

איסור 'לפני עיוור' בחילוני ומשמעותו המחשבתית

(תגובה למאמריו של הרב מיכאל אברהם, 'צהר' כה, כז)

כשישב הגאון החסיד [=הגר"א] ללמוד בפאסטראוו בא מומר אחד וביקש יי"ש לשתות והי' ידוע להחסיד שהי' מומר. וצוה לבעה"ב שלא ליתן לו עד שיברך וכן עשה בעה"ב באמרו שהרב צוה לך לברך. אי"ל מפני מה אני צריך לברך הרי אני ככל הנכרים ששותים בלא ברכה. והשיב הגאון החסיד: כסיל! במה שאתה מומר לא הפטרת את עצמך משום פרטי דקדוקי מצוה קטנה והרי אתה כישראל גמור. ומה שהרשעת תקבל עונש הראוי לך ואם תכפור כמה וכמה תענש ותצרך ותשאר ישראל כי זרע אברהם אינו כלה. וכדכתיב ואעשה אותך לגוי גדול וכו' ונברכו בך כל משפחות האדמה. בשמעו את כל הדברים האלה יוצאים מפורש מפי הגאון החסיד נדעזע למאד ונעשה ישראל כשר ועובד ה' כן יזכנו לעבדו ביראה ובאהבה¹.

בגיליונות האחרונים של 'צהר' מתנהל דיון ער אודות מאמרו המרתק של ידידי, הרב מיכאל אברהם, בעניין איסור 'לפני עיוור' לא תתן מכשול' ביחס לחילוני. תורף דבריו הוא שחילוני שאיננו מאמין בתורה ובמצוות, איננו בר קיום מצוות, וממילא גם אינו בר עבירות, ולפיכך לא קיים כלפיו איסור "לפני עיוור לא תתן מכשול", מפני שלגביו אין זה מכשול. בדברים הבאים אבקש להעלות כמה השגות על חידוש זה. ומאחר שכבר התיר לנו הרב מיכאל באותו מאמר להתחיל את העיון מתוך אינטואיציה ראשונית, אומר שהתעוררתי לכתוב את הדברים בעקבות תחושה של אי נחת מן המסקנה העשויה לעלות מדבריו, שהרי על פי שיטתו מוצא החילוני במידה מסויימת מכלל ישראל, וכמה חרדה עוררה האפשרות שבזמן מן הזמנים יטענו כנגד חלקים מן העם "מה לכם ולה' א-להי ישראל" (יהושע כב, כד). ונדמה כי לא ניחא למרייהו דאמרת להו הכי.

א. בחינה היסטורית וסוציולוגית

1. כפירה אינטלקטואלית בימי הביניים

חידושו המרכזי של הרב מיכאל הוא שדרך הדיון המקובלת, המכניסה את החילוני תחת הקטגוריה של 'מומר' ודומיו, אינה הולמת את החילוני בן זמננו. זאת לא רק מפני החילוק המקובל, שהמומר של חז"ל והפוסקים היה מזיד, ואילו החילוני של ימינו הוא שוגג או אנוס. אלא מטעם עקרוני אחר: המומר היה יודע את ריבונו ומתכוון למרוד בו, ומפאת המודעות שלו למציאות ה' ולמצוותיו, אפשר לדון את מצוותיו כמצוות ואת עבירותיו כעבירות. אולם החילוני אינו בכלל זה, או משום שהוא אתאיסט ואינו מאמין כלל בא-להים, או משום שגם כאשר הוא מאמין בא-להים, אין הוא מאמין במצוותיו, ולפיכך מעשיו משוללים משמעות הלכתית. לעני"ד יש מקום להטיל ספק בניתוח היסטורי זה. תולדות הכפירה מגוונות כל כך, עד שקשה להניח שבדורות האחרונים נוצרה מציאות חדשה שאין לה תקדים. מסתבר מאוד שהיו מאז ומעולם אפיקורסים אתאיסטים ממש, ואף נראה שזו היתה המשמעות הרווחת בזמן הראשונים

1. כתר ראשי' הנדפס בסוף סידור הגר"א, מצוטט בסוף 'נפש החיים', מהדורת יששכר רובין, בני ברק תשמ"ט, עמ' תמו.

לתאר בה את תלמידי הפילוסוף היווני בעל שם זה (ראה מורה הנבוכים ב; יג, לב). כמו כן, חכמי המחשבה באותם הדורות הרבו לדון בכפירה אינטלקטואלית מחמת טעות. כך למשל כתב ר"י אלבו שהכופר בשוגג מחמת שטעה בעיונו ופירש את פסוקי התורה המגשימים כפשוטם, או הבין את משמעות הבריאה כיצירת יש מיש, איננו נחשב כופר (ספר העיקרים א, ב), ור"י אברבנאל חלק עליו משום שלדעתו הכפירה פועלת כסם המוות, המזיק גם למי שאכלו בלא כוונה (ראש אמנה, פרק יב). מכל מקום, על שניהם היה מוסכם שקיימת מציאות של כפירה מחמת טעות ושגגה, והם לא החשיבו כל כופר כיודע את ריבונו ומתכוון למרוד בו. הם גם לא העלו טענה מעין זו שהעלה ר' אלחנן וסרמן, שכל כפירה היא רְצִינָלְיִצְיָה של תאוות, והכופר הוא תאוותן במסווה של אינטלקטואל², אלא ודאי שחלק מן האפיקורסים שבזמנם לא כפרו מחמת יצר הרע, או מתוך מרד, אלא בשל טעות לוגית בעיונם³; ומסתבר שטעות כזו יכולה להיות מקיפה הרבה יותר מאשר שגגה באחד מן העיקרים, ולהביא בסופו של העיון לידי אתיאזים גמור. כלומר, גם אם ידעו בתחילה את ריבונו, הרי בסופו של דבר שללו בדעתם לגמרי את קיומו, וסברו שאמונתם הקודמת היתה טעות. הרי שסוג כפירה כזו היתה קיימת גם בדורות קודמים, ובכל זאת לא שמענו על כך שעבירותיהם אינן עבירות.

