

כסליו תשס"ה

**היתר 'משום איבה' ודמותו של הנוכרי  
לאור פסיקתו של  
הרב משה פיינשטיין**

עבודת גמר במסגרת לימודי התואר השני

החוג למחשבת ישראל

הפקולטה למדעי הרוח

מגיש: אליעזר רייף

האוניברסיטה העברית, הר הצופים, ירושלים

כסליו תשס"ה

**היתר 'משום איבה' ודמותו של הנוכרי  
לאור פסיקתו של  
הרב משה פיינשטיין**

עבודת גמר במסגרת לימודי התואר השני  
החוג למחשבת ישראל  
הפקולטה למדעי הרוח

מגיש: אליעזר רייף  
האוניברסיטה העברית, הר הצופים, ירושלים  
בהנחית פרופסור אביעזר רביצקי

**שלמי תודה**

**לפרופסור אביעזר רביצקי  
שהיה לי למורה דרך בשבילי האקדמיה  
וסייע במאור פנים ובנפש חפצה.**

## תוכן העניינים

מבוא

הקדמה

ביוגרפיה

פרק ראשון : היתר איבה - היסטוריה הלכתית

חלק א : המקורות התלמודיים וספרות הראשונים

חלק ב : הטיפול בנוכרי בשבת – היתרו של "החתם סופר"

פרק שני : היתר איבה בפסקי הרב משה פיינשטיין

חלק א : הטיפול בנוכרי בשבת

חלק ב : היתר איבה ודמות הנוכרי.

פרק שלישי : בין הלכה ואידיאולוגיה

חלק א : מקורות ההשפעה

חלק ב : מדיניות הלכתית

אחרית דבר

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

## מבוא

הרב משה פיינשטיין<sup>1</sup> (להלן: רמפ) הוא הפוסק המרכזי של יהדות ארצות הברית באמצעותה של המאה העשרים, ומחשובי הפוסקים של תקופה זו. פסיקותיו, המקובלות על הזרמים הדתיים השונים, נחשבות לאבני יסוד ולסוללות דרך בבעיות ההלכתיות החדשות שעלו כתוצאה מההתפתחויות הטכנולוגיות והחברתיות של התקופה. עבודה זו מבקשת לפתוח צוהר לעמדותיו באחד התחומים ההלכתיים הטעונים - יחסי יהודים ונוכרים.

את התשתית לדיון מחקרי מקיף בתחום זה הניח י' כץ במחקריו<sup>2</sup>. דיוניו בוחנים את התחום בכללותו בדגש על המימד ההיסטורי – סוציאלי וזיקתו למערכת ההלכתית. אלו מקיפים את תקופת ימי הביניים ואת המאות הט"ז – והי"ח. השינויים החברתיים והפוליטיים של "העת החדשה" והמציאות המודרנית, מסמנים את תחילתו של שינוי משמעותי במערכת זו. משמעותו של השינוי הלכה ונתבררה בד בבד להתגבשותו של המשטר הדמוקרטי הליברלי<sup>3</sup> במאה העשרים. במישור החברתי מתבלטת תקופה זו בהעמדת זכויות האדם<sup>4</sup> כציר המרכזי, והדגשתם של ערכי כבוד האדם, החרות, השוויון והצדק. התפתחויות חברתיות אלו ולו במישור הדקלרטיבי והמשפטי, היטו את מערכת היחסים ההיסטורית בין יהודים ונוכרים מיחסי עוינות והפליה, לכוון השוויוני.

תמורות חברתיות אלו הביאו לדיון הלכתי מחודש בדפוסי היחסים בין יהודים ונוכרים. דיונים אלו משקפים את פרשנותה של המערכת ההלכתית לשינויים ההיסטוריים. אחד מתחומי הדיון ההלכתיים הרגישים ביותר הוא ההלכות הדתיות היוצרות יחס מפלה הפוגע בנוכרי. הלכות אלו מהוות נקודת קיצון ריאלית ואתית של היחס כלפי הנוכרי. הדיון בהלכות אלו מופיע כבר בתקופת התלמוד ו"הראשונים", אולם על רקע המציאות החברתית החדשה מתחדש הדיון גם בתחום זה המצריך מבט רחב ופתרונות חדשים ומקיפים. ככלל ניתן לומר שהמאפיין הבולט של הדיונים

<sup>1</sup> למיעוט ידיעתנו עד כה לא נכתבה מונוגרפיה מחקרית כוללת על דמותו.

<sup>2</sup> ראה: יעקב כץ בספריו: בין יהודים לגויים, ירושלים תשל"ז, (להלן: בין); מסורת ומשבר, ירושלים תשמ"ו, (להלן: מסורת). לדיונים נוספים בתחום, ראה: ישראל מ' תא שמע, הלכה מנהג ומציאות, ירושלים תשנ"ו, מבואו ופרקים א, ח, יד, (להלן: הלכה). לדיון מסכם מפורט בהגותו היחודית של הרב מנחם המאירי, ראה: משה הלברטל, בין תורה לחכמה, ירושלים תשס"א, פרק שלישי, עמ' 80, וביבליוגרפיה בהערות 4,5 לפרק זה, (להלן: הלברטל).

<sup>3</sup> הגדרת שני מושגים אלו והיחס ביניהם טעונה מחלוקות ופרשנויות שונות. ראה לדוגמה: י' לוריא וח' מרנץ (עורכים), בנככי הדמוקרטיה, באר שבע תשנ"א. בעבודתנו אנו משתמשים במושגים במינוח פשוטני כולל, על בסיס התכונה היסודית המקובלת לתאור המשטר הדמוקרטי - אפשרות של חילופי שלטון תקינים, על הגדרה זו, ראה: שמואל נ' איזנשטדט, יסודות הדמוקרטיה המודרנית ואתגריה, עמיחי ברהולץ (עורך), דרך ארץ דת ומדינה, ירושלים תשס"ב, עמ' 109.

<sup>4</sup> סיכום תמציתי, ראה: רות גביזון, זכויות האדם והדמוקרטיה, ברהולץ (עורך), דרך ארץ דת ומדינה, ירושלים תשס"ב, עמ' 97.

ההלכתיים לאורך התקופות השונות בבעיה זו הוא המגמה ל"מזעור נזקים" ומיתון המתחים ביחסי יהודים ונוכרים. המושג ההלכתי הבולט המופיע בבסיס דיונים אלו והמשקף מגמה זו הוא "משום איבה"<sup>5</sup>. במסגרת הדיונים ההלכתיים מתרחב מושג זה מעבר לתחומי ההלכתי המקורי, והופך להיות פרמטר עקרוני לשקילת מערכת היחסים בין יהודים לנוכרים, ובכך הוא הופך למושא לדיון בפני עצמו.

עבודתנו מבקשת לשרטט ולבחון את עמדתו של רמפ באשר ליחסי יהודים ונוכרים ולדמות הנוכרי, לאור דיוני ההלכתיים בתחום ההלכות המפלות והתייחסויותיו ל"חשש איבה"<sup>6</sup>, תוך מתן דגש על היחס בין הלכה ואידיאולוגיה. אלו מופיעים בתשובותיו ההלכתיות השונות מתקופות שונות ולשואלים שונים שקובצו בסדרת הספרים המכונה 'ספר) אגרות משה'<sup>7</sup>.

הבחירה ברמפ נובעת מכמה סיבות. ראשית, מעמדו האוטוריטטיבי והיקף השפעתו. רמפ הוא מהפוסקים האורתודוקסים המרכזיים של המאה העשרים, והתייחסויותיו משמשות אבן יסוד לשאר הפוסקים בתקופה זו. אך החשיבות של הדיון דווקא בעמדתו נובעת גם על רקע דרכי פסיקתו הייחודיים והביוגרפיה האישית שלו. אלו מבליטים את דרכי התמודדותה של ההנהגה הרבנית עם השינויים החברתיים של התקופה המודרנית, הנוגעים לתחום של יחסי יהודים ונוכרים. בתוככי המעגל הרבני רמפ מוכר כפוסק עצמאי ומקורי, הסולל דרכים חדשות מתוך מודעות גבוהה לשינויים החברתיים והטכנולוגיים. בשל כך הדיון בעמדותיו של פוסק חדשני ומקורי מבליט את המתח בין מסורת וחידוש. תולדות חייו מבליטות את משמעותה של הדמוקרטיה הליברלית. רמפ נולד ברוסיה הלבנה ופעל שם בתחילת דרכו בצל השלטון הקומוניסטי תחת רדיפות והצרת צעדי היהודים. משם היגר לאמריקה שהיא המייצגת הדומיננטית של המשטר הדמוקרטי הליברלי במאה העשרים. שני משטרים קוטביים אלו מחדדים ומדגישים שני דגמים אלטרנטיביים לדפוסי היחסים של נוכרים ויהודים ומבליטים את השינוי של ה"עת המודרנית".

<sup>5</sup> מינוח זה משמש הן במסגרת מערכת היחסים החברתית הפנים יהודית, והן במסגרת מערכת היחסים בין יהודים לסביבתם הנוכרית. עבודתנו תעסוק במינוח זה אך ורק בשימוש שלו בתחום היחסים בין יהודים ונוכרים. לצורך עבודתנו די לנמק הבחנה זו בנקודת המבט הפנים הלכתית שהיא נקודת המבט של עבודתנו, שכן הפוסקים והפרשנים עצמם אינם מקשרים בין שני התחומים. כינויים מקבילים נוספים הם "חשש איבה" או "היתר איבה". לסיכום הלכתי תמציתי, ראה: אנציקלופדיה תלמודית, ירושלים תשל"ג, ערך "איבה", כרך א, עמ' תצב. מושג נוסף משיק הוא "דרכי שלום", על היחס בין שני המושגים הרחבנו להלן בפתיחת הפרק ראשון.

<sup>6</sup> לנוחיות הכתיבה מכאן ואילך נשתמש במינוח "חשש איבה" ללא סימוני מרכאות.

<sup>7</sup> כל ההפניות בעבודתנו הן לפסקיו בסדרת ספריו – אגרות משה (תשי"ט - תשמ"ה). הכרכים השונים מסומנים בחלוקת משנה מדורגת לפי ארבעת חלקי השולחן ערוך. הפניותינו תהיינה בהתאמה לשתי החלוקות, ללא ציון שם הספר, כבדוגמה הבאה: אורח חיים, חלק ?, סימן ?, כרך ?, עמ' ?.

נמצא, הנושא ההלכתי של העבודה מבחינת הגדרתו הוא ההלכות המפלות וחשש איבה בין יהודים לנוכרים בפסקי רמפ. מבחינת ענינה עוסקת העבודה בהשקפתו של רמפ על מערכת היחסים בין יהודים ונוכרים ובדמות הנוכרי, כפי שהם משתקפים מבעד לדיוניו ההלכתיים בתחום זה.

## הקדמה

### רקע כללי

בחייהם בגלות היו היהודים מיעוט דתי ולאומי החי בקרב אוכלוסיית הרוב הנוכרית. שתי מגמות מרכזיות הנחו את אורחות החיים היהודיים: האחת, מאמץ מתמיד לשמור על קיומו הפיזי של העם. השנייה, שמירה על הזהות החברתית – דתית של העם. אלו הושפעו הן מגורמים פנים יהודיים כגון, המסורת התרבותית והדתית של העם המגדירה אותו כישות נבדלת, והן מדרך התייחסותה של החברה הנוכרית כלפי החברה היהודית.<sup>8</sup> ככלל, מבחינת תודעתם העצמית ניתן לומר שהיהודים הגדירו את עצמם כמיעוט המצוי תחת חברה עוינת, אבל תלוי בה ונוקק לתמיכתה. בד בבד משמשת המערכת ההלכתית כאחד הצירים המרכזיים בהסדרת דרכי הזיקה לנוכרים, המנסה לשמור על שיווי המשקל בין שתי המגמות.

מבחינת המערכת ההלכתית ניתן לאפיין שלושה<sup>9</sup> תחומים מרכזיים הנוגעים ליחס לנוכרים. מאפיינם הוא מגמת היבדלות דתית וחברתית<sup>10</sup> - תרבותית<sup>11</sup> של הקהילה היהודית הדתית מהחברה הנוכרית: הראשון, איסורי מסחר הקשורים לפולחן הדתי של הנוכרים. השני, זכויות וחובות משפטיות של נוכרים שאינן קשורות במגע עקיף עם הפולחן, אלא נוגעות למעמדו המשפטי והאישי של הנוכרי. השלישי, הרחקות הקשורות לאיסורי חיתון. אחת המשמעויות והתוצאות המרכזיות של הגבלות אלו בעיקר בתחום הזכויות והחובות המשפטיות היא הוצרותו של יחס מפלה כלפי הנוכרי, המבטא את מעמדו האישי והמשפטי הנחות בעיני היהודי. במישור הריאלי עלול יחס זה לגרור תגובות עוינות מידי הנוכרים, שעלולות לסכן במידה מועטת או מרובה את היהודי כפרט וכקולקטיב.

על רקע מתח זה מופיע המינוח ההלכתי חשש איבה המקפל משמעות משפטית וריאלית כאחת. (נקדים ונדגיש כבר כאן שאין מדובר במינוח המוכר - "פיקוח נפש" ודי בטרמינולוגיה השונה כדי להורות על כך, כך גם הספרות ההלכתית מבחינה ביניהם<sup>12</sup>). במשמעותו הריאלית הוא מבטא את החשש של היהודי מפני הוצרותן של תגובות עוינות של הנוכרים כלפיו. בהוראתו המשפטית המקורית (- התלמודית) זהו נימוק הלכתי המשמש כתנאי מגביל לישומן של חלק מההלכות

<sup>8</sup> לניתוח תמציתי, ראה: אביעזר רביצקי, חירות על הלוחות, תל אביב תשנ"ט, עמ' 128, עמ' 313 הערה 58.

<sup>9</sup> חלוקה זו שאובה מהלברטל, עמ' 82.

<sup>10</sup> הסיבה לכך מכיון שעד "העת החדשה" לא התפתח תחום סוציאלי ניטראלי בין היהודים, ראה: בין, עמ' 52.

<sup>11</sup> הדגשתנו זו נועדה להוציא את התחום הכלכלי בו מערכת היחסים מורכבת הרבה יותר ונתייחדו לה מחקרים רבים.

<sup>12</sup> ראה להלן בפתחה לפרק הראשון.

המפלול את הנוכרי לרעה. כלומר חשש איבה הריאלי הופך להיתר "משום איבה"<sup>13</sup> במישור הפורמלי. " כץ תיאר את מגמתו העקרונית של ההיתר כהסדרת דרכי המגע בין יהודים לנוכרים על שכנות טובה שמגמתה עניינית תכליתית<sup>14</sup>. ברם, כפי שננסה להראות בהמשך, ניסוח כוללני זה איננו ממצה את תהליך ההתפתחות המורכב של ההיתר במסגרת הספרות ההלכתית. את הדיון בהיתר ניתן לבחון גם מההיבט האידיאולוגי והערכי, שכן מערכות האיסורים עליהן הוא חל מכוננות לא רק יחס בדלני אלא מפלה ( - לשון זו בה נקטנו הינה תיאורית<sup>15</sup>), וכן משקפות את מעמדו האישי והמשפטי של הנוכרי, ואת אופן יחסה הריאלי והערכי של החברה היהודית לחברה הנוכרית. בספרות המחקרית מתקשר הדיון בנושא זה לשאלת ה'סובלנות הדתית'<sup>16</sup>. הדיון המחקרי הנרחב בפסיקתו והגותו של הרב מנחם המאירי<sup>17</sup> הוא דוגמה בולטת לכך. ראוי לציון בתחום זה היא ההלכה החמורה הנוגעת לטיפול רפואי בנוכרי המעוררת בעיה ערכית עמוקה. זו הודגשה הן בספרות המחקרית<sup>18</sup>, והן בדיונים רבים בספרות ההלכה החותרים להצעת פרשנויות ופתרונות בעלי מגמה סובלנית<sup>19</sup>.

לצד הדיון במערכת האיסורים עצמה ניתן לבחון שאלה זו מבעד לשימוש בהיתר איבה. היתר זה מעמיד את העיונות של הנוכרי כפרמטר המרכזי. זהו פרמטר המביע את הפריזמה דרכה רואה היהודי את יחסו של הנוכרי אליו, וגוזר ממנה את יחסו שלו. נקודת מבט זו איננה עוסקת רק במצב הנתון, אלא גם ובעיקר בהתפתחויות העתידיות. כלומר, לפנינו שאלה שיפוטית שבה דומיננטית הפרשנות הסובייקטיבית באשר לסיטואציות העתידיות. זו תלויה, מעצם טיבה, במשתנים רבים ובכללם השפיטה הערכית של דמות הנוכרי – כגון: מידת האמון בו, הציפיות ממנו וכיוצא באלו. פרשנות זו ככל פרשנות היא תולדת גורמים רבים, כגון: נסיבות היסטוריות, הקשרים חברתיים ותרבותיים ודתיים, הביוגרפיה האישית ועוד. מבחינה זו ניתן לראות בדיון ההלכתי בשאלת איבה מבע של המשנה האידיאולוגית של הפוסק ביחס לנוכרי.

השקה זו בין שני מימדים אלו ההלכתי והאידיאולוגי היא שעומדת במוקד עבודתנו.

## המתודה

<sup>13</sup> לנוחיות הכתיבה מכאן ואילך נשתמש במינוח היתר איבה ללא סימוני מרכאות.

<sup>14</sup> ראה: מסורת, עמ' 33.

<sup>15</sup> הדגשתנו נובעת ממאמצינו להימנע עד כמה שניתן, לחומר הנושא, מלערב את דעתנו הסובייקטיבית.

<sup>16</sup> ראה: אביעזר רביצקי, חירות על הלוחות, תל אביב תשנ"ט, עמ' 134.

<sup>17</sup> לדיון נרחב וממצה וסיכום העמדות המחקריות, ראה: הלברטל, פרק שלישי, והפניותו הביבליוגרפיות שם.

<sup>18</sup> יחזקאל כהן, היחס אל הנוכרי בהלכה ובמצואות בתקופת התנאים - חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ה, עמ' 254-263, (להלן: כהן).

<sup>19</sup> לחומר הנושא, ציינו להלן הערות 120, 36 למקורות הלכתיים רבים, המציעים גישה ערכית סובלנית בתחום זה.

עבודתנו עומדת בפני שתי בעיות. הראשונה, קשורה למגבלה הפורמלית של היקף העבודה. זו גרמה להתמקדות בהיבט אחד של יחסי יהודים ונוכרים במשנת רמפ. הדיון בתחום אחד באופן נרחב ושיטתי<sup>20</sup> אמנם מדגיש את העיקרון הכללי דרך תרגומו הקונקרטי, אבל מאידך מסתכן בראיה מצומצמת המתעלמת מההקשר הרחב<sup>21</sup>. משום כך נקטנו בזהירות פרשנית והצגנו חלופות אפשריות שונות, בעיקר, לאורך הפרקים השני והשלישי. הקושי השני נעוץ במימד הקונספטואלי של עבודתנו, החיבור שבין הלכה ומטא-הלכה<sup>22</sup> והחתימה להשקה בין הלכה ואידיאולוגיה. הבעיה העומדת לפתחנו היא החשש מפני העמסת יתר פרשנית על גבי הדיון ההלכתי<sup>23</sup>, ובייחוד אצל פוסק הממעט בחשיפה מפורשת של ההיבט האידיאולוגי. לשם כך נקטנו במתודה משולבת. אימצנו את שיטת הניתוח האינדוקטיבי<sup>24</sup> הפותחת בטקסט ההלכתי. לכך צירפנו את העיקרון אותו כינה סולוביצ'יק "זוית הסטייה"<sup>25</sup>, בתמצית: חיפוש אחר סטייה מקו המחשבה האופייני. "סטייה" זו נבחנה על שני צירים הכרונולוגי והסינכרוני ולפיה חילקנו את הפרקים בעבודתנו. הפרק הראשון בנוי על הציר הכרונולוגי. הפרק עוסק בדיונים ההלכתיים בהיתר במקורות התלמודיים והפרשניים, ובציון שלבי מפתח של ההתפתחות ההלכתית שלו. לדיון זה חשיבות יתרה על רקע המתודה ההלכתית של רמפ. הוא מבחין באופן ברור בין המקורות התלמודיים ופירושי הראשונים שהם המקורות העיקריים של דיוניו, לבין דיוני האחרונים בהם הוא ממעט לדון<sup>26</sup>. משום כך דווקא הדיון במקורות הראשוניים מדגיש את עמדתו הייחודית. הפרק השני עוסק בעמדתו של רמפ. על מנת להדגיש את תפישתו הייחודית נקטנו במתודה של עיון משווה להוגים בני זמנו. עם זאת, ההשוואה מהווה כלי עזר פרשני, אך איננה מתיימרת לדיון נרחב ומהותי בדעות אלו, שכן נושאנו המוגדר הוא עמדת רמפ. הפרק השלישי עוסק בפרשנות לאידיאולוגיה המשתקפת מדיוניו של רמפ - מקורות ההשפעה ומגמותיה.

<sup>20</sup> על דרך ניתוח זו, ראה: חיים סולוביצ'יק, יינם, תל אביב תשס"ג, הקדמה, (להלן: יינם).

<sup>21</sup> מחקריו של פרופסור יעקב כץ בתחום זה (ראה לעיל הערה 2) משקפים את דרך הראיה הכוללת.

<sup>22</sup> לניתוח מושגי, ראה: אליעזר גולדמן, מחקרים ועיונים - הגות יהודית בעבר ובהווה (עורכים: דני סטטמן אבי שגיא), ירושלים תשנ"ו, מבוא, עמ' 13; יונה בן ששון, הגות והלכה, ירושלים תשכ"ח, פתיחה.

