

מיהו חילוני? קריאות הלכתיות

יצחק ברנר

פרקי מבוא: ידידיה צ' שטרן

מיהו חילוני? קריאות הלכתיות

יצחק ברנד
פרקי מבוא: ידידיה צ' שטרן



המכון הישראלי
לדמוקרטיה

Who is a Secular Jew? Readings in Jewish Religious Law

Yitzhak Brand

Introductory Chapters by Yedidia Z. Stern

עריכת הטקסט: גלית שמאע

עיצוב הסדרה: טרטקובר עיצוב גרפי - טל הרדה

עיצוב העטיפה: יוסי ארזה

התמונה על העטיפה: www.dreamstime.com

סדר: נדב שטכמן

הדפסה: גרפוס פרינט, ירושלים

מסת"ב 978-965-519-106-6 ISBN

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר ידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או אמצעי אלקטרוני, אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר בספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

להזמנת ספרים ומחקרי מדיניות בהוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה:

טלפון: 1-800-20-2222, 02-5300800 ; פקס: 02-5300867

דוא"ל: orders@idi.org.il

אתר האינטרנט: www.idi.org.il

המכון הישראלי לדמוקרטיה, ת"ד 4482, ירושלים 91044

© כל הזכויות שמורות למכון הישראלי לדמוקרטיה (ע"ר), תשע"ב

Copyright © 2012 by The Israel Democracy Institute (R. A.)

Printed in Israel

כל מחקרי המדיניות וכן פרק נבחר מכל ספר ניתנים להורדה חינם מאתר האינטרנט.

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא מוסד עצמאי, לא מפלגתי, הממוקם בתפר שבין האקדמיה לפוליטיקה. המכון עוסק בתכנון מדיניות ובעיצוב רפורמות בממשל, במנהל הציבורי ובמוסדות הדמוקרטיה.

בתכניותיו ובמפעליו המכון חותר לחזק את מוסדות הדמוקרטיה המתהווה בישראל ולגבש את ערכיה. בהמשך לעבודת מחקר מעמיקה הוא מגיש המלצות מעשיות לשיפור התפקוד של המשטר במדינת ישראל ולטיפוח חזון ארוך טווח של משטר דמוקרטי יציב, המותאם למבנה, לערכים ולנורמות של החברה הישראלית. המכון שואף לקדם בישראל שיח ציבורי בנושאים שעל סדר היום הלאומי, ליזום רפורמות מבניות, פוליטיות וכלכליות, לשמש גוף מייעץ למקבלי ההחלטות ולקהל הרחב, לספק מידע ולהציג מחקר משווה.

החוקרים במכון הישראלי לדמוקרטיה הם אנשי אקדמיה, והם מובילים פרויקטים במגוון תחומים של החברה והמשטר בישראל. מחלקת ההוצאה לאור של המכון מפיקה, משווקת ומפיצה את פירות עבודתם בכמה סדרות: ספרים, מחקרי מדיניות, מדד הדמוקרטיה, פורום קיסריה, כתבי עת ודברי ימי עיון.

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא זוכה פרס ישראל לשנת תשס"ט על מפעל חיים – תרומה מיוחדת לחברה ולמדינה.

תוכן העניינים

9

תקציר

פרקי מבוא
ידידיה צ' שטרן

13	פרק 1 מבוא
19	פרק 2 החילוניות כאתגר הלכתי
19	2.1. המונח "חילוני"
25	2.2. החילוני בעיניים דתיות: ההיבט העקרוני
35	2.3. אתגר החילוניות מנקודת הראות הדתית
39	פרק 3 החילוני והשפה ההלכתית
39	3.1. על חשיבות ההלכה כמדיום לבחינת השאלה "מיהו חילוני?"
41	3.2. המופע ההלכתי של החילוניות
44	3.3. ההלכה והשינויים באפיונו של עובר העברה
49	פרק 4 החילוניות ומערכות הקיום השונות

קריאות הלכתיות
יצחק ברנד

57	פרק 5 הממד הלאומי
58	5.1. "ישראל, אף על פי שחטא, ישראל הוא": הכלל ופרשנותו
71	5.2. "בין כך ובין כך קרויים בנים"
77	פרק 6 הממד החברתי
77	6.1. רשע
77	6.2. רשע: פסול לעדות

87	פרק 7 הממד הדתי
88	7.1. אפיקורוס
99	7.2. מומר לחלל שבת
119	7.3. תינוק שנשבה
135	פרק 8 חילוני כאיש ציבור: הממד הציבורי
135	8.1. בין חילוני פרטי לבין חילוני שהוא גם איש ציבור
137	8.2. הבעיה: תקדימים היסטוריים
144	8.3. מעמדו של איש הציבור: תבניות יסוד
154	8.4. הנמקות לפסלות איש ציבור בגין היותו חילוני
162	8.5. ההנמקות ללגיטימיות של איש הציבור החילוני
174	8.6. איש הציבור החילוני: מבט ראלי
176	פרק 9 סיכום
iii	Abstract

תקציר

במרוצת הדורות נתפסה היהדות כחבילת זהות אחידה המשלבת בין דת ולאום, חברה ותרבות. במאתיים השנים האחרונות לערך החלו התפרים המחברים בין רכיבי החבילה להיפרם. מכאן והלאה חלק הארי של היהודים המעוניינים בשימור זהותם היהודית הדגישו את הלאום, את החברה ואת התרבות, אך לא ייחסו חשיבות לרכיב הדתי-הלכתי. בפרקי ההיסטוריה הקודמים היה היהודי שאינו שומר תורה ומצוות סוטה מדרך הישר – חריג באמונתו, ביחסו לחברה ובזיקתו הלאומית. כך היה אפשר לדחותו בנקל, בעזרת קטגוריות הלכתיות שונות, אל מחוץ לגדר. ברם בפרקים החדשים היהודי החילוני הוא אדם נורמטיבי. עתה ההלכה מתקשה להגדירו כסוטה וכחריג כאשר הוא עצמו השכיח.

הקושי אינו מתמצה בתחום ההלכתי, והוא כרוך בדיסוננס הכרתי חריף ביחסם של הדתיים אל החילונים: מצד אחד, בחיי היום-יום, חלק גדול משומרי ההלכה בדורנו רואים ביהודי החילוני אדם נורמטיבי, יהודי מלא, שותף לגורל היהודי, בן ברית ואח. מצד אחר, בחיים הדתיים (הן המשפטיים-הלכתיים הן הרעיוניים-השקפתיים) כמעט כל שומרי המצוות האורתודוקסים, דתיים כחרדים, מסווגים את היהודי החילוני בקטגוריות הלכתיות קלסיות העוסקות בסוטה מתורה ומצוות: החילוני הוא "אפיקורוס", "מומר", "משומד", "רשע" או, למצער, "תינוק שנשבה".

זאת ועוד: החילוני אינו רק איש פרטי, הוא גם שחקן מרכזי בזירה הציבורית. החילונים נושאים בעיקר הנטל של הפעלת רשויות המדינה, מוסדותיה וסמכויותיה. חילונים הם קבוצת הרוב בבית המחוקקים, בבית המשפט, ברשות המבצעת, בתקשורת ובצבא. ממילא ברור שיחסם של הדתיים אל המדינה ואל המוסדות הפועלים במסגרתה וברשות הרבים מושפע מיחסם אל החילונים. אם חילוני פרטי הוא בגדר "רשע", קל לייחס תכונת רשעות גם לראש ממשלה או לשופט בית המשפט העליון, שעמדותיהם אינן מקובלות על רבים בציבור הדתי. הדיסוננס הפרטי מתגלגל לכדי דיסוננס כלפי עצם הריבונות, כלפי סמליה ופעולותיה.

חיבור זה דן בבעיית המעמד ההלכתי של היהודי החילוני – הפרטי והציבורי. קריאה זהירה של ההקשרים שבהם נקבעו ההגדרות ההלכתיות הקשות שנהוג לייחס לחילוני מלמדת כי המרווח המעשי והאידיאולוגי לקבלת החילוני על ידי הדתי נרחב יותר מהצפוי. מסורת ההלכה מבחינה בין היחס לחילוני בהקשר הדתי-פולחני לבין מעמדו של עובר העברה בשני הקשרים אחרים: ההקשר הלאומי וההקשר החברתי. מתברר שהגינוי ההלכתי הנוקשה של החילוני שמור בעיקר למישור הדתי: ליחסים בין אדם לבין קונו. מנגד, במישור הלאומי, ולפרקים אף במישור החברתי, ההלכה אינה שופטת את החילוני בחומרה אלא רואה בו שחקן לגיטימי מלא בחיים היהודיים.

קריאה הלכתית כזו עשויה לתרום לצמצום הדיסוננס ההכרתי ולמיזוג האופק ההלכתי עם האופק החברתי הראלי. התחושה הטבעית של שותפות הגורל שבין שתי הקבוצות, במישורי הקיום הלאומי והחברתי, מקבלת אישוש הלכתי אותנטי. דמותו הראלית של החילוני ודמותו ההלכתית של עובר העברה מתלכדות לדמות אחת, אף אם אינה הרמונית.

פרקי מבוא
ידידיה צ' שטרן

פרק 1

מבוא

היהדות, כפי שנתפסה במהלך ההיסטוריה, הייתה חבילה זהותית אחת, שמרכיביה השונים – דת, לאום, חברה ותרבות – אחוזים זה בזה לכאורה לבלי הפרד. לו נשאלו יהודי הדורות בדבר מהות יהדותם יש להניח כי המרכיב הדתי היה מקבל מקום של בכורה בתשובותיהם, וזאת בין שמדובר בחיים בצלו של מקדש או בחורבנו, בקיום ריבוני או בתנאי שיעבוד, בתור זהב או בעת ניוון, באירופה, באפריקה או באסיה. והנה, במאתיים השנים האחרונות לערך, החל בסופה של המאה השמונה עשרה, נתפרדה החבילה הזוהותית. מכאן והלאה חלק הארי של היהודים המעוניינים בשימור זהותם היהודית מדגישים את הלאום, את החברה ואת התרבות, אך אינם מייחסים חשיבות למרכיב הדתי-הלכתי. בניגוד לפורשים מדרכה של ההלכה בדורות עברו, שבדרך כלל התרחקותם מהדת סימנה את רצונם להתפשט מזהותם היהודית הכוללת, המוני היהודים שבחרים בדורות האחרונים באורח חיים חופשי ממחויבות הלכתית – ה"חילונים" – אוחזים בזהות יהודית מלאה ובלתי מתפשרת. היהדות הלא דתית היא, עבור רבים, סיבת הקיום; עניין שעליו הם מוכנים למסור את נפשם.

ההלכה לדורותיה עסקה רבות בהיבטים שונים של קיום יהודי של מי שאינם שומרי מצוות. כאלף שנות פסיקה הניבו יבול מרשים של כללים הלכתיים מפורטים שעל פיהם יש לשפוט את מי שסטה מדרך הדת. חכמים טבעו מטבעות לשון, צרו תבניות מחשבה ועיצבו קטגוריות משפטיות, העולות יחדיו כדי מבוך רב-ממדים של התייחסויות דתיות כלפי יהודי שחי את חייו שלא על פי הנורמה הדתית או אף מחוץ למתחם הדתי. ואולם המאמץ האינטלקטואלי והתרבותי האדיר הזה נוצר ברובו בטרם נודעה התופעה החדשה של זהות יהודית נעדרת דת או חסרת מחויבות כלפי הדת. כידוע, התקופה הפורמטיבית של ההלכה ומועד חתימת הקודים המרכזיים המסכמים את ההלכה עבור דורנו אנו קדמו למאה השמונה עשרה.

ההלכה שמרנית. זהו אפיון שכיח של כל שיטת משפט; קל וחומר של שיטת משפט דתית, דוגמת ההלכה, שאין לה רשות מחוקקת פעילה ואין לה תחולה מחייבת, מנקודת הראות האזרחית, בשום טריטוריה או מסגרת מדינית. עקב כך, ועל אף תכונות הגמישות הקיימות והטובעות בהלכה, היא מתקשה להגיב במהירות לשינויים שבמציאות. תופעה זו בולטת ביתר שאת באשר ליחסה של ההלכה אל החילוני, בן התקופה. המהירות שבה פשטו החילוניות והמרכזיות שלה בחיים היהודיים קלעה את פוסקי ההלכה בדורות האחרונים לעמדת התחבטות קשה. הללו פנו בדרך כלל אל הדיון ההלכתי הקדום, על אף הפער הניכר והיסודי במגוון מישורים, שבין הסוטה הקלסי מדרך ההלכה לבין החילוני המודרני. השמרנות ההלכתית והמחויבות לתקדים בשיטת המשפט ההלכתית חייבו את הפוסקים "לצוד" את התופעה החדשה במכשירים משפטיים שנועדו במקורם להסדיר תופעה שונה במהותה.

מילות פתיחה אלו מציירות בקווים גסים את הרקע הפנים-הלכתי לדיסוננס ההכרתי החרף המרחף – כאן ועכשיו – מעל יחסם של הדתיים אל החילונים: מצד אחד, בחיי יום-יום, חלק גדול משומרי ההלכה בדורנו רואים ביהודי החילוני אדם נורמטיבי, יהודי מלא, שותף לגורל היהודי, בן ברית ואח. מצד אחר, בחיים הדתיים (הן המשפטיים-הלכתיים והן הרעיוניים-השקפתיים), כמעט כל שומרי המצוות האורתודוקסים, דתיים כחרדים, מסווגים את היהודי החילוני אל תוך קטגוריות הלכתיות קלסיות העוסקות בסוטה מתורה ומצוות: החילוני הוא "אפיקורוס", "מומר", "משומד", "רשע" או, למצער, "תינוק שנשבה". מנקודת המבט הפנים-דתית, המציאות כולה – השכן הנחמד, הסופר הנערץ, המפקד המסור, הנערה החיננית או הרופאה מצילת הנפשות – אמורה הייתה להיות מאוכלסת בדמויות מאיימות ושליליות, ששומה על הדתי לשפטן בחומרה רבה (שפרטיה ינותחו בהמשך).

זאת ועוד: החילוני אינו רק איש פרטי, הוא גם שחקן מרכזי בזירה הציבורית. החילונים נושאים בעיקר הנטל של הפעלת רשויות המדינה, מוסדותיה וסמכויותיה. חילונים מהווים את קבוצת הרוב בבית המחוקקים, בבית המשפט, ברשות המבצעת, בתקשורת ובצבא. ממילא ברור שיחסם של הדתיים אל המדינה ואל המוסדות הפועלים במסגרתה וברשות הרבים מושפע מיחסם אל החילונים. אם חילוני פרטי הוא בגדר "רשע", קל לייחס תכונת רשעות גם לראש

ממשלה או לשופט בית המשפט העליון, שעמדותיהם אינן מקובלות על רבים בציבור הדתי. הדיסוננס הפרטי מתגלגל לכדי דיסוננס כלפי עצם הריבונות, סמליה ופעולותיה.

ניתן לחיות – גם אם באי-נוחות – במצב של דיסוננס הכרתי. בני אדם יודעים למדר את תחושותיהם כהגנה מפני מציאות קשה. אנו מפתחים יחס מורכב של אהבה-שנאה בהקשרים רבים, למרות היעדר העקיבות ועל אף הקושי האימנטי הכרוך בכך. ואולם הדיסוננס הוא בבחינת הר געש שבלבו גועשת לבה מורתחת. ביום-יום, ההר כובש אל תוכו את האנרגיה ההרסנית העצורה בו. ואולם רק פתי יבנה את ביתו על מורדות ההר, שהרי לאנרגיה המצטברת, פרי הדיסוננס הקוגניטיבי, אין מוצא מלבד התפרצות הרסנית, אשר תעיף את כיפת ההר על ראשי יושביו.

הסימנים מלמדים על הצטברותם של קשיים גוברים והולכים מצד החברה הדתית ביחסה אל החברה החילונית בישראל. הלחצים מתעצמים, נקודות החיכוך לוחצות, המתחים מתעבים. החזיתות מתרבות: דת ומדינה, הלכה ומשפט, משיחיות ומציאות, ארץ מובטחת וארץ אפשרית, רבנות וריבונות, הסתגרות והשתלבות, יהדות וישראליות, ייחוד מול שוויון, תאוקרטיה ודמוקרטיה. הסיפור הדתי, על כוליותו, מבקש לפרוץ לרשות הרבים הישראלית ולהנהיג אותה. ואולם זו תפוסה כבר על ידי הסיפור החילוני, בגרסאותיו השונות: ציוניות, ליברליות, דמוקרטיה ואחרות. השאיפות הסותרות, ההולכות ונחשפות, עלולות להתניע התפרצות, שאת משמעויותיה ואת השלכותיה קשה לשער מראש.

בדברים שלהלן תידון סוגיית הסטטוס ההלכתי של היהודי החילוני. בשלושת הדורות האחרונים נכתב רבות בסוגיה זו, בין בפרקטיקה – במסגרת פסיקה הלכתית, ובין בתאוריה – במסגרת של מאמרים עיוניים. הכתיבה, רובה ככולה, היא פרטיקולרית ומקוטעת. היא מתמקדת באחד התחומים או המונחים שבסוגיית הסטטוס¹ או בכמה מהם. התמונה השלמה טרם נחשפה, ובכך יעסוק

1 דוגמה בולטת למיקוד במונח סטטוס מסוים היא חיבורם החשוב של צבי זוהר ואבי שגיא, מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכתית, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תש"ס. חיבור זה מתמקד בחילוני העובר עברת חילול שבת בפרהסיה ומסרטט מנקודת המבט הזו את מעגלי הזהות היהודית. המיקוד בעברה זו יש לו כמה יתרונות, אך הם באים במחיר לא פשוט: חילול שבת הוא עברה שזיקת ההקשר שלה היא דתית-פולחנית

חיבור זה. אנו נעיין, באורח שיטתי, בהתפתחות השיח ההלכתי, ההיסטורי והעכשווי, במגוון תחומים ומונחים משפטיים מרכזיים שבהם נידון עובר העברה. ממצאינו יסרטטו יחס הלכתי מורכב כלפי החילוני, שאינו עולה בקנה אחד עם האינטואיציה ההלכתית הרווחת כיום בקרב הציבור הדתי והחרדי.

חיבורנו מצביע על אפשרות פרשנית של השיח ההלכתי הקלסי לגבי חילוני שיש בה פוטנציאל להקלת המתחים במישורים הפרטי והציבורי כאחד. נבקש להראות כי בניגוד למקובל, קריאה זהירה של ההקשרים הנושאים שבהם נקבעו ההגדרות ההלכתיות הקשות שנהוג לייחס לחילוני מלמדת כי המרווח המעשי והאידאולוגי לקבלת החילוני על ידי הדתי נרחב יותר מהצפוי. נגלה שמסורת ההלכה מבחינה בין היחס הראוי לחילוני בהקשר הדתי-פולחני לבין מעמדו של החילוני בשתי זיקות הקשר אחרות: ההקשר הלאומי וההקשר החברתי. אותה תופעה – סטייה מדרך המצווה – נשפטת על ידי ההלכה בדרגות חומרה שונות בהקשרים שונים. יתברר כי הגינוי ההלכתי הנוקשה של החילוני שמור בעיקר למישור הדתי: ליחסים בין אדם לבין קונו. מנגד, במישור הלאומי, ולפרקים אף במישור החברתי, ההלכה אינה שופטת את החילוני בחומרה אלא רואה בו שחקן לגיטימי מלא בחיים היהודיים.

אם קריאה הלכתית זו תוכח כנכונה, יש בה כדי להרים תרומה ניכרת לצמצום הדיסוננס ההכרתי של יחסם של הדתיים כלפי החילונים. התחושה הטבעית של שותפות הגורל שבין שתי הקבוצות, במישורי הקיום הלאומי והחברתי, תקבל אישור הלכתי אותנטי ותהפוך למשנה דתית סדורה. שתי הדמויות החילוניות הנשקפות לעיניים דתיות – ברחוב ובבית המדרש – תתלכדנה לדמות אחת. השקשת עמדה זו בשיח הדתי הפופולרי, המחשבתי והמשפטי עשויה לצמצם, משך הזמן, את פוטנציאל האיום של מלחמת דת ומלחמת תרבות בין שומרי מצוות לבין אחרים.

(למשל עבודה זרה. ראו, שם, עמ' 11-16), לפיכך הסנקציה המוטלת על מחלל השבת נוגעת בעיקר למעמדו כיחיד. בכך נבדלת עברה זו מעברות אחרות שזיקת ההקשר המרכזית שלהן היא לאומית-כללית או חברתית-קהילתית. לכן חיבורם של זוהר ושגיא אינו מקיף התייחסויות הלכתיות למעגלי זהות בהקשרים לאומיים או חברתיים. ההבחנה ההלכתית באשר לתוצאת ההתנהגות העבריינית בכל אחד משלושת מישורי המשמעות הללו תעמוד במרכז הדיון בחיבור זה.

עם זאת חשוב לציין שעצם ההבדל המכריע בין אורח חיים דתי לבין אורח חיים חילוני לא יטושטש. כפי שנראה, במישור הדתי-פולחני ההלכה אינה נכונה לגלות סובלנות כלפי המפנים לה עורף. היינו, הדתי ימשיך לסווג את החילוני כחוטא, אך יימנע מלראות בכך גורם יחיד בעיצוב מערכת היחסים עם החילוני. יחסו של הדתי לחילוני, על פי הקריאה ההלכתית המוצעת, אמור להיות מורכב: מחבק ואוהב בכל מישורי המפגש בין השניים, אך מתבדל ואף שופט בהקשר הדתי הישיר. לא למותר לציין שמנקודת הראות החילונית הגדרת החילוני כחוטא במישור הדתי-פולחני אין בה רבותא, שהרי החילוני מייחס חשיבות מועטה בלבד, אם בכלל, למישור זה.

המחקר מאורגן כך: בפרק 2 נסקור את תופעת החילוניות בעיניים דתיות כלליות. נגדיר אותה (2.1), נמפה את מגוון הדרכים שבהן מתייחס עולם המחשבה הדתית אליה (2.2) ונעמוד על חשיבותה של החילוניות מנקודת הראות הדתית (2.3). בפרק 3 נתמקד בבחינת החילוניות מנקודת ראותה של השפה ההלכתית. נבהיר מדוע בחרנו לענות על השאלה "מיהו חילוני?" דווקא באמצעות ניתוח משפטי-הלכתי (3.1), נציג את ההקשרים הטיפוסיים שבהם ניתן לאתר התייחסות הלכתית אל החילוני (3.2) ונבדוק את האפשרויות של השפה ההלכתית להתאים עצמה לטיפול בתופעה החדשה (3.3). פרק 4 יציג בקצרה את הטיעון המרכזי שאנו מעלים בדבר ההבחנה ההלכתית בין מערכות הקיום השונות באשר ליחס אל החילוני. שלושת הפרקים הבאים, המרכזיים בחיבור זה, יוכיחו את טענותינו תוך כדי ניתוח המקורות ההלכתיים כסדר הופעתם בהיסטוריה המשפטית היהודית: בפרק 5 ייבחן הממד הלאומי של עובר העברה שההלכה קובעת לגביה את הקטגוריות "ישראל, אף על פי שחטא, ישראל הוא" ו"בין כך ובין כך קרויים בנים". בפרק 6 יידון הממד החברתי של החוטא, אשר יתמקד בהבנת הקטגוריה של "רשע" – מי שסוטה מנורמות חברתיות מקובלות. בפרק 7 נעסוק בממד הדתי, שבהקשרו קובעת ההלכה את קטגוריות הסטוטוס "אפיקורוס", "מומר", "משומד" ו"תינוק שנשבה". בפרק 8 נבדוק את שאלת מעמדו של חילוני שהוא איש ציבור. האם יש להתייחס אליו, מנקודת הראות ההלכתית, כנגזר מתכונותיו ומהתנהגותיו האישיות, או שמא על פי זהותו כאיש ציבור? אחרי שנדרון בתופעה מתוך תיאור שורשיה ההיסטוריים (8.2), נציג את תבניות היסוד ההלכתיות שמציבות את הדרישות ההלכתיות המופנות כלפי

איש הציבור (8.3). נדון בהנמקות האפשריות לפסלותו (8.3), ומנגד נציג את ההנמקות האפשריות למתן לגיטימיות לאיש הציבור החילוני ולפעולתו (8.4). פרק 9 יסכם את ממצאינו.

טרם נפנה לחיבור עצמו אנו מבקשים להודות לפרופ' עמיחי רדזינר מן הפקולטה למשפטים באוניברסיטת בר-אילן. פרופ' רדזינר היה שותף לכתיבת טיוטות ראשונות של כמה מן הפרקים בחיבור זה.

פרק 2

החילוניות כאתגר הלכתי

2.1. המונח "חילוני"

קשה לקבל את המונח "יהודי חילוני". נובעת ממנו המסקנה הבעייתית שחיים ללא שמירת מצוות ההלכה דנים את האדם לשיממון של חול, להתרחקות מכל סוג של חיי רוממות, להתנתקות ממשמעות רוחנית של הקיום ומכל סממן של קדושה.² גם המונח "יהודי חופשי" אינו סביר: עולה ממנו ששומר המצוות הוא "יהודי משועבד", בניגוד גמור לעמדה הדתית, הגורסת שאין לך בן חורין אלא מי שמקבל עליו עול תורה ומצוות.³ שני המונחים תואמים אמנם אינטואיציה שכיחה – שמירת המצוות מקדמת את האפשרות לחיות חיים של קדושה; היעדר מחויבות לשמירת מצוות מסיר מגבלות חיצוניות על דרך ניהול החיים – אך שניהם צרים מדי יחסית לתופעה שאותה הם מתארים. חשוב מכך: שני המונחים נושאים אופי שיפוטי, ולכן הם בעייתיים.⁴

2 המונח "חילוני" הוגדר כך: "אדם שאינו מכיר בקדושה ומנהל אורח חיים שאין בו יסוד של קדושה" (גבריאיל בירנבאום, "מתשובות המזכירות המדעית (של האקדמיה ללשון העברית) – א. דתי, חילוני וחוזר בתשובה", לשוננו לעם מח [תשנ"ז], עמ' 170, 172-173). כבר בלשון המקרא אנו מוצאים כי "חול" מוצג כניגוד ל"קודש": וְלְהַבְרִיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין הַחֹל וּבֵין הַטָּמֵא וּבֵין הַטָּהוֹר (ויקרא י', י); לְהַבְרִיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ לְחֹל (יחזקאל מב, כ).

3 זאת ועוד: המונח "חופשי" נושא קונוטציה שלילית בעולם הדתי. ידועה המימרה של ר' יוחנן למשל: "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות קודם שימות, שכיון שמת – בטל מן התורה ומן המצוות, ואין להקדוש ברוך הוא שבת בו, והיינו דאמר רבי יוחנן, מאי דכתיב (תהלים פח) 'במתים חפשי' כיון שמת אדם – נעשה חפשי מן התורה ומן המצוות" (שבת ל, א) וכל ההדגשות בספר זה הן של המחברים.

4 מנקודת הראות החרדית שני המונחים אינם טעונים דיים ומבטאים קלות ראש בלתי ראויה כלפי הבוחרים בחיים ללא תורה ומצוות. כך התבטא הרב אהרן ישעיה ראטנר: "החופשיים, נוח להם לכנות עצמם בשם 'חילוניים', כאילו שהם רק משוללי קדושה,

הקושי בבחירת שם נאות הוא ביטוי לחידוש שבתופעה המעסיקה אותנו. ההיסטוריה היהודית מכירה יהודים שכפרו באמונה והסירו מעליהם עול מלכות שמים ועול תורה ומצוות. כך למשל היו המתיוונים בתקופת החשמונאים, המתבוללים בתקופת עזרא ונחמיה, המתנצרים והמתאסלמים בגלויות השונות. היו יהודים שפרשו לבדם מהדת, והיו שהתרחקו כחלק מקבוצה חברתית או רעיונית. ואולם בדרך כלל, אנשים אלו, מבחינת תודעתם, פרשו לא רק מהדת אלא גם ממכלל ישראל. לפיכך נקל היה לכנותם בעבר בכינויי גנאי ברורים ובלתי מתנצלים: מומרים, אפיקורסים, רשעים. מנגד, כאמור, תודעתו של היהודי השכיח בדורנו שונה לחלוטין: הוא יהודי לכל דבר ועניין, אף אם יהדות זו מרוקנת מתוכן דתי.

מינוח אחר מתמקד במידת המחויבות לשמירת המצוות. זוהי אמת מידה עובדתית ולא ערכית, ולכן קולעת יותר מקודמותיה.⁵ לקריטריון שמירת המצוות יתרון נוסף: הוא מבהיר שאין כאן חלוקה דיכוטומית לשתי קבוצות, אלא מדובר באורחות חיים ובדרכי התנהגות מגוונות המתפרסות על פני מרחב אפשרויות ניכר, שרק בקצותיו הרחוקים נאתר דוגמאות "נקיות" של מי שאינו שומר שום מצווה ושל מי שמקיים כל מצווה. כידוע, מחקרים מלמדים שחלק ניכר מקבוצת האנשים שאינם מסווגים עצמם כרתיים שומרים, הלכה למעשה, על חלק מהמצוות באורחות חיים: הן מצוות שבין אדם לחברו והן מצוות שבין אדם למקום. הללו מכונים לעיתים "מסורתיים".⁶ זאת ועוד, חיבור זה מתמקד

אבל אנחנו חייבים להעמיד אותם במקומם הראוי ולכנות אותם בשם הנכון [...] 'יצאו אנשים בני בליעל' (דברים יג, יד) – פירש רש"י: 'בלי עול, שפרקו עולו של מקום' [...] וואכן יש מרבתינו שמכנים אותם כופרים (חזון אי"ש זצ"ל), ויש מהם שמכנים אותם פושעים (הגר"א וסרמן זצ"ל)" (אהרן ישעיה ראטער, 'רעיונות על בעיות השעה', דגלנו ז-ח [ניסן תש"ם], עמ' ד).

5 ישנם חלקים בזרמים הדתיים הלא אורתודוקסיים שמידת המחויבות שלהם לשמירת מצוות נמוכה (בהשוואה לזרם האורתודוקסי), ואף על פי כן הם נחשבים, בעיני עצמם וזולתם, דתיים. ואולם בהקשר הישראלי הרגיל לפחות, התיוג האמור מועיל.

6 לדיון ולבדיקה אמפירית ראו שלומית לוי, חנה לוינסון ואליהוא כ"ץ (עורכים), יהודים ישראלים: דיוקן, ירושלים: מרכז גוטמן, המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2002. ראו אף יעקב ידגר, המסורתיים בישראל: מודרניות ללא חילון, ירושלים ורמת גן: מכון שלום הרמן, כתר והפקולטה למשפטים באוניברסיטת בראיילן, 2010.

בהיבט ההלכתי של התופעה ולכן אך טבעי הוא שאמת המידה שתשמש אותנו תהיה היחס לשמירת מצוות, שהרי, כפי שנראה, ההלכה מסווגת יהודים על פי רמת שמירת המצוות שלהם.⁷

ואף על פי כן, כעניין שבעובדה, השתגרה בלשון המדוברת התיבה "חילוני" וגם אנו נעשה בה שימוש על כורחנו. אך נשוב ונציין: אין באימוץ המונח הרווח משום הבעת עמדה שהחילונית אינה עולם משמעות מלא שניתן למצוא בו גם רכיבים של קדושה. אם נדרשת הגדרה של "חילון" אנו מעדיפים את האופי הניטרלי של ההגדרה שהציע אליעזר גולדמן: "בשם 'חילון' נקרא לזניחת נורמות, קריטריונים של לגיטימיות, צורות חיים ותפיסות מציאות שאפיינו אותה מסורת".⁸

מהו מקור המונח "חילוני"? כבר בתחילת המאה השנייה לספירה בחר אונקלוס, המתרגם הנודע של המקרא לארמית, לתרגם את המילה "זר" במילה "חילוני". בכל המקרים, אחד עשר במספר, מדובר בדיני כהונה, והזר הוא בפשטות כניווי של מי שאינו כהן.⁹ אף בספרות חז"ל החילוני הוא זר – מי שאינו כהן.¹⁰ הווי אומר: "חילוני" אינו מונח שלילי. זהו מונח יחסי, המתאר דרגה פחותה של קדושה (בהשוואה לכהן).

7 ביטוי חריף לסיווג ולדירוג יהודים על פי מידת שמירת המצוות שלהם ניתן למצוא בהלכה הזו: המשנה (הוריות ג, ז) קובעת סדרי קדימה בהצלת חיים, ולפיהם "האיש קודם לאשה להחיות". העדפת האיש נובעת מכך שהוא חייב במצוות רבות יותר מאשר האישה. ראו הרמב"ם, פירוש המשנה, הוריות, שם: "כבר ידעת שהמצוות כולן מחויבות לזכרים, ולנקיבות מקצתן [...] והרי הוא מקודש ממנה, ולפיכך קודם להחיות".

8 אליעזר גולדמן, מחקרים ועיונים, הגות יהודית בעבר ובהווה, ירושלים: מאגנס, תש"ס, עמ' 141.

9 ראו הערכים "חול III" ו"חילוני" אצל Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, The Talmud etc.*, New York: Hendrickson Publishers, 1950 הערכים "חול I" ו"חילוני" אצל Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 1990 עוד ויקרא רבה כד, ז (מהדורת מרגליות, ניו יורק וירושלים, תשנ"ג): "וכן מתרגמים אונקלוס ותרגום ירושלמי תיבת 'זר' בכל התורה". יוצא מן הכלל הוא "איש זר" שבדברים כה, ח (חיוב היבמה להתייבם לאחי בעלה ולא להינשא ל"איש זר").

10 כך מצינו בשני הקשרים: (א) בתלמוד ירושלמי, מעשר שני ה, ג; נו ע"ב (ראו גם שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, דמאי, עמ' 276): "ר' ינאי מפקד לקריבו: כד תהויין ח(ב)

כאשר סופרי ההשכלה תרו אחר מונח לתיאור התופעה שסבבה אותם ושאליה השתייכו, הם חיפשו מונח שאינו מתאר לשלילה את אורח החיים הלא דתי. הם לא יכלו למצוא את מבוקשם בשפה ההלכתית, שהרי זו שופטת את הפורשים ממצוות בחומרה. לפיכך פנו סופרי ההשכלה למונח הארמי "חילוני", המתאר, כאמור, אדם נורמטיבי. כך, באמצעות שינוי השם, שונתה גם הקונוטציה השלילית של אי-שמירת המצוות.

מי אחראי לחידוש זה ומתי נתחדש? יש המייחסים זאת לפרופ' יוסף קלוזנר.¹¹ ואולם נראה שהשימוש שעשה קלוזנר במונח אינו מחדש אותו אלא רק מביא

[כורן ארע – לא תח(ב)כרון אלא מן דחלונייא ור' ינאי ציוה את קרוביו: כאשר תחכרו קרקע, לא תחכרו אלא ממי שאינו כהן]. (ב) בויקרא רבה (מהדורת מרגליות) פרשה כד, ז (לעיל הערה 9): "אמ' ר' שמואל בר נחמ': לכהן גבור שהיה מהלך בדרך, ונזדמן לו חלוני אחד. אמ' לו: אלך עמך בדרך. אמ' לו: בני, כהן אני, ובדרך אני הולך, ואין דרכי להלך בין הקברות; אם את מהלך עמי – מוטב, ואם לאו – סוף אני מניחך והולך לך. כך אמרו להן משה לישראל: כי י"י אלהיך מתהלך בקרב מחניך להצילך (דברים כג, טו)".

11 ארנסט קליין, במילון האטימולוגי שלו, קובע: "The correct form is חִלוֹנִי which arose through vowel dissimilation from חָלוֹנִי, a derivative of חָל (profaneness). cp. Aram. חִלוֹנִי," Ernest Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Jerusalem: Carta, 1987, p. 217

נראה שקליין סמך את הצעתו על דברים שכתב קלויזנר באחד ממאמריו הראשונים: "ובשנים האחרונות לשמחנתנו לא ישים עוד איש את לבו אל דברי המתעקשים (קרי: אלו הדורשים להחיות את השפה העברית בעזרת מילים שמקורן בלשון המקרא בלבד), ומלים תלמודיות מתקבלות למאות, עד כי כמעט נוכל להחליט שבמאמרי הסופרים החדשים רבו המלים העבריות בלתי המצויות במקרא על המצויות בו. מלבד זאת מתאמצים בלי הרף חכמים וסופרים ובראשם יעבץ ובן-יהודה לחשף מלים מהתלמוד והמדרש משמשות למושגים חדשים ונחוצים, וחפצם יצלה על הרב. ואמנם מה יוכל להניאנו מהשתמש במלים הנחוצות, הנכונות, היפות והעבריות במלוא המובן, מעין: [...] חִלוֹנִי [בספר: חִלוֹנִי] Laie" (יוסף קלויזנר, "שפת עבר", נספח לכתב העת אוצר הספרות שנה ה [1896], עמ' 30. מאמר זה הופיע שוב בשינויים כספר עצמאי שיצא בסוף שנות הארבעים: יוסף קלוזנר, הלשון העברית – לשון חיה: החיאתה של הלשון העברית על יסודות מדעיים, ירושלים: ועד הלשון העברית ומוסד ביאליק, תש"ט, עמ' 41. ראו במבוא על השינויים הרבים שקיימים בין שתי המהדורות).

את שמצא בספרות ההשכלה ומשבח אותו. לאחר הצגתו את הפירוש הארמי המסורתי של המונח מהתלמוד ומהמדרש, הוא גם מציע לגזור אותו מהמילה העברית "חול" בתוספת תוארית, ובלשונו: "אם משם העצם 'עיר' נתהווה שם התואר 'עירוני' למה לא נהווה גם משם העצם 'שיר' שם תואר 'שירוני', ומן המילה 'חל', ברבים 'חֻלִּין', שם תואר 'חֻלּוֹנִי' – profan [חילוני בגרמנית]?"¹² ואולם בדיקה קפדנית יותר מעוררת ספקות בדבר ייחוס החידוש לקלוזנר.¹³ נראה כי קשה להצביע על זהות מי שחידש מילה זו. היא מצויה בכתבים ספרותיים של סופרים "חילונים", בסוף המאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים.¹⁴ דוגמה, מאוחרת יחסית, מופיעה במאמר של ביאליק מן העשור השני של המאה העשרים.¹⁵ בדונו בחלוקת הספרות העברית ל"מחלקות" הוא כותב כך: (ז' המליצה והשירה – לקוטי המיטב שבשירת ימי הבינים, הדתית והחולנית [כך]!), כלומר, "חילוני" עומד כניגוד ל"דתי", כפי שהוא בלשונו אנו.

ספרות השו"ת לא מיהרה להשתמש במונח "חילוני" (וכך גם במונחים "לא דתי" ו"אינו דתי"). היא המשיכה להיזקק למונחים ההלכתיים הקדומים. רק בשנות הארבעים של המאה העשרים החל המונח המשכילי להתאקלם בשפה ההלכתית. החל בכך, ככל הנראה, הרב קוק, אך זאת במסגרת ספרי המחשבה

- 12 קלויזנר, "שפת עבר" (לעיל הערה 11), עמ' 74-75.
- 13 מרתק לגלות שבמאמר המקורי של קלויזנר (שם), הדוגמה – "חילוני" – ל"תוספות התואריות", אינה מופיעה, ובמקומה מופיעות מילים כגון "צחקני" או "תבלני", מילים שלא נתקבלו בסופו של דבר. ככל הנראה, כמה עשרות שנים מאוחר יותר, בעת הוצאת ספרו הלשון העברית (לעיל הערה 11) המיר קלויזנר דוגמאות שלא נתקבלו בדוגמאות אחרות שנתקבלו. כך נוצר הרושם המוטעה שהוא זה שחידש את המילה "חילוני". והשוו שם, המבוא לספר, עמ' 6-7, שבו המחבר מגלה כי תיקן את הספר "מראשו לסופו" וכלל בו "כמה חידושים חשובים נחדשו במשך יובל שנים ויותר, וכמה מילות, צורות וביטויים, שחידשתי אז ושהראיתי דוגמאות לחידושם, נתקבלו עד כדי כך, שנשכתח יוצרם ומציעם".
- 14 אבן-שושן במילונו, ערך "חילונית", מפנה לאחד מסיפוריו של יהודה שטיינברג, שנפטר בראשית המאה העשרים. ראו עוד יוסף חיים ברנר (חבר), "על חייו ה'שמר'", הפועל הצעיר 3 (חשוון, תרע"א, 24.11.1910): "להכרתי הלאומית החופשית בהווה, שכולה חילונית, אתאיסטית, אתיאולוגית".
- 15 חיים נחמן ביאליק, "הספר העברי", השלח, כרך כט (תרע"ג-תרע"ד), עמ' 424.

שלו.¹⁶ בספרות השו"ת גופה מופיע המונח במיוחד בתשובות של הרבנים בני זמננו אליעזר יהודה ולדינברג ועובדיה יוסף.¹⁷ כמו כן, הוא מצוי בפסיקת בתי הדין הרבניים. ראוי לציין כי הפוסקים העושים שימוש במונח זה מודעים לכך שאין הוא נושא עמו משמעות הלכתית. כמו כן הם משתמשים בתואר "חילוני", בעיקר כלפי גופים ומוסדות (בתי ספר, חוקים, בית המשפט), ופחות כלפי אנשים (וגם אז, השימוש במונח הוא כמענה לשואל, אחרי שנקט מונח זה בשאלתו).¹⁸ פעמים שהפוסק משתמש בתשובתו במונחים המודרניים – "חילוני" או "לא דתי" – כדי למתן את היחס כלפי מי שאינו שומר תורה ומצוות.¹⁹

16 במאגר הממוחשב של כתבי הראי"ה מופיע המונח 106 פעמים. השימוש המוקדם ביותר במונח זה מתועד כנראה באגרת משנת תרס"ז (אגרות הראיה א, עמ' נו). ראו שם, ב, עמ' עט: "הכח השלישי, הוא הכח החילוני לגמרי, המנער חצנו מכל קודש, המשים את לבו רק לצרכי החיים הזמניים [...] מובן הדבר שהסחת דעה זו מן הקודש, אינה נשאת רק פעולה בלתי מחייבת, כי אם שוללת היא ומחרכת, כפי ערך התפשטותה וכיבושיה, את אותן חיי הקודש".

17 ראו למשל הרב עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר, חלק ח, יורה דעה, סימן כא, ט: "ולפי זה אם ההורים חילוניים שמחללים את השבת ואינם שומרים על כשרות וטהרת המשפחה וכיוצא בזה, כי זה דרכם כסל למו, גם לדין אין צריך לכבדם". הרב אליעזר יהודה ולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר, חלק טו, סימן מו, ב: "השופט החילוני, שאיננו חרד ל"ע ולא עלינון לכללי ההלכה, קובע בהחלטתו". הרב שלמה זלמן אויערבך, שו"ת מנחת שלמה, תנינא (ב-ג) סימן ק, א: "לכן אין להמנע מלהשכיר בית למחלל שבת בסכיבה חילונית של מחללי שבתות".

18 כמותית, השימוש במונח "חילוני" שכיח הרבה פחות מהשימוש ב"אפיקורוס", למשל. כמו כן פוסקים חרדים נוטים שלא להשתמש כלל במונח "חילוני". ראו למשל "מנחת יצחק" לרבי יצחק יעקב וייס (כיהן כאב בית דין לעדה החרדית עד תשמ"ט). אף שהוא דן במעמדם ובהלכותיהם של עוברי עברה, אין הוא משתמש במונח "חילוני", ולו פעם אחת (בתשובתו בחלק י, סימן קד, מופיע המונח בצטטו את דברי השואל). כיוצא בזה בתשובותיו של ר' יקותיאל יהודה הלברשטם (חסידות צאנז-קלויזנבורג) – "דברי יציב". גם כאן, על פי בדיקה בפרויקט השו"ת בר-אילן, לא נזכר המונח "חילוני" כלל.

19 דוגמה לכך מצויה בתשובתו של הרב הרצוג. הרב נשאל אם רשאי חייל דתי לבקש מחברו שאינו דתי להחליפו בתורנות בשבת. המשיב אוסר לעשות דבר זה, וכך הוא מסיים את תשובתו: "והנה עד כאן דיברתי רק מבחינת ההלכה, אבל יש גם צד אחר לענין זה. שלעשות סידורים כאלו בין הדתיים ללא־דתיים, זה יהא נראה כאילו אנחנו משלימים עם מציאות של שני מיני יהדות שקולים זה כנגד זה בתוך האומה, יהדות

2.2. החילוני בעיניים דתיות: ההיבט העקרוני

ככלל, השיח בין דתיים וחילונים ברורנו אינו מבוסס על דיאלוג. חלקים לא מבוטלים של מערכות היחסים נגועות בביטול, בהדרה ובזלזול הדדיים. שני הצדדים אינם מייחסים לאַחַר מקום מרכזי בהוויה היהודית של התקופה מנקודת הראות ההיסטורית. הרטוריקה הדתית והחרדית, ברובה, אינה מהססת לתייג את החילוני מן השורה כנהנתן, כריק, כלא אותנטי, כחסר ערכים או, במקרה הטוב, כמבולבל. גם הצד החילוני מונע על ידי מחשבה השוללת את היהדות הדתית,²⁰ ולכן קיימת בו התנשאות כלפיה. רבים, בעיקר בני ובנות האליטות האינטלקטואליות, סוברים שהיהדות מתפתחת משלבים פרימיטיביים – גלות ודת הכרוכות זו בזו – אל עבר יהדות מפותחת ומתקדמת: ראלית, רציונלית וליברלית. הציבור הנאור רואה בדת שריד של עבר חשוך.²¹

דתית ויהדות חילונית, והלא באמת עלינו להצטער תמיד על החפשיות בישראל, ולהתפלל שיערה ה' רוח ממרום על הבנים שניתקו ממקור החיים, האמונה באלוקים חיים, ובתורת החיים שמן השמים, וישיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם. והרבה יש לחוש, לדעתי, שמסידורים כאלו ייווצרו הרושם כאילו כבר התיאשנו מהם וניחא לנו, ח"ו, שיהיו 'שבת גויים' כאילו גם הפקרנום יאוש והפקר כאחד" (שו"ת היכל יצחק, אורח חיים, סימן מב). לתשובה זו ראו עוד להלן סעיף 7.2 (בסופו).

20 "באופן היסטורי החילוניות היהודית נבנתה על ידי שלילתה של היהדות הדתית המסורתית [...] הזהות היהודית החילונית עיצבה מיתוס ואתוס חדשים שדחו במודע את המיתוסים והאתוסים של היהדות ההלכתית המסורתית". אבי שגיא, "על מתחים בין דתיים וחילוניים: בין שיח זכויות לשיח זהות", בתוך: נחם אילן (עורך), עין טובה: דר-שיח ופולמוס בתרבות ישראל, [חמ"ד]: הקיבוץ המאוחד ונאמני תורה ועבודה, 1999, עמ' 418-419; ובהמשך: "בין הציבור החילוני לדתי מתקיימת סימטריה של סגירות ודחיית האחר. האחר אינו אפשרות ראלית, ועולמו הוא עולם דחוי" (שם, עמ' 421); ובמקום אחר: "שיח הזהות היהודית נוהל לרוב תוך סימטריה של שלילה הדדית" (אבי שגיא, ביקורת שיח הזהות היהודית, רמת גן: מרכז רפפורט באוניברסיטת בר-אילן, תשס"ב, עמ' 41).

21 עם זאת חשוב לעמוד על הבדל עקרוני מהותי בין שתי מערכות היחסים: בעוד שהעמדה הדתית הקלסית מתקשה להכיר בערך העצמי של החילוניות (ראו הדיון בהמשך), העמדה החילונית הליברלית אינה מתקשה, לשיטתה, להעניק לגטימיזת מלאה לתמונת העולם הדתית. היינו, היעדר הדיאלוג שבמציאות והרצון לשנות את הזולת ולהעבירו אל מחנה היריב אינם מתחייבים, לפחות מנקודת הראות החילונית.

שני הצדדים מסתכלים באופן הייררכי על היחס בין דתיים וחילונים. הם חלוקים ביניהם, כמובן, בשאלת מיקומן היחסי של שתי הקבוצות. שני הצדדים חווים תהליכי שלילה אינטנסיביים של הצד שכנגד ומתוך כך מכוננים גם את זהותם שלהם. שני הצדדים מקבלים את האָחֵר "על תנאי" מתוך תקווה פעילה להשתנות ולהצטרפותו אל "מחנה אמת". שניהם גם מעריכים שההיסטוריה היהודית מתפתחת ומתקדמת, אלא שהם חלוקים באשר ליעד המקווה של המסע: נורמליות לאומית חילונית או שיבה מלאה אל הדת. כיוון שכך, השותפות המעשית המתקיימת בין דתיים וחילונים לוקה לעיתים קרובות מדי ביחסי אי-אמון, בחשדנות ולעיתים גם בכוחנות. בחלק מהמקרים, ההתמודדות על הבכורה נעשית בדרך סובלנית; אך במקרים אחרים, רבים ומתרבים, היא עוטה אופי של מאבק רבי-שכבתי: תאולוגי, פוליטי, חברתי, תרבותי וגם משפטי-הלכתי.

על היחס הדתי אל החילונית, כעניין עקרוני ואידאולוגי, נכתב כבר רבות. עיקרו של חיבור זה דווקא בצד המשפטי-הלכתי. תשומת הלב תמוקד בחילוני כעובר עברה ולא בחילונית כתנועה תרבותית ואידאולוגית. אף על פי כן אין אנו פטורים מסיכום קצר של הרקע האידאולוגי, שהרי הדיון ההלכתי שזור בתוכו ונובע ממנו.

בדורות קודמים היה ברור כי במרכז הקולקטיב היהודי עומדים שומרי המצוות וכי ההלכה היא גורם מגדיר של זהות יהודית ושל התנהגות יהודית נורמטיבית. הסוטים מאורח החיים ההלכתי נתפסו כשוליים. אולם, כאמור, זה למעלה ממאתיים שנים מתגבשת חלופה רבת עוצמה לאורתודוקסיה. מרכז הבמה היהודית נתפס על ידי אנשים שאינם שומרי מצוות, והם הכוח המניע המרכזי של האירועים המכוננים של העם היהודי ושל הציביליזציה היהודית בדורות אלו. צמחו חלופות פנים-דתיות (דוגמת הזרמים הרפורמיים והקונסרבטיביים, שעיקר השפעתם בתפוצות) וחלופות לא דתיות (דוגמת תנועת ההשכלה, הבונדיסטים, זרמים ציוניים, לאומיים וליברליים) שמתחרות בהצלחה בדת ובשומרי המצוות על ההגמוניה היהודית, ובהקשר הישראלי הן מתחרות על השליטה בריבונות, בסמליה ובמשאביה ועל מעמד הבכורה בחיי החברה והתרבות.

התגובה הדתית לשינוי זה אינה אחידה. נתאר שלושה טיפוסים של תגובות: מתבדלות ודוחות; משתפות ושופטות; משוחחות ומכבדות.

2.2.1. העמדה המתבדלת והדוחה

העמדה החרדית שואפת להתבדלות מהחילונים ולמחאה כלפיהם. דיאלוג עמם אסור, משום שיש בו מראית עין של לגיטימציה. ניתן, לכל היותר, לבסס חיים של דו-קיום עמם, מתוך הקפדה על הפרדה שיטתית באמצעות הקמת חומות של קדושה והתבצרות עיקשת מאחוריהן.

בתוך הציבור החרדי יש להבחין בין הקיצונים, המפקקים אם החילונים נותרו "בכלל ישראל" וקושרים אותם עם ה"ערב רב" שעלו עם בני ישראל ממצרים, לבין הזרם המרכזי. אביעזר רביצקי מתאר בחיבור מרתק את שתי הגישות החרדיות "האומרות לרוקן את היהודי החילוני מערכיו החיוביים (החזון איש), או שואפות לקיים עמו מאזן איבה (סאטמר)".²² הגישה הראשונה, המתונה יותר, מוכנה לקבל את החילוניות כתופעה לא אידאולוגית. מבחינתה החילונים אינם מורדים ביודעין בבוראם אלא הם כושלים וטועים, שיצרם גבר עליהם, והם חיים חיי טעות. רפיסות הכוח המיוחסת לחילוני הפרטי וההיעדר הנטען של חוט שדרה אידאולוגי מאפשרים יחס מעשי חיובי כלפיו. למותר לציין שמנקודת הראות החילונית, גם העמדה המתונה יחסית, מעוררת תחושות קשות בהיותה מתנשאת, שופטנית ומזלזלת. קל וחומר הגישה השנייה, הרדיקלית, אשר דוחה כל אפשרות של יחס חיובי כלפי החילוני. ציטוט מייצג של עמדה זו מבהיר את עומק האיבה: "הכופרים פחותים הם מן העכו"ם [...] אינם מזרע ישראל, אף לא מזרע עשו וישמעאל, רק מאותן שידין ולילין; תפילתם לא ישמע אל – אין להם חלק באלקי ישראל ובתורת ישראל, אינם כיהודי לדבר מן הדברים, אין מקבלים אותם בתשובה לעולם".²³

גם ישעיהו ליבוביץ, בדרכו שלו, חותר להתבדלות מהחילוני. הוא מעמיד את היהדות כולה על שמירת המצוות. לכן, לשיטתו, אין לשומרי המצוות ולנמנעים מהן פרוגרמת חיים משותפת או ערכים משותפים. בהתייחסו אל המציאות הוא קובע נחרצות:

22 אביעזר רביצקי, "העגלה המלאה והעגלה הריקה: הציוני החילוני במחשבה האורתודוקסית", חירות על הלוחות: קולות אחרים של המחשבה הדתית, תל אביב: עם עובד, תשנ"ט, עמ' 222, 225.

23 ישעיה בנימין האלצער, ילמד דעת, מאנרא: הוצאה פרטית, תשמ"ד, עמ' תקנג.

רובו של העם ההולך ומתגבש במדינת ישראל, על בסיס שאינו אלא תעודת הזהות של משרד הפנים של המדינה והשירות בצה"ל, הולך ומנתק עצמו מהדת היהודית ומכל המסורת ההיסטורית של היהדות, ולפיכך גם לא יהיה המשכו של העם היהודי ההיסטורי. הוא יהיה בריה חדשה – עם מושתת על שלטון מדיני ועל צבא, ללא קשר ליהדות.²⁴

ליבוביץ אינו מייחס משמעות רבה להבדל בין הכופר הקלסי לבין החילוני המצוי: אף שהשני, בניגוד לראשון, שומר על תודעת יהודיותו, כיוון שאינו מקיים מצוות "הוא מרוקן אותה מתוכנה הערכי ההיסטורי, שלא היה אלא דתי, והוא מתכוון ליהודיות ללא יהדות".²⁵

2.2.2. העמדה המשתפת והשופטת

שונה לחלוטין העמדה הציונית-דתית הקלסית. זו פועלת בצוותא ובשיתוף כוחות עם הציונות החילונית, ולכן נאלצת להסביר ולנמק את שיתוף הפעולה גם בהיבט האידאולוגי. כיצד ניתן לשלב זרועות עם מי שפועל מתוך כפירה וחיוויו הם, לכאורה, מסכת ארוכה של עברות? זאת ועוד: הציונות הדתית פועלת מתוך הפנמת המודרנה, ששורשיה במחשבה חילונית שאינה נותנת מקום של ממש לאל. כיצד ניתן ליישב התייחסות חיובית אל החילוניות ואל המודרנה עם אמונה דתית, שהיא טוטלית וכולית באופייה, ואינה מכירה בחלופות מקבילות של מתן פשר למציאות? ולבסוף: המעורבות המעשית של בני הציונות הדתית עם החילונים יצרה היכרות עם חילונים שניחנו בתכונות מעלה רבות: מוסריות עמוקה, אידאליזם לאומי, אהבת ישראל, רוחניות מעודנת, נכונות להקרבה עצמית וכדומה. האם לאלו ייקרא "רשעים"?

24 ישעיהו ליבוביץ, רציתי לשאול אותך, פרופ' ליבוביץ...: מכתבים אל ישעיהו ליבוביץ וממנו, ירושלים: כתר, תשנ"ט, עמ' 312.

25 שם, עמ' 318.

כמענה על הקושיות האמורות פיתחה הציונות הדתית לגוניה תפיסה מורכבת.²⁶ ככלל, היא מכחישה את קיומה של החילונית כהוויה ממשית ומסרבת להכיר בה כתודעה עצמאית. רווחת בה ההנחה שהחילוני אינו בלתי מאמין. הוא מחובק על ידי הציונות הדתית מתוך הנחה שקיימת בו "נקודה פנימית" יהודית, גם אם הוא מכחיש אותה ונאבק בה.²⁷ על פי האידאולוגים של הציונות הדתית, לא ייתכן שהחילונית – המבע היהודי המרכזי בדורנו – היא חסרת משמעות מנקודת הראות של התכנית האלוקית. הרב קוק ואחרים גילו בחילונית סגולה פנימית והאצילו עליה תפקיד היסטורי שהופך אותה לכוח חיובי בעולם היהודי. לחילונית יש שליחות דתית שמעניקה לה נופך של לגיטימיות, ועל כל פנים מאפשרת את שיתוף הפעולה ההדוק עמה.²⁸

עמדה זו השתלבה במשנתם של אלו הפועלים מתוך ודאות שאנו מצויים בעיצומו של הליך גאולי. לחילונית יש תפקיד בהנעה של תהליך הגאולה, והיא כלי שרת בידי ההשגחה לצורך זה. ואולם גם הוגים דתיים שאינם נוטים לפרשנות משיחית של המציאות אימצו את הגישה המכשירית כלפי החילונית. כך או אחרת,²⁹ עבור הציונות הדתית העתיד צופן בחובו חזרה המונית בתשובה של כל אחינו בית ישראל.³⁰

26 בהתייחסו למפגש של המחשבה האורתודוקסית עם המודרנה קובע רביצקי: "הפגישה [...] עשויה להופיע בפנינו בתור דר־קיום בין העולמות (רש"ר הירש), בתור הרמוניה (ראי"ה קוק), בתור סינתזה (אנשי "הפועל המזרחי"), בתור דיאלקטיקה (רי"ד סלוביצי'ק), ואף בתור ניטרול ערכי של אחד המרכיבים (ישעיהו ליבוביץ)" (אביעזר רביצקי, "חדש מן התורה? על האורתודוקסיה ועל המודרנה", בתוך: הנ"ל [עורך], אמונה בזמנים משתנים, ירושלים: המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, הרשות המשותפת לחינוך יהודי ציוני, תשנ"ז, עמ' 445, 451).

27 ראו מקורות שונים בניתוחו של רב שוורץ, אמונה על פרשת דרכים: בין רעיון למעשה בציונות הדתית, תל אביב: עם עובד, תשנ"ו, עמ' 216.

28 לדיון כללי ראו צבי ירון, משנתו של הרב קוק, ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, תשל"ד, עמ' 33-57.

29 רביצקי מצביע על ציר מחלוקת מרכזי בתוך המחשבה הציונית-דתית באשר ליחס בין דת ללאום. מכאן, אלו שסבורים שהדת ממצה את כל הזהות היהודית (בית מדרשו של הרב קוק), ומכאן, אלו שסבורים שקיים ביהדות, נוסף על הדת, גם רכיב לאומי עצמאי (הרב ריינס, הרב עזיאל והרב סלוביצי'ק). ראו רביצקי (לעיל הערה 22), עמ' 242-254.

30 לדברי הראי"ה קוק: "על-ידי שנחזק את היישוב ההולך ואור בעזרת השם, ויתרבו אחינו העולים ליישב את ארץ הקודש, יצמח אור גאולה וישועה; וסוף כל המורדים

הצד השווה לזרמים השונים שבציונות הדתית הוא העמדה הפטרונית, התופסת עצמה כמחזיקה בַּאמת, שבאמצעותה הם מתמודדים עם החילוניות, מכילים את קיומה אל תוך אמונתם, והכול – מבלי להעניק לה לגיטימיות. כך למשל עמדתו של הרב קוק כלפי החילוניות מסוכמת בפי הרב יובל שרלו במילים אלו:

משנת הרב קוק נתנה מקום ותפקיד בבניין השלם אף לחילוניות. היא אכן הביאה לראיית החילוניות כתופעה בעלת מרכיבים חיוביים רבים. אולם הבניין השלם אינו יכול להיות הקיום החילוני. בניין זה, המאחד את האמיתות כולן, נושא הוא בחובו תפיסה אמונית כוללת המשלבת בתוכה את יעדי החילוניות, אך אינה רואה בה דרך לעצמה. הרב קוק לא הכיר, ואף נלחם נגד הניסיון לראות בחילוניות אחות תאומה, דרך מקבילה ולגיטימית. הוא ביקש את פירות החילוניות, אך לא נטע את האילן כולו בקרקע המסילות הנכונות.³¹

הרב עמיאל ביטא את העמדה הפטרונית כלפי החילונים בחריפות:

אינני מאמין כלל וכלל שאלה הם בלתי מאמינים. נראה יותר הדבר שהמה צבועים בזה ופיהם ולבם אינם שווים. עכ"פ [על כל פנים] יש בזה אונאה עצמית, הם רוצים לראות את עצמם כבלתי מאמינים, בעוד שבסתר לבם ונפשם מאמינים בני מאמינים הם.

והפושעים לשוב בתשובה שלמה מתוך אהבה ושמחה [...] יתעורר הניצוץ הנרדם של קדושת ישראל הכמוס בעומק, אפילו בליבם של המוקצים והריקנים, ויהיו כולם ביחד כלי מחזיק ברכה" (אגרות הראיה, חלק א, עמ' שמח).

31 ראו יובל שרלו, "התיתכן לגיטימיות דתית לחילוניות כבסיס לדיאלוג?", בתוך: נחום לנגנטל ושוקי פרידמן (עורכים), הקונפליקט: דת ומדינה בישראל, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2002, עמ' 15, 28.

