובר באונס הבא לאדם על ידי אחרים שלא כדין, מפני שאין הדין נותן לכפות את הבעל לתת גט לאשתו בניגוד לרצונו. לכן: אם הכופה ישראל - הגט פסול; ואם הוא גוי - הגט בטל. כי גם אילו היה מדובר במצב שהדין נותן שכופים את הבעל, היה הגט פסול, אלא אם כן אמר לו הגוי: עשה מה שדייני ישראל אומרים לך לעשות.

יש להצעה הזאת כמה יתרונות חשובים: אין עוד מחלוקת בין הרשב"א לבין כל הראשונים באונס הבא לאדם על ידי עצמו. כך נמצאת מתורצת גם השאלה: למה לא התייחסו כל הראשונים לתשובת הרשב"א, ואפילו תלמידו הריטב"א. ה"בית יוסף" מצטט את תשובת הרשב"א בחדא מחתא עם תשובות אחרות שנתפרשו עד עכשיו כמנוגדות לה.²³ היה גם קשה להבין עד עכשיו למה ציטט ה"בית יוסף" את תשובת הרשב"א, אבל ב"שולחן ערוך" לא פסק כמו הרשב"א לפי ההבנה המקובלת, שהרי אפשר לדייק מדבריו שבאונס הבא לאדם על ידי עצמו, הוא צריך למסור מודעה, כדי שיתבטל הגט (שולחן ערוך, אבן העזר, סימן קלד, סעיף ד).²⁴

ואכן, לא ברור כיצד כל הקשיים האלה בהבנה המקובלת של תשובת הרשב"א לא הפריעו לפוסקים עד עכשיו. מכל מקום, הצעתנו פותרת את כל הקשיים האלה ומוכיחה שגם מרן, ר' יוסף קארו, מן הסתם נקט אותה שיטה.

לפי הצעתנו, הרשב"א מתייחס במשפט האחרון של התשובה לפרטי השאלה הנוגעים לאיומיהם של קרובי לאה, שהרי הוא אומר: "וגט מעושה כגון זה אפילו ביד ישראל פסול, וכל שכן ביד גוים".

כלומר, כשרות הגט שנתן ראובן תלויה בדרך האונס הבא על ידי אחרים: אם הוא בא על ידי יהודים - הוא פסול; אם על ידי גויים כדין - הוא פסול; ואם על ידי גויים שלא כדין, כמו לפנינו - הוא בטל. העובדה שכשרות הגט שנתן ראובן תלויה בדרך האונס האחרון על ידי אחרים, מורה שהאונס הראשון, האונס העצמי, אינו בגדר אונס גמור הפוסל את הגט גם בלי מודעה. אילו היה האונס הראשון, האונס העצמי, אונס הפוסל את הגט גם בלי שמסר מודעה, כמו שהיה מקובל להבין עד עכשיו, לא היה הרשב"א צריך להתייחס עוד במשפט האחרון לפרטי האונס על ידי אחרים ולקבוע את כשרות הגט לפי פרטי האונס האחרון.

23 בית יוסף, אבן העזר, סימן קלד. בהן: תשובת הריטב"א, תשובת הרב מיימון נג'אר ותשובת מהרי"ק, הנזכרות לעיל.

24 ראה מה שנאמר להלן בנימוקים האחרים.

ראיות מדברי המאירי

שני הקטעים הבאים מדברי המאירי יש בהם חזרה ניכרת על תשובת הרשב"א, והם משקפים את תוכן תשובתו.²⁵ מפרטי הדברים ניתן לברר את דברי הרשב"א בדרך מדויקת יותר. וזה לשונו (בית הבחירה, גיטין פח ע"ב, ד"ה ועישוי):

[1] ועשוי זה שהוזכר במשנתנו לא סוף דבר שחבטוהו והכוהו על כך אלא כל אונס במשמע אפי' אונס ממון כגון שהיו כובשין את ממונו עד שיגרש או הטילו עליו קנס על ידי גוים, ואפי' קבלה מעצמו כל שנתחרט וכופין אותו לקיים מצד הקנס אונס גמור הוא...

[2] מיהא דפרדיסא שמעינן דמאן דמפחיד לחבריה במידי דיכיל למיעבדיה כגון בהפסד ממון או בהכאת נפש אונס הוא, וכתבינן עליה מודעה אע"ג דלא עביד מאי דאמר. ואחר שכן, אף בגט,²⁶ שאינו צריך מודעה, כל שנתברר שהבהילוהו או הפחידוהו שלא כדין בדבר שאפשר להתקיים או שזה סבור שיהא אפשר להתקיים, אם בגוים אינו גט ובישראל פסול ופוסל.

בקטע הראשון, אילו היה המאירי סבור שאם כשהבעל שקיבל עליו קנס מתוך רצון מתחרט, האונס העצמי, "אונסא דנפשיה", הוא בגדר אונס גמור, ופוסל את הגט בלי שמסר מודעה, היה סופו של הקטע צריך להיות: "ואפי' קבלה מעצמו כל שנתחרט - אונס גמור הוא".

אכן, המאירי מזכיר אונסים אחדים שהם בגדר אונס גמור: חבטה והכאה, אונס ממון, כבישת ממון, הטלת קנס או הטלת קנס על ידי גויים, ואפילו קנס שקיבל הבעל על עצמו לשלם אם לא יגרש את אשתו והתחרט, וכופין אותו לקיים את התחייבותו לגרש מצד הקנס - כל אלה הם בגדר אונס גמור לדעת המאירי. לפי ההבנה המקובלת של תשובת הרשב"א, אם קיבל הבעל על עצמו קנס ברצון ונתחרט, ונתן את הגט לאשתו כדי להשתחרר מן הקנס, הגט פסול בלי שמסר מודעה, ולכאורה המילים "וכופין אותו לקיים מצד הקנס" שבדברי המאירי מיותרות ואף מטעות. ואולם לאמתו של דבר אינן מיותרות, מפני שהן משנות את המשמעות לגמרי, ולמעשה סותרות את ההבנה המקובלת, שכן המשמעות של האונס האחרון ברשימה היא: גם כשהאדם מקבל על עצמו קנס, יש עוד מצב של אונס גמור, והוא: "כל שנתחרט וכופין אותו לקיים מצד הקנס". המאירי כותב אפוא שאם הבעל

25 כן נראה לי הדבר בבירור, וכן כותב הרב אליקים גצל אלינסון במאמרו "סירוב לתת גט" סיני סט [עמ'] קלה (התשל"א), סוף פרק ד, סעיף ב, הדין בהוראת הרשב"א לאסור גירושין הבאים לפטור מחיוב ממוני, והוא כותב שבעקבות הרשב"א בתשובתו "קבע הרב המאירי עצמו הוראה זו יחד עם נימוק רבו בפירושו למסכת גיטין וז'ל...", ומביא את תחילת הקטע השני שבדברי המאירי כראיה לדבריו. וראה גם להלן, הע' 27.

26 המאירי אינו מבחין בין מכר או מתנה לבין גט. ראה להלן, הע' 29.

האם קבלת קנס מרצון היא בגדר אונס גמור ופוסלת את הגט?

מקבל על עצמו קנס ומתחרט, מסירת הגט היא בגדר אונס גמור רק אם כפוהו על ידי אחרים לתת אותו לאשתו. לכן, כל זמן שלא כפו אותו אחרים לתת את הגט לאשתו, אין כאן אונס גמור, בניגוד להבנה המקובלת של תשובת הרשב"א.

אף על פי שהדיוק הקודם נכון ואי אפשר להפריכו, אין בו כדי להבהיר לגמרי למה ניסח המאירי את דבריו בלשון זה, ועדיין צריך לרדת לסוף דעתו. לאמתו של דבר, היה ודאי וברור למאירי שאם קיבל האדם על עצמו לשלם קנס אם לא ייתן את הגט לאשתו, ונתחרט לאחר מכן, אין הכפייה בגדר אונס גמור, והגט כשר, כל זמן שלא מסר מודעה. אבל במקרה זה, אונס הבא לו על ידי אחרים באמצעות התערבות בלתי הוגנת המנוגדת להלכה, כגון איום, כדי לחייבו לקיים את התחייבותו מצד הקנס, מעלה ספק, מפני שאפשר שאונס מעין זה תכליתו רק לכופף אותו לקיים את התחייבותו, ולכן אולי אינו בגדר אונס גמור הפוסל את הגט גם בלי שמסר מודעה. נימוקו העיקרי של המאירי הוא שאפילו אונס כזה הוא בגדר אונס גמור. ברור שקביעתו של המאירי, שבאה ככל הנראה אחרי לבטים והתייעצות עם הרשב"א, שאונס כזה הוא בגדר אונס גמור, מוכיחה שאלמלא האונס הזה, הבא על ידי אחרים, כשקיבל על עצמו לשלם קנס ונתחרט, הגט כשר, אם לא מסר מודעה. לפיכך בחרטה בלי התערבות אחרים, האונס העצמי אינו בגדר אונס גמור, הפוסל את הגט אם לא מסר מודעה, ונתינת הגט על ידי הבעל כדי להשתחרר מלשלם את הקנס אינה בגדר אונס גמור, הפוסל את הגט, ורק מסירת מודעה פוסלת את הגט.

נגד הבנה זו, אפשר לטעון שדברי המאירי, "ואפילו קבלה מעצמו, כל שנתחרט וכופין אותו לקיים מצד הקנס, אונס גמור הוא", אין משמעותם שמישהו כפה את הבעל בדרך אסורה ומנוגדת להלכה על ידי איום להביא למאסרו או לרדת לנכסיו, אלא שהתחייבותו ההלכתית של הבעל לשלם את הקנס אם לא ייתן את הגט בזמן שנקבע הוזכרה על ידי אדם כלשהו או אפילו בלי שום התערבות של אדם כלשהו, ורק עובדת קבלת הקנס, אם לא ייתן את הגט לזמן מסוים, היא היסוד הכופה אותו לתת את הגט, ומסירתו היא בגדר אונס גמור המבטל את הגט או פוסל אותו.

אולם אי אפשר לטעון כן, שהרי המאירי אומר בהדיא בעניין מי שרצה לקדש את האישה, והתנתה את הסכמתה להינשא לו בהסכמתו לכתוב לה את כל נכסיו. וזה לשונו (בית הבחירה, בבא בתרא מ"ב):

ובאו האשה והבן לדין וגמרו הדין שלא קנה אחד מהם, הבן שהרי [המתנה] מסותרת והאשה שהרי אונס מעורב במתנתה. ואע"פ שאונס הבא מחמת עצמו הוא, כל כיוצא בזה, נעשית מתנת הסתר כמודעה לחברתה. ומ"מ אילו קדמה

מתנת הפרהסיא [לאישה, למתנת הסתר לַבֵּן], הייתה מתנה אע"פ שהיה בה קצת

אונס.²⁷

במילים אחרות, בניתון שלנו, **אונסא דנפשיה אינו אונס גמור הפוסל את הגט**, ולכן רק מסירת מודעה עשויה לבטל את הגט. בלי מסירת מודעה, אף על פי שיש כאן קצת אונס,²⁸ המתנה או הגט שרירים וקיימים.²⁹

בקטע השני, המאירי כותב שוב בבירור שגם בגט אין צורך במסירת מודעה, כל זמן שהתברר שהיה הבעל מאוים, כלומר שרק באונס על ידי אחרים שלא כדין, שאין הדין נותן שכופים אותו לתת גט לאשתו, הגט פסול. אבל כשלא נתערבו אחרים בדבר, ומסר הבעל את הגט כדי להשתחרר מהתחייבותו, כלומר שמדובר באונס עצמי, אין זה בגדר אונס גמור הפוסל את הגט, והגט כשר כל זמן שלא מסר מודעה.

תשובת הרשב"א עוסקת בכפייה על ידי אחרים

אם סברתנו נכונה, הבחנת הרשב"א בין קבלת ממון לבין ויתור על קנס באה בחשבון רק כשיש כפייה על ידי אחרים. הרשב"א משווה את נתינת הגט המעושה למכירה המעושה של פרדסו של ראובן. אף על פי שהייתה המכירה מעושה, היא בגדר מכירה גמורה, אם קיבל המוכר את דמי המכר, בתנאי שלא מסר מודעה. לעומת זאת, בביטול הקנס, הרשב"א פוסק שהגט מעושה אף בלא מסירת מודעה. די בקביעה שנעשה עוול לבטל את המכירה או לפסול את הגט.

27 הוכחה זו מדברי המאירי חשובה מאוד, שכן אם נבין שדברי המאירי משמעם שאונסא דנפשיה הוא בגדר אונס גמור המבטל את הגט, ניתן לייחס דעה זו גם לרשב"א, שהרי המאירי השתכנע מדברי הרשב"א בתשובתו, וכן העיר לי אחד מקוראי טיוטת מאמר זה. מכאן חשיבותו של העיון בדברי המאירי, מפני שניתן להבין את שיטת הרשב"א על פיהם, ואף על פי שהזיקה בין פירוש המאירי לתשובת הרשב"א אינה מוכרחת לגמרי, סביר להניח לאור ההתכתבות ביניהם וניסוח הדברים בפירושו של המאירי שדעתם זהה. נשאלתי מדוע מסירת מודעה עשויה לעזור באונס על ידי עצמו אם אין זה אונס? בשו"ת הריב"ש (סימן רלב) כבר השיב שיש אונס גמור (לשון דומה לזו שנקט המאירי), הפוסל את הגט גם בלי מסירת מודעה, ואף אם נאמר שאין מסירת מודעה מועילה אלא על ידי אונס, יש אונס שאין די בו לבדו לבטל את הגט מדין גט מעושה, כשלא מסר מודעה, ויחד עם זאת "קצת אונס" מועיל להחשיב את המודעה כתקפה, אף על פי שאינו אונס גמור מצד עצמו. הריב"ש מסביר את העניין בהרחבה, אך כבר קדם לו המאירי בעניין זה.

28 נשאלתי: ואולי המאירי מבחין בין מכר ומתנה לבין גט? התשובה לכך היא: מקור הדין באונס על ידי אחרים הוא מעשה דפרדיסא, ומקור הדין באונס על ידי עצמו הוא מעשה האיש שרצה לישא אישה, ואין מי שמערער על העיקרון שמסקנות כל אחד משני הנושאים האלה חלות הן על המתנה הן על הגט, ואין הבדל ביניהם. הרשב"א בתשובתו והמאירי (בקטע השני הנזכר לעיל) קיבלו את העיקרון הזה. גם ה"משכנות יעקב" מקבל את העיקרון. וזה לשונו (הובא בפתחי תשובה, אבן העזר, סימן קלד, סעיף ד, ד"ה ועוד): "המתנה בטילה וממילא דהוא הדין בגט".

הסתירה שנותרה זמן רב כל כך בלא פתרון בין הרשב"א לבין הפוסקים האחרים (רבנו פרץ, ריטב"א, רשב"ץ ובמיוחד מהרי"ק), מצאה בסוף פתרון חד משמעי.

אונס הבא על ידי אחרים ואונס הבא לאדם על ידי עצמו

אפשר לסכם אפוא שבעניין מסירת הגט מרצון, יש שני פרקים נפרדים לגמרי, וראוי לחדדם ולהבהירם:

א. **אונס הבא לאדם על ידי אחרים**, כבמעשה דפרדיסא. המסקנה היא שאין צורך למסור מודעה אם ידוע שנאנס. הר"ח והראב"ד הנזכרים בתשובת הרשב"א הוכיחו שאין מדובר רק באונס גופני, אלא גם אונס ממוני ואיום באונס גופני או באונס ממון במשמע. נוסף על זה, הרשב"א הולך בשיטתו המיוחדת, שבאונס הבא לאדם על ידי אחרים, הן בדיני מכר הן בדיני גיטין, אם קיבל הבעל כסף, המכר או הגט כשרים.³⁰

ב. **אונס הבא לאדם על ידי עצמו**, כגון שקיבל על עצמו ברצון קנס או שנתן עירבון שאם לא ייתן לאשתו גט עד זמן מסוים או שרצה לישא אישה שביקשה ממנו שיכתוב לה את כל נכסיו. במילים אחרות, אין שום אונס חיצוני המופעל עליו חוץ מיצרו או יתרונו. בזה אין מסקנה אחת ויחידה. רובם המכריע של הראשונים והפוסקים סבורים שאונס עצמי אינו בגדר אונס גמור הפוסל את הגט או מבטל את המתנה, ורק מסירת מודעה יכולה לפסול את הגט או לבטל את המתנה. לעומת זאת, מיעוטם של הראשונים (נימוקי יוסף, בבא בתרא כא ע"ב בדפי הרי"ף, ד"ה שמעינן מינה, האומר שכן היא גם דעת הר"ח והר"ן) סבורים שאין צורך במסירת מודעה, ודי בגילוי המעיד על חרטה כדי לפסול את הגט או לבטל את המתנה. גם הם מודים שאונס עצמי אינו בגדר אונס גמור הפוסל את הגט, אבל הוא קצת יותר חזק, שהרי לדידם גילוי החרטה די בו לפסול את הגט או לבטל את המתנה. אבל חשוב לשים לב שאין איש מן הראשונים מעלה על דעתו לחשוש לחרטה מסותרת או פנימית. רק מסירת מודעה, ולדעת מיעוט מן הראשונים חרטה גלויה, יש בכוחן לפסול את הגט. החשש לחרטה מסותרת מובא על ידי הרמ"א, ולפיו אונס עצמי גם הוא בגדר אונס גמור, והדבר מנוגד למסקנת הגמרא (בבא בתרא מ ע"ב) ודעותיהם של הראשונים, ואף למסקנת הרמ"א עצמו (חושן משפט, סימן רמב, סעיף י).

בשאלה שנשלחה אל הרשב"א, נזכרים שני הגורמים ההלכתיים האלה, האונס העצמי עם החרטה הגלויה מצד אחד והאונס על ידי אחרים מצד שני, והם יכולים לבוא בחשבון

30 ראה להלן, הע' 33.

מתחילה. נדמה שעד היום נתערבו שני הגורמים הללו ותכונותיהם זה בזה. הרשב"א התייחס מיד בתחילת התשובה למעשה דפרדיסא, וציין שאנחנו בפרק "אונסא דאחריני",³¹ ולכן הגורם השני הבא בחשבון, האונס העצמי, הקנס שקיבל האדם על עצמו ברצון, אחר החרטה הגלויה, אינו הגורם ההלכתי המכריע.

כל התשובה בנויה על העיקרון שמדובר באונס הבא לאדם על ידי אחרים, מפני שאיום ממוני דינו כדין אונס ממוני, ואונס ממוני דינו כדין אונס גופני, והגט פסול אם נגרם האונס על ידי יהודי, אך בטל אם נגרם האונס על ידי גוי. אחר כך הרשב"א מרחיב את הדיבור על הגט המעושה, שהוא כשר על ידי קבלת כסף לפי הכלל "תליוהו וזבין - זביניה זביני", והוא מדגיש עניין זה, מפני שהוא רואה בו דבר יסודי.³² באונס חיצוני גמור, הגט או המכר המעושים כשרים אך ורק על ידי קבלת כסף, ולא על ידי מחיקת חוב. ונראה שהוא לומד את הדבר באמצעות הדיוק שגט מעושה שלא כדין פסול, אף על פי שהבעל מרוויח מן העובדה שנפטר מלתת לאשתו שאר וכסות. מסקנה זו יסודה בעובדה שביטול חוב אין בו די, וצריך לשלם תשלום חדש ממש. הרשב"א רצה בהחלט לקיים את ההשוואה בין המכר לבין הגט, כדי שיחול הכלל "תליוהו וזבין - זביניה זביני" גם על הגט, ולכן נאלץ להגביל את הכלל למקרה שהבעל מקבל כסף ולהוציא את המקרים שנמחק בהם חובו.³³ נראה

31 מכאן ראייה שהרשב"א אינו פוסק כדעת המיעוט (ר"ח, ר"ן ונימוקי יוסף), הסוברים שהמתנה המסותרת לבן אינה בגדר מודעה, אלא רק מגלה את אונסו, ודי בה לבטל את המתנה או הגט. שאם לא כן, היה הרשב"א צריך לדון בשאלת האונס העצמי, ולא בשאלת האונס על ידי אחרים, מפני שהתנהגותו של ראובן הייתה מגלה את אונסו ומבטלת את הגט לפני התערבות האונס על ידי אחרים. אכן, הרשב"א סבור כדעת הרוב המכריע שהמתנה המסותרת הקודמת היא מודעה למתנה הפומבית (בבא בתרא מ ע"ב). לכן אין צורך להתייחס לכל הפרטים הקשורים לאונס העצמי, כמו הקשר בין קרובי לאה והגזבר או סירובו של הגזבר להקטין את סך הקנס. הפרט היחיד החשוב הוא האיום לשים אותו במאסר.

32 בניגוד לדעת ר' יצחק הזקן, שלא קיבל את ההשוואה בין המכר ובין הגט (תוספות, בבא בתרא מח ע"א, ד"ה אילימא). נמצא שהעיקרון "תליוהו וזבין - זביניה זביני" אינו חל על הגט. ראה בהע' הבאה.

33 לאמתו של דבר, אין מדובר בגמרא (בבא בתרא מח ע"א) בעניין שאר וכסות, אלא שהתוספות (שם, ד"ה אילימא) מביאים שר' יצחק הזקן רצה לפרש כך בתחילה, בהווא אמינא, שגט מעושה כשר, מפני שהבעל מרוויח מן העובדה שהוא נפטר מלתת לאשתו שאר וכסות. אבל התוספות מודים שאי אפשר להבין כן, דאם כן, גט מעושה שלא כדין גם הוא צריך להיות כשר. אבל הרשב"א סבור אחרת ורוצה לדייק שלמסקנה הפקעת שאר וכסות, שהיא כעין מחיקת חוב, אינה בגדר קבלת ממון, מפני שאילו הייתה בגדר קבלת ממון, היה גט מעושה שלא כדין צריך להיות כשר. עכשיו זכינו להבין את מקור ההבחנה של הרשב"א בין קבלת כסף לבין היעדר הפסד ממון. הרשב"א מציין שהאשה היא קניין כספו של הבעל, ולכן אין הפרש בין דיני מכר לבין דיני גיטין. לכן, כיוון שגט מעושה שלא כדין פסול בישראל, הפקעת חיובי שאר וכסות אינה בגדר קבלת ממון, ובהכרח הסיבה לזה היא שהיעדר הפסד ממון אינו בגדר קבלת ממון. כך הכניס הרשב"א את העיקרון המחודש שלו (הוא היחיד הסבור כן, וכנראה אף המאירי לא קיבל את העיקרון הזה). שגט או מכר מעושה נעשה כשר על ידי קבלת סכום כסף. אבל לא זכיתי להבין את דבריו של ר' יצחק הזקן, שהרי תיקנו חכמים ש"מזונותיה תחת מעשה ידיה" (כתובות מז ע"ב). אם כן, אם הוא מרוויח מן העובדה שהוא נפטר מלתת לאשתו שאר וכסות מצד אחד, הרי מצד שני הוא מפסיד את מעשה ידיה, ובסופו של דבר אינו מרוויח ולא כלום.

שהרשב"א היה היחיד שנקט סברה זו. אי אפשר להבין את התשובה ואת המבנה שלה לפי ההבנה המקובלת, שהגורם ההלכתי של התשובה הוא הקנס שהתקבל ברצון על ידי ראובן, שהוא האונס העצמי, שהוא בגדר אונס גמור ופוסל את הגט. גם הוכחנו שהמאירי סבור שאונס עצמי אינו בגדר אונס גמור. אבל אם קיבל הבעל על עצמו קנס ברצון, ואיימו עליו שלא כדין, הרי זה בגדר אונס גמור, והגט פסול, ואינו צריך למסור מודעה, מפני שמדובר באונס דאחריני.

נימוקים אחרים

א. לדעת כל הפוסקים, בלי שום ערעור, השבועה היא אונס יותר חזק מהתחייבות כספית, שכאמור יכולה להתקיים באחת משתי דרכים, קבלת קנס כדי להבטיח פעולה מיוחדת או נתינת עירבון לאותה מטרה. נוסף על זה, הפוסקים, בעקבות רבנו פרץ,³⁴ מקבלים את העיקרון שהשבועה אינה בגדר אונס גמור, ובכל זאת היא דומה לאונס. אבל ההתחייבות הכספית אינה בגדר אונס, ואף אינה דומה לאונס.³⁵ הרשב"א,³⁶ בעקבות המהר"ם בר' ברוך מרוטנבורג, פוסק בניגוד לדעת רבנו פרץ, שהבעל, שקיבל עליו שבועה, חייב לקיים את שבועתו, והגט אינו מעושה, והוא כשר. אם כן, הדבר יהיה מתמיה ביותר אם יפסול הרשב"א בלי מסירת מודעה גט שנתן הבעל שקיבל עליו ברצון קנס, אם לא יגרש את אשתו לפני זמן מסוים.

ב. הרשב"א כותב בחידושו במסקנת המעשה במי שביקש לקדש אישה, והסכימה להינשא לו רק אם יכתוב לה את כל נכסיו. וזה לשונו (בבא בתרא מ ע"ב, ד"ה הא דאמרינן):

יש מפרשים דהתם בלחוד הוא דהויא מודעא משום דעובדא גופא מוכחא דאיכא אונס. ומיהו אי לאו מתנתא טמירתא דבריה הוה אמרינן דהאי אונסא לאו אונס

34 הגהות סמ"ק, מצווה קפד, הגהה יג (סדר הגט לרבנו פרץ).

35 ה"שולחן ערוך" מביא את דברי רבנו פרץ להלכה (אבן העזר, סימן קלד, סעיף ד): "אם נשבע הבעל ליתן גט, צריך שיתירו לו קודם, שלא יהא דומה לאונס, אך ערבות יתן אם ירצה, שאין זה דומה לאונס". דברי רבנו פרץ הובאו בשו"ת התשב"ץ, חלק ב, סימן סח (והיא התשובה לרבי מיימון נג'אר). הרשב"ץ מסיים את תשובתו במילים אלו: "מ"מ מדברי הרב ז"ל [רבנו פרץ] שכתב שנתנית ערבון לא הויא אונס, למדנו שהמחייב עצמו ממון [דהיינו קנס] אם לא יגרש, וגרש, שאין זה אונס". וכן בהגהת הרמ"א (אבן העזר, שם): "אם כבר גירש מפני זה [הקנס] ואפילו גירש מכח שבועה". כללו של דבר: השבועה דומה לאונס, והקנס והעירבון אינם דומים לאונס.

36 שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן תתנד. ראוי להדגיש שהימצאות תשובת המהר"ם בתוך תשובותיו של הרשב"א אינה לא טעות סופר ולא טעות מדפיס ואף לא טעות מקרית. כעשרים תשובות של המהר"ם מצויות בחלק א של תשובות הרשב"א, וכפי הנראה הרשב"א הכניסן לספרו מפני שהעריך את המהר"ם, במיוחד לאחר הסתלקותם של רבותיו, ואף נועץ עמו.

גמור הוא דאונסא דנפשיה הוא, דאי בעי לא נסיב ולא כתיב ולא יהיב, אלא גמר בליביה ויהיב. אבל בדכתב ליה לבריה מתנתא טמירתא, מתגלי אונסיה ומבטל ליה למתנתיה. אבל ר"ח ז"ל כתב וכו'.

נמצא שהרשב"א כותב בהדיא שאונסא דנפשיה אינו בגדר אונס גמור, ורק מתנה מסותרת קודמת או מודעה מבטלת את המתנה או פוסלת את הגט. יש לשים לב שה"מגיד משנה" מפרש את דברי הרמב"ם כדעת הרשב"א מילה במילה (זכיה ומתנה, פרק ה, הלכה ד).

ג. איך הבין ר' יוסף קארו את תשובתו של הרשב"א? ודאי לא לפי ההבנה המקובלת היום. ב"בית יוסף" הוא מונה או מצטט ומקצר ברציפות שמונה תשובות, ובהן תשובת הריטב"א, תשובת ר' מיימון נג'אר, תשובת הרשב"א הנידונה, ואת התשובה מרחיקת הלכת של המהרי"ק (בית יוסף, אבן העזר, סימן קלד), ונראה שלא ראה סתירה יסודית בין התשובות האלה. דבר זה בלתי אפשרי לפי ההבנה המקובלת של תשובת הרשב"א. על כן, על כורחנו עלינו לומר שר' יוסף קארו מבין שהגורם ההלכתי בתשובת הרשב"א הוא אונס הבא לראובן על ידי אחרים, האיום במאסר, אם לא ישלם את הקנס עד המועד שנקבע מראש.³⁷ וזה לשון ה"שולחן ערוך" בעניין זה (אבן העזר, סימן קלד, סעיף ה): "הא דאינו גט כשהוא אנוס, הני מילי כשמסר מודעה. אבל אם לא מסר מודעה, אם אנסוהו" וכו'. מן הדברים האלה, אפשר לדייק שאם הוא אנוס על ידי עצמו, הגט תמיד כשר, ורק אם מסר מודעה, הגט בטל. הדבר נראה עוד יותר מפורש מדבריו בשו"ת אבקת רוכל.³⁸ נמצא שר' יוסף קארו אינו פוסק כהבנתו של הרמ"א בתשובת הרשב"א, שאם נתן הבעל גט לאשתו כדי להשתחרר מן הקנס שקיבל על עצמו, הגט בגדר גט מעושה, והוא פסול. אדרבה, הגט כשר כל זמן שלא מסר מודעה, ופסקו

37 לכן אפשר להסיק שר' יוסף קארו ידע את התשובה בגרסתה המקורית וקיצר אותה.
38 וזה לשונו (שו"ת אבקת רוכל, סימן קעז): "עד כאן לא אמר רבינו פרץ אלא בנשבע, אבל בנודר ואוסר עליו דבר פלוני אם לא יגרש, אין צריך שיתירו לו. וטעמא דהא איכא לפלוגי בינייהו. שמי שנשבע, אם לא יתירו לו, אין לו צד לקיים שבועתו אם לא יגרש. אבל הנודר ואוסר עליו דבר פלוני אם לא יגרש, הרי אפשר לקיים לו נדרו אעפ"י שלא יגרש. ויש הוכחה בדברי רבינו פרץ ממה שלא הצריך התרה אלא לנשבע ולא להזכיר נודר. ועוד שכתב, אך ערבון יתן אם ירצה שאין זה דומה לאונס עכ"ל. והטעם הוא משום דכיון דבידו להפסיד הערבון ולא יגרש, אין זה דומה לאונס". לכן השבועה דומה לאונס, וצריך שיתירו לו את השבועה. אבל הדברים האחרים, הנדר (והוא הדין קבלת קנס) והעירבון, אינם בגדר אונס, ואפילו אינם דומים לאונס. לכן אינו צריך שיתירו לו אותם, והגט כשר כל זמן שלא מסר מודעה. נמצא שר' יוסף קארו פוסק שגט שנתן הבעל רק כדי להשתחרר מחובת הקנס כשר כל זמן שלא מסר מודעה. הרשב"א לא ביקש התרה לנשבע, ולכן בנידון הנודר, והוא הדין למקבל על עצמו לשלם קנס, ודאי הדבר הוא בגדר קל וחומר.

האם קבלת קנס מרצון היא בגדר אונס גמור ופוסלת את הגט?

של ה"שולחן ערוך" ב"אבן העזר" מתאים לפסקו ב"חושן משפט" (סימן רמב, סעיפים ט-י).³⁹

כיצד התפתחה ההבנה המקובלת של תשובת הרשב"א

הפסיקה הנוכחית על פי ההבנה המקובלת של תשובת הרשב"א התפתחה בחמישה שלבים.

א. תשובת הרשב"א ב"בית יוסף", המצטט את נוסח השאלה בצורה מקוצרת וחסרה. וזה לשונו (אבן העזר, סימן קלד):

שאלת: ראובן בעל לאה וקרובי לאה היו בהסכמה שיגרש ראובן את לאה אשתו, ונאותו זה לזה בקנס אלף דינר ושיגרש לזמן קבוע, ואחר נתחרט ראובן ומיאן בדבר, והללו מתרין בו מצד הקנס, עד שהלך לגזבר להתפשר עמו ולא קבל, ומחמת יראה זו גירש ראובן זה אלא שלא היה בקי למסור מודעה. אם נדין גט זה כגט מעושה?

ר' יוסף קארו מקיים במשפט המקוצר את המילים "והללו מתרין מצד הקנס", אבל משמיט את המשפט "אדרבא, איימו שאם יעבור אפילו שעה אחת מן הזמן, יניחוהו במשמר עד שיפרע", כנראה משום שלא חשב שקיצורו עלול להטעות את הקורא ולהביא לידי הבנה משובשת, אף על פי שראינו שהוא עצמו הבין את התשובה כהלכה. אילו היה כותב אפילו רק "והללו מאיימין עליו מצד הקנס" או "והללו כופין אותו מצד הקנס", כגרסת המאירי, לא היינו באים לידי אי הבנה זו.

ב. קיצור תשובת הרשב"א ב"דרכי משה" (שם):

אבל בית יוסף כתב בשם הרשב"א בתשובה שמי ששעבד עצמו בקנס לגרש, וידעין ביה שאינו מגרש ברצונו, אלא שמתירא מפני הקנס, הוי גט באונס, ופסול אע"פ שלא מסר מודעה.

39 לעומת זאת, יש סתירה בין דברי הרמ"א ב"אבן העזר" (סימן קלד, סעיף ד) לבין דבריו ב"חושן משפט" (סימן רמב, סעיפים ט-י). נוסף על זה, דבריו ב"אבן העזר" נראים תמוהים מצד עצמם, מפני שלדבריו, אם נתן הבעל ברצון עירבון להסכמתו לגרש את אשתו, הגט כשר, בעוד שאם קיבל עליו קנס ברצון, המצב מסובך, עד כדי כך שהרמ"א דורש שיפטרו אותו מן הקנס. והדבר מתמיה, שהרי אם התחרט הבעל, ובכל זאת נתן את הגט לאשתו כדי לקבל את העירבון (כבמקרה הנזכר בשו"ת מהרי"ק, שורש סג), הגט מעושה ופסול. מכאן ראייה שרבו פרץ ור' יוסף קארו אינם סבורים כדעת הרמ"א. לדעתם, אין הבדל בין העירבון לבין הקנס, וחרטה מסותרת אינה פוסלת את הגט. ונקטו עירבון מפני שהעירבון נותן יותר ביטחון מן הקנס, מפני שהאישה אינה מתרצה שיתירו לו את שבועתו תמורת קנס, אך אינה מתנגדת להתיר אותה תמורת ערבות.

נראה שנוסח מקוצר זה יסודו בנוסח המקוצר שב"בית יוסף", וכאן התחילה הבנתה המשובשת של תשובת הרשב"א והשתרשותה בהלכה. הרמ"א וכל האחרונים⁴⁰ הכירו את תשובת הרשב"א רק מנוסחה המקוצר ב"בית יוסף".

ג. הגהת הרמ"א. וזה לשונו (אבן העזר, שם, סעיף ד):

אבל אם קיבל עליו קנסות אם לא יגרש, לא מיקרי אונס... ויש מחמירין אפילו בכהאי גוונא (שם בתשובת הרשב"א), וטוב לחוש לכתחילה ולפטרו מן הקנס. אבל אם כבר גירש מפני זה, ואפילו גירש מכוח השבועה שעשה מעצמו לגרש, הגט כשר, הואיל ומתחילה לא אנסוהו על כך.

זהו שלב חדש. הרמ"א חושש לכתחילה לחרטה מסותרת, אף על פי שלאמתו של דבר אין הצדקה לחשש זה אף לפי דעת המיעוט, החרטה צריכה להיות גלויה כדי שייפסל הגט או תבטל המתנה, בעוד על פי הדין המקובל, באונס עצמי, רק מסירת מודעה עלולה לפסול את הגט או לבטל את המתנה. לכן יש סתירה בין חששו של הרמ"א כאן ובין דעתו ופסקו ב"שולחן ערוך" (חושן משפט, סימן רמב, סעיפים ט-י), שהוא אומר בו כי רק מסירת מודעה יש בה לבטל את המתנה.

ד. הרב יעקב מקארלין (שו"ת משכנות יעקב, סימן לח), שכנראה לא הכיר את הנוסח המקורי של התשובה, נוקט עמדה מרחיקת לכת לפי הבנתו של הרמ"א בתשובת הרשב"א, ופוסק לפי הבנה זו לא רק לכתחילה, אלא אף בדיעבד, ופוסל גט שנתן הבעל שקיבל על עצמו קנס ברצון, מחשש לחרטה מסותרת ולגט מעושה.

ה. בית הדין הרבני הגדול⁴¹ פסק בשנת תשט"ז שאם קיבל הבעל על עצמו קנס ברצון, אם לא יגרש את אשתו, ואחר כך התחרט ונתן לה את הגט בלחץ הקנס שקיבל על עצמו, הגט פסול משום שהוא בגדר גט מעושה. לכן אין לאשר לכתחילה הסכם קדם נישואין שהבעל מתחייב בו לשלם קנס, אם לא ייתן לאשתו גט. גם היום, רבנים מצטטים את הנוסח המקוצר והמשובש של תשובת הרשב"א, ומתעלמים, כידועין או שלא כידועין, מן הנוסח המקורי.

פסק דין זה הוא סופו של תהליך שהתחיל בתקצירה החסר והמטעה של תשובת הרשב"א ב"בית יוסף". הרמ"א הבין ב"דרכי משה" שהקנס שקיבל ראובן על עצמו הוא בגדר אונס גמור, אם התחרט. הרמ"א בהגהותיו עבר שלב נוסף, וטען שהרשב"א סובר שיש לחשוש לחרטה מסותרת, ופסק כך לכתחילה, על אף הסתירה בין פסקו לבין דבריו ב"חושן משפט"

40 מלבד שו"ת ר' בצלאל אשכנזי, סימן טו.
41 ערעור (גדול) טז/47, טז/71, פד"ר ב 9 (ט"ז בתמוז תשט"ז).

(סימן רמב, סעיפים ט-י). ה"משכנות יעקב" עבר עוד שלב, וקבע שיש לפסוק כמו הרמ"א לא רק לכתחילה אלא אף בדיעבד, ויש לחשוש לחרטה מסותרת ולפסול את הגט משום ספק גט מעושה. בסוף התהליך, פסק בית הדין הרבני הגדול כמו ה"משכנות יעקב", ואסר הסכמי קדם נישואין שהבעל מתחייב בהם לשלם קנס, אם לא ייתן גט לאשתו. כך הגענו למצב הנוכחי, שמיוחסת בו לרשב"א דעה מוטעית שלא עלתה על דעתו. ההבנה המוטעית הזו נשתרשה לפני כחמש מאות שנה ולא תוקנה עד היום. דומה שאילו היה הרשב"א קם לתחייה, היה תמה על מה שקרה לתשובתו ונבהל מן ההוראה המיוחסת לו בטעות.

סיכום

תשובת הרשב"א דנה בהתערבות מנוגדת להלכה, האיום של משפחת לאה, שהיא בגדר אונס הבא לאדם על ידי אחרים ופוסל את הגט. תשובת הרשב"א מבוססת על הנחה מוקדמת, שקנס שקיבל הבעל על עצמו אינו בגדר אונס גמור. הרשב"א ענה שאם נאנס הבעל לתת גט לאשתו, הגט המעושה נעשה כשר על ידי קבלת ממון. שכשם שמזכר מעושה נעשה כשר על ידי קבלת ממון, "משום דסתמא דמילתא כל שמקבל זוזי גמר ועביד ומחיל אאונסים", כך גט מעושה נעשה כשר על ידי קבלת ממון, "משום דאגב זוזי גמר ומגרש".⁴² בנידונו של הרשב"א, ביטול הקנס אינו בגדר קבלת כסף, ולכן גט מעושה אינו נעשה כשר על ידי קבלת כסף.

פירושה של תשובת הרשב"א, שעליה מבוססת היום הפסיקה, אינו מתאים לפשט נוסח התשובה, נוגד את הסברה הישרה ויוצר סתירה יסודית בין הרשב"א לבין שאר הראשונים, שאיש מהם לא עמד עליה ואף לא חש בה. לשיטתנו, הפתרון פשוט מאוד: מעולם לא הייתה סתירה בין הרשב"א לבין שאר הראשונים, עד שפרסם הרמ"א את הגהותיו ל"שולחן ערוך". ומקורה של הסתירה בהיעדר פרט אחד או אף בשימוש במילה אחת לא מתאימה בקיצורה של התשובה על ידי ה"בית יוסף".⁴³

42 בשו"ת ריב"ש (סימן קכז), כתב להפך, שאין דמים לאישה. ה"שולחן ערוך" (אבן העזר, סימן קלד, סעיף ה), שלא ציין שום הסתייגות, והרמ"א (שם, סעיף ח), פסקו כמותו. בשו"ת הרדב"ז (חלק ו, סימן ב אלפים צה) פוסק גם כן כהריב"ש. אולם ראה משנה תורה (אישות, פרק יד, הלכה יט): "אין מחייבים את הבעל לפדות את אשתו יותר על דמיה". אפשר שהם נוקטים כדעתו של ר' יצחק הזקן, שאינו מקבל את הכלל "תליהו וחבין - זביניה זביני" בגט (ראה תוספות, בבא בתרא מח ע"א, ד"ה אילימא). אבל בכל זאת, על אף דברי ה"שולחן ערוך" והרמ"א, הרב אברהם בורנשטיין, אב"ד סאכטשוב (שו"ת אבני נזר, אבן העזר, סימן קסז, אות כג), בעיגון חמור של איש שעזב את אשתו לכמה שנים, היה מוכן להכשיר גט מעושה על ידי מלקות, משום נתינת כסף, 15 רובלים, לפי שיטת הרשב"א, אם לא משום שיבוש בכתיבת שם אביה בגט. נשאלתי דרך קושיה: מה הדין בנידונו של הרשב"א, אם משפחת לאה, בלי שום תחבולה, הפחדה או איום, הייתה טוענת בפשטות לפני הגזבר שאינה מרוצה מהצעת ראובן להפחית את הקנס ומתנגדת לה, מפני

אם תתקבל טענתי, ניתן יהיה להכיר בעובדה שהחומרה הזו, שלא הייתה ידועה לגדולי הראשונים, שיסודה בטעות, אינה בגדר עצה טובה לרווחא דמילתא, מפני שלאמתו של דבר, אין בה שום חיוב, מפני שהיא נובעת מאי הבנה של תשובת הרשב"א. להפך, היא בגדר "חומרא דאתי לידי קולא הוא" הגורם לתקלות חמורות. גילוינו מעניק חיזוק תאורטי להסכמי קדם נישואין, ומעתה יש לקוות שהכול יסכימו שניתן לחתום על הסכמי קדם נישואין בשופי, מפני שאי אפשר להתעלם מן העובדה שברוב העולם הסרבנות לגירושין דורשת פתרון בדחיפות.⁴⁴ גילוינו מאפשר פתרון משביע רצון המתאים להלכה. אמנם עלינו לטפל בשאלה שיש להביאה לפני פוסקי ההלכה: האם אפשר בימינו לבטל מנהג שהשתרש בטעות,⁴⁵ ומהם הנימוקים המצדיקים זאת? מכל מקום, אי אפשר להמשיך ולהתעלם מן

שהיא בגדר הפרת ההסכם. כוונת המקשן ברורה. הוא רוצה להוכיח שכל התערבות, אף הזעירה ביותר, סוף סוף היא בגדר כפייה. לכן, אף בלי התערבות חיצונית, ההתחייבות העצמית היא בגדר אונס ובגדר כפייה הפוסלת את הגט בלי מסירת מודעה. אבל התשובה פשוטה: אין שחר לסברת המקשן, מפני שהיא מוכחשת בהתחייבות בקנס, שהרי המאירי דורש שני תנאים כדי לקבוע שהגט פסול בלא צורך במודעה, דהיינו חרטה ואונס הבא לו על ידי אחרים. אם כן, פשוט שכל זמן שלא היה אונס מצד משפחת לאה, הגט כשר, וצריך למסור מודעה. לאמתו של דבר, כל זמן שהתערבותה של משפחת לאה שקטה, ישרה והוגנת, בתחום הדין וההלכה, מותר לה לטעון שראובן התחייב לפי הסכם מקובל, ואין לשנות את תנאי ההסכם. היא יכולה גם להתנגד להפחתת הקנס ולתבוע את ראובן לדין. לכן אנחנו עוד בגדר הקנס שקיבל הבעל על עצמו, והגט כשר כל זמן שלא מסר מודעה. רק התערבות תקיפה, אלימה, או אף התערבות בלתי הוגנת הכוללת הפחדה או איום, שכוונתה של משפחת לאה לעשות משפט לעצמה שלא כדין ושלא כהלכה, מוציאה את העניין מגדר הקנס שקיבל הבעל על עצמו, ומעבירה אותו לגדר אונס הבא לו על ידי אחרים, והיא בגדר כפייה שלא כדין ופוסלת את הגט, אם קיבל על עצמו לשלם קנס. ייתכן שאמנם קשה לקבוע את קו הגבול בין התערבות הוגנת והתערבות בלתי הוגנת, ואז במקום שיש ספק, הדבר מסור לשיקול דעתו של בית הדין.

44 ברוב המדינות בחוץ לארץ, המצב קשה ביותר. בתי המשפט מוציאים פסקי דין לגירושין אזוריים בלי להתחשב בבקשות הנשים לעכב את הגירושין עד נתינת גט פיטורין. הסכמי קדם נישואין הקיימים אינם מועילים. בית המשפט האזורי אינו רואה שום הבדל בין מזונות מוגדלים לבין קנס. יתר על כן, אף אם הוא מאשר את ההסכם ומחייב את הסרבן לשלם את הסכום החודשי, האישור הזה הוא בגדר לחץ ישיר על הבעל לתת את הגט, וזה בגדר עישוי המבטל את הגט. לכן, אין מנוס ואין מפלט מהסכם קדם נישואין המבוסס על קבלת קנס גבוה חד פעמי, אם לא ייתן הבעל גט עד מועד מסוים, למשל חודשיים אחר מתן פסק הדין בגירושין אזוריים. ברור שהסכם מסוג זה צריך לקבל הן את אישור בית הדין המקומי או הקרוב, כדי שיקבל הקנס תוקף הלכתי, הן את אישור הנוטריון, כדי שתקבל ההתחייבות תוקף חוקי רשמי. מעתה, חיוב תשלום הקנס אחר פסק הדין של בית המשפט קיים בלי קשר למתן הגט, והבעל הסרבן יזדרז לתת את הגט תמורת ויתור על הקנס או על חלק ממנו. מכאן חשיבות העניין ונחיצותו.

45 לכאורה, כך נראה מפשט דברי הרמב"ם (משנה תורה, ממרים, פרק ב), שביטול מנהג שנשתרש בטעות אינו בעייתי, וניתן למצוא כמה דוגמאות לביטול מנהגים ברמב"ם וב"שולחן ערוך". גם כשהייתה התנגדות לביטול המנהג, היא הייתה על ערך המנהג אבל לא על האפשרות לבטלו. ויש להדגיש שמדובר במקרים של מנהג מתמיה, מנהג שאין לו שחר או אף מנהג שיש בו צד של אפיקורסות. המקרה הנידון במאמר הוא מנהג מחמיר שנשתרש כתוצאה מהבנה מוטעית בתשובת הרשב"א, והיו לו תוצאות רציניות וחמורות. אפשר לשאול: מה ההבדל בין מנהג מחמיר זה לבין המנהג המחמיר שלא לקבל נתינת גט על ידי בעל שנשבע קודם לכן לתת את הגט לאשתו? המנהג האחרון נובע מהכרעת רבנו פרץ (מאחרוני בעלי התוספות), שהשבעה אינה בגדר אונס אבל דומה לה (לעיל, הע' 34), ולכן הוא מנהג מחמיר על פי הוראה מחמירה בידועין. הרמב"ם קבע מסמרות ברורים ומוחלטים בעניין המנהג, מתי יש איסור לבטל

האם קבלת קנס מרצון היא בגדר אונס גמור ופוסלת את הגט?

המסקנות שהעלינו במאמר זה, שהרי אפילו מבית הדין הגדול שבלשכת הגזית, שממנו יוצאת תורה לישראל, עלול להתעלם דבר הלכה שגילוייו עלול להביא בתנאים מסוימים לחיוב חברי בית הדין להביא קרבן פר העלם דבר.

את המנהג המחמיר ומתי חובה לבטלו. בתשובתו לרבי אברהם הכהן מבגדאד בעניין ההפלגה בנהרות הגדולים בשבת (הרמב"ם התנגד למנהג הבבלי ולהוראות הגאונים בדיני תחומין ועירובין. ראה משנה תורה, שבת, פרק יד, הלכה ה): "אבל מה שזכרתם מהיתלותם במנהג, המנהג הוא דבר שצריך להזהר בו מאוד, ובביאור אמרו ז"ל: 'דברים של התר ואחרים נהגו בהן איסור, אי אתה רשאי להתירן בפניהם' אבל צריך בתנאי שביארו התלמוד הירושלמי, והוא שצריך לידע שאותו הדבר מותר ואוסרו על עצמו מצד שמדקדק על עצמו. אבל אם היו אנשי אותו המנהג חושבים בדבר המותר שהוא אסור, והם מתמידים על מחשבת האיסור בו, וכל שכן אם נתחבר לו 'מעין הקש' [כלומר סברה הלכתית] שדימה להם איסור, אז אין ראוי להניחם באותה המחשבה בשום פנים. אבל צריך למחות בידם, ומודיעים להם שזה שחשבו בו שהוא אסור, הוא מותר, ונפל להם באיסורו טעות, לפי שאין ראוי לקבוע הטעות בשום פנים, ואין הפרש בין איסור המותר והתרת האסור" (איגרות הרמב"ם, מהדורת הרב שילת, עמ' רעז-רעט; תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו, כרך ב, סימן שח, עמ' 568). וראה גם פרי חדש, אורח חיים, סימן תצו, אות תשיעי, בד"ה כתב ר"י הלוי, הקובע מסמרות דומים לאלה שקבע הרמב"ם. ואין כאן מקום להאריך, מפני שכבר חרגנו מנושא המאמר.



היבטים הלכתיים ואתיים בהתערבות הורמונלית לפתרון בעיות הלכתיות*

■ הקדמה ■ שאלות אתיות בשימוש ההורמונלי
לפתרון בעיות הלכתיות ■ חששות רפואיים
ותופעות לוואי בטיפול ההורמונלי ■ היקש
משיקולים אתיים בשימוש ההורמונלי לצרכים
שאינם רפואיים ■ התמודדות ההלכה עם
הסיכון לחיים בטיפולים רפואיים: טיפול
רפואי הכרוך בסיכון במחלות מסכנות חיים;
טיפול רפואי הכרוך בסיכון במצבים שאינם
מסכנים חיים; נטילת סיכון בהקשרים לא
רפואיים; נטילת סיכון במהלך התנהגות
מקובלת ■ חששות רגשיים וכיבודם: היסוסם
של רופאים לתת תרופות כמענה לבעיות
הלכתיות; חששו של המטופל לקבל טיפול
ההורמונלי כמענה לקושי הלכתי ■ סיכום ■
נספח: היקפה של בעיית העקרונות ההלכתיים;
אורך המחזור ומועד הביוץ - תוצאות מחקר
ראשוני בקרב נשים שומרות הלכה

* מאמר זה הוא גרסה מעובדת ומעודכנת של מאמרנו, Tova Ganzel & Deena Rachel Zimmerman, *Ethical Issues in the Use of Hormonal Intervention for Religious Concerns*, 21 NASHIM 29 (Spring 2011). אנו מבקשות להודות ל"קרן הזיכרון לתרבות יהודית" על המענק שקיבלנו ממנה, שאפשר לנו לערוך את המחקר שתוצאותיו מובאות להלן בנספח.

הקדמה

שתי סוגיות אתיות הקשורות במתן הורמונים עולות לדיון הלכתי ורפואי: הראשונה, המכוונת לרופאים, היא השאלה אם נכון מנקודת מבט אתית להשתמש בהורמונים כדי לפתור בעיה שאינה רפואית; השנייה, המכוונת לרבנים, היא הבעיה האתית של השימוש המרובה בהפניית נשים לקבלת טיפול הורמונלי כמענה לבעיות הלכתיות. תחילה נדון בטענה שיש בעיה אתית בהתערבות רפואית שלא לצורך רפואי. נעשה זאת באמצעות הצגת מכלול של דוגמאות לטיפול הורמונלי מסיבות שאינן רפואיות, כגון: השפעה על מועד הביוץ או המחזור; שיפור הכושר הגופני; השפעה על הגדילה; פצעי אקנה ועוד. הדיון בעניינים אלה עוסק בין היתר באתיקה של הרפואה. לאחר מכן נצביע על הדרך שנקטו הפוסקים בהתמודדות בשאלת נטילת סיכונים לצרכים רפואיים וצרכים שאינם רפואיים.

שאלות אתיות בשימוש הורמונלי לפתרון בעיות הלכתיות

טהרת המשפחה. לבני הזוג אסור לקיים יחסי אישות אם יצא דם מרחם האישה שלא כתוצאה מפצע. הדוגמה הנפוצה ביותר היא בזמן המחזור. אולם גם בנסיבות אחרות אסור לבני הזוג לקיים יחסי אישות, ובכלל זה: דימום כתוצאה מנטילת אמצעי מניעה הורמונליים, טיפול הורמונלי, דימום בזמן היריון או ביוץ, ודימום בין-וסתי התלוי בנסיבות רפואיות אחרות. נוסף על זה, גם התרחבות צוואר הרחם במהלך פרוצדורה רפואית מסוימת עשויה לגרום לאישה להיות נידה. במקרים מסוימים, בזמן מחזור או דימום בין-וסתי, גם כתמים קטנים שמקורם ברחם עשויים לגרום לאישה להיות נידה. וראוי להדגיש כי דימום שאין לו חשיבות מנקודת מבט רפואית עלול לאסור בני זוג מלקיים יחסי אישות.

במצבים שונים, בשל נסיבות הלכתיות, לא רפואיות, נשים פונות לקבל טיפול הורמונלי, כגון: הימנעות מחופת נידה, "עקרות הלכתית" וסדרי עדיפות אישיים שנעמוד עליהם בהמשך דברינו.

הימנעות מחופת נידה. חופת נידה נערכת אם בני הזוג אסורים ביחסי אישות בליל החופה. מקובל היה לאורך הדורות לעשות מאמץ לקבוע את מועד החופה בהתאם למחזור הטבעי של האישה, ביום שצפוי שלא תהיה נידה. בימינו, כלות רבות פונות לקבלת טיפול הורמונלי כדי להימנע מחופת נידה. וראוי לציין כי לא די לוודא שיום החופה לא ייקבע בזמן המחזור של האישה, ויש להבטיח שהדימום ייפסק לפחות שבוע לפני החופה, כדי שתוכל האישה לספור שבעה ימים נקיים מכל הפרשה רחמית בעלת גוון דמי האוסר

היבטים הלכתיים ואתיים בהתערבות הורמונלית לפתרון בעיות הלכתיות

אותה. תכנון המחזור של הכלה מתוך כוונה להבטיח שלא תהיה חופת נידה נעשה בדרך כלל על ידי שילוב של אסטרוגן ופרוגסטרון במינונים המשמשים בדרך כלל כאמצעי מניעה או לחלופין רק על ידי פרוגסטרון.¹

עקרות הלכתית. טיפול הורמונלי ניתן גם כמענה למצב הנקרא "עקרות הלכתית".² בעיית פוריות מסוג זה מתרחשת כשהאישה אינה מצליחה להרות, כיוון שבני הזוג אסורים ביחסי אישות בזמן הביוץ.³ בספרות הרפואית נזכרים כמה אמצעים לדחיית הביוץ, כגון מתן הורמונים או תרופות הדומות להורמונים, הכוללות את שלוש הקטגוריות של תרופות הניתנות לטווח קצר בתחילת המחזור החודשי: אסטרוגן המשמש בדרך כלל כתחליף להורמון הטבעי; אמצעי מניעה הורמונלי משולב; כלומיפן ציטראט (clomiphene citrate) הניתן לזירוז הביוץ.⁴

סדרי עדיפות אישיים. לעתים נעשה שימוש באמצעים הורמונליים לצרכים שאינם רפואיים משיקולים אישיים של בני זוג המבקשים לשנות את מועד הנידודות, כך למשל: כשבני הזוג מתכננים לצאת לחופשה בזמן שנופל בו המחזור הטבעי של האישה; עקב סדרי עבודתה של האישה; עקב התחייבות אחרת כמו שירות בצבא, שבגינה הבעל נעדר לפרקי זמן ארוכים ומגיע לחופשות קצרות - כל אלה עלולים לחייב את בני הזוג בהפרדה ממושכת. במצבים הללו, ניתן לדחות את מחזור האישה באמצעות פרוגסטרון (שאינו פוגע בביוץ) או לחלופין (כשבני הזוג מעוניינים גם להימנע מהיריון) על ידי שליטה מלאכותית במחזור הטבעי של האישה בשילוב אמצעי מניעה הניתנים לשימוש גם בתקופות שהזוג מתקשה בשמירה לזמן ממושך של הלכות נידה. התרופות הללו יכולות להאריך את הזמן בין הדימומים ולהרבות את מספר הימים שבני הזוג מותרים בהם ביחסי אישות.

- 1 ראה אלחנן בראון ודינה רחל צימרמן "מתי מוצדקת התערבות הורמונלית למניעת חופת נידה" **אסיא** כ (ג-ד) 96 (התשס"ז). וראה **אסיא**, שם, עמ' 102-106, תגובתה של חנה קטן ותשובת המכתרים לדבריה.
- 2 טובה גנזל ודינה צימרמן "עקרות הלכתית - אבחון וטיפול הלכתי-רפואי" **אסיא** כב (א-ב) 60 (התשס"ט); טובה גנזל, דינה רחל צימרמן ותרצה קלמן "עקרות הלכתית - מאמר המשך" **אסיא** כג (ג-ד) 53 (התשע"ב).
- 3 ראה להלן, בנספח למאמר זה, נדבך משלים לפולמוס אודות היקפה של העקרות ההלכתית.
- 4 Yael Yairi-Oron, Jacob Rabinson & Raoul Orvieto, *A Simplified Approach to Religious Infertility*, 86 FERTILITY AND STERILITY 1771 (2006); Michael H. Dahan, Mickey S. Coffler & Ketan S. Patel, *Oral Contraceptives for Inducing Ovulation Delay*, 50 JOURNAL OF REPRODUCTIVE MEDICINE 284 (2005).

חששות רפואיים ותופעות לוואי בטיפול הורמונלי

חששות רפואיים אחדים מלווים את השימוש בתרופות המשנות את מועד המחזור. טיפול הורמונלי לנשים בגיל המעבר נקשר לעלייה ניכרת במקרי סרטן השד ומחלות הקשורות בקרישיות יתר של הדם, כמו תסחיף ריאתי או שבץ מוחי או התקף לב.⁵ גם אמצעי מניעה הורמונליים משולבים נקשרו אף הם לסיכוכים כגון אלו.⁶ שימוש בכלומיפן במסגרת טיפולי פוריות נקשר לסרטן הרחם והשד.⁷ שימוש בפרוגסטרון נקשר גם לאירועים של קרישיות יתר.⁸

חשש לנזק בריאותי הועלה גם לגבי שימוש באמצעי מניעה הורמונליים למניעת היריון.⁹ אמנם בעשורים האחרונים הופחתה כמות האסטרוגן באמצעי מניעה משולבים, אך גם מינון מופחת של אסטרוגן עלול להגדיל את הסיכוי לדימום בין־וסתי.¹⁰ משום כך, פעמים רבות נשים השומרות הלכה משתמשות דווקא באמצעים הורמונליים שמינון האסטרוגן בהם גבוה.¹¹ עקב החשש מתופעות הלוואי של השימוש בהורמונים, נמנעים לעתים בני הזוג מלהשתמש באמצעי מניעה הורמונליים, ויש מי שמעדיפים להשתמש באמצעי מניעה

- 5 Million Women Study Collaborators, *Breast Cancer and Hormone-Replacement Therapy in the Million Women Study*, 362 THE LANCET 419 (2003); Jill Miller, Benjamin K. Chan & Heidi D. Nelson, *Postmenopausal Estrogen Replacement and Risk for Venous Thromboembolism: A Systematic Review and Meta-Analysis for the U.S. Preventive Services Task Force*, 136 ANNALS OF INTERNAL MEDICINE 680 (2002).
- 6 Collaborative Group on Hormonal Factors in Breast Cancer, *Breast Cancer and Hormonal Contraceptives: Collaborative Reanalysis of Individual Data on 53,297 Women with Breast Cancer and 100,239 Women without Breast Cancer from 54 Epidemiological Studies*, 347 THE LANCET 1713 (1996); Kitty W. M. Bloemenkamp, Frits R. Rosendaal, Fran M. Helmerhorst & Jans P. Vandenbroucke, *Higher Risk of Venous Thrombosis During Early Use of Oral Contraceptives in Women with Inherited Clotting Defects*, 160 ARCHIVES OF INTERNAL MEDICINE 49 (2000).
- 7 M. D. Althuis, K. S. Moghissi et al., *Uterine Cancer after Use of Clomiphene Citrate to Induce Ovulation*, 161 AMERICAN JOURNAL OF EPIDEMIOLOGY 607 (2005); Louis A. Brinton, Bert Scoccia et al., *Breast Cancer Risk Associated with Ovulation-Stimulating Drugs*, 19 HUMAN REPRODUCTION 2005 (2004).
- 8 Catherine Vasilakis, Hershel Jick & Maria Melero-Montes, *Risk of Idiopathic Venous Thromboembolism in Users of Progestagens Alone*, 354 THE LANCET 1610 (1999).
- 9 ESHRE Capri Workshop Group, *Venous Thromboembolism in Women: A Specific Reproductive Health Risk*, 19 HUMAN REPRODUCTION UPDATE 471 (2012).
- 10 Sabrina Shrager, *Abnormal Uterine Bleeding Associated with Hormonal Contraception*, 65. AMERICAN FAMILY PHYSICIAN 2073 (2002).
- 11 כגון בחילה או יובש בנרתיק. ראה לדוגמה: Michael J. Rosenberg, Andrea Meyers & Vicki Roy, *Efficacy, Cycle Control, and Side Effects of Low and Lower Dose Oral Contraceptives: A Randomized Trial of 20 and 35 mg Estrogen Preparations*, 60 CONTRACEPTION 321 (1999).