2. מיהו חילוני?

כמו כן, יש לעיין במצבה של החברה הישראלית כיום. מדברי הרב מיכאל עולה כי כאשר יהודי המכונה 'חילוני' נוסע במכוניתו בשבת ושואל אותנו כיצד להגיע למקום מסוים, מותר להדריכו למחוז חפצו. אולם, כלל לא ברור שחילוני שאנו פוגשים באקראי איננו מאמין. המעיין בתוצאותיו של סקר גוטמן שבחן את הזהות העצמית של היהודים בישראל⁴, יראה כי אף שרק 17% מן הנשאלים הגדירו עצמם כדתיים או חרדים⁵, הרי שאחוזים גדולים מאוד מכלל הנשאלים מאמינים בעיקרי התורה: בא-להים (65%), בגמול על המעשים הטובים (62%), בעונש על המעשים הרעים (55%), בכך שהתורה והמצוות הן ציווי א-להי (51%), בבחירת עם ישראל (50%)⁶ ועוד. מתוך כך נדמה כי אפשר לראות את רוב המכנים כיום חילוניים, כיעם הארץ' שהיה בזמן חז"ל, שאמנם זלזל בחלק מן המצוות וחכמים ביקרו אותו קשות, אבל לא אמרו שאין תוקף למצוותיו או לעבירותיו. ובוודאי שאי אפשר להקל כיום בסתם חילוני בלא בירור בכל מקרה לגופו, דכל דפריש מרובא פריש.

2. עיי 'מאמר על אמונה', ר' אלחנן וסרמן, בספרו 'קובץ מאמרים', עמ' יא-כ.

3. עיי רמב"ם הל' ע"ז ג, המבאר שחוסר שליטה בדרכי ההיסק ההגיוני עשוי להביא לידי כפירה.

4. שלומית לוי, חנה לוינסון ואליהוא כ"ץ, יהודים ישראלים: דיוקן - אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל

2000. ממצאים עיקריים מתוך מחקר עומק שנערך על ידי מרכז גוטמן, המכון הישראלי לדמוקרטיה, עבור קרן אבי

חי. תקציר המחקר פורסם ביצהרי' יא, עמ' 89-96.

5. שם עמ' 5; 'צהרי' שם עמ' 90.

6. שם עמ' 9; 'צהרי' שם עמ' 93.

ב. מעמד עבירותיו של חילוני

1. שגת הקהל בכל התורה

כאמור, על פי דברי הרב מיכאל, החילוני של היום הוא תופעה ייחודית שההתייחסות ההלכתית המקובלת כיום איננה הולמת אותה כל הצורך. אולם, כבר הראה הרב יואל בן נון⁷, שאפשר לראות אב-טיפוס של התייחסות לחילוניות בת ימינו, בפירושו של הרמב"ן לפרשת 'וכי תשגו ולא תעשו את כל המצוות האלה' (במדבר טו, כב-כו). על פי חז"ל, עוסקת פרשה זו בשגת עבודה זרה של ציבור (הוריות ח, א). אולם על פי פירושו של הרמב"ן, דרשת חז"ל אינה מוציאה את המקרא מפשוטו, שהוא שגת קהל שעבר על כל התורה כולה. מציאות כזו מצייר הרמב"ן בכמה דוגמאות המזכירות מאוד את הגוונים השונים של החילוניות בת זמננו: מחשבה שהתורה איננה נצחית וכבר עבר זמנה; טענה שקיום התורה נתון לשיקול דעת אם להיכנס ל'עסקה' עם הקב"ה; ומציאות שבה נשכחה התורה לגמרי במשך דורות רבים.

ואמנם, הרב מיכאל השיג על אתר על הראיה ממקור זה⁸, ועיקר טענתו היא שאי אפשר לומר שאם המזידיים הם רבים, נעשה דינם כשוגג רק משום שהם ציבור. אולם כפי הנראה, גם הוא מודה שיתכן ציבור שוגג באמת. וגם הוא יסכים שה'ימזיד' של ימינו הוא קלוש מאוד, מפני שהתרבות בה גדל אינה מספקת לו מקדמה של אמונה המאפשרת כפירה רצינית ותשתית של ידיעה המאפשרת זדון. ועל פי זה, הרי ייתכן בהחלט ציבור שלם שהוא שוגג גמור.

מתוך כך, מסתבר שיש לדון את החילוני על פי גדריה ההלכתיים של פרשה זו. שכן כידוע, דרכו של הרמב"ן שהוא סומך על פירושו גם לעניין הלכה. ואין הוא חושש לעשות זאת אפילו כאשר הפסוק כבר 'תפוס' על יד חז"ל לדרשה אחרת, וכשיטתו בספר המצוות (שורש ב), שהתורה יכולה להיקרא כמה קריאות אמיתיות זו לצד זו⁹. וכל שכן בעניינינו, שהרמב"ן מבאר בפירושו שאין פירושו סותר למדרש חז"ל, אלא שחז"ל תפסו את שגת עבודה זרה כדוגמה הכוללת במהותה את עזיבת התורה כולה בשוגג. נמצא שעל פי דברי הרמב"ן, כאשר ישוב עם ישראל כולו בתשובה שלמה, יביאו הקהל פר לעולה ושעיר לחטאת, כדינה של פרשה זו. אולם גם אם משום מה לא ישלמו התנאים לכך, עדיין מהווה פרשת שגת עבודה זרה של ציבור, בניין אב למציאות של קהל שלם השוגג בתורה כולה. מתוך כך יש להסיק שכל עבירה של כל יחיד נחשבת שגגה, שכן משמעותה של פרשת פר העלם דבר של ציבור היא שקרבנם של בית הדין מכפר על כל היחידים שחטאו מחמת הוראתם, ובמקרים שבהם בית דין פטור מקרבן, חוזר החיוב אל היחידים, וכל יחיד חייב חטאת¹⁰. הרי שאף שכל הקהל מתכפרים בקרבן אחד, יש שם עבירה על חטא של כל יחיד. ומכאן עולה שאסור להכשיל חילוני בעבירה.

