

בעניין הכשלת חילוני בעבירה

הכשלתו של היהודי שאינו שומר מצוות בעבירה היא סוגיה אקטואלית מאוד העולה בכמה וכמה הקשרים. היא קשורה כמובן לשאלת היחס לחילונים בכלל, אך לא רק אליה. ההנחה המקובלת היא שקיים אישור ברור על הכשלתו של היהודי חילוני. לדוגמה, רבים נהגים להיזהר בעת ח齊ית כביש בשבת, כדי שלא יגרמו לנוהג הנוהג ברכבו לעצור, ובכך לעבור על איסור בהדלקת פנסי העצירה.

ישן כמו תשובות (עיי', למשל, מנחת שלמה ח"א סי' לה; אגרות משה או"ח ח"ה סי' יג) העוסקות בכיבוד אורח חילוני במאכל, אף שלא יברך. שם השאלה היא אחרת, שכן יש צד להקל בගליל חילול השם וشنאת הדת (או הדתים) שיקולה להתעורר עקב התנהגות כזו, עי"ש. ישן כמו התייחסויות לעריכת בר-מצווה לחילונים, אשר בדרך כלל כורוכה בחילולי שבת שלהם ושל האורחים (עיי', למשל, מאמריהם של הרב רונן לביבוץ, צהיר כ, של הרב אליעזר שמחה וייס, תחומיין יט, ושל הרב יונה פודור, תחומיין יח). דיוונים אלו עוסקים בשאלת הכשלתו למען עצמו, שהרי הכהלה עשויה לקרבו לחיה תורה ומצוות, ולהגביר את זהות היהודית שלו. כך גם לגבי הזמנת חילונים לבתי הכנסת, הכרוכה בנסיבות שבת¹.

כאמור, הנחת היסוד של כל הבירורים היא שאיסור לפניו עיור² שיעיך גם ביחס לחילונים, והדיוונים נסובים בעיקר על שאלות הנוגעות לדרכי האיסור של לפניו עיור, ויישומן במקרים אלו.

למקרה התייחסות הללו מתעורר אי נחת אינטואיטיבי. אנחנו מתעלמים מן העובדה שמדובר כאן באדם שמצוות ועבירות אינם חלק מעולמו. תחשתי היא שהכשלתו של היהודי חילוני בעבירה צריכה להידון ברובד יסודי עמוק יותר מאשר גדרי איסור לפניו עיור. האינטואיציה הראשונית שלי היא שאדם חילוני כלל אינו בר עבירה, ולכן הכשלתו צריכה להיבחן לא רק במונחי השאלה אם המכשיל עבר עבירה, אלא גם מבחינת השאלה אם הוא בכלל יכול להיות מוכשל. האם חילוני יכול בכלל לעבור עבירות?

הדיון כורך בהזקקות לכמה וכמה סוגיות חמורות בהלכה. מפאת קווצר המצע ורוחב הדיון לא אוכל לעשות זאת בפירוט, ועל כן אסתפק בהצעת מסלול אפשרי אשר מבוסס על הנחות יסוד סבירות (אם כי לא תמיד מוסכמת, ובוודאי לא הכרחיות). מטרתי כאן אינה להוכיח את טענותיי, אלא ניסיון להראות את האפשרות שלحن על פי ההלכה. ובנוסף אחר: מציאות רציונלייזציה הלכתית לאינטואיציות הראשונית הנ"ל. הגישה שתוצע כאן אינה רווחת בפוסקים, אך תורה

.1. עי, למשל, מאמרו של הרב חיים דוד מירון, צהיר ה.

.2. יש הדברים כאן מצד "הലעתו לרשות וימות", ככלור שאמ מישחו הוא רשע ובורח להיות עבריין, אין איסור להכשלו. גם דין זה עוסק בגדרי לפניו עיור. הנחתתי, כדעת רוב כל הפסקים, שחילוני מצוי אינו ירשע עי מאמרו של הרב אליעע אבינו, צהיר ג, ועוד, וכן דין זה אינו שיקד לגביו.

היא וללמוד אנחנו צריכים³.

א. נקודות המוצאת: איסור 'לפני עיור'

התורה אוסרת علينا להכשיל אדם אחר בעבירה, כתוב: "ולפני עיור לא תתן מכשול". האיסור חל גם על בני נח.

איסור 'לפני עיור' עוסק במכשול. יסוד האיסור אינו בכך שהשני עשה עבירה, שהרי זה הנאסר בתורה בהקשר של אותה עבירה שבה מדובר. יסוד דין 'לפני עיור' הוא שאם הכתלה מישחו בעבירה אני עצמי עברתי איסור. דוגמאות הדברים: יש מן הפסוקים שכתו שאדם אינו עובר על 'לפני עיור' אם הכתלה נעשתה בדיור⁴. במקרה כזו הפטור אינו נובע מכך שאלויל לא יעשה מעשה העבירה, אלא זהו פטור פורמלי על המכשול. המכשול יעבור איסור גמור שכן העבירה תעשה. גם הגרים והאחריות של לעבירה היא ברורה. ובכל זאת, יש צד בפסוקים שהמכשול יהיה פטור. חזין שאיסור 'לפני עיור' הוא איסור על המכשול, והוא אינו בהכרח תלוי בשאלת אם המכשול עבר או לא.

אמנם מעבר לגדלים הפורמלים של 'לפני עיור', ברור שאדם כזה גורם להיווצרות עבירה. על כן יש להחמיר בಗל 'אפרושי מאיסורא'⁵, גם אם יש לי פטור פורמלי מדין 'לפני עיור'.

הערה נוספת בעניין 'לפני עיור': במקרים מסוימים ההנחה ההלכתית כלפי רשיים היא: "העליטה לרשות וימות". יש שכתו שיש להכשילו בעבירות כדי 'שימות' ברשותו. לכארה עבירה כזו 'יעקבת חור בספינה' של כלנו. כיצד מותר לאדם לגרום לביצוע עבירה ולהיווצרות הנזק הרוחני בעולם, רק משום שהוא רשות? יש שהקשו בכך מחלוקת דין 'אפרושי מאיסורא'. החותות יairo (סי' קמג) כתוב על כך: "ומי שיעלה ארוכה למחלתי בזה - רופא אומן ייקרא". בכל אופן, לכארה המשקנה היא שעבירת 'לפני עיור' אינה פועל יוצאת של העובדה שנעbara עבירה בעולם, אלא היא עבירת בין אדם לחברו כלפי המכשול. מסיבה זו, כשיש אדם רשע אין חובה כלפיו שלא להכשילו.

.3. הערת העורך (ע. א.): מעין טענה זו נמצאה בדברי הגור"ש ישראלי (עמוד הימני עמ' צא), שכتب בדעת הש"ך: "ובמזהיד אין חיוב הפרשה אלא כשייש בידינו לモונע מהעבירה כלל; אלום אם זהו רק באופן חד-פעמי, ואילו בנסיבות אחרות ימשיך להחיזק בעבירה - אין שום חיוב להפרישו...". אך הוא עצמו (עמ' קא) כתב בדעת בעלי התosis (שבט ג, ד"ה בבא): "אפילו כלפי אלה שיש עליהם דין ימומרים לחיל שבת, גם כן קיימות... מצותה הצלה, וזה הצלחה היא, שנמעט בחתא".