היבטים הלכתיים ואתיים בהתערבות הורמונלית לפתרון בעיות הלכתיות

לגברים, אלא שהשימוש בהם מוגבל מאוד על פי ההלכה.¹² וגם לעניין השימוש באמצעי מניעה לנשים, הרבה מן הפוסקים מעדיפים את השימוש באמצעי מניעה הורמונליים, ורואים באמצעים אחרים כמו דיאפרגמה או התקן תוך־רחמי, אמצעי מניעה רצוי פחות מבחינה הלכתית.¹³

אף על פי שעדיין לא נעשו מחקרים על הסיכונים הכרוכים בשימוש בהורמונים לטווח קצר, בין בטיפול בעקרות הלכתית בין בסידור הווסת מסיבות אחרות, המחקרים הנזכרים לעיל אכן מדאיגים. לעתים גם תופעות לוואי אחרות נקשרות בשימוש הורמונלי, שאמנם אינן מסוכנות, אך בהחלט אינן נעימות. אולם נושא זה אינו עומד בפני עצמו, ויש מקום להשוות את השימוש ההורמונלי הנעשה לצרכים הלכתיים הנקשרים עם ההקפדה על הלכות טהרת המשפחה לתחומים אחרים.

היקש משיקולים אתיים בשימוש הורמונלי לצרכים שאינם רפואיים

האתיקה הרפואית מוגדרת כאיזון בין ארבעה עקרונות: עשיית טוב, התרחקות מעשיית רע, אוטונומיה וצדק. האפשרות הניתנת למטופל להכריע עצמאית על פי שיקול דעתו היא מכרעת, וצריכה להיות הוכחה ברורה לגרימת נזק כדי לשלול ממנו את מבוקשו.¹⁴

שיפור הכושר הגופני. ניתן להשוות את השיקולים המוסריים הקשורים בהתערבות במחזור למטרות הלכתיות לשיקולים הנידונים בהקשר להעצמה ביורפואית. אף על פי שיש דיון בשאלת ההגדרה הנכונה להעצמה ביורפואית, מקובל להגדירה כ"התערבות שמטרתה איננה טיפול במחלה אלא שיפור תפקוד האנושי מעבר למה שנדרש להחזיק או לתקן בריאות האדם".¹⁵ דוגמה נפוצה לזה היא השימוש בסטרואידים אנאבוליים (הורמונים המעודדים את גידול התאים וחלוקתם) כדי לשפר את התפקוד הספורטיבי או לפתח את הגוף, הנחשב מעשה לא חוקי, משום שהוא כרוך בסכנה למשתמש בתרופות, נוסף

12 ראה: שו"ת איגרות משה, אבן העזר, חלק ג, סימן כא; אבן העזר, חלק ד, סימן סז. אכן אף על פי שיש פוסקים המתירים להשתמש באמצעי מניעה לאיש, הקלות כגון אלו הן נדירות. ראה: שו"ת אחיעזר, חלק ג, סימן כד; אוצר הפוסקים ט (התשכ"ה), סימן כג, אות קיז, ס"ק לו. ואפילו בזיקה לבקרת זיהום, הרבה מן הפוסקים מתקשים להתיר את השימוש בהם.

13 ראה: שו"ת איגרות משה, אבן העזר, חלק ג, סימן ב; שו"ת חלקת יעקב, חלק ג, סימן סב; שו"ת ציץ אליעזר, חלק ט, סימן נא, פרק ב - הסוברים שמוטב שלא להשתמש בדיאפרגמה, שלא כדעת הרב נחום רבינוביץ, שו"ת שיח נחום, אבן העזר, סימנים צד-צה.

14 Tom L. Beauchamp & James F. Childress, Principles Biomedical Ethics (5th ed., Oxford University Press, 2001).

15 Peter Conrad & Deborah Potter, *Human Growth Hormone and the Temptations of Biomedical Enhancement*, 26 SOCIOLOGY OF HEALTH & ILLNESS 184 (2004).

על הפגיעה בשוויון בין המתחרים.¹⁶ טיעונים דומים יכולים להיטען גם בנוגע לתרופות הניתנות כדי להיטיב את התפקוד האקדמי של המשתמש בהן.

השפעה על הגדילה. מטרתו של הטיפול ההורמונלי בספורטאים ובסטודנטים הוא להפוך "טוב" ל"טוב יותר", ואילו השימוש ההורמונלי לשינוי המחזור החודשי בא להפחית את הלחץ הפסיכולוגי הנובע מן ההתנגשות של הדרישות ההלכתיות עם הצרכים הבסיסיים של בני הזוג. ההיקש המתאים ביותר לעניין זה הוא אולי השימוש בהורמון גדילה לטיפול במי שקומתם נמוכה. נטען, אך לא הוכח מעולם, שקומה נמוכה עשויה להשפיע לרעה על הערכתו העצמית של האדם.¹⁷ בתחילה, ניתן טיפול בהורמון גדילה רק לילדים שסבלו ממחסור של ההורמון, מתוך הנחה שילד שייצור הורמון זה על ידי גופו לוקה בחסר, צריך לקבל אותו באמצעות טיפול תרופתי, בדומה לילד סוכרתי שייצור האינסולין בגופו לוקה בחסר. אולם עם הזמינות הגבוהה של ההורמון, בגלל טכנולוגיית דנ"א רקומביננטי (recombinant DNA),¹⁸ הנוהל שהיה מקובל השתנה במידה ניכרת.¹⁹ עתה, ההחלטה על מתן הורמוני גדילה אינה תלויה בהכרח בחסך ההורמונלי אלא ברצון לשפר את הגובה. נוסף על זה, ראוי לציין שההיקפים והצידוקים של השימוש בהורמון גדילה לטיפול בבעלי קומה נמוכה הולך וגובר, על אף הספק בהנחת היסוד שמי שהוא נמוך קומה סובל מהערכה עצמית נמוכה.²⁰

ראוי לציין כי התערבות בגדילה נעשית גם באמצעות מתן הורמונים נשיים. האסטרונג משמש ל"טיפול" בהגבלת קומה גבוהה בקרב בנות, אף על פי שאין מחקר פורמלי המתעד את התדירות של הסבל הפסיכולוגי שטיפול זה נועד להקל אותו. נראה לנו שהבעיות

16 Don H. Catlin & Thomas H. Murray, *Performance-Enhancing Drugs, Fair Competition, and Olympic Sport*, 276 JAMA 231 (1996).

17 Judith L. Ross et al., *Psychological Adaptation in Children with Idiopathic Short Stature Treated with Growth Hormone or Placebo*, 89 JOURNAL OF CLINICAL ENDOCRINOLOGY AND METABOLISM 4873 (2004); David E. Sandberg, William M. Bukowski, Caroline M. Fung & Robert B. Noll, *Height and Social Adjustment: Are Extremes a Cause for Concern and Action?*, 114 PEDIATRICS 744 (2004).

18 זוהי מולקולת DNA הנוצרת באופן טבעי או במעבדה כתוצאה מצירוף מחדש של מקטעי DNA מכמה מקורות, על פי רוב מכמה מיני אורגניזמים.

19 השינויים המשמעותיים שחלו בנסיבות שמומלץ לתת בהן טיפול תרופתי ההורמונלי בקרב רופאי ילדים אנדוקרינולוגים הם דוגמה טובה לתמורות שחלו באתיקה רפואית, בדומה לכלל ההלכתי "דשו ביה רבים", שנעמוד עליו בהמשך דברינו.

20 Pinchas Cohen et al., *Consensus Statement on the Diagnosis and Treatment of Children with Idiopathic Short Stature: A Summary of the Growth Hormone Research Society, the Lawson Wilkins Pediatric Endocrine Society, and the European Society for Paediatric Endocrinology Workshop*, 93 JOURNAL OF CLINICAL ENDOCRINOLOGY AND METABOLISM 4210 (2008).

היבטים הלכתיים ואתיים בהתערבות הורמונלית לפתרון בעיות הלכתיות

האתיות העולות בשאלת הטיפול ההורמונלי לצרכים הלכתיים דומים מאוד לאלה העולות בשאלת הטיפול בקומה נמוכה וגבוהה.²¹

פצעי אקנה. הגלולות למניעת היריון משמשות גם לטיפול רפואי מקובל בפצעי אקנה, אף על פי שמדובר בבעיה קוסמטית בלבד. יתרה מזו, מחקר שדן בעניין זה מעלה שניתן לספק לאישה גלולות למניעת היריון לטיפול באקנה רק אם היא זקוקה גם לאמצעי מניעה,²² אלא שלמעשה הן מסופקות גם לנשים ונערות שאינן נוטלות את הגלולות כאמצעי מניעה.

הדוגמה הזאת מעידה גם היא שעל אף ההסתייגות הראשונית של הקהילה הרפואית מן השימוש ההורמונלי לצרכים שיש להם זיקה לאורח חיים יותר מזיקה לבעיות רפואיות, ההורמונים ניתנים גם כפתרון לבעיה קוסמטית כדבר שבשגרה.

התמודדות ההלכה עם הסיכון לחיים בטיפולים רפואיים

הפוסקים דנו בסוגיות שניתן ללמוד מהן על יחס ההלכה לנטילת תרופות הכרוכות בסיכון רפואי.

טיפול רפואי הכרוך בסיכון במחלות מסכנות חיים

הרמב"ם פוסק שאסור לאדם לחבול בעצמו (משנה תורה, חובל ומזיק, פרק ה, הלכה א). וראוי לציין שהחבלה אסורה גם אם אין בה סכנה כלל. נוסף על זה, נפסק ב"שולחן ערוך" שיש מצוות עשה להסיר כל מכשול העלול לגרום לסכנת חיים (חושן משפט, סימן תכז, סעיף ח). והרמ"א פוסק שהאדם חייב להימנע מכל סכנה (יורה דעה, סימן קטז, סעיף ה). אמנם עיון מעמיק יותר בספרות ההלכה מראה שאם הסיכון נלקח כדי להציל את האדם או להאריך את חייו, הפוסקים מתייחסים לשאלה זו תוך התייחסות למכלול ההיבטים הכרוכים בה.

בדיונו בשאלת פרוצדורה רפואית מצילת חיים הכרוכה בסכנה, הרב יעקב ריישר מתיר אותה אם יש בה סיכוי להצלת חיי החולה, אף על פי שאם תיכשל, ימות החולה מוקדם ממה שצפוי לולא הטיפול הרפואי (שו"ת שבות יעקב, חלק ג, סימן עה; מובא בפתחי תשובה, יורה דעה, סימן שלט, ס"ק א). בדומה לזה, מתירים המהרש"א (גיליון מהרש"א,

Dana Harding, Jason Woo, Robert Butsch & Beverly Huett, *Current Prescribing Practices* 21 and *Opinions about Growth Hormone Therapy: Results of a Nationwide Survey of Paediatric Endocrinologists*, 66 CLINICAL ENDOCRINOLOGY 85 (2007).

Ayodele O. Arowojolu, Maria F. Gallo, Laureen M. Lopez & David A. Grimes, *Combined Oral Contraceptive Pills for Treatment of Acne*, 7 COCHRANE DATABASE OF SYSTEMATIC REVIEW (2012).

יורה דעה, סימן קנה, סעיף א) והרב אברהם דנציג (בינת אדם, שער איסור והיתר, סימן עג, סעיף עג) והרב יעקב אטלינגר (שו"ת בניין ציון, סימן קיא) - לבצע הליכים רפואיים בחולה סופני, גם אם כישלון ההליכים עלול לזרז את מותו של המטופל.

הרב חיים עוזר גרודזנסקי הלך עוד צעד אחד, והתיר לנתח חולה, אף על פי שהיה סיכוי רב שהניתוח לא יצליח ואף יקרר את מותו של המטופל, שתוחלת חייו הייתה כשישה חודשים (שו"ת אחיעזר, חלק יורה דעה, סימן טז). בדיון מפורט בדברי ה"אחיעזר", מרחיב הרב משה פיינשטיין את ההיתר לכל חולה שתוחלת חייו פחות משנה בלא הניתוח בתנאי שיש סיכוי שימות בכל יום (שו"ת איגרות משה, יורה דעה, חלק ג, סימן לו). הרב פיינשטיין מציין גם שההליך נעשה בניסיון להסיר לגמרי את סכנת המוות, ולא רק להאריך חיי מטופל העלול למות בכל רגע. בתשובה אחרת, הרב פיינשטיין חוזר על דעתו המקילה ומתיר התערבות רפואית בחולה סופני, אף כשיש סבירות גבוהה יותר שההליך יקצר את חייו של המטופל, אם יש סיכוי כלשהו שהטיפול יאריך את חיי החולה (שם, יורה דעה, חלק ב, סימן נח).²³

בניגוד לדעותיהם של החכמים הללו, הרב ישראל ליפשיץ מצמצם את ההיתר למקרים שבהם הסיכון בביצוע ההליך קטן מן הסיכון באי ביצועו (תפארת ישראל, יומא ח, ז, בועז, ס"ק ג). כלומר, הוא מגביל את ההיתר לביצוע הליכים שסיכויי ההצלחה שלהם נמוכים, אך יש בהם פוטנציאל לריפוי אם יעלו יפה. נוסף על הדעות הללו, הדנות בביצוע הליכים רפואיים מסוכנים בחולים במחלות מסכנות חיים, הרב אליעזר וולדנברג מתיר לבצע הליך רפואי מסוכן גם כשהמטרה היא ריפוי מחלת נפש המסכנת את חיי החולה, כשיפגע בעצמו (שו"ת ציץ אליעזר, חלק ד, סימן יג).

טיפול רפואי הכרוך בסיכון במצבים שאינם מסכנים חיים

שאלת נטילת סיכונים בהיעדר איום מיידי לחיי החולה נידונה בהלכה בהקשר לכשרותם של ניתוחים קוסמטיים. הרב אליעזר וולדנברג מתנגד לדבר הן מטעם האיסור להיכנס לסכנה הן מטעם איסור חובל (שו"ת ציץ אליעזר, חלק יא, סימן מא, אותיות ח-ט). ואולם הפסיקה המקובלת היא כדעת המתירים הליכים כמו ניתוח אף, אם הסבל או המבוכה של האדם גדולה, כגון הרב יעקב ברייש (שו"ת חלקת יעקב, חושן משפט, סימן לא) והרב

23 לפסיקה בעניין השתלות לב וכבד חרף הסיכון הרפואי למטופל הכרוך בהן, ראה: ספר אסיא ו (התשמ"ט), עמ' 40-15; ספר אסיא ז (התשנ"ד), שער ב, עמ' 121-238; ובעת האחרונה הראל דביר "טהרת נשים לקרבן פסח - שימוש באמצעים פרמקולוגיים" אסיא כד (ג-ד) 125 (התשע"ה).

היבטים הלכתיים ואתיים בהתערבות הורמונלית לפתרון בעיות הלכתיות

משה פיינשטיין (שו"ת איגרות משה, חושן משפט ב, סימן סו).²⁴ יתרה מזו, הרב ברייש משתמש ברציונל שהרפואה כרוכה בסיכונים המותרים משום ריפוי, וקובע במפורש שיש הליכים קוסמטיים שהם בגדר ריפוי, ולכן הם מותרים. תשובותיהם מעידות שיש בהלכה מקום לרמה מסוימת של נטילת סיכון למען שיפור רמת החיים, ולא רק למען הצלת חיים או טיפול במחלה קשה.

הנחת היסוד של מי שמתירים הליכים קוסמטיים היא שהסיכון הכרוך בפרוצדורה הרפואית הוא מינימלי. לכן, הרב משה פיינשטיין אוסר הליך רפואי הכרוך בסיכון משמעותי למוות המיועד לאפשר למי שמרוקת למיטתו לנהל אורח חיים תקין יותר, אף אם ההליך ישפר מהותית את איכות חייו (שו"ת איגרות משה, יורה דעה, חלק ג, סימן לו, ד"ה והנה כפי שכתב). בהקשר הלא-ניתוחי, הרב משה פיינשטיין דן בשאלה אם מותר לאישה לעשות דיאטה, לפני שהיא נישאת או לאחר מכן כדי לשפר את חזותה, והוא מתיר לאישה לעשות זאת אף אם מדובר בשינוי חיצוני ולא בסיכון בריאותי (שו"ת איגרות משה, חושן משפט, חלק ב, סימן סה). זוהי דוגמה למגבלות שיש להיתר של נטילת סיכונים למען שיפור המראה.

נטילת סיכון בהקשרים לא רפואיים

גם בהקשרים לא רפואיים, מותר ליטול מידה מסוימת של סיכון, כגון נטילת סיכון כדי לפרנס את המשפחה. ההיתר ליטול סיכון מקצועי מובע יפה בתלמוד: "ואליו הוא נושא את נפשו". מפני מה זה עלה בכבש ונתלה באילן ומסר עצמו למיתה? לא על שכרו?!" (בבא מציעא ק"ב ע"א). הרב יחזקאל לנדא מרחיב את האמירה התלמודית ומתיר להתפרנס מעבודה כצייד על אף הסכנה הכרוכה בדבר (שו"ת נודע ביהודה, מהדורא תניינא, יורה דעה, סימן י). והרב וולדנברג מתיר גם לקחת סיכון כדי להציל אחרים, כגון רופא החושף את עצמו למחלות זיהומיות כחלק מטיפול בחולים (שו"ת ציץ אליעזר, חלק ט, סימן יז). מכאן שלעיתים תוצאות חוקיות יכולות להצדיק אמצעים הדורשים מידה מסוימת של סיכון.

נטילת סיכון במהלך התנהגות מקובלת

כדי לשקול עד כמה סיכונים מכריעים את היתרונות של מטרה מסוימת, מופעל לעתים קרובות העיקרון ההלכתי הנזכר בתלמוד: "כיון דדשו ביה רבים, שומר פתאים ה'" (יבמות

²⁴ ר' יעקב ברייש מתיר הן את החבלה הן את הכניסה לסכנה שבכל ניתוח, ור' משה פיינשטיין מתייחס רק לבעיית החבלה, ולא לבעיית הכניסה לספק סכנה, אף על פי שהלכה למעשה התיר לנתח, כלומר התיר את הכניסה לסכנה הרחוקה הקיימת בכל ניתוח.

יב ע"ב; נידה לא ע"א). כלומר, אם הסיכון קלוש, מותרת הפעילות הרגילה אף אם יש בה סיכון, ואנו סומכים על סיעתא דשמיא. לכן, מותר לאדם לקחת סיכון יומי כמו חציית כביש או נסיעה ברכב. הרמב"ן דן בהיתר לקחת סיכון רפואי קטן, כנכלל מטבעו, ברשות שנתנה התורה לרופא (תורת האדם, שער הסכנה; מובא בבית יוסף, יורה דעה, סימן רמא).

נראה שהשימוש בהורמונים באופן כללי נכלל בקטגוריה של התנהגות מקובלת. מיליוני נשים משתמשות באמצעי מניעה הורמונליים, ואין מאמץ כולל לשנות תופעה זאת. להפך. לעתים השימוש ההורמונלי משווק כבעל יתרונות בריאותיים. ואף על פי שהטיפול באמצעות תחליפי הורמונים לתסמינים של גיל המעבר פחת בעקבות פרסומם של מחקרים שהצביעו על חוסר יעילותם וסיכונים בריאותיים הכרוכים בנטילתם, ארגונים מקצועיים רבים ממשיכים לעודד את השימוש בהם.²⁵ כלומיפן ציטראט, המשמש לטיפול בעקרות הלכתית, מקובל גם בטיפול בבעיות פוריות.

ההלכה מתירה לנשים לקחת סיכונים בריאותיים כדי לטפל במצב החמור אך לא מסוכן של אי־פוריות, כולל שימוש בהורמונים, כגון כלומיפן ציטראט הממריץ את הביוץ או טיפולים כירורגיים או הרדמה לצורך הפריה מלאכותית, אף על פי שהאישה אינה חייבת במצוות פרייה ורבייה. בכל זאת, מותר לאישה חשוכת בנים לעבור טיפולים הכרוכים בלקיחת סיכון כדי להקל על סבלה, וגם כדי לאפשר לבעלה לקיים מצוות פרייה ורבייה.²⁶ וראוי להדגיש שבני הזוג אינם חייבים לעבור טיפול, אלא שמותר להם לעשות זאת. לדעתנו, מצב של עקרות הלכתית הוא דומה, ולכן מותר לאישה להשתמש בהורמונים, אך היא אינה חייבת לעשות כן.²⁷

25 Peter Schmidt, *The 2012 Hormone Therapy Position Statement of the North American Menopause Society* 19 MENOPAUSE 257 (2012).

26 עיין במקורות שמביא הרב אברהם אברהם־סופר **נשמת אברהם**, חלק ג (מהדורה ב מורחבת, התשס"ז), עמ' 11-14; 26-28.

27 טיעון נוסף שעלה בעבר הוא שהצורך בלקיחת סיכון בריאותי כדי לאפשר קיום מצווה מופעל רק על הנשים, ולא ייתכן שירצה האיש לקחת הורמונים כדי לקיים מצווה, אולם כמעט כל איש יהודי מקיים את מצוות המילה (ראה עבודה זרה כז ע"א), על אף שבתפיסה המקובלת היום ברפואה, ניתוח שלא לצורך בריאותי אינו לגיטימי. וראוי לציין כי ארגון רופאי הילדים האמריקני פרסם נייר עמדה שנאמר בו שהתועלת הבריאותית בברית המילה עולה על הנזק שבה.

חששות רגשיים וכיבודם

לאנשים דתיים, המחויבות ההלכתית חשובה לא פחות משיקולי איכות חיים, וניתן לטעון שצרכים דתיים מצריכים יותר התחשבות משיקולים חברתיים אחרים. כך למשל טענו אור וגנשיין שעל פי רוב יש לכבד את בקשתו של מטופל להתערבות רפואית על סמך שיקולים דתיים, אף אם הרופא אינו מסכים לה.²⁸ וכן להפך. לעתים יש להכריח את ההורים להסכים לעירוי דם לילדם, אף אם פעולה זו נוגדת את אמונתם,²⁹ אף על פי שבמקרה הנידון הסיכון לאבדן חיים גדול מן הסיכון המזערי הכרוך בשימוש באסטרון ובפרוגסטרון.

היסוסם של הרופאים לתת תרופות לפתרון בעיות הלכתיות

בעוד שהטיעונים הנזכרים מקובלים על הרבה מן הרופאים, נראה שיש מי שסבור שמתן הורמונים רק כדי לפתור בעיות דתיות אינו לגיטימי,³⁰ כעולה מסקר שנערך בקרב יותר מ-1,000 רופאים בעניינים דומים, דוגמת ביצוע הפלה כשאמצעי המניעה לא הועיל או נתינת אמצעי מניעה לבני נוער בלא ידיעת הוריהם. כך נוצר הקונצנזוס הרפואי, ולפיו אם הרופא אינו חש בנוח להעניק למטופל טיפול רפואי שהוא מבקש, ראוי מבחינה אתית שיפנה את המטופל לרופא אחר.³¹ נראה סביר ליישם את העיקרון הזה גם בשאלת מתן גלולות להסדרת המחזור של האישה.

חששו של מטופל לקבל טיפול הורמונלי כמענה לקושי הלכתי

יש לדון בשאלה גם מנקודת מבטו של המטופל: כיצד יש להתייחס למצב שבו הרופא חושב שהסיכון הוא זניח אך האישה עצמה מודאגת? כאן חשוב להדגיש כי רמת הסיכון שהאדם מוכן לקחת על עצמו, והפוסקים התירוהו, מסור לשיקול דעתו, ויש להקפיד שהאדם יחליט בעצמו אם להסתכן אם לאו.³² דאגתה של אישה החוששת משימוש באמצעי מניעה הורמונליים ראוייה להתחשבות, וראוי לתת תוקף לשיקול דעתה ולהתייחס

28 Robert D. Orr & Leigh B. Genesen, *Requests for 'Inappropriate' Treatment Based on Religious Beliefs*, 23 JOURNAL OF MEDICAL ETHICS 142 (1997).

29 Mark Sheldon, *Ethical Issues in the Forced Transfusion of Jehovah's Witness Children*, 14 JOURNAL OF EMERGENCY MEDICINE 251 (1996).

30 דניאל רוזנק "העקרות ההלכתית והשלכותיה הרפואיות, הערכיות והלאומיות: עיונים בידיני טהרת הבית היהודי לאור מציאות משתנה" להיות אשה יהודייה 5 (התשס"ט).

31 Farr A. Curlin, Ryan E. Lawrence, Marshall H. Chin & John D. Lantos, *Religion, Conscience, and Controversial Clinical Practices*, 356 NEW ENGLAND JOURNAL OF MEDICINE 593 (2007).

32 Marvin Zuckerman & D. Michael Kuhlman, *Personality and Risk-Taking: Common Biosocial Factors*, 68 JOURNAL OF PERSONALITY 999 (2000).

אליה בכבוד. על כן, כל מי שמייצע לנשים, בין רופא בין רב, צריך להציע בפניהן את כל אפשרויות הטיפול. כך לדוגמה יש לומר לכלה שאין חיוב הלכתי שתיקח תרופות כדי למנוע חופת נידה.³³ כמו כן, אין האישה חייבת לקחת תרופות כדי למנוע עקרות הלכתית. החיוב ההלכתי במצוות פרייה ורבייה מוטל על האיש, לא על האישה. נוסף על זה, קיימת גם אפשרות רפואית לא הורמונלית, והיא הזרעה מלאכותית,³⁴ ואף על פי שניתן להבין את הרתיעה מן המלאכותיות שבהליך הזה, הוא מותר הן מבחינה אתית הן על פי ההלכה במקרים של עקרות רפואית. לדעתנו, יש להתיר הזרעה מלאכותית במקרים של עקרות הלכתית בזוגות שאינם יכולים או אינם רוצים לקבל טיפול הורמונלי, הן כשהרופא סבור שיש לנהוג אחרת במקרה שהובא לפניו הן כשהרב סבור אחרת. במקרה כזה על הרב להפנות את בני הזוג לרב אחר כדי לקבל ממנו היתר להזרעה מלאכותית או לאפשרויות אחרות של טיפול. יתר על כן, הרבנים צריכים להכיר בקיומם של סיכונים, גם כשהם נדירים, לצד תופעות לוואי העלולות להיגרם כתוצאה מהתערבות הורמונלית.

נראה לנו כי ראוי שהכשרת רבנים תכלול ידע רפואי שיאפשר להם לעמוד על החששות המקננים בלבן של נשים המבקשות מענה לשאלות הלכתיות. לעתים, קיומו של סיכון, קטן ככל שיהיה, מצדיק שימוש במגוון הקלות הלכתיות לפני החלטה בצורך בהתערבות הורמונלית.³⁵ באופן דומה, יש בחששה של אישה מן השימוש באמצעי מניעה הורמונלי כדי להתיר לה להשתמש באמצעי מניעה חלופיים, כגון בדיאפרגמה.

סיכום

נראה כי המענה לשאלה שפתחנו בה את מאמרנו, שאלת ההיתר לרופא לטפל באישה טיפול הורמונלי כדי לפתור בעיה הלכתית, הוא חיובי. זאת לאור המקורות ההלכתיים הדנים בסוגיית נטילת סיכון. אנו מאמינות שהשימוש הנפוץ בהורמונים בימינו הוא בבחינת "דשו ביה רבים", ולכן הוא מותר לפי ההלכה.

ונשאלת השאלה אם הנוהג מותר מבחינה אתית לרופא המטפל. גם פה, על יסוד האנלוגיה לסטנדרטים אתיים מקובלים בנוגע לטיפול הורמונלי משיקולים הנוגעים לאיכות החיים, כמו טיפול בגובה וטיפול באקנה, נראה שהתשובה היא חיובית. אנו מאמינות שהעיקרון

33 ראה לעיל, הע' 2.

34 יוסף גרין "הזרעה מלאכותית כפתרון לעקרות הדתית" ספר אסיא ה' 112 (התשמ"ו).

35 ראה מאמרנו הנזכר לעיל, הע' 2. אך ראה הרב אליעזר בן פורת ופסח קליימן "אפשרויות הלכתיות למניעת עקרות עקב ביוץ מוקדם" אסיא כב (א-ב) 83 (התשס"ט), הסבורים שיש להתחיל בטיפול הורמונלי לפני התערבות הלכתית. במאמרנו הנזכר לעיל, הע' 2, הצגנו גישה חלופית.

היבטים הלכתיים ואתיים בהתערבות הורמונלית לפתרון בעיות הלכתיות

המוסרי שיש לכל אדם עצמאות על גופו מאפשר לאישה לבקש מן הרופא פתרון הורמונלי לפתור בעיות הנובעות משיקולים הלכתיים, גם אם הרופא המטפל אינו מזדהה עם השיקולים, מפני שהסיכון הכרוך בטיפולים אלה אינו רב. לא נראה לנו שהנוהג הזה עומד בסתירה לעיקרון המוסרי של עזרה למטופל ברפואה.

נראה לנו שבחינת השיקולים האתיים וההלכתיים מעלה כי יש להתיר שימוש בהורמונים עבור האינדיקציות שנידונו לעיל, אך יש לנקוט זהירות בטיפול ולקחת בחשבון את מכלול ההקלות ההלכתיות, לפני שנקקים לטיפול הורמונלי, עם הסיכונים הנלווים לו.

נספח

היקפה של העקרות ההלכתית

בשנת 2006, טען ד"ר דניאל רוזנק³⁶ שהנוהל הרפואי המקובל בזיקה להלכות נידה חייב להשתנות כדי למנוע מצבים המצריכים התערבות רפואית כדי לפתור בעיות הנגרמות בעקבות הקפדה על הלכות טהרת המשפחה. עד כה דננו בהנחת היסוד שלו שהשימוש בהורמונים לפתרון בעיות הלכתיות אינו מוסרי בגלל הסיכון הכרוך בו. כאן נדון בעניין שכיחותה של העקרות ההלכתית.

השכיחות האמתית של העקרות ההלכתית אינה ידועה. הסטטיסטיקה המקובלת היא שב-22% מכלל הזוגות המקפידים על הלכות טהרת המשפחה, לא יהיו מחזורי האישה פוריים, בגלל שהביוץ מתרחש אצלן לפני טבילתן בתוך ה"שבעה נקיים". הסטטיסטיקה הזאת מבוססת על מחקרה של ד"ר רונית חיימוב-קוכמן מן "המרכז לבריאות האישה" שבקריית-ספר, עיר שאוכלוסייתה חרדית.³⁷ שיטת המחקר שנסייעה בה והסיקה את המסקנות הללו עדיין לא נתפרסמה, וייתכן שיש בה כדי להשפיע על הבנת הממצאים. אם יתברר שהיא מבוססת על חישוב של זמן הביוץ בהתאם לאורך המחזור, יש להדגיש כי שיטה זו אינה מדויקת עקב שונות בין הנשים בעניין זה.³⁸ נוסף על זה, ייתכן שבקבוצת

36 דניאל רוזנק ורבקה שמעון "חומרת רבי זירא - האם הגיע הזמן לחשיבה מחודשת?" הצופה (3.11.2006). וראה לעיל, הע' 30.

37 מחקרה צוטט פעמים רבות בעיתונות, למשל: Lauren G. Feldinger, *Fertile Nation*, JERUSALEM POST (25.9.2007). הפרסום הרפואי הראשון של המחקר הסטטיסטי שלה שעלה בידנו למצוא הוא של רונית חיימוב-קוכמן ואריה הורוביץ "עקרות הלכתית" הרפואה 148 [עמ' 271 (התשס"ט)].

38 Rudolph F. Vollman, *The Menstrual Cycle*, in EMMANUEL A. FRIEDMAN (ed.), *MAJOR PROBLEMS IN OBSTETRICS AND GYNECOLOGY* (W. B. Saunders, Philadelphia, 1977). זהו דין וחשבון מקיף על מחקר שעקב אחרי המחזור הטבעי של מאות נשים שלא השתמשו בהורמונים במשך שלושים שנה. מאז, לא דווח על מחקר בסדר גודל זה.

המחקר נכללו נשים המאריכות את הזמן שאסור לקיים בו יחסי אישות יותר מן המינימום ההכרחי, עקב הבנה הלכתית מוטעית בעניין הזמן שהאישה בגדר נידה, ולא בגלל המגבלות ההלכתיות. מניסיונו כיועצות הלכה נמצאנו למדות שהרבה נשים מניחות שהן אסורות לבעליהן גם בימים שהן מותרות להם ואינן פונות לבידור הלכתי בעניין זה.³⁹

אורך המחזור ומועד הביוץ - תוצאות מחקר ראשוני בקרב נשים שומרות הלכה

כדי להעריך את השכיחות האמתית של העקרות ההלכתית, יש לחקור את זמן הביוץ המדויק בהשוואה לזמן הטבילה של המשתתפות. ערכנו מחקר ראשוני בעניין זה בקרב שש-עשרה נשים שומרות הלכה,⁴⁰ ואנחנו מפרסמות את תוצאותיו כאן בפעם הראשונה.⁴¹ המחקר העלה כי אצל מחצית מן הנשים לא נתגלו ממצאים ראויים לציון (אורך המחזור ממוצע בלא דימום חריג והטבילה נעשתה במועד), ואילו שמונה הנשים האחרות סברו שהן סובלות מעקרות הלכתית, ולכן נוסף על ציון אורך המחזור המשתנה וכל מראה דמי, הן עקבו גם אחר מועד הביוץ באמצעות בדיקות ביוץ ביתיות.

תוצאות המעקב אחרי שמונה הנשים הללו העלו את הממצאים הבאים:

א. שתי נשים טבלו אחרי היום הארבע-עשר,⁴² והתברר כי שתיהן סובלות מתת פעילות של בלוטת התריס ומטופלות באלטרופין. מועד הביוץ של אחת מהן היה ביום העשרים ואחד למחזור, אף על פי שנמשך עשרים ושמונה ימים; ואילו השנייה לא בייצה בכל שלושת המחזורים שנבדקו.

ב. אישה אחת לא איתרה ביוץ כלל.

ג. אישה אחת בייצה לפני הטבילה.

ד. אישה אחת בייצה לאחר טבילתה במקווה בחודש היחיד שמדדה את המחזור.

ה. אישה אחת לא בייצה בחודש הראשון, ובחודשים שלאחריו בייצה אחרי מועד הטבילה.

ו. שתי נשים בייצו פעמיים לפני הטבילה ופעמיים אחרי הטבילה.

39 ראה מאמרנו הנזכר לעיל, הע' 2.

40 הנשים שהשתתפו בסקר נתבקשו למלא "יומן מחזור" מדויק שכלל כל מראה דמי. גיל הנשים בעת המחקר היה 26-42, ולכולן, פרט לאחת, היו כבר 1-6 ילדים. סך הכול נאסף מידע על 27 חודשים, 1-3 בכל אישה. הסיבה להפסקת התייעוד בשתי נשים הייתה כניסתן להיריון. מועד הטבילה הממוצע היה ביום השלושה-עשר למחזור, כלומר בין יום 12-18.

41 אנו מודות לאילנה סובר על העבודה הרבה שהשקיעה באיתור הנשים, בחלוקת ערכות הביוץ, במעקב אחר מילוי הטפסים ואיסוף הנתונים. הממצאים הללו לא היו מגיעים לידינו לולא מסירותה והתמדתה.

42 הראשונה טבלה בין יום 15-17, והשנייה בין יום 17-18.

היבטים הלכתיים ואתיים בהתערבות הורמונלית לפתרון בעיות הלכתיות

אמנם המחקר הזה הוא ראשוני ותקפותו מוגבלת, אך מתקבלת ממנו תמונה ראשונית, ולפיה החשש מפני עקרות הלכתית גדול יותר מהיקף התופעה במציאות. בד בבד עולה תמונה ברורה, ולפיה לא נכון לחשב כמקובל את מועד הביוץ של אישה ביחס לימי המחזור וגם שנשים החוששות מעקרות הלכתית לעתים קרובות סובלות מקושי פריון מסוג אחר, ונראה שיש צורך במחקר מקיף כדי לעמוד על התופעות שציינו לעיל. וראוי להדגיש שיש צורך לתת הסבר לזיקה בין תת פעילות של בלוטת התריס לבין דימום נמשך, שאינו מצוין בספרות הרפואית, ונראה כי יש מקום להתייחסות נבדלת למצבים הללו.

למען הסר ספק, נדגיש כי בכל מקרה, גם אם הסיכון נראה מינימלי, יש לקחת בחשבון את הסיכון הכרוך בשימוש בהורמונים,⁴³ וראוי לעשות זאת באמצעות דיון מנקודת המבט של ההלכה בכל מה שקשור לשימוש בהורמונים לפתרון בעיות הנובעות מקיום ההלכה.⁴⁴

עוד נעיר כי נוסף על המורכבות בכל הקשור למסקנות הרפואיות העולה מנתונים ראשוניים אלה, יש להוסיף את המורכבות ההלכתית שהצבענו עליה במאמר אחר, ושם הראינו שיש נשים המקבלות טיפול תרופתי רק מפני שהן משערות שהן סובלות מעקרות הלכתית, אך למעשה אין אינדיקציה ברורה שהן אכן סובלות מעקרות הלכתית.⁴⁵

43 עניין זה הועלה על ידי רונית עיר-שי "דמות האישה בעולם ההלכתי - תגובה לרב בנימין ונועה לאו בעקבות הדיון על חומרת ר' זירא" הצופה (24.11.2010).

44 לדיון בשאלת השימוש בהורמונים למניעת חופת נידה, ראה לעיל, הע' 1.

45 ראה גנזל, צימרמן וקלמן (לעיל, הע' 2).

ה ר ב א ה ר נ כ " א



נישואי החרש והחרשת בימינו (ב)

- הקדמה
- פסיקת הרב שלמה זלמן אויערבך על פי תשובת ה"צמח צדק" (הקדמון)
- תשובותיהם של האדמו"ר מצאנז והרב עזריאל הילדסהיימר
- תשובת ה"שבט סופר"
- השינוי במציאות משנה את ההלכה היסודית
- דעותיהם של פוסקי הדור האחרון
- מאמרו של הרב יעקב אריאל: ברכת האירוסין; כתובה
- סיכום

הקדמה

שאלת התנהלות הרב עורך הקידושין במעמד נישואי בני זוג שאחד מהם או שניהם סובלים מליקוי חמור בשמיעה עלתה על שולחנם של חכמי ישראל לפני דורות רבים.

עינינו רואות שאין דומה מצבם של החרשים כיום למצבם בעבר, ובירור שאלת מעמדם של החרשים ותוקף נישואיהם חשוב במיוחד לרב עורך החופה ולרשם הנישואין, הנדרשים להנפיק נוסח כתובה המתאים לכל זוג.

ה"שולחן ערוך" פוסק את דיני קידושי החרש בסעיף אחד (אבן העזר, סימן לד, סעיף א):

חרש וחרשת אינם בני קדושין מן התורה, בין נשאו כיוצא בהן בין חרש שנשא פקחת בין חרשת שנישאת לפקח, אבל חכמים תקנו להם נישואין. לפיכך אם בא פקח וקידש אשת חרש, הפיקחת, הרי זו מקודשת לשני קדושין גמורים, ונותן גט, והיא מותרת לבעלה החרש.

משמעותו של סעיף זה היא שמי שהוא בגדר חרש או חרשת, נישואיו רק מדרבנן. על כן, אם יקדש פיקח אישה שנתקדשה על ידי חרש, היא תהיה מקודשת לפיקח קידושין גמורים. ואם ירצה החרש לקיימה, עליה לקבל גט מן הפיקח, ורק אז יוכל החרש לקיימה.

ה"שולחן ערוך" אינו עוסק בשאלות הנלוות לקידושין הללו: האם אפשר לברך ברכות אירוסין ונישואין בטקס הנישואין כשאחד מבני הזוג חרש? מה הן זכויות הכתובה בנישואין כאלה? ומהו נוסח הכתובה?

שאלה חשובה היא מי הוא בגדר "חרש" או "חרשת" בימינו, וחשובה יותר היא השאלה אם הפיתוחים הטכנולוגיים והפתרונות שמדע הרפואה ומדע החינוך מציעים כיום לחרשים מבטלים מן היסוד את ההלכה שנפסקה ב"שולחן ערוך", ועושים את מי שנקראים בימינו חרשים או לקויי שמיעה אנשים רגילים, וראוי שיהיה סידור החופה והקידושין שלהם זהה לסידור החופה והקידושין של בני זוג אחרים.

אין כאן מקום לציין את כל חידושי הרפואה והמערכת החינוכית בתחום הטיפול בלקויי שמיעה, ודי שנזכיר את פיתוחם ושכלולם של מכשירי השמיעה החדשים וטכניקת השתל השבלולי (cochlear implant).

מכשירי השמיעה קולטים צלילים מן הסביבה באמצעות מיקרופון ומעבירים אותם אל האוזן באמצעים שונים,¹ ומכשירים משוכללים עשויים לסייע גם לחרשים שיש להם חסך שמיעה משמעותי. השתל השבלולי ממיר את המידע הקולי במידע חשמלי המועבר ישירות אל עצב השמיעה בעזרת מערכת אלקטרודות המוחדרות לאוזן הפנימית.²

בתחום החינוך, די אם נזכיר שלקויי השמיעה משולבים כיום במערכת החינוך הרגילה תוך מתן סיוע מיוחד כדי לאפשר להם ללמוד בכיתות הלימוד הרגילות.

במאמרי הקודם,³ עסקתי במעמדו של חרש שאינו שומע ואינו מדבר כפי שעולה מן התלמוד והפוסקים, הן מעמדו המשפטי וההלכתי בביצוע פעולות משפטיות יום יומיות הן מעמדו ההלכתי בענייני חופה וקידושין.

במאמר זה, המשלים את מאמרי הקודם, אעסוק בספרות הפסיקה שנכתבה בתקופה האחרונה, הכוללת תשובות רבות העוסקות בעניינים אלה, ואתמקד בדיון שנערך בין גדולי הפוסקים בדורות האחרונים בדבר השינוי שחל במעמדם של לקויי השמיעה לאור השינויים הרפואיים, הטכנולוגיים והחינוכיים, המקנים להרבה מן החרשים יכולת לשמוע

1 מתוך ויקיפדיה, ערך מכשיר שמיעה.

2 שם, ערך שתל שבלולי.

3 הרב אהרן כ"ץ "נישואי חרש והחרשת בימינו (א)" צהר לז 77 (תשע"ה).

ולדבר ולהבין את מה שהם שומעים,⁴ ובעיקר בנפקות ההלכתית הנוגעת לסדר הקידושין והחופה של החרשים.

נוסף על זה, בעת האחרונה נתפרסם מאמרו של מורי ורבי הגאון הרב יעקב אריאל שליט"א,⁵ העוסק בשאלת נישואי חרשים, ואני מבקש לדון במסקנות הנובעות להלכה ממאמר זה ולהציע עקרונות פעולה מעשיים בקידושין של מי שהוא בגדר חרש או כבד שמיעה.

פסיקת הרב שלמה זלמן אויערבך על פי תשובת ה"צמח צדק" (הקדמון)

הרב שלמה זלמן אויערבך זצ"ל נשאל⁶ בעניין מי שאינו שומע ואינו מדבר, אך יודע היטב בטיב משא ומתן, ומבין כל דבר, ויודע מה אסור ומה מותר בתורה ובמצוות: מה דינו לעניין קיום תורה ומצוות כישאל? בחלקה הראשון של תשובתו, הרב אויערבך זצ"ל דן ביחס בין חיובם של בני נח ובין חרש המבין היטב את מעשיו. "בן נח", שהוא בן דעת ומבין היטב את משמעות מעשיו, חייב בשבע מצוות בני נח, כולל בעונשין של בני נח, ואין הדבר תלוי בגילו של "בן נח", מפני שהגבלת הגיל המחייב בישראל כדיני עונשין היא הלכה מיוחדת שניתנה מסיני רק לישראל. ישראל חרש שהוא בן דעת גמור, חייב גם לפני שהוא נעשה בן עונשין בשבע מצוות בני נח, שהרי כל מה שנאסר לבני נח נאסר גם לישראל. מכל מקום, לעניין דיני עונשין, החרש אינו יכול להתחייב, שהרי בן ישראל חייב בהם רק אם הגיע לגיל עונשין, והחרש, כיוון שלעולם לא יגיע לכלל עונשין בגלל חרשותו, יהיה אסור בשבע מצוות בני נח משעה שהוא בן דעת, ולא יגיע לעולם לחיוב עונשין. כל זה מבוסס על ההנחה המיוחדת בדין החרש, שאף על פי שהוא בן דעת גמור, אינו חייב במצוות.

הרב אויערבך מבסס את דבריו על תשובתו של ה"צמח צדק" (הקדמון)⁷ לשאלתו של חכם שביקשה בת אחותו להינשא לחרש שהיה ניכר עליו שהוא מבין ככל האדם, בקי בתפילות,

4 ראה בהרחבה אנציקלופדיה הלכתית רפואית, כרך ג (הרב אברהם שטינברג עורך, מהדורה חדשה, מורחבת, מעודכנת ומתוקנת, התשס"ו), ערך חרש, עמ' 575-646. לעניין חיובו של החרש אילם במצוות ואופן קיומן, ראה מאמרו של הרב שמואל דוד בגיליון זה.

5 הרב יעקב אריאל "נישואי חרש בימינו" תחומין לה' 249 (התשע"ה). וראה גם הרב בנימין לאו "נישואי בשפת הסימנים" שו"ת 2 (המכון הישראלי לדמוקרטיה, שבט התשע"ד), שעסק אף הוא בעניין זה. במאמר זה נדון בחלק מן המקורות שהוא דן בהם, אך בשל קוצר היריעה, לא נוכל לדון במסקנותיו.

6 שו"ת מנחת שלמה, חלק א, סימן לד.

7 שו"ת צמח צדק (הקדמון), סימן עז. המחבר, ר' מנחם מנדל (נולד בשנת ה'ש"ס-1600 לערך), היה רבה של ניקלשברג, תלמידו של בעל הב"ח ולמד עם בעל הט"ז ובעל ה"מגיני שלמה".

נושא ונותן עם בני האדם, ויודע לחתום את שמו. על כן, השואל מבקש לקבוע שחרש זה דינו כדין אילם, ולכן אפשר לכתוב לו על הנייר את המילים "הרי את מקודשת לי", והוא ירכין את ראשו להראות שהוא מבין היטב את מהות הקידושין. ה"צמח צדק" (הקדמון) מספר שגם הוא מכיר חייט חרש המבין היטב בטיב משא ומתן, ובני הקהילה רגילים לסחור עמו, ובמקרים של חילוקי דברים בממונות בינו לבינם, הם באים אתו לבית הדין, ובית הדין מבררים עמו ברמזים את העניין ופוסקים את דינו ככל אדם. מכל מקום, כשביקש לישא אישה, קבעו החכמים שילך לחופה עם אחד מבני משפחתו המבין ברמיזותיו, והלה יסביר לו את מהות הקידושין, והחרש יושיט לאישה את הטבעת ויקדש אותה, ואסור להתיר לו לכתוב על הנייר "הרי את מקודשת לי", כדי שלא לחלק בין חרש לחרש, שלא יסברו הרואים שקידושיו קידושין מן התורה, כי גם קידושי חרש שהוא כפיקח אינם בגדר קידושין מן התורה. הרב אויערבך זצ"ל סבור שגם בימינו אין לזוז מפסקו של ה"צמח צדק" (הקדמון). הרב זצ"ל מעיר שאמנם אין להבין מדוע אין מעשי החרש כלום, שהרי אין לומר על מי שהוא חריף ביותר (כמו חרשים רבים שפגש) שהוא חלילה בגדר שוטה, וקשה להבין מדוע פטרו אותו חז"ל מן המצוות, אך מיד הוא מביע הסתייגות ואומר, שכיוון שפסקו חכמים כן, נראה שידעו ברוב חכמתם שאין להתחשב במעשיו, גם אם נראה שהוא זריז וממולח וכל מעשיו נראים כמעשי פיקח.

הרב מצטט בתשובתו את דברי המהר"ם שיק,⁸ שאף על פי שדין הכתיבה כדין דיבור, אין לנהוג כן במי שנולד חרש, מפני שהכתיבה של מי שנולד חרש אינה אלא כקפיצה ורמיזה. הרב מביא את חידושו של המהר"ם שיק, שכל מה שעושה החרש הוא מכוח מה שהזולת מלמד אותו, ואין לראות במעשיו מעשים עצמאיים. הרב אויערבך התקשה מאוד לקבל את הדברים, קרוב לוודאי לאור מה שראה אצל חרשים שפגש. והוא מסיים את תשובתו בקביעה שאם החרש יכול להוציא קולות שאחרים יכולים להבין מהם את כוונתו, אף אם תנועות שפתיו שונות מקולו של אדם, יש לראותו כפיקח לכל דבריו. אבל אם רק מי שבאים עמו במגע יום יומי מבינים את כוונתו מכוח הקולות שהוא משמיע, ומי שאינם מורגלים עמו, אינם מבינים את תנועות שפתיו ואת משמעות הקולות שהוא משמיע, ספק "אם חשיב [=נחשב] כמדבר".

על אף הקושי שראה הגאון ר' שלמה זלמן אויערבך זצ"ל מתוך רגישותו הגדולה למצוקתו של כל שואל, והתחושה העולה מדבריו שהיה מקום להתייחס לחרשים שאנו יודעים היום בבירור שאינם נבדלים בהכנתם וביכולתם האינטלקטואלית משאר בני אדם, לא מצא

8 שו"ת מהר"ם שיק, אבן העזר, סימן עט.

הרב מקום לסטות ממסורת הפסיקה הנהוגה למן התלמוד ועד גדולי הפוסקים והמשיבים ולסטות מן הפסיקה המקובלת בעניין החרש.

תשובותיהם של האדמו"ר מצאנז והרב עזריאל הילדסהיימר

הדרך שהולך בה הרב אויערבך זצ"ל בפסיקתו בעניין זה משקפת כמובן מסורת פסיקה ארוכה, שאפשר להביא עוד דוגמאות דומות לה מכמה וכמה תשובות.⁹

כאן, נדון בתשובתו¹⁰ של האדמו"ר מצאנז,¹¹ בעל ה"דברי חיים", שנכתבה בשנת תרי"ט (1859). השואל היה הרב יהודה ליבוש בר"ח, רבה של העיר טאפעלא בהונגריה, בעל ה"מלאכת חרש".¹² באותם הימים התפתחו שני זרמים אורתודוקסיים עיקריים בהונגריה: אחד קשור לקבוצת חכמים מבית מדרשו של ה"חתם סופר", כמו הרב הילל ליכטנשטיין, ר' משה שיק, וצאצאיו של ה"חתם סופר", ובראשם בעל ה"כתב סופר"; ואחד שבראשו עמד ר' עזריאל הילדסהיימר, שבשנת תרי"א (1851) הוכתר כרבה של העיר אייזנשטט, שהייתה חלק מן האזור האוסטרו-הונגרי, והיו בה מגמות פתוחות יותר בהלכה.¹³

בהונגריה התפתחה גם קבוצה שלישית של מנהיגים שהקימו את הזרם ה"נאולוגי", שביקש לשנות את המבנה והסדרים הקהילתיים והמוסדות הדתיים בצורה מרחיקת לכת, כל זה בעקבות האמנציפציה שזכו לה יהודי הונגריה במחציתה השנייה של המאה ה"ט. באופן טבעי, הזרמים הדתיים היו חלוקים בעניינים הלכתיים שנתבקש בהם שינוי, כמו ביחס לחרש שלמד והשכיל בבית ספר לחרשים. אין לבטל את האפשרות שמקצת מן הפוסקים שיצאו לאור באותה תקופה הושפעו מן הרצון שלא לחזק את החוגים הנאולוגיים, שביקשו למעשה לעקור מכול וכול את סדרי הקהילה המסורתיים של הזרם האורתודוקסי הישן.¹⁴ בשנת תרמ"ו (1886), פרסם הרב הילדסהיימר זצ"ל מאמר בכתב העת "יידישע פרעסע".¹⁵ הרקע לכתובת המאמר היה ביקוריהם של רבנים בכתי הספר לחרשים, שנתברר בהם

9 כמו: תשובתו הרחבה של ה"שבט סופר" (בודפסט, התרס"ט), אבן העזר, סימן כא, במיוחד בעמ' כה; ספר מלאכת החרש, חלק ב, חקירה ג (בהרחבה); שו"ת שואל ומשיב, חלק א, סימן כד; ועוד.

10 שו"ת דברי חיים, אבן העזר, חלק ב, סימן עב.

11 ר' חיים הלברשאם (תרנ"ז-תקל"ו, 1876-1797), מייסד חסידות צאנז, ממנהיגי היהדות במזרח אירופה במאה התשע-עשרה.

12 ראה להלן, הע' 25.

13 הרחיב לדון בעניין זה פרופ' יעקב כ"ץ בספריו: הקרע שלא נתאחה - פרישת האורתודוקסים מכלל הקהילות בהונגריה ובגרמניה (התשנ"ו): עת לחקור ועת להתבונן (התשנ"ט), בנספח הראשון.

14 כ"ץ, הקרע שלא נתאחה, לעיל, הע' 13.

15 ISRAEL HILDESHEIMER: GESAMMELTE AUFSATZE, (פורסם בספר, JUDISCHE PRESSE (Berlin) 1886 MEIER HILDESHEIMER herausgeber, Frankfurt am Main, 1923). הדברים פורסמו בשו"ת ר' עזריאל

לרבנים שהחרשים שלמדו בהם למדו והשכילו "עד שאינם נבדלים משאר בני האדם אלא בחסרון חוש השמיעה ובגמגום לשון בלבד". וראוי להעיר כי למן המאה ה"ז, החל תהליך ייסוד בתי חינוך מיוחדים לחרשים ולאלמים.¹⁶

הרב הילדסהיימר כותב: "נחלקו גדולי הדור. י"א דהוי כפקח לכל דבר כדין מדבר ואינו שומע. וי"א דהוי כשוטה כדין מי שאינו שומע ואינו מדבר. ויש שלא הכריעו בדבר ודנוהו מספק לחומרא". אחד הפוסקים החשובים הנזכרים בדברי הרב הילדסהיימר הוא ה"דברי חיים", מייסד חסידות צאנז, הכותב בתשובתו:¹⁷

סוף דבר כל הרוחות שבעולם לא יזיזו הפסק גמרא זו אשר קיימוהו כל הפוסקים דלא מהני בחרש שום מעשה ולא כתב ולא מה שנראה שהוא חריף ואינו גט כלל. ומה שכתוב בירושלמי [בפרק חרש, הלכה א']¹⁸ חרש שקידש בביאה שאינו מוציא ברמיזה משום [הקידושין] דהוי מעשה לפענ"ד היה נראה דגם כוונתו רק מדרבנן.

כל זה כתגובה לשאלת בעל ה"מלאכת חרש", ששאל (שם): "על דבר אלה הם הנולדים מבטן אמם חרשים אינם שומעים ואינם מדברים, אך כאשר ברבות הימים הם הולכים לשקוד וללמוד בבית הספר", ופיתחו יכולת לקרוא ולהתפלל ואף לדבר באופן המובן לאחרים, אף על פי שדיבורם עילג. על כן, לסברתו, יש מקום להגדיר אותם כפיקחים.

בתשובתו, מסתמך ה"דברי חיים" על דברי ה"פרי מגדים",¹⁹ שאף על פי שאותם חרשים רואים את דבריהם בהשכל, עדיין אינם בגדר בני דעה גמורה, וזהו פסק ברור בדברי הש"ס ביבמות ודברי הירושלמי בתרומות לדעת ר' יוחנן, האומר כי מי שנשתתק, אף על פי שהוא "חריף גדול", לא יועיל לו מעשה הכתיבה, ולא יוכל לגרש את אשתו שקידש בשעה שהיה מסוגל לדבר. ואחרי שהוא מוכיח את דבריו, הוא מעיר:

הילדסהיימר, חלק ב, אבן העזר, חושן משפט ומילואים, סימן נח. כל הציטוטים מדבריו במאמרנו הם מתשובה זו.

16 היו אלו גם אנשי כמורה גם מחנכים רגילים. במאה הי"ח הלכה שיטת החינוך והתפתחה. שארל מישל דה ל'אפה היה האדם הראשון שניסה לנצל את חוש הראייה כתחליף לחוש השמיעה, ופיתח א"ב חזותי שבו על ידי תנועות אצבעות תנועות הידיים אפשר להגיע למושגים מאויתים. שיטה מפותחת יותר היא שיטתו של הגרמני הייניקה, שניסה לפתח לשון דיבור טבעית תוך שימושים באמצעים חזותיים ואוראליים, ועל ידי כך לפתח לשון דיבור, שיוכל החרש לפתח לשון דיבור קרובה ללשון הטבעית, ובכך להשיג שיקום חברתי לחרש אילם. עיין האנציקלופדיה העברית יח (התשכ"ו), ערך חרשות אלמות, עמ' 114. וראה רשימת המקורות שם, עמ' 118.

17 לעיל, הע' 10.

18 ההערות המופיעות בתוך סוגריים רבועים במובאות מתשובה זו מקורן במהדורה חדשה ומוגהת בהוצאת הנהלת מוסדות באבוב (ברוקלין התשס"ג), המצויה בפרויקט השו"ת של אוניברסיטת בר-אילן.

19 פרי מגדים, פתיחה כוללת, חלק ב, אות ד.

אך [בנידון דידן] באם מדברים קצת [ואפילו בלשון עילגים] והוי בגדר מדבר באופן שכתב מהרי"ט ז"ל [בתשובה הנ"ל] בכהאי גוונא לפענ"ד כפקחים הם ואי משום שאינם שומעים, הנה לפי מה שכתב הרמב"ם [בפירוש המשניות, תרומות פ"א מ"א, ד"ה חרש] דעל פי טבעי הרפואה אי אפשר לדבר מבלתי שמוע, ולכן אם הם מדברים מסתמא שומעים קצת, על כל פנים דזה מהני להיות נחשב כשומע ומדבר כמבואר בדברי תשובת ר' אשר ז"ל [כלל פ"ה סי' י"ג], מביאו הטור ז"ל בחושן משפט [סוף] סי' רל"ה ויעויין בנתיבות המשפט [סק"כ].

עיקר טענתו של ה"דברי חיים" היא, שאם החרש מצליח להגות קולות, אף על פי ששפתו עילגת ביותר, דינו כדין "שומע ואינו מדבר" או "מדבר ואינו שומע", שדינו כדין פיקח לכל דבר.

ואמנם מספר הרב עזריאל הילדסהיימר במאמרו הנזכר לעיל שהרב יוסף גוגנהיימר, רבה של העיר קאלין, כתב לו שנראה שה"דברי חיים" לא הסכים לדברי ה"מלאכת חרש", אך הוא עצמו מוכיח מהמשך תשובת ה"דברי חיים" שאם עלה בידי החרש ללמוד להשמיע קולות, אף על פי שדיבורו בשפה עילגת גמורה, דינו כדין פיקח לכל דבר.

עוד מספר הרב הילדסהיימר שדנו בשאלה זו הרב זאב אלט מקובערסדארף והגאון ר' אהרן זינגר, רבה של מטרסדורף, והסיקו להלכה שדין חרש שהשכיל כדין בן דעת. לעומתם, רבנים גדולים אחרים הנזכרים במאמרו היו סבורים שגם חרש שלמד והשכיל דינו כדין מי שאינו בן דעת.

הרב הילדסהיימר מזכיר את הגאון המהר"ם שיק בתשובתו כמי שלא הכריע בדבר,²⁰ והיא נזכרת גם בדברי הרב אויערבך בתשובה שהכאנו לעיל. הרב אויערבך מבין מתשובת המהר"ם שיק שהחרש המדובר אינו בגדר בן דעת, אך הרב הילדסהיימר²¹ אומר:

מאלו שלא הכריעו הוא הגאון מהר"ם שיק שהעמיק לחקור בזה בתשובתו בחלק אה"ע סי' ע"ט, וכך משמע לי ממה שאחר שהאריך בדין כל מיני החרשים כתב בסיום דבריו: ועכ"פ נראה דחרש שהורגל לדבר בבית חינוך עדיין לא יצא מידי ספק אינו בר דעה לכל הפחות ואין לצרפו למנין ולהניח להוציא עצמו ע"י חרש כזה ואין אוכלים משחיטתו. כך נראה לפי עניות דעתי. עכ"ל. הרי מש"כ לא יצא מידי ספק אינו בר דעה משמע דספיקא הוי.

²⁰ לעיל, הע' 8.

²¹ הרב הילדסהיימר (לעיל, הע' 15).

ומה שכתב בסוף דבריו שאין אוכלים משחיטתו נראה לעניות דעתי דכוונתו דלא להניחו לשחוט לכתחילה, אבל אכתי מידי ספיקא לא נפיק ובתערובת בהפסד מרובה אפשר לצרף צד ההיתר דהוי בר דעת.