<sup>23</sup> על קושי זה, ראה: בנימין בראון, החזון איש - הלכה אמונה וחברה בפסקיו הבולטים בארץ ישראל, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, תשס"ג, עמ' 15, (להלן: בראון).

<sup>24</sup> ראה: צבי זוהר ואבי שגיא, מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכתית, תל אביב 2000, מבוא; זוהר צבי ואברהם שגיא, גיור וזהות יהודית, ירושלים תשנ"ה, מבוא.

<sup>25</sup> ראה: חיים סולוביצ'יק, נטועים, ט (תשס"ב), עמ' 30-29; יינם, עמ' 10-9.

<sup>26</sup> ראה: אורח חיים, חלק א, סימן נא, כרך א, עמ' קיד; יורה דעה, חלק א, סימן כז, כרך ב, עמ' מה.

## ביוגרפיה<sup>27</sup>

הרב משה פיינשטיין, נולד ב – ז' באדר תרנ"ה (1895) בעיירה אוזדה שליד מינסק אשר בביילורוסיה. בצעירותו למד בישיבת 'עץ החיים' בסלוצק. בשנת 1914 שב לעיר הולדתו, ובן עשרים קיבל את משרת הרבנות הראשונה בעיר הולדתו. בשנת 1920 עבר לשמש כרבה של העיר ליובאן שם שהה בצל המשטר הקומוניסטי<sup>28</sup> עד אלול שנת תרצ"ו (1936). כבר בתקופה זו הוא נהיה לאחד המשיבים הגדולים במזרח אירופה ומתכתב עם גדולי הדור<sup>29</sup>. בשלהי שנת 1936 הוא מתחיל עם משפחתו הקרובה את הגירתו למערב, ובחודש שבט תרצ"ז (1937) מגיע לניו – יורק שבארצות הברית. (שארית משפחתו שנשארה ברוסיה נספית בתקופת השואה). זמן קצר לאחר הגעתו הוזמן לכהן כראש הישיבה במתיבתא "תפארת ירושלים" באיסטסייד התחתון של ניו – יורק, במשרה זו החזיק עד יום מותו. במהלך תקופה זו נהיה לפוסק המרכזי של יהדות אמריקה. בשנת תשכ"ג (1963) הוכתר באופן רשמי למנהיגה התורני של היהדות האורתודוקסית החרדית של יהדות ארצות הברית, כשהוא מתמנה לראש ההנהגה של אגודת ישראל ונהיה לנשיא "אגודת הרבנים" – UNION OF ORTHODOX RABBIS, לראש "מועצת גדולי התורה", וליושב ראש נשיאות "אגודת ישראל". נפטר ב"ג אדר ב תשמ"ו (1986), ונקבר בירושלים.

ספריו שהוצאו על ידו בחייו כוללים: ספרי חידושים על הש"ס הנקראים בשם 'דברות משה', ושמונת כרכי 'אגרות משה' – בהם מקובצים אלפי תשובות הלכתיות<sup>30</sup>. בנוסף, הערות פרשניות ודרשות על התורה - 'דרש משה', ועוד קונטרסים ומאמרים שונים. בספרי השו"ת ניכרת לעין התמצאותו בענייני ה'מודרנה' בתחומי החברה, הכלכלה, מדע, טכנולוגיה ורפואה. את העיקרון של פסיקתו ניסח בהקדמתו לכרך הראשון של 'אגרות משה'<sup>31</sup>:

האמת להוראה – כפי שנראה להחכם אחרי שעין כראוי לברר הלכה בש"ס ובפוסקים כפי כוחו בכובד ראש וביראה מהשי"ת ונראה לו שכן הוא פסק הדין הוא האמת להוראה ומחוייב להורות כן אף אם בעצם גליא כלפי שמיא שאינו כן

<sup>27</sup> הביוגרפיה מלוקטת מתולדות חייו, בעיקר: שבתי אברהם הכהן רפפורט (עורך), אגרות משה, ירושלים תשנ"ו, כרך ח, הקדמה, עמ' 5 ואילך; וכן, שמעון פינקלמן ונתן שרמן, רבי משה פיינשטיין, ירושלים 1987.

<sup>28</sup> ראה: אורח חיים, חלק א, סימן קכ"ו, כרך א, עמ' רו.

<sup>29</sup> חלק מתשובותיו מתקופה זו כלולים בספרו אגרות משה.

<sup>30</sup> שבעת הכרכים הראשונים יצאו לאור על ידו בחייו, והשמיני לאחר מותו על ידי נכדיו.

<sup>31</sup> השווה: אורח חיים, חלק א, סימן קט, כרך א, עמ' קעג; אבן העזר, חלק ד, סימן יח, כרך ז, עמ' לח.

הפירוש... מאחר שלו נראה הפירוש כמו שפסק ולא היה סתירה לדבריו, ויקבל

שכר על הוראתו אף שהאמת אינו כפירוש.

פסיקתו מתאפיינת בעיון אישי עצמאי, מקוריות, ענווה ותקיפות.

## פרק א – היסטוריה הלכתית

### חלק ראשון - המקורות התלמודיים וספרות הראשונים

חשש איבה נזכר ארבע פעמים בתלמוד הבבלי ביחס לשלושה עניינים, ומתייחד לדיוני האמוראים. קודם שנדון בהיתר עצמו עלינו לדון בשאלת היחס בין הנימוק משום איבה, לשני מושגים בעלי מינוח אטימולוגי שונה, אבל בעלי קונוטציה דומה: הראשון, "חשש פיקוח נפש". השני, "דרכי שלום". הבחנה זו נדרשת כמצע לקביעת הסוגיות התלמודיות בהן עלינו לדון.

החלוקה בין חשש איבה לחשש פיקוח נפש בולטת ופשוטה. במישור הפורמלי חשש פיקוח נפש הוא מדין תורה ומתיר גם איסורי תורה<sup>32</sup>, לעומתו חשש איבה הוא מדרבנן ונוגע לאיסורי דרבנן<sup>33</sup>. במישור הריאלי פיקוח נפש עוסק ברמת סכנה גבוהה, בעוד שחשש איבה עוסק ברמת סיכון נמוכה. המשמעות של שוני זה ברורה מבחינת המדיניות ההלכתית. ישומם של היתרים מהנימוק של חשש פיקוח נפש רחב ומבטא מגמה ערכית. לעומתו, כפי שנראה בהמשך, ישומו של חשש איבה מצומצם ומבטא מגמה פונקציונלית.

לעומת הבדלים ברורים אלו, בדיון ביחס בין הנימוק חשש איבה לנימוק "מפני דרכי שלום" קיימות גישות שונות. בספרות המחקרית מתבלטות שתי עמדות עקרוניות. הראשונה, מבחינה בין המשמעויות של שני הביטויים. עמדה זו מופיעה אצל ח.ז. ריינס<sup>34</sup> וז' פלק<sup>35</sup>; וכן בחלק מהספרות הרבנית<sup>36</sup> בדור האחרון. לדעתם, הנימוק משום איבה מביע חשש פרגמטי מפגיעה ביחסי יהודים ונוכרים העלולה לסכן את החברה היהודית. לעומת זאת, הנימוק "מפני דרכי שלום" מעוגן בתפיסה דתית בעלת שיקולים אתיים מהותיים המיוסדת על חובה מוסרית אוניברסלית.

<sup>32</sup> לסיכום, ראה: אברהם שטינברג, אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ירושלים תשנ"ו, ערך "פיקוח נפש", כרך ה, עמ' 395.

<sup>33</sup> להבחנה ברורה זו, ראה: הרב יעקב ורהפטיג, לא תחנם ומשמעותו בימנו, תחומין, ב (תשמ"א), עמ' 199, הערה 157 – הערת העורך, (להלן: ורהפטיג).

<sup>34</sup> ראה: ח. ז. ריינס, על יחס היהודים לנוכרים, סורא, ד (תשכ"ד), עמ' 220.

<sup>35</sup> ראה: ז' פלק, מהלכים, ב (תשכ"ט), עמ' 12; להפניות נוספות, ראה: כהן, עמ' 282.

<sup>36</sup> ראה: הרב חיים דוד הלוי, דרכי שלום ביחסים שבין יהודים לשאינם יהודים, עמיחי ברהולץ (עורך), דרך ארץ דת ומדינה, ירושלים תשס"ב, עמ' 147; הרב איסר יהודה אונטרמן, דרכי שלום והגדרתם, מורשה, א (תשל"א), עמ' 10-5. לניתוח מגמה זו, ראה: יוסף אחיטוב, על תנאים להפנמת ערכים דמוקרטיים אצל פוסקי הלכה מחוגי הציונות הדתית, אבי שגיא, דודי שוורץ, ידידיה צ' שטרן (עורכים), יהדות פנים וחוף: דיאלוג בין עולמות, ירושלים תש"ס, עמ' 93; וכן שם, צבי זוהר, ערכים פוליטיים אוניברסליים וציונות דתית – קוים למשנתו של הרב חיים דוד הלוי, עמ' 111; משה הלינגר, מודרנה הלכה ודמוקרטיה, עמיחי ברהולץ (עורך), מסע אל ההלכה, תל אביב 2003, עמ' 369.

הביקורת המרכזית השיטתית על עמדה זו מופיעה אצל יחזקאל כהן<sup>37</sup>. במחקרו הוא מראה שהנימוק "משום דרכי שלום" מבטא נימוקים פרגמטיים<sup>38</sup>. ביקורתו מתבססת הן על בחינה שיטתית של המקרים המופיעים במשנה ובדיונים התלמודיים, ובייחוד על השוואה להופעתם של נימוקים אלו במסגרת מערכות יחסים פנים יהודיות. את העמדה השניה מייצגים יחזקאל כהן<sup>39</sup>, אליעזר בוגרד<sup>40</sup> ומנחם אלון<sup>41</sup>. זו טוענת שאין הבדלי משמעות, אלא שוני טרמינולוגי הנובע מהבדלי תקופות. שני הראשונים במחקריהם העוסקים בעיקר בהיבט ההיסטורי - סוציאלי הראו על חלוקה ברורה בין התקופה התנאית בה מופיע בעיקר הנימוק "משום דרכי שלום", לתקופה האמוראית שבה מופיע, בעיקר<sup>42</sup>, הנימוק משום איבה.

אכן, ההבחנה בין התקופות השונות בולטת, כך גם הטענה כי לשני הנימוקים מגמה פרגמטית<sup>43</sup> ולא אתית. עם זאת נראה שניתן להציע פרשנות נוספת. לטענתנו, לכל הפחות<sup>44</sup>, במסגרת המערכת בין יהודים ונוכרים ישנם הבדלים מהותיים בין שני הנימוקים, הקשורים לכוחם המשפטי השונה ולתפקידם, המאפשרים להפריד את הדיון ביניהם.

כבר כהן מעיר על אפיון המייחד את התקנות "מפני דרכי שלום", לדבריו: "העיון בהלכות...מלמד שרובן אינן כרוכות בויתורים חמורים מצד היהודים"<sup>45</sup>. באופן ברור יותר ניסח זאת שוחטמן<sup>46</sup>: "התקנות "מפני דרכי שלום" בוודאי שלא באו להתיר איסורים כלשהם". אפיון זה הוא שאיפשר

<sup>37</sup> יחזקאל כהן, היחס אל הנוכרי בהלכה ובמצביאות בתקופת התנאים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ה, עמ' 282, (להלן: כהן).

<sup>38</sup> לדבריו (כהן עמ' 282), הגישה הראשונה נבעה, בעיקר, מטעמים אפולוגטיים. עמדה זו נתלתה, בעיקר, בדברי הרמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים ומלחמותיהם, י, יב; ובגישת הרב מנחם המאירי ( - ראה לעיל הערה 2).

<sup>39</sup> כהן, עמ' 284.

<sup>40</sup> ראה: אליעזר בוגרד, מפני דרכי שלום: עבודת מ"א, אוניברסיטת תל אביב, תשל"ז.

<sup>41</sup> ראה: מנחם אלון, הדין האמת והשלום והפשרה, מחקרי משפט, יד, 2 (תשנ"ח), עמ' 269.

<sup>42</sup> על חריגים ספורים, ראה: כהן, עמ' 285, הערה 250.

<sup>43</sup> ראה: חידושי הריטב"א, מגילה, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ו, דף ז ע"א, עמ' עה-עו, המזהה בין המגמות בהקשר שונה. פרשנותו של הרמב"ם במשנה תורה, הלכות מלכים י, יב היא ענין בפני עצמו ומשקפת את תפישתו שלו, אך לא את הנימוק הראשוני. בנוסף, יש להעיר שפרשנות זו אינה מתייחסת להלכות 'משום איבה'.

<sup>44</sup> ההשוואה במסגרות היחסים הפנים יהודיות היא מחוץ לתחום עבודתנו. ההנחה אותה מציע כהן שיש להשוות בין המינוחים המופיעים ביחסים פנים יהודיים ליחסים עם נוכרים אינה הכרחית, ובוודאי שכשלעצמה איננה יכולה להיות שיקול, שכן ניתן לטעון שהמינוח אמנם מתייחד לתקופה האמוראית, אבל מבחינת משמעותו ההלכתית הוא בעל משמעות שונה במסגרת מערכות יחסים שונות.

<sup>45</sup> ראה: כהן, עמ' 285.

<sup>46</sup> ראה: אליאב שוחטמן, יחסי יהודים עם נוכרים, מחניים, רבעון למחקר להגות ולתרבות יהודית, 1 (תשנ"ב), עמ' 52, (להלן: יחסי).

להרחיב את תחולתן ולקובען כנורמות ציבוריות אקטיביות<sup>47</sup>. אלו מתייחדות לתחומי גמילות חסד ומגמתן להביא ליחסי שכנות תקינים, על ידי יצירת נורמות המעניקות לנוכרי יחס של כבוד אנושי בסיסי. ביחס לנימוק זה אנו מסכימים עם מסקנתו של שוחטמן ולפיכך אנו פטורים מלעסוק בענין ובסוגיות הקשורות בו.

לעומת זאת, כפי שהראה בוגרד, הנימוק משום איבה מתאפיין כנימוק אמוראי להלכות תנאיות. מגמתו של הנימוק ברורה סיוג ההלכה התנאית. השאלה היא כיצד לפרש סיוג זה הן מההיבט ההיסטורי והן מנקודת המבט הפנים הלכתית. שוחטמן התמקד במבט ההלכתי<sup>48</sup>: "הדינים המיוסדים על הטעם של "משום איבה", שלכאורה יש בהם משום התרתם של איסורים מסוימים מדרבנן, משמעותן היא - לדעת רוב הפוסקים - שחז"ל עצמם הסכימו שבנסיבות שבהן עלולה להיווצר איבה, אין תחולה לאיסורים שקבעו". על מסקנה זו אנו חלוקים. לעניות דעתנו נראה שמההיבט ההיסטורי הנימוק המופיע כשיקול אמוראי משקף שלב מאוחר<sup>49</sup>, שנועד, על פי רוב, לשם הגבלתן של הלכות תנאיות מפלות. לשון אחר, מדובר בנימוק להיתר הלכתי<sup>50</sup>.

בנוסף, גם מנקודת המבט ההלכתית מסתבר שהשאלה לפרשן של הנימוק כרוכה בשאלת כוחו המשפטי. הנחת המוצא עליה אין חולק שמקור ההיתר הוא מדרבנן. ב'ראשונים' ישנן שתי גישות<sup>51</sup>: האחת, מרחיבה - בכוחו של ההיתר לדחות כל איסור של דרבנן<sup>52</sup>. השניה, מצמצמת<sup>53</sup> - מדובר בהיתר חלש שאפשרות ישומו מוגבלת, ובכוחו לדחות רק איסורי חכמים הנחשבים כאיסורים חלשים. בשיטת הרמב"ם<sup>54</sup> נחלקו הפרשנים<sup>55</sup> וכן בפסיקת השולחן ערוך<sup>56</sup>. נראה

<sup>47</sup> ראה: אלתר הילביץ, לביאור הסוגיא מפני דרכי שלום ביחס לגויים, סיני – ירחון לתורה ולמדעי היהדות, ק, א (תשמ"ז), עמ' שכח. אמנם דומה שהוא נוקט בעמדה מרחיבה מאוד שלא באה לידי ביטוי בספרות הפסיקה שהיא נקודת המבט של עבודתנו.

<sup>48</sup> ראה: יחסי, עמ' 66.

<sup>49</sup> אכן, בוגרד (עמ' 56) הציע שהטעם אינו מתיימר לייצג את הטעם המקורי, אך במחקרו לא התייחס למשמעות המשפטית ולתפקיד ההלכתי של הטעם.

<sup>50</sup> לדעה נוספת, ראה: ורהפטיג, הערה 157 – הערת העורך.

<sup>51</sup> ראה: אנציקלופדיה תלמודית, ירושלים תשל"ג, ערך 'איבה', כרך א, עמ' תצב.

<sup>52</sup> כך מפורש בתוספות רבינו אלחנן, עבודה זרה, הוסיאטין תרס"א - נדפס מחדש ירושלים תשמ"ה, דף כו ע"א, ד"ה "סבר", עמ' 56: "וליא הכא אלא איסורא דרבנן". כך מסיק הרב חיים בנבשת גם מדבריהם של נימוקי תלמידי רבינו יונה אותם מצא בכתב יד, ראה: שירי כנסת הגדולה, ירושלים תשל"ו, יורה דעה, סימן קנד, הגהות בית יוסף, דף כח ע"א.

<sup>53</sup> ראה: חידושי הריטב"א, עבודה זרה, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ב, דף ו ע"ב, ד"ה "לא אשקליה", עמ' טו; שם, דף כו ע"א, ד"ה "אולודי", עמ' קה.

<sup>54</sup> רמב"ם, משנה תורה, הלכות עבודה זרה י, ב; הלכות שבת ב, יב.

<sup>55</sup> ראה לדוגמה: נחום אליעזר רבינוביץ, משנה תורה עם פירוש יד פשוטה, ירושלים תש"נ, הלכות עבודה זרה י, ב. לבאור שונה, ראה: הרב משה סופר, שו"ת חתם סופר, ירושלים תשל"ב, חלק ה, השמטות, יורה דעה, סימן קצד.

ששוחטמן הושפע מהגישה המצמצמת<sup>57</sup>. מסתבר שכחלק מגישתה העקרונית היא נוקטת בעמדה פרשנית הרמוניסטית, החותרת לשלב את ההיתר האמוראי בהלכה התנאית המקורית, ובכך לצמצם את חידושו ולהגביל את עצמאותו וכוחו.

אפיונו של הנימוק משום איבה כהיתר הלכתי מסביר שתי תוצאות המייחדות את השימוש בו. במישור הישומי, כבר בסוגיות התלמודיות מודגשת מגמת ההגבלה באשר לשימוש בהיתר. ההיתר מתפרש כאישי וכקונקרטי בעימות נתון בין יהודי לנוכרי. בנוסף, בכל מקרה בו ניתן להפיס את דעתו של הנוכרי על ידי פרשנות ליחס המפלה כלפיו אין מזדקקים להיתר.

ראוי להעיר, למרות ההבחנה בין שני הנימוקים, לעיתים, הם נזכרים יחד, או מתחלפים בשיגרת לשון. אולם הטישטוש הוא אטימולוגי ולא עניני. כלומר, במסגרת הדיון ההלכתי המהותי נשמרת הבחנה ברורה. זו באה לידי ביטוי בהפרדה הברורה שאיננה מעתיקה מתחומים בהם מוזכר הנימוק "משום דרכי שלום" לתחומים בהם מוזכר היתר איבה. לכן, בדיונים הנוגעים לסיוג איסורי חכמים ידונו הסוגיות הקשורות דווקא לנימוק משום איבה. הסיבה לכך איננה רק בשל אופיו של הדיון ההלכתי שהוא קזואיסטי מטיבו, אלא בשל אופיו וכוחו הייחודי של נימוק זה, שיכול להוות בסיס לצימצום או להתרתם של איסורי דרבנן.

להלן נציע את הסוגיות התלמודיות העוסקות בחשש איבה כשדיונו מתמקד בנקודת המבט ההלכתית.

#### **א. פריקת משאו של גוי**

המקרה הראשון הוא חובת סיוע לפריקת משא של נוכרי מבהמתו של נוכרי. מקרה זה יוצא דופן משתי סיבות. ראשית, בתלמוד לא נתפרש האם הבעיה קשורה להתרת איסור ולא ברור האם יש כלל איסור. שנית, הדיון ההלכתי במקרה זה מועט. אפשר שהסיבה לכך היא עמימותו של המקרה, נדירותו או הדומיננטיות של המקרים התלמודיים האחרים וחומרתם שהטילה צל על מקרה זה. מאידך, חשיבותו של המקרה בהדגשתם של שניים ממאפייניו היסודיים של ההיתר - תכליתו הפרגמטית, ותחולתו כהיתר הנוגע ליחסים בין אישיים בסיטואציה קונקרטי ברורה. דין תורה שישראל הרואה בהמת חברו ישראל כורעת תחת משאה חייב לפרוק ממנה את משאה. התלמוד מביא ברייתא ממנה משתמע שכך הדין גם לגבי בהמת נוכרי.

<sup>56</sup> ראה לדוגמה: הרב ישראל מאיר הכהן, משנה ברורה, ירושלים תשנ"ו, סימן ש"ל, סעיף ב, סעיף קטן ח, ובבאור הלכה שם.

<sup>57</sup> ראה לדוגמה: יחסי, הערות 37,42 - שם הפנה בעיקר לריטב"א והאוחזים בשיטתו, קביעתו שזו דעת רוב הפוסקים איננה ברורה, למסקנה הפוכה, ראה: הרב אליעזר וולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר, ירושלים תשמ"ה, חלק ח, סימן טו - קונטרס משיבת נפש, פרק ו, אות ח, עמ' פו.