ומסירותם לא"י [לארץ ישראל] שמגיעה לעיתים לפאנאטיות קיצונית, האם אינה מעידה על ניצוצות קדושה הבורעים בלבם?³²

גם הרב יוסף דב סולוביצ'יק, ראש רבני הציונות הדתית במאה העשרים בארצות הברית, אינו מכיר בחילונית כגורם אוטונומי בעל משמעות.³³ בעיניו, בכל יהודי יש סגוליות ייחודית המקשרת אותו לאלוקיו. לכן "היהודי החילוני, המתכחש לדתו או מסלף אותה, קונה את כניסתו לחברה הכללית על חשבון היוסר האינטלקטואלי שלו".³⁴ ובמקום אחר: "ככל שהיהודי החילוני צועק שאין לו שייכות כלשהי לקדושה, יותר הוא מרגיש בלבו פנימה כי הוא מעיד עדות שקר על עצמו".³⁵ החילונית הם בבחינת ישמעאל ואליעזר שהצטרפו לאברהם בדרכו אל הר המוריה, אל הקדושה. בלעדיהם אי-אפשר, אך אל הקודש עצמו אין הם מגיעים.³⁶

אבי שגיא מנתח את העמדה הציונית-דתית וקובע: "לא רק שהיא שוללת את המעמד הנורמטיבי של החילונית בעם היהודי, אלא שהיא אף טוענת כי במישור העובדתי העם היהודי מטבעו אינו יכול להיעשות לעם חילוני".³⁷ מבחינתה "החוץ כולו הוצדק אך ורק במונחים של הפנים, ובכך נשלל בסופו של דבר מן החוץ ערכו העצמי [...] היא העניקה לגיטימציה 'לחוץ' רק בתנאי שהוא נתפס כחלק מהותי מן הפנים".³⁸ אליעזר גולדמן סבור כי התפיסה הטוטלית של

- 32 משה אביגדור עמיאל, לנבוכי התקופה: פרקי הסתכלות במהות היהדות, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ג, עמ' 304.
- 33 לנייתוח מלא ראו דב שוורץ, "משנתו של הרב י"ד סולוביצ'יק בראי ההגות הציונית-הדתית", בתוך: רביצקי (לעיל הערה 26), עמ' 123.
- 34 יוסף דב סולוביצ'יק, "קול דודי דופק", בתוך: דברי הגות והערכה, ירושלים: מאור-ולך, תשמ"ב, עמ' 33.
- 35 יוסף דב סולוביצ'יק, חמש דרשות, תרגום: דוד טלזנר, ירושלים: מכון טל אורות, תשל"ד, עמ' 134.
- 36 לתיאור ראו אצל שוורץ (לעיל הערה 33), עמ' 139.
- 37 אבי שגיא, "ציונות דתית: בין סגירות לפתיחות", בתוך: אבי שגיא, דודי שוורץ וידידיה צ' שטרן (עורכים), יהדות פנים וחוץ: דיאלוג בין עולמות, ירושלים: מאגנס, תש"ס, עמ' 124, 148.
- 38 שם, עמ' 155.

המציאות על ידי הציונות הדתית "מובילה להתעלמות מן החילוניות כמציאות פסיכולוגית, מדינית, חברתית של ממש [...] היא מולידה הן התכשורת לעצם קיומה של החילוניות, והן את הניסיון לפרש את הציונות של החילונים בצורה הנוגדת את תפיסת עולמם הברורה ושוללת ממנה כל ערך [...] [היא עלולה להיות] גורם מאיים על יכולת המערך המדיני בישראל לקבל הכרעות רציונליות. ראיית הציונות שלה כהשקפת עולם כוללת-כל יצרה אטימות אוטיסטית כלפי המציאות היהודית והלא-יהודית המקיפה, והיא מעוותת את הפרספקטיבה הדרושה להכרעות פוליטיות מוסריות".³⁹ אכן, כללית, המטה-נרטיב הציוני-דתי הקלסי מציע הסבר מטה-היסטורי לתופעת החילוניות, ובכך הוא שופט אותה, מתנשא מעליה ואינו מקבל אותה באופן שבו היא נחוות על ידי החילונים עצמם.⁴⁰

2.2.3. העמדה המשוחחת והמכבדת

בשנים האחרונות מתפתחת הגות ציונית-דתית חדשה אשר דוגלת בעמדה פלורליסטית ורב-תרבותית. עמדה זו, מעבר לכך שהיא מוכנה לסבול את העמדה החילונית, היא רואה בה עמדה בעלת ערך, ולכן היא מכבדת אותה. מגמה זו קשורה להפנמה מצד כמה הוגים דתיים היבטים של עולם המחשבה הפוסט-מודרנית. אם נקודת המבט האנושית היא תלויה הקשר תרבותי והיסטורי; אם תפיסת המציאות נגועה באופן מהותי באי-ודאות; אם אין לנו יכולת להצביע על "אמת" אבסולוטית, או אז גם העמדה הדתית חייבת להכיר בכך, שה"סיפור" שלה

39 אליעזר גולדמן, "בארץ הממשות והדמיון: הציונות על כפות המאזניים", עמודים 10 (תשנ"ח), עמ' 29.

40 אין תמה על העלבון החילוני העולה מדברי עמוס עוז: "אפשר לאמץ פירוש מתנשא, מעליב, שעל פיו ראשוני החלוצים חשבו שהם עושים את מעשיהם מתוך השקפה ואדיאל, ובאמת לא היו אלא כלי בידי שמים, והניצוצות התמלטו בעל כורחם מתוך 'הקליפה' החילונית-סוציאליסטית שלהם. זו רמיסת האוטונומיה הרוחנית של הזולת, והיא מעוררת בי מאז ומתמיד עלבון והתמרמרות" (עמוס עוז, פה ושם בארץ ישראל, תל אביב: עם עובד, תשמ"ה, עמ' 120). לניתוח תוכני העלבון וסיבתו ראו דני סטטמן, "לדבר, לא להיעלב: בדרך לשיקום הדיאלוג בין דתיים לחילונים", בתוך: לנגנטל ופרידמן (לעיל הערה 31), עמ' 196, 213-226.

הוא רק אפשרות אחת בצד אפשרויות אחרות. מנקודת הראות הפלורליסטית יש להעניק ערך פנימי לעמדה של האחר, אף כי אין להסיק מכך שלדתי הפלורליסט אין עמדות חזקות יותר משלו או שהוא בלתי אכפתי. ואולם בהיותו פלורליסט, אין הוא חווה תחושת עליונות נוכח האופציה החילונית, בניגוד לעמדה האקסקלוסיבית והפטרונית המשותפת לכל הדגמים הדתיים שסקרנו לעיל. ההגות החדשה מסתכלת על החילונית כחלופה לגיטימית של אורח חיים יהודי וכאופציה שעמה יש לנהל דיאלוג שוויוני.

ניתוח יצירותיהם של אליעזר גולדמן, דוד הרטמן ואפילו ישעיהו ליבוביץ מלמד כי הגותם הדתית מקבלת גרסאות שונות של עמדה פלורליסטית-דתית. לא כאן המקום להרחיב בהצגת משנתם המורכבת, והמעוניינים מוזמנים לעיין בספריהם של אבי שגיא⁴¹ ושל גילי זיוון.⁴² כך למשל שגיא מציג את גולדמן כהוגה פוסט-מודרני אשר אינו מבסס את המערכת ההלכתית על טענות אמת, על מטה-פיזיקה או על כל הקשר משמעותי חיצוני.⁴³ לדידו, ההלכה אינה מערכת נורמטיבית סגורה, אלא היא מתנהלת במתווה שנובע מהיסוד המטה-הלכתי, קרי: תפיסות יסוד, ערכים ועקרונות של הפוסק. החיים הדתיים נושאים אופי דינמי משום שהם מושפעים מהרקע ההיסטורי-תרבותי-חברתי שבו הם מתקיימים. זיוון מראה כי לפי גולדמן אם אי-אפשר להסיק מהמציאות על קיום האל או על אי-קיומו, הרי שמן הבחינה העיונית אין עדיפות למאמין על פני מי שאינו מאמין.⁴⁴ ובלשונו: "תפיסת עולם חילונית היא טבעית למדי במציאות של זמננו. אין היא פרי השקפה מעוותת".⁴⁵ כל מוניזם בעניין הממשות האנושית הוא אשליה.

ליבוביץ, על פי שגיא, אינו רואה ביהדות דת המבוססת על טענות אמת אלא על ההכרעה הערכית – האמונה. אף שתודעתו העצמית של ליבוביץ דחתה את הפלורליזם "המכבד והמשוחח", כפי שעולה מהתייחסותו המתבדלת והרוחה את

41 אבי שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים: כתר, תשס"ג.

42 גילי זיוון, דת ללא אשליה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ו.

43 שגיא (לעיל הערה 41), פרק רביעי.

44 זיוון (לעיל הערה 42), עמ' 184-185.

45 אליעזר גולדמן, "הציונות הדתית ומחויבותה לכלל ישראל: בחינה מחודשת", גיליון (שבט תשנ"ז), עמ' 45.

החילוני, תוכנה של הגותו מניח מצע לעמדה פלורליסטית.⁴⁶ גם דוד הרטמן אינו סומך את עולמו הדתי על טענות אמת באשר לעולם, אלא רואה בדת מערכת ערכית, פרי הכרעה אישית של כל אדם; הכרעה שהיא תלויה השפעות חברתיות ותרבותיות. כיוון שכך, הדתי אינו יכול לטעון ברצינות שהאמונה שהוא בחר בה היא אמת הכרחית ואוניברסלית. הוא קובע מפורשות: "אין אני מחזיק בדעה, כאילו מחויבות רצינית לאלוהי ישראל ולתורה מזיקתנו להאמין שבעם ישראל מופיעה הדרך האוטנטית היחידה לעבודת האל. אין בפי כל טענה באשר לכלל הדרכים הלא-יהודיות למתן פשר ומשמעות לחיי אנוש".⁴⁷ כך באשר לדתות אחרות, כך באשר לזרמים אחרים ביהדות וכך גם באשר לחילונים.

הוגה נוסף, יוסף אחיטוב, בהתייחסו להגות הדתית החדשה, קובע כי היא "משוחררת מן היומרה להציע הסבר מטה-פיסי או מטה-היסטורי לחילוניות, משוחררת מיניה וביה גם מן ההכרח להכיר בארעיותה הרוחקת של החילוניות". לשיטתו, "הפנמת החילוניות כתופעה קבועה בטווח הנראה לעין [...] היא תנאי [...] להבנה מעמיקה ומציאותית של תופעה זו מתוך עצמה [...] בחברה רב-תרבותית הבנויה ערכית ומוסרית על כיבוד ה'אחר' קשה להמשיך ולהחזיק ב'תינוק שנשבה' כגדר הלכתי שנועד להרחיב את אפשרויות שיתוף הפעולה אתו".⁴⁸ הוא גם מציע "לדלות מתוך אוצר המושגים ההלכתיים אותם יסודות אשר יאפשרו הודאה מפורשת יותר בכשרות יהדותם של יהודים חילוניים".⁴⁹

אבי שגיבא הקדיש מחשבה רבה לשאלה: האם יכולה הדת היהודית – המבוססת על אמונה במקור האלוקי של התורה ובחוכה המוחלטת המוטלת על כל יהודי לקיים את מצוותיה – להפנים רעיונות של פלורליזם (בגרסאות חלשות או חזקות) כלפי יהודי שאינו שומר תורה ומצוות? מסקנתו היא שהתחום ההלכתי אינו מתלכד בנקל עם עמדה פלורליסטית וכי אימוץ עמדה זו כרוך בתשלום מחיר דתי כבד. עם זאת הוא קורא להתמודדות רצינית עם האתגר

46 ראו גם זיוון (לעיל הערה 42), עמ' 173-175.

47 דוד הרטמן, מסיני לציון: חידושה של ברית, תרגום: נעם זהר, תל אביב: עם עובד, תשנ"ג, עמ' 15.

48 יוסף אחיטוב, "לקראת ציונות דתית אחרת", דעות 2 (אב תשנ"ח), עמ' 7.

49 יוסף אחיטוב, "היחס לחילונים", על גבול התמורה: עיון במשמעויות יהודיות בימינו, ירושלים: משרד החינוך, האגף לתרבות תורנית, תשנ"ה, עמ' 228.

הפלורליסטי בין היתר, משום ששלילת הערך הפנימי של הזולת עלולה לפגוע בחברותו של האדם הדתי בקהילה האנושית המערבית.⁵⁰

2.3. אתגר החילוניות מנקודת הראות הדתית

הדיון עד כה חשף שלושה מודלים של התייחסות מצד הוגים דתיים כלפי החילונים: על פי העמדה המתבדלת, החילונים נמצאים מחוץ לגדר והם נעדרי לגיטימציה. על פי העמדה המשתפת, הם בתוך הגדר, כבעלי תפקיד קונקרטי וכמשלימים חלקים חסרים בקיום הדתי, אך גם כאן הם נעדרי לגיטימציה עצמאית. שתי עמדות אלו סוברות כי החילוני נחות בהשוואה לדתי וכי השקפתו חסרת ערך פנימי. מנגד, העמדה המשוחחית, הפלורליסטית, מכירה בכך שהחילונים מציגים אפשרות לגיטימית לקיום יהודי שיש לה ערך פנימי.

ואולם מדוע מעסיקה המחשבה הדתית את עצמה בהבנת התופעה החילונית, בחיפוש אחר פשר ראוי לה ובשיפוט ביקורתי שלה? מדוע אין היא מוכנה להביט בה בשוויון נפש מקבל (בכחינת "צדיק באמונתו יחיה") או בשוויון נפש דוחה (בכחינת "ירעו עד שיסתאברו")?

החילוניות מציגה אתגר רב-פנים עבור הדתיים והחשיבה הדתית בדורנו. בניגוד לדורות עברו, שבהם ההצעה החלופית לאורח החיים הדתי הייתה כרוכה בחציית הרוביקון הלאומי, בפרישה מהסביבה החברתית ובהמרת הזהות, כיום ההצעה החלופית – החילוניות – אפשרית וזמינה ללא תשלום מחיר לאומי, חברתי או זהותי. יחסי המרכז והשוליים התהפכו: החילוניות מאיישת את המרכז היהודי, על מובניו השונים, ואילו מחזיקי הדת נדחקו לעמדת מיעוט, הנושאת לעתים, בהקשרים שונים, גם אופי שולי. הפרהסיה היהודית והישראלית נשלטת על ידי דמויות, תזות ומוסדות שרשתות המשמעות שלהם מבטאות את עולם ההכרה החילוני. ההצעה החילונית נתפסת לא רק כנורמטיבית וכרלוונטית לקיום יהודי בדורנו, אלא גם כחלופה תרבותית מלאה ומנצחת. היא ניזונה מהמעבר הכללי בתרבות המערבית מחברה מסורתית לחברה מודרנית. היא נעזרת ברוח גבית עזה הנושבת ממגמות אוניברסליות של שיח זכויות ליברלי, המעמיד את האדם במרכז ותואם את המחשבה החילונית. תורם לכך גם תהליך מתעצם של

50 שגיאה (לעיל הערה 41), פרק 12.

גלובליזציה, שמזרז מעבר של רעיונות בין תרבויות, מגביר את כוח השיווק שלהם להמונים ומצליח לקדם באפקטיביות סדר יום תרבותי צפוף, שאינו מותיר מקום של ממש לעולם האמונה והמעשה הדתיים.

הצלחתה המרשימה של החילוניות הופכת אותה לאֶחָר המשמעותי ביותר של השיח הדתי הנוכחי בכמה מישורים:

ראשית, כעניין שבעובדה, רבים הם הדתיים שמוותרים על אורח חיים של שמירת מצוות. יש העושים זאת במודעות מלאה ויש העושים זאת בהיעדר מחשבה; יש המעדיפים את החילוניות מתוך כעס על המחנה שעזבו או כלפי תופעות שגילו בו שאינן לרוחם; יש המחפשים נוחות והיעדר מחויבות; יש העוברים תהליך רגשי כאוב של ניתוק; יש המנתחים את העדפויותיהם בדרך אנליטית קרה. רשימת המניעים והדרכים ארוכה מאוד. על כל פנים, חלק בלתי מבוטל מאלו שנולדים לתוך משפחה דתית אינם ממשיכים באורח חיים מחויב לתורה ולמצוות.

שנית, ברמה התאולוגית, האתוס הדתי רואה עצמו כמי שחל בשווה על כל היהודים. אם "כל ישראל ערבים זה בזה"⁵¹ משמע שהדתיים נושאים באחריות לחטאיה של החילוניות. אם קיימת מצוות תוכחה – "הוכח תוכיח את עמיתך"⁵² – אין הדתי יכול להישאר שווה נפש נוכח הסטייה הדתית ההמונית שמבטאת בחילוניות. בפשטות: חילוניות מצליחה היא כישלון דתי, ולכן נדרשת תגובה דתית.

שלישית, במישור הזהותי: נהוג לייחס ליוסף בורג אמרת כנף בדבר חשיבותו של "מקף החיבור" שבין שני חלקי הזהות הציונית-דתית או האורתודוקסית-מודרנית. מקובל לחשוב שהמקף מגשר בין שני חלקים נבדלים שכל אחד מהם תורם, בנפרד, לגיבוש עולמו של האורתודוקס המודרני. ואולם תפיסת הזהות הרב-תרבותית מלמדת אותנו שאדם מעצב את זהותו מתוך דיאלוג, באמצעות תהליכים חברתיים ובשל זיקה להקשרים תרבותיים והיסטוריים שבהם הוא מתקיים. הזהות אינה נתון ראשוני אלא תוצאה של תהליך דינמי של התייחסות לאֶחָר המשמעותי והתמודדות עמו.⁵³ לכן, כך ניתן היה לצפות, מקף החיבור

51 ספרא בחוקותי, פרשה ב, פרק ז; סנהדרין כז, ב; ועוד.

52 ויקרא יט, ז.

53 ראו Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge MA, and London: Harvard University Press, 1991, pp. 32–35; *idem*, "Politics of

רבי-המשמעות אינו מלמד על קיומה של "תערובת" בין שני ה"ישים" המוצבים בצדיו, אלא על התרחשותה של "תרכובת" ביניהם, תוצאת הדיאלוג. המתח בין דתיים וחילונים בישראל מבטא קושי בניהול הדיאלוג עם האחר המשמעותי. שגיאה מסביר כי הסיבה לכך היא "שהאחר מציב חלופה של אותו דבר עצמו. כלומר, שני הצדדים, החילוני והדתי, מציבים אפשרות של קיום יהודי ושל יהדות. החלקים השונים בחברה הישראלית נאבקים אפוא על אותו הדבר – היהדות. לפיכך כל עמדה מחויבת לשלול ולדחות את היהדות החלופית, המוצגת על ידי האחר".⁵⁴ ואף על פי כן דומה בעינינו שהדיאלוג מתקיים לפחות במובן זה שהעמדה הדתית מתעצבת, מתחדדת ומשתייפת כנגד האתגר שמציבה החילוניות. החילוניות היא כוח מניע ומנער של החוויה הדתית. הקיבעון והשמרנות הדתיים נאלצים להשיב "מלחמה שערה" באמצעות תחייה דתית רלוונטית לדור שהחילון מונח לפתחו. החילוניות היא שאור שעשוי להתסיס את העיסה הדתית ולהשכיחה בעצם קיומה כאתגר מחשבתי וקיומי. לדידו של הרב שרלו⁵⁵ חשיבותו של הדיאלוג היא גם עבור ה"חיים הדתיים עצמם, וזאת משתי סיבות: ראשונה בהן היא העושר הגדול הטמון ביכולת החיים הדתיים לקבל אל תוך עולמם יסודות מבחוץ להתבשלות הפנימית של מקורות האמונה.⁵⁶ עיקרון שני הוא הצלת האמונה מהשמדתה העצמית בשל קיצוניותה".⁵⁷

Recognition," in: Amy Guttmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 25

54 שגיאה, "על מתחים" (לעיל הערה 20), עמ' 422.

55 שרלו (לעיל הערה 31), הערת שוליים 5, עמ' 354.

56 השוו עם שגיאה: "במצבים רבים בני אדם נוטלים דבר-מה מן האחר, מכניסים אותו לתוך העולם הישן שלהם וכוננים את עולמם ואת זהותם מחדש, תוך כדי שינוי, במידה זו או אחרת, מזהותם הישנה. שינוי זה עשוי להתבטא בהכנסת הממדים החדשים שהובאו מן החוץ לתוך מערך ההדים והמשמעויות המעצבים את מסגרת הקיום. לעיתים השינוי עמוק יותר: כתוצאה מן המפגש עם האחר נדרשים היחיד או החברה לפרש מחדש את המסגרת הקודמת של האתוסים והמיתוסים של קיומם. כלומר המפגש עם האחר מחייב פעולה פרשנית כלפי היסודות הישנים שעיצבו את הזהות של היחיד ושל הקבוצה" (שגיאה, "על מתחים" [לעיל הערה 20], עמ' 416).

57 הרב שרלו מצטט את הרב קוק באורות: "גם כן יכיר לטוב, וידע שלטובתו של הכוח המיוחד, שהוא יותר נוטה אליו, צריך הוא להיות מושפע באיזו מידה גם מהצד השולל,

על רקע זה מובנת היטב ההתעסקות הדתית הקדחתנית בחילוניות. מצד אחד החילוניות היא איום, בהציגה עולם משמעות יהודי חלופי, בהיותה אבן שואבת להגירה תרבותית מהמחנה הדתי ובהדגימה – בעצם קיומה הדומיננטי – כישלון תאולוגי משמעותי. מצד אחר החילוניות היא גם הבטחה, בהיותה "אחר משמעותי", שהדיאלוג עמו הוא צורך קיומי עבור הדתי. החילוניות מעשירה את העולם הדתי וכד בכד גם ממתנת אותו. כמובן, באיום גלומה הבטחה כיוון שהיא מעוררת את הדת לתגובה תחרותית שתכליתה התגברות על החלופה האטרקטיבית. ומנגד, בהבטחה גלום איום, משום שכאשר מתנהל דיאלוג אמיתי עם הזולת, תוצאותיו אינן מובטחות מראש.

שהכוח האחר שולל את הכוח הזה החביב שלו הוא, מפני שבשלילתו הוא מעמידו על מדתו הראויה לו ומצילו מהגירעון המסוכן של התוספת וההפרזה, וזוהי העבודה המיוחדת מעבודות הקודש שבמקדש, הקמיצה, 'שלא יחסר ושלא יותיר' (אברהם יצחק הכהן קוק, אורות התחיה, פרק יח).

פרק 3

החילוני והשפה ההלכתית

עיקרו של חיבור זה אינו בניתוח דרכי ההתייחסות של עולם המחשבה הדתית אל החילון, אלא בבדיקת עמדתו של עולם המשפט הדתי – ההלכה – כלפי החילוני. האם הגיוון המחשבת־רעיוני, שנסקר בתמצות בפרק הקודם בא לידי ביטוי גם בחומר המשפטי?

בטרם נצלול לים ההלכה, שומה עלינו לייחד דיון קצר לשלוש שאלות מקדימות: (א) למה? מדוע בחרנו לבחון את היחס אל החילוני דווקא באמצעות התשקופת ההלכתית? (ב) היכן? מהם ההקשרים הטיפוסיים – התוכניים והסמליים – שבהם ניתן לאתר התייחסות הלכתית לחילוני? (ג) איך? כיצד מאפשרת השפה ההלכתית עיבוד ורוויזיה של פסיקתה באשר לחילוני, בהתאם לשינוי שחל באפיוניו של מי שאינו שומר מצוות? נפנה לעסוק בשלוש השאלות על פי הסדר.

3.1. על חשיבות ההלכה כמדיום לבחינת השאלה "מיהו חילוני?"

הבחירה שלנו לבחון את השאלה הרגישה דווקא באמצעות חומרים הלכתיים, דרך קוף המחט המשפטית, אינה באה לרמוז כי זוהי, בעינינו, הזירה הדתית המרכזית שבה יש להתמודד עם החילון. אדרבה, אנו סבורים כי לכתחילה מוקד מערכת היחסים בין דתיים וחילונים אמור להימצא במישורים אחרים: חווייתיים, פילוסופיים, תרבותיים וחינוכיים. זאת ועוד: כאמור, החילונית השכיחה כיום היא תופעה חדשה יחסית במסורת היהודית. לפיכך אפשר שההלכה, השמרנית מטבעה ואשר תגובתה לתופעות חדשות אטית יחסית, טרם הספיקה "לעכל" את החילוני ולהעניק לו את תשומת הלב הייחודית שלה הוא ראוי. על אף זאת אנו פונים אל ההלכה מהסיבות המצטברות האלה:

ראשית, ההלכה היא דרך ביטוי מרכזית במסורת היהודית.⁵⁸ ספרי ההלכה – מפעלי הקודיפיקציה ההלכתית ובעיקר השאלות והתשובות – הם העדות הברורה ביותר באשר להתייחסות המעשית, המתמשכת, אל מי שאינו שומר מצוות (על פי התגלות התופעה בכל דור ודור). כפי שנראה בהמשך, כעניין שבעובדה, ים ההלכה הוא מקור מידע משמעותי להסקת מסקנות רלוונטיות לשאלת המחקר שלנו: מיהו חילוני?

שנית, להלכה שני מאפיינים נוגדים: האחד – רציפותה, והאחר – התחדשותה על רקע המציאות שבתוכה היא פועלת. אכן מהמאפיין השני נובע שההלכה אינה מבטאת עמדה משפטית קבועה, אחידה, בלתי תלויה בהיסטוריה הראלית. כמו כל שיטת משפט, גם ההלכה, בצד ההמשכיות המאפיינת אותה, מהווה גם רפלקסיה לעמדות הרווחות בחברה ובתרבות שבתוכן היא מתהווה. העובדה שדורות של יהודים הביטו אל פוסקי ההלכה כמנהיגים של ההתארגנויות היהודיות מלמדת על הצלחת הפסיקה ההלכתית לבטא את "רוח" החברה היהודית לדורותיה. הספרות ההלכתית השמורה עמנו אינה רק מסמך משפטי מקצועי, אלא היא עדות אמינה ביותר – נייר לקמוס רגיש ומדויק – לחוויה הממשית של היחס אל הפורש מתורה ומצוות בדורות עברו.

שלישית, הדיון ההלכתי, מצד מהותו המשפטית, אינו מסתפק בדיון ובשקלא וטריא, אלא הוא נדרש להגיע למסקנות ולהכרעה. החומרים ההלכתיים מספקים תכנים ברורים וחדים שמאפשרים לנו להתבונן בחדות יחסית בתופעה הנבדקת. זאת ועוד, על פי דרכה של ההלכה, הפוסק אינו יכול להכריע בלי הנמקה ברורה. ספרות השאלות והתשובות היא קורפוס אדיר של דיונים מפורטים ומנומקים, שנתונים לביקורת של חכמי אותו הדור והדורות באים. תכונות אלו של ההלכה – הכרעה בשאלה והנמקה מפורטת – הופכות אותה למקור מידע רב-ערך.

58 על ההלכה ככלי הבעה פילוסופי ותרבותי ראו משה הלברטל, "דוד הרטמן והפילוסופיה של ההלכה", בתוך: אבי שגיא וצבי זוהר (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של דוד הרטמן, ירושלים ותל אביב: מכון שלום הרטמן והקיבוץ המאוחד, תשס"ב, עמ' 13-15. זו למשל דרכם של הרב יוסף דוב סלוביצ'יק ושל פרופ' ישעיהו ליבוביץ. ראו אבי שגיא, "הרב סלוביצ'יק ופרופ' ליבוביץ' כתיאורטיקאנים של ההלכה", דעת 29 (תשנ"ב), עמ' 131.

לבסוף, המציאות הישראלית עוברת כיום, כידוע, תהליך של משפטיזציה והלכיזציה. העובדה היא שעבור רבים מהמאמינים ההלכה היא דרך הביטוי העיקרית של הדת. לכן, מנקודת הראות של "מבחן התוצאה", מי שמעוניין להשפיע על עיצוב העמדה הדתית הנוכחית כלפי החילוני חייב לעשות זאת באמצעות בירור העמדה ההלכתית.

3.2. המופע ההלכתי של החילוניות

מסורת ההלכה מתבטאת באורח נוקב ביותר כלפי כופרים ועוברי עברה להכעיס. הרמב"ם (המאה השתים עשרה) בפירושו למשנה קובע: "וכשנתקלקל לאדם יסוד מאלה היסודות [עיקרי האמונה] – הרי יצא מן הכלל וכפר בעיקר ונקרא 'מין' ו'אפיקורוס' ו'קוצץ בנטיעות' ומצוה לשונאו ולאברו, ועליו נאמר 'הלא משנאיך ה' אשנא' (תהלים קלט, כא)".⁵⁹

ובספר ההלכה שלו הוא פוסק: "מאחר שנתפרסם שהוא כופר בעיקר בתורה שבעל-פה, מורידין אותו ולא מעלין [אל בור ומתוך בור], והרי הוא כשאר כל האפיקורסין [...] שכל אלו אינם בכלל ישראל ואין צריך עדים ולא התראה ולא דיינים, אלא כל ההורג אחד מהם עשה מצוה גדולה והסיר מכשול".⁶⁰

קוד ההלכה הקלסי המאוחר יותר, השולחן ערוך (המאה השש עשרה), נחרץ גם הוא: "העושה עבירות להכעיס, אפילו אכל נבילה או לבש שעטנז להכעיס, [הרי זה] אפיקורס; הכופרים בתורה ובנבואה, מישראל, מצוה להרגן; אם יש בידו כוח להרגן בפרהסיא, הורג; ואם לאו, יבא עליהם בעלילות עד שיסבב הריגתן. כיצד, ראה אחד מהם שנפל לבאר, והסולם בבאר, קודם ומסלקו ואומר: הריני טרוד להוריד בני מהגג ואחזירנו לך, וכיוצא בדברים אלו".⁶¹

אין לקרוא הלכות כלליות אלו כפשוטן. ככל הנראה הן לא הותירו רישום ישיר על פסיקת ההלכה המעשית. בחיי היום-יום הפוסקים ידעו תמיד למצוא את הדרכים הפרשניות והמשפטיות המאפשרות לסייג את יישומה של ההנחה

59 הרמב"ם, פירוש המשנה, תרגום: שמואל אבן תיבון, סנהדרין, הקדמה לפרק "חלק".

60 הרמב"ם, משנה תורה, הלכות ממרים ג, ב.

61 ר' יוסף קארו, שולחן ערוך, חושן משפט, סימן תכה.

העקרונית הגלומה בהן, ולמנוע מימוש אלים שלה.⁶² עם זאת אין ספק כי גלומה בהלכה הצהרה עקרונית ברורה וחדה: יהודי "כופר" ו"עושה עבירות להכעיס" הוא מוקצה במובהק.

מי שמעוניין לבחון את ההלכה המעשית, המיושמת, באשר למי שאינו שומר מצוות חייב לפנות לשאלות קונקרטיות נקודתיות, הזרועות על פני אלפי ספרי השאלות ותשובות. הללו התעוררו בהקשרים רבים ומגוונים, כרוחבה של המציאות, והן נידונות בכל כנפי הפזורה היהודית מהלך דורות רבים. עובר העברה נידון בענפים הלכתיים שעוסקים בעניינים שבין אדם לחברו (למשל: האם עדותו כשרה? ראו להלן סעיף 6.2), בעניינים שבין אדם לעמו (למשל, האם, כמו גוי, יינו – יין נסך, חלב – חלב עכו"ם, ותבשיליו – בישולי נוכרים),⁶³ ובעניינים שבין אדם למקום (למשל, האם ניתן לאכול משחיתתו או האם יש קדושה בספר תורה שכתב; ראו להלן פרק 7). את התמונה העולה מניתוח פסיקה זו נסקור בקפדנות בפרקים הבאים.

מעבר לענייני תוכן (מה דינו של עובר העברה?), ראוי להבחין גם בענייני סמל וצורה (כיצד הוא מוצג?) כפי שהם באים לידי ביטוי בבחירות השפתיות שבהן נעשה שימוש באשר למי שאינו שומר מצוות. על חשיבותה של השפה אין צורך להרחיב. כך בכל שפה; קל וחומר בשפה דתית, שהיא שפה פנימית,⁶⁴ וכן בנו של קל וחומר בשפה הדתית ההלכתית, שהיא גם שפה משפטית, ולכן היא שפה פנימית שבפנימית.

השפה, כל שפה, בצד היותה מבטאת מציאות ומשקפת אותה, היא גם מכוננת את המציאות (בתהליך פרשני).⁶⁵ השפה העברית, בהקשרה הדתי, נהנית מכוח מיוחד נוסף הנובע בין היתר מהעובדה שהיא נתפסת על ידי המאמינים

62 ראו למשל רביצקי (לעיל הערה 22), עמ' 224.

63 ראו למשל להלן סעיף 5.2.2 (טומאת אהל); סעיף 7.2.1 ("מומר לחלל שבת" – לעניין ביטול רשות בעירוב ולעניין שחיטה).

64 קרי שפה שכל מי שמשתמש בה רואה עצמו ככלול במערכת הדתית, ראו יוסף אחיטוב, "על תנאים להפנמת ערכים דמוקרטיים אצל פוסקי הלכה מחוגי הציונות הדתית", בתוך: שגיא, שוורץ ושטרן (לעיל הערה 37), עמ' 90, 91.

65 ראו למשל: Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, New York: Cambridge University Press, 1989, pp. 76–79

לא רק כמדיום תקשורתי להעברת מסרים, אלא גם כמי שיש לה ערך מוסף של קדושה. יש המאמינים כי מקורה של העברית – לשון הקודש – באל שברא את העולם באמצעותה וכתב בה את המסמך האלוקי, הלוא הוא התורה. השפה ההלכתית, שהיא שפה דתית מיוחדת, נהנית מחשיבות מיוחדת נוספת הנובעת מגורמים מספר: ראשית, היא מיועדת להכתיב תוצאות מעשיות, ולכן יש לדקדק בה. שנית, היא נהנית מיוקרה הנובעת ממקור הסמכות המקצועי של מי שמחבר אותה – פוסק,⁶⁶ שהוא משפטן רם מעלה. חזקה על הפוסק – זו אומנותו – שבעת כתיבת פסק ההלכה הוא ברור את מילותיו באורח מוקפד ומחושב. שלישית ועיקר, ההנחה הדתית היא שפסק ההלכה אינו רק תוצר של תהליך מקצועי אנושי, אלא יש לו גם השלכות רוחניות, שכן הפסיקה היא תמיד מתוך "סייעתא דשמיא". על רקע זה ברור מדוע השפה ההלכתית מתבנת את מסגרת החשיבה הדתית, מגבשת את האווירה שבה מתנהלת הקהילה ומאירת את הדגלים שבעקבותיהם צועדת התודעה היהודית דתית לדורותיה.

והנה, השפה ההלכתית המוקפדת, בוחרת להתייחס למי שאינו שומר מצוות באמצעות שורה ארוכה של כינויים שכל אחד מהם מסמל לא רק הסתייגות קשה ממנו, אלא סלידה של ממש כלפיו. הכינויים השכיחים הם: "מומר", "משומד", "גוי", "אפיקורוס" ו"רשע". בדורות האחרונים התווסף להם גם "תינוק שנשבה". אם אכן צודקים אנו בדבר כוחה הרב של השפה ההלכתית בעיצוב היחס של הדתי אל המציאות, ברור כי השימוש בכינויים אלו יכול לשמש הסבר רב-עוצמה לקיבוע היחס השיפוטי השלילי של התודעה הדתית כלפי החילוני. יודגש: מעבר לכל נורמה קונקרטיה שמצויה בהלכה, בחירת המונחים שנעשתה במסורת ההלכה באשר לחילוני היא מנוף תרבותי מרכזי ליצירת דה-לגיטימציה של אורח החיים החילוני.

66 "הדקדוק והתחביר של השפה ההלכתית כוללים לא רק תנאים טקסטואליים אלא גם תנאים קונטקסטואליים שונים, כמו למשל, שמי שמשתמש בה ורצה שדבריו בשפה זו יהיו מקובלים ונורמטיביים חייב הוא עצמו לעמוד בכמה תנאים פנימיים, מעין תנאי חברות. כל תורתו לא תעמוד לו לתלמיד חכם ולידען גדול בתורה, אם יש רכב על בגדו' והוא איננו ירא שמים, למשל" (אחיטוב [לעיל הערה 64], עמ' 96-97).

3.3. ההלכה והשינויים באפיונו של עובר העברה

הזכרנו כבר כי החילוני בן התקופה נבדל מעובר העברה ההיסטורי בכך שהוא בעל תודעה יהודית מלאה ואינו מוכן להתפשר על זהותו כיהודי. האם ההלכה נותנת משמעות להבדלים אלו ומתייחסת אל החילוני בדרך שונה מזו שקבועה בה כלפי עוברי העברה ההיסטוריים? איזה מהלך פרשני יכול להוביל את היהודי ההלכתי מנקודת המוצא הקיצונית, המבוטאת בנורמות הלכתיות ובשפת ההלכה, אל השותפות או אפילו אל הדיאלוג הפתוח עם החילוני הנוכחי? האם העמדה המתבדלת והדוחה – בנוסח החרדי הקיצוני – היא היחידה האפשרית?⁶⁷ התמודדות מעמיקה ויסודית עם השאלות הללו אינה אפשרית במסגרת זו כיוון שהיא מחייבת פרישה מלאה של מנעד האפשרויות ההלכתיות, שבאמצעותן מגיבה ההלכה לשינויי מציאות וערכים.⁶⁸ לצרכינו נסתפק בהצגה סכמתית של כמה אפשרויות, שבאמצעותן תובן טוב יותר הדרך שאותה אנו נוקטים במחקר זה.

ההלכה מתייחסת, אם כן, אל עובר העברה באמצעות סדרת ביטויים. כל אחד מהם אינו שם תואר סתמי אלא מהווה קטגוריה משפטית-הלכתית. סיווגו של אדם אל אחת מהקטגוריות מחיל עליו תוצאות משפטיות מסוימות, שאינן דומות לאלו שיוחלו עליו אם יסווג לקטגוריה הלכתית אחרת. כך למשל אין דין חילוני שיסווג כ"רשע" כדין חילוני שיסווג כ"תינוק שנשבה". כעולה מכך, אותם פוסקי הלכה המייחסים חשיבות רבה להבדל שבין חילונים לבין עוברי עברה היסטוריים, יכולים לשנות את התוצאה המשפטית החלה על החילוני באחת מהדרכים האלה: (א) שימוש חדש בקטגוריה הלכתית קיימת (שבעבר לא נעשה בה שימוש בהקשר של עוברי עברה), והחלתה על החילוני; (ב) ביטול

67 לדוגמה טובה של ניתוח היסטורי מפורט של התשובה המעשית שניתנה לשאלה – על ידי פוסקים אורתודוקסים במרכז אירופה במאה התשע עשרה שנאלצו להתמודד עם התופעה החדשה והמתפשטת של חילוניות – ראו Adam S. Ferziger, *Exclusion and Hierarchy: Orthodoxy, Nonobservance, and the Emergence of Modern Jewish Identity*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005

68 ראו למשל משה הלברטל, *מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה*, ירושלים: מאגנס, תשנ"ז; זוהר ושגיא (לעיל הערה 1).

התחולה של הקטגוריות הקיימות באמצעים פרשניים המייחסים חשיבות לשינוי במציאות; (ג) יצירת קטגוריה הלכתית חדשה עבור החילוני. אחרי שנסביר כל אחת משלוש הדרכים הללו, נציע דרך רביעית, שבה נלך אנו.

3.3.1. שימוש חדש בקטגוריה

כידוע, בספרות התנאים ובתלמוד⁶⁹ נטבעה הקטגוריה המשפטית של "תינוק שנשבה" המתייחסת ליהודי שנפל בינקותו שבי בידי גויים, ולפיכך כלל אינו מודע למצוות הדת. כאשר אדם כזה מחלל את השבת דינו שונה מדינו של יהודי רגיל, כאשר הוא עושה זאת ללא ידיעת הדין.⁷⁰ והנה, במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, משהתפשטה החילוניות בגרמניה, פסק הרב יעקב עטלינגר כי בניהם של מחללי השבת "אשר קמו תחתיהן אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת שדומין ממש לצדוקין דלא נחשבו כמומרים, אעפ"י שמחללין שבת, מפני שמעשה אבותיהן בידיהם והם כתינוק שנשבה לבין עובדי כוכבים".⁷¹ פסיקתו של הרב עטלינגר השתרשה היטב במאה וחמישים השנים שחלפו, וכיום פוסקים רבים מתייגים את החילונים כ"תינוקות שנשבו".

ואולם ברור כי חילונים אינם בגדר הקטגוריה המקורית של "תינוק שנשבה", כהוראת התלמודית: הטעם להחלת הדין המיוחד על תינוק שנשבה הוא בכך שהתקיים לגביו פער בין השתייכותו החברתית (לגויים) לבין השתייכותו הגזעית (ליהודים). פער זה אינו קיים כאשר לחילונים. התינוק שנשבה לא היה מודע ליהדותו; החילונים – יהודים מודעים וגאים. התינוק שנשבה הוא אדם בודד שנפל בשבי, על כורחו, בידי זרים, ואילו החילונים, לא רק שאינם שבויים (אדרבה, הם אף מוגדרים "חופשיים"), הם ציבור המהווה את קבוצת הרוב בעם היהודי בדורנו. אכן, זהו שימוש יצירתי בשלד החיצוני של הקטגוריה ההלכתית הישנה, תוך כדי הטענתה במהות תוכנית חדשה לגמרי.

69 ראו למשל בבלי, שבת, סח ע"ב; כריתות, ג ע"א.

70 בבבלי, שבת, שם, מופיעה מחלוקת כאשר למהות הפטור של תינוק שנשבה: מונבז סבור שהפטור נובע מחוסר מודעות לעברה, ואילו רבי עקיבא סובר שמקורו בהיעדר הכוונה הפלילית של התינוק שנשבה.

71 שו"ת בנין ציון החדשות, סימן כג.

3.3.2. ביטול תחולת הקטגוריה

דרך פרשנית נועזת יותר אינה משתמשת בכלי משפטי קיים באורח חדשני, אלא בוחרת להעמיד את התופעה החדשה מחוץ למתחם הקטגוריות ההלכתיות הקלסיות.

החזון איש מייחס חשיבות רבה לשינויים מפליגים שחלו במציאות בין תקופות קודמות – שבמהלכן נקבעו הנורמות המחמירות כלפי עוברי העברה – ובין תקופתנו אנו.⁷² הוא מאתר שינויים בשני מישורים מצטברים: ראשית, שינויים במציאות החברתית שמהותם בכך שהחילונים אינם בוחרים למרוד בכוראם, אלא הם גדלים בטבעיות אל תוך חברה ומשפחה הרחוקות מהדת. כמו כן, הכוח החינוכי של ההנהגה הדתית כדורנו דל יחסית לדורות קודמים, ולכן מידת האשמה של החילונים פחותה יותר מזו של עוברי העברה מקדמת דנא.

שנית, שינויים במציאות הרוחנית הנובעים מכך שאנו חיים בתקופה של הסתר פנים. בניגוד לעבר, הנסים שוב אינם מצויים, בת קול אינה מנחה אותנו, ההשגחה הפרטית של הקב"ה על צדיקי הדור אינה גלויה לעין ויחסי הסיבה-מסוכב בין עברה לעונש ובין מצווה ושכר אינם ברורים. מי שעבר עברה בתקופה קודמת, שבה "השגחתו יתברך גלויה", הוא "בנליזות מיוחדת, בהטיית היצר לתאוות והפקרות" ועליו יש להשית את העונש הקשה של "מורידין ואין מעלין". אבל כיום, "בזמן ההעלם", אין טעם ואין הצדקה להחלת הקטגוריות המחמירות על החילוני. כיוון שהשתנו החברה והמציאות הרוחנית, פוסק החזון איש כי "אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון, ועלינו להחזירם למוטב בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן אורה במה שידינו מגעת".⁷³

72 חזון אי"ש, יורה דעה, הלכות שחיטה, סימן ב, טז. לדיון בעמדתו של החזון אי"ש וחשיפת תעוזתה, כמו גם לביקורת חרדית שנמתחה על עמדתו, ראו רביצקי (לעיל הערה 22), עמ' 229-232; בנימין בראון, החזון איש: הלכה, אמונה וחברה בפסקיו הבולטים בארץ ישראל (תרצ"ג-תשי"ד), עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ד, עמ' 349-361.

73 רביצקי (לעיל הערה 22), עמ' 229-232.

עמדתו של הפוסק החרדי היא רדיקלית: עקב ההבדלים שבמציאות בין התקופות, הוא מבטל באופן גורף את תחולת המעריך ההלכתי הקיים על החילוני. מחללי השבת ובוועלי הנידות שבדורנו אינם ראויים ליחס ההלכתי הקלסי כלפי כופרים, רשעים, מומרים או מינים. אין הוא יוצא, כמובן, נגד נצחיות הנורמה ההלכתית במישור העקרוני, אלא שהוא מוצא מהלך פרשני המבטל את תחולתה המעשית.

3.3.3. יצירת קטגוריה חדשה

הדרך הפרשנית השלישית רדיקלית אף יותר מקודמותיה, משום שהיא מבקשת ליצור כלי הלכתי חדש. על פי עמדה זו נורמות הלכתיות (כמו נורמות משפטיות רגילות) אינן בגדר ציוויים מוחלטים התקפים בכל מציאות עובדתית, אלא תחולתן מותנית בעובדות ונגזרת מהן. לפיכך אם המציאות משתנית באופן מכריע, נדרשת מחשבה חדשה שתשנה, מכוח דין תורה ועל פי דין תורה, את הנורמה ההלכתית.

דוגמה לכך היא תלונתו המפורסמת של ישעיהו ליבוביץ, בתחילת שנות החמישים, על כי ההלכה לא הציעה "פרוגרמה מחייבת למשטר חברתי על פי התורה"⁷⁴. הפולמוס העקרוני נסב סביב סוגיית השבת במדינת ישראל: "בעיית השבת היא בניין אב לכל גילויי של המשבר הדתי הממשי שבפניו עומדת היהדות הדתית במדינת ישראל [...] משבר בקרב דת ישראל עצמה [...] שאין להתגבר עליו אלא ע"י הכרעות דתיות"⁷⁵. ליבוביץ הציע להבחין בין חובות היחיד לבין חובות הציבור וסבר שיש לעצב חקיקה דתית חדשה שתקבע כי איסורי מלאכה בשבת לא יחולו על תפקידים ועל שירותים הכרחיים של המדינה. אף שהוא ער לכך ש"חקיקה זו עלולה להביא לידי סטייה ניכרת מאותו נוהג ואורח חיים דתי שנתקדש קדושת-דורות בעולם של העדר עצמאות" הוא סבור ש"יהיה זה דין תורה"⁷⁶. הרב משה צבי נריה, מייסד ישיבות בני עקיבא, יצא חוצץ נגד דברים

74 לתיאור הפולמוס ראו אשר כהן, הטלית והדגל: הציונות הדתית וחזון מדינת התורה בימי ראשית המדינה, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשנ"ח, פרק שביעי.

75 ישעיהו ליבוביץ, תורה ומצוות בזמן הזה, תל אביב: מסדה, תשי"ד, עמ' 87.

76 שם, עמ' 99-100.

אלו שבעינינו הם בגדר רפורמה אסורה. את הקטגוריה הדתית החדשה – השבת הציבורית – ליבוביץ "בודה מלבו" תוך כדי שהוא עוזב את "הבסיס של ההלכה הנתונה".⁷⁷ עברו הבעיה אינה בהלכות שבת אלא בעובדה שרוב אזרחי המדינה חילונים, ולכן אי-אפשר ליישמן כמות שהן על המדינה.

עמדתו של ליבוביץ יכולה הייתה להיות מיושמת גם באשר לחילוני. ככל שההבדל בין החילוני ובין עובר העברה ההיסטורי עמוק יותר ובעל משמעות גדולה, ככל שהיקפה של תופעת החילוניות החדשה נרחב יותר, וככל שהחוש מלמד כי הקטגוריות ההלכתיות המסורתיות שוב אינן מתאימות לטיפול בתופעה – כך גם גדל הפיתוי לפנות לדרך המהפכנית של פיתוח קטגוריה הלכתית חדשה שתמודד עם המציאות החדשה. חסרונה של דרך זו הוא באופייה המהפכני. אכן, "לעולם יעדיפו אנשי ההלכה שימוש במונח קיים ואחזרו על פני המצאה ויצירה של מונח חדש".⁷⁸

בחיבור זה נלך בדרך פרשנית שונה, רביעית. יתרונה בכך שהיא נועזת ורדיקלית פחות משלוש האפשרויות דלעיל: לא נציע קטגוריה הלכתית חדשה, לא נתעלם מהקטגוריות הקיימות, וגם לא נעשה בהן שימוש יצירתי מופלג. לדעתנו, כל אחת מדרכי הפרשנות המהפכניות שנמנו לעיל יש בה כדי לזעזע את השפה ההלכתית המסורתית. פרשנות רדיקלית מעוררת את הסכנה של פירור המבנה ההלכתי הרב-דורי ושל פרימת מלאכת השתי וערב העדינה שממנה מורכב השיח הדתי עם ה"חוץ". על פרשן ההלכה להפעיל את שיקול הדעת ההלכתי בדרך שמרנית ככל שניתן. יש להעדיף פרשנות שמבססת עצמה על מבנים הלכתיים קיימים. צניעות פרשנית טובה בכל מקרה; בוודאי בהקשרה של שיטת משפט דתית, נעדרת גוף מחוקק, דוגמת ההלכה. בפרק הבא נתאר את הקווים הכלליים של המהלך הפרשני המתון שאנו מציעים. כפי שיובהר, על אף מתינותו של המהלך, עולה ממנו פוטנציאל גדול להקלת המתח שבין דתיים וחילונים בדורנו ולריכוך ניכר בחיכוך בין דת ומדינה בישראל.

77 משה צבי נריה, קונטרס הויכוח, ירושלים: אור עולם, תשי"ב, עמ' 19.

78 אחיטוב (לעיל הערה 49), עמ' 201.

פרק 4

החילוניות ומערכות הקיום השונות

בדורות קודמים חפף מעגל הזהות היהודי הדתי את מעגל הזהות היהודי-לאומי ואת מעגל הזהות היהודי-חברתי. היהודי ראה עצמו ככזה משום שהשתייך לדת, ללאום ולחברה ייחודיים שהוא ראה בהם שלושה שבָּאין כאחד. מרכיבי הזהות היו בלולים זה בזה בתודעת הרוב המכריע של הציבור. לפיכך מי שבחר להתנתק מדרך החיים שמציעים התורה וחז"ל, הוציא עצמו, בדרך כלל, גם מכלל ישראל בכל המובנים. בתקופות הפורמטיביות של ההלכה הייתה ההתרחקות ממעגל הזהות הדתי כרוכה בפרישה כללית מהציבור,⁷⁹ ובהתרחקות טוטלית מהלאום והחברה היהודיים.

החילוני, בן התקופה, מציג דגם התנהגות שונה. אף אם הוא מנותק ומנוכר מהספֶרה הדתית של הקיום היהודי, הוא תופס עצמו כיהודי מלא, ללא סְרָכָה כלשהי, בספֶרה הלאומית ובספֶרה החברתית. החילוני, בניגוד לעובר העבֶרה הקלסי, מעוניין בזהות יהודית וחווה אותה בעוצמה מלאה. זהו הברדל מכריע המחייב את פוסק ההלכה לגבש כלפי החילוני יחס מגוון ומורכב, כיאות לתופעה המורכבת.

עיקר טיעוננו הוא שעל אף ההיתוך החווייתי של שלושת מעגלי הזהות זה בזה בדורות קודמים, מסורת ההלכה הייתה ערה לייחודיות של כל אחד מהם וקבעה עבור הפורשים מכל אחד מהם קטגוריה משפטית נפרדת. אין דין הפורש מהדת כדין הפורש מהקהילה, ואין דין הפורש מהקהילה כדין הפורש מהלאום. ההלכה יצרה תבנית-על משפטית של נורמות שונות המוחלות בנפרד על כל אחד מהמצבים. טענתנו היא שההלכה – כפי שהיא (ומכאן, שהמהלך הפרשני שלנו מתון) – מתאימה להתמודד עם התופעה החילונית החדשה, ובלבד שנכיר

79 כניסוחו של הרמב"ם: "הפורשין מדרכי צבור, והם האנשים שפרקו עול המצוות מעל צוארן, ואינן נכללים בכלל ישראל בעשיית המצוות" (משנה תורה, הלכות אבל א, י).

בפנים המגוונות של התופעה ונהיה רגישים לדיפרנציאליות שביחסה למערכות השונות של הקיום היהודי.

כיצד? עובר עברה בהקשר הלאומי מתויג על ידי ספרות ההלכה אל שתי הקטגוריות: "ישראל, אף על פי שחטא, ישראל הוא" ו"בין כך ובין כך קרויים בנים". לעומתו, עובר העברה בהקשר החברתי מתויג אחרת: "רשע". בהקשר שלישי, שזיקתו דתית, מופיעות הגדרות הסטטוס ההלכתיות של "אפיקורוס", "מומר", "משומד" ומנגד – "תינוק שנשבה". הדיון בשלושת הפרקים הבאים יעסוק, על פי הסדר, בהבנת הרקע והפשר של כל אחת מהקטגוריות הנבדלות הללו. נגלה כי המערכת הלאומית מתייחסת בסלחנות אל העבריין בן הלאום, למרות חטאיו. לעומתה, המערכת הדתית דנה אותו ברותחין, כמי שהמיר את דתו. בתווך מצויה המערכת החברתית. זו מתייגת יהודי כ"רשע" בהתאם למידת ההתאמה או החריגה של התנהגותו מדרך הישר ומנורמות ההתנהגות המוסריות המקובלות בחברה שבה הוא חי. זוהי הגדרה יחסית – תוכנה תלוי ומשתנה מעת לעת ומסביבה לסביבה. החברה שבה חיו הפוסקים ברוב התקופות שבהן עוצבה ההלכה, הכילה בעיקר שומרי תורה ומצוות. לפיכך מי שהפר את המצוות נחשב, באשר לסביבה כזו, בלתי מוסרי ולכן "רשע". לעומת זאת הסביבה החברתית בת זמננו מכילה, בעיקר, מי שאינם שומרי תורה ומצוות. בסביבה כזו מוכתב הקוד המוסרי על ידי מקורות סמכות ושכנוע אחרים, לאו דווקא דתיים. על כן, אף ההלכה נדרשת להגדרה מחדש של עובר העברה החברתי. נראה כי נייר הלקמוס ההלכתי לא יסמן את החילוני ההגון, המוסרי, שומר החוק ושומר הטוב כ"רשע".

פיצול היחס ההלכתי אל החילוני לשלושה הקשרי משמעות שונים נושא בחובו פוטנציאל מרתק. אפשר שיתברר כי, אליבא דהלכה, אף אם יש לדחות ולגנות את התנהגותו של החילוני בהקשר המשמעות הדתי, ניתן לקבל אותו כשותף מלא בהקשרי משמעות אחרים: לאומיים וחברתיים. על פי פרשנות זו, היחס העקרוני והאידיאולוגי הרווח בקרב דתיים כלפי חילונים, על הגישות השונות שתוארו (לעיל סעיף 2.2) ניתן להצדקה מנקודת הראות ההלכתית אך ורק בהקשר הדתי. שם, אכן, נפרדות הדרכים, והקורפוס ההלכתי מתייחס במלוא הגיבוי הקשה כלפי מי שאינו שומר תורה ומצוות. אך בכל שאר מישורי הקיום – בזירה הלאומית ובזירה החברתית – אין הכרח או הצדקה הלכתיים

להתבדלות החרדית ולהתנשאותם השופטת את הדתיים-לאומיים. המודל המוצע אינו נכון להעניק לגיטימציה כלשהי לחילוניות במישור הרוחני, אך הוא מחבק את החילונים – מאמינים כאגנוסטיים – כשותפים לחיים הציבוריים היהודיים על כל מלאותם.

עמדה הלכתית זו מציעה כי במשחק השפה הדתי, החילוני הוא אפיקורוס או, למצער, תינוק שנשבה. מנגד במשחק השפה הלאומי והחברתי החילוני שחטא – ישראל כשר הוא.⁸⁰ ההבחנה תואמת לא רק חשיבה פוסט-מודרנית אלא גם חשיבה מודרנית. בעולם פוסט-מודרני כל עמדה היא קונטינגנטית, תלויה הקשר תרבותי, היסטורי ואחר. לכן קל לקבל עמדה הגורסת שאותה תופעה – חילוניות – יכולה לקבל פרשנות שונה ומשמעות נבדלת בזירות ובהקשרים שונים. ואולם כדי להבין את ההצעה ההלכתית המורכבת אין צורך להרחיק את עדותנו לעולם המחשבה הקטוע: גם בעולם מודרני, שבו ניתן להסביר את המציאות באמצעות תאוריית-על מסדירת-כול, ההבחנה ההלכתית המוצעת עומדת היטב על תלה. גם מי שמחזיק בעמדה מוניסטית, לא פלורליסטית, באשר לטיבה של החילוניות ויש לו עמדת ודאות כלפיה, יכול לאמץ בשתי ידיים את הפרשנות ההלכתית המוצעת כאן. קביעה זו נכונה בין אם הוא אינו מוצא בחילוניות שום ערך פנימי – כמו שרוגלים החרדים; ובין אם הוא רואה בה מכשיר ואמצעי למימוש מטה-נרטיב גאולי-משיחי – כעמדתם של חלק מהציונים הדתיים-לאומיים, זאת משום שעל פיה להלכה יש עמדה קוהרנטית, שלמה וכוללת כלפי החילוני. קיימת "אמת" הלכתית חד-משמעית, אלא שזו אמת מורכבת שמחילה על החילוני קטגוריות הלכתיות מתחלפות בהתאם למישורי התפקוד שלו. החילוני אינו ראוי לגינוי במישור החוץ-דתי לא

80 כך למשל קובע הרב חיים הירשנזון: "אמנם היהודי הדתי יכול לומר גם על היהודי החוטא – אפילו הכופר הכל, ואפילו על עובד עבודה זרה – כל זמן שלא פירש מן הצבור ולא החליף בעצמו את לאומיותו להמיר דת ולהתבולל בעמים, על כל אלה יכול היהודי הדתי לומר: אף על-פי שחטא ישראל הוא" (מתוך מכתב אל הרב יוסף בן ציון באב"ד, ו כסלו תרפ"ד, מלכי בקודש, כרך ו, עמ' 115; מופיע גם בקובץ יחזקאל כהן [עורך], התורה והחיים, תל אביב: הקיבוץ הדתי – נאמני תורה ועבודה, תשמ"ח, עמ' 103).

משום עמדה ספקנית באשר לטיבו, אלא משום שהאמת ההלכתית גורסת שהוא "ישראל" ו"לא רשע".⁸¹

כידוע, הוגים בני זמננו חלוקים בשאלת היחס בין דת לבין לאום ביהדות. בניסוחו של אביעזר רביצקי השאלה מוצגת כך: "האם קיים יסוד לאומי 'עודף' של זהות וממשות יהודית, שאינו מוקף כולו על ידי התורה והמצוות?"⁸² הקריאה שלנו במקורות ההלכתיים העוסקים באשר לעובר עברה מעלה תשובה חיובית ברורה על שאלה זו. הדיון בהמשך יוכיח זאת ובכך יאשש במקורות משפטיים את העמדה ההגותית של שניים מחשובי הרבנים של המאה העשרים: מנהיג האורתודוקסיה המודרנית בארצות הברית הרב יוסף דב סולוביצ'יק והרב הראשי הספרדי הראשון במדינת ישראל הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל.

הרב סולוביצ'יק מבחין בין שתי בריתות: "ברית גורל" שעניינה השותפות הלאומית האחדותית בין בני העם ו"ברית ייעוד" שעניינה ההיבט הדתי, המטפיזי, של הקיום היהודי לדורותיו.⁸³ החרדים האנטי-ציונים שותפים לברית הייעוד הדתית אך אינם חלק מהאחווה והסולידריות בין חלקי העם, ולכן אין הם מקיימים את ברית הגורל. החילונים, מאידך גיסא, נושאים בחלק המרכזי של מימוש ברית הגורל בדורנו, בהיותם מנהיגי הלאומיות היהודית והריבונות הישראלית, אך במישור הדתי – בברית הייעוד – אין הם נוטלים חלק. אביעזר רביצקי חידד נקודה זו בהבהירו את ההבדל בין הפסיקה החרדית באשר לחילונים, שמתאמצת "להכשיר" אותם באמצעות אפיונו של הפרט החילוני כטועה, תינוק שנשבה, לבין עמדת הרב סולוביצ'יק ה"מכשירה" את החילונים כציבור, מצד היותם חלק מהלאום, שותפים לברית הגורל.⁸⁴

81 כמובן זה ההצעה הפרשנית שלנו שמרנית יחסית להצעות הפרשניות שנקטו החזון אי"ש, הרב אטלינגר או פרופ' ליבוביץ. על פי דברינו יש לעצב את היחס ההלכתי אל החילוני באמצעות קטגוריות הלכתיות קיימות שאין צורך לבראן וגם אין צורך להטעינן במהות תוכנית חדשה.

82 רביצקי (לעיל הערה 22), עמ' 242.

83 רי"ד סולוביצ'יק, "קול דודי דופק", איש האמונה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"א, עמ' 91; הנ"ל, חמש דרשות (לעיל הערה 35), עמ' 94.

84 רביצקי (לעיל הערה 22), עמ' 245.

ברוח דומה מתבטא גם הרב עוזיאל: אחרי שקבע שהחילונים הם כופרים ומינים ושאינן להם חלק לעולם הבא, הוא מבהיר כי דברים אלו אמורים רק לגבי המישור הדתי. "אבל בחיי העם והקהילה, חפשיים כאלה אינם יוצאים מכלל ישראל במובנו הצבורי והלאומי [...] בכל מקום שכנוסו של העם הוא לתקנת העם והדגשת צביונו הלאומי, כל ישראל נחשבים כחברים"⁸⁵. הנה כי כן השייכות הלאומית אינה נגזרת מקיום המצוות. עבריין דתי, שהוא בגדר "כופר", הנו בו-זמנית גם "חבר".

טיעוננו בפרקים הבאים יוכיח כי למחשבה ההגותית התומכת בקיומה של שותפות גורל לאומית וסולידריות חברתית גם עם מי שאינו שומר מצוות, יש בסיס משפטי-הלכתי מוצק. ננתח כסדרן את הקטגוריות המשפטיות המרכזיות שבאמצעותן ממיינת ההלכה את עובר העברה בהתאם לזיקות המשמעות של הנושא הנידון: המערכת הלאומית, החברתית והדתית.