אמנם המהר"ם שיק מביא ראייה שמי ש"מדבר" באמצעות כתיבה מועיל להחשיבו כבן דעת, מפני שרק בהגדת עדות אי אפשר לקבלו בגלל דין "מפיהם ולא מפי כתבם", ואף על פי כן סובר רב כהנא שהדבר מועיל רק במי שנתחרש אחרי שהיה פיקח, אבל בחרש מלידה, לא תועיל הכתיבה, אף על פי שרב כהנא סובר שהכתיבה דינה כדין דיבור, מכל מקום לא תועיל הכתיבה בחרש מלידה, והוא מסיק: "ה"נודאי דאינו מועיל הדיבור שהרגילו אותו וכמעשה קוף בעלמא הוא [ההדגשה שלי - א"כ]".

אכן, הרב הילדסהיימר חולק על דעת המהר"ם שיק, וסובר שיש לחלק בין מי שלא היה מסוגל רק לכתוב, שבזה סבור היה רב כהנא שאין דין הכתיבה כדין הדיבור במי שאינו מסוגל לדבר לבין המצב שנתהווה במאה ה"ט. וזה לשונו:

ולא מיירי רב כהנא בהכי לפי שלא נודע אז ענין זה. וכן כתב שם הוא עצמו לעיל בסמוך דקרום לודאי דבזמן הש"ס ואפילו בימי הרמב"ם לא היה נודע אפשרות הזה שיהיה אפשר ללמד לדבר למי שנולד אינו שומע ואינו מדבר, וחכמי הש"ס מיירי בזמנם, ולא דברו אלא בהוה.²²

היינו, משעה שנעשתה שפת הסימנים לשפה המלמדת את החרשים להשמיע קולות ולשלבם בסימנים, יש לראות את מי שמדבר בה כמדבר ממש וכפיקח לכל דבר.

תשובת ה"שבט סופר"

לעומת תשובתו של הרב הילדסהיימר, שהיה כאמור מייצגה הברור של השיטה האורתודוקסית החדשה בגרמניה, ובעיקר בהונגריה, מבטא ה"שבט סופר"²³ את המגמה הברורה להימנע מחידושים בהלכה, עד שגם כשחל שינוי ברור בדרכי חינוכם של החרשים, לא הייתה מוכנה לשינוי במעמדם ההלכתי.

ה"שבט סופר" נשאל בעניין ילד שחלה במחלה קשה כשהיה בן שנתיים וחצי. מן המחלה הצליחו הרופאים לרפאו, אך כתוצאה ממנה נותר הילד חרש גמור, ובעקבות זה איבד גם

22 שם.

23 בתשובה הנזכרת לעיל, הע' 9. המחבר, ר' שמחה בונם סופר (ברטיסלאבה, התר"ג-התרס"ז, 1843-1907). בתקופתו התפלגה קהילת יהודי פרשבורג, ואף נוסדה בה הקהילה הנאולוגית, כנזכר לעיל.

נישואי החרש והחרשת בימינו (ב)

את יכולתו לדבר. אביו ביקש לשלוח אותו לבית ספר לא יהודי לחרשים אילמים באחת משתי הערים, פעסט או וינה, בתקווה שבעזרת הלימוד בבית ספר זה, יוכל לתקשר עם סביבתו וללמוד להתפלל ולישא וליתן עם בני האדם. השואל ביקש לסמוך את בקשתו על דברים שכתב בתשובתו סבו של הנשאל, ה"חתם ספר". ה"חתם סופר"²⁴ מחדש באמרו כי למסור אותו לידי נכרים, העלולים להאכיל אותו דברים אסורים, אין זה בגדר לספותו איסור בידיים, כי האיסור להאכילו איסורים הוא רק בהאכלה ישירה.

בתשובתו המקיפה הנוגעת לדרכי האכלת איסור בידיים, מביע ה"שבט סופר" את דעתו בעניין חרש שלמד להשכיל ולהבין בכל דרכי בני אדם. וזה לשונו:

והנה מה דפשיטא ליה למעלת כבודו דאם יהי' שם בבית חינוך וילמוד לדבר שם בקושי על ידי קריצותיו ורמיזותיו ותנועותיו ויתפקח מה שיכול ויבין להתפלל ולישא וליתן עם בני אדם דודאי מחויב במצות כשאר ישראל כבר הבאתי מצמח צדק שכתב בהאי חייט דהוי פקח גדול באומנתו וידע כל סדר התפלות בכל זאת כתב דאין חילוק כלל בינו לשאר חרשים. וכן משמע כאשר כתבתי מלשון הש"ס, דלא יוציא עולמית אף על גב דחזינן ליה שחריף טובא, ורק בכתב סבר רב דמהני בנתחרש אח"כ משום דכתיבה הוי כדיבור ממש ואינו בכלל אינו מדבר כמו שכתבו התוספות שם, ולדידן אף ביכול לדבר על ידי כתב הוי דינו כחרש גמור, אלא באלו שלומדים בבית חינוך ומדברים בקושי ומבין מה שדברו אחרים על ידי תנועותיו יש להסתפק אם לומר דלא הוי רק מעשה אומן בעלמא, והא שמדבר בקושי לא הוי חילוק לשאר קריצותיו ותנועותיו כי על ידי רגילות הוא או שדינו כנתפקח. ושמעתי כמה פעמים מאדוני אבי מורי ורבי מאור הגולה זצ"ל שאמר שהוא מסופק אם אינם מחויבים במצות, וכאשר היה בוועין (וינה) בקשו ממנו המורים בבית חינוך החרשים שיכבד אותם בכבודו, לראות בעיניו מעשה אומן נפלא שלהם, והיה משתומם מהדברים אשר ראה שם, מה שלמדו אלו החרשים ואינם מדברים עד שעלה ספק זה בלבו אם אינם בר דעת גמור ומחויבים במצות. וכמדומה לי שאמר ובקש מהמורים שם ליקח להם תפילין שיניחו אותם. שוב נאמר לי שכבר דיבר מזה בשו"ת מהר"ם שי"ק אבן העזר סי' ע"ט וגם הוא מסיק להלכה שעדיין לא יצא מספק אינו בר דעת ואין לאכול משחיטתו ואין לצרפו למנין ויש להחמיר עליו כמעיקרא יע"ש.

24 שו"ת חתם סופר, אורח חיים, סימן פג. עיקר הדיון בתשובה הוא אם האיסור לספות לקטן איסור בידיים אמור גם בקטן שאינו מסוגל להיות בן דעת, ובו התייחס ה"חתם סופר" לתשובת בעל "תרומת הדשן", שכתב בפסקיו שהאיסור לספות לקטן איסור בידיים הוא רק שלא להרגילו לאכול איסורים כשיגדל. לכן, מי שאינו עתיד להיות בן דעת, אין איסור לספות לו איסור בידיים.

נראה שעדותו של ה"שבט סופר" היא מדהימה. הוא מעיד על אביו, ה"כתב סופר", שראה את הילדים הלומדים בבתי הספר לחרשים והתרשם מן הדברים שראה, עד שעלה בלבו ספק שמא יש לחייב אותם במצוות, וביקש מן המורים שם ליקח להם תפילין, וכן חשב המהר"ם שיק, אלא שכתבו שיש לחייבם מדין ספק. ויש לדון כאן בשאלת מהותו של הספק שדיברו עליו ה"שבט סופר" והמהר"ם שיק, אם זהו ספק בהלכה, שהרי ה"כתב סופר", כשראה את הילדים מתפקדים, חשב שהנה הגיעו בהבנתם לדרגת חיוב במצוות. וצריך לומר שכיוון שקודם לכן לא ראו חרשים שהגיעו לדרגת הבנה של שאר בני אדם, הסתפקו שמא מה שמראים להם את פיקחותם של ילדים אלה, עדיין אין זה מוכיח שחל בהם שינוי גמור המחייב לראותם כבני דעת גמורים, אלא כמי שעשו חלק מן הדרך להיותם בני דעת גמורים. אך כיום, שאנו מכירים דרכים מדעיות למדידת מנת המשכל והאינטליגנציה, ואנו יודעים בבירור שמנת המשכל והאינטליגנציה של קבוצת כבדי השמיעה אינן נופלות בשום צורה ממנת המשכל של כל קבוצת מבחן אחרת. האם אין די בקביעה זו כדי לומר שגם ה"כתב סופר" וה"שבט סופר" והמהר"ם שיק היו מודים שמעמדם ההלכתי לכל דבר ועניין כדן שאר בני אדם.

השינוי במציאות משנה את ההלכה היסודית

השאלה הנוקבת העולה בדיוני המחברים כבר במאה הי"ט היא: האם העובדה שכתוצאה מדרכי החינוך החדשות של חרשים וכבדי שמיעה, ניתן לקבוע שאין מדובר בחרשים שדיברו עליהם חז"ל ולחייב אותם במצוות ולהשוות את מעמדם האישי למעמד הפיקחים? אנו מבקשים לשוב ולהביא בהרחבה את עיקרי המחלוקת שהייתה בין ה"מלאכת חרש" וה"דברי חיים" בעניין זה, שאת תמציתם הזכרנו לעיל מדברי הרב עזריאל הילדסהיימר. כאמור לעיל, את השאלה הזאת העלה בצורה ישירה בכל תוקפה ר' יהודה ליבוש בר"ח בספרו "מלאכת חרש".²⁵ המחבר פותח את קונטרסו בשאלה בעניין מי שנולדים כחרשים אינם שומעים, ולכן אינם מסוגלים ללמוד לדבר, אך מתחנכים בבתי ספר מיוחדים לחרשים,²⁶ ושם הם לומדים לקרוא בלשון העברית ובלשון אשכנז, וכשיוצאים משם יודעים להתפלל ומבינים היטב בלשון אשכנז, ואף מסוגלים להפיק הברות במה שנקרא בפיו "לשון עילגת", מה דינם לעניין קידושין וגירושין וחליצה ושחיטה ועדות?

25 הספר יצא לאור כקונטרס בווינה על ידי חיים משה הלמן בשנת 1864. בדף השער של הקונטרס, המחבר אומר שהוא רוצה לדון בעניין מי שהשכילו על ידי לימודיהם בבתי הספר המיוחדים לחרשים, אם הם כשרים לכל דבר שבקדושה.

26 "טויבעשטולע" בלשון המחבר.

נישואי החרש והחרשת בימינו (ב)

לאחר משא ומתן הלכתי ארוך, המחבר משיב שלעניין שחיטה, אם הם מומחים ויודעים ללמוד את מלאכת השחיטה, וגם נבחנו לעניין זה, מותר לאחרים לאכול משחיתתם.

לעניין הקידושין, בימינו, שהקידושין והנישואין נעשים בטקס אחד,²⁷ עלינו להודיע להם שיכונו בשעת ביאה ראשונה לשם קידושין באופן שיצטרף מעשה לדיבור ואמירה, ולא לסמוך רק על קידושי הטבעת, ומכיוון שהם מסוגלים למעשה עם דיבור ואמירה מדאורייתא, יש כאן קידושין מלאים מן התורה. ואמנם אם האשה היא חרשת, יש לדון שמא אין לה מעשה בשעת הביאה, שהרי היא כקרקע עולם, והמחבר סבור שדעת הירושלמי היא שאין לחלק בזה בין האיש והאשה.²⁸ וכן לעניין הגט, אם יכתוב בעצמו את הגט, יש כאן מעשה ואמירה מלאים, ועל כן יועיל הגט שלו מן התורה, וכבר כתב מרן ה"בית יוסף" (אבן העזר, סימן קכא, ד"ה גרסין), שמי שדעתו צלולה, ומבין את הדברים הנאמרים לו ומשיב דברים על בוריים, גם אם נראה לנו שדעתו קלושה מעט, גירושיו גירושין מן התורה, וכאן אנו רואים שהחרשים יודעים להשיג דברים על בוריים ומבינים היטב בטיב משא ומתן, דינם לעניין הגירושין כדין כל אדם מן היישוב. ה"מלאכת חרש" מסכם את דבריו בהסקת מסקנה ברורה:

ומעתה קם דינא באלה החרשים בנידון דידן שלתפילה ולקדושה ולשחיטה הרי הם כפקחים. וכן לעניין גירושין. אם כותב בעצמו את הגט ובקידושין אם מכוון בביאה לשם קניין בכל אלה עולים מעשיהן לכדי מעשה גמור מן התורה.²⁹

את תשובתו שלח ה"מלאכת חרש" אל הגאון הרב חיים האלברשטאם, האדמו"ר הגדול מצאנז, וזה השיב לו בחודש אדר תרכ"א (1861) שאסור לזוז מפסק הגמרא, כמובא לעיל.

חרף מחלוקתו של האדמו"ר מצאנז על ה"מלאכת חרש", הוא מסכים עמו שאם החרש מדבר מעט, ואפילו בלשון עילגת, דינו כדין מי שמדבר, וכפיקח לכל דבר, אף על פי שאינו מסוגל לשמוע. זאת, על פי מה שכתב הרמב"ם (הנזכר בדבריו המובאים לעיל), שלפי כללי הרפואה, מי שאינו יכול לשמוע כלל, אינו יכול לדבר. על כן, מי שמצליח להשמיע קולות של דיבור, הוא בגדר שומע.³⁰ וכן להלכה, נפסק שמי שמדבר אך אינו שומע, אינו

27 שלא כבימי התלמוד, שהנישואין נערכו זמן ניכר אחרי האירוסין.

28 כמו שהוכיח ה"מלאכת חרש" בפרק ההלכתי הרחב שכתב בקונטרסו, ואין כאן מקום להאריך בזה.

29 מלאכת חרש, טור י. הוכחתו היא מדברי הירושלמי (במות יד, א), שחרש שקידש בביאה אינו יכול לגרש ברמיזה, שמעשה גמור של החרש מועיל מן התורה, מפני שהביאה היא מעשה תקף מן התורה, ועל כן אינו יכול לגרש ברמיזה, אך ה"דברי חיים" סבור שזה רק מדרבנן, אלא כיוון שהציאה צריכה להיות דומה לכניסה, וכיוון שהכניסה הייתה על ידי מעשה, גם היציאה צריכה להיות על ידי מעשה, ואין להסתפק ברמיזה בלבד.

30 הטור מביא את תשובת הראש שכתב בעניין זה. וזה לשונו (חושן משפט, סימן רלה): "היינו שאינו מדבר ולא שומע כלל וכך היה ממעי אמו אבל זה ששומע כשמדברים עמו בקול רם אינו חרש אלא שכבדו אוזניו

נידון כחרש. על כן מי שמצליח להשמיע קולות של דיבור, גם אם שפתו אינה מובנת, האדמו"ר מצאנו סבור שאין דינו כדין חרש. ואם הוא מבין בצורה ברורה את מעשיו, יש לראות את מעשיו כמעשים גמורים. יתרה מזו. האדמו"ר מצאנו מסכים גם שאם מי שמצוי בסביבתו של החרש מצליח להבין את מה שהוא מביע על ידי תנועות ידיו והקולות שהוא מצליח להוציא מפיו, לאו דווקא מי שמצוי בסביבת החרש באופן קבוע, דין חרש זה כדין פיקח לכל דבר. והנה בימינו בעזרת התנועות שהחרשים עושים והקולות שמלמדים אותם להשמיע, אפשר בדרך כלל להבין אותם וליצור עמהם קשר משמעותי ביותר גם מי שאינם מצויים במגע יום יומי עמהם.

כנגד הדברים החד משמעיים שכותב ה"דברי חיים", עומד על דעתו הברורה ה"מלאכת חרש", שהיה תלמידו של האדמו"ר ומעריצו. וזה לשונו:

אחר נשיקת כפיו, במטותא מיניה, מי זה אשר יערב על לבבו ועלה על רעיונו דלא כן הוא, הרי מילתי אמורה, וחזרתי לתרץ את הגמרא דידן אשר להלכה ולמעשה דבחרש שאינו שומע ואינו מדבר לא מעשה ביאה מהני להיות מקודשת מדאורייתא. היינו כמו שבארתי הטעם וסברא, וכל מילתי אמורה ליישב את דברי הירושלמי אשר עין כל רואה כי יצא לחלק גבי חרש בין קידושי כסף לקידושי ביאה. וגם על זה הקשיתי קושיה חמורה על הירושלמי, למה לא יצא לחלק גם כן בקידושי קטן בין קידושי כסף לקידושי ביאה. ואדוני מורי ורבי רצה לומר דגם בירושלמי סבירא ליה דאף בקידושי ביאה של חרש אינה מקודשת רק מדרבנן. במחילת כבודו המעיין בבית שמואל סי' קעב ס"ק [י] ד³¹ דכתב שם דמשום הכי להרמב"ם ביאת חרש עושה אותה אשת איש גמורה משום דהרמב"ם סבירא ליה כהירושלמי הנ"ל ע"ש. הרי הבית שמואל כתב בפירוש דהירושלמי סבירא ליה דמקודשת בחרש על ידי קניין ביאה מדאורייתא.³²

משמוע והרי הוא כפקח לכל דבר".

31 וזה לשון ה"בית שמואל" שם: "והחרש אם נפלה לו וכו' - הנה ברמב"ם פ"ו לא חילק בזה אלא אתם דבריו שבעילתו עושה אותה אשת איש גמורה ובבית יוסף וכן בספרו כסף משנה כתב שעל כורחך הרמב"ם איירי כשנפלה מאחיו פקח כמו שמחלק בפ"ב מה"ג, והנה לירושלמי שכתב דחרש אינו יכול להוציא בגט אלא בקידשה ולא בעיל כמו שכתב בבית יוסף סימן קכ"א, לפי זה מיושב שפיר דברי הרמב"ם ומיהו הנמוקי יוסף כתב דלא מצינו שום פוסק שסבירא ליה החילוק של הירושלמי גם לשון הרמב"ם היה דחוק אם ס"ל כירושלמי".

32 מלאכת חרש, טור כ.

נישואי החרש והחרשת בימינו (ב)

עוד אומר ה"מלאכת חרש" שאין ספק שחרש שעשה מעשה ביאה לשם קידושין אשתו מקודשת לו מן התורה.³³

למעשה, יש כאן הסכמה ברורה בין ה"מלאכת חרש" והאדמו"ר מצאנז, שאם החרש מסוגל להשמיע קולות של דיבור בעזרת לימוד, גם אם שפתו עילגת ובלתי מובנת, קידושיו הם מן התורה. ואם החרש אינו מסוגל להוציא שום קול, לדעת ה"מלאכת חרש", על פי שיטת הירושלמי, קידושיו וגירושיו יהיו מן התורה אם יצרף להם מעשה ממש, כגון שיכוון במעשה הביאה הראשונה לשם קידושיו ביאה, ובגירושין יכתוב את הגט בעצמו וימסור אותו לאשתו, ואז יועילו הגירושין גם מן התורה. ולדעת ה"בית שמואל", גם הרמב"ם סובר כן להלכה.

כאן, יש לעניות דעתי לשוב לספקו של הגאון ר' שלמה זלמן אויערבך זצ"ל³⁴ בעניין חרש שלמד לדבר בעקמת שפתיים, אם הוא בגדר מדבר אם לאו. הרב מביא בשם ה"לבושי שרד" בספרו "נאות דשא" (סימן קלב), שחרש העושה תנועות בשפתיו ומוציא קול על ידי תנועותיו, "ועל ידי זה נושא ונותן עם בני אדם המורגלים עמו, שהדבר פשוט שדינו כשוטה וחשיב רק כקול הברה ולא קול דברים [ההדגשה שלי - א"כ]", אבל מסייג את הדברים ואומר שאם החרש מדבר בשפה שגם מי שאינו רגיל לדבר עמו יכול לרדת לסוף דעתו, אף אם תנועות שפתיו שונות משל שאר בני אדם, דינו כדין מי שמדבר ואינו שומע, כלומר כדין פיקח. לעניות דעתי, אם נצרף לדברי הרב את מה שמשותף ל"מלאכת חרש" ול"דברי חיים", נמצא שחרש הלומד להשמיע קולות של דיבור, אף אם שפתו עילגת לחלוטין ואינה ברורה לכל אדם, עצם יכולתו לנסות לבטא את עצמו מוכיחה שאינו בגדר שוטה, וקידושיו קידושין לפחות מדרבנן, ואם גם בני אדם שאינם רגילים לדבר עמו יכולים להבין את כוונתו, קידושיו קידושין מן התורה. ואם אינו יכול לבטא כל הגה, יש ללמדו לצרף מעשה לניסיונו לדבר, כמו כוונה לשם קידושין בביאה ראשונה או כתיבת הגט בעצמו, ואז יחול המעשה שלו מן התורה.

בעניין זה, ראוי להוסיף את דבריו של הגאון הרב אשר וייס שליט"א.³⁵ וזה לשונו:

33 הוכחתו היא מדברי הירושלמי (יבמות יד, א) בחרש שקידש בביאה, שאינו יכול לגרש ברמיזה, משום שהביאה היא בגדר מעשה. לדבריו, עולה מכאן שמעשה גמור של החרש מועיל מן התורה, מפני שהסיבה שאינו מוציא ברמיזה היא משום שהביאה היא מעשה שתוקפו מן התורה, אך ה"דברי חיים" סבור שגם בביאה, תוקף קידושיו הוא רק מדרבנן, אלא מאחר שהציאה צריכה להיות דומה לכניסה, והכניסה הייתה על ידי מעשה, הרי שגם הציאה צריכה להיות על ידי מעשה, ועל כן אין להסתפק ברמיזה בלבד.

34 לעיל, הע' 6.

35 אתר תבונה (tvunah.org), מדור "תשובות מורינו הרב אשר וייס", התשובה בעניין קידוש חרש (15.8.2013).

ואי בדידי תליא מילתא, היה נראה שכל הפוסקים נראה לי דיברו בזמנם שרוב החרשים אכן שוטים היו ורק מעטים אחד בעיר ושנים במשפחה הצליחו להתגבר על מגבלתם ולהגיע לדעה שלימה. אבל בזמנינו שרובם המכריע לדעה שלימה והם מתפקדים כאחד האדם אם על ידי שפת הסימנים ואם על ידי קריאת השפתיים, דינם כפקחים גמורים, ובירושלים עיר הקדש זכינו שיש כולל אברכים שכולם חרשים אילמים והם לומדים סוגיות הש"ס בעיון והבנה, וכמה רחוק לומר שדינם כשוטים.

דעותיהם של פוסקי הדור האחרון

הגאון ר' עובדיה יוסף הקדיש לשאלה זו אחת מתשובותיו בשו"ת יחוה דעת.³⁶ הרב נשאל בעניין חרש שלמד בבית ספר לחרשים אילמים ומתנהג כאיש פיקח ויכול גם לדבר קצת, אלא שאין מבטאו ברור,³⁷ אם הוא יכול להצטרף לעשרה לכל דבר שבקדושה. והשיב הרב יוסף, לאחר שהביא בקצירת האומר את דברי הפוסקים הרבים:

ונראה שלעניין הלכה למעשה, כדאים הם הגאונים המקילים לצרף חרש אילם שלמד בבית הספר לחרשים אילמים, למנין, לקדיש ולקדושה. ומכל מקום כשהם מניין מצומצם בצירוף החרש אילם, ראוי לכתחילה שלא יחזור השליח צבור תפלת שמונה עשרה, אלא יאמר תפלת שמונה עשרה פעם אחת בקול רם עם הקדושה, כדי שלא להכנס בחשש איסור ברכה לבטלה... והשי"ת יחוס על כל עמו ישראל וישלח דברו וירפאם רפואת הנפש ורפואת הגוף בבריאות שלימה. "ומלאה הארץ דעה את ה'".

וכן היא גם דעת הגאון ר' יצחק אייזיק הלוי הרצוג:³⁸

שוב אני תמה, כלום רצה מי שהוא לאמר שלרבנן דעת חרש יש בה כלום? אלא באלו שאנו עסוקים, הם גם קצת מדברים, והם עסוקים ביישובו של עולם, ומחזיקים במשרות אחריות [=אחריות] (כגון בנידון שלנו, שהוא עובד בעיתונות), ומה זה עניין לרבנן שסוברים שדעתו דעת קלושה ולא צלולה. הלא בזה אנו מסופקים, אם החינוך הזה שקבלו הוא הרפואה. ולא אמרו חז"ל שחרש גמור אינו יכול להתרפא, ואדרבה, הלא מפורש במשנתנו גיטין כ"ג ע"א חרש ונתפקח וכו' (ועיין תוס' חגיגה

³⁶ שו"ת יחוה דעת, חלק ב, סימן ו.

³⁷ זה הוא המצב כיום ברוב החרשים אילמים שעברו את ההכשרה בבתי ספר מיוחדים או למדו בבתי ספר רגילים וטופלו על ידי מומחים לטיפול בדיבור (speech therapy).

³⁸ שו"ת היכל יצחק, אבן העזר, חלק ב, סימן מז, שנכתב כתגובה לקונטרסו של הגר"מ טולידאנו, שהיה באותה עת רבה הספרדי של העיר תל-אביב.

נישואי החרש והחרשת בימינו (ב)

כ"ב ע"ב ד"ה והא ק"ל). ולפשוט דבר זה מהראשונים ומהאחרונים ז"ל שקדמו לאותה האמצאה א"א, שהרי לא ידעו רפואה זו, וע"כ הדבר נשאר בספק. ואילולי שאין דעתי מכרעת הייתי אומר שאכן יש להם דין ודאי פקחים, אבל עכ"פ מידי ספק לא יוצאים.

והוא מוסיף בהמשך התשובה:

ואין זה כלל ברור לדעתי שמה שהוא שומע ומדבר ע"י לימוד אינו מוציא אותו מידי ליקויו שנולד עמו ונשאר בדינו כדין כל חרש. אין זה עניין להרמב"ם הנ"ל, שהרמב"ם אינו אומר אלא שאין סומכין, והיינו להחזיקו בודאי פיקח, אבל מידי ספק לא יצא, אלא שיש לאמור שבמה דברים אמורים במי שהיה כבר גדול פיקח ואח"כ נתחרש, אבל בזה שמעולם לא היה גדול פיקח ובר דעת גמור, אפשר שאינו אפילו ספק. אך אם אנו מדמין לא נעשה מעשה. שהרי זה פשוט, וכנ"ל, שנולד חרש גמור, ואח"כ נתפקח, הרי דינו פיקח גמור לכל דבריו, ומסופק לנו שמא זוהי הרפואה, ובכל אופן לא יצא מידי ספק באיסור של תורה.

אך מדברי הגאון הגדול, הרב משה פיינשטיין זצ"ל, בתשובתו לחתנו, הרב משה טנדלר שליט"א, עולה שהוא סבור שגזרת הכתוב היא שהחרש אינו בן דעת, אך הגאונים, הרב אויערבך זצ"ל והרב אשר וייס שליט"א, כתבו שוודאי אין לראות זאת כגזרת הכתוב, ויש לדון את החרש שלמד לבטא את דבריו באמצעות תנועות וקולות המוכיחים שהוא בן דעת כשאר בני אדם שהם בעלי דעה מלאה. ויש להוסיף לעניין זה גם את תשובתו של אחד מחשובי גאוני דורנו, הרב שמואל הלוי וואזנר זצ"ל. וזה לשונו (שו"ת שבט הלוי, חלק ח, סימן רעז):

ולעניינינו בברכת אירוסין כה"ג כיון דלענ"ד נחשב פקח, ועושה שליח, והשליח מברך עבורו ברכת אירוסין והוא שומע מה שמברכים עבורו בכה"ג י"ל דאליבא דכו"ע יכולים לברך גם בשם ומלכות הברכת אירוסין.

מאמרו של הרב יעקב אריאל

מורי רבי הגאון הרב יעקב אריאל שליט"א, רבה של העיר רמת-גן, פרסם בעת האחרונה מאמר מקיף בסוגיית נישואי החרש בימינו.³⁹ במאמרו עסק הרב בעיקר במעמדה של שפת

הסימנים ובחיובו של החרש במצוות. בפרק האחרון של המאמר, הרב עוסק בשאלת תוקף קידושי החרש, מהות מעשה הקידושין שלו ושאלת ברכות האירוסין בקידושי חרש.

אני מבקש במאמרי זה להתייחס לדברי הרב בעניין קידושי החרש בברכות האירוסין והכתובה של החרש.

הרב מזכיר בדבריו את הקביעה התלמודית הברורה שקידושי החרש הם רק מדרבנן,⁴⁰ ומזכיר בעניין זה גם את פסקי ה"שולחן ערוך",⁴¹ שדינו של החרש כדין השוטה, שתורמתו אינה תרומה וקידושיה תקפים רק מדרבנן. מנגד הרב מביא את קביעתו ההלכתית של ה"טורי אבן" בפירושו למסכת מגילה, שלחרש אסור לשאת פנויה, ואסור בעריות, מפני שגם החרש אסור באיסורי לאווין של התורה. עוד הוסיף הרב שלאור מכתבו וקביעתו הנודעת של הרב יוסף רוזין, הנודע בכינוי הרוגאצ'ובר,⁴² בעניין מעמד הנישואין האזרחיים, שמעמדם לפחות כמעמד בני נח, החרש קונה את אשתו בביאה כבמעמד הנישואין של בני נח.

אני מבקש להעיר על דברי הרב שליט"א, שלאור הדיון הנרחב במעמדו של חרש שלמד והשכיל והוא מתקשר במידה סבירה עם סביבתו, שאי אפשר לדון אותו בימינו כמי שהוא בחזקת שוטה, וצריך לסמוך על דעתם של הפוסקים הרבים, שחלק מהם נזכרו⁴³ לעיל בדברינו, שהחרש שבימינו נידון בדרך כלל כבן דעת. החרש מתקבל כיום כשווה בין שווים בכל רובדי החברה ובציבור, כולל בבית הכנסת, ואי אפשר לעניות דעתי להסתפק בקביעה התלמודית שהחרש אינו בן דעת ממש. חלק מן החרשים מצליחים לשמוע בעזרת שתל שבלולי, ולדעת הגאון, הרב נחום אליעזר רבינוביץ,⁴⁴ שמיעה זו עדיפה על פני שמיעה במכשירי שמיעה רגילים, שהרי יש בהם סיוע לתיקון פגם נוירולוגי.

מאידך, אין צורך להתלות בחידושו של הרוגאצ'ובר, ולומר שקידושי החרש אינם פחותים מקידושי בן נח, שהרי למעשה חידושו הגדול של הרב רוזין לא התקבל למעשה על ידי הפוסקים, והדיון בשאלת הנישואין האזרחיים התמקד בדברי הפוסקים בשאלה אם שייך

40 בעניין זה דנתי במאמרי (לעיל, הע' 3), עמ' 84-86.

41 שולחן ערוך, יורה דעה, סימן שלא, סעיף א (הלכות תרומה); שם, אבן העזר, סימן מד, סעיף א (הלכות קידושין).

42 שו"ת צפנת פענח, חלק א, סימנים א-ד. הדברים נתפרסמו בעיקר בקובץ האיגרות שנתפרסמו בשו"ת דבר אברהם, חלק ג, סימן כט, ושם ניתן ביטוי רחב לדעת הרוגאצ'ובר בעניין זה.

43 לרשימת הפוסקים שכבר נידונו לעיל, צריך להוסיף את: שו"ת מנחת אלעזר, חלק ב, סימן עב; שו"ת מנחת יצחק, חלק ב, סימן קיג (ושם נאמר שזאת היא גם דעת הרב צבי פסח פרנק זצ"ל); שו"ת שבט הלוי, חלק ח, סימן רעז; שו"ת יביע אומר, חלק ז, סימן יז.

44 הרב נחום אליעזר רבינוביץ "השימוש בשתל קוכלארי" תחומין לא 27 (התשע"א).

לומר בנישואי החרש:⁴⁵ "אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות". זאת ועוד. הרי לכולי עלמא תיקנו חכמים לחרש קידושין מדרבנן, ולכן אין סיבה להתייחס לקידושיו כאל קידושי בן נח.

הדרך הראויה להתייחס לחרש כיום, לאור האמצעים הרפואיים והחינוכיים ששינו מהותית את תפקוד החרש, היא על פי הכללים שהזכרנו בדברינו לעיל.

ברכת האירוסין

בעניין ברכת האירוסין, הרב שליט"א דן בשיטת הרא"ש,⁴⁶ הסובר שברכת האירוסין היא בגדר ברכת שבח, ולכן יש מקום לברך אותה גם אם קידושי החרש אינם תקפים מן התורה, שהרי הלכה תלמודית פשוטה היא שמברכים גם על מצוות מדרבנן. אך גם אם נאמר שברכת האירוסין היא בגדר ברכת מצוות, כדעת הרמב"ם,⁴⁷ כיוון שהחרש רואה את עצמו כמי שנתקדש בקדושת עמו ישראל, ודאי שהוא יכול לברך לשיטת רבנו תם (תוספות, עירובין צו ע"א, ד"ה דילמא), הסובר שהאישה מברכת גם על מצוות עשה שהזמן גרמן, אף על פי שהיא פטורה מלקיימן. ואף על פי שידוע שמנהג קהילות הספרדים כשיטת הרמב"ם (משנה תורה, ציצית, פרק ג, הלכה י), שהאישה אינה מברכת על מצוות עשה שהזמן גרמה, סבור הרב שליט"א כי "בחרש יודה [הרמב"ם] שיכול לברך. כי החרש הוא בעצם בר דעת, ורק בגלל שאינו מדבר דינו שונה, וכאמור - הוא רואה עצמו מחויב ככל אדם מישראל, ואם כך הברכה אינה לבטלה".

לעניות דעתי, לא מצינו בהלכה שמי שרואה את עצמו חייב בדבר מסוים ככל אדם מישראל, על אף שלפי כללי ההלכה הוא פטור מאותה מצווה, הוא רשאי מסיבה זו לברך באותה מצווה, שהרי לכאורה היינו יכולים לומר סברה זו בנשים הפטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן, ואף על פי כן לשיטת הרמב"ם וה"שולחן ערוך" (אורח חיים, סימן תקפט, סעיף ו), אינן יכולות לברך על מצוות אלה, אף אם הן רואות את עצמן מחויבות בהן.

לגופו של דבר זה, יש להעיר, כמו שכבר כתב הרב שליט"א, שעניין זה נידון בהרחבה בתשובתו של ה"נודע ביהודה",⁴⁸ שהביע את ספקו בעניין זה, בעיקר משום שברכת

45 עיין בהרחבה במאמרו המקיף של הרב שלמה דיכובסקי "ההכרה בנישואין אזרחיים על פי ההלכה" תחומין כז 239 (התשס"ז).

46 רא"ש, כתובות, פרק א, סימן יב.

47 משנה תורה, אישות, פרק ג, הלכה כג: "כל המקדש אשה, בין על ידי עצמו בין על ידי שליח, צריך לברך קודם הקידושין, הוא או שלוחו, ואחר כך מקדש, כדרך שמברכין קודם כל המצות, ואם קידש ולא בירך, לא יברך אחר הקידושין, שזו ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה".

48 שו"ת נודע ביהודה, מהדורא תניינא, אבן העזר, סימן א, הנזכרת גם בפתחי תשובה, אבן העזר, סימן לד, ס"ק א. דנתי בהרחבה בתשובה זו במאמרי (לעיל, הע' 3), עמ' 93 ואילך.

האירוסין מוטלת בעיקרה על החתן עצמו, ולשיטת הרמב"ם רק הוא עצמו יכול לברך אותן, אף על פי שהמנהג ברוב קהילות ישראל למנות רב מסדר קידושין לברך אותן, אך לא ניתקנו אלא להוציא בהן את החתן ידי חובתו. ואם החתן עצמו אינו שומע, כיצד יוציא אותו זולתו ידי חובת ברכה. והדברים אמורים שם הן לדעת מי שסוברים שברכת האירוסין היא ברכת המצוות הן לדעת מי שסוברים שברכת האירוסין היא ברכת שבח. גם הגאון הרב משה פיינשטיין היה סבור כך להלכה.⁴⁹ מאידך, הגאון המהרא"ל צינץ, בספר "טיב קידושין",⁵⁰ מביא מקור לברכת האירוסין על ידי שליח מדברי התוספות (כתובות ז ע"ב, ד"ה שנאמר), שלמדו שניתן לברך אותה על ידי שליח, כיוון שנאמר ברבקה "ויברכו את רבקה" (בראשית כד, ט), ואליעזר שליח היה, והוא ממסכת כלה (פרק א, הלכה א), וכן מן הלשון בבביתא (כתובות ז ע"ב): "מברכין ברכת חתנים בבית חתנים". והתלבט שם המהרא"ל צינץ, שלכאורה אם החתן חרש, שאינו שומע את הברכה, אי אפשר להוציא ידי חובתו, או שמא כיוון שהברכה היא על כללות ישראל שפיר יכול לברך. והכריע שם באופן ברור שאם נתחלקו לחבורות, כל חבורה מברכת לעצמה, ולא רק החתן חייב בה, אלא למעשה חייבים בה כל המצויים שם, והוא הדין לברכת האירוסין, ולא רק לברכת הנישואין, והוא מסיים את דבריו: "מעולם לא שמענו שתהיה חופה בלא ברכת אירוסין אפילו לחרש".

צריך להוסיף שמצינו בדברי ה"חלקת מחוקק", שהסביר את פסקו של ה"שולחן ערוך" (אבן העזר, סימן לד, סעיף א), שאחר שיגמור את הברכה יקדש, כי לכתחילה עיקר המצווה לברך עובר לעשייתה. וזה לשונו (שם, ס"ק ג):

לאפוקי קצת פוסקים דס"ל דלכתחלה מברכין אחר שקידש, וע"ז כתב הרא"ש בתשובה שטועים הם, אבל אם שכח ולא בירך קודם אירוסין יש לברך אחר שקידש, ובפרט לפי המנהג שלנו שאחר מברך ולא החתן. ועיין בהג"ה מיימון סוף פ"ג מה"א.

כל זה מבוסס על העיקרון שאם לא בירכו קודם הקידושין, יברכו אחר הקידושין, ויסמכו על העובדה שניתן לברך ברכת השבח אחרי קיום המצווה, בדומה לברכת "אשר קידש ידיד מבטן", הנאמרת בטקס ברית המילה לאחר המילה.⁵¹

49 עיין בהרחבה שו"ת איגרות משה, אבן העזר, חלק א, סימן פז.

50 מהרא"ל צינץ (על שולחן ערוך), אבן העזר, סימן לד, סעיף ב.

51 עיין גם בבית שמואל, שם, ס"ק ד: "ואחר שיגמור - לדעת כמה פוסקים מקדש קודם הברכה כי שמא תחזור ולא תרצ' לקבל הקידושין ואנן ק"ל לכתחלה יברך קודם הקידושין כדי שיהיה עובר לעשי' אבל בדיעבד יכול לברך אחר הקידושין". כך ביאר את הדברים גם הגאון ר' שמואל רוזנבסקי "בענין ברכת אירוסין

נישואי החרש והחרשת בימינו (ב)

עוד ראוי לציין שמדברי הגאון ר' עקיבא איגר, עולה שגם הוא סבור שהרב מסדר החופה רשאי לברך את ברכת האירוסין גם אם אין החתן שומע (על דברי הט"ז, יורה דעה, סימן א, ס"ק יז).

דומה שאם נצרף את עדותו של גאון ישראל, המהרא"ל צינץ, לדברים שביארנו לעיל, צריכים אנו להכריע הלכה למעשה שגם אם החתן אינו שומע כלל, מברכים בחופתו ברכת אירוסין על ידי שליחו, ודאי בחרש שבימינו, היכול לתקשר עם הסובבים אותו.

עוד מציע הרב אריאל במאמרו⁵² לבקש מן החרש למנות את הרב להיות שלוחו לתת את הטבעת לכלה. וכיוון שהרב מסדר את מעשה הקידושין, הוא יכול גם לברך.

לעניות דעתי, הדבר הזה עלול לגרום חלילה להלבנת פנים קשה, שבשעה שהחתן עומד לפנינו, ברגע המרגש של הקידושין, כשהוא עומד לפנות לרעייתו החדשה ולומר לה "הרי את מקודשת לי", נמנע ממנו מעמד זה, וממנים שליח שיעשה את הדבר במקומו, ו"גדול כבוד הבריות". וכיוון שברור שרבו הפוסקים, ובראשם המהרא"ל צינץ, הפוסקים שהחתן יכול לקדש את הכלה בעצמו, והרב יברך את ברכות האירוסין, דומה שאין צורך דווקא בחתונה רגישה כזו להורות לצדדים לשנות מן הנוהג המקובל ולמנות את הרב לסדר את הקידושין, שהרי אנו דומים למי שאומר לו: אתה אינך ראוי לקדש אישה בעצמך.

כתובה

בעניין הכתובה, הרב אריאל אומר על פי הסוגיה התלמודית⁵³ שחרש שנשא אישה אינו חייב לתת לאשתו כתובה. והעיר הריטב"א על אתר⁵⁴ שחרש שכתב כתובה לאשתו, אין במעשיו ולא כלום, ולא ייתכן שמדובר בכתובת החרש את הכתובה בעצמו, אלא "כשכתבו בית דין קיום כתובה" עבורו, כלשון הריטב"א. מכל מקום, הרב אריאל סבור שכל זה בחרש של ימות התלמוד, שלא הייתה לו אפשרות לתקשר עם סביבתו בשום אופן, אך החרש בימינו, שיכול ללמוד לתקשר עם סביבתו, הוא בגדר בן דעת לעניין זה, ויכול לכתוב את כתובתו כשאר בני אדם. הרב מעיר להקפיד שלא לכתוב בכתובת החרש בימינו את הנוסח המקובל בקהילות אשכנז, "דחזי ליכי מדאורייתא", אלא להסתפק במילים "דחזי ליכי". הרב מציין שעדיף לכתוב כתובה רגילה, ולא כתובה שהיא מעשה בית דין, מפני שהתחייבותו האישית של החרש עדיפה מהתחייבות המושתת עליו מכוח מעשה בית דין.

אי הוי ברכת המצווה או ברכת השבח" מוריה שנה לא, גיליונות א-ג (שסא-שסג) (שבט התשס"א), עמ' קח-קיו, בעמ' קיד.

52 לעיל, הע' 5, עמ' 258.

53 יבמות ק"ג ע"א. ראה מאמרי (לעיל, הע' 3), עמ' 86-88.

54 חידושי הריטב"א, יבמות ק"ג ע"א, ד"ה אילו רצה.

אני מבקש להוסיף כ"יהודה ועוד לקרא", שהמנהג לכתוב לחרש כתובת בית דין (עם כל מה שמשמע מזה לגבי נוסח הכתובה הנדרש לאור נוסחי הכתובה המקובלים בקהילות ישראל) מעוגן בדברי ה"צמח צדק" (הקדמון),⁵⁵ ונוסח כזה של כתובה נמצא אצל פוסקים מובהקים כמו בשו"ת מים חיים⁵⁶ ובתשובתו של גאון ישראל, הרב משה פיינשטיין,⁵⁷ שהארכתי לדון בדבריהם במאמרי הקודם.⁵⁸

ראוי לציין שגם הגאון הרב עובדיה הדאיה, נשאל על ידי הרב מכלוף יאנה בעניין נוסח הכתובה בנישואי חרש, שאם נכתבה כנוסח שאר הכתובות, הרי היא כחספא בעלמא, ואין בה שום תועלת אם תתאלמן האישה או יגרש אותה, ובתשובתו יעץ לרב מסדר הקידושין לשוב לסדר להם קידושין מחדש בלא ברכות (מפני שהברכות אינן מעכבות בקידושין, ובפרט לאור העובדה שכמה מן הפוסקים סבורים שאין מברכים בקידושי חרש) ולכתוב כתובה חדשה בנוסח של כתובת בית דין (שו"ת ישכיל עבדי, חלק ז, אבן העזר, סימן יז). ככל אופן, נראה שלאחר שהוכח שהחרש בימינו, המתקשר עם סביבתו, דינו כדין פיקח, אין ספק שהוא חייב בדיני ממונות ככל אדם, ולכן יש לכתוב לו כתובה רגילה, כמסקנתו הברורה של הרב אריאל שליט"א.

סיכום

אף על פי שהדעה הרווחת בימי חז"ל הייתה שחרש שאינו שומע ואינו מדבר דינו כדין מי שאינו בן דעת גמור, וקידושיהם הם רק מדרבנן, ואסור לברך ברכות אירוסין בחתונתו, ויש לכתוב לו כתובה מיוחדת על ידי בית דין, ניתן וצריך לשנות בימינו פסיקה זו.

במאתיים השנים האחרונות, נשתנתה מערכת החינוך לחרשים ושיפרה באופן יסודי את מצבם. כיום, רובם המוחלט של החרשים זוכים לחינוך מיוחד ורגיל המצליח להביא לשילובם המלא בחברה תוך יכולת להביע את עצמם באופן שיוכן על ידי החברה הסובבת אותם, אף כשהקולות שהם מצליחים להשמיע עלולים להישמע לאוזני אנשים רגילים כשפה עילגת.

55 שו"ת צמח צדק (ר' מנחם מנדל בר אברהם קרוכמל), סימן סח. הדברים הובאו בפתחי תשובה, אבן העזר, סימן קכא, ס"ק ז. ועיין גם במאמרי (לעיל, הע' 3), עמ' 90.

56 שו"ת מים חיים (ר' חיים כהן רפאפורט, אב"ד אוסטרעהא), סימן לז, אות א.

57 שו"ת איגרות משה (לעיל, הע' 49).

58 לעיל, הע' 3, עמ' 90-93.

נישואי החרש והחרשת בימינו (ב)

במצב זה התמודדו גדולי הפוסקים עם סוגיית שינוי מעמדו ההלכתי של החרש, כולל שאלת מעמדו ההלכתי בהלכות חופה וקידושין.

לאור השינויים הנזכרים לעיל, המסקנות להלכה הן: הרב עורך החופה והקידושין המשיא בני זוג שאחד מהם חרש או כבד שמיעה צריך לסדר להם חופה וקידושין רגילים ולברך במעמד זה את ברכות האירוסין והנישואין; נוסח כתובתם צריך להיות כמקובל בנישואי בני זוג הנישאים כדת משה וישראל.

ה ר ב י צ ח ק ש י ל ת



ניתוח לכריתת רחם אישה

- הקדמה ■ מקור האיסור לסרס ■ "הרעיון של המצווה" באיסור סירוס ■ איסור סירוס באישה ■ מהות האיסור בכוס של עיקרין ■ מחלוקת הראשונים בכוס של עיקרין ■ והשפעתה על דין סירוס אישה ■ שיטת הגר"א בסירוס אישה ■ סיכום

הקדמה

ברפואת נשים, לעתים ניתנת המלצה רפואית לכריתת הרחם או השחלות, דבר המביא כמובן לאבדן כושר הלידה. כאשר מדובר בחשש לסכנת חיים, לית דין ולית דיין שהדבר מותר, שהרי אין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש. השאלה היא: מה הדין כשאין מדובר בסכנת חיים, אלא בצורך רפואי אחר, כגון דימומים תכופים מן הרחם המונעים קיום יחסי אישות. ידועה בין פוסקי ההלכה דעת הגר"א (אבן העזר, סימן ה, סעיפים יא-יב) שיש בסירוס אישה איסור עשה מדאורייתא, ולפיכך לכאורה צורך רפואי שאינו משום סכנת נפשות אינו יכול להתיר פעולה של סירוס. המאמר דלקמן מוקדש לבירור שאלה זו.

מקור האיסור לסרס

התורה מונה בין בעלי המומים האסורים למזבח: "ומעוך וכתות ונתוק וכרות לא תקריבו לה" (ויקרא כב, כד), ומוסיפה: "ובארצכם לא תעשו" (שם). כמובן, הסיפא אינה עוסקת בהקרבת קרבן, שהרי אין מקריבין בחוץ, אלא היא אזהרה שלא להטיל את המומים הללו בבעלי חיים.

למדנו ב"תורת כהנים" (אמור, פרק ז, אות יא):

"לא תקריבו" - אין לי אלא שלא יקריבו, מניין שלא יעשו? ת"ל: "לא תעשו". אין לי אלא תמימים, בעלי מומים מניין? תלמוד לומר: "לא תעשו". אין לי אלא בהמה, חיה ועוף מניין? ת"ל: "בארצכם". אין לי אלא בארץ, בחו"ל מניין? ת"ל: "לא תעשו", בכל מקום שאתם. מניין אף באדם? ת"ל: "ובכם", כדברי בן חנינאי.

כלומר: האיסור לעשות בעל חיים מעוך וכתות וכו' נוהג לא רק בבעלי חיים הראויים ליקרב על גבי המזבח, אלא גם בבעלי מומין, ובחיה (הפסולה למזבח), ובעוף (שהמום אינו פוסלו למזבח), ובאדם. ובגמרא למדנו (חגיגה יד ע"ב):

שאלו את בן זומא: מהו לסרוסי כלבא? אמר להם: "ובארצכם לא תעשו", כל שבארצכם לא תעשו.

כלומר: אף חיה טמאה בכלל איסור זה (ופירש"י שם, ד"ה שאלו, שיש רבותא בכלב דווקא, שאפילו מחירו אסור לגבי המזבח).

ובפסוק שלאחריו נאמר (ויקרא כב, כה):

ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם אֱלֹהֵיכֶם מכל אלה, כי משחתם בהם מום בם לא ירצו לכם.

ובהמשך "תורת כהנים" למדנו (שם, אות יב):

מניין שאין מקבלים שקלים מן הגויים? ת"ל: "ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם אֱלֹהֵיכֶם מכל אלה". אין לי אלא תמידים, שהם קרויים לחם, שנאמר: "את קרבני לחמי לאשי", שאר כל קרבנות הציבור מניין? ת"ל: "מכל אלה". מניין שהנקבות בסירוס? ת"ל: "כי משחתם בהם מום בם". ר' יהודה אומר: "בהם", אין הנקבות בסירוס. "כי משחתם בהם מום בם לא ירצו לכם", מלמד שאין מרצים.

הלימוד שאין מקבלים שקלים מן הנכרים הוא מן העובדה שהמשפט "ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם אֱלֹהֵיכֶם" יכול להיקרא כאזהרה בפני עצמה, בלי "מכל אלה", כלומר, נוסף על האיסור לקבל מהם בעלי מומין (עיין פירש"י על הפסוק). וגם את "מכל אלה" דורש ה"תורת כהנים" בהמשך לדרשה הקודמת, שאין מקבלין מן הנכרים שום קרבן ציבור. לעומת זאת, המשפט "כי משחתם בהם מום בם לא ירצו לכם" ודאי חוזר לבעלי מומין, אבל כיוון שאינו מוסיף הלכה, אלא רק נותן טעם, לומד ממנו תנא קמא שגם הנקבות בכלל איסור סירוס. ונחלקו הראשונים בשאלה למה התכוון תנא קמא. מפרשי ה"תורת כהנים" (רבנו הלל, ראב"ד והמיוחס לר"ש) פירשו שהדברים אמורים באיסור לסרס, הנוהג בכל מקום. וזה לשון רבנו הלל:

מניין שהנקבות בסירוס? כלומר מניין שהמסרס הנקבות חייב כי היכי דחייב בזכרים? ת"ל: "כי משחתם". כל מידי דבר משחת הוא. ונקבה נמי אי סירסה הוי בה השחתה, דתו לא ילדה.

ולשון הראב"ד: "האי סירוס דקאמר ת"ק סירוס בידים הוא, שלא יחתוך האם [=הרחם] שלה כדי שלא תלד". וכן במיוחס לר"ש: "ומניין שהנקבות בסירוס - שלא יחתוך האם שלה כדי שלא תלד". ואילו ה"יראים" (השלם, סימן שמב) והסמ"ג (לא תעשה קכ) פירשו שהכוונה לאיסור הקרבת בעלי מומין, כפשוטו של מקרא, והכתוב מרבה איסור הקרבה בנקבה מסורסת.

טעמים של רבנו הלל וסיעתו הוא מן הסתם משום שבאיסור הקרבה קיימא לן שרק מומין שבגלוי פוסלים (בכורות לו ע"א), וסירוס נקבה אינו בגדר מום שבגלוי. את טעם מחלוקת תנא קמא ור' יהודה יש להבין לפי שיטתם כך: תנא קמא סובר שמילת "משחתם" רומזת לאיסור ההשחתה האמור לעיל, דהיינו ל"בארצכם לא תעשו", ו"בהם" באה לרבות לעניין איסור זה גם נקבות, שאיבר ההולדה שלהן הוא "בהם", בתוכן, שלא כבזכרים, שהמום בהם חיצוני. ואף על פי שכתוב "בהם", ולא "בהן", במקומות רבים בתורה כינוי הרמז לנקבות הוא במ"ם סופית, כגון: "כן בנות צלפחד דוברות, נתון נתן להם אחוזת נחלה בתוך אחי אביהם" (במדבר כז, ז). ואילו ר' יהודה לומד מ"בהם" למעט נקבות, מפני שאיסור ההשחתה הוא רק "בהם", דהיינו רק במומים שבגלוי הנזכרים לעיל לעניין איסור הקרבה, והצורך במיעוט הוא כדי שלא נחשוב שהמשפט "ובארצכם לא תעשו" מרבה איסור סירוס גם באיברים שאינם בגלוי (כמו שהוא לדעת תנאים אחרים. ראה להלן).

ה"יראים" והסמ"ג חולקים כאמור על מפרשי ה"תורת כהנים", וכותבים שתנא קמא אינו מרבה נקבות לאיסור סירוס, אלא רק לאיסור הקרבה, שעליו מדבר הפסוק כפשוטו, והוא בא ללמד שגם נקבה שנסתרסה נחשבת בעלת מום ואסורה למזבח, כלומר שהיא יוצאת מן הכלל של "מומין שבגלוי". ויש להבין כלעיל שהלימוד הוא מ"משחתם בהם", כלומר בתוכם. ולר' יהודה, "בהם" רומזת למשפט "ומעוך וכתות" וכו', שהם מומים שבגלוי, באיברי הזכר, ולפיכך נקבה מסורסת כשרה לגבי המזבח. ה"יראים" מסביר שאיסור סירוס באדם תלוי בחיוב פרייה ורבייה, ולכן גם בבהמות וחיות האיסור הוא רק בזכרים, "דומיא דאנשים שנצטוו" (יש להבין: כי הזכרים הם הפעילים במעשה ההולדה גם בבעלי חיים, ורק עליהם הקפידה התורה), ומה שנאמר ב"תורת כהנים" שאף הנקבות בכלל איסור סירוס, נאמר רק לעניין איסור הקרבה, "ואם נפרש לאיסור סירוס, למ"ד נשים נצטוו מיירי [ר"ל: למאן דאמר שנשים נצטוו בפרייה ורבייה, ר' יוחנן בן ברוקה (משנה, יבמות ו, ו)].". על מקור דבריו של ה"יראים", ראה להלן.

לפי פירוש ה"יראים" והסמ"ג, הסיפא של הדרשה ב"תורת כהנים", "כי משחתם בהם מום בם לא ירצו לכם, מלמד שאין מרצים", חוזרת לתנא קמא. ולפירוש מפרשי ה"תורת כהנים", צריך לומר שהדרשה "מום בם לא ירצו לכם", מלמד שאין מרצים, חוזרת לעניין קרבן, בין לתנא קמא ובין לר' יהודה. ופירשה רבנו הלל: "כלומר אע"ג דעבר והקריבן, לא מרצו. דלא תימא דלכתחילה לא מיקרבי, הא דיעבד שפיר דמי".¹

והנה מצינו בתוספתא (מכות ד, ד):

המסרס את האדם ואת הבהמה ואת החיה ואת העוף, בין גדולים בין קטנים בין זכרים ובין נקבות, הרי זה חייב. ר' יהודה אומר: מסרס את הזכרים חייב ואת הנקבות פטור.

הרי שמדובר באיסור סירוס. וה"יראים" יאמר שתנא קמא שבתוספתא סובר כר' יוחנן בן ברוקא שהנשים חייבות בפרייה ורבייה.

"הרעיון של המצווה" באיסור סירוס

שנינו בעניין איסור רפואה בשבת (משנה, שבת יד, ג):

כל האוכלין אוכל אדם לרפואה, וכל המשקין שותה חוץ ממי דקלים וכוס עיקרין [רש"י: משקה שכותשין לתוכו עיקרי ירקות ובשמים], מפני שהן לירוקה [רש"י: לחולי של ירקון, ואינו מאכל בריאים].

הגמרא אומרת שכוס של עיקרין ששותה האדם כרפואה לירקון גורמת לעיקור, ושואלת (שבת קי ע"ב - קיא ע"א):

ומי שרי? והתניא: מניין לסירוס באדם שהוא אסור? ת"ל: "ובארצכם לא תעשו", בכם לא תעשו, דברי ר' חנינא. הני מילי היכא דקא מיכוין, הכא מעצמו הוא, דאמר ר' יוחנן: הרוצה שיסרס תרנגול, יטול כרבלתו, ומסתרס מאליו. והאמר רב אשי: רמות רוחא הוא דנקיטא ליה [רש"י: דההוא לאו סירוס הוא, אלא רמות רוחא נקיטא ליה לתרנגול, ומשניטל הודו הוא מתאבל ואינו משמש, אבל בסירוס אפילו ממילא אסור]. אלא בסריס. והאמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן: הכל מודים [רש"י: אע"פ שנחלקו בבכור שאחזו דם אי מקיזין או אין מקיזין, דהוי מטיל מום

1 אך יש להתקשות בדבר, מפני שהקביעה שבעל מום אינו מרצה כבר נאמרה לעיל (פרשה ז, אות ה): "כי לא לרצון יהיה לכם". מלמד שאין מרצים". וצריך עיון. וכן לא ברור מדוע חוזר המדרש על המילים "כי משחתם בהם", שנדרשו לעניין איסור סירוס.

בבעל מום] במחמץ אחר מחמץ שהוא חייב, שנאמר: "לא תאפה חמץ", "לא תעשה חמץ", במסרס אחר מסרס שהוא חייב, שנאמר: "ומעוך וכתות ונתוק וכרות", אם על כרות חייב [רש"י: שאינו נותקן לגמרי אלא חותכן ותלויין בכיס], על נתוק לא כל שכן. אלא להביא נותק אחר כורת שהוא חייב. ואלא בזקן. והאמר ר' יוחנן: הן הן החזירוני לנערותי. אלא באשה. ולר' יוחנן בן ברוקא דאמר: על שניהם הוא אומר "ויברך אותם אֱלֹהִים ויאמר להם פרו ורבו" מאי איכא למימר? בזקינה, אי נמי בעקרה.

את תירוץ הגמרא, "הני מילי היכא דקא מיכוין, הכא מעצמו הוא", מפרש הרשב"א כאומר שאיסור סירוס הוא רק כאשר מתכוון אל אבר ההולדה ופוגע בו ישירות, כמו "מעוך וכתות" וכו', ולא כשהוא מתעקף על ידי שתיית כוס של עיקרין, בלא פגיעה ישירה באבר ההולדה (חידושי הרשב"א, שם קי ע"א, ד"ה ובתוספות). ומסביר הרשב"א שאין לפרש שהכוונה לדעת ר' שמעון "דבר שאין מתכוון מותר", שהרי הראיה היא מן "הרוצה שיסרס תרנגול", כלומר שמתכוון לסרסו. ועוד, שאם רצתה הגמרא לומר שמותר לשתות כוס של עיקרין, משום שההלכה דבר שאין מתכוון מותר, מדוע הגמרא נדה מזה ומעמידה את ההיתר בסריס. אלא ודאי, אומר הרשב"א (וכך כתבו התוספות), אין כאן היתר של דבר שאין מתכוון, מפני שפסיק רישיה הוא שיתעקף, וההוא אמינא של הגמרא הייתה שסירוס בלי פגיעה ישירה באבר מותר, והביאו ראיה לזה מדברי ר' יוחנן, אך אחר שנדחתה הראיה, חוזרת בה הגמרא מזה, ומניחה שגם סירוס ממילא אסור (אולי רק מדרבנן. ראה להלן), ולכן תירצה "אלא בסריס".

על התירוץ "אלא בזקן" כתבו התוספות (שם קיא ע"א, ד"ה אלא בזקן): "הכא לא שייך למיסר משום מסרס אחר מסרס, דזקנה לאו סירוס היא". ולכאורה דבריהם תמוהים: אדרבה, אם "זקנה לאו סירוס היא", הרי שמסרסו עכשיו בשתיית כוס של עיקרין.

ויש להבין את כוונתם על פי תוספות הרא"ש, שכתב (שם, ד"ה אלא בזקן):

אע"פ דמסרס את הסריס חייב, התם גזירת הכתוב היא, כיון שתחילתו בא לו על ידי סירוס, אבל זקן שפסק מלידה תו ליכא ביה איסור סירוס.²

אבל הרא"ש מסיים:

מיהו תמיהא לי: מנא לן למדרש טעמיה דקרא משום פריה ורביה, כיון דקפיד קרא א"כל אשר בארצכם" [ר"ל: גם על בעלי חיים, שאינם מצווים בפרייה ורבייה]?[

2 וה"חזון איש" (אבן העזר, סימן יג) כותב שאולי צריך לגרוס בתוספות שלנו "דבזקנה לאו סירוס הוא", ואז יהיה הלשון יותר מובן.

והרשב"א מקשה על הגמרא (שם, ד"ה אלא בזקן):

קשיא לי: ומי גרע זקן מסריס [ר"ל: שיש בו סירוס אחר סירוס], ואיכא למימר דאה"נ, דמסרס אחר מסרס גזירת הכתוב הוא, וטעמא דקרא משום דכל שכיזא בו, כלומר בחור שכמותו, מוליד, וזה מסרסו, אין ניכר שהיה סריס מתחילתו, ונראה כמסרסו עכשיו, ולפיכך אסריס הקפיד הכתוב, אבל זקן שאין ראוי להוליד לפי דרכן של בריות שוב לא הקפידה תורה בסירוס דידיה.