בבלי, בבא מציעא, דף לב עמוד ב :

בהמת (עובד כוכבים)<sup>58</sup> [גוי] [חייב לטפל]<sup>59</sup> כבהמת ישראל. אי אמרת צער בעלי חיים דאורייתא משום הכי מטפל בה כבהמת ישראל, אלא אי אמרת צער בעלי חיים לאו דאורייתא, אמאי (מטפל בה כבהמת ישראל)<sup>60</sup> [חייב]? - התם משום איבה.

כך נפסק ברמב"ם הלכות רוצח יג, ט: "בהמת הגוי ומשאו אינו חייב להטפל בהן, אלא משום איבה". וכן פסק בשולחן ערוך חושן משפט סימן רעב סעיף ט.

מהגמרא לא ברור מדוע צריך לנימוק משום איבה אם אין איסור<sup>61</sup>. גם בראשונים לא מופיע דיון בשאלה זו. יתכן שעל בסיס האיסורים בהם נדון להלן לסייע להצלת נוכרי או לרפאתו, או על בסיס האיסורים הממוניים כדוגמת השבת אבדה<sup>62</sup> לא הותר לפרוק בהמתם אילולא חשש איבה<sup>63</sup>. הרמב"ם כתב גוי על פי לשון הגמרא, אך לא ברור האם כוונתו לכל גוי או דווקא לעובדי עבודה זרה<sup>64</sup>. גם לשונו "אינו חייב אלא" עמומה. מדבריו משמע כאילו הנימוק משום איבה מטיל חיוב. אולם פרוש זה קשה גם מהגמרא לפיה לא ברור שיטתו חיוב<sup>65</sup>, ובעיקר ממקרים אחרים בהם מופיע הנימוק כהיתר נגד איסור מפורש, אך ודאי לא כחיוב. לחילופין אם "אינו חייב" לטפל בה כלל, אבל אין איסור לסייע, מדוע יש צורך בהדגשה שבחשש איבה יש לסייע.

<sup>58</sup> בפנים הצגנו את הנוסח המתוקן בסוגריים מרובעים כמקובל, ובדפוסים שינו מפני הצנזורה. ראה מקבילה: תוספתא, בבא מציעא, מהדורת שאול ליברמן, ניו יורק תשמ"ח, ב כז, עמ' 71, שורה 66; וכן: מכילתא משפטים, מהדורת חיים שאול האראוויטץ, ירושלים תש"ך, פרשה כ, עמ' 325, הערה 10.

<sup>59</sup> כך בכתבי היד, ראה: רפאל ראבינאוויטץ, דקדוקי סופרים, ירושלים תש"ך, בבא מציעא לב, ב, עמ' 94 אות צ.

<sup>60</sup> חלק מכתבי היד לא גרסו נוסח זה, ראה דקדוקי סופרים המצויין בהערה לעיל, אות ע.

<sup>61</sup> לדיון מפורט במהלך הסוגיה, ראה: בוגרד, עמ' 100, אמנם בדיוניו שם הוא התעלם משאלה זו.

<sup>62</sup> לגבי השבת אבדה, ראה: רמב"ם, משנה תורה, הלכות גולה ואבדה יא, ג: "...והמחזירה הרי זה עובר עברה מפני שהוא מחזיק ידי רשעי עולם". השיקול להתיר השבת אבדה לנוכרי המופיע בהמשך דבריו שם הוא מניעת חילול ה'. מכל מקום שמענו שגם סיוע ממוני יש בו צד איסור.

<sup>63</sup> אמנם, ראה: תוספתא כפשוטה, בבא מציעא, מהדורת שאול ליברמן, ניו – יורק תשמ"ח, עמ' 167, שורה 66, עמ' 168, שורה 82.

<sup>64</sup> לשון גוי בהלכות ב"משנה תורה" עמומה. יש הסוברים שבכל מקום לשון זו מכוונת דווקא לעובדי עבודה זרה, על סמך דבריו בהלכות איסורי ביאה יד, ז. אולם דבריו שם יכולים להתפרש כהמשך לתחילת ההלכה שם ובשייכות דווקא להלכות יין נסך. ראה: איגרות הרמב"ם, מהדורת יצחק שילת, ירושלים תשמ"ז, כרך א, עמ' ריג-ריד, הערת המהדיר לשורה 18; הלברטל, עמ' 83, הערה 8; יעקב בלידשטיין, למעמדו של גר תושב במשנת הרמב"ם, סיני - ירחון לתורה ולמדעי היהדות, קא (תשמ"ח), עמ' מד, הערה 2. אמנם כאן בהמשך הסוגיה מובאת ברייתא מפורשת העוסקת דווקא בעובדי עבודה זרה, אולם מאידך מורים אחרת דברי הרמב"ם המכלילים בהמשך אותו פרק בהלכה יד: "השונא שנאמר בתורה הוא מישראל, לא מאומות העולם".

<sup>65</sup> ראה: בוגרד, עמ' 102.

על כל פנים, כאמור, חשיבתו של מקרה זה בדגם הברור של הסיטואציה בה הוא עוסק – פריקת חמור, שהיא אישית וקונקרטי, ומהחשש הפרגמטי המשתקף מהמקרה.

### ב. איסור קבלת מתנה מנוכרי ביום אידו

מקרה זה קשור למכלול רחב של הלכות משנאיות הנוגעות לאיסור מסחר עם עובדי עבודה זרה ביום אידם, שמא ילכו ויודו לעבודה זרה שלהם, ולא יהיה היהודי הגורם לכך. במקור התלמודי נזכר חשש איבה דווקא לגבי מקרה מסוים והוא קבלת מתנה מעובדי עבודה זרה ביום אידו.

בבלי, עבודה זרה, דף ו עמוד ב (הוספנו תרגום חופשי באותיות מוקטנות בסוגריים):

ההוא מינאה (מין) דשדר ליה (ששלח לו) דינרא קיסרנאה (כסף) לרבי יהודה נשיאה ביום אידו, הוה יתיב (היה יושב) ריש לקיש קמיה (לפניו), אמר: היכי אעביד (איך אעשה)? אשקליה<sup>66</sup> (אקחו), אזיל (ילך) ומודה! לא אשקליה (לא אקחו), הויא ליה (תהיה לו) איבה! אמר ליה ריש לקיש: טול וזרוק אותו לבור בפניו. אמר: כל שכן דהויא ליה (שתהיה לו) איבה! כלאחר יד הוא דקאמינא (שאמרת) (שלא יבין שמדעת השלכתו וכיון שרואה שאבד ממך לא ישמח - רש"י).

כך פסק הרמב"ם בהלכות עבודה זרה ט, ב: "ל...גוי ששלח דרון לישראל ביום אידו - לא יקבלנו ממנו; ואם חשש לאיבה, נוטל בפניו ואינו נהנה בו<sup>67</sup>, עד שיודע לו שזה הגוי אינו עובד עבודה זרה ואינו מודה בה". כך גם נפסק בשולחן ערוך<sup>68</sup> יורה דעה סימן קמח סעיף ה: "ואם חושש לאיבה מקבלו, ויזרקנו בפניו לבור או למקום האבד, כלאחר יד<sup>69</sup>".

מהגמרא עולה שמדובר בהשהיית ההלכה התנאית של 'שמא ילך ויודה' מהטעם של חשש איבה<sup>70</sup>. יש לשים לב שהחשש מופיע דווקא ביחס לשליחת מתנות על ידי נוכרי שאיננה תלויה ביהודי, ולא קשורה ליחסים מסחריים. יתר על כן, אפילו בסיטואציה נתונה אם היהודי יכול להימנע מליטול את המתנה עליו להימנע. בנוסף, מדובר בחשש מוגדר בסיטואציה אישית נתונה, כבמקרה בגמרא שאם היהודי לא יטול את המתנה הוא עלול להינזק מן הנוכרי השולח, וכפי שכתב הרמב"ם "נוטל

<sup>66</sup> אמנם לנוסח אחר, השווה: ירושלמי, עבודה זרה, פרק א הלכה א; אבל הפוסקים הסתמכו על נוסח הבבלי ולכן הלכנו בעקבותיו.

<sup>67</sup> המקור לכך במקבילה בתלמוד הירושלמי, עבודה זרה, פרק א הלכה א.

<sup>68</sup> ראה נושאי כלים על דברי השולחן ערוך על אתר שלא פסק כדעת הרמב"ם במדויק, אך אין זה נוגע לענייננו.

<sup>69</sup> תוספת זו המשתמעת מהגמרא השמיטה הרמב"ם; וראה: ש"ך, שולחן ערוך, סימן קמח, סעיף ה.

<sup>70</sup> דוגמה נוספת להגבלת ההלכה התנאית, השווה: ירושלמי, דמאי, פרק ד הלכה ג. אמנם שם הנימוק הוא "משום דרכי שלום", אך מכיון שהמדובר בסוגיה ירושלמית, ובייחוד מכיון שהדין לא נפסק להלכה, לא נכנסנו לדיון במקרה זה.

בפניו", בין אם זה השולח עצמו או שלוחו. עוד זאת, מתקבל על הדעת שמדובר ביהודי ונוכרי המכירים זה את זה ויש ביניהם מערכת יחסים רציפה, ולא בפגישה אקראית, שאם לא כן לא היה הנוכרי שולח את המתנה, ולכן סביר שהנוכרי יעלב מהיהודי וקיים חשש איבה<sup>71</sup>.

מסקנות אלו דומות למסקנות מהמקור הקודם ומחזקות את הרושם שמדובר בהיתר אישי מוגבל כתוצאה מכורח הנסיבות.

ברם, כפי שהראו י' כץ<sup>72</sup> וי' תא שמע<sup>73</sup> כבר בראשית המאה האחת עשרה, בעקבות ההתפתחויות החברתיות באשכנז, מסתמן שלב חדש בהיתר המבטא מגמת הרחבה ברורה. בעלי התוספות משלבים את חשש איבה כשיקול נוסף בין נימוקים הלכתיים שונים, שמטרתם לצמצם את היקף איסור המסחר עם הנוכרים. מההיבט ההלכתי מתרחשים שני שינויים משמעותיים הקשורים זה בזה. הראשון, מהיתר הנוגע לפרט להיתר הנוגע למדיניות הציבורית. השני, מהיתר של דיעבד הקשור לסיטואציה קונקרטית לשיקול הלכתי הנוגע למכלול של סיטואציות תיאורטיות. כלומר, לפנינו שיקול להצדקת קיום חיי המסחר בזמנים האסורים, גם ללא ידיעה ודאית על איבה בין אישית ספציפית שעלולה להיגרם. משמעותם של שינויים אלו היא גם הרחבת הפרמטר ההלכתי של ההיתר שהוא מידת הסבירות לסכנה אפשרית.

עם זאת, יש לסייג את האמור. כפי שציין כץ ההסתמכות על נימוק מורחב זה נעשתה כחלק ממגמת ההצדקה של ההנהגה הרבנית<sup>74</sup> לנורמות שרווחו בחיי היהודים. בנוסף, הנימוק משמש כשיקול מצטרף ולא כשיקול העיקרי. לשון אחר, מסתבר שהשימוש בנימוק נושא, בעיקר, משמעות דקלרטיבית<sup>75</sup> ולא משמעות יישומית קונקרטית. השימוש בו משקף, בעיקר, מדיניות פרשנית החותרת למתן את חידושה ההלכתי על ידי שילובו במקור הסמכות. לשם כך צורף גם נימוק זה משום שהוא המופיע בגמרא בהקשר הישיר הקרוב. אם כנים דברינו נמצא שאין אפשרות להסיק מדוגמה זו שכבר בתקופת בעלי התוספות נעשתה טרנספורמציה קונסטרוקטיבית בהיתר. אמנם, כפי שנראה להלן בחלק השני של הפרק גם משמעות דקלרטיבית זו נתפשת בספרות ההלכה כמקור סמכותי להרחבת ההיתר.

<sup>71</sup> כך מפורש בירושלמי, עבודה זרה, פרק א הלכה א: "אבל בגוי המכירו מותר".

<sup>72</sup> ראה: בין, עמ' 40; יעקב כץ, סובלנות דתית בשיטתו של רבי מנחם המאירי בהלכה ובפילוסופיה, ציון, יח (תשי"ג), עמ' 15, (להלן: סובלנות).

<sup>73</sup> ראה: הלכה, עמ' 241.

<sup>74</sup> לפרשנות משמעותה של דרך זו בייחוד אצל בעלי התוספות דעות שונות במחקר, לסיכום ממצא, ראה: הלכה, עמ' 19-35.

<sup>75</sup> ראה: הלכה, עמ' 244. לכך רומזים גם דברי התוספות, עבודה זרה, דף ב ע"א, ד"ה "אסור": "...אבל לשאת ולתת עמהם דהיינו מקח וממכר, מאי איבה איכא, וכי לא יוכל ישראל לומר איני צריך עתה למכור ולקנות", וכך כתב במפורש הרב אליעזר ממיץ, ספר יראים, הוצאת וילנא, דף קכ"ט ע"א: "וסמך קטן הוא זה".

### ג. טיפול רפואי בנוכרי

המקור בו נדון שימש כמקור המרכזי לדיונים ההלכתיים בהיתר איבה. הנושא הוא שאלת הגשת טיפול רפואי לעובדי עבודה זרה<sup>76</sup>. חשיבות הנושא נובעת מכמה מימדים. במישור המהותי חומרת הנושא - חיי אדם. השאלות האחרות עוסקות במימד החברתי של מערכת היחסים, לעומת זאת במקרה זה לפנינו נוכרי הנמצא במצוקה, או בסכנת חיים. הימנעות מעזרה משמעה סיוע פאסיבי להריגתו<sup>77</sup>. אין המדובר רק במערכת היחסים, אלא בהשקפה על עצם הלגיטימציה לקיומו האנוטי של הנוכרי. גם מההיבט התועלתני לבדו ישנו הבדל. הסבירות להוצרותה של איבה במקרה של הימנעות מטיפול רפואי גבוהה מאוד, כך גם שכיחות המקרים ובוודאי ההשלכות החמורות שעלולות להיגרם. (גם שאלת המסחר עם נוכרים, בעיקרה היא בעיה פנימית של היהודים, והשלכותיה נוגעות קודם כל לקיום הכלכלי של החברה היהודית).

אולם לשאלה זו משמעות מרכזית נוספת הקשורה לכוחו ההלכתי של ההיתר. הבעיה המקורית עוסקת בשאלת הגשת טיפול רפואי בנוכרי בימות החול. אולם הדיון בשאלה מתרחב גם לשאלת הטיפול בנוכרי בשבת שם הנידון הוא איסורי תורה. מקרה זה שונה מהמקרים האחרים בו המתח ההלכתי היה בתחום איסורי חכמים. כלומר, האיסור וההיתר היו בעלי משקל זהה. בשאלה זו תחום העימות מתרחב גם להתנגשות בין דיני תורה להיתר שכוחו מדרבנן. נציע תחילה את המקור התלמודי בו מופיע הדיון בהיתר איבה. המקרה הנידון הוא ילוד עובדת עבודה זרה על ידי יהודיה או הנקת תינוקה.

במשנה עבודה זרה ב,א נתפרש:

בת ישראל לא תילד את הנוכרית מפני שמילדת בן לעבודה זרה<sup>78</sup>... בת ישראל

לא תניק בנה של נוכרית.

על כך הקשו בתלמוד מברייתא סותרת:

בבלי, עבודה זרה, דף כו עמוד א:

ורמינהו: יהודית מילדת עובדת כוכבים בשכר, אבל לא בחנם! אמר רב יוסף:

בשכר שרי משום איבה.

<sup>76</sup> לסיכום הלכתי תמציתי, ראה: אברהם שטינברג, אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ירושלים תשמ"ח, ערך "גוי", כרך א, עמ' 126; אברהם סופר, נשמת אברהם, ירושלים תשמ"ד, חלק אורח חיים, עמ' רכה.

<sup>77</sup> להתמודדות מקיפה עם שאלה חמורה זו בהיבט הערכי כבר בהקשר של הדין המקורי במקורות התנאיים, ראה: כהן, עמ' 254; יחזקאל כהן, חיי הנוכרי - ערכם והיחס אליהם בתקופת התנאים, הגות - מאסף למחשבה יהודית; בין ישראל לעמים, ירושלים תש"ס, עמ' 91.

<sup>78</sup> על שינויי נוסח, ראה: כהן, עמ' 239, הערה 589.

לפי ראשוני ספרד והרמב"ם<sup>79</sup> רב יוסף פירש שההיתר בברייתא הוא דווקא משום שהמילדת מקבלת שכר ואין לה תואנה להשתמט ויש חשש איבה, אבל במקרה שאין חשש איבה אסור לרפא בין בחינם בין בשכר. כדעת הרמב"ם פסק השולחן ערוך יורה דעה קנד סעיף ב.

אמנם בסוגיה זו דנו דווקא לענין ילוד עובדי עבודה זרה<sup>80</sup>, אבל הראשונים קשרו את ההיתר לכלל עניני טיפול רפואי בנוכרי. המקור התלמודי המפורש ממנו למדו על איסור טיפול רפואי הוא הדין האוסר למול עובד כוכבים לשם רפואה<sup>81</sup>. דין זה נתפרש כחלק מאיסור 'לא מעלין ולא מורידין'<sup>82</sup>. כלומר, שאין מסייעים להחיותם אפילו אם הם בסכנה ממנה הם עלולים למות.

בבלי, עבודה זרה, דף כו עמוד ב:

תנו רבנן, ישראל מל את הגוי לשום גר. לאפוקי לשום מורנא (תולעת שיש לו

בעורלתו שאסור לרפאותו - רש"י) - דלא.

ברם, מהמקרה של יולדת למדו המפרשים שבמקום שיש חשש איבה הותר להגיש טיפול רפואי. כך פסק הרמב"ם בהלכות עבודה זרה ט, ב: "שאסור לרפאת עובדי עבודה זרה אפילו בשכר. ואם היה מתירא מהן או שהיה חושש משום איבה - מרפא בשכר". וכן פסק בשולחן ערוך יורה דעה סימן קנח, א: "עובדי גלולים משבעה העממין<sup>83</sup>... אסור לרפאותן, אפילו בשכר, אם לא היכא דאיכא משום איבה.

הנחה זו עמדה גם ביסוד חלק מתירוצי בעלי התוספות<sup>84</sup> לישוב מקור תלמודי סותר ממנו משתמע שניתן לטפל בנוכרי.

בבלי, גיטין, דף ע עמוד א:

רב שימי עבד ליה לההוא עובד כוכבים לדבר אחר (צרעת - רש"י) ואיתסי.

שתי גישות עקרוניות הוצגו אצל בעלי התוספות לישוב הסתירה<sup>85</sup>.

<sup>79</sup> רמב"ם, משנה תורה, הלכות עבודה זרה ט, טז.

<sup>80</sup> ראה: שו"ת חתם סופר, ירושלים תשל"ב, חלק ה, השמטות, סימן קצ"ד: "...מילד בן לעבודה זרה דחמיר טובא והשתא איכא למימר דוקא להוליד, אבל לרפאות אותם דלא חמיר כולי האי כמו שכתבו התוספות בגיטין ע"א ד"ה רב שימי וכו' ליכא להחמיר באיסור דרבנן היכי דשייך דרכי שלום". אולם השווה ירושלמי, עבודה זרה, פרק ב הלכה א, המנמק את דין המשנה: "מפני שנותנת לו חיים", ושם מורחב דין זה על ידי רבי יוסי לאיסור ללמדו אומנות.

<sup>81</sup> וראה: תשובת הרמב"ם בענין זה, איגרות הרמב"ם, מהדורת יצחק שילת, ירושלים תשמ"ז, כרך א, עמ' ריג-ריד, הערת המהדיר לשורה 18; על תשובה זו, ראה: יעקב בלידשטיין, מעמד האיסלם בהלכה המימונית, מנחם מאוטנר, אבי שגיא, רוני שמיר (עורכים), רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית, תל אביב תשנ"ח, עמ' 475.

<sup>82</sup> ראה: בבלי, עבודה זרה, דף כו ע"א. לדיון מפורט, ראה: כהן, עמ' 255; לסיכום הלכתי, ראה: הרב יעקב ורהפטיג, לא תחנם ומשמעותו בימנו, תחומין, ב (תשמ"א), עמ' 199.

<sup>83</sup> תוספת זו אינה מופיעה ברמב"ם שהוא המקור להלכה זו בשולחן ערוך. אפשר שזו נוספה מפחד מפני השלטון הנוכרי, אך מסתבר שהכוונה כברמב"ם.

<sup>84</sup> תוספות, גיטין, דף ע ע"א, ד"ה "רב".

א. הגישה הסינטטית - הגמרא בגיטין עוסקת במקרה שהותר בגמרא עבודה זרה. הוי אומר, מדובר ברופא בקי ובשכר לו הותר לרפא משום איבה.

ב. הגישה האנליטית -

1. העמדת המקור בעבודה זרה כעיקרון המנחה האוסר ריפוי, וצימצום המקור בגיטין כדוגמה חריגה בו נלווה שיקול מיוחד של אפשרות לרכישת מיומנות טובה יותר להכשרה רפואית.  
2. צימצום האיסור המפורש בגמרא עבודה זרה הנובע דווקא מדין מגדל בן לעבודה זרה. כלומר, האיסור רק כאשר הטיפול מסייע להחיותו ממש, אך לא כל טיפול רפואי נאסר. אמנם, הנימוק של חשש איבה מופיע בתלמוד בהקשר נוסף, בשאלת טיפול רפואי בשבת: בבלי, עבודה זרה, דף כו עמוד א:

סבר רב יוסף למימר אולודי נוכרית בשבת בשכר שרי משום איבה. אמר ליה

אביי, יכלה למימר לה דידן דמינטרי שבתא מחללין עלייהו.