כמה מילים על התוואי ועל המתודה: הקטגוריות והמונחים מוצגים על ציר היסטורי. כך ניתן להבחין ביתר חדות בשינויים שעברו עליהם בזיקה לתמורות הזמנים. כך, אולי, אפשר להבין טוב יותר כי התהליך ההלכתי שאנו עוסקים בו הוא דינמי, ולפיכך מתברר שטרם נאמרה בו המילה האחרונה.

85 בן ציון מאיר חי עוזיאל, הגיוני עזיאל, כרך ב, ירושלים: הועד להוצאת כתבי הרב, תשי"ג, עמ' שכז.

קריאות הלכתיות

יצחק ברנד

פרק 5 הממד הלאומי

העמדה ההלכתית הבסיסית היא שאורח חיים של אי-שמירת מצוות אינו פוגם בשייכותו הלאומית של היהודי. כאשר ההלכה עוסקת בספירת הקיום היהודי הלאומי היא נוקטת שני כללים: האחד, והשני יותר – "ישראל, אף על פי שחטא ישראל הוא"; והאחר – "בין כך ובין כך ובין שהם עוברי עברה ובין שאינם עוברי עברה קרויים בנים".

הכללים הללו מתייחסים לשייכותם הלאומית של עוברי העברה, כפי שעולה הן מדרך ניסוחם והן מהקשר השימוש בהם ומנפקויותיהם. הניסוח של הכלל הראשון קובע את "ישראליותם" של החוטאים – הלוא היא לאומיותם; הכלל השני קובע את שיוכם המשפחתי, כ"בנים". אמנם ה"אב" הוא הקדוש ברוך הוא, אך ברור שה"משפחה" היא פרטיקולרית: משפחת הלאום היהודי. אך בניסוח לא די. גם ההקשר המהותי של השימוש בכללים מצביע על שיוכם למערכת הלאומית: הם קובעים את מעמדו של עובר העברה בתחומים הלכתיים שבהם הדרישה הבסיסית היא היותו של אדם בן הלאום.⁸⁶ כך למשל, כידוע, לקידושין ולגירושין יש תוקף משפטי-הלכתי רק אם נעשו על ידי בן האומה הישראלית. לכן, כאשר ההלכה משתמשת בשני כללי הסטטוס האמורים כדי לקבוע שלקידושין ולגירושין, שנעשו על ידי עובר עברה, יש תוקף, היא קובעת שלאומיותו של היהודי אינה נפגעת בשל היותו עובר עברה. אפשר שחטאיו פוגמים אותו כיחיד או כבן חברה, אך אין בהם לשלול ממנו את זהותו הלאומית. הזהות הלאומית היא מולדת ומוחלטת, ואינה תלויה במעשיו של אדם. לחילופין, הזהות הלאומית טבועה עמוק בנפשו של אדם, ואף אם חטא – זיקתו ללאום לא הועמה.

86 להבדיל למשל מתחומים הלכתיים שבהם הדרישה הבסיסית היא לאחווה פנים-קהילתית, שאופייה הוא חברתי, כגון: איסור הלוואה בריבית או החובה לסייע לזולת.

5.1. "ישראל, אף על פי שחטא, ישראל הוא": הכלל ופרשנותו

5.1.1. מקורו של הכלל

בתלמוד נדרשה פרשת חטאו של עכן במהלך כיבוש יריחו (יהושע ז). עכן נטל משלל העיר, בניגוד לאיסור מפורש ובהתעלם מחרם שהוטל על השלל. לפי התיאור המקראי (שם, יא) חטאו של עכן לא היה אישי, כי אם קולקטיבי: "חָטָא יִשְׂרָאֵל וְגַם עֵבְרוּ אֶת בְּרִיתִי אֲשֶׁר צִוִּיתִי אוֹתָם וְגַם לָקְחוּ מִן הַחֶרֶם וְגַם גָּנְבוּ וְגַם כִּחְשׂוּ וְגַם שָׂמוּ בְכַלְיָהֶם". החטא מיוחס לעם ולא רק לעכן – "חָטָא יִשְׂרָאֵל". בניגוד למגמת הכתוב המגנה את העם, מובאת בתלמוד דרשה של חכמי ארץ ישראל (בני המאה השלישית לספירה), המלמדת זכות על העם:

חטא ישראל – אמר רבי אבא בר זבדא: אף על פי שחטא – ישראל הוא.

אמר רבי אבא: היינו דאמרי אינשי [זהו שאומרים אנשים]: אסא דקאי ביני חילפי [הדס העומד בין סרפדים] – אסא שמיה [הדס שמו], ואסא קרו ליה [והדס קוראים לו].⁸⁷

לפי דרשה זו ממשיך העם לשאת את שמו "ישראל" למרות חטאו.⁸⁸ דרשה זו מודגמת באמצעות פתגם עממי: הדס שומר על שמו גם כאשר הוא מוקף סרפדים. לכאורה, אין הדרשה מתייחסת כלל למעמדו של היחיד – עובר העברה. למרות זאת הביאה המגמה ללמד זכות על עוברי העברה להרחבה כפולה ומכופלת של הדרשה: הרחבה ראשונה מחילה את הדרשה גם על העבריין היחיד. הרחבה שנייה מחילה את הדרשה גם על מי שעברותיו חמורות או חוזרות ונשנות, שלא כעכן או כישראל שחטאם היה חד-פעמי. הרחבה שלישית נוטלת את הדרשה, שהיא דבר אגדה, והופכת אותה לכלל הלכתי נורמטיבי.

87 סנהדרין מד, ע"א.

88 וכדברי רש"י, שם, ד"ה "חטא ישראל": "מדלא אמר חטא העם – עדיין שם קדושתם עליהם".

על אף הבעייתיות שבהרחבות הללו,⁸⁹ עשו הפוסקים – ראשונים ואחרונים – שימוש רווח בדרשת "חטא ישראל" במשמעותה הנרחבת. מן הדרשה נגזרה הלכה המסנגרת על יהודי מומר או חילוני, ומותירה אותו בתוך מחנה ישראל. במהלך הדברים הבאים נצביע על נקודות ציון עיקריות בדרכה ההלכתית של הדרשה. נתמקד בקטע הדרך האחרון: הפסיקה המודרנית העוסקת בחילוני.⁹⁰

5.1.2. מאגדה להלכה: פסיקתו של רש"י

רש"י – רבי שלמה יצחקי⁹¹ – הוא, כנראה, הראשון שגרר את הדרשה ממקורה האגדי אל תחום ההלכה, בפסקים שונים שבענייני מומר. הגאונים שקדמו לרש"י

89 סדרת ההרחבות עברה תחת שבט ביקורתם של כמה פוסקים. על ההרחבה הראשונה העיר הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג: "ואני הוכחתי שע"כ אין זהו טעמו ההלכתי (!) של רש"י [...] שהרי מגוף הכתוב מוכח שישראל זה לא נאמר על עכן בן כרמי, אלא על עם ישראל [...] חטא זה עשו שלא השגיחו די שלא ימעול עכן בחרם, ואינו אלא משום ערבות, ולא כיון רש"י ז"ל אלא לצחות בעלמא ולא שזה יסוד בהלכה שלו" (שו"ת שרידי אש, חלק ג, סימן כה). השוו שו"ת היכל יצחק, אבן העזר, חלק ב, צג. ראו עוד יעקב כץ, "אף על פי שחטא ישראל הוא", הלכה וקבלה, ירושלים: מאגנס תשמ"ד, עמ' 256 (תרביץ כח [תשי"ח], עמ' 203). על ההרחבה השנייה העיר הרב שמואל די מדינה (סלוניקי, 1506–1589): "משמע דרעת הגמ' שלא מצינו לעכן עון אחר רק מעילת החרם, ועל כן אמר חטא ישראל, אבל מי שמחלל שבת בפרהסייה ועובר ע"ז, שכל העובר על אחד מהם כעובר על כל התורה כלה, והוה ליה גוי גמור אין שם ישראל עליו" (שו"ת מהרשר"ם, אבן העזר, י). על ההרחבה השלישית העיר הרב משה פיינשטיין: "ר' אבא בר זבדא לא אמר זה לענין הלכה אלא לדברי אגדה, לומר שקרא זה משמיענו חביבות ישראל להקב"ה, שאפילו בשעה שהן חוטאים קורא אותן ישראל [...] דלא שייך זה כלל לענין הלכה אלא לענין החשיבות להקב"ה ולענין קדושתם" (שו"ת אגרות משה, אבן העזר, ד, פג).

90 יעקב כץ במאמרו "אף על פי שחטא ישראל הוא" (לעיל הערה 89) דן, כדרכו, בהרחבה וביסודיות בפסיקה הנובעת מן הכלל. עם זאת דבריו מתעלמים משתי גזרות של פסיקה: (א) פסיקת חכמי ספרד הראשונים: כץ קובע (שם, עמ' 267) כי בספרד הכלל לא נפוץ אלא במאוחר, בעקבות גירוש ספרד. כללית, הדברים נכונים, אלא שיש פסיקה ספרדית לא מבוטלת עוד קודם לכן. (ב) הפסיקה המודרנית: כץ מסיים את מאמרו בניסיון ליישם את הכלל על פורקי עול המצוות בני זמננו. עם זאת המקורות שהוא מזכיר בהקשר זה (שם, עמ' 269) הם פובליציסטיים, משל י"מ פינס ומ"ל ליליינבלום, ואינם הלכתיים.

91 רבי שלמה בן יצחק נולד בטרווייש שבצפון צרפת ב־1040 ושם נפטר ב־1105. נודע כאחד מחשובי הפרשנים למקרא ולתלמוד והותיר אחריו אף פסקי הלכה לא מעטים.

התחבטו לא מעט בהגדרת מעמדו ההלכתי של המומר. נטייתם הייתה להוציא ממחנה ישראל, ואף אותם גאונים שהמשיכו לכנות את המומר בשם ישראל עשו כן בהסתמך על הנמקות שונות, ובלא להתייחס כלל לדרשתנו.⁹² אולם רש"י נתון במציאות שונה וקשה. בעת מסע הצלב הראשון (1096) וגזרות תתנ"ו נהרגו יהודים רבים על קידוש השם, והיו לא מעטים שנאנסו להמיר דתם. על רקע זה נדרש רש"י לקבוע את מעמדם של המומרים ה"חדשים".

בסדרת תשובות משתמש רש"י בכלל "ישראל שחטא ישראל הוא" כדי להכשיר את המומר ואת פעולותיו המשפטיות. בתשובה אחת הוא פוסק שאישה שנתקדשה למי שהמיר את דתו בכפייה (אנוס) – קידושיה קידושין והיא זקוקה לגט. והנמקתו:

שאף ישראל משומד⁹³ לרצונו שקדש – [קדושיו] קדושין, שנאמר:
"חטא ישראל – אע"פ שחטא, ישראל הוא". וכ"ש [וכל שכן]
[האנוסים שלבם] לשמים. והרי אילו מוכיח סופן על תחלתן,
שחזרו ויצאו משם כשמצאו הצלה.⁹⁴

לדעת רש"י גם מומר מרצון ("משומד לרצונו") נותר ישראל, וקידושיו תקפים, ש"אף-על-פי שחטא – ישראל הוא". תוצאה זו תחול, בקל וחומר, גם במי שהמיר את דתו בכפייה, כפי שמוכיחות הנסיבות, שהרי משניתנה לו ההזדמנות לשוב לדתו – חזר ועשה כן.

92 ראו כץ (לעיל הערה 89), עמ' 258. נוסף על כך ראו חיים צבי טויבש, אוצר הגאונים, סנהדרין מד, א, סימן תשפח, ירושלים [חש"ד], עמ' שנ-שנא; עודד עיר-שי, "מומר כירוש בתשובות הגאונים: יסודותיה של פסיקה ומקבילותיה במשפט הנכרי", שנתון המשפט העברי יא-יב (תשמ"ד-תשמ"ו), עמ' 442-450. הניגוד המפורש שבין עמדת הגאונים לבין הכלל מופיע כבר אצל רא"ה מנרבונה, ספר כלבו, קמו, ירושלים: מכון אבן ישראל, תשנ"ז. ראו עוד להלן הערה 95.

93 על חילוף המונחים "משומד" ו"מומר" ראו להלן הערות 202-203 וסביבן.

94 שו"ת רש"י, סימן קעא (מהדורת י"ש אלפנביין, ניו יורק תש"ג), עמ' 192. תשובה זו שימשה בסיס לפסיקתם של אחרים. ראו שו"ת מהר"ח אור זרוע, מה; שו"ת מהרי"ק, שורש פה; שו"ת זכרון יהודה, צה. ראו עוד הערותיו של אלפנביין, שו"ת רש"י, לעיל בהערה זו, עמ' 191-192.

לפי הוראה אחרת של רש"י, אף היא בענייני אישות, יש להכיר בפעולת ייבום שביצע משומד כפעולה תקפה. לפיכך, אם תחפוץ היבמה לנתק את קשריה עם היבם – היא זקוקה לחליצה.⁹⁵ גם כאן הכשר הייבום ניוון מן הכלל "אע"פ שחטא – ישראל הוא". שימושו של רש"י בכלל, חורג מגבולות דיני האישות. כך למשל הוא קובע, בתחום דיני הראיות, שיהודים שקיימו יחסי אישות עם גויות – עדותם קבילה.⁹⁶ בהלכות ריבית אוסר רש"י ליטול ריבית ממומר: "[ש]אסור ליקח רבית מישראל משומד, דאחיך קרינן ביה [ש'אחיך' אנו קוראים בו], ואינו נקרא כי אם ישראל משומד וחוטא. דכתב: חטא ישראל, אע"פ שחטא, ישראל הוא."⁹⁷ הסקירה הקצרה שהובאה לעיל מלמדת שרש"י משתמש בדרשת "ישראל שחטא", בעיקר, בהתייחס למומר. עם זאת רש"י מיישם אותה אף על עוברי עברה (למשל, מי שנחשדים ביחסים עם גויות),⁹⁸ ואף על הפורשים מדרכיו של

95 שם, סימן קעג, עמ' 193-194: "היבמה שנפלה לפני יבם משומד צריכה חליצה [...]. שהמשומד הרי הוא כישאל חשוד לכל דבר, שנאמר: חטא ישראל, אעל פי שחטא ישראל הוא". בהמשך התשובה מדגיש רש"י את הסייג לתשובתו, כלומר: שאף שהוא ישראל, הוא מוגדר "חשוד": "ואין לחלקו מדת ישראל אלא שאין נאמן באיסורין, הואיל וחשוד הוא עליהן, ויינו יין נסך הואיל וחשוד הוא לע"ז, וקידושי קידושין וחליצתו חליצה. כלל של דבר הרי הוא כישאל חשוד". בעקבות תשובה זו ראו שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (מהדורת פראג), תנו, תקסד; שו"ת תרומת הדשן, רכג; שו"ת מהר"י מינץ, יב; שו"ת מהרי"ק, שורש פה; שו"ת ר' אליהו מזרחי, סח ("אף על פי שהבאתי ראיה לדברי הגאונים לא מלאני לבי לעבור על דברי רש"י"); שו"ת רד"ך, ט (ב); שו"ת בנימין זאב, עא, עג, עד. ראו עוד בהערות שו"ת רש"י (לעיל הערה 94). בתשובתו זאת מתפלמס רש"י עם פסיקת הגאונים (ראו לעיל הערה 88 וסביבה), והוא דוחה אותה מטעם של חוסר עקיבות: "והתשובה הנמצאת בתשובות הגאונים שאם נשתמד בשעה שקדשה אין צריכה חליצה, דקידושין ונישואין הראשונים מפילים לחליצה ולייבום, אין לסמוך עליהם דבריהם סותרים זה את זה. שאם זיקתו זיקה וחליצתו חליצה לאחר שנשתמד, מה לי קדשה קודם לכן, מה לי קדשה אח"כ, הרי הוא מחזיקו כישאל גמור להיות חליצתו חליצה". להסתייגות באופן אחר מדבריו של רב יהודאי גאון ראו ר"ה מנרבונה, ספר כלבו, קמו; שו"ת ר' אליהו מזרחי, מז (בשם ר"ש בר' צמח, זקנו).

96 שו"ת רש"י (לעיל הערה 94). ראו עוד שו"ת בנימין זאב, צט.

97 שו"ת רש"י, סימן קעה, עמ' 196-197, ובמקבילו שעל פי הערות אלפנביין, שם.

98 לפי הערת ל' גינצבורג, שם, עמ' 386, ה"חשוד" על העריות הוא מי שעבר עברת עריות בוודאות.

הציבור.⁹⁹ כאמור, פסיקתו של רש"י חלוצית; ברם יש לה המשך בתשובותיהם של פוסקי אשכנז הבאים בעקבותיו.¹⁰⁰

5.1.3. חכמי ספרד

כבר הציב פרופ' יעקב כץ על השימוש המועט שעושים חכמי ספרד בכלל "חטא ישראל", עד גירוש ספרד.¹⁰¹ אכן, הרמב"ם אינו מזכיר את הכלל, ובנו – ר' אברהם – צועד בעקבותיו.¹⁰² אף ר' שלמה בן אדרת¹⁰³ – רשב"א – מכיר

99 תשובות רש"י שם, רמו, עמ' 287-288: "עברייך שעבר על גזירת הציבור ולא נידוהו הקהל – נמנה למניין י', והייב בכל המצות כעכך שחטא; דאף על פי שחטא – ישראל הוא ובקדושתו הוי, ולא מפיק מכלל ישראל, אלא שנחשד על השבועה". אם במקורות אחרים חרג רש"י ממגבלותיה של הדרשה, כאן הוא שב לשורשיה: "כעכך שחטא". עכך חטא בעוברו על החרם, וחטאו היה בעיקר לאומי. על כן, קל לגזור מפרשת עכך דווקא את מעמדו של עברייך שעבר על גזרת הציבור. ראו גם ספר האורה, חלק ב, קל (חלק זה הוא קובץ פסקים של רש"י, ומתברר שתשובת רש"י במקור זה אינה מקורית והועתקה לכאן); רא"ה מנרבונה, ספר כלבו, קל.

100 ראו לעיל הערות 95-96 (מהר"ם מרוטנבורג, תרומת הדשן ומהר"י מינץ). ראו עוד רבנו תם – מובא בשו"ת רד"ך, סימן כ, סעיף ב: "וכן משמע מדברי ר"ת [...] הרי משמע דסבר דאע"פ שחטא, ישראל הוא נקרא, ואשתו צריכה גט הימנו"; ראב"ן (אבי העזרי), צז, א – מובא בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (פראג), תתקכח; ר' ידידיה משפירא (שו"ת בנימין זאב, עא). עם זאת יש מחכמי אשכנז שפקפקו בפסק רש"י. ראו שו"ת בנימין זאב: "ומה שכתב אחד מן הגדולים, דא"ז [דאור זרוע] – ספר פירושים ופסקים שנתחבר על ידי ר' יצחק מוינה במאה השלוש עשרה] רגיל בכל מקום לפסוק כרש"י, וכאן פסק דלא כוותיה [כמוהו], אלמא ברירא הוא ליה [כלומר, ברור הוא לן] דאין דבריו כאן עיקר – אין נראה הוכחה כלל. דרש"י כתב דבריו אלו בתשובה כדלעיל ולא בפירושו, ושמא א"ז [אור זרוע] לא ידע מתשובה זאת, ואי הוה שמיע לה [ואם היה שומע לה], הוה הדר [היה חוזר] לפסוק כרש"י, כמו שרגיל בכל מקום. ולע"ד [ולעניות דעת], יש לפסוק כרש"י, דדבריו הם עיקר".

101 ראו לעיל הערות 89-90.

102 ר' אברהם בן הרמב"ם – רב, רופא ופילוסוף; קהיר, 1186-1237. ראו למשל שו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם, נד: "משומד המתנהג כגוי גמור לכל דבריו ומזדמן אצל ישראל כשר – האם מותר לו להאכילו מאכלות אסורות כמו נבלות וחלבים וחמץ בפסח מדעתו, שהוא אינו נמנע מאכילת כגון אלה, או לא? [...] תשובה. אינו מותר לישראל להאכילו זה בשום אופן".

103 ברצלונה, 1235-1310. ראש ישיבה ופוסק שהותיר, לבד מספרי פירוש ופסק, אלפי תשובות לשאלות, שהופנו אליו מרחבי העולם היהודי: ספרד, פורטוגל, צרפת, אשכנז, תורכיה, צפון אפריקה, איטליה וארץ ישראל.

את הכלל, אך אינו משתמש בו.¹⁰⁴ רשב"א נשאל: האם נפטר, שהמיר דתו ועובד עבודה זרה, מטמא טומאת אהל במותו? ברקע השאלה עומדת הלכה בדיני טומאה וטהרה. על פי ההלכה, אדם הנמצא תחת קורת גג משותפת עם מת יהודי – נטמא בטומאת אהל (מת גוי – אינו מטמא טומאת אהל). כיצד מוגדר, אם כן, מעמדו האישי של המת שהמיר דתו? האם יש לראותו כיהודי המטמא באהל, או שמא יש לראותו כגוי שאינו מטמא באהל? רשב"א קובע בתשובתו, שמעמדו האישי של המומר אינו אחיד והוא תלוי הקשר. בעניין הטומאה חשובה לאומיותו של המת, ומן הבחינה הזו מומר מוגדר יהודי. לעומת זאת הלכות אחרות, כמו: השבת אבדה או הלוואה בריבית, תלויות במעמד חברתי-קהילתי (אחווה). בתחומים הללו המומר מורחק, מבחינת מעמדו האישי, מן החברה ומן הקהילה. על כן מלווים לו בריבית, ואין חובה להשיב את אברתו.¹⁰⁵ עם זאת בניגוד לדבריו של כץ, כמה מן הבולטים שבחכמי ספרד מאמצים את הכלל ופוסקים על פיו. כך רשב"א עצמו במקום אחר,¹⁰⁶ ובעקבות הרב – תלמידו, רבנו אשר בן יחיאל – הרא"ש.¹⁰⁷

- 104 על היחס בין רשב"א לבין שואליו ראו להלן הערה 138. היכרותו של רשב"א את הכלל עולה מגוף השאלה (שו"ת רשב"א, חלק א, סימן קצד): "משומד [מומר] לעבודה זרה, אם מטמא באהל אם לאו? מי אמרינן אע"פ שחטא ישראל הוא. או דילמא [שמא] כיון דאין מחזירין לו אבידה ומותר להלוותו בריבית, דיצא מכלל ישראל לגמרי".
- 105 שו"ת רשב"א, שם: "ישראל משומד [מומר] מותר להלוותו בריבית [...] וכן אין מחזירין לו אבידה, דריבית ואבידה באחזה תלינהו רחמנא [תלתה אותו התורה], ולפנים מן השורה להתחסד עמהם. והאי לא אחינו הוא ואין מרחמין עליו, אדרבא מורדין. אבל לגבי טומאה באדם תליא רחמנא [תלתה התורה]". השו"ת רשב"א בנימין זאב, שסח (מיוחס לרמב"ן).
- 106 שו"ת רשב"א, חלק ז, מא: "גר שחזר לסורו (ומתנהג כגוי) מחמת יראה (פחד מן הגויים), וכן ישראל שנשתמד מחמת יראה – אע"פ שחטא ישראל הוא, אף שהיה לו ליהרג ואל יעבור [...] כיון שמחמת יראה הוא עושה, ר"ל [רוצה לומר] מפחד שלא יהרגו [...] ישראלים הם ושחיתתן מותרת ואין אוסרין יין במגען". ראו שו"ת הרד"ך, כ (ב): "וכן מ"כ [מצאתי כתוב] משמו ומשם רשב"א ז"ל, שישראל משומד, אע"פ שחטא ישראל הוא, וקידושו קידושין". שלא כהצעתנו, ייתכן שהכלל מופיע כאן כפרפרזה בלבד, בעוד שהרציונל העיקרי של ההלכה הוא ש"מחמת יראה הוא עושה". זוהי כנראה הבנתו של ריב"ש (בתשובותיו, סימן ד) את דברי רשב"א. ראו לעיל הערה 105.
- 107 ר' אשר בן יחיאל נולד באשכנז ב-1250 (משוער). בעקבות רדיפות היהודים נמלט ב-1303 לספרד וכעבור זמן לא רב שימש רבה של טולדו. היה אחד הבולטים שבין

כיוצא באלו הדברים מצינו גם בתשובותיהם של חכמי ספרד אחרים: ר' נסים גירונדי (ר"ן),¹⁰⁸ ר' יצחק בר ששת (ריב"ש),¹⁰⁹ ר' שמעון בן צמח דוראן

חכמי ספרד. בין כתביו: פירושים לתלמוד, פסקים ותשובות לרוב. ראו שו"ת הרא"ש, כלל יז, סימן י: "מעשה במומר אחד לישמעאלים [יהודי שהתאסלם] שנתן ירושתו, שהיה לו לירש מאביו, לאמו; וכאשר מת אביו, תבעה אמו הנכסים, ותובעת בת המומר גם כן הנכסים; ונשאל הדבר למורי ה"ר אשר ז"ל וזו תשובתו [...] הנה כתב רבינו יהודה הכהן בספר הדיינים תשובה אחת לרכנא משולם בן רבינו קלונימוס, שמוחלף [מומר] אינו יורש את אביו. וז"ל [וזו לשונו]: כי מוחלף לא איקרי זרעיה [מומר לא נקרא זרעו] ולא ירית ליה לאבוא [ולא יורש את אביו], כדכתיב: 'להיות לך לאלהים ולזרעך אחריו וגו'; וכתבי: 'ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגוריו וגו'; וכתבי: 'ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר: לזרעך נתתי' – מי שזרעו מיוחס אחריו, יצא מוחלף שאין זרעו מיוחס אחריו; עכ"ל [עד כאן לשונו]. ונראה לי דאסמכתא בעלמא היא [וזהו רק אסמכתא] [...] דמוחלף, אעפ"י שחטא ישראל הוא, ובנו הוא לכל דבר, ופוטרי את אמו מן היבום; אבל קנס הוא שקנסוהו חכמים ואסמכוהו אקראי" (בדומה, ראו שו"ת תרומת הדשן, שמש; שו"ת מהרי"ק החדשים, ב; שו"ת הרד"ך, כד; שו"ת בנימין זאב, ע; שו"ת אבקת רוכל, ז; שו"ת מהרי"ט, חלק ב, חושן משפט, מא). אפשר, שהרא"ש הוא שהביא להפצת הכלל בספרד, על פי תשובת רש"י. ראו שו"ת רבי אליהו מזרחי (רא"ם), צה: "התשובו" היו כתובות באגרת אחת גדולה מקלף, ושמעתי שהרב רבינו אשר הביא אותה מאשכנז טולייטולא [טולדון]."

108 ר' ניסים בן ראובן גירונדי, ברצלונה, 1320-1380, פרשן ופוסק. ראו שו"ת הר"ן, סה: "ואפי' שיהיה דבר ההוא שגזרו עליו דבר עברה או נדנוד עברה, כמו שחוק בקוביא או כיוצא בו ועבר אחד מהם על גזרתם, דאע"ג דהוי עבריין שעבר על גזרת הצבור שהחרימו וקבלו כן, דנראה דמיד לא הוי דינו כדין מוחרם ומנודה להבדל ממנו, דאע"פ שחטא ישראל הוא, ומצטרף למניין ומזמנין עליו."

109 ר' יצחק בר ששת פרפת. נולד בברצלונה, 1326. בזמן גזורת קנ"א (1391) ברח לצפון אפריקה וכיהן כרב וכאב בית דין באלג'יר, שם נפטר ב'1408. ראו שו"ת ריב"ש, ו: "וא"כ זה אע"פ שחטא ישראל הוא, ולא חל עליה קדושין כלל, להיות אסורה מגזרת בית דינו של חשמונאי [...] דאין קדושין בבית ישראל לחצאין". ראו עוד שם, ד; שם, קעא. לעומת זאת, ראו שו"ת ריב"ש, סימן יא: "אמנם, מה שאמרתי שמי שנעשה מומר מתוך האונס, עדיין ישראל הוא אע"פ שעבד ע"ג [עבודת גילולים] וחלל שבתות בפרהסיא, כיון שלא עשה כן אלא מחמת האונס, ראוי להבין, שזהו במי שכשהוא בינו לבין עצמו, נזהר מכל עבירות שבתור' בכל יכולתו. אבל אם אפי' בינו לבין עצמו, ושלא במקור' שיראוהו עובדי ככבי', אם עבר על א' מכל הלאוין שבתור' שחייב עליהן מלקות, כגון שאכל נבלות וטרפות בין לתאבון בין להכעיס, אע"פ שאינו כעובד ככבים גמור, כיון שאינו עובד גלולים או מחלל שבת בפרהסיא ברצון, מ"מ פסול הוא לעדות."

(רשב"ץ)¹¹⁰ וצאצאיו,¹¹¹ ר' אליהו מזרחי¹¹² ור' דוד כהן.¹¹³

5.1.4. ההנמקות לכלל: הפורמלי והמיסטי

כפי שראינו בפסקות הקודמות, הכלל "ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא" בא מספרות האגדה ונקלט כנורמה הלכתית; בתחילה באשכנז בהשראת רש"י ולאחר מכן אף בספרד. חכמי ימי הביניים הרבו להשתמש בכלל זה, אך לא עמדו על הנמקותיו. לעומתם, שניים מפוסקי הדורות האחרונים תהו אחר הגיונו של הכלל. הרב משה פינשטיין¹¹⁴ מציע רציונל משפטי פורמלי, על דרך השלילה:

שמומר הוא כישראל גמור לכל דיניו הוא, משום דלא שייך המציאות לישראל שיעשה בדין נכרי, דאיכא [שיש] חדוש התורה

110 רב, רופא ודיין בבית דינו של ריב"ש. נולד באי מיורקה ליד ספרד ב-1361. בעת גזרות קנ"א נמלט לצפון אפריקה ונפטר באלג'יר ב-1444. ראו שו"ת תשב"ץ, חלק א, סא: "שמפני שמדותן [היותם משומדים] אינו משתנה דין ירושתן כלל, והרי הם בנכסים הללו אחר שמד כקודם שמד [...] דהא קי"ל [קיימא לן] בסנהדרין, דאע"פ שחטא ישראל הוא וקדושו קדושין". ראו עוד שו"ת תשב"ץ, חלק ב, רטו (באנוס!); שם, חלק ג, מג: "משומד כיון דאיתיה בתורת גטין וקדושין ובר ברית הוא ובר שליחות הוא, דאע"פ שחטא ישראל הוא הי' נראה שהוא כשר לכתוב הגט"; שם, מז (קידושין); שם, שכג (טומאת אהל, בשם ר' פרץ הכהן מברצלונה).

111 ר' צמח ור' שמעון, אחים בני משפחת דוראן, רבנים ודיינים באלג'יר במאה החמש עשרה. עסקו בתשובותיהם תדיר בבעיות האנוסים שנמלטו מארצותיהם לצפון אפריקה. ראו שו"ת יכין ובעז, חלק א, עה. ראו עוד שם, קז: "ולענין הבנים ג"כ אומר, שהם ממזרים משום שאביהם נחשב ישראל, שישראל משומד אע"ל פי שחטא ישראל הוא"; שם, חלק ב, ג: "ואני אומר, שאין למונעם לקרות בתורה ראשון, ואפילו אנו חושבים אותם משומדים לא אנוסים, אעפ"כ מכלל ישראל הם נחשבים, לפי שכל שנשתמד אפי' ברצונו, מישראל הוא נחשב, דהא קיימא לן [...] ישראל אע"ל פי שחטא ישראל הוא"; שם, יט (קידושין); שם, לא (יבום).

112 קושטא, 1450-1526. שו"ת ר' אליהו מזרחי, מז: "הלכה רווחת בישראל"; השו"ת שו"ת מים עמוקים, חלק א, לב (חלק א שבשו"ת הוא משל הרא"ם).

113 כיהן כרב ביוון (קורפו ופטרס) במאה השש עשרה. ראו שו"ת רד"ך, כ, כד, ל.

114 נולד ברוסיה ב-1895 והיגר לארצות הברית ב-1937, שבה נפטר ב-1986. נחשב אחד מגדולי הפוסקים בדור האחרון.

בנכרי שיכול להעשות ישראל ע"י גרות, אבל לא נאמר בתורה – לא בקראי [במקראות] ולא בהלכה מסיני – שיהיה דין כזה, שישראל יוכל להעשות עכו"ם. וממילא, הוא נשאר בדין ישראל ובקדושת ישראל, בין לענין חיוב המצות ובין לעניני חיתון ויחוס הבנים, וממילא ודאי שבני המומרות הם ישראלים גמורים, כמו באשה כשרה שילדה מנכרי, שהולד ישראל וקידושיהן קידושיהן.¹¹⁵

לפי הצעת הרב פינשטיין, מוסד המרת הדת שבהלכה הוא חד-סטרי, לכיוון פנים בלבד: גוי יכול להפוך ליהודי באמצעות גיור. לעומת זאת אין בהלכה כל מוסד המסדיר המרת דת של בן ישראל. מתוך כך יש להניח שאפשרות כזו אינה מוכרת, "וממילא הוא נשאר בדין ישראל ובקדושת ישראל".¹¹⁶

רצינול אחר, הגותי-מיסטי, מוצע על ידי חכם אחר בן הדורות האחרונים, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל.¹¹⁷ לפי פסקו, יהודייה הנשואה לגוי, לאחר פקיעת נישואיה – אינה זקוקה ל"תקופת הבחנה" (תקופת ציננון והשהיה) בטרם תינשא ליהודי.¹¹⁸ חזקה עליה, שאין רצונה בילד שייוולד לה מיחסיה עם הגוי, שכן

- 115 שו"ת אגרות משה, אבן העזר, ד, פג.
- 116 השו"ת שו"ת ציץ אליעזר, חלק יג, צג: "והדין היהודי [...] שולל בהחלט כל הגדרה של השתייכותו של בן מומר זה לדת או ללאום אחר, ושום טקס של המרת דת אין ביכלתו להוציאו ולנתקו מהשתייכותו העקרונית והשרשית לעמו היהודי, והוא נשאר כישראל לכל דבר [...] ואע"פ שחטא ישראל הוא וכל דינו כישראל". בדומה שם, חלק יז, מב: "ישראל מומר, אע"פ שחטא ישראל הוא, כיון דאין הפרה לשבועת הר סיני, וא"א לפרוק עול".
- 117 נולד בירושלים ב-1880. נתמנה ב-1911 לחכם באשי של יפו והמושבות ופעל בד בבד עם הרב האשכנזי המקומי – הרב אברהם יצחק הכהן קוק. ב-1921 נתמנה לרב ראשי בשאלוניקי. לאחר שנתיים עבר לכהן כרבה הראשי של תל אביב, וב-1939 נתמנה לרב הספרדי הראשי של ארץ ישראל (הראשון לציון).
- 118 "תקופת הבחנה" היא מונח הלכתי בדיני משפחה, שמשמעו משך זמן של הפסקה (שלושה חודשים) שנועד לחצוץ בין נישואין קודמים לנישואין חדשים. תכליתה של תקופה זו לאפשר קביעת אבהות (הבחנה) לוולד הנולד מן הנישואין המאוחרים. ראו אנציקלופדיה תלמודית, "הבחנה", ירושלים: יד הרב הרצוג, ירושלים, תש"ם, כרך ח, עמ' קב-קג.

ישראלית שחטאה – וכישראלית היא, וכישראלית אין היא מעוניינת בכך ממשיך גוי:

ולעצם הסברא, דבר זה תלוי בשקול הדעת והערכת נפש מישראל, ואני לפי הכרתי עומד על דברי רז"ל שאמרו: "אעפ"י שחטא ישראל הוא! ואינני מעלה על דעתי, שמי שחטאה מסיבת הכרח או אפי' פושעת מחמדת ממון או דיצרה אלבשה [הלבישה, כלומר: כפאה], רוצה גם להוליד בנים כחשים לה ולעמה, כדי שירשו את אביהם הגוי; ואין זה דבר שבחסידות אלא דבר שברגש נשמת היהדות, שכל אלה שהם מזרעו של אברהם ובני ישראל שעמדו במעמד הר סיני, אעפ"י שחטאו עדיין קשורים בנפשם אל היהדות ותורתה ומתביישים בבגידתם בעמם ונמנעים מלהוליד בנים נכרים וכחשים, ואם לא כן, מי מעכב בידה להמיר דתה ולקבל ירושה גם לה גם לבניה? אלא עמידתה על דתה היא הוכחה ודאית, שנשואיה היו מסיבת עניות או דיצרה אלבשה, ובכל הזדמנות שתבא לידה או שישלחנה בעלה תשוב אל אבותיה ואל דתם, ולכן אינה חפצה להוליד בנים שיתכחשו לה' ושיזכירו את עונה, גם אחרי שובה אל אבותיה. וזוהי סברא אלימתא ואמתני [חזקה ונוראה], לפי"ד [לפי דעת], שהיא מבוססת על השקפת רבותינו וקדמונינו ז"ל, שכל זרע ישראל לא יסורו מקרב עמם לעולמים, ולא ירח ממנו נדח, וזהו יסודה של ההלכה: "אעפ"י שחטא ישראל הוא", אפי' במומר, וכ"ש באשה פושעת שאעפ"י שחטאה, ישראלית היא; ומכ"ש [ומכל שכן] בנשואה לגוי, שעלולה להשלח בעל כרחה מבית בעלה ולשוב אל אבותיה – ודאי שלא תחפוץ להנציח את חרפתה על ידי הולדת בנים מתכחשים, אם גם נכונה להם ירושה גדולה.¹¹⁹

הרב עוזיאל מציע להלכת "חטא ישראל" פשר פילוסופי-פסיכולוגי: "תלוי בשקול הדעת והערכת נפש מישראל"; "דבר שברגש נשמת היהדות"; "אעפ"י

שחטאו, עדיין קשורים בנפשם אל היהדות ומתביישים בבגידתם בעמם"; "סברא אלימתא [...] מבוססת על השקפת רבותינו וקדמונינו ז"ל". רציונל זה נאמר על דרך החיוב: בן ישראל קשור בנפשו לעמו ולתורתו. הווייתו כחוטא כרוכה רק בגופו, אולם אנו הולכים אחר נפשו, והיא נפש ישראל.¹²⁰

5.1.5. תחולת הכלל: בין לאום לחברה

כאמור, הכלל הנזכר, לפי ניסוחו, הוא בעל נפקות לאומית: ישראל שחטא – ממשיך לשאת את שמו הלאומי כישראל, אפילו הוא נוהג כגוי. הרציונלים של הכלל מכוונים לתוצאה דומה. אף השימוש בכלל, החל ביצירתו בתשובות רש"י ועד פסיקתם של חכמי דורנו מוגבל, בדרך כלל, לשאלות הלכתיות שישורן בהגדרת סטטוס על בסיס לאומי.¹²¹ כך בקידושין ובייבום (או חליצה) הנוהגים רק במי שהוא ישראל,¹²² וכך גם בעניין צירוף למניין, שרדישת הסף שלו היא

120 הסבר דומה לכך מצוי בספרות החסידות. ראו למשל שפת אמת, שבת תשובה, תרס"ה: "ובאמת שם ישראל לעולם אינו מתבטל לגמרי ומזה אמרו אעפ"י שחטא ישראל הוא כי יש חלק לכל איש ישראל בזה השם. והיא חלק הנשמה שמסתלקת כשאדם חוטא, אעפ"כ יש בה כשלון ע"י עונות האדם, ובגוף הוא עון ובנשמה חטא ומכשול".

121 ראשונים ואחרונים עמדו על תיחום הכלל לנפקיות לאומיות, להבדיל מנפקיות חברתיות-קהילתיות. מקרב הראשונים ראו שו"ת מהר"ח אור זרוע, קטז: "אבל משומד להכעיס – מותר להלוותו ברבית. שהרי גם ברבית כתיב: 'כי ימוך אחיך וגומ' אל תקח מאתו נשך ותרבית'. והא דאמר בסנהדרין: 'חטא ישראל – אעפ"י שחטא ישראל הוא, דוקא לענין דברים דלא כתיב בהו אחוה, כגון לענין קדושין וגיטין [...] ומעתה גם לענין ייבום לא תיזקק למשומד, דאחים כתיבי, והא לאו אחיו הוא". בדומה, עיינו שו"ת רשב"א, חלק א, קצד: "ישראל משומד [מומר] – מותר להלוותו ברבית [...] וכן אין מחזירין לו אבירה; דריבית ואבירה, באחוה תלינהו רחמנא [...] והאי לא אחינו הוא [...] אבל לגבי טומאה באדם תליא רחמנא" (על תשובה זו ביתר אריכות עיינו להלן סעיף 5.2.2). מקרב האחרונים, ראו למשל שו"ת רדב"ז, חלק ד, יב; שו"ת מים עמוקים, חלק א, לג.

122 עיינו שו"ת היכל יצחק, אורח חיים, ב: "לענין חליצה, הגאונים הפוטרים מחליצה ביבם מומר (ר' יהודאי גאון), יש שהסתמכו על הכתוב 'כי ישבו אחים יחדיו' – יחדיו ביהדות, ויש שלמדו מן הכתוב 'להקים לאחיו שם בישראל', וזה המומר לא יחנך זרעו באופן שיהיו חלק מעם ישראל, אבל לא שהוא איננו בכלל ישראל, שישאל שחטא ישראל הוא".

מניין עשרה מבני ישראל.¹²³ הלכה שבה מתבלטת הנפקות הלאומית היא משל ר' יום טוב צהלון (מהריט"ץ; 1559–1638).¹²⁴ באחד מפסקיו הוא מורה שמומר אינו צריך לטבול, לכשיחזור בו מהמרת הדת וישוב לנהוג כבן ישראל:

כיון שהאם ישראלית ונשתמדה ועתה חזרה לשוב בתשובה, ישראל שחטא – אף על פי שחטא ישראל הוא. ומעולם לא שמענו ישראל שנשתמד וחזר לשוב בתשובה, שיצטרך לטבול. דרוקא גוים הבאים להתגייר צריכין מילה וטבילה, אבל לא שמענו שמשומד שחוזר לדתו שיצטרך טבילה.¹²⁵

חובת טבילה חלה דווקא על גוי המבקש להתגייר, ובאמצעות מילה וטבילה הוא הופך לבן ישראל. המומר מעולם לא חדל להיות ישראל, ועל כן הוא אינו זקוק לטבילה, שכביכול תקנה לו שם ישראל.¹²⁶

123 בעקבות תשובת רש"י (לעיל הערה 94), ראו שו"ת היכל יצחק, שם: "באחד שהוריש ביתו לבית כנסת וקרן עבור שכירת מנין, וברבות הימים קשה להשיג את המנין כי אם ע"י צירוף כמה מהם מחללי שבת, אם אפשר לצרף אותם למנין, ואם זה יתאים לרוח הצוואה"; וכך בתשובה: "ומה שמצינו בכמה מקומות בגמרא שהרי הוא עכ"כו" [...]. זה היה על פי הדיבור או בכח ב"ד הגדול למיגדר מילתא, אבל לא כל ישראל שהמיר נעשה עכו"ם גמור מן התורה, אלא שהם עכ"פ בכלל בני ישראל".

124 היה אחד הבולטים שברבני צפת.

125 שו"ת מהריט"ץ החדשות, סימן רז.

126 חריג אפשרי לתיחום הכלל להלכות "לאומיות" הוא הפולמוס הגדול בשאלת ירושתו של מומר. ראשיתו של הפולמוס בתקופת הגאונים, והוא נסוב בעיקר סביב שאלת יוחסין, כלומר: האם מתקיימים יחסי אב ובן בין הנפטר המומר לבין היורש? אמנם גם בשאלה זו מרחפים ברקע שיקולים לאומיים הנוגעים לנחלה (לזרעך נתתי את הארץ הזאת), אלא שאלו שיקולים נלווים (ראו לעיל הערה 89). נפקויות נוספות של הכלל, שאינן לאומיות, כנראה אינן בנמצא בספרות הראשונים. באשר לשו"ת רש"י, קעא (לעיל הערה 94) – שימוש בכלל לצורך הכשרת עד – ראשית, רש"י בתשובתו שם אינו קושר ישירות בין הכלל לבין הכשרות להעיד. שנית, בתשובה אחרת (שם, קעג) רש"י קובע שדין משומד כדין ישראל חשוד, ולפיכך אינו נאמן להעיד אף באיסורין (ומתברר שקל וחומר שאינו נאמן להעיד בממון ובשאר דברים). בספרות האחרונים המוקדמת אפשר למצוא נפקויות בודדות. ראו שו"ת רד"ך ל, א – אמירת

הגבלתו וסיוגו של הכלל לנפקויות "לאומיות" בולטים על רקע העמדה שהמומר אינו שומר על מעמדו האישי בהלכות בעלות נפקות חברתית-קהילתית.¹²⁷ לדעתו של ר' אליעזר ממיץ – מבעלי התוספות הצרפתיים¹²⁸ – המומר ייחשב בן ישראל, ועל כן קידושו וגירושו תקפים. לעומת זאת מופקעות ממנו זכויותיו החברתיות: הזכות לקבלת סיוע בכלל ובמצבי מצוקה בפרט (הזכות לקבלת שירותים חיוניים או הלוואה והזכות להשבת אבדה). עם זאת מותר להלוותו בריבית:¹²⁹

אומר הר"ר [הרב ר'] אליעזר ממיץ, שאם היה עבריין במזיד באחת מכל המצות האמורות בתורה, ולא עשה תשובה – אינו חייב להחיותו ולא להלוותו, דכתיב: וחי אחיך עמך, וכתיב: מאחד אחיך. וכיון שעבר במזיד, יצא מכלל האחוה עד שילקה [...]. אבל המומר להכעיס – מותר להלוותו בריבית, שהרי גבי ריבית כתיב אחוה: כי ימוך אחיך וגו' אל תקח מאתו נשך ותרבית. והא

קדיש על מומר (ראו עוד שו"ת ציץ אליעזר, חלק י, סימן מא, א). בספרות האחרונים בת זמננו נעשה שימוש נרחב יותר בכלל. ראו שו"ת ציץ אליעזר, חלק ח, יז (היתר בישול ליהודי מומר ביום טוב); שו"ת שאלת שלמה, חלק ב, מז (פטור מטבילת כלי של מומר). ראו גם שו"ת יביע אומר, חלק ב, יורה דעה, ט, יב-יג; שם, חלק ז, אורח חיים, כב, ב-ג (קבלת צדקה או הקדש ממומר); שו"ת יחוה דעת, חלק ב, טז (עלייה לתורה).

127 הכלל גם אינו מקנה למומר הכשר אישי, ההופך אותו לבן ישראל כשר ורגיל.
128 חי במאה השתיים עשרה, והיה מבעלי התוספות הבולטים. בין רבותיו רבנו תם והרשב"ם. עם תלמידיו נמנים כמה בעלי תוספות חשובים, ובהם ר' אליעזר בן יואל הלוי ור' אלעזר בעל הרוקח.

129 לעמדה דומה, המבחינה בין הנפקות הלאומית לבין הנפקות החברתית, ראו שו"ת אבני נזר, יורה דעה, קכו. לדבריו אף אם ישראל הוא, "פקע הערבות בעד המומר" (שם). עמדה מנוגדת נוקט רש"י בתשובותיו, קעה (לעיל הערה 97 וסביבה). ראו עוד שו"ת בנימין זאב, תו: "דאיכא למימר, דלעולם משומד להכעיס קרינן ליה שפיר אחיך, דאף על פי שחטא – ישראל הוא".

דאמרינן בסנהדרין 'אף על פי שחטא ישראל הוא', דוקא לענין דברים דלא כתיב בהון אחוה כגון לענין קידושין וגיטין.¹³⁰

הצעה מתונה יותר באה מפני רבי בנימין בן מתתיה – איש יוון.¹³¹ אף הוא סבור שהמומר מאבד את זכויותיו החברתיות התלויות ב"אחוה": אין חובה להלוותו כרגיל ואף ניתן להלוותו בריבית. כמו כן בעת פטירתו, העומדים ליד מיטתו אינם מצווים לקרוע עליו לפי דיני האבלות המקובלים. עם זאת אין להכשילו בעברה. לפיכך אם חלה עליו חובת ייבום, תתבצע חליצה כדן, אף שהמומר אדיש לקיומה של ההלכה.¹³²

5.2. "בין כך ובין כך קרויים בנים"

במקביל לכלל "ישראל שחטא" עומד גם מעין כלל אחר, בעל תוכן דומה: "בין כך ובין כך קרויים בנים", הווה אומר: ישראל, למרות חטאיהם, ממשיכים להיות קרויים בנים למקום. אמנם כאן אין מדובר בשמירת שמו הלאומי של החוטא ("ישראל"), כי אם בשימור יחסיו עם קונו. עם זאת אין מדובר ביחסים אישיים

130 ספר מצוות גדול, עשין, קסב, ונציה ש"ז: דפוס דניאל בומברגי, דף רז, ב.
131 פעל במחצית הראשונה של המאה השש עשרה. כיהן כדיין בארטא (צפון מערב יוון) וחי תקופה מסוימת גם בוונציה. עסק לא מעט בהלכות מומרים (אנוסים).
132 שו"ת בנימין זאב, תז: "דפשיטא דאין להכשילן, כיון דקרינן להו אחיך. תדע, דלגבי יבמה דנפלה לפני יבם משומד – מצרכינן לה לחלוץ לו [...] דאפילו שחטא ישראל הוא; ואף על גב דלגבי ריבית אמרינן: לאו אחיך הוא להחיותו, בשביל דאינו עושה מעשה אחיך, מכל מקום להכשילן – אסור, ולשאר דברים – לא חשבינן להו כישראל [...] העומד בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע [...] לבד ממשומד לע"ז דאינו חייב לקרוע". ליישום מעניין של סייג "אחיך", עיינו שו"ת שרידי אש, חלק ג, מד: "אשה אחת נפלה לפני שני אחים יבמים, אחד מהם הוא משומד שיצא מדת ישראל, והשני הוא כופר בה' ובתורתו, מחלל שבת וכל קדשי ישראל בפרהסיא. וע"פ מצב הדברים נקל יותר להשפיע על המשומד שיחלוץ ליבמתו, מאשר על הכופר בתורת ישראל [...] יש מקום להקל [...] ולומר: מאחר שגם האח השני הוא כופר בכל, מחלל שבת וכל קדשי ישראל, א"כ הרי הוא כמומר לע"ז בכל דבר [...] דנהי דהוא ישראל (אעפ"י שחטא ישראל הוא) היינו בדברים דלא כתיב בהו אחוה, כגון גיטין וקדושין, משא"כ לענין יבום וחליצה, דכתיב בהו אחוה, אינו נוהג במומר שיצא מכלל אחוה."

שבין אדם למקום, כי אם ביחסים שבין ישראל כעם לבין אביהם שבשמים. גם כאן מדובר, אם כן, בכלל שהוא בעל נפקות לאומית: החוטא ממשיך להיות חלק מן המסגרת הלאומית, המצויה בזיקת יחסי אב-בן כלפי הא-ל. עם זאת השימוש ההלכתי שנעשה בכלל האחרון מועט ביותר, ובכך הוא נבדל הבדל בולט מקודמו.

1.2.5. המקור האגדי

קו דמיון בולט נוסף שבין הכללים נעוץ בשלבי צמיחתם. גם הציטוט "בין כך ובין כך קרויים בנים" מקורו במימרה אגדית, המתפתחת בהמשך, בספרות הפוסקים, לנורמה הלכתית.

שירת האזינו שבספר דברים (פרק לב) מתארת את נפתולי היחסים שבין עם ישראל לבין צורם-יוצרים. בכמה מקומות נדמים יחסים אלו ליחסי אב-בן,¹³³ גם כאשר מרעים ישראל את דרכיהם. כך כבר בראש השירה נכתב: "שַׁחַת לוֹ לֹא בָּנָיו מוֹמֵם דוֹר עֲקָשׁ וּפְתִלְתֵּל" (שם, ה). על אף המומים, העיקשות והנפתלות קרויים ישראל בנים. אכן, כך הסיקו גדולי התנאים במדרשם:

שחת לו לא בניו מומם – אף על פי שהם מליאים מומים קרויים בנים, דברי רבי מאיר, שנאמר: בניו מומם. רבי יהודה אומר: אין בהם מומים, שנאמר: לא בניו מומם, וכן הוא אומר: (ישעיה א ד) זרע מרעים בנים משחיתים – אם כשמשחיתים קרויים בנים, אילו לא היו משחיתים על אחת כמה וכמה.¹³⁴

133 דברים לב, ו: הוא אֲבִיךָ קָנָה; שם, יח: צוֹר יִלְדֶךָ תִּשִׂי וְתִשְׁפַּח אֶל מַחְלְלֶךָ; שם, יט: וַיִּנָּאֵץ מִכַּעַס בָּנָיו וּבְנֹתָיו.

134 ספרי דברים, שח (מהדורת פינקלשטיין, ניו יורק וירושלים, תשנ"ג, עמ' 346–347). עיינו Louis Finkelstein, "Studies in the Tannaitic Midrashim," *PAAJR* (1934–1935), pp. 211–212. 6. לדרשות מקבילות בעיקר במדרשי ההלכה: ספרי דברים, שכ, עמ' 366: "וירא ה' וינאץ [...] רבי מאיר אומר: מכעס בניו ובנותיו. והלא דברים קל וחומר: ומה בזמן שמכעיסים קרויים בנים, אילו לא היו מכעיסים על אחת כמה וכמה"; מדרש תנאים יא, יז, עמ' 39–40: "קריאת יש' [ישראל] בנים, שני: בנים אתם לה' אלה'. ואפלו בשעת הכעס הן קרויין בנים"; מדרש תנאים יד, א, עמ' 71:

הפגם שבישראל ה"מליאים מומים" מתייחס, על פי סתם התלמוד, ¹³⁵ לעוברי עברה, לרבות חדלי אמונה ועובדי עבודה זרה. בין כך ובין כך קרויים ישראל "בנים מעולים".¹³⁶

מתברר שיסודה של דרשת ר' מאיר במימרה אחרת שלו:

חביבין ישראל שנקראו בנים למקום, שנאמר (דברים יד, א): בנים אתם לה' אלהיכם.¹³⁷

מימרה זו דלה ר' מאיר מתורת רבו, ר' עקיבא:

חביבין ישראל שנקראו בנים למקום. חבה יתירה נודעת להם שנקראו בנים למקום, שנאמר: בנים אתם לה' אלהיכם.¹³⁸

"בנים אתם לה' אלהיכם – ר' מאיר אומר: חביבין ישראל, בין שעושים רצונו של מקום, ובין שאין עושין רצונו של מקום – הרי הן קרואין בנים, שנ' (דב' לב יט): וירא ה' וינאץ מכעס בניו ובנותיו ויאמר אסתירה פני מהם, אלא שהפרש בין עושין רצונו של מקום ובין שאין עושין רצונו, שכשהן עושין רצונו של מקום הרי הוא מיחד שמו עליהן וקורא אותן בנים, שנ': בנים אתם לה' אלהיכם". ראו עוד מדרש תנאים לב, ה, עמ' 188; אבות דרבי נתן, הוספה ב לנוסחא א, פרק ח (מהדורת ש"ז שכטר, ניו יורק וירושלים, תשנ"ז, עמ' פא) (מקור ההוספה הנ"ל בכ"י ותיקן 44. ראו מהדורת שכטר, שם, עמ' 150, ובמבוא, פרק י, xxxi).

135 סתם התלמוד עורך דיון מפורט ברכיבי הדרשה באמצעות מהלך "מאי ואומר". מהלך כזה אופייני לסבוראים. ראו יעקב שמואל שפיגל, הופעות מאוחרות (סבוראיות) בתלמוד הבבלי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תשל"ו. בענייננו, אפשר שגם אם המהלך סבוראי, שורשיו מוקדמים והם הלכה למעשה תנאיים. השוו מדרש תנאים לב, ה (לעיל הערה 134).

136 בכרייתא שבבבלי (קידושין לו, א) מופיעה דרשה מקבילה לדרשת הספרי. מן הדיון התלמודי בכרייתא ("מאי ואומר") מתקבל שגם כאשר "לית בהו הימנותיהו" קרויים בנים ("בנים לא אמן בס"), וכך גם "כי פלחו לעבודת כוכבים" ("זרע מרעים בנים משחיתים"). ולא זו בלבד שקרויים בנים, אלא הם "בני מעליא" ("יאמר להם בני אל חי").

137 אבות דר' נתן, נוסחא א, פרק לט (מהדורת שכטר, עמ' 118).

138 משנה, אבות ג, יד.

אמנם, ר' עקיבא דיבר כאן בישראל סתם, ושמא דווקא כשאינם עוברי עברה; ברם, דבריו שבמקום אחר מלמדים כי דרש את המקרא "בנים אתם לה' אלהיכם" אף על עוברי עברה:

אמר לו ר"ע [לטורנוסרופוס הרשע]: אמשול לך משל, למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שכעס על בנו וחבשו בבית האסורין, וצוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו, והלך אדם אחד והאכילו והשקהו, כששמע המלך, לא דורון משגר לו? ואנן [ואנן] קרויין בנים, דכתיב: בנים אתם לה' אלהיכם.¹³⁹

ר' עקיבא גורס שאף בזמן שהבן עובר עברה וחבוש בבית האסורים, עדיין הוא קרוי בן. כך משתמע גם מהמשך הדברים (שלא הובאו כאן), שאף כשאינן ישראל עושים רצונו של מקום – הם קרויים בנים.¹⁴⁰

מאוסף המימרות שלעיל, דומה כי ניתן להרכיב את התמונה הזו: ר' עקיבא, שהרבה לעסוק בחיבתם של ישראל לאביהם שבשמים,¹⁴¹ קבע כי יחסי אב-בן מתקיימים בין ה' וישראל, גם בהיותם עוברי עברה. ר' מאיר, תלמידו של ר' עקיבא, נקט עמדה דומה שנוסחה בכרייתא שבבבלי כך:

בנים אתם לה' אלהיכם [...] בין כך ובין כך (בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים ובזמן שאין אתם נוהגים מנהג בנים) – אתם קרויים בנים.¹⁴²

139 בבלי, בבא בתרא י, א.

140 ר' עקיבא אינו מתבטא כך במפורש, אולם ברור מן ההקשר שאין הוא מקבל את עמדת טורנוסרופוס, ולפיה ישראל קרויים בנים רק כשהם עושים רצונו של מקום, וכשאינם עושים רצונו הם קרויים עבדים (בירושלמי, קידושין א, ז; סא, ג, מיוחסת עמדת טורנוסרופוס לר' אלעזר: "מה מקיים ר' לעזר בני? בשעה שישר' עושין רצונו של הקב"ה קרואי בני", ובשעה שאין ישראל עושין רצונו של הקב"ה אינן קרויין בנים").

141 ראו למשל מנחם הירשמן, "חביבים ישראל": תפיסות חלוקות בבתי המדרש של ר' ישמעאל ור' עקיבא, בתוך: ישראל מ' תא-שמע, דניאל בויראין, מנחם הירשמן, שמא יהודה פרידמן ומנחם שמלצר (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים: מאגנס, תש"ס, עמ' 79-86.

142 ראו לעיל הערה 137.

5.2.2. הכלל ההלכתי

כאמור, דרשת ר' מאיר צמחה והייתה לכלל הלכתי. ברם, השימוש בכלל – מועט ביותר. נראה שמקרב הפוסקים הראשונים, רשב"א הוא היחיד שעשה שימוש בכלל ה"בנים" כתחליף לכלל "ישראל שחטא", הרווח יותר. רשב"א נזקק לכלל במהלך תשובה הדנה בדיון מדיני טומאה וטהרה. מדובר בטומאה שהנפטר מטמא את המרחב שבו מצויה גופתו. כל מי שמצוי במרחב זה תחת קורת גג משותפת עם הנפטר – נטמא בטומאת מת ("טומאת אהל"). הלכה היא, שרק מת יהודי מטמא טומאת אהל, להבדיל ממת גוי שמטמא את הנוגע בו, אך אינו מטמא טומאת אהל. על רקע זה, עולה השאלה: האם יהודי מומר מטמא טומאת אהל? שאלה זו הופנתה לרשב"א על ידי חכמי ספרד,¹⁴³ וברקע – הדילמה בשאלת הסטטוס של המומר: האם ייחשב כישראל או כגוי?

שאלת: משומד [מומר] לעבודה זרה אם מטמא באהל אם לאו?
 מי אמרינן אע"פ שחטא ישראל הוא. או דילמא [שמא] כיון דאין מחזירין לו אבידה ומותר להלוותו בריבית דיצא מכלל ישראל לגמרי [...] וכיון שכן אף לענין טומאה כן?
 תשובה: איברא [אמנם], ישראל משומד [מומר] מותר להלוותו בריבית [...] וכן אין מחזירין לו אבידה, דריבית ואבידה – באחזה תלינהו רחמנא [באחזה תלתה אותם התורה] [...] והאי [וזה] לא אחינו הוא [...] אבל לגבי טומאה – באדם תליא רחמנא [באדם תלתה התורה] [...] ובכלל בנים הוא, כדברי רבי מאיר [...] בנים אתם לה' אלהיכם [...] רבי מאיר אומר בין כך ובין כך אתם קרויין בנים.¹⁴⁴

143 במקום אחר בתשובותיו (שו"ת רשב"א, חלק א, רמב) מתייחס רשב"א לפסיקתו כאן: "כבר שאלוני על זה מחכמי הארץ, ואמרתי שמטמא ואסור לכהן ליכנס במקום שהוא קבור שם [...] טומאה באדם תלייה רחמנא [...] ולא עוד אלא שהוא בכלל בנים, כדברי רבי מאיר".

144 שם, קצר.

יש להבחין בכך שהשואלים מבססים את "ישראליותו" של המומר על הכלל "ישראל שחטא", ורשב"א בתשובתו מציג את כלל ה"בנים" החלופי.¹⁴⁵ עם זאת אף שהמומר שומר על השתייכותו למסגרת הלאומית, הוא מאבד את זכויותיו החברתיות, ועל כן מותר להלוותו בריבית ואין חובה להחזיר לו את אברתו. כלל ה"בנים" הוא, אם כן, כלל מקביל לכלל "ישראל שחטא": הוא מותיר את המומר ב"ישראליותו" כבן למקום, אולם שולל ממנו מעמד של אח לבני הקהילה היהודית.

145 אם כי במקום אחר משתמש רשב"א בכלל. ראו לעיל סעיף 5.1.3 (בהערה שבסופו).