תשובה הכותבת: השאלה של מומרים היא שאלת אחרת, שכן הם נחسبים בדרך כלל למזידים, ולכן כל עבירה שלהם היא עבירה גמורה (וראה להלן את השיקול הכתומי שנזכיר בקצרה בשם הרו"ח). כאן אנו עוסקים בשוגגים הקרובים לאונס, וראה בזה עד להלן.

.4. עי' שדי חמוד, מערכת הוואי סי קו"ק כב, ובמאמרנו הניל של הרב וייס הביא זאת כסניף. וכי' עוד בספר 'לפני עיור', להרב יצחק אליהו הכהןadel, הוצאה בני תורה, סי' ז. זוהי שיטת תמורה טובא, כפי שכותב גם הרב וייס, אבל עדין היא מהוות דוגמא טובה לפטור פורמלי של המכשול אף ששאמתו היא ברורה ונמורה ואף שנעשתה עבירה. החובה להפריש אדם מאיסור, אף כאשר אני מכשיל אותו בזה. למקומו, ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך "אפרושי מאיסורא".

.5. עי' אנציקלופדיה תלמודית, ערך "העליטה לרשות וימות".

מайдך, כבר כתבו האחרונים⁷ להוכיח שעברית 'לפני עיור' היא עבירה שיש בה ממד של בין אדם למקום, שאם לא כן לא יתינו מחויבים בה כלפי גויים (שאינם בכלל רעך). מכאן עליה תפיסה היפה, שלפייה העבריה אינה יוצרת בעיה רק אצל האדם העובר עליה, אלא בעולם עצמו, וכן علينا מעט ככל האפשר בעבריות המתבצעות בעולם.

אם כן, נראה כי ישנה כאן סתיויה חזותית בשאלת אם החובה היא כלפי המוכשל או כלפי הקב"ה ועלולמו. לבארה המוצא היחיד האפשר הוא התפיסה שהחשלת הרשות אינה נזק בעולם, אלא רק ברשות עצמו, וככלפיו איןנו חייבים במצב שבני אדם לחבשו. לעומת זאת, באיש צדיק, ואפילו גוי, הממלא את חובתו, אכן יש חובה علينا למנוע את הנזק, אם לא כלפיו (שכן אינו בכלל רעך), אז ביחס לנזק הרוחני לעולם עצמו.

אם כנים דברינו, אז המשקנה היא שעבריותו של רשות איןן עבירות ביחס לעולם. הוא אינו יכול פגום בעולם, אלא לכל היותר בו בעצמו. מדו"ע מעשו איןם פוגמים בעולם? ייתכן כי זה בבחינת אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. התורה אינה נותנת לאדם כוח להזיק לוeltaו כשהוא עושה כן בכוונה⁸. ואכתי צלי"ע בזה.

ג. האם אדם חילוני הוא בר עבירה?

ראינו שאדם רשע, אף שהוא מוציא שלא לעבר עבירות, איבד את הכוח לגורם נזק רוחני לעולם. מעשו איןם עבירה מלאה. מה לגבי אדם חילוני? הנחתנו היא שבדרך כלל הוא אינו רשע, וכן לא כוארה החובה בין אדם לחברו למנוע ממנו מעשי עבירה בעינה עצמאית. אך כאן עליה זווית נוספת.

הרמב"ם עוסק בדייני גור תושב, וכותב (הלי' מלכים ח, יא):

כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן - הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק בעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שכיוון בחן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטו בהן, אבל אם עשה אותן מפני הכרע הדעת אין זה גור תושב ואיןנו מחסידי אומות העולם ולא (וילג': אלא) מחכמיים.

מדובר הרמב"ם עליה שהמקדים מצוות מפני הכרע דעתו, ולא מפני שהקב"ה ציווה עליהם את משה בסיני, איןנו גור תושב ולא מחסידי אומות העולם, אלא לכל היותר מחכמיים. בלשונו נאמר שאדם זה הוא חכם ומוסרי, אך מעשו איןם מצוות. יסוד הדברים הוא שקיים מצוות דורש מחובבות לתורה מסיני. קיום של מצוות באופן אחר אינו בעל ערך דתי, וכנראה כלל איןנו נחشب כמעשה דתי (מעשה מצויה).

אמנם דברי הרמב"ם עוסקים בגור תושב; אולם כמה מהאחרונים יישמו את דבריו גם ביחס ליהודי רגili⁹. ובסברא הדברים הם פשוטים: לא שיקף קיום מצווה אצל מי שאינו מאמין במצוה¹⁰.

7. עי' למשל דברות משה, שבת סי' ב ואגרות משה הנ"ל, ס"ק ט.

8. במקומות שהוא רשע יבצע מעשה שהוא רע לוeltaו (כמו רצח), אין כל ספק שהיה עליו למנוע זאת ממנו.

9. עי' במקורות המצויים בספר המפתח של מהדורות פרנקל על הלכה זו.

10. לפי תפיסת זו קשה להבין הרמב"ם אומר זאת דזוקא בהקשר של גור תושב. על כך נאמר כי סביר יותר שמצוב כזה יוצר אצל גור תושב ממש אצל יהודי. מעבר לכך, המצוות של גור תושב (שבע מצוות בני נח), הן מצוות כלליות. דזוקא במצוות אלה יש סבירות שהאדם יקיים אותן מפני הכרע הדעת. אולי אפשר לומר שרק במצוות מסווג כזה הרמב"ם טוען שהוא לא מחייב אומות העולם (כלומר שיש למעשו ערך מוסרי, גם אם לא דתי).

נתבונן על כך מזוית הפוכה. הרמב"ם מנה את המזויה להאמין במצוות הראשונה במנינו. והקשו עליו כמה מפרשים¹¹: כיצד ניתן למצוות על מישחו להאמין, כאשר אמונה היא תנאי להיוות מצוחה? ללא אמונה לא שייך קיום מצוחה.

קביעה זו אינה נוגעת לחלוקת הפסקים אם מצוות צריכות כוונה. גם למיד מצוות לא צרicates כוונה הדבר נגזר מכך שמעשה מצוחה של היהודי כנראה נעשה לשם מצוחה. וכן כתבו כמה פוסקים שאם יש כוונה הופכית, או כוונה שלא יצאת, באמת אין כאן מעשה מצוחה, גם למיד מצוות אין צרicates כוונה¹².

המסקנה העולה מכאן היא שאדם שאינו מאמין בקב"ה ובמצוותו אינו בר קיום מצוחות. אמנם יש לדון בשאלת אם ניתן ליחס לביו את העירפון שאותו מביאה הגمرا בקידושין לגבי רשות שקידש אשה על מנת שהוא צדיק גמור, חיישון לקידושין משום 'שםא הרהר תשובה בלבי'. אם כן, אולי כשהוא מניח תפילה, חולפת בו מחשבת אמונה, ומעשה נחשב כמעשה מצוחה. אך כאמור מודבר באומדן שצריכה לעמוד במחן של סבירות. אם אין סבירות שדבר כזה יקרה (באותם מצבים שבהם אין סבירות), באמת קשה להניח שניתן ליחס לביו את הקביעה החז"לית זו כמין פיקציה הלכתית.