רב יוסף רצה להתיר לילד גם בשבת בשכר, על כך השיב אביי שבשבת ישנה אמתלה נוספת שניתן להשתמט בה, שאיננו מחללין שבת על מי שאינו שומר שבת. התוספות<sup>86</sup> פירשו שודאי שאין המדובר בעשיית מלאכות האסורות מן התורה, משום שאת אלו אי אפשר להתיר על ידי היתר איבה שכוחו מדרבנן. על הנחה זו אין מי שחולק. שיטה זו מבססת את טענתנו שהנימוק מתפרש כהיתר להגבלת איסורי חכמים ומכאן הצורך בהדגשה שאין להשתמש בהיתר כנגד איסורי תורה. אכן, הריטב"א הנוקט בעמדה הפרשנית המצמצמת והסובר שאפילו דיני דרבנן אין בכוחו של ההיתר לדחות נדחק בפרוש הגמרא<sup>87</sup>. בדעת הרמב"ם<sup>88</sup> נחלקו המפרשים<sup>89</sup> האם הוא מתיר גם איסורי דרבנן, וכן בדעת השולחן ערוך<sup>90</sup> הפוסק כדעתו - סימן ש"ל סעיף ב: כותית אין מילדין אותה בשבת ואפילו בדבר שאין בו חילול שבת.

<sup>85</sup> יש לציין, כי באופן עקרוני התירוץ ניתנים להרחבה על ידי פרשנות מהותית הקוראת אותם כעקרונות מנחים, ובכך יכולים להוות פתח להתרת טיפול רפואי בנוכרי בחברה המודרנית, אולם רוב הפוסקים לא עשו בהם שימוש. מסתבר שבמישור הפורמלי שתי סיבות גרמו לכך: א. השמטתם של תירוץ אלו מהפסיקה הקודפיקטיבית. ב. ההנחה שאלו תירוץ פרשניים פורמליים.

<sup>86</sup> עבודה זרה, דף כו ע"א, ד"ה "סבר".

<sup>87</sup> ראה: חידושי הריטב"א, עבודה זרה, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ב, דף כו ע"א, עמ' קה.

<sup>88</sup> ראה: משנה תורה, הלכות שבת ב, יב.

<sup>89</sup> ראה לדוגמה: הרב אליעזר וולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר, ירושלים תשמ"ה, חלק ח, סימן טו - קונטרס משיבת נפש, פרק ו, אות ח, עמ' פו; ראה: הרב נחום אליעזר רבינוביץ, משנה תורה עם פירוש יד פשוטה, ירושלים תש"י, הלכות עבודה זרה י, ב.

<sup>90</sup> לסיכום תמציתי, ראה: אברהם שטינברג, אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ירושלים תשמ"ח, ערך "גוי", כרך א, עמ' 126, הערות 36, 37.

נסכם, מהסוגיות עולה שהיתר איבה ביסודו מופיע כסייג לאיסור סיוע לילוד עובדת עבודה זרה. אבל כבר אצל הראשונים הוא מורחב כחלק מאיסור כללי יותר לרפאות נוכרי. אמנם מועלים פתרונות שונים, אבל להלכה נפסק הנימוק של חשש איבה. הסיטואציה של רופא וחולה ( - בתלמוד ובתקופת הראשונים) היא סיטואציה בין אישית מזדמנת. מהתלמוד ומהפוסקים עולה שמדובר בחשש קונקרטי ברור לאיבה ובמקרים בהם אין לרופא שום אפשרות לסרב ולהתחמק מלטפל בחולה. ממילא ברור שההיזדקקות להיתר איננה משקפת מגמה ערכית, אלא תוצאה נסיבתית מאולצת משיקולים פרגמטיים.

## סיכום

נציע בקצרה את העולה מעיוננו במקורות.

(1) המישור הנורמטיבי - מדובר בהיתר מדרבנן המשתייך לתחום איסורי חכמים. הוא מסמן מערכת נורמטיבית שיש בה הפליה בין יהודים לנוכרים. במקורות התלמודיים הוא מופיע בהקשר של איסורים קונקרטיים הנוגעים לעובדי עבודה זרה. ההיתר משקף סיטואציה חברתית של מיעוט. מטרתו לאפשר חריגות נקודתיות מהנורמה אך לא לבטלה, על מנת לאפשר מערכת יחסים תקינה בתחום הבין אישי בין יהודים לנוכרים. בניסוח משפטי לפנינו חוק המשתייך למערכת החוקים הרגולטיבית (חוק מכוון).

(2) המישור הריאלי - ההיתר משקף אילוץ מציאותי הגורם לצורך לחרוג מהנורמה המפלה. הסיטואציה אליה הוא מתייחס היא מערכת יחסים בין אישית מזדמנת<sup>91</sup>, ולא מערכת יחסים בין קולקטיבים - בין החברה היהודית והנוכרית. נשוב ונדגיש שאין המדובר בחשש פיקוח נפש, אלא בהיווצרותה של עוינות בין אישית, שיכולה לגרום למתח חברתי ולהקשות על מערכת היחסים הבין - חברתית. כך ברור ממסקנת הראשונים הלומדים שמדובר בהיתר דרבנן, בניגוד לדיני פיקוח נפש שהם מן התורה, ובדאי מהשיטות הסוברות שהיתר איבה לא מאפשר לחלל שבת אפילו על איסורי דרבנן.

(3) המדיניות ההלכתית - מכיון שמדובר בהיתר פרגמטי הנובע מאילוצים חברתיים והמתנגש עם הלכות אחרות ומסייגן, ניכרת מגמה ברורה להימנע מיישומו ככל שניתן. לשון אחר, זהו היתר של "אין ברירה".

<sup>91</sup> אפיון מרכזי זה הודגש על ידי הרב יאיר בכרך, ראה: שו"ת חוות יאיר, מהדורת שמעון בן ציון הכהן קוטס, ירושלים תשנ"ז, סימן סו.

המשמעות האידיאולוגית של מסקנות אלו היא שההיתר איננו מבטא מגמה של סובלנות דתית<sup>92</sup>, או שאיפה מוסרית החותרת לשוויון<sup>93</sup>, אלא מגמה פונקציונלית בלבד.

### חלק שני – הטיפול בנוכרי בשבת – ה"חתם סופר"

#### מבוא:

בחלקו הראשון של הפרק עמדנו על תחילתה של התמורה בהיתר איבה בתקופת בעלי התוספות כתוצאה מהתמורות ההיסטוריות. זו התבטאה בהרחבת ההיתר מהמישור הפרטי למישור הציבורי. אמנם, כפי שצינו, המשמעות היתה בעיקר במישור הפרטי והדקלרטיבי. דיון מחודש בהיתר ניתן לראות כבר במאה השבע עשרה, אבל התמורה המשמעותית מתרחשת במאה השמונה עשרה. מסתבר שתמורה זו כרוכה בנסיבות ההיסטוריות המשתנות ובעיקר האמנציפציה<sup>94</sup>.

תיארוך התמורה המשמעותית למאה השמונה עשרה זוקק הבהרה, שכן המשמעות היא שלפנינו "דילוג" היסטורי. האמנם לאורך מאות שנים למן תחילת תקופת ה'ראשוניים' ועד לאמצעה של תקופת ה'אחרונים' לא ניתן להצביע על שינוי מהותי בפסיקה? אכן, חיפושנו בספרות התשובות<sup>95</sup> העלו חרס ולא רק שאין שינוי, אלא באופן מפתיע גם אין דיון בנושא. מלבד תשובה אחת לא מצאנו תשובות הלכתיות בנושא מתקופת ה'ראשוניים'. התשובה האחת היא תשובת הרשב"א<sup>96</sup>, המוסר עדות על טיפול רפואי לעיבור נוכרי של רבו הרמב"ן<sup>97</sup>. אולם בתשובה זו אין חידוש הלכתי. כך גם התשובות ההלכתיות הראשונות העוסקות בנושא בתקופת ה'אחרונים' אינן מציינות לתקדימים מספרות השו"ת, אלא עוסקות בסוגיות התלמודיות ובפרשנות ה"קלאסית",

<sup>92</sup> הבחנה זו בהקשר למגמות להגבלת ההיתרים המבודדים והמפלים בין יהודים לנוכרים היא שעמדה במרכז הפולמוס המחקרי באשר לדרכו הייחודית של הרב מנחם המאירי, לסיכום ממצא, ראה: הלברטל, פרק שלישי.

<sup>93</sup> מושג זה כשלעצמו כמושג ערכי בין קבוצות חברתיות שונות זר לתרבות ימי הביניים, כבניסוח הזהיר של יעקב כץ (סובלנות, עמ' 27) לתיאור גישת הרב מנחם המאירי: "גרעין לתיאוריה של סובלנות דתית".

<sup>94</sup> לניתוח מפורט של התקופה והשינויים שהיא חוללה, ראה לדוגמה: יעקב כץ, ההלכה במיצר, מכשולים על דרך האורתודוקסיה בהתהוותה, ירושלים תשנ"ב.

<sup>95</sup> למסקנה דומה, ראה: עמנואל יעקובוביץ, הרפואה והיהדות, ירושלים תשכ"ו, עמ' 85. בחיפושנו זה הסתייענו ב"פרוייקט השו"ת" של אוניברסיטת בר - אילן, וכן נעזרנו בו רבות במהלך עבודתינו.

<sup>96</sup> ראה: הרב שלמה אברהם אדרת, שו"ת הרשב"א, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשמ"ז, חלק א, סימן קכ.

<sup>97</sup> וראה עדות לתגובתו התקיפה והמסתייגת של מחותנו הרב יונה גירונדי, ראה: הרב יוסף קארו, בית יוסף – בדק הבית, סימן קנ"ד: "אני מצאתי כתוב שכתב לו הר"ר יונה על מעשה זה תבוא עליך ברכה שאתה מרבה זרעו של עמלק.

בפסיקת הרמב"ם והשולחן ערוך. גם באלו נראה שעדיין לא מופיע שינוי מהותי<sup>98</sup> ובמקרים רבים ניכרת מגמת ההחמרה. אמנם כבר ניכרת ההתלבטות והבעייתיות הכרוכה בהלכות אלו ובייחוד על רקע התמורות ההיסטוריות. לעת עתה אין בידנו הסבר ברור ל"דילוג" זה. תמיהה זו מתחזקת נוכח הידיעות על רופאים יהודים לאורך מאות אלו כולל באיזורים נוצריים<sup>99</sup>.

פסקיו של הרב משה (שרייבר) סופר (1762-1839), ה"חתם סופר" (להלן: חת"ס)<sup>100</sup> העוסקים בשאלת הטיפול הרפואי בנוכחי בשבת מסמנים שלב חדש<sup>101</sup> בהיתר איבה. פסיקתו מחוללת שינוי מהותי הן בהגדרת הבעיה ההלכתית, הן בגדרי ההיתר ובעיקר בכוחו ההלכתי. הנחה זו מתאשרת גם מנקודת מבטה של ספרות ההלכה. הבעיה שבה ונידונה בספרות השו"ת באופן נרחב<sup>102</sup> לעוצם חומרתה - חיי אדם, ומשום שכיחותה. בתשתית דיונים אלו ובייחוד בין פוסקי המאה האחרונה ובכללם הרמפ מונחים פסקי החת"ס. לשון אחר, ספרות ההלכה עצמה מאשרת את פסיקתו כנקודת תפנית, בכך שהיא מעתיקה את נקודת ההתייחסות שלה מהמקורות הקדומים לפסיקותיו.

קודם שנדון בתשובות עצמן עלינו לעמוד על הקשיים ההלכתיים המלווים התפתחות זו. הקושי הראשון הוא עקרוני. י' כץ הציע תובנה כללית בדבר אופיה של המחשבה ההלכתית. לטענתו<sup>103</sup> ההלכה היא קזואליסטית מטיבה הדנה בבעיות אחת אחת ואינה נוטה להיתרים כוללניים<sup>104</sup>. היא מעדיפה למצוא סדרה של היתרים מוגבלים, שתוצאתן המצטברת היא ביטול למעשה של האיסור ולא הפקעתו או הגבלתו העקרונית. מעתה, היתר זה המאפשר הפקעה כוללת של הלכות חכמים מהווה מעצם טיבו כלי הלכתי המנוגד למגמה של המערכת ההלכתית.

<sup>98</sup> ראה להלן ליד הערה 114 ושם הדגשנו שהיתריהם מבוססים על דיני פיקוח נפש. וראה: יצחק זאב כהנא, מחקרים בספרות התשובות, הרפואה בספרות ההלכה שלאחר חתימת התלמוד, ירושלים תשל"ג, עמ' 150-147, (להלן: כהנא).

<sup>99</sup> לסקירה תמציתית, ראה: דוד מרגלית, דרך ישראל ברפואה, ירושלים תשל"ל, פרק שלישי ועשירי.

<sup>100</sup> לביבליוגרפיה, ראה: יעקב כץ, קוים לביוגרפיה של החתם סופר, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ו, עמ' 386-353; הנ"ל, היציאה מהגטו, תל אביב תשמ"ו, עמ' 160-157.

<sup>101</sup> אמנם ישנן תשובות הלכתיות נוספות, אך הדיונים ההלכתיים המאוחרים הסתמכו, בעיקר, על פסקי ה"חתם סופר". מסתבר שהסיבה העיקרית לכך היא מעמדו האוטוריטטיבי.

<sup>102</sup> לסקירה, ראה: אברהם שטינברג, אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ירושלים תשמ"ח, ערך "גוי", כרך א, עמ' 126; כהנא, עמ' 148; הרב שמואל תנחום רובינשטיין, טיפול רפואי בשבת לחולים לא יהודיים, יצחק רפאל (עורך), תורה שבעל פה, יח, ירושלים תשל"ו, עמ' סב.

<sup>103</sup> ראה: כץ, בין, עמ' 41. בספרו מתוארת תובנה זו יותר כבעיה מתודית פרוגרסיבית, אבל זהו גם עיקרון אידיאולוגי, ראה: יינס, עמ' 136. עם זאת יש להדגיש שהסיבה לכך קשורה הן באופיה השמרני של המערכת הדתית, הן לעיתים באי הבנה מספקת למשמעויותיהם של השינויים ההיסטוריים, אבל בעיקר בחסרונו של מוסד משפטי קולקטיבי אוטוריטטיבי מרכזי שיכול להוביל לשינויים כוללים בדרך חקיקתית; לעניות דעתנו זהו הגורם המרכזי על הציר ההיסטורי. לשון אחר, התפתחות זו היא תוצאה של תנאים היסטוריים נסיבתיים שנעשתה לאידיאולוגיה.

<sup>104</sup> על היבטים משפטיים נוספים, ראה: בראון, עמ' 231.

הקושי השני הוא ספציפי. מבחינת תוכנו ההיתר בנוי על שיקול תכליתי, המעמיד את מגמת השכנות הטובה ושלום החברה היהודית כערך מרכזי. מנגד, עלתה שאלת גבולותיו של ההיתר. שימוש מורחב בהיתר על סמך חשש איבה, עלול להפקיע את מערכת האיסורים הבדלנית המסורתית, המהווה נדבך מרכזי בהגדרת הזהות היהודית וכחייץ בפני טמיעתה של החברה היהודית בחברה הנוכרית. נמצא שההיתר משמש כוסת מאזן בין שני כוחות פועלים: מחד, קיומה של הזהות היהודית הנשמר על ידי האיסורים השונים; ומאידך, שמירה על בטחונם של היהודים בתנאי החיים המשתנים. בעיה זו משתקפת בדבריו של הרב יאיר חיים בכרך<sup>105</sup>:

דאי משום איבה שרינו...אם כן נשתה עמהם, מכוסם ומפתם נאכל, ונמצאו בטלו כל ההרחקות שעשו חז"ל...לבל נתערב בגוים ונלמד ממעשיהם...אלא ודאי ברור כשמש דלא שרינו משום איבה אלא אקראי<sup>106</sup> בעלמא...ובגמרא מוכח דלא שרינו משום איבה אלא באיבה ודאית דליכא לאשתמוטי בשום גוונא כלל.

הרב בכרך מאפיין שלושה קריטריונים תלמודיים מרכזיים של ההיתר עליהם הצבענו. הראשון, אקראיות. השני, סבירות – איבה ודאית. השלישי, הכרחיות. לדבריו, פרמטרים אלו מתנים את ישום ההיתר.

שני הקשיים, אך בעיקר האחרון, הובילו לגישה הלכתית ממותנת. במשור העקרוני ההיתר נתפרש ככלל עקרוני וכשיקול הלכתי, היכול להיות רלוונטי למכלול האיסורים בין יהודים לנוכרים. מאידך, במישור המעשי מופיעה נטיה ברורה לשימוש מינמליסטי. זו נעשתה בשתי דרכים מרכזיות אם כי לאו דווקא משולבות: א. הגבלתו לתחומי המקוריים. קרי, מסחר ורפואה. ב. היצמדות לפרמטר הפרגמטי – ההכרח שבהפעלתו<sup>107</sup>. לשון אחר מדיניות הפסיקה שומרת על הרצף המסורתי המבטאת מגמה פרגמטיסטית מינמליסטית.

### טיפול רפואי בנוכרי בשבת

בחלק הראשון ראינו ששאלה זו מופיעה כבר במקורות התלמודיים. שם ציינו על שני היבטים - עצם הטיפול בנוכרי, והטיפול בו בשבת. שתי הבעיות נתחדדו בדיוניו של החת"ס. התמורות ההיסטוריות שגרמו להופעת נורמות בעלות מגמה שיונית האוסרות אפליה והחלות באופן ספציפי גם בתחומי הרפואה; ובנוסף, המגע התכוף עם החברה הנוכרית, אינם מאפשרים עוד

<sup>105</sup> ראה: הרב יאיר חיים בכרך, שו"ת חוות יאיר, מהדורה חדשה – שמעון בן ציון הכהן קוטס (עורך), תשנ"ז, סימן סו. השווה: הרב משה איסרליש, שו"ת הרמ"א, הוצאה חדשה ומתוקנת - אשר זיו (עורך), תשל"א, סימן י.

<sup>106</sup> ראה שם פרשנותו לפרמטר זה.

<sup>107</sup> ראה לדוגמה: הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שו"ת דעת כהן, ירושלים תשמ"ה, סימן ר"א.

נקיטת יחס מפלה בתחום הרפואי. אמנם מבחינה הלכתית בעיה זו פחות קשה, שכן היתר איבה המקורי מתיר לטפל בנוכרי במקום שאין אפשרות להתחמק מכך.

אולם הבעיה ההלכתית הקשה היא הטיפול בו בשבת. כאמור, היתר איבה הוא מדרבנן וממילא בכוחו לדחות רק איסורים דרבנן. הדוגמאות שנידונו בתלמוד עסקו באיסורים דרבנן ולמרות המחלוקת לגבי כוחו של ההיתר עדיין ההיתר והאיסור הם באותו מישור. ברם, כיצד ניתן להתמודד עם שאלות הקשורות לאיסורי תורה. הטיפול הרפואי בנוכרי בשבת, כרוך מעצם טיבו בעשיית מלאכות שחל איסור תורה לעשותן בשבת. מלאכות אלו הותרו רק לצורך פיקוח נפש של יהודי. מבחינה מהותית מסתבר שהבעיה השניה קשורה לראשונה, שכן החובה הברורה למתן טיפול שוויוני מצריכה ואולי אפילו מאלצת את הפוסק להציע פתרון הלכתי מחודש שיאפשר את הטיפול בנוכרי בשבת.

אכן, תשובותיו של החת"ס מהוות נקודת תפנית הלכתית. השאלה נידונה בשתי תשובות האחת ארוכה ומפורטת והשניה תמציתית ותכליתית. להלן נתמקד בתשובה ההלכתית המפורטת<sup>108</sup> אלא אם כן ציינו במפורש לתשובה השניה.

בתשובתו הוא מנסח באופן ברור את המודעות למציאות הריאלית המשתנה, ומדגיש את הצורך בהתייחסות חדשה. במישור הפסיקתי הוא מבצע היפוך באופן ההתמודדות עם השאלה. הוא קובע כי אי אפשר להמשיך במאמץ להתאים את תנאי החיים אל הנורמה ההלכתית, אלא יש לבחון את הנורמה מחדש מתוך הכרה בתנאי החיים המשתנים. זאת אומרת, הוא עצמו מאפיין את התייחסותו כנקודת תפנית.

נקודת המוצא שלו מחמירה<sup>109</sup> ומניחה שמעיקר הדין שונה הטיפול הרפואי בשבת מבחול. זה נאסר אפילו באיסורי דרבנן ואפילו במקרה שישנו חשש איבה.

...הרמב"ם פרק ב מהלכות שבת הלכה י"ב: אין מילדין את הגוי בשבת אפילו

בשכר ואין חוששין לאיבה ואעפ"י שאין שם חלול... הרי שפתיו ברור מיללו

דאפילו אין שם חלול כלל מכל מקום אין חוששין לאיבה ואסור. מכל שכן הכא

דמידי כמה איסורים דרבנן לא נפקא.

הנחה זו מזקיקה אותו למציאת פתח להתרת הטיפול אפילו באיסורי דרבנן. הוא טוען לשינוי הנסיבות ההיסטוריות המצריכות ניסוח מחודש של הבעיה וממילא של הפסיקה.

<sup>108</sup> הרב משה סופר, שו"ת חתם סופר, ירושלים תשל"ב, חלק ה, השמטות, יורה דעה, סימן קצד.