7. "קהל שוגג ומי שחזקתו שוגג או טועה - חילונים וחילוניות בהלכה", אקדמות י (תשס"א), עמ' 225-266.

8. "מה בין קהל שוגג לתינוק שנשבה", אקדמות יא (תשס"ב), עמ' 169-174. באופן שבו אציע את דעת הרמב"ן מובלע מענה לחלק מהשגותיו הנוספות.

9. התייחסות עקרונית של הרמב"ן לסוגיה זו בפירושו לויקרא כז, כט, ובקונטרס משפט החרם, הנדפס בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, חלק ז סימן רפח.

10. עיי רמב"ם הלי' שגגות פרקים יג-יד, והראיה היא מן המקרים שבהם היחיד חייב חטאת לא משום שתלה בעצמו אלא משום שבית דין הטעוהו, כגון שהורו במייד (שם יג, ו).

2. חילוק חטאות

הרב מיכאל מסביר את הדין שתינוק שנשבה מביא חטאת אחת, בכך שהחטאת מובאת על אי הידיעה היסודית, ולפיכך "מעשה נוסף של עבירה באותו העלם אינו מעלה או מוריד". אולם, במקרה שאדם יודע עיקר שבת ויודע שהיום שבת ושגג במלאכות, ודאי צריכים הרואים להפרישו מלחזור על אותה מלאכה או לעשות תולדות שונות של אותו אב, אף שיתכפר בחטאת אחת על כולן. מכאן שמספר החטאות אינו ראייה על מספר העבירות. ונמצא שאף על פי שמדין תינוק שנשבה הוא מתכפר בחטאת אחת, אין הפירוש שאין שגגותיו מעשה עבירה, אלא שלעניין דיני חטאת, יביא רק קרבן אחד. ומאחר והוא שוגג שחייב חטאת, הרי שאסור להכשילו.

3. מתעסק

גם אם נחיל על עבירותיו של החילוני את ההגדרה של 'מתעסק', הפוטרת מכל קרבן ועונש, וכפי שיש סוברים כך לעניין מצוותיו וכדלקמן, אף על פי כן אין הדבר מתיר נתינת מכשול לפניו, וזאת על פי תשובתו של רבי עקיבא איגר (שו"ת, מהדורא קמא, פסקים סי' ח). רעק"א נשאל על מקרה של אדם שאינו יודע שהוא עושה מלאכה אסורה, ולגביה הוא 'מתעסק', האם מחויבים הרואים להפרישו. תשובתו היא שבכל התורה כולה פטור 'מתעסק' אין פירושו שאין זו עבירה, אלא שהדבר נחשב כעבירה בשוגג, שבמקרה מיוחד זה התורה פטרה מלהביא עליה קרבן. היוצא מן הכלל הוא באיסורי שבת, שבהם יש פטור של 'מלאכת מחשבת', ומתעסק נחשב כמי שלא עשה מלאכה ועבירה כלל, ומכל מקום מדרבנן קיים איסור בימתעסק' אף לגבי שבת. ועל כן מחויבים הרואים להפרישו בכל מקרה.

הרי שדין 'מתעסק' אינו מועיל אלא לפטור מחטאת, אבל עבירה קיימת במעשה זה. ובכל התורה למעט שבת זוהי עבירה מן התורה, ובוודאי אסור להכשיל בה אדם. ואף בדיני שבת יש בימתעסק' לכל הפחות איסור מדרבנן, וממילא גם איסור לפני עיוור, הקיים גם בעבירה דרבנן¹¹. ולדעת חלק מן הדעות, אפילו בעבירה באונס. ועל כן גם אם החילוני נחשב 'מתעסק', אסור להכשילו בעבירה.

4. איסור 'לפני עיוור' בנתינת רבית למומר

ראיה לכך שיש איסור 'לפני עיוור' במי שאינו שומר תורה ומצוות, ניתן להביא מדין איסור ריבית במומר. דעת רוב הראשונים שאין איסור להלוות למומר בריבית, משום שבאיסור ריבית נאמר בתורה "וחי אחיך עמך", ומומר אין אתה מצווה להחיותו, כלומר לפרנסו. כל זה בנוגע להלוותו בריבית, אבל לכל הדעות אסור ללוות ממנו בריבית, משום שבכך מכשילים אותו באיסור לפני עיוור, ו"ישראל, אף על פי שחטא, ישראל הוא", ועדיין הוא מחויב באיסור ריבית¹². כך היא למשל לשון הרא"ש (בבא מציעא פרק ה אות נב):

ישראל שיצא מן הכלל וכפר בעיקר - מותר להלוותו בריבית, דאין מצווין להחיותו ולא קרינן ביה וחי אחיך עמך... ומכל מקום אסור ללוות הימנו בריבית, דאף על פי שחטא ישראל הוא,

11. כדברי רבנו תם (עבודה זרה כב, א תוד"ה תיפוק ליה). ומסתבר שאף כאשר מכשילו באיסור דרבנן עובר בלפני עיוור.

דאורייתא, שכן סוף סוף נותן מכשול ממשי בפני חברו.

12. וכך נפסק בשו"ע יו"ד קנט, ב.

והנותן לו ריבית עובר אלפני עיור לא תתן מכשול...