דבר גדול למדנו מדברי הרשב"א, ש"גזרת הכתוב" אינה מילתא בלא טעמא, ותמיד אפשר להבין מה טעם אמרה תורה דין מסויס, אף על פי שמדעתנו לא היינו מחליטים כן.³ אך מובן שאין דברי הרשב"א עונים על שאלת הרא"ש: מניין לחכמים לומר שאיסור הסירוס תלוי ביכולת ההולדה של מי שמסרסים אותו.

ונראה שלפנינו דוגמה מובהקת למושג "רעיון המצווה" שלמדתי ממו"ר הג"ר גדליה זצ"ל.⁴ כי הנה התורה מונה מומים הפוסלים את הבהמה להקרבה: "ואיש כי יקריב זבח שלמים לה' לפלא נדר... כל מום לא יהיה בו, עורת או שבור או חרוץ... לא תתנו מהם על המזבח לה'. ושור ושה שרוע וקלוט, נדבה תעשה אותו ולנדר לא ירצה" (ויקרא כב, כא-כג). ואחריהם בא הפסוק: "ומעוך וכתות ונתוק וכרות לא תקריבו לה', ובארצכם לא תעשו". ועלינו לשאול את עצמנו: מה מיוחד במומי "מעוך וכתות ונתוק וכרות", שדווקא בהם אוסרת התורה להטיל את המום בכל בהמה וחיה ואף באדם, מה שלא אסרה כן בשאר המומים? אין ספק שרעיון האיסור הוא - אין מדובר בטעם האיסור, אלא בגדרו, דהיינו ברעיון שהוא מבטא - שאסור לפגוע ביכולת ההולדה של בעלי חיים. התורה אומרת שפגיעה בה אינה כפגיעה באיבר אחר כלשהו, שהיא בגדר צער בעלי חיים גרידא (שאף לדעה שהוא מדאורייתא, אין בו לא תעשה), אלא יש בה לאו מיוחד שלוקין עליו, ועניינו המתבקש מעצם ייחודו משאר המומים, הפגיעה ביכולת ההולדה. לפיכך ברור לחכמים שאין איסור זה שייך במי שאין לו יכולת הולדה, מפני שלגביו הפגיעה באיבר ההולדה היא כפגיעה בכל איבר אחר. ואת טעם הדין של סירוס אחר סירוס כבר הסביר הרשב"א. ולהלן נראה שהתוספות מניחים בפשטות שלעניין איסור סירוס, אין הבדל בין מום שבגלוי לבין מום שאינו בגלוי, אף על פי שלעניין איסור הקרבה, נאסרו רק מומין שבגלוי. וטעמם הוא בוודאי משום שרעיון המצווה הוא פגיעה ביכולת ההולדה, ואם כן מה לי אם המום הנוצר הוא בגלוי או לא בגלוי. וה"יראים" הנ"ל מרחיק לכת יותר מן הרשב"א, וטוען שאיסור הסירוס תלוי לא רק ביכולת לפרות ולרבות אלא במצוות פרייה ורבייה (ומקבילתה בבעלי

3 עיין בספר בתורתו של ר' גדליה (הדפסה שנייה, התשע"ב), עמ' יח.

4 ראה מאמרי "פרו ורבו" - סוגיה לדוגמה בשיטת 'כוונות התורה' צהר לז 139 (התשע"ה).

חיים: ביזמת הרבייה), וזהו הרעיון של איסור הסירוס, דהיינו הפגיעה באפשרות לקיים מצווה זו. להלן נראה מניין למד את זאת ה"יראים".

וה"חזון איש" כתב (אבן העזר, סימן יג):

והרשב"א הקשה גם כן למה גרע זקן מסריס... ותירץ דזקנה מינכרא טפי מסריס. ואין זו סברא להכריע בדאורייתא. ועוד, הנותק אחר כורת לא שייך למיסר מפני הרואין, שהרי כל הרואין חזו שהוא כרות קודם שניתק. ונראה כוונתו דהכא בכוס עיקרין אין האיסור אלא מדרבנן, וכמ"ש הר"מ שאין לוקין עליו, והילכך יש להקל בזקן טפי מסריס, אבל בסירוס ממש ודאי לא ס"ד שיהא מותר לסרס את הזקן.

ולעניות דעתי דבריו תמוהים, שהרי לשון הרשב"א היא: "ולפיכך אסריס הקפיד הכתוב, אבל זקן שאין ראוי להוליד לפי דרכן של בריות שוב לא הקפידה תורה בסירוס ידיה", וברור אפוא שהוא מתכוון לסירוס דאורייתא. ומה שכתב ה"חזון איש", "ואין זו סברא להכריע בדאורייתא", הרשב"א אינו בא להכריע בדאורייתא, אלא רק להסביר את טעם גזרת הכתוב במסרס אחר מסרס, שהיא גזרה שגזרה התורה לגבי כל צעיר, שאפילו הוא כבר מסורס אסור לחזור ולעשות בו מעשה. ומצינו הלכות דאורייתא שהן כעין "לא פלוג". ומה שכתב הרשב"א ש"אין ניכר שהיה סריס מתחילתו", היינו למי שאינו בודקו, אלא רואה לפניו אדם צעיר שמן הסתם שייך בו סירוס. והטעם שבזקן סברה הגמרא שאין סירוס, הוא מפני שמי שאין בטבעו לבעול ולהוליד, ובלשון הרשב"א "שאין ראוי להוליד לפי דרכן של בריות", לא שייך בו איסור סירוס, שהרי הרעיון של איסור הסירוס מתבקש מעצם ייחודו משאר המומים, כאמור לעיל. לעצם השאלה אם כוס של עיקרין איסורה מדאורייתא או מדרבנן, ראה להלן.

איסור סירוס באישה

הגמרא (שבת קיא ע"א) דוחה את התירוצ' "בזקן", באמרה שיש אפשרות טבעית שיחזור הזקן ליכולת ההולדה שהייתה לו, כך שגם עליו חל איסור סירוס. ומתרתת הגמרא: "אלא באשה". משמע מזה שהגמרא נוקטת להלכה כדברי ר' יהודה ב"תורת כהנים", שאין איסור סירוס בנקבות, אלא שהגמרא שואלת: "ולר' יוחנן בן ברוקא דאמר: על שניהם הוא אומר וכו' מאי איכא למימר?", כלומר: הלוא יש לאסור סירוס מטעם ביטול פרייה ורבייה. והגמרא מתרצת: "בזקנה, אי נמי בעקרה", שאינן יכולות ללדת בדרך הטבע. וכתבו התוספות (שם, ד"ה בזקנה): "באשה נמי לא שייך בה מסרס אחר מסרס, דאין שייך בה סירוס". וכוונתם כאמור לעיל, שאין איסור סירוס בנקבה, משום שהלכה כדעת ר' יהודה. וה"יראים" הנזכר לעיל מבין משאלת הגמרא, "ולר' יוחנן בן ברוקא" וכו', שאיסור הסירוס

תלוי בחובת פרייה ורבייה, ולכן לרבנן דר' יוחנן בן ברוקא אין איסור סירוס באישה (וכן משמע מרש"י, שם, ד"ה אלא באשה).⁵

הרמב"ם פוסק (משנה תורה, איסורי ביאה, פרק טז, הלכות י-יב):

אסור להפסיד איברי הזרע בין באדם בין בבהמה חיה ועוף, אחד טמאים ואחד טהורים, בין בארץ בין בחו"ל... וכל המסרס לוקה מן התורה בכל מקום, ואפילו מסרס אחר המסרס לוקה... והמסרס את הנקבה, בין באדם בין בשאר מינים - פטור. המשקה עיקרין לאדם או לשאר מינים כדי לסרסו, הרי זה אסור, ואין לוקין עליו. ואשה מותרת לשתות עיקרין שמסרסין אותה עד שלא תלד.

וכתב ה"מגיד משנה" (שם, הלכות יא-יב):

"והמסרס את הנקבה" וכו' "פטור". בתו"כ ר' יהודה אומר: אין הנקבות בסירוס. וכן מבואר בפ' שמונה שרצים. ופירש רבינו חייבא הוא דליכא הא איסורא איכא, מדלא תני מותר לסרס הנקבות. ולזה כתב רבינו פטור.

"המשקה עיקרין" וכו'. מהסוגיא ששם מתבאר זה, דכל היכא דלא נגע באיברים ממש לא מיחייב, ושם מבואר דאסור הוא, שאמרו שם לירקונא רפואה פלונית ומיעקר, והעמידה דוקא באשה. ובתוספתא פ"ח מיבמות האיש אינו רשאי לשתות כוס עיקרין שלא יוליד, והאשה רשאה לשתות כוס עיקרין שלא תלד.

ה"מגיד משנה" מבין אפוא שהרמב"ם פוסק כר' יהודה, וזאת בגלל משמעות הסוגיה בשבת, שבאישה אין איסור סירוס. ויש להוסיף שבהמשך התוספתא שמביא ה"מגיד משנה" נאמר (תוספתא, יבמות ח, ד):

האיש אין רשאי לישא עקרה וזקנה אילנית קטנה ושאינה ראוייה לילד. האשה רשאה להינשא אפילו לסריס. ר' יהודה אומר: המסרס את הזכרים חייב ואת הנקבות - פטור.

מן העובדה שמובאת רק דעת ר' יהודה, ולא דעת תנא קמא, יש קצת ראייה שהלכה כר' יהודה בעניין סירוס נקבה, כיוון שלעניין מצוות פרייה ורבייה - שהוא הנושא שהתוספתא עוסקת בו, עיין שם - העובדה שר' יהודה פוטר את מי שמסרס נקבה מן המלקות אינה מלמדת שאין האישה חייבת במצוות פרייה ורבייה, שכן בפשטות "פטור" משמעו פטור אבל אסור מדרבנן, כמו שכתב ה"מגיד משנה", ואם כן עדיין אפשר לחשוב שאסור משום

5 עיין: מהרש"א, חידושי הלכות, שבת קיא ע"א, על תוספות ד"ה בזקנה; שם קי ע"ב, על תוספות ד"ה והתניא.

מצוות פרייה ורבייה. אלא נראה שהתוספתא הביאה בדרך אגב דין נוסף שבו האישה נבדלת מן האיש בעניינים אלה, והוא שאיסור סירוס נאמר לגבי האיש ולא לגבי האישה, וכיוון שלא אמרו זאת בלשון "ולדברי ר' יהודה המסרס את הזכרים" וכו', אלא בלשון "ר' יהודה אומר" וכו', משמע שהתוספתא נוקטת כר' יהודה.

ויש להבין לשיטת ה"מגיד משנה" שמה שהאישה מותרת לשתות כוס של עיקרין, הוא מפני שגם לאיש שתיית כוס של עיקרין אינה אסורה מן התורה אלא מדרבנן, ובאישה שסירוסה מדרבנן לא גזרו בכוס של עיקרין. אמנם מה שכתב ה"מגיד משנה", שמן הסוגיה בשבת עולה שכל שלא נגע באיברים עצמם אינו חייב, לא ברור מהיכן עולה כן, כי את מה שאמרה הגמרא "הני מילי היכא דקא מיכוין הכא מעצמו הוא", דחתה הגמרא, והעמידה את ההיתר בסריס או בזקן כשסברה שאין בהם משום סירוס. ואם משום שבאישה כוס של עיקרין מותרת, אף על פי שסירוס אישה אסור מדרבנן, ועל כורחך שזה משום שאיסור כוס של עיקרין באיש אינו אלא מדרבנן, אין מבואר בסוגיה שסירוס אישה אסור מדרבנן, וערבך ערבא צריך. וכך הקשה ה"מנחת חינוך" (מצווה רצא). מכל מקום, מן התוספתא אכן משמע שסירוס נקבה אסור מדרבנן, שהרי היא אומרת שהמסרס את הנקבה פטור, דהיינו פטור אבל אסור. גם משמע קצת מלשון התוספתא שאיסור שתיית כוס של עיקרין הוא מדרבנן, שהרי לא אמרה שהשותה כוס של עיקרין חייב, אלא "האיש אינו רשאי לשתות כוס עיקרין". אך עיין עוד להלן.

מהות האיסור בכוס של עיקרין

באשר לסיבה ששתיית כוס של עיקרין לאיש אסורה רק מדרבנן, הראב"ד כותב בפירושו ל"תורת כהנים" (פרק ז, אות יב):

האי סירוס דקאמר ת"ק סירוס בידים הוא, שלא יחתוך האם שלה כדי שלא תלד. אבל גרמא, כגון על ידי מאכל או על ידי משקה שמצטמקת האם שלה ואינה יולדת, דבר זה אף באשה מותרת [כלומר: לא רק בבהמה נקבה מותר, אלא אף באישה, אף על פי שבאישה יש בכך פגיעה ביכולת הפרייה ורבייה], שאינה מצווה על פו"ר, ובזכר בין סירוס דבידים בין דממילא אסור בין באדם בין בבהמה כדאיתא בשבת פ' שמונה שרצים.

נמצא שהוא סובר שכוס של עיקרין הוא בגדר גרמא, ולכן אין בו איסור דאורייתא, מפני שהתורה אמרה "ובארצכם לא תעשו", עשייה הוא דאסור, גרמא שרי, כמו שאמרו בשבת (קכ ע"ב) לגבי "לא תעשו כן לה' אֱלֹהֵיכֶם" ולגבי "לא תעשה כל מלאכה". אלא שקצת קשה: מדוע במלאכת שבת ובמחיקת השם בגרמא אין אפילו איסור דרבנן, ואילו כאן יש.

והתקשה בזה ה"מנחת חינוך" (שם). ויש שתירצו שמשום ביטול פרייה ורבייה אסרו סירוס בגרמא (עיין בהערות למנחת חינוך, מהדורת מכון ירושלים, התשמ"ח-התשנ"א), אך עדיין קשה מדוע נאסר סירוס בגרמא בבעל חיים זכר, כמו שמשמע מדברי הגמרא בשבת בעניין תרנגול, וכמו שכתב הראב"ד. וצריך עיון.

ובהסבר שיטת הרמב"ם יש לומר, שאינו משום גרמא, אלא שמאחר שר' יהודה ממעט נקבות מסירוס מן "בהם", והלכה כמותו, ממילא גם כוס של עיקרין בזכרים ממועט, מפני שלדעת ר' יהודה, "בהם" רומז למשפט "מעוך וכתות" וכו', דהיינו לפגיעה באיברים החיצוניים של הזכר, שהמום בהם גלוי, ודווקא בהם יש איסור מדאורייתא. אבל לדעת תנא קמא, המרבה נקבות, דהיינו גם איברים פנימיים, יש לומר שגם כוס של עיקרין אסורה מן התורה, ואינה בגדר גרמא. ואכן, מן התוספות (בכורות לט ע"ב, ד"ה כולן) משמע שהבינו שכוס של עיקרין אסורה מן התורה, מפני שנחלקו שם התנאים: לדעת ר' יהודה, "מעוך וכתות ונתוק וכתות" האמורים במומי קרבן כולם אמורים גם בגיד גם בביצים; ואילו לדעת ר' אליעזר בן יעקב, כולם אמורים רק בגיד ולא בביצים; ולדעת ר' יוסי "נתוק וכתות" הם רק בגיד, "ומעוך וכתות" גם בביצים. טעמם של ר' אליעזר בן יעקב ור' יוסי הוא משום שלדעתם אין הם בגדר מומין שבגלוי. עיין שם. וכתבו התוספות (שם) שגם התנאים הסוברים שכולם או חלקם אמורים רק בגיד, מכל מקום לגבי "ובארצכם לא תעשו" הם מודים שהאיסור הוא גם בביצים, שהרי אפילו שתיית כוס⁶ של עיקרין אסורה. ומן העובדה שהביאו ראיה מכוס של עיקרין, משמע שלדעתם כוס של עיקרין אסורה מדאורייתא, כי אילו היה איסור מדרבנן, מניין יש ראיה שהתנאים האלה מחייבים בסירוס בביצים, אולי אסרו כל סירוס מדרבנן. ובפסקי ריא"ז (שבת, פרק יד, ד"ה וכן המסרס) כותב בפירוש שחייב על שתיית כוס של עיקרין.⁷

אולם יש כאן קושי: הלוא בגמרא בשבת נאמר שבאישה אין איסור סירוס, זאת אומרת שהסוגיה שם היא כדעת ר' יהודה, אבל לדעת ר' יהודה לכאורה אין סיבה שתהיה שתיית כוס של עיקרין אסורה מן התורה, שהרי הוא ממעט סירוס אישה מן "בהם", מפני שרק

6 ראה הגהת "צאן קדשים" (לר' אברהם חיים שור) שעל הגיליון, על דברי התוספות.
7 לכאורה, כך משמע בפשוט ממהלך הסוגיה, שהרי על שאלת הגמרא "ומי שרי? והתנאי: מניין לסירוס באדם שהוא אסור?" ת"ל: 'ובארצכם לא תעשו', שמשמע ממנה שחשבו את כוס של עיקרין לאיסור תורה, תירצו: "הני מילי היכא דקא מיכוין, הכא מעצמו הוא", ובזה אין איסור, כמו שאמר ר' יוחנן לגבי תרנגול. אבל כשדחו את הראיה מר' יוחנן, לכאורה חזרו להבנה שהאיסור בכוס של עיקרין הוא מן התורה. אמנם יש לדחות, שאף על פי שנדחתה הראיה, החילוק בין מתכוון לאיברים לבין נעשה מעצמו לא נדחה, ובנעשה מעצמו האיסור אינו מדאורייתא. ה"חזון איש" (אבן העזר, סימן יג) נוטה לדעת מי שסבור שכוס של עיקרין אסורה מן התורה, ומסייע את דבריו ממהלך הגמרא באופן אחר, וכתב שיש לדחות את הסיוע. עיין שם.

איברים שבגלוי נאסר לסרס, ורק עליהם נאמר "ובארצכם לא תעשו", ואם כן גם סירוס פנימי באיש אינו אסור מן התורה. בשלמא לר' אליעזר בן יעקב ור' יוסי, ש"ובארצכם לא תעשו" מרבה לעניין סירוס גם איברים שאינם בגלוי, יש לומר שהוא מרבה גם כוס של עיקרין וגם אישה, כדעת תנא קמא ב"תורת כהנים", ולדעתם כתבו התוספות שכוס של עיקרין אסורה מן התורה, אבל התוספות מביאים ראיה מן הסוגיה בשבת, והלוא היא כר' יהודה. ואילו היו התוספות סוברים כדעת "יראים", שבאישה אין איסור סירוס גם לתנא קמא, מפני שאינה מצווה בפרייה ורבייה, היה אפשר להבין שבאיש גם כוס של עיקרין, שהוא סירוס פנימי, אסור מן התורה, כמו שלר' אליעזר בן יעקב ור' יוסי הוא אסור גם באיברים שאינם בגלוי, אבל התוספות אינם סוברים כדעת "יראים", שהרי כתבו (שם קי ע"ב, ד"ה והתניא; שם קיא ע"א, ד"ה בזקנה) שבאישה אין שייך סירוס גם בשלב שהגמרא מדברת בו לפי ר' יוחנן בן ברוקא.

ובשו"ת חתם סופר (אבן העזר, סימן כ), מעלה את הסברה שר' יהודה ממעט נקבה מן הסירוס, מפני שהבין שהמום "כרות" וחבריו האמורים בפרשה זו הם כמו "כרות" האמור ב"לא יבוא פצוע דכא וכרות שפכה" (דברים כג, ב) בגיד וביצים של זכר (משנה, יבמות ח, ב), דהיינו שאיסור סירוס ואיסור פצוע דכא וכרות שפכה לעניין ביאה בקהל ה' מעניין אחד הם, והם עוסקים בזכרים. ומה שאמר ר' יהודה ב"תורת כהנים" שהמילה "בהם" ממעטת נקבות אינו מתייחס להיות "מעוך וכתות" וכו' מומין שבגלוי, כמו שאמרנו לעיל, אלא להיותם באיברי הזכר. ולפי זה יש לומר שלר' יהודה, "ובארצכם לא תעשו" מרבה כל סירוס בזכר, אפילו באמצעות כוס של עיקרין, כמו שלדעת ר' אליעזר בן יעקב ור' יוסי הוא מרבה גם סירוס שאינו בגלוי. וגם ר' אליעזר בן יעקב ור' יוסי יכולים לסבור שהדברים אמורים רק בזכרים. כך אפשר להבין את דברי התוספות, האומרים שאיסור כוס של עיקרין הוא מדאורייתא, אף על פי שאין סירוס באישה.⁸ וה"יראים" כתב: "הכתוב לא דיבר כלל אלא בזכרים, דכתיב ונתוק וכרות, ונקבות לאו בני הכי נינהו". וצריך עיון כוונתו, כי לכאורה גם ברחם אישה שייך ניתוק וכריתה, ואולי כוונתו כדעת ה"חתם סופר", ומכל מקום לפי הבנתו, שהתורה מדברת רק על זכרים, מובן איך הגיע לקביעה שרעיון איסור הסירוס קשור לחיוב פרייה ורבייה באדם ולמקבילו בבעלי חיים, כי אם התורה אוסרת את הסירוס בזיקה לאיברי הזכר, מתבקש שרעיון האיסור הוא ביטול יכולת ההולדה של הזכר דווקא, המצווה על פרייה ורבייה והפעיל במעשה ההולדה.⁹

8 ה"חתם סופר" עצמו סובר, על פי דברי הרמב"ם, שאיסור כוס של עיקרין הוא מדרבנן, ומדאורייתא רק סירוס איברי הזכר אסור.

9 הרמב"ם פוסק לעניין הקרבה כר' יהודה במחלוקתו עם ר' אליעזר בן יעקב ור' יוסי (משנה תורה, ביאת המקדש, פרק ז, הלכה ח). וה"כסף משנה" (שם) התקשה מדוע סטה מן הכלל שהלכה כר' יוסי נגד ר' יהודה. לפי דרכנו לעיל, שר' יהודה ממעט נקבות לשיטתו ש"ובארצכם לא תעשו" אינו מוסיף על "מעוך

מחלוקת הראשונים בכוס של עיקרין והשפעתה על דין סירוס אישה

הראשונים נחלקו אפוא בשאלה אם שתיית כוס של עיקרין אסורה מדאורייתא או מדרבנן: הרמב"ם והראב"ד סוברים שאיסורה מדרבנן, ואילו מדברי התוספות נראה שלדעתם איסורה מדאורייתא. גם מדברי הרמב"ן בחידושו (שבת קי ע"ב) נראה שהוא סובר שכוס של עיקרין אסורה מן התורה, שהרי תחילה הוא כותב שהטעם למה שאמרה הגמרא, ששתיית כוס של עיקרין על ידי סריס אסורה משום סירוס אחר סירוס, הוא:

בסריס חמה שאינו מוליד, אבל מתאוה ובוועל, וכשהוא שותה כוס של עיקרין הללו מיעקר [=נעשה עקר] לגמרי, ואינו מתקשה כלל, ואינו יכול להיות נזקק לנשים, וזה אסור לפי שהקפידה תורה על תוספת סירוס.

משמע שהוא סובר שהאיסור הוא מדאורייתא. ובסוף דבריו כותב הרמב"ן שאולי אין צורך להעמיד את קושיית הגמרא מסירוס אחר סירוס בסריס חמה דווקא, אלא אפילו בסריס אדם, "כיון דחייבה תורה על נותק אחר כורת אע"פ שהוא סריס גמור ואינו מוסיף כלום, כיון שעשה מעשה סירוס אסור, אף זה כן". רוצה לומר, אף סריס אדם השותה כוס של עיקרין כן, ושוב משמע שאיסורו מן התורה.¹⁰

מכל מקום, עולה מדברי הרמב"ן חידוש, שלא רק מניעת יכולת ההולדה נחשבת סירוס, אלא גם מניעת יכולת הבעילה ממני שיכול לבעול, אף אם אינו יכול להוליד מחמת לקות בזרעו. הרי אומר: "הרעיון של המצווה", לדעת הרמב"ן, אינו רק מניעת יכולת ההולדה, כמו שהגדרנו לעיל, אלא גם מניעת יכולת ההזדווגות, שהיא צורך טבעי לכל בעל חיים. וה"חזון איש" (אבן העזר, סימן יג) הסתפק האם יש איסור סירוס בפרד, שאינו יכול להוליד אך יכול לבעול (חולין עט ע"א), וכתב שאף על פי שבסריס חמה ודאי יש סירוס, אולי

וכתות" וכו' שבאיסור הקרבה, ורק במומין שבגלוי יש איסור סירוס, ואילו לדעת ר' אליעזר בן יעקב ור' יוסי, ש"ובארצכם לא תעשו" מוסיף סירוס שאינו בגלוי, גם נקבות נוספו - מובן מדוע פסק הרמב"ם כר' יהודה, מפני שהסוגיה בשבת כמותו. אבל לפי דעת ה"חתם סופר", שמה שר' יהודה ממעט נקבות מסירוס אינו דווקא לשיטתו בהקרבה, אין הסוגיה בשבת מוכיחה שהלכה כר' יהודה בהקרבה, ונשאר הקושי שהעלה ה"כסף משנה".

10 בשו"ת יביע אומר (חלק ח, אבן העזר, סימן יד), מביא דברי אחרונים שלמדו מדברי הרשב"א (שבת קי ע"ב, ד"ה ובתוספות), ומדברי הריטב"א ביבמות (סג ע"ב), שהם סוברים שאיסור כוס של עיקרין הוא מדרבנן. עיין שם. אך לעניות דעתי אין זה מוכרח, מפני שהרשב"א מדבר בשלב שבו הגמרא רצתה להוכיח מדברי ר' יוחנן שמעצמו שרי, אך אחרי שנדחתה ההוכחה, יש לומר שחוזרים להבנה שהאיסור בכוס של עיקרין הוא מדאורייתא, כאמור לעיל (הע' 7). והריטב"א מדבר על עקרות זמנית, ולא על שתיית כוס של עיקרין המעקרת לגמרי. עיין שם. אמנם ה"יראים" והמאירי (שבת קי ע"ב, ד"ה זה שכתבנו) סוברים בפירוש כרמב"ם, שכוס של עיקרין אסורה רק מדרבנן.

רק מין ששייכת בו הולדה שייך בו איסור סירוס, והוא מסיק שהדעת נוטה לאיסור. ולפי האמור כך, עולה מדברי הרמב"ן.

על מה שאומרת הגמרא שלאשה מותר לשתות כוס של עיקרין, כתב הרמב"ן (שם) שהוא משום "שאין בה דין סירוס", וכן כתב הרשב"א (שם קיא ע"א, ד"ה בזקנה): "דבאשה ליכא משום סירוס". והיינו כדעת ר' יהודה. ומשמע שלדעתם בסירוס אישה בידיים אין אפילו איסור דרבנן, כי ראינו שלדעת הרמב"ן כוס של עיקרין לזכר ככל הנראה אסורה מן התורה, ואם סירוס אישה אסור מדרבנן, מדוע לא יהיה באישה איסור דרבנן גם בכוס של עיקרין, הלוא כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. אך קשה מלשון התוספתא, "ואת הנקבות פטור", שמשמעה בפשטות פטור אבל אסור, כאמור לעיל. והנה ב"שולחן ערוך" פסק שהמסרס את הנקבה פטור אבל אסור (אבן העזר, סימן ה, סעיף יא). וכתב על כך הט"ז (שם, ס"ק ו):

וכתב המגיד משנה מדתני אין סירוס בנקבות, ולא אמר מותר לסרס הנקבות, שמע מינה חיוב הוא דליכא אבל איסורא איכא, ומשום הכי כתב הרמב"ם כאן לשון פטור. ולא נראה לי דקדוק זה מגמרא, דודאי גם לשון אין סירוס בנקבות מורה על היתר כמו לשון מותר, אלא הטעם כיון שמסרס אותה על ידי מעשה כגון הכאה או בעיטה או שאר דברים הגורם סירוס, ובא על ידי מעשה שלו, אין לומר בו היתר, דאפילו בבהמה אסור משום צער בעלי חיים בלא איסור סירוס.

והנה הט"ז כנראה לא ראה את התוספתא שכתוב בה בפירוש לשון "פטור", ומכל מקום הסברו ללשון הרמב"ם מתאים כמובן גם לתוספתא: המסרס הוא חובל, ולכן אי אפשר לומר שמותר לסרס נקבה, לא מיבעיא באדם שאסור לחבול בו, אלא אף בבהמה אסור לחבול משום צער בעלי חיים. אבל כוס של עיקרין, שאין בה חבלה, מותרת. ואף אילו הייתה בה חבלה, הייתה מותרת לצורך רפואה ממחלת הירקון.

לשיטת הט"ז, שהיא ככל הנראה שיטת הרמב"ן והרשב"א, יוצא אפוא שכריתת הרחם או השחלות לצורך רפואי גם כאשר אין בו פיקוח נפש מותרת, שהרי אין שום איסור בחבלה לצורך רפואה.

שיטת הגר"א בסירוס אישה

לגר"א יש שיטה מיוחדת בהבנת מחלוקת התנאים ב"תורת כהנים". על לשון ה"שולחן ערוך", "והמסרס את הנקבה בין באדם בין בשאר מינים פטור" (אבן העזר, סימן ה, סעיף יא), כתב הגר"א בביאורו:

תו"כ שם: מניין שאף הנקבות בסירוס, ת"ל "כי משחתם". ר' יהודה אומר "בהם", ואין הנקבות בסירוס. ופסק כתנא קמא, אלא דאין בהם מלקות כיון דלא נכללו בל"ת ד"לא תעשו".

ועל האמור ב"שולחן ערוך" בסעיף שלאחריו, שהמשקה כוס של עיקרין הרי זה אסור ואין לוקין עליו, כתב הגר"א:

דליתנהו בכלל "ומעוך" כו' אלא בכלל "משחתם", דלהכי לא נפקא אשה אלא מ"משחתם" כיון דלא שייך בה "ומעוך" כו' בגיד וביצים, ואין לוקין כנ"ל.

הרי שהוא רואה בפסוק "כי משחתם בהם" איסור עשה, והבין שהרמב"ם וה"שולחן ערוך" פסקו כתנא קמא, ומה שהמסרס את הנקבה או המשקה כוס של עיקרין לזכר פטור אבל אסור אינו משום שהוא איסור מדרבנן, אלא משום שאין בו לאו של "לא תעשו", אלא איסור עשה מן "משחתם בהם".

ופלא על מי שכל חדרי תורה גלויים לפניו, שנתעלמה ממנו התוספתא במכות, שמפורש בה שלדעת תנא קמא המסרס את הנקבה חייב, דהיינו חייב מלקות. וכבר הקשה כן ב"מצפה שמואל" על התוספתא ולשון רבנו הלל בפירושו לדברי תנא קמא ב"תורת כהנים" (אמור, פרשה ז, אות יב): "מניין שהמסרס הנקבות חייב כי היכי דחייב בזכרים". וגם עצם ההנחה שלדעת תנא קמא הוא איסור עשה צריכה עיון, כי אין זה דומה לשאר איסורי עשה שבהם הכתוב אומר את הדבר המותר לעשות או שצריך לעשותו, וממנו אנו שומעים את הדבר האסור בדרך "מכלל הן אתה שומע לאו", כגון: באיסור עשה דמצרי ואדומי, שמכלל "בנים אשר יולדו להם דור שלישי יבוא להם בקהל ה'" (דברים כג, ט) אתה שומע שלפני דור שלישי הם אסורים לבוא בקהל; או שמכלל "והוא אשה בבתוליה יקח" (ויקרא כא, יג) אתה שומע שאסור לו לקחת אישה בעולה; וכן מכלל "כי אם צלי אש" (שמות יב, ט) אתה שומע שמה שאינו צלי אש אסור. אבל בפסוק "כי משחתם בהם" אין לשון היתר שמכללו אתה למד איסור, אלא הוא מתייחס לאיסור האמור לעיל בלשון "לא תעשו" ומכליל בו גם נקבות, ואם כן סירוס נקבה לדעת תנא קמא הוא בכלל לאו "ובארצכם לא תעשו".

ועוד קשה להבין לשיטת הגר"א, מדוע לאישה מותר לשתות כוס של עיקרין, הרי הגר"א כותב שהאיסור בכוס של עיקרין נלמד מן "משחתם בהם", ואיסור זה הלוא אמור לשיטתו גם בנקבות, ואם כן מדוע נפסק ב"שולחן ערוך" (שם, בסוף סעיף יב) שמותר לאישה לשתות כוס של עיקרין, ואף הגר"א (בתחילת הסעיף) מביא את התוספתא ביבמות שמפורש בה כן.

והנה בשו"ת איגרות משה מחזיק בשיטת הגר"א וכותב (אבן העזר, חלק א, סימן יג):

ובמגיד משנה פט"ז מאיסורי ביאה הי"א יש פלא, שמפרש דהרמב"ם מפרש דר' יהודה רק פוטר, ולכאורה הוא משום דפסק כה"ק. ואולי סובר המ"מ דלת"ק איתרבו גם לחיוב בנשים, וזה לא מסתבר, דאם כן היה לו לחייב בכוס של עיקרין, ואם לא מרבה כוס של עיקרין, מה יעשה ר' יהודה בקרא דמשחתם. וצ"ע. והנכון כהגר"א, דאדרבה פסק כה"ק דהלכה כרבים.

דברים אלה הם כאמור נגד תוספתא מפורשת במכות, אך גם בלי התוספתא אין כאן שום פלא על ה"מגיד משנה", שכן ה"מגיד משנה" כותב בפירוש שהרמב"ם פוסק כר' יהודה, מפני שסתמא דגמרא בשבת כמותו, כמו שכתבו הרמב"ן והרשב"א שם, שבאישה אין דין סירוס. ומצינו לא פעם שאם סתמא דגמרא נוקט כדעת יחיד, הפוסקים מוכיחים מזה שהלכה כמותו. ומה שהקשה ה"איגרות משה", מה יעשה ר' יהודה בקרא ד"משחתם", כי למעט נקבות אין צורך במיעוט, יש לומר שאלמלא המיעוט היינו חושבים שכל שמשחית איברי הולדה הוא בלאו של "בארצכם לא תעשו", גם אם הם איברים פנימיים ואין בהם איסור הקרבה, כמו שכתבו התוספות בבכורות, שאיסור "בארצכם" חל גם על סירוס בביצים, שלדעת ר' אליעזר בן יעקב ור' יוסי אינו מום שבגלוי ואין בו איסור למזבח.¹¹

ובתשובה מאוחרת חזר בו קצת ה"איגרות משה", והראה שרבנו הלל והתוספות והרמב"ן והרשב"א חולקים על שיטת הגר"א, וסוברים שדעת סתמא דגמרא בשבת כדעת ר' יהודה, וכתב שאף אם יש איסור דרבנן בסירוס אישה, יש לומר שבמקום צער גדול לא גזרו רבנן, והסיק שיש להקל לבצע ניתוח של סירוס באישה שבאופן אחר לא תוכל לחיות חיי אישות עם בעלה, שהרי זהו צער גדול (שו"ת איגרות משה, אבן העזר, חלק ד, סימן לד).

סיכום

נפסק ב"שולחן ערוך", על פי דעת הרמב"ם, שהמסרס את האישה פטור אבל אסור. לפי מה שהתברר לעיל, האיסור אינו מדאורייתא אלא מדרבנן. לדעת הט"ז, איסור מדרבנן זה אינו מיוחד לסירוס, אלא הוא חלק מן האיסור לחבול בגוף האדם. איסור החבלה בגוף אינו קיים כאשר יש צורך רפואי בחבלה, אף כשאין מדובר בפיקוח נפש.

גם אם אין מקבלים את הבנת הט"ז בדעת הרמב"ם וה"שולחן ערוך", אלא חוששים שיש איסור דרבנן מיוחד לסרס אישה, יש לומר שבמקום חולי או צער גדול לא גזרו רבנן. ועוד, שיש לצרף את שיטות הרמב"ן והרשב"א וה"ראים" והסמ"ג, הסבורים שאפילו מדרבנן אין

11 ויש להעיר שאמנם עפר אנחנו תחת כפות רגלי גאונותו של הגר"א, אבל אין הכרח להצדיק תמיד את דעתו ולהעדיפה על דעת ראשונים.

איסור לסרס אישה, וקיימא לן שבאיסור דרבנן סומכים אפילו על דעת יחיד בשעת הדחק. למסקנה יש להתיר אפוא כריתת רחם או שחלות של אישה מחמת צורך רפואי, כולל יצירת האפשרות לחיי אישות תקינים.

לא נגענו בדיון זה בשאלת מחויבותה של אישה נשואה לאפשר לבעלה לקיים מצוות פרייה ורבייה ומצוות "לְעֶרֶב". עניין זה ראוי לדיון נפרד, אולם נציין בקצרה שה"חתם סופר" (אבן העזר, סימן כ) פוסק שאישה שבעלה קיים כבר מצוות פרייה ורבייה מדאורייתא, אינה חייבת לצער את עצמה צער גדול בשביל לאפשר לבעלה לקיים מצוות "לערב", והיא רשאית לעקר את עצמה.

דת ומדינה





חילופי ראיות והסגרה בין מדינות: התמודדות מדינת ישראל עם ארגוני פשיעה על פי ההלכה

- הקדמה ■ הסגרת עברייני להצלת אחרים
- הסגרת עברייני וערכות הדדית ■ הרחקת העברייני מן הקהילה ■ נזק ציבורי כשיקול להסגרת עברייני ■ ערך הרחמים כשיקול להסגרת עברייני ■ הפגיעה בריבונות המדינה
- סוג העונש ומקום ריצויו ■ סיכום

הקדמה

בשנים האחרונות גברה פעילותם של ארגוני הפשע במדינת ישראל.¹ ארגונים אלה עוסקים בשיטתיות ובצורה מסודרת בסוגי פשע לחיזוק מעמדם, ולעתים משלבים בפעילותם גם עסקים חוקיים כדי להסוות את עסקיהם הלא חוקיים. מאפייני הפשע המאורגן הם: חוסר אידיאולוגיה, מבנה היררכי בעל מנהיגות ויציבות וחלוקת תחומי ההתמחות והמשאבים בין חבריו, כגון: סחר בסמים, הימורים, הלוואות בשוק האפור, הלכנת הון, עבדות, סחר בנשים, סחיטה באיומים ועוד.² למעשה, כל ארגון מנסה לפעול בכל תחום העשוי להניב לו רווחים כספיים ניכרים תוך סיכון מועט יחסית לענישה הפלילית והאזרחית,

1 לסקירה מוקדמת, ראה מנחם אמיר "פשע מאורגן" פלילים ד' 189 (התשנ"ד), עמ' 208-210.
2 ראה למשל גדי אשד "הפשעה המאורגנת בישראל ובעולם: מגמות ותהליכים" המשפט 11 [עמ' 499 (התשס"ז)], עמ' 502-503. יש לציין כי סעיף 1 לחוק מאבק בארגוני פשיעה, התשס"ג-2003, ס"ח 1894, מגדיר ארגון פשע כ"חבר בני אדם, מואגד או בלתי מואגד, שפועל בתבנית מאורגנת, שיטתית ומתמשכת לעבירת עבירות שלפי דיני ישראל הן מסוג פשע".

כגון השתלטותם על שוק מחזור הבקבוקים וגריפת דמי הפיקדון תמורתם לכיסיהם, עד שעקב פעילותם, עלתה הצעה לבטל את חוק הפיקדון על מכלי משקה, התשנ"ט-1999, כדי לצמצם את מקורות ההכנסה של עולם הפשע.³

החברות בארגונים הללו מעניקה לחבריהם יוקרה, והמשמעת בהם נוקשה הן כלפי פנים הן כלפי חוץ.⁴ בזה שונה במובהק העברייני מן "הדור הישן", הנמצא בשולי החברה ומוקע על ידה, מן העברייני "העובד" בארגון פשיעה במשך שנים, וזוכה לתמיכה חברתית משמעותית מחברי ארגונו.⁵

אם בעבר פגע העברייני בעיקר ביחידים, פוגעים ארגוני הפשיעה כיום גם בקבוצות נרחבות באוכלוסייה על ידי שליטה בתחומי המסחר, הספקת שירותים, חלפנות כספים ועוד. נוסף על זה, הם פועלים להבטיח את נאמנותם של אנשי משטרה, משפט וממשל, לאינטרסים שבבעלותם.⁶ בספרות המחקר, מקובלת ההנחה שפעילות ארגוני הפשע בישראל, בדומה לפעילותם של ארגוני הטרור, עשויה לערער את מבנה השלטון בישראל, את הסדר החברתי והכלכלי ואת התהליכים הדמוקרטיים.⁷ זאת בשל רצונם של ארגוני הפשע לעסוק בתיווך בין מערכות כלכליות, שלטוניות וחברתיות, כדי להעצים את השפעתם.⁸

פעילותם של ארגונים אלה אינה מצטמצמת לגבולותיה של מדינת ישראל. העולם שאנו חיים בו מוגדר כיום כ"כפר גלובלי". הגדרה זו באה לבטא את העובדה שאמצעי התקשורת והמעבר בין המדינות נעשו נגישים יותר, וממילא נתקצרו המרחקים הגאוגרפיים והתרבותיים בין המדינות.⁹ מאפיין מודרני זה הופך לעתים ארגוני פשע מקומיים לארגונים חובקי עולם המקיימים פעילות עבריינית במספר רב של מדינות.¹⁰

- 3 יורם גבאי כלכלה פוליטית: בין מראית עין כלכלית למציאות כלכלית (התשס"ט), עמ' 300.
- 4 בפסיקה ניכרת המגמה לגרוס שמרכיב זה אמור לבוא לידי ביטוי גם בהתייחסותם של שופטים לפעילותם של עבריינים כקבוצה במגוון עברות. ראה למשל דברי השופט טירקל בבש"פ 4247/03 מדינת ישראל נ' יעקב קקון (2003). עם זאת, יש להדגיש כי הצייתנות הפנימית של העברייני לארגון אינה ברורה מאלה (ראה שלמה גיורא שהם, משה אדד וגיורא רהב קרימינולוגיה, מהדורה ה', מורחבת ומתוקנת, התשס"ד, עמ' 67), ולכן אין לראות בה עובדה שלא ניתן לשנות אותה.
- 5 יש לציין כי לעתים גם עברייני זה נזקק לשירותיו של ארגון הפשע (אמיר, לעיל, הע' 1, עמ' 199).
- 6 ראה למשל תיקון 13 לחוק איסור הלבנת הון, תש"ס-2000, ס"ח 1753, משנת 2014, המחיל על מייצגים אלה את החובה לזהות לקוח המקבל מהם שירות עסקי בעל אופי פיננסי.
- 7 מנחם אמיר "פשע מאורגן בין לאומי: תחילתה של תיאוריה ושיקולי מדיניות" מגמות בקרימינולוגיה: תאוריה מדינית וישום (מאיר חובב, לסלי סבה ומנחם אמיר עורכים, התשס"ג), עמ' 323; אשד (לעיל, הע' 2), עמ' 512.
- 8 מנחם אמיר "היש פשע מאורגן בישראל?" שערי משפט ב 321 (התשס"א), עמ' 325.
- 9 עמדתי על מאפיינים אלו בזיקה לתקנת עגונות במקום אחר. ראה ירון זילברשטיין "תקנת עגונות והעיתונות המודרנית: להשפעותיו של ה'כפר הגלובלי' במשפט העברי" קשר 40 (התש"ע), עמ' 109-114.
- 10 אשד (לעיל, הע' 2), עמ' 508-509.

היקף פעילות זה, בצירוף תחכום הולך וגובר של השותפים לפשע, יוצר קושי רב להציג בפני מערכת המשפט במדינת ישראל תשתית ראייתית מספקת להרשעת העבריינים ושולחיהם ולהכנסתם לכלא לתקופה ארוכה. לכן, התפיסה המקובלת כיום היא שהלחימה בפשע המאורגן מחייבת בניית מנגנונים לשיתוף פעולה וחילופי ראיות החוצים גבולות ושיטות משפט, ואף לניהול חקירות משותפות עם מדינות זרות.¹¹ מכאן עולה הצורך לחילופי מידע מודיעיני וראיות נגד העבריינים בין המדינות תוך ניצול היתרונות הגלומים במערכות המשפט להרשעת העבריינים גם שלא במדינתם.

המושג "הסגרה" במשפט הכללי מתייחס לשלושה סוגים של אנשים: מי שהוגש נגדם כתב אישום, מי שהועמדו לדין והורשעו, ומי שהורשעו בהיעדרם.¹² חשוב להדגיש שיש לראות בהסגרה מוסד משפטי ולברר את התשתית הרעיונית והמוסרית שהוא מיוסד עליה, ולא לראותו כפעולה משפטית פרוצדוראלית גרידא.¹³

במאמר זה, נבקש להתמקד בשאלת מעמדו ההלכתי של מנגנון חילופי ראיות וחקירות משותפות עם מדינות זרות, כדי לשפוט, ואף להעניש, את העבריינים במדינת ישראל או לחילופין במדינה אחרת שהם נמצאים בה. לעומת דיונים הלכתיים קודמים בסוגיית ההסגרה, שעסקו בשאלת מסירת העברייין לשיפוט וענישה במדינה זרה, החידוש במאמר זה הוא הדיון בשלב מוקדם יותר של ההליך המשפטי, של איסוף הראיות, החקירה וגיבוש כתב האישום, שעולה בו השאלה אם ניתן להגיש סיוע ראייתי למדינה זרה ולהפעיל את כללי "היד הארוכה"¹⁴ כדי להביא להגשת כתב אישום, ואף להביא כחלק ממנגנון זה לביצוע העונש במדינה זרה מתוך אינטרס משותף של שתי המדינות לפעול נגד העבריינים.

יש להקדים ולומר כי שאלת ההסגרה נידונה רבות בספרות ההלכה, ואנו נסקור אותה כאן רק בקצרה כהקדמה לדיון שלפנינו. במקרה שלפנינו, הדיון לא יתמקד בשאלת בקשת הסגרה מוגמרת מצד מדינה זרה, אלא בקיומה של מערכת חילופי ראיות העשויה לסייע להגשת בקשת הסגרה ממדינת ישראל.

11 אשד, שם. יש להדגיש כי עצם ההבנה בצורך בסולידריות בין-לאומית בתחום זה התפתחה רק בזמן מאוחר (חוק ההסגרה הראשון נחקק בבלגיה בשנת 1833). וראה שנאור זלמן פלר דיני ההסגרה (התש"ם), עמ' 2-16.

12 יורם דינשטיין "הסגרה במשפט הבינלאומי" קרימינולוגיה, משפט פלילי ומשטרה 3 [עמ' 219] (התשל"ב).
13 לדיון בעניין זה, ראה פלר (לעיל, הע' 11), עמ' 17.

14 ראה ע"פ 7303/02 אברהם הקש נ' היועץ המשפטי לממשלה, פ"ד נז(6) 481 (2003).

הסגרת עברייני להצלת אחרים

מקרה מפורסם של הסגרה מובא בתוספתא (תרומות ז, כ):¹⁵

סיעה של בני אדם שאמרו להם גוים: תנו לנו אחד מכם ונהרגהו, ואם לאו הרי אנו הורגין את כולכם - יהרגו כולן ואל ימסרו להן נפש אחת מישראל. אבל אם ייחדוהו להם, כגון שייחדו לשבע בן בכרי - יתנו להן ואל יהרגו כולן. אמ' ר' יהודה: במי דברים אמו'? בזמן שהוא מבפנים והן מבחוץ. אבל בזמן שהוא מבפנים והן מבפנים, הואיל והוא נהרג והן נהרגין - יתנוהו להן ואל יהרגו כולן.

הרקע המקראי שביסוד ברייתא זו הוא הריגתו של שבע בן בכרי (שמואל ב כ, טו-כב),¹⁶ שבו הטיל יואב בן צרויה מצור על עיר כדי ללכוד את שבע בן בכרי, ואנשי העיר החליטו לשתף פעולה עמו ולהרוג את שבע בן בכרי.¹⁷ ברייתא זו, שהממד האקטואלי שבה לא פסק במהלך הדורות,¹⁸ דנה בשאלת כימות החיים: האם ניתן להציל חיים של רבים במחיר חייו של אדם אחד? עונש המוות המוטל על הרוצח במשפט העברי מלמד כי לא ניתן לכמת את חייו של האדם,¹⁹ והשאלה העולה בברייתא זו היא אם יש חריגים לכלל זה. הברייתא הזאת מדגישה את הצורך בזיהוי של אדם מסוים ואף בהפללתו המפורשת בעונש מוות כדי להסגירו לידי גויים (לשיטת ר' שמעון בן לקיש בירושלמי, תרומות ח, ד). הרמב"ם

15 למקבילות, ראה: ירושלמי, תרומות ח, ד; בראשית רבה, פרשה דצ.

16 סיפורים אחדים במקרא עוסקים בהיבטים של הסגרה: הסגרת שמשון לפלשתים (שופטים, פרק טו), הסגרת בני בלעיל משבט בנימין (שופטים, פרקים יט-כ), והסגרת שבע בן בכרי (שמואל ב, פרק כ). לדיון במקורות אלו מנקודת מבט הלכתית, ראה למשל שו"ת דיברות אליהו, חלק ג, סימן כט. נאמר במקרא: "וכי יִזְדַּ אִישׁ עַל רֵעֵהוּ לְהַרְגוֹ בְּעֶרְמָה, מֵעַם מִזְבְּחֵי תִקְחֵנוּ לְמוֹת" (שמות כא, יד). במקרה זה, מדובר במי שרוצח את חברו ונמלט אל מקום המזבח בהנחה שהמקום הקדוש יגן עליו מפני עונש המוות הצפוי לו. ונדרש פסוק זה במכילתא: "מֵעַם מִזְבְּחֵי תִקְחֵנוּ לְמוֹת". נמצינו למדין סנהדרין בצד המזבח" (מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה ד). מטרתה של דרשה זו להדגיש את הצורך בבדיקה יסודית אם אכן העונש הראוי לאדם זה הוא עונש מוות. בדיקה זו אינה מונעת את ביצוע העונש, והרוצח מוצא להורג. מכאן עולה כי גם מקום קדוש אינו יכול לשמש מחסה לעבריינים, ועל העברייני לשאת בעונשו.

17 לדיון בהבחנה בין אדם רגיל לבין מי שהוא בגדר מורד במלכות, ראה דברי ר' חיים מוולוז'ין, שהובאו בחידושי הגר"ז, סימן קסה.

18 לדיון בברייתא זו, ראה: מאיר איילי "התוספתא 'סיעה של בני אדם' והשתקפותה בספרות השו"ת" מחקרי תלמוד ג 29 (יהושע זוסמן ודוד רוזנטל עורכים, התשס"ה); ישעיהו בן פזי "מסירת יהודי לנכרים במקורות התלמודיים" דיני ישראל כג 1 (התשס"ה), עמ' 15-30. לדיון בשאלה אם מותר לישראל להשתדל עבור אנשים שלא ייקחו אותם, וממילא ייקחו אנשים אחרים, ראה לדוגמה שו"ת נודע ביהודה, מהדורא תניינא, יורה דעה, סימן עד.

19 ראה: משה גרינברג "הנחות יסוד של החוק הפלילי במקרא" תורה נדרשת 13 (אברהם שפירא עורך, התשמ"ד), עמ' 22-25; יאיר לורברבוים "על רצח, עונש מוות והאדם בצלם אלוהים בספרות חז"ל" פלילים ז 223 (התשנ"ט).

פוסק להלכה כברייתא, אך מדגיש כי גם במקרה של זיהוי מפורש של האדם המבוקש "אין מורין להם כן לכתחלה" (משנה תורה, יסודי התורה, פרק ה, הלכה ה).²⁰

הבריייתא מדגישה את שאלת הסגרתו של אדם והריגתו של אדם חף מפשע, כשהחלופה שמציעים הגויים היא הריגת חבורה של בני אדם. הבריייתא אינה נוקטת מונח זה במפורש, אך נראה כי מדובר בניסיון לשבירת הערבות ההדדית של החברים בחבורה. נוסף על זה, היענות לתביעה זו עשויה להוביל לדפוס קבוע של דרישות מאותה חבורה של יהודים. לעומת זאת, במקרה הנידון במאמר זה, המשפט הבינלאומי עוסק בבקשת הסגרה של עבריין כדי להענישו כדין על מעשיו.

מכאן שכל דיון בבריייתא זו בזיקה לדיני ההסגרה בימינו, צריך להתחיל בשאלה אם בקשת ההסגרה נובעת ממעשים מסוימים שעשה האדם, ויש לשקול את חומרתם של מעשים אלו. כיוון שהליך ההסגרה בימינו אינו כולל איום חיצוני ממשי על המדינה, דומה שיש להתמקד בעברה שעשה האדם ובמידת הנזק העתידי שהוא גורם לחברה שהוא חי בה.²¹

עם זאת, ניתן למצוא נקודת השוואה של מרידה במלכות בין המציאות המתוארת בבריייתא ובין המציאות שאנו מבקשים לדון בה במאמר זה. הבריייתא מתירה למסור מורד במלכות, והסגרת עבריין החבר בארגון פשע נדרשת עקב פעילותו בארגון הפשע, העולה לכדי פגיעה משמעותית במדינה ובמוסדות השלטון שלה.

הסגרת עבריינים וערבות הדדית

מחלוקת עקרונית בשאלת היחס בין ערבות הדדית ובין היחס להסגרת עבריינים נזכרת בתלמוד (בבא מציעא פג ע"ב).²² הרקע למחלוקת זו הוא עצתו של ר' אלעזר בר' שמעון לממונה מטעם השלטון כיצד לתפוס גנבים ומינויו לביצוע התפקיד בעקבות עצתו המועילה:

אישתמע מילתא בי מלכא. אמרו: קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרונקא. אתיוה לרבי אלעזר ברבי שמעון, וקא תפיס גנבי ואזיל. שלח ליה רבי יהושע בן קרחה:

20 וראה הרב יהודה דוד בלייך "הסגרת פושע לעם נוכרי" תחומין ח 297 (התשמ"ז), עמ' 298.
21 ראה למשל שו"ת משנה הלכות (חלק ט, סימן שצו): "אפילו היכי שבשעבר לא היו העם פרוצים אלא שרואים הב"ד שאם לא יענישו זה בדינא רבה כגון מיתה וכיוצא בזה יהי' סכור שמהיום ולהבא יהיו העם פרוצים בעבירה זו וינהגו בה קלות גם זה מקרי [=נקרא] שהשעה צריכה לכך".
22 וראה גם דיון מקיף בעניין זה בשו"ת ציץ אליעזר, חלק יח, סימן ב, לגבי הסיפור המובא בבבלי (נידה סא ע"א): "הנהו בני גלילא דנפק עליהו קלא דקטול נפשא".

חומץ בן יין, עד מתי אתה מוסר עמו של אֵלֵהינו להריגה? שלח ליה: קוצים אני מכלה מן הכרם. שלח ליה: יבא בעל הכרם ויכלה את קוציו.

בסיפור זה מוצגת מחלוקת עקרונית בשאלת היקף תחולתו של עקרון הערכות ההדדית למול פעילותם של גנבים יהודים.²³ לדעת ר' אלעזר בר' שמעון, עקרון ההגנה על החברה מפני עבריינים גובר על עקרון הערכות ההדדית היהודית. ר' יהושע בן קרחה דוחה את דבריו, וטוען שערך הערכות היהודית למול החברה הרומאית גובר על הצורך להסגיר פושעים יהודים לידי הרומאים. נוסף על זה, ר' יהושע בן קרחה מכנה את ר' אלעזר בר' שמעון "חומץ בן יין".²⁴ בכך מדגיש ר' יהושע בן קרחה את ההבדל בין ר' שמעון בן יוחאי לבין בנו בשאלת היחס למלכות רומי, כפי שעולה מיחסו של ר' שמעון בן יוחאי לפעילות הרומאית במקום אחר בתלמוד (שבת לג ע"ב).

הראשונים שעסקו בסיפור זה העריכו אף הם הערכות מנוגדות ביחס לדרכו של ר' אלעזר בר' שמעון. בפרק הבא, נביא את פרשנותו של הרשב"א לאירוע זה, בגלל הדמיון שבהרחקת העבריין מקהילתו, ואילו בפרק זה, נביא את דעתו של רבנו המאירי. וזה לשונו (בבא מציעא פג ע"ב, ד"ה תלמידי):

תלמידי חכמים וחסידים ואנשי השם ראוי להם על כל פנים להרחיק עצמם שלא להתודע לרשות, וכל שכן לקבל מהם מנוי לתפוש גנבים וליסטים ושאר רשעי הדור לימסר להריגה. שכל שעושה כן הרי הוא גורם ליהרג הרבה נפשות מדין המלכות שלא מדין תורה. וכל שמסבב מיתתו שלא בדין תורה הרי זה אחד ממניי המלשינות והמסירה, וכמו שאמרו לאחד מגדוליהם: עד מתי אתה מוסר עמו של אֵלֵהינו להריגה. ואף על פי שהתנצל על זה ואמר: קוצים אני מכלה מן הכרם, כבר השיבוהו: יבא בעל הכרם ויכלה את קוציו. ואם תאמר שאף הוא מניחם אלא אם כן נודע בהם שמתחייבים מדיני ישראל, הרי עובר על חקי המלכות וטכסיסיו, ואף זה אסור לו, וכמו שאמר אחד מגדוליהם: ומאי אעביד? הורמנא דמלכא אנא. אחר שכן אין בה אלא להתרחק מזו ומכיוצא בה ולהשתדל עליה בכל כחו. כבר השיבו לאחד מהם: אביך ברח ללודקיא, את ברח לאסיא.

23 עקרון הערכות ההדדית הוא ערך מרכזי ביהדות. ראה למשל הסקירה בהקדמה לקובץ מסע אל האחוזה (ידידיה שטרן ובנימין פורת עורכים, התשע"ד). מובן שהשאלות המרכזיות בעיקרון זה נוגעות למשקלו ביחס לעקרונות הלכתיים אחרים, והדברים ארוכים. יש לציין כי לדעת מנחם אלון "דיני הסגרה במשפט העברי" תחומין ח 263 (התשמ"ז), עמ' 266-267, השאלה שבמחלוקת היא אם יזכה היהודי המוסגר למשפט הוגן.

24 ומפרש מהרש"א (חידושי אגדות, בבא מציעא פג ע"ב, ד"ה עד מתי): "לפי שקראו חומץ בן יין השיב לו חומץ נעשה מיין ע"י הקוצים שבכרם שנתקלקלו הגפנים על ידי הקוצים אבל כשיכלו הקוצים יתוקן הכרם ויחזור היין למוטב שלא יהא נעשה חומץ. ודו"ק".

נקודת המוצא של המאירי היא: דין המלכות אינו דין תורה, ולכן הוא פסול מעיקרו. דין תורה הוא דין צדק ודין ישר, ומכאן שדין המלכות נתפס כבעל תכונות הפוכות. מכאן שגם שיתוף פעולה עם המלכות בהקשר משפטי אסור תכלית האיסור. לכן מפרש המאירי גם את תשובתו של ר' אלעזר בר' שמעון כהתנצלות. יש לציין בקצרה כי לדעת יהושע גוטמן, יש ללמוד מנוסח הסיפור בבבלי שר' אלעזר התחרט על השירות שהעניק לרומאים,²⁵ ואילו לדעת שמא יהודה פרידמן, הנוסח העיקרי הוא נוסח פסיקתא דרב כהנא. לפי נוסח זה, ר' אלעזר בר' שמעון לא התחרט על השירות שהעניק לרומאים.²⁶

הרחקת העברין מן הקהילה

הרשב"א נוקט קו אחר ביחסו למעשהו של ר' אלעזר בר' שמעון. וזה לשונו (שו"ת הרשב"א החדשות מכתב יד, סימן שמה):

וגדולה מכל אלו בנדון שלפנינו, שאנו לא דננו, אלא נשאל נשאלנו מאת המלך יר"ה לראות בעינינו ולהגיד לו עצתנו לפי מה שעשה, ואמרנו שהוא יכול להמיתו, לפי שלא נאמרו כל הדברים הללו אלא כדיני סנהדרין מגזרת הכתוב. אבל בדינא דמלכותא אין משגיחין בכל אלו, שאין דינם אלא אחר ידיעת האמת, ונהרג בדיני המלכות אפילו על פי קרובים ואפילו על פי עצמו ושלא בהתראה ושלא בעשרים ושלושה, שאין דין המלכות אלא אחר ידיעת האמת. כי אם אין אתה אומר כן, אלא שאתה מעמיד הכל על דין תורה כדין סנהדרין, היה העולם שמם, שירבו הרצחנים וחבריהם...

עוד גדולה מזו, שהרי רבי אלעזר ברבי שמעון תפס גנבי ורשעי בהרמנא דמלכא ועניש וקטיל להו וכן רבי ישמעאל ב"ר יוסי. ואף על גב דאמר ליה רבי יאושע ן' קרחא: חומץ בן יין, עד מתי אתה מוסר עמו של אֵלֵהינו להריגה, וכן אמר ליה אליהו גם כן, מכל מקום לא נשוי לר' אלעזר ולר' ישמעאל בטועים גמורים בדינים מפורשים, אלא שמחמת חסידותם היה להם להמנע מלהרוג על מה שלא חיבה התורה מיתה גמורה וכיוצא בה.

בתשובה זו, מבקש מלך ספרד את חוות דעתו של הרשב"א על עונש מוות שהוטל על יהודי. להפתעתנו, הרשב"א אינו מבקש את רחמיו של המלך על אותו יהודי מתוך עקרון

25 יהושע גוטמן "על שירותו של ר' אלעזר ברבי שמעון אצל השלטונות הרומיים בארץ־ישראל" ציון יח 1 (התש"ג).