<sup>109</sup> הוא מפרש את הרמב"ם (ראה לעיל הערה 88) כשיטת הריטב"א (ראה לעיל הערה 53).

דכל הדברים לא נאמרו היכא דליכא אלא איבה בעלמא... אבל היכא דאיכא למיחש לסכנתא שאנחנו דרים ביניהם ויוסיפו שנה ותחרות ויאמרו כי דמו של עובד כוכבים קל בעינינו... ועוד ברוב המקומות הרופאים הם גוים ויותר בעיניהם דמן של ישראל... כיון דליכא אלא איסור דרבנן ולא סמכינן אפירוקא לסכנתא כי נשתנו העתים... לעסוק ברפואות גוי תברו אפשר דשרי בזמן הזה דאיכא משום דרכי שלום<sup>110</sup> וכעין סכנת הכלל.

לדעתו שינוי הנסיבות החברתיות גורם לכך שבעוד שבתקופת הגמרא בהימנעות מטיפול היה רק חשש איבה אבל לא חשש לסכנה פיזית, הרי שבתקופתו הימנעות מטיפול רפואי עלולה לגרום לסיכון ממשי עד כדי חשש פיקוח נפש. טיעון זה מזכיר, כפי שהוא עצמו מציין להשוואה זו, את טיעונם של בעלי התוספות לגבי מסחר עם הנוכרים ביום אידם, הנתלים גם הם בתמורות החברתיות כסיבה לבחינה מחודשת של ההיתר. גם במישור ההלכתי המגמה דומה - הרחבת היתר איבה. כדרכם של בעלי ההלכה המגמה היא להסתמך על תקדימים הלכתיים ככל שניתן כדי למתן את החידוש, אבל ראוי לשים לב להבדלים. אלו מבליטים את טענתנו שהתמורה ההלכתית מתחוללת אצל החת"ס ולא אצל בעלי התוספות.

אצל בעלי התוספות מדובר במתן לגיטימציה לנוהג קיים, ההיתר נושא בעיקר משמעות דקלרטיבית ומשמש רק נימוק מצטרף. בניגוד לכך, אצל החת"ס זהו הנימוק היחידי, משמעותו הרחבה פורמלית וישומית של ההיתר, מגמתו מתן פתח רחב יותר לעבודתם של הרופאים. הבדל משמעותי נוסף איננו בא לידי ביטוי ברור בתשובה זו, אבל עיון בתשובה נוספת<sup>111</sup> חושף אותו. השיקול עליו מסתמך החת"ס מוליך להרחבת ההיתר עד לכדי התרתם של איסורי תורה בניגוד לבעלי התוספות שעסקו באיסורי חכמים. הבדל מרכזי זה הוא שמעצים את חידושו של החת"ס.

...ואמנם לחתוך הטבור שהוא מלאכה דאורייתא תצוה לנוכרית הבריאה

העומדת על צדה לחתוך ואם יש באיבה זו חשש סכנת נפשות יש להתיר אפילו

מלאכה דאורייתא.

<sup>110</sup> כבר ציינו (לעיל: בפתחת הפרק הראשון) שלעיתים טושטשה ההבחנה הטרמינולוגית בין "חשש איבה" לנימוק "משום דרכי שלום" על סמך התכלית הפרגמטית המשותפת. לפנינו דוגמה לכך (אמנם אפשר ששילוב מושג זה כאן נובע גם מצירופו של השיקול של טובת הציבור המתאים יותר לנימוק "משום דרכי שלום"). אכן, הפוסקים שהסתמכו על תשובה זו התבססו על הטיעון של "כעין סכנת הכלל". ובודאי שהגותו של החת"ס איננה משקפת סובלנות דתית, והדברים מפורסמים ואכמ"ל.

<sup>111</sup> ראה: שו"ת חתם סופר, ירושלים תשל"ב, חלק ב, יורה דעה, סימן קל"א.

תשובה מעט מוקדמת יותר, הבנויה על שיקולים דומים ומבליטה את השינויים ההיסטוריים, מופיעה אצל הרב ניסן שידלוב<sup>112</sup>:

...נראה...דוקא בזמן השי"ס או אפילו לאחר זמן השי"ס בזמן הראשונים<sup>113</sup> שהיו הנוכחים מקבלים תשובה זו ומתפייסים בה, אבל בזמנינו שידוע שאין להזכיר תשובה זו כלל, ובפרט מן העת שהעניק הקיסר רשות להיות רופאים יהודים כרופאים נוכרים, ובתחלה מיד כשירצה כל חד וחד להיות רופא הן יהודי והן נוכרי צריך לישבע שלא להשמט משום אדם רק מחויב להציל כל נפש ונפש כפי כוחו ויכולתו הן מאומה זו והן מאומה אחרת...ואם המילדת אינה הולכת...בוודאי אם היולדת או הילד ימות...תוכל לבוא לידי עונש מיתה או ליסורים קשים...ולמה לא נתיר לכתחילה... וכבר היה מעשה... והתרנו... כי... הוא שר גדול וחלילה יכול לבא עלילה לכל יהדות...ובזה נראה...ברופאים במקום שאינו יכול להשתמט עצמו בשום ענין מותר לעשות כל מה שהוא מן הצורך...דהכל לפי הענין אם הוא שר וחשוב בענין שיכול לבוא ח"ו קלקול לכלל יהדות נראה שיש להתיר...".

עדות נוספת לחידוש שבתשובה הוא שליחתה לשני פוסקים אחרים כדי שיאשרוה. הסכמותיהם נדפסו בסמוך לתשובה, וכך כותב הרב ליב פישל:

...כי בזמנינו בודאי איכא איבה ואיבה ועומדים עלינו בעלילות ושנאת חנם ואיכא למיחש...ולא מבעי שמותר לחלל בדרבנן...אלא אפילו אם אי אפשר בלא מלאכה גמורה...במקום ובאופן שיש לחוש לסכנת ישראל ח"ו הכל שרי.

אמנם, תשובות אלו לא צוינו על ידי רוב ה'אחרונים'. נראה שהסיבות לכך הן גם פירסומן המאוחר (שנת תקפ"א), וגם מעמדו האוטוריטרי הבולט של החת"ס ותשובותיו העקרוניות המפורטות. לפיכך נשוב ונדון דווקא בתשובות החת"ס ובייחוד מכיון שהן משמשות את הבסיס לדיוני רמפ שהוא נושא עבודתנו.

הקביעה שתיתכנה סיטואציות בהן יש חשש פיקוח נפש ולכן ניתן לדחות איסורי מלאכה בשבת היא פשוטה<sup>114</sup> ואין לה קשר להיתר איבה. חידושו ההלכתי המרכזי של החת"ס בנוי על השימוש

<sup>112</sup> ראה: הרב ניסן שידלוב, שו"ת מהרני"ש, מהדורת הרב פנחס הירשפרונג, מונטריאל תקפ"א, סימן י.

<sup>113</sup> דוק, כיון שאין לפנינו מקורות מספרות הראשונים המצביעים על תמורה, הוא טוען לרצף היסטורי בין התלמוד לתקופת הראשונים.

<sup>114</sup> ראה: הרב יואל סירקיס, שו"ת הב"ח החדשות, ירושלים תשי"ט, סימן ב; הרב גרשון אשכנזי, שו"ת עבודת הגרשוני, לבוב: דפוס לעווין וקוגיל תרכ"א [דפוס צילום: ירושלים תשמ"ב], סימן קכג.

בקטגורית ביניים נוספת – "חשש סכנה", בתחומי היתר איבה עצמו. זו ניצבת בין חשש איבה שבמובהק איננו חשש פיקוח נפש, להיתר הכללי של פיקוח נפש.

קטגוריה זו מופיעה במקורות בתחומי הבעיות הביטחוניות הנוגעות לכלל הציבור. מבחינת הגדרתה היא מהווה הגדרה מרחיבה של הקטגוריה היסודית של "פיקוח נפש"<sup>115</sup>. חידושו של החת"ס כפול: הוא גם משליך מתחום אחד לאחר, וגם מיישם את הקטגוריה מתחום השיקול הציבורי לתחום האישי הפרטי. המתודה ההלכתית היא על ידי שינוי האופק ההלכתי ומערכת השיקולים באשר למערכות היחסים בין יהודי לנוכרי. לדבריו, שינוי הנסיבות מביא לכך שיש לבחון את מערכת היחסים לא באופק של מערכת היחסים בין היחידים אלא בין היחיד לרבים. לאור הנחה זו הוא יוצר את ההשוואה ובלשונו: "כעין סכנת הכלל". התוצאה של מהלך הלכתי זה היא הרחבת פרמטר הסבירות והגברת הסיכון. הרחבה זו מאפשרת את הרחבת ההיתר הן לטיפול בנוכרי בשבת ובייחוד להתרת איסורי תורה.

אמנם דוק בלשונו: "כעין". כלומר, הוא נזהר שלא לטשטש את הגבולות מתוך הכרה בחידושו המשליך ממסגרת אחת על אחרת. ואמנם, ניתן להציע מספר הבחנות שונות. במקור הבעיה נוגעת לקולקטיב מסוים ומוגדר. אפשר גם שהדין אמור בחששות סכנה הנוגעים להתפתחותם האינהרנטית של מצבי מלחמה. זאת ועוד, בבעיות ביטחוניות בדרך כלל מדובר בתהליך מסוים שכבר התחיל. כל אלו גורמים לכך שבבעיות מסוג זה רמת הסיכון הגבוהה והקושי לאמוד את מוחשיותה זוקקים את הרחבת קריטריון הסבירות, שתוצאתו הרחבת גבולות היתר פיקוח נפש והכללתם של המקרים בהם סף הסיכון נמוך יותר.

ברם, החת"ס מאמץ רק את המסקנה ההלכתית המכירה בקטגוריה הנוספת, ומתעלם מהבחנות לגבי גורמי החשש תנאיו ואופיו. אמנם ניתן להצביע על מכנים משותפים נמוכים המאפשרים את ההשוואה. בשני המקרים מדובר בחשש הקשור לעוינות, ובשניהם החשש נובע מהקושי בצפיית ההתנהגות של הרבים. יתר על כן, בשני המקרים מדובר על עימות בין יהודים ונוכרים ושינוי חשש לפגיעה ביהודי. יתכן, שהנחות אלו הן שמאפשרות במישור הפורמלי את ההעתקת הקטגוריה מתחום אחד לאחר. ברם, כאמור מלשונו "כעין" ניכר שההשוואה איננה מושלמת. גם עיון זהיר בתשובותיו של הרב ניסן שידלוב מראה שלמרות התייחסותו המפורשת לסכנה ל"כלל היהדות" כלשונו, הוא טורח להצביע גם על סכנה ממשית ברורה עד כדי חשש פיקוח נפש ברור למילדת אם לא תלך. מסתבר שתוספת זו נועדה לבסס את ההיתר ולמתן את החידוש המתחשב בסכנה ציבורית תיאורטית.

<sup>115</sup> המקור המרכזי לכך הוא הסוגיה התלמודית, העוסקת בסכנות ביטחוניות עתידיות הנוגעות לכלל הציבור, ראה: בבלי, עירובין, דף מה ע"א.

אכן, בחינה זהירה של המשך תשובתו המפורטת של החת"ס מבליטה את המימד השמרני שבתשובה ואת זהירותו מהרחבה יתרה של ההיתר. ראשית, נימוקיו מובאים על מנת להתיר בעיקר איסורי דרבנן ולא כמקור להתרת איסורי תורה. בנוסף הוא מסייג את ההיתר:

...על כן נראה לי...אם יש שני חולים בתוך העיר שלא יזוז ממקומו כלל כי יתנצל לומר לא אוכל לזוז מכאן מפני סכנת זה החולה או פלוני הקדים לזמן אותי לצורכי ולא אוכל לגרוע אמונתי דבהתנצלות כי האי ליכא שום סכנה והן דברים המתקבלים על הלב ושכיחא טובא אצל רופאים המתאחרים לבא משום חולה אחר שקדם לזה ואם אי אפשר להתנצל בשום אופן ויסע על העגלה וסוסים של נוכרים... ונראה לי דעכ"פ אסור לחזור למקומו אחר שעסק ברפואותו של אותו הגוי דלא דמי להחלטים להציל מן הגייס דחוזרים למקומם... דהכא שגם הוא בסכנה אדרבא עיקר הסכנה הוא על עצמו... דבלאו הכי נמי ראוי לקבל עליו דבר מה שיהיה לו כפרה.

דוק, הוא מציין במפורש את ההבדל בין מקרה זה למקרה של החלטים להציל מן הגייס שם מדובר בסכנת הכלל. בכך הוא נזהר שלא לטשטש את ההבחנה בין הדין ממנו הוא שואב לדין אותו הוא מחדש. זאת ועוד, בשני המקרים עליהם נשאל תשובתו מכוונת ליחיד, תוך הדגשה שעיקר הסכנה היא ליחיד, אך אין הרחבה של ההיתר לכלל הציבור. בנוסף, הוא מזכיר שאם ניתן למצוא סיבה להשתמט מללכת יש לעשות כן. יתר על כן, הוא מציע לקבל כפרה. קביעה זו מודגשת דווקא נוכח התייחסותו המפורשת להיתרו של תרומת הדשן:

...וגדולה מזה התירו בכיבוי דליקה...אם לא יסייע לכבות יבוא לידי סכנה ועיין שם בדברי משה ובתרומת הדשן בפנים... ולא סמכינן אפירוקא לסכנתא.

דווקא ההשוואה להיתרו של תרומת הדשן<sup>116</sup> מדגישה את ההבדל. שם מדובר בהיתר ברור העוסק בחשש פיקוח נפש ומודגש שיש מצוה תוך מתן פרסום ציבורי להיתר:

ומטעם זה היתר גמור... לישראל לילך ולכבות, דהאידנא כשיש דליקה הנוכרים הולכים והורגים ח"ו הישראל אם לא יכבו כמותם, וסכנת נפשות הוא. ואפילו במקום שאינם הורגים...וזה דרש מה"ר אהרן הקדוש בפני רבים... והודיע שיש לישראל לכבות הדליקה אפילו בשבת, דלא אתי לאימנועי ח"ו והוי סכנת נפשות, ואמר דאדרבה מצוה הוא דהוי כהצלת נפשות, והנשאל הרי זה מגונה....

<sup>116</sup> הרב ישראל איסרלין, שו"ת תרומת הדשן, מהדורת שמואל אביטן, ירושלים תשנ"א, חלק ב (פסקים וכתבים), סימן קנו.

לעומתו החתם סופר מציע: "לקבל עליו דבר שיהיה לו כפרה", כלומר מדובר באנוס שהותרה לו העבירה! נראה שההבדל נובע מהשוני בסיטואציה ובסף הסכנה. אצל החת"ס הסבירות והישירות קטנים יותר. שוני זה מוביל ליחסו השונה להיתר, אבל מאידך מבליט את החידוש שבפסיקתו ואת ההבחנה בין היתרו להיתר המוכר של פיקוח נפש.

אמנם, יש לסייג את דברינו. התשובות של החת"ס מתייחסות לשאלות שונות ויתכן שאלו גורמות להבדלים ביניהם. התשובה המפורטת בה מודגשים הסייגים השונים היא עקרונית, ואיננה מתייחסת לבעיה מעשית ישירה העולה על ידי רופא. בנוסף, היא מהווה מענה לעמדה החותרת להחמיר. לעומתה, תשובתו השניה מתייחסת לשאלה קונקרטית הדורשת פיתרון ישומי תכליתי. דווקא בזו האחרונה הוא מנסח באופן מפורש יותר את האפשרות לעבור אפילו על איסורי תורה.

הבחנה זו היא שעמדה ביסוד פרשנותו של הרב מרדכי יעקב ברייש<sup>117</sup> החותר לצמצם את היתרו של החת"ס. את התשובה האחרונה ( - סימן קמ"א) הוא מפרש כהיתר במקרה של חשש ברור לפיקוח נפש, וביחס לתשובה הארוכה ( - סימן קצ"ה) הוא מדגיש שהיא עוסקת באיסורי דרבנן.

הוא אומר, עמדת החת"ס היא עמדה זהירה המכירה באפשרויות הגלומות בהיתרה, אך חותרת לישום מינמלי של ההיתר. דומה שדיוניו משקפים עמדה הלכתית אמביוולנטית. הוא מכיר בשינויים ההיסטוריים, אבל מאידך נזהר מלפרוץ את הנורמות והקטגוריות המסורתיות. למרות ההבחנה במציאות השונה הוא נוקט בזהירות רבה וחותר לשלב את פסיקתו ברצף המסורתית. משום כך הוא מוסיף ומדגיש את התוצאה של החשש הכללי דווקא על הפרט – הרופא, כדי למתן את חידושו העקרוני ולקרב את ההיתר לגדרי פיקוח נפש.

## סיכום

את פסיקתו של החת"ס ניתן לכנות כשלב ביניים בין הוראתו המקורית של ההיתר במקורות התלמודיים, לבין התמורות שיחולו בהיתר במאה העשרים, ובעיקר על ידי רמפ. פסיקתו מסמנת את תחילתה של התפנית ההלכתית בהיתר כתוצאה מההכרה בנסיבות המשתנות. השינוי המשמעותי אותו הוא מבצע הוא במישור הפורמלי, המאפשר ישום מורחב במישור הפרגמטי במקרים הבודדים. כלומר, הרחבת כוחו ההלכתי של ההיתר על ידי שילוב הקטגוריה של 'חשש פיקוח נפש' לתוככי היתר איבה. מנגד, שורה של אפיונים משייכים וקושרים את פסיקתו לפסיקה

<sup>117</sup> הרב מרדכי יעקב ברייש, שו"ת חלקת יעקב, תל אביב תשנ"ב, אורח חיים, סימן קמ"א. לפרשנות אלטרנטיבית הרמוניסטית, ראה: שו"ת ציץ אליעזר, ירושלים תשמ"ה, חלק ח, סימן טו - קונטרס משיבת נפש, פרק ו, אות ח, עמ' פו. שתי הפרשנויות השונות - האחת מצמצמת והשניה מרחיבה, מדגימות את טענתנו בדבר דו האנפין של תשובותיו של החת"ס, ואת הטענה שיש לראות בתשובותיו שלב ביניים עצמאי; וראה להלן הערה 126.

המסורתית. במישור הנורמטיבי הוא לא קובע נורמה ציבורית חדשה, אלא משאיר את ההכרעה בידיו של הפרט. דוגמה ברורה נוספת למתח זה מופיעה גם אצל הרב ניסן משידלוב<sup>118</sup>. אצלו מגיע המתח עד כדי נסיון להשתמטות מלהידרש למקרים השונים:

...והנה אמרתי לרופא שלא יבא מכאן ולהבא בשאלה זה, שלבי מהסס בדבר, רק שכלל זה יהיה מסור בידו, אם לא יכול להשמט ויראה שיכול לבוא מזה שום סכנה ילך ואם לאו אל ילך, כי ידעתי שהוא ירא שמים מאוד. אמנם הרופא לא ניחא ליה בזה רק רוצה להציע לפני בכל פעם גופיה דעובדיה.

בנוסף, החת"ס ממשיך את הקו המסורתי השומר על הפרמטרים המגבילים של ההיתר לפיהם אין להזדקק להיתר בכל מקרה שניתן להשתמט מישומו. יתר על כן, חידושו ההלכתיים מתרחשים בתחומי המקוריים של ההיתר - טיפול רפואי בנוכרי, ולא מתרחבים לבעיות נוספות. מסתבר שהסיבה לכך היא ההבחנה עליה הצבענו בין החשש ציבורי<sup>119</sup> לחשש אישי, וההתלבטות בצירופם של השיקולים הציבוריים המערכתיים. כפי שנראה בפרק הבא את התמורה המהותית מבצע רמפ. זו מתחוללת בכל המישורים: הפורמליים, הישומיים ובפרט בנימוקי ההיתר.

<sup>118</sup> ראה לעיל הערה 112.

<sup>119</sup> באשר לשיקול הציבורי ב"חשש פיקוח נפש", ראה: הרב שלמה גורן, תורת הרפואה, ירושלים תשס"א, עמ' 154.

## פרק ב - היתר איבה בפסקי רמפ

### הקדמה:

בפרק זה נדון בפסיקותיו של רמפ העוסקות בשאלות בהן עלה חשש איבה. ננסה להראות שבמישור הפורמלי פסיקותיו מסמנות שלב חדש בהיתר. המגמה העקרונית היא הרחבת ההיתר מעבר לגבולותיו הראשוניים. זו מוליכה לטרנספורמציה של ההיתר עד לכדי קביעת נורמות חדשות. תמורה זו היא 'זוית הסטייה' של ההיתר דרכה ניתן לבחון את ההיבטים האידיאולוגיים הנלווים לדיון ההלכתי. תפישתו האידיאולוגית נחשפת משני כוונים:

א. הניתוח הריאלי - ניתוח דרכי הערכתו את המציאות הריאלית, הנחותיו והשקפותיו לטיבן של השינויים אלו ומשמעותן במסגרת מערכות היחסים בין יהודים ונוכרים.  
 ב. הקריאה ההלכתית - הליכה בעקבות הקריאה ההלכתית במקורות עצמם, פרשנותו והנחותיו. כפי שנראה רמפ מציע פרשנות מחודשת לנימוק להיתר איבה, אך ניתוחו וצידוקיו לפרשנות זו משקפים תפישה אידיאולוגית מובהקת.