השלכה לדוגמא היא לגבי עלייה לתורה בבית הכנסת, באדם שהענין הדתי זור לו לחולוטין, והוא עולה לתורה רק משום שבנו נעשה בר-מצוחה, או בסוג של טקס פולקלורייסטי, תרבות יהודית וצדוי. במקרה זה הדברים אינם אלא ברכה לבטלה¹³.

כעת עולה השאלה מה באשר למצאות לא תעשה. ראיינו כי אדם שאינו שומר תורה ומצוות מתוך ניתוק איינו בר קיום מצוחות. אך האם גם עבירה של לא תהיה עבירה? לעניין מצוות צרicates כוונה נראה פשוט שיש חילוק בין עשה לאו, ובעוד שעשה דורש מידת כלה של כוונה, הלאו איינו דורש כוונה.

11. עי' רמב"ן בהשגותיו שם.

12. עי' ב"ח ומ"ב, או"ח סי' תעה, ס"ק ד.

האם כוונה הופכית, או כוונה שלא יצאת, גרע מהיעדר כוונה של חילוני? יש צדדים לכל כיוון, ובסבירא נראה לעניין שהחילוני גרע טפי.

13. בשאלת מעין זו דן הראgorות משה (או"ח ח"ג סי' יב).

דוגמא נוספת נוגעת לחולוטים, שהוו זרים למגרוי בכל דבר שבודקה, ולכן אין כל מקום לראות אותם כמקיימי מצוחות יישוב הארץ בימועסק. דוגמא באדם שהתencer לחובותיו ולஸורת מתוך שיקולים שונים, יש לדון שמעשו כן היה מצוחות, שכן הוא מכיר את הדברים, ואולי שייך בהם.

כאן עולה שאלת מעמדה של אמונה מובלעת. כאמור יש מקום לראות כל יהודי כמאמין בתוך תוכו, ולכן תמיד כאשר יהודי מקיים מצוחות הוא עושה כן מפני האמונה החבואה בלבו (זו גופא הסיבה שמחמתה יש שרצו לקרו את דברי הרמב"ם לעיל כנסבים ורק על גור תושב, ולא על היהודי).

אולם לענייןקשה לראות מקום לפרשנות כזו, שכן מצוחות והלכות נבחנות בכור המבחן המודע. אף אחד אינו יכול לשפטו מה מצוי בלבו של אדם, ולכן גם אין חשוב לעניין המשמעות ההלכתית של מעשי המצוחה הללו. שיפוטו

מעשי של אדם צריך להיעשות רק על בסיס כוונתו המודעת, ודברים שבבל אינם דברים. ראה במאמרי בצחර כב, שם הצבעתי על כך שהציווית הדתית בוחנת דברים דרך רעיונות העומק המונחים בסיסים, ולא דרך הופעתם הקונקרטית. הוא הדבר גם ביחס לסוגיה זו.

אך לעיל חילקנו בין דין מצוות צריכות כוונה לבין הנידון דין. מצוות צרicates כוונה היא מחולקת המצויה בתחום העולם של מקימי המצוות. שם וрок שם שיקן לדון על עיקרון כמו "סתמא לשם". אך במשמעות שבו אנו עוסקים, נראה מסברא שאין חלק בין עשה להלא: אדם שאינו בר עשיית מצווה מסוימת הקב"ה והציווים אינם בעולמו, הוא גם לא יהיה בר עבריות. ובודגמא שהבאנו לעיל: וכי אילו הרמב"ם היה מונח לא מי שאינו מאמין לא היוו מתקשים בkowski מה מקום למנות לאו זהה? נראה כי גם לגבי לאוין נדרשת אמונה במצוות ובציווים. למען הسر ספק, אף שהדבר פשוט, אוסף כי ודאי יש חובה לנשות ולהשב בב בניהם על אבותיהם, ולהסביר את בני הטוענים הללו בדרכי שלום לאיתן התורה" (כלשון הרמב"ם הל' מררים ג). דברינו כאן נאמרים רק ביחס למשמעות מעשיהם בעת שהם עדין במצב זה של 'טוועים'¹⁴.

ד. דין לאור חיוב חטא של 'תינוק שנשבה'

מדברינו עד כאן עולה כי אדם שאינו מאמין כלל מופקע מעשיית מעשיהם שיש להם משמעות הילכתית, בין מצווה ובין עבירה.

אם נרצה לבחון את היסודות ההלכתיים של הדברים, علينا להיזקק לדיני רישע, 'מומרי', או 'תינוק שנשבה': לגבי רישע, כבר ראיינו למעלה את המעדן שלו, ועמדנו על כך שהחייב המזוי אינו נכנס לגדר רישע. גם לגבי מומר¹⁵, יש לדון בשאלת אם חילוני בימינו יש לו דין 'מומרי' (שכן אין כאן המרה במובן הדרתי, וגם בזה לרובו הוא אכןוס ולא כמומר ונגיל שההתיחסות אליו היא ככל מזיד). כאמור, לכואורה החילוני המזוי בימינו נכנס לגדר ההלכתי של 'תינוק שנשבה'. אם כן, מדברינו לכואורה יוצא 'תינוק שנשבה' גם הוא בר עבריות. אך הטענה זו גופה לכואורה שנזיהה במחולקת בין תנאים ואמוראים במסכת שבת (סח, א), שם נחלקו רב ושמואל עם ר' יוחנן וריש לקיש מה דין של תינוק שנשבה לעניין חטאות על עבריותו. דעת ר' יוחנן וריש לקיש היא שהוא נחשב אнос, ולכן הוא פטור למגמי מחטא. אולם דעת רב ושמואל היא שתינוק שנשבה חייב חטא על כל סוג עבירה שעבר.

והנה דעת ר' יוחנן וריש לקיש לכואורה היא ממש כדברינו למעלה, שתינוק שנשבה הוא אכןוס, וכלל אינו נחשב בעברין. אמנם עדין יש לדון בשאלת אם יש איסור בהכשלהם, שהרי גם הכשלת אדם בעבריה באונס לפि מഫוסקים יש בה משום 'לפנוי עיוור'¹⁶. כמובן גם לדעת ר' יוחנן וריש לקיש אין להסיק בהכרח שאין איסור הכשלה בעבריה באדם חילוני. אמנם הוא עצמו אכןוס ולא עבר איסור, ולכן אולי לא יהיה כאן דין 'אפרושי מאיסורא', אבל אנחנו עצמנו יכולים לעבור על 'לפנוי עיוור'.

14. להיפך, עצם העובדה שהם אינם רשעים אלא אנוסים גמורים, מבירה את החובה לקורbm לתורה, שהרי אין בידייהם הידע הדורש כדי להכיריע. וגם מפני שהם אינם רשעים החובות שלנו כלפייהם עומדות בעין.