פרק 6 הממד החברתי

6.1. רשע

ספרות ההלכה נכתבה ברובה בתנאים שבהם חי יהודי בסביבה יהודית שומרת מצוות. בתנאים כאלו יחיד שאינו שומר מצוות סוטה מן הדרך לא רק בממד הדתי. הסטייה היא גם בממד החברתי. אי-שמירת המצוות יש בה חריגה נורמטיבית מסטנדרטים של התנהגות המקובלים בחברה. על רקע זה מכונה עובר העברה "רשע", שהוא היפוכו של "צדיק".¹⁴⁶ על כן, רשעותו היא סטייה מדרך הצדק או התנהגות שאינה כדין.¹⁴⁷

רשע, לבד מכינוי או שם תואר, הוא גם קטגוריה משפטית הנידונה, בעיקר, במסגרת דיני ראיות. רשע – פסול לעדות. הרשע – עובר העברה – סוטה מנורמות התנהגות המקובלות בחברה, ועל כן קיים חשש שהוא עלול להעיד עדות שקר. הוזה אומר: קטגוריית ה"רשע" – הפסול לעדות – מייצגת את הממד החברתי של עובר העברה.

6.2. רשע: פסול לעדות

6.2.1. מההלכה הקדומה להלכת האמוראים

ההלכה המקראית אינה פוסלת "רשע" לעדות. אדרבה, משתמע מן המקראות כי רשע כשר להעיד. והלוא כך פשוטו של מקרא: "אַל תִּשֶׁת יָדְךָ עִם רָשָׁע לְהִיטֵעַ עֵד

146 בעשרות מקומות במקרא (קרוב לשישים) מופיעה ההגדרה שבין "צדיק" ל"רשע". ראו אברהם אבן-שושן (עורך), "צדיק", קונקורדנציה חדשה לתורה נביאים וכתובים, ירושלים: מאגנס, תש"ס, עמ' 1817.

147 "צדיק" על פי ההגדרה המילונית-מקראית הוא מי שהולך בדרך הצדק והישר או מי שהוא זכאי בדין. ראו מנחם צבי קרדי, "צדיק", מילון העברית המקראית, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ו, עמ' 900.

חֶמֶס" (שמות כג, א) – אל לו לאדם להצטרף לעדות, כשאחד העדים הוא רשע. היינו העד הרשע כשר לעדות, אלא שאתה מנוע מלהצטרף אליו ולהעיד עמו.¹⁴⁸ בעקבות המקרא קובעת ההלכה התנאית רשימה תמציתית של פסולי עדות. יְעַד פסול הוא "עד חמס" במובנו הרחב: לרבות חמסנים, גזלנים ומלווים בריבית.¹⁴⁹ כך עולה ממדרש חכמים:

אל תשת ירך עם רשע – אמר לו: איש פלוני חייב לי מאתים דינרין, ולי עד אחד; בא והצטרף עליו, וטול אתה מנה ואני מנה – לכך נאמר אל תשת ירך וגו'. אמר לו רבו: אתה יודע כי, שאלו נותנין לי כל ממון שבעולם אין אני מבריה; מנה לי אצל פלוני ויש לי עד אחד, בא והצטרף עמו כדי שאטול את שלי – לכך נאמר אל תשת ירך וגו', עד חמס הוא זה [...] רבי נתן אומר: אל תשת ירך, אל תשת חמס עד, להוציא את החמסנין ואת הגזלנין שהן פסוליין לעדות, שנאמר (דברים יט, טו-טז): לא יקום עד חמס באיש.¹⁵⁰

בשני המצבים הראשונים מדובר ב"חמס אפור": ייתכן שאכן פלוני חייב לרעהו מאתיים או מנה, אולם יש לכך רק עדות יחידה. האדם הנוסף המתבקש להעיד אינו עד לחוב. הוא לא היה נוכח בעת ההלוואה, והנושה מבקש לשכנעו להעיד, בתמורה או שלא בתמורה. זהו "עד חמס", הנוטל ממון חברו שלא כדין. החמס אינו תכונתו של העד. זהו מעשה העוולה שהוא עושה כלפי מי שהוא מעיד נגדו. רבי נתן מפרש "חמס" באופן אחר: זוהי תכונתו של העד. עד שמעשיו גזל ותכונתו חמס – פסול לעדות. זוהי, אם כן, ההלכה התנאית: המעיד על מה שלא ראו עיניו, ולחילופין, גזלן המעיד – אלו הם עדי חמס ופסולים לעדות. הם הפסולים לעדות, ואין "רשע" העובר עברה פסול לעדות.

148 ואמנם, כך דרשו חכמים במכילתא דרשב"י, פרק כג, א, עמ' 214: "ומנין לעד רשע, שיודע בחבירו שהוא רשע – אל יעיד עמו? ת"ל: אל תשת ירך עם רשע – אל הצטרף עמו לעדות". ראו עוד פירושי ר' אברהם בן עזרא (הפירוש הקצר), שם.

149 ש' ספראי, "פסולי עדות, פרק בתולדות החברה היהודית", מלאת: מחקרים בתולדות ישראל ובתרבותו א (תשמ"ג), עמ' 100-101 (בימי הבית ובימי המשנה, כרך שני, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 541-542).

150 מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דכספא, פרשה כ, עמ' 322.

רק בדורות השני והשלישי של אמוראי בבל,¹⁵¹ מתרחבת רשימת הפסולים, ונוספים אליה עוברי עברה שונים. ברשימה זו אנו מוצאים למשל מי שהוא חשוד על העריות או מי שחיללו את החג (בקבורת המת האסורה בו).¹⁵² על רקע ה"חידוש" שבפסילתם של עוברי עברה, נחלקו אביי ורבא, בני הדור הרביעי של אמוראי בבל:

מומר אוכל נבלות לתיאבון – דברי הכל פסול.
להכעיס – אביי אמר: פסול. רבא אמר: כשר.
אביי אמר: פסול, דהוה ליה רשע, ורחמנא אמר אל תשת רשע עד.
ורבא אמר: כשר, רשע דחמס בעינן.¹⁵³

אין חולק על כך שמי שעובר עברות כמגמה לקבל טובת הנאה ("אוכל נבלות לתיאבון") – פסול לעדות. החשש הוא שאותו אדם יעשה כהרגלו, יקבל טובת הנאה ויעיד עדות שקר. זהו "עד חמס" כפשוטו.

הנושא שבמחלוקת הוא מי שעובר עברות באופן אידאולוגי ("אוכל נבלות להכעיס"): אביי הולך בעקבות ההלכה המתחדשת, ולפיה יש לפסול לעדות עוברי עברה כשלעצמם, גם אם אינם נגועים ב"חמס". רבא עומד על משמר ההלכה הקדומה: רק עוברי עברות, הנוטלים ממון או טובת הנאה בתמורה לעברה הם הפסולים לעדות כעדי חמס. עובר עברה אידאולוגי יעבור עברות דתיות כדי להכעיס את קונו, אך אין סיבה להניח שיסטה גם מנורמות חברתיות מקובלות. כפי שניתן לראות בגופה של מחלוקת, אביי פוסל עד באשר הוא רשע ("דהוה ליה רשע"), ורבא פוסל עד רק אם רשעתו נגועה ב"חמס" ("רשע דחמס בעינן"). רבא, בצמוד להלכה הקדומה, פוסל עד רק אם קיים חשש שיעיד לשקר. חשש כזה קיים דווקא אצל מי שעברותיו נגועות בחמס. אביי מבקש להחיל את ההלכה החדשה: עוברי עברות, הסוטים מנורמות מקובלות בחברה – הם

151 בקרב אמוראי ארץ ישראל אין אנו מוצאים, בדרך כלל, הרחבה כזו. עם זאת נראה שרבי יוחנן חריג בנוף ההלכה הארץ ישראלית, ולטעמו יש לפסול לעדות אף מי שהתנהגותם פגומה מוסרית וחברתית.

152 ראו בבלי, סנהדרין כו, ב; ספראי (לעיל הערה 149), עמ' 101 (=542).

153 בבלי, סנהדרין כז, א.

”רשעים”, ויש לפוסלם לעדות.¹⁵⁴ אפשר שפסול זה הוא סנקציה בגין העברות והוא מעין מכשיר להכוונת התנהגות. אפשר גם שההתנהגות, שאינה נורמטיבית כשלעצמה, יוצרת פקפוקים באשר להקפדתו של העד להעיד אמת.¹⁵⁵

6.2.2. הפסיקה הקלסית

(א) הרמב”ם: מהממד הרתי לממד החברתי

הרמב”ם קובע בהלכות עדות (פרק י), בעקבות ההלכה התלמודית, שרשע פסול להעיד. יתר על כן: בפסיקתו הוא עושה את ההלכה התלמודית – עיקר, ואת ההלכה הקדומה – טפל לה. בתחילה (שם, הלכה א) מציג את הרמב”ם את פסול הרשע:

הרשעים פסולין לעדות מן התורה, שנאמר: אל תשת ירך עם רשע להיות עד חמס.

מי מוגדר ”רשע”? לפי ההלכות שבהמשך (הלכות ב-ג):

כל שעבר עבירה שחייבין עליה מלקות [...] ואין צריך לומר מחוייב מיתת בית דין [...] ואם היה החיוב שבה מדבריהם – הרי זה פסול מדבריהם.

154 כפי שנראה להלן הרמב”ם כולל בהגדרה ”רשע” גם את מי שהתנהגותם חריגה חברתית ומוסרית או את מי שהתנהגותם בזויה. ראו עוד ספראי (לעיל הערה 149), עמ’ 104-105 (=545-546). עם זאת לדעת הרמב”ם הפסול ”בחזקת רשע” (להבדיל מ”רשע”) נובע מן ההנחה ”שכל מי שירד עד כך, חזקה שהוא עובר על רוב העבירות שיבואו לידו” (שם, א). כיוצא בזה, הבזויים פסולים, משום שאם אינם מקפידים על הבושת, לא יקפידו גם על איסור עדות שקר (שם, ה).

155 בקרב האחרונים רווחת ההבחנה שבין ”רשע דחמס”, הנחשד שקרן פוטנציאלי, לבין ”רשע” שפסולו אינו כרוך בחשש מעדות שקר. ראו קצות החושן נב, א: ”הרי דרשע, דאינו פסול משום משקר, אלא דגזירת הכתוב הוא: אל תשת רשע עד [...] דחשוד לדבר אחר אינו חשוד לדבר אחר [...] אבל רשע דחמס [...] פסול משום דחשוד לשקר משום הנאות ממון” (והשוו שו”ת צפנת פענח, ניו יורק, סימן לט: ”דרשע יש בו שני פסולים: משקר דאינו נאמן, וגם לא הוי בגדר עד, דכך גזרה לנו התורה”).

הרשע הוא עובר עברה, בין שהיא עברה על דברי תורה ועונשיה חמורים, ובין שהיא עברה על דברי חכמים. זהו הפסול העיקרי לעדות. "עד החמס" מופיע כטפל וכנלווה לרשע:

עוד יש שם רשעים, שהן פסולין לעדות, אע"פ שהן בני תשלומין ואינן בני מלקות, הואיל ולוקחים ממון שאינו שלהם בחמס – פסולין, שנאמר: כי יקום עד חמס באיש, כגון הגנבים והחמסנים.

הרמב"ם משנה, אם כן, את המדרג הנורמטיבי של פסולי העדות, ומחליף בין הראשוני והמשני, בין העיקר לטפל. יתר על כן: הרמב"ם (עדות, שם, א-ב) נוטל את העיקרון של ההלכה התלמודית ומרחיב אותו. לשיטתו, הגדרת רשע כוללת, מעבר לעוברי עברה, גם את מי שהתנהגותם חריגה מן הבחינה החברתית ומן הבחינה המוסרית:

מי שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ – הרי זה בחזקת רשע, ופסול לעדות מדבריהם [...] לפיכך, אין מוסרין עדות לעם הארץ ואין מקבלין ממנו עדות, אלא אם כן הוחזק שהוא עוסק במצות בגמילות חסדים ונוהג בדרכי הישרים ויש בו דרך ארץ – מקבלין עדותו.

הווה אומר: הרשעות אינה נמדדת דווקא בסטייתו של אדם מדרך המצוות (הממד הדתי). היא מתארת סטייה נורמטיבית חברתית: הליכה בדרך שאינה ישרה והתנהגות שלא כדרך הארץ.

(ב) סייגים והקלות בפסילת רשע

על אף הצגתו של העד הרשע כמייצג הטיפוסי של פסולי העדות, הפסיקה נוטה שלא לפוסלו בנקל. ההנחה היא שעד, שסטייתו חברתית, מזמין אולי יחס של דחייה, אולם עניינית ניתן לסמוך על עדותו יותר משניתן לסמוך על עד חמס. האחרון מועד לשקר על פי מעשיו. לעומתו, עד רשע, אף אם נתפס בעברה – אין כל הכרח שייתפס לשקר.

על רקע זה הבחין חכם ספרדי בן המאה החמש עשרה, ר' יוסף בן חביב, בין "עדות" לבין "נאמנות". ישנם תחומי הלכה שבהם מתבררת עובדה על בסיס נאמנותו של מי שבקי בעובדות הרלוונטיות. אין מדובר כאן בקביעת האמת בבית המשפט על ידי גוף מקצועי ("עדות"), אלא בבירור עובדות שגרתיות, מעשה ידי הדיוט ("נאמנות"). כך למשל בירור עובדות שונות בעניין כשרותו של מזון או בהצהרה של אדם על בנו שהוא בכורו. לעובדות אלו נפקות הלכתית ישירה, אולם בירורן – אינו בגדר "עדות".¹⁵⁶ על כן, עד רשע פסול לעדות בגין סטייתו החברתית. עם זאת, נאמנותו אינה נפגמת, ולכן ניתן להסתמך על דבריו בתחומי הלכה שונים. הקלה נוספת בפסילת רשע מופיעה בפסיקתם של ראשונים ואחרונים. לדבריהם, עברה פוסלת לעדות, דווקא אם נעברה ביודעין וביד רמה.¹⁵⁷ עברה שרבים עוברים עליה ודשים אותה בעקביהם – העובר עליה קשה לכנותו רשע, ועל כן לא יפסל לעדות.¹⁵⁸ אין צריך לומר שהעובר עברה בשוגג או באונס אינו רשע, ולפיכך הוא כשר להעיד.¹⁵⁹

156 ראו נימוקי יוסף, סנהדרין ה, ב מדפי הרי"ף ד"ה "איתמר", הקובע באיסורים: "בעלמא בשאר איסורים, דלא שייך עדות [...] ליכא למיפסליה' (לעד רשע). כיצא בזה, בעדות אשה". ראו קצות החושן, סימן מו, ס"ק יז (על בסיס הנימוקי יוסף); שו"ת ר' עקיבא אייגר (מהדורה תניינא), מז. בעדות אב על בנו (זה בני) – שו"ת יביע אומר, חלק ג, אבן העזר, סימן ג, אות לה.

157 פחד יצחק, מערכת פסולים מן התורה, דף לו, א: "ואינו נקרא רשע, אלא אם כן יודע חומרת האיסור, ומתכוין לעבור על דת".

158 מן הטעם הזה הכשיר ר' עקיבא איגר (רע"א; איזנשטדט-פוזן, 1761-1837) לעדות, אדם המתגלח בתער. ראו שו"ת ר' עקיבא איגר, צו: "דמבואר בש"ע (חושן משפט לד, כד) בראו קושר ומתיר בשבת, ולא הודיעו לו תחילה שאסור, תולין שלא ידע שהיא מלאכה. א"כ י"ל, להשחתה בתער דנתפשט בעו"ה [בעוונותינו הרבים] אצל הרבה, לא חשב שזהו איסור כ"כ, דלא משמע להו לאינשי [שלא משמע להם לאנשים] דאסור [...] וכיון דבאמת פשתה המספחת בזמנינו, גם לאותן הנוהרים בשאר דברים, נדמה להם דאינו איסור כ"כ". העיקרון שעליו מתבסס רע"א מצוי כבר בתשובת רשב"א, חלק ב, קצו: "ואף על פי שיש לבעל הדין לחלוק, ולומר: דאינן משימין עצמן רשעים לפסול עדותן של עכשו, בכך. לפי שזה אינו נודע לכל. ואינו רשע אלא במה שיודע לכל העדים. וכמו שאמרו (ב"מ ה, ב): לא תחמוד דאינשי (לאינשי) בלא דמי משמע להו".

159 שו"ת ריב"ש, יא: "דע שמי שעבר על כל מצות התורה באונס, ואפי' עבד ע"ג [עבודת גילולים, עבודה זרה], שהדין הוא שיהרג ואל יעבור, אם עבר ולא נהרג – לא נפסל לעדות, כיון שעשה כן באונס, ומפני אימת מות נפלד עליו. שהרי אין ב"ד עונשין אותו,

6.2.3. הפסיקה המודרנית: החילוני כרשע

הפסיקה שברורות האחרונים נזקקה מחדש להלכת רשע כפסול עדות. במצב שבו רובם של ישראל אינם שומרי תורה ומצוות – עובר העברה עומד במעמד ביניים: מחד גיסא, הוא סוטה מדרך המצווה. מאידך גיסא, אין הוא סוטה מן הנורמה החברתית והמוסרית המקובלת. האם במצב דברים זה יוגדר עובר העברה – החילוני – "רשע", וייפסל לעדות?

הפוסקים השיבו על שאלה זו בשלוש דרכים, ויש בדרכים אלו כדי להצביע על שלוש גישות באשר לחילוני:

הגישה הראשונה – שמרנית – גורסת שיש להתייחס להלכת "רשע" ככתבה וכלשונה. על פי הפסיקה הקלסית עובר העברות הוא רשע ופסול לעדות, וכך דינו של החילוני בן זמננו.¹⁶⁰

הגישה השנייה – הפוכה – מתייחסת לעקרון ההלכה ולטעמה. הרשע (במשמעו הרחב) פסול לעדות, הואיל ו"אינו נוהג בדרכי הישרים",¹⁶¹ ולפי ש"ירד עד כך" (שם, א; שם, ה) חשוד הוא בכל העברות, לרבות עדות שקר. נבדל ממנו היהודי החילוני, שאף על פי שהוא עובר עברות מן הבחינה הדתית, הוא הולך בדרכי ישרים מן הבחינה המוסרית.

אחד הבולטים המחזיקים בגישה זו הוא הרב יצחק א"ה הרצוג,¹⁶² וכך הוא מציג את הגיונה:

לא במיתה ולא במלקות (סנהדרין ע"ד), דאנוס רחמנ' פטריה, מולנער' לא תעשה דבר (דברים כב, כו). "בעקבותיו, ראו שו"ת מבי"ט, חלק א, קע: "כל מי שעובר באונס, אפי' על עבירות חמורות, לא נפסל לעדות, דלא מיקרי רשע, ומש"ה אין עונשין אותו".
 160 שו"ת אגרות משה, אבן העזר, חלק ד, לב; שו"ת יביע אומר, חלק ח, אבן העזר, סימן ה; פסקי דין רבניים ז, עמ' 175-182 (בהרכב הדיינים יוסף שלום אלישיב, בצלאל זילטי ואליעזר גולדשמידט); משה זילברברג, "עדות של תינוק שנשבה", דברי משפט ג (תשנ"ח), עמ' רלו-רמ.

161 הרמב"ם, משנה תורה, עדות יא, ב: "אין מוסרין עדות לעם הארץ ואין מקבלין ממנו עדות, אלא אם כן הוחזק שהוא עוסק במצות ובגמילות חסדים ונוהג בדרכי הישרים ויש בו דרך ארץ – מקבלין עדותו אע"פ שהוא עם הארץ ואינו לא במקרא ולא במשנה".

162 הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, רבה הראשי השני של ארץ ישראל, נולד בפולין ב-1887. נודע גם בהשכלתו הרחבה וזכה לתואר מטעם אוניברסיטת לונדון. ב-1936, לאחר פטירת הרב קוק, נקרא לשמש רב ראשי, תפקיד שבו כיהן עד פטירתו בירושלים ב-1959.

מכיון שלדאבוננו כ"כ [כל כך] ריבוי גדול מישראל בדורנו [...] בבחינת חפשים פחות או יותר [...] אין נסיעה בשבת ואפילו עישון וכדומה, הוכחה על שקר בבית דין. ואדם אף מסוג זה, הידוע באופן מיוחד לישר ונאמן – מצבו עוד יותר טוב בנוגע לעדותו בבית דין.¹⁶³

רשמית גישה זו נתמכת בהגדרה המצמצמת והמקלה של רשע שתוארה לעיל, ולפיה דרושים שני תנאים להגדרת רשע: האחד – היות העברה שעבר ידועה לכול;¹⁶⁴

163 איתמר ורהפטיג (עורך), "עדותו של מי שאינו דתי בימינו", תחוקה לישראל על-פי התורה, כרך ג, ירושלים: מוסד הרב קוק, יד הרב הרצוג, תשמ"ט, עמ' 232, 238-239. קובץ פסקי דין (ורהפטיג), עמ' קלג, קלט (בהרכב הדיינים עוזיאל, הרצוג וראטה): "יש להתחשב עם העובדה, שבזמן ובמקום שרבתה ופשטה בעוונותינו החופשיות לרגלי סיבות וגורמים כלליים עולמיים, אין עבירות מסוג זה עלולות לחתור תחת נאמנותם של העדים [...] בכגון זה קובעים בהרבה, ההערכה של נאמנותו של העד לפי מסיבות הזמן והמקום, ואם הבית דין קים לו באדם זה שהוא איננו עלול לשקר בשביל הנאה, הרי יש לקבלו כעד כשר". ראו עוד שו"ת זקן אהרן, חלק א, עד; שו"ת משפטי עוזיאל, אבן העזר, סימן נו; אברהם ח' שרמן, "קבלת עדים פסולים בתביעת גירושין, ממונות והכאות", דברי משפט ה (תשנ"ח), עמ' קיד-קיו; הנ"ל, "נאמנותו של מי שאינו שומר תורה ומצוות", נספח למאמר, תחומין יז (תשנ"ז), עמ' 249: "אם נבוא למצות את הדין לחומרא, כי אז חסמנו בפני רוב הציבור היהודי בארץ, ועוד יותר בתפוצות, את האפשרות להעיד [...] לא סביר שהתורה נתכוונה שיהיו רוב עם ישראל פסולים לעדות" (הערת ר"י שביב). לדברים הקרובים לאלו עיינו שו"ת בית יצחק, אבן העזר, חלק א, סימן פט, אות ב: "יש סברא לומר שאנשים אלה שגדלו בין העכו"ם ומחללים שבת וכו' הו"ל כתינוק שנשבה בין העכו"ם [...] ולא חיישינן דמשקרי, דנהי דהו רעים לשמים לא נחשדו להיות רעים לבריות"; שו"ת מהר"ש ענגיל, חלק ח, סימן קכ, דף צט, א.

164 לדרישה לידיעת העברה – הסבר כפול: (א) פסילת העד נחשבת סנקציה וצעד עונשי, ואסור להעניש בלא התראה מוקדמת ובאי-ידיעת העברה. ראו שו"ת זקן אהרן (לעיל הערה 163), שם: "המחללי שבת במדינת אמעריקא שנוהרים יותר בעדות שקר מעון חילול שבת, אין נפסלים לעדות כל זמן שלא הזהירו אותם שנפסלים לעדות". (ב) עברה בידועין נחשבת חמורה יותר, ודווקא העובר עליה בזדון ראוי לכינויו "רשע". עיינו ורהפטיג, תחוקה לישראל (לעיל הערה 163), עמ' 233: "כיון שרוב העם איננו מעלה על דעתו, שבעברות כאלו אדם נפסל מעדות כבי"ד, ועדות שקר כבי"ד בעיניהם חמור מחלול ש"ק [שבת קדש]. והשוו דבריו בשו"ת היכל יצחק, אבן העזר,

והאחר – כוונה עבריינית מצדו.¹⁶⁵ שני התנאים הללו אינם נחלת רוב היהודים שאינם שומרי מצוות.

הגישה השלישית – אמצעית – היא גישתו של הרב אי"ה קוק.¹⁶⁶ פורמלית הוא נוקט את הגישה השמרנית, ולטעמו כל עובר עברה – פסול לעדות. מהותית ומעשית חותר הרב קוק להכשיר את עובר העברה לעדות. לפיכך הוא מערים ערמת תנאים וסייגים לצורך הגדרת רשע:

ראשית, לא די בעדות כללית על כך שהעד "אינו דתי".¹⁶⁷

די"ל [דיש לומר] שראה בו איזה קלות ועבריינות במנהגי ישראל, או במידי דרבנן [בדברי חכמים] או כביטול מ"ע [מצוות עשה], ובשביל כך קורא אותו איננו דתי, ומ"מ [ומכל מקום] איננו פסול לעדות לכך מה"ת [מן התורה] וגם מדרבנן.¹⁶⁸

חלק ב, לא: "שאדם שרחוק מן היהדות והמסורת, אינו מרגיש בחומר האיסורים על פי דת תורה" [תורתנו הקדושה], שחסר לו החינוך וההרגל וההרגש לכך, אבל חיי זנות תועבה הם בעיני רוב בני האדם גם בימינו [...] אלמא דאין מחזיקין שמפני שהוא אוכל נבילות להכעיס הוא חשוד לעבור על איסור עדות שקר, שזוהו אצלם דבר מאוס מצד המוסר האנושי; שו"ת קול מבשר, חלק א, לו (על העובר עבירת גילוח הזקן, בעקבות תשובת רע"א, לעיל הערה 158): "בזמנינו אשר פשתה המספחת בעוה"ר [בעוונותינו הרבים] בהרבה מקומות [...] ואין יודעים גודל האיסור, מסתבר להחשיבם כשוגג ולא נפסול עדותן, אף להקל".

165 ורהפטיג, תחוקה לישראל (לעיל הערה 163), עמ' 232: "לפי שהסתר הפנים גדול כל כך, עד שהם כמעט בבחינת שוגגים"; שו"ת יביע אומר, חלק ח, אבן העזר, סימן ה, אות ו: "שמכיון שבמדינת צרפת רבים מהם לא ידעו ולא יבינו חומר איסור חילול שבת בפרהסיא, הרי הם כתינוק שנשבה בין העכו"ם". ראו לעיל הערה 164 (ב).

166 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, גריבה, לטביה, 1865–ירושלים, 1935. כיהן כרבה הראשי האשכנזי הראשון של ארץ ישראל. ראו שו"ת עזרת כהן, ענייני אבן העזר, מח.

167 באופן אחר: נדרשת עדות מסוימת ומדויקת על עברות שעבר העד, שאם לא כן – העד נותר בחזקת כשרותו. ראו שו"ת דברי חיים, חלק ב, אבן העזר, סימן סד. בעקבותיו, שו"ת יביע אומר, חלק ב, יורה דעה, סימן י.

168 בתשובת המשך (שם, מט) קובע הרב קוק שאם העידו עדות כללית על כך שעד אינו דתי, וכשבאו לפרש ולפרט לא הצביעו על התנהגויות מסוימות המוכיחות זאת – רואים זאת כהכחשה בגוף העדות, "דהוי כחקירות, ואפילו אם ניישב דבריהם, יותר

שנית, סייג ראייתי: אפילו ראה העד התנהגות הנחזית כעבריינית, לא ברור שהיא אכן כזו. למשל ייתכן שאדם נראה אוכל בשר טרפות, ברם הלכה למעשה הבשר כשר; אפשר שאדם נראה יושב בבית קפה בשבת, אך אין הכרח לגזור מכאן כי חילל את השבת.

שלישית, אף אם ברי שאכן נעברה עברה, שיש בה כדי לפסול אדם לעדות, בכל זאת יש הסבורים כי ייתכן שהעד עשה או יעשה תשובה. די בכך כדי שלא להחשיבו רשע.¹⁶⁹

מתברר שתכליתם של סייגים אלו לצמצם עד מאוד את הזיהוי שבין חילוני לרשע. כלומר: גם אם תאורטית כל עובר עברה פסול לעדות, מעשית – ניתן ליישם את הסייגים הללו במקרים רבים, כך שעל פי רוב עדות של מי שאינו דתי – תוכשר.

טוב למינקט את מה שפרשו בפרטיות ולדון בדברים הפרטיים, משגלך אחר הכלל שאינו מסומן".

169 שו"ת עזרת כהן, ענייני אבן העזר, סימן כא. לעומת זאת, רבים גורסים שאין להתחשב באפשרות כזו אם אין עובדות ברורות המצביעות על הרהורי חרטה או על חזרה בתשובה. ראו שו"ת יביע אומר, חלק ג, אבן העזר, סימן ח, אות ז.

פרק 7 הממד הדתי

שני הפרקים הקודמים הציגו תצפית על היהודי החילוני מנקודת המבט הקולקטיבית: הלאומית והחברתית. ניתן היה לראות שתפיסה קולקטיבית "מטהרת" את האדם מעברותיו, בדרכים שונות: ה"לאום" מוגדר באופן אידאי ולא ראלי: "ישראל" הם בנים לאביהם שבשמים, אף שאינם נוהגים מנהג בנים, וכן הלאום שחטא – נותר בן ישראל בכל תנאי. ה"חברה" אמנם מוגדרת באופן ראלי, אך דווקא על רקע זה שינוי הנורמות החברתיות גורר בעקבותיו הגדרה מחדש של מעמד החריג. בחברה שומרת מצוות – עובר העברה הוא חריג חברתי ואינו מן היישוב. בחברה, שרובה אינה שומרת מצוות, עובר העברה אינו חריג ומנקודת המבט החברתית התנהגותו נורמטיבית לגמרי. ניתן לומר שמנקודת המבט הקולקטיבית, הסטטוס ההלכתי של החילוני תואם, במידה מרובה, את הסטטוס הראלי שלו, כפי שהוא נתפס בעיני רוב עדת בני ישראל.

הדיון ביהודי החילוני מן הממד הדתי שלו מוליך לתוצאות שונות. כאן עומד למבחן האדם כאינדיווידואום – מצד אמונתו ומצד מעשיו. בכך יעסוק פרק זה. תחילה נדון בחילוני ה"אידאולוגי" – הלוא הוא ה"אפיקורוס" – הדוחה מעליו את עיקרי האמונה או את חלקם. לאחר מכן נבחן את החילוני ה"פרקטי" – אדם שאינו שומר מצוות, ובראשן השבת, הלוא הוא "מחלל השבת".

שתי הקטגוריות הללו – החילוני האידאולוגי והחילוני הפרקטי – מניחות בהגדרתן עובדה. בנקודת המוצא שלהן הן באות לתאר את מידת הסטייה – האמונית והנורמטיבית – כעובדה, בלי להתייחס יתר על המידה לנסיבות או לעילות שגרמו לסטייה. ואולם ברי כי החילוני המודרני מתפתח במציאות שונה לחלוטין מזו שעל רקעה צמח החילוני בעולם היהודי הישן. הנסיבות והעילות הרווחות, המניעות את החילוני המודרני, מחייבות דיון בקטגוריה נוספת – "תינוק שנשבה". קטגוריה כזו, ביסודה, אינה תיאורית. היא ביקורתית ומבקשת להתחקות על שורשי העובדות: מה הביא לחריגה מן הדרך הדתית? האם יש

לחריגה זו צידוקים? תשובות על שאלות אלו הן חיוניות ביותר לקביעת המעמד של החילוני בן זמננו.

7.1. אפיקורוס¹⁷⁰

7.1.1. ספרות חז"ל

(א) ספרות התנאים

בספרות התנאים מופיע האפיקורוס בשתי רשימות: אחת, כוללת מי שהם כופרים בעיקרי אמונה שונים, ועל כן אין להם חלק לעולם הבא.¹⁷¹ הרשימה האחרת, של הנידונים בגיהנום, מגוונת יותר והיא כוללת מלבד כופרים ("מינים, משומדים", ומי "שכפרו בתורה [...] ושכפרו בתחיית המתים"), גם גורמים בעייתיים מן הבחינה החברתית ("מסורות" – משתפי פעולה עם גורמים עוינים, וכן מי "שפורשים מדרכי ציבור").¹⁷² המכנה המשותף הרחב של הרשימה השנייה מלמד אולי על כך שכופר, לרבות אפיקורוס, אינו רק סוטה אמוני אלא הוא גם חריג חברתי.

170 "אפיקורוס" (ויש שכותבים "אפיקורס") הוא מי שכופר בכריאה ובהשגחה, בדומה לאפיקורוס הפילוסוף היווני. ראו למשל דבריו של ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי, מאמר ה, כ (מהדורת י' אבן-שמואל, תל אביב, תשל"ז, עמ' רכד): "הכופרים המחזיקים בדעת אפיקורוס היווני, הסובר כי כל הדברים באים אך ורק במקרה, הואיל ואין כוונת מכוון ניכרת בהם; הרמב"ם, מורה נבוכים, חלק ג, יז (מהדורת קאפח, עמ' שח). לחלופין, אפשר שזהו כינויו של מי שנוהג בהפקרות. ראו פירוש המשנה לרמב"ם, סנהדרין י, א (מהדורת קאפח, ירושלים, תשל"ז, עמ' קמ): "ומלת אפיקורוס, היא מלת ארמית ענינה ההקלה והזלזול בתורה או בחכמי התורה, ולפיכך מניחים שם זה כסתם על מי שאינו מאמין ביסודות התורה או מבזה את החכמים או איזה תלמיד חכמים שיהיה או רבו". לסיכום נרחב של הלכות הנוגעות לאפיקורסים עיינו חיים ה' כהן, "דינם של אפיקורסים", מבחר כתבים, תל אביב: בורסי, תשנ"ב, עמ' 127.

171 משנה, סנהדרין י, א: "אלו שאין להם חלק לעולם הבא – האומר: אין תחיית המתים מן התורה ואין תורה מן השמים ואפיקורס".

172 תוספתא, סנהדרין (מהדורת צוקרמנדל, יג, ה, עמ' 434): "ה'מינין והמשומדים והמסורות ואפיקורסין ושכפרו בתורה ושפורשין מדרכי ציבור ושכפרו בתחיית המתים [...] גיהנם נינעלת בפניהם ונידונין בה לדורי דורות".

(ב) ספרות האמוראים

האמוראים שבארץ ישראל, ובעקבותיהם האמוראים שבבבל, הגדירו בהגדרות שונות את האפיקורוס.¹⁷³ המשותף לכולן הוא אי-עמידה בחובת המשמעת והכבוד לחכמים ולדבריהם. המבזה אותם או את תורתם – הריהו אפיקורוס. בתלמוד מודגם הביזיון בדרכים שונות: מי שרואה בחכמים אנשים אנוכיים וחסרי תועלת, למשל אלו האומרים: "מה הועילו לנו חכמים? והלא לעצמם ולטובתם הם עוסקים בתורה!"¹⁷⁴ או מי שקובל על פסיקתם של חכמים, שחומרות ואיסורים יש בה, והקלות והיתרים אין בה.¹⁷⁵ כיוצא בזה, מי שנוהג חוסר כבוד ברבו, כגון שקורא לו בשמו וללא תוארי כבוד.¹⁷⁶

ההגדרות שלעיל נובעות מתפיסת סמכותם של חכמים כעיקר מעיקרי האמונה. חובת הציות והכבוד לחכמים, מעבר למשמעותה הממסדית והחברתית, היא גם בעלת משמעות דתית. חכמים נחשבים מתווכים שבין ה' לעמו, ורואים אותם כמוסרים המוסמכים של תורת ה' וכממשיכיה.

173 סנהדרין צט, א. בעקבות ההגדרות התמציתיות והעקרוניות של חכמי א"י – רבי ורבי חנינא, מחד גיסא, רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי, מאידך גיסא – באות ההגדרות המפורטות והציוריות של אמוראי בבל (רב יוסף, אביי ורבא ועוד), ראו בהערות הבאות.

174 שם: "אמר רב יוסף: כגון הני דאמרי: מאי אהנו לן רבנן? לדידהו קרו, לדידהו תנו" [כגון אלו שאומרים: מה הועילו לנו חכמים? לעצמם קראו, לעצמם שנו].

175 שם: "רבא אמר: כגון הני דבי בנימין אסיא, דאמרי: מאי אהני לן רבנן? מעולם לא שרו לן עורבא, ולא אסרו לן יונה" [כגון אלו שבבית בנימין הרופא, שאומרים: מה הועילו לנו חכמים? מעולם לא התירו לנו עורב (באכילה), ולא אסרו לנו יונה (באכילה)].

176 שם: "אמר ליה אביי: [...] כגון דיתיב קמיה רביה ונפלה ליה שמעתא בדוכתא אחריתי, ואמר: הכי אמרינן התם. ולא אמר הכי אמר מר". [כגון שיושב לפני רבו ונפלה לו שמועה (הלכה) במקום אחר, ואמר: כך אומרים שם. ולא אמר כך אמר מר (כינוי כבוד)]. רב נחמן אמר: זה הקורא רבו בשמו."

7.1.2. הרמב"ם¹⁷⁷

הרמב"ם, בעקבות ספרות חז"ל, מגדיר את האפיקורוס במגוון הגדרות, המשתנות כנראה על פי ההקשר ההלכתי שבו הן מופיעות. לפי הגדרה אחת האפיקורוס הוא הכופר בעיקרי אמונה:

שלשה הן הנקראים אפיקורסין: האומר שאין שם נבואה כלל, ואין שם מדע שמגיע מהבורא ללב בני האדם, והמכחיש נבואתו של משה רבינו, והאומר שאין הבורא יודע מעשה בני האדם [...] [דינם הוא שאין להן חלק לעולם הבא, אלא נכרתים ואובדין, ונידונין על גודל רשעם וחטאתם לעולם ולעולמי עולמים].¹⁷⁸

אף שמדובר כאן בכפירה מסוגים שונים, המכנה המשותף להם הוא הכחשת הקשר שבין הבורא לבני האדם, בין באמצעות נבואה ובין באמצעות ידיעה

177 הגדרותיו של הרמב"ם הן הבסיס לפסיקתם של פוסקים הבאים בעקבותיו. ראו למשל שולחן ערוך, יורה דעה קנח, ב (בדומה למשנה תורה, הלכות רוצח ושמירת הנפש ד, י ולהלכות עדות יא, י). לעומת זאת, בשולחן ערוך, אורח חיים שלד, כא ("האפיקורסים, דהיינו האדוקים בעבודת כוכבים"), נפסק להבדיל מן הרמב"ם, משנה תורה, הלכות יסודי התורה ו, ח ("מפני שאינו מאמין בקדושת השם").

178 משנה תורה, הלכות תשובה ג, ו-ח. הגדרה זו היא הרווחת ברמב"ם. ראו משנה תורה, הלכות שחיטה ד, יד: "ישראל מומר לעבירה מן העבירות שהיה מומחה – הרי זה שוחט לכתחלה, וצריך ישראל כשר לבדוק את הסכין [...] ואם היה מומר לעבודה זרה [...] או אפיקורוס והוא הכופר בתורה ובמשה רבינו, כמו שביארנו בהלכות תשובה, הרי הוא כעכו"ם ושחיטתו נבלה"; משנה תורה, הלכות רוצח ושמירת הנפש ד, י: "המינים [...] או העושה עבירות להכעיס [...] והאפיקורוסים, והן שכופרין בתורה ובנבואה, מישראל, מצוה להרגן, אם יש בידו כח להרגן בסייף בפרהסיא הורג, ואם לאו יבוא עליהן בעלילות עד שיסבב הריגתן". ובדומה, במשנה תורה, הלכות עדות יא, י: "המוסרין והאפיקורוסים והמומרים – לא הצריכו חכמים למנותן בכלל פסולי עדות שלא מגו אלא רשעי ישראל, אבל אלו המורדין הכופרין פחותין הן מן העכו"ם, שהעכו"ם לא מעלין ולא מורידין ויש לחסדיהן חלק לעולם הבא, ואלו מורידין ולא מעלין ואין להן חלק לעולם הבא"; משנה תורה, הלכות ממרים ג, א: "מי שאינו מודה בתורה שבעל פה אינו זקן ממרא האמור בתורה, אלא הרי זה בכלל האפיקורוסים ומיתתו בכל אדם".

(ידיעת האדם את הבורא וידיעת הבורא את מעשה בני האדם). המכחישים קשר
כזה מאבדים את זכותם או את כוחם לחיי עולם.

בהלכה אחרת שברמב"ם נוסף לרשימת הכופרים שלעיל אפיקורוס מסוג אחר:
מי "שאינו מאמין בקדושת השם". זהו אדם המתייחס לתורה ולשמות המוזכרים
בה, כדבר חולין ולא כדבר שבקדושה. על כן, כתבי קודש שנכתבו על ידו – לא
חלה עליהם קדושה.¹⁷⁹

הכפירה האמונית-האידיאולוגית עלולה להתפתח לכפירה מעשית. האפיקורוס
המעשי הוא מי שעובר עברה בזדון ולהכעיס:

והאפיקורסים הם התרים אחר מחשבות לבם בסכלות דברים
שאמרנו, עד שנמצאו עוברים על גופי תורה להכעיס, בשאט
בנפש ביד רמה, ואומרים שאין בזה עון.¹⁸⁰

ועדיין, הן האפיקורוס האמוני והן זה המעשי, כופרים בינם לבין בוראם. ברם, יש
שכפירתם גולשת מהם והלאה אל החברה שבתוכה הם יושבים;¹⁸¹ יש שזו כפירה

179 כתבי הקודש שכתבם ישראל בקדושה – אסור לשרפם או לאבדם, "אבל אפיקורוס
ישראל שכתב ספר תורה – שורפין אותו עם האזכרות שבו, מפני שאינו מאמין
בקדושת השם ולא כתבו לשמו, אלא שהוא מעלה בדעתו שזה כשאר הדברים, והואיל
ודעתו כן לא נתקדש השם" (משנה תורה, הלכות יסודי התורה ו, ח). בהמשך הלכה
זו קובע הרמב"ם כי מעמדו של אפיקורוס, לעניין זה, נחות יותר ממעמדו של גוי (!):
עובר כוכבים שכתב את השם – גונזין אותו. לעומת זאת אם כתבו אפיקורוס – מצווה
לשרפו, "כדי שלא להניח שם לאפיקורוסים ולא למעשיהם" (והשוו עדות יא, י: "אלו
המורדין הכופרין פחותין הן מן העכו"ם"). ליישום מודרני של הלכה זו ראו שו"ת יביע
אומר, חלק ד, יורה דעה, סימן כא (ג) (דינם של שטרות כסף שהודפסו עליהם פסוקים).
180 משנה תורה, הלכות עבודת כוכבים ב, ה. לפי הרמב"ם, שם, נוקטים סנקציות חריפות
כנגד אפיקורוסים כאלה: "ואין מקבלים אותם בתשובה לעולם [...] ואסור לספר עמהן
ולהשיב עליהן תשובה כלל".

181 הרב יואל בן-נון, "קהל שוגג": חילוניים וחילוניות בהלכה, אקדמות י (תשס"א), עמ'
237, סבור שמאפיין זה הוא הדומיננטי על פי הרמב"ם. על כן דווקא מי שהתנהגותו
חריגה (חברתית ולאומית) ויש בה משום פרישה מדרכי ציבור – יוגדר אפיקורוס
(הרמב"ם, הלכות תשובה ג, יא: "הפורש מדרכי צבור ואף על פי שלא עבר עבירות אלא

פומבית – בדלנית פסיבית: האפיקורוס פורש מדרכי ציבור ונמנע להשתתף בפעילויות פומביות: התכנסויות בבתי כנסת ובבתי מדרש, אירועים חגיגיים במועדות ועוד.¹⁸² פעמים שהכפירה הפומבית היא אקטיבית ומזיקה: "שהיו מצירים לישראל ומסירין את העם מאחרי ה'". האחרונים נידונים לאבדון בירי אדם,¹⁸³ ועל כן מתפללים על אבדנם בברכת המינים שבתפילת העמידה.¹⁸⁴ מתברר שלא כל האפיקורסים שווים,¹⁸⁵ ומדובר כנראה בדרגות שונות של אפיקורסות (ושמא יש ביניהן קשר התפתחותי). בכל תחום הלכתי נידונה ההגדרה

נבדל מעדת ישראל ואינו עושה מצות בכללן ולא נכנס בצרתן ולא מתענה בתעניתן אלא הולך בדרך ברכו כחד מגויי הארץ וכאלו אינו מהן". מכאן שיש להוציא מהגדרת אפיקורוס את עוברי העברות בני זמננו, שהם רובו של ציבור. דבריו צריכים עיון, שכן המאפיין החברתי-לאומי הוא רק אחד המאפיינים, והוא נאמר כלפי הלכות מסוימות שנפקויותיהן חברתיות-לאומיות, בהתאם. לעומת זאת כלפי הלכות אחרות יש להתחשב במאפיינים האחרים של אפיקורוס, המתאימים לאותן ההלכות.

182 "כל הפורשין מדרכי צבור, והם האנשים שפרקו עול המצות מעל צוארן, ואין נכללין בכלל ישראל בעשיית המצות ובכבוד המועדות ושיבת בתי כנסיות ובתי מדרשות; אלא הרי הן כבני חורין לעצמן [כשאר האומות], וכן האפיקורוסין [והמומרים] והמוסרין – כל אלו אין מתאבלין עליהן, אלא אחיהם ושאר קרוביהם לובשין לבנים ומתעטפים לבנים ואוכלים ושותים ושמים, שהרי אבדו שונאיו של הקב"ה, ועליהם הכתוב אומר הלא משנאיך ה' אשנא" (הרמב"ם, הלכות אבל א, י).

183 "המוסרים והאפיקורוסין מישראל היה דין לאבדן ביד ולהורידן עד באר שחת מפני שהיו מצירים לישראל ומסירין את העם מאחרי ה'" (הרמב"ם, הלכות עבודת כוכבים י, א). גם בהלכה זו נחות מעמדו של אפיקורוס יותר ממעמדו של מי שהוא בן לשבעת העממים, שכן האחרון "לאבדו בידו או לדחפו לבור וכיוצא בזה – אסור, מפני שאינו עושה עמנו מלחמה".

184 "בימי ר"ג [רבן גמליאל] רבו האפיקורוסין בישראל והיו מצירים לישראל ומסיתין אותן לשוב מאחרי השם, וכיון שראה שזו גדולה מכל צרכי בני אדם עמד הוא ובית דינו והתקין ברכה אחת שתהיה בה שאלה מלפני השם לאבד האפיקורוסין, וקבע אותה בתפלה, כדי שתהיה ערוכה בפי הכל" (הרמב"ם, הלכות תפילה ונשיאת כפים ב, א).

185 על ניסיונות שונים לתאם בין הגדרותיו השונות של הרמב"ם, ראו כסף משנה, עבודה זרה ב, ה; לחם משנה, תשובה ג, ז; ר"י קאפח, משנה תורה, ספר המדע, עמ' סזו. לדעת ר"י קאפח, שם, עמ' תרי, ישנם כמה סוגי "אפיקורסים". יש מי שכופר בבריאה ובהשגחה, ויש על שם "אפיקורוס" הפילוסוף היווני, ויש מי שהתנהגותו מופקרת

המתאימה לאותו התחום, ולא הרי האפיקורוס החברתי שאין מתאבלים עליו ואף מאבדים ומורידים אותו (הלכה בעלת נפקות חברתית) כהרי האפיקורוס האמוני שאין לו חלק לעולם הבא, ושמות שנכתבו על ידו אינם קדושים (הלכה בעלת נפקות דתית).

7.1.3. הפסיקה המורדנית

השלכתן של הלכות אפיקורוס על חילוני בן זמננו אינה סבירה. לא סביר שרובו של ציבור "שעוברים על גופי תורה" ו"פורקים עול המצוות מעל צווארן" – "אסור לספר עימהן", ואין מתאבלים עליהם אלא שמחים במותם. בוודאי שאי אפשר להעלות על הדעת תפילה להשמדתם של עוברי העברה (ברכת המינים), וקל וחומר שאין להרהר ביישום "דין לאבדן ביד ולהורידן לבאר שחת"¹⁸⁶ על הציבור החילוני. אכן, הפוסקים המרכזיים בני זמננו החילו את הלכות אפיקורוס במשורה. יש מהם שדחו עקרונית את תחולת האפיקורוס בזמננו, ויש מהם שסייגו את התחולה, תוך כדי שהם מקבעים אותה במצבים קיצוניים בלבד.

(א) דחייה עקרונית של מושג האפיקורוס

שניים מגדולי הפוסקים בא"י, במחצית הראשונה של המאה העשרים, גרסו שאין להחיל על חילוני בן זמננו קטגוריה של אפיקורוס. לטעמם, קטגוריה זו נדחית באופן עקרוני.

(המבזה ת"ח וכשאר הגדרות שבתלמוד) ומכונה "אפיקורוס" מלשון "הפקר". לשימוש בהבחנה שבין ההגדרות כלפי חילונים שבזמננו, ראו שו"ת ציץ אליעזר, חלק י, סימן מא: "אבל ברור וידוע שתשובה מועילה לכל עוברי עבירות ובכל זמן, ואף לכאלה שקצצו עידן ועידנין בנטיעות ובאים לחזור בעת שנפשם כבר דועכת [...] ואף על פי שפסק רמב"ם בפ"ב מה' ע"ז ה"ה דהאפיקורוסים מישראל אינן כישראל לדבר מן הדברים ואין מקבלים אותם בתשובה לעולם [...] כבר כתב הכ"מ בה' תשובה שם שזהו דוקא באפיקורוסין שמחשבתם לעכו"ם התרים אחר מחשבות לבם בסכלות דברים (שמונה רמב"ם שם בה' ע"ז) עד שנמצאו עוברים על גופי תורה להכעיס בשאט נפש ביד רמה ואומרים שאין בזה עון וכמו"ש רמב"ם שם, אבל אותם סוג האפיקורוסין שמונה רמב"ם שם בה' תשובה מקבלין אותם כשחורין".

(א.1) הרב אברהם ישעיהו קרליץ: החזון איש¹⁸⁷

כפירה היא אנטיטוזה לאמונה. על כן יש להגדירה על רקע העמדה האמונית המתקיימת בה בעת. לפיכך, בנסיבות שבהן האמונה רופסת גם הכפירה קלושה. לדעת החזון איש אפיקורוס הוא מי שכופר באופן עמוק ומודע. כפירה כזו תיתכן רק כאשר היא עומדת כנגד א־לוהות גלויה ומוכחת (נסים וכת קול). כשהא־לוהות נסתרת ומעורפלת, גם הכפירה, בהתאם, אינה חמורה, ואין היא גוררת סנקציות חריפות:

ונראה דאין דין מורדין [ולא מעלין]¹⁸⁸ אלא בזמן שהשגחתו ית' [ברך] גלוי'ה, כמו בזמן שהיו נסים מצויין ומשמש בת קול, וצדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לעין כל, והכופרין אז הוא בנליזות מיוחדת בהטיית היצר לתאות והפקרות, ואז היה ביעור רשעים גדרו של עולם [...]. אבל בזמן ההעלם שנכרתה האמונה מן דלת העם – אין במעשה הורדה גדר הפרצה אלא הוספת הפרצה, שיהי'ה] בעיניהם כמעשה השחתה ואלמות ח"ו וחס וחלילה; וכיון שכל עצמנו לתקן, אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון, ועלינו להחזירם בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן אורה במה שירינו מגעת.¹⁸⁹

מסקנת החזון איש ברורה: היחס העוין לכופרים ("לא מעלין") מתחלף ביחס אוהב לחילוני בן זמננו: "עלינו להחזירם בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן אורה". העילות למסקנה זו מורכבות. העילה האחת היא מהותית: הכפירה המודרנית

187 נולד בקוסוב שבליטא ב-1878. ב-1911 הוציא לאור את הכרך הראשון של ספרו ההלכתי-עיוני חזון איש. ב-1920 עבר לוויילנה והיה מקורב לר' חיים עוזר גרודז'ינסקי, מחשובי הפוסקים דאז. ב-1933 עלה ארצה וקבע את ביתו בבני ברק. עד מהרה הפך למנהיג הרוחני של הציבור הליטאי-ישיבתי בארץ. היה מראשי הציבור החרדי בכלל, אף שמעולם לא נשא בשום תפקיד רשמי, רבני או ציבורי. נפטר בבני ברק ב-1953.

188 דין זה מופיע כסנקציה קשה כנגד עוברי עברה חמורה (מורידים אותם לבור ואין מעלים אותם ממנו). משמעו כי ניתן להסב להם נזק, ואולי אף לגרום למותם. ראו למשל תוספתא, בבא מציעא ב, לג (מהדורת ליברמן, עמ' 72).

189 יורה דעה, סימן ב, אות טז.

אינה בדרגת החומרה של הכפירה הקלסית. הכפירה הקלסית מתקיימת במציאות שבה האמונה חזקה, כמעט חושנית, בשל נסים גלויים או בגין יחס שמימי מיוחד שלו זוכים צדיקי הדור. המציאות המודרנית נעדרת גילויי שכונה, ועל רקעה הכפירה אינה מרד אלא טעות ושגגה.¹⁹⁰ העילה האחרת ליחס הסלחני והמפויס היא טקטית: תכלית היחס השלילי כלפי הכופר היא קונסטרוקטיבית – לתקן ולגדור פרצה.¹⁹¹ בעת המודרנית, יחס עויין כלפי הכופר עלול להשיג תוצאות הפוכות – הוספת הפרצה. על כן עדיף יחס אוהב ומאיר פנים.¹⁹²

(א.2) הרב אברהם יצחק הכהן קוק

הרב קוק, בדומה לחזון איש, סבור שאפיקורוס הוא מי שכופר מתוך החלטיות, דרון ועזות פנים. שונה היא הכפירה בת זמננו, הנובעת מחולשת הדעת ומספקנות:

ולענין דינא. דע, שאע"פ שאיסור גמור וחולי רע הוא, אפי' [לן] מי שמשתפק ומהרהר על דברי האמונה השלמה, מ"מ [מכל מקום] לא מצינו ששנו חז"ל דין אפיקורוס, כ"א [כי אם] על הכופר,

190 רביצקי (לעיל הערה 22), עמ' 230, מכנה את הפער שבין העת המודרנית לעת העתיקה "תמורה מטפיזית וקוסמית". נראה שמדובר, בעיקר, בתמורה תודעתית שהנסיבות החיצוניות (מטפיזית וקוסמית) גורמות אותה. זהו הרושם המתקבל מדברי החזון איש בהמשך דבריו, שם, אות כח: "ועוד יש בזה [בהגדרת אדם ככופר] שלא יהי' אנוס [...] דאין רשאין לשנאתו אלא אחר שאינו מקבל תוכחה [...] כי אצלנו הוא קדם תוכחה שאין אנו יודעים להוכיח, ודיינינו להו כאנוסיין".

191 החזון איש אינו מבטל את מעמד הכופר, אלא מקהה את חריפותו. כך משמע משני טעמים: ראשית, מרכז הכובד של דבריו אינו העילה המהותית אלא העילה הטקטית. שנית, דבריו מחייבים את שינוי היחס המעשי כלפי הכופר, ברם אין בהם משום שלילה עקרונית של הגדרת הכופר.

192 הצעתו החדשנית של החזון איש לשנות את הלכת הכופר בהתאם לשינוי הנסיבות מתקבלת בביקורת, אם כי מעודנת: "דבריו עומדים בניגוד להלכות הפסוקות בזה ברמב"ם ובשולחן ערוך וכן ביתר הפוסקים שפסקו את דינם בלי שום תנאי והגבלת זמן ועת, ולמרות שגם המה חיו כבר בזמן ההעלם, שבת קול כבר לא היה משמש, והשגחתו ית' כבר לא היתה גלויה, כמו בזמן שהיו נסים מצויין, וצדיקי הדור ג"כ לא היו כבר תחת השגחה פרטית הנראית לעין כל, אבל בכל זאת ראויים דברים אלה להשמע כאשר יצאו מפי בעל סמכא כ"כ גדול כהחזו"א וצ"ל". ראו שו"ת ציץ אליעזר, חלק ח, סימן טו; שם, קונטרס משיבת נפש, פרק ה, ט.

דהיינו המחליט להפך [...] וכיון שכן, מי שמעיז פנים לאמר שהוא כופר בביור, הרי הוא רשע מוחלט, שבצדק היה ראוי לדונו בכל הדינים המפורשים, ואין כאן טענת לבו אונסו כלל.¹⁹³

יסודה של הכפירה המודרנית – בספקנות. הספק נובע מיחסיות ההכרה האנושית בכלל (כך על פי התפיסה הקנטיאנית הגורסת שכל ההכרות האנושיות הן "סובייקטיביות ייחוסיות"). הווה אומר: מן הבחינה המנטלית, הכופר אינו עומד כנגד אמת וראייה, ואף אינו נוקט עמדה החלטית אלא עמדה ספקנית.¹⁹⁴ כך גם מן הבחינה הנורמטיבית. התנהגותם של הכופרים אינה סטייה חדה מנורמות מקובלות ("דרכי ציבור"), ועל כן יש לראותה כמעשה שוגג ולא כפעולת זדון:

הפורשים מדרכי ציבור שבזמן הזה, לאו פורשים מדרכי ציבור גמורים הם, אלא מעשה תקופת ההתבוללות בידם [...] שוגגים הם הצעירים המתרפקים על אהבת האומה וחפץ תחייתה, כשהם מתרחקים ממקור חייה ברעיון ובדרכי החיים, וחלילה לנו לדון את השוגג כמזיד.¹⁹⁵

(ב) סיוג הגדרת האפיקורוס וצמצומה

(ב.1) ר' עזריאל הילרסהיימר¹⁹⁶

המגמה לצמצם את תחולת הלכות האפיקורוס רווחה כבר במאה התשע עשרה בגרמניה. מגמה זו מבוססת על חזקת הכשרות של אדם מישראל (כפרט) והיא

193 אגרות ראי"ה א, עמ' כ-כא. זוהי עמדה הלכתית ולא רק הגותית (ולענין דינא). והשוו כהן (לעיל הערה 170), עמ' 150, שלדבריו יגע ולא מצא ביטוי לגישה זו בפסיקותיו של הרב קוק.

194 אגרות ראי"ה, א, עמ' מד (לרב שמואל אלכסנדרוב). עיינו בן נון (לעיל הערה 181), עמ' 260.

195 "על במותינו חללים" (אגרת לסופר א"ז רבינוביץ), בתוך: אלישע אבינר ודוד לנדאו (עורכים), מאמרי הראייה, ירושלים: נחלה, תשמ"ד, עמ' 92.

196 נולד ב־1820 בהלברשטט, גרמניה, ונפטר ב־1899 בברלין. בשנים 1851-1869 כיהן כרב וכראש ישיבה בקהילת אייזנשטדט בהונגריה. משם נקרא לכהן כרב הקהילה החרדית

מוצדקת על רקע הצורך ללמד זכות וסנגוריה על ישראל (כעם).¹⁹⁷ ר' עזריאל, בתשובה הבאה, מדגיש כי מגמה זו ראויה כאשר התנהגותו של עובר העברה אינה אידאולוגית, ואז נגדירו עובר עברה לתיאבון (ולא להכעיס).¹⁹⁸ התשובה

197 "עדת ישראל" בברלין. שם הקים את בית המדרש לרבנים ב-1874. לימים נקרא בית המדרש על שמו, ובין בוגריו דורות של רבנים, חוקרים ומנהיגים. שיטתו החינוכית גרסה שילוב שבין תורה לחוכמה ("בכל דרכיך דעהו"). תשובותיו כוללות גם דיונים הלכתיים בשאלות הנובעות מן המפגש שבין היהודי שומר המצוות לבין המודרנה. לעומת האמור כאן השוו רביצקי (לעיל הערה 22), עמ' 224: "אמת, בעלי ההלכה הקפידו להקיף זאת בסייגים רבים מכל עבר: רבים מהם פסקו כי מדובר דוקא בכופר ולא בספקן; דוקא במורד אקטיבי בתורה, ולא במי שגדל מתחילה בלי תורה; דוקא בעבריין המתריס מתוך עקרון ('להכעיס'), ולא באדם שרק נכנע ליצרו ('לתאבון'); וכיוצא באלו הגבלות אחרות. אך כל ההגבלות האלה [...] לא נועדו לעורר אחווה והתחברות, אלא רק למנוע שנאה ואלימות."

198 להבדיל מן הרפורמים, שעברותיהם מכוונות ורקען אידאולוגי, ועל כן פקעה חזקת הכשרות שלהם. ברוח זו, כנגד הרפורמים, פסקו כמה משיבים באותה תקופה. ראו שו"ת יהודה יעלה, חלק א, אורח חיים, סימן ו (רבי יהודה אסאד, הונגריה, 1794-1866); ראו עליו להלן הערה (247): "כי קמו אנשי בליעל מקרב אחינו רבנים שונים. אפיקורסים ומינים [...] בעיר ברוינשווייג במדינת אשכנז [...] [הכוונה לאסיפת הרבנים הרפורמים הראשונה בגרמניה, בראונשווייג, 1844] חובה ומצוה מוטל עלינו ועל כל מי אשר בשם ישראל יכונה ויראת ד' נוגע בלבבו, לקרוא רדיפה מלא לבטל המעוררים ומנקפים נגד הדת תוה"ק אשר הנחילנו ד' מסיני [...] ועתה מי לה' אלינו"; מהר"ם שיק, אורח חיים, שה: "באפיקורסים הללו, שיצאו מכלל הדת וקבצו ואספו להם כת בפני עצמם [...] אם כן זרעם ספק ממזרים ואין לנו להתערב עמהם אפילו אם יחזרו בהם ויקבלו את דת האמת. וכיון שבררנו שדינם כגוים, גם כן אסור להתפלל בבית התפילה שלהם". כך קבעו גם כמה פוסקים בדור האחרון. ראו למשל שו"ת ציץ אליעזר טו, נב: "שבמקרה הרחוק ביותר יתכן שנישאו הזוג זל"ז גם בנשואין ריפורמיים אצל רביי [...] ואם כן אפילו במקרה רחוק זה אין לחוש לקדושתן ולנשואין כאלה"; שו"ת יביע אומר, חלק ז, אורח חיים, כב (חריתת שמו של בית כנסת רפורמי בלוח תורמים): "וכיו"ב פסק הרמב"ם [...] אפיקורוס ישראל שכתב ס"ת שורפים אותו עם האזכרות שבו, מפני שאינו מאמין בקדושת ה', ולכן מצוה לשורפו ולבערו מן העולם כדי שלא להניח שם לאפיקורוסים ולא למעשיהם [...] וא"כ איך יעלה על הדעת להתיר לחרות שמות בתי הכנסת של הריפורמים בעט ברזל ועופרת, ולהשאיר להם שם עולם שלא יכרת"; שו"ת יביע אומר, חלק ד, יורה דעה, כא; שו"ת קול מבשר, חלק ב, יז.