26 שמא יהודה פרידמן סוגיות בחקר התלמוד הבבלי (התש"ע), עמ' 394-395.

הערבות ההדדית הנזכר לעיל, אלא אומר שדין המלך דין אמת. לטוענים אפשריים נגדו על מסירת יהודי למלכות או התרת המתתו על ידיה, הוא מביא ראיה ממעשהו של ר' אלעזר בר' שמעון.²⁷ בזה מדגיש הרשב"א שני דברים, שהעברין חייב לבוא על עונשו ושהקהילה היהודית אינה מקום מחסה לעבריינים. לדבריו, אלמלא מערכת ההסגרה, הנזק החברתי לכלל הציבור היה גדול מאוד. הרב אליעזר יהודה וולדנברג מציין בזיקה לזה כי בפנקסי קהילות יהודיות, כגון בפנקסי קהילת ליטא, נאמר שתוקנו תקנות לגירוש יהודים מן הקהילה על עברות מסוימות.²⁸

הרב יואל סירקיש דן בעניין מי שנראה כמשתף פעולה עם אדם שפגע בדת הנוצרית. בעקבות זאת, הואשם אדם זה על ידי השלטון הנכרי בפגיעה בדת הנוצרית, והקהילה היהודית נדרשה להסגירו. בדבריו עוסק המחבר בברייתא הנזכרת לעיל ובעוד מקורות, ואומר (שו"ת ב"ח הישנות, סימן מג):

אם היהודי שהוא שמש הקהל קיבל לידו הכיס בפני הגוים, בין שקיבל אותו מיד היהודי עצמו שהיה הכיס שלו בין שקיבל אותו ע"י אחר, אין חילוק בכל ענין ודאי אמרינן מאחר דאיהו גרם לנפשיה לקבל הכיס בפני הגוי' מאותו היהודי שנתעללו עליו, ולא חשש שמא גם עליו יעלילו, א"כ הוא גופיה מסר עצמו לסכנה זו, שיגזרו עליו שיעמוד למשפט בדיניהם ע"ד הכיס שקיבל, ולכן רשאינן אנחנו (למוסרו) [למוסרו] אותו בידיהם למשפט.

טיעונו העיקרי של הב"ח ביחס למעשיו של אדם זה הוא רשלנותו כלפי עצמו. במקרה זה, ניתן לומר כי בהתנהגותו זו, הוציא אדם זה את עצמו מתוך הקהילה, ולכן הקהילה רשאית להרחיקו מתוכה.²⁹

בערך הערבות ההדדית, אין לכאורה הבדל בין פשיעה רגילה לבין פשע מאורגן, אך נראה כי מדברי הב"ח ניתן להבחין ביניהם. במאמר זה, אין אנו עוסקים במי שפשע חד פעמית,

27 יש לציין כי הן המאירי הן הרשב"א מזכירים בדבריהם את המושג "מידת חסידות". לכן ניתן היה לטעון ששניהם סבורים כי ממידת חסידות, אסור להסגיר את העברין, אלא שבפועל הרשב"א סובר שלאור המקרה המסוים שהובא לפניו, יש לסטות מעיקרון זה. דומה כי לאור דבריו הנחרצים של הרשב"א בדבר חשיבותה של המלכות ודיניה לקיומו התקין של העולם, יש לראות בדבריו אלה את תפיסתו העקרונית בשאלת הסגרת יהודי לשלטונות זרים, ואילו את דבריו על מידת חסידות ניתן לראות כהסבר לסיפור שבתלמוד הבבלי. יש להדגיש כי המחשבה המדינית תופסת מקום נרחב במשנת הרשב"א. ראה דוד פויכטונגר "תורת המדינה לר' שלמה בן אברהם אדרת (הרשב"א)", עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים התשס"ז.

28 הרב אליעזר יהודה וולדנברג הלכות מדינה (התשי"ב-התשט"ז), חלק א, עמ' ריד-רטו.
29 העצמת מרכיב הערבות ההדדית גם על חשבון ביטחון של הציבור במדינת ישראל מצויה בשו"ת דיברות אליהו (חלק ג, סימן כט, עמ' צג): "אסור להסגיר יהודי לגויים אפילו יחדוהו, כיון שאינו חייב מיתה בדיני ישראל כשבע בן בכרי... ואפילו אם יגיע סכנה למדינת ישראל ע"ז נמי יהיה אסור למוסרו".

אלא באדם שמקצועו ושיוכו החברתי הם בעולם הפשע. דומה כי ניתן לומר שמאפיין זה הוא עקרון הרשלנות שהב"ח דן בו, ומכאן שיש לנקוט את האמצעים הדרושים להרחקת אדם זה מן החברה.

לדעת הרב שאול ישראלי,³⁰ המקרה שהגמרא דנה בו במסכת בבא מציעא אירע כשמלכות רומי שלטה בארץ ישראל, ולא הייתה ליהודים סמכות שיפוט, אך עם הקמתה של מדינת ישראל, חל שינוי מהותי במצב זה. לכן הוא סבור שאם הפושע נמצא במדינת ישראל, על מוסדות המדינה לשפוט אותו ולהענישו, וממילא אין צורך להיעזר במערכות המשפט של מדינות אחרות.³¹ נראה כי הנימוק העיקרי לדעתו הוא האפשרות המעשית להוציא את הצדק לאור. נוסף על זה, אם אכן ניתן לשפוט את העבריין במדינת ישראל, הדבר רצוי בראש ובראשונה עקב הצורך לחזק את מערכות המשפט והמשטרה במדינה, שהן הכלים העיקריים להבטחת "שלומה של מלכות" (משנה, אבות ג, ב).

ארגוני הפשיעה עוסקים במקרים רבים בפשיעה בינלאומית, המתבטאת בפעילות עבריינית במדינות זרות. מורכבותה והיקפה הבינלאומי של הפשיעה המאורגנת מציבים קושי משמעותי בפני העמדתם לדין של העבריינים. קושי זה מוביל במקרים מסוימים להיעדר אפשרות מעשית לשפוט אותם בישראל, גם כשקיימת סמכות שיפוט ישראלית. לכן נראה לומר כי שמירת שלומו של הציבור והבטחת החיים התקינים במדינת ישראל מחייבות את ביצוען של פעולות משפטיות מקדמיות במעגלים נוספים, כגון שיתוף פעולה והעברת ראיות בין מדינות כדי להרחיק מן החברה את מי שעוסקים בפשיעה מאורגנת.

לדעת הרב יצחק רונס, השיקול המרכזי בפסיקתו של הרב ישראלי בעניין זה הוא הפגיעה בכבוד התורה הנגרמת בעטייה של פנייה לערכאות זרות.³² אך דומה שיש לשקול בהקשר זה לא רק את הפגיעה בכבוד התורה אלא גם את הסכנה הקיימת למגזרים נרחבים במדינת

30 הרב שאול ישראלי "הסגרת עבריין לשיפוט זר" תחומין ח 287 (התשמ"ז), עמ' 291.
31 לסקירת הפולמוס בין השופט אלון לבין הרב ישראלי, ראה הרב יצחק רונס "משנתו ההלכתית של הרב שאול ישראלי", עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן התשע"ב, עמ' 64-83.
רונס (שם, עמ' 76-83) מנסה להציע כמה הסברים לדיון בשאלת ההסגרה מתוך שיקולים ציבוריים רחבים במדינה ריבונית. יש לציין בהקשר זה כי לדעת הרב ישראלי, הכלל "וחי בהם" מתייחס במידה שווה לכל אדם ואדם מישראל: כשם שאין דוחין נפש מפני נפש, כך אין דוחין נפשות מפני נפש. לכן, במקרה של סכנת מוות, אסור להעדיף את חייו של יחיד אחד על פני חייו של יחיד אחר, וגם אסור להעדיף את חייהם של רבים על פני חייו של היחיד. ראה הרב שאול ישראלי "הצלת רבים מול מעטים בהתמוטטות בנין" תחומין ד 136 (התשמ"ג). וראה פרשנותו למשנה הוריות (ג, ו-ח), שם, עמ' 142. וראה גם שו"ת משפט כהן, סימן קמב.

32 הרב רונס (לעיל, הע' 31), עמ' 78-79.

ישראל כתוצאה מפעילותם של ארגוני הפשע,³³ ואת חוסר היכולת לטפל בהם ביעילות רבה.

נזק ציבורי כשיקול להסגרת עברין

ה"שולחן ערוך" פוסק בעניין הסגרת אדם מישראל לידי גויים (חושן משפט, סימן שפח, סעיף ט):

אסור למסור לישראל ביד עובדי כוכבים אנשים, בין בגופו בין בממונו, ואפילו היה רשע ובעל עבירות, ואפילו היה מיצר לו ומצער. וכל המוסר ישראל ביד עובדי כוכבים, בין בגופו בין בממונו, אין לו חלק לעולם הבא.

בדבריו אלה מדגיש ה"שולחן ערוך" שהאיסור חל גם כשמדובר בהסגרת יהודי רשע ובעל עברות, ואומר שאין לו למוסר חלק לעולם הבא. הרב ישראלי מגדיר את האיסור כחמור ביותר,³⁴ ופוסק שאסור להסגיר גם את מי שעבר עברה חמורה כגון רצח. עם זאת, דומה כי המקרה המוצג במאמרנו מחייב התייחסות אחרת.

כפי שאמרנו במהלך דברינו, פושע "רגיל" עוסק בפשיעה אקראית, וניתן להעריך שהרשע ובעל העברות הנזכר ב"שולחן ערוך" ביצע את מעשיו בעבר, וייתכן שאף התחרט עליהם. לעומתו, מי שחבר בארגון פשע עוסק בפשיעה לאורך זמן, כלומר בפשיעה לא אקראית, אלא שיטתית, על ידי מספר רב של אנשים, תוך פגיעה עמוקה בחייהם של אנשים רבים.³⁵ אם נפרוט טענה זו, גנב "רגיל", לדוגמה, פורץ לבתים בהתאם למצבו הכלכלי, ואילו עברין האחראי על סחיטה באיומים באזור מסוים מתייצב "לעבודתו" מדי יום בלא זיקה למידת התועלת האישית שהוא מפיק ממעשיו.

לכן נראה כי הסעיף המתאים לעניין שלפנינו הוא דווקא סעיף יב ב"שולחן ערוך" שם:

33 וכבר עמד על היחס שבין שני העקרונות האלו ה"חזון איש" באיגרותיו (איגרת כב): "בכלל צריך זהירות יתירה בהיתר פיקו"נ בדברים שאין הפיקו"נ לפנינו אלא בעתיד, ואם באנו להפריז על המידה יפתחו כל החנויות בשבת בארצות הגולה בטענת הפסד כל הפרנסה ויבוא לפיקו"נ, וצריך לשקול במאזני צדק, ובכלל אם הנידון לביטול שבת הוא כחילול ה', ובחילול ה' יש דין ירהר ואל יעבור, וגם זה צריך שיקול דעת". דומה כי כשפיקוח הנפש קיים, והוא פוגע בחלקים נרחבים של האוכלוסייה, מתייתרת מאלה השאלה אם עקרון חילול השם דוחה את עקרון פיקוח נפש.

34 הרב ישראלי (לעיל, הע' 30), עמ' 290.

35 יש להדגיש כי האזרח הרגיל מרגיש היטב את פגיעתו של פושע "רגיל", הפוגע בו באופן פיזי, ואינו מודע במקרים רבים להיקף הפגיעה של הפשע המאורגן בחיי המסחר. דוגמה לכך ניתן להביא מתופעת גביית תשלומי "שמירה" מאתרי בנייה באזורים מסוימים, המעלה את מחירי הדירות באזור, וכן גם בתחומים אחרים במשק.

כל המוסר הצבור ומצערן - מותר למסרו ביד עובדי כוכבים אנסים להכותו ולאסרו ולקנסו. אבל מפני צער יחיד - אסור למסרו.

ומהי הגדרת "המוסר ציבור"? לדעת הרב שלמה גורן, "כאשר מדובר על מוסר סודות המדינה לזרים הנוגעים לביטחון ישראל דינו כרודף את כלל ישראל ועליו נאמר 'אם בא להרגך השכם להורגו'".³⁶ בדומה לזה כותב הרב וולדנברג: "כיון שממשלת המלך הוא הטבה כללית לכל העם, והפרט שרוצה למרוד ולהרוס יסודי החברה והנהגה הישרה הנה נקרא רודף".³⁷

נראה כי אם מדובר בארגון פשע השולח זרועות נסתרות אל תוך החברה הישראלית ומנסה להשפיע על המדיניות והמשפט והמשטרה וכדומה, יש לראותו כ"מוסר ציבור ומצערן", ולכן מותר לחברה להתגונן מפניו בכל דרך חוקית העומדת לרשותה. לעומת זאת, מי שעבר עברה כעברין בודד, ייתכן שיש לשקול את האפשרות שלא להעביר למדינה זרה מידע וראיות על מעשיו בישראל, אלא לנהל נגדו הליכים משפטיים דווקא בישראל,³⁸ בהתאם לנימוקים שנזכרו לעיל בדיון בדברי הרב ישראל.

וכך מסכם השופט מנחם אלון את הדברים בעניין זה:

במשך הזמן הסכימו אף המסתייגים להסגר, לכתחילה, עבריינים יהודיים שבמעשיהם היה כדי לגרום נזק לרבים, לצבור, וזאת מן הטעם שבמעשיהם יש סיכון לכלל הציבור היהודי, ודינם כדין רודף, שניתן לפגוע בו בכדי להציל את הנרדף. חכמים אחרים חייבו הסגרה לשלטון הכללי של מי שחשוד היה בביצוע עבירות חמורות כגון רצח, משום חומרת העבירה כשלעצמה. הב"ח מוכן היה להניח שבית המשפט הכללי יקיים דיון נאות שמטרתו לברר את האמת, וקבע שאין להסגר חשוד ונאשם אלא אם מצויות ראיות לכאורה על ביצוע העבירה וקיימת אפשרות שלא ייגזר עונש מיתה. חכמים אחרים ראו בהסגרת עבריינים יהודיים

36 הרב שלמה גורן תורת המדינה (התשנ"ו), "מלשין ומוסר באור ההלכה", עמ' 224.
37 הרב וולדנברג (לעיל, הע' 28), עמ' קעד. וראה גם אליהו בן-זמרה "על המלשינות והמסירה במשנתם של חכמי אשכנז, צרפת ואיטליה בתקופת הראשונים" ספר יובל לכבוד מורנו רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, ב (הרב שאול ישראלי, הרב נחום לאם והרב יצחק רפאל עורכים, התשמ"ד), עמ' תשלכ-תשפח. וראה גם שו"ת מנחת יצחק, חלק ח, סימן קמח, הדין בשאלה אם מותר למסור לשלטונות המדינה נהג המסכן את מי שמשתמשים בדרכים. עיין שם.

38 הרב ישראלי (לעיל, הע' 30), עמ' 292, אומר שיש לחשוש גם לאנטישמיות: "מי לידנו יתקע שאין בין השופטים מי שנגוע קצת באנטישמיות, והרי מדובר בארץ [צרפת - י"ז] שהאנטישמיות פחתה בה בתקופה מסוימת, וגם עכשיו עדיין רישומה ניכר". דומה כי יש להתייחס לחשש זה באופן מושכל, כלומר בבדיקה עניינית של החלטות בית המשפט והחלטה על פיהן אם אכן המערכת המשפטית מונעת משיקולים של צדק.

לידי השלטון הכללי משום הכרח בל יגונה, כדי לקיים סדר ושלטון, משום תקנת העולם, על יסוד העיקרון של דינא דמלכותא דינא.³⁹

השופט אֶלון מתאר מקרה של עבריין יהודי, שבשל הזיקה בין יהדותו לבין הקהילה היהודית, עשוי להיגרם נזק לכל הקהילה.⁴⁰ במקרה שלפנינו, ההיקף הבינלאומי של הפשע המאורגן והסכנה לסדר החברתי הכללי במדינת ישראל הם מוחשיים בתחומי פעילות מסוימים. סכנה זו לציבור מחייבת יצירת מנגנונים לחקירות משותפות ואף לחילופי מידע וראיות.

יש לציין כי מפסיקות אחדות של בתי הדין הרבניים בישראל, עולה כי בית הדין הרבני ראה את עצמו פורום נאות לדון בעניינים הקשורים לעגונות, גם בלא הסמכות המוקנית לו מכוח החוק הישראלי לעשות כן, בעיקר כשלא קיים מוסד שיפוטי אחר שנתונה לו סמכות יעילה לשחרר את האישה מעינתה.⁴¹ במקרים אחרים, קבע בית הדין הרבני משיקולים אחדים שאינו הפורום הנאות לדון בסכסוך שהובא לפניו.⁴² השיקולים שהפעיל בית הדין במקרה זה היו בעיקר שיקולים מעשיים, כגון מקום מגורי הזוג, מקום נכסי הזוג ועוד. דומה כי קבלתה של גישה זו מחייבת לומר כי גם לגבי מי שחבר בארגון פשע הפועל בכמה מדינות, יש לקבוע מהו הפורום הנאות ביותר לדון בעניינו מבחינת הלכתית ולסייע במידת הצורך גם להסגרתו למדינה זרה על ידי חילופי מידע וראיות.

ערך הרחמים כשיקול להסגרת עבריין

האדם חייב ללכת עם הבריות בדרך ה', דרך החסד ורחמים,⁴³ וגם החברה צריכה לנהוג בדרך דומה בכל אחד ואחד מאנשיה. חלק מן הפרשנים מסבירים את איסור "לא תסגיר" (דברים כג, טז) כחלק מחובה זו. דומה כי לעתים יסוד הרצון למנוע הסגרת עבריין ושיתוף פעולה עם מדינות זרות הוא ערך הרחמים המצטרף לעקרון הערכות ההדדית הנזכר לעיל.

39 אֶלון (לעיל, הע' 23), עמ' 278.

40 הרב יאיר בכרך מבקש להבחין בין המון העם לבין חכמי הגויים בעניין עקרון "חילול השם". וזה לשונו (שו"ת חוות יאיר, סימן קלט): "ואף כי יש חילול השם באשר הגויים מרשיעי' על כלל יהדות בשביל כך, אין אלו רק דברי המון עם ולא חכמים שבהם ושלטוני' הלא גם מהם ובהם יראו וימצאו לאלפים". דומה כי הבחנה זו נכונה בתחומים מסוימים, כגון השימוש בשפה הלטינית בקרב חכמי הגויים לקביעת שמות פרטיים בגיטין. ראה למשל שו"ת חתם סופר, חלק ד, סימן קיח. אך בעניינים אחרים לא ניתן לומר כי התעלמות מבקשת הסגרה של עבריין, בצירוף דעת הקהל התובעת זאת, לא תביא לחילול ה' בעקבות התנהלות לא מוסכמת של מדינת ישראל.

41 ראה ערעור (גדול) 4485/ס"ג (2.3.2003).

42 תיק (אזורי נתניה) 844861/1 (31.10.2011).

43 ראה ספר החינוך, מצווה תריא.

יש לציין כי מגמת הרחמים והתחושה של ערבות הדדית המשמשות כשיקולים נגד מוסד ההסגרה עלו אף בדיונים בכנסת בעניין חוק ההסגרה בשנת 1953.⁴⁴ עם זאת, יש לציין בהקשר זה את דבריו הנודעים של הרמב"ם. וזה לשונו:⁴⁵

אם לא יענש המזיק, לא יסתלקו הנזקים כלל, ולא ירתע כל מי שזומם להרע. ולא קלות דעת מי שדמה כי זניחת העונשין רחמים על בני אדם, אלא היא עצם אכזריות עליהם והפסד סדר המדינה. אלא הרחמים מה שצוה בו יתעלה "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך". כל שהוא רחמן על אכזרים, לסוף נעשה אכזר על רחמנים.

במקרה של עברייני שעשה עברה אחת באקראי, ניתן לומר כי שיקולי רחמים בצירוף גורמים אחרים עשויים לחזק את שייכותו לקהילתו. לעומת זאת, שייכותו של עברייני לארגון פשע והכוחות החברתיים שהוא שואב מן הארגון מצמצמים את היכולת לחזק את שייכותו לקהילתו, ומכאן שהשימוש בערך הרחמים לגבי רק יחזק הן את מעמדו הפרטי הן את מעמדו של הארגון, ויעניק להם מעמד חוקי בחברה הישראלית.

פעולה לפי תחושת הערבות ההדדית מעניקה חוקיות להמשך פעילותו של העברייני בחברה, ומערערת את העיקרון "הוא עשה שלא כהוגן, דין הוא שלא יהא חוטא נשכר", כדברי הראב"ד (מובא בחידושי הרשב"א, כתובות סה ע"ב, ד"ה שלו נותנין). מכאן שנגד עבריינים הפוגעים בחברה כולה, בניגוד לעברייני שעשה עברה באקראי, אסור לשקול שיקולים של רחמים, ויש לפעול נגדם גם מחוץ לתחומי מדינת ישראל.

יתרה מזו. בחברה הישראלית רווחת תופעת התעטפותם של חברי ארגוני הפשע במאפיינים דתיים: לבישת כיפה, נישוק מזוזות, קשרים עם רבנים ידועים, ואף מתן תרומות לבתי כנסת ולמוסדות דת. התנהלות זו יוצרת תחושה בקרב חלק מן החברה הישראלית שהם חלק מן החברה הנורמטיבית, ויש להתייחס אליהם כחברים רצויים בבתי הכנסת ובמוסדות דת אחרים. בקרב החברה הכללית נוצרת התובנה כי שמירה על התורה וקיום המצוות יכולים לדור בכפיפה אחת עם חברות בארגון פשע.⁴⁶ עמדה תקיפה של המשפט העברי נגד העבריינים אמורה להבהיר לכול שהתנהגותם אינה נורמטיבית.⁴⁷

44 ראה דיודי וינר "כל ישראל ערבים זה לזה - בין הסגרה למחויבות יהודית" ספר דיודי וינר: על משפט פלילי ואתיקה 219 (דרור ארד-אילון, יניב ואקי ויורם רבין עורכים, התשס"ט), עמ' 223-229.

45 מורה הנבוכים (הרב יוסף קאפח מתרגם ומהדיר, התשל"ז), חלק ג, פרק לה.

46 ראה למשל תמליל השיחה בין הרב פינטו ובין אחד מראשי ארגוני הפשע בישראל, גיא פלג "בלעדי: השיחות בין פינטו לדומראני" mako חדשות (www.mako.co.il, 8.11.2015) ועוד.

47 כיום נהנים חלק מחברי ארגוני הפשע בחברה הישראלית מהילה של גיבורי תרבות, ונחשבים כאוחרים רצויים באירועים חברתיים מסוימים. דומה כי הטיעון הנזכר לעיל מחייב שדווקא הציבור האמון על

דומה כי בפעילות תקיפה נגד חברי ארגוני הפשע, יש משום הבעת עמדה נחרצת נגד שילוב פשע מאורגן עם אימוץ סממני יהדות.

הפגיעה בריבונות המדינה

בהסגרת אדם למדינה זרה, עולה שאלת הגדרת חוקי המדינה המבקשת את ההסגרה כ"דינא דמלכותא דינא" לעומת מעמדם ההלכתי של חוקי המדינה שהעברין נמצא בה. הדיון בעיקרון "דינא דמלכותא דינא" הוא רחב היקף,⁴⁸ ונדון בו כאן רק בזיקה לתחולתו הבינלאומית. וכן כותב בשו"ת טוב טעם ודעת (חלק א, סימן קצג):

דדינא דמלכותא דינא אינו רק בזמן היותו יושב בארצו, לא כשברח ממדינתו, אינו מחויב עוד לקיים פקודתו.

לדעתו, עיקרון "דינא דמלכותא דינא" חל רק במדינה שבוצעה בה העברה. לכן, יציאתו של האדם מן המדינה שעבר בה את העברה מפקיעה את תחולתו של עיקרון זה. מכאן עולה כי אין חובה להסגיר עבריין שעשה עברה במדינה אחרת.

בדרך דומה הולך גם הרב ישראלי. וזה לשונו:⁴⁹

התוקף המחייב של "הורמנא דמלכא", כלומר "דינא דמלכותא", שכאמור בענין זה דינו דין בארצו, אינו חל אלא על אזרחי אותה מדינה, כולל יהודים, שהחוקים האלה נחקקו לתועלתם של כל האזרחים. אולם אין "דינא דמלכותא" חל על מדינה אחרת ואזרחיה. על כן, אין חובת הסגרה של פושע חלה על מדינת ישראל בנוגע לפשע שבוצע במדינה אחרת.

אחד החששות העיקריים העומדים במרכזו של תהליך ההסגרה הוא החשש לפגיעה בריבונותה של המדינה, בגלל תחושת כניעה לתכתיבה של מדינה זרה.⁵⁰ יש לציין כי יש מדינות שאינן מוכנות עקרונית להסגיר אחד מאזרחיהן למדינה אחרת.⁵¹ מכמה טעמים,

קיום תורה ומצוות ידגיש את רתיעתו מארגוני הפשע וינקוט צעדים להביע את רתיעתו, כגון הימנעות משימוש ברכוש השייך להם, כגון מסעדות, הימנעות מקבלת תרומות וממתן כיבודים בבתי הכנסת ועוד. ויש להקדיש לבירור העניין דיון נפרד.

48 ראה שמואל שילה דינא דמלכותא דינא (התשל"ה).

49 הרב ישראלי (לעיל, הע' 30), עמ' 291.

50 פלר (לעיל, הע' 11), עמ' 2.

51 דינשטיין (לעיל, הע' 12), עמ' 225.

כגון השמירה על ריבונותה של המדינה,⁵² מעמדם של אזרחיה ועוד. יש לציין כי גם בדיונים שנערכו בכנסת בשאלת ההסגרה, הביעו חברי כנסת מכל סיעות הבית את התנגדותם להסגרת יהודי למדינה זרה מחשש לפגיעה בריבונותה של מדינת ישראל.⁵³

במקרה שלפנינו, חשש זה עלול להיות כבד שבעתיים עקב שיתוף פעולה מרצון או מכוח אִמְנוּת בינלאומיות עם מדינות זרות בהעברת ראיות ומידע נגד עבריינים, והחלשת יכולותיהן של המשטרה והפרקליטות בישראל להתמודד עם ארגוני הפשע. דומה שאין להתעלם משיקול זה, ויש למנוע את האפשרות שיתמכו רשויות המדינה משמעותית על גורמי חוץ בטיפול בארגוני הפשע, וימנעו מלשפר את יכולותיהם בתחומים אלה. עם זאת, אין להתעלם מן העובדה שחילופי מידע וראיות בין מדינות⁵⁴ מחזקים במידה מסוימת את ריבונותה של המדינה, כשתחושת השקט והביטחון של האזרחים נתפסת כתוצאה של פעולת השלטונות המקומיים, על אף העובדה שנסתייעו בכלים בין-מדינתיים. הגברת ביטחונה של מדינת ישראל היא שיקול הלכתי מובהק.⁵⁵ דומה כי יש לומר כדבריו של השופט אֶלון: אם משיקולים ביטחוניים, הסכימה הקהילה היהודית להסגיר עבריינים לידי שלטונות זרים, ודאי שמדינת ישראל הריבונית יכולה להסגיר עבריינים למדינות זרות ביזמתה.⁵⁶

דומה שיש לשמור על עצמאות המשפט המקומי ולשפוט את העבריין במדינת ישראל, אך אם אי אפשר להגיע במדינת ישראל לכלל כתב אישום והרשעה, אסור להשאיר את העבריין בלא עונש,⁵⁷ ויש לשתף פעולה במסירת ראיות על מעשיו למדינה זרה. ומעין זה אומר הרב וולדנברג: אם לא ניתן לגבש תשתית ראייתית מספקת, ניתן להרחיק את האדם ממקום מגוריו, "אבל מובן שאין הדברים אמורים אלא באיש שישנו רגלים לדבר שהוא מושחת המידות ובליעל עד להשחית, או שהדברים מוכיחים שהוא מסכן את שלום הציבור".⁵⁸

52 לסקירת הממד הריבוני בפעילותו של בית המשפט, ראה A. Levontin, *Two Paradoxes in the Recognition of Foreign Judgements*, 2 ISRAEL LAW REVIEW 193, 206-207 (1967).

53 דברים מרגשים בעניין זה נשא חבר הכנסת מנחם בגין. ראה דברי הכנסת 79, חוברת טז (התשל"ז), עמ' 1453-1452.

54 עם זאת, חשוב להדגיש שההדיות אינה מאפיין חיוני של תהליך ההסגרה. ראה פלר (לעיל, הע' 11), בעמ' 28, עמ' 82 ואילך.

55 מנחם אֶלון "ביסוס המערכת המשפטית על דיני התורה - תגובה להשגות" תחומין ח 304 (התשמ"ז), עמ' 308.

56 אֶלון (לעיל, הע' 23), עמ' 280.

57 הכלל בדיני ההסגרה הבין-לאומיים הוא: aut punire aut dedere [=להעניש או להסגיר]. וראה דינשטיין (לעיל, הע' 12), עמ' 219.

58 הרב וולדנברג (לעיל, הע' 28), עמ' רטז.

הר"ן עומד על הבחנה אחרת בעקרון "דינא דמלכותא דינא" (נדרים כח ע"א, ד"ה במוכס): וכתבו בתוספות דדוקא במלכי עובדי כוכבים אמר דדינא דמלכותא דינא, מפני שהארץ שלו ויכול לומר להם: אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם מן הארץ. אבל במלכי ישראל לא, לפי שא"י כל ישראל שותפין בה.

מעיקרון זה לומד בעל "דיברות אליהו" כי עקב שותפות זו אין אדם מישראל יכול לגרש את חברו מארץ ישראל (שו"ת, חלק ג, סימן כט, עמ' צז), והוא אומר גם כי הבחנתו של הר"ן נדחתה על ידי רוב הפוסקים, כיוון שהיא מבטלת למעשה את האפשרות ליכולת שלטונית במדינת ישראל. יתרה מזו. החלת עקרון השוויון והשותפות על עבריינים ופושעים עשויה להוביל לתוהו ובוהו חברתי, כאשר כל דאלים יגבר בתואנה של שותפות בארץ ישראל. ההגנה על העבריינים בתוך החברה אינה בגדר "משנת חסידים"⁵⁹ אלא בגדר הענקת חוקיות להמשך פגיעתם באוכלוסייה כולה.

פעילות מוסדותיה של מדינת ישראל יש בה משום דין מלכות, ולכן נתונה להם הסמכות לגרש עברייני ממקומם, וקיים "תוקף לכוח המושל במדינה להגביל תנועת העברייני במדינתו הן בתוקף מדיני והן בתוקף תורני", כדברי הרב וולדנברג.⁶⁰ אם ניישם את דבריו במקרהו של חבר בארגון פשע הפוגע בעצמה רבה בחברה הישראלית, דומה כי עצם השותפות בארגון מעין זה מלמדת שהעברייני אינו רואה את עצמו שותף בחברה הישראלית, ולכן ניתן לפעול לסילוקו ממנה גם באמצעות חילופי ראיות ומסירת מידע העשויים להוביל להסגרתו. יש להדגיש שהדברים אמורים בשיש מדינה יהודית ריבונית שאינה יכולה להתעלם מן הנעשה בשטחה.⁶¹

סוג העונש ומקום ריצויו

אחד הדברים המרכזיים שיש לתת עליהם את הדעת בביצוע הסגרה הוא מקום ביצוע העונש.

התורה מצווה אותנו: "לא תסגיר עבד אל אדניו, אשר ינצל אליך מעם אדניו" (דברים כג, טז). מפסוק זה עולה שיש איסור להסגיר עבד שברח מידי אדוניו. הנחת הפרשנים היא שמדובר בעבד שברח מפני אדוניו והגיע לארץ ישראל, שהימצאותו בארץ ישראל משנה

59 ראה: ירושלמי, תרומות, שם; המקבילה בבראשית רבה, פרשה צד.

60 הרב וולדנברג (לעיל, הע' 28), עמ' רטו.

61 אֶלּוֹן (לעיל, הע' 55), עמ' 306-307. עם זאת, אם מדובר בראש ארגון פשע שפעילותו גורמת לסכנת נפשות קבועה לסביבתו או אף לספק סכנה, יש לשקול בכובד ראש את הרחקתו לכלא.

את מעמדו, ועל אדוניו לכתוב לו "גט חירות, ולא ישוב לעבודתו בשום פנים להסתופפו במקום הטהור הנבחר לקבוץ הנכבד", כדברי הרמב"ם.⁶²

הסגרת העבד נתפסת כמעשה שלילי משני צדדים, הן בהחזרתו לחיי עבדות הן במניעת שהותו במקום קדוש. עיקרון זה נזכר כבר ב"ספרי" (דברים, פרשה רנט): "לא תסגיר עבד אל אדניו" - מיכן אמרו: המוכר עבדו לגוים או לחוצה לארץ - יצא בן חורים". מכאן עולה שהסגרת אדם מארץ ישראל לחוץ לארץ מונעת אותו מליהנות מקדושתה של ארץ ישראל, ויש לקחת שיקול זה בחשבון בעת סיוע להסגרת אדם מארץ ישראל למדינה זרה. עם זאת, יש להדגיש שמדובר בעבד שלא עשה עברה שהוא חייב להיענש עליה, אלא סביר להניח שעבדותו היא תוצאה של מצבו הכלכלי הקשה, שאילץ אותו למכור את עצמו לעבדות.

מצבו של העבד שונה לחלוטין ממצבו של עבריין שביצע עברה ונמלט מעונשו למדינה אחרת. מנחם אֶלון אומר בעניין זה כי "כשם שאין להסגיר אדם הנמלט לחופש ובורח ממשעבדיו-אדוניו, כך אין לתת מקלט לעבריין הנמלט מאימת הדין".⁶³ לכך מצטרף הפסוק בספר שמות (כא, יד), ולפיו גם מרכיב של קדושה, במקרה שלפנינו קדושת ארץ ישראל, אינו יכול לשמש כסות למעשי פשע ועבריינות.

נוסף על זה, יש הבדל עיקרי בסוג העונש הצפוי למוסגר. וזה לשון הר"א וולדנברג בעניין זה (שו"ת ציץ אליעזר, חלק יח, סימן ב):

וכדאי להוסיף גם זה, דזאת לדעת במקרה שהמדובר כשנדרש רק לשופטו לעונש מאסר בלבד, ולא למיתה, ואפילו כשהדבר מוטל בספק, אזי אין לזה בכלל שייכות לההיא ד"תנו לנו אחד מכם" וכו', ולא לההיא דירושלמי דתרומות וכו' שמובאים בדברי כת"ר, ודן על פיהם לנידונו, ורשאים אז למוסרו לתועלת הרבים, וכדומה לזה, ובפרט כשהאשמה היא אמיתית.

מכאן עולה כי ההסגרה תלויה גם בסוג העונש. ואכן, מקובל במדינות שביטלו את עונש המוות לקבוע באמנה שאם ההסגרה נעשית למדינה שיש בה עונש מוות, הוא לא יופעל

62 ספר המצוות לרמב"ם, לא תעשה רנד. השווה לדברי השל"ה (פרשת כי תצא, תורה אור): "טעם מצוה זו (שם, לא תעשין של"ג), לפי שהוא חלוש הנפש יותר מהגר, על כן הזהירה תורה עליו, כיון שבא וטבל לשם עבדות ובה לחסות תחת כנפי השכינה, אין ראוי לצער ולדחותו אלא לקרבו". יש להדגיש כי מדברי השל"ה עולה כי מטרתה העיקרית של בריחת העבד הייתה להצטרף לעם היהודי, ולמטרה זו יש לתת לו את הסיוע הראוי. ואכמ"ל.

63 אֶלון (לעיל, הע' 23), עמ' 277. הרקע לדבריו של השופט אֶלון היה פרשת הסגרתו של ויליאם נקש לצרפת. פרטי האירוע הובאו בבג"צ 852/86 ח"ב שולמית אלוני נ' שר המשפטים (10.3.1987). יש לציין כי גישתו של אֶלון הפכה להיות הגישה הרווחת גם בקרב שופטים דתיים אחרים. ראה למשל דברי השופט משה דרורי בב"ש (ירושלים) 4024/05 היועץ המשפטי לממשלה נ' זאב רוזנשטיין (17.2.2005).

נגד העברייין.⁶⁴ דומה כי גם יחסו של המשפט העברי לעונש המוות מחייב להתנות הסגרת עברייין למדינה שיש בה עונש מוות באי החלתו על העברייין המוסגר.⁶⁵

שיקול נוסף הוא מקום ריצוי העונש. הרב חיים פאלאג'י כותב שאסור לכלוא עברייין יהודי "בבית האסורים שיש בו טינופת... כיון שאפילו חטא ונתחייב להיות בבית האסורים, לא יצא מכלל ישראל".⁶⁶ בדברים אלה עומד הרב פאלאג'י על האחריות הקיימת גם כלפי העברייין, שלא להביאו לידי תנאי כליאה משפילים ומבזים. במקרה שלפנינו, ברור כי תנאי הכליאה של העברייין, ובמיוחד הניתוק ממשפחתו ומסביבתו הקרובה, פוגעת בצלם אֱלֹהִים של העברייין, נוסף על הפגיעה באורחות חייו הדתיים והרוחניים. דברים אלה נכונים גם בכליאת אדם במדינה מערבית, שיש בה שמירה על כבודו של האדם. חשוב להדגיש כי קיומו של פיקוח נפש, ואפילו ספק פיקוח נפש, הוא שיקול סביר בהימנעות מהסגרה.⁶⁷

וזה לשון הרב ישראלי בעניין זה:⁶⁸

המאסר בחו"ל מרחיק אותו מהווי היהודי, מחג ומועד, ומכל משהו יהודי. חיים ממושכים בין נכרים, נוסף על היותם פושעים, גם אם אין המדובר על אחד מל"ו צדיקים, מוציאים אותו מכלל ישראל באופן מוחלט, והרי זה מעין מיתה רוחנית.

בשנת 1978, תוקן חוק ההסגרה, ונוספה בו הוראת סעיף 1א. וזה לשונה: "לא יוסגר אזרח ישראלי אלא בשל עבירה שעבר לפני שהיה לאזרח ישראלי". המניע לתיקון היה העיקרון שמדינת ישראל מעדיפה לשפוט את אזרחיה, ולא לשלוח אותם להישפט בארץ אחרת במסגרת דיני ההסגרה.⁶⁹

64 דינשטיין (לעיל, הע' 12), עמ' 228. אך ראה גם דבריו הנוקבים של הרב קליין (שו"ת משנה הלכות, חלק ט, סימן שצו): "ברם לאחר הישוב לפענ"ד אין לחוש דהרי מה שאנו מזרזים אותם שידונו את הרוצחים במיתה המגיע להם והם חייבים לדונם זה הוא מציאות וחייב שלהם ואנו מעוררים אותם על הרוצחים שהם חייבים מיתה ושידונו אותם למיתה, ולזה ליכא איסור אלא אדרבה אולי מצוה איכא להזהירם שיעשו משפטים ולענוש הרוצחים בעונש המגיע להם, ועי"ז ימעטו הרוצחים, ונציל גם כמה מאחבנ"י שח"ו הם נופלים קרבנות ביד הרוצחים מידי שבוע בשבוע".

65 יש לציין כי בשו"ת משנה הלכות (לעיל, הע' 64), עלתה השאלה אם רבנים בארצות הברית צריכים לפעול יחד עם אחרים לשינוי של החוק הקיים בארצות הברית ולהטיל עונש מוות על רוצחים. החשש שעולה מפעולה זו הוא: "דילמא ניוש שמא יתפוס יהודי בוגד רוצח ויהרגהו ג"כ ויש כאן דינא דגרמי בידי שמים". בתשובתו עומד הרב קליין על כמה שיקולים, וקובע כי אם עונש המוות עשוי להפחית את מספר מקרי הרצח, יש לתמוך בו. עיין שם.

66 שו"ת חקקי לב, חלק ב, חושן משפט, סימן ה. לדיון במקורות אחרים על צלם אנוש הקיים גם בעברייין והיחס אליו, ראה דוד נתיב "עבודת המשטרה לאור מקורות היהדות" תחומין א 372 (התש"ס), עמ' 379-380.

67 אֶלֶן (לעיל, הע' 23), עמ' 281.

68 הרב ישראלי (לעיל, הע' 30), עמ' 293.

69 דברי השופט דרורי בעניין רוזנשטיין (לעיל, הע' 63).

לדעת מנחם אֶלון, ביצוע עונשו של העבריין בישראל נכון והולם. וזה לשונו:⁷⁰

ריצוי עונש מאסר בבית כלא של מדינה זרה יש בו, בנוסף לשלילת החירות, גם משום "ענישה" נוספת של שהייה בסביבה שמנהגיה ושפתה זרים לאסיר, וכן גורמת היא למשפחת האסיר סבל נוסף... וזאת בשל ריחוק המקום והזמן.

עם זאת, לעתים בית הסוהר בישראל מהווה חממה להמשך צמיחתו של העבריין במדרגות עולם הפשע ולהמשך ביצוע פשעים על ידי שליחיו, גם בעודו יושב בבית הסוהר הישראלי. נוסף על זה, הישיבה בבית סוהר בישראל מעצימה את הקשרים החברתיים בארגון הפשע, כיוון שקל יותר לארגון לתמוך באנשיו היושבים בכלא בישראל מלתמוך בהם בשבתם בבית סוהר בחוץ לארץ, מפני שהשיפוט והענישה במדינה זרה מנתקים את העבריין מארגון הפשע, מונעים את המשך בניית ארגון הפשע ומסייעים בעצירת הפשע המאורגן במדינת ישראל. בזה באים לידי ביטוי לא רק היבט הבאת העבריין על עונשו אלא גם הרתעת שאר חברי הארגון באמצעות ריצוי עונש בסביבה זרה. מכאן שבמקרים מסוימים, יש להמליץ על ענישה במדינה זרה. אין ספק כי בכך העבריין מנותק מהווי יהודי ומכל סמל יהודי, אך דומה כי עונש חמור זה עשוי לסייע להרתעה מביצוע פשעים ולשמירה על איכות חייהם וביטחונם של אזרחי מדינת ישראל.

סיכום

התגברות הפשיעה המאורגנת במדינת ישראל והסכנה הטמונה בה למערכות הממשל והמשפט והכלכלה מחייבות נקיטת דרכים יוצאות דופן במלחמה בארגוני הפשע. מלחמה זו מחייבת גם מבחינת ההלכה יצירת מנגנונים בין-לאומיים לחילופי ראיות ומידע בין מדינות ולשימוש נרחב יותר במגוון מאפייניו של מוסד ההסגרה.

הערבות ההדדית היא עקרון יסוד במשפט העברי. מעיקרון זה נובעת החובה לשמור על אחדותה של החברה ועל שלומה של כל פרט בה. נוסף על זה, קדושתה של ארץ ישראל מהווה שיקול נוסף למניעת הסגרה של יהודי למדינה זרה, גם במסירת ראיות העשויות להוביל לכתב אישום באותה מדינה.

מי שחבר בארגון פשע, מסכן באופן קבוע וממשי את החברה הישראלית בהיבטים רבים. משום כך, יש לראות בו אדם "המוסר את הציבור ומצערן" ולנקוט כלפיו גישת "אנן גואלי

70 אֶלון (לעיל, הע' 23), עמ' 286.

הדם של בני ישראל אנן".⁷¹ מכאן שיש לנקוט נגדו כל פעולה חוקית העשויה להרחיק אותו מן החברה ולהגן על אזרחי מדינת ישראל.

71 שו"ת משנה הלכות, חלק ט, סימן שצו.

מחשבת ההלכה



הרב אוהד פיקסלר



השתדלות בקיום המצוות*

- הקדמה: השקעה כספית בקיום המצוות;
- טורח ומאמץ פיזי בקיום המצוות ■ עקירת מקום מגורים לשם קיום מצווה ■ מעשה מקדים למניעת איסור בשעת פיקוח נפש ■
- ויתור על איכות חיים למען צורך חיוני של הזולת ■ סיכום

הקדמה

על כל יהודי מוטלת חובה לשאוף לקיים את כל המצוות, אף על פי שהדבר תובע ממנו מאמץ כל ימי חייו. ההשקעה בקיום המצוות נדרשת מכל אדם, וחשיבותן גדולה מאוד, עד כדי כך שמי שאינו עושה זאת, עלולה להימנע ממנו האפשרות לחזור בתשובה. וזה לשון הרמב"ם בעניין זה (משנה תורה, תשובה, פרק ד, הלכה ב):

ומהן חמשה דברים הנועלים דרכי התשובה בפני עושיהן, ואלו הן... והמלעיג על המצוות, שכיון שנתבזו בעיניו, אינו רודף אחריהן, ולא עושן. ואם לא יעשה במה יזכה?

בהלכה אנו מוצאים הבחנה בין מצוות חיוביות ובין מצוות קיומיות. המצוות שחובה לרדוף אחרי קיומן, כגון המצווה ליטול לולב והמצווה לשמוע קול שופר, ומצוות קיומיות,

* מאמר זה מוקדש לע"נ חיים מרדכי בן שלמה זלמן הבלין, איש התורה והעבודה, האמת והשלום: "אשרי תמימי דרך ההלכים בתורת ה'"; "דרך מצותיך ארוץ כי תרחיב לפי"; "טוב טעם ודעת למדני כי במצותיך האמנותי".

שהחובה לעשותן תלויה במציאות, אך אין חובה להשקיע מאמץ כדי להתחייב בה.¹ הרדיפה אחרי קיום המצוות באה לידי ביטוי בשני דברים, השקעה כספית ומאמץ גופני.

השקעה כספית בקיום המצוות

חז"ל הציבו גבולות לממון שהאדם חייב להשקיע בקיום המצוות, ולעומת זאת קבעו שאין גבול לחובה להימנע מעשיית איסור כלשהו. וזה לשון ה"חיי אדם" בעניין זה (חלק א, כלל סח, סעיף יט):

חייב לקיים המצוה אפילו אם צריך לפזר על זה עישור נכסיו ועד חומש. אבל יותר מחומש מנכסיו, אין צריך לפזר, אפילו מצוה עוברת. ודוקא במצות עשה. אבל זהירות לעבור על לא תעשה, חייב ליתן אפילו כל ממונו קודם שיעבור, כמו שכתוב "ובכל מאודך". ואם צריך לעקור מביתו לילך לעיר אחרת לקיים המצוה, צריך עיון.

בהלכה זו נקבע גדרה של ההשקעה הכספית הנדרשת לשם קיום המצוות. ונשאלות שלוש שאלות בעניין זה: האם מדובר בגדר קבוע של חמישית ממנו של האדם? מה בדבר ההשקעה הגופנית הקשורה למאמץ ולזמן הנדרשים מן האדם? כיצד יש לנהוג כאשר יש גם ערכים אחרים המונעים מן האדם התמסרות מוחלטת לקיום המצוות?

טורח ומאמץ פיזי בקיום המצוות

בהלכה מצאנו הגדרות למרחק שיש ללכת כדי למצוא מים לנטילת ידיים, אך גם שם הדברים אמורים במי שהולך בדרך, אם ראוי שימתין עד שימצא מים או ימשיך בדרכו (שולחן ערוך, אורח חיים, סימן קסג). באופן דומה דנו הפוסקים בשאלת התפילה במניין, ועסקו בכמה מקרים שעולה בהם השאלה אם חייב האדם לטרוח להגיע למניין אם לאו

1 כדברי הרמב"ם: "יש מצוות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה, כגון תפילין וסוכה ולולב ושופר, ואלו הן הנקראין חובה... ויש מצוה שאינה חובה, אלא דומין לרשות, כגון מזוזה ומעקה, שאין אדם חייב לשכון בבית החייב מזוזה כדי שיעשה מזוזה... וכן אינו חייב לבנות בית כדי לעשות מעקה" (משנה תורה, ברכות, פרק יא, הלכה ב). נעיר שהפוסקים כותבים שיש אף מצוות קיומיות שחובה לרדוף אחריהן כגון מצוות ציצית.

(משנה ברורה, סימן צ, ס"ק נב).² אך במקרים רבים, אין הגדרה הלכתית חד משמעית בנוגע לטורח הנדרש מן האדם לשם קיום מצווה.³

בדברי הגמרא והראשונים לא מצאנו דיון מסודר בעניין זה, לא מן ההיבט הממוני ולא מצד ההשקעה הגופנית. וגם בעניינים שמצאנו בהם גדרים הלכתיים, מדברי האחרונים עולה שאין מדובר בגדרים מחייבים כפי שעולה מקריאה פשוטה. כך לדוגמה ראינו לעיל בדברי ה"חיי אדם" שעל האדם להוציא חמישית מנכסיו לשם קיום מצוות. אך כבר הראה הרב אשר וייס שיש לעמוד על העיקרון העולה בדברי הפוסקים כהנחיה בלבד. וזה לשונו (מנחת אשר, מועדים, התשע"ג, חנוכה, סימן ח):

ומשום כך יש לפקפק על מה שכתבו על האחרונים הנ"ל כהלכה פסוקה, דחייב אדם להוציא חומש כדי לקיים מצוה... דאין האדם חייב להוציא כל ממנו במצוה אינו לא הלכתא ולא תקנה, אלא סברה... אלא כל מצוה לפי טבעה ומחירה... דלעולם אינו צריך ליתן מחיר מופקע לקיים מצוה.

ולפי מה שהרב אשר וייס פוסק, שלא ניתן להגדיר בדיוק את חובת ההשקעה הממונית, כן הוא כותב לגבי ההשקעה הגופנית. הרב אשר וייס נשאל: "האם מוטלת על האדם חובה לדאוג שיוכל לקיים המצוה לפני שהגיע זמן חיובה? או שמא אין למצוה אלא מקומה ושעתה", ומסיק שאין כאן ביטול מצוות עשה. וזה לשונו (שו"ת מנחת אשר, חלק ב, סימן ט):

מצד רצון התורה מוטל על האדם לדאוג לכך שיוכל לקיים את מצוות ה' ולרדוף אחרי קיומן. וכיון שברצון ה' עסקינן ולא במצוה מוגדרת, אין בזה גדרים ברורים ומוחלטים, והכל לפי הענין... והלכות רבות מושתתות על החובה הגדולה לחבב את המצוות ולרדוף אחריהן... ומאידך נראה ברור דאין האדם חייב להוציא ממון ולטרוח טרחה מרובה או להצטער לפני הגיע זמן המצוה על מנת שיוכל לקיים המצוה במועדה... סוף דבר נראה דכל עוד לא הגיע זמן מצוה, אין איסור גמור לעשות מעשה שעל ידו יבטל מצוות עשה כשיגיע זמנה. ולצורך גדול יש להקל.

2 ראה לדוגמה הרב אליעזר מלמד פניני הלכה - תפילה (התשס"ג), פרק ב, סעיף ד, בעניין "מידת החיוב של תפילה במנין". במאמר זה לא נדון במקרים שנגרם בהם צער או חולי עקב קיום מצווה, כמו בסוגיית הגמרא בפסחים הדנה בעניין שתיית ארבע כוסות העלולה להביא לחולי. ראה בעניין זה הרב אשר וייס **מנחת אשר** - בראשית (התשס"ג), סימן לט, ובשיעור באתר "עולמות", (olamot.net), בעניין "צער וטורח במצוות".

3 יש בימינו שאלות רבות שלא נידונו בגמרא, מפני שלא היו במציאות של אותם ימים, כגון שאלת מידת החובה המוטלת על האיש להגיע לתפילה במנין, אם אשתו מטפלת בכמה ילדים קטנים ומכינה אותם לקראת השינה, והדבר גורם לה טרחה רבה: האם הוא חייב להתפלל במניין שמתפללים בו בזמן אחר אך במקום רחוק מביתו? כיצד יש להגדיר טורח מסוג זה?

עניין ההשקעה הנדרשת מן האדם נמצא ביסוד קיום המצוות, אך יחד עם זאת, לא נקבעו בו גדרים הלכתיים ברורים, והוא נותר להכרעה לפי נטיית הלב ויראת השמים במציאות שנולד בה הספק. ברם, ניתן לעמוד על עקרונות העולים מדברי הפוסקים העשויים להציע לאדם נקודת מבט נוספת במקרים שהוא נדרש להכריע בהם הלכה למעשה. במאמר זה לא נציע הגדרה הלכתית פסוקה, מפני שנראה שלא נכון לעשות כן. האדם נדרש להרגיל את עצמו לרדוף אחר המצוות, ויחד עם זאת עליו לחשוב מתי עליו להתאמץ לשם קיום המצווה ומתי אין זה נדרש ואין זה נכון.

"חיי אדם" שהובא לעיל דן בסוף דבריו בשאלה אם האדם נדרש לעקור מביתו לשם קיום מצוות, והוא נשאר בצריך עיון. במאמר זה נבחן את השאלה, ונראה שדרשו חז"ל מכל אדם לרדוף אחר קיום המצוות, אך החובה לרדוף אחריהן אינה מוחלטת, כיוון שיש גם ערכים אחרים שיש לקחת אותם בחשבון, ויש לשקול במקרים מסוימים מה המחיר הגופני או המשפחתי שמשלם מי שרודף אחר קיום המצוות. לעתים הערכים האלו נוגעים למצוות וחיובים אחרים, כגון חיי המשפחה או אורחות חיים רגילים המקובלים בחברה שהוא חי בה.⁴ עיקרון זה עולה מדיוני הפוסקים בשאלתו של "חיי אדם", ולאור העיון בדבריהם נראה כיצד יסוד זה עולה בדברי הפוסקים בשתי סוגיות אחרות.

עקירה ממקום המגורים לשם קיום מצווה

בעקבות דברי "חיי אדם" שהבאנו לעיל, נידונה ב"נשמת אדם" השאלה עד כמה האדם צריך לטרוח לשם קיום מצוות עשה (נשמת אדם, חלק א, כלל סח, סעיף ג), והוא סובר שהאדם אינו צריך לעקור מביתו לעיר אחרת לשם קיום מצווה. והוא אף מביא ראיה לדבריו:⁵

וראיה מהא דר"ה דף ל"ד ובש"ע סי' תקצ"ה: היה לפניו ב' עיירות באחת תוקעין ובאחת מברכין כו', ואי ס"ד שצריך לעקור ממקומו, קשה האין ימצא עיר שמברכין ולא תוקעין, והלא צריכין לעקור ממקומן לילך לעיר שתוקעין, אע"כ [= אלא על כורחך] דאין צריך לעקור. ומיהו נ"ל דבמקום דאזיל ואתי ביומו מחויב לילך.

4 וראה לדוגמה בדברי הרב אשר וייס בהמשך הסימן בספרו **מנחת אשר** - מועדים (התשע"ג), חנוכה, סימן ח, הנזכר לעיל: "ולא קבעו מסמרות נטועים כמה אחוזים הוא חייב להוציא, מפני שאין הדברים שווים בכל אדם... אלא יסוד הדבר שאינו חייב להוציא מה שאצלו הון רב ועלול להקשות על פרנסתו ויפול לעול על הציבור". מהמשך המאמר נראה שעיקרון זה נכון לא רק לגבי השקעה כספית אלא גם לגבי השקעה גופנית.

5 לדיון מקיף בראיה זו, ראה שו"ת דבר יהושע, סימן א, אות ב ואילך.

לאחר מכן הוא מעלה שתי סברות מדוע אין האדם חייב לעקור מביתו כדי לקיים מצווה. הסברה הראשונה היא שמי שיש לו אישה ובנים, אינו חייב לעקור מביתו, מפני שמוטלת עליו מצוות שמחה, ויש ערך נוסף בחג של שמחה (גם בראש השנה), ומצוות שופר אינה דוחה את מצוות השמחה. הסברה השנייה היא שלפני המועד לא חלה על האדם החובה לקיים את המצווה, ולכן אינו חייב לעשות מעשה לפני החג ולעקור מביתו כדי שיוכל לקיים את המצווה בזמנה.⁶ ונראה כי יש לדון בכל אחת משתי הסברות האלו.

בשור"ת דבר יהושע, דן הרב אהרנברג⁷ בשאלה דומה בשנת תש"ד, כשלא היו אתרוגים בכל ערי הונגריה פרט לבודפשט, ונשאל אם כל היהודים שבעיירות האחרות חייבים ללכת בערב החג למקום שיש בו ארבעת המינים כדי שיוכלו לקיים את מצוות היום. הדיון בשאלה זו מתחיל בדיון בהרחבה שבדברי ה"נשמת אדם" שהבאנו לעיל.

לפני שהוא דן באריכות בסברה השנייה שבדברי ה"נשמת אדם", הוא עוסק בגדרי הטרחה שיש להשקיע בקיום המצוות, וזאת לאור דברי ה"מגן אברהם" העוסק במי שאנוס ואינו יכול להשיג ציצית (סימן יג, ס"ק ח), ופוסק: כיוון שאינו יכול לקיים את המצווה עקב מצבו, הוא יכול ללבוש בגד עם ארבע כנפות בלא ציצית. לאור זה מבאר הרב אהרנברג את גדרי הפטור של מי שהוא אנוס. וזה לשונו (שור"ת דבר יהושע, חלק א, סימנים א-ז):

אך נראה דלא ההליכה היא באונס, אלא מה שאין לו האונס, אלא שאם יכול לסלק ממנו האונס בקל, כגון אם יכול למצוא בעירו, לא חשיב מה שאין לו לאונס. מה שאין כן כשאינו יכול לסלק האונס על ידי שיטריח עצמו ביותר וילך לעיר אחרת, אינו מחויב לסלקו, אלא יכול להשאר באונסו מאחר דרחמנא פטריה... לכן נראה דלא חייבה התורה לאדם בעשיית מצוה אלא ביכול לעשות בלי טרחה יתירה ממה שאותו המצוה צריך לה. אבל אם אי אפשר לו לעשות אא"כ יטריח בה יותר ממה

6 ה"אבני נזר" (שור"ת, יורה דעה, סימן שכא) נשאל בעניין ילד הצריך לעבור ניתוח לפני ברית המילה, כדי שלא יהיה בעל מום, שאם ינותח, יהיה צורך לדחות את ברית המילה שלו, אם הדבר מותר אם לאו. בתשובתו, הוא מתיר לנתח את התינוק, ומעלה שתי סברות המקבילות לדברי ה"נשמת אדם": "אם האמת כדברי הרופאים הדבר ברור דמותר לעשות האפיראציע דמ"ע אינו מחויב לבזבז עלי' הון רב כ"ש שלא יה' הילד בעל מום: ב) ועוד דחייב המילה אינו חל רק בח' ובתוך ז' עדיין אינו חייב. ומותר לעשות אז מצוה קלה. אף שעי"ז יתבטל ממצוה חמורה כשיתחייב בה... ואם עדיין הוא תוך ח' הא לא רמיא עליו חיובא... ולטעם הראשון הי' מותר אפי' ביום ח' ודאי. ומ"מ אם אפשר למהר התיקון בתוך שבעה, ודאי מחויב לעשות כן, לחוש לטעם השני".

7 הרב יהושע מנחם אהרנברג (י"ב בטבת התרס"ה - כ"ד באדר ב' התשל"ו). נולד בגליציה. היה תלמיד חכם חסידי (מחסידות בעלז). פוסק הלכה ואב בית דין בתל-אביב. כיהן כרב ראשי במחנות המעצר בקפריסין לבקשת הרב הרצוג, וייעץ לרב אונטרמן בענייני אבן העזר (מתוך ויקיפדיה).

שבדרך כלל מצוה זו צריכה לטרוח, הוי ליה כאינו יכול לעשותה, ודמי לאונס דרחמנא פטריה... ואפשר דילפינן דבר זה משום ד"דרכיה דרכי נועם".⁸

בדברים אלו אנו מוצאים חידוש הקשור לגבולות הנדרשים מן האדם בהשתדלות בקיום המצוות. אסור לאדם להיות פושע המתרשל בקיום המצווה, אך מצד שני השתדלותו צריכה להיות בגבול הסביר לפי סביבתו. מוכן שהגדרים האלו אינם ברורים, אך כל אדם יכול לשער אותם לאור ההשקעה הרגילה הנדרשת מן האדם בסביבתו.⁹

לאחר קביעה זו, נדרש הרב אהרנברג לסברה השנייה העולה מדברי ה"נשמת אדם", שאין האדם חייב לטרוח ולהכין את המצווה לפני מועד קיומה (שו"ת דבר יהושע, שם, סימן ב ואילך).¹⁰ בעניין זה נחלקו בעל ה"ציון לנפש חיה" (צל"ח) וה"מנחת חינוך" בשאלת הפטור של מי שהיה ב"דרך רחוקה" לעניין קרבן פסח. הצל"ח אומר שרבי יהודה בן בתירא לא עלה לרגל ממקום מגוריו בנציבין, הואיל "ולא מצינו שיהיה מחוייב לעלות ולהתקרב קודם זמן הפסח" (פסחים ג ע"ב, על תוס' ד"ה מאליה). ה"מנחת חינוך" חולק על גישה זו וכותב כדבר פשוט שברור שהאדם חייב להתקרב לירושלים לפני מועד הפסח כדי שיוכל לקיים את המצווה (מצווה ה, אות ז, ד"ה והנה מבואר). הרב אהרנברג תולה את סברת ה"נשמת אדם" במחלוקת הזאת של האחרונים, ומזה נראה שהוא סבור כדעת הצל"ח, שהוא הדין לעניין הטרוח להשגת שופר או לולב. בהמשך דבריו הוא מראה שעוד כמה מן הראשונים סברו כשיטת הצל"ח, ולכן הוא מכריע כסברת ה"נשמת אדם".