15. לגבי איסור 'לפנוי עיוורי' במומיה, עי' ש"ץ יו"ד קנא ס"ק ובספר 'לפנוי עיוורי' הניל, בסוף עמ' קל. אמנם גם שם נראה שהדין הוא מצד המחויבות שלנו כלפייהם, ואילו הדיון שלנו כאן הוא מצד השאלה אם בכלל יש כן מעשה עבריה של החילוני, בין אם הוא מוכשל ובין אם לאו. ברור שמצד האיסור להכשל מומר קל מחילוני, אולם מצד מעשה העבירה מומר חמוץ מחילוני, שכן מומר ונגיל יודע את ריבונו ומוריד בו, ובוודאי שיק לגביו מעשה עבריה. לעומת זאת, תינוק שנשבה אינו יודע מואומה, ולכן אין מצדדים כאן שאין שייכים אצלו מעשי מצווה או עבריה.

16. עי', למשל, בספר 'לפנוי עיוורי', סי' ס"ק א, ועוד להלן.

הנפק"ם היא במצבים שבהם אין איסור פורמלי של 'לפני עיור'. ראיינו שבמצבים כאלה עדים יש לדון אם נותר דין יאפרושי מאיסורי', ככלומר החובה לדאוג שהעבירות לא יתרבו בעולם. אך בנידון דין, שאין עבירה מצד המוכשל, אין בכך בעיה כלל.

כל זה נאמר לגבי אונס רגיל. אולם מסברא יש לחלק טובא בין תינוק שנשבה לבין אונס. אדם רגיל הוא בר עבירות, ולכן אולי גם כשהוא עובר עבירה באונס יש כאן מחלוקת, אך תינוק שנשבה הרי אינו אונס רגיל. לגביו לא שיקות כלל עבירות ומצוות. אם כן, לגביו יתכן שלכלוי עלמא לא יהיה איסור 'לפני עיור', אפילו לשיטות שיש איסור כזו גם בעבירה באונס.

אלא שכל זה הוא רק לשיטות ר' יוחנן וריש לkish. להלכה פוסק הרמב"ם כדעת רב ושמואל (עיili שוגות ב, ו, ושם ז, ב), שתינוק שנשבה חייב להביא חטא על כל סוג עבירה שעשה¹⁷. אמנם כאן יש לדון מהי העבירה שאotta הם עברו, וזה נוגע להבנת חיוב חטא בכל. לטענתנו, החטא שעלו מובאת החטא הוא העלם הידועה. ביצוע העבירה בפועל אינו אלא תנאי לחיוב. וראיה לכך, שכשר אדם עבר על 100 עבירות מאותו סוג בהעלם אחד, עליו להביא רק חטא אחת. מזועך רק חטא אחת: פשוטות - מפני שהחטא הוא היעלם הידועה, אלא שם זה לא בא לידי ביטוי בפועל (לא נעשתה עבירה), אז ההיעלם אינו מחייב כפירה. אולם אם נעשתה עבירה אחת, אין כל משמעות לכך שהוא עוד כמה פעמים על אותה עבירה. הוא חוטא רק בהיעדר הידועה שלו. החיוב של כמה חטאות כאשר עוברים באותו העלם על כמה סוגים עבירות נובע מכך שמצוב כזו נחשב ככמה העלומות ולא העלם אחד.

נحدد את החידוש שבדברינו. מקובל לחשוב של חטא באונס אין חייבם. אך כשהחטא הוא בשוגג יש כאן מעשה עבירה. אולם כדי לחייב חטא לכפירה דרישה אשמה, והאשמה היא היעדר הידועה. לפי זה החטא אינו ההעלם, אלא מעשה העבירה. לעומת זאת, לפי דברינו כאן, היעדר הידועה הוא העבירה שעליה מביאים חטא. מעשה העבירה נדרש רק בתנאי לחיוב החטא. כאמור, אילו ההבנה הייתה היהודר הידועה הוא רק תנאי לחיוב, אבל המחייב הוא מעשה העבירה, היה עליו לחייב בחטא על כל מעשה עבירה.

הפטור באונס נראה נובע מכך שהמעשה שנעשה באונס אינו מתייחס לעcosa, וממילא לא התקיים התנאי לחיוב חטא (שייעשה על ידו מעשה עבירה)¹⁸. ובתינוק שנשבה לפי רב ושמואל

17. כבר העירו המפרשים (עיי' במקורות המצויים בספר המפתח של מהדורות פרנקל על אחר) שהרמב"ם עצמו בהלי ממרים ג, ג כתוב שתינוקות שנשבו הם כאנוסים, ואונס פטור מחייבת. אולם נראה שכונתו היא שם כמו אונסים ("אנוסים", ב"ר הדמיון), אך מעשיהם בכלל זאת מחייבים חטא.

18. מה באשר לאונס של אי ידיעה? כאן יש מקום להעלות שני סוגים היתר: אי הידועה עצמה אינה עבירה. ומעבר לכך, גם אם אי הידועה הוא עבירה, המעשה אינו נחשב מעשה של, שכן הוא אונס לגבי. אמנם הפוסקים נחלקים לגבי חיוב חטא באונס של אי ידיעה, וברמב"ם עצמו יש סתיות עצומות בזה (עיili שבועות ג, יא, ושם א, יג, שם מוכח שיימור מותר פטור מקרben, ולעומת זאת בהלי תרומות ה, ח מוכח שהוא כמוני, ואצלנו בהלי שגות ב, ו, ושם ז, ב משמע שהוא כשוגג שחיבב בקרben, ובהלי ממרים ג, ג משמע שתינוק שנשבה הוא כאנס, ובהלי רוצח ז, י כתוב שאינו שוגג לעניין גלוות) ואכ"מ.

המעשה אכן מתייחס אליו, אלא שהוא אינו יודע. ולכן תינוק כזה נחשב להלכה כשותג¹⁹. בכל אופן, עליה מדברינו כי העבירה בחיקבי החטאות היא בחוסר הידע, ומעטה העבירה הוא רק תנאי לחיוב בחטא. אם כן, כאשר אדם חילוני עובר עבירה אין כל בעיה בכך, גם אם אנחנו מCSIלים אותו, שכן מעשהו כלל אינו נחسب בעברית. ולענין חיוב החטא, הרי זה מובא על העבירה של אי הידע, ואת זה הרי לא אנחנו גורמוני לו. אותו אדם אינו יודע את ההלכה הנידונה (כמו את כל שאר ההלכות), ומעטה נוסף של עבירה באותוulum אינו מעלה או מוריד.²⁰ לסייע נער כי אנו עוסקים בעבירות כמו חילול שבת, או אכילה بلا ברכה, ושם אין ספק שככל חילוני כבר עבר על כך לפחות פעמיים בחיו. אם כן, בכהאי גוננא לכל הדעות מעשה אחד נוסף אינו מעלה ואין מורייד.