עוסקת במוהל ששומר מצוות באופן חלקי, וכמו כן מבזה את הרב המקומי. השאלה היא אם יש לפסול מילתו של מוהל כזה כאפיקורוס:

וכ'תב] מר, שיש לחשוש שהוא אפיקורס, נפלאה היא בעיני ג"כ, למה נוציא איש ישראל מחזקתו בעוד לא ראינוהו מחלל שבת בפרהסיא, ועושה כן להכעיס ולא לתאבון [...] כי ההולכים אחר פלוספיא שלהם בעו"ה [בעוונותינו הרבים] לא מלין את בנייהם כמו הרעפארמער [הרפורמים], אבל כל שקיים הברית, אף כשאוכל ח"ו נבילות וטריפות, יש להחזיק שעושה כ"ז לתאבון, ולבו עוד לא מש מתוה"ק; ואשרי למי שלומד לנגוריא [צ"ל: סנגוריא] לפני אב הרחמן על בניו בני בחוניו כנודע, והמבזה ת"ח הוא רק כשמבזה כל מילתא דרבנן [...] אבל המבזה איש פרטי חייב רק נידוי ואינו אפיקורס [...] וכש"כ המוהל הזה אשר חולק על הרב בדין וחישוב לעשות מצוה, אם כי לא נכון הדבר, מ"מ חלילה לקרותו אפיקורס.¹⁹⁹

העקרונות שעליהם סומך המשיב ברקע התשובה הם חזקת כשרות ("למה נוציא איש ישראל מחזקתו") ולימוד סנגוריה על ישראל ("ואשרי למי שלומד סנגוריא לפני אב הרחמן"). על בסיס עקרונות אלו מוצג המוהל כעובר עבירות לתיאבון ("יש להחזיק שעושה כ"ז לתאבון"). כמו כן, ביזויו את החכם נידון כמעשה שאינו שיטתי אלא אקראי, כביכול נעשה המעשה כנגד איש פרטי ושלא כנגד מוסד.

199 שו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר, חלק א, יורה דעה, סימן רל. לתשובה דומה עיינו שו"ת מלמד להועיל, חלק ב, יורה דעה, סימן פ (דוד צבי הופמן, וורבו, הונגריה, 1843-ברלין, 1921. כיהן כראש בית המדרש לרבנים ע"ש הרב הילדסהיימר): "וא"כ, גם לענין אפיקורוס אין להחליט שכל מי שנקרא אפיקורוס הוא אפיקורוס גמור, דלהוי כמומר לכה"ת [לכל התורה] כולה, וצריכין אנו ללמד זכות עליו עכ"פ [על כל פנים], שתהא מילתו כשרה בשעת הרחק".

(ב.2) הרב עובדיה יוסף

המשיב מתנגד בתשובתו ליחס אפיקורסות למי "שמניח לאשתו ללכת בגילוי שער, הרי מראה שאינו מדקדק במצות התורה, והוי בכלל אפיקורוס":

שחלילה לחשדו באפיקורסות, כשרואים אותו שמתנהג ביראת שמים, והוי בכלל חשד בכשרים שהזהירונו חז"ל ע"ז [...] אלא גם לעשותו שאינו מדקדק במצות, אין כל הכרח, כל זמן שיש לנו אפשרות לדונו לכף זכות, שאין אשתו שומעת לקולו. ומה יוכל לעשות כשהיא נותנת כתף סוררת, ובפרט כשיש לו ממנה בנים קטנים, ורמו בהו טפלי ומוטלים עליהם הטף (לגדלם).²⁰⁰

לדעת הרב יוסף, הגדרת "אפיקורוס" אינה דווקנית. ייתכן שאדם או אשתו לא יקפידו על קיומה של הלכה מסוימת, ולא נראה אותם אפיקורסים. המבחן אינו מבחן ההתנהגות בפועל אלא מבחן המניע. אם ניתן לפרש את הנסיבות כך שאי-קיומה של ההלכה אינו מכוון, יש ללמד זכות על האדם ואין להגדירו אפיקורוס.

7.2. מומר לחלל שבת

המונח "מומר [לחלל שבת]" מופיע בעיקר בתלמוד הבבלי. במקורות הארץ ישראליים מופיע במקביל המונח "משומד".²⁰¹ מתברר שהמונח המקורי הוא "משומד", ואילו "מומר" הוא מונח שהחליף אותו (ייתכן שמאימת הצנזורה).²⁰²

200 שו"ת יביע אומר, חלק ד, יורה דעה, סימן א (ב).

201 כך בדרך כלל. עם זאת בחלק מגרסאות הבבלי מופיע, לפעמים, המונח "משומד" (במקום "מומר"). מנגד, פעם אחת בויקרא רבה ב, ט (מקור ארץ ישראלי) מופיע "מומר". כך בדפוסים, ברם הגרסה המקורית שם היא, כנראה, "משומד".

202 ראו ערך "שמד", אנציקלופדיה עברית, כרך לב, עמ' 32: "במאה ה-16 הוחלפה, ע"פ דרישת הצנזורה, מלת 'משומד' שבתלמוד במלה 'מומר', הניטראלית יותר". ראו גם מיכאל ויגודה ואליעזר הללה, "מיהו לא יהודי", ירושלים: משרד המשפטים, תשע"א, עמ' 2-3, מובא באתר האינטרנט של משרד המשפטים (אוחזר לאחרונה באוגוסט 2011).

מיהו ה"משומד"? מי שהוכרח בשעת "שמד" לעבור על מצוות התורה.²⁰³ "לפני תקופת השמד לא היו 'משומדים' אלא עובדי עבודה זרה, מחללי שבת וכדו'. אח"כ עבר כינוי זה גם למזידים ועושים ברצונם".²⁰⁴ הווי אומר: בראשונה נתייחד הכינוי "משומד" דווקא לאנוס! אולם לאחר מכן, עוד בתקופת התנאים, נתרחב השימוש בו גם לעובר עבירות במזיד אגב הבחנה בין משומד מזיד לזה שאינו מזיד. כאמור, ברבות הימים החליפה הצנזורה "משומד" ב"מומר". המרת דת היא ביטוי ניטרלי ו"נקי" יותר משינוי דת באיום של שמד.

על פי הצעת דברים זו, האם הולמים המונחים "משומד" או "מומר" את החילוני בן זמננו? "מומר", על פי הוראתו המילונית והמשפטית, הוא מי שהמיר דתו.²⁰⁵ הוראה כזו אינה מתאימה כלל לתיאורו של מי שאינו שומר מצוות. קשה גם לראות את החילוני "משומד", בין שלפי משמעו המקורי (אנוס מתוך שמד) ובין שלפי משמעו המתפתח (מזיד). ללא ספק קיים פער בולט בין ההוראה המקורית של "מומר" או של "משומד" לבין החילוני בן זמננו. מונחים אלו ראויים, אם כן, לבחינה מחדש. כך נעשה בסעיף זה. בתחילה נבחן את הוראת מונחים אלו במקורותיהם הקדומים – בספרות התנאים והאמוראים. בהמשך יידונו ניסיונותיהם של הפוסקים לתאם בין המונחים לבין דמותו של החילוני, שאותו הם באים לתאר.

203 ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, עירובין, עמ' 212, 402, הערה 45. היו שרצו, על פי פירוש רב האי גאון, לתלות את התואר "משומד" בשיבוש של "משועמד", שמשמעו הוא מי שנטבל (בסורית "עמד" פירושו טבילה להמרת הדת). אולם קשה לקבל פירוש זה (ראו ערוך השלם). ראו עוד מנחם מורשת, לקסיקון הפועל שנתחדש בלשון התנאים, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"א, עמ' 370-371.

204 ליברמן (לעיל הערה 203). אך ראו באנציקלופדיה עברית (לעיל הערה 202): "ראשיתו של המונח קשורה בגזירות השמד של אדריינוס ובאלה שנכנעו להן מאנוס או מרצון".

205 להגדרה המילונית ראו למשל אבן-שושן ערך מומר: "1. מי שהמיר את דתו בדת אחרת. 2. משומד, יהודי שהמיר את דתו". להגדרה המשפטית ראו חוק השבות, התש"ו-1950, סעיף 4א; בג"ץ 265/87 ברספורד ואח' נ' משרד הפנים פ"ד מג (4), 793, עמ' 828-829, והאזכורים שם לפסיקה קודמת.

7.2.1. ספרות התנאים

(א) משומד: עובר עברה?

לכאורה, בספרות התנאים "משומד" מתאר לעתים גם עובר עברה מסוימת. ברשימה המפרטת את הנמנים עם קטגוריית המשומדים מופיעים האוכל מזון שאינו כשר (נבלות וטרפות, שקצים ורמשים)²⁰⁶ בצד השותה יין נסך, המחלל את השבת או מי שמסווה את היותו מהול ("משוך"). יש שהוסיפו לרשימה זו גם את הלוכש כלאיים או את מי שעובר עברה "שאינן היצר תאב לה"²⁰⁷. ניתן להצביע על מכנה משותף לעברות אלו, באחת משתיים: (א) המניע לעברה הוא יצרי ולא אידאולוגי (לתיאבון ולא להכעיס);²⁰⁸ (ב) העברות המתוארות נועדו לטשטש את זהותו היהודית של האדם. כך בולט במיוחד ה"משוך", אשר משתדל לטשטש את היותו נימול על ידי משיכת ערלתו. כך הוא מבקש להתחזות כגוי.²⁰⁹

206 במקבילה שבבבלי, הוריות יא, א (ראו להלן), מוזכר בראש הברייתא "חלב" במקום "שקצים".

207 תוספתא, הוריות (מהדורת צוקרמנדל) א, ה, עמ' 474: "האוכל שקצים – הרי זה משומד. [איזהו משומד?] אכל נבלות וטרפות, שקצים ורמשים; האוכל בשר חזיר, והשותה יין נסך, והמחלל את השבת, והמשוך. ר' יוסי בר' יהודה אומ': אף הלוכש כלאים. ר' שמעון בן אלעזר אומ': אף העושה דבר שאינן היצר תאב לו".

208 כך משתמע מן התוספת של ר' שמעון בן אלעזר (בהערה הקודמת): "אף העושה דבר שאינן היצר תאב לו". משמע, שהדוגמאות הקודמות שהובאו מתארות עבירות שהיצר תאב להן. על רקע זה, יתכן, שדברי ר' שמעון בן אלעזר הם הבסיס להבחנה שבין "מומר לתאבון" ובין "מומר להכעיס". הבחנה זו הולכת ומתבססת, לאחר מכן, בדבריו של ר' יוחנן בתלמוד (ראו להלן).

209 "משוך – מהול שנמשכה ערלתו וכסתה את העטרה" (רש"י, יבמות עב, א). והשוו תוספתא, שבת (מהדורת ליברמן) טו, ט: "המשוך צריך שימול. ר' יהודה אומר: משוך לא ימול מפני שהוא מסוכן. אמרו לו: הרבה מלו בימי בן כוזבא, והיו לו בנים ולא מתו, שנ': המול ימול – אפי' מאה פעם, ואו': ואת בריתי הפר – לרבות את המשוך". המילה היא סימן זיהוי מובהק של יהודים, ולפיכך בזמן גזרות השמד ניסו יהודים רבים להסתיר את היותם מהולים. כך אירע בגזרות אנטיוכוס. יוסף בן מתתיהו מתאר את המתיוונים בספרו (קדמוניות היהודים יב, תרגום: אברהם ח' שליט, ירושלים: מוסד ביאליק, 2003, פסקה 241): "היו הם מכסים על מילתם שהיו (נראים) כהלנים גם בשעה שהם ערומים, ונטשו בכלל כל מנהגי אבותיהם וחיקו את מעשיהם של גויים אחרים". ראו גם מקבים א א, טו. כך אירע גם בתקופות מאוחרות יותר שבהן נהגו

לפי האפשרות הראשונה גם עובר עברה יצרית מסוימת הוא משומד. לפי האפשרות השנייה לא כל עובר עברה הוא משומד, אלא דווקא מי שמבקש להינתק מזהותו היהודית.²¹⁰

מהן הסנקציות המוטלות על המשומד? מחד גיסא אין הוא מאבד את מעמדו כיהודי. על כן דימו חכמים גר עובר עברה לישראל משומד. לומר לך ששוו שניהם בכך שאינם מאבדים את יהדותם, על אף היותם עוברי עברה.²¹¹ מאידך גיסא היחס אל המשומד – קשה ביותר: מורדין אותו ולא מעלין אותו,²¹² כלומר: אין חובה להצילו ואף ניתן לסכנו; המשומד מוגדר כאויב;²¹³ ועל המשומדים נאמר שגיהינום ננעלת בפניהם ונידונים בה לדורי דורות.²¹⁴

(ב) מומר לחלל שבת

המוסד "מומר לחלל שבת" (בפרהסיה) התפתח בספרות ההלכתית המאוחרת.²¹⁵ מוסד זה מצמצם את גדרו של המומר: רק עברה חמורה של חילול שבת, ודווקא כשנעברה בפרהסיה, הופכת את העבריין למומר.²¹⁶ עם זאת, על אף התפתחותו המאוחרת

-
- יהודים להסתיר את מילתם באמצעות משיכת הערלה. ראו ירושלמי, שבת יט ב; יז א (מקביל לתוספתא, שבת, שם): "הרבה משוכין היו בימי בר כוזיבא". כמו כן, חז"ל נוטים להצמיד חטא זה לדמויות מקראיות. ראו בפרט סנהדרין מד, א (עכ"ל).
- 210 מן הבחינה הזו שונה בתכלית מצבו של היהודי החילוני. אי-קיום המצוות על ידו אינו מלמד, בשום אופן, על המרת דת. טענה זו זוכה לכירור נרחב בספר מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכתית (זוהר ושגיא, לעיל הערה 1), ראו בייחוד עמ' 10–11 ופרק 11.
- 211 תוספתא, דמאי (מהדורת ליברמן) ב, ד: "גר שקבל עליו כל דברי התורה ונחשד על דבר אחד, אפי' על כל התורה כולה – הרי הוא כישראל משומד". ראו בבלי, בכורות ל, ב: "הגר שקיבל עליו דברי תורה, אפי' נחשד לדבר אחד – הוי חשוד לכל התורה כולה והרי הוא כישראל מומר, נפקא מינה, דאי קדיש – קידושיו קידושין". וברש"י, שם, ד"ה "הרי הוא כישראל מומר": "ולא אמרינן דליהוי עובר כוכבים גמור, כאילו לא נתגייר".
- 212 תוספתא, בבא מציעא (מהדורת ליברמן) ב, לג.
- 213 מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים, מסכתא דכספא, פרשה כ: "כי תצא למלחמה על אויבך [...] רבי יצחק אומר, בישראל משומד הכתוב מדבר".
- 214 תוספתא, סנהדרין (מהדורת צוקרמנדל) יג, ה.
- 215 ראו למשל שולחן ערוך, אורח חיים שפה, ג: "ישראל מומר לעבודת אליילים או לחלל שבתות בפרהסיה, אפילו אינו מחללו אלא באיסור דרבנן – הרי הוא כעכו"ם. ואם אינו מחלל אלא בצינעה, אפילו מחללו באיסור דאורייתא – הרי הוא כישראל ומבטל רשות".
- 216 אכן, הגבלת מתחם העבירות של המומר לחילול שבת עוררה תמיהה בקרב האמוראים (עירובין סט, א): "אמר רב הונא: איזהו ישראל מומר – זה המחלל שבתות בפרהסיה.

של המוסד, דומה שמקורו עוד בספרות התנאים. הברייתא קובעת שישראל, "שמשמר שבתו בשוק" ואינו מחלל שבת אלא בצנעה, אינו כגוי.²¹⁷ מכאן משתמע הצד הנגדי: ישראל, שאינו משמר שבתו בשוק ומחלל שבת אף בפרהסיה, מעמדו כגוי.

(ג) מעמד

כאמור, אין המושמד מאבד את מעמדו כיהודי. עם זאת ברי שאי-אפשר להמשיך ולהחשיבו ישראל "כשר". מהו, אם כן, הסטטוס של המושמד?

מצד אחד שונה דין המושמד מדין הגוי: שחיטתו כשרה בדומה לשחיטתו של ישראל שלא נימול (ערל) ובניגוד לשחיטתם של ישראל שעובד עבודה זרה או גוי.²¹⁸ לפי מבחן כשרות השחיטה יש לְמַצֵּב את המושמד בדרגת ביניים שבין ישראל לבין גוי. מעבר לכך יש מן התנאים שהגדירו את המושמד ישראל ("אחיך"). לפיכך קיימות החובות להשיב לו את אברתו ולשמט בשמיטה את הלוואתו.²¹⁹

אמר ליה רב נחמן: כמאן? אי כרבי מאיר דאמר חשוד לדבר אחד חשוד לכל התורה כולה – אפילו באחד מכל איסורין שבתורה נמי! אי כרבנן – האמרי: חשוד לדבר אחד לא הוי חשוד לכל התורה כולה, עד דהוי מומר לעבודת כוכבים". כמסקנה, גורס רב אשי שמחלל שבת בפרהסיה שקול – מחמת התרסתו בעברה הפומבית – לעובד עבודה זרה ("עבודה זרה ושבת כי הדרי נינהו"). דומה שזוהי גישתו של רב אשי, ואין לייחסה לתנאים. השוו זהר ושגיא (לעיל הערה 1), עמ' 27.

217 עירובין סט, ע"א: "ישראל מומר משמר שבתו בשוק – מבטל רשות, שאינו משמר שבתו בשוק – אינו מבטל רשות. מפני שאמרו ישראל נוטל רשות ונותן רשות, ובנכרי עד שישכיר" (ברייתא זו היא ניסוח זהה כמעט לזה שמופיע בתוספתא, עירובין ה, יח, אלא ששם נעדר המונח "מומר", שהוא כנראה תוספת של התלמוד עצמו). כך נתפרשה הלכה זו ברמב"ם, משנה תורה, הלכות עירובין ב, טז: "ישראל שהוא מחלל שבת בפרהסיה או שהוא עובד עבודה זרה – הרי הוא כגוי לכל דבריו, ואין מערבין עמו ואינו מבטל רשות אלא שוכרין ממנו כגוי; אבל אם היה מן המינים שאין עובדין עבודה זרה ואין מחללין שבת – כגון צדוקין וביטוסין וכל הכופרים בתורה שבעל פה, כללו של דבר: כל מי שאינו מודה במצות עירוב – אין מערבין עמו לפי שאינו מודה בעירוב, ואין שוכרין ממנו לפי שאינו כגוי, אבל מבטל הוא רשותו לישראל הכשר וזו היא תקנתו". על הרקע הראלי וההלכתי הנדרש להבנת הלכה זו ראו זהר ושגיא (לעיל הערה 1), עמ' 25.

218 תוספתא, חולין א, א: "הכל כשרין לשחוט – אפילו כותי, אפילו ערל, ואפילו ישראל משומד. שחיטת המין עבודה זרה ושחיטת גוי – הרי זו פסולה".

219 מדרש תנאים, דברים כב, ג: "וכן תעשה לכל אברת אחיך – להביא את המושמד". מקוריותו של מדרש זה צריכה עיון, שכן הוא משוחזר ממדרש הגדול. ייתכן שמקורו בברייתא שבבבלי, עבודה זרה כו, ב.

מצד אחר, דין המשומד כדין גוי. כך למשל ישראל משומד אסור באכילת קרבן פסח כגוי, והוא מוגדר לעניין זה "בן נכר".²²⁰ כיוצא בזה אין מקבלים קרבנות מן המשומד, שכן הוא "מפר ברית". כך יצא מכלל בני ישראל, ומעמדו נחות יותר אף משל הגר (בני ישראל והגר מוגדרים "מקבלי ברית").²²¹ באופן דומה, ספר תורה, תפילין ומזוזות, שנכתבו בידי ישראל משומד, פסולים; כביכול נכתבו בידי גוי. רק חייבים במצווה כשרים ליצור חפצי מצווה, להוציא גוי וישראל משומד (השקול בעניין זה לגוי).²²²

7.2.2. ספרות האמוראים

(א) לתיאבון ולהכעיס

בספרות האמוראים מובחנת הגדרת המומר²²³ באמצעות המניע לעברה: פעמים שהוא תועלתי ("לתיאבון"), ופעמים שהוא אידאולוגי ("להכעיס").²²⁴ לדעת רבי

220 מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דפסחא, פרשה טו: "כל בן נכר לא יאכל בו – אחד ישראל משומד ואחד גוי במשמע, שנ': כל בן נכר ערל לב (יחזקאל מד, ט)."

221 ספרא, דבורא דנרבה, פרשה ב: "אדם – לרבות את הגרים. מכס – להוציא את המשומדים [...] תלמוד לומר: בני ישראל – מה בני ישראל מקבלי ברית, אף הגרים מקבלי ברית, יצאו המשומדים שאינן מקבלי ברית [...] שהרי הפרו ברית, וכן הוא אומר: זבח רשעים תועבה".

222 מדרש תנאים, דברים ו, ט: "וכתבתם – מיכן אמ'רו: ספר תורה, תפילין ומזוזות, שכתבן מין ומוסר וגוי ועבד ואשה וקטן וכותי וישראל משומד – פסולין, שנ'אמר: וקש'ורתם] וכתב'אתם] – כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה, וכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה". הלכה זו אינה כרוכה בהכרח במעמדו האישי של המשומד, ונראה שהיא מתייחסת רק לעצם העובדה שאינו שומר מצוות (קשירה, היינו – מצוות תפילין).

223 ביטוי למובחנותה של ההלכה התנאית בידי האמוראים מצוי בבבלי, עבודה זרה כו, ב: "אבל המינין והמסורות והמומרים – היו מורדין ולא מעלין. א"ל, אני שונה: (דברים כב) לכל אבידת אחיך – לרבות את המומר, ואת אמרת היו מורדין! סמי [מחק] מכאן מומר. ולישני ולישנות, ולהשיב] ליה: כאן במומר אוכל נבילות לתיאבון, כאן במומר אוכל נבילות להכעיס".

224 לפי דעת החכמים (גטין מז, א) המבחן הקובע את המניע התועלתי הוא העדפת איסור על ההיתר, כשהשניים ניתנים להשגה במידה שווה. בלשון התלמוד, שם: "זמנין דאיכא היתירא ואיסורא קמיה [פעמים שיש היתר ואיסור לפניו], ושביק היתירא ואכיל איסורא [ועוזב את ההיתר ואוכל את האיסור]". לחלופין, העבריין התועלתי מוגדר כמי שכל מבוקשו הוא רק לטעום טעמו של איסור (עבודה זרה כו, ב: "בעי למטעם טעם

יוחנן, עבריין לתיאבון הוא המומר. לעומת זאת, עבריין להכעיס הוא מין.²²⁵ הבחנה קדומה זו שנויה במאוחר במחלוקת בין אמוראי בבל (רב אחא ורבינא), ולרעת אחד מהם, גם עבריין להכעיס הוא מומר.²²⁶

(ב) מעמד אישי

ממקורות שונים בתלמוד משתמע שמומר, למרות מעשיו, נשאר ביהדותו. על רקע זה נקבע שגר, שחזר בו מגרותו ושב לנהוג כגוי, דינו כישראל מומר. הן הגר והן המומר נשארים ביהדותם, ולפיכך אם קידשו בת ישראל – קידושיהם קידושין.²²⁷ כיוצא בזה, עולה בתלמוד אפשרות שישראל מומר יורש את אביו, כשם שישראל כשר יורש את אביו.²²⁸ בניגוד למקורות הללו עולה ממקור אחר

-
- דאיסורא, וברש"י, שם, ד"ה "לטעום": "לא להכעיס אלא מתאוה לטעום טעמו, לפי שאין ישראל טעמו מעולם".
- 225 הוריות יא, א: "תנו רבנן: אכל חלב זהו מומר. ואיזהו מומר? אכל נבילות וטריפות, שקצים ורמשים, ושתה יין נסך [...] מאי קאמר? אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן, ה"ק והכי קאמר: אכל חלב לתאבון – הרי זה מומר, להכעיס – הרי זה מין [בדפוס: צדוקין]. במקרה שלפנינו מעמדו של העבריין האידאולוגי – נחות יותר. כך גם בהקשרים אחרים. לדוגמה: מי שמכר עצמו להיות עבד לגוי ונקלע עקב כך לסכנה, ולפיכך מבקש שיפדו אותו מעבדותו. הציבור מצווה לסייע במקרה כזה דווקא לעבריין התועלתי. ראו גטין מז, א; הרמב"ם, משנה תורה, הלכות רוצח ושמירת הנפש ד, יב: "ישראל בעל עבירות שאינו עומד ברשעו תמיד, אלא עושה עבירות להניית עצמו, כגון: אוכל נבילות לתיאבון – מצוה להצילו, ואסור לעמוד על דמו". אולם פעמים שדווקא מעמדו של העבריין התועלתי הוא הנחות. כך למשל לעניין עדות: התועלתי – פסול לדברי הכול, והאידאולוגי – שנוי במחלוקת (סנהדרין כז, א). טעמו של דבר: כשרות לעדות תלויה בנאמנות, ומן הבחינה הזו עבריין תועלתי נגוע בחוסר נאמנות יותר מן העבריין האידאולוגי.
- 226 הוריות, יא, א: "פליגי בה רב אחא ורבינא, חד אמר: לתאבון – מומר, להכעיס – צדוקי, וחד אמר: להכעיס נמי מומר".
- 227 יבמות מז, ב: "טבל ועלה – הרי הוא כישראל לכל דבריו. למאי הלכתא? דאי הדר ביה [חזר בו (מגירות)] ומקדש בת ישראל, ישראל מומר קרינא ביה וקידושיו קידושין" (רש"י, שם: "דישראל מומר קידושיו קידושין, דישראל הוא").
- 228 קידושין יח, א: "רב חייא בר אבין א"ר יוחנן: עובד כוכבים יורש את אביו דבר תורה, דכתיב (דברים ב): כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר. ודלמא ישראל מומר שאני!". אף שהנחה זו שבתלמוד דחוויה היא, הייתה לה השפעה מאוחרת על התפתחות ההלכה בעניין זה. עיינו עירשי (לעיל הערה 92), עמ' 435-461.

שמומר, המחלל שבת בפרהסיה, שקול למומר העובר עבודה זרה,²²⁹ ושניהם מאבדים מעמד של ישראל בהקשרן של הלכות עירוב.²³⁰

7.2.3. ספרות הפוסקים

(א) היקף העברות: הרמב"ם

הרמב"ם מבחין בין כמה סוגי מומר,²³¹ לפי היקף העברות ולפי טיב העברות שהם עוברים. יש שהוא "מומר לעבירה אחת" ויש שהוא "מומר לכל התורה כולה".

מומר לעבירה אחת – זה שהחזיק עצמו לעשות אותה עבירה בזדון, והורגל ונתפרסם בה; ונמצא כאלו בטלה מצוה זו מן העולם אצלו – הרי זה מומר לאותו דבר והוא שיעשה להכעיס. מומר לכל התורה כולה – כגון, החוזרים לדתי העובדי כוכבים בשעה שגוזרין גזרה, וידבק בהם ויאמר: "מה בצע לי להדבק בישראל, שהם שפלים ונרדפים? טוב לי שאדבק באלו שידם תקיפה" – הרי זה מומר לכל התורה כולה.

ההבחנה שלעיל היא כנראה תאורטית בלבד וחסרת נפקויות של ממש. בדרך כלל זהה דינם של שני המומרים. עם זאת הבחנה אחרת שהבחין הרמב"ם, בעקבות התלמוד, נושאת כמה נפקויות. המומר לעבודה זרה ולחילול שבת בפרהסיה שונה

229 השקילות לעבודה זרה נובעת מחשיבותה של מצוות השבת, השקולה לכל המצוות (רבנו יונה, *שערי תשובה*, שער ג). באופן אחר נובעת השקילות מתוכנה של השבת, שהיא עדות על מעשה הבריאה ושכיתת הבורא בסופו (רש"י, חולין ה, א ד"ה "אלא לאו ה"ק"; שו"ת פנים מאירות, חלק ב, נו). לכן, בעקבות שני אופני השקילות, המחלל את השבת כמוהו ככופר בכל התורה כולה, ולחלופין הריהו ככופר במעשה הבריאה.

230 עירובין טז, א-ב: "לא קשיא; כאן – במומר לחלל שבתות בצנעא, כאן – במומר לחלל שבתות בפרהסיה [...] רב אשי אמר: האי תנא הוא, דחמירא עליה שבת כעבודה זרה". עיינו הרמב"ם (לעיל הערה 217).

231 הלכות תשובה ג, ט. בכל כתיבי היד (מפורטים במשנה תורה, ספר המדע, ירושלים-בני ברק: מהדורת שבתאי פרנקל, תשס"א, עמ' תצו): המשומדים, וכן בהמשך: משומד (במקום מומר).

מן המומר לשאר עֲבֵרוֹת. הראשון – אין מקבלים ממנו קרבנות, והאחרון – מקבלים ממנו קרבנות כדי שיעשה תשובה. ועוד: הראשון פסול לאכילת קרבן פסח, כשם ש"בן נכר" פסול, ואילו האחרון כשר לאכילת הקרבן, כבן ישראל כשר.²³²

(ב) מחלל שבת בפרהסיה: הטור²³³

הטור מאמץ את הבחנתו האחרונה של הרמב"ם והופך אותה למרכיב מרכזי בהגדרתו ההלכתית של מומר.²³⁴ מומר הוא ישראל שמחלל שבת בפרהסיה. אחת היא אם חילל שבת בעֲבֵרָה על איסורי תורה או בעֲבֵרָה על איסורי דרבנן. כלומר: הפורום שבו מתחללת השבת – עיקר, והחומרה הנורמטיבית של החילול – טפלה לו. למבחן הפורום משמעות כפולה: מחד גיסא הוא בוחן את מידת הדבקות של העבריין בעֲבֵרָה, וכך הוא משקף את מידת הכפירה של המומר. מאידך גיסא

232 (א) הלכות קרבן חטאת (מעשה הקרבנות ג, ד): "ישראל שהוא מומר לע"ז או מחלל שבת בפרהסיה – אין מקבלין ממנו קרבן, אבל אם היה מומר לשאר עבירות – מקבלין ממנו כל הקרבנות כדי שיחזור בתשובה. היה מומר לעבירה והוא מפורסם וידוע לעשותה, והורגל בה בין להכעיס בין לתיאבון – אין מקבלין ממנו קרבן לאותה עבירה. כיצד? כגון שהיה רגיל לאכול חלב, בין להכעיס בין לתיאבון, ושגג ואכל חלב והביא חטאת – אין מקבלין אותה ממנו". (ב) הלכות קרבן פסח (ט, ז): אין להאכיל מקרבן פסח לבן נכר, ולעניין זה שווים גוי ומומר לעבודה זרה להבדיל מומר לשאר עבירות.

233 חיבור ארבעה טורים הוא קודיפיקציה הלכתית שנתחברה במאה הארבע עשרה בידי ר' יעקב בן הרא"ש (רבנו אשר). ר' יעקב נולד בקלן, גרמניה, ב'1269 (משוער), ונפטר בטולדו שבספרד ב'1343 (משוער). הגדול והמפורסם בספריו הוא ספר ארבעה טורים. זהו קובץ בן ארבעה ספרים נפרדים, המהווים יחד ספר הלכה מקיף של ההלכות הנהוגות בזמן הזה.

234 דומה שבשולחן ערוך מתרחבת הגדרתו של המומר, והיא כוללת בתוכה סוגי מומר שונים: מומר להכעיס (אפילו לעֲבֵרָה אחת), מומר לעבודה זרה, מומר לחלל שבת בפרהסיה ומומר לכל התורה. לעניין שחיטה, מעמדו של המומר – על כל סוגיו – כגוי. הווי אומר: שחיטתו פסולה. ראו שולחן ערוך, יורה דעה ב, ה: "מומר להכעיס, אפי' לדבר אחד, או שהוא מומר לעבודת כוכבים או לחלל שבת בפרהסיה, או שהוא מומר לכל התורה, אפילו חוץ משתים אלו – דינו כעובד כוכבים" (רמ"א, שם, מרחיב עוד את הגדרת מומר, וכולל בתוכה גם את מי שאינו מקפיד על שחיטה כשרה, ואף שאינו עושה כן להכעיס).

זהו מבחן מהותי לעומק חילול השבת. השבת היא אות בין ישראל והבורא (אות על מעשה הבריאה ועל קדושתם של ישראל).²³⁵ מן הטעם הזה שמירת השבת וקדושתה אמורות להיות מופגנות ומוחצנות; כך גם חילולה של השבת. חילול שבת בצנעה אינו פוגע בהיותה אות. לעומת זאת חילול שבת בפרהסיה קורא תיגר על קדושתה הפומבית של השבת ומונע את היותה אות.²³⁶

מהו מעמדו של מומר המחלל שבת בפרהסיה? מחד גיסא פסיקה אחת שבטור מוציאה אותו מגדר "ישראל" ומגדירה אותו גוי (לעניין ביטול רשות בעירובין).²³⁷ מאידך גיסא בפסיקה אחרת שלו דוחה הטור דעה הקובעת שמחלל שבת בפרהסיה דינו כגוי גמור (ומתוך כך אין קידושיו קידושין). כלומר לדעתו מחלל השבת נותר "ישראל". ההבחנה שבין פסקי הטור ברורה למדי, ויסודה בהפרדה שנעשית לאורך דברינו בחיבור זה: לצורך עירוב בשבת נדרשת מעורבות בהסכמה וברצון. מדובר בנורמה דתית, ואי-אפשר לצפות ממחלל שבת בפרהסיה להזדהות עם הסדר שנועד למנוע חילול שבת. לעומת זאת השאלה אם קידושיו של מומר תקפים היא שאלה על סטטוס. בהקשר זה מתברר שמומר נותר ישראל, ועל כן קידושיו תקפים.²³⁸

235 שמות לא, יג-יז: "כִּי אוֹת הוּא בְּיַד וּבִינְיָכֶם לְדַרְתֵּיכֶם לְדַעַת כִּי אֲנִי ה' מְקַדְשְׁכֶם [...] בְּיַד וּבִין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אוֹת הוּא לְעֵלֶם כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת וַיִּנַּפֵּשׁ."

236 על דר-משמעות זו עומד הרב הרצוג (שו"ת היכל יצחק, אורח חיים, סימן ב): "דוקא כשמעיו כ"כ לחלל שבת בפני עדה מישראל – ההוכחה ברורה שכבר גמר בלבו כפירה זו; וכיון שכופר בחידוש העולם, הרי הוא משתף את החומר הקדום לפי מחשבתו המשובשת. ועוד י"ל, שמשום כך דוקא בפרהסיה הואיל והשבת היא אות, וכל זמן שמשמר שבתו בשוק, עדיין האות עליו, במדה ידועה".

237 כך לשון הטור, אורח חיים, שפה: "וישראל מומר לחלל שבתות בפרהסיה, אפילו אינו מחללו אלא באיסור דרבנן – הרי הוא כעובר עבודה זרה; ואם אינו מחללו אלא בצנעה, אפילו מחללו באיסור דאורייתא – הרי הוא כישאל וּמבטל רשות".

238 הטור, אבן העזר, סימן מד: "ישראל מומר שקידש – קדושיו קידושין וצריכה ממנו גט. וי"א, דמומר לחלל שבת בפרהסיה ולעבוד כו"ם – דינו כעכו"ם גמור, ואין קדושיו קדושין, ולא נהירא". לדעת הבית יוסף, הטור מתבסס בפסיקתו בעיקר על דין התלמוד (יבמות מז, ב; בכורות ל, ב), על שיטתו של רש"י (ישראל שחטא ישראל הוא. ראו לעיל סעיף 5.1) ועל פסיקתו של הרמב"ם (משנה תורה, הלכות אישות ד, טו).

7.2.4. ספרות השו"ת: ראשונים

ספרות השו"ת אינה מחוללת שינוי ניכר בתפיסתו של המומר. בספרות זו מוצגים אותם הסוגים של מומר שפגשנו לעיל, בעיקר בספרות חז"ל וברמב"ם. ר' שלמה בן אדרת (רשב"א)²³⁹ חוזר תדיר על הבחנתו של הרמב"ם (לעיל סעיף 7.2.3) בין מומר לעבירה מסוימת (שדינו קל יותר), ובין מומר לחלל שבת, שדינו כמומר לעבודה זרה או כ"מומר לכל התורה"²⁴⁰. רק בדורות שלאחר מכן נתחדשה ההבחנה שבין מחלל שבת באונס לבין מחלל שבת מרצון. הצורך בהבחנה זו בא בעקבות גזרות קנ"א (1391). הגזרות הבליטו את תופעת האנוסים לעבור על דתם (מהם שבחרו להישאר בספרד, ומהם שעזבוה). על רקע תופעה זו מגדיר ר' יצחק בר ששת (ריב"ש)²⁴¹ "אונס" כחוסר בררה מוחלט. לדבריו המחלל את השבת בלחץ השמד חשוב כאונס. לעומת זאת מי שהבררה בידו לברוח ממקום השמד, ובכל זאת מעדיף להישאר באותו מקום – עברותיו נעברות ברצון, גם אם הוא כפוי לעבור עליהן. הרצון הוא תוצאת בחירתו של אותו אדם להישאר תחת כפייה.²⁴² על רקע זה נטה ריב"ש להגדיר רבים מן האנוסים "מומרים", ועל כן פסל את שחיטתם וכן פסל יין במגעם.

239 ראו לעיל הערה 103.

240 ראו שו"ת רשב"א, חלק א, סד, שטו, תל, תרפז, תשפכ; שם, חלק ג, שנב; שם, חלק ז, קעט; המיוחסות לרמב"ן, קע.

241 על ריב"ש ראו לעיל הערה 109. דיון בתשובת ריב"ש זו ובתשובה נוספת ראו זוהר ושגיא (לעיל הערה 1), עמ' 55-56.

242 שו"ת ריב"ש, סימן ד: "ואע"פ שתחלת השמד היה באונס, הרי הוא עתה עובר ברצון כיון שעושה כן אף בינו לבין עצמו [...] ולזה אלה האנוסים אשר נשארו בארצות השמד כל זה הזמן, ולא יצאו להמלט על נפשם כאשר עשו רבים [...] כבר יצאו מחזקת כשרות וצריכין חקירת חכם שיחקור עליהם אם הם מתנהגים בכשרות בינם לבין עצמם, ושאין בידם לצאת ולהמלט אל מקום שיוכלו לעבוד את השם בלי פחד. ואם הם בגדר זה הרי הם כישראלים גמורים וסומכין על שחיטתן ואין אוסרין יין במגען. ואם האנוסים עוברים ברצון על א' מן העבירות אפי' בינם לבין עצמם, אם העברה היא עבודת כוכבים או חלול שבת בפרהסיא, הרי הם כעובדי כוכבים גמורים לכל דבר ושחיטתן נבילה כשחיטת נכרי ואוסרים יין במגען; ואם העברה היא משאר איסורין הרי הוא מומר לאותו דבר ולא לדבר אחר אך אינו אוסר יין במגעו כיון שאינו כעובד כוכבים גמור; אמנם היין שבידו אסור".

הבאים בעקבות ריב"ש – בני משפחת דוראן²⁴³ – נטו לראות את האנוסים כמי שלא שינו את מעמדם האישי ונותרו בזיקת "אחוזה" עם ישראל אחרים.²⁴⁴ לפי פסקם, כשם שקידושיו וגירושיו של מומר כשרים, כך גם ייבואו – ייבואו, וחליצתו – חליצה.²⁴⁵

7.2.5. בעקבות החילון: המאה התשע עשרה

במאה התשע עשרה נעשו בספרות השו"ת ניסיונות לא מעטים ליצור הגדרה מקלה יותר של המומר. מתוך עיון בתשובות השונות שהלכו בדרך זו מתברר כי ברקען עומדת התגברות תופעת החילון. תופעה זו הופכת חלק ניכר של עם ישראל למומר, ותוצאה כזו, מלבד שהיא קשה היא גם לא סבירה. הפוסקים כאמור מציעים הגדרה חדשה ומקלה של המומר שתוציא מתוכה את רובו של הציבור החילוני. הטיעונים שבהם משתמשת הפסיקה מגוונים: מהם טיעונים הלכתיים פורמליים, ומהם טיעונים עקרוניים המבחינים בין החילוני המודרני לבין המומר ההלכתי לדורותיו.

243 ראו לעיל הערה 111.

244 שו"ת יכין ובוועז, חלק ב, סימן לא. הפסק מבוסס על הכלל "ישראל שחטא ישראל הוא" (ראו לעיל סעיף 5.1). הפסק הזה (יכין ובוועז) אינו בהכרח שנוי במחלוקת עם ריב"ש: ריב"ש בוחן את המומר מנקודת המבט הדתית-אינדיווידואלית, ועל פיה חוטא שלא באונס – מנתק את זיקתו מאלוקיו. לעומתו יכין ובוועז מציע נקודת מבט חברתית-לאומית-קולקטיבית. כאן ייתכן המשך הזיקה בין החוטא לבין חברתו או אומתו. ראו עוד זוהר ושגיא (לעיל הערה 1), עמ' 56-58.

245 שו"ת יכין ובוועז, חלק ב, סימן לא: "מעשה שהיה כך היה [...] שבארץ הנוצרים, מרוב הגזרות והשמדות, נשתמדו הרבה אנשים ונשים וטף [...] אח"כ קמו בניהם מהם לדור שלישי ומהם לדור רביעי, ונתעוררו לשוב אל ה' אלהי ישראל [...] ואלו האנשים, בעודם בגיותם, רובם נשאו נשים כיוצא בהם [...] ועכשו בא לכאן מדור שלישי אחד או מדור רביעי ונתגייר, ואחר שנתגייר נשא אשה ומת בלא בנים. ועתה שואל אני, אם האשה הזאת זקוקה ליבם [...] או נאמר שאינה זקוקה [...] הילכך, מומר לכל התורה כולה או מומר לע"ז או לחלל שבתות כפרהסיא אף על פי שהוא כמומר לכל התורה [...] מ"מ, קדושי קדושין גמורין ומוציא בגט ובחליצה ומשוי שליח, והרי הוא בעניינים אלו כישראל, ובטל דעת הגאונים ז"ל [...] ולא הסכים עמהם א' מהגאונים האחרונים, ושכלם פסקו שקדושיו קדושין וגטו גט".

(א) הקלה: הטיעונים הפורמליים

(א.1) חילול שבת בפרהסיה: בפני עשרה מישראל

ראינו אפוא שכבר בספרות התנאים נקבע כי מומר הוא מי שאינו "משמר שבתו בשוק". על רקע זה צמח בפסיקה המונח "מחלל שבת בפרהסיא". פוסקי המאה התשע עשרה השתמשו בפורום ה"פרהסיא" כאמצעי לצמצום גדרו של המומר. לדידם "פרהסיא" משמע "בפני עשרה מישראל". אמנם, מקורה של הגדרה זו מצוי כבר בדברי ריב"ש,²⁴⁶ אולם נעשה בה שימוש רווח רק למן המאה התשע עשרה.²⁴⁷

הסייג "בפני עשרה מישראל" נתעבה, והוסיפו עליו דרישות המצמצמות עוד את גדר המומר: נדרש שאותם עשרה מישראל יהיו נוכחים כקבוצה אחת במעמד חילול השבת.²⁴⁸ עוד נדרש שאותם עשרה יהיו הם עצמם שומרי

246 שו"ת ריב"ש, סימן יד (פסולם של עדי קידושין שהמירו דתם בשעת השמד): "ואין צ"ל אם הוא עובד ככבים, או מחלל שבת בפרהסיא בפני עשרה מישראל, שזה עובד ככבים גמור הוא, כיון שעתה עושה זה שלא מחמת אונס. ולכן, עידי אלו הקדושין, אם אמת הדבר שעוברים, כמ"ש בשאלה, מבלי אונס ומכריח אותם, הרי הן פסולין מה"ת [מן התורה], ואין הקדושין כלום". השוו זהה ושגיאה (לעיל הערה 1), עמ' 130. לדבריהם, הגדרה זו מופיעה לראשונה בתשובותיו של ר' עקיבא איגר.

247 דוגמה לניסיון כזה אנו מוצאים בתשובתו של רבי יהודה אסאד (ראו עליו לעיל הערה 198), המתמודד עם תופעת הרפורמה שבמקומו (בהמשך לקודמו – החתם סופר). ראו שו"ת יהודה יעלה, חלק א, יורה דעה, סימן נ: "אמנם דוקא מחלל שבת בפרהסיא בעי' [בעינן] (אנו דורשים) והיינו בפני עשרה מישראל ועושה כן פעמים [...] או שהדבר מפורסם וידוע לו שיתפרסם [...] פשיטא דאם לא העירו עליו כל הנ"ל בפניו בחילול שבת רק על פי הקול ההמון שמתפשט בלבד, וידוע כי הם מתנהגים בכל שארי מצות התורה ונזהרים משארי עבירות התורה – אין דינם כמומר לע"ז לאסור יין במגעו. ומה גם כעת היום בזמנינו, שהדור פרוץ מרובה – אין להרחיקם כ"כ ולדחותם בשתי ידיים, חלילה, שלא יפקרו טפי, ויותר טוב לקרבם בזרוע".

248 כך בתשובת רבי יעקב עטלינגר (קרלסרוה, גרמניה; 1798–1871), מראשי הלוחמים בתנועת הרפורמה. ראו שו"ת בנין ציון, סימן סד: "אין פרהסיא פחותה מי' בני אדם, פשיטא ישראלים בעינן דכתיב: 'ונקדשתי בתוך בני ישראל', ומדילפינן [ומשלמדנן]

שבת.²⁴⁹ ברי שקשה למלא אחר דרישות אלו: נוכחות של עשרה כקבוצה בעת חילול השבת אינה שכיחה ביותר. כמו כן, פעמים רבות, חילול שבת נעשה דווקא בסביבה של מחללי שבת אחרים. הצבת דרישות מעין אלו, שאינן מתמלאות בנקל, מכוונת להגדרה מצומצמת ומקלה יותר של המומר.

מ'ונקדשתי', וזה ודאי שאין דבר שבקרושה פחות מעשרה, רק כשהם ביחד ולא כשבאו והלכו זה אחר זה, א"כ פשיטא ג"כ, שגם לענין חילול שבת לא נקרא פרהסיא אלא בפני עשרה מישראל כשהם ביחד". דרישה זו אינה מוסכמת על הכול, ויש המסתפקים בעצם העובדה שהמעשה נעשה בפומבי. ראו תשובת רבי יהודה אסאד (לעיל הערה 247). ראו גם הרב יוסף חיים אל-חכם (בגדר, 1835-1909; ה"בן איש חי") בשו"ת רב פעלים, חלק ב, אורח חיים, סימן יא: "מיהו בענין מחלל שבת בפרהסיא מבואר באחרונים [...] דהיינו דוקא בפני עשרה מישראל, ומבואר שם עוד, דאפילו לא חלל בפני עשרה, אם חלל במקום גלוי שנודע לרבים, גם זה מקרי פרהסיא". מחלוקת זו קשה להכרעה. ראו הרב י"י וייס (פולין, 1902-ארץ ישראל, 1989) בשו"ת מנחת יצחק, חלק ו, סימן ט: "הנה אין ביכלתי לומר בזה, הלכה פסוקה לקולא [...] דבחילול שבת בפרהסיא, דתלי' בחוצפתו, י"ל דדוקא בעושה בפני עשרה ממש עיי"ש [עיינו שם], אבל אין כן דעת הש"ך וש"פ (ושאר פוסקים), שס"ל דאף אם יודעים ' מישראל, הוי מחלל שבת בפרהסיא [...] וא"כ הדבר תלוי באשלי רברבי".

249 שו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר, חלק א, יורה דעה, סימן קעה: "גם במחלל שבת בפרהסיא צריך להיות בפני עשרה השומרים שבת, אבל אם הכל מחללים שבת בפרהסיא, או עכ"פ אין עשרה השומרים שבת, לא מקרי בפרהסיא, אלא שלא מצאתי קולא זו בא' מן הפוסקים". בעקבותיו ראו אצל תלמידו הרב ד"צ הופמן (לעיל הערה 199), שו"ת מלמד להועיל, אורח חיים, כט: "וגם לצרף מה ששמעתי ממור"ר זצ"ל (ר"ע הילדסהיימר, שם) שיש דיעות דלא מיקרי מחלל שבת בפרהסיא [צ"ל: בפרהסיא] אלא אם חלל בפני עשרה ישראלים שהם שומרי שבת [...] בין פוסקי זמננו, יש שהזכירו דרישה זאת. ראו שו"ת ציץ אליעזר, חלק ח, סימן יח ("דהעשרה האנשים צריכים להיות ישראלים כשרים, אחרת לא נקרא מחלל שבת בפרהסיא"). אחרים – דחאוה. ראו שו"ת אגרות משה, חלק יורה דעה א, סימן ע: "ומה ששאל מע"כ אם מחלל שבת בפרהסיא נחשב אף בפני עשרה מישראל שאינם שומרי תורה, הנה לע"ד מסתבר דנחשב פרהסיא. ולכן גם לענין החומרות שיש במחלל שבת בפרהסיא, נגד בצנעא, שהוא מצד הוספת חלול השם, הוא אף במחלל בפני עשרה מומרים ישראלים".

(א.2) עדות בבית דין

לפי סייג אחר הגדרת אדם "מומר" מחייבת הליך שיפוטי.²⁵⁰ על כן מחלל שבת ייחשב מומר רק אחרי שיעידו עליו בבית דין על מעשיו. מה פשרו של סייג זה? לפי אפשרות אחת הסייג קשור למעמד המומר עצמו. מומר הוא מעמד אישי, והגדרת מעמד אישי חדש זוקקת הליך שיפוטי. כך ברציעת עבד, בגיור, בחליצה ובמיאון (וייתכן שגם בגירושין).²⁵¹ בדרך זו ניתן להסביר גם את הדרישה שחילול השבת ייעשה לפני קבוצה אחת של עדים, שהובאה לעיל: לפי דיני העדות, העדים – צריך שיראו עדותם כאחד. קביעת מעמדו של המומר זוקקת הליך שיפוטי ועדות בבית דין. על כן, עשרה מישראל צריך שיראו את חילול השבת כאחד.

אפשרות אחרת קשורה להשלכות המשפטיות הנובעות ממעמד המומר. חלקן של השלכות אלו – פסילתו של המומר לעדות או לשבועה – דורש בית דין.²⁵² יצוין כי הרב עובדיה יוסף מגלה אמביוולנטיות לגבי דרישת העדות בבית דין לצורך הגדרת מומר. במקום אחד נראה כי הוא מצדד בדרישה זו (ואף מרחיב אותה). על כן הוא נוטה להתיר לכהן מחלל שבת לישא את כפיו בבית הכנסת.²⁵³

250 שו"ת ציץ אליעזר, חלק ח, סימן טו, קונטרס משיבת נפש, פרק ה: "ועוד שיטה גדולה אחרת ישנה הטוברת שאינו מקבל דין של מומר לחלל שבת בפרהסיא עד שיעידו בפניו בפני בית דין שחילל שבת בפני י' כשרים מישראל". ראוי להדגיש שהדברים אמורים שם באשר לחובת הצלת חולה שיש סכנה לחייו, ואותו חולה אינו שומר שבת. 251 רציעת עבד: ראו דוד הנשקה, "שילוח עבדים והקדשת בכור", מגדים ד (תשמ"ח), עמ' 12; גיור – יבמות מו, ב; הרמב"ם, משנה תורה, הלכות איסורי ביאה יג, ו; שולחן ערוך, יורה דעה רסח, ג; חליצה: יבמות קא, ב; משנה תורה, הלכות יבום וחליצה ד, ה; שולחן ערוך, אבן העזר קסט, א; מיאון: משנה, סנהדרין א, א (ראו שו"ת נודע ביהודה תניינא, אבן העזר, קיד, ולעומתו שו"ת חתם סופר, אבן העזר, חלק ב, סה-סו); גירושין: ראו תרגום (המיוחס ל)יונתן, דברים כד, א; שו"ת נודע ביהודה, שם (והשוו שו"ת חתם סופר, לעיל בהערה זו).

252 שו"ת יהודה יעלה (לעיל הערה 247).

253 שו"ת יביע אומר, חלק ז, אורח חיים, סימן טו: "שאינ דין מחלל שבת בפרהסיא לחושבו כעכו"ם, אלא אם כן העידו עדים בפני בית דין על מעשיו, והועד בפניו, אבל אם לא העידו עליו בפניו בכ"ד, ורק ע"פ קול ההמון שנתפשט נודע שהוא מחלל שבת, ובשאר מצות התורה נוהג כהלכת גוברין יהודאין אין לדונו כמומר לאסור יין במגעו, ומה גם

לעומת זאת בתשובה אחרת הוא שולל דרישה זו.²⁵⁴

(א.3) המניע ורמת המודעות לחילול השבת

הסייג השכיח, שבו משתמשים הפוסקים כדי לצמצם את גדרו של המומר, הוא המניע או המודעות לעברה. הטענה היא שמחלל השבת יתויג כמומר רק אם העברה נעברה במזיד; כיוון שרוב מחללי שבת בזמננו אינם מודעים לעברה, אין הם עוברים עברה במזיד.²⁵⁵ סייג זה דומה להלכת תינוק שנשבה, שבה נעסוק בהמשך (להלן סעיף 7.3).

(א.4) מומר לתיאבון ומומר להכעיס

כבר עמדנו על ההבחנה (לעיל סעיף 6.2.1) שבין עובר עברה איראולוגי (מומר להכעיס) לבין מי שהמניע שלו לעברה הוא נהנתני ותועלתי בלבד (מומר לתיאבון). הבחנה זו אינה מקובלת על הכול, וכמה פוסקים מרכזיים סבורים שאין ליישם אותה על חילול שבת, שהיא עברה חמורה במיוחד.²⁵⁶ כך גם פוסק ר' יוסף קארו בשולחן ערוך.²⁵⁷

שבזמנינו שהדרור פרוץ מרובה, אין להרחיק אנשים כאלה כל כך ולדחותם בשתי ידיים שלא יפקרו טפי, ויותר טוב לקרבם אולי ישמעו וישבו מדרכם הרעה".

254 שם, חלק ח, אבן העזר, סימן יח: "אלא שיש לצדד עוד בכשרות העד [...] דבמחלל שבת בפרהסיא א"צ עדות עליו בב"ד". נראה שהמשיב דוחה סייג זה, אף כי כמסקנה הוא מכשיר את העד הואיל ומדובר בעגונה, "ויש להקל בה".

255 הרב ישראל מאיר לאו, שו"ת יחל ישראל, סימן כ: "ואמנם, אם ברי לנו כי נתחללה השבת במזיד – יוגדר המחלל כמומר. אכן, גם למקילים יש להם על מה שיסמוכו, אם לא שמבורר לנו שיודע דיני שבת ומעיו פניו לחללו בפני עשרה מישראל יחד, שזה ודאי כמומר גמור ונגיעת יינו אסור".

256 כך עולה כבר בשו"ת ריב"ש, סימן יא: "אם עבר על א' מכל הלאוין שבתור'ה] שחייב עליהן מלקות, כגון שאכל נבלות וטרפות בין לתאבון בין להכעיס, אע"פ שאינו כעובד ככבים גמור, כיון שאינו עובד גלולים או מחלל שבת בפרהסיא ברצון, מ"מ פסול הוא לעדות". אפשר שאף הרמב"ם היה סבור כך. ראו להלן סעיף 7.3.2 (א), (ב).

257 ראו שו"ת בית יוסף, יורה דעה, סוף סימן רסח: "ותמיהני עליו [...] דלא שייכא לתיאבון אלא בגזל ועריות ומאכלות אסורות, שנפשו של אדם מתאוה להם ומחמתן (על פי מכות כג, ב). ועוד, דלא חילקו בין לתיאבון ולהכעיס אלא באחת משאר מצות, אבל עבודה זרה שהמורה בה ככופר בכל התורה, וכן המחלל שבת בפרהסיא – הרי

עם זאת כמה פוסקים נקטו הבחנה זו, אף שהיא מנוגדת לפסק השולחן ערוך: **הרב משה פיינשטיין** מניח שהמחלל שבת מחמת אילוץי פרנסה הוא מומר לתיאבון, ואין להחיל עליו את הדין החמור המיוחד למחלל שבת בפרהסייה.²⁵⁸ לדעתו בחילול שבת שבצנעה ניתן לייחס למחלל מניע נהנתני, ואז יש מקום להבחנה בין לתיאבון ובין להכעיס. לעומת זאת בחילול שבת שבפרהסייה, הפומביות כשלעצמה היא ביטוי למניע אידאולוגי של מחלל השבת.²⁵⁹

הם כגוים". בעקבות זאת נפסק בשולחן ערוך, יורה דעה ב, ה: "מומר להכעיס, אפי' לדבר אחר, או שהוא מומר לעבודת כוכבים או לחלל שבת בפרהסיא [ומשמע, בין להכעיס ובין לתיאבון], או שהוא מומר לכל התורה, אפילו חוץ משתים אלו – דינו כעובד כוכבים". ראו עוד שו"ת רב פעלים ("בן איש חי"), חלק ב, אורח חיים, סימן יא: "דבשאר עבירות חוץ מעז וחלול שבת בפרהסיא, אם עבר לתאבון דינו כישאל לכל דבר ומצטרף לעשרה, ורק אם ראינו אותו שפרק רוב מצות מעל צוארו, אז אם עושה לתאבון, והוא נזהר בקצת מצות ג"כ דינו כגוי". אף הרב עובדיה יוסף דוחה את ההבחנה שבין להכעיס ובין לתיאבון ותוקף את המעז לחלוק על הרמב"ם ועל מרן הבית יוסף. ראו שו"ת יביע אומר, חלק א, יורה דעה, סימן יא; שם, חלק ז, אורח חיים, סימן כב.

שו"ת אגרות משה, יורה דעה ב, סימן ה: "בעובדא זו שידוע להרואין, שרק בחלול זה שמתפלל במייקראפאן הוא מחלל שבת שהוא לתאות פרנסתו, יש גם טעם זה שלא לפסלו כמומר גמור אלא כמומר לתיאבון, שכשר ע"י שבידקו סכיננו וישחוט כשעומדין על גביו". עם זאת אין כאן הנחה חלוטה שחילול שבת שלצורך פרנסה הוא לתיאבון. ראו שו"ת אגרות משה, יורה דעה ד, סימן לז: "וגם ידוע שאלו המחללין שבת לתיאבון, דהיתה תחילתן לעסוק במסחרו כבימי חול לעבור על כל מלאכות שבת, וגם לא נמנעין אף במקום שליכא להו הנאה מזה – דמחללין שבת גם בלא צורך לזה משום שכבר הופקר להם. ואף שגם זה בא מצד הרגל חילול שבת לתיאבון, מ"מ [מכל מקום] אין להחשיבו לתיאבון, מאחר שמחלל שבת גם כשלית ליה [כשאינו לון] איזה הנאה מזה. ואף אם שייך זה לעשות סנגוריא בזה, לא שייך לדינא לעניין זה".

שו"ת אגרות משה, אבן העזר ב, סימן כ: "משום דודאי אין הכרח שמי שמחלל שבת לתיאבון הוא כופר במעשה בראשית, דאפשר שאף שמאמין אינו יכול לכבוש יצרו להרוחת מומן ולשאר תאותיו [...] באמת במחלל בצנעא תלינן, שאף שהוא מאמין במעשה בראשית – לא היה יכול לכבוש את יצרו, ואין דינו כנכרי. אבל כשמחלל בפרהסיא, הרי בהרבה רואין יהיו מי שיאמרו שהוא מצד שכופר במעשה בראשית [...] ושיערו שלפני פחות מעשרה הוא כצנעא, שיש להעובר לחשוב, שכולן יבינו שעושה זה רק לתאותו, אף שהוא מאמין; אבל כשלא חשש מחלל גם בפני עשרה שהוא הפרהסיא, יש לו לידע, שהיה מי שיאמרו עליו, שהוא עושה מעשה כפירה, משום שהוא כופר, שלכן הוא כהודה ואמר להם שהוא כופר. וזהו טעם החלוק בין בצנעא לבין בפרהסיא בשבת".

הרב אליעזר יהודה ולדינברג מאמץ אף הוא את ההבחנה שבין מומר לתיאבון ומומר להכעיס. לדעתו ההבחנה מבוססת על ההנחה שהמחלל שבת לתיאבון אינו דבק עקרונית בעמדותיו, ועל כן ייתכן שיחזור בתשובה.²⁶⁰ פוטנציאל התיקון שבו מגדיר אותו מתחילה ככשר ולא כמומר.

(א.5) מומר מדרבנן

יש הסבורים שמומר לחלל שבת אינו מומר מדברי תורה אלא רק מדברי חכמים.²⁶¹ עמדה זו רווחת למדי בספרות השו"ת, ואף היא נועדה לריכוך תוצאותיה הקשות של הגדרת החילוני בן זמננו כמומר. גם עמדה זו אינה מוסכמת, ורבים הם החולקים עליה.²⁶²

(ב) הקלה: טיעונים מהותיים

הטיעונים הפורמליים שהוצגו לעיל הם ניסיון להתאים את מונחי ההלכה הקבועים למציאות משתנה (תופעת החילון בעם ישראל). הפורמליזם מותיר את כללי ההלכה ואת פרטיה בעינם, ואין הוא מאפשר להעלות את המציאות המשתנה כרציונל גלוי של ההלכה. רק לעתים נדירות מורם מסך הפורמליזם,

260 שו"ת ציץ אליעזר, חלק ה, סימן טו, קונטרס משיבת נפש, פרק ה: "דעת המהר"ם שיק ודעימיה דעל מומר לחלל שבת לתיאבון כן מחללין עליו את השבת להצילו, אם יש בסיס לחשוב שמהרהר בתשובה. אבל בלהכעיס מודה ג"כ דאין מחללין עליו". ראו עוד שם, סימן יח.