רגילים להבין את הביטוי: "ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא" (סנהדרין מד, א), כאמירה סגולית אודות קדושתם של ישראל, וכאחריות מוסרית לדאוג ולעזור לכל יהודי באשר הוא, גם אם נשתקע בחטא. אולם כאן למדים אנו היבט נוסף: ישראל אף על פי שחטא, ישראל הוא לכל חיובי המצוות שבתורה. והיבט זה חמור עוד יותר מן ההיבט החברתי, שכן אף אם הרשיע ופרש מן הכלל עד כדי ביטול חובת האחוה כלפיו, עדיין נשאר מחויב במצוות, ואסור להכשילו בעבירה¹³. על פי שיטתו של הרב מיכאל, עדיין אפשר היה להשיב ולומר שהחילוני אינו בכלל זה, שכן אין הוא מאמין כלל בחיובי תורה ומצוות. אולם מפירושו של הנמוקי יוסף לרי"ף (ב"מ מב, ב) בסוגיה זו נראה שגם החילוני בכללה. שכן הנמוקי יוסף כותב שהיתר להלוות למומר בריבית קיים בין אם הוא מומר היודע את ריבונו ומתכוון למרוד בו, ובין אם הוא בן מומרת שנתגדל על דתיהם של העכו"ם. הוא מחדש שזה האחרון שנתגדל על דתי העכו"ם אינו נחשב כתינוק שנשבה, משום שתינוק שנשבה הוא דווקא אם לא הכיר בתורת ישראל מעולם, אבל זה שעומד בין ישראל והולך ומידבק בחוקותיהם של עובדי כוכבים, אין מצווין לפרנסו. מדבריו נראה שכל החילוקים בין סוגי המומרים הוא רק בנוגע לשאלה מתי מותר להלוותו בריבית, אבל ללוות ממנו בריבית אסור לעולם, שאם לא כן היה לו להשמיענו חידוש גדול כזה. ומשמע שאפילו מי שלא הכיר בתורת ישראל מעולם אסור להכשילו באיסור.

כך נראה גם מדברי הרמ"א (יו"ד קס, ג) שעל דברי השו"ע, שהקראים אסור להלוותם בריבית, וכל שכן שאסור ללוות מהם בריבית, הוסיף:

תינוק שנשבה לבין העובדי כוכבים ואינו יודע מתורת ישראל דינו כקראים ואסור להלוות לו בריבית.

ומשמע שכל שכן שאסור ללוות ממנו, וכמו בנידון של השו"ע שעליו נסבו דבריו. הרי שתינוק שנשבה מחויב במצוות ככל אדם. ואם נסכם, נוכל לומר בדרך צחות שבנידון זה, 'ישראל, אף על פי שלא חטא, ישראל הוא!'

ג. מעמד מצוותיו של חילוני

בנוגע למעמדן ההלכתי של מצוותיו של חילוני, נדמה שיש לחלק בין כמה סוגי מצוות, ואפשר גם שבין כמה סוגי אנשים.

1. מומר בקידושין ובחליצה

ישנן הלכות שבהן בוודאי יש ערך הלכתי מלא למעשיו של מומר או כופר. כך למשל קידושין של מומר הם קידושין גמורים ואשתו צריכה גט, וכמובן גם גירושיו גירושין, ודעת הסובר שהוא כעכו"ם נדחתה מהלכה (שו"ע אה"ע מד, ט). כמו כן, אשה שנפלה לפני יבם מומר צריכה חליצה (שם קנז, ד), ורוב גדול של פוסקים דחו בתוקף את שיטת רב יהודאי גאון הפוטר אותה מחליצה (עי' ב"י שם). הרי שהמומר זוקק לייבום וחליצתו כשרה.

13. אמנם, ידועים דברי הש"ך ביו"ד ס"י קנא ס"ק ו, שבישראל מומר אין חיוב להפרישו מאיסור. ומכאן לכאורה יש להסיק שאין איסור להכשיל מומר בעבירה. אולם המעיין בדבריו ובדברי הרמ"א שם, יראה שדבריו מוסבים רק על דין 'מסייע', שמאחר והמומר הוציא עצמו מן הכלל, אין חובת ערבות כלפיו לאפרושי מאיסורא. אבל להכשילו בדיים פשוט שגם הוא יאסור.

דינים אלו אינם סותרים את חידושו של הרב מיכאל, שמצוותיו של חילוני אינן בעלות ערך הלכתי, שכן אפשר לומר שדיני הנישואין אינם מעשה 'דתי', אלא מעשה משפטי-אזרחי, הקיים בכל חברה באשר היא, אלא שהתורה עיצבה את סגנונם באופן מיוחד. משום כך הכוונה הנצרכת בהם איננה כוונה לצאת ידי חובת המצוה, אלא רק מודעות למכניזם של הפעולה. כך למשל, צריך לכתוב את הגט לשם האשה, כלומר לדעת שהמתגרשת היא רחל ולא לאה, אך אין צורך ב'לשמה' מעבר לכך. ובחליצה צריך רק להיות מודע לכך שבכך היא מותרת לזר (שו"ע אה"ע קסט, מד), ועל כן אין זה נוגע לנידון דידן, שכן גם אם נאמר שהמומר יצא מכלל ישראל מבחינה דתית, עדיין הוא נשאר שותף מלא במחויבויות המשפטיות הכרוכות בנישואין. הסבר כזה נמצא אצל רבי יצחק עראמה בספרו 'עקידת יצחק' (שער צז), כמענה לשאלת חכם גוי שתמה מדוע אשתו של מומר זקוקה לגט:

שח לי חכם אחד, כי אחד מחכמי הגויים בראותו היהודים שואלין ודורשין גט מיד איש יהודי מומר והוא היה מסרב לגרש האשה היהודית ששאל ולמה יבקשוהו ממנו, כי אחר שיצא מדתו ראוי להם להחשיבו כאילו אינו והרי אשתו ראויה להיחשב כאלמנה לכל דבר... אמנם מה שנראה לי להשיב בכדומה כדי שייכנסו הדברים באוזניהם הוא כי בחבור האשה לאדם יש שלשה עניינים: האחד הוא להם כבעלי חיים בלתי מדברים, והוא ענין המשגל להולדה. ושני, הוא מיוחד למין האדם בכלל, והוא ייחוד האשה הידועה והמיוחדת לאיש אחד לבדו, ואיסורה על כל שאר, כדי שלא לערב הזרע, כי בזה הענין מהייחוד הושוו כל אומות העולם וזלתי אם נמצאו מדבריים נחשבים כבהמות דמו. והענין השלישי שיהיה הייחוד ההוא מתקיים באופן מה מיוחד מזולתו, וזה יהיה להם מצד היותו בעל דת, כי תורת משה נתנה בזה אחד משלושה דרכים, כסף ושטר וביאה. ודת הנוצרים בנטילת ידיים וכיוצא, וכל אחד מהאומות כפי חוקם. והנה זה האיש אשר המיר הדת, לא הסיר בזה חוזה הייחוד אשר לאשה אצלו, שהיא זקוקה לו מצד שהם אדם, לא מצד שהם יהודים, ולזה אף על פי שהמומר עדין הוא באישיותו, ולזה חייבת לבקש ממנו פיטור, אמנם נבקש שיהיה גט כשר כדת יהודים לפי שהיא יהודית, ולא תתגרש כי אם גט כשר לפי דתה.