היה מקום להביא כאן סברות היותר נוספת: אם אדם עובר על עבירה כלשהי מאות לפחות ואלפי פעמיים

19. אמן לא ברור מדוע היעדר הידע של תינוק כזה אינו אונס גמור (ובמיוחד לאורן דעות בפוסקים שהיעדר הידע וכי אפשר לדעת הוא אונס. להা באמת בעין יופא אומן, קלושן בעל החותם יאיר הניל): האם היה על אותו תינוק לדעת שיש תורה ומצוות, ולבוא למדוד אותן בעצמו? יתרון לכך זה הוא רק דין מדיני החטאות, אולם עדין לעניין להיחשב כערביינים הם כאונסים לכל דבר.

20. וידועים דברי הגרא"א וסרמן ב'קובץ מאמרם', הכותב שככל גוי צריך לדעת שעולם מה מופלא שנברא יש לו תכליות, ולכן יש תביעה ממנו שהוא עלוי לצאת ולבור מה מטרתו של העולם, ולבוא למדוד על זו מצוות בני נח. וכל זה הוא דוחך רב מואוד.

האחרונים דיקו בלשון הרמב"ם בהלי' שגנות, שתינוק שנשבה חייב להביא חטא על כל סוג עבירה שיישנו בתורה. ולכара הדברים תמהום, שהרי מי יימר שהוא באמת עבר על כל עבירה כזו (הרוי כפי שראינו בעין שיעשה מעשה עבירה בפועל כדי להתחייב, ולא די בהיעדר הידע)? ובמגנini שלמה (שבת סח, ב) כתוב לבאר שיש חזקה שבמהלך שנות חייו הוא עבר על כל סוג עבירות, לפחות פעם אחת. לפיו זה אין כל מקום לחשש בהחשתו בעברית, שכן חזקה שכבר עבר עלייה והוא כבר חייב חטא על היעדר ידיעתו. והן הן דרכיו לעיל.

אולם למעשה הדברים תמהום טובא, שהרי מודע להניח שככל כזה אכל דם או חלב? ומה אם הוא צמחוני? (ובאמת בס' שבת של מי, שבת ח, ב בתוספות ד"ה וחיב הביא את המגני שלמה, ודחה את דבריו). על כן, ללא דעתם דיסיטפינא, הו"א הסבר מחודש ברמב"ם, ולענ"ד הוא נראה נכון בסברא. ראיינו שחיוב החטא בא על היעדר הידע. אולם העדר הידע אצל תינוק שנשבה הוא למעשה על מהויבות במצוות בכלל, לגבי אדם בגיל שאינו יודע כמה עבירות, אנו מותייחשים לכל העדר ידיעה כשגגה נפרדת. אך לגבי תינוק שנשבה, הרי העדר הידע הוא מסורש אחד, וככ"ל. באופן תיאורטי היה עליו לחייב על כל העבירות שעשה רק חטא אחת, שכן נעלמה ממנו רק ידיעה אחת (כמו מצב שנעלמה ממנו שבת ועשה כמה מהויבוט אותה עבירה). וכי שבת של מי שם, שהביאה כן בשם המגני שלמה, ובזה הסכים עמו, ובבדורות משה הניל שם.

אמן להלכה אנו פוסקים שהוא חייב חטא על כל סוג עבירה. וביאור הדברים מצוי בדברות משה שבת סח, שהעלם זה נדרש לו-caillo לידע את כל העבירות (שכן הן מחולקות ועוומדות). אמן הידע הבסיסית היא אחת, אולם בסופו של דבר נעלמו ממנו כל המצוות. לעומת זאת, מי שנעלמה ממנו מצווה אחת ו עבר עליה כמה פעמים, זהו רק העלם אחד, גם בהתייחס לשלב היישום.

אולם אם אכן כל הгалומות הללו שורשן אחד, אז העובה שהוא עבר הרבה עבירות מכל מיני סוגים, מהני לחיבבו על כל אי הידעות שלו גם יחד, חטא על כל סוג. הוא נמצא אשם בכך שלא ידע את כל התורה, וכן הוא חייב על כל סוג עבירה, אף שלא ברור ש עבר על כלן. וכל זה הוא חידוש גדול, וצלי"ע בזה.

(כמו שבת, או אכילה بلا ברכה), אין כל משמעות לפחות פעם אחת נוספת²¹. וכן למי שנוסף בשבת, זהירות לא לרדת למעבר החזיה כדי לא לגרום לו עצירה שהיא תוספת איסור, אינה נראה הגיונית בסבירה. אמנם לא מצאתי לסבירא זו מקור מפורש, פרט לדין תמורה המובא בפסקים לגבי ילפני עיורי בריבוי בשיעורין²².

לודגמא, באגרות משה (או"ח ח"ב סי' פ), הביא מהריטב"א (עובדת זורה יד, ב) והמאירי (שם ו, א) שדנו לגבי מכירת בהמה לגוי כשייש חשש שהוא ירבענה, שאם יש לו בהמה אחרת אין זה איסור. והקשו מדוע אין בכך איסור, הרי סוף סוף הוא גורם לעשיית איסור נספ? ועל כך כתבו שנייהם: "שאע"פ שאפשר שהוא (=המכשיל) מרבה באיסור - לא חיישין". וראה שם עוד פוסקים (נראה שהוא רובם הגדול) שהם ממש שבירבי עברייה איינו עובר על ילפני עיור.

ולכאורה הסבירה בהזה אינה מובנת. הרי סוף סוף הוא מכשיל אותו באיסור, ומאי נפקא מינה אם הוא היה עושה עוד איסור גם בלי זה? ולדרךנו הדברים מתישבים, שכן בעת שהאדם עוסק כבר באיסור אין מניעה להכשילו בהוספת איסור נוסף סוג, ואכתי צל"ע בזה²³.

ה. שני מקורות נוספים מהפסקים

نبיא כאן שתי דוגמאות מהפסקים לתמוך בדברינו:

1. הרב משה שטרנבוֹן, בשוו"ת עובדות והנחות (עמ' 358), התיר להזמין אורחים לשבת אף שישוּו לשם כך ברכב. טעמו הוא שהזה אינו מכשיל אותם, שהרי הוא פועל לטובתם. והוא הביא לכך דוגמא של רופא המנתה את החולה כדי לרפא אותו, אך בניתוח הרி הוא פוגע וחובל בו. ההיתר הוא מפני שהמעשה בכללו הוא לטובת החולה, וכך זו כלל אינה בגדר חבלה. אם כן, הוא הדין בנידון דין דין, שהגורימה לנסוע בשבת כלל אינה בגדר חילול שבת, שכן היא נעשית לטובתו, ואולי הוא עתיד להתקרב לאיתן התרורה בעקבות כך.