261 בתחילה מוצגת עמדה זו על ידי רבי יהודה אסאד בשו"ת יהודה יעלה, חלק א, יורה דעה, סימן נ: "לדעת הרבה אחרונים ס"ל דרק מדרבנן ה"ל כמומר לכל התו"כ (התורה כולה) על פי משמעות לשון הגמרא". לאחר מכן משמשת תשובה זו, בגלוי ובסתרי, בדבריהם של חכמים מאוחרים. ראו למשל שו"ת מהרש"ם, חלק ב, סימן קנו (הדן בהיתר מילה בשבת); שו"ת מלמד להועיל, חלק א, אורח חיים, סימן כט. בין פוסקי זמננו, ראו שו"ת ציץ אליעזר (לעיל הערה 260): "כן ישנה שיטה גדולה הסוברת, דהא דמומר לחלל שבת בפרהסיא הו"ל כמומר לכה"ת [לכל התורה] כולה אינה אלא מדרבנן"; שו"ת יביע אומר, חלק ב, יורה דעה, סימן ט: "ולא מבעיא לדעת רוב הפוסקים דס"ל דהא דישאל מומר לחלל שבתות בפרהסיא הוי כגוי, אינו אלא מדרבנן. דבדואי דסמכינן הכא להקל". ראו עוד זוהר ושגיא (לעיל הערה 1), עמ' 127.

262 ראו סקירה אצל הרב פנחס זביחי (ירושלים, נולד ב-1960), שו"ת עטרת פז, חלק ראשון, כרך א, אורח חיים, הערות סימן יג, הערה ה.

ואז מתגלה שאכן שינוי הנסיבות הוא השיקול המרכזי שהניע את החכם בפסיקתו.²⁶³

כך קורה בתשובתו של הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, הדנה במעמדו של מחלל שבת בפרהסייה.²⁶⁴ התשובה מתייחסת לשאלה: האם מותר לחייל דתי לבקש מחייל מחלל שבת שיבצע במקומו פעולות שיש בהן חילול שבת? מנטלית, מחלל השבת חש ביתר נוחות בביצוע פעולות חול בשבת (בהשוואה לחייל דתי). ברם, הלכתית, אסור לגרום ליהודי באשר הוא לחלל שבת. הדיון נערך בזירה ההלכתית: האומנם מחלל שבת הוא כיהודי רגיל וכשר, שאסור להחטיאו בחילול שבת, או שמא כמוהו כגוי?

עיקר השאלה כאן הוא, שזה החייל הדתי מוכרח הוא על פי הצו הצבאי לעבוד בשבת ואין עליו חטא, והשני המחליפו איננו מוכרח לעבוד היום, אלא שאין השבת נחשבת בעיניו, ומרצונו הטוב רוצה הוא להחליף את הדתי [...]. אבל אסור לשלוח יהודי, ואפילו נכרי, לעשות מלאכה בשביל יהודי בשבת, אלא שהדתי עושה כך כדי להציל עצמו מחילול שבת. ומה שטוען השואל, שהלא-דתי הוא מומר לחלל שבתות בפרהסייה והוא כגוי, אין בזה ממש, שהוא מצווה על השבת, ואי-אפשר ליהודי להפקיע מעצמו את החיוב של שמירת שבת קדש.

במישור ההלכתי סבור הרב הרצוג שהחילוני אינו תואם את הקטגוריה של מחלל שבת בפרהסייה. חילול השבת מצדו אינו עברה חמורה ואין בו כדי לבטא כפירה. ואף אם כפירה יש כאן, הריהי באה מתוך אווירה חיצונית וכפרנית, ולא מתוך מניע נפשי פנימי של מחלל השבת:

263 אלה הם פני הדברים למשל בדיונים במונח "תינוק שנשבה". ראו להלן סעיף 7.3.
264 שו"ת היכל יצחק, אורח חיים, סימן מב. שיקול זה מופיע בגלוי כבר בתשובת רבי יהודה אסאד (לעיל הערה 247): "ומה גם כעת היום בזמנינו, שהדור פרוץ מרובה, אין להרחיקם כ"כ ולרחותם בשתי ידיים, חלילה, שלא יפקרו טפי, ויותר טוב לקרבם בזרוע".

ועוד, שבדורות האחרונים שפרץ חילול שבת ונשתכח חומר האיסור מההמונים, כבר צידד הגאון בנין ציון ז"ל [סימן כג], שאין להמחללים דין מחלל שבת בפרהסיא שהוא כעכו"ם, ובפרט בימינו כשזרמי הכפירה מרעילים את האויר, יש להתייחס למחללים במדה ידועה כאל חולים שנשמתם, מחמת שפגעו בהם החידקים של הכפירה שבאה מן החוץ, ומחריבה כל חלקה טובה בישראל, והורסת גם את יסודי התרבות האנושית האמיתית, בדרך כלל. ה' ירחם על נשמותינו ויערה עלינו מהרה רוח טהרה.

עד כאן עסקנו במישור ההלכתי. אולם קיימים גם שיקולים נוספים – חברתיים ולאומיים – התומכים במסקנה שאין לראות בחילוני בן זמננו מחלל שבת בפרהסיא;²⁶⁵

והנה עד כאן דיברתי רק מבחינת ההלכה, אבל יש גם צד אחר לענין זה. שלעשות סידורים כאלה בין הדתיים ללא־דתיים, זה יהא נראה כאילו אנחנו משלימים עם מציאות של שני מיני יהדות שקולים זה כנגד זה בתוך האומה – יהדות דתית ויהדות חילונית; והלא באמת עלינו להצטער תמיד על החפשיות בישראל, ולהתפלל שיערה ה' רוח ממרום על הבנים שניתקו ממקור החיים – האמונה באלוקים חיים, ובתורת החיים שמן השמים – וישיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם. והרבה יש לחוש, לדעתי, שמסידורים כאלה יוצר

265 אכן, בתשובה אחרת מתעלם הרב הרצוג מן השיקול החוץ-הלכתי, ועל כן תוצאתה של תשובה זו מחמירה יותר. כך בשו"ת היכל יצחק, אורח חיים, סימן ב. התשובה עוסקת בצירוף מחלל שבת למניין בבית כנסת, שמייסדו דרש בצוואתו, שיתפללו בו רק שומרי שבת: "ועוד חילקו גאוני בתראי ז"ל, בין מדינות שרוב ישראל שבהן מחללים שבתם, שאז כבר אין לחשוב את המחלל ככופר במעשי בראשית (שהרי זהו הטעם שדינו של מחלל שבת בפרהסיא כעובד עכו"ם [...]) ואולם מכיון שאין זו כפירה באופן ישיר, אלא שמעשיו מוכיחים, ושמא הוא הפכפך פעמים מסתפק, וע"כ דוקא כשמעיו כ"כ לחלל שבת בפני עדה מישראל ההוכחה ברורה שכבר גמר בלבו כפירה (זו)". לפסיקה נוספת ששיקוליה מתחשבים בשינוי מציאות או שיסודם במדיניות הלכתית ראו באריכות זוהר ושגיא (לעיל הערה 1), פרק תשיעי.

הרושם כאילו כבר התיאשנו מהם וניחא לנו, ח"ו, שיהיו "שבת גויים" כאילו גם הפקרנום – יאוש והפקר כאחד. סוף דבר: שחייל יהודי דתי יעשה סידור שעל ידו יחליפנו חייל יהודי לא דתי בשבת, זה לא נכון לדעתי, מאחר שאם ישאר המצב כמו שהוא לא יהא היהודי הדתי אלא אנוס, וע"י ההחלפה יכניס את השני לחילול שבת מרצונו הטוב, יצחק אייזיק הלוי הרצוג.²⁶⁶

קיבוע קטגורי של החילוני כמחלל שבת יש בו משום השלמה עם החילוניות, והשלמה כזו יש בה משום ייאוש והפקרה של אחים מישראל. דומה כי השיקול שמעלה הרב הרצוג אינו טקטי אלא ערכי. אין הוא אמצעי כדי להשיג תוצאה של חזרה בתשובה, אלא הוא רואה ערך בפני עצמו בהתייחסות אל החילוני כיהודי כשר.²⁶⁷

7.3. תינוק שנשבה

המונח "תינוק שנשבה" רווח בשיח ההלכתי בדורות האחרונים במהלך הדיונים במעמדו של היהודי החילוני. עיון בגלגולי המונח מלמד כי צורתו הראשונה נבדלת באופן יסודי מצורותיו הבאות, ובייחוד מצורתו המיוחסת ליהודי החילוני. אם בתחילה יוחס תינוק שנשבה לחריג שהוא מיעוט שבמיעוט, הרי שעתה הוא מתאר את רובה של החברה היהודית. באופן אחר: הוראתו המקורית של תינוק שנשבה מתארת עובר עבירות בנסיבות של כפייה. לעומת זאת היהודי עובר העבירות בן ימינו, ה"תינוק שנשבה" המודרני, מכונה דווקא "חופשי" – היפוכו של השבוי. הפער הבולט, שבין הקטגוריה המקורית לבין שימושיה המאוחרים, חולל שתי מגמות בפסיקה: מחד גיסא, מתיחת פניו של המונח חייבה תהליך של הפשטה ושל הרחבה בהגדרתו. מאידך גיסא, המרחק הניכר שבין שורשיו של המונח לבין ענפיו אילץ את הפוסקים לצמצמו ולסייגו בסייגים שונים.

266 שו"ת היכל יצחק (לעיל הערה 264).

267 בניגוד לשיקול הערכי של הרב הרצוג נוקט הרב עובדיה יוסף שיקול טקטי. הוא נשאל אם חוזרים בתשובה חייבים לכבד את הוריהם (מצוות כיבוד אב ואם) שאינם שומרי תורה ומצוות. תשובתו של הרב יוסף חיובית, וטעמה טקטי: אם יכבדו הבנים את הוריהם, אפשר [ו]שיתאהב שם שמים על ידיהם, אולי ישמעו וישובו". ראו שו"ת יביע אומר, חלק ח, יורה דעה, סימן כא.

זהו מהלך הדברים שבת-פרק זה: תחילה נתאר את גלגוליו הראשונים של המונח, החל במשנתם של תנאים ואמוראים ועד הלכת הרמב"ם (באשר לקראים). בהמשך נבקש לבחון את יישומי צורותיו הראשונות של המונח באשר לקבוצות שונות בחברה היהודית, ובייחוד באשר ליהדות החילונית. כאמור, ברקע המשתנה של הקטגוריה תינוק שנשבה, על צורותיה וגלגוליה, עומדת מדיניות הלכתית. מעורבות בה מגמות הלכתיות סותרות של הרחבה וצמצום (בהגדרת המונח) ושל דחייה וקירוב (ביחס הראוי לעוברי עברה). בכך יעסוק תת-הפרק לקראת סופו.

7.3.1. ספרות חז"ל

המונח תינוק שנשבה מופיע לראשונה בספרות התנאים במהלך דיון בדיני עונשין. ככלל, אדם שעבר כמה עבירות מתחייב בעונש על כל אחת ואחת. עם זאת נקבע במשנה עיקרון, ועל פיו ייתכן שאף שעבר אדם כמה עבירות הוא ייענש רק בעונש אחד. כך יהיה כאשר העבריין אינו מודע באופן כללי להתנהגותו העבריינית. חוסר המודעות להיותו עובר עברה מחייב אותו עונש אחד (קרבן חטאת) על מצב השגגה הכללי שבו הוא נתון. הלכה זו גופה שנויה במחלוקת:

תינוק שנשבה לכין הנכרים, וגר שנתגייר בין הנכרים ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה – אינו חייב אלא חטאת אחת [...]
ומונבז פוטר.²⁶⁸

חוסר המודעות לעברה נובע מאי-היכרות בסיסית של ההלכה: תינוק שנשבה עומד על דעתו בסביבה שאינה שומרת מצוות, וגר המתגייר בוחר בדתו בין הגויים. התינוק והגר לא ידעו ולא יכולים היו לדעת על איסור מלאכות שבת. מהו גדרה של אידיעה זו? בכך נחלקו הדעות: חכמים סבורים שאידיעה זו מוגדרת, באופן צר, היעדר כוונה פלילית. זוהי "שגגה" (מודעות לעברה והיעדר כוונה) שעליה חל חיוב קרבן חטאת. בנסיבות שלפנינו השגגה אינה מתייחסת למעשה מסוים אלא למצב כללי, ועל כן חל חיוב של חטאת אחת על מלאכות

268 ברייתא שבת סח, ב. הברייתא מוסכת על העיקרון שבמשנה, שבת ז, א: "כל השוכח עיקר שבת, ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה – אינו חייב אלא חטאת אחת."

הרבה. מונבז מגדיר את אי-הידיעה של התינוק והגר באופן נרחב. לא רק היעדר כוונה יש כאן אלא נתק תודעתי עמוק יותר: חוסר מודעות לעברה. בנסיבות אלו היסוד הנפשי של העברה אינו עולה לכדי שגגה, ולכן לא חל כאן חיוב חטאת.²⁶⁹ המחלוקת שבין מונבז לחכמים מתפתחת, בראשית תקופת האמוראים, כמחלוקת שבין חכמי ארץ ישראל לבין חכמי בבל.²⁷⁰ חכמי ארץ ישראל גורסים כמונבז²⁷¹ שחיוב חטאת חל דווקא בנסיבות של היכרות מוקדמת עם ההלכה ("הכיר ולבסוף שכח"). תינוק וגר מעולם לא הכירו, ועל כן אי-אפשר גם לומר ששכחו-שגגו. חכמי בבל סבורים שיש להתייחס לשאלת הכוונה בלבד. מן הבחינה הזו, שקולים הגר והתינוק לשוגג, ועל כן חל עליהם חיוב חטאת. כל מופעיו של תינוק שנשבה בספרות חז"ל נושאים משמעות אחידה וממוקדת: אי-ידיעה פלילית של אדם מסוים כלפי עברה ספציפית או כלפי עובדה מסוימת. אי-הידיעה עשויה להיות שקולה למצב של שגגה, ובעקבות זאת היא גוררת חיוב חטאת.

7.3.2. ספרות הפוסקים

(א) בני התועים: הרמב"ם

הרמב"ם הרחיב הרחבה משמעותית את המונח תינוק שנשבה. הוא משתמש במונח גם כלפי ציבור, להבדיל מאדם מסוים, וגם כלפי אי-שמירת מצוות

269 ברייתא שבת, שם: "וכך היה מונבז דן לפני רבי עקיבא: הואיל ומזיד קרוי חוטא, ושוגג קרוי חוטא, מה מזיד – שהיתה לו ידיעה, אף שוגג – שהיתה לו ידיעה".

270 שם: "והכי איתמר, רב ושמואל [אמוראי בבל, דור ראשון] דאמרי תרויהו: אפילו תינוק שנשבה בין הנכרים, וגר שנתגייר לבין הנכרים – כהכיר ולבסוף שכח דמי, וחייב. ורבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש [אמוראי א"י, דור שני] דאמרי תרויהו: דוקא הכיר ולבסוף שכח, אבל תינוק שנשבה בין הנכרים וגר שנתגייר לבין הנכרים – פטור [...]. אמרי לך רבי יוחנן וריש לקיש: לא מי איכא מונבז דפטור – אנן דאמרינן כמונבז".

271 התוספות, שם, ד"ה "אבל אכן". השוו את עמדתם של ר' יוחנן וריש לקיש עם זו של מונבז, ברם רש"י (שם, ד"ה "פטור") מציע קטגוריה אחרת והיא "אומר מותר" השקול כאנוס. ראו מכות ז, ב: "אביי אומר אומר מותר אנוס הוא". התוספות משיגים על דברי רש"י אלו, ולדבריהם הזהות שבין אומר מותר לאנוס מוגבלת לתחום המיוחד של רצח בשגגה (גלות).

כתופעה כללית, להבדיל מעברה מסוימת. הרחבה זו משמשת את הרמב"ם בדונו במעמדם של הקראים, ה"צדוקים" בני דורו:

מאחר שנתפרסם שהוא כופר בתורה שבעל פה – [מורידין אותו] ולא מעלין, והרי הוא כשאר כל האפיקורוסין [...] שכל אלו אינם בכלל ישראל [...] במה דברים אמורים? באיש שכפר בתורה שבעל פה במחשבתו ובדבריו שנראו לו, והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לכו וכופר בתורה שבעל פה תחילה, כצדוק ובייתוס וכן כל התועים אחריו, אבל בני התועים האלה ובני בניהם, שהדיחו אותם אבותם, ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם, הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו, ואינו זריז לאחוז בדרכי המצות שהרי הוא כאנוס; ואע"פ ששמע אח"כ [שהוא יהודי וראה היהודים ורתם – הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם], כך אלו שאמרנו האוחזים בדרכי אבותם הקראים שטעו, לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה.²⁷²

"אפיקורוס" הוא מי שכופר והולך "אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לכו". לעומתו הקראים הם "תועים" ומי "שהדיחו אותם אבותם". יש לראותם כאנוסים שנתחנכו לטעות, כפי שתינוק שנשבה "הרי הוא כאנוס".²⁷³

272 משנה תורה, הלכות ממרים ג, ג. על גישתו של הרמב"ם לקראים, כללית, ראו יעקב בלידשטיין, "הגישה לקראים במשנת הרמב"ם", תחומין ח (תשמ"ז), עמ' 497; דניאל לסקר, "השפעת הקראות על הרמב"ם", ספונות סח ה (ב) (תשנ"א), עמ' 145.

273 בהקשרים המקוריים שבהם נזכר תינוק שנשבה (בספרות חז"ל) מתייחס אליו הרמב"ם כשוגג. לעומת זאת כאן קובע הרמב"ם שהוא אנוס. על סתירה לכאורה זו הצביע כבר שו"ת מהר"ם שיק, יורה דעה, קלב. לפתרונות שונים ראו פירוש המשנה לרמב"ם (מהדורת ר"י קאפח), חולין א, א, עמ' קיז, הערה 33 (ההוראות השונות נובעות משינוי בדעתו של הרמב"ם בסוף ימיו); ר' אהרן סולוביצ'יק, "קידושין שנערכו ע"י רב קונסרבטיבי", תחומין כ (תש"ס), עמ' 297-310 (המיוחס לאחיו ולאביו); אברהם וסרמן, "תינוק שנשבה: המושג והשלכותיו ההלכתיות", צהר ד (תשס"א), עמ' 31-41. לפי הצעתנו שלעיל אין כאן כל סתירה. המונח המקורי הוא אכן פלילי ומגדיר אי-

(ב) קראים ואנוסים: המאות הארבע עשרה עד השש עשרה

בעקבות הרמב"ם נידון מעמדן האישי של קבוצות חברתיות שונות בקטגוריה של תינוק שנשבה.²⁷⁴ כך למשל דן ר' יעקב בן משה מולין (מהרי"ל),²⁷⁵ במפנה המאות הארבע עשרה והחמש עשרה, במעמדם של אנוסי אשכנז, וראה אותם כתינוקות שנשבו:

ידיעה השקולה לשגגה (לדברי ר"ע ובעקבותיו רב ושמואל, והלכה כמותם ושגגות ב, ו; שם, ז, ב). לעומת זאת המונח שבו משתמש הרמב"ם כלפי הקראים הוא מושאל וסמלי ונועד לתאר כפירה בתורה שבעל פה שאינה רצונית ואינה מעידה על כפירה. בהקשר זה אין עוסקים במונחים הפילייתים "שוגג" ו"מזיד", אלא במונחים פסיכולוגיים-אמוניים של "אונס" ו"רצון". הבחנה זו מתאששת מפירושו של הרמב"ם עצמו למשנת חולין א, א: "אלה אשר נולדו ברעות אלה וחונכו על פיהן הרי הם כאנוסים, ודינם דין תינוק שנשבה לבין הגוים שכל עברותיו שגגה". בדומה להצעתנו, ראו יעקב בלידשטיין, "תינוק שנשבה במשנתו של הרמב"ם" (טיוטת הרצאה שלא פורסמה), עמ' 3-4. ההבחנה הנזכרת, בין "רעות" ל"עברות" תורמת להבנת שתי אמרות נוספות של הרמב"ם. במורה הנבוכים א, לו, הוא קובע שעובר עבודה זרה אין ללמד עליו זכות ש"בשל היותו חונך כך או מחמת סכלותו [...] [ו]מנהג אבותיהם ביריהם". בדומה לכך הוא פוסק בהלכות מלכים י, א: "בן נח ששגג באחת ממצותיו פטור מכלום [...] במה דברים אמורים? בשגג באחת ממצות ועבר בלא כוונה, כגון שבעל אשת חבירו ודמה שהיא אשתו או פנויה. אבל אם ידע שהוא אשת חבירו ולא ידע שהיא אסורה עליו, אלא עלה על לבו שדבר זה מותר לו, וכן אם הרג והוא לא ידע שאסור להרוג, הרי זה קרוב למזיד ונהרג, ולא תחשב זו להם שגגה, מפני שהיה לו ללמוד ולא למד" (על פי בבלי, בבא קמא צב, א; מכות ט, ב). בשתי האמרות מדובר ב"עברות", ובמישור הפיליית נידונים מעשיו של אדם וכוונותיו (לאותם המעשים). בהקשר זה, חינוך לקוי אינו מגן מפני מעשה פלילי שכוונה בצדו. שונה היא פסיקתו של הרמב"ם באשר לבני הקראים. כאן עומדות לדין ה"רעות" (כפר במחשבתו, הלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו), ובהקשר זה החינוך וההרגל הם המעצבים את השקפותיו של אדם (מורה הנבוכים א, לא). עיינו מנחם קלנר, "כפירה בשוגג בהגות היהודית בימי הביניים", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג (תשמ"ד), עמ' 393.

274 ספרות השו"ת ממעטת לדון בתינוק שנשבה כיחיד ושלא כחלק מקבוצה חברתית. ראו למשל שו"ת הרא"ש, כלל לב, ו, שם נקבע שתינוק שנשבה, שהוא בן למומר ומומרת, אין מפיקעים ירושתו. לדין נוסף בשגגת הציבור (במשנת רמב"ן) ראו בן-נון (לעיל הערה 181), עמ' 225.

275 מגנצא (גרמניה), 1360 לערך-ורמייזא, 1427. נחשב מנהיגה הרוחני של יהדות אשכנז בתקופתו. מנהגיו ופסקיו הם אחד מבסיסי ההלכה האשכנזית עד ימינו.

הואיל ואנוסים הם כתינוק שנשבה בין הגוים, לא שייך למקנסינהו [לקונסום], דהוו [שהרי היו] כל ימיהם כישראל גמורים [...] וגדולה מזאת שהשיב ה"ר ידידיה²⁷⁶ על האנוסים בשעת הזעם, אפילו הגדולים, דדין ישראל יש להן לענין ירושה, וכתב דראויי[ם] לקרותן שבויים [...] והרא"ש הסכים לדבריו דאנוסי[ם] לא חשיבי משומדי[ם], וכל שכן הני [אלו] דקטנים.²⁷⁷

כמאתיים שנים אחריו דן ר' אליהו בן חיים (ראנ"ח)²⁷⁸ במעמדם של אנוסי ספרד (פורטוגל) ובזכותם לירושה (ברקע הדיון ההלכה המפקיעה את זכות הירושה מן המשומד). גם כאן מקבלים האנוסים מעמד של תינוק שנשבה:

ראובן שהי' [ה] לו בן א' [חד] וג' [שלוש] בנות – רבקה ורחל ולאה. והבן היה מכלל האנוסי[ם] אשר בפורטוגאל. אמנם, עתה נהפך לאיש אחר, ונעשה גוי גמור מושך בערלתו, יודע רבונו ומכוון למרוד בו, ומעשיו מוכיחין עליו שהוא אדוק בע"ז [בעבודה זרה] כ"כ [כל כך], שלקח את בן אחיו בחזקה, שהיתה הורתו ולידתו בקדושה, והוציאו מדת האמת ועשאו גוי ע"א [עבודת אלילים] על כרחו [...] [תשובה] ואף ע"פ [על פי] שהבן הזה [...] שהיה מכלל אנוסי פורטוגאל שנאנסו אבותיו ונולד בגיות, ואע"פ שהיה איפשר לו לצאת ולא יצא, מכל מקום עדין ה"ל [היה לו] כתנוק שנשבה לבין הגויים, והיה איפשר לומר שאין דנין בו דיין משור' [מד] גמור לענין הירושה.²⁷⁹

276 ר' ידידי' ב"ר ישראל, תשובות בעלי התוספות (מהדורת אייגוס, ניו יורק, תשי"ד) סימן קכו.

277 שו"ת מהרי"ל, עט. ראו עוד שו"ת מהרי"ל החדשות, קסו (מושא השאלה הוא בנו של מהר"א הקדוש. האב נהרג על קידוש השם והבן נאנס בקטנותו); שם, רו (ייבום למומר שהוא ת"ש: "דתינוק שנשבה לבין הגוים ישראל גמור הוא ואנוס וחייב כל ימיו חטאת אחת").

278 אדריאנופול (תורכיה), 1530 לערך – קושטא, 1610.

279 שו"ת ראנ"ח, מו.

עוד נידון בספרות השו"ת מעמדם של אנוסים בני אינגילטירא (היינו אנגליה), החבשים (היינו אתיופיה) ובני הודו.²⁸⁰

7.3.3. בעקבות החילון: המאה התשע עשרה

(א) ציבור כתינוק שנשבה

במהלך המאה התשע עשרה הולכת ומעמיקה תופעת החילוניות. תופעה זו מזקיקה את הפוסקים לדון במעמדו של החילוני כעובר עברה. האם ניתן להגדירו תינוק שנשבה? תשובה נחשונה, בהקשר זה, היא תשובתו של רבי יעקב עטלינגר.²⁸¹ מחמת חשיבותה ומרכזיותה מובאת התשובה בהרחבה, כשהיא מחולקת לפסקות:

א [א] [...] לפושעי ישראל שבזמנינו לא ידענא [ידעת] מה אדון בהם אחר שבעו"ה [שבעוונותינו הרבים] פשתה הבהרת לרוב, עד שברובם חלול שבת נעשה כהיתר, אם לא יש להם דין אומר מותר, שרק קרוב למזיד הוא.

ב [ב] ויש בהם שמתפללים תפילת שבת ומקדשים קידוש היום, ואח"כ מחללים שבת במלאכות דאורייתא ודרבנן; והרי מחלל שבת נחשב כמומר בלבד, מפני שהכופר בשבת כופר בבריאה ובבורא, וזה מודה ע"י תפילה וקידוש.

ג [ג] ומה גם בבניהם אשר קמו תחתיהן, אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת שדומין ממש לצדוקין, דלא נחשבו כמומרים, אעפ"י [אף על פי] שמחללין שבת, מפני שמעשה אבותיהן בידיהם, והם כתינוק שנשבה לבין עובדי כוכבים [...] ואפשר נמי דצדוקין שלא הורגלו בתוך ישראל ולא ידעו לעיקרי הדת ואינם מעיזין פניהם נגד חכמי הדור לא חשבי מזדיין [...]

280 אנגליה: שו"ת הלכות קטנות, חלק ב, צב; אתיופיה: שו"ת רדב"ז חלק ז, ה; שו"ת רדב"ז מכתב יד – א"ח, יד (חלק ח) סימן קעט; הודו: שו"ת היכל יצחק, אבן העזר ב, כו.

281 עליו ראו לעיל הערה 248.

ד] והרבה ממושעי הדור דומין להם ועדיפי [ועדיפים] מהם, שמה שמחמיר הר"ש בקראים להחשיב יינם יי"נ [וין נסך], מפני שכפרו גם בעיקרי הדת, שמלין ולא פורעין, ואין להם דיני גיטין וקדושין, שעיי"ז [שעל ידי זה] בניהם ממזרים. ובזה רוב הפושעים שבזמננו לא פרצו.

המשיב מוצא כמה טעמים להקל את הגדרת המעמד של מחלל השבת בן זמננו: (א) שכיחותו של חילול השבת מקהה את יסוד העברה שבו ("חלול שבת נעשה כהיתר");²⁸² (ב) מחלל השבת שבו עסקינן מתפלל תפילת שבת ומקדש קידוש, כך שאי-אפשר לראותו כופר ומומר; (ג) בניהם של מחללי השבת הם כצדוקים (קראים), המתחנכים באווירה חילונית, ועל כן הם כתינוקות שנשבו; (ד) החילונים בני זמננו עדיפים יותר מן הקראים ומקפידים במצוות יותר מהם: בניגוד לקראים הם אינם כופרים בעיקרי הדת, ומקיימים את מצוות המילה, גטין וקידושין. בעקבות השיקולים הללו אפשר להקל ולראות את מחלל השבת בן זמננו כיהודי כשר, אלא אם כן יש רמזים לכך שהוא מחלל שבת בזדון ובפרהסיה:

ולכן, לענ"ד [לעניות דעתי], המחמיר להחשיב נגיעת יין של הפושעים הללו לסתם יינם – תבוא עליו ברכה. אכן, גם למקילים יש להם על מה שיסמכו, אם לא שמבורר לנו שיודע דיני שבת ומעזי פניו לחללו בפני עשרה מישראל יחד, שזה ודאי כמומר גמור, ונגיעת יינו אסור.²⁸³

282 טעם זה מנוסח באופן חריף יותר בידי הרב דוד צבי הופמן (שו"ת מלמד להועיל, חלק א, אורח חיים, כט). על סמך דברים שבעל פה מפי הרב יוסף שאול נתנזון (גליציה, 1810-1875; למברג, 1875; מחבר שו"ת שואל ומשיב ומן הבולטים שבפוסקי המאה התשע עשרה): "עוד יש סניף להקל, דבזמננו לא מיקרי מחלל שבת בפרהסיא, כיון שרובן עושין כן; דבשלמא, אם רוב ישראל זכאין, ומעטים מעזים פניהם לעשות איסור זה, הריהו כופר בתורה ועושה תועבה ופורש עצמו מכלל ישראל, אבל כיון דבעו"ה [דבעוונותינו הרבים] רובם פורצים הגדר תקנתם קלקלתם, היחד חושב שאין זה עבירה גדולה כל כך, וא"צ לעשות בצנעה [...] ואדרבה, היראים קרואים בזמננו פרושים ומובדלים, והפושעים הם ההולכים בדרך כל הארץ".

283 שו"ת בנין ציון החדשות, סימן כג. אמנם תשובה זו נחשבת בסיס להגדרת החילוני כתינוק שנשבה. ברם עיון נוסף בתשובה מגלה שפירכתה ממנה ובה. ראו להלן סעיף (ב.2).

סיכומו של דבר: פוסקי המאה התשע עשרה צועדים צעד נוסף עם פסיקת הרמב"ם. הרמב"ם נטל את המונח החז"לי "תינוק שנשבה", שאמור ביחיד והחיל אותו על קבוצת מיעוט. הרב עטלינגר מרחיב את תחולת המושג לציבור. על פי הגדרתו, רוב ישראל נופלים בקטגוריה של תינוק שנשבה.²⁸⁴ פסקו של הרב עטלינגר משמש אחר כך כפיהם של פוסקים רבים, ובייחוד אלו הדנים במעמדו של היהודי השכיח בן זמננו שאינו שומר מצוות.²⁸⁵

(ב) מגמות בפסיקה

(1.ב) הרחבה וצמצום

הרחבת יישומו של המונח תינוק שנשבה – מיחיד לציבור ואף לרובם של ישראל – גוררת גם הרחבה בהגדרת המונח. מעתה, "תינוק" ו"שבי" אינם כמשמעם הפשוט והצר. במשמעם הרחב הם סמלים למצבים שהם כעין "ינקות" ו"שביה":

(1) תינוק. ינקות היא תיאור של מצב מנטלי, שגדרו תום לב וחוסר מודעות לעברה. לכן גם בגיר, הפועל בתנאים של אי־ידיעת הדין או של היעדר כוונה פלילית, יוגדר תינוק,²⁸⁶ לפחות, לחלק מן הדעות.²⁸⁷ אי־ידיעת הדין הופכת

284 יתרה מזו, להלן (סעיף 7.3.3 [ב.1], מבחני "שבי") נראה שהעובדה שרובו של ישראל אינו שומר מצוות היא תנאי להגדרת היחיד והציבור כתינוק שנשבה.

285 שו"ת מהרש"ם, חלק א, קכא; שו"ת אחיעזר, חלק ג, כה; שו"ת מלמד להועיל, חלק א, אורח חיים כט וחלק ב, יורה דעה, נב (על השפעתו של ר"י עטלינגר על רד"צ הופמן, ראו אדם פרזיגר, "זהות אורתודוקסית ומעמדם של יהודים שאינם שומרי הלכה: עיון מחודש בגישתו של הרב יעקב עטלינגר", בתוך: יוסף שלמון, אביעזר רביצקי ואדם פרזיגר (עורכים), אורתודוכסיה יהודית היבטים חדשים, ירושלים: מאגנס, תשס"ו, עמ' 179–209); שו"ת רב פעלים, חלק ג, אורח חיים, יב (בסופו); שדי חמד, מערכת מ, כלל פו, ד"ה "ואחר זמן"; שו"ת שרידי אש, חלק ב, י; שם, כג; שו"ת מנחת יצחק, חלק ט, כה; שו"ת יביע אומר, חלק א, יורה דעה יא (יב); שם, חלק ז, אורח חיים, טו (ג).

286 ראו שו"ת מהרי"ל, עט: "האנוסים בשעת הזעם, אפילו הגדולים". השו"ת מהרי"ל החדשות, קסו: "בן שנאנס בקטנותו".

287 לדעה חולקת ראו למשל שו"ת ציץ אליעזר, חלק יג, נו (על פי יעב"ץ, מור וקציעה, אורח חיים, של): "יש לחלק בין גדול בר דעת ובין תינוק [...] קראים שאני, מפני דהתם לא ידע לגמרי מדת יהדות, משא"כ הללו שמעיוזן פניהם להכחיש פירוש התורה המבואר ע"פ חכמים [...] ועושיין ביד רמה לעקור פרשה מן התורה".

למצב מתמשך מחמת הקושי להטיל מרות ולדרוש את ידיעת הדין ואת קיומו. הקושי נובע מן הפיחות הניכר בכוחם של בעלי הסמכות ("בזמן הזה אין אנו יודעים להוכיח").²⁸⁸ פעמים שהגדרת "תינוק שנשבה" מותנית בסיכוי של חזרה למוטב. אפשר שזהו תנאי חיצוני ונוסף, אולם ייתכן שהוא משולב בהגדרת תינוק, והינקות משקפת יכולת להשתנות בעתיד.²⁸⁹

(2) שבי. השבי במקורו, בספרות התנאים והאמוראים, מתייחס לישראל שנפל ביד גויים בתנאי שמד או מלחמה. הגדרה זו חוזרת על עצמה בווריאציות שונות אף בימי הביניים, בין באשכנז ובין בספרד (ראו למשל לעיל סעיף 7.3.1). עם זאת פוסקים מאוחרים מרחיבים את מונח השבי למצבי תלות, כפיפות ואבדן חירות הגורמים לאי-קיום מצוות. כך למשל לפי הצעתו של רבי אברהם בן מרדכי הלוי,²⁹⁰ כפיפותה של אישה לבעלה – אפשר שתחשב לשבי:

נשאלתי אם מותר למידלת [צ"ל: למילדת] ישראלית שתיילד צדוקי[ות] בשבת [...] שוב שמעתי מלמדים זכות על נשותיהן שראוי להצילן ולחלל עליהן את השבת, כיון דהוו כאונסין תחת יד בעליהן וסירכיהו לבעלייהו נקיטי ואזלי [כיון שהן כאנוסות תחת יד בעליהן וכרוכות אחרי בעליהן – תופסות והולכות (במעשיהן)], והוה להו [והיה להן] כתינוק שנשבה לבין הגוים מקטנותו ונתגדל בנימוסיהן, דודאי יקל עונשו, אע"פ שיזכירוהו שהוא מזרע ישראל והוא לא ישוב; וא"כ, י"ל [יש לומר] שידחו את השבת בעבורם.²⁹¹

השאלה עוסקת ביילוד נשים קראיות בשבת. ברקע השאלה העובדה שהלידה כרוכה בחילול שבת, וכלל נקוט בידינו שאין מחללים את השבת לטובת מומרים

288 שו"ת יביע אומר, חלק ד, אבו העזר, ד.

289 שו"ת מהרש"ם, חלק ב, קנו; שו"ת אגרות משה, אורח חיים ה, יג: "מותר לתת מאכל למי שידוע שלא יכרך עליו. מחמת היותו תינוק שנשבה ואנוס אין כאן "לפני עור לא תיתן מכשול", "וגם מסתבר שהוא עדיף ממצות צדקה [...] מאחר שמזה אפשר לקרבו לאמונה בה' ובתורתו ולקיום המצוות"; שו"ת מנחת יצחק, חלק א, קלז; שם, ג, צח.

290 מצרים, 1650-1712. שימש ראש הרבנים בקהיר.

291 שו"ת גינת ורדים, אורח חיים, כלל ג, סימן א.

או כופרים (הקראים כופרים בתורה שבעל פה). המשיב גורס שכפיפותן של הנשים לבעליהן הופכת אותן לשבויות. על כן הן כתינוקות שנשבו: כפירתן נכפית עליהן, ומותר ליילדן ולחלל עליהן את השבת.

הרחבת השבי למצבי תלות ואבדן חירות מאפשרת לראות גם בלחץ חברתי-סביבתי מצב שהנתון בו ייחשב תינוק שנשבה. אכן הפסיקה קובעת שהגדל בבית, שהחינוך שבו אינו מכוון לקיום תורה ומצוות, הריהו מחזיק מעשה אבותיו בידיו והוא שבו בהרגליו.²⁹² לחילופין, סביבה שרוב חבריה אינם דתיים יוצרת סחף חברתי, ואף סחף כזה לשבי ייחשב.²⁹³

(ב.2) תגובת הנגד להרחבה: סייגים ומגבלות

הרחבתו היתרה של המונח תינוק שנשבה מרחיקה אותו ממקורו: במקורו החז"לי תיאר המונח מצב של אי-ידיעה טוטלית של הדין, הנובע מכפייה לאורח חיים שאינה מאפשרת בשום אופן קיום תורה ומצוות. לאחר מכן, אליבא דהרמב"ם, מדובר בחיי טעות של קבוצה, המחנכת לפי השקפתה לאורח חיים המנוגד ל"דת ישראל". עתה, בספרות השו"ת של העת החדשה קולט המונח תחתיו גם מי שהדין יכול שיהיה ידוע לו, והוא שרוי בסביבה המאפשרת קיום תורה ומצוות באופן חופשי.

הפער הניכר, שבין המקור החז"לי לבין המקורות הבאים בעקבותיו, מביא רבים מן הפוסקים לצמצם את תחולת תינוק שנשבה באמצעות סייגים ומגבלות, על בסיס שתי טקטיקות עיקריות:

(א) טקטיקה אחת מטילה מגבלות על מעמדו האישי של עובר העברה. אמנם, עובר העברה זכאי להגנה בגין היותו תינוק שנשבה,²⁹⁴ אולם אין בכך כדי לנקותו

292 שו"ת ציץ אליעזר, חלק ט, מא.

293 שו"ת מלמד להועיל, חלק א, אורח חיים, כט.

294 ההגנה מופיעה בסגנונות שונים: פעמים שהיא מותרת אדם ביהדותו. ראו שו"ת מהרש"ם, חלק ו, קט (בן למומר ולנכרית ונתגיירו הוריו – אם מחלל שבת לכשיגדל, אין רואים זאת כמחאה, וגיוורו אינו נפסל). פעמים שהיא מסייעת להגדיר את עובר העברה "ישראל גמור". ראו שו"ת מהרי"ל החדשות, קסו; שם, רז (את האמור שם יש לסייג הן על פי הנסיבות [נאנס בקטנותו], והן על פי התוצאה ההלכתית [לחומר – יכמה הזקוקה למומר, זיקתה אינה פוקעת שכן רואים את היבם כת"ש]).

מִן הַעֲבָרָה.²⁹⁵ לַפִּיכֶךְ, תִּינוּק שֶׁנִּשְׁבַּח אֵינוֹ כִּי־שֶׂרָאֵל גְּמוּר וְאֵינֶן מַחֲלִיִּים עֲלָיו אֶת הַשְּׁבֵת.²⁹⁶ כְּמוֹ כֵּן אֵינוֹ מוֹגֵדֵר "אֶח", וְלִכְּן מוֹתֵר לְהַלוּוֹתוֹ בְּרִיבִית. יֵשׁ הַמְּגִדִירִים תִּינוּק שֶׁנִּשְׁבַּח כְּמִי שֶׁמְצוּי בְּמַעֲמַד בִּינָיִים שֶׁבֵּין יִשְׂרָאֵל וְגוֹי – גְּרוּעַ יוֹתֵר מִיִּשְׂרָאֵל אֲךָ עֲדִיף יוֹתֵר מְגוּי – וְעַל כֵּן, פּוֹסְלִים אוֹתוֹ לְעֵדוּת.²⁹⁷ אַחֲרַיִם מְגִדִירִים אוֹתוֹ כּוֹפֵר. עַל רִקַּע זֶה בְּרִי כִי אֵינוֹ צָדִיק וּמוֹתֵר לְהַלוּוֹתוֹ בְּרִיבִית,²⁹⁸ וְדָאֵי שְׂאֵינוֹ נַחֲשָׁב הַגּוֹן וִירָא שְׁמַיִם לְצוֹרֵךְ מִלְּיוֹ תַּפְקִידוֹ כְּשֶׁלִּיחַ צִיבּוּר בַּתְּפִילָה.²⁹⁹

(ב) טְקֻטִיקָה אַחֲרַת מְצִיבָה דְרִישׁוֹת קַפְדָּנִיּוֹת וְדוּקָנִיּוֹת בִּישׁוּמָה שֶׁל הַקְּטָגוּרִיָּה. עַל פִּי גִישָׁה זֹו, הַמוֹנַח תִּינוּק שֶׁנִּשְׁבַּח צָרִיךְ לְהִתְאָמֵם בְּמִדּוּיָק מִבְּחִינַת הָעוֹבְדוֹת לְאָדָם שְׂאֵלָיו מִיוֹחַס הַמוֹנַח. זֹוהִי גִישָׁה רֵאלִיסְטִית, וְלִהְלֵךְ כְּמָה פֶּרְמַטְרִים שְׂאוֹתָם הִיא נּוֹקֻטָּת:³⁰⁰

295 הַשּׁוֹוֹ לְתוֹצֵאת הַכֹּלֵל "יִשְׂרָאֵל אֶע"פ שֶׁחֲטָא יִשְׂרָאֵל הוּא". רָאוּ לְעֵיל הָעֵרָה 95 ("הִרִי הוּא כִּי־שֶׂרָאֵל חֲשׂוֹד"). הַתּוֹצֵאוֹת הֵן דּוּמוֹת, אוֹלָם יִשְׁנוּ הַבְּרַל מְסוּיִם בְּדִינְמִיקָה שֶׁל פְּעוּלַתְּנָ: "תִּינוּק שֶׁנִּשְׁבַּח" הוּא קְטָגוּרִיָּה בְּמַעֲרַכַת הַדְּתִית שֶׁנּוֹעֵדָה לְפִטּוֹר אָדָם מֵאַחֲרִיּוֹת פְּלִילִית. מִן הַטַּעַם הַזֶּה אֵינָה מְשַׁפִּיעָה עַל מַעֲמָדוֹ הַחֲבֵרְתִי שֶׁל הַחוּטָא (פְּסוּל לְעֵדוּת, הַלְכוֹת הַנּוֹבְעוֹת מֵאַחֲוָה). לְעוֹמַת זֹאת "יִשְׂרָאֵל שֶׁחֲטָא" הִיא קְטָגוּרִיָּה בְּמַעֲרַכַת הַלְּאוּמִית, וְעַל כֵּן אֵינֶן לָהּ הַשְּׁלִכוֹת עַל הַמַּעֲרַכַת הַחֲבֵרְתִית.

296 שׁו"ת גִּינַת וִרְדִים, אֹרַח חַיִּים, כֹּלֵל ג', סִימָן א'. יֵשׁ תּוֹלִים דִּין זֶה לֹא בְּמַעֲמָדוֹ הָאִישִׁי שֶׁל "תִּינוּק שֶׁנִּשְׁבַּח", אֲלָא בְּשִׁיקוֹל הַפְּרָקְטִי הַמְּנַחֵה אֶת הִיתֵר פִּיקוּחַ נֶפֶשׁ: חֲלָל עֲלָיו שְׁבַת אַחַת כְּדִי שִׁיקִיִּים שְׁבַתוֹת הַרְבֵּה. שִׁיקוֹל זֶה אֵינוֹ יִשִּׁים כְּשֶׁמְדוּבֵר בְּתִינוּק שֶׁנִּשְׁבַּח, שֶׁהִרִי לֹא יִקִּיִּים שְׁבַתוֹת הַרְבֵּה. עֵינָנו שׁו"ת גִּינַת וִרְדִים, שֵׁם; שׁו"ת מֵהַר"ם שִׁיק, אֹרַח חַיִּים, קָג; שׁו"ת צִיץ אֶלִיעֶזֶר, חֶלֶק ח', סִימָן טו', פֶּרֶק ג'.

297 רָאוּ שׁו"ת בְּנִימִין זָבֵב, תו: "הַצְּדוּקִים – לְעַנִּין אֵינֶן מוֹרִידִין גְּרוּעִים מִן הַגְּוִיִּים, אוֹלָם בְּכַמָּה דְבָרִים עֲדִיפִים מְגוּיִים. ת"ש – עֲדִיפִים הַרְבֵּה מְגוּיִים לְכֹל דְּבַר". הַשּׁוֹוֹ שׁו"ת אַגְרוֹת מִשָּׁה, אֲבָן הָעוֹזֵר א, פֶּב: "בְּנֵי הַכּוֹפְרִים שֶׁהֵם כְּת"ש – עֲדִיפִים מְגוּי (בְּדִין מְעֵלִין), אוֹלָם אֵינָם כִּי־שֶׂרָאֵל כְּשֶׁר וּפְסוּלִים לְעֵדוּת".

298 שׁו"ת אֲבָנֵי נֹזֵר, יוֹרֵה דְעָה, קִמָּג.

299 שׁו"ת שְׂרִידֵי אֵשׁ, חֶלֶק ב', קִנּוּ.

300 פְּעַמִּים שֶׁגִישָׁה רֵאלִיסְטִית מַעֲדִיפָה דּוּקָא הַגְּדֵרָה גְּמִישָׁה וְדִינְמִית שֶׁל "תִּינוּק שֶׁנִּשְׁבַּח". כֵּךְ לְמַשֵּׁל מוֹצֵעַ לְצוֹרֵךְ זֶה מִבְּחֵן פּוֹנְקְצִיּוֹנָלִי וְתוֹלֵוֹ הַקְּשֵׁר הַלְכוֹתִי: פְּעַמִּים תִּירַשׁ מִ"תִּינוּק שֶׁנִּשְׁבַּח" אֲמוּנָה בָּה', כְּדִי לְהַכְשִׁירוֹ. כֵּךְ לְמַשֵּׁל מִי שְׂאֵינוֹ שׁוֹמֵר שְׁבַת, אֲךָ מֵאֲמִין – עֲלִיּוֹת לְתוֹרָה מוֹתֵרָת, שֶׁכֵּן הַזְּכָרַת שֵׁם שְׁמַיִם בְּפִיו בְּבִרְכַת הַתּוֹרָה – יֵשׁ לָהּ מְשַׁמְעוֹת. כִּיּוֹצֵא בְּזֶה, הַבָּאִים לְהַתְּפַלֵּל בִּימֵים נּוֹרָאִים – בְּעֵצֶם בּוֹאִים – מֵאֲמִינִים בְּדִינוֹ שֶׁל הַקֶּבֶה, וְלַפִּיכֶךְ, בְּרַכְתָּם – בְּרַכָּה. לְעוֹמַת זֹאת, "הַכּוֹפְרִים מִמֶּשׁ", אֶף עַל פִּי שֶׁחֹנְכוּ

1. דרישת שבי דווקנית. הקיום בשבי הוא אינדיקציה למצבי כורח או אונס. השבוי אינו מוגדר עובר עברה, משום שהעבריינות, מבחינתו, אינה רצונית. לכן מי שנתון תחת יד הגויים וגזרותיהם, ועומדת לו האפשרות לצאת מתחת ידם ולקבוע מקומו במקום ללא אונס וגזרות – אינו תינוק שנשבה.³⁰¹

2. דרישה קפדנית של אי־ידיעת הדין (תלויה בטיב העברה). יש שתלו את הגדרת השבי בטיב העברה שנעברה. אם זוהי עברה הידועה לכול, קשה לראות את העובר עליה כתינוק שנשבה. בהתאם לכך נקבע שנער בן שש עשרה, שלא נימול על ידי אביו, יש להרחיק את קברו משאר קברים, "ואין לומר שהוא תינוק שנשבה לבין הנכרים, שהרי יודע שפיר [יפה] מה הם ישראל, ושישראל צריכים להיות נמולים".³⁰² כיוצא בזה, מי שנישא לגויה אינו יכול ליהנות מהגנה של אי־ידיעת הדין, "דאין רוב ישראל נכשלים בזה".³⁰³ בדומה לכך, תלמידים בבית המדרש לרבנים רפורמים יודעים ומתכוונים למרוד, ואין לראותם כתינוקות שנשבו.³⁰⁴ עם זאת עברות הנחשבות קלות, שאדם דש אותן בעקביו, ניתן לראות

כך מילדות והם תינוקות שנשבו, אין תוקף לברכתם בכל ימות השנה. ראו שו"ת אגרות משה, אורח חיים ג, יב. גישתו הראליסטית של ר"מ פיינשטיין מתבטאת גם בכך שהוא פוסל תינוק שנשבה לעדות. אמנם יש להתחשב בו כעובר עברה, אולם "ואף אם הוא באונס שלימדוהו אבותיו – אינו יודע איסור להעיד שקר". ראו שו"ת אגרות משה, אבן העזר ד, לב.

301 עמדה כזו היא כנראה עמדת מיעוט. ראו שו"ת רד"ך, לא: "יראה דמילתא דפשיטא היא, שכל אנוס שנאנס ממושל העיר לעבוד ע"ז [עבודה זרה], גם כי לפניו הוא עובר דהיינו, מיראת המושל שלא יהרוג אותו, ובידו לצאת מתחת ממשלתו של המושל הרשע הוא, וללכת תחת ממשלת מושל אחר לעבוד את בוראו ואינו עושה – הרי הוא עובר ע"ז במזיד, דאפי" מי שחושב שהדבר האסור מותר ולבו אונסו ועושה קאמר רבא [...] דקרוב למזיד הוא, והיינו משום שהיה לו ללמוד ולא למד".

302 מלמד להועיל, חלק ב, יורה דעה, קטו. עם זאת בהמשך תשובתו מציע המשיב חלופות אחרות, שבגינן שב הנער להיות "תינוק שנשבה": שמא אינו יודע טיבה של מילה, ועל כן אפשר שהיה סבור שהוא נימול. לחלופין, אפשר שהנער לא נימול, "מפני שאינו רוצה להצטער, ולא שהיה מבעט במצות מילה".

303 שו"ת מנחת יצחק ג, סה.

304 שו"ת קול מבשר, חלק ב, יז. בדומה ראו שו"ת אגרות משה, חלק אורח חיים ד, צא, המבחין בין קונסרטיביים, שהם ככופרים, לבין אורתודוקסים עוברי עברה, שרק אותם יש לראות כעוברי עברה.

את העובר עליהן כתינוק שנשבה: "כיון דהורגלו בכך ורובם ככולם כן, לא משמע להו איסור פתיחת חנויות בשבת, והוי כקושר ומתיר".³⁰⁵

3. דרישה מקיפה של אי-ידיעת הדין. כאשר ישנה אפשרות ראלית ליריעת הדין, במקדם או במאוחר, לא יחול גדרו של תינוק שנשבה. על רקע זה יש מן הפוסקים שהסתייגו מהיתרו של הרמב"ם באשר לקראים. לדבריהם, הקראים שבזמנם חשופים לתורה ולמצוות, ולכן אי-אפשר לראותם כמי שאינם יודעי דין.³⁰⁶

בדומה לכך, מי שנולד כתינוק שנשבה, ובגיל מתקדם יותר "גילה" תורה ומצוות, יצא מכלל תינוק שנשבה, ובא למעמד של ישראל גמור שעובר עבירות.³⁰⁷ המגמה לצמצום התחולה של תינוק שנשבה בולטת במיוחד בפסיקתם של הרב יעקב עטלינגר והבאים בעקבותיו. מגמה זו מונחת כבר בגוף התשובה המקורית (בשו"ת בנין ציון): ראשית, כותרת התשובה היא: "פסקים שלא להלכה למעשה".³⁰⁸ שנית, מסקנת המשיב בפסקו היא כי יינו של מחלל שבת בפרהסיא הוא יין נסך, והמחמיר שלא לראותו כתינוק שנשבה – תבוא עליו ברכה. שלישית, המשיב מקפיד לכנות את התינוקות שנשבו "פושעים" (או פושעי ישראל), והוא

305 שו"ת אחיעזר, חלק ג, כה.

306 עיינו שו"ת רדב"ז, ממרים ג, ג (ובתשובותיו, חלק ב, תשצו): "נראה שכתב רבנו (הרמב"ם) זה ללמד זכות על הקראין, אבל הנמצאים בזמננו זה [...] מצוה להורידן [...] ואין לרדן את אלו בכלל אנוסים"; שו"ת דרכי נועם, אבן העזר, נט (יש להבחין בין הקראים התורכים שדעתם מעורבת עם ישראל, לבין הקראים המצרים שהם מתרחקים מן הרבנים ואין דעתם מעורבת עם ישראל); שו"ת ציץ אליעזר, חלק ט, סימן י: "הקראים שבזמנינו שמאז ועד עתה ירדו עוד עשר מעלות אחורנית, וכל מום רע בהם".

307 השו"ת שו"ת ראנ"ח, מו: תינוק שנשבה שהפך במאוחר למשומד מדעת – חשוב כגוי. ראו עוד שו"ת אבני נזר, אבן העזר, רכג. לחלופין, ראו שו"ת ציץ אליעזר, חלק ט, מא: מי שאבותיו כופרים – הוא תינוק שנשבה, ברם אם הוא המתחיל בעברה, סביר שהוא ישראל מומר. יש שהשיגו על כך, ולדבריהם חשיפה מאוחרת לתורה ולמצוות אינה מפקיעה גדר של תינוק שנשבה. ראו שו"ת מבי"ט ג, כב.

308 הערת ר' אלעזר ממונקטש, מנחת אלעזר, חלק א, עד. ברם כותרת זו אינה מקורית ונוספה על ידי ר' בן ציון עטלינגר – בן המשיב וחתנו של השואל (ר' שמריהו צוקרמן). ראו הקדמת בן המחבר לשו"ת בנין ציון החדשות, וילנא תרל"ח. ועדיין, גם לאחרי הסתייגות זו, בולטת מגמת הצמצום שבתשובה.

חוזר על כינוי זה ארבע פעמים³⁰⁹ אכן, הפוסקים המשתמשים בתשובה זו עושים זאת במשורה. כך למשל הרב דוד צבי הופמן³¹⁰ מתיר לצרף מחללי שבת למניין שהרי הם כתינוקות שנשבו. אף על פי כן הוא ממליץ שלא לסמוך על היתר זה, ולהתפלל במניין אחר, המורכב משומרי שבת כהלכתה. באופן חריף יותר שולל הרב יחיאל יעקב וינברג את קבורתו של אפר גופות של עוברי עברה, שנשרפו ברצון בעליהן (על בסיס היתרו של הרב עטלינגר):

אם יש מקום להתנצלות בשביל מחללי שבת קודם, איזו התנצלות יש לנשרפים? איזה אונס יש כאן?³¹¹

במקום אחר שולל הרב וינברג את השימוש בקטגוריית תינוק שנשבה מטעמים חינוכיים. לדבריו, מי שבאים לבית הכנסת בשבת בחשמלית לא ראוי למנותם למקהלה המלווה את החזן, שמא "ישפיע הדבר השפעה רעה על כל אנשי הקהילה, שהם יאמרו, התירו פרושים לחלל את השבת ע"י נסיעה בשבת, ונמצא זה גורם למכשול הרבים, ח"ו".³¹²

(ב.3) קירוב והרחקה

מגמות ההרחבה והצמצום שתיארנו יסודן במתח שבין הפורמליזם המשפטי לבין אינטרסים וערכים שבהם מתחשבת המערכת המשפטית של ההלכה: מצד אחד יש נטייה לשמר את המונח המשפטי המקורי בגבולות יישום סבירים. מצד אחר עומדים מניעים אידאולוגיים-חברתיים: פעמים שהמשיב מבקש לקרב רחוקים

309 למעשה, זהו יחסו השכיח של המשיב כלפי עוברי עברה שבזמנו, במסגרת מלחמתו הכוללת בתנועת הרפורמה. ראו יהודה אהרן הורוויץ, שו"ת הערוך לגר, מבוא, ירושלים: דבר ירושלים, תשמ"ט, עמ' 36-37, וכן שם, עמ' 3.

310 ראו לעיל הערה 282.

311 שו"ת שרידי אש, חלק ב, כג. ראו עוד, שם, חלק ב, קנו: הנוסע בשבת בחשמלית – אינו ממחללי שבת בפרהסיא.

312 שם, קנו. הסתייגויות נוספות מהיתרו של הבנין ציון, ראו שו"ת היכל יצחק, אבן העזר, ב, כו: אין להכשיר לעדות מחלל שבת על בסיס ההיתר הזה, שכן בארץ ישראל "בודאי ידע ושמע, שאנו מרעישים עולמות על חילול ש"ק". יש שדחו על הסף את ההיתר. ראו שו"ת זכרון משה, יח; שו"ת מנחת יצחק, חלק ג, כו ("פשיטא דכל זה דוחק גדול").

ביד ימינו, אולם פעמים שהוא דוחה אותם בשמאלו. בין בעלי הגישה המקרבת בולטת תשובתו של ר' אהרן וואלקין.³¹³ לדבריו נדרשת עמדה מתונה במיוחד בקביעת מעמדו האישי של עובר עברה כדי שלא לדחות אבן אחר הנופל, וכמאמר חכמים: "לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת".³¹⁴ גישה זו נוקט אף הרב עובדיה יוסף באשר לחילוני בן זמננו, בכמה מתשובותיו.³¹⁵

313 נולד ב־1865 ברוסיה הלבנה; תלמידו של הרב נפתלי צבי יהודה ברלין (הנצי"ב מוולוז'ין); כיהן כרב בערים שונות ברוסיה; החל ב־1922 כיהן כרב בפּינסק־קארלין, עד הירצחו בידי הנאצים ב־1942. ראו שו"ת זקן אהרן, חלק א, אורח חיים, יב.

314 סוטה מז, ע"א.

315 ראו למשל שו"ת יביע אומר, חלק א, יורה דעה, יא.

פרק 8

חילוני כאיש ציבור: הממד הציבורי

8.1. בין חילוני פרטי לבין חילוני שהוא גם איש ציבור

שאלת מעמדו של איש הציבור החילוני³¹⁶ אינה מנותקת משאלת מעמדו של היהודי הפרטי שאינו שומר מצוות. לכאורה איש הציבור אמור לעבור מבחן סף מעמדי כאיש פרטי. כישלון במבחן כזה אמור לחסום אותו בדרכו להנהגת הציבור, מקל וחומר. אם היותו עובר עברה פוסל אותו כאדם פרטי, קשה להעלות על הדעת את כשרותו להוביל ציבור; והלוא הציבור מצפה לראות במנהיגיו אישים ללא דופי, דמויות המשמשות דוגמה אישית ומאפשרות להזדהות עמן בנקל.

עם זאת מניתוח מעמדו של החילוני ה"פרטי" בפרקים הקודמים למדנו שיש להתייחס אליו באופן רב-ממדי. דמותו ומעמדו ההלכתיים נעים בין מעגלי זהות שונים. השוני בין המעגלים נובע בעיקר מנקודת המרכז שלהם. נקודת המרכז עשויה להיות הא-ל, החברה או העם. במעגל שבו עומד החילוני כעובר עברה מול א-להיו מתחוללים מרד והתנגשות חזיתית, שסופם בהגדרת המעמד של החילוני כאפיקורוס או כמין. במעגל שבו עומד החילוני מול החברה, העימות בין עובר העברה לבין החברה אינו הכרחי ואינו טוטלי. פניו ודימויו של החילוני תלויים בפניה של החברה. אם החברה אינה שומרת מצוות יוגדר החילוני נורמטיבי. לעומת זאת אם החברה מסורתית ושומרת מצוות – עובר העברה סוטה במעשיו מן הדרך הישרה, ואפשר שיוגדר רשע. במעגל הרחב ביותר פניו של עובר העברה מכוונות אל העם או אל הלאום. ההשתייכות הלאומית היא ביסודה מולדת ואינה תלויה בשמירת מצוות.

316 במונח "איש ציבור" בפרק זה כוונתנו היא למי שממלא תפקיד ציבורי, בין שהוא נבחר ציבור (דוגמת חבר כנסת) ובין שהוא ממונה (דוגמת שופט).

באילו ממעגלי הזהות אמור לעמוד למבחן איש הציבור החילוני? לכאורה, מיצובו הראשוני והישיר צריך להיות במעגל הזהות החברתי או הלאומי. כאיש ציבור הוא עומד מול החברה או מול העם, ובמסגרת זו יש לבחון את היותו עובר עברה. אם כך הדבר, בחברה חילונית בת זמננו איש הציבור החילוני אינו מתנהג באופן חריג, ויש לראותו אדם נורמטיבי. למצער, אין שום דופי בהשתייכותו הלאומית. ניתן לומר שאיש הציבור החילוני צולח בקלות יחסית את מבחן הסף המעמדי, ומן הבחינה הזו הוא ראוי בהחלט להנהיג את הציבור, אף שהוא עובר עברה.

כיצד, אם כן, ייקבע מעמדו של איש הציבור החילוני? על פי תכונותיו והתנהגותו האישיים או שמא על פי זהותו כאיש ציבור? עד מחצית הראשונה של המאה התשע עשרה היה ניתן להשיב על שאלה זו בקלות יחסית. עובר עברה בחברה היהודית נחשב חריג ובעייתי מן הבחינה הנורמטיבית, ודי היה בכך כדי לדחות מלהיות איש ציבור. יש להניח שאדם שפרש מדרכי הציבור היה מתקשה מאוד לזכות באמון הציבור, וממילא לא יכול היה להנהיגו.