ננסה להראות שבפסיקותיו יש הבדל ברור בין התחום ההלכתי הפרגמטי, המודע לצורך בהתחדשותה והתאמתה של ההלכה למציאות המשתנה, לבין המימד האידיאולוגי המביע השקפות שמרניות. במישור ההלכתי הפרגמטי הוא מקורי וחדשן. פסיקתו חותרת להעצמת כוחו והיקפו של ההיתר. מגמתו צימצום החיכוך הבין חברתי בין יהודים לנוכרים, מתוך דאגה לשלומה הפיזי של החברה היהודית וסיוע לשילובם הכלכלי של פרטיה במרחב הנוכרי. מנגד, במישור האידיאולוגי הוא אוחז בהשקפה בעלת הנחות דוגמטיות טיפולוגיות הן לגבי הנוכרי והן לגבי מערכת היחסים בין יהודים לנוכרים. השקפתו שוללת את אפשרותה הריאלית של תמורה חברתית מעמיקה וערכית ביחסים אלו. תורף השקפתו האידיאולוגית היא כי הנוכרי באשר הוא נוכרי עוין את היהודי באשר הוא יהודי. לשון אחר, לפנינו טיפולוגיה דוגמטית דמונית אונטית באשר לדמותו של הנוכרי. אמנם דווקא הקביעה שהעוינות חריפה היא היא שמאפשרת לו להרחיב את ההיתר, שכן ככל שהסכנה גבוהה יותר כך מתגבר הצורך בהיתר.

הדיון בפרק מחולק לשני שלבים, בהתאמה לשתי ההרחבות הפורמליות אותן עושה רמפ במישור ההלכתי. החלק הראשון עוסק בחידושו של רמפ במימד הפורמלי בתחום השאלות המסורתיות אליהן משתייך ההיתר. הציר המרכזי עליו נסוב הדיון הוא שאלת הטיפול הרפואי בשבת. בנושא זה השוונו את עמדתו לעמדת הרב עובדיה יוסף ולעמדת הרב יצחק וייס. השוואת העמדות באותו תחום מאפשרת השוואה מדויקת יותר. מאידך, חומרת הבעיה גורמת למגמה אחידה אצל הפוסקים, ואפשר שלפנינו דוגמה חריגה לגישתם של הפוסקים, המקשה על זיהוי העמדה

האידיאולוגית. החלק השני מתמקד בהארת שאלת הטיפול הרפואי מהמימד האידיאולוגי. בנוסף, נעסוק בשאלות הלכתיות אחרות מעבר לתחומיו המקוריים של ההיתר, העוסקות במוקדי עימות נמוכים יותר בין יהודים ונוכרים. כפי שנראה אלו משקפים באופן ברור יותר את עמדתו האידיאולוגית של רמפ. בחלק זה השונו את עמדתו לעמדת הרב עובדיה יוסף. בפתח דיונו נציע בתמצית את הרקע ההיסטורי הכללי לדיוני הפוסקים, ורקע ספציפי באשר לשאלת הטיפול הרפואי בנוכרי בשבת, על מנת להנהיר את הדיונים השונים.

### הערה:

כפי שהראינו בפרק הקודם היתר איבה מופיע במקורות ביחס לאיסורים הקשורים לעובדי עבודה זרה. באשר למאמיני האיסלם מוסכם אצל הפוסקים שאינם בכלל עובדי עבודה זרה. השאלה היא מה מעמדם של הנוצרים, אליהם נוגעים דיוניו של רמפ בראש ובראשונה. ישנם פוסקים<sup>120</sup> הסוברים, על סמך שיטת המאירי, שניתן להוציאם מכלל עובדי עבודה זרה, ועד כדי השוות מעמדם לגר תושב. תפישה זו מביאה לעקיפת רוב הבעיות, אבל זו איננה דעתו של רמפ, וגם לא הדעה המייצגת את הזרם המרכזי, בהם אנו עוסקים. יתר על כן, כפי שנראה בהמשך רמפ דן בהיתר איבה במשמעות רחבה יותר מאשר האיסורים המסויימים בהם נזכר ההיתר. כתוצאה ממכלול סיבות אלו לא נכנסנו לדיון בשאלה זו.

<sup>120</sup> להלן המייצגים הבולטים: הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אגרות הראיה, ירושלים תשנ"ב, חלק א, אגרת פט, עמ' צט; הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, זכויות המיעוטים לפי ההלכה, תחומין, ב (תשמ"א), עמ' 174; הרב נחום אליעזר רבינוביץ', שו"ת מלומדי מלחמה, ירושלים תשנ"ג, סימן מג; הרב חיים דוד הלוי, דרכי שלום ביחסים שבין יהודים לשאינם יהודים, עמיחי ברהולץ (עורך), דרך ארץ דת ומדינה, ירושלים תשס"ב, עמ' 147; דרור פיקסלר ועו"ד גיל נדל, האם הנוצרים בימנו עובדי עבודה זרה הם, תחומין, כב (תשס"ב), עמ' 68, (וראה תגובתו של הרב יעקב אריאל שם עמ' 77); אביעד הכהן, נצרות ונוצרים בעיניים רבניות בעת החדשה, מחניים - במה למחקר להגות ולתרבות יהודית, 15 (תשס"ב), עמ' 89.

## רקע היסטורי כללי

התמורות ההיסטוריות - חברתיות והתפתחות הטכנולוגית בשלהי המאה התשע עשרה ובעיקר לאורך המאה העשרים גרמו לדיונים מחודשים בהיתר. ככלל, רוב הפוסקים נקטו בעמדה פרגמטית המכירה בשינויים הריאליים וחותרת להתמודד איתם. זו התמקדה בתגובה לשני שינויים מרכזיים:

1). תהליך החיברות והגלובליזציה, המושפע מהתפתחות הקומוניקציה. שינוי זה גרם לצורך לבחון את יחסי יהודים ונוכרים על השלכותיו החברתיות בפרספקטיבה רחבה החורגת מהמקרים הפרטיים, שכן לכל אירוע פרטי תיתכנה השלכות החורגות ממסגרת הזמן והמקום המסויים בו הוא התרחש.

2). השינויים השלטוניים - הופעתה של המדינה המודרנית והמשטר הדמוקרטי הליברלי על הערכים אותו הוא מייצג. השפעתו של שינוי זה על מערכת היחסים בין יהודים ונוכרים וממילא על שיקולים להיתר איבה יכולה להוביל לשני כוונים מנוגדים: א. השיקול המצמצם - משטר זה שואף למניעת אנרכיה, להגנה ולמתן ביטחון פיזי לאזרחיו באופן שוויוני. בהנחה שחשש איבה מתפרש ברובד המינימלי כחשש להתנכלויות בין יהודים לנוכרים, החשש קטן. ב. השיקול המרחיב - ערכי היסוד במשטר זה הם ערכי הצדק, החרות והשוויון. ערכים אלו סותרים באופן מהותי את ההלכות הדתיות המפלות, ופעולה על פי נורמות מפלות עלולה להוביל לענישה חמורה, ולנקיטת סנקציות כנגד המחזיק בהם, מכאן שהחשש לסכנה ולאיבה גובר.

בנוסף, עולה שאלה מהותית באשר לעיקרון של איבה המשקף יחסי עוינות יסודיים בין יהודים לנוכרים. מה טיבם של השינויים החברתיים והמבניים על הערכים אותם הם מיצגים, האם הם שינויים קונסטרוקטיביים בלבד, או ביטוי לתמורות ערכיות מהותיות של החברה הנוכרית. אולם גם אם לפנינו שינויים ערכיים האם הם מתחוללים רק בתוך החברה הנוכרית, או שהם מחוללים שינויים מהותיים מוסריים ביחסה של החברה הנוכרית כלפי החברה היהודית?

שאלה נוספת היא האם אין תפישות ערכיות אלו משפיעות על התבוננות רפלקסיבית באשר למשמעותו המוסרית של יחס מפלה כלפי נוכרים.

לצד תמורות טכנולוגיות ופוליטיות אלו, אין להתעלם משני האירועים ההיסטוריים המשמעותיים של המאה העשרים ביחסי יהודים ונוכרים – 'השואה', ותקומת מדינת ישראל. אלו ניתנים לפרשנויות שונות. על פרשנותו האפשרית של רמפ נרחיב להלן בפרק השלישי.

שני השינויים הראשונים מעוררים יחס שונה בין הפוסקים. השינוי הראשון ביסודו הוא שינוי טכני ומשמעותו מוגדרות. לפיכך, המכנה המשותף בין הגישות רחב וניכרת הסכמה עקרונית למשמעותיותו. באופן עקרוני הן מסכימות, כי תהליך החיברות והגלובליזציה מחייב שינוי של

הפרספקטיבה ההלכתית ומעבר להסתכלות כוללת תוך אומדן מחדש של הסיכונים. ככלל הן נוטות שלא להקל ראש בסיכונים אפשריים הנוגעים לכלל האוכלוסייה. לשון אחר, הם מפקיעים את השיקול הפרטי ונוקטים בראיה חברתית כוללת, אם כי ניתן לזהות הבדל באשר להפנמתה של הראיה החדשה, והשפעתה על ממכלול השיקולים.

באשר למשמעותו של השינוי השני המרחק רב יותר בין השיטות השונות. אמנם מדובר בשינוי קונסטרוקטיבי ברור, אבל באשר למשמעותו הערכית הפרשנויות שונות. פרשנויות אלו לעיתים מופיעות במפורש ולעיתים מובלעות. אלו נוגעות למידת האמון בשינוי זה ובייחוד עד כמה הוא מעיד על שינויי עומק מוסריים בחברה הנוכרית.

שילובם של התמורות הטכנולוגיות והחברתיות בצירוף המטענים ההיסטוריים והאופקים הדתיים הם שעומדים ברקע התייחסותם של פוסקי המאה עשרים לטיבו של העימות בין יהודים לנוכרים, ומתבטאים דרך הפריזמה ההלכתית של בדיון בהיתר איבה.

#### רקע כללי לשאלת הטיפול הרפואי בנוכרי

ה"עת החדשה" העלתה בפני היהודים<sup>121</sup> את האפשרות להשתלב ברפואה המוסדית<sup>122</sup> – בתי החולים. על רק התפתחות זו עולה בכל עוזה שאלת הטיפול בנוכרי בשבת וביתר שאת. כפי שהראנו בפרק הקודם הדיון המסורתי בהיתר איבה עסק במערכת יחסים מזדמנת וכך גם לגבי יחסי רופא - חולה. מבחינת הדיון ההלכתי יש לכך שני יתרונות. א. לפי ההגדרה ההלכתית הרופא נחשב לאנוס. ב. ההזדקקות להיתר איבה אינה קבועה, אלא חד פעמית ובכך ההיתר נמצא ב"סביבה ההלכתית" המקורית שלו. בניגוד לכך העבודה בבית חולים ציבורי היא קבועה. המפגש עם החולה הנוכרי תדיר ומכוון. כך גם הטיפול הרפואי בשבת הכרוך מעצם טיבו בעשיית מלאכות בשבת. מבחינה זו הרופא מכניס את עצמו ברצון ומדעת לסיטואציה אסורה<sup>123</sup>, או לחילופין נזקק להיתר קבוע, שתוצאתו בפועל הפקעת האיסור.

<sup>121</sup> כנראה שהתשובה ההלכתית הראשונה המופיעה לפנינו בספר שו"ת היא תשובתו של הרב ישראל משה חזן סביב שנת 1850, ראה: כהנא, עמ' 152. על השקפתו הכללית של הרב חזן, ראה: אבי שגיא, הרב משה ישראל חזן, בין פרטיקולריזם לאוניברסליזם, דברי האקדמיה האמריקאית למדעי היהדות, סא (תשנ"ו), עמ' 36.

<sup>122</sup> גם הקמתם של בתי החולים היהודיים החלה רק במאה השמונה עשרה, ראה: אברהם שטינברג, בית החולים בספרות ההלכה, אברהם שטינברג (עורך), ספר אסיא, ב (תשמ"א), עמ' 146; וכן שם, שמואל קוטק, תולדות אישפוז חולים, עמ' 195.

<sup>123</sup> במישור ההלכתי הפורמלי שאלה זו נוגעת לשאלה הלכתית רחבה יותר - התחלת מעשה באופן מותר מתוך סבירות גבוהה שהוא מוביל לגדרי "אונס". לענייננו דיוני הפוסקים מתעלמים משאלה זו ומשום כך גם אנחנו לא התייחסנו לנושא. אולם ברור שהמתח היסודי אותו תיארונו הוא שעומד בבסיס דיוניהם.

דרך אחת להתמודדות עם הבעיה היא על ידי בריחה ממנה, כלומר שלילת הלגיטימציה לעיסוקם של רופאים יהודים בבתי חולים. לחילופין, באופן תיאורטי, ניתוק הרפואה היהודית מהרפואה הכללית. חשיבה זו משקפת התחמקות מהכרה בתנאי החיים המשתנים. ברור שתפישה זו איננה ריאלית לא במישור הציבורי ולא במישור הפרטי, ובודאי שאיננה אפשרית במסגרתם של חיים יהודיים בגלות. השלכותיה ביטול המערכת הרפואית הציבורית, וכך גם לגבי הרפואה הפרטית התלויה בה. בנוסף, היא תמוהה מבחינה הלכתית מוסרית, שכן התפתחות הרפואה המוסדית הלאומית והבין-לאומית מעלה את רמת הרפואה. נמצא ששינוי הנסיבות מחייב לפנות לאפשרות שניה, המניחה את המציאות של טיפול רפואי בנוכרי בשבת כנתון. הנחה זו היא שמובילה את הפוסקים לפסיקתו של החת"ס. רובם ככולם אימצו את גישת החת"ס וחיידושו הונח בתשתית הדיונים ההלכתיים. ברם, הם נבדלים זה מזה הן במישור הישומי - מגמת הרחבה או צמצום של ההיתר, והן במישור האידיאולוגי - דרכי ההנמקה השונות של הפסיקה. הבדלים אלו חושפים את ההשקפות השונות לפשרם של השינויים החברתיים, ואת תפישתו האידיאולוגית של הפוסק ביחס למערכת היחסים בין יהודים לנוכרים בכלל ועל הנוכרי בפרט.

## חלק א – הטיפול בנוכרי בשבת

ניתוח מסקנותיו ההלכתיות של רמפ בשאלת הטיפול הרפואי מורה על מגמה פרגמטית ברורה להרחבת ההיתר. ההרחבה נעשית על ידי העתקת ההיתר מהרובד הפרטי לרובד הציבורי, ושילובן של קטגוריות הלכתיות המאפשרות את ישומו המורחב. במקביל, מבחינה פורמלית הוא מתרגם את ההיתר מתוכנו הסובייקטיבי לכלל הגדרה אובייקטיבית קטגורית. אם ננקוט בניסוח משפטי נאמר: רמפ מולך לטרנספורמציה של ההיתר מחוק רגולטיבי לחוק קונסטיטוטטיבי. במימד הפרשני דיוניו מושתתים על שיקולי פרשנות מהותיים<sup>124</sup> - כלומר, שקילת הטענות המקוריים של הפסיקה (ולא קריאה פורמלית של מסקנותיהם), ועימותם עם המציאות המשתנה. מדיניות הלכתית זו נובעת כתוצאה ממודעותו העמוקה לתמורות החברתיות, הטכנולוגיות, הפוליטיות והרעיוניות המוליכה אותו לתובנה בדבר הצורך למזער את היחס מפלה כלפי נוכרים בכלל ובתחום זה בפרט. לכך מצטרפת ההכרה בצורך בפיתרון שיטתי כולל, הואיל ומדובר בבעיה מערכתית עקרונית. מסקנתו ההלכתית היא ששינוי הנסיבות מחייב שינוי מהותי בפסיקה. המהלך ההלכתי של רמפ מורכב משני חלקים. במישור המהותי הוא משלב שיקול הלכתי חדש - לאור הנסיבות המשתנות - השיקול הציבורי. במישור הפורמלי הוא מסתמך על קטגוריה הלכתית מסורתית מוכרת - חשש פיקוח נפש. צירופם של השניים מביא לטרנספורמציה של ההיתר המקורי וליצירת נורמה הלכתית חדשה. אמנם לכך מתלווה המאמץ לשלב את החידוש ברצף ההלכתי המסורתי. להלן נציע את עמדתו ונפרשה.

אבל כשנזדמן שהוא מוכרח להיות שבת בבית החולים... דהא ברור ופשוט... מאחר דלא מתקבל במדינותינו הדחויים שאמר אביי, הוא סכנה ממש גם בעצם לגופו ממש מקרובי החולה, וגם אם הוא אינו חושש שתהא סכנה לו בעצמו יש לחוש לאיבה גדולה כל כך מצד אנשי המדינה וגם מהמשלה שיש ודאי לחוש גם לענייני סכנה מתוצאות זה... וכיון שאיכא על כל פנים ספק הא אף בשביל ספק קטן הוא לקולא בפקוח נפש... אבל בזמננו יש לחוש לסכנה כמדומני בכל מקום, וגם מצד פרסום הידיעות על ידי העתונים תיכף מה שנעשה בכל העולם איכא המכשול למילף ממקום למקום וגם הסתה להגדיל השנאה עד לרציחה גדול על ידי זה, לכן פשוט שבזמננו יש לדון זה כסכנה ממש, ויש להתיר כשנזדמן זה<sup>125</sup>.

<sup>124</sup> לכינוי זה ראה: צבי זוהר ואבי שגיא, מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכתית, תל אביב 2000, עמ' 126.

<sup>125</sup> אורח חיים, חלק ד, סימן עט, כרך ו, עמ' קנז.

במבט ראשון נראה שרמפ ממשיך את העיקרון של החת"ס – חשש פיקוח נפש (אליו הוא מציין במפורש), אבל מעקב אחר מהלכו הפרשני מראה שרמפ מחולל תמורה מעמיקה.

רמפ פותח באמירה ממתנת "כשנזדמן", כך גם הוא מעיר שכדאי לנסות לסדר תורניות רק בימי החול ולא בשבת. אבל דומה שאלו משקפים פתרונות תיאורטיים המדגישים שמדובר בהיתר כתוצאה מכורח הנסיבות. בנוסף, הם נועדו להעתקת הבעיה מדיני תורה לדיני דרבנן. הנחה זו מתחזקת מכך שבמקרה של עימות ישיר עם הבעיה כגון במקרים בהם הרופא נמצא בבית חולים בשבת, רמפ איננו מנסח שום סייג מגביל. הסיבה לכך היא ליבה המהותי של התשובה. הבעיה המרכזית בה הוא דן היא עצם האיסור להציל נוכרי ובפרט על רקע הבעיה ההלכתית של הטיפול בו בשבת, אלו מוליכות להצעת פיתרון עקרוני כולל.

תחילה הוא יוצר פרמטר הלכתי חדש, לדבריו: "וגם אם הוא אינו חושש שתהא סכנה לו בעצמו יש לחוש לאיבה גדולה כל כך מצד אנשי המדינה". דוק, הספק איננו אמפירי אלא קטגורי<sup>126</sup>. מה פשרה של טענה זו? לדעתו, הבנת המשמעות של התפתחות הקומוניקציה צריכה להביא לשינוי אופן המבט ההלכתי ושיקולי הפסיקה<sup>127</sup>. מעתה, הפסיקה איננה יכולה עוד להתגדר בחשיבה פרטיקולרית, אלא עליה לבחון ולשקול את ההשפעות והמשמעויות של הכרעותיה מתוך ראיה של המכלול החברתי. לענייננו המשמעות היא ההבנה ששאלת היחסים בין יהודים ונוכרים איננה עוד שאלה מקומית או פרטית, אלא יש לבחון את ההשלכות הרחבות של המקרים השונים על מערכות היחסים בין יהודים לנוכרים במישור הקולקטיבי. ממילא יחס מפלה לנוכרי בשאלה חמורה זו של חיי אדם צריך להישקל לא רק בתחומי היחיד אלא בתחומי הציבור. נקודת מבט זו מכוננת שיקול הלכתי חדש – הדאגה לשלום הציבור כפרמטר המרכזי ולא חשש הסכנה של הפרט. מהיבט זה, לדעתו, רמת הסיכון גבוהה הרבה יותר, שכן קשה לצפות את התוצאות וההשלכות הרחבות של המקרה הבודד. נמצא שהעתקת האופק של השאלה מהפרט לכלל, והעמדת השאלה כשאלה ציבורית היא המאפשרת את ההתעלמות מהסיכון הקונקרטי, וההסתמכות על הקטגוריה

<sup>126</sup> ניסוח ברור לכך ביחס לאותה בעיה הלכתית, ראה לדוגמה: הרב אליעזר וולדינגברג, שו"ת ציץ אליעזר, ירושלים תשמ"ה, חלק ח, סימן טו - קונטרס משיבת נפש, פרק ו, אות ח, עמ' פו: "והחידוש של היתר מלאכה דאורייתא... הוא בזה, דאף על גב דהסכנה לא מוחשית מכל מקום מותר, בהיות שכעין סכנת הכלל ישנו בזה לפנינו, ועל כן נחשב זה כישנו בזה בפועל חשש סכנת נפשות". אמנם הוא מפרש כך בלשונו של החת"ס, אבל לעניות דעתנו פרשנות זו רדיקלית ואנרכוניסטית, ויש לפרש את דעת החת"ס באופן ממותן יותר כפי שהצענו בפרק הקודם. מאידך, לפרשנות זו מתכוון רמפ.

<sup>127</sup> התפתחות זו משפיעה על יחסו גם בתחומים הלכתיים אחרים, כגון בשאלות עיגון העוסקות באומדנות מיתה, ראה: אבן העזר, חלק א, סימן מג, כרך ג, עמ' מו: "וכל שכן עתה בזמננו שעוד ניתוספו בתי דואר ומהירות הידיעות מכל העולם נגד זמן שנת תקע"א שכתב החתם סופר תשובתו לאין ערך, וגם נתרבו העתונים בכל המדינות... שודאי הוא אומדנא דמוכח טובא מזה שלא נשמע ממנו שנהרג".