ה"מנחת חינוך" מקשה על גישה זו, ואומר שלפי זה אין מה לטרוח לפני החג בקיום המצוות. אם אמנם האדם אינו חייב לטרוח להשיג שופר ולולב, הוא גם אינו חייב לטרוח ולקנות לפני החג. אך ברור לנו שהאדם חייב להשתדל בקיום המצוות, וכחלק מן החובה

8 שו"ת דבר יהושע, סימן א, אותיות ה-ו. וראה גם סיכום דבריו באות ט. בהקשר זה יש לראות את פסק ה"שולחן ערוך", שמשמעת ממנו דרך אחרת (אורח חיים, סימן תרפה, סעיף ז): "א"א שפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקראם מדאורייתא. לפיכך בני הישובים שאין להם מנין צריכים לבא למקום שיש מנין בשבתות הללו כדי לשמוע פרשיות אלו שהם מדאורייתא. הגה: ואם אי אפשר להם לבא, מ"מ יזהרו לקרותם בנגינתם ובטעמם".

9 יש לציין שהרב אשר וייס מעלה עיקרון דומה לעניין רמת הבירור הנדרשת מן האדם בענייני כשרות (שו"ת מנחת אשר, חלק א, סימן מו): "אלא אכן הבוחן הוא בדרכם של הבריות לפי הבנת חז"ל וקביעתם, דכל שרגילים לברר וכך ראוי לעשות כל שטעה אינו אונס אלא שוגג. וכל שאין דרכם של הבריות לחוש ולברר ואין אנו מצפים מהם לעשות כן הוי אונס ואין צריך כפרה". וראה גם דבריו בספרו (לעיל, הע' 4), לעניין שיעור ההוצאה הכספית לקיום המצוות. ממקורות אלו עולה שיש להשוות את האדם לסביבתו אבל לא לדורות קודמים.

10 וראה עוד בעניין זה: הרב יעקב אפשטיין, שו"ת חבל נחלתו, חלק טו, סימן א, בעניין "עיסוק בדבר הרשות לפני זמן המצוה אשר מפקיע את קיום המצווה"; שו"ת מנחת אשר, חלק ב, סימן ט.

הזאת, עליו לוודא שהוא יכול לקיים את המצווה בזמנה. אם כן, מה הבדל יש בין הקרבת קרבן פסח ובין מצוות אחרות כגון שופר ולולב? על כן מציע הרב אהרנברג (שם, סימן ג):

דיש חילוק גדול, דהנה אם התורה ציוותה לתקוע בשופר בר"ה ולטול לולב בחג, בודאי לא היתה המצוה על דעת זה שסוחרים יביאו לפניו לקנות או לקבל במתנה את השופר... ואם כן אי אפשר לומר שלא חייבה התורה לעשות הכנה זו אלא במטי זמן חיובא, שהרי אז הוא יו"ט ואסור... ועל כן זמן הכנתו הוא קודם יו"ט... מה שאין כן בהכנה כזו דאיירי ביה הצל"ח... דאפשר למצוה זו להתקיים בלי הליכה בדרך כלל למי שדר בירושלים או בסמוך לה.

לפי הסברו, יש להבחין בין מצווה שאי אפשר לקיים אותה בלא הכנה ובין מצווה שאפשר לקיים אותה בלא הכנה מיוחדת. החובה להשתדל להכין את המצווה לפני זמן חיובה קיימת רק במצוות שאי אפשר לקיימן בלא הכנה מוקדמת.

לאחר מכן הוא מציע עוד הסבר, ומבחין בין הכשר מצווה שהוא הכרחי לקיום המצווה, שלא ניתן לקיים אותה בלעדיו, לבין "מכשירין" שאינם הכרחיים לקיום המצווה, אלא שבמקרה מסוים צריך להקדים אותם לקיום המצווה, שאז ההכשר אינו נעשה כגוף המצווה והתחלת קיומה. לכן אם האדם אנוס, הוא פטור מקיום המצווה.¹¹

נראה כי ההבחנה בין הפטור בפסח למי שהיה ב"דרך רחוקה" ובין שאר המצוות עולה גם בהקשרים אחרים, כגון בדברי הרמב"ם, האוסר לעשות מעשה כדי להתחמק מקיום מצווה. כך למשל הרמב"ם פוסק שאסור לאדם לעשות את עיסתו פחות מכשיעור כדי לפטור אותה מן החלה (משנה תורה, ביכורים, פרק ו, הלכה טז). מזה אנו למדים שאסור לאדם למצוא דרך לעקוף את ההלכה ולהתחמק מלהגיע למצב שהוא חייב במצווה. לעומת זאת, לעניין קרבן הפסח, הרמב"ם אומר (משנה תורה, קרבן פסח, פרק ה, הלכה א):

מי שהיה טמא בשעת שחיטת הפסח, שאין שוחטין עליו, או שהיה בדרך רחוקה, או נאנס באונס אחר, או ששגג ולא הקריב בראשון - הרי זה מביא פסח בארבעה עשר לחדש השני בין הערבים.

מדברי הרמב"ם עולה שמי שהיה בדרך רחוקה הוא בגדר אנוס. ואף על פי שאדם זה היה יכול להתאמץ להגיע בערב החג, עדיין הוא בגדר אנוס, ואין מעשהו בגדר התחמקות אסורה מקיום המצווה. כיוון זה נראה כדברי הצל"ח, שאין האדם חייב להיכנס לתחום ירושלים בערב החג, והוא בגדר אנוס אם לא עשה זאת.

11 וראה בהמשך דבריו בסימן ז לעניין היחס בין מצוות הקבלת פני רבו בחג לבין מצוות העלייה לרגל.

נראה שניתן להסביר את ההבדל בין קרבן פסח לבין מצוות אחרות, כגון לולב ושופר, על ידי שילוב הסברה הראשונה ב"נשמת אדם" עם העיקרון הראשון הנזכר בשו"ת דבר יהושע: כל אדם חייב להשתדל ולטרוח בקיום המצוות, וחז"ל אף קבעו גדרים כספיים לחובה זו, אך יש גם גדרים הקשורים לשיעור ההשתדלות הראוי ביחס לסביבתו ומצבו האישי של האדם. התורה אינה מצפה מן האדם שישתדל יותר מן המקובל בסביבתו ולשנות את אורחות חייו כדי לקיים את המצוות. ה"חיי אדם" אומר שאנשי העיר אינם צריכים לעקור מביתם לפני המועד בגלל מצוות שמחת בני ביתם. אמנם ניתן לקיים את מצוות השמחה בדרכים אחרות, כגון באמצעות מתנות ובגדים, אך ברור שעיקר השמחה בחג הוא ההימצאות עם בני המשפחה. האדם אינו חייב לעקור ממקום מגוריו כדי לקיים מצווה כלשהי, מפני שיש עוד ערכים שהתורה אינה מצפה שקיום מצוות שופר מבטל אותם.

ההבדל בין מצוות קרבן פסח לבין מצוות אחרות יסודו בסוג ההשתדלות הנדרשת במצווה זו. כדי להקריב את הפסח, על האדם להתקרב לירושלים. מן הסתם, לרבי יהודה בן בתירא, שחי בנציבין, העלייה לרגל הייתה כרוכה במסע שנמשך כמה שבועות לפני החג. נוסף על זה, היה נזקק ללינה באכסניה או בבתייהם של זרים, בדרך ובזמן שהותו בירושלים, והיה עתיד לחזור לביתו כמה שבועות לאחר החג. מלבד ההוצאות הכספיות הכרוכות בדבר וההתבטלות מעבודה בתקופה זו, מדובר בשינוי משמעותי באורח חייו של עולה הרגל. כדי לקיים את מצוות הקרבת הפסח, היה האדם צריך לעקור מביתו וממשפחתו לתקופה משמעותית, כולל בחג, ונראה שהתורה אינה דורשת מן האדם השתדלות מעין זו.¹²

לאור זה, נראה שיש קשר בין שתי הסברות המופיעות ב"חיי אדם". על האדם לבחון את ההשתדלות בקיום מצוות גם לאור ערכים אחרים הקיימים בעולמנו הדתי. לפיכך, מצוות שופר אינה דוחה את שמחת החג, וגם אין האדם חייב לפני המועד במצוות שניתן לקיימן בלא הכשר מצווה. האדם חייב להשיג את ארבעת המינים, ואף לשלם ממון עליהם, אך אם לא עלה הדבר בידיו, הוא אינו חייב לעקור ממקום מגוריו כדי לקיים את מצוות "ולקחתם לכם".

12 במסגרת זו לא נעסוק בשאלה ההיסטורית של מספר העולים לרגל בזמן שבית המקדש השני היה קיים, אך נראה באופן כללי כי בדומה לדברי ר' יהודה בן בתירא, רוב עם ישראל שחי מחוץ לירושלים לא עלה בכל אחד מן המועדים לבית המקדש, והדבר היה קרוב יותר לאירוע חד פעמי שהאדם קיים אותו לפחות פעם אחת בימי חייו. וראה בעניין זה מאמרו של שמואל ספראי "העלייה לרגל מן התפוצות בימי הבית השני" סיני מד [עמ' סא (התשי"ט)]. הדיון בפסח שני נובע מדברי האחרונים שכרכו את התחומים זה בזה, אם כי ניתן להעלות סברות להבחין ביניהם.

מעשה מקדים למניעת איסור בשעת פיקוח נפש

ניתן לראות עיקרון הלכתי דומה הנוגע לדרך החיים הרגילה של האדם בשיטת הגרש"ז אויערבך בענייני פיקוח נפש.¹³ ראינו בדברי ה"חיי אדם" כי מבחינה כספית אין הגבלה לממון שהאדם חייב להשקיע כדי להימנע מאיסור. ונחלקו האחרונים בשאלת ההשקעה הנדרשת כדי להמעיט בעשיית מלאכות אסורות כשיש היתר הלכתי משום פיקוח נפש.

שיטת הגרש"ז היא: אם יש פיקוח נפש, אין צורך לעשות מעשה כדי להמעיט בעשיית מלאכות האסורות בשבת. כך לדוגמה, מובא בספר "שמירת שבת כהלכתה" בעניין רופא העושה תורנות בשבת, אם הוא חייב לשהות סמוך לבית החולים לפני השבת כדי שלא לחלל את השבת, והוא פוסק שאף על פי שמותר לרופא להגיע לתורנות בשבת ברכב, אין צורך שיעתיק את מגוריו לסביבת בית החולים כדי להמעיט בעשיית מלאכות האסורות בשבת. וזה לשונו:¹⁴

שמעתי מהגרש"ז אויערבך שליט"א... דהרי לא מצינו רק דאסור לעשות מעשה שתוצאתו תהיה חילול שבת, אף שיהיה בשביל פיקוח נפש, ולכן אסור לצאת במדבר, אם יודע שיבוא לידי חילול שבת, משום שעושה מעשה שהוא יוצא במדבר. אבל לא מצינו שיהיה מחוייב לעשות מעשה כדי למנוע חילול שבת שיהיה אכ"כ בשביל פיקוח נפש. ואף דמצאנו בכה"ג במשנ"ב נאמר שהוא חומרא בעלמא.¹⁵

והרחיב הגרש"ז בהסברת סברה זו בתשובתו בעניין שימוש בחשמל המופק בתחנת כוח במהלך השבת. הגרש"ז תולה את ההיתר לשימוש בחשמל בשבת בצורך בחשמל עבור החולים. לפי שיטתו, אין מניעה שישתמש הבריא בחשמל בשבת, גם אם לאחר מכן ייאלצו להפעיל את החשמל בהיתר עבור חולים שיש צורך עבורם (שו"ת מנחת שלמה, חלקים ב-ג, סימן כד):

13 יש הבדל בין הדיונים, אך כפי שנראה להלן, יש סברה עקרונית העולה בשניהם על אף ההקשר השונה.
14 הרב משה פיינשטיין אומר בעניין זה (שו"ת איגרות משה, חלק א, סימן קלא): "מ"מ כשיודע הרופא מזה ערב שבת מחוייב הרופא להשאיר ללון באיזה בית הסמוך לבית החולים, שודאי אפשר להשיג מקום ללון. ואף אם יצטרך לשלם דמי שכירות בעד הלינה אין להתיר לו לבא לביתו, שיביאנו זה לחלל שבת למחר ליסע לבית החולים. ואף אם אין מקום סביבות בית החולים ללון שם הרי יכול ללון בבית החולים גופיה. ואף שלא יהיה לו שם יין לקדוש וסעודה חשובה לכבוד השבת נמי היה צריך להשאיר שם, דמצות סעודת שבת וקדוש לא תדחה איסור מלאכה דשבת... ולכן כיון שבבית החולים יש הרבה רופאים, ורובא דרובא דהחולים אין מקפידין מי יהיה הרופא, וגם אין קוראין לו ביחוד, לכן לא רק שאסור לו ליסע, אלא אף אם היה סמוך לשם אסור לו לעבוד שם בשבת וי"ט. וצריך הוא להשתדל שיעבוד ביום אחר תחת יום השבת".
15 הרב יהושע ישעיה נויבירט **שמירת שבת כהלכתה** (מהדורה חדשה, מתוקנת ומורחבת, התשל"ט), חלק א, פרק לב, סעיף לד, הערה קד.

מ"מ יש להסתפק אם מצד הדין אפשר לאסור משום כך להשתמש בחשמל בשבת, כי אף על פי שחייב אדם לדאוג בכל מאי דאפשר מערב שבת שלא יצטרך אח"כ לחלל שבת משום צורך של פקו"נ, וכמו"ש המג"א בריש סי' ש"ל מהספר חסידים, דאשה מעוברת שהגיעה לחדש התשיעי צריכה להכין בכל ערב שבת את הדברים הצריכים לה משום ספק שמא יזדמן לידתה בשבת ולא יצטרכו לחלל עבור זה את השבת. מ"מ חושבני שאף אם יודע ברור שיצטרך אח"כ לחלל שבת מפני פקו"נ, אפי"ה מעיקר הדין מצינן רק שאסור לעשות מעשה לגרום אח"כ דיחוי שבת משום צורך פקו"נ... אבל שיהא חייב לעשות מעשה בקום ועשה כדי למנוע, אפשר דלאו חיוב גמור הוא (ואם כנים אנו בזה שמעיקר הדין אין לאסור מסתבר שגם היחידים אינם צריכים להחמיר בזה כיון שאותו המיעוט אינו גורם כלל לעשיית שום מלאכה).

לכן כותב הגרש"ז שגם אם האדם יודע שיש צורך לחמם מים בשבת עבור חולה, הוא אינו חייב לתת לו את המים החמים שלו כדי להימנע מלחמם מים אחרים במקומם. נוסף על זה, הוא אומר שבבית החולים גם הבריאים יכולים לאכול, גם אם בעקבות זאת יצטרכו לבשל אחר כך בשבת עבור החולים. בדומה לזה, מותר להשתמש בחשמל בשבת, אף על פי ש"חברת החשמל" תהיה חייבת להגביר את פעולת המכונות כדי לספק חשמל בשבת עבור החולים. אנשי העיר אינם חייבים להימנע מלהשתמש בחשמל בשבת כדי שיהיה חשמל שיספיק לחולים עד מוצאי שבת בלי להגביר את אספקת החשמל בשבת.

לשיטתו, אם האדם חי את חייו כרגיל, הוא אינו חייב לעשות מעשה ולשנות מהרגילו כדי להמעיט בחילול שבת כשיש פיקוח נפש. כיוון שניתן לעשות את המלאכה בהיתר עבור החולה, אין הבריא חייב לשנות מדרכו הרגילה. הגרש"ז מביא עוד ראיה לדבריו מדין גחלת של מתכת, שמותר לכבות אותה בשבת, כדי שלא ייפגעו ממנה רבים, גם לשיטת שמדובר באיסור שהוא מן התורה. עקרונית היה ניתן להציע שיעמוד שם אדם ויזהיר את הציבור מפני הגחלת, ולא יהיה צורך לעשות פעולה האסורה בשבת. מן העובדה שלא דרשו חכמים לעשות כן, "מוכח מזה דאין שום חיוב לטרוח הרבה כדי למנוע דיחוי שבת שנעשה בהיתר לצורך פקו"נ". התורה אינה מצפה מן האדם שיטרח להזהיר את הרבים, ומותר לו לכבות את הגחלת. לאור זה, הוא מסיק שאין לאסור על בני העיר להשתמש בחשמל בשבת.¹⁶ הגרש"ז מדבר על מקרים שיש בהם פיקוח נפש גם לפי הסברה שהשבת

16 כפי שנדגיש בהמשך דברינו, ההיתר שמתיר הגרש"ז הוא בזיקה לדיני פיקוח נפש, אך הוא קושר אותו גם לעקרונות אחרים שהבאנו לעיל בדברי ה"דבר יהושע", כפי שהוא אומר בהמשך הפסקה: "גם מצינו שהמרדכי מתיר ללבוש טלית בלא ציצית בשבת או במקום שהוא אנוס שאינו יכול להטיל ציצית ולא אסרין כלל את הלבשה מכח זה שיהא אנוס אח"כ לעבור על עשה, ואף שחילוק גדול הוא בין אונס של

דחיה מפני פיקוח נפש. מכיוון שברגע הפעולה הדבר נעשה בהיתר, האדם אינו צריך לשנות את אורחות חייו בצורה משמעותית כל כך.

דוגמה נוספת לעיקרון זה עולה בתשובה אחרת של הגרש"ז, שהוא מתמודד בה נגד מי שחולקים על שיטתו. וזה לשונו (שו"ת מנחת שלמה, חלק א, סימן ז):

כתב בספר "שמירת שבת כהלכתה" בפל"ב סעיף סה: "ומותר להדליק את האור בשביל החולה שבסכנה, אף אם אצל שכנו ישנה מנורה דלוקה, אלא שהעמדתה לרשות החולה תגרום לשכן צער וסבל גדול, כגון ששכנו ישן ויש צורך להעיר אותו". ועוד כתב שם בסעיף עד... דינים אלה הובאו שם בשמי, והיות ששמעתי מגדולי תורה בכתב ובע"פ שלדעתם זה תמוה, וגם ערער ע"ז הגאון מוהר"פ אפשטיין... וכמו כן העיר על האמור שם בפרק מא סעיף כב: "חומי חשמל שנפלו ברחוב ויש חשש שיגע בהם אדם, מותר להזעיק את חברת החשמל על מנת להפסיק את הזרם, ואין חיוב מעיקר הדין לעמוד שם במשך כל השבת כדי להתרות בבני אדם לבל יגעו בחוטים ויבואו לידי סכנה". וכתב שם בזה"ל: "איני מסכים עם זה, אפשר להעמיד אדם שיזהיר או לתלות שלט מוכן באותיות: סכנה לנגוע, ואפילו ע"י גוי כשהוא מיוחד לישראל, ג"כ אינו כדאי כשאפשר כדלעיל" עכ"ל. וכן העיר על הדין שבפרק מ סעיף עב... אולם בדברים הנוגעים לפקו"נ אין חולקים כבוד, ואנכי בעניי על משמרת אעמודה שפנים הם הדברים וכן ראוי להורות. אשר על כן הנני לבאר טעמי הדברים ומתוך כך יתבארו בע"ה עוד דברים חשובים הנוגעים לפקוח נפש.

בהמשך התשובה, הגרש"ז מגן באריכות על שיטתו בעניין זה, ודן עקרונית בהשקעה ובהשתדלות הנדרשות מן האדם כדי להימנע מעשיית איסור. והוא דן במה שפסק הרמ"א, שכוהן המוצא מת מצווה אינו חייב לשכור אנשים לקבור את המת (יורה דעה, סימן שעד, סעיף ב). וטעמו ונימוקו עמו (שו"ת מנחת שלמה שם): הואיל ו"אין ממנו משועבד לקבורתו, ורק משום כבוד הבריות יש עליו מצוה לטפל בקבורתו, לכן אף אם כהן הוא אינו חייב להוציא ממון משלו ולשכור אחרים, אלא הוא עצמו רשאי להטמא לו כדין מת מצווה".

מהלכה זו הוא לומד שהאדם חייב להוציא עד חמישית מכספו לשם קיום מצווה, כגון קבורת מת מצווה, אך עדיין אם הכוהן יכול לעשות זאת בעצמו, הוא אינו חייב להוציא מכיסו אפילו פרוטה אחת, ומותר לו לקבור אותו בעצמו, אף אם הוא עובר על מצוות עשה כשהוא נטמא. והטעם לדבר: כיוון שמדובר במת מצווה, התורה התירה לו להיטמא, ואין

ביטול עשה ובין לעבור על לאו בקום ועשה, עכ"פ משמע מכאן שרחוק הוא דבר זה מלהיות איסור תורה אף אם הוא עושה מעשה שמביא לידי כך".

בדבר משום עברה, ו"אין צריך כלל לחפש עצות ולהפסיד ממון כדי להמנע מזה, כיון שאין זו עבירה אלא מצוה".¹⁷

לשיטת הגרש"ז, ההיתר ברור ואין לפקפק בו בדינים הקשורים לפיקוח נפש. והוא מביא שתי דוגמאות לדבר. הדוגמה הראשונה, אילו קיבלנו את שיטות החולקים, היינו מצפים שכל אישה הנמצאת בחודש התשיעי להריונה תשכור חדר סמוך לבית החולים כדי להמעיט בחילול שבת, אלא ברור לנו שאין חובה כזאת, ואישה יכולה להמשיך לחיות בביתה כדרכה. לשיטתו, ההנחיות למעוברת להכין את מה שדרוש ללידה לפני השבת אינן מעיקר הדין. הדוגמה השנייה היא של אדם שאסור לו לצום ביום הכיפורים, שלכאורה היה יכול להוציא ממון עבור הזנה מלאכותית דרך הווריד ולהימנע משבירת הצום, אך אנו רואים שלא הצריכוהו לעשות זאת ולטרוח הרבה במקום שיש פיקוח נפש.

הגרש"ז מרחיב את העיקרון הזה לדינים אחרים הנמצאים בשולי הלכות פיקוח נפש. וזה לשונו בעניין רודף ומי שבא במחתרת:

וסעד גדול לדברינו מהבא במחתרת שכתב הרמב"ם בהל' גניבה פ"ט ה"ט: "ומפני מה התיירה התורה דמו של גנב, אף על פי שבא על עסקי ממון? לפי שחזקתו שאם עמד בעה"ב לפניו ומנעו, יהרגנו. ונמצא זה הנכנס לבית חבירו לגנוב כרודף אחר חבירו להרגו". עכ"ל. ואף על גב שיש להבעה"ב עצה להציל עצמו ע"י זה שלא יעמוד על ממונו ולא ירדוף כלל הגנב להרגו, אפי"ה משמע דאף מי ששולט ברוחו ואינו בהול הרבה על ממונו, אפי"ה מותר לו לעמוד על ממונו ולהתקומם נגד הגנב ולא לחוש כלל לזה שע"י התנגדותו הוא עושה את הגנב לרודף. והוא רשאי להשכים עליו ולהרגו.

בדיונים הללו, העוסקים בדיני פיקוח נפש, עולים שיקולים הקשורים להתנהלותם הטבעית של בני אדם. במקרים אלו, האדם אינו חייב לעשות מעשה ב"קום ועשה" החורג מן הדרך הטבעית. לכן אין ההלכה מצפה ממי שראה ככל חשמל שנפל בשבת לעמוד לידו כל השבת ולהזהיר את העוברים והשבים, ואישה בחודש התשיעי להריונה אינה צריכה לשבות סמוך לחדר הלידה שמא תכרע ללדת בשבת. אמנם מצאנו בפוסקים שיש מי שעמדו על דרכים

¹⁷ הרב אריערכך מביא ראיה לשיטתו גם מדברי ה"ציץ אליעזר" (שו"ת מנחת שלמה, שם): "וכאשר חפשת בספרים ראיתי בשו"ת ציץ אליעזר לידידי הגאון מוהרא"י ולדנברג שליט"א שכתב בחלק ח סי' טו פ"א אות ז שאף אם בקשו מהשכן מנורה דולקת אינו מחויב לתת את שלו ולישב בחושך, ומסתמך על הגאון העצום בעל זית רענן בח"א סי' ב או"ג".

לצמצם את מספר העברות במקרים אלו גם על חשבון מאמץ נפשי וגופני משמעותי, אך הגרש"ז סבור שאין זה מעיקר הדין אלא ממידת חסידות.¹⁸

דברי הגרש"ז נאמרו בזיקה להלכות פיקוח נפש, אך נראה שיש לעמוד על העיקרון שביסוד דבריו ולראות שמדובר בשיקול הלכתי. גם הגרש"ז מביא בדבריו ראיות גם מהלכות אחרות שגם בהן מעשה אסור יש לו היתר, ולכן לא מוטל על האדם לעשות מעשה ב"קום ועשה" החורג מדרך החיים הטבעית.

ויתור על איכות חיים למען צורך חיוני של הזולת

בסוגיה אחרת משתקף העיקרון שהאדם אינו צריך לסטות מדרך חייו, גם כשעקב זאת נפגע חברו. יסוד זה עולה משיטת ר' יוסי בשאלת הקדימות באספקת המים בשעת מחסור (תוספתא, בבא מציעא יא, לג-לה):

מעין של בני העיר: הן ואחרים - הן קודמין לאחרים. אחרים ובהמתן - חיי אחרים הן קודמין לבהמתן. ר' יוסי או': בהמתן קודמת לחיי אחרים. בהמתן ובהמת אחרים - בהמתן קודמת לבהמת אחרים. אחרים וכבוסתן - חיי אחרים הן קודמין לכבוסתן. ור' יוסי או': כבוסתן קודמת לחיי אחרים.

לשיטת ר' יוסי, בני העיר זכאים להשתמש במים שלא לצורך שתייה לפני בני עיר שכנה להם שאין להם מי שתייה. לשיטתו, גם השימוש לצורך כביסה של אנשי העיר קודם לצורך שתייה של אחרים. ונשאלת השאלה: וכי אי כיבוס בגדים הוא בגדר פיקוח נפש?! לדעת מקצת מן הפרשנים, אין באי כיבוס בגדים שום סכנה, כמו שאומר למשל רב אחאי גאון (שאלות דרב אחאי גאון, שאילתא קמז):

מי אמרינן במקום כביסה חיי אחר' קודם או דילמא כיון דלא מחוורי מניהון, אתו לידי צערא? והילכתא: כביסה שלהן קודם לחיי אחרים... והילכתא: כביסה הוויא חיותא.

הספק שמציג רב אחאי גאון נוגע לצער שיהיה לאנשי העיר אם לא יכבסו את בגדיהם, אך אין בזה משום פיקוח נפש. לשיטתו, התחשבות בצערם של אנשי העיר, שלא יוכלו לכבס את בגדיהם כדרך כל הארץ, קודמת להתחשבות בצורכי השתייה של שכניהם. יש צרכים

18 משנה ברורה, סימן של, ס"ק א. וראה גם את דברי הרב רא"ם הכהן בשו"ת בדי הארון - פיקוח נפש (התשע"ג), עמ' 73, הע' 77, בסיכום העקרונות העולים מתשובת הגרש"ז בעניין פיקוח נפש.

יסודיים החשובים לשמירה על איכות חיים מינימלית, כמו כיבוס הבגדים, אף על פי שאינם בגדר פיקוח נפש.¹⁹

יש מי שהבין שהרמב"ם מקבל עקרונית את שיטת ר' יוסי בהקשר אחר (בית שמואל, אבן העזר, סימן פ, ס"ק טו). וזה לשון הרמב"ם (משנה תורה, אישות, פרק כא, הלכה יא):

האשה כל זמן שהיא מניקה את בנה פוחתין לה ממעשה ידיה ומוסיפין לה על מזונותיה יין ודברים שיפין לחלב. פסקו לה מזונות הראויות לה והרי היא מתאוה לאכול יתר או לאכול מאכלות אחרות מפני חלי התאוה שיש לה בבטנה, הרי זו אוכלת משלה כל מה שתרצה. ואין הבעל יכול לעכב ולומר שאם תאכל יתר מדאי או תאכל מאכל רע ימות הולד, מפני שצער גופה קודם.

וזה לשון ה"בית שמואל" (שם):

כ"כ הרמב"ם. וכתב בח"מ אם מגיע מזה לולד ספק סכנה ולה אין סכנה אלא צער, מהי תיתי דמכח צער תסכן הולד. ואם גם לה [יש] סכנה לא ידעתי מי שחולק ע"ז דחייה קודמים בודאי. ואפשר לומר אע"ג דמגיע לולד ספק סכנה מ"מ מותרות לאכול כמה שאי' בש"ס נדרים דף פ': כבסית' וחיי אחרים כבסית' קודם אע"ג דאינו אלא צער. מיהו שם רבי יוסי ס"ל כן ורבנן פליגו ע"ז וס"ל חיי אחרים קודם, ומנ"ל לרמב"ם לפסוק כר"י.

ה"בית שמואל" מקשה על הרמב"ם: מדוע חיי האישה קודמים לחיי הוולד, ומותר לה להביא אותו לידי סכנה בגלל צערה? כמקור לדברי הרמב"ם, הוא מביא את שיטת ר' יוסי, שהתיר לאדם להביא את הזולת לספק סכנה בגלל צער, רק מפני שהאדם אינו חייב לשנות את אורחות חייו וצרכיו ולהצטער כדי להציל את זולתו. בסוף דבריו הוא אומר שפסיקת הרמב"ם כשיטת ר' יוסי נגד חכמים עדיין צריכה עיון. אך כאמור פוסק כן גם רב אחאי גאון.

19 הסבר זה בדברי ר' יוסי אינו מקובל על כל הפרשנים. ראה שו"ת איגרות משה (יורה דעה, חלק א, סימן קמה), האומר שמדובר במקרה זה בשני סוגי צער, ואין כאן צד של פיקוח נפש. לסיכום הדעות בעניין זה, ראה: הרב ישראל רוזן "אספקת מים לאוכלוסיה בשבת" תחומין כט 403 (התשס"ט); הרב עדו רכניץ "הוצאת ממון לצורך הצלת חיים" תחומין כט 369 (התשס"ט). שאלות אלו עולות בזיקה לקביעת תקציב ממשלתי והכללת ערכים כאיכות חיים בתוכו. לעניין זה, ראה: הרב ברוך גיגי "הקצאת משאבים לאומיים", אתר בית המדרש הווירטואלי (www.etzion.org.il), ובדף קשר לתלמידי ישיבת הר"ר עזר, גיליון 1123; הרב יובל שרלו "הכללת תרופות לאיכות חיים בסל הבריאות" תחומין כח 383 (התשס"ח). נעיר כי לענייננו הדגש אינו על השאלה כיצד פוסקים להלכה בשאלת הכיבוס אלא בסברה העולה בקרב הפרשנים לשיטת ר' יוסי, התופסת מקום בשיח ההלכתי כשיקול לגיטימי.

גם במקרה זה, אנו מוצאים סברה הלכתית דומה העולה מדברי הפוסקים, הנוגעת לרמת ההשתדלות הנדרשת מן האדם, כשהדבר גורם לו צער ומחייב אותו לשנות מדרך חייו. במקרה זה, אין מדובר באיסור הלכתי אלא בדאגה לזולת, אך כידוע: חמירתא סכנתא מאיסורא.

סיכום

בספרות ההלכה אנו מוצאים גדרים למידת הטרחה הנדרשת מן האדם לקיום המצוות ולהימנעות מעשיית איסור. אך אף על פי כן הפוסקים סבורים שמדובר בעניין שאין בו גדרים הלכתיים ברורים, ויש ערכים אחרים שיש לשקול אותם במקרה של התנגשות בין הרצון לקיים את המצווה לבין הקשיים הכרוכים בדבר. כמו כן, יש מצבים רבים שלא נידונו בעבר על ידי הפוסקים, וכעת עלינו להכריע כיצד לנהוג בהם. במקרים אלו, יש לבחון את מגוון הערכים, וייתכן שבמקרים מסוימים ההכרעה תהיה שיש להשתדל הרבה לביצוע המצווה, ובמקרים אחרים להפך.

מצאנו בפוסקים שהשמירה על אורח החיים המקובל בחברה מסוימת היא בגדר שיקול הלכתי שראוי לשקול אותו הן לעניין מידת הטרחה וההשתדלות הנדרשות מן האדם הן לעניין ההימנעות מעשיית איסור במקרים אחרים. מצד שני, עלינו לזכור שהאדם חייב לרדוף אחרי קיום מצוות ולהשתדל לתכנן את אורחותיו בדרך נכונה, כדי שלא תיווצר התנגשות בין הערכים, כגון באמצעות הכנה נכונה מראש.

לעתים, גם אם ניתן למצוא פטור הלכתי ממצווה מסוימת, ייתכן שעדיין לא ראוי לעשות כן. הרב אהרן ליכטנשטיין²⁰ מראה שמבחינה הלכתית אם אדם או קבוצת אנשים יוצאים לטיול בימי חול המועד של חג הסוכות, הם פטורים ממצוות הסוכה בהרבה מקרים, אלא שהוא אומר גם:

עד כאן מבחינה הלכתית צרה וצרופה. ברם, למעשה, פני הדברים שונים לחלוטין ויש להתנגד בתוקף ובחריפות - מבחינה ערכית, השקפתית וחינוכית - לטיולים או מבצעים הכרוכים בביטול מצוות סוכה... שורת הדין של פטורים פורמליים המאפשרים ניתוק ממצווה אינה אִמְת המידה הבלעדית ואף לא המכרעת. שלא לדבר על הערמה ממש, המהווה בעיה הלכתית ומחשבתית כשלעצמה... וחוסר היענות למצווה במלוא היקפה אף הוא פגום... אדם מישראל צריך להיות רווי שאיפה וכמיהה למצוות, ולא ח"ו לראותן כמשא אותו הוא טוען בדלית ברירה

20 הרב אהרן ליכטנשטיין מנחת אביב (התשע"ד), עמ' 575-584.

וממנו הוא משתחרר בהזדמנות הראשונה. והלא נקודה זו היא שורש מידת הזריזות.²¹

בכל מקרה, יש לבחון את המציאות לגופה ולראות מה נובע מחולשת האדם, מהו ערך אמת, וכיצד ניתן לתכנן כל מעשה כדי שלא לפגוע בקיום המצוות. יחד עם המאמץ לקיים את המצוות במלואן, אסור לאדם להתעלם מערכים אחרים במערך השיקולים ההלכתי, ובכללם השמירה על דרך החיים הטבעית של האדם כמקובל בסביבתו. העובדה שהגדרים ההלכתיים אינם מוחלטים אינה פוגעת בקיום ההלכה, אלא מחייבת את האדם לבחון את דרכו בעבודת ה' בכנות.

21 הרב ליכטנשטיין (לעיל, הע' 20), עמ' 581.

הרב ד"ר יצחק רונס



תפיסת הגיור הציונית הדתית

עיון במשנת הרב שאול ישראלי

■ הקדמה ■ הגיור ככניסת המתגייר לעם
ישראל: "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי";
מעמד בית הדין בהליך הגיור; קבלת עול
מצוות ■ החידוש בשיטת הרב ישראלי:
התפקיד הייצוגי של בית הדין כבאי כוחו
של עם ישראל ■ פרשנות דברי הרמב"ם
במשך הדורות ■ תפיסת גיור ציונית דתית?:
תפיסת גיור לאומית ■ למדנות ישיבתית
ופסיקת הלכה ■ סיכום

הקדמה

בספרו "חוות בנימין", מקדיש הרב ישראלי מאמר לבירור הביטוי ההלכתי "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי"¹, וטוען כי הבנה מעמיקה של ביטוי הלכתי זה היא המפתח להבנה נכונה של מהות הליך הגיור כולו. בדבריו מציע הרב ישראלי הבנה מחודשת של מהות הליך הגיור, ולפיה גר המתגייר אינו נעשה יהודי בגלל קבלת המצוות וכריתת הברית בינו לבין הקב"ה, אלא בזכות העובדה שבית הדין לגיור, הפועלים כבאי כוחו של עם ישראל, מחליטים לאשר את בקשת הגר לקבלו ולהכניסו לתוך העם היהודי.

1 הרב שאול ישראלי חוות בנימין ב (התשנ"ב), סימן סז. פורסם לראשונה כמאמר: הרב שאול ישראלי "גר שנתגייר כקטן שנולד - תכנו ומובנו" תורה שבעל פה כט [עמ'] כב (התשמ"ח).

נציג להלן את עיקרי דבריו של הרב ישראלי תוך השוואתם לדיניהם של פוסקים אחרים, ומתוך כך נדגים כיצד יש להבין את עמדתו ההלכתית המחודשת בשאלת הגיור כביטוי הלכתי של השקפת עולמו הציונית הדתית.

הגיור ככניסת המתגייר לעם ישראל

"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי"

כאמור, הרב ישראלי פותח את מאמרו בעיון במושג ההלכתי "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" (יבמות כב ע"א). בניגוד לתמונה העולה מפשט הלשון של מונח זה, ההלכה אינה רואה את הגר כמי שנולד עתה ואין לו עבר. וראיה לדבר היא העובדה שהמתגייר חייב בהחזרת החובות שנטל על עצמו לפני שנתגייר.² מן העיון בהלכה, עולה שהגר הוא בגדר "קטן שנולד" רק במסגרת דינים הנוגעים לקשריו המשפחתיים עם בני משפחתו הנכרית:³

שרק לענייני ייחוס, אנו רואים את הגר ככריה חדשה, מנותק מקרוביו, משפחתו ועמו הקודמים, אבל לא לשום ענין אחר. ויש צורך להבין לפ"ז מהו התוכן של "קטן שנולד", שכוחו יפה רק בענין יוחסין, ולא לשום דבר אחר.⁴

הוכחה אחרת לצורך בביאור מחודש של כלל הלכתי זה מוצא הרב ישראלי במחלוקת בין האחרונים בשאלה אם כלל הלכתי זה נאמר אף ביחס לבני ישראל לאחר מעמד הר סיני. כלומר, אם לאחר מתן תורה נידונו עם ישראל "כגרים שנתגייירו" לענין ביטול קשרי האחוזה ביניהם. אי הבהירות המוליכה למחלוקת אחרונים זו,⁵ מוכיחה לדעת הרב ישראלי שיש צורך לעיין מחדש במשמעות ובהגדרת הכלל, כאשר לדבריו העניין יובן לאור העמקה

2 "אף עבירות שענשם בידי ב"ד, שעבר עליהם בנכריותו, אינו נפטר מהם לאחר שנתגייר, כל שחייבים על זה גם בישראל (א"כ העונש הנוכחי הוא יותר חמור, סנהדרין עא, ב). ואין עומדת לו הטענה 'שכקטן שנולד דמי' (חוות בנימין, שם, עמ' תט).

3 "כך בענייני עריות, שאף אלה שהיה אסור בהם בהיותו נכרי, אינו אסור בהם בהתגייירו... כן, לענין עדות, יכולים שני אחים (אפילו מן האם) להעיד באותה עדות, ולא גזרו בזה אפילו מדרבנן" (חוות בנימין, שם).

4 חוות בנימין, שם.

5 המהר"ל מפראג כותב שישאל שבתורה הדור לא נידונו כקטנים שנולדו, והסביר בטעם הדבר כי הכלל האמור אינו מתייחס למתגייר מתוך כפייה ("כפה עליהם הר כגיגית"), ש"כיון שהיו מחויבים לקבל את התורה, והיו מוכרחים לזה, אין זה קטן שנולד" (גור אריה, בראשית מו, ה). לעומת זאת, לדברי ה"משך חכמה" (דברים ה, כז), לאחר מתן תורה נידונו ישראל כ"קטנים שנולדו", ומשום כך הותרו יחסי הקרבה שבתוך עם ישראל והותרו הכול לבוא בקרוביהם, ולא עוד אלא שלדעתו זהו המקור שלמדו ממנו חכמים על קיומו של כלל הלכתי זה. הרב ישראלי דוחה את דברי ה"משך חכמה" בטענה כי אם אכן כל הקשרים ויחסי הקרבה נתבטלו לאחר מתן תורה, והכול נחשבו כאילו נולדו, הרי ש"לא מובן כל עיקר ההתייחסות לשבטים, ולאבותינו הראשונים אברהם יצחק ויעקב" (חוות בנימין, שם, עמ' תיא).

בהבנת מהות הליך הגרות ככלל. ובלשונו: "דומה שנבוא עד חקר הדברים, עם בירור מושג הגירות בכלל ותכנו".⁶

מעמד בית הדין בהליך הגיור

את בירורו המקיף בהבנת מהות הליך הגרות, פותח הרב ישראלי בבחינת מעמדם המדויק של בית הדין בהליך זה, ובוחר את העניין לאור העובדה שבכמה מקומות קבעו התוספות כי אין צורך לעשות את כל מרכיבי הליך הגרות בפני בית דין.⁷ מכלל שלושת מרכיבי הגרות, קבלת המצוות והמילה והטבילה, רק המרכיב הראשון חייב להיעשות מעיקר הדין בפני בית דין לגיור. ואולם יש להעמיק בהבנת טעמו של דבר: אם הצורך בבית דין נלמד מן העובדה שהתורה מכנה את הגיור משפט, "גר צריך שלושה. 'משפט' כתיב ביה",⁸ ובית הדין הם שדנים וקובעים את משפטו של המתגייר, הרי שהסברה מחייבת לכאורה את נוכחותם בשעת מתן "פסק הדין", כלומר עם סיומו של הליך הגרות בשעת הטבילה:

מסתבר היה לכאורה שדוקא השלב המכריע, שהוא הטבילה, שיהא זה לעיכובא דוקא בפני שלושה, ואילו אליבא דאמת דוקא השלב הראשון, שאינו פועל כלום במעשה הגרות הוא שצריך בית דין של שלושה.⁹

לתמיהה זו מצרף הרב ישראלי טענה העולה מדיוק בלשון המקורות הדנים בבית הדין לגיור, שעולה מהם כי בית הדין ממלאים תפקיד פעיל בהליך הגיור, ואין לראות את תפקידם רק כמי שבאים לתת גושפנקא הלכתית למעשה המבוצע בפניהם. מסקנה זו מבוססת על כמה מקורות שהתלמוד מתייחס בהם לבית הדין כאל מי ש"מקבלים" את הגר:

ומה זה שבגירות הדיון על קבלתו, כלשון הגמרא (יבמות כד, ב): לא קיבלו גרים בימי דוד ושלמה. וכן לע"ל [=לעתיד לבוא] לא יקבלו גרים. אם הפירוש של "בפני שלושה", היינו שצריכה הגירות נוכחות של שלושה (מעין מה שצריך בקידושין נוכחות של שני עדים) כי אז הלשון "קבלה" אינו הולם, שאין זה תלוי בקבלתם, אלא במעשה הגירות שהאיש עושה בעצמו.¹⁰

6 חוות בנימין, שם.

7 תוספות, יבמות מה ע"ב, ד"ה מי לא טבלה; קידושין סב ע"ב, ד"ה גר.

8 יבמות מו ע"ב.

9 חוות בנימין, שם, עמ' תיא. הרב ישראלי מסביר כי קבלת המצוות "אינה פועלת כלום", מפני שאחר שקיבל עליו המתגייר עול מצוות בפני בית דין, לפני שמל וטבל, עדיין הוא יכול "להתחרט ולחזור בו מבלי שתהא עליו טענה שהיא. ואפילו אם נימול, כל עוד לא טבל אין עליו עוד תורת גרות, שכן בלי שטבל עוד לא נכנס לכלל ישראל".

10 חוות בנימין, שם.

נוסף על הדיוק הלשוני הזה, הרב ישראלי מבסס את קביעתו בדבר מעמדם הפעיל של בית הדין כמי שאחראים לקבל את הגר באמצעות כמה ראיות,¹¹ ואומר שהדברים מחייבים הסבר חדש.

לדעת הרב ישראלי, השאלות והתמיהות הללו מתיישבות לאור ההבנה שהתנאי הראשון בהליך הגרות הוא הסכמת עם ישראל לקבל את המתגייר ולאמצו אל חיקו. הסכמה עקרונית זו מוענקת על ידי בית הדין המחליטים "לקבל" את הגר, ומבלעדי קבלה עקרונית זו, אין כל משמעות להצהרות שיצהיר המתגייר ולמעשים שיעשה. וזה לשונו:

ברור, אם כן, שיסוד עיקרי הגירות, כתנאי ראשון, שכלל ישראל מסכימים לקבל אותו לקהלם [ההדגשות כאן ובהמשך באות במקור], וזה מתבטא בזה שבית הדין, שהוא בא כוחם של עם ישראל, מחליטים לקבלו, שמודיעים לו מקצת המצוות, והוא מקבלם בפניהם. ועל כן, כל עוד לא נתקיים תנאי זה, אין בכל פעולות הגירות מצדו כל ממש.¹²

יסוד הגרות הוא כניסתו של המתגייר לכלל ישראל, המותנית בראש ובראשונה בהסכמתם העקרונית של באי כוחו של עם ישראל, בדמות בית הדין, לאמץ את המתגייר אל חיקם. הבנה זו של מהות ההליך ושל תפקידם של בית הדין במסגרתו, יש בכוחה להסביר גם כן מדוע רק שלב קבלת המצוות חייב להתבצע בפני בית דין:

ועל כן, גם עיקר מה שצריך שיהא בפני בי"ד הוא שקבלת המצוות מצדו, שתיעשה בפני הבי"ד, הוא גילוי דעת שמסכימים לקבלו כגר. ואילו הפעולות מצדו שלאח"כ, המילה והטבילה, מספיק שיהיו בפני שני עדים שמאשרים שהוא מצדו עשה את הנדרש לכניסתו לכלל ישראל.¹³

המתגייר אינו מפעיל בכוחות עצמו את השינוי בהגדרת זהותו האישית. מי שבא להתגייר חייב להשיג תחילה את הסכמתם העקרונית של בית הדין לקבלו, ורק לאחר הסכמתם לבקשתו להתגייר, הוא יכול להשלים את שני השלבים החסרים לכניסתו לכלל ישראל, המילה והטבילה. קבלת המצוות חייבת להיעשות דווקא בפני בית דין, כיוון שלמעשה השלב הראשוני של הגיור מתמקד בפעולת בית הדין, שהם המקבלים את המתגייר. בזה שונה קבלת המצוות מפעולות הגיור האחרות שהמתגייר חייב לעשותן. אין מדובר בפעולה של המתגייר המתבצעת בנוכחות בית דין. בשלב הזה של הליך הגיור, בית הדין

11 כך למשל הוא מציין לדברי חז"ל שהגרות "אינה בידו" של המתגייר הפוטנציאלי, משום שאינו יכול להיות בטוח שימצא בית דין ש"יזדקקו לו" וגיירוהו: "והרי חזינן שהקבלה היא לעיכובא" (חוות בנימין, שם).

12 חוות בנימין, שם, עמ' תיא.

13 שם.

פועלים בהחלטתם העקרונית לאשר את בקשתו של המתגייר, השוטח בפניהם את בקשתו להצטרף לעם ישראל, ורק לאחר שהוא מתקבל על ידם וממלא אחר דרישות המילה והטבילה, הוא מוכר כאחד מישראל:

היסוד העיקרי המכריע בגירות הוא, איפוא, הכניסה לכלל ישראל. משום זה הוא שצריך שלשה שהם ב"ד, שמקבלים אותו בהסכמתו. והפעולה מצדו אינה אלא תנאים הכרחיים לביטוי ההסכמה מצדו.¹⁴

קבלת מצוות

והנה, אם אמנם כדברי הרב ישראלי, הליך הגרות מבוסס על קבלת המתגייר לשורות עם ישראל, וקבלת המתגייר על עצמו עול מצוות נחוצה רק כדי שבית הדין ישתכנע שראוי לצרפו לשורותיהם, מתעוררת השאלה: כיצד תתייחס ההלכה להליך גיור שחסרה בו קבלת עול מצוות? האם גיור זה יהיה תקף בדיעבד? הרב ישראלי עצמו מתייחס לשאלה זו בהמשך דבריו, כאשר הוא כותב שלאור דבריו בהסברת מהות הגיור, "יוסברו היטב דברי הרמב"ם בענין גרים שנתקבלו מבלי שבדקום היטב, ואחר כך נתגלה שנשארו במעשיהם ודעותיהם הכוזבות".¹⁵

הכוונה לדברים שכתב הרמב"ם, שמשתקפת בהם לכאורה סתירה פנימית שדנו בה בהרחבה הפוסקים. הרמב"ם קובע מצד אחד כי חובה לבדוק את כוונת המתגייר ולהודיעו את המצוות (משנה תורה, איסורי ביאה, פרק יג, הלכות יד-יז), ומצד שני אומר בהסברת גיורן של נשות שמשון ושלמה כי בדיעבד נחשבים הכול כגרים (שם, הלכה יז):

גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצוות ועונשן,¹⁶ ומל וטבל בפני ג' הדיוטות - הרי זה גר. אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל - יצא מכלל העכו"ם.

לדעת הרב ישראלי, אם נניח שהרמב"ם הבין את מהות הליך הגיור באופן שתיארנו לעיל, הקושי שבדבריו מיושב היטב.

הרב ישראלי אומר כי רק מי שמתגייר ורוצה לשמור את מצוות התורה ראוי להיקרא "גר צדק", והמצווה הנכונה היא שיקבלו בית הדין לעם ישראל רק מועמדים לגיור העונים על

14 שם.

15 שם.

16 הרב ישראלי דוחה את האפשרות להבין שהרמב"ם קבע למתגיירים הללו מעמד של גרים מספק, שכן מדבריו שם, ש"נתגלה סודן" של נשות שמשון ושלמה, משמע שהגרות כשרה אף כשברור לחלוטין כי מעיקרא "בכלל לא כיון לקבל עליו מצוות" (חוות בנימין, שם, עמ' תיב).

תנאי זה. ואולם למעשה כל מי שקיבלו אותו בית דין לעם ישראל הוא בגדר יהודי לכל דבר. ובלשוננו:

כוונת הדברים, שכיון שעיקר גירות הוא קבלתם לכלל ישראל ע"י שלשה מישראל, שתורת בי"ד הדיוטות עליהם, הרי הם גרים, אלא שאין לראותם "כגרי צדק". כי הגירות שהיא קבלתו ע"י בי"ד בתנאי שמל וטבל, וכוונת הגר היא אמנם נדרשת בכדי שבי"ד יקבלוהו. אך משקבלוהו, אף שעשו שלא כהוגן, הרי הוא גר, וכל דיני אדם מישראל עליו. ע"כ, כשעובד ע"ז הרי הוא כמומר, אך אינו יוצא בזה מכלל ישראל.¹⁷

קבלת המתגייר על ידי בית הדין פועלת את פעולתה אף במקום שקיבלו בית הדין את מי שלא נתכוון לקבל על עצמו עול המצוות, ואף על פי כן גיירוהו.¹⁸

אם כן, הרב ישראלי משלים את ההגדרה העקרונית שפתח בה, ולדבריו מהות הגיור משמעותה הצטרפות לאומה הישראלית. כאן מתחדדת ההבנה שקבלת המתגייר על ידי עם ישראל אינה תנאי ראשוני בלבד, שלאחריו מגיע רכיב הכרחי נוסף בדמות קבלת עול מצוות על ידי המתגייר, אלא הליך הגרות כולו מוסבר ככניסתו של המתגייר לעם ישראל.

ואולם יש לדייק בדבריו. הרב ישראלי אינו מבטל את שלב קבלת המצוות בפני בית דין, אלא מסבירו מחדש באופן המשנה את משמעותו. לדבריו, אין מדובר בשלב שעיקרו בהליך הפנימי המכוון כלפי שמיא, כי אם אמירה שתכליתה ארצית, שכנוע בית הדין לקבלו. מדבריו עולה עוד כי קבלת עול מצוות אינה חלק ממעשה הגרות. ואם נדייק, נאמר כי הליך הגרות מחייב "משפט" בפני בית הדין, שיחליטו בו על קבלת המתגייר. ב"משפט" זה ובהכרעת בית הדין לקבלו אמורה קבלת המצוות לשמש תפקיד מרכזי אך לא מוכרח בהליך הגרות. בכך כמדומה מונח ההסבר לאפשרות להתאים את דברי הרב ישראלי לפסק ה"שולחן ערוך" המחייב בפירוש את המתגייר לקבל עליו עול מצוות בפני בית דין.¹⁹ לדברי

17 חוות בנימין, שם, עמ' תיב.

18 יש לדון בנפרד בשאלת תקפות גיורו של מי שהטעה את בית הדין והעמיד פנים שהוא מקבל על עצמו עול מצוות, בשעה שלא עלה על לבו לעשות כן מעולם. במקרה זה, גיורו בגדר "מקח טעות", ופעולת קבלת המתגייר על ידי בית הדין בטלה למפרע. ראה עוד הרב ישראל רוזן והרב דוד בס "תוקפו של גיור בדיעבד אם הגר אינו שומר כל המצוות" תחומין כג 186 (התשס"ג), עמ' 196-198.

19 בדומה לזה כותב הרב מרדכי יהודה קראוס, רבה של הקהילה החרדית בירוחם, ששלב קבלת המצוות אינו מתמצה בקבלת המצוות עצמן. לדבריו, כחלק ממעשה הגרות, המתגייר חייב לקבל על עצמו להיות יהודי בפני שלושה מישראל. בעצם, עניינו של שלב קבלת המצוות בפני בית דין הוא "קבלת גרות", לא קבלת המצוות עצמן, אולם כיוון "שבדרך כלל על ידי שמקבל מצוות מקבל על עצמו להיות גר, קראו לזה קבלת מצוות". ראה הרב מרדכי יהודה קראוס "בענין גרות בלי קבלת מצוות אמתית ולאחר זמן התחיל לשמור מצוות" מבית לוי יח (התשס"ה), עמ' קפו-רא, בעמ' קצג.

הרב ישראלי, קבלת עול המצוות אינה עושה שום דבר ישירות, ונחיצותו של שלב זה בהליך והחובה לבצעו בפני בית דין יסודם בעובדה שהוא השלב שניתנת בו הסכמת בית דין, המחילים בפועל על המתגייר את מעמדו החדש כבן לעם היהודי.

החידוש בשיטת הרב ישראלי

במהלך דיונו, נוגע הרב ישראלי בסוגיות רבות, ומחדש הבנה יסודית ומרחיקת לכת, מבלי להפנות לדיוני חכמים אחרים שעסקו בבירור הנושאים הללו. הרב ישראלי אינו מציין נקודות ההסכמה ואף לא מעיר על חידושו הוא.

כדי לעמוד על שיטתו המיוחדת של הרב ישראלי בהבנת מהות הגרות, עלינו לבחון את דבריו בהשוואה לדברי מחברים אחרים בני זמנו, וכך לזהות את הנקודות בדבריו שיש בהן סטייה מן ההבנה המקובלת, מפני שמרכז הכובד של דבריו מצוי בהבנתו את התפקיד שממלאים בית הדין במסגרת הליך הגיור. נפתח בהשוואת דבריו בעניין זה לדברי פוסקים אחרים.

הסברו לתפקיד בית הדין בנוי מצירוף שני מרכיבים, שעל כל אחד מהם יש דיון בספרות הפסיקה, כאשר הרכבתם יחד באופן שצירפם הרב ישראלי יוצרת תמונה ייחודית בהבנת משמעות ההליך כולו.

קביעתו כי בית הדין ממלאים תפקיד פעיל בהליך הגיור, שלא רק שהוא מבוצע בנוכחותם, אלא נפעל על ידם, מבוססת על הקביעה הבסיסית יותר שהמתגייר אינו יכול לכוף את עצמו על בית הדין ולעשותם דיינים הדנים בעניינו נגד רצונם. נקודה זו אינה מחודשת. רבים מן האחרונים עמדו על העובדה שאין בית הדין חייבים להזדקק לרצונו של המתגייר לבוא לפנייהם, והם יכולים להחליט שלא "להזדקק" לו, ולמעשה לדחותו, וזאת על יסוד המקורות שציין הרב ישראלי.²⁰ אולם ברור כי הקביעה שבית הדין רשאים שלא להזדקק למתגייר המופיע לפנייהם אין בה כדי להוכיח את טענתו שבית הדין נוטלים חלק פעיל בהליך הגיור עצמו, וכי המהפך בזהות המתגייר נעשה מכוחם ולא מכוחו. ואמנם גם יסוד נוסף זה בא בדברי מחברים אחרים הטוענים בדומה לרב ישראלי שבית הדין ממלאים

20 הרב בצלאל ז'ולטי "בדיני קבלת גרים" תורה שבעל פה יג [עמ'] לג (התשל"א), עמ' מד, והמקורות המצוינים על ידו. וראה לקמן, הע' 29, טיעון דומה בדברי הרב שפירא.

תפקיד פעיל בהליך הגיור, ויש על כך "תורת משפט ככל מעשה בית דין, היינו דבית הדין עושה את חלות דין הגרות על ידי מילה וטבילה של הגר".²¹

התפקיד הייצוגי של בית הדין כבאי כוחו של עם ישראל

הייחוד שבדברי הרב ישראלי מתחיל בניסיונו להבין ולהגדיר את מהות התפקיד שממלא בית הדין בהליך הגיור. לדעת הרב ישראלי, כיוון שהגיור אינו מציג בפני בית הדין בעיה משפטית הזקוקה להכרעתם,²² יש להבין כי בית הדין אינם פועלים בהליך הגיור כמי שבאים לשפוט,²³ ויש לראות את חלקם של בית הדין בהליך הגיור כנובע מתפקידם הייצוגי כבאי כוחו של עם ישראל.²⁴

ויש עוד מן האחרונים שעמדו על מרכזיות היסוד הייצוגי של בית הדין בהליך הגיור,²⁵ אלא שבהסברת מהות תפקידם הייצוגי של בית הדין קשה למצוא חבר לדעתו.²⁶ בעוד הרב ישראלי סבור שבית הדין משמשים כנציגי עם ישראל כולו,²⁷ יש מי שהבינו שבית הדין פועל בהליך הגיור כנציגו ובא כוחו של הקב"ה, שמולו כורת המתגייר את הברית ונעשה בן ישראל.²⁸

21 לשון הרב זולטי (לעיל, הע' 20), עמ' מו. על מחלוקת בין בעלי התוספות בשאלת הגדרת תפקיד בית הדין, כותב הרב אלחנן בונם וסרמן בחידושו **בקובץ שיעורים** (התשכ"ג) על מסכת כתובות (יא ע"א), עמ' עט. וראה הרב אברהם משה חברוני **משאת משה** (התש"ם), עמ' 42-46. קביעה קרובה לזו של הרב ישראלי מצויה בדברי הרב אלעזר מנחם שך **אבי עזרי** (התשנ"ג), הלכות מלכים, עמ' שעג. וראה גם: הרב ישראלי הירשנזון "גיור בזמן הזה" **מלילות ב** 13 (התשס"א), עמ' 19-22; הרב צבי ליפשיץ "ביטול גיור כשקבלת המצוות היתה פגומה" **תחומין** יט 115 (התשנ"ט), עמ' 131, הע' 28; מנחם פינקלשטיין **הגיור - הלכה ומעשה** (התשנ"ד), עמ' 267-283.

22 הכרה זו בדבר אי זהות בין הליך הגיור להליכים שיפוטיים אחרים עומדת ביסוד דיוני הפוסקים בשאלה עד כמה יש ללמוד ולהחיל על אחד את דרישות האחר. ראה פינקלשטיין (לעיל, הע' 21), עמ' 274-278. מסקנתו של הרב ישראלי כי בית הדין ממלאים כאן פונקציה ייצוגית היא המחודשת. ראה להלן. ב"משאת משה" (לעיל, הע' 21, עמ' 43) כתב שמשמעות לשון "עשיית דין ומשפט" בזיקה להליך הגרות מכון להבעת התפיסה שבית הדין הם המגיירים, ואין הגר עושה זאת בעצמו בנוכחותם.

23 יש שפירשו כי בית הדין פועלים כשופטים בהערכת ובחינת כוונות המתגייר ומניעיו. הבנה זו נזכרת למשל בדבריו של הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא **מנחת אברהם ב** (התשנ"ח), עמ' קעא.

24 על תפקיד הסנהדרין כמייצגי שמים וכמייצגי עם ישראל לעניינים אחדים, אמנם בלא להתייחס לגיור, עיין בספרו של הרב רא"ם הכהן **בדי הארון** (התשנ"ג), עמ' 318-353.

25 עמדה מפורשת כזו, המאוחזרת אמנם לדברי הרב ישראלי, אך נראה שאינה מושפעת מדבריו, אנו מוצאים בדברי הרב צבי שכטר "בדין גר דן את חברו" **קול צבי ד** 294 (התשס"ב), עמ' 300-301.

26 ראה מה שכתב הרב הרצוג בדחיית הצעה תאורטית ברוח זו כ"הבל שאין בו ממש ויש בו חטא", הרב יצחק אייזיק הרצוג **פסקים וכתבים י** (התש"ן), עמ' רצט. ואמנם רעיון קרוב מופיע בדברי הרב פינק (להלן, הע' 62).

27 ניתן היה לאמץ את ההבנה שבית הדין לגיור הם בבחינת מייצגי הציבור כולו, ולהבין כי ביצוע הליך הגיור בפניהם נובע מן הרצון לפרסם את הדבר ולתת לו פומבי. ראה דברי הרב ישראל הירשנזון (לעיל, הע' 21), עמ' 22.