והקשה עלי הרב וייס במאמרו הנ"ל (פרק ג), שסוף סוף הרי הנסעה היא חילול שבת גמור, ומה היתר יש לגורום ליהודי לחילל שבת, אף אם זה לטובתו. ולא דמי לרופא שאם עושים כן לשם הניתוח הוא כלל איינו נקרא חובל (ובוודאי שהחוליה עצמה מסכימים לכך). לעומת זאת, לגבי נסעה

לענין דומה, ראה מחולקת הראשונים ביום לא בגין שחיטה לחולה בשבת (אם עדיף לשוחט לו, שזהו איסור אחד חמוץ, או להאכללו טריפות, שהם הרבה האיסורים קלים). עיי' בדבריו של מהר"י ענגייל, בספר ללח טוב, סי' טו, שדן בשאלת אם האיכות מכריעה את הכלמות או לא (הוא פותח את הדין במחולקת ההייא). וכן בהארה 9 בספר ישתי עгалות וכדור פורח. כל אלו עוסקים ביחס בין איכות לבין. אכן אנו עוסקים בשאלת מעט שונה: האם שינוי ממות בעמут נחשבת כמו גרים לעשיית עבירה, או שמא כל עבירה צריכה להיות הוספת איכות שונה ולא שינוי כמוות? וראה את הערת הערך לעיל (הע' 3) (מדברי הגרא"ש ישראלי, ואת תשובה).

עי' אצל הרב וייס שם, ובספר ילפני עיור, סי' ה.

23. ה'אפיקי יס' (ח"ב סי' ה-ו) דין בנסיבות חיוב החטאות, ומוכיח שלרוב הדעות החיוב בחטאות אחת אין דין בחטאות אלא בעבירות עצמן (שהעושה שתי עבירות בחולם אחד עשה עבירה אחת בלבד). וכךורה זה ממש בדברינו. אמנם הניסוח שלו שם הוא שני המיעשים מצטרפים למעשה אחד, ולא שהחייב הוא על הحالם. חלק מהראיות אכן מורות כן (לדוגמה הר"ן בנדרים יז, א והריטב"א מכות כ, א), וחלק אחר לא.

עיר כי גם לפי הניסוח שלו עדין יש מקום לדברינו, שכן סוו"ס גם בהصلة חוות מדורר כאן במעשה עבירה אחד, וכן אין כאן תוספת עבירה. אמנם לפי הניסוח הזה יש לדון בהصلة בריבוי בשיעוריהם, אך לעיל הבאתינו את דעתו הפסקים שמקילים בזה (האג"מ, והריטב"א עצמוני, שהוא בעל השיטה המובאת באפיקי יס').

בשבת, ההזמנה אינה הופכת את הנסיעה לפעולה שאינה עבירה.

אמנם בהמשך הדברים (פרק ו') נביא את סברת "חילול עליו שבת אחת כדי שישמר שבתות הרבה", ונראה שהוא שנו עוזים שיקולים כעין אלה לגבי חילול שבת. אבל בנידון דין הדבר רחוק מאד לומר כן: הרי יש ספק גדול אם הוא יתקרב ליהדות בעקבות כך, ועד כמה יתרחק. וכיוצא מותר לגורום לו ודאי חילול שבת לשם כך? על כן הרבה וייס דחה את דבריו.²⁴

אנו עוד יכולים להוסיף קושיה על דבריו, ולומר שגם אם אמנים כיisor לפניעו ר' יוסי אילן כאן, והמכשיל אינו עבריין, עדין מדויק מותר לו לסייע להרבנות עבירות בעולם, והרי מצד אפרושי מאיסורא הוא חייב למנוע מנסיעה בשבת, ובוודאי לא להזמין אותן.²⁵

אולם לאור דברינו כאן, הדברים נכוונים בהחלט, וזאת מכמה אופנים: (1) הרי מעשה של אותו אדם אינו מעשה עבירה כלל. ממש לאין כאן הכשלה, ולכן מוטל עליו לרבו לתרוחה ככל האפשר. וגם אם המעשה הוא עבירה, עדין ודאי הוא כבר נסע בשבת פעמים רבות בעבר, אם כן הוא כבר חייב חטאתי על כך. (2) ומעבר לכך, הרי אכן איפי אישורים בנסיעות שהוא עושה, ויעשה לנו גם בשבת זו עצמה (גם אם לא יזמין אותנו, הוא יישע למקומות אחרים), אם כן, גם השיקול המכתי אותו הבנו לעיל מתעורר כאן.²⁶

הኒומים השונים יכולים להביא להשלכות שונות במרקחה שבו אני מזמין מישחו אליו הביתה גם בלי לנוסות לרבו, אלא סתם מתווך וצון לביקור ידידותי, או כאשר יש חשש לחילול השם אם לא אתן לו לאכול בלא ברכה. לפי הנימוק שלנו שאין בכך הCESLA ולא מעשה עבירה, הזמןה כזו מותרת גם היא. לפי דברי הרב שטרנבוך נראה שהזה אסור, ורק כשהזמנה היא לטובת האורח אז הדבר מותר. נראה שgas כשהזמנה מיועדת למנוע חילול השם היאASAORA, שכן זה אינו לטובת האורח, וממילא יש כאן פגיעה בו. ובאמת בתשובות של הגרש"ז אויערבך והגר"ם פיניינשטיין, שדנו במתן מאכל לאדם שאינו מרץ, עסקו בזה בעיקר מצד העובדה שמכשילים אותו עצמו באיסור שנאת ישראל ושומרו התורה, ופחות מדין חילול השם.²⁷

.24. נראה שהרב שטרנבוך עוסק כאן רק באספקט של ההכשלה. הוא לא טعن שאין כאן עבירה, אולם מה שמטוריד אותו הוא עבירת ההכשלה של המזמין. ולביב זה הוא טוען שאם תצא תעלת למזמין, אז ההזמנה שלאינה פעולה הCESLA. ככלומר יש כאן מכשול שהמזמין נפל לתוכו, אבל המזמין אכן עבריין והוא אינו נחשב כמי שהפעיל לתוכו המכשול הזה (כעין מה שקרה במרקחה של לפניעו ר' יוסיイル, כפי שהובא לעיל, גם שם יש כישלון אך אין הCESLA). שוב לנו רואים כאן הסתכלות מצד המכשיל בלבד, והתעלומות מן האספקטים של הולמת, ככלומר ריבבי העבירות ואפרושי מאיסורה. מיד נציג הסבר הפורט גם את הבעיה זו.

.25. וכך זה יש להקשות על כל המקרים שהביא הרב פודור במאמרו הנ"ל, שבהם אנו עוברים עבירה זוטא כדי למנוע עבירה רבה (וראה גם בספר של לפניעו, סי'). אבל כאן הרי אפילו אין כל ודאות שהוא מונע את העבירות העתידיות (להיפך: הסבירו הוא קלוש למדדי).

.26. מעבר לכל זה, בהחלט סביר שהנסיעה הזאת תבוא במקרים נסיעה אחרת שאין בה ערך, ולכן הוא רק משנה את העידן ולא גורם לחילול שבת ממש. שיקול זה מורה שאין בכך בעיה של אפרושי מאיסורא, אלא לכל היותר לפניעו ר' יוסי אילן בעיה על המכשיל שగרם לעבירה, אך לא חובה למנוע עבירה של המוכשל). אולם במקרים מסוימים לטובתו אין כאן גם לפניעו ר' יוסי אילן הדבר מותר.