ההלכתית של חשש פיקוח נפש בתחומי היתר איבה. המשמעות של פרשנות זו היא טרנספורמציה של ההיתר עצמו ושינוי הנורמה ההלכתית.

כפי שהראנו בפרק הקודם החת"ס המשיך את התפישה המסורתית על מאפיינה המרכזיים:

א. חשש איבה הוא חשש אמפירי מזדמן הקשור ליחסים בין אישיים. היבט זה הודגש באופן ברור בפרשנותו של הרב מרדכי יעקב ברייש בתשובה<sup>128</sup> לשאלה שביקשה להסתמך על היתר זה: "אכן באמת יש לחלק דבשם הוי דבר אקראי והכא הוי מידי דתמידות".

ב. ההיתר איננו משנה את הנורמה היסודית, ולכן נשארת ההגבלה היסודית שבמקרה שניתן להתחמק ממימוש ההיתר יש לעשות כן.

לעומת זאת, ניתוח דעתו של רמפ מוביל למסקנות שונות:

רמפ מגדיר מחדש את ההיתר - לא חשש איבה פרטי אלא חשש איבה ציבורי. הגדרה זו קובעת פרמטר חדש - לא סכנה קונקרטיה אלא סכנה אפשרית. מכאן גזירת מסקנות חדשות - לא היתר מקומי לצד ההיתר המקורי, אלא היתר עקרוני ציבורי כללי. נשוב ונדגיש למרות הדיון בפרמטר של חשש פיקוח נפש המדובר בדיון כחלק מהיתר איבה, ולא בגדרי היתר פיקוח נפש הקלאסי<sup>129</sup>. מבחינת התוצאה ההלכתית גם אם רמפ איננו מצהיר על כך, ניתן לסמן שלב חדש בהיתר, או ליתר דיוק טרנספורמציה של ההיתר וכינונו של היתר חדש. במינוח משפטי לפנינו מעבר מהיתר ריגולטיבי להיתר קונסטיטוטיבי.

כדי לחדד את עמדתו של רמפ נציע שתי עמדות נוספות באותה שאלה ונערוך השוואה בין הגישות השונות.

## עיון משווה בשאלת הטיפול הרפואי בשבת בנוכרי

### עיון משווה בין רמפ לרב יצחק יעקב וייס

העמדה הראשונה מייצגת את התפישה הקונפורמיסטית. זו מופיעה בדבריו של הרב יצחק יעקב וייס<sup>130</sup> בתשובותיו. עמדה זו נסמכת על עמדתה של דמות אוטוריטיבית בולטת - הרב ישראל מאיר הכהן מראדין ("החפץ חיים"). אנו נדון דווקא בעמדתו של הרב וייס משתי סיבות:

<sup>128</sup> ראה: שו"ת חלקת יעקב, תל אביב תשנ"ב, אורח חיים, סימן קמ"א. וראה לעיל ליד הערה 105.

<sup>129</sup> כך מוכח גם מתשובה אחרת (יורה דעה, חלק א, סימן קפד, כרך ב, עמ' שסג) שבה הוא שב ודן בהגדרת איבה. בתשובתו הוא טוען שהגדרת איבה מכילה בתוכה גם את ההגדרה של חשש סכנה עד כדי פיקוח נפש, וכך הוא מפרש את ההיתר לילד נוכרית בשבת. אמנם, כפי שהראנו בפרק הראשון בדיון התלמודי, זו איננה המשמעות המקובלת בפסיקה, ממילא מסתבר שבכך הוא מנסה להטעין את ההיתר המקורי במשמעות החדשה אותה הוא נותן לו ובכך לשלב את החידוש ברצף המסורתי. דוגמה זו לכשלעצמה מבליטה את "זוית הסטייה".

<sup>130</sup> רבי יצחק יעקב וייס (1902-1989) כיהן כאב בית דין של העדה החרדית בירושלים.

הראשונה, יש להבחין בין ספרות קודפקטיבית המציגה עמדה עקרונית, לספרות שו"ת העוסקת בבעיות קונקרטיות הגורמות לגמישות הלכתית, התאמה למציאות המשתנה והתרחבות מעבר לכללים העקרוניים. מכאן שלשם השוואה מדויקת יותר עלינו להשוות בין ספרי השו"ת עצמם. בנוסף, מבחינה מתודולוגית אנו מבקשים להבליט את פסיקתו המחודשת של רמב"ם ביחס לפסיקת החת"ס. זו מתבלטת על רקע פרשנותו השונה של הרב וייס לפסיקות החת"ס אליהן לא התייחס החפץ חיים.

הרב וייס נדרש גם הוא לפסקו של החת"ס<sup>131</sup>, אבל קורא ומיישם אותו באופן מינימליסטי. נקודת המוצא שלו שהיתרו של החת"ס איננו מקבע נורמה חדשה. הוא נוקט בגישה פורמליסטית ושואב רק את מסקנת הפסק, המאפשרת ליישם את הקטגוריה החדשה 'חשש פיקוח נפש'. פער זה בין התמורה הריאלית המאלצת אותו לאמץ את הפסק, למדיניות ההלכתית השמרנית, מאלץ אותו לנסות לפתור את המתח על ידי בריחה ממנו, ומכאן מסקנתו והמלצתו היסודית, שבכל מקרה שניתן להשתמט מהסיטואציה עצמה יש להעדיף פתרון זה:

...אכן בודאי היכא דאפשר לאשתמוטי מחויב להשתמט, כדמוכח בש"ס ופוסקים וכמו שכתב בחת"ס שם, ועיין בזה תוכחה מגולה בדבר המשנה ברורה (סימן ש"ל סימן קטן ח), על הרופאים שבזמנינו שאינם נוהרים בזה, שכתב שהמה מחללי שבת גמורים, וגם היכא דמותר לחלל משום איבה צריך כפרה וכמו שכתב (באורח חיים סימן של"ד) ...על כן כל מהאי טעמא, לא הייתי מיעץ לקבל עליו אומנות כזה המקושר באחריות הרבה<sup>132</sup>.

דוק, הוא מבליט את הצורך בכפרה (בעוד שהחת"ס כתב רק בלשון "ראוי"), אפילו במקום בו הוא מתיר לנהוג לפי הפסק. מקביעה זו ברור שההיתר איננו מתפרש כהיתר הקלאסי של פיקוח נפש, שהרי אדרבא לצורך פיקוח נפש ספרות ההלכה מדגישה את החיוב והמצוה שבדבר<sup>133</sup>, אלא ההיתר נתפס בתחומי היתר איבה וכיציר כלאיים הנובע מכורח נסיבתי, הנתלה בטעם ההלכתי של 'חשש פיקוח נפש'. בד בבד נשללת כל לגיטימציה ערכית להיתר, שהרי לפנינו מעשה עברה (אף כי באונס). התוצאה של קביעה זו ברורה - יש להתרחק מהיתרים דחוקים המבוססים על אונס. יתר על כן, הצורך בכפרה מעיד על אשמה, הנעוצה בהישענות קבועה על ההיתר שאיננה ראויה.

<sup>131</sup> דיונו עוסק בנוכרי, אולם השווה עמדתו לגבי היחס למחלל שבת, ראה: אביעזר רביצקי, חירות על הלוחות, תל אביב תשנ"ט, עמ' 234-235.

<sup>132</sup> שו"ת מנחת יצחק, ירושלים תשל"ט, חלק ג, סימן כ, אותיות ט-י. וראה גם: חלק י, סימן לא.

<sup>133</sup> השווה דברי הרב יחיאל מיכל עפשטיין, העוסקים בענין אחר המשקף מתח הלכתי דומה - כיבוי דליקה בשבת. ערוך השולחן, סימן של"ד, אות מה: "אבל מפני הכיבוי עצמו כיון דאנו תופסים זה לסכנה אין צריך תשובה". וראה לעיל ליד הערה 116.

המשמעות של דבריו ברורה, יש היתר אבל אין להפוך אותו לנורמה עקרונית. מכאן ההנחיה המעשית שלו - יש השתדל להימנע מלעסוק במקצוע הרפואה.

לפנינו עמדה שמרנית קבעונית. א. במישור הריאלי היא נטולת מבט היסטורי פרוגרסיבי<sup>134</sup>. התמורות החברתיות ההסטוריות אינן באות אצלה לידי ביטוי, היא איננה מבחינה בהן או מייחסת להן משמעות מהותית. ב. במישור הפסיקתי היא בוחרת להתבונן במערכת היחסים בין יהודים לנוכרים בדפוס המסורתי. היא בוחרת את מערכות היחסים בין הפרטים ולא דנה בהשלכות הציבוריות.

מסקנתו איננה רק קביעה הלכתית, אלא אמירה פרשנית הנושאת משמעות אידיאולוגית כחלק מתפישה רחבה יותר, המוליכה למדיניות הלכתית ברורה. לפנינו עמדה אידיאולוגית המשקפת תפיסה השוללת התמודדות ומעורבות בחיים החברתיים הכלליים, ונוקטת בשמרנות הלכתית. זאת ועוד, ברי שהוראה זו מעצם טיבה איננה יכולה לשמש כהוראה כללית, באשר החיים ציבוריים מצריכים מעצם טיבם את מקצוע הרפואה, ישום חברתי כולל של פסיקתו משמעותו ביטול מקצוע הרפואה. תוצאה זו איננה סבירה הן בהקשר הריאלי והן כערך דתי יהודי. מכאן שהוראתו משקפת חשיבה הלכתית, המגלמת בקרבה את ההכרה בחוסר תקפותה הכללי. כלומר, פסיקתו עצמה מאשרת את מגדריותה וחוסר תקפותה הציבורי.

מנגד, מבחינת העמדה ההלכתית, נראה שעמדתו משקפת נאמנות גבוהה למסורת הדיון ההלכתית בשאלת הטיפול ונוכרי. בנוסף, היא מציגה פרשנות אלטרנטיבית לפסיקתו של החת"ס המדגישה את הפרמטרים השמרניים המסורתיים שבה ואת ההבדל בינה לבין היתר חשש פיקוח נפש. לפנינו אם כן העמדה ההלכתית הנגטיבית לעמדת רמפ המבליטה את חידושו ההלכתי של רמפ.

עדות נוספת לכך שרמפ מוביל חידוש נורמטיבי הוא המימד האוטוריטטיבי של הפסק. הרב וייס לשיטתו חותר להחליש את תוקפו של הפסק החדשני, על ידי הדגשת העמדות החולקות.

...לענין חילול שבת, הנה היכא דאין איבה כעין סכנת נפשות, הרי הרבה

מחמירים אף לחלל בשביל עכו"ם, אפילו אין שם רק חילול דרבנן<sup>135</sup>.

...והיכא דיש באיבה חשש סכנת נפשות, אם מותר לעשות מלאכה דאורייתא,

הביא בשדי חמד שם מתשובת חת"ס...דמותר, ומדברי הרב משה אשר דנראה

קצת, דסבירא ליה דאין שום צד להתיר איסור תורה משום איבה<sup>136</sup>.

<sup>134</sup> מסתבר שיש לנתח את עמדתו באספקלריה רחבה יותר של השקפת עולמו ביחס לתמורות ההיסטוריות, אולם עמדתו אינה נושא עבודתנו.

<sup>135</sup> שו"ת מנחת יצחק, ירושלים תשל"ט, חלק ג סימן כ.

<sup>136</sup> שו"ת מנחת יצחק, ירושלים תשל"ט, חלק א, סימן נג.

לעומתו אצל רמפ הטון של הפסק חריף וחד משמעו ושולל כל לגיטימציה לדעה מנוגדת :  
 ...ופלא על הגאון החפץ חיים (משנה ברורה סימן ש"ל סימן קטן ח) שכתב דהא  
 הרופאים אפילו היותר כשרים נוסעים כמה פרסאות לרפאות עכו"ם ושחקין  
 סממנים בעצמן ומסיק דמחללי שבת גמורים הם במזיד אף שיהיה איבה מזה<sup>137</sup>.

דווקא עמדתו השמרנית של החפץ חיים מורה על השינוי והחידוש בעמדת רמפ. החפץ חיים  
 ממשיך את העמדה המסורתית. מסתבר שהוא מפרש את פסיקתו של החת"ס כהוראה נקודתית  
 לארוע הבודד, אך לא כנורמה עקרונית כללית, ולכן איננו מתייחס אליה כלל במסגרת ספר  
 קודפקטיבי החותר להציג בעיקר את העמדה העקרונית<sup>138</sup>. מכאן לשונו החריפה של החפץ חיים  
 כנגד השתרשותן של נורמות חברתיות חדשות, שאין להם יסוד הלכתי. לעומתו, דווקא רמפ הוא  
 שמטעין את עמדתו של החת"ס במשמעות רחבה ומחודשת. זו הסיבה לניסוחו התקיף כנגד עמדת  
 החפץ חיים. לפנינו פסיקה חדשנית המשנה נורמות, וחותרת ללגיטימציה. לשם כך היא מתנסחת  
 בתקיפות ונחרצות. בנוסף, מסתבר שגם במישור הפרגמטי רמפ חושש מההשלכות של מעשים לא  
 מבוקרים של יחידים, ולכן איננו מותיר פרצות בהיתר, או נוקט בלשון ממותנת המותירה את  
 שיקול הדעת בידי היחיד למקרים השונים.

### עיון משווה בין רמפ לרב עובדיה יוסף

עמדת ביניים בין רמפ לרב וייס מייצג הרב עובדיה יוסף. עמדתו קרובה למראית עין לגישתו של  
 רמפ והוא אף מציין אליה בתשובתו, אבל בחינה מעמיקה חושפת את ההבדלים ביניהם. ההבחנה  
 בין שתי העמדות למרות הדמיון החיצוני תדגיש את משמעות מסקנותיו של רמפ במישור  
 הפרגמטי, ותהווה בסיס להבדלים האידיאולוגיים בין השניים בהם נרחיב בחלקו השני של הפרק.  
 באשר לשאלת הטיפול בנוכרי בשבת הוא נוקט בעמדה מקילה ומתיר טיפול בנוכרי<sup>139</sup>. כאמור  
 עמדתו העקרונית בענין דומה לעמדת רמפ וכך גם השיקולים עליהם הוא מסתמך :

...שבזמנינו שיש חשש ליותר מאיבה בעלמא, ואם ימנעו רופאי ישראל מלטפל

בחולים נוכרים בשבת, ויניחום למות בחוליים, יש בזה אף פקוח נפש של ישראל,

כי בהודע הדבר לרופאים גוים, יחדלו אף הם מלטפל בחולים יהודים, ותרבה

<sup>137</sup> אורח חיים, חלק ד, סימן עט, כרך ו, עמ' קנז. השווה לשונו הזהירה של הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, ירושלים תשנ"ה, חלק ח, אורח חיים, סימן לח: "...ודלא כהגאון החסיד בעל משנה ברורה... ונעלם מעיני קדשו דברי הגאון החתם סופר וסיעתו שפסקו להיתר".

<sup>138</sup> קשה להניח ש"החפץ חיים" לא הכיר את עמדת החת"ס כפי שהציע הרב עובדיה יוסף - ראה הערה לעיל.

<sup>139</sup> שו"ת יביע אומר, ירושלים תשנ"ה, חלק ח, סימן לח. כל המובאות וההתייחסויות להלן בנושא זה לקוחים מתשובה זו המחולקת לאותיות ואליהן נפנה.

השנאה והקנאה בישראל, עד כדי סכנת נפשות...ונמצא שעיקר כוונת הרופא בעת שמחלל שבת במלאכה דאורייתא בטיפולו בחולה נוכרי, היא בשביל פקוח נפש של ישראל שנמצא בטיפולם של רופאים נוכרים. כי בזמנינו כלי התקשורת משוכללים ביותר, וברגע אחד בכל הארץ יצא קום ובקצה תבל מליהם.

יש לשים לב לשוני בינו לרמפ למרות הנימוקים הדומים. לפי הרב עובדיה עיקר החשש הוא מנקיטת יחס דומה על ידי רופאים כנגד יהודים, בעוד שלפי רמפ החשש הוא לאו דווקא מהרופאים, אלא מהתפשטותה של שנאה כללית כנגד היהודים. על משמעותו של שוני זה נעמוד בחלק השני של הפרק בדיון בהיבטים האידיאולוגיים. שוני נוסף קשור למתודה ההלכתית ולמסקנותיו המסויגות. הרב עובדיה מסייג את פסקו בשני מישורים. מבחינת המתדולוגיה ההלכתית הוא מחפש סניפים נוספים להיתר לשם כך הוא מצרף שיקולים פורמליים<sup>140</sup> ופתרונות קונקרטיים. אלו מבוססים על הנסיון להחליש את חומרתו האיסורית של המעשה מאיסור תורה לאיסור חכמים: א. המישור הפורמליסטי - הסתמכות על חידושו ההלכתי של המהרי"ק (עליו רבו החולקים<sup>141</sup>), הסובר שמלאכה שנעשית בשבת כתוצאה מאילוץ חיצוני כפוי נחשבת כמלאכה שאינה צריכה לגופה האסורה רק מדרבנן. ב. המישור היישומי - עצה לעשיית המלאכות על ידי שני בני אדם יחד<sup>142</sup>.

לענייננו אין צורך להיכנס לדיון ההלכתי עצמו, אולם עצם החיפוש אחר פתח נוסף משקף את אי הנחת מההיתר. מסתבר שהסיבה לכך היא ההבנה שישנו פער בין היתרו של החת"ס, המתבסס על מציאות מזדמנת בסיטואציה אישית ליצירת היתר קבוע. ברם, יש לשים לב גם למשמעות של סניפי היתר אלו. הם מטים את מוקד הדיון מהמימד הציבורי העקרוני למימד האישי הסובייקטיבי. שתי העצות מסמנות היתרים פרטיים לסיטואציה הקונקרטית, ולא חתירה לביסוס היתר עקרוני כללי. בכך, הרב עובדיה מצמצם את החידוש ההלכתי והיישומי ומשאיר את הפסיקה במישור הפרטי. לשון אחר, הוא חותר לשמר את הסביבה המקורית של ההיתר ולא להעתיקו למישור הציבורי העקרוני. אמנם מהלך זה ניתן לפירוש מינמליסטי הרואה בו רק חלק מהמעשה ההלכתי הכללי, או מגישתו האישית של הפוסק המחפש דרך לבסס ולהרחיב את הבסיס

<sup>140</sup> על כינוי זה, ראה: צבי זוהר ואבי שגיא, מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכתית, תל אביב 2000, עמ' 126.

<sup>141</sup> ראה: אותיות ה, ז.

<sup>142</sup> ראה: אות ח.

ההלכתי של ההיתר על ידי סניפים נוספים הן במימד הפורמלי והן במישור הישומי<sup>143</sup>, אבל קשה לטעון כך מדבריו המשתקפים במסקנתו בה הוא מביע את מידת הלגיטימציה שלו להיתר: וכל מה שאפשר לו להשתמט, באופן שיוכל להתנצל שהוא עסוק בחולה יהודי אחר, חייב לעשות כן. ומה טוב אם הנהלות בתי החולים בארץ ידאגו שיהיו רופאים נוכרים לצורך זה, וכן אחיות נוכריות, כדי שיטפלו בחולי עכו"ם.

לגופם של דברים יש לתהות על ההנחיה המדגישה כי יש להשתמט מטיפול ככל האפשר. א. היא איננה ערה לחומרה בהותרת מצב עמום, ולהוצרותם של מקרים פרטיים בהם שיקול הדעת יהיה מוטעה ועלול לסכן חייהם. ב. עצם ההצהרה הנותנת לגיטימציה לאפליה האם אין בה סכנה? ג. ההכוונה המפורשת למעשים רפואיים בלתי אתיים, מעלה בעיות ותהיות רבות הן במימד המוסרי המהותי, הן במימד הדתי והן במימד הפרקטי.

שאלות אלו מתבלטות דווקא על רקע עמדתו של הרב עובדיה. עמדתו השמרנית של הרב וייס מתכחשת לבעייתיות מלכתחילה. לעומתה עמדתו ההלכתית של רמפ, לכל הפחות במישור הנורמטיבי, חותרת להתמודדות כוללת עם הבעיה. לעומת זאת, הרב עובדיה מגלה מצד אחד מודעות עמוקה לקושי בעמדה ההלכתית המסורתית, ואף חותר להתמודד איתו. מאידך, במישור המעשי הוא מנסה לאחוז את החבל בשתי קצותיו. קשה לראות בהצעותיו פתרונות אפילו להיבט הפרגמטי של הבעיה.

לפנינו גישה המכירה בצורך בשינוי ונאלצת להיענות לו כחלק ממגמתה הפרגמטית, אך מגד מתקשה להשלים איתו במישור ההלכתי. כך גם נראה שבמישור הריאלי פתרונותיו מעלים תהיה למידת ההפנמה של הבעיה והצורך בשינוי. במסקנותיה היא משקפת ראייה מיקרוסקופית שאיננה מתחשבת בהיבטים הכלליים. מכאן נסיונה לשמור עד כמה שניתן על העמדה ההלכתית המסורתית. שני אלו מובילים ליחס אמביוולנטי ולמסקנה הפסיקתית הדואלית הנוטה לעמדה השמרנית. זו נוקטת בפסיקה מקילה, אך נמנעת מהיתר גורף, אלא חותרת למציאת פתרונות הלכתיים אלטרנטיביים נקודתיים.