רבי יצחק עראמה מבחין בין שלושה רבדים: א. טבע ב. תרבות ג. דת. סדרי הנישואין שייכים לרובד השני - התרבות, והם מארגנים את התווה של הרובד הראשון, הטבעי, וקיימים בכל אומה ולשון. המרת הדת מתרחשת ברובד השלישי, אולם היא איננה מפקיעה את הרובד השני. ועל כן חייב המומר לשחרר את אשתו מן הקשר השייך לרובד השני באופן שיהיה תקף על פי דתה. גם אם נאמר שתשובה זו נועדה לשפר את אוזנו של החכם הגוי ואין היא ממצה, הרי בוודאי הנישואין כוללים גם מימד 'אזרחי'. ובכהאי גוונא פשוט שיש ערך הלכתי למעשיו של חילוני, ונדמה שהדברים מוסכמים. נעבור עתה למצוות 'דתיות', שבהן השאלה מסובכת יותר, ובסופם של דברים נעלה את האפשרות שאף בהן קיים ממד 'אזרחי' מסוים.

2. אפיקורוס המקיים מצוות - מתעסק?

דברים דומים לחידושו של הרב מיכאל, שאין ערך דתי מלא למצוותיו של אדם שאינו מאמין בתורה ובמצוות, נמצאים אצל הרב יצחק הוטנר (פחד יצחק פסח ז, ג), המגדיר את מצוותיו של אפיקורוס כ'מתעסק':

הנה בפשוטו נראה דאפיקורוס העושה מעשה של מצוה אינו אלא מתעסק, ובודאי דגרע טובא ממתכוון בהדיא שלא לצאת, דלדעת כמה פוסקים גם בזה אינו יוצא. וידועה היא שיטת

הרא"ה דבאינו יודע שהיום פסח לא יצא ידי מצה לכו"ע משום דהוי מתעסק¹⁴, ואפיקורס שאינו יודע במציאותו של המצוה בודאי דגרע טובא מזה שאינו יודע שהיום הוא זמן החיוב¹⁵. הרב הוטרר ממשך ומחלק בין אפיקורס שדעותיו דעות כפירה מצד עצמן, לבין אפיקורס מחמת עבירה של אפיקורסות, כגון המחלל שבת בפרהסיא, שהוא ככופר במעשה בראשית. לגבי האחרון לא שייך לדון דין 'מתעסק' ולומר שאין על מעשיו שם של מעשה מצוה, שהרי מצד המודעות הדתית שלו, מצוותיו הן מצוות לכל דבר. נמצא לפי דבריו שאדם המאמין בעיקרי האמונה אך עובר עבירות אפילו בפרהסיא, יש על מעשיו שם מצוה, ועל עבירותיו שם של עבירה. אולם מי שאינו שומר תורה ומצוות בעקבות טעות או אונס כוללים בעיקרי האמונה, אין מעשיו עדיפים ממי שאינו יודע שהיום פסח, או שאינו יודע ממצאותה של המצוה, ובסתמא מצוותיו בגדר 'מתעסק', אלא אם כן נודע שכונתו ומודעותו חרגו מעבר לכך. זוהי אפשרות סבירה, אולם להלן נדייק בה יותר.

ד. התורה באספקלריא משפטית במשנתו של ר' יצחק ברויאר

נעבור להיבט המחשבתי של סוגייתנו, ובמסגרתו נעיין מחדש בצד ההלכתי. לשם כך ברצוני להסתייע בהגותו של ר' יצחק ברויאר (תרמ"ג-תש"ו), המתבונן בתורה באספקלריא משפטית מובהקת, ומתוך כך מחווה דעה ייחודית בשאלתנו.

בגרמניה בתקופתו של ר' יצחק ברויאר נתפסה היהדות בעיקר כדת, והממד הלאומי שלה נוטרל במידה רבה. תפיסה זו נוסחה יותר ממאה שנים לפני כן על ידי משה מנדלסון בספרו 'ירושלים'¹⁶. על פי מנדלסון, בימיה הקדומים של היהדות היו הדתיות והלאומיות חופפים זה את זה, ובאותו זמן כל מעשה עבירה של היחיד היה פוגע בלאום כולו, ולפיכך היתה החברה יכולה לכפות על היחיד את קיום המצוות. אולם, עם הגלות וביטול הממד המדיני של היהדות, נפרדו הלאום והדת. הנאמנות הלאומית הוסבה כלפי המדינה שבצלה חוסים היהודים באותו זמן, והיהדות נשארה חוקה דתית בלבד. משום כך, מעת הגלות בטלו דיני נפשות ועונשין, שכן מעתה העבירות שכנגד הדת כבר אינן עבירות נגד העם והחברה, ושוב אין החברה יכולה לענוש את היחיד על עבירותיו.

1. משפט התורה יוצר את העם

על רקע זה, של ראיית התורה כחוקה דתית אינדיבידואלית, בולטת במיוחד הגותו הלאומית של ר' יצחק ברויאר. הוא מוסיף נדבך חשוב על הניתוח ההיסטורי: עם הגלות התפוררה אמנם המדינה היהודית, אך לא העם היהודי. פלא זה, שאין לו אח ורע בתולדות העמים, מתקיים אך

14. מובא בר"ן לר"ף ראש השנה ז, ב ד"ה גרסיי בגמרא.