28 הרב צבי שכטר (לעיל, הע' 25), עמ' 300. כמקור לדבריו, מביא הרב שכטר מדברי "ישועות ישראל", חושן משפט, סימן ג (לעיל, הע' 20), ו"בית הלוי" בפירושו לתורה (פרשת לך-לך, ד"ה במדרש רבה

אם כן, מתעוררת השאלה בעניין זה: מדוע בחר הרב ישראלי לראות בבית הדין לגיור שלוחי דין ולא שלוחי דרחמנא?²⁹

בחינת בניינו הפרשני של הרב ישראלי מעלה שדבריו המחודשים בנויים ממספר מצומצם של אבני בניין הלכתיות שבכל אחת מהן אין חידוש רב, אך צירופן יחד למסכת רעיונית אחת,³⁰ אפשרה לרב ישראלי לבסס את הטענה המחודשת שמהות הגיור היא הכניסה לעם ישראל, הנעשית במעמד שבו המתגייר מתדפק כביכול על דלתי עם ישראל ומציג את עצמו בפני "ועדת קבלה" מוסמכת³¹ בדמות בית הדין.

וכאן נשאלת השאלה: האם יש בכוחנו להאיר את הרקע לבחירתו של הרב ישראלי במהלך פרשני זה? האם יכולים אנו להציע הסבר לשאלה מדוע בחר להלך דווקא בנתיב פרשני זה משלל האפשרויות שהיו פתוחות בפניו?

פרשנות דברי הרמב"ם במשך הדורות

לפני שנציע תשובה לשאלה שהעלינו, נשווה את הסברו של הרב ישראלי לדברי הרמב"ם להסברם של מפרשים אחרים. ראינו כי ההבנה העיונית-מושגית המחודשת של הליך הגיור, ולפיה "היסוד העיקרי המכריע בגירות הוא, איפוא, הכניסה לכלל ישראל",³² הובילה לאימוצה של עמדה הלכתית מחודשת בשאלת תקפות גיורו של מי שהוכח שקבלת עול המצוות על ידו בפני בית דין נעשתה לא מתוך כנות ולא מתוך רצון פנימי. כזכור, הרב

פרשת וירא (איתא). וראה עוד: פינקלשטיין (לעיל, הע' 21), עמ' 21, שציין לדברי הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'ק על התשובה (התשל"ה), עמ' 137; הרב גד אלדד "תוקף החיוב לקבל גרים" תחומין יח 210 (התשנ"ח).

29 עוד חשוב להעיר כי אף אם רואים את בית הדין לגיור כנציגי עם ישראל המקבלים את המתגייר אל תוכם, אין הדבר מחייב את מסקנת הרב ישראלי שהסכמת בית הדין עומדת במוקד הגיור והיא בבחינת תנאי ראשוני לתקפותה. ראה הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא מנחת אברהם א (התש"ן), עמ' עא, האומר שהסכמת בית הדין לקבל את המתגייר מכניסה אותו לקהל ישראל, אלא שלדבריו זהו דבר נוסף המתלווה לגרות ולא עיקרה, ואף מבלי שיתקבל לקהל על ידי בית דין, יכול המתגייר להיחשב כיהודי ולהתחייב במצוות, "וכשאנחנו רוצים רשאים שלא לקבלו גם אם מצד הדין הוא גר". סברתו מזכירה את דברי הרב אהרן סולובייצ'ק (להלן, הע' 62).

30 אמנם בסופו של דבר הסברו המחודש נשען בעיקר על קביעתו שבית הדין הם נציגי העם ולא נציגי שמים, ואולם לא היה אפשר להציע הסבר זה אלמלא הוכיח בשלבי הטיעון הקודמים שבית הדין ממלאים תפקיד פעיל, וכי הם המחילים למעשה על המתגייר את מעמדו החדש.

31 הגדרה זו של תפקיד בית הדין לגיור כמעין ועדת קבלה מצויה בפסק דין שכתבו שני דייני גיור בימינו בהתבססם על דברי הרב ישראלי. ראה דברי הרב ישראל רוזן בנספח למאמרו של הרב דוד בס (לעיל, הע' 19).

18, עמ' 198, הע' 19.
32 חוות בנימין, שם, עמ' תיא.

ישראלי מציע את חידושו זה כדי ליישב קשיים שמצא בדברי הרמב"ם. קשיים אלו התגלו לעין רבים, והם הציעו דרכים אחדות ליישובם.³³

כך לדוגמה, גם אם מבינים בלשון הרמב"ם כדרך שהבין הרב ישראלי, שנשות שמשון ושלמה נחשבות יהודיות לכל דבר, הבנה זו של דברי הרמב"ם אינה מחייבת את הסברו של הרב ישראלי. אף אם נאמר שהמתגייר נחשב בדיעבד גר גמור, אף אם יש סימנים ברורים שקבלת עול המצוות על ידו לא לוותה בכוונה פנימית כנה,³⁴ אין הדבר מחייב כלל ועיקר לוותר על התפיסה ההלכתית המקובלת, שלא תיתכן גרות בלא קבלת עול מצוות. כך לדוגמה, ניתן לומר שכיוון שהמתגייר הצהיר במו פיו על קבלת עול מצוות, אין מתחשבים בכוונת לבו, משום שהלכה היא: "דברים שבלב אינם דברים".³⁵ כמו כן, תיתכן הבנה אחרת, ולפיה אף ביחס לגרים הדומים בחיצוניותם לנשי שמשון ושלמה, עומדת בעינה החזקה ההלכתית שקבלת עול מצוות על ידי המתגייר אכן נעשתה בלב שלם.³⁶

במקום ששאר הדנים בשיטת הרמב"ם הבינו שיש צורך הכרחי בקבלת עול מצוות,³⁷ בולטת עמדת הרב ישראלי שהסביר אליבא דהרמב"ם שהגרות תקפה גם בלא קבלת עול מצוות, וזאת לאור חידושו כי הליך הגיור מתמקד בראש ובראשונה בהצטרפות המתגייר לעם ישראל.³⁸

33 הקשיים שבדברי הרמב"ם הללו פרנסו דיונים רבים, הן ביחס לדעתו בנוגע לקבלת המצוות בגיור הן לביאור כוונתו במה שכתב שבית הדין היו "חוששין להם" ומחכים לראות את התנהגותם בעתיד. על הדעות בהסברת דבריו, ראה מאמרו של הרב ליפשיץ (לעיל, הע' 21), עמ' 117-119, ומראי המקומות המצוינים בהערותיו שם. כמו כן סיכמו את השיטות בפירוש דברי הרמב"ם: הרב יעקב אריאל "בטול גירות למפרע" תחומין כ 261 (התש"ס); הרב דוד בס (לעיל, הע' 18), עמ' 188-189.

34 יש שהבינו כי גרותם מוטלת בספק, ולצד זה עלינו להבין כי התנהגותו של המתגייר בעתיד, ובפרט יחסו לשמירת המצוות, מעידה למפרע על טיב קבלת המצוות המסופקת. ויכוח זה נסוב בזיקה לשאלת היחס לכלל "דברים שבלב אינם דברים" בסוגיית הגרות. ראה: הרב יעקב אריאל (לעיל, הע' 33), עמ' 263-268; דברי הרב בקשי דורון המצורפים לדברי הרב אריאל, שם, עמ' 276-277; מאמרו של הרב דוד בס (לעיל, הע' 18), עמ' 192-195.

35 כבר העיר הרב צבי ליפשיץ במאמרו (לעיל, הע' 21), עמ' 117-118 שאפשר להבין את דברי הרמב"ם לפי כל כיווני ההסבר.

36 דוגמה מובהקת להבנה זו בדברי הרמב"ם מצויה בתשובותיו של הרב שלמה משה עמאר (שו"ת שמע שלמה, חלק ו, יורה דעה, סימנים יב-יג). הרב עמאר גורס בתקיפות מצד אחד כי קבלת המצוות היא "המהות והנשמה של הגירות" (שם, עמ' קלט, קמו), ומצד שני הוא סבור כי לנשי שמשון ושלמה דין של גיורות גמורות, מכוח שני דרכי ההסבר: עניין "דברים שבלב אינם דברים", והחזקה שקיבלו עליהן עול מצוות בלב שלם (שם, עמ' קמד-קמה, קמט-קנא).

37 הרב עמאר (לעיל, הע' 36), עמ' קנב, מדגיש בדבריו כי "אם התברר בבירור גמור שרק שיחק בהם אבל לא קיבל המצוות כלל, גם זה מקרי שלא קיבל", ומפנה לדברי ה"אגרות משה" (יורה דעה, חלק א, סימן קנז).

38 הזיקה בין ההבנה המושגית של מהות הליך הגרות לבין ההסבר הניתן לפסק הרמב"ם בולטת לנוכח השוואת דברי הרב ישראלי לדברי הרב ז'ולטי (לעיל, הע' 20). הרב ז'ולטי מודה שמשמע מניסוח דברי הרמב"ם "שקבלת המצוות אינה מעכבת בגרות, אלא רק לכתחילה הוא צריך לקבל תורה ומצוות", ואף

בעוד ההבנה המקובלת בין פוסקי זמנו מזהה את מהות ועיקר הגרות עם קבלת עול מצוות, כאשר ההתחייבות במצוות היא העושה אותו חלק מעם ישראל,³⁹ הרב ישראלי מייעד לקבלת עול מצוות תפקיד אחר. לדידו, קבלת המתגייר על ידי בית הדין היא העיקר. ובלשונו: "שתוכן הגירות הוא בעיקרו עזיבת העם שממנו בא וכניסתו לעם ישראל".⁴⁰ להבנתו, המתגייר מתחייב במצוות רק כתוצאה מהצטרפותו לעם היהודי, ובזה מודגשת מהותו הלאומית של הגיור.

המקורות שמבסס עליהם הרב ישראלי את חידושו לקוחים כולם מספרות ההלכה המקובלת, אך לאור החידוש שבדבריו בהשוואה לחכמי זמנו,⁴¹ יש מקום לבחון את ההשערה שיסודות השקפתיים השפיעו על הנתיב שבחר להלך בו בשעה שהגיע לצומתי ההכרעה הפרשניים.⁴² כפי שנסביר להלן, נדמה כי ביסוד עמדתו המיוחדת ניצבת תפיסה ציונית דתית המתבססת על תורת המהר"ל מפראג בהסברת ובהבנת מהות הלאומיות היהודית.

תפיסת גיור ציונית דתית?

ואמנם את הזיקה שבין תפיסתו ההלכתית לבין השקפות עולם הגותיות, נמצא בדבריו הרב ישראלי עצמו בפירוש בהמשך דבריו במאמרו. לאחר שהוא מציג את הבנתו המיוחדת במהות הגיור ואת הסברו בדברי הרמב"ם, שב הרב ישראלי לדון בשאלות שהציב בפתח

מציין למחלוקת הב"ח וה"חמדת שלמה" בהבנת כוונתו בעניין זה (עמ' לה-לו). אולם בהמשך דבריו הוא חוזר ומסביר בכוונת הרמב"ם כי אף על פי שקבלת המצוות אינה חלק מהליך הגיור, לא תיתכן גרות מבלי שיקבל עליו המתגייר עול מצוות: "דזה ודאי דקבלת מצות מעכבת בגירות, שאין תורת גירות בלא קבלת מצות", שגם אם אין קבלת עול מצוות חלק ממעשה ההתגיירות, מוכרחים להבין כן, משום "דזהו עצם מהות הגירות" (עמ' לז).

39 ראה קביעתו של מנחם פינקלשטיין (לעיל, הע' 21) שהממד הדתי בהליך הגיור, המתבטא בקבלת עול המצוות, הוא "עיקר הגיור ומהותו" (עמ' 32-33). פינקלשטיין מלקט ניסוחים מדברי פוסקים מן הדורות האחרונים, דוגמת ה"דגול מרבבה", "חמדת שלמה", "צפנת פענח", ו"איגרות משה" - המתארים כולם את קבלת עול מצוות כ"עיקר הגירות", "עצם הגירות", "גוף הגירות" או "מהות הגירות" (שם, ליד ציון הע' 123). על הייחוד שבדבריו הרב ישראלי, העיר פינקלשטיין דרך אגב (עמ' 97, הע' 24).

40 חוות בנימין, שם, עמ' תיג.

41 צבי זוהר ואבי שגי גיור וזהות יהודית: עיון ביסודות ההלכה (התשנ"ה) הראו שגדולי הפוסקים שלאחר האמנציפציה נוטים להעמיד את תוקפו של הליך הגיור על קבלה מודעת של האמונה ושל מצוות התורה (עמ' 44-82). כפי שנראה להלן, לדברי הרב ישראלי, ניתן למצוא הקבלות חלקיות בדברי מחברים אחרים בני דורו דוגמת הרב גורן והרב בקשי דורון.

42 תובנה זו, ולפיה יש לקשור בין דבריו של פוסק ההלכה בסוגיית הגירות לתפיסותיו ההשקפתיות בסוגיית מהות הזהות היהודית, מופיעה ביסוד כמה מחקרים על הגיור. ראה בפרט זוהר ושגי (לעיל, הע' 41), עמ' 213. השווה שם, עמ' 247.

דבריו, תוך שהוא מסביר מדוע לדעתו ברור שלעם ישראל כולו לא היה מעמד של "קטן שנולד" לאחר קבלת התורה בהר סיני.

הרב ישראלי אומר שהעמידה על אופיו הלאומי היסודי של הליך הגיור מאפשרת להבין כי הרקע לכלל שהמתגייר הוא בגדר "קטן שנולד" הוא העובדה שהמתגייר מתנתק מעמו ומצטרף לעם חדש. הבנה זו מסבירה מדוע תוצאותיו ההלכתיות של כלל זה מתייחסות לענייני יוחסין דווקא:

לא קבלת מצוות במעשה הגירות שבכלל גר דעלמא הוא שעושה אותו כקטן שנולד, כי אם מה שנכנס (ע"י קבלת התורה ומצוות) לתוך כלל עם ישראל, הוא שעושה אותו שכזה.⁴³

בהתאם לתפיסה זו, ברור כי אין מקום להחיל מעמד הלכתי זה על עם ישראל לאחר מתן תורה, שהרי מעמד הר סיני לא יצר שינוי כלשהו בזהותם הלאומית:

עם ישראל בקבלת התורה הרי לא נכנס לעם אחר, אלא המשיך זהותו, ובתור עם ישראל הוא שקיבל את התורה. לא שייך ממילא כאן הדין של "כקטן שנולד"... שנשארו עם ישראל בקבלת התורה. ואדרבא, בתור שכאלה הם שנכפתה עליהם קבלת התורה, לא שייך בהם מושג זה כלל.⁴⁴

לדברי הרב ישראלי, ההבנה הנכונה של היחס בין עם ישראל לבין מצוות התורה מקביל למה שראינו בעניין הליך הגיור: קבלת המצוות אינה מחילה עלינו את הגדרתנו כישראלים אלא להפך. מתוך זהותנו הלאומית המיוחדת התחייבנו במצוות התורה. לדבריו, זהו ההסבר לכוונת המהר"ל באמרו כי בני ישראל לא נידונו כ"קטן שנולד" לאחר מעמד הר סיני משום שנכפתה עליהם התורה. הרב ישראלי סבור שיש להבין כי כוונת המהר"ל לרעיון ההגותי הרמזו במאמר חז"ל זה בדבר הזיקה המהותית בין מצוות התורה לבין טבעם ואופיים הפנימי של עם ישראל:

וזוהי כוונת מהר"ל שמחלק בין ישראל שקיבלו התורה בכפיה אינם בגדר קטן שנולד, והדברים לכאורה נראו לנו בלתי מובנים. אולם זה כפי שהסביר בספרו תפארת ישראל (פ' לב) ונצח ישראל (פ' יא): "כי השי"ת בחר בישראל בעצם ולא בשביל מעשיהם הטובים". וכפיית הר כגיגית באה להדגיש אף היא שהקשר של ישראל לתורה הוא טבעי ומהותי, ואינו בגדר הבחירה החפשית. והרי זהו, כפי שהוסבר בדברינו, הגורם שקבלת התורה לא הצריכה הנתקות מהעבר, אלא

43 חוות בנימין, שם, עמ' תיג.

44 שם.

אדרבא, היתה מחויבת ועומדת מתוך הקשר האומתי שנוצר בשרשרת אבות הראשונים, אברהם יצחק ויעקב. על כן לא נאמר על ישראל בקבלת התורה "כקטן שנולד", "כאילו מאליהם"⁴⁵

דברי המהר"ל נובעים אם כן מן התפיסה שעם ישראל לא נעשה לעם בזכות קבלת התורה, אלא שעל שום זהותם הלאומית המיוחדת כישראל עם סגולה, קירבם המקום לסיני ונתן להם את התורה. מתברר אם כן מדברי הרב ישראלי עצמו כי תפיסתו בנוגע למהות הליך הגיור, שמדובר בהליך שעיקרו המעבר הלאומי מזהות נכרית להצטרפות לישראל קשורה עמוקות לתפיסתו ההשקפתית בנוגע לזהות היהודית העצמית, ובפרט לדברי המהר"ל.

הדגשת חשיבות ומרכזיות הממד הלאומי של הזהות היהודית מאפיינת את ההגות הציונית, וכך ההישענות על דבריו של המהר"ל בהסברת מהות בחירת עם ישראל כבחירה עצמית סגולית הקודמת למצוות התורה מעניקה ביסוס לתפיסה ציונית דתית.

תפיסת גיור לאומית

הטענה בדבר הזיקה בין השקפתו הדתית לאומית של הרב ישראלי לבין תפיסתו ההלכתית את רעיון הגיור מתחזקת לאור השוואה בין דבריו לדבריהם של רבנים אחרים שביטאו תפיסה עקרונית דומה ביחס להבנת מהות הליך הגיור. החוקרים הצביעו על כך שניתן למצוא תפיסת גיור "לאומית", דהיינו תפיסה מושגית שראשיתו ומהותו של הגיור בכניסת המתגייר לכלל ישראל, והתחייבותו במצוות חלה רק בעקבות הצטרפותו לשורות העם גם בכתביהם של הרב גורן והרב בקשי דורון.

כך אנו מוצאים שהרב גורן⁴⁶ מסכם דיון ארוך שמטרתו להוכיח את הזהות הבלתי ניתנת להפרדה בין תורת ישראל לבין עם ישראל בטענה כי התחייבותו של אדם מישראל במצוות

45 שם, עמ' תיג-תיד.

46 הרב שלמה גורן "כפירה בעם ישראל לענייני גיור" שנה בשנה (התשמ"ג), עמ' 149-156. דברי הרב גורן בבירור מהות הגרות נכתבו כמענה לשאלתו של מי שביקש לאמץ את תורת ישראל ולהתחייב לקיים מצוות, אך בה בעת לשמר את זהותו הלאומית משפחתית כבן לעם אחר, "להשאר בריטי, הולנדי, צרפתי וכיוצא בזה". לדברי הרב אהרן ליכטנשטיין "גירות: לידה ומשפט" תורה שבעל פה יג [עמ'] פב (התשל"א), עמ' פו-פז, יש לדון מצב זה כדין המקבל עליו עול מצוות חוץ מדבר אחד, מפני שהוא בגדר פורש מדרכי ציבור. עיין עוד במאמרו של הרב יוסף גולדברג "דברים שמעכבים בגירות" שורת הדין ג (התשנ"ה), עמ' קסה-קעד. הרב צבי שכתר ארץ הצבי (התשנ"ב), עמ' קיט-קכ, מאמץ אף הוא את מסקנת הרב גורן. ובדומה לזה כותב הרב אשר זליג וייס במכתבו בספר גירות כהלכה (התשנ"ח) של הרב שמואל אליעזר שטרן, "דאי אפשר כלל שיחול גירות ללא כונת המתגייר להחיל על עצמו דין ישראל" (עמ' קנ-קנא).

התורה אינה התחייבות אישית אלא התחייבות הנובעת מכוח היותו חלק מן העם שנצטווה בסיני.⁴⁷ מכאן מגיע הרב גורן להגדרה הבאה של מהות הליך הגיור:

שכל גיור מיסודו הוא הצטרפותו של המתגייר לעם היהודי, וקבלת עול תורה ומצוות לפני הגיור הוא תנאי לגיור ולא הגיור עצמו. כי לפי ההלכה רק מי שהשתייך לעם היהודי חייב במצוות... שהחיוב במצוות הוא תוצאה של היותנו יהודים, ואין אנו יהודים בגלל שאנו שומרים [את] המצוות.⁴⁸

דעה דומה משתקפת בדבריו של הרב אליהו בקשי דורון, ואף היא מבוססת על ההבנה שהתורה ניתנה לעם ישראל כעם, ומהות הכניסה לברית עם האֱלֹהִים בסיני הייתה הפיכתם לגוי קדוש. ובלשונו: "הברית היא קדושת עם ישראל ככלל: כעם סגולה, כממלכת כהנים וגוי קדוש".⁴⁹

לדברי החכמים האלה, זהותו הדתית של האדם מישראל, וממילא של הגר, שואבת את כוחה מהיותו חלק מן הלאום הישראלי. אולם בעוד הרב ישראלי מנתק את הממד הלאומי מן הממד הדתי, הרבנים הללו אינם מכירים בהפרדה זו, ולהבנתם התורה הופכת את ישראל ללאום: "שהתורה והמצוות הם הם במידה רבה המרכיבים האתנולוגיים של העם היהודי".⁵⁰

לדברי הרב גורן, עיקרו של הליך הגיור הוא הצטרפות המתגייר לעם ישראל, הקודמת להתחייבות במצוות,⁵¹ ולדעתו אי אפשר לצייר לאומיות יהודית בלא תורה ומצוות. קביעתו שאין מקום ללאומיות יהודית מבלעדי התורה מודגשת עוד יותר בדברי הרב בקשי דורון, הסבור שהגרות אינה בגדר הצטרפות הגוי לעם ישראל בתור לאום אתני אלא כניסתו לברית הכרותה בין האֱלֹהִים לבין "גוי קדוש", שעצם קיומו מתחיל בברית סיני.⁵²

47 "שהתורה ניתנה לעם ישראל כעם ולא לבני ישראל כבודדים. ובכח בחירתו של הקב"ה בעם ישראל נתן לנו את התורה" (הרב גורן, לעיל הע' 46, עמ' 151). "כלומר, שהיסוד לשמירת התורה והמצוות הוא העם היהודי כמסגרת לאומית" (שם, עמ' 152). "שלא ניתנה תורה לבני ישראל כבודדים אלא לעם ישראל כמסגרת לאומית-אתנית ושרק בכחה התחייבנו בקיום התורה" (שם, עמ' 154).

48 הרב גורן (לעיל, הע' 46), עמ' 150, 153.

49 "בברית זו נעשה עם ישראל כחטיבה אחת, כגוי קדוש בקדושת התורה ומצוותיה. מכאן והלאה כל ישראל ערבים זה בזה לשמור את קדושת הכלל, ולא רק כיחידים העובדים את ה'. קדושת כלל ישראל נעשתה בברית" (הרב אליהו בקשי דורון, שו"ת בניין אב, חלק א (התשס"ב), סימן כב, עמ' קח).

50 הרב גורן (לעיל, הע' 46), עמ' 152.

51 "אין אפשרות להצטרף לתורה מבלי להצטרף לעם ישראל, שקדמו לתורה כדי לשמש כלי ומסגרת לתורה" (הרב גורן, לעיל, הע' 46, עמ' 155).

52 כפי שמודגש בדבריו, ישראל התקיימו כעם לפני מתן תורה, שעשה אותם "גוי קדוש". כדי שהמתגייר יוכל להצטרף לברית הזאת, עליו לנתק את עצמו מגדר בן נח, כאשר מהפך יסודי ראשיתי זה בזהותו נפעל כתוצאה מרצונו להיכנס תחת כנפי השכינה, ולקבל על עצמו את חיובי התורה. "גירות הגוי באה לשנות

אם כן, רבנים אלו מדגישים את היסוד הלאומי בהליך הגיור, ואולם מדובר בהגדרה לאומית שכל כולה בנויה על זהותם הדתית של עם ישראל כ"גוי קדוש".⁵³

השוואת דבריו של הרב ישראלי לדברי הרב גורן והרב בקשי דורון מגלה אם כן הבדלים עקרוניים בהבנת היחס בין המרכיב הלאומי למרכיב הדתי בזהות היהודית. מצד אחד, ניצבת תפיסה בה הלאומיות והדת אינן יכולות להיות נפרדות זו מזו, מפני שהתורה והמצוות נתפסות כמגדירות את הקיום הלאומי ויוצקות לתוכו תוכן, ומצד שני, דבריו של הרב ישראלי המושכים לכיוון האחר, ולפיו ניתן להפריד בין המרכיבים.

במקום אחר, שהרב ישראלי עוסק בו בשאלה השקפתית הגותית זו, הוא מבאר את הבנתו בשיטת המהר"ל, שהתורה והמצוות אינן מגדירות את ייחודם וסגולתם של ישראל. לדברי הרב ישראלי, סגולתם המיוחדת של עם ישראל יסודה בכישרון הנבואי או המוסרי המיוחד לעם ישראל, והתורה אינה אלא כלי ביטוי לסגולה זו ולייחוד הלאומי הקיים בלעדי התורה וקודם לנתינתה.

הטבע המיוחד של המהות הישראלית [הוא] המקנה לו מעמד מיוחד של העם הנבחר. לא קבלת התורה וקיומה הם הגורמים למעמד זה, אלא היותם המיוחדת. הויה מיוחדת זו היא גם הנותנת שניתנה להם התורה.⁵⁴

אימוץ השקפת המהר"ל בדבר סגולת ישראל הפנימית כיסוד לאומיותם של ישראל פותח פתח להבנה שתיתכן קבלה בדיעבד של מתגייר אף בלא שקיבל עליו עול מצוות,⁵⁵ וזאת כפיתוח אפשרי להבנה שכינינו אותה "תפיסת גיור לאומית".

את מהותו ולהפקיע ממנו דין בן נח ורק אחר כך יכול להכנס הוא לברית" (הרב בקשי דורון, לעיל, הע' 49, עמ' קח).

53 אף בשאלת קבלת המצוות, אין הם מהלכים בדרכו של הרב ישראלי, ולדבריהם לא ייתכן גיור, אף בדיעבד, בלא קבלת עול מצוות. דברי הרב בקשי התקיפים בעניין זה נכתבו בתגובה למאמרו של הרב יעוזר אריאל (לעיל, הע' 33). וזה לשונו: "מי שאינו רוצה לקבל עליו עול תורה, לא רק שחסר לו בהליכי הגיור, אלא אינו גר כלל" (במאמרו של הרב אריאל, שם, עמ' 275).

54 הרב שאול ישראלי **פרקים במחשבת ישראל** (מהדורה ה', התשנ"ו), עמ' 215. בהקדמתו לספרו, הוא עומד בבירור על מרכזיות התפיסה הלאומית בדבר משמעות סגולת ישראל בעיניו, וכותב שהספר בנוי כולו על תפיסה זו, "כי השי"ת בחר בישראל בעצם, ולא בשביל מעשיהם הטובים". והוא מבאר שסוגיה זו היא "המהווה, לפרקים בלא יודעים, את סלע המחלוקת העיקרי של התפישות השונות בתוך היהדות הדתית בהערכת מציאות ימנו" (עמ' 9; עמ' 214-217).

55 חשיבותה של תפיסת המהר"ל מתעצמת לנוכח דברי הרב מרדכי קראוס (לעיל, הע' 19), שאף על פי שהוא סבור שיש להבחין בין קבלת עול מצוות לבין עיקר הגרורות, המתבטאת בקבלת הגר להיות יהודי בפני שלושה מישראל, אינו מסוגל לכלכל מבחינה עקרונית הפרדה בין הרצון להיות יהודי לבין ההתחייבות במצוות. וזה לשונו: "מה שנתייחד עם ישראל משאר האומות הוא בדתו ותורתו, ומי שאינו רוצה להיות יהודי לענין זה אלא לענין שייקרא עליו שם ישראל לאיזה צורך... פירוש הדבר שאינו רוצה להיות יהודי... שלהיות יהודי היינו להיות מחוייב במצוות, שזוהי ההגדרה של יהודי" (עמ' קצד-קצו).

למדנות ישיבתית ופסיקת הלכה

נוסף על תרומתה והשפעתה של האידיאולוגיה הציונית הדתית לעמדתו הייחודית של הרב ישראלי, שעמדנו עליה עד כה, נראה שיש מקום להצביע על תרומתו של מרכיב נוסף לעמדתו הייחודית, הלוא הוא שיטת הלימוד התלמודית הליטאית. לעיל הצבענו על הדמיון בין דברי הרב ישראלי לבין דבריהם של רבנים אחרים שהציגו תפיסת גיור לאומית, ולפיה יש לזהות את מהות ההליך בכניסתו של המתגייר לעם ישראל. והנה, ביחס לעניין שנבדל בו הרב ישראלי מאותם רבנים, כלומר הניתוק המסוים הקיים בדבריו של הממד הלאומי מן הממד הדתי, ניתן למצוא דמיון בין דברי הרב ישראלי להבחנה מושגית המצויה בחידושיהם של כמה ראשי ישיבות ליטאיות בני הדור האחרון, וכוונתנו להבחנה המצויה בדבריהם בין שיוכו הלאומי של האדם כחלק מעם ישראל לבין קדושת ישראל, המתבטאת בהתחייבות לקיים את מצוות התורה.

למעשה, שאלת מהות הגיור, אם היא הצטרפות ללאום הגוררת בעקבותיה את מצוות התורה או שמא קבלת המצוות שכתוצאה ממנה מצטרף הגוי לעם ישראל, היא למעשה חקירה למדנית שהאחרונים נתנו עליה את דעתם. חקירה זו נודעה בעולם הישיבות בעקבות דברי הגרנ"ט בחידושו.⁵⁶

הגרנ"ט טוען כי הגדרת בן ישראל מורכבת משני מרכיבים, "משפחת ישראל" ו"קדושת ישראל", כלומר ההשתייכות הלאומית לעם היהודי וההתחייבות במצוות התורה,⁵⁷ והגרות פועלת להחיל על הגוי את שני המרכיבים הללו.⁵⁸

56 הרב נפתלי טרופ חידושי הגרנ"ט השלם (התשמ"ט), עמ' כז. נוסח אחר של הדברים מופיע ב"שיעורי הגרנ"ט החדשים", שנדפסו בספרו של תלמידו, הרב משה דרייען דודאי משה (התשמ"ה), עמ' כא. יש לציין שהקישור בין דברים אלה לדברי המהר"ל שראינו לעיל בדברי הרב ישראלי, נעשה במפורש על ידי כמה ראשי ישיבות בדור האחרון. ראה דברי הרב פוברסקי והרב פישר הבאים להלן בהע' 57.

57 כך ניסח את דבריו הרב ברוך דב פוברסקי בד קודש, חלק ה (התשנ"ו): "דבדין ישראל נאמר תרתי א' דין אומה, וגם קודם מתן תורה כבר היה עליהו שם אומה ישראלית... ובשעת מתן תורה לא היה צריך אלא קבלת תורה וחלות קדושת ישראל" (עמ' נב). והרב שלמה פישר בית ישי (התשס"ד) כותב: "הגרנ"ט כתב בזה דברים נכונים, ותוכן דבריו הוא, דענין יהדות כולל ב' דברים, גזע ודת. גזע (דהיינו שם משפחת ישראל) תלוי באם, ואילו דת (דהיינו חיוב תורה ומצוות) תלוי באב" (עמ' תטו).

58 וכן כתוב בגרסה אחרת של חידושו: "והנראה בזה דשני מיני גירות הם. א. להתגייר ולעשות עצמו ישראל, להכנס בעם ישראל. ב. לקבל קדושת ישראל". ראה הרב נפתלי טרופ חידושי הגרנ"ט (התשכ"ט), עמ' קכג.

הגרנ"ט מציע את ההבחנה הנזכרת כדי ליישב כמה תמיהות בדברי הראשונים בהסברת סוגיית עכו"ם הבא על בת ישראל, שעולה מהם שייתכן שייחוסו של הגר לאמו נשמר גם אחר שנתגייר.⁵⁹

"חילוק" יסודי זה חלחל וקנה לו שכיחה בעולם הישיבות.⁶⁰ כך למשל מצינו הגדרה מקבילה לזו של הגרנ"ט בדברי ראשי ישיבות אחרים דוגמת ראש ישיבת חברון הרב משה חברוני: והנראה דשני דינים יש בישראלית: א. עם ישראל מדין אומה, שהוי אומה של עם ישראל ב. גירות ישראלית, דהא עם ישראל נתגיירו במדבר ונכנסו לברית וקדושת ישראל.⁶¹

הגדרה עיונית זו, המחדשת את האפשרות להבחין בין שני מרכיבי היהדות ולנתקם זה מזה, וכך לצייר דמות של יהודי הנחשב בן ישראל אף על פי שאינו חייב במצוות, הנזקק לגיור רק לתוספת מרכיב הזהות החסר לו, מצריכה עיון מחדש בשאלת הגיור בלא קבלת עול מצוות. אף אם לא נתכוון המתגייר להתחייב בקדושת ישראל, מדוע תיפגם יכולתו לאמץ באמצעות הגיור את ההשתייכות והכניסה למשפחת ישראל?

ואכן, אנו מוצאים כמה ראשי ישיבות המסתייעים ברעיון זה להסביר את דברי הרמב"ם במקביל להסברו של הרב ישראלי, בטענה שגוי שמל וטבל נעשה יהודי אף בלא שקיבל על עצמו עול מצוות.⁶²

יש אם כן מקום לשער כי דרכו של הרב ישראלי כראש ישיבה, שבשונה מן המקובל בקרב ראשי הישיבות הליטאיים, משלב למדנות ופלפול בסגנון ישיבתי גם בבואו לעסוק

59 לביאור נרחב של הסוגיה על קשייה ולסקירת דברי האחרונים שהסבירו את העניין שלא כגרנ"ט, ראה: הרב ישראל לאו, שו"ת יחל ישראל, חלק ג (התשס"ג), סימן צז; הרב משה שטיינהויז מורשת משה - יבמות (התשס"ד), עמ' רסח-רעא.

60 וזה לשון הרב דוד יצחק מן די באר - ויקרא תנינא (התשס"ו), עמ' תח: "שידועים דברי הגרנ"ט זצ"ל בסוגיא בכתובות דף יא, שב' דברים ישנם באיש הישראלי, המשנים אותו משאר אומות העולם, א' בהיותו ממשפחת ישראל ועם ישראל, וב' בהיותו בקדושת ישראל". וראה דבריו שם, עמ' רנד.

61 הרב חברוני (לעיל, הע' 21), עמ' 90.

62 רעיון זה חוזר פעמים רבות בסדרת ספרי הרב משה חברוני על הש"ס. ראה לדוגמה הרב חברוני (לעיל, הע' 21), עמ' 42-46. אמנם לדברי הרב חברוני, יש כאן חידוש נוסף, והוא שהמתגייר בלא לקבל על עצמו עול מצוות נעשה יהודי שאינו חייב במצוות, ומעמדו כמעמד של ישראל קודם מתן תורה. וראה עוד: הרב אהרן סולובייצ'יק פרח מטה אהרן ב - ספר אהבה (התשנ"ט), עמ' 121-127; הרב רפאל אהרן יפה'ן בהערותיו על חידושי הריטב"א, יבמות א (התשמ"ח), עמ' קמח-קמט, הע' 650. הצעת הסבר קרובה במיוחד לזו של הרב ישראלי מופיעה בדברי הרב יעקב פינק "יהדות וגרות" נעם יד (התשל"א), עמ' י-כא. אף הרב יהודה דוד בלייך "מעמד של כותים ובני עשרת השבטים בנוגע גיטין וקידושין ועוד" קול צבי ב 114 (התש"ס), סבור בדומה להרב ישראלי כי בית הדין לגיור משמשים כנציגי עם ישראל לקבלת הגר, וקושר במישורין בין דבריו לבין דברי הגרנ"ט.

בבירור ההלכה,⁶³ משפיעה על נכונותו לפסוק בניגוד לדעה המקובלת בזמנו ולהניח את האפשרות להצטרף לעם ישראל במישור לאומי אף בלא קבלת עול מצוות. עם זאת, נדמה כי אין להבין את אימוצה של אפשרות למדנית זו הלכה למעשה בלא הרקע ההשקפתי מבית מדרשו של המהר"ל שראינוהו לעיל.⁶⁴

סיכום

עמדתו של הרב ישראלי נידונית הרבה בפסיקותיהם של דייני בתי הדין לגיור,⁶⁵ ויש מי שסבורים שעמדתו, הרואה את הגיור כמעשה לאומי ביסודו, הפכה, בין השאר מכוח דברי הרב ישראלי עצמם, לעמדה המקובלת כיום בציונות הדתית.⁶⁶

לסיום, אעיר כי בפסק הדין הנודע,⁶⁷ שפסל בו הרב אברהם שרמן את הגיורים שנעשו על ידי בתי הדין המיוחדים לגיור, הרב שרמן מעלה בין יתר דבריו את הטענה הבאה: רק מי שטועה בהבנת יסוד ומהות הגרות, שאינו מבין "שכל מהות ויסוד הגיור היא כניסה לדת ישראל בברית בין המתגייר לקב"ה וכניסה תחת כנפי השכינה", מסוגל להכשיר, ולו בדיעבד, גיור שנסיבותיו מוכיחות שהמתגייר לא התייחס אל העניין כאל "הליך דתי של הסתופפות תחת כנפי השכינה וכניסה לדת היהודית וקבלת מצוותיה" אלא לכל היותר כאל "הליך לאומי חברתי של הצטרפות לעם ישראל".

63 ראה למשל דברי הרב יעקב אריאל "רבנות ארץ ישראלית" גאון בתורה ובמידות (הרב ישראלי שריר עורך, התשנ"ט), עמ' 121-122. וראה שם, עמ' 116, על הניתוק שהתפתח במשך הדורות האחרונים בין למדנות לפסיקה, וכי מתכונותיה של "רבנות ארץ ישראלית" להחזיר עטרה ליושנה. השווה לאזהרתו של הרב פינק (לעיל, הע' 62), שעל אף שלאור דברי הגר"ט "יתהפכו הדברים כמין חומר ויתלבנו כמה ענינים - אם אמנם חס וחלילה להסיק מזה מסקנה להלכה" (עמ' יט), ושוב בחתימת דבריו: "אכן כל דברינו אלה אינם רק להסברה ולא להלכה, דאין לזוז מדברי רבותנו הפוסקים בעלי השו"ע, שאין גרות אלא בקבלת מצות ומילה וטבילה בפני שלשה" (עמ' כא).

64 ראה למשל הערתו של הרב פוברסקי (לעיל, הע' 57), שהרעיון כי "גם לאחר מתן תורה יכול להתחלק דין משפחת ישראל ודין קדושת ישראל הוא מחודש גדול וצריך עיון".

65 בקובץ פסקי דין שיצא מטעם הנהלת בתי הדין הרבניים, נזכרים דברי הרב ישראלי בדבריהם של שישה מן הכותבים. ראה הרב יהודה פריס (עורך) פסקי דין ומאמרים בעניני גיור (התשס"ד), עמ' כד, מט, עז, פ, קכ, קכט. בעניין עמדתו ביחס להכשרת גיור בלא קבלת עול מצוות חלוקות הדעות: יש מי שסבורים (הרבנים פריס וליפשיץ) שמדובר בדעה דחויה להלכה, ויש מי שסבורים (הרבנים ארנרייך ובס) שיש לסמוך על דבריו לפחות בדיעבד. ראה דבריהם שם, בעמ' מט, עז, פ, קכ.

66 הרב משה ליכטנשטיין "גר או תושב?" עלון שבות בוגרים כג 63 (התשס"ט) כותב: "שכיום ניתן לומר שהמדיניות הציבורית בציונות הדתית היא לקבל את הדעה המקילה, שאיננה דרך המלך בפסיקה, לפיה יש גרות ללא קבלת מצוות" (עמ' 71). עוד הוא אומר ש"פסיקה שגרות מועילה ללא קבלת מצוות, משמעותה במידה רבה הכרה בעם ישראל כלאום אף במנותק מן הפן הדתי" (עמ' 75).

67 ערעור (גדול) 5489-64-1 (10.2.2008).

תפיסת הגיור הציונית הדתית

סמוך לפרסום דבריו, כתב הרב יוסף כרמל כי אכן "השיקולים הלאומיים חייבים לתפוס מקום חשוב כאשר בית הדין בא לדון בכל מקרה של גיור פרטי, קל וחומר כאשר מדובר במצב חרום לאומי".⁶⁸ הרב כרמל אומר כי דבריו הם המסקנה המתבקשת מהגדרתו של רבו, הרב שאול ישראלי, את מהות הליך הגרות.

68 הרב יוסף כרמל "לא ניתן לבטל גירות!" חמדת ימים, פרשת בהר (התשס"ח), באתר ארץ חמדה (www.eretzhemdah.org).

סקירת פסקי דין של בתי הדין הרבניים



ה ע ו ר ך



סקירת פסקי דין של בתי הדין הרבניים

פסקי הדין הנסקרים במדור זה התפרסמו בחודשים האחרונים על ידי הנהלת בתי הדין הרבניים והם מצויים באתר של הנהלת בתי הדין הרבניים ובמאגרים משפטיים.

נציג שלושה פסקי דין העוסקים בהגדרת גבולות היהדות בשלושה היבטים הלכתיים: המעמד האישי, הגירושין ואישור יהדות: הראשון ניתן על ידי בית הדין באשקלון, והוא עוסק בבירור מעמדן האישי של בנות שנולדו מתרומת זרע של גוי; השני ניתן על ידי בית הדין בבאר שבע, והוא עוסק בשאלת סמכותו של בית הדין הרבני לדון בתביעת גירושין של בעל שהוא בן העדה הקראית; והשלישי ניתן על ידי בית הדין בחיפה, והוא עוסק בבירור יהדותה של בחורה בת לעולים מגרוזיה המבקשת להינשא כדת משה וישראל.

תיק (אזורי אשקלון) 10512021/1, מיום י"ט במרחשוון התשע"ו (1.11.2015)

בפני דן יחיד: הרב דוד דב לבנון.

פרטי המקרה

"הופיעה לפני ביה"ד אשה פנויה שלא נישאת מעולם, ולה שתי בנות שנולדו בתהליך של הפריה חוץ גופית ע"י ביציות שנלקחו מגופה וזרע שנתרם ע"י גוי. היא הצהירה על כך, ואף הציגה אישורים רפואיים מהמעבדה לפריון הגבר שבביה"ח אסף הרופא על כך שהזרע שנתרם יובא מחברת FAIRFAX CRAYOBANK, ארה"ב, מזרע של אינו יהודי. בקשתה היא לברר את מעמדן האישי של בנותיה, האם הן כשרות לבוא בקהל, ואם כן - האם הן כשרות להינשא לכהן".

עיקרי הנימוקים

בשאלת כשרותה של הבת לבוא בקהל, פוסק הרב לבנון ש"מכיוון שהאם אומרת שמדובר בזרע של גוי, וגם יש על כך אישורים רפואיים, ממילא הבנות כשרות לקהל, שהרי גוי הבא על בת ישראל אנו פוסקים שהולד כשר ואינו ממזר".

ובאשר לשאלת כשרותה של הבת לכהונה, אף על פי שנחלקו הראשונים בדבר זה, וה"שולחן ערוך" פוסק שהיא פגומה לכהונה (אבן העזר, סימן ד, סעיף ה), קובע הרב לבנון ש"זהו אם הבת נולדה מביאת אסור, שאז נאסרת מק"ו מכ"ג הבא על אלמנה, אבל בהזרעה מלאכותית שאין ביאת איסור והאשה אינה מתחללת ואינה נאסרת לכהונה, אין בסיס לאסור את בתה. וכך פוסק שו"ת אגרות משה אבן העזר חלק א סימן י".

בהמשך הדיון בשאלה זו, הוא מביא באריכות מדבריו של הרב שלמה זלמן אויערבך, ה"מכיר בכך שאצל הנשים הצורך להיפקד זו שאלה של חיים ממש". וזה לשונו של הרב אויערבך המובאת בפסק הדין (שו"ת מנחת שלמה, חלקים ב-ג, סימן קכד):

ואפשר שנכון להרחיק מן הכיעור ולא לדון כלל בדבר שיכול ח"ו לגרום להכניס זרע מרעים בשרם ה' בית ישראל, אך היות ובשביל רוב הנשים הבאות לשאול על כך והנכונות לפעולה זו ה"ז ממש שאלת חיים, כיון שאי אפשר לעשות ההזרעה מישראל, כי אף אם לא נאמר כדברינו שהולד ממזר מ"מ אסור לעשות כן בגלל החשש של אח נושא אחותו וכדומה, ולכן חושבני דכל זמן שחכמי הדור לא גזרו איסור ברור על כך שומה עלינו לברר מצד ההלכה אם מותר או אסור.

ועיקר ראייתו של הרב אויערבך היא מדין כהן הבא על יבמה לשוק (שולחן ערוך, שם, סימן ז, סעיף יד), שאם נתעברה היבמה מביאה ראשונה, בנה אינו חלל, כיוון שלא נתחללה בביאה זו. וזה המשך דבריו:

נמצא דמה שנתעברה מביאה ראשונה הו"ל כנתעברה שלא ע"י ביאה ולפיכך אין הולד חלל, והוא ברור, ולא דמי לאשת איש שנתעברה באמבטי דארמן שלדעת התוס' הולד ממזר, דשאני התם שהולד נוצר מאיש ואשה דלית בהו הויה ולפיכך אף על גב דלא נעשה כלל שום איסור אפי"ה הולד ממזר, משא"כ הכא שגם האב וגם האשה אינם חללים לכן רק בכה"ג שהאשה מתחללת הוא דהוי הולד חלל משא"כ בנתעברה באמבטי דהוי לגמרי בהיתר כמו שהאשה אינה מתחללת כך גם הבן לא נעשה חלל.

והרב לבנון מסכם את דבריו בלשון זה: "העולה מדבריו, שבהזרעה מלאכותית מגוי הבת כשרה לכהונה, ולא זאת בלבד, אלא אף אם האשה היא אשת איש אין הולד פגום לכהונה, והאשה אינה נאסרת בכך על בעלה".

הרב לבנון דן בראיה נוספת של ה"חלקת יעקב" (שו"ת, אבן העזר, סימן יב, אות כ) מסוגיית הגמרא (נידה מה ע"א) בקטנה שהיא בת פחות משלוש שנים, שהביאה אינה פוסלת אותה לכהונה. ה"חלקת יעקב" כותב "שזה ודאי אין הדעת הולמתו דשפיכת זרע לתוך רחמה בלא ביאה כלל יהי' גרע מביאת קטנה פחותה מג' שנים, ולפענ"ד זו ראי' חותכת", ודוחה את קושייתו של הרב כהנמן על ראייה זו, אף על פי שלהלכה, ה"חלקת יעקב" פוסק להחמיר לאסור לכהונה את מי שנולדה בהזרעה מזרע גוי, והרב לבנון מסביר את דבריו: "מכיון שמדובר עברה איסור, כך גם בהזרעה מלאכותית שהיא מעשה איסור, ממילא בתה אסורה לכהן". ומדוע הדבר אסור? "מפני שזהו מעשה תיעוב", אף על פי שה"חלקת יעקב" לא הביא מקור לאיסור זה.

והרב לבנון מבהיר את גישתו:

אין ספק שמתעוררות כאן שאלות מוסריות קשות, האם נכון לקבל זרע מגוי, האם נכון לאשה רווקה שלא נישאת לפתור את בעיית האימהות שלה ורצונה לילדים בדרך כזאת שלילדיה לא יהיה אבא, בוודאי שהדבר מקבל חומרה יתרה כאשר מדובר באשת איש. אבל מאידך יש לשקול באופן חיובי את הרצון להביא ילדים לעולם, וכמו שכתב הגרש"ז אויערבאך במנחת שלמה שהבאנו לעיל שאצל הנשים זו שאלת חיים ממש, ולכן הוא קובע את הגדרים לכך כיצד יעשה ע"פ התורה, ואי אפשר לדחות באופן גורף כל אשה המבקשת לעשות זאת, למרות הבעייתיות שיש בכך. בוודאי שאי אפשר לקרוא למעשה זה של הזרעה מלאכותית מעשה תיעוב, דבר שנאמר על מעשים שמטרתם היא הנאה מינית גופנית גרידא, בלא שימת לב לתולדות, כגון שלא יוולדו כלל תולדות (כגון בזרע לבטלה או במשכב זכור ונשים המסוללות) או שיוולדו תולדות לא ראויים, ואילו בנדון דידן אין כלל מטרה של הנאה מינית/גופנית, אלא רק להביא ילדים לעולם.

פסק הדין

למסקנה, הרב לבנון פוסק להיתר, כדברי הרב פיינשטיין, הרב אויערבאך והרב עובדיה יוסף (שו"ת יביע אומר, חלק י, אבן העזר, סימן י), "שהבת הנ"ל מותרת לבוא בקהל ולהינשא כדמו"י, ואף מותרת להינשא לכהן".

יחד עם זאת, כבר בתחילת פסק הדין, מבהיר הרב לבנון "שפסק הלכה זה, ניתן בדיעבד לאחר לידתן של הבנות. אולם כדי להתיר לכתחילה הפריה או הזרעה מלאכותית, יש לקבל אישור של רב מורה הוראה מוסמך".

תיק (אזורי באר־שבע) 1054170/1, מיום ד' בטבת התשע"ו (16.12.2015)

בפני דן יחיד: הרב אבידן משה שפנייר.

פרטי המקרה

"אל בית הדין הוגשה תביעת גירושין של בעל, בן העדה הקראית... האשה מבקשת למחוק את תביעת הגירושין וכל הכרוך בה, הואיל ולטענתה ביה"ד הרבני נעדר סמכות עניינית לדון בעניינם, מאחר שלפי הפסיקה ביה"ד הרבני רשאי לדון בתביעת גירושין של זוג קראים רק כאשר קיימת הסכמה של שני הצדדים. בנוסף, טוענת האשה לחוסר סמכות המקומית של ביה"ד באר־שבע לאור העובדה כי מקום מגורם האחרון של הצדדים היה בעיר רמלה. לכן מבקשת האשה שבית הדין ימחק את התביעות שלפניו".

עיקרי הנימוקים

הרב שפנייר דוחה את טענות האישה בסוגיית הסמכות העניינית. הנימוק העיקרי להכרעתו הוא שהקראים הם בגדר יהודים לכל דבר ועניין, ועל כן הסמכות בענייני הנישואין והגירושין שלהם נתונה לבית הדין הרבני. ובלשונו: "נקודת המוצא בהחלטה זו, היא כי הקראים הם יהודים לכל דבר. בספרות ההלכתית הענפה שהתפתחה סביב הדיון בעניין הקראים, הושם דגש בעיקר על צורת הנישואין והגירושין הקיימים אצלם ועל הנפקות היוצאת לעניין יוחסין וכשרות צאצאיהם לבוא בקהל מחשש ממזרות. עניין יהדותם כמעט שלא הוטל בספק".

מאחר שעניינה של השאלה הנידונה הוא סמכות בית הדין הרבני, הרב שפנייר מביא סיוע לדבריו מפסקי הדין של בית המשפט העליון בסוגיה זו במשך שנים. ראשית, הוא מציין ש"בבג"ץ 30/76 סיהו נ' בית הדין לעדת הקראים קבע בג"ץ מפורשות כי ביה"ד הקראי משולל כל סמכות ותוקף חוקי". והוא מסכם את דבריהם:

השופט לנדוי אמנם מסכים כי הקראים הם יהודים ולפי החוק ביה"ד הרבני רשאי לדונם, אולם מאחר שכרוכה בכך בעיה של כפיה מצפונית קיצונית, כלשונו, הוא מוצא פתרון לבעיית בני הזוג, בנידונו, בדמותו של בית המשפט המחוזי לצורך

סקירת פסקי דין של בתי הדין הרבניים

התרת הנישואים. יצוין, כי גם השופט לנדוי לא כתב זאת כקביעה אלא כאפשרות בלבד שהיא בגדר "צריך עיון", כפי שהגדיר זאת השופט שרשבסקי באותו פסק דין. השופט שרשבסקי, באותו פסק דין, קובע ברורות כי הקראים הם יהודים, לפי הפסיקה ההלכתית, אם כי פסולי חיתון, ובתור שכאלה הם נכנסים להגדרת סעיף 1 לחוק שיפוט בתי הדין הרבניים, והסמכות בעניין בני הזוג הקראים נתונה לבית הדין הרבני. השופט ' כהן, אף הוא הסכים לדברי השופט לנדוי, אך כתב שאין להיזקק לשאלה להיכן להפנות את בני הזוג מאחר שלא נשמעו טענות הצדדים לעניין זה. יוצא אפוא כי בפסק דין זה, לדעת כל שופטי בג"ץ, הקראים הם יהודים, וברמה העקרונית ביה"ד הרבני הוא המוסמך לדון מכוח חוק שיפוט בתי הדין הרבניים, אך נחלקו באשר לפרקטיקה שיש לנהוג לגביהם, מאחר שאינם מאמינים בתורה שבע"פ. עוד מוסכם על שופטי הבג"ץ בתיק זה, שאין כל סמכות חוקית לבית הדין של הקראים לדון בהתרת נישואי בני זוג ובית דין זה משולל כל סמכות שיפוטית בענייני המעמד האישי של הקראים.

הרב שפנייר מציין את ההמלצה שעלתה בפסקי הדין לאמץ מדיניות של הימנעות מלדון בתיבעות גירושין של בני העדה הקראית ללא הסכמת בעלי הדין, אך דוחה אותה:

הן אמת שבפסק הדין בבג"ץ חיינה [בג"ץ 6673/93 חיינה נ' בית הדין הרבני הגדול (לא פורסם, 26.2.1995)] נאמר שהמדיניות שהייתה קיימת באותה עת היא שביה"ד הרבני לא יזקק לדון בענייני נישואין וגירושין של קראים בלא הסכמה של שני הצדדים, אך מדיניות זו אינה מחייבת ולא באה מכוח חוק או פסיקה, והיא כבר אינה נוהגת זה שנים. בחוות הדעת של היועץ המשפטי לשיפוט הרבני שהוגשה בבג"ץ שמש [בג"ץ 7197/13 יהושע שמש נ' המשרד לשירותי דת (22.10.2014)] צוין כי לבית הדין הרבני סמכות שיפוט ייחודית בענייני נישואין וגירושין של קראים בהיותם יהודים.

פסק הדין

"לכן ביה"ד הרבני לא יוכל למשוך את ידו ולהימנע מלדון בעניין המצוי בסמכותו השיפוטית (ראו בג"ץ 5376/08 שלום סמיה נ' בית הדין הרבני האזורי בתל אביב (פורסם בנבו, 08.04.2010) וההפניות שם). אי אפשר להמיר את סמכות בית הדין הקנויה לו בחוק, לדון בני זוג קראים, בבית הדין הקראי שאין לו כל סמכות חוקית".

בעניין הסמכות המקומית, פוסק הרב שפנייר:

ביה"ד מקבל עקרונית את טענת האשה באשר לחוסר סמכות מקומית של ביה"ד באר שבע לדון בעניינם של בני הזוג, ואולם על פי תקנה יט(2) לתקנות הדיון בבתי הדין הרבניים, הטוען חוסר סמכות מקומית חייב לפרט לאיזה בית דין יש סמכות לפי דבריו, והתובע יכול לדרוש להעביר את הדיון אל בית הדין בעל הסמכות המקומית. מאחר שהנתבעת לא פירטה כאמור, בית הדין קובע כי בהתאם לתקנות הדיון, מסורה הסמכות המקומית לדון בענייני הצדדים לבית הדין בפתח תקוה, והתיקים יועברו לשם. החלטה זו טעונה אישור נשיא בית הדין הרבני הגדול בהתאם לתקנה כא (1) לתקנות הדיון.

תיק (אזורי חיפה) 1045671/1, מיום ח' בטבת התשע"ו (20.12.2015)

בפני הדיינים: הרב יצחק אושינסקי - אב"ד, הרב דוד גרוזמן, הרב אברהם דב זרביב.

פרטי המקרה

בת לעולים בני הכפר ציתלגורי שבמזרח גרוזיה הגישה לבית הדין בקשה לאשר את יהדותה, כדי שתוכל להינשא כדת משה וישראל. "בדו"ח חוקר היהדות מיום כ"ג אלול התשע"ה (7.9.15) שכותרתו 'המלצה שלילית לבירור יהדות' נאמר בסיכום הדברים כי אין כל הוכחה ליהדותה של המבקשת. עוד נאמר שם כי הוריה הגיעו ארצה בשנת 74, המבקשת נולדה בישראל, אם המבקשת רשומה נוכרייה במשרד הפנים כי אמה לא יהודייה. אם המבקשת טוענת כי אמה (הסבתא) עברה גיור בגרוזיה, אך אין לה הוכחות על כך. כאמור, בסיכום הדברים כתב כי אין כל הוכחה ליהדותה של המבקשת. חוקר היהדות "הרב אריאל לוין סיפר לבית הדין שלא היו בגרוזיה בתי דינים שגיירו נכרים, ובשל כך קשה לאשר יהדות למבקשת".

"המבקשת מציגה מסמכים: תעודת נישואין של אם המבקשת, תעודת נישואין של אחות האם... ומסמך אישור נישואין של אח אם המבקשת. [ו]כן כתובה של האם וכתובה של האח".

בית הדין ערך בירור נוסף רחב היקף, ושמע במסגרתו עדויות מבני כפרם של הורי המבקשת, שהעידו בין היתר ששמעו על דבר הגיור שנעשה במוסקבה. אמה של המבקשת אף סיפרה לבית הדין כי סבתה התנגדה נחרצות לנישואי אביה עם אישה נכרייה, עד "אשר באופן חריג אף עזבה את הבית כאות מחאה על הבאת גויה הביתה. לאחר מכן חזרה הביתה ולא קיבלה את בנה וכלתה ללא עריכת גיור כדת משה וישראל".

סקירת פסקי דין של בתי הדין הרבניים

הרב זרביב נפגש עם "הרב שמעון בן יצחק בצ'אקאשוילי, רב ביהכ"נ 'אוהל יצחק' והקהילה הגיאורגית בקרית אתא, מחבר הספרים 'פרקי רפאל' ו'האות והמופת' על תולדות חייהם של רבני וחכמי גרוזיה", שתיאר בפניו את המציאות הדתית והחברתית של יהודי גרוזיה ורבניה בדור הקודם, וכן תיאר את אישיותו של "הרב חכם עמנואל דודאשוילי זצ"ל שהיה הרב הראשי של בירת גרוזיה 'תביליסי' השוכנת במחוז המזרחי של גרוזיה", ואשר בין היתר היה מגיע לכפר של סבתה ומספק מענה לצורכי הדת של הקהילה. לדבריו, הרב דודאשוילי היה תלמיד חכם וירא שמים. רושם זה עולה גם ממקורות אחרים שפירט הרב זרביב.

מדברי העדים עולה כי הרב דודאשוילי הוא שהכין את סבתה של המבקשת לגיור ושלה אותה למוסקבה להתגייר בפני דיינים מוסמכים ובקיאים, וערך את נישואיה כדת משה וישראל. בנו של הרב דודאשוילי אמר לרב זרביב בשיחת טלפון "שאביו היה מאוד מחמיר בגיורים, ובאותה תקופה כמעט לא היו נישואי תערובת בגרוזיה, וכן אישר... שבאותם שנים במוסקבה היו גיורים".

לאור העובדות המתוארות, בית הדין דן בכמה שאלות מרכזיות: חזקת הגיונות של אמה של המבקשת ושל סבתה, חזקת היהדות של המבקשת, וקבילותם של העדויות והרישומים והמסמכים.

עיקרי הנימוקים

כל חברי המותב כתבו נימוקים לאישור יהדותה של המבקשת.

הרב אושינסקי, המסתמך בעיקר על העדויות שהובאו בפני בית הדין, כותב: "נראה כי עתה ישנם בפנינו שני עדים המעידים לכל הפחות שסבתה של המבקשת הוחזקה כיהודייה גיורת, בכפר בו היא התגוררה". נוספת לזה, העובדה ש"חכם עמנואל הוחזק כרא שמיים ותלמיד חכם, ואם כן ברור שהוא לא היה מחתן אותה אילולא היתה עוברת גיור כדין, ומכך שיש להסיק כי היא עברה גיור כדין".

הרב גרוזמן האריך לדון בכמה סוגיות. תחילה הוא דן בהגדרת אישור היהדות כ"דבר שבערווה", שיש לו השפעה על קבילותן של העדויות. לאחר הצגת שיטות האחרונים בהגדרת "דבר שבערווה", הוא מגיע למסקנה לאור הגדרתו של הרב פיינשטיין ש"כאשר מגיעה המבקשת בפנינו להתיר לה להינשא, הרי הגדירה את הנדון כדבר שבערווה לכו"ע, ולא רק ענין של איסורין".

אחר כך הרב גרוזמן דן בסוגיית החזקות ומסיק: "בין לפי הרעק"א ובין לפי הגרש"ש, כשהוחזקו אם וביתה בחזקת כשרות וכיהודיות על בסיס הידיעה כי הסבתא התגיירה, הרי

ניתן וחזקה זו היא חזקה, כעין החזקה שמכוחה ניתן לסקול אדם, היינו חזקה המוכיחה את המציאות - לגרש"ש, או חזקה הקובעת את הדין - לגרעק"א, ואין בכוחו של הספק על הסבתא להרע את מעמד הבת והנכדה, שהרי הספק אינו על החזקה, אלא על גוף אחר שאינו חלק מהחזקה, ואם כן, החזקה לגרעק"א - קובעת את הדין שלהן כיהודיות, ולגרש"ש - היא ראיה שאכן הן יהודיות".