אולם במאה וחמישים השנים האחרונות השתנתה האטמוספירה החברתית והציבורית באופן דרמטי. הקהילה היהודית בת זמננו היא הטרוגנית מן הבחינות התרבותית והדתית, וודאי שכך הם פני הדברים כאשר מדובר במדינת ישראל. רוב רובם של בני הקהילה, ולחילופין רוב תושבי המדינה, אינם שומרי מצוות. מטבע הדברים חלק ניכר מאנשי הציבור הוא חילוני. התנהגותם הדתית או ההלכתית של אנשי ציבור אלו היא נורמטיבית לחלוטין בהקשר החברתי והתרבותי. כאן, אם כן, עולה שאלת מעמדו ההלכתי של איש הציבור החילוני במלוא קומתה: אם תפנה ההלכה לפן האישי שלו, יקשה עליה לקבל עובר עברה בראש ההיררכיה התפקודית של המדינה היהודית. אם לחילופין יובלט הפן החברתי או הציבורי של איש הציבור, שאלות ההשתייכות או המעמד יקבלו מענה חיובי. כאמור במעגלי הזהות הקולקטיבית החילוני הוא בן לעם היהודי ככל אֶחיו היהודים, בין שהם דתיים ובין שהם חילונים. למצער אי-שמיירת מצוות היא תופעה תקנית בחברה חילונית. מנקודת המבט הזו, הגדרתו של מי שאינו שומר מצוות "רשע" או עובר עברה צורמת מאוד. זאת ועוד: בהינתן שרובם של אנשי הציבור במדינה הם חילונים, תיוגם על פי ההלכה כפסולים משמעו פסילה גורפת של המבנה החברתי כולו. והלוא אם העומדים בראש המערך המדינתי – על כל רשויותיו

והסתעפויותיו – מוגדרים אנשים חטאים, המדינה כולה שרויה בחטא, ואם היא נושאת תו פסלות, החברה המתקיימת בה מה יהא עליה? תוצאה כזו, שלפיה המדינה הראלית והחברה שבתוכה יוגדרו כתרכות אנשים חטאים, אינה סבירה ואינה אחראית.

הדיון שלפנינו מתמקד בבעיית איש הציבור החילוני. נפתח בהצגת הבעיה מתוך תיאור שורשיה ההיסטוריים עם התפתחות החילוניות. לאחר מכן נציג את הדרישות ההלכתיות המוצגות לאיש הציבור, נדון בהנמקות האפשריות לפסלותו של איש הציבור החילוני ונחתום בהצגת ההנמקות לקבלת סמכותו ומתן הכשר לפעולתו.

8.2. הבעיה: תקדימים היסטוריים

שאלת שיתופם של יהודים שאינם שומרי מצוות במסגרת הארגונית הקהילתית עלתה במרכז אירופה לפני כמאה וחמישים שנים. בשלהי שנות השישים של המאה התשע עשרה, עמדה היהדות בהונגריה ובגרמניה בפני דילמה של שיתוף פעולה בין אורתודוקסים שומרי מצוות לבין נאולוגים או רפורמים (עוברי עברה, בעיני האורתודוקסים). ברקע הדילמה עמדו חובת ההשתייכות של כל יהודי לקהילה וכפיפות הקהילה המקומית לארגון-העל של הקהילות. לו היו פערים קלים בין הקהילות, ניתן היה לממש נורמות אלו בנקל. אולם הניגודים, שהתחדדו והלכו, בין אורתודוקסים לבין נאולוגים ורפורמים, הקשו מאוד את ביצוע המשימה הזו. מנקודת מבטם של האורתודוקסים עלו שתי שאלות: כיצד ישתפו פעולה הם – שומרי המצוות עם האחרים – שאינם שומרי מצוות? וחמור מכך: האם יוכלו שומרי מצוות לקבל את מרותם של עוברי עברה?³¹⁷ הקונגרס של ארגון-העל של הקהילות בהונגריה, שהתקיים בשלהי 1868, הקצין את השאלות והעמיק את הפערים.³¹⁸

הקונגרס חייב שיתוף פעולה בין "יראים" ו"שומרי אמונים" לבין "חופשיים" ועל רקע זה התנהל פולמוס חריף: היו שקראו לפרישה (Austritt) של

317 יעקב כ"ץ, הקרע שלא נתאחה, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשנ"ה, עמ' 15-16, ובמקומות שונים בחיבור.

318 שם, עמ' 151-161.

האורתודוקסיה מן הקהילה. רש"ר הירש (גרמניה, 1808-1888) היה מן הכולטים שעמדו בראש תנועת הפרישה. בכתב העת שבעריכתו, "ישורון" (1868), קרא הרב הירש לאפשר לקהילה היהודית להתפלג. אחד הטיעונים המרכזיים התבסס על פגיעה בחופש המצפון: אחדות ארגונית של הקהילה משמעה ניהול קופה משותפת, שהכנסותיה באות מכספי מסי הקהילה. קופה זו אמורה לפרנס כאחת מוסדות כשרים ופסולים. משלמי המס האורתודוקסים ימצאו עצמם מממנים מפעלים ומוסדות שהם בעיניהם תועבה, ועל כורחם הם מסייעים בידי עוברי עברה. באופן זה, ההכרח בהשתייכות לקהילה והכפיפות לארגון-העל של הקהילות פוגעים בחופש המצפון של "שומרי האמונים". עוד קבע הרב הירש כי יש לדחות את התועים מן התורה, משום שהם בוגדים בכלל ישראל. לכן אין מקום לשיתוף פעולה עם מי שאינם אורתודוקסים, גם אם הדבר עלול לגרום לפיצול ולפירוד מסגרת הקהילה היהודית.³¹⁹ על כן קרא רש"ר הירש למדינה לשחרר את היהודים מחובת הקהילתיות הלוחצת, ולאפשר להם להתאגד באופן חופשי במסגרת של קהילות נפרדות.³²⁰

לעומתו היו שטענו שניתן לשתף פעולה עם הרפורמים. בראש מחנה זה עמד הרב עזריאל הילדסהיימר, שטען כי יש לשמר את האחדות גם במחיר של שיתוף פעולה בעייתי.³²¹ לקו שייצג הרב הילדסהיימר היו שותפים רבים מן הנציגים האורתודוקסים לקונגרס.³²² לעמדה זו היו שותפים רבים במזרח אירופה, שם נקטו – כלפי הזרמים הלא אורתודוקסיים – גישה מתונה בהרבה. הרבנים שם

319 יצחק היינמן, "ר' מרדכי הלוי הורוויץ ותפיסת היהדות שלו", סיני ז (תש"ד), עמ' קסד-קסה; אהוד לוז, מקבילים נפגשים: דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח אירופה בראשיתה (1882-1904), תל אביב: עם עובד, תשמ"ה, פרק שלישי, הערה 71. בקונגרס ההונגרי פעלה קבוצה אורתודוקסית מרכזית, בראשותו של מהר"ם שיק, כדי ליצור פילוג בין היראים לבין מי שהם פושעי ישראל, מחללי שבת ואוכלי טרפות. ראו כ"ץ (לעיל הערה 317), עמ' 191-194.

320 שם, עמ' 121-122. טענתו זו של רש"ר הירש חזרה ועלתה במפגש שבין המשלחת האורתודוקסית לבין המלך פרנץ יוסף (1869). ראו שם, עמ' 186-188.

321 שם, עמ' 123-124; יעקב צור, בין אורתודוקסיה לצינונות: הצינונות הרתית ומתנגדיה בגרמניה (1896-1914), רמת גן: אוניברסיטת ברא"ל, תשס"א, עמ' 44-45.

322 עם זאת בעקבות מתחים קשים במהלך הקונגרס פרשו ממנו כמה מן הנציגים האורתודוקסים. כ"ץ (לעיל הערה 317), עמ' 177-178.

נטו, על פי רוב, לשלול את ההפרדה הקהילתית והעדיפו לשמר את היציבות ואת האחדות בקהילה.³²³ בחלוף כשני דורות עלתה שוב שאלת שיתוף הפעולה בין שומרי ההלכה לבין ה"חופשיים". הפעם במסגרת התנועה הציונית.³²⁴ הרב מוהליבר מבחין בין השאלות:

עוד זאת ראיתי רעה חולה בין יראי מדינתנו, והוא כי יריבו לחלק על הכיתות החדשות, אשר לא עשו כתורה [...] כי כל ישראל ערבים זה בזה. אבל שכחו כי זהו דווקא כשיש בידם למחות, אבל אם אין בידם למחות פטורים מהערכות [...] כשאנשים רבים ייפרדו וייבדלו מהכלל ואף כי מדינות שלמות, היש ביכולתנו למחות בידם? הלא רק נוסיף אש ונגדיל את המדורה. על כן עלינו לשקוט מריב ולהשבית מדון.³²⁵

הרב מוהליבר סבור שהבעיה העומדת לפני התנועה הציונית שונה – במהותה ובנסיבותיה – מבעיית הפרישה מן הקהילה. בזמן הפרישה מהקהילה היה הרוב המכריע בעולם היהודי אורתודוקסי, ובכוחו היה למחות כנגד המיעוט החילוני.

323 ראו למשל הרב נפתלי צבי יהודה ברלין (הנצי"ב מוולוז'ין) משיב דבר, מד: "ישראל בעמים אין להם תקנה אלא להיות אבן ישראל, היינו שיהיו מחוברים באגודה אחת אז אין אומה ולשון יכולים לאבדם, והאיך נאמר להפרד איש מרעהו ויבאו אוה"ע [אומות העולם] ושטפנו מעט מעט, ח"ו [חס ושלום]". ראו עוד שם, ב, ט; Isaac Heinemann, "Supplementary Remarks on the Secession from the Frankfurt Jewish Community under Samson Raphael Hirsch," *Historia Judaica* 10 (1948), pp. 123–134

324 על הזיקה בין השאלות (הפרישה מן הקהילה והיחס לתנועה הציונית) ביהדות המסורתית בגרמניה ראו יעקב צור, האורתודוקסיה היהודית בגרמניה ויחסה אל הציונות, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תשמ"ג, עמ' 128–133; הנ"ל (לעיל הערה 321), עמ' 154–156.

325 הרב יהודה לייב הכהן פישמן (מיימון) (עורך), ספר שמואל: זכרון להרב שמואל מוהליבר במלאת עשרים וחמש שנה לפטירתו, ירושלים: הסתדרות המזרחי, תרפ"ג, עמ' קלח.

לעומת זאת בתנועה הציונית אין לדתיים רוב, ועל כן כוח המחאה שלהם מוגבל מאוד. השינוי ביחס אל החילונים בתנועה הציונית נגזר, לדעת הרב מוהליבר, משיקולי תועלת. הרב קוק סבור גם הוא שיש לנקוט סובלנות כלפי ציוניים עוברי עברה, ברם לטעמו יש לעשות זאת משיקולים אידאולוגיים.

הרב קוק מבחין בכתביו המאוחרים (תרפ"ב)³²⁶ בין "הפושעים ההם [...] שרצו להחריב ממש את האומה ביסודה, במה שעשו להם צביון מיוחד בענייני הדת" (כוונתו לרפורמים) לבין "פושעים שאומרים שישראל הם גוי אחד ושצריכים לשמור את הצביון של האומה בתור אומה מיוחדת ואחדותית" (הציונים החופשיים). על רקע הבחנה זו, גורס הרב קוק, שהקביעה "שהם [החופשיים] יוצאים מכלל ישראל ושאינן האומה כוללת כי אם את הטובים והצדיקים לברם, הרי היא דרך מינות".³²⁷

הצורך בשיתוף פעולה ובאיחוד כוחות בתנועה הציונית היה ברור לרבים.³²⁸ ראלית, שני המחנות – הדתי והחילוני – היו זקוקים זה לזה. לקראת סוף המאה התשע עשרה היו רוב היהודים במזרח אירופה שומרי מצוות, אשר קיבלו עליהם את עולה של הסמכות הדתית-ההלכתית. מנגד, הנהגת התנועה הציונית והמתיישבים החדשים בארץ ישראל היו חילונים ברובם. לצורך גישור ותיאום בין ההנהגה ואנשי המעש לכין ההמון נדרש אפוא שיתוף פעולה בין המחנות. השיתוף היה

326 בניגוד לכתביו המוקדמים (תרס"א-תרס"ב) – בטרם עלתו ארצה – שבהם קרא לפירוד ופילוג מן הציונים החילונים. ראו "אפיקים בנגב", הפלס ד (תרס"ד), עמ' 73-74 ("רגש הדת והתורה מורה בחזקה ופועל בזרוע כוחו להוציא מכלל האחוה הלאומית את כל הכופרים ופורקי עולה של התורה ואמונה". בניסוח חריף אחר: "הפער שבין שומרי מצוות לבין 'עוזבי הדת' עמוק יותר מן הפער שבין יהודים לגויים" [שם]).

327 "קונטרס ישוב משפט", מאמרי הראיה א (לעיל הערה 195), עמ' 58.

328 במחנה הדתי התקיים פולמוס נוקב על היחס כלפי ה"חופשיים". על ראשיתו של הפולמוס (בשנות השמונים של המאה התשע עשרה) ראו יוסף שלמון, דת וציונות עימותים ראשונים, ירושלים: הספריה הציונית, תש"ן, עמ' 150-162. על ההתנגדות החרדית לתנועה הציונית בעשור שלאחר מכן, ראו שם, עמ' 252-300; הנ"ל, "ציונות ואנטי-ציונות ביהדות המסורתית במזרח אירופה", בתוך: שמואל אלמוג, יהודה ריינהרץ ואניטה שפירא (עורכים), ציונות ודת, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשנ"ד, עמ' 37-43.

כורח המציאות וחיוני ביותר מן הבחינה המעשית.³²⁹ עם זאת תחושת האחדות בעומקה התבססה על אוטופיזם ועל חזון משותף. בין המחנות שררה ההבנה שכל אחד מהם מביא אל החיים המשותפים, נכסים ומטענים החיוניים – בצירופם – להקמתו של הבית הלאומי המחודש: קודש לעומת חול, דתיות לעומת לאומיות ומסורת לעומת התחדשות.³³⁰

האחדות והשותפות היו ערכים מוסכמים. חוויית ההרמוניה וההתחדשות העצימה את ההסכמה, אולם ברקע ריחפו חששות וספקות נוקבים:

כולם מודים במצוות הישוב בקדושת הארץ בזמן הזה ובעיקר הרעיון בכלל, אך רואים בזה חיסרון בעצם ההנהגה מהעומדים בראש המנצחים על הרעיון הזה, ותקנות החברה לא לפי רוחם.³³¹

המחנה הדתי-החרדי התקשה לקבל הנהגה חילונית שאנשיה הם עוברי עברה. ברקע הקושי עמד החשש שאותם עוברי עברה אינם מעוניינים לשוב אל עמם, אלא "להתייצב בראש העם ולהוליכהו אל אשר יהיה רוחם ללכת". אמנם, מסירותה של ההנהגה הציונית לטובת העם מעוררת תחושת אהוה, אבל בצדה נראים האחים "חוטאים בודון או בשגגה [...] ואם גם בעיני אהבה וחמלה נביט אליהם, אבל בסתר ליבנו נבכה לשברם".³³² החשש המעשי והמתח הרגשי הוחרפו בחסות הפרדוקס התאולוגי: כיצד תיתכן הגאולה על ידי אנשים, אשר עד היום

329 יהודה ריינהרץ, "ציונות ואורתודוקסיה: נישואין של נוחות", בתוך: אלמוג, ריינהרץ ושפירא (לעיל הערה 328), עמ' 141-144.

330 לוז (לעיל הערה 319), מבוא, עמ' 11-16. ראו עוד שלמון, דת וציונות (לעיל הערה 328), עמ' 155-156 (ההצעות ההרמוניסטיות של הרבנים אליאשברג וריינס); שם, עמ' 233 (פשרת הסינתזה של עורך המליץ – ליאון רבינוביץ).

331 אברהם יעקב סלוצקי, שיבת ציון א, ורשה, תרנ"ב, עמ' 19 (ר' דוד פרידמן מקארלין, מפעילי "חיבת ציון"). ראו עוד את ניסוחו של יוסף קלוזנר, "מלחמה בשלום", האשכול (תרנ"ט), עמ' 7-8; לוז (לעיל הערה 319), הערה 50.

332 הרב יהושע יוסף פרייל (1858-1896), כתבים נבחרים, ניו יורק: הוצאה פרטית, תרפ"ד, עמ' 37, 113. לפולמוס על עמדתו של פרייל ראו שלמון, דת וציונות (לעיל הערה 328), עמ' 215-221.

היו רחוקים מן התורה ומן המצוות?³³³ או בניסוחו של הרב שמואל מוהליבר: "האם עוזבי התורה ומכחשי אמונה המה ינחלו את הארץ? הזוהי תקוות ישראל לשוב אל עמו ולהשליך את תורתו?"³³⁴

פתרונות שונים, ואף מנוגדים, הוצעו לקושי זה. נסקור אותם בקצרה: הפתרון הדיכוטומי גרס שיש להפריד בין רכיביה השונים של הגאולה. הרכיב הטבעי והארצי שלה יתקדם בחסות המחנה החילוני. הרכיב הנסי והדתי של הגאולה יטופל ויטופח על ידי המחנה הדתי.³³⁵

הפתרון הפסיכולוגיסטי ראה במעשה הציוני עצמו מעשה דתי. גם אם מנהיגי התנועה הציונית פועלים בגלוי מתוך כפירה והתנגדות לדת, דחף המעמקים הסמוי המניע אותם הוא דתי. הם קצו באידיאלים האוניברסליים והכפריים, ונפשם חותרת לערכים לאומיים שביסודם הם אמוניים.³³⁶ אליבא דהרב ריינס "התעוררות החופשיים לרעיון הציוני אינה כלל מצד החופשיות, רק מנקודת שלילת החופשיות".³³⁷

הפתרון הטקטי קרא לסבלנות. העיסוק של המחנה החילוני בלאומיות ושיתוף הפעולה שלו עם המחנה הדתי יחזיר למוטב את אנשיו פורקי העול.³³⁸

- 333 שיבת ציון א (לעיל הערה 331), עמ' 70 (ר' יוסף סלנט).
- 334 יוסף מוהליבר, "דעותיו והשקפותיו של רבי שמואל", בתוך: הכהן פישמן (לעיל הערה 325), עמ' קנה. על הקונפליקט ראו עוד אהוד לוז, "גבולות הסובלנות – על בעיית השותפות בין 'חרדים' ל'חופשיים', בתוך: אלמוג, ריינהרץ ושפירא (לעיל הערה 328), עמ' 61.
- 335 שיבת ציון א (לעיל הערה 331), עמ' 51, 72.
- 336 משה ריינעס, נצח ישראל, קראקא: גראבער ביאראסלוי, דפוס פישער, תר"ן, עמ' 45. בדומה לכך ראו יצחק יעקב ריינס, אור חדש על ציון, וילנא: דפוס האלמנה והאחים ראם, תרס"ב, דף לט, א, ובמקומות נוספים בשער החמישי; לוז (לעיל הערה 319), הערות 68, 69.
- 337 ריינס, אור חדש על ציון (לעיל הערה 336), שער שלישי, חמישי ותשיעי; לוז (לעיל הערה 319), הערה 70.
- 338 הרב ריינס טען ש"החופשיות היא מחלה עוברת". ככל שהגוף יבריא, תתעורר התשוקה לחיים המלאים (הדתיים). הלאומיות עשויה לשמש תרופה למחלת ה"חופשיות". ראו לוז (לעיל הערה 319), עמ' 83. ראו עוד הנ"ל (לעיל הערה 334), עמ' 61-62. שותפים לעמדה זו היו גם: הרב מרדכי אליאשברג, שביל הזהב, ורשה,

הפתרון התועלתי ראה ב"חופשיות" כישרונות וסגולות מיוחדים שיזרזו את הליך הגאולה. בכל מה שקשור לקידומו ולהתפתחותו של הבניין הציוני, הציונים החופשיים נהנים מיתרון על החרדים, ועל כן יש להקנות להם מעמד מועדף בחלק המוקדם של מהלך הגאולה.³³⁹

הפתרון התאולוגי מתבונן בתנועה הציונית כמהלך אלוקי-גאולי, כפוי ולא נשלט. אנשי ההנהגה הציונית נראים אקטיביסטים ואוטונומיים; אנוסים ופועלים בחסות תכנית הגאולה הנבואית.³⁴⁰ פעולתם, אם כן, אינה עבריינית משום שהיא כפויה. היא גם לא חילונית, משום שמבצע הפעולה הוא האל עצמו.

כצד כל הפתרונות שלעיל בולט בייחודו הפתרון הציבורי: בבסיס הפתרונות הקודמים עומדת ההנחה שעובר עברה – כאדם פרטי – הוא בעל מעמד בעיית. הפתרונות הרווחים מנסים לרכך את הקושי הזה. לעומת זאת הפתרון הציבורי יורד לשורשי ההנחה המקובלת: גם אם ה"חופשי" פגום כאדם פרטי, אין לכך רלוונטיות לדיון שנערך במישור הציבורי. כך כותב הרב אלכסנדר משה לפידות (בשלהי 1890):³⁴¹

כי לא את הפרט אנו מושיעים כי אם את הכלל, ובענייני הכלל אין משגיחין על הפרט, ואם כן אין לנו לסגת אחור מזה גם לו

תרנ"ז, עמ' xxviii–xxvii: "ראוי לחברם כי מצוה גוררת מצוה, ובזה יתקרבו לתורת ה' ודרכיה"; פישמן (לעיל הערה 325); הרב כהן מבזל (1897), מובא אצל צור (לעיל הערה 321), עמ' 169: "עד עתה ראינו ירידה דתית מדור לדור [...] עצה בס"ד נזכה לראות תהליך של עליה. האב יהיה יהודי לאומי, הבן דתי, והנכד שוב יהודי העוסק בלימוד תורה ובקיום מצוות בהתלהבות. האם אין כאן יד ה'?" ; שלמון, דת וציונות (לעיל הערה 328), עמ' 160–161, ועמ' 172, הערה 92.

339 לוו (לעיל הערה 334), עמ' 62. בניסוח חריף קבע הרב מוהליבר ש"הקב"ה רוצה יותר שישבו בניו בארצו אע"פ שלא ישמרו את התורה כראוי ממה שישבו בחו"ל וישמרוה כראוי". ראו יהודה ליב אפל, "זכרונות", בתוך: הכהן פישמן (לעיל הערה 325), עמ' לח-לט.

340 יחזקאל כ, לג-לד: "אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם"; רא"ה קוק, אגרות הראיה א, עמ' קא.

341 רבה של ראסין, מזקני הרבנים שבתנועת חיבת ציון ומראשוני הפורשים ממנה. עם זאת גם לאחר פרישתו המשיך להצדיק את שיתוף הפעולה עם החופשיים.

היה אמת בפי האומרים כי אחדים מהקולוניסטים אינם מדקדקים
במצות כל כך.³⁴²

ששת הפתרונויות שהצגנו כאן אינם בבחינת משנה סדורה, והם מייצגים השקפות של הוגים דתיים שנאלצו להתמודד עם אתגר החילוניות בראשיתו. הפתרונויות הללו מלמדים על מרחב התגובה של הוגים אלו לנוכח העובדה שאנשים בעלי השקפת עולם חילונית אחזו בתפקידי ההובלה של העם היהודי בתקופה הדרמתית של שיבת ציון. חשוב לציין: הגות זו נכתבה בתקופה שקדמה לקום המדינה. יתר על כן, אין היא תולדה של דיון הלכתי מדוקדק. מטרתנו היא למלא חסר זה. נפנה אפוא לניתוח הלכתי של הסוגיה, ונבדוק בהמשך את אפשרויות יישומו על אישי ציבור במדינת ישראל הראלית.

8.3. מעמדו של איש הציבור: תבניות יסוד

ראינו כי הדיון במעמדם של עוברי עברה כאנשי ציבור התעורר בעת החדשה בעיקר סביב פולמוס הקהילות ועל רקע פעילותם של שומרי הלכה בתנועה הציונית. אין ספק שהתרחשויות אלו הפכו את הבעיה לשכיחה ולאקוטית. עם זאת השאלה עצמה התעוררה כבר בתקופות קודמות. לעתים שאינן תדירות התמנו עוברי עברה לתפקידים ציבוריים, ופוסקי הלכה נדרשו לשאלת כשירותם לכהן בתפקידים אלו. את תשובותיהם גזרו הפוסקים מדיון הלכתי בענייניו של עברייין שהוא מלך, דיין או פרנס.³⁴³ תפקידים אלו משמשים תבניות יסוד לדיון ההלכתי בעניינים של חילונים כאנשי ציבור. ואולם יש להבחין בין שתי קטגוריות: הקטגוריה של "מלך" מתייחסת לאיש הציבור כנושא תפקיד. התפקיד

342 סלוצקי, שיבת ציון א (לעיל הערה 331), עמ' 35. גישה דומה היא הגישה הדרו-ערכית שנקטו חלק מרבני גרמניה. ביטוי מובהק לה היה היחס להרצל. מחד גיסא הוערך כמנהיג ציוני בסדר גודל היסטורי. מאידך גיסא, עוברת היותו עובר עברה עוררה כנגדו ביקורת חריפה. ראו צור (לעיל הערה 321), עמ' 169-172.

343 "פרנס" בלשון חכמים הוראתו כפולה: אחראי למוזונותיו ולכלכלתו של אחר או אחרים, וכן: מנהיג ציבור. ראו מילון בן יהודה, ערך "פרנס", ירושלים: מקור, 1980, עמ' 5192-5193.

והמעמד הנכבד מחייבים התנהגות ההולמת אותם. לעומת זאת הקטגוריה של "דיין" מתייחסת לאיש הציבור כנציג הציבור. ככזה הוא מחויב לנורמות התנהגות המקובלות בציבור ובחברה, אם לא למעלה מכך.

8.3.1. מלך: אב טיפוס של נושא תפקיד

המקרא מציב למלך דרישות שונות, וביניהן הדרישה ליראת שמים ולשמירת מצוות. דרישה זו עומדת ברקע החובה החלה על המלך לכתוב לעצמו ספר תורה, לקרוא בו ולהיצמד אליו בכל אשר ילך:³⁴⁴

וְהָיָה כְּשִׁבְתוֹ עַל כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ וְכָתַב לּוֹ אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת
עַל סֵפֶר מַלְפָּנַי הַכְּהֻנִּים הַלְוִיִּם: וְהִיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בּוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו
לְמַעַן יִלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה' אֱלֹהָיו לְשֹׁמֵר אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת
וְאֵת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לַעֲשׂוֹתָם.³⁴⁵

דרישה זו הופנתה למלכים שונים, כתנאי לזכייתם של בניהם במלוכה אחריהם:

נִשְׁבַּע ה' לְדָוִד [...] אִם יִשְׁמְרוּ בְּנֵיךָ בְּרִיתִי וְעַדְתִּי זֶה אֶלְמָדָם גַּם
בְּנֵיהֶם עַדִּי עַד יָשְׁבוּ לְכִסֵּא לְךָ.³⁴⁶

כך גם הובטח לירבעם על ידי הנביא אחיה השילוני:

וְהָיָה אִם תִּשְׁמַע אֶת כָּל אֲשֶׁר אֶצְוֶה וְהִלַּכְתָּ בְּדַרְכֵי וְעָשִׂיתָ הַיֶּשֶׁר
בְּעֵינַי לְשִׁמּוֹר חֻקוֹתַי וּמִצְוֹתַי כַּאֲשֶׁר עָשָׂה דָּוִד עַבְדִּי וְהִיְתָה עִמָּךָ
וּבְנֵיתִי לְךָ בֵּית נֶאֱמָן כַּאֲשֶׁר בְּנֵיתִי לְדָוִד וְנָתַתִּי לְךָ אֶת יִשְׂרָאֵל.³⁴⁷

344 משנה תורה, הלכות מלכים ג, א.

345 דברים יז, יח-יט.

346 תהילים קלב, יא-יב.

347 מלכים א יא, לח.

מקראות אלו עוגנו על ידי הרמב"ם כדרישה הלכתית, החלה – בהשראת פרשת המלך – על כל נושאי התפקידים הציבוריים:

ולא המלכות בלבד, אלא כל השררות וכל המינויין שבישראל – ירושה לבנו ולבן בנו עד עולם; והוא שיהיה הבן ממלא מקום אבותיו בחכמה וביראה. היה ממלא ביראה, אע"פ שאינו ממלא בחכמה – מעמידין אותו במקום אביו ומלמדין אותו.³⁴⁸ וכל מי שאין בו יראת שמים, אע"פ שחכמתו מרובה – אין ממנין אותו למינוי מן המינויין שבישראל.³⁴⁹

יראתו של מועמד לתפקיד קודמת לחכמתו. חסך בחכמה ניתן ללימוד ולרכישה. יראת שמים היא דרישת סף. היעדרה הוא חסם בפני קבלת תפקיד ציבורי. על רקע זה פסלו פוסקים שונים בני זמננו את מי שאינם שומרי מצוות מלכה בתפקידים ציבוריים. כך למשל הורה הרב משה פינשטיין:

מינוי כופרים ורשעים ודאי אינו כדין התורה כמפורש ברמב"ם [...] וכ"ש [וכל שכן] שכופרים ורשעים אין ממנים לשום מינוי ובזה כו"ע [כולי עלמא] מודו [...] ואין שייך לחלוק ע"ז [על זה] דעיקר תכלית מינוי מלך הוא רק לחזוק התורה והמצוות [...] ובמינוי כופרים ורשעים ומי שאין בו יראת שמים [...] אין ממנין אותו לא למלך ולא לכל מינויין וליכא [ואין] שום ספק בזה.³⁵⁰

348 המקור לדברי הרמב"ם כאן הוא צוואתו של רבי (רבי יהודה הנשיא). ראו בבלי, כתובות קג, ב: "שמעון בני חכם, גמליאל בני נשיא [...] אע"פ ששמעון בני חכם, גמליאל בני נשיא [...] נהי דאינו [אע"פ שגמליאל אינו] ממלא מקום אבותיו בחכמה, ביראת חטא ממלא מקום אבותיו הוה". על מקור זה הצביעו נושאי כלי הרמב"ם (להלן הערה 349): הגהות מיימוניות, כסף משנה ושו"ת רדב"ז.

349 משנה תורה, מלכים א, ז. בעקבות הרמב"ם, ראו שו"ת ריב"ש, רעא; ר' יעקב בן יקותיאל בירדוגו (מרוקו, המאה השמונה עשרה), שו"ת שופריה דיעקב, חלק ב, חושן משפט, סימן יט; ר' עמרם בלום (הונגריה, המאה התשע עשרה), שו"ת בית שערים, אורח חיים, שיד.

350 שו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק ב, סימן מה. ראו עוד שם, אורח חיים, חלק ג, סימן יא (מינוי מחלל שבת לנשיא קהילה): "אם האמת שהוא מחלל שבת הרי מפורש

כאמור שמירת מצוות היא דרישת סף מן המועמד לתפקיד מלך. האם אי-שמירת מצוות יש בכוחה להביא להדחת מלך? לחילופין, האם מאבד המלך את הלגיטימיות השלטונית שלו אם אינו שומר הלכה? לחלופות אלו, על פניהן, יש אחיזה בפסיקתו של הרמב"ם:

נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל, והיה אותו המלך הולך בדרך התורה והמצוה ונלחם מלחמות ה', הרי זה מלך וכל מצות המלכות נוהגות בו, אע"פ שעיקר המלכות לדוד; ויהיה מבניו מלך, שהרי אחיה השילוני העמיד ירבעם ואמר לו: והיה אם שמוע תשמע את כל אשר אצוך ובניתי לך בית נאמן כאשר בניתי לדוד וגו', ואמר לו אחיה: ולבנו אתן שבט אחד למען היות ניר לדוד עבדי כל הימים לפני בירושלים.³⁵¹

לכאורה הרישא שבהלכה זו קובעת שאם מלך "הולך בדרך התורה והמצוה", כי אז "הרי זה מלך וכל מצות המלכות נוהגות בו"; ומכלל הן אתה שומע לאו; אם המלך סר מדרך התורה והמצוה, אינו מלך ואין דיני המלך חלים עליו.³⁵² עם זאת קריאה מדוקדקת של דברי הרמב"ם מלמדת שהבנה זו בדבריו אינה נכונה, ולכל הפחות, אינה הכרחית: ראשית, הלכת הרמב"ם בוחנת תנאים לחלופת מלכות משנית ("מלך משאר שבטי ישראל") בצד מלכות בית דוד ("שעיקר המלכות לדוד"). אין למלכות משנית – כחלופה – הצדקה או

ברמב"ם [...] כל מי שאין בו יראת שמים אע"פ שחכמתו מרובה אין ממנים אותו למינוי מן המינויין שבישראל, וכ"ש כשהוא איש פשוט, ולהיות נשיא ביהכ"נ הוא ודאי ענין מינוי". לפסיקות נוספות של פוסקי זמננו ראו שו"ת ציץ אליעזר, חלק כב, סימן יט, סעיף ו; שו"ת יביע אומר, חלק ו, חושן משפט, סימן ג, סעיף א; הרב מנשה קליין (הקטן), שו"ת משנה הלכות, חלק ט, סימן שיז (בתשובה זו אין מדובר במי שאינו שומר מצוות, אלא בשומר מצוות שהורשע בפלילים בגין עברת הונאה).

351 משנה תורה, הלכות מלכים א, ח.

352 כך הבינו את הרמב"ם ראשונים ואחרונים. ראו ראב"ד, מלכים א, ט (לפי הפרשנות שניתנה לדבריו בכסף משנה ובשו"ת רדב"ז, שם); מגדל עוז, שם; הרב בנימין רבינוביץ-תאומים, "משפטי נפשות בדין הסנהדרין ובדין המלכות", התורה והמדינה ד (תשי"ב), עמ' סד-סו.

קיום בהיעדר שמירת מצוות. לעומת זאת למלכות העיקרית בנסיבות אלו ישנה הצדקה. לפיכך, מלך מבית דוד גם אם אינו שומר מצוות – אין מלכותו חדלה מלהתקיים.

שנית, התוצאה הפוזיטיבית של שמירת המצוות היא רחבה וגורפת ("כל מצוות המלכות נוהגות בו"). ייתכן שהתוצאה הנגטיבית של אי-שמירת המצוות היא מלכות תקפה עם אבדן חלקי של זכויות (הזכות לכבוד המלכות או הזכות להורשת המלכות).³⁵³

8.3.2. דיין: אב טיפוס לנציגי ציבור

השימוש הנרחב בתקנות הקהל כמקור נורמטיבי הפך את הקהל, דה-פקטו, לגוף מחוקק. במסגרת הניסיונות להצדיק את הפרקטיקה, דה-יורה, נערכה אנלוגיה בין הקהל או נציגיו לבין הגופים המחוקקים המקובלים: חכמי ההלכה מחד גיסא, והדיינים מאידך גיסא. לחלופות השונות מתייחס רשב"א בתשובותיו:

וכל ציבור וציבור במקומן כגאונים, וכל ישראל שתקנו כמה תקנות לכל וקיימות לכל ישראל.³⁵⁴

בחלופה זו שקולים הציבור או נציגיו לגאונים – כמתקני תקנות. בתשובה אחרת משווה רשב"א את סמכות הציבור לסמכות הסנהדרין:³⁵⁵

שרוב כל עיר ועיר אצל יחידיהם הם כבית דין הגדול אצל כל ישראל.³⁵⁶

353 שו"ת רדב"ז, לעיל הערה 352; הרב שאול ישראלי, התורה והמדינה ג (תשי"א), עמ' נב (הערת עורך); הנ"ל, עמוד הימיני, ירושלים תש"ס, סימן ז, עמ' סח.

354 שו"ת רשב"א, חלק א, תשכט.

355 למקבילות להיקש שבין נבחר ציבור לבין דיינים באשכנז ראו אברהם גרוסמן, "יחסם של חכמי אשכנז הראשונים אל שלטון הקהל", שנתון המשפט העברי ב (תשל"ה), עמ' 177, 179, 181, 189.

356 שו"ת רשב"א, חלק ה, קכו.

ובאופן אחר:

לפי שכל ציבור וציבור, היחידים כנתונים תחת יד הרבים, על פיהם הם צריכים להתנהג בכל עניניהם, והם לאנשי עירם ככל ישראל לבית דין הגדול או למלך.³⁵⁷

כאמור, נקודת המוצא של ההשוואה בין נציגי הציבור לבין הדיינים מקומה במישור הנורמטיבי: בסמכות לתקן תקנות. עם זאת יש להשוואה זו בסיס גם במישור הפוליטי-חברתי. מתברר שהתפיסה הפוליטית של הנהגת הקהילה השתנתה במהלך ימי הביניים מזמן לזמן וממקום למקום. בשלבים הראשונים של התהוות הקהילה (המאה העשירית עד המאה השתים עשרה) רווחה התפיסה האוליגרכית-אריסטוקרטית הן בספרד וצפון אפריקה והן באשכנז ובצרפת. מנהיגי הקהילה היו נכבדיה – עשירים ותלמידי חכמים.³⁵⁸ ההנהגה לא הייתה נבחרת, וסמכותה נבעה ממעמד החברתי של ראשי הקהילה. במאה השלוש עשרה עד המאה החמש עשרה השתנתה התפיסה הפוליטית לטובת תפיסה דמוקרטית. ההנהגה נבחרה על ידי בני הקהילה. הנבחרים – "טובי העיר" – לא היו בהכרח מקרב האריסטוקרטיה המקומית. עם זאת בקהילות מסוימות בספרד המשיך לנהוג הדגם השלטוני האוליגרכי, באמצעות גוף מייצג.³⁵⁹ הדגם האוליגרכי ותפקידיה של ההנהגה לפי דגם זה מבססים את ההשוואה בין אישי הציבור לבין דיינים. אישי הציבור – כמו הדיינים – אינם נבחרים אלא ממונים בגין כישוריהם ומעמדם. בהתאם לכך גם תפקידיהם הם שיפוטיים אר-מעין שיפוטיים.³⁶⁰

357 שם, חלק ג, תיא.

358 אברהם חיים פריימן, "רוב ומיעוט בציבור", יבנה ב (תש"ח), עמ' 2-3, ובהרחבה: יחיאל ש' קפלן, "סמכות ומעמד מנהיגי ציבור בקהילה היהודית בימי הביניים", דיני ישראל יח (תשנ"ה-תשנ"ו), עמ' רסה-רעח.

359 שו"ת רשב"א ג, שצד: "לפי שיש מקומות שכל עניניהם נוהגין על פי זקניהם ובעל צעתם". ראו גם שם, שכת: "גדולי הקהל, בעצה ובהסכמה עושין כל צרכי הציבור".

360 קפלן (לעיל הערה 358), הערות 63, 94 וסביבן.

ההשוואה של אנשי הציבור לדיינים העניקה להם כח וסמכויות,³⁶¹ אולם ברוֹזְמִנִית הציבה להם דרישות מחמירות. ההשוואה מחמירה את תנאי הכשירות של איש ציבור, ומציבה לגביו – לפחות חלקית – דרישות המופנות לדיין. כך עולה לראשונה מתשובתו של בעל "תרומת הדשן", ר' ישראל איסרליין,³⁶² המופנית לכמה מראשי קהילת רגנשבורג. שאלתם של ראשי הקהילה נגעה לאדם שנשבע לשקר ונתפס בקלנו, ולאחר מכן ביקש למלא תפקיד במסגרת הנהגת "טובי הקהל". התפקיד כלל "תיקון צרכי הרבים [...], ולפקח על עסקי רבים". הרב איסרליין פסל אותו מלמלא את התפקיד:

כך דעתי נוטה שאין אתם רשאים להושיבו בקהל [...] אלא אם כן יעשה כבר תשובה [...] דכיון דברי לכוון [שברור לכם] שנשבע לשקר בשביל חימוד ממון גרע מגנב וגזלן [...] ומצאנו כתוב בן תלמוד ערוך [...]: מניין לדיין שיודע בחבירו שהוא גנב או גזלן שלא יצטרף עמו, ת"ל [תלמוד לומר] מדבר שקר תרחק [שבועות לא, ב].

וטובי הקהל כשיושבין לפקח על עסקי רבים ויחידים, במקום ב"ד קיימי [במקום בית דין הם עומדים].³⁶³

טובי הקהל שקולים לדיינים היושבים בדין, וכשם שהנשבע לשקר פסול מלהיות דיין, כך הוא פסול מלכהן כאיש ציבור. משיבים בדורות הבאים הלכו בעקבות פסקו של "תרומת הדשן".³⁶⁴ פעמים שהמשיב נקט עמדה קפדנית, המחייבת את איש הציבור בתנאי הכשירות של דיין במלואם. כך בתשובות שונות מסלוניקי של המאה השבע עשרה:

361 מנחם אלון, המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, ב, ירושלים: מאגנס, 1998 [1973], עמ' 569–574.

362 1390–1460, גרמניה ואוסטריה. מחשובי פוסקי אשכנז בשלהי תקופת הראשונים.

363 שו"ת תרומת הדשן, פסקים וכתבים, ריד.

364 מקרב המשיבים הללו בולט הרמ"א, חושן משפט לו, כב: "טובי הקהל הממונים לעסוק בצרכי רבים או יחידים, הרי הן כדיינים ואסורים להושיב ביניהם מי שפסול".

מעשה באדם שנהג קלות ראש במצוות שבין אדם למקום ושבין אדם לחברו: מיעט ואף נמנע מלהשתתף בתפילות בבית הכנסת שבעיר; קשר קשרים מפוקפקים עם נשים, לרבות נשים נשואות; נישל יהודי מקומי אחר מביתו; ובנו אחריו נוהג בעוינות כלפי לומדי תורה. התנהגותו זאת לא מנעה ממנו לחתור למשרה ציבורית.

הרב דניאל אישטרושה, מרבני סלוניקי, עמד בדרכו ופסל אותו מלמלא תפקיד ציבורי:

הנה בתנאי המנהיגים את הציבור כמה הפליגו רז"ל [רבותינו זכרם לברכה] שיהיו מנוקים ממומי הגוף והנפש. כתב הרמב"ם [...]: צריך שיהא בכל א' מהם [מן הדיינים] ז' דברים, ואלו הם: חכמה וענוה ויראת חטא ושנאת ממון ואהבת האמת ואהבת הבריות להם ובעלי שם טוב [...] שרוח הבריות נוחה מהם. ובמה יהיו אוהבים לבריות? בזמן שיהיו בעלי עין טובה ונפש שפלה, וחברתן טובה ודיבורן ומשאן בנחת עם הבריות [...] ואנשי חיל [...] שהם גבורין במצות ומדקדקים על עצמם וכובשים את יצרם, עד שלא יהא להם שום גנאי ולא שם רע [...] ואין לומר, שזה דווקא בדיין שצריך לדון בין ב' אנשים בע"כ [בעל כורחם] [...] אבל בשאר מינוי ושררה – לא, אלא ימנו מי שיהיה, אף אם אינו הגון וראוי [...] ולצאת מידי חילוק זה ראיתי להביא מה שכתב מהר"ר איסרליין בכתביו [...] הרי כתב הרב ז"ל מבואר שהמתמנים לפקח על עסקי הקהל במקום ב"ד קיימי, וכוונתו שצריכים שיהיו מחשובי הקהל ולא ימצא בהם שום פסול [...] וצריך שיהיה להם תנאי הדיינים, אף אם לא יהיו חכמים אחר שקבלום עליהם כל העיר, אבל מ"מ צריך שיהיו הטובים שבעיר.³⁶⁵

365 שו"ת מגן גיבורים (אישטרושה), סימן י', שלוניקי, תקי"ד, דף כג, 2-3-דף כד, 1.

המשיב מציב רף גבוה ל"מנהיגים את הציבור" ומחיל עליהם את רשימת הדרישות המופנות אל הדיינים. לא די בכך שמנהיג לא יוכתם בעברות, אלא הוא נדרש להיות מן "הטובים שבעיר". ברור, אם כן, שמי שאינו שומר מצוות, אינו ראוי לכאורה לשמש מנהיג ציבור.

מסקנה דומה עולה מתשובתו של ר' חיים שבת, רבה הראשי של סלוניקי בשנים 1638-1647.³⁶⁶ התשובה מופנית לאחד מנכבדי סלוניקי שכיחן בה בעבר בהנהגת העיר. לימים נאלץ לעזוב את העיר, ועתה משהוא מבקש לחזור אליה ולהנהגתה, תובע הציבור לעצמו את סמכות ההכרעה בשאלות מהותיות. השואל מסרב לכך, והמשיב מצדיק את עמדתו בהגדירו את תנאי כשירותו של מנהיג ציבור. גם כאן בסיס ההגדרה הוא ההיקש לדיינים (על פי תשובת "תרומת הרשן"):

אחרי היותו היותר ראוי להיות דבר ומנהיג [...] שהרי כתב מוהר"ר ישראל בכתביו סימן רי"ד שטובי העיר היושבים לפקח על עסקי צבור הם במקום ב"ד [...] וכיון שכן צריך לבררם היותר הגונים. ומינה שאין יכולים ההמון ודלת העם לומר אנחנו הרוב ואחר רבים להטות לעשות כחפצם ורצונם בענייני הצבור [...] שאין הדבר תלוי ברוב מנין אלא ברוב בנין [...] ופוק חזי [וצא וראה] בעירנו זאת שאלוניקי עיר ואם בישראל מימי קדם בימי איתני גאוני עולם, הממונים המפקחים על ענייני צבור הם העשירים מביני מדע בעצת החכמים השלמים, ואינם משגיחים על דברי רוב רובי דלת העם.³⁶⁷

ההשוואה לדיינים מעדיפה, הלכה למעשה, את המודל השלטוני האוליגרכי על פני המודל הדמוקרטי, ומאפשרת למנהיג הציבור להתעלם מדבריו של ההמון.³⁶⁸

366 שנות חייו: 1550-1647. טרם היותו רבה הראשי של סלוניקי נתמנה עוד בצעירותו לחבר בית הדין של העיר ולראש ישיבה.

367 ר' חיים שבת, שו"ת תורת חיים, חלק ב, סימן מ.

368 בהמשך התשובה ניתן לראות שהמודל האוליגרכי מבוסס על רציונל של מומחיות ונאמנות. ההנחה היא שמנהיג ציבור, בגין עושרו וחכמתו, מסוגל לקבל החלטות שהן שקולות יותר, והולמות יותר את האינטרסים של הנושאים בעולן (בעלי ההון): "והרעת

8.3.3. פרנסים

בתלמוד הירושלמי עולה לדיון שאלת כשירותו של מי ש"נמצא בו דבר עבירה" לשמש פרנס:

רבי יוסי בשם רבי יוחנן: אין מעמידין שני אחים פרנסין. רבי יוסי עבר [העביר מתפקידו] חד מן תריין אחין [אחד משני אחים]. עאל ואמר קומיהון [נכנס ואמר לפניהם]: לא נמצא לאיש פלוני דבר עבירה, אלא שאין מעמידין שני אחים פרנסין. ר' יוסי עאל לכפרה [הגיע לכפרה (שם מקום)]. בעא מוקמה לון פרנסין [ביקש להעמיד להם פרנסים], ולא קבלין עליהון [ולא קיבלו עליהם]. עאל ואמר קומיהון [נכנס ואמר לפניהם (את ששנו במשנה)]: "בן בכי על הפקיע" [(בין נושאי התפקידים במקדש השני היה) בן בכי, (שהיה ממונה) על הכנת הפתילות]; ומה אם זה שנתמנה על הפתילה – זכה להימנות עם גדולי הדור, אתם שאתם מתמנין על חיי נפשות, לא כל שכן!³⁶⁹

לפנינו שני מעשים ברבי יוסי,³⁷⁰ הקשורים במינוי פרנסים (מנהיגי ציבור). במעשה הראשון מעביר רבי יוסי מתפקידו אחד משני אחים שמונו למשרה ציבורית. עילת הפיטורין היא היותם אחים, להבדיל מ"דבר עבירה". מכאן שדבר עבירה הוא עילת פיטורין, וקל וחומר, עילה המונעת מעיקרה את מינויו של

נותן כן שהרי רוב ענייני הציבור הם בהוצאות ופרעונות ולראות ולדקדק להוציא בעת הצורך ובמקום הצורך שלא יצא הממון לאיבוד, ומי יחוש על זה לכוין ולדקדק חוץ מהם שמוציאים הממון [...] בנדרן דידן שראובן זה פורע מס כנגד כלם, והוא היותר חשוב בשכל ובזקנה ובחסידות, שהוא הראוי להנהגת הציבור".

369 ירושלמי, פאה ח, ו; כא, א.

370 אפשר שמדובר ברבי יוסי בר זבידא בן הדור הרביעי לאמוראי ארץ ישראל (המחצית הראשונה של המאה הרביעית לספירה), ואפשר שמדובר ברבי אסי בן הדור השלישי לאמוראי ארץ ישראל (המחצית השנייה של המאה השלישית לספירה). האפשרות השנייה מסתברת יותר משום שמימרת הפתיחה מובאת על ידי ר' יוסי בשם ר' יוחנן (דור שני לאמוראי ארץ ישראל).

אדם לתפקיד. המעשה השני מתאר את מאמצי השכנוע של רבי יוסי, המופנים למסרבים למלא תפקיד של פרנסים. רבי יוסי מבהיר להם את חשיבות התפקיד ("מתמנים על חיי נפשות") ואת הכבוד הצפון למי שימלא אותו ("זכה להימנות עם גדולי הדור").

הקשר בין המעשים אינו הכרחי. עם זאת ניתן ללמוד מסמיכותם על דרישת סף העומדת בפניו של מועמד לתפקיד ציבורי ועל סיבותיה: איש הציבור צריך שיהיה נקי מרעב עברה. האחריות המוטלת עליו והכבוד שלו הוא ראוי הם עילות מספקות לדרישת סף זו. כאן המקום לסקור את הרציונלים השונים החוסמים עוברי עברה מלכהן בתפקידים ציבוריים.

מהאמור עד כה עולה שניתן להסיק את אמות המידה ההתנהגותיות הנדרשות מאיש ציבור באמצעות אנלוגיה לאמות המידה הנדרשות משניים מבעלי תפקידי מפתח בתולדות עם ישראל: מלך ודיין. בתודעה בת זמננו, איש ציבור – דוגמת חבר כנסת או ראש עירייה – אינו נתפס כמקבילה של מלך או של דיין. על פני הדברים, האנלוגיה העולה מהמקורות ההלכתיים מלמדת על הצבת רף גבוה של תכונות הנדרשות מאיש ציבור. מדוע הוצב רף גבוה כל כך?

8.4. הנמקות לפסלות איש ציבור בגין היותו חילוני

ההנמקות הקלסיות לפסלת איש ציבור בגלל פגמים בהתנהגותו האישית ניתנות לסיווג לשלוש קטגוריות: חברתית, פוליטית ומקצועית. נסקור אותן, ולאחר מכן נבחין ביניהן לבין ההנמקות הנשמעות כיום בפי אלו שפוסלים אישי ציבור המתפקדים במדינת ישראל.

8.4.1. ההנמקות הקלסיות

(א) הרציונל החברתי-חינוכי

מנקודת הראות הדתית, לא רצוי – חברתית וחינוכית – להעניק כבוד לאדם עובר עברה. הכבוד מרומם במקרה זה את מי שראוי לגנותו. וגרוע מכך: העמדתו של עובר עברה בראש המדרג החברתי עלולה לשמש דוגמה שלילית ולהטות – גם את בני החברה האחרים – מדרך הישר.

כך קובע הרב עובדיה יוסף באחד מפסקיו, הדן במינוי יהודי, הנשוי לגויה, למנהל אדמיניסטרטיבי של הקהילה היהודית בברלין:

[ש]אין ספק שעצם מינוי אדם כזה המחבק חיק נכריה, למשרה רמה כזאת [...] והשאתו בתפקיד זה, יכולים להשפיע באופן שלילי ביותר על הנוער של הקהלה, ויבאו לזלזל באיסור נישואי נכריות, ובפרט בזמן הזה ובמקומות אלה שלדאבון לבנו גדלה הפרצה של הטמיעה וההתבוללות בגוים, באופן מדהים, ובמקום לעצור את המגפה הזאת העושה שמות בקרב בחורי ישראל, עוד ילכו למנות איש הנשוי נכרית למשרה רמה כזאת, וא"כ מה יעשה אותו הבן ולא יחטא, דילפי אינשי מקלקלתא ולא מתקנתא [שלוומדים אנשים מהקלוקל ולא מהתיקון].³⁷¹

(ב) הרציונל הפוליטי: בעיית הסמכות

הנהגת ציבור היא תלוית סמכות. ללא השראה של סמכות, פעולות המנהיג והכרעותיו לא יוכלו להתקבל על לב ההמון. מן הבחינה הזו משמעותית תפיסת הסמכות על ידי בני החברה. מקס ובר מבחין בין תפיסות שונות של סמכות,³⁷² וביניהן שתיים הרלוונטיות לענייננו:

1. סמכות רצינולית-חוקית. שמירת מצוות היא קוד תרבותי מוסכם בחברה היהודית מסורתית. המפר את הקוד מערער את היציבות החברתית וחושף את מנהיגותו ואת מעמדו לביקורת ציבורית. זאת ועוד, נושא תפקיד ציבורי העובר עברה יתקשה לדרוש מן הציבור להישמע לנורמות שחוקקו על ידו. כך עולה מדברי ר' משה טראני (מבי"ט):³⁷³

371 שו"ת יביע אומר, חלק ו, חושן משפט, סימן ג.

372 מקס ובר, "הטיפוסים של סמכות ותיאום מחייב", בתוך: שמואל נח אייזנשטרט, עמנואל גוטמן ויעל עצמון (עורכים), מדינה וחברה: סוגיות בסוציולוגיה פוליטית, תל אביב: עם עובד, תשל"ו, עמ' 34-48.

373 רבי משה בן יוסף טראני; שאלוניקי, 1500-1580. למד תורתו בתורכיה, עלה לצפת ולמד אצל המהר"י בירב ואף הוסמך על ידו. ר' משה היה לחבר בית הדין אשר בראשותו עמד ר' יוסף קארו. לאחר פטירת האחרון התמנה מבי"ט לרב הקהילה בצפת.

דאפילו איכא [יש] רוב, בעינן בהדיהו [צריכים אנו עמהם] טובי העיר שהם ראשי העיר בחכמה ויראת חטא, כי היכי דליחזו דתקנתיהו הויא [כדי שיראו שתקנתם היא] תקנה ולא קלקלה.³⁷⁴

לא די בסמכותם החוקית של הנבחרים, מכוח היבחרם ברוב. נדרשת גם סמכות רציונלית. על בני החברה לראות שתקנותיהם של טובי העיר אכן משפרות ומתקנות מצב קודם, וחלילה אינן מרעות או מקלקלות אותו. לו יהיו טובי העיר עוברי עברה, דימוים הציבורי יהיה שלילי, ולכן יתקשה הציבור לייחס להם פעילות מתקנת.

2. סמכות מסורתית-דתית. באופן מסורתי, ההנהגה הציבורית בחברה היהודית, הייתה כרוכה במידה רבה בהתנהגותו הדתית ובהשכלתו התורנית של המועמד. מסורת שלטונית זו יוצרת קושי בקבלת סמכות של הנהגה החסרה תכונות אלו.³⁷⁵

(ג) הרציונל המקצועי: היעדר מומחיות

ההנחה היא שנושא תפקיד ציבורי צריך לנהוג על פי ההלכה. בנסיבות שבהן נושא תפקיד אינו מקיים זיקה להלכה, יחסרו לו הידע, ולמצער המודעות והרגישות, כדי לקבל הכרעות ראויות.³⁷⁶ על רקע רציונל זה מתבררת ההבחנה בין תחום

374 שו"ת מבי"ט, חלק א, פד.

375 שו"ת ציץ אליעזר, חלק כב, סימן יט: "מפני שהנהגה הציבורית בקרב בית ישראל קשורה כשלהבת בגחלת עם ההנהגה התורתית, ולכן ראשית חכמת ההנהגה היא יראת ה', ובגלל כן היה מקובל תמיד בקרב העם כמושכל ראשון שהראש ההנהגה יכול לעמוד רק מי שהוא בבחינת צדיק מושל ביראת ה', ובהיות שלא ע"ה [עם הארץ] חסיד לכן היה צריך גם שיהא לו עכ"פ ידיעת בית רבו בחוקי תורה" [תורתנו הקדושה] דיניה ומצותיה, להיות בבחינה של מסתפק ושואל, ומי שאינו ת"ח, כלל לא היה מתבקש להיות עוסק בצרכי ציבור".

376 ראו למשל דברי הביקורת החריפים של הרב ולדינברג על מעורבותם של חברי כנסת חילונים בשאלות שבתחום החקיקה הדתית, שו"ת ציץ אליעזר, חלק ה, סימן טז (בעיית מעמדם האישי של הקראים: "והמנהיגים החילוניים ששיח ושיג אין להם בהבנת הנושא ההלכתי נטלו לידם כתר תורה להשמיע דברים על כך ברבים ומעל במות ציבוריות"); שם, חלק יח, סימן סה, פרק א (בעיית נישואי התערבות). ראו עוד יעקב משולם גינצבורג, משפטים לישראל, ירושלים: מכון הרי פישל, תשט"ז, עמ' סח: "ולפעמים ייתכן באנשים אלה שנבחרו להיות 'חברי הכנסת', שיש בהם 'תרתי לריעותא', שרבים מהם אינם יודעים משפט התורה, וגם אינם נאמנים לקדשי המסורה".

ההנהגה הדתית לבין תחומי הנהגה אחרים. הקושי המקצועי בולט ומובהק בעיקר בתחום הדתי. לעומת זאת בתחומים שאינם דתיים, ייתכן שאין לראות בלקות הדתית פגם מכריע.

הבחנה מעין זו הוצעה, בהפרשי זמן קצרים, על ידי הרב עוזיאל³⁷⁷ (תמוז תרצ"ה) ועל ידי הרב קוק³⁷⁸ (אב תרצ"ג) בסגנונות שונים. הרב עוזיאל מדגיש את הצורך ביריעת ההלכה ובנאמנות ובמסירות לה. נבחר ציבור, שיש בו שתיים אלו, יש להניח שהתנהלותו תהיה כפופה להלכה:

שכל נבחרי הצבור לאותו הדבר שהמחום עליהם הצבור הם מיופי כח לתקן כל הטוב בעיניהם, לטובת הצבור ושלמותו ושלומו [...] וכן בכל מקום שהמלכות תקנה חוקת בחירות, חוקה זו מחייבת את כל הצבור להתנהג על פיה מדין דינא דמלכותא [...] אין הדברים הללו אמורים אלא בעניני הצבור האזרחיים והכלכליים, אבל בעניני חנוך וכשרות, עבודת ה' ומשפטים, כל ישראל בכל מקום שהם יושבים, הם כפופים על פי ברית הר סיני, שלא ימוש לעולמים, להתורה הכתובה והמסורה [...] וכל תקנות הצבור בענין זה וכל הנהלתם של כל ענינים אלה מסורים לאותם האנשים היודעים ושומרים מצוות ה' באמונה ומסירות גמורה. והלכה פסוקה שנינו החשוד על דבר לא דנו ולא מעידו (בכורות ל') וכבר כתבנו שטובי העיר לדבר שנבחרו הם כדיינים וכל החשודים בדבר אינם ראויים לדון.

הרב עוזיאל סומך את הבחנתו בין התחומים על שני עקרונות הלכתיים: העיקרון הראשון, סמוי במקצת, הוא הסייג לתחולת הדין הזר כאשר להלכה. דינא דמלכותא [דין המדינה] ותקנות הקהל הם נורמות של הדין הזר. ההלכה מכירה בדין הזר הנוגד את דין התורה, וזאת בתחום דיני הממונות. אין ההלכה מכירה בדין הזר הסותר את דין התורה בתחום האיסור וההיתר. לדידו של הרב עוזיאל זוהי ההבחנה שבין ה"דתי" לבין ה"משפטי". התחום המשפטי בלבד

377 הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל (1880-1953), רבה הספרדי הראשון של מדינת ישראל.

378 הרב אברהם יצחק הכהן קוק (1865-1935), רבה האשכנזי הראשון של ארץ ישראל.

מסור לרשות מחוקקת זרה ולדין הזר. התחום הדתי הוא באחריותם הבלעדית של ה"דתיים".

העיקרון ההלכתי השני, מפורש, וקובע את מסגרת הנאמנות של עובר עברה. הלכה היא שהחשוד לעבור עברה מסוימת אינו כשיר לדיינות. על פי ההיקש שבין נושא תפקיד ציבורי לבין דין, כשם שחשוד אינו יכול לשמש דין כך אינו יכול לכהן בתפקיד ציבורי. על רקע זה באה המסקנה:

ענייני הקהלה שהם דתיים בטבעם ומהותם כגון: חנוך, כשרות, משפטים, ועבודת ה' בבתי הכנסת ובתי המדרש, מסורים רק לאלה שהם מומחים בהם ויודעים לעומקם והיקפם כלליהם ופרטיהם ממקורותיהם הראשונים ונאמנים להם, וכל תקנות הצבור בעניינים אלה צריכים הסכמת הרב דמתא [רב העיר] ובית דינו שהם הם הנבחרים לכך על ידי הצבור.³⁷⁹

תשובתו של הרב קוק דומה למדי לתשובתו של הרב עוזיאל. השאלה דנה באפשרות להעביר את התקבולים עבור השחיטה לאחריותם של חברי ועד המושבה בכפר סבא. הרב קוק נוטה לדחות אפשרות זו על בסיס הגבלת כשירותם של נבחרים ציבור שאינם שומרי מצוות, לעסוק בעניינים שונים המוגדרים "ענייני הדת". גם כאן העיקרון ההלכתי המבסס את ההבחנה הוא ההלכה, שהחשוד בעברה מסוימת מנוע מלדון בה, ולחילופין אינו כשיר לעסוק בתחומה, כנבחר ציבור. ההנחה היא שמי שאינו שומר מצוות עלול לנהל את כספי ענייני הדת באופן מוטא ועל בסיס אינטרסים אנטי-דתיים:

שכל כספים שהם נוגעים לעניינים דתיים, אסור למסור את הנהגתם בידי אנשים שאינם שומרים את המשמרת של ענייני הדת ההם, והרי אנחנו קיימא לן [נקוט בדינו] שטובי העיר בענייני ציבור יש להם דין בית דין [...]

379 שו"ת פסקי עזיאל בשאלות הזמן, סימן מא.

וגבי בית-דין קיימא לן כל החשוד על הדבר לא דנו [...] הרי אנו יודעים שאם ינצחו בהכרעתם אלה שעניני הדת אינם נוגעים ללבכם, יבואו הכספים הנועדים בעד עניני הדת, לעשות בהם ענינים אחרים שהם נהנים בזה לפי מדתם [...] וממילא אינם יכולין לדון בזה כלל. ועל כן, אסור למסור את כל הכספים הנוגעים לעניני הדת, המוחזקים ועומדים ביד ועד דתי שעניני הדת נוגעים ללבבו, בידי אנשים כאלה שיוכלו להכריע את הענינים של הנאת הכספים ההם לענינים אחרים, שיוכלו עניני הדת לסבול בזה ח'³⁸⁰.