.27. הם מניחים שהדין עוסק בשאלת אם זה לטובתו או לא, בגדדי איסור לפניעו. נראה שם נפק"ם בזה (למשל בסוף ס"ק הaganot משא).

2. הגראם פינשטיין, בשווית אגרות משה הניל (או"ח ח"ה סי' ג) ذן בשאלת אם מותר להציג לאורה לאוכל כשיודע שלא יברך.

בתוך דבריו שם (ס"ק ו) הוא ذן בשאלת אם בכלל ברכה של מי שאינו מאמין בחשכת בברכה. הוא מביא שם כי בברכתו של אפיקורוס דומה לספר תורה שכתבו מין, ולכן אין כאן ברכה, דהויה בברכה בעלי שם וממלכות.

ומסתבר שהgraם פינשטיין עסוק דווקא באדם שהוא אפיקורוס, ככלומר מי שיודע את ריבונו ומרוד בו. אולם תינוק שנשבה, שאינו יודע כלל למי מברכים ואני מאמין בבראה העולם ובמצוותיו, ולגביו הרי פשיטה שברכתו אינה ברכה כלל, לא רק משום שאין בה שם וממלכות, אלא אפילו מצד כוונת המילות, שככל אינה שייכת אליו.²⁸

בסופו של דבר הוא מצד שלhalbתו מותר לתת לו ברך, שכן הוא יברך אדעתא זמי שנותן לו את האוכל ומצוחה לברך לקביה. יתר על כן הוא מצד לומר שאולי הרהור תשובה בלבו (כמו רשות המקדש "על מנת שאני צדיק גמור", בסוגיות קידושין הניל). אך תינוק שנשבה, שאינו מאמין, וכלל אינו יודע על מה מדובר, נראה שאינו יכול לברך לקביה. יתר על כן, הטיסוי שהרהור תשובה בלבו בתוך הברכה הוא זניח לממרי, וגורע מאפיקורוס שיודע את ריבונו ומרוד בו.

עיר כי הנדון של graם פינשטיין תלוי בשאלת של כוונת המילות בברכה, ואין להבאי מכאן ראייה לשאלת אם הוא שיק בכלל בעשיית מצוות או עבירות. להיפך, הנחתו של graם היא שהוא שיק בעבירות, ויש כלפיו אישור עקרוני של 'פני עיור'. אמן יתכן שגם בזה ההנחה היא רק מכיוון שמדובר באפיקורוס, ולא בתינוק שנשבה, וכך"ע בזוה.

והנה שם (ס"ק ט) ذן graם ישירות בשאלת אם יש איסור לפני עיורי, לגבי אדם שנחשב כאנו如此 תינוק שנשבה. במהלך הדברים הוא מצד שמכיוון שהוא אדם כלל אינו יודע שהוא עשה איסור, הוא נחשב אנווש ולא יהיה איסור גם על המכשיל אותו. הוא מביא גם כמה מקורות לדבריו, ובעצמו מסתפק בזה. אנו נרחיב מעט על כך בפרק הבא.

ו. היפוך התמונה של 'פני עיור': המכשיל את חברו הוא נכנס תחתיו לעונשיין
מצאו בכמה מקומות שהמכשיל את חברו נכנס תחתיו לעונשיין.²⁹ כאשר אדם עושה עבירה מהמתמי, אם הוא שוגג ואני מזיד, העבירה נחשבת כאילו אני עצמי עשית אותה. תמונה זו מציינה את האיסור באור שונה לממרי, ואולי היפוך ממה שראיתנו עד כה.

ניתן לראות זאת גם מזוויות נוספות. מצווה علينا לחיל שבת כדי להכילה את נפשו של הזולת. הנימוק בغمרא הוא "חולל עלייו שבת אחת כדי שישמר שבתות הרבה". בכך אחת של המازנינים מוטלות שבתות שישמרו השני, ובכך השניה מوطלת שבת אחת שאינו אחיל. מה מקום להכריע את המאזנינים במצב זה? מכאן אנו למדים שחכמים עשו מעיןazon כולם, שהשיקול הקובל לגביו הוא כמהות שמירות השבת בעולם כלל. אדם אינו-Amoor לעשות את שיקול דעתו מבחינתו בלבד, אלא מבחינת המazon הכלול.³⁰

כמו שערכנו לעללה, יש צדדים שלפיהם תינוק שנשבה גרע מאפיקורוס ומומר (לענין שייכות למצוות וUBEIROT וכוונות), ויש צדדים שהוא קל ממנו (לענין הרשות שלו והמחויבות כלפיו).

עי' רש"י ורמב"ן ריש פרשת מטוות, ורמב"ם סוף הל' כלאים, לגבי מלבייש את חברו כלאים, עוד הרבה. אך לא לממרי ברור שמקור הדין הזה הוא 'פני עיור'. לא רש"י ולא הרמב"ם מזכירים אותו בדבריהם. בכל אופן, לעניינו חשוב שיש איסור הלכתי מסווג כזה, ללא קשר למקורו.

.30. ואכתבי צל"ע הדין ש"אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה ברך", ואכ"מ.

אחד ההשלכות לעניין זה היא הכשלת אדם בעבירה באופן שהמכשול עצמו אינו עבר את העבירה. לדוגמה, כאשר העובר הוא שוגג, או אונס. כמובן אם הוא אונס אז מבחינתו לא עברה כאן עבירה, ולכן הינו אומרם שגם אין כאן הכשלה. מאידך, אם נתפסה שהעבירה מותלת על המכשול, אז הסדר מתהפק למקרה: אולי דזוקא אם העובר הוא אונס, אז המכשול עצמו עבר עבירה גמורה. זו אינה עבירה של 'לפנוי עיור' אלא אותה עבירה שבה הכהיל את חברו. ואילו במצב שהעובד אינו אונס, אז ה العبירה מתייחסת אליו ולא אל המכשול, והמכשול עבר לכל היותר על 'לפנוי עיור'³¹.

כහרת ביניים נציג כי בכלל אונן דברינו הקודמים עדין בתוקף לגבי חובת 'אפרושי מאיסור'. אם החילוני אינו בר עשיית עבירה, אז אף אם אני כן יכול לעבור על 'לפנוי עיור' כאשר אני מכשיל אותו, ברור שאין כל חובה להפרישו מאיסור (שכן הוא כלל אינו עונה אייסור).

כעת נשוב לדברי הגור"ם פינשטיין (ס"ק ט) שהובאו בסוף הפרק הקודם. ואם נדקך היטב בדבריו, נראה שכואן כוונתו היא ממש בדברינו. הוא טוען שאיסור 'לפנוי עיור' אינו קיים כלפי תינוק שנשבה, לא מפני שהיא אינו עומד בגדרי הכהילה של 'לפנוי עיור', אלא מפני שהיא אין כאן מכשול.