15. במאמר נג, ה שם ציין הרב הוטרר מקור לעניין זה בהקדמת הרמב"ן בפירושו לספר איוב. וכנראה כוונתו לדברים הבאים: "כי הכופר אשר יאמר כי אין הבורא יודע אישי השפלים והשחתם כופר בתורה בכלל וכן הכופר בהשגחה שיאמר שאין הבורא משגיח על בני האדם אם יעשו טובה או רעה, ואם ישיגם ריוח והצלחה או צער ואסון - הכל מקרה הוא להם, לא בחפץ א-לוה ולא בכוננתו להם, גם לזה אין לו חלק לעולם הבא, ולא זכרון וצדקה בתורה לא במצוותיה ואזהרותיה כי לא יפקוד הא-ל עליהם ולא ביעדיהם הטובים והרעים, כי לא יכוון אליהם" (כתבי רמב"ן, מהדורת הרב שוועל, עמ' יז).

16. בעיקר בסוף הספר.

ורק בזכות תורתו של עם ישראל. בדומה לדבריו הנודעים של רס"ג: "אין אומתנו אומה אלא בתורתיה"¹⁷, מלמד ר' יצחק ברויאר, שעצם קיומו של עם ישראל כעם מותנה בשמירת התורה. ובשונה מכל אומה ולשון, אשר בהם העם יוצר את החוק, הרי שבעם ישראל, החוק יוצר את העם. את הרעיון הזה הוא מבטא באמצעות הפסוק "היום הזה נהיית לעם" (דברים כז, ח): "היום הזה נהיית לעם!". על ידי ברית התורה. והתורה היא משפט עם ישראל. ולו משפט הבכורה. משפט עם ישראל קודם לעם ישראל. לא עם ישראל ברא את המשפט, כי אם המשפט ברא את עם ישראל. והנה כל מהותו של עם ישראל היא: איחוד משפטי. וזאת היא ההגדרה הסופית של המושג "עם" לפי תורתנו. מהו עם? איחוד משפטי. "כי מי גוי גדול? אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים!" למה עם ישראל נצחי? משום שמשפטו נצחי. משפט ד' מקשר ומאחד את כל חלקי משפחת יעקב אהוד עדי-עד, כמו שהחלל מאחד את כל מה שנמצא בחלל¹⁸.

2. עזיבת התורה כסכנה לאומית

על בסיס תפיסה זו, שהתורה יוצרת את העם ומשמרת את קיומו, התנגד ר' יצחק ברויאר לציונות החילונית. כפי שהסביר אחיינו, הרב מרדכי ברויאר ז"ל, התנגדותו נבעה מעמדה לאומית ולא מעמדה דתית, כלומר, לא מפני שהציונות היא סכנה לקיום התורה, אלא משום שעזיבת התורה, המהווה בסיס לקיומו של עם ישראל, מסכנת את קיומו כעם¹⁹. הרב מרדכי ברויאר סבר כי שיטתו של דודו התנפצה אל קרקע המציאות, שכן הציונות הצליחה 'ליצור' עם יהודי שאיננו שומר תורה. ולדעתו, הבעיות שבשיטתו של ר' יצחק ברויאר, נפתרות במשנת הרב קוק, הרואה את מהותה של הלאומיות היהודית בסגולתו המיוחדת של עם ישראל, וזו תופעה א-להית על טבעית, ולא משפטית. אמנם, יש להעיר שה'ניסוי' שביצירת עם יהודי ללא תורה, לא נמשך די זמן בכדי לדעת זאת בוודאות. ימים ידברו, ורוב שנים יודיעו חכמה...

3. התורה כמערכת משפט איננה נזקקת לאמונתו של היחיד

נחזור לשאלתנו: האם חיובי התורה והמצוות של החילוני תלויים באמונתו? ר' יצחק ברויאר מספר כי אחד מידידיו פנה אליו בשאלה: האם הוא רשאי מבחינה מוסרית לקיים את ההלכה, אף על פי שאין הוא מאמין בתורה מן השמים²⁰? בתשובה לשאלה זו הוא כתב את המאמר: "תורה, חוק אומה"²¹, ובו הוא מלמד כי החובה לקיים את התורה איננה מותנית באמונתו האישית של כל יחיד. זאת משום שמלבד היותה תורה דתית, הרי היא גם המשפט הלאומי של העם:

17. אמונות ודעות ג, ז: "לפי שאומתינו בני ישראל אינה אומה אלא בתורתיה וכיון שאמר הבורא שהאומה תעמוד כימי השמים והארץ הרי בהכרח שתורתיה עומדות כימי השמים והארץ".

18. יצחק ברויאר, מוריה - יסודות החינוך הלאומי התורתי, ירושלים תשמ"ב, עמ' 64-65.

19. הרב מרדכי ברויאר, "עם ומדינה במשנת יצחק ברויאר", בתוך: רבקה הורוביץ (עורכת), יצחק ברויאר - עיונים במשנתו, עמ' 164-173.

20. יצחק ברויאר, דרכי (תרגום: מיכאל שוורץ), ירושלים תשמ"ה, עמ' 49.

21. נדפס בתוך: יצחק ברויאר, ציוני דרך (תרגום: משה שפייר), ירושלים תשמ"ב, עמ' 9-37.

ד' לבדו הוא מחוקקו היחיד של חוק זה, כפי שדבר זה נחרט והתבטא ברצונה הקולקטיבי של האומה הישראלית במעמד הר סיני... היחיד בישראל כפוף לחוק בתוקף השתייכותו לעם ישראל. לא היותו משוכנע מאיכותו ומיעילותו של החוק, אף לא אמונתו במוצאו הא-להי, היא יסוד ותנאי לחובתו לציית לו. החוק מחייב אותו ללא כל תנאי. גם מי שאינו מכיר במלכה של מדינה פלונית או אלמונית, חייב בכל זאת לשמור במדינה זו את החוק שנחקק בהתאם לתחוקה בשם מלך זה ואדם אשר לא ראה מעודו את המלך הזה ובא משום כך לכלל דעה מוזרה שמלך זה לא היה ולא נברא, אדם זה לכשיחטא ויעבור על החוק המבטא למעשה את רצונו של המלך לפי התחוקה, ימיט על עצמו רעה רבה וירגיש למעשה מיד את כל עוצם כוח שלטונו, אפילו אם מבחינה תיאורטית יוסיף להחזיק בדעתו המוזרה²².