שני המשיבים – הרב קוק והרב עוזיאל – מגבילים את כשירותם של נבחרי הציבור שאינם שומרי מצוות. עם זאת מכלל הלאו נשמע ההן: אין נבחרי הציבור כשרים לעסוק דווקא בעניני הדת (שבהם הם "חשודים"). בשאר תחומים ניתן להכשירם.

8.4.2. ההנמקות של פוסקים בני זמננו

כמה מפוסקי זמננו מתייחסים לשאלת הלגיטימיות של חברי הכנסת החילונים. מתבקש היה שהדיון יתקיים במתווה ובתבניות ההלכתיות, המקובלות באשר לנושאי תפקידים ציבוריים שהם עוברי עברה (לעיל סעיפים 8.3–8.4). ברם, לא אלו פני הדברים. מתברר שעל פי רוב במוקד הדיון אינם עומדים חברי הכנסת כאנשים, אלא הכנסת כזרוע שלטונית, המייצגת אידאולוגיה חילונית.³⁸¹ על רקע זה המונחים וההנמקות שבהם נעשה שימוש נבדלים מאלו שהצגנו עד כה. בפוסקים השוללים את הלגיטימיות של הכנסת החילונית, יש שאסרו על רקע זה להשתתף בהליך הבחירות, וראו בו שותפות לדבר עברה.³⁸² אחרים

380 שו"ת אורח משפט, חושן משפט, סימן ג.

381 העתקת הדיון מן האישים אל הגוף השלטוני קשורה כנראה בהשתייכותם האידאולוגית של פוסקים אלה; רובם חרדים, השוללים את הלגיטימיות ממדינת ישראל וממוסדותיה (ראו להלן). כתיבתם בענייננו – גם זו ההלכתית – היא אידאולוגית, ועל כן היא מתייחסת לשלטון ולא לאישים.

382 כך פסקו כמה מן הבולטים שברבני ירושלים בראשית המאה העשרים. ראו מנחם מענדיל גערעליץ, מרא דארעא דישראל, ירושלים: יוסף מ' סופר, תשס"ג, נספחים 26–15; הרב משה בלויא, על חומותיך ירושלים, תל אביב: נצח, תש"ו, עמ' קה;

הוסיפו וקבעו שאין תוקף לחוקי הכנסת, משום שהם נחקקים על ידי "בני פריצי עמנו"; למלך ניתנה הסמכות לחוקק משום שהוא אדוני הארץ. עובר עברה מאבד את סמכותו לחוקק, ומעמדו כאדוני הארץ מופקע.³⁸³

מאיש הציבור החילוני ניטלות אדרתו ושררתו והוא חוזר להיות איש פרטי, כאחד האדם ממש:

ברור שהשלטון החילוני שהשתלטו כעת על ארץ הקודש אין להם ולנהגגרים אתם שום סמכות על ארץ ישראל יותר מכל אחד ואחד מאתנו ואפילו מאחינו בני ישראל שבחו"ל.³⁸⁴

תפארת בני ד: ספר זכרון לר' אברהם אמינוף, ירושלים: אותיות, תשנ"ט, עמ' לא. לעמדת הרב שלמה אליעזר אלפאנדארי (סבא קדישא; תק"ף, 1820-תר"ץ, 1930) ראו חיות אש, בתוך: משה גולדשטיין, מסעות ירושלים, ירושלים, תשל"ל, עמ' שמ (באשר לבחירות לוועד הלאומי). בהמשך הוקצנה עמדה זאת על ידי בית הדין של העדה החרדית. ראו אברהם מרדכי ברייטשטיין, כח בית דין יפה, ירושלים: מלאכי, תשנ"ב, עמ' קצד. הסמן הקיצוני במחנה זה הוא הרב יואל טייטלבוים – מייסדה של חסידות סאטמר (תרמ"ח, 1888-תשל"ט, 1979) – ילקוט אמרים, ירושלים, תשס"ג, עמ' י-יב, כ-כב ועוד. עם זאת העמדה החרדית הרווחת (שבה דגלה אגודת ישראל) קראה להשתתף בבחירות, אף שפסלה עקרונית את חברי הכנסת בהיותם חילונים. זוהי למשל עמדת רבי אהרן רוקח (תר"ם, 1880-תשי"ז, 1957), האדמו"ר (הרביעי) מבעלז (החצר החסידית השנייה בגודלה בישראל). ראו ישראל יעקב קלפהולץ, אדמורי"י בעלז, ד, תל אביב: פאר הספר, תשל"ו, עמ' רטו.

383 שמואל דוד מונק, שו"ת פאת שדך, ירושלים תשל"ה, סימן צא, עמ' קעג (ראו להלן הערה 395). בחיבור אחר שולל הרב מונק שיתוף פעולה בגוף מחוקק שחברים בו עוברי עברה ("מנהגי המדינה הזאת הם כופרים בעיקר וגם מסיתים ומדיחים"). ראו הנ"ל, באין חזון, ירושלים: מ' ספרא, תשכ"ט, עמ' כ-כא. שיתוף פעולה כזה הוא "הוראה בעבודה זרה" (שם, עמ' כד). עוברי עברה פסולים לכהן גם בתפקידים שבשלטון המקומי (עמ' מז). ראו עוד מאיר אמסעל, "תשובה לתשובה לחיזוק איסור אישה במינויים", בתוך: הנ"ל (עורך), שו"ת המאור (ספר היובל), ניו יורק, תשכ"ז, עמ' שסד; חיים פרדס, "היש תוקף הלכתי לחוקי הכנסת", תחומין ז (תשמ"ז), עמ' 520; אליאב שוחטמן, "הכרת ההלכה בחוקי מדינת ישראל", שנתון המשפט העברי טז-יז (תש"ן-תשנ"א), עמ' 439.

384 שו"ת מנחת יצחק, חלק י, קד. מובאה זו אינה מדברי המשיב (הרב י"י וייס) אלא מדברי השואל – הרב א"ד הורוביץ דיין בבית דין צדק של העדה החרדית.

בניסוח מתון יותר, סמכותם של אנשי הציבור במקומה עומדת. עם זאת הואיל והם מגלים אדישות לענייני הלכה, האחריות לעברות המתבצעות על ידי השלטון מוטלת על מנהיגי הציבור בלבד. לעומתם, שומרי המצוות הפרטיים חפים מכל אשם:

אין אנו אחראין להנהגת המלכות דשם, שהיא בעוונותינו הרבים אצל כופרים ומומרים ואין מתחשבים עם דעותינו כלום [...] ואף בתורה שבכתב לא היו מתחשבים מזה כמו שלא מתחשבים עם כל איסורי התורה החמורים ביותר והמפורשים בגמ' ובקראי וממילא אין שום מכשול מזה.³⁸⁵

כאמור, פוסקים אלו אינם מבחינים בין עובר עברה בחברה יהודית קלסית שומרת מצוות לבין יהודי חילוני העובר עברה בחברה יהודית, שבה אי-שמירת ההלכה שכיחה ונורמטיבית. לכאורה, הבחנה כזו מתבקשת שהרי הפסלות בגין עברה מוגדרת קטגורית רשע. "רשעה", כפי שראינו לעיל, מתארת סטייה חברתית-מוסרית (להבדיל מעברה דתית), ועל כן היא תלויה נורמות חברתיות.³⁸⁶ יצוין עוד כי לדידם של פוסקים אלו אין הבחנה בין נבכרי ציבור הנבחרים על ידי הציבור בהליך דמוקרטי לבין נושאי תפקידים המתמנים לתפקידם שלא מכוח הציבור.

ראויה לציון העובדה שפוסקים אלו נמנים בדרך כלל חברתית, עם הציבור החרדי, ולכל הפחות, הם מזדהים עם ההשקפה החרדית ביחסה לחילוניות בכלל ולמדינת ישראל ולמוסדותיה בפרט. בשנים האחרונות מתפתחת תפיסה דומה בקרב חוגים דתיים לאומיים, בעקבות הסכמי אוסלו ולאחריהם חורבן גוש קטיף (ה"התנתקות") ואירועי עמונה.³⁸⁷ שרשרת אירועים זו פיתחה יחס לעומתי מצד

385 שו"ת אגרות משה, יורה דעה חלק ב, סימן מה.

386 ראו לעיל פרק 6.

387 בחוגי הימין הדתי הקיצוני התפתחה תפיסה כזו כעשור קודם לכן, וללא כל קשר למאורעות אלה. ראו הרב מאיר דוד כהנא, אור הרעיון, ירושלים: הוצאה פרטית, תשנ"ג, עמ' רצא.

חוגים אלו כלפי מוסדות השלטון. אחד הביטויים לכך הוא פסק הלכה שניתן על ידי "בית הדין לענייני עם ומדינה" בחסות גוף המכנה עצמו "סנהדרין":

לשאלת רבים: האם לממשלה הנוכחית ולהוראותיה כיום יש תוקף מחייב?

תשובה: כדי שהוראה או חוק יהיה להם תוקף מחייב על פי ההלכה, נדרשים שלשה תנאים בסיסיים: האחד: שהחוק ייקבע בידי אנשים יודעי תורה ויראי שמים. השני: שהאנשים נתמנו בידי יהודים יראי שמים. השלישי: שהחוק ייקבע על פי תורת ישראל. בהיעדר תנאים אלה, והשלטון פועל כנגד העם ותורתו, הרי הוא מוגדר כ"קשר רשעים". ואין להתחשב בו.³⁸⁸

8.5. ההנמקות ללגיטימיות של איש הציבור החילוני

העמדות המכשירות את תפקודם של נושאי משרה חילונים במדינת ישראל מושמעות על ידי פוסקים ציונים. לדעת פוסקים אלו שלוש ההנמקות הקלסיות לפסלות, שעליהן עמדנו לעיל, טומנות בחובן את האפשרות להכשיר את פעולתו של איש הציבור בימינו. אין בהנמקות אלא מה שכלול בהן; ומה שכלול בהן אינו ראוי ליישום במציאות הנוכחית. כיצד?

הרציונל החברתי או הרציונל הפוליטי מניחים חברה שקוד ההתנהגות המקובל בה הוא דתי-הלכתי. אכן בחברה כזו מנהיג, הסוטה מן המסגרת הנורמטיבית הבסיסית, שוחק את מעמדו החברתי ומאבד את סמכותו הפוליטית. לכאורה, שונים פני הדברים בחברה יהודית בת ימינו שהיא ברובה חילונית. כפי שראינו גם הרציונל המקצועי מניח היעדר כשירות בתפקידים ציבוריים מסוימים, ואגב כך מאפשר כשירות בשאר התפקידים.

388 פסק ההלכה ניתן בה' בשבט תשס"ו על ידי הרבנים ישראל אריאל, יואל שורק ודב שטיין. הפסק מפורסם באתר "הסנהדרין": www.thesanhedrin.org. פסק ההלכה זכה לתגובה ביקורתית חריפה מצד הרב יהודה הרצל הנקין, "בין אמונה להלכה: קריאה הלכתית-מציאותית באירועי ההתנתקות ופינוי עמונה", **אקדמות יח (תשס"ז)**, עמ' 85-99. ברוח זו ראו גם דברי הרב יעקב אריאל, מינוי מלך: www.mrhavakuk.co.il/site/questions.asp?page=33

טיעון זה ממשיך את שנאמר בפרקים הקודמים: כשם ששינוי המציאות אמור לעצב מחדש את היחס ההלכתי אל החילוני כאדם פרטי, כך גם כאן. מעמדו ההלכתי של איש ציבור במדינת ישראל אמור להתחשב בעובדת החיים, שרוב אזרחי המדינה היהודים אינם שומרי תורה ומצוות. ואולם הדיון ההלכתי כדרכו פורמלי. הוא אינו מסתפק בהנמקות מופשטות לביסוס מסקנותיו ונוזק לטיעונים משפטיים. אכן, כשירותם של מי שאינם שומרי מצוות לשאת בתפקידים ציבוריים מנומקת – בדיון ההלכתי – בהנמקות משפטיות מגוונות. נסקור אותן.

8.5.1. התקדים

ההלכה, בהיותה שיטת משפט תקדימית, מבססת את פסיקותיה על נורמות שנקבעו בדורות קודמים. ההיסטוריה היהודית ידעה מנהיגי ציבור, ובראשם מלכים, שהיו עוברי עברה, לרבות עובדי עבודה זרה. אף על פי כן, הן המקרא והן חז"ל הכירו במלכותם, ואפילו חלקו להם כבוד.³⁸⁹

ראש וראשון למלכים אלו – אחאב. מלכותו של אחאב מתחילתה הייתה "חילונית", בניגוד לדרישה שבמקרא. לפי המקרא, מלך אמור להיות "בחיר ה'" (שמואל ב כא, ו) – "מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו" (דברים יז, טו): הליך המינוי של המלך צריך שיעשה על ידי נביא.³⁹⁰ אחאב, לעומת זאת, לא התמנה על

389 הרב זלמן קורן, "ממלכתיות ישראלית – משמעויות הלכתיות", בתוך: הרב יהודה שביב (עורך), ממלכת כהנים וגוי קדוש, ירושלים: הוצאה פרטית, תשמ"ט, עמ' 184-191; הרב שלמה אבינר, "יחס לשלטון מקולקל", עטורי כהנים 157 (תשנ"ח), עמ' 4-7; הרב יהודה זולדן, מלכות יהודה וישראל: פגיעה במנהיג ציבור, אור עציון: מכון תורני, עמ' 147-177; הרב יוסף קלנר, "תשובות לטענות ביחס למדינת ישראל ועוד", עטורי כהנים 151 (תשנ"ז), עמ' 10 (ראו גם הנ"ל, "מכתב לחרדים" www.bneidavid.org/vf/text/170/text.doc).

390 ספרי דברים, קנו (מהדורת פינקלשטיין): "אשר יבחר ה' אלהיך בו – על פי נביא"; משנה תורה, הלכות מלכים א, ג: "אין מעמידין מלך בתחילה אלא על פי בית דין של שבעים זקנים ועל פי נביא, כיהושע שמינהו משה רבינו ובית דינו, וכשאל דודו שמינם שמואל הרמתי ובית דינו". הרמב"ן בפירושו לתורה (דברים יז, טו) מציע עמדה אחרת "בדרך הפשט", שלפיה הבחירה האלוקית במלך אינה פרקטיקה הלכתית אלא תפיסה אמונית: "שכל מולך על עמים מאת האלהים היא לו [...] כל אשר יהיה נגזר מן השמים שימלך, וְאִפִּילֹן אִם הוּא מִקְטָנִי שְׁבִטֵי יִשְׂרָאֵל וּמִשְׁפַּחְתּוֹ הַצְּעִירָה".

ידי נביא, ולפיכך יש שפקפקו בתוקפה של מלכותו.³⁹¹ זאת ועוד, אחאב מתואר כמלך שדרכיו רעות ביותר: "וַיַּעַשׂ אַחָאָב בְּן עֲמֹרִי הָרַע בְּעֵינֵי ה' מְכַל אֲשֶׁר לְפָנָיו" (מלכים א טז, ל). ובכל זאת, אליהו הנביא קיבל עליו את עול מלכותו של אחאב ונהג בו גינוני כבוד.³⁹²

גם מלכים נוספים שנודעו ברשעתם הוכרו כמלכים לגיטימיים על ידי חכמים: ינאי המלך מתואר "רשע מעיקרו", ובכל זאת הוא נידון כמלך (בשאלת העמדת מלך לדין).³⁹³ כיוצא בזה, הורדוס הוערך על ידי חז"ל כדמות שלילית, ולא היה בכך כדי לפגוע בסמכותו כמלך.³⁹⁴

על רקע זה גורס הרב עובדיה יוסף שיש להכיר בכשירותם של חברי כנסת שאינם דתיים, ולחקיקתם יינתן תוקף. בתשובה העוסקת בתוקפם של חוקי המדינה מבקר הרב יוסף את עמדתו של פוסק חרדי בן זמננו:

ואמנם בשו"ת פאת שדך (סימן צא) כתב, שלגבי הכנסת שנבחרים בה כמה מפריצים עמנו, ויש בהם גם כן שונאי דת, לא שייך לומר בחוקים שלהם דינא דמלכותא דינא [...] אולם אין דבריו נכונים להלכה, שהרי אפילו במלך רשע ועובר עבודה זרה – שייך הכלל דינא דמלכותא דינא.³⁹⁵

391 תוספות, סנהדרין כ, ב ד"ה "מלך": "ואחאב לא מלך מאת המקום". התוספות כורכים טיעון זה בטיעון נוסף שלפיו "אחאב לא מלך על יהודה". ייתכן שיש לקרוא את שני הנימוקים במצטבר: מלכות ישראל, בהגדרה, היא בעייתית משום שהיא נוגדת את מלכות יהודה, שהיא המלכות ה"אמיתית" (מלכות בית דוד). לכן מלכות ישראל היא לגיטימית, רק כאשר היא מתמנה "מאת המקום" על פי נביא. ראו קורן (לעיל הערה 389), עמ' 186-187.

392 ראו מכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דפסחא, פרשה יג (מהדורת הורביץ-רבין, ירושלים, תשל"ל, עמ' 45): "אליהו חלק כבוד למלכות, שנא': וַיֵּד ה' הִיְתָה אֶל אֱלֹהֵיו וַיִּשְׁנֶס מִתְּנִיו וַיֵּרֶץ לְפָנָיו אַחָאָב עַד בְּאֶבֶה יִזְרְעָאֵלָה (מלכים א יח, מו)"; מנחות צח, ע"א: "אמר ר' ינאי: לעולם תהא אימת מלכות עליך [...] ר' יוחנן אמר: מהכא, שנאמר: ויד ה' היתה אל אליהו".

393 ברכות כט, ע"א; סנהדרין יט, ע"א-ע"ב.

394 בבא בתרא ג, ע"ב-ד, ע"א; הרב נפתלי צ"י ברלין (הנצי"ב), העמק דבר, דברים יז, טו: "מיוחס אינו אלא למצוה אם אפשר, אכן אינו לעיכובא, שהרי הורדוס לא היה ממיוחס ישראל, מ"מ היה לו דין מלך".

395 שו"ת יחוה דעת, חלק ה, סימן סד. הביקורת מכוונת על תשובת הרב שמואל דוד הכהן מונק (רב הקהילה החרדית בחיפה, עד אמצע שנות השבעים של המאה

על בסיס תקדים אחאב,³⁹⁶ נקבע כאן ש"אפילו מלך רשע ועובר עבודה זרה" – שלטונו לגיטימי וחוקיו מחייבים. מכאן, בקל וחומר ("שהרי אפילו במלך רשע...") שחברי הכנסת החילונים, שאינם רשעים ועובדי עבודה זרה, הרי הם כשירים כנבחרי ציבור, וחוקי המדינה שמכוחם תקפים ומחייבים.

8.5.2. הסכמה ציבורית

ראינו קודם לכן שהתבנית ההלכתית השכיחה להגדרת תנאי כשירותם של נושאי תפקידים היא תבנית הדיינים. תבנית זו הכתיבה את פסלותו של מי שאינו שומר מצוות. אולם בו בזמן התבנית יכולה לספק גם את הסייגים המאפשרים בתנאים מסוימים הכשר של דיינים פסולים. הסייג הבולט בהקשר זה הוא הסכמת הציבור ("קבלו עליהם").

המשנה והתלמוד מאפשרים לבעלי דין להידון – בהסכמה – לפני דיינים שאינם מומחים, ואפילו הם "רועי בקר".³⁹⁷ ההנחה היא שבעלי דין רשאים ליישב את בעיותיהם המשפטיות גם באפיקים חוץ-משפטיים, קל וחומר כשאותם אפיקים סמוכים ונראים למערכת המשפטית. אמנם, אפשרות זו ממוקדת, ותחולתה היא במשפט הפרטי. עם זאת פוסקי ימי הביניים הרחיבו את תחולתה גם למשפט הציבורי. לכן התירו לציבור להקים בתי דין שדייניהם אינם יודעי דין,³⁹⁸ ואפילו הם "פסולים, פגומים ורשעים".³⁹⁹ ההצדקה לכך כפולה: ראשית, כאמור, בעלי דין בפרט ובני החברה בכלל רשאים ליישב סכסוכים משפטיים גם בדרך של פשרה, ושלא על פי דין. שנית, כל פרט רשאי לוותר על זכויותיו או

העשרים), שו"ת פאת שדך, ירושלים: הוצאה פרטית, תשמ"ט, סימן צא (לעיל הערה 383).

396 התשובה מטמכת על שני מקורות העוסקים באחאב. אחד מהם (התוספות, לעיל הערה 391) מניח במובלע את תוקף שלטונו של אחאב, והאחר קובע זאת במפורש (זוהר, וישב, קצב ע"ב: "ואי אחאב נטל ההוא כרם בנבות דינא הוה").

397 במשנה, סנהדרין ג, ב (ובדומה לכך בתוספתא ה, א): "האומר לחברו נאמנים עלי שלושה רועי בקר [...] חכמים אומרים: אינו יכול לחזור בו". כך נקבע בתלמוד בכמה הקשרים. ראו בבלי, סנהדרין כג, ע"א; כה, ע"ב-כו, ע"א.

398 תשובת רשב"א ב, רצ (ספרד, המאה הארבע עשרה). התשובה מופיעה בשו"ת בית יוסף, חושן משפט ה, ס"ק א.

399 שו"ת רשב"ש, תריא (אלג'יר, המאה החמש עשרה).

על נכסיו, בדרך של הסכמה מראש לתוצאותיו של הליך משפטי, שעלול לפגוע בהם.⁴⁰⁰

לכאורה, משנמצאה הדרך להכשיר דיינים פסולים, ניתן להשתמש בה גם כדי להכשיר נושאי תפקידים השקולים לדיינים. באופן אחר: הסכמת הציבור היא דרך נאותה לאפשר מינויים או את בחירתם של מי שאינם שומרי מצוות למשרות ציבוריות. כך סבור ר' חיים בנבנישתי (איזמיר, המאה השבע עשרה):

כל שהקהל מרוצים שיהיה פרנס עליהם הרי הוא קבלוהו עליהם ויכול להיות פרנס [...] ולענין פסקא דדינא [פסק ההלכה] [...] כל שקבלוהו עליהם הקהל ומרוצים במינויו – יכול לדון אפילו במילי [בענייני] דשררה וכפיה.⁴⁰¹

מסקנה זו אינה ברורה מאליה והיא מלווה בהתלבטות: האם הסכמת הציבור עשויה להכשיר כל מינוי ציבורי, או שמא היא מוגבלת לנבחרי ציבור שבחירתם תלויה בציבור, להבדיל ממינויים שלטוניים שאינם תלויים בבחירת הציבור ("מילי דשררה וכפיה")? מקורה של ההתלבטות נעוץ בכך שסייג "קבלו עליהם" – באשר לדיינים – אינו פרסונלי. כלומר: הצדדים מסכימים לקבל עליהם את פסק הדין, אך אין בכוחם להכשיר את האדם הפסול.⁴⁰² באופן אחר: אדם פסול אינו יכול להפוך לכשר מכוח הסכמת הציבור. הציבור יכול לקבל על עצמו את מעשיו, אולם הסכמה כזו מוגבלת למעשים שלטוניים הכפופים במהותם להסכמה ציבורית. לפי קו מחשבה זה הסכמה ציבורית עשויה לרפא פגם של עובר עברה שהוא נבחר ציבור. ההסכמה אינה רלוונטית באשר לתפקידים שלטוניים שאינם עומדים לבחירת הציבור.⁴⁰³ למרות ההתלבטות הנזכרת בוחר

400 שם: "אם הקהל כל אחד ואחד נתרצה בזה הפסול והפגום והרשע והעמידוהו עליהם רצו ליזוק בנכסיהם, ולא יהיה אלא מפשר".

401 כנסת הגדולה, חושן משפט, סימן ז, הגהות שו"ת בית יוסף, א.

402 שם: "דהא דמהניא [שזה שמועילה] קבלה לדיין לא משום דמהניא הקבלה להיותם עליהם דיין, אלא דמהניא הקבלה לקבל עליהם דינו".

403 שם: "וזה לא שייך למילי דשררה וכפיה, שאם תועיל הקבלה צריכים הם לקבלו עליהם לרדותם במקל וברצועה".

ר"ח בנבנישתי כמסקנה באפשרות הנרחבת: מכוח הסכמת הציבור ניתן להכשיר עובר עברה למלא כל תפקיד ציבורי, בין הבא בדרך של מינוי ובין הבא בדרך של בחירה.⁴⁰⁴

מסקנה זו אינה מקובלת על ר' יהונתן אייבשיץ,⁴⁰⁵ והוא דוחה אותה בחיבורו על השולחן ערוך:

אלא שאני חוכך [בדעתו], דכי מהני [מועיל] קבלוהו עליו בדיני ממונות, דהרי יכול להפקיר ממונו וליתנו למי שרצה, ואף הוא יכול לומר: הריני מתרצה לכל מוצא פיך אם ליתן או למחול וכדומה; אבל בדיני נפשות, שאין רשות ביד אדם לומר הרגוני, וא"כ פשיטא דלא שייך ביה קבלה; וכי יכול אדם לומר: הריני מכשיר קרוב או פסול, ואם יחייב ראשי להריגה יקטלוני! זהו אין בידו!⁴⁰⁶

לטענתו הסכמת בעלי דין או הסכמת הציבור רלוונטיות באשר לדיני ממונות. בתחומים אלו הצדדים או הציבור הם אוטונומיים. ברצונם, רשאים הם להפקיר את ממונם או ליתנו במתנה, וברצונם – יוכלו לנהל הליך משפטי, שבו הם מוותרים על רכושם בדרך של מחילה. ריבונות הצדדים או הציבור באשר להליך השיפוטי מאפשרת להם להכשיר בהסכמה דיינים פסולים. לא כך הם הדברים באשר לדיני נפשות. אין האדם ריבון על נפשו, כפי שהוא ריבון על ממונו. ההטרונומיות של דיני הנפשות מפקיעה את ההליך השיפוטי ואת סדרי הדין מרצונם או מהסכמתם של הצדדים (או הציבור). לפיכך אם יקבלו עליהם דיינים פסולים – אין לכך תוקף.

404 דעה דומה נוקט – במקביל (תורכיה, המאה השבע עשרה) – ר' דניאל אישטרושה בשו"ת מגן גיבורים. ראו לעיל הערה 365 וסביבותיה.

405 נולד בפולין (1690), עמד בראש ישיבה גדולה בפראג, ובשנותיו האחרונות כיהן כרב בגרמניה (1750-1764) (בקהילות אלטונה, המבורג וואנדסבק [אה"ו]).

406 אורים ותומים, חושן משפט, סימן ז, תומים, אות א. בסיום דבריו מציע ר"י אייבשיץ אפשרות להכשיר מינוי של עוברי עברה, גם כאשר הוא מינוי כפוי על ידי המלך: [וד] מלך שאני כיון דרשות ביד מלך להמית ולהרוג לתקון מדינה [...] אף הוא אם רואה אדם גדול בתורה ומדע, יכול למנותו לראש לרון אפילו דיני נפשות כי אתו דבר חוק ומשפט [...] והכל מטעם חוק המלך".

פוסקי זמננו נזקקים לדיון בסייג הסכמת הציבור במסגרת דיון בכשירותם של גויים למשרות ציבוריות.⁴⁰⁷ משום מה, כמעט שאין דיון בסייג זה באשר לכשירותם של מי שאינם שומרי מצוות לשאת בתפקידים ציבוריים. עם זאת מתברר שאם יפה הסכמת הציבור כדי להכשיר גויים לתפקידים ציבוריים, קל וחומר שבכוחה להכשיר חילונים כנושאי תפקידים אלו.

8.5.3. הליך בחירה דמוקרטי

ההיקש שבין נבחרי הציבור לבין מלך או דיין ראוי לבחינה מנקודת מבט נוספת. שתי המשרות הללו הן אוטונומיות, ובעליהן ממלאים תפקידי כוח. נושא המשרה אינו תלוי באזרח הניצב בפניו. אדרבה, התפקיד מחייב הטלת מרות ומורא כלפי הציבור או כלפי יחידיו: כלפי מלך דרשו חכמים: "תשים עליך מלך – שתהא אימתו עליך". יחס האימה כלפי המלך אוסר על המלך למחול על כבודו כלפי נתניו,⁴⁰⁸ ומחייב יחס מרוחק דרך קבע בין הנתינים לבין המלך.⁴⁰⁹ מובן מאליו שחלה חובה על הנתינים לציית לפקודות המלך.⁴¹⁰ הלכות זהות כמעט נאמרו כלפי דיין. גם כאן נדרש יחס של אימה וריחוק בין הציבור לבין הדיין.⁴¹¹

407 ר' שאול ישראלי, חוות בנימין, חלק א, סימן יב, כפר דרום: מכון התורה והארץ, תשנ"ב, עמ' פח-פט (מופיע גם בעמוד הימיני, סימן יב, פרק ה, עמ' קמ ואילך); ר' אליעזר יהודה ולדינברג, הלכות מדינה, חלק ג, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשט"ו, עמ' קכט-קלד; שוחטמן (לעיל הערה 383), עמ' 465, 440.

408 כתובות יז, ע"א: "דא"ר אשי: אפילו למ"ד נשיא שמחל על כבודו – כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו – אין כבודו מחול, דאמר מר: (דברים יז) שום תשים עליך מלך – שתהא אימתו עליך!".

409 ספרי, דברים קנז (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 209; בזיקה למשנה, סנהדרין ב, ה): "ומה תלמוד לומר תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, מיכן אמרו מלך אין רוכבים על סוסו ואין יושבים על כסאו ואין משתמשים בשרביטו ואין רואים אותו ערום ולא כשהוא מסתפר ולא בבית המרחץ".

410 במדבר רבה (וילנא) פרשה יד, ו: שתהא אימתו עליך – שמור שלא תמרוד על צויו.

411 סנהדרין ח, ע"א: "אמר רבי אלעזר אמר רבי שמלאי: אזהרה לציבור שתהא אימת דיין עליהן"; משנה תורה, סנהדרין כה, ג: "זו אזהרה לציבור שתהיה אימת הדיין עליהן ולא יתבזה בפניהם ולא ינהוג קלות ראש בעצמו". מן הצד השני, אל לו לדיין להתיירא מפני בעלי הדין. ראו ספרי, דברים יז (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 29): "לא תגורו מפני איש – שמא תאמר מתירא אני מפלוני, שמא יהרוג את בני או שמא ידליק את גדישי או שמא יקצץ את נטיעותי? תלמוד לומר: לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלהים הוא".

בהקשר זה יש להצביע על הבדל בולט בין המלך והדיין לבין נבחר ציבור המתמנה לתפקידו בהליך דמוקרטי. הריבון במקרה זה הוא הציבור, ועל כן סמכות בעל המשרה אינה אוטונומית. מן הבחינה הזו, מעמדו המשפטי של נבחר הציבור שקול – מבחינת הקטגוריה המשפטית – לשליח או לשותף: שליח הממלא אחר רצון שולחו – הציבור – ולחילופין מי שמבצע את תפקידו בשיתוף פעולה עם הציבור. הרב שאול ישראל⁴¹² מציג את קטגוריית השליחות כך:

וכל הנכנס לכלל הציבור [...] והיחידים שהועמדו בראש [...] הנם ממלאים שליחות הציבור, ובשמו פועלים ומכוחו כן עושים. ומכיון שאינם אלא שליחים אין כאן גדר שררה כלל, כי מכח המשלחים הם יונקים את כוחם ואין כאן אלא שררה שהצבור שורר על עצמו.⁴¹³

בצד יחסי השליחות בין בוחרים לנבחריהם, מוצג דגם דומה של יחסים – יחסי שותפות:

כל צבור וצבור במקהלות בני ישראל הם כשותפים [...] אבל כדי שלא יהא הדבר כקדירה דבי שותפי,⁴¹⁴ ויהיה זה מושך לכאן וזה

412 מן הבולטים שברכני וברייני הדור האחרון (1909-1995). חבר מועצת הרבנות הראשית ודיין בבית הדין הרבני הגדול.

413 ישראלי, עמוד הימיני (לעיל הערה 353), עמ' קמג.

414 במימרה עממית המופיעה בתלמוד (עירובין ג, ע"א; בבא בתרא כד, ע"ב) מתוארים יחסים בין שותפים: "קידרא דבי שותפי [קדירה שבבית שותפים] – לא חמימא ולא קרירא [אינה חמה ואינה קרה]". יש המסבירים את התוצאה הפשרנית (תרתי משמע) על רקע ניגודי האינטרסים שבין השותפים: כל אחד מושך לכיוונו, ובסופו של דבר, מתקבלת תוצאת ביניים שאיש מהצדדים אינו מעוניין בה (שו"ת מהר"ם שיק, להלן הערה 415). אחרים מסבירים זאת דווקא על רקע הפסיביות של השותפים. כל אחד מהם סומך על חברו שיפעל בשם השותפות. בסופו של דבר התוצאה היא חידלון וחוסר מעש (בבא בתרא, שם – ר"י מיגש, תוספות; רשב"ם בבא בתרא קז, א ד"ה "ומשני התם ועוד רבים"). לפי שני ההסברים נבחר הציבור אמור להתגבר על המכשלה שבשותפות, ומכל מקום הוא פועל כבא כוחה של השותפות.

מושך לכאן [...] ולזאת המנהג בכל תפוצות ישראל לבחור להם טובי העיר, ולהם מסרו זכות שלהם.⁴¹⁵

תיאורו של איש הציבור באמצעות קטגוריות משפטיות (שליחות או שותפות) חיוני, הן במישור הפורמלי והן במישור המהותי: פורמלית, הפגמים הפוסלים את איש הציבור נאמרו באשר למשרות שהן באופיין ריבוניות ואוטונומיות (מלך ודיין), ואפשר שלא יחולו על משרות שאופיין שונה. מהותית, הרציונל של הפגמים הפוסלים מונע על ידי המגמה להעניק עליונות וכוח לנושא התפקיד באשר לציבור. אכן, גרים או עוברי עברה, שמעמדם החברתי נחות, פסולים לתפקידים אלו.⁴¹⁶ ההנחה היא שעקב מעמדם הנחות הם יתקשו להטיל מרות על הציבור. מנקודת המבט הזו שונה מעמדו של נבחר הציבור. בהיותו נבחר הריהו כשליח וכשותף עם הציבור. הוא נושא בעול תפקידו בשורה אחת עם חבריו. אין ביחסיו עם הציבור שום יחסי מרות. על כן, נבחר ציבור עשוי להיות כשיר למלא את תפקידו גם אם הוא עובר עברה.

הקונסטרוקציה המשפטית, הרואה בתפקיד של נבחר ציבור שותפות עם הציבור, מספקת פתרון נוסף לבעיית הלגיטימיות של עובר עברה. שותפות – כאישיות משפטית – מטמיעה לתוכה את עובר העברה. אמנם, מתברר שהשותפות אינה אישיות משפטית נפרדת מיחידה. עם זאת יש בכוחה להסוות את יחידה, ולהטמיעם כך שלא יהיו ניכרים. הפעולות השלטוניות שייעשו ייוחסו לקבוצה ולא ליחיד עובר העברה:

שהאיסור של כל משימות וכו' הוא רק באופן אם נותנים לו שררה
כזאת שעל ידה מובלטת כח שררותו המיוחד לדבר שנתמנה עליו,
אבל כל שמצרפין אותו עם אחרים ואין לו כח שררותי מיוחד,

415 את קונסטרוקציית השותפות מפתח הרב ישראלי (לעיל הערה 413), על פי שו"ת מהר"ם שיק, חושן משפט, סימן יט, מונקאטש: פ' בלייער, תרמ"ד, דף ט, א. ראו עוד ורפהטיג, תחוקה לישראל (לעיל הערה 163), עמ' 22, הערה 1: מדינה היא תאגיד שכלל האזרחים שותפים בו. נבחר הציבור גם הם שותפים, ואין כל מניעה מגוי, מגר או מעובר עברה לכהן כנושא תפקיד בשותפות.

416 ראו למשל שו"ת ציץ אליעזר, חלק יט, סימן מז.

אלא שררותו מובלעת יחד עם שררות אחרים, בכל כהאי גוונא
[כגון זה] מותר למנותו למקצת שררות כזאת.⁴¹⁷

פתרון זה הולם קבוצה שלטונית שרבים בה שומרי המצוות. מתברר שאין להפעיל
פתרון כזה, כשרוב חברי הקבוצה השלטונית אינם שומרי מצוות.⁴¹⁸

8.5.4. צידוקים אידאולוגיים

הטיעונים שלעיל מחפשים אחר פרצות או פתחים בחומת האיסור ההלכתית, שדרכם תתאפשר כניסתו של עובר עברה למשרדו הממשלתי או הציבורי. בצד הטיעונים נעשו גם ניסיונות לדלג מעל לחומה, באמצעות צידוקים שונים. הצידוקים מבקשים לשכנע שהמגבלה המוטלת על עובר עברה אינה רלוונטית כלל באשר לחילוני הממלא תפקיד ציבורי במדינת ישראל. ניתן להבחין בין שני סוגי צידוקים:

(א) הצידוק הדתי

צידוק זה מנוסח בדרכים מגוונות, וכולן חותרות להציג את איש הציבור עובר העברה כאדם שומר מצוות, בזכות עצם פעילותו הציבורית. יש המנסחים

417 ולדינברג (לעיל הערה 407), חלק ג, עמ' קכו. הפתרון המוצג כאן מתאים למשרות שאינן אינדיווידואליות, כגון חבר כנסת המתפקד במסגרת קולקטיב. לפי זה עובר עברה יהיה פסול מלשמש במשרות אינדיווידואליות: "אסור לו לשמש כשר או בתפקיד מיוחד אשר הפיקוח ימסר רק לו בלבד" (שם, עמ' קכח).

418 ראו ר' ראובן כ"ץ, "חוק ומשפט במדינת ישראל", התורה והמדינה ט-י (תשי"ח-תשי"ט), עמ' לא. פתרון זה דומה – עקרונית – לפתרון המוצע לבעיית האישיות המשפטית (בהקשרם של איסורים שונים כמו ריבית וחמץ). ראו שו"ת שואל ומשיב, מהדורה קמא, חלק ג, סימן לא: "שיש מלויים ישראלים הרבה בחבורה, ולוין הרבה ישראלים בחבורה [...] דהא אין מבורר, שהיהודים נותנים הריוח להמלוין היהודים [...] אטו מבורר אי המלוה והלוה ישראל, והלא כל הענין הוא בשותפות והמעות מעורב, ואולי היהודי שלוה שנותן השטר או להיפך, הוא לוקח המעות של העכו"ם השותפים, וכן להיפך"; שו"ת שערי צדק, קכד, מונקאטש תרמ"ד, דף לו, א (היהודים הם מיעוט בין בעלי המניות. על כן, הם וממונם בטלים ברוב, והתאגיד – שהוא גויי על פי רובו – הוא הלווה והוא המלווה בריבית).

צידוק זה באופן נורמטיבי-מעשי: העיסוק במצוות יישוב ארץ ישראל שקול לקיום מצוות רבות אחרות. לכן, מנהיגי ציבור אף שאינם שומרי מצוות דה-דה-פקטו. הרב שמואל מוהליבר⁴¹⁹ ביסס צידוק זה על המדרש. חכמי המדרש ניסו להסביר את חששו של יעקב מעשיו אחיו ערב המפגש המחודש ביניהם, לאחר למעלה מעשרים שנים שבהן שהה יעקב בחרן. לפי אחד ההסברים חשש יעקב מזכויותיו של עשיו עדיפות משלו, בגלל אחיזתו של עשיו בארץ ישראל כל אותן שנים. יעקב הרהר בלבו שמא במקרה של התמודדות ביניהם, יגבר עליו עשיו בגין זכויות אלו. הרב מוהליבר תמה על כך: והלא יעקב איש צדיק ותם, הקפיד לשמור את המצוות כולן, ועשיו לא הקפיד אלא על מצווה אחת – יישובה של הארץ! וכך השיב על תמיהתו: מצוות ישיבת ארץ ישראל, גם כשהיא מוקפדת על ידי אדם מפוקפק כעשיו עשויה להיות שקולה כנגד כל מצוותיו של יעקב הצדיק. על אחת כמה וכמה שיהודים הגונים היושבים בארץ ישראל, אף אם הם חילונים, זכויותיהם רבות, כאילו הקפידו על המצוות כולן.⁴²⁰

הרב יצחק ניסנבוים⁴²¹ מממשיכיו של הרב מוהליבר, ניסח את הצידוק הדרשני בנוסחה הלכתית:

אנו הציונים החרדים תומכים בקרנות הציוניות מפני שהן עוסקות בבנין ארצנו, ביישובה, ויישוב ארץ ישראל הוא מצוה. ואם בנין הארץ הוא מצוה, הרי כל העוסקים בבנין, בייחוד עובדי האדמה, הם עוסקים במצוה [...] הרי מסייעים אנו ידי עושי מצוה ולא ידי עוברי עבירה [...] ואם גם נאמר כי עבודתם של העובדים החופשים בדת היא בכחינת "מצוה הבאה בעבירה" [...] במקום

419 מאישיה הבולטים של הציונות בכלל ושל הציונות הדתית בפרט (תרנ"ח, 1824-תקפ"ד, 1898) וממייסדי תנועת "חיבת ציון" ומיוזמי תנועת המזרחי.

420 הרב יהודה לייב מיימון, שאלות ותשובות מהר"ש מוהליבר, ירושלים תש"ם, "מבוא", עמ' 28.

421 מהוגיה הראשונים של הציונות הדתית ונשיאה (האחרון) של תנועת המזרחי בפולין (תרכ"ט, 1868-תש"ג, 1942).

שמזכים את הרבים לעשות מצוה, אז מותר גם אם באה בעבירה,
ויישוב ארץ ישראל הוא בודאי מצוה דרבים.⁴²²

הצידוק הדתי מקבל לעיתים גם גוון אחר – פסיכולוגיסטי. על פיו הלאומיות והדת שלובות זו בזו. הלאומיות היא מרכיב משמעותי בהגדרת היחסים שבין יהודי לבין א-להיו, ומכאן שעשייה לאומית מונעת, גם אם לא במודע, ממניעים דתיים.⁴²³

(ב) הצידוק הלאומי

נקודת המוצא של צידוק זה מכירה בכך שעובר העברה, מעשיו פגומים ואינם ראויים. אכן, במישור הפרטי-האישי, בממד הדתי, עובר העברה הוא דמות שלילית. עם זאת איש הציבור מתפקד במישור הלאומי, ועל כן יש לדון אותו בהקשר זה דווקא. אכן, במישור הלאומי מעשיו של איש הציבור כשרים וראויים, ומעמדו נגזר ממעשיו אלו. ההבחנה שבין הפרטי לבין הציבורי הודגשה על ידי הרב צבי יהודה קוק ועל ידי תלמידיו:

יש הבחנה בין האיש לבין תפקידו [...] כלל זה למדנו מאליהו הנביא שכיבד את המלך אחאב בכבוד גדול, ועם זאת ביקר אותו במלוא התוקף על הצד השלילי שבו [...] תמונתו של הרצל היתה תלויה בחדרו של רבנו הרב צבי יהודה [...] זוהי אותה הבחנה בין האיש הפרטי שהיה רחוק מתורה, לבין תפקידו הכלל ישראלי, של מרים דגל המדינה היהודית.⁴²⁴

ניתן לפגוש גם בתיאורים אחרים של הצידוק הלאומי. ניתן להציג את הצידוק ככורח קיומי: המסגרת הלאומית דורשת אחדות, בייחוד בתקופה של התחדשות

422 יצחק ניסנבוים, אמרי דרוש, ורשה, תרפ"ו, עמ' 157-158.

423 ראו לעיל הערות 334, 335 וסביבן.

424 ר' שלמה אבינר, ראש הממשלה, בית אל: ספריית חוה, תשנ"ו, עמ' 13. בדומה לכך, ראו ניסנבוים (לעיל הערה 422), עמ' 159 (ביחס לכלל "אל תתחבר לרשע"); הרב לפידות, ראו לעיל הערות 341, 342 וסביבן.

מדינית. ללא אחדות עומדת המסגרת הלאומית בפני סכנת פירוק. חשש כזה מעלה הרב מרדכי אלישברג (1817-1889):⁴²⁵

ואם פירוד הדעות והכחות מחליש אומה מסודרת היושבת שאננה על מקומה, כמה היא מסוכנת לאומה חלושה ופזורה בין העמים שכל חזקה בהנתן יד זה לזה באהבה ובאחיה [...] להתאחד בכוחותיהם אשר נשאר, ואיש לרעהו יאמר חזק [...] חורבן הלאום לא נהיה כי אם מפני פירוד הדעות ופיזור הכוחות ומפני שנאת חנם [...] ובנינה – לשכלל היכל השלום בתוכם, לשוב לאהבה איש את אחיו.

הבריח התיכון אשר בכחו לחבר את לבבות בני ישראל היא מצוה אחת כוללת ומשתתפת ו"שוב ארץ ישראל" שמה. המצוה הלזו בכחה לקרב רחוקים [...] המשכילים והיראים צמודים יהלכו, אין בה לא פירוד הדעות ולא שינוי השקפות, שיהיו חוצצים בזה.⁴²⁶

ניסוח אחר של הצידיק הלאומי ממיר את אישיותו המשפטית של איש הציבור. המסגרת הראלית והמשפטית, שבתוכה פועל איש ציבור, אינה אוסף של פרטים בודדים. החברה או העם הם אישיות משפטית נפרדת, ואיש הציבור הוא חלק ממנה. על כן אין דנים אותו על פי מאפייניו האישיים אלא בהתייחס למסגרת הקולקטיבית שבתוכה הוא פועל.

8.6. איש הציבור החילוני: מבט ראלי

העמדה הדתית הרווחת כיום מקבלת את איש הציבור החילוני כהווייתו, ואינה מתקשה להכיר בו בגין העובדה שאינו שומר מצוות. ניתן לקבוע כך הן באשר

425 היה מראשוני הצייונות הדתית וממקימי תנועת "חיבת ציון".
426 אליאשברג (לעיל הערה 338), עמ' 31-32. ראו עוד דוד שחר, "רעיון אחדות ישראל בתפישתו של הרב מרדכי אלישברג, מעוף ומעשה 1 (תשנ"ה), עמ' 159-164; שמעון פדרבוש (עורך), "התלכדות לאומית והתבדלות רעיונית", תורה ומלוכה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"א, עמ' 53-54.

לממסד ההלכתי והן באשר לציבור הרחב. האם יש בכך כדי להעיד על יחס של התעלמות או הרחקה כלפי ההלכה הפוסלת את עובר העברה מלכהן כאיש ציבור? הצעה זו אינה סבירה. ואכן, בפרק זה הצגנו את ההנמקות הקלסיות לפסילת עובר עברה לתפקיד ציבורי, והבהרנו את הסייגים לתחולתן במציאות החיים של ימינו. בחנו סדרת טיעונים הלכתיים וחתמנו בהצגתם של צידוקים אידאולוגיים שכולם מוליכים למסקנה המכשירה, מן הבחינה ההלכתית את איש הציבור החילוני. מתברר, אם כן, שלתפיסה העממית הראלית באשר לכשרותם של אנשי הציבור במדינת ישראל, על אף חילוניותם, יש בסיס הלכתי נרחב. בצד הטענות הקונקרטיים ראוי להדגיש גם את המשמעות של עובדת היותו של אדם איש ציבור: ראשית, מהבחינה החברתית, איש ציבור הנבחר לתפקידו הוא מראָה המשקפת את רצונותיו ואת דרכיו של הציבור. שנית, מהבחינה הפוליטית, איש ציבור הופך להיות כזה באמצעות הליך דמוקרטי המשקף אווירה של הסכמה ציבורית ביחס אליו. הסכמת הציבור היא כלי הלכתי שיש בכוחו להכשיר נורמות ומוסדות פסולים, המיועדים עבור הציבור ולטובתו. בדרך זו יוכשרו חוקים או תקנות הנוגדים את דין התורה בדיני ממונות. בדרך דומה ירכשו דיינים – וממלאי תפקידים כמותם – את סמכותם מכוח אמון הציבור. המשמעות שיש לייחס לרכיבי הבחירה וההסכמה מגובה באמצעות התקדים ההיסטורי. התקדים מאפשר פרספקטיבה רחבה באשר לאיש ציבור מסוים. כאשר הוא אינו עומד לברו תחת עין ביקורתית המתבוננת בזכויות מגדלת בפגמיו, אלא הוא חלק משורה של ממלאי תפקידים בעבר, והוא אינו נופל מהם מן הבחינה הדתית או המוסרית, היחס אליו מאוזן ורך יותר. כך ניתן להכיר בו ולקבלו ביתר קלות.

פרק 9

סיכום

יחסי דתיים-חילוניים במדינת ישראל עולים תדיר על סדר היום הציבורי. היחסים טעונים מאוד, והם אחד מגורמי המתח המרכזיים בהווה הישראלית. הפערים התרבותיים והחברתיים שבין המגזרים – הדתי והחילוני – אינם נסגרים. אדרבה, הם נפתחים ומעמיקים. החרפת הקיטוב שביניהם מפרה איזונים עדינים ופורמת תפרים דקים, המייצבים את החברה הישראלית המבקשת לשמור על דמותה הפלורליסטית והדמוקרטית.

יחסה של ההלכה הדתית אל היהודי החילוני הוא גורם משמעותי ברקע היחסים הנפתלים שבין דתיים וחילונים. לכאורה, ההלכה מקבעת דמות שלילית של היהודי החילוני עובר העברה. הצבתו בסטטוס של "מומר", "משומד" או "רשע" מגבירה את המתח באופן דו-סטרי: היהודי הדתי, הנאמן להלכה, נושא בחובו מטען שלילי כלפי עובר העברה. במקרה הטוב, הוא מנסה להתעלם ממתען זה, לעדנו או להצניעו – כל זאת כדי לקיים, כלפי חוץ, יחסים חברתיים נורמליים ושוויוניים עם אָחיו ועם בני עמו שאינם דתיים. במקרה הפחות טוב, הסטטוס ההלכתי משמש זרז בליבוי גנאי ומשטמה כלפי החילוני. התייחסות כזו מתקבלת מצד מי שאינם דתיים בביטול וברחייה, כשהתגובה היא מתונה. כשהתגובה חריפה יותר, מעורר הלקסיקון ההלכתי שאט נפש ובוז, ולעתים אף משטמה שכנגד.⁴²⁷

427 על דינמיקה פסיכולוגית זו עמדו כבר בעלי התוספות (פסחים קיג, ב ד"ה "שראה"): "כיון שהוא שונאו (על היותו עובר עברה – תוספת על המקור) גם חבירו שונאו אותו, דכתיב (משלי כז): 'כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם', ובאין מתוך כך לירי שנאה גמורה". ראו רש"י יבמות קיז, א ד"ה "ורבנן": "כמים הללו שאדם צופה בהן, ורואה בהם פנים כפניו, אם הוא שוחק הם שוחקות, ואם הוא עוקם הם עקומות, כן לב האדם לאדם האחר: אם הוא אוהב את זה גם זה הוא אוהבו, ואם הוא שונאו את זה גם הוא שונאו".

לפי ההצעה שנפרסה לעיל, עומד עובר העברה למבחן הסטטוס ההלכתי בשלושה מישורים: הלאומי, החברתי והדתי. ספרות ההלכה נוצרה, ברובה המכריע, בתנאים שבהם החברה היהודית הייתה בעלת תודעה דתית ושומרת מצוות. בתנאים אלו אורח החיים הדתי מבדיל את היהודי מסביבתו הגויית, ועל כן הוא מעצב גם את הקהילה וגם את הלאום. לפיכך, עובר העברה סוטה בדרכו לא רק מן הדת, אלא אף מן הנורמות החברתיות המקובלות, ונוסף על כך הוא מפנה עורף למסגרת הלאומית שהדת הייתה יסוד מכונן שלה. לכאורה על רקע זה אמורים המישורים השונים להתלכד וליצור קו חד-ממדי וחסר נפח. ואולם הלכה למעשה, כך העלה מחקרנו, התוצאה ההלכתית שונה בתכלית. מתברר שמבחן הסטטוס מעצב דגם תלת-ממדי של היהודי בכלל ושל עובר העברה בפרט.

בממד הלאומי התברר כי עובר העברה, למרות חטאיו הדתיים, נחשב אחד מבני ישראל הכשרים לכל דבר ועניין: "אף על פי שחטא – ישראל הוא". בממד החברתי ההלכה מיישמת מבחן יחסי הבודק את דרך ההתנהגות ואת רמת המוסר של הפרט בהשוואה לנורמות המקובלות בחברה שבה הוא חי. בעבר, כשהחברה היהודית הייתה שומרת מצוות, הפרת הקוד הדתי הייתה בגדר סטייה חברתית, ולכן העבריין תויג, על פי ההלכה, "רשע". לעומת זאת כיום הציבור הרחב הוא ברובו מסורתי וחילוני ואינו מציית למצוות ההלכה ככאלו. לכן, חילוני בן התקופה, המכוון את התנהגותו בהתאם לאמות המידה הנורמטיביות והמוסריות המקובלות בחברה, אך הנשאבות ממקורות סמכות והשראה חוץ-דתיים, לא ייחשב רשע. בממד הדתי ההלכה שופטת את עובר העברה בחומרה. כאן נמצאים רוב מונחי הסטטוס: "אפיקורוס" וכן "מומר" או "משומד", ולעומתם – "תינוק שנשבה", כסטטוס הלכתי המקל עם עוברי עברה. תוצאת הדיונים בסטטוס הדתי של עובר העברה אינה מפתיעה: יש לראותו ככופר או כממיר דת.

האם קריאת ההלכה שלנו פותרת את מערכות היחסים שבין דתיים וחילונים? ודאי שלא. כאמור גם על פי הניתוח המוצע אין לגיטימיות הלכתית של החילוני במישור הדתי. ואולם – וזה העיקר – ההצגה התלת-ממדית של עובר העברה מקרבת את דמותו ההלכתית לדימוי העצמי של החילונים בני זמננו⁴²⁸ ולדימוים

428 ראו למשל אברהם ב' יהושע, בזכות הנורמליות, ירושלים ותל אביב: שוקן, תש"ס, עמ' 137; הנ"ל, "החיים בפרדוקס", בתוך: דדי צוקר (עורך), אנו היהודים החילונים: מהי זהות יהודית חילונית, תל אביב: ידיעות אחרונות, ספרי חמד, תשנ"ט, עמ' 16: "להיות

בעיני רוב הציבור הדתי והחרדי. אלו גם אלו אינם ממיינים את היהודים בהתאם לרמת שמירת המצוות שלהם בהקשר הקהילתי ובהקשר הלאומי. מנגד, אלו גם אלו מבינים שבממד הדתי, החילוני אינו כדתי: זהו הממד היחיד שבו נבדלים שומרי המצוות מעוברי עברה. אכן, מנקודת הראות החילונית ההבדלה הזו אינה רבת משמעות: החילוניות מתייחסת לעצמה כאל גבירה בכיתה, ואין לה צורך בהכרה חיצונית של הדת.

בה בעת הניתוח שלנו מעלה את הקושי ההלכתי לקבל את העמדה הפלורליסטית של הציונות הדתית החדשה. מנקודת הראות הדתית קיים קושי להעניק לגיטימציה לחילוניות. זו אינה חלופה "ראויה" במישור הדתי. לפיכך עדיין תיתכן עמדה הייררכית של הדתי כלפי החילוני, לשיטתו של הדתי. עם זאת חשיפת העמדה ההלכתית העקרונית המקבלת את החילוני בממד הלאומי ובממד החברתי מסמנת ריכוך גדול כמתח בין חילונים ודתיים. האתוס הפנימי, השותפות המעשית והחברות הסוציאלי יכולים להתפתח בעקבות העמדה ההלכתית הפתוחה אך המורכבת, על אף ובצד היעדר הלגיטימיות הדתית של החילוני. השפה ההלכתית באשר לעוברי עברה, כפי שאנו מבינים אותה, מייצרת משמעות, אווירה וחוויה שמקבלת את עובר העברה כשותף מלא ללאום ולחברה. העיון ההלכתי מלמד שאין מקום לפטרוניות, לניכור, לזלזול או לשיפוט כלשהו של החילוני במישורים אלו. ההבחנה בין "יהודי" לבין "ישראלי" אינה תופסת. העולה מהדיון הוא שגם לפי ההלכה, קיום המצוות אינו ממלא את כל החלל הזהותי שממנו מורכב ה"יהודי". על פי ההלכה הנוהגת קיימת אפשרות של זהות יהודית לאומית מלאה ושל חברות מלאה, ואף הנהגה, בקהילה היהודית גם עבור מי שאין לו זהות דתית-יהודית.

יהודי משמעו להשתייך לקבוצה לאומית: ירון לונדון, "דתיים וחופשיים", שם, עמ' 30; יאיר צבן, שם, עמ' 121: "קיימת] חפיפה דו-סטרית ומלאה בין זהותו הלאומית [של העם היהודי] לבין זהותו הדתית [...]. אבל אין בכוחה לערער את תקפותה של הגדרת הזהות היהודית כהגדרת זהות לאומית; עמוס עוז, "יהדות או תרבות עברית?" מקרוב 3 (2000) [מופיע גם: בעצם יש כאן שתי מלחמות, ירושלים: כתר, 2002, עמ' 7-15]. לסקירה של עמדות שונות ראו אליעזר בן-רפאל, "זהויות יהודיות, באר שבע: המרכז למורשת בן-גוריון, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשס"א, עמ' 53-57, 60 (טבלת סיכום), 98-103, 111 (תרשים סיכום). וכן ראו ישעיהו ליבוביץ, עם, ארץ, מדינה, ירושלים: כתר, תשנ"א, עמ' 92.

two other contexts: the national and the social. It turns out that the rigid halakhic censure of the secularist is maintained essentially on the religious plane: to relations between a person and his or her creator. In contrast, on the national plane, and at times even on the social plane, Halakhah does not judge the secularist harshly but rather considers him or her a completely legitimate player in Jewish life.

Such a halakhic reading is likely to contribute to reducing cognitive dissonance and to merging the halakhic horizon with the actual social horizon. The natural sense of a common fate between the two groups, on the planes of national and social existence receives authentic halakhic verification. The real figure of the secularist and the halakhic image of the transgressor are consolidated in one figure, even if not a harmonious one.

halakhically observant Jews in our generation consider the secular Jew as a normative person, a complete Jew, a partner in Jewish fate, an ally and a brother. On the other hand, in religious life (both halakhic-legal and intellectual-philosophical), almost all Orthodox observers of commandments, religious as well as Haredim, categorize the secular Jew into the classic halakhic categories that deal with one who is deviant in Torah and commandments: The secular person is an “*Epikoros*,” “a heretic,” “an apostate,” “an evil person,” or at least “*tinok she-nishba*” (lit., an infant captured by gentiles).

Moreover, the secular person is not just a private person; he or she is also a main player in the public arena. The secular bear the brunt of operating the state domains, its institutions, and its authorities. The secularists are the largest group in the legislature, in the Supreme Court, in the executive branch, the media, and the army. In any event, it is clear that the attitude of the religious people toward the state and the institutions operating within its framework and in the public sphere is influenced by their attitude to the secular Jews. If an individual secular person is considered “evil,” it is easy to attribute the characteristic of evil also to the prime minister or to a Supreme Court justice, whose approaches are not accepted by a large part of the religious Jews. The personal dissonance turns into dissonance toward sovereignty itself, its symbols and its actions.

This volume deals with the problem of the halakhic status of the secular Jew—the private individual as well as the public figure. A cautious reading of the contexts in which the harsh halakhic definitions were determined, the ones customarily attributed to the secular individual, inform us that the practical and ideological span for the acceptance of the secularist by a religious person is wider than expected. The halakhic tradition distinguishes between the religious-ritual context and the status of one who transgresses Jewish law in

Who is a Secular Jew?

Readings in Jewish Religious Law

Yitzhak Brand

Introductory Chapters by Yedidia Z. Stern

Abstract

Over generations Judaism has been perceived as a single identity complex, intertwining religion and nationality, society and culture. In roughly the past two hundred years, the stitches joining the components of the complex have begun to unravel.

From then on, the majority of the Jews who are interested in maintaining their Jewish identity have put the stress on nationality, society, and culture while not attributing importance to the religious-halakhic components. In previous historical eras the non-observant Jew was one who deviated from appropriate behavior—exceptional in his faith, his attitude to society, and his national affinity. Thus, it was easy to push him, through various halakhic categories, to beyond the community boundaries. In modern times, however, the secular Jew is the normative person. Now, Jewish religious law will find it difficult to define him or her as deviant or exceptional, while he or she is the most prevalent type of Jew.

This difficulty is not exhausted in the field of Halakhah, and it involves severe cognitive dissonance in the attitude of the religious people to the secular: On the one hand, in daily life, a large part of the

* Translated by Fern Seckbach.

Text Editor (Hebrew): Galit Shamah
Series Design: Tartakover Design, Tal Harda
Cover Design: Yossi Arza
Cover Illustration: www.dreamstime.com
Typesetting: Nadav Shtechman
Printed by Graphos Print, Jerusalem

ISBN 978-965-519-106-6

No portion of this book may be reproduced, copied, photographed, recorded, translated, stored in a database, broadcast, or transmitted in any form or by any means, electronic, optic, mechanical, or otherwise. Commercial use in any form of the material contained in this book without the express permission in writing of the publisher is strictly forbidden.

To order books and policy papers published by The Israel Democracy Institute:

Tel: 1-800-20-2222, (972)-2-5300-800; Fax: (972)-2-5300-867

E-mail: orders@idi.org.il

Website: www.idi.org.il

The Israel Democracy Institute, P.O.B. 4482, Jerusalem 91044

Copyright © 2012 by The Israel Democracy Institute (R. A.)

Printed in Israel

The Israel Democracy Institute is the recipient of the 2009 Israel Prize for Lifetime Achievement – Special Contribution to Society and State.

All policy papers and a selected chapter of every book may be downloaded for free at www.idi.org.il

Who is a Secular Jew?

Readings in Jewish Religious Law

Yitzhak Brand
Introductory Chapters by Yedidia Z. Stern



THE ISRAEL
DEMOCRACY
INSTITUTE