הgor"ם מציין, שקיימים מודע לכך שהוא עונה אייסור, אך כלל לא עשה מעשה עבירה. לא נזכיר בווראות אם הוא אומר זאת גם לדעות שיש אייסור 'לפנוי עיור' באונס, או שבזה גופה הוא זו. אם הוא אומר זאת אפילו לאוthon דעתות שיש אייסור 'לפנוי עיור' גם בעבירה באונס, הרי לדעות אלו האיסור קיים על המכשול גם כשהמכשול לא עבר כלל. אם כן, מודע באמות קיים אייסור זה? נראה משום שהעבירה של המכשול נזקפת לחובת המכשול. אולם כל זה הוא רקCSI קיימש עלייה שם עבירה, וזה אולי קיים אפילו באונס. אבל בתינוק שנשבה, שאינו מודע כלל לאיסור, אין כלל מעשה עבירה, וממילא גם המכשול לא עבר מאומה. לעומת זאת זה נראה כי טענותו היא שמעשה עבירה של תינוק שנשבה אינו דומה למעשה עבירה של אונס רגיל. והן הן דברים, שב"תינוק" אין מדובר בפטור של אונס, אלא הוא מופקע מעשית מצוות או עבירות.

הgor"ם מביא מהמשניב (ס"י קסט ס"ק יא), שכתב שם האורת הוא עני, ומה שהוא אינו מברך זה לא מחמת רשותו אלא מתוך אונס שאינו יכול לברך, בזה לא נפקעה מצוות צדקה ומותר לתת לו לאכול בלא ברכה. והרי פשיטה שאסור לנתת לעני לאכול דבר איסור, ואפילו איסור

דרבן, גם משום מצוות צדקה (עי' שבת ככו, ב). אלא מוכח שבאונס לא هي מעשה עבירה, ואין 'לפנוי עיור' בזה.

במהמשך הדברים שם (ס"ק י) הוא מסיק להקל, כדי סיבה כלשהי (כמו נימוסים או מכוח קיומ מצוות צדקה). ולדברינו היה נראה שאולי אפשר להקל אף بلا סיבה כלל.

אך למעשה נראה כי כל זה אינו נדרש כלל. ראשית, דברי הרמב"ם על מלכיש את חברו ככלאים שניים בחלוקת עיי' בס"מ על אמרתו, ושארנו'כ. ובכלל, האחרונים נלאו למצוא מקורו). שנית, בשלושת המkommenות ברמב"ם ברור שדבריו אמרוים רק לגבי מצב שבו המכשול מאמין את המכשול בידיהם (רואין מלכיש בידיו את שמעון, או מטמא אותו). אם כן, זה אינו אמר על כל מצב של הכהלה מדין 'לפנוי עיור', אלא זהו איסור עצמאי על מצב של הכהלה ישירה ואקטטיבית. אך רוב המקרים שבهم אנו עוסקים אינם מצבאים של הכהלה ישירה אלא חובת זירות שהוא לא יוכל. אפילו נתינת מזון אינה בהכרח מצב ישיר, שכן אף שלענין 'לפנוי עיור' זו אמנים הכהלה, אך אין כאן האכלה של ממש לעניין האיסור שהידיש הרמב"ם.

31. עי' רמב"ם שם ובמקבילות.

๔. מיהו 'תינוק שנשבה': בין ידע למחויבות

בתוך דברי הגרא"ם פיניינשטיין שם (ס"ק י) הוא מעיר שאפלו אם העני אינו מברך גם כשהאמרו לו בברך, ואפלו אם הוא יודע שהיהודים שומריו תורה ומצוות מברכים על המזון ואף אם יודע שהוא חיוב לכל אחד, עדין יש לתת לו. והסבירה היא שהוא עדין נחשב כאנוס שהרוי "אינו מחזיק זה לחיבוב ממש".

פעמים רבות עולמים לגבי ربיהם מן החילונים שהם אינם תינוקות שנשבו, שכן חלוקם יודעים מעט על halacha. אולם בדברי האג"מ אנו רואים יסוד גדול: DIDUT האינפורמציה אינה ערובה לכך שהאדם אינו אונס. דרישה גם ידיעה על המחויבות של כל אחד לקיים את המצוות. גם פרופסור למדעי היהדות, הידוע את כל halacha קלה כבchroma, ואולם מבחינתו זהו מושא מחקר אוזות תרבות עתיקה, יכול עדין להיחס תינוק שנשבה.

מסברא זה ודאי נכון. המודעות למחויבות היא החשובה ולא DIDUT המידע הביש. מי שלא גdal בבית שומר תורה ומצוות הוא כמעט תמייד 'תינוק שנשבה'. אין לו כל הווה אמיןיא רצינית לקיים את המצוות, ללא שום תלות בידע, ולכן העובדה שהוא אינו מקיים אותן היא אונס גמור. על כן נלענ"ד שגם זהו שיחק בקיים מצוות ובעבירות.

שים קול זה מעורר הרבה תהיות על דיוונים בני זמנו בנושא של יהס' לחילוניים. רבים מבאים מקרים הלכתיים שונים, אך לא משווים אותם מול מציאות בת ימיינו.

ראינו לעלה לגבי השיקול "שמא הרור תשובה", שככל לא ברור שהוא יהס' גם בימינו. האם ישנו חשש סביר שאדם שגדל ללא זיק של מחויבות ליהדות, יעשה פתאום תשובה תוכן כדי שהוא מברך באופן טקסי ופולקלוריסטי על המזון, או בהחתת תפילין, או בעלה תורה של בנו בבית הכנסת? גם אם כן, כלל לא ברור שניתן להסיק זאת באופן ישיר ממקוות חז"ל ליט' הקובעים קביעות כאלו. שאלות אלו הן אומדן בנפש האדם, ולכן הן נוגעות להערכת מציאות, וזה משתנה בכל דור ודור לפי הזמן והמקום. התינוקות שנשבו שעלייהם דיברו רב ושמו אל, או הרמב"ם, לא נחשבו בעיניהם כאנוסים ממש (לפחות מבחן חיוב חטא). האם זה נכון גם בימיינו? האם בימיינו הם אינס לפחות כאמרי מותר, או כאנוסים מחוסר מידע? גם מידע (או מודעות) על מחויבות הוא רלוונטי להכרעה זו, מה שואלי לא היה נפוץ כל כך בדורות עברו. ככלית עיר כי קשה מאד להתייחס לאדם חילוני כיום כשותג, תהיה אשר תהיה הסיבה שהז"ל בתלמוד מתיחסים כך לתינוק שנשבה³².

סיכום

הצענו כיון הלכתי שלפיו הכשלה בעבירה של יהודי שאינו מאמין אין בה משום 'לפני עיור'. יסוד הדברים אינו בגדרי 'לפני עיור', אלא בכך שהוא היהודי כל אינו בר עיר. הנימוקים העיקריים נעצרים בתפישת האפשרות של אותו היהודי לעשות מעשים בעלי משמעות דתית, וגם בכך שהמחייב בעבירות שותג הוא העלם ולא המעשה עצמו. הדברים אמורים מחדדים, אך נראה כי הסברא האינטואיטיבית נותה להם. יראה הקורא וישפוט.



.32. ראה בקשר לכך גם את תגובתי למאמרו של הרב יואל בן-נון באקדמיה' יא.