חוקי התורה מחייבים אף את מי שאיננו מאמין במקורם הא-להי. זהו משפטו של העם היהודי, ותוקפו איננו תלוי באמונתו או בהסכמת האדם.

דברים דומים כתב ר' יצחק ברויאר בביקורת על ספרו של מוריץ לצארוס: 'האתיקה של היהדות'²³. זה האחרון היה סבור למצוא בתורה את רעיון האוטונומיה של קאנט, שעל פיו החוק המוסרי צריך להיחקק על ידי התבונה האוטונומית בלבד, וההישמעות לצו חיצוני הטרונומי היא חסרת משמעות מוסרית²⁴. כנגד זה כתב ר' יצחק ברויאר:

מאז כפה הקב"ה את הר סיני כגיגית, אין מצפוננו של היחיד מישראל או הכרתו מהווה את טעם התחייבותו לציית לחוקי התורה, אלא אך ורק ובאורח בלעדי השתייכותו אל העם היהודי²⁵.

נדמה כי דברים אלו תורמים להבנת היחס אל מצוותיו של החילוני. אילו היינו תופסים את התורה כדת אישית בלבד, היה מקום לומר שתנאי הכרחי להחלת שם מצוה על מעשיו של האדם הוא אמונתו בכך שזוהי מצוות ה'. אולם אם אנו מתבוננים בתורה כמשפטו של עם ישראל, הרי שיש מקום לומר שהחילוני חייב בקיום מצוות, אף אם אין הוא מאמין, ויש להן ערך לכל הפחות מן הצד הלאומי, בתור אזרח המקיים את חוקי מדינת התורה. יש להוסיף כי ניתן להבין את הלכות מומר כיישום מדוקדק של הבנה זו. שכן ניכר בהלכות אלו שיעקר חומרתו של מומר איננה בעבירות כשלעצמן, שבהן עלול כל אדם להכשל, אלא בכך שבדרך שהוא עושה אותן, הוא מוציא עצמו מכלל ישראל²⁶.

22. "תורה חוק אומה", עמ' 17-18.

23. M. Lazarus, Die Ethik des Judentums. Frankfurt am Main 1898. על ספרו ראה י"י גוטמן,

הפילוסופיה של היהדות, עמ' 314-316, וכן במאמרו "קאנט והיהדות", דת ומדע, עמ' 218-229.

24. ראה עמנואל קנט, הנחות יסוד למטפיסיקה של המידות, תרגום מ' שפי, ירושלים תשי"י, עמ' 100.

25. Israelit 50 (1909) גיליון 14 עמ' 2. הובא ותורגם על ידי מרדכי ברויאר, "ראשית דרכו של אבי מורי", בתוך: יצחק

ברויאר - עיונים במשנתו, עמ' 58.

26. ראיות רבות להבנה זו אצל הרב יצחק הוטנר, פחד יצחק, פסח מאמר סג, חנוכה מאמר יג.

ה. שותפות במורשת ובתרבות הלאומית

תפיסתו המשפטית של ר' יצחק ברויאר עשויה להסביר יפה מדוע יתחייב החילוני במצוות לא תעשה. אמנם, לגבי מצוות עשה, שבהן דרושה כוונת מצווה חיובית, נדמה כי קשה להסתפק בתודעה זו בלבד. וכאן ברצוני להציע חידוש, הצריך עדיין בירור וליבון.

הרב מיכאל אינו רואה ערך הלכתי בקיום מצוות בתור פולקלור או תרבות, וכך כתב: השלכה לדוגמא היא לגבי עלייה לתורה בבית הכנסת, באדם שהעניין הדתי זר לו לחלוטין, והוא עולה לתורה רק משום שבנו נעשה בר-מצווה, או כסוג של טקס פולקלוריסטי, תרבות יהודית וכדו'. במקרה כזה הדברים אינם אלא ברכה לבטלה²⁷.

יש להודות כי לעתים, מבחינת התודעה של החילוני, אין שום משמעות למצוות שהוא מקיים, והוא נוטל בהן חלק מתוך שעשוע בלבד. במקרה כזה אכן מסתבר שאין הערך של מצוות אלו גדול יותר מאשר 'מתעסק'. אולם, פעמים רבות החילוני מקיים מצוות מתוך תודעה שבקיום המצוות הוא נוטל חלק במורשתו הלאומית וההיסטורית של עם ישראל. במקרה כזה יש להתבונן ב'פולקלור' הזה במידה רבה של רצינות. שכן אז אין הוא רחוק כל כך ממנהג, שגם אותו, לפי חלק נכבד מן הדעות²⁸, אנו מקיימים לא משום שיש עליו ציווי מדברי תורה או מדברי סופרים אלא, כדבריו של הראי"ה (אדר היקר עמי לח):

מפני חיבתה של אומתנו, אהבתה וכבודה החביב עלינו, בחבה של קדושה א-להית עליונה. ולא זו בלבד, אלא שכפי שמבאר הראי"ה, האהבה והחיבה לתולדותיה, משפטיה ומנהגיה של האומה, הן גם מקור הסמכות של מצוות דרבנן, מפני שבהן נתגלתה רוחה הא-להית של האומה. ובמידה מסוימת הן היסוד אפילו למצוות התורה עצמה (שם עמי לט):
ונכלל בזה גם כן הצד שבעל פה שיש בכתב דהיינו קבלת האומה בכללה ויתרונה הא-להי הבולט מכל תולדתה ומפעולתה לעין כל.