ועל הטענה האפשרית, שמדובר בחזקה בטעות, הוא אומר: "החזקה שהוחזקו האם וביתה ביהדותן, אינה נובעת מכך שהסבתא היא יהודייה, אלא מכך שאנו החזקנו אותן כיהודיות, אם משום תעודות הנישואין אם משום שהאם למדה בבית ספר חרדי וכו', וגם אלו שנהגו איתה אז בחזקת יהודייה, החזיקו אותה כך לא משום שהסבתא התגיירה, במקרה זה לכאורה, שהחזקה אינה נובעת מהמקור המסופק, ולא בהכרח תלויה בו, בודאי יודו כולם שתישאר החזקה על כנה, בין לפי גדרו של הרעק"א ובין לפי גדרו של הגרש"ש".

השלב הבא בדבריו הוא בירור הגדרתו של הספק בהתגיירות סבתה של המבקשת, "האם אפשרות הגיור של הסבתא היא בגדר של ספק - קשה להכריע ונראה שלא. מכל מקום ברור שאם יבואו מומחים וישללו מציאות כזו יהיה זה בגדר של אנן סהדי כנגד מעשה גיור זה". ואכן, נוכח העדויות בדבר מצבם הדתי והחברתי של יהודי גרוזיה, לכאורה יש לומר שהן "הופכות את הנ"ל למצב של אנן סהדי כנגד החזקה, ובכה"ג הרי חזקת הכשרות כלא היתה", אלא ש"התברר כי באותן שנים, אכן הופנו למוסקבה מספר לא מבוטל של אנשים שרצו לעשות גיור, תופעה שלדבריהם לא היתה בגדר 'דבר שאינו מצוי', כך שעל פי הנאמר לעיל יש לומר כי נשאר בגדר של ספק, ואפשר להסתמך על חזקת הכשרות של המבקשת ואימה".

סוגיה מרכזית אחרת שדן בה הרב גרוזמן היא קבילותה של עדות שמיעה לעניין אישור יהדות, שמקורה בגמרא (יבמות מו ע"ב) ובמחלוקת הראשונים בשאלה "אם מגיע מי שהוחזק בפנינו כגוי ואומר שהתגייר בחו"ל, אם בעיני עדות גמורה או מועילה עדות של שמיעה שיאמרו עדים שמענו שהתגייר". מדברי ה"נודע ביהודה" (שו"ת, מהדורא קמא, אבן העזר, סימן נה), מבואר "שלמרות שכל בירור יהדות נחשב לדבר שבערווה, אך משום הסברה שזהו דבר דעביד לאיגלווי, וזאת משום שאפשר לילך אצל הרב שגייר ולברר זאת, האמין רב ששת וסמך על עדות שמיעה, אך במקום שא"א לברר, או משום שהרב כבר שבק חיים או משום שאין כלל מסמכים המאשרים גרות זאת, גם הנוב"י יסכים שלא מהני עדות שמיעה, וכדפסק השו"ע ביו"ד רס"ז ע"ש. ואם כן הרי במקרה זה אין אפשרות לברר, ואין זה בגדר 'עביד לאיגלווי' ולכאורה אי אפשר להסתמך על כך". אלא שהרב פיינשטיין מסייג את ההגדרה "עביד לאיגלווי" (שו"ת איגרות משה, יורה דעה, חלק ב, סימן רכז, ענף ה), ו"אפשרות לשאול את הרב, זה לדעתו, לא נקרא עביד לאיגלווי, דעביד לאיגלווי הוא רק

דבר המצוי מאד, שאפשר לברר בקלות, אך דבר שאינו יכול להתברר בקל, כדברי הנוב"י, שלחקור אחר הרב שיאמר ויעיד, זה לא נקרא עביד לאיגלווי... אך במקרה דנן המתגיירת לא לפנינו, ואינה אומרת 'התגיירתי', וממילא עדיין חזקתה כגויה קיימת, ולא תועיל עדות של 'שמענו'... ואם כן יש לנו לדון אם במקום דהוי דבר שבערווה, מועיל 'אנן סהדי' שכזה, שנוצר מעדויות ומנסיבות שמקורם בקרובי משפחה, וכאלה שאין אנו יודעים על כשרותם כעדים היכולים להעיד בדבר שבערווה, אך ברור שהיוצא מסיפורי כולם שהדברים הינן אמת".

ועל אף האמור לעיל בעניין זה, הרב גרוזמן פוסק על פי הכרעתו של הרב אלחנן וסרמן (קובץ שיעורים, בבא בתרא, אות תקפ): "שאם זה לא עדות לקיומי, אלא רק לבירור העובדות, למרות דבריו של המהרי"ק, אפשר להסתמך על אומדנא של עדות פסולים, כאשר ברור מעל לכל ספק שדבריהם כנים ונכונים. ואף בנדון דידן, למרות שהעדים אינם מעידים על עצם מעשה הגרות, אך דבריהם על הרב דוידשוילי שליווה ודחף לתהליך זה, ואף סיימו בעריכת החופה ושאר הפרטים, מהווים אנן סהדי שהנ"ל אכן התגיירה במוסקבה כדת וכדין".

הרב זרביב, לאחר שיחות הבירור שערך בעניינה של המבקשת ובניסיון להבין את המציאות הדתית והחברתית של יהודי גרוזיה בדור הקודם, דן אף הוא בהרחבה בכמה סוגיות. תחילה הוא דן בסוגיית חזקת היהדות ונאמנות המתגייר לאור הסוגיה ביבמות (שם) ודברי התוספות (שם מז ע"א, ד"ה במוחזק לך) והראשונים בסוגיה. ר"ת (תוספות, שם) מבאר את "דברי הגמרא שמדובר שידוע לנו שהיה גוי קודם אמירתו שהתגייר, ולכן אינו נאמן. אולם, אם לא ידוע לנו שהיה גוי, אלא על פיו, נאמן לומר נתגיירתי, במיגו שהיה אומר ישראל אני". ולאור הסברו של ה"חתם סופר" (שו"ת, יורה דעה, סימן סג), "אומר הגר"א שפירא כאן בסוגייתנו, ה'ברי' שהוא אומר 'ישראל אני', יוצר מחצה על מחצה כנגד רוב גויים, וסברת - רוב האומרים ישראל אני הם יהודים - מכריע, ולכן נאמן. ולכן גם בחוץ לארץ נאמן לומר ישראל אני, בצרוף שתי הסברות - רוב העומדים לפנינו ישראל הם, וטענת ברי ישראל אני". מסקנה זו עולה לדברי הרב זרביב מדבריהם של פוסקים אחרים.

הרב זרביב מתייחס לטענה אפשרית לערעור החזקה בעולים חדשים. וזה לשונו: "ויש שרצו לומר שכשיש אינטרס כלכלי כגון הטבות של עולים חדשים, או אינטרס אישי, כגון שרוצה לשאת יהודייה, אזלא החזקה. אך יש לדחות, ראשית כל, כאן אין אינטרס כלכלי, שהרי האב הוא ודאי יהודי, ואם כן בלאו הכי הם מקבלים את סל הקליטה מכוח חוק השבות. ועוד, שהרי הם עלו בשנת תשל"ה (1975) ובתקופה זו מי שעלה מברית המועצות היה יוצא ללא כלום, ומפסיד את כל רכושו ביתו ומסמכיו, שהשלטונות לא נתנו למי שקיבל אישור להוציא שום כסף, וכן לקחו לו את כל התעודות שלו". והוא מביא ראיה לדבריו.

עוד הוא כותב שמהמשך דברי התוספות (שם), "נראה שסוברים שהוא היה נאמן גם ללא חזקה כלל... והריטב"א כתב טעם אחר מתוספות... שהוא נאמן משום מילתא דעבידא לאיגלויי ולא משום הפה שאסר הוא הפה שהתיר". והוא מסכם את הדיון: "נמצא שיש ג' סברות בראשונים למה יש נאמנות לאדם לומר ישראל אני: או מדין חזקה, או מדין עביד לאיגלויי, או מדין רוב".

בהסבר דברי הרמב"ם (משנה תורה, איסורי ביאה, פרק יג, הלכה י) בעניין אי נאמנותו של האדם לומר שהיה גוי ונתגייר, הוא מביא את תירוצו השני של ה"מגיד משנה" (שם, פרק כ, הלכה ה), ש"הוא כפירושו של שער המלך שכל שלא אמר נתגיירתי נאמן לומר ישראל כשר אני".

עוד הוא כותב בעניין זה: "וראיתי שכתב הגאון הרב בנימין דיסקין (שם עמוד של"ה) שסברת הרמב"ם שרק בארץ ישראל נאמן במיגו ולא בחו"ל, משום שבארץ ישראל יש תרי רוב. רוב ישראל וכן רוב הבאים לפנינו האומרים ישראל אני הם ישראלים. ולפי זה גם בימינו יודה הרמב"ם שבארץ ישראל ב"ה יש רוב יהודים אם כך יש נאמנות לומר נתגיירתי במיגו שהיו אומרים ישראל אני".

והוא מציין את דברי ה"אור לציון" (כתובות, דף כה, אות ו) "שדייק מלשונו של השולחן ערוך שאינו פוסק כרמב"ם אלא כשאר הראשונים", ש"מי שבא ואמר שהוא עובד כוכבים ונתגייר בבית דין, נאמן, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר" (שולחן ערוך, יורה דעה, סימן רסח, סעיף י).

עוד מעיר הרב זרביב: "ביחס לנידון דידן נציין כי אף אם נקבל את העובדה שבבואה לארץ אמרה הסבתא שהיא נוכריה, היא נאמנת על עצמה ולא על בניה, ובפרט שאפשר שאמרה כך בטעות מחוסר הבנת השאלה או בעיית שפה, או שאפשר שכיון שהיא יודעת שברוסיה היה כתוב לה בתעודת לידה שהיא נוכריה היא חשבה שכך היא צריכה לדווח".

ומסקנתו: "בנידון דידן, מכיוון שיש עדות מפי עדים כשרים שיודעים שסבתא של המבקשת היתה מוחזקת בגיורת, אף שלא העידו על מעשה הגיור עצמו, נמצא שיש לנו פתח להתיר משפחה זו, ולהחזיקם כיהודים כשרים מחמת הגיור של הסבתא".

פסק הדין

"לאור כל האמור, ולאחר קבלת עדויות בדבר חזקתה של סבתה של המבקשת כיהודייה גיורת, בית הדין מאשר את יהדותה של המבקשת".

תגובות



הרב אברהם ברקוביץ



הצעה לתרגום חלופי

תגובה למאמרו של ד"ר מאיר רוט "עקרונות
טלאולוגיים בפסיקת הלכה לאור מחשבת
ההלכה של הרב ברקוביץ" צהר לח 243
(התשע"ה)

בעמ' 245-246 תרגם ד"ר רוט קטע מספרו של אבי, הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ,¹ וזה תרגומו:

רק מורים וחכמים בני זמניהם [של הפונים לפסיקה הלכתית], שהתורה שבעל־פה חיה במצפונם, אשר מסוגלים להעריך בשלמות את המשמעות של המתח בין דברי הא"ל השונים במצב נתון, יכולים להתיר מתח זה באמצעות יישום יצירתי ואמיץ בהתחשב באתוס הכולל של התורה ביחס למקרה הנדון. לכן, התורה שבעל־פה כהלכה פודה את חוק התורה שבכתב מתוך בית הכלא של ההכללה שהיא עצמה יוצרת, ואז הופכת אותו חוק להומאני. החוק הכתוב משתוקק לכך, ונגאל רק על ידי התורה שבעל־פה. זאת הסיבה שהא"ל שמח כאשר הכריז "נצחוני בני, נצחוני בני". זאת כניעה שהיא ניצחון עבור הא"ל.

אני מבקש להציע תרגום אחר:

רק התורה שבעל פה, החיה במצפונם של המורים והחכמים בני זמנם המסוגלים להעריך אל נכון את משמעות הניגוד לכאורה בין דיבור הא"ל אחד למשנהו במצב נתון כלשהו, יכול ליישב את הקונפליקט מתוך יישום יצירתי ואמיץ של האתוס הכולל של התורה במקרה הנדון. כך התורה שבעל־פה, כהלכה, משחררת את התורה שבכתב מכליאתה בהכללה שהיא עצמה יוצרת, ואז הופכת אותה ל-"הומאני".

1 .ELIEZER BERKOVITS, CRISIS AND FAITH (N.Y. 1976), p.92

צהר לט התשע"ו ■ הרב אברהם ברקוביץ

החוק הכתוב משתוקק לכך, לשחרורה על ידי התורה שבעל־פה. מסיבה זאת האֵל שמח להכריז "נצחוני בני, נצחוני בני!". כניעה זו היא ניצחון האֵל.



פרוזבול: מה בין ארץ ישראל לבין חוץ לארץ וסמכות בית הדין

תגובה למאמרו של הרב ד"ר ברוך
פינקלשטיין "תוקפו של פרוזבול בארץ
ישראל בזמן הזה" צהר לח 187 (התשע"ה)

הקדמה

הרב פינקלשטיין דן במאמרו אם יש הבדל בין ארץ ישראל לבין חוץ לארץ באשר למעמדו של הפרוזבול בזמן הזה. דבריו מיוסדים על תשובותיהם של שני פוסקים בארצות הברית בני זמננו, הרב משה פיינשטיין והרב מנשה קליין,² שעסקו בשאלה אם מי ששכח לעשות פרוזבול יכול לגבות את חובו. איני חולק על מסקנותיו המעשיות, אך אני מבקש להעיר על הצגת הדברים.

לימוד זכות על מי שלא כתב פרוזבול

הרב פינקלשטיין צודק בדבריו, שבגמרא (גיטין לו ע"א-ע"ב), ובעקבותיה ברמב"ם (משנה תורה, שמיטה ויובל, פרק ט, הלכה ג), ובעוד כמה מן הראשונים, נקבעה הלכה ששמיטת כספים נוהגת בזמן הזה מדרבנן הן בארץ ישראל הן בחוץ לארץ, ומי שרוצה לגבות את חובו, עליו לכתוב פרוזבול. אך בתקופת הגאונים, ואחר כך בתקופת הראשונים, במקומות

2 במאמרו לא נאמר היכן מצויה תשובת הרב מנשה קליין, ונראה שכוונתו לשו"ת משנה הלכות, חלק יב, סימן תה.

רבים בספרד ובאשכנז לא נהגו לכתוב פרוזובול, והכול הליו וגבו את חובותיהם כאילו מדובר בשנה רגילה.³

הרב פינקלשטיין מציין לשתי הלכות שהרמ"א סותר בהן לכאורה את דבריו. הרמ"א פוסק שכותבים פרוזובול בזמן הזה, וניתן להקל בסוג בית הדין הכותב אותו (חושן משפט, סימן סז, סעיף יח), ואילו בסעיף אחר (שם, סימן סז, סעיף א) הוא כותב שהשמיטה אינה נוהגת בזמן הזה.

את דברי הרמ"א האחרונים, יש להבין בזיקה לדברי המחבר ב"שולחן ערוך" הכותב (שם): אין שמיטת כספים נוהגת מן התורה אלא בזמן שהיובל נוהג. ומדברי סופרים, שתהא שמיטת כספים נוהגת בזמן הזה בכל מקום.

ומגיה הרמ"א:

כן הוא הסכמת הפוסקים. אבל י"א דאין שמיטה נוהגת בזמן הזה, ונראה שעליהם סמכו במדינות אלו, שאין נוהגים דין שמיטה כלל בזמן הזה. והמנהג היו נוהגים עדין בזמן הרא"ש, כמו שכתוב בתשובה [כלל עז, ד], שהיה צווח ככרוכיא לבטל המנהג, ולא אשגחו ביה.

כוונת הרמ"א, כמו שהסבירו שם נושאי כליו, היא שרוב הפוסקים מסכימים שהשביעית בזמן הזה מדרבנן ושמיטת כספים נוהגת בכל מקום הן בארץ ישראל הן בחוץ לארץ, "אבל י"א דאין שמיטה נוהגת בזמן הזה", וכוונתו לדברי כמה מן הראשונים (כגון: הראב"ד, גיטין יט ע"א בדפי הרי"ף; הרז"ה, מובא בספר התרומות, שער מה; ועוד), שכתבו שהשביעית בזמן הזה אינה נוהגת, ואם יש מי שנוהג בה, הרי זה ממידת חסידות בלבד. בעקבות זה, הרמ"א מלמד זכות על מי שלא נהגו במצוות שמיטת כספים, שכנראה סברו כדעות הללו. לימוד הזכות הוא על אשכנזים וספרדים, שבמקומותיהם לא נהגו במצוות שמיטת כספים. אמנם פסיקת הרמ"א עצמו היא כדברי ה"שולחן ערוך", ששמיטת כספים נוהגת בזמן הזה בכל מקום, ומי שמבקש לגבות את חובו, חייב לכתוב פרוזובול.⁴ אי אפשר לקבל

3 לסיכום דעות הראשונים בעניין זה, ראה הרב צבי כהן שמיטת כספים ופרוזובול (התשס"ז), עמ' נא-נח. וראה גם יצחק דב גילת פרקים בהשתלשלות ההלכה (התשנ"ב), "השתלשלות תקנת פרוזובול", עמ' 230-235.

4 לדעות הראשונים בעניין זה, ראה שו"ת יביע אומר, חלק ט, חושן משפט, סימן ג. והוא מסכם את דבריו: "פסק מרן בשולחן ערוך חושן משפט (סימן סז סעיף א') שמדברי סופרים שמיטת כספים נוהגת בזמן הזה אף בחוץ לארץ. ואף שהרמ"א בהגה נטה קו ללמד זכות על מנהגם שמקילים בזה מפני שסומכים על דברי האומרים שבזמן הזה אין שמיטת כספים נוהגת כלל, ואפילו אם תמצא לומר שנוהגת, היינו דוקא במקומות הסמוכים לארץ ישראל וכו'. וכמו שכתבו בשו"ת מהר"י קולון (סימן צב) והתרומת הדשן (סימן דש). ומהר"ל. מכל מקום כל האחרונים הסכימו לדינא כנ"ל. והשתא הכא אכשור דרי וכולי עלמא נהגו

פרוזבול: מה בין ארץ ישראל לבין חוץ לארץ וסמכות בית הדין

את הפרשנות של הרב פינקלשטיין (עמ' 193), שדעת הרמ"א היא: "שאין שמיטת כספים נוהגת בזמן הזה, אבל מי שרוצה בכל זאת לכתוב פרוזבול ניתן להקל ולכתוב פרוזבול בכל בית, כיון שמעיקר הדין החוב אינו נשמט". אדרבה, כוונת הרמ"א הפוכה.

נוסף על זה, הראשונים הסוברים ששמיטת כספים אינה נוהגת בזמן הזה, אינם מבחינים בין ארץ ישראל לבין חוץ לארץ, והעובדה שבתקופת הראשונים בספרד ובאשכנז היו מי שלא נהגו במצוות שמיטת כספים אינה משנה דבר. כך הייתה אותה התייחסות אילו היו נוהגים כך בארץ ישראל. אין בידינו ידיעות מה היה המנהג בארץ ישראל בתקופת הראשונים, שהרי רק מעט יהודים גרו בה. בתקופת היישוב היהודי בצפת, מעיד מרן הרב יוסף קארו, שבארץ ישראל נהגו לכתוב פרוזבול. וזה לשונו (בית יוסף, חושן משפט, סימן סז, אות לב):

המנהג פשוט בארץ ישראל וסביבותיה לכתוב פרוזבול בערב ראש השנה של מוצאי שביעית. וכן נהג מורי הרב הגדול הר"י בירב ז"ל.

אבל יש לקשור את דבריו לעובדה שלאחר גירוש ספרד, בתקופת האחרונים, פשט יותר, גם באירופה, המנהג ששמיטת כספים נוהגת בזמן הזה, ומי שביקש לגבות את חובו, כתב פרוזבול. יש עדויות רבות שנהגו לכתוב פרוזבול בליטא, בפראג, בבגדד, בדמשק ועוד.⁵

גם דברי "ערוך השולחן" שהובאו במאמרו של הרב פינקלשטיין, שהציע בו שלושה טעמים מדוע גובים חובות בלא פרוזבול, כתב זאת רק כלימוד זכות (חושן משפט, סימן סז, סעיף י):

ובוודאי הוא למידת זכות על כלל ישראל. ומ"מ הירא את דבר ד' יעשה פרוזבול כמו שנהגו בהרבה מקומות וכמ"ש בסעיף א' ע"ש. וככה נוהגים בכל מדינת ליטא.

לא נכון להציג באופן גורף "שלא נהגו ישראל להשמיט כספים בשביעית" (עמ' 196).⁶

לכתוב פרוזבול. ומכל שכן לדין דאזלינן בתר הוראות מרן שקבלנו הוראותיו. וכן עיקר". וראה עוד שו"ת יביע אומר, חלק י, יורה דעה, סימן לז.

5 במקורות הרבה נאמר שכך נהגו. ראה הרב צבי כהן (לעיל, הע' 2), עמ' מט-נ, סה-סו. והיו מי שהחמירו ונהגו לכתוב פרוזבול בערב שנת השמיטה ובמוצאי שנת השמיטה. וה"חתם סופר" אף כותב שמי שמחמיר, יקפיד שלא לעלות לתורה לשישי בפרשת ראה, אם לא כתב פרוזבול בערב השמיטה ובמוצאי השמיטה (שו"ת חתם סופר, אורח חיים, סימן טו). ראה הרב צבי כהן, שם, עמ' שטו-שז.

6 במאמרו של הרב פינקלשטיין, הע' 2, הוא מתייחס לדברי המשנה (שביעית י, ט): "המחזיר חוב בשביעית רוח חכמים נוחה ממנו". והוא שואל: אם רוח חכמים נוחה ממנו שהחזיר את חובו, מה מטרת התורה בצו על השמטת החוב? ומשיב: שהפטור מלהחזיר את החוב בשמיטה נועד לדלים ביותר בחברה, שאינם מסוגלים להחזיר את חובם, אולי כדי לתת להם הזדמנות כלכלית להשתוות לכלל החברה. אך מי שידו משגת, חייב לפרוע חובו, ועליו נאמר: "רוח חכמים נוחה ממנו". אך אין איסור לפירוש, כי גם עני ביותר חייב עקרונית לפרוע את חובו: "פריעת בעל חוב מצווה" (כתובות פו ע"א). יש כאן שתי התייחסויות:

לא ברור מדוע בחר הרב פינקלשטיין בדברי הרב פיינשטיין והרב קליין כיסוד לדיונו. יש פוסקים רבים שלימדו זכות על מי שלא כתבו פרוזבול על פי דברי הרמ"א שהבאנו לעיל. העובדה ששני הפוסקים הללו גרו בחוץ לארץ והם בני זמננו אינה משנה לגופו של הדיון. הרב משה פיינשטיין עצמו כתב פרוזבול,⁷ וכאמור, היסוד של התשובה הוא לימוד זכות על מי ששכח לכתוב פרוזבול:

יש לנו לומר דעדיין יש לנו מנהג דורות הקדמונים באשכנז ובספרד שלא היו נוהגין בהשמטת כספים והיו גובין החובות גם בבית דין, אף שנוהגין עתה לכתוב פרוזבול, דהרי אנו מבני בניהם וכמעט בכל הדברים אנו עושין כהרמ"א.

גם הרב מנשה קליין מציין שכיום מקובל יותר לכתוב פרוזבול, ומלמד "זכות אמקילים. וודאי מי שיראת ה' נוגע בלבבו לא יסמוך על זה".⁸

סמכות בית הדין

הרב פינקלשטיין כותב בסוף דבריו (עמ' 196): "מי שמבקש לנהוג שמיטת כספים, ולסדר פרוזבול התקף לכל הדעות, צריך לכתוב פרוזבול בבית דין שיש לו כוח אכיפה מטעם המדינה". המילים הפותחות את המשפט "מי שמבקש לנהוג שמיטת כספים" אינן קשורות לסיפא. אדרבה, מי שמבקש לנהוג שמיטת כספים, אל יגבה את חובו. המשפט צריך להתחיל במילים: "מי שמבקש לסדר פרוזבול" וכו'. משפט זה קשור למה שהרב פינקלשטיין כותב בגוף המאמר, שלדעת הרמב"ם ורבנו תם ועוד פוסקים, אין לפרוזבול בימינו שום תוקף, מפני שהוא נכתב בבית דין שאין לו סמכות אכיפה, ועל כן אינו בגדר גבוי,⁹ כמו שכותב הרמב"ם (משנה תורה, שמיטה ויובל, פרק ט, הלכה יז):

אין כותבין פרוזבול אלא חכמים גדולים ביותר כבית דינו של רבי אמי ורבי אסי שהן ראויין להפקיע ממון בני אדם.

המלווה חייב לשמט וקריאת חכמים לנהוג כבכל חוב בשנים רגילות ולהתרגל להחזיר. אם מדובר בעני שמצבו כל כך קשה, יש לתת לו לכתחילה את הכסף במתנה ולא בהלוואה. להסברו של הרא"ה קוק למשנה זו, ראה עין איה ברכות ב (התש"ן), עמ' 404.

7 ראה שו"ת איגרות משה, חושן משפט, חלק ג, סימן ל, נוסח פרוזבול משנת תש"ה, שכתב הרב פיינשטיין בארצות-הברית.

8 שו"ת משנה הלכות, חלק י, סימן רעז. וראה שם, חלק יב, סימן תז, שהעיד שאינו זוכר שנהגו באירופה לכתוב פרוזבול אלא רק תלמידי חכמים, אלא שהיום "אכשר דרא".

9 לעניין זה, ראה ישראל תא שמע "מה היא חשיבותו של 'בית דין חשוב'?" עיון היסטורי במושג משפטי "עיונים במשפט עברי ובהלכה: דיין ודיין (יעקב חבה ועמיחי רדזינר עורכים, התשס"ז), עמ' 315-335.

פרוזבול: מה בין ארץ ישראל לבין חוץ לארץ וסמכות בית הדין

ומעין זה מצינו בשמו של רבנו תם (תוספות, גיטין לו ע"ב, ד"ה דאלימי): "דאלימי לאפקועי ממונא - ר"ת כתב פרוזבול כי היה אומר דלא בעינן אלא ב"ד חשוב שבדור". ב"ספר הישר" (חידושים, סימן קלח), אומר רבנו תם שכותבים בבית דין חשוב שבאותו הדור, ודברי שמואל בגמרא על בית דין כמו סורא או נהרדעא (גיטין לו ע"ב) באו "לאפוקי שני הדיוטות או שלשה הדיוטות".

החומרה שמציע הרב פינקלשטיין כדי לצאת ידי כל הדעות אינה הדרך המקובלת בענייני הלכה לא בעניין זה ולא בעניינים אחרים. בסיכומי של דבר, מקובל לפסוק כ"שולחן ערוך" והרמ"א. בעניין הפרוזבול, פוסק המחבר מרן הרב יוסף קארו (שולחן ערוך, חושן משפט, סימן סז, סעיף יח):

פרוזבול אינו משמט. ואינו נכתב אלא בבית דין חשוב, דהיינו שלשה בקיאים בדין ובענין פרוזבול, ויודעים ענין שמיטה, והמחוס רבים עליהם באותה העיר.

מרן אינו כותב כרמב"ם, שצריך דווקא בית דין המוסמכים להפקיע ממון, אלא שצריך בית דין חשוב המבינים את העניין, והרבים, כלומר הציבור, קיבלו אותם עליהם.

הרמ"א כותב על דברי המחבר (שם):

וי"א דכותבין פרוזבול בכל בית דין (טור ובית יוסף בשם הפוסקים), ונראה לי דיש להקל בזמן הזה.

דברי הרמ"א מבוססים על דברי ראשונים אחרים הסבורים שכל בית דין, אף אם אין לו סמכות לאכוף את גביית החוב, יכול לכתוב פרוזבול.¹⁰

מי שמקפיד בכל התחומים לפעול כדי לצאת ידי שיטת כל הפוסקים, יעשה פרוזבול רק בבית דין שיש לו סמכות להפקיע ממון, אך נראה שזו דרכם של יחידים המחמירים בזה, ולא רובא דעלמא, הפוסקים בדרך כלל כמרן הרב יוסף קארו ב"שולחן ערוך" והרמ"א.

בית דין חשוב במדינת ישראל

אגב דיונו של הרב פינקלשטיין בשאלת סמכות האכיפה והפקעת הממון הצריכה להיות לבית הדין, אני מבקש להתייחס לסוגיה קרובה, בעניין שנעשה מקובל בשמיטות האחרונות, הלוא הוא פרסום שטר פרוזבול על ידי הרבנות הראשית. בדרך כלל, חתומים על שטר הפרוזבול שני הרבנים הראשיים ודיין מבית הדין הגדול. זה בית הדין החשוב

10 ראה הרב צבי כהן (לעיל, הע' 2), עמ' רפה-רצ.

של כל שמיטה.¹¹ על סמכותו של בית דין זה לעניין פרוזבול, ערער הרב רא"ם הכהן.¹² לטענתו, מאחר שבג"ץ קבע שאין זכות לבתי הדין הרבניים לדון בענייני ממונות, וכיוון שהרמב"ם סבור שכוחו של בית הדין לענייני פרוזבול הוא להפקיע ממון, אין לבית הדין הרבני סמכות לכתוב פרוזבול. לדעתו, ראוי שבתי הדין הכתובים בפרוזבול יהיו בתי דין לממונות בכל אזור, הן הקבועים הן הוולונטריים, הפועלים מכוח חוק הבוררות, התשכ"ח-1968, שמכוחו הם מוסמכים גם להפקיע ממון. הוא היה ער לעובדה שבשטר בוררות יש צורך שגם הנתבע יחתום, ולכן יש לנסח שהחתימה על שטר הפרוזבול מהווה חתימה על שטר בוררות גם ביחס לחובות בהם הכותב הוא הלווה.

אכן בג"ץ הגביל את סמכות בתי הדין הרבניים ומנע מהם לעסוק בענייני ממונות בסכסוכים אישיים. עניין זה כשלעצמו הוא בעייתי מאוד ופוגע בסמכות שהייתה לבתי דין במשך דורות רבים, שעסקו בענייני ממונות. נוצר מצב משונה, ואף מפלה, שלבית דין פרטי יש סמכות לעסוק בענייני ממונות, בעוד לבית דין ממלכתי שיושבים בו דיינים שלמדו הרבה שנים, עברו בהצלחה בחינות קשות ומפרכות, ונבחרו על ידי ועדה ציבורית ממלכתית, אין סמכות לעסוק בענייני ממונות.¹³

לגוף הטענה בעניין סמכות בית הדין המורכב משני הרבנים הראשיים ודיין מבית הדין הגדול לעניין הפרוזבול, כאמור, ה"שולחן ערוך" והרמ"א לא הצריכו שתהיה לבית הדין סמכות להפקיע ממון, אלא שיהיה בית דין שהמחום רבים עליהם באותה עיר. ההצעה היא רק לצאת ידי שיטת הרמב"ם והסוברים כמותו, אך לא מדובר בעיסוק בסכסוך בין שני צדדים אלא במתן אפשרות להסתמך על הסמכות המקורית שיש לבית דין חשוב לעסוק בענייני ממונות. כשם שלמכירת החמץ של המדינה על ידי הרבנים הראשיים בכל

11 נראה שהמנהג החל בשמיטה בשנת תשמ"ז, בימי כהונתם של הרב אברהם שפירא והרב מרדכי אליהו כרבנים ראשיים. הם חתמו, ואליהם הצטרף הרב יוסף קאפח. בשמיטה בשנת תשס"ח, חתמו הרב שלמה עמאר והרב יונה מצגר, ואליהם הצטרף הרב ציון בוארון, ובשמיטה בשנת תשע"ה חתמו הרב יצחק יוסף והרב דוד לאו, ואליהם הצטרף הרב בן ציון אלגרבלי. אך לא תמיד חתמו הרבנים הראשיים. בשמיטה בשנת תשנ"ד, בימי כהונתם של הרב ישראל לאו והרב אליהו בקשי דורון, חתמו הרב שלמה דיכובסקי, הרב שלמה בן שמעון והרב יוסף נדב. תודתי לידידי הרב שמואל כ"ץ, מנהל הארכיון של הרבנות הראשית, על מידע זה.

12 הרב רא"ם הכהן "בית הדין הראוי לפרוזבול" **שבת בשבתו** 1587, פרשת ראה (ל' באב תשע"ה 15.8.2015), עמ' 5. לדבריו, הרב שלמה דיכובסקי, מבכירי הדיינים בתקופתנו, שהיה גם מנהל בתי הדין הרבניים, הסכים עמו.

13 בג"ץ 8638/03 סימה אמיר נ' בית הדין הרבני הגדול ואח' (6.4.2006). ראה את התייחסותו של הרב שלמה דיכובסקי בערעור (גדול) 1-24-5305 (14.5.2006), שיצא בו נגד פסיקת בג"ץ. ראה על כך בהרחבה בספרו של אליאב שוחטמן **סדר הדין בבית הדין הרבני** (התשע"א), חלק ג, עמ' 1447-1491. על המורכבות ביחסי הרבנות הראשית לישראל, ראה אביעד הכהן "הרבנות הראשית לישראל: היבטים משפטיים" **הרבנות הראשית לישראל - שבעים שנה לייסודה** (התשס"ב), חלק א, עמ' 159-228.

פרוזבול: מה בין ארץ ישראל לבין חוץ לארץ וסמכות בית הדין

שנה יש תוקף, וכשם שיש תוקף משפטי כשהם עוסקים במכירת הקרקעות לגוי לקראת שנת השמיטה, אף על פי שמדובר בענייני ממונות, כך יש לראות גם את ההסדר בענייני פרוזבול. הפרוזבול הוא עניין דתי ביסודו, ובג"ץ אינו מונע מבית דין מיוחד שהוקם לצורך העניין מלפעול בו, אף על פי שהוא עוסק בענייני ממונות. לו יצויר שלאחר ראש השנה של השנה השמינית יהיו מאות או אף אלפי סכסוכים בין מלווים ללווים, גם כשכתב המלווה פרוזבול, אין הכוונה שבית הדין של הרבנות הראשית יטפל בעצמו בכל הסכסוכים, כשם שבית דינו של רב אסי ורב אמי לא טיפלו בכל הסכסוכים האישיים. הדיונים יתקיימו בבתי דין רבניים או אף בבתי משפט שיתייחסו ברצינות לשטר הפרוזבול שיש לו תוקף של בית הדין של הרבנות הראשית.

הטענה שיש עדיפות לבתי הדין הפרטיים לממונות על פני בית הדין החשוב של הרבנות הראשית נראית תמוהה. ברוב המקומות בתי הדין לממונות מוקמים ביזמתם הפרטית של רבנים ותלמידי חכמים, שהיא ברוכה כשלעצמה. בעלי דין הבאים ביזמתם לבתי הדין לממונות חותמים על שטר בוררות, ובכך הם מקבלים על עצמם את הפסק או הפשרה שלהם, אף על פי שלפי ההלכה אין חובה לחתום על שטר בוררות. האפשרות לגבות חוב בבתי הדין לממונות קיימת רק כשהלווה והמלווה מסכימים להתדיין בפני בית הדין. ההצעה שהחתימה על שטר הפרוזבול תהיה בגדר חתימה על שטר בוררות גם ביחס לחובות שהכותב הוא הלווה יכולה להיות יעילה כשהמלווה או הלווה גרים במקום אחד או כשהם נמנים עם חוג אחד או חסידות אחת וכדומה. אך כשהלווה אינו מאותו מקום או חוג או חסידות וכדומה, יוכל לטעון שאינו מכיר בבית הדין. ההגדרה היא "המחוס רבים עליהם באותה העיר" בענייני הלכה, אם כי לענייני ממונות יש צורך שיקבלו בעלי הדין על עצמם את הפסיקה האישית הנוגעת להם. לעומת זאת, בית הדין של הרבנות הראשית הוא גוף מוכר, שסמכותו ידועה ומקובלת גם על פי החוק. גם אם יש למאן דהוא אי נחת מהתנהלות בתי הדין המונחים על פי נשיא בית הדין הגדול, שהוא אחד משני הרבנים הראשיים, הם בגדר בית דין חשוב, ולפסקים שלהם יש תוקף וסמכות בעניינים השייכים לכלל.¹⁴

14 ראה פסק דינם של הרב אברהם שפירא, הרב יצחק חזן והרב ישעיהו משורר בערעור (גדול) תשמח/384, שורת הדין ז' (התשס"ב), עמ' תסג-תסד, שעסק בעניין נתבע שלא הסכים לדון בבית הדין האזורי בתל אביב אלא בבית הדין של הרב ניסים קרליץ בבני ברק. בית הדין הרבני האזורי בתל אביב קיבל את דרישתו, אך בערעור, כתבו הרבנים שאכן מדובר שבבית דין בו יושבים תלמידי חכמים גדולים "אבל איש לא בחר בהם, לא רק באותו אזור כפי שדייני בית הדין האזורי נבחרו, אלא בעיר בני ברק גופא לא נבחרו ע"י ציבור, אלא דנים מי שמתנדב לבוא לפנייהם לדון, אבל כשתובע דורש לדון בביה"ד הקבוע בבית הדין האזורי הדין עימו. וכל מי שאינו רואה את הדיינים של בתי הדין כפי מסורת ישראל לדון בכל ההלכות בשולחן ערוך ובתקנת הדיון ואומר שבכל ארץ ישראל אין בתי דין כהלכה, פרט לירושלים ובני ברק, שאך שם יש דיינים פרטיים כאמור, הוא מוציא לעז על ישראל, ועל כן פשוט שהחלטה של בית הדין שלפנינו

סיכום

- א. אין הבדל בין ארץ ישראל לחוץ לארץ לעניין כתיבת פרוזבול בזמן הזה. מי שמבקש לגבות את חובו, צריך לכתוב פרוזבול.
- ב. לבית דין חשוב המורכב משני הרבנים הראשיים ודיין מבית הדין הגדול יש תוקף וסמכות גם לעניין הפרוזבול, ואינם פחותים מבית דין פרטי.

היא החלטה בטעות" (פסק הדין ניתן בי"ט טבת התש"ן). וראה שם, עמ' תסא-תסב, פסק דין דומה שניתן על ידי הרב אברהם שפירא, הרב יוסף כהן והרב שלמה דיכובסקי, ערעור (גדול) תשמז/159 (ז' אדר התשמ"ח).

רשימת הכותבים

(בסדר הא"ב)

יצחק יוסף איידלר	מהנדס אזרחי וסטטיסטיקאי, ציריך, שווייץ.
הרב שמואל דוד	רב העיר עפולה.
ד"ר טובה גנזל	ראש המדרשה, אוניברסיטת בראילן, יועצת הלכה.
הרב ד"ר יהודה זולדן	מפקח מרכזי להוראת התלמוד ותורה שבעל פה בחינוך הדתי.
הרב ד"ר ירון זילברשטיין	מרצה וראש החוג לתורה שבעל פה, מכללת "שאנן", חיפה.
הרב אהרן כ"ץ	ראש כולל הלכה, המכון הגבוה לתורה, אוניברסיטת בראילן, ורב ברמת-גן.
הרב אשר סבג	רב קהילת "הר המוריה", ראשון-לציון.
הרב אברהם סתיו	חבר כולל הגבוה לעיון בישיבת הר-עציון ובכית המדרש של ארגון רבני "צהר".
הרב דוד סתיו	יו"ר ארגון רבני "צהר" ורבה של שוהם.
הרב אוהד פיקסלר	מהנדס חשמל, בית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר-עציון, מזכרת-בתיא.
ד"ר דינה רחל צימרמן	רופאת ילדים מומחית, יועצת הלכה.
הרב אלישיב קנוהל	רב הקיבוץ כפר עציון וראש אגף הנישואין בארגון רבני "צהר".
הרב אורי רדמן	ראש תכנית ההלכה, כולל "רצון יהודה", פתח-תקוה; ישיבת ההסדר "בינות", רעננה.
הרב ד"ר יצחק רונס	רב קהילה ברמת בית-שמש; מלמד ב"מכללת אורות", ב"מכללת גבעת וושינגטון", ובמכללה בירושלים.
הרב יואב שטרנברג	רב קהילת "נחלת בנימין", אדם; "צהר לחקיקה".
הרב יצחק שילת	מראשי ישיבת "ברכת משה", מעלה-אדומים.



TZOHAR

A Torah Journal of Society,
Family, Religion and State

39

The publication of this journal
is supported by
The Tikvah Fund
and
The Maimonides Fund

TZOHAR

HaMelacha 1, Lod 71520 Israel

Tel: +972-77-775-6565

Fax: +972-8-915-2280

office@tzohar.org.il

Founded upon loyalty to the State of Israel and commitment to Halakhah, TZOHAR's mission is to guarantee the Jewish future of the State of Israel. Over the past two decades TZOHAR has become one of the most prominent brands of Jewish identity in Israel, directly impacting hundreds of thousands of families, nurturing moderate, rabbinic leadership and shaping public policy. TZOHAR has emerged as a powerful national movement of 1,000 Zionist rabbis and women volunteers who are leading the revolution for an ethical, inclusive and inspiring Jewish Israel.

TZOHAR's journal constitutes a platform for discussions of Halakhah and the philosophy of the Halakhah on pressing national issues. The Journal concentrates its research on three key areas, the family, social issues and religion and state. The journal intends to promote an advanced Torah-based assessment of issues relating to TZOHAR's activities, values and mission. Consequently, the journal forms the basis for TZOHAR's participation in shaping the Jewish character of the State of Israel.

TZOHAR - fighting for a more ethical, inclusive and inspiring Jewish Israel!

Table of Contents

Editor's Note	5
Abstracts (Hebrew)	7
Rabbi Shmuel David • The Contemporary Deaf-Mute – Obligation in the Commandments and the Mode of Their Fulfillment	19
Rabbi Dr. Yehuda Zoldan • Assumption of Wartime Military and Civilian Expenses	39
Rabbi Asher Sabag • Spiritual Life Saving	55
Rabbi David Stav and Rabbi Avraham Stav • Participation in a Halakhically Objectionable Wedding	77
Rabbi Elyashiv Knohl • The Nature of the Sabbath in the Future	99
Rabbi Uri Redman • "Progeny of Israel": Definition and Implementation in the Laws of Conversion	113
Rabbi Yoav Sternberg • Attachment of Movable Synagogue Property	131
Joseph J. Ajdler • Is the Willing Acceptance of a Penalty Considered Absolute Coercion, Thereby Invalidating a Get? A Reevaluation of the Responsum of the Rashba	143
Dr. Tova Genzel and Dr. Dina Rachel Zimmerman • The Halakhic and Ethical Considerations of Solving Halakhic Problems by Hormonal Intervention	165
Rabbi Aharon Katz • Marriage of a Deaf-Mute in Contemporary Times (2)	181
Rabbi Yitzchak Shilat • The Hysterectomy	203
Rabbi Dr. Yaron Zilberstein • Extradition and International Cooperation: The State of Israel vs. Organized Crime in Halakhah	221
Rabbi Ohad Fixler • The Endeavor to Fulfill the Commandments	243
Rabbi Dr. Yitzchak Roness • The Religious Zionist Conception of Conversion Assessing the Approach of Rabbi Shaul Yisraeli	259
Survey of Rabbinical Court Rulings	279
Responses	291
List of Contributors	303
Abstracts (English)	IV

Abstracts

(In order of appearance)

Rabbi Shmuel David

The Contemporary Deaf-Mute – Obligation in the Commandments and the Mode of Their Fulfillment

A deaf-mute, who neither hears nor speaks, is not counted for a quorum (*"minyan"*), nor is he capable of discharging the obligation of a fellow, and he is likened to the mentally challenged (*"shoteh"*) and a minor owing to his inability to communicate.

In the past three hundred years schools have been established for the mute wherein the students learn to read, write and speak. While oftentimes this speech is slightly distorted and other students are only able to communicate by means of sign language, their communicative comprehension largely matches that of any other individual without this disability. The majority of these students complete twelve years of schooling and a portion complete academic studies and the attitude toward them is akin to that of normative individuals.

Currently, when all the deaf-mutes study in school and achieve a good level of comprehension, their status in comparison to any other must be investigated, especially the status of those with cochlear implants who hear and speak almost as does a healthy individual.

The paper surveys the various opinions; however since the halakhic authorities prior to the recent decades were unable to anticipate the advances in this sphere we can only utilize their published writings on this topic to approximate their possible approaches. It must be noted that there are authorities who maintained that the legal status of a deaf-mute can never change.

The paper concludes that the contemporary deaf-mute is equal to any other in his functioning, comprehension and commercial transactions, and his legal status is no different from that of his fellow Jew. The same is true of the Halakhah: the deaf-mute is obligated in the commandments, is counted for a quorum and may discharge others their obligations. Only in those commandments related to speech, wherein his speech must be comprehensible to the majority of individuals, and in those commandments related to hearing he may not discharge others if he himself cannot hear.

Furthermore, the Beit Din issues a *ketubah* of a mute on his marriage in order to avoid detracting from the rights of his wife.

Rabbi Dr. Yehuda Zoldan

Assumption of Wartime Military and Civilian Expenses

Contemporary Rabbis have probed the subject of compensation for loss of working days as a result of war, consequently comparing this incidence to the laws of "Regional Epidemic" (*"Makat Medinah"*) with regard the relationship between a leaser and lessee in the event of the likes of an epidemic or hurricane that affect a leased property (*Bava Metzia* 103b-104a, 105b). The paper demonstrates that this comparison is imprecise. The challenge of lost working days during military operations under the command of a Jewish government in the State of Israel must not be likened to a supernatural occurrence or a despotic ruler's desire to prevent the community from attending to their work responsibilities. The topic at hand is a matter of the Laws of Military Conquest (*"Hilkhoh Milhamah"*) and not *Makat Medinah*.

The basis for this analysis is the conduct of the kings of Israel and the nation of Israel as evidenced from the Bible, the Babylonian Talmud and the Jerusalem Talmud, and primarily the rulings of Maimonides in the following instances: the governing body's responsibility for the economy and employment, finance of soldiers' wages and compensation for losses, the law permitting a king to break through the fields of an individual in order to create a pathway if he does so for the benefit of the country and its people and not for his own personal needs, the obligation of the governing body to compensate the appropriation of private property for the benefit of the state, and civil participation in and support for the maintenance of a military. These various instances can serve as inspiration and a comparative basis for the contemporary reality.

Rabbi Asher Sabag

Spiritual Life Saving

The renowned principle that saving a life (*"Piku'ah Nefesh"*) sets aside the laws of the Sabbath generally refers to a threat jeopardizing physical wellbeing. An alternate threat may be queried: What is the law of a danger that does not encompass physical harm but rather threatens one's spiritual wellbeing, for instance, religious conversion or noncompliance with Torah and the commandments, secularism, etc.?

The bounds of physical *Piku'ah Nefesh* have been clearly formulated, while the bounds of 'spiritual *Piku'ah Nefesh*' have not been adequately elucidated. In our contemporary era it is essential to understand the approaches to this topic and their practical implementation. Many relevant questions arise in this respect, for instance, the permissibility of inviting a secular guest on the Sabbath, travelling by vehicle to synagogue on the Sabbath, relations between the observant and the non-observant regarding the Sabbath, etc.

This paper surveys the central approaches to understanding the concept of 'spiritual *Piku'ah Nefesh*' and the characterization of such instances in the light of examples discussed in the Halakhah, explaining why this notion is to be considered a decisive consideration in the questions raised above.

Rabbi David Stav and Rabbi Avraham Stav

Participation in a Halakhically Objectionable Wedding

In recent times it has become more commonplace to receive invitations to weddings that are not sanctioned by the Halakhah. At times these may be intermarriages between Jews and non-Jews, and at times the marriage of two individuals of the same gender. These instances pose a dilemma: should one attend an event contrary to the values of Judaism or should one absent himself and thereby risk unpleasantness or offense to the inviter.

The paper indicates a series of prohibitions incorporated in participation in a wedding of such a nature: the prohibition to aid transgressors and encourage them, the prohibition of "flattering" transgressors ("*hanufah*"), the prohibition to partake of a prohibited meal, the prohibition to consort with the wicked, etc.

Therefore, inevitably it must be concluded that it is forbidden in principle to participate in such an event, even if absenting oneself involves unpleasantness. Concurrently, if one's absence will lead to a great extent of harm to one's relationship (familial or social) with the inviter, permitting attendance should be assessed.

Rabbi Elyashiv Knohl

The Nature of the Sabbath in the Future

The culture of materialism in recent decades is developing further, and the Jewish world too has not distanced itself from these advances with the technological innovations quickly becoming part of our lives. A large

portion of these innovations raise questions and challenges as to the nature of the Sabbath. Firstly, one must inquire whether these advances may be utilized on the Sabbath, for example, use of devices activated by sensors, use of “smart” devices like modern telephones, and causing the operation of various systems by means of preprogramming or other “smart” methods. Secondly, if these devices are permitted, will this allowance affect the nature of the Sabbath?

This paper assesses whether there is a manner whereby operations executed by sensors can be compared to the Sabbath prohibitions in existence throughout the ages, and whether these actions are to be considered active deeds by the individual, merely causative (*“gerama”*) or possibly even less than causative. There is a view that when one desires the outcome of the causative act it is only prohibited in Torah prohibitions, whereas it is permitted in a rabbinic prohibition; if one does not desire the result then this causative act is entirely permissible in both Torah and rabbinic prohibitions.

Additionally, the paper discusses the general question of maintaining the character of the Sabbath both at the present and in the future, suggesting distinguishing those activities performed on the Sabbath for one’s welfare, for example, automatic doors, the activation of ‘cold’ illumination (LED and fluorescent lighting), automatic collection and washing of utensils, etc., regarding which one may be lenient if it can be determined that the related devices and their activation fulfill the conditions enumerated in the paper.

In contradistinction, however, activities related to the world of business are categorized as “weekday acts” (*“uvdin de-hol”*) and thus are prohibited on the Sabbath.

Rabbi Uri Redman

“Progeny of Israel”: Definition and Implementation in the Laws of Conversion

This paper analyzes the innovation of Rabbi Haim Amsalem in his composition *“Zera Yisra’el”* (“Progeny of Israel”) that the conversion of a gentile of Jewish ancestry is distinct from that of a gentile who does not have Jewish antecedents in two aspects: the former is not initially discouraged from conversion and he is not obliged to accept the yoke of the commandments. This innovation is viewed by many as an opening to a solution to the halakhic problems related to the conversion of the immigrants from the former Soviet Union, many of whom made Aliyah under the “Law of Return,” are of Jewish antecedents and have a Jewish-national consciousness, however do not desire to accept the yoke of Torah and the commandments.

Following analysis of Rabbi Amsalem's sources and assessment of the halakhic authorities upon whom he bases his approach, the evident conclusion is such that the term "*zera yisra'el*" was employed solely in direct relation to a Jew and his progeny specifically in the moral and educational realms and not in the biological sense. Thus "*zera yisra'el*" does not refer to whoever possesses a measure of Jewish blood, but rather one who was educated as a Jew by his father or was raised in a Jewish environment. Furthermore, the leniencies in the conversion of the "*zera yisra'el*" were only implemented in those laws associated with the Laws of Conversion, for example, not turning the prospective convert away, one suspected of relations with a non-Jewess ("*ha-nit'an al ha-nokhrit*") etc., but not in regard to those laws comprising the very essence of conversion itself, i.e. acceptance of the yoke of the commandments.

Rabbi Yoav Sternberg

Attachment of Movable Synagogue Property

The paper assesses whether the moveable property of a synagogue may be attached in order to offset the debts incurred by the synagogue. The conclusion arising from this analysis is that there are three justifications to oppose attaching the property of a synagogue: this act may comprise violation of the sanctity of the synagogue, on occasion removal of property from within the synagogue entails destruction – even limited – of the synagogue structure, and thus the prohibition of destroying a synagogue must be assessed. Furthermore the possibility of attaching items donated to the synagogue must be assessed, particularly if a specific item was donated by an individual whose name appears on the item in question.

The central assertion of the paper is that attachment of synagogue property in order to offset outstanding debts does not entail violation of the sanctity of the synagogue. To the contrary, the synagogue, in its capacity as a public institution, is morally required to serve as a paradigm of honorable financial conduct.

Joseph J. Ajdler

**Is the Willing Acceptance of a Penalty Considered
Absolute Coercion, Thereby Invalidating a *Get*?
A Reevaluation of the Responsum of the Rashba**

In his glosses to the "Shulhan Arukh" the Rema states that the willing acceptance of a penalty is not considered coercion, however there is a dissenting, stringent opinion, and thus in the first instance ("*le-khatehilah*") it is recommended to exempt him from the penalty. The Rema's comment serves as the basis for the contemporary practice not to accept any divorce or prenuptial agreement wherein the husband willingly accepts a penalty should he not divorce his wife under prior specified conditions.

This law results from the halakhic authorities' analysis of one responsum of the Rashba. The circumstances of the question posed were complicated and the text of the responsum is unclear as to the relationship between the actual circumstances and the concluding decision. Furthermore, not all the halakhic authorities were in possession of the original responsum. Rabbi Yosef Caro had knowledge of the original text of the manuscript, whereas all the subsequent authorities were only aware of the limited quote thereof in the "Beit Yosef," "Beit Yosef" of the limited quote thereof in the relationship between the concluding decision and the circumstance which omits an important detail, leading to an erroneous understanding of the Halakhic reasoning of the responsum.

The paper demonstrates that the halakhic reasoning for reservations about the validity of *get* is not the husband's self-coercion "ro'ited quote thereof in the "to receivee comprise further halakhic considerations. lifeermines the correct mode of behaviour, but rather coercion effected against him by others. Thus the only source – this responsum – to invalidate a *get* containing a penalty the husband willingly accepted is simply absent. This appreciation of the responsum opens new opportunities for formulating effective prenuptial agreements both in Israel and abroad. Simultaneously, halakhic justifications that will be accepted by the halakhic authorities must be investigated for the liberation from the erroneous accepted practice arising from the flawed understanding of the Rashba's ruling.

Dr. Tova Genzel and Dr. Dina Rachel Zimmerman

The Halakhic and Ethical Considerations of Solving Halakhic Problems by Hormonal Intervention

Hormonal intervention is often implemented in order to contend with halakhic problems relating to the laws of uterine and cervical bleeding ("*niddah*"), including: prevention of a *niddah* wedding, regulating the menstrual cycle and as a solution to halakhic infertility. Despite the widespread use of hormones in response to halakhic problems, the halakhic and ethical aspects of this intervention have yet to be deliberated. This paper presents a number of parallel medical instances whereby hormonal intervention is utilized in response to circumstances that are not medical but rather related to the one's natural lifecycle. Consequently the paper asserts that halakhic and ethical justifications exist for employing medical-hormonal solutions to halakhic difficulties. Conversely, owing to the medical dangers and side-effects of hormone use this mode of solution must succeed the accepted halakhic attempts to eliminate the problems.

The addendum to the paper presents the first results of a pilot study performed by the authors indicating that one must not exclusively rely on the individual sentiments of the woman when investigating her halakhic and medical status.

Rabbi Aharon Katz

Marriage of a Deaf-Mute in Contemporary Times (2)

The paper describes the appropriate manner to conduct a wedding ceremony wherein one or both participants have significant hearing impairment.

The most significant contemporary responsum on the subject is that of Rabbi Menachem Mendel Krochmal, "Responsa Tzemach Tzedek (Primary)". This responsum refuses to recognize the legal and halakhic validity of the deaf individual, even if his lifestyle as expressed in his religious behavior and everyday functioning is akin to that of a normative individual. Consequently the halakhic limitations of the deaf, mentally impaired ("*shoteh*") and minor are applied.

The aforementioned responsum posed a significant challenge for the authorities who followed. The paper surveys the views of the more important of these authorities who struggled to oppose the accepted halakhic tradition in force from the era of the Talmud until the "Shulhan Arukh".

The evident significant shift that resulted following the unique education afforded to the deaf from the eighteenth century and onwards, in conjunction with the development of sign language and the advances in medical techniques and devices changed the ability of the deaf to integrate in all aspects of life and society. This shift also influenced the world of Halakhah; the primary halakhic authorities, among them Rabbi Israel Hildesheimer, the author of "Divrei Hayyim," and even the more conservative author of "Shevet Sofer" and his son the "Ketav Sofer," to change the approach to the legal and halakhic status of the deaf.

The paper suggests that a Rabbi conducting the wedding ceremony of a hearing impaired individual follow the practice of every wedding: a regular Ketubah is to be composed and the accepted blessings of the Chuppah and Kiddushin are to be recited.

Rabbi Yitzchak Shilat

The Hysterectomy

There are instances when medical indications exist for the surgical removal of the uterus (hysterectomy) and/or the ovaries (oophorectomy), resulting in the loss of ability to bear children. Are these procedures permitted when there is no threat to the patient's life, but rather alternate indications, for example, regular uterine bleeding that prevents conducting marital relations?

Following the ruling of Maimonides the "Shulhan Arukh" determines that the injunction to render a woman unable to bear children is a rabbinic prohibition. The Taz understands that this rabbinic prohibition is not unique to this act but is included in the general prohibition of causing physical harm. This prohibition does not apply in the event of a medical necessity regardless of whether there is a threat to one's life.

The Vilna Gaon maintains that it is a positive prohibition, "*issur aseh*," to perform such a procedure, however this position seems to be contradicted by an explicit Tosefta in the Tractate of Makkot that the Vilna Gaon neglects to detail. This surprising difficulty was noted by the author of "Mitzpeh Shemu'el" composed on the Tosefta.

Even if the Taz is disregarded and the view that a specific rabbinic prohibition applies to performing a hysterectomy or an oophorectomy is adopted, it may be contended that the rabbinic decree was not to be implemented in an instance of great suffering. Furthermore, one may incorporate the opinions of Nachmanides, Rashba, Yere'im and Semag who maintain that these procedures are not even rabbinically prohibited, resulting in an instance of pressing circumstances ("*she'at ha-dehak*") and a rabbinic prohibition

wherein the view of a solitary authority may be adopted. Thus the paper concludes that a hysterectomy or oophorectomy is permitted in the event of a medical necessity, including enabling normal marital conduct; this is also the conclusion of the "Iggerot Moshe" in his latter ruling.

Rabbi Dr. Yaron Zilberstein

Extradition and International Cooperation: The State of Israel vs. Organized Crime in Halakhah

Over time organized crime has intensified in the State of Israel whereby a range of criminal activities occur as the criminals act to fortify the status of their respective organization. On occasion these criminal exploits accompany legal business activities serving to obfuscate the illegal pursuits. The research literature accepts the assumption that organized crime in Israel can be expected to disrupt the rule of law, the social and economic orders and the very democratic fabric of the country.

The reach of the criminal organizations surpasses the boundaries of Israel with their activities spreading across the global village we live in. The extent of these activities coupled with the increasing sophistication of the involved parties create a tremendous challenge for Israel's judicial system in meeting the burden of proof required to convict the offenders and obtain significant penitentiary sentencing.

The criminal activities and the resulting dangers posed to the government, judicial and economic systems necessitate extraordinary measures in the struggle against organized crime. These measures necessitate the creation of international mechanisms for the sharing of evidence between countries and wider actualization of extradition treaties. The Halakhah, too, must address these.

The concept of mutual responsibility is a fundamental principle in Jewish law that results from the obligation to maintain the unity of society and the wellbeing of all its individual members. Conversely, the sanctity of the Land of Israel is an accompanying consideration to prevent the extradition of a Jew to a foreign country even by means of cooperation regarding evidence that may lead to an indictment in that foreign country.

Members of a criminal organization threaten society in numerous spheres. Thus, the Halakhah categorizes such an individual as "One who delivers the community (to a foreign ruler) and causes them anguish". Consequently it is appropriate to employ every possible legal action to affect the extradition and penalizing of the criminal, thereby protecting the citizens of one or more countries.

Rabi Ohad Fixler

The Endeavor to Fulfill the Commandments

The halakhic literature defines the extent one is required to endeavor to fulfill positive commandments and avoid transgressing prohibitions. Our Sages demanded that one pursue the fulfillment of the commandments, however this obligation is not absolute owing to the consideration due to other values. Accordingly there are many instances which were never considered by the halakhic authorities in the past and it is our responsibility to decide the correct mode of behavior. In these instances the full gamut of concerns must be assessed, for there may be occasions when one is to endeavor to fulfill a certain commandment, while on other occasions his responsibility is to the contrary.

It is possible to identify the principles arising from the writings of the various authorities that may offer one an additional perspective as he assesses the correct mode of behavior. The physical and familial prices of pursuing the commandments must be considered. At times these values may be associated with other commandments and other obligations, for instance, one's family life or the accepted mode of living in one's respective society, and maintaining these comprise further halakhic considerations.

Rabbi Dr. Yitzchak Roness

The Religious Zionist Conception of Conversion

Assessing the Approach of Rabbi Shaul Yisraeli

Rabbi Shaul Yisraeli, one of the leading Religious Zionist halakhic authorities of the recent generation, was renowned for his many essays wherein he investigated the issues facing the State of Israel in the light of the Halakhah. In one of these papers dedicated to assessing the substance of the conversion process, Rabbi Yisraeli offered an innovative understanding of the essence of conversion.

Rabbi Yisraeli contends that the essence of conversion is the modification of the convert's familial-genealogical identity by means of his entry into the Jewish nation. Thus, the members of the conversion court serve as the representatives of the Jewish nation; they determine whether the convert will be admitted to the Jewish people thereby serving as a national 'admission panel'. Rabbi Yisraeli adopted this national perception of the conversion process while rejecting the rationale that perceives the convert's acceptance

Abstracts

of the commandments as the fundamental element that affects the entire conversion procedure.

The paper assesses the manner in which Rabbi Yisraeli founds his innovative interpretation on the textual sources from our Sages and the later halakhic authorities. By comparing the proofs he employs with those presented by his contemporaries who also explored the fundamental essence of conversion, the paper demonstrates how a Religious Zionist ideology and Talmudic erudition amalgamated to produce Rabbi Yisraeli's interpretation of the sources.