זהו מרכז דיונו של הראי"ה בדבריו שם, להצביע על הערך הלאומי של התורה והמצוות, המחייב אפילו מי שעדיין לא הגיע להבנת ה'תעודות העליונות' של התורה. ונראה, משם וממקומות אחרים, שכוונתו של הראי"ה איננה טקטית בלבד, לדבר על לבם של החילוניים של זמנו בלשון שהם עשויים לקבל, אלא שכך סבר בכל לבו.

והנה הרבה אנשים מסוגו של זה שהגיע לחגוג את בר המצווה של בנו, אינם שומרים כל דקדוקי תורה ומצוות, ואף לא תמיד מאמינים באופן מבורר, אולם קשורים בכל לבם לצד הלאומי של היהדות, והמצוות שהם מקיימים נעשות מתוך שותפות עמוקה עם גורלו של עם ישראל, ואהבה רבה לפלאי עלילותיו, ובאופן זה ייתכן שמצוותיהם מצוות גם מן הבחינה ההלכתית. וכעין

27. יש לשאול לשיטתו, מה פסול יש בברכה לבטלה של חילוני?

הערת המערכת: בעניין קיום מצוות טקסיות על ידי יהודי חילוני, עיי במאמרו של ד"ר נדב שנרב, 'צהרי' כה עמי 88-81 ובתגובות על אתר ובגיליונות כו-כז.

28. כך לדעות הראשונים הסוברים שאין "לא תסור" במנהגים, בהם רש"י (סוכה מד, א) וכמובן הרמב"ן (ספר המצוות, שורש א), שלדעתו אפילו במצווה דרבנן אין "לא תסור", ובשונה מדעת הרמב"ם הסובר שדין "לא תסור" קיים אף במנהג.

שכתב הראי"ה לגבי משמעותה הרוחנית של הלאומיות החילונית (אורות התחיה פרק ט):
 רוח האומה שנתעורר עכשיו, שאומרים רבים ממחזיקיו שאינם נזקקים לרוח א-להים, אם היו באמת יכולים לבסס רוח לאומי כזה בישראל, היו יכולים להציג את האומה על מעמד הטומאה והכיליון. אבל מה שהם רוצים אינם יודעים בעצמם, כל כך מחובר הוא רוח ישראל ברוח א-להים, עד אשר אפילו מי שאומר שאיננו נזקק כלל לרוח ד', כיון שהוא אומר שהוא חפץ ברוח ישראל הרי הרוח הא-להי שורה בתוכיות נקודת שאיפתו גם בעל כורחו. המורשת הלאומית של עם ישראל, מאוחדת לגמרי עם המורשת הדתית. והחפץ ברוח ישראל, מייד הוא דבק גם ברוח א-להים החבויה בה. ולפיכך ייתכן כי עצם הנכונות של היהודי החילוני להיות שותף במצוותיה של האומה, שאת קדושתה הוא חש לעת עתה רק באופן עמום, כבר מכניסה אותו לכלל חיוב, גם אם אין אמונתו מבוררת לגמרי.

נכון אמנם שלגבי חלק מן המצוות יש צורך בכונה או מודעות חיוביים בכדי לצאת ידי חובה, והדבר נידון בכל מצוה לגופה לפי גדריה והלכותיה²⁹. כמו כן נראה פשוט שכאשר חילוני מצהיר שמבחינתו אין למצוות שום משמעות, אי אפשר לומר שהוא יוצא ידי חובה נגד רצונו, שהרי הוא כמתכוון להדיא שלא לצאת. אבל בסתמא, נראה שחילוני המקיים מצוה מתוך הידיעה שזהו משפטו הלאומי וההיסטורי של עם ישראל, יוצא ידי חובה גם אם הוא מכנה זאת 'תרבותי' או 'מורשת'³⁰. זכר לדבר, קביעת האחרונים, שאף לפי ההלכה שמצוות צריכות כוונה, הבא לבית הכנסת לצאת ידי חובה עם הציבור, אע"פ שבשעה ששמע תקיעת שופר לא כיוון לבו, יצא ידי חובה³¹. ומה לי אם בא לבית הכנסת, ורוצה לצאת ידי חובה עם הציבור, או שהוא בא לבית-כנסת-ישראל, ומבקש ליטול חלק במצוות על דעתם של קהל עדת ישראל.

הסבר זה והמסקנה העולה ממנו לגבי תוקף מצוותיו של חילוני, הם הצעה בלבד. אולם גם אם יש מקום לטענה שאין הוא יוצא ידי חובה **בשלמות** ללא אמונה מבוררת, הרי בוודאי יש ערך גדול לקיום המצוות שלו, אפילו מן ההיבט הלאומי בלבד. היבט זה איננו תוספת חיבה בלבד, אלא חלק מהותי מגופה של התורה, ובוודאי יש לעודד אותו בכל דרך. כל זה בנוגע למצוות, אבל בנוגע לעבירות, כאן אין מקום לפקפק, וכפי שנתבאר לעיל. חוסר הידיעה או האמונה עשויים להיות סיבה להחשיב את העושה כשוגג או כמתעסק, משום שחלק מתנאי החיוב בעונשים הוא מודעות שלמה למלוא תוקפו של האיסור. אולם מבחינה מהותית, מעשי העבירות של החילוני הם בעלי ערך הלכתי ואסור להכשילו, והקביעה "ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא" (סנהדרין מד, א), מטילה עליו חובות ממש כשם שהיא מעניקה לו זכויות. ו"אסא דקאי ביני חילפי, אסא שמיה ואסא קרו ליה" (שם), בין כשהוא נותן ריחו, בין כשהוא נותן חוהו.



29. למשל, פשוט שחילוני אינו יכול לכתוב תפילין, מפני שאף שהוא כתינוק שנשבה, סוף סוף אין הוא בקשירה.

30. מתוך כך נראה שדברי הרמב"ם בהלכות מלכים ח, יא, שהעושה מצוות מתוך הכרע דעתו אינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמים, מתייחסים לגויים בלבד, אך לא ליהודים, ולכן הזכיר אפשרות כזו רק לגבי שבע מצוות בני נח.

31. עיי משנה ברורה סי' תקפט ס"ק ז; סי' ס"ק י.