נראה שקשה לפרש עצות אלו רק כאמירות דקלרטיביות<sup>144</sup> המכוונות למנוע 'מדרון חלקלק' הגורם לפריצת כל הלכות שבת, או לחילופין שיטה מתודולוגית איזוטרת החותרת למתן היתר

<sup>143</sup> על משמעותם של צירוף סניפי היתר, האם הם רק דפוס הלכתי מקובל, או ביטוי לחומרת הבעיה בעיני הפוסק ראה: כץ, סובלנות, עמ' 19; הלכה, עמ' 248-249.

<sup>144</sup> אמנם ניתן לסייג ולומר שבעצם הידיעה כי הנמענים של הפסק הם בעיקר רופאים, ממילא ברור לו שהם לא ינהגו כך, ולפנינו בעיקר אמירה דקלרטיבית המכוונת לציבור הרחב, או כנגד עמדות הלכתיות חולקות. סמך לכוון חשיבה זה יש לראות בבמה הנוספת בה הציע את עמדתו שהיא במה רפואית, ראה: ספר רפואה והלכה - קובץ הלכה בענייני

גורף במישור היישומי, אך מסתירה וממתנת אותו על ידי הצגה וקריאה לפתרונות אלטרנטיביים. קשה גם לטעון כי לפנינו פסיקה פרגמטית גרידא, המותירה למציאות הריאלית המשתנה להכתיב את היישום ההלכתי של הפסק, עד כדי הותרת שיקול הדעת הישומי ההלכתי לאדם הפרטי, שכן לחילופין היא פוטרת עצמה מאחריות ונקיטת עמדה ברורה, ואיננה מאפיינת את גישתו הדעתנית. מסתבר שהנחיות אלו משקפות מגמה עקרונית של הימנעות מיצירת היתר נרחב נוכח הרדיקליות של ההיתר. מסקנות אלו המופיעות דווקא על ידי הרב עובדיה (המודע לעמדת רמפ ומאזכרה בפרוש) הידוע בגישתו ההלכתית הפרגמטית והמקילה<sup>145</sup>, מדגישות את חומרת הבעיה ההלכתית, ושבנות ומדגישות את עמדתו העקרונית של רמפ המחוללת מהפכה נורמטיבית יסודית, שבניגוד לעמדת הרב עובדיה איננה מותירה את ההכרעה בידי היחידים ואיננה מחפשת פתרונות מקומיים.

## סיכום

שתי העמדות אליהן השוונו את פסיקת רמפ מבליטות את החידוש של פסיקתו במישור ההלכתי. עמדת רמפ מייצגת הכרה ריאלית בנסיבות המשתנות, ומדגישה את התמורות הטכנולוגיות והחברתיות. מניעיו פרגמטיים פנים יהודיים. מגמתו שילובם של היהודים בחברה הנוכרית ללא חיכוכים, קיום מקצוע הרפואה ודאגה לשלום החברה היהודית. אלו מולכים למסקנה רדיקלית בדבר הצורך בכינונם של נורמות הלכתיות ציבוריות עקרוניות חדשות והשהייתם של האיסורים ההלכתיים. הפיתרון היתר עקרוני קבוע לטיפול בנוכרי בשבת. המתודה ההלכתית לכך מבוססת על הרחבת ישומה של קטגוריה הלכתית קימת – חשש איבה, ובכך עיגונו של החידוש ברצף המסורתי ההלכתי, דרך שינוי העמדת הבעיה ההלכתית - בעיה ציבורית ולא פרטית. המשמעות טרנספורמציה מהותית תוך שמירה על הטרמינולוגיה המושגית. התוצאה במישור ההלכתי יצירת נורמה קונסטיטוטטיבית הלכתית חדשה – היתר ציבורי עקרוני לטיפול בנוכרי בשבת כולל עשיית מלאכות האסורות מן תורה, אפילו במקרה שאין חשש סכנה אישי. בכך הוא מאפשר את ההשתלבות של היהודי במרחב החברתי הנוכרי.

ברם, נשוב ונדגיש גישתו של רמפ איננה נובעת משיקולים של 'סובלנות דתית' המעמידים את השוויון כערך, אלא מנימוק פרגמטי המעמיד לנגד עיניו את טובת היהודי. ביטוי לכך הוא שמירתו על הפרמטר היסודי המסורתי לפיו חשש איבה מותנה במידת האפשרות להצדיק את הנורמות

רפואה, א (תש"ס), עמ' קמז; במאמרו שם נזכר ההיתר ללא סייגים. אבל נראה שדעתו העקרונית משתקפת בספרו ההלכתי הן לאור הטון הכללי של הפסק והן בשל העובדה שהתשובה משקפת משנה אחרונה.

<sup>145</sup> ראה: בנימין לאו, להחזיר עטרה ליושנה – עיונים במשנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ב, עמ' 89.

הדתיות, ובמקום שניתן להציע צידוק, ודאי שאין לשנות את הנורמות. כך לדוגמה בשאלת ההפלות, לה הוא מתנגד בתוקף.

... אבל בעצם ליכא חשש איבה כשיאמר שהוא אינו רוצה לעזור לדבר שהוא

רציחת נפש, שהרי יודעות אף הנשים הנוכריות שאין זה דבר נכון לעשות שהרי

גם כמה מדינות אוסרין זה משום רציחה ויכול הרופא ירא שמים לומר שהוא

אינו רוצה להתערב בדבר רציחת עובר כשאין זה לרפואה דסכנת האם.<sup>146</sup>

אמנם כאן אין המדובר באפליה, אבל העיקרון ברור. הנימוק לשינוי הנורמות תלוי בגורם אחד

יכולת ההצדקה שלהם בפני הנוכרים, ומידת הסיכון שעלול להיגרם.

---

<sup>146</sup> חושן משפט, חלק ב, סימן עג, אות ח, כרך ז, עמ' שי.

## חלק שני - היתר איבה ודמות הנוכרי

### עמדתו האידיאולוגית של רמפ

ההיתר המקורי מניח סבירות אפשרית ריאלית לעוינות בסיטואציה מקומית, והאיסורים אותם הוא משהה הם איסורי דרבנן. לעומת זאת, דיונו של רמפ מתרחב לתחום ההלכתי של דיני תורה, וקובע הערכה חדשה לגבי מערכת היחסים הבין חברתית. הדיון בחידושו ההלכתיים של רמפ העלה שהם מבוססים על שני רבדים. מבחינה מהותית מעבר משיקולים פרטיים לשיקולים ציבוריים. מבחינה פורמלית שימוש בפרמטר של חשש סכנה המניח רמת סיכון גבוהה.

תשתית זו מעלה שאלות עקרוניות והלכתיות:

ראשית, על מה נסמכת קביעתו בדבר רמת עוינות גבוהה של החברה הנוכרית כלפי החברה היהודית?

שנית, ההנחה ההלכתית הרווחת בגדרי בגדרי פיקוח נפש היא שאין חוששים לחשש רחוק, מפני שאם כן אין לדבר סוף וניתן להתיר את כל איסורי תורה<sup>147</sup>. כיצד אם כן ניתן להעריך את מידת הסיכון הקולקטיבי במקרה שאין לפנינו סיכון קונקרטי ברור, בניגוד לסכנת מלחמה ממנה לקוח הפרמטר ההלכתי שבה מדובר בסיכון ברור יותר?

שאלות אלו הנובעות מעצם הפרמטר עליו הוא מתבסס, משתלבות בשאלה רחבה יותר. מה יחסו לתמורות החברתיות ההיסטוריות ולשינויים בדפוסי השלטון. כפי שצינו בתחילת הפרק (לעיל): רקע הכללי ההיסטורי) אלו מאפשרים שני שיקולים אלטרנטיביים להרחבה או לצמצום היתר איבה, מהי איפה עמדת רמפ?

עמדתו האידיאולוגית היא המצע לפתרון השאלות אותן העלנו. עמדתו העקרונית היא שהנסיבות ההיסטוריות לא משנות את דפוס היחסים בין נכרים ליהודים. משום כך החשש מפני איבה קיים כבתקופות עברו, וכך גם ההיתר המיוסד עליו.

ואסור לגרום ח"ו שיהיה איבה דהרי הרבה דברים הקלו משום חשש איבה, ומשום דרכי

שלום, ואין לסמוך לומר שבזמן הזה אין לחוש כל כך.<sup>148</sup>

אולם התעלמותו מהתנאים ההיסטוריים המשתנים איננה רק משיקולים ריאליים, אלא גם ובעיקר משיקולים דוגמטיים. עמדה זו איננה מפורשת בדיונו בשאלת הטיפול הרפואי, אם כי ניתן למצוא לה רמזים. מאידך, בשאלות אחרות מופיעות התייחסויות אידיאולוגיות מפורשות דרכן ניתן לפרש את רמזיו. יתכן ששיקולים של מדיניות הלכתית מוליכים למזעור המצע

<sup>147</sup> ראה: אברהם שטינברג, אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ירושלים תשנ"ו, ערך "פיקוח נפש", כרך ה, עמ' 402-395. להדגמת התלבטות זו בפסיקת החזון אי"ש, ראה: בראון, עמ' 271.

<sup>148</sup> יורה דעה, חלק ב, סימן סז, כרך ה, עמ' צג.

האידיאולוגי דווקא בשאלת הטיפול הרפואי. דווקא בשל החידוש ההלכתי הטמון בתשובתו ישנה מגמה להציגה כמושתתת על שיקולים הלכתיים בלבד, הממשיכים את הרצף המסורתי. לשם כך מודגשת הזיקה להיתרו של החת"ס, אם כי כפי שהראינו לעיל ישנו הבדל בין ההיתר המקורי להיתרו של רמפ.

מבחינה מתודולוגית יתכן שראוי היה לפתוח בהיגדיו המפורשים, אבל נפתח דווקא בהתייחסויותיו המרומזות בשאלת הטיפול הרפואי. בכך תודגש ותודגם הדרך בה משולבת העמדה האידיאולוגית באופן נסתר בתוככי העמדה ההלכתית. נשוב ונעיין בנימוקיו להיתר הטיפול הרפואי:

...דהא ברור ופשוט... מאחר דלא מתקבל במדינותינו הדחויים... וגם אם הוא אינו חושש שתהא סכנה לו בעצמו יש לחוש לאיבה גדולה כל כך מצד אנשי המדינה וגם מהמשלה שיש ודאי לחוש גם לענייני סכנה מתוצאות זה... כפי המצב במדינותינו בזמן הזה איכא מצד איבה סכנה גדולה אף במדינות שהרשות לכל אדם מישראל להתנהג בדיני התורה, שהוא על כל פנים שלא כשעל ידי זה לא

ירצה להציל נפשות.<sup>149</sup>

רמפ מדגיש כי אין לגיטימציה ב"מדינותינו" - כלומר בחברה הדמוקרטית המודרנית על הערכים השוויוניים שלה, להימנעות מהצלת חיי אדם על סמך אפליה גזעית - דתית. בכך, הוא מבסס את ההצדקה לכורח שבהיתר. הוא מוסיף וטוען שבאופן עקרוני ישנה עמדה נגיטיבית בסיסית כנגד היהודים - "הסתה להגדיל השנאה". משום כך יש להיזהר מפני כל מעשה מקומי שלא שוקל באופן זהיר את ההשלכות העלולות להיווצר. דוק בדבריו, "מצד אנשי המדינה וגם המשלה". בדברים אלו הוא מתייחס לשני מימדים לקולקטיב ולממסד. מה פשרה של הדגשתו "וגם המשלה"? דבריו ניתנים להתפרש בשני אופנים הפרגמטי והדוגמטי, ובכך מסתירים את עמדתו העקרונית:

א. הנימוק הפרגמטי - דווקא בשל מבנה המדינה המודרנית הסכנה גדולה יותר. זו מסגרת בעלת מערכות חוק, משפט וממשל מתוקנות ומסודרות להן מערכות ביקורת ופיקוח השוללות אפליה וחותרות לשוויון. ממילא, כל אפליה עתידה להתגלות, להחקר ולהתפרסם. יש לחשוש שהגילוי והפרסום יגרור תגובות חמורות מידיהם של יחידים בחברה או של נציגי השלטון. זו טענה התנהגותית הנוגעת ליחידים ונשארת במישור החשש הסטטיסטי. טענה זו ממשיכה את הטענה המסורתית בדבר חשש סכנה אפשרי בין יחידים ליחידים.

<sup>149</sup> אורח חיים, חלק ד, סימן עט, כרך ו, עמ' קנז.

ב. הנימוק הדוגמטי - השלטון הנוכרי באשר הוא נוכרי עוין את היהודים, מכאן שכל אפליה כלפי הנוכרי עלולה לגרור תגובה עוינת מצד השלטון עצמו כלפי היחיד או כלפי החברה היהודית. טענה זו היא טענת אידיאולוגית.

כאמור, בשאלה זו דעתו האידיאולוגית מובלעת, אבל מפסקים אחרים עולה שטענתו איננה רק הבחנה אמפירית, אלא משקפת קביעה אידיאולוגית קונספטואלית דוגמטית.

התייחסות מפורשת מופיעה בשאלה הקשורה לתחום המשפט הבינלאומי. הרקע לשאלה הוא אפליה תקציבית של שלטונות אנגליה כלפי בתי הספר היהודיים. רמפ נשאל האם מותר להגיש תביעה משפטית כנגד שלטונות אנגליה בפני שופטי מדינה אחרת. יש לשים לב, לפנינו מקרה השונה באופן מהותי מהדוגמאות הקלאסיות של איבה. אין המדובר בעימות על בסיס יחס מפלה של יהודים כנגד נוכרים. אדרבה במקרה זה יש יחס מפלה מצד הרשויות הנוכריות כנגד הקהילה היהודית. מבחינה עקרונית ישנה עילה מוצדקת לתביעה משפטית כנגד הרשויות. זאת ועוד, במהלך ההיסטוריה פעלו לא פעם נציגי הקהילה היהודית כנגד יחס מפלה כלפיהם על ידי פניה לשליטים. יתר על כן, מסתבר שהנחת המוצא של השואל מסתמכת על המבנה השלטוני הדמוקרטי המיוסד על ערכי חוק ומשפט וחותר לשוויון זכויות. לכאורה, לא רק שאין לחשוש לאיבה של הממסד, אלא שיש לתת בו אמון, ובודאי שיש לגיטימציה לדרוש ממנו לעמוד בערכים עליהם הוא מצהיר. הנחותיו של השואל איפה הן אלו: א. חשש איבה הוא פרגמטי ותלוי בנסיבות המשתנות. ב. התמורות החברתיות של "העת החדשה" משקפות תמורה מהותית הן בערכי השלטון והן באשר למערכת החברתית הציבורית ביחסי יהודים ונוכרים שגרמה לצימצומו של חשש איבה. ג. התמורות מסמנות שינוי חברתי ערכי מהותי, שאם לא כן עדיין יש לחוש לאיבה מצידם של יחידים המחזיקים בעמדות מפתח שלטוניות<sup>150</sup> שעלול לגרום להתנכלויות עקיפות. רמפ בתשובתו<sup>151</sup> שולל עמדה זו מכל וכל. הנימוק לעמדתו איננו פוליטי פרגמטי, אלא אידיאולוגי מובהק. דבר זה משתקף גם מהמקור אליו הוא נזקק. המקור איננו הלכתי, אלא מדרשי השייך מעצם טיבו למערכת האידיאולוגית:

שודאי יש לחוש להטלת איבה מהממשלה להיהודים... והרבה חששו חכמים  
 לחשש איבה והקלו כמה דברים בשביל זה... כי צריך לידע שהשנאה לישראל מכל  
 האומות היא גדולה גם ממלכיות שנוהגין בטובה, וכבר אמרתי על הלשון שהביא  
 רש"י בפירוש החומש פרשת וישלח (לג, ד) על קרא 'דוישקהו': "אמר ר' שמעון בר

<sup>150</sup> ביטוי לחשש מעין זה מופיע אצל הרב שאול ישראלי, ראה: הרב שאול ישראלי, חוות בנימין (עורך: נריה גוטל), כפר דרום תשנ"ב, חלק א, עמ' קפו: "מי יתקע לידנו שאין בין השופטים מי שנגוע קצת באנטישמיות".

<sup>151</sup> ראה: חושן משפט, חלק ב, סימן עז, כרך ז, עמ' שיט.

יוחי, הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב<sup>152</sup>, דמה שייך זה להלכה, דהוא כמו שהלכה לא משתנית כך שנאת עשו ליעקב לא משתנית, דאף אלו שנוהגות באופן טוב שנאתן גדולה בעצם שלכן חס ושלום להתגרות בהם ולגרום איבה.

המדרש אליו מתייחס רמפ, מוסב במקור על המפגש בין יעקב לעשו. מסתבר שאמירתו של רשב"י, נאמרת בקונטקסט של השלטון הרומי, שזוהה בספרות התנאית עם 'עשו'<sup>153</sup>. המדרש מביע את דעת רשב"י<sup>154</sup> הידוע בעמדתו העוינת כלפי שלטון זה והשולל כל פרשנות חיובית למעשיו. כלומר, המדרש מביע עמדה פוליטית היסטורית מובהקת. אולם המינוח "הלכה" איננו שגרת<sup>155</sup>. רמפ על ידי מהלך דרשני מובהק מניח שלוש הנחות פרשניות: א. הכינוי 'עשו' מייצג את כל האומות. דוק, זו הרחבה אפילו ביחס לתפישה הדתית המסורתית שהרחיבה כינוי זה דווקא כלפי הנצרות<sup>156</sup>. ב. לא ניתן ליחס לקביעה פוליטית מעמד הלכתי. ב. המינוח "הלכה" איננו מטפורה דקלרטיבית אלא קביעה אונטית. דוק, הוא מודע לקושי הטרימינולוגי ולכן איננו מפרש מינוח זה במשמעות משפטית פורמלית.

על סמך הנחות אלו הוא הופך את משמעותם וכוונתם של דברי רשב"י. הוא מפקיע מהם את המימד ההיסטורי ומקנה להם משמעות מטא-היסטורית. לפי פרשנותו כוונת המדרש לקבוע טיפולוגיה של יחסי אומות העולם לישראל. קביעה זו מתעלמת באופן עקרוני מתמורות הזמן ומהמימד ההיסטורי, ושוללת תמורה חברתית קולקטיבית תהליכית<sup>157</sup>. המשמעות האוטוריטיבית של קביעתו שלפנינו מקור מדרשי שתוכנו מיסטי ותוקפו כעין מקור נבואי. לפי פרשנותו מקור זה תומך בעמדתו הטוענת שהאומות באשר הן שונאות את ישראל ואפילו אומות שיחסם נראה אוהד כלפי היהודים. עמדתו משקפת תפישה קונספטואלית דוגמטית. המשמעות שלה שמערכת היחסים בין יהודים לנוכרים נתפשת ומתפרשת במימד המיתי ולא הריאלי. תפישה

<sup>152</sup> ראה: ספרי במדבר, האראוויטץ, ירושלים תשכ"ו, פיסקה סט, עמ' 65, שורה 2.

<sup>153</sup> ראה: אפרים א. אורבך, חז"ל פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 584.

<sup>154</sup> לדיון מפורט במאמרי רשב"י על הנוכרי, ראה: כהן, עמ' 266-273.

<sup>155</sup> ניסוח זה מכוון לאופן שבו נתפס המינוח "הלכה" על ידי הפרשנות הדתית הבלתי מחקרית. לגופו של ענין, מסתבר שניסוח זה הוא שיבוש, ראה: אליאב שוחטמן, הלכה שאינה הלכה, סיני, קכ (תשנ"ז), עמ' קפד; ישראל רוזנסון, הלכה - עשו שונא ליעקב, סיני, קכא (תשנ"ח), עמ' רלט. אולם גם אם רמפ איננו מודע לכך שמדובר בשיבוש לשוני, עצם שילובו של המקור בדיון ההלכתי וכן פרשנותו מגמתיים.

<sup>156</sup> ראה לדוגמה עמדת הרמב"ן - כתבי הרמב"ן, מהדורת ח.ד. שעוועל, ירושלים תשכ"ג, ספר הגאולה, שער שלישי, עמ' רפד; א' לימור, בין יהודים לנוצרים, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב תשנ"ג, כרך א, עמ' ד.

<sup>157</sup> מסתבר שהחזון המשיחי של הנביאים בדבר השלום האוניברסלי, יתפרש על ידי רמפ כארוע ניסי הפורץ את המערכת ההיסטורית.

זו מעצם טיבה גם מעצבת דמות אונטית דמונית של הנוכרי. לשון אחר, לפנינו ביטוי ברור להצגתה של עמדה אידיאולוגית.

לכאורה ניתן לטעון שאין להסיק מאמירות אלו על האידיאולוגיה האישית של רמפ. אפשר שלפנינו ניסוח דקלרטיבי שנועד למקרים קיצוניים של קונפליקטים חריפים ומטרתו למנוע ערעור על הפסק. אולם דבריו המקיפים בשתי תשובות נוספות שלא עוסקות במקרים של עימותים חריפים מלמדות שלפנינו שיטה עקבית.

ההתייחסות הראשונה מופיעה במענה לשאלה בדבר קביעת מזוזה בבית המושכר לנוכרי<sup>158</sup>, כחלק מניתוח הלכתי עקרוני כללי, שבו הוא חוזר ומפרט את ההבחנה היסודית בין שני סוגי איבה:

א. סיכון גבוה העלול לגרום למעשה אקטיבי ישיר ולסיכון קרוב - "איבה...שירצה העכו"ם בשביל זה שעשה הישראל לנקום מהישראל". חשש זה דוחה איסורי תורה.

ב. סיכון נמוך הנוצר כתוצאה ממטען נפשי שלילי אך עלול לגרום בעתיד לנזקים - "אף שלא עשה לו הישראל דבר... אבל אם נעשה לו שונאו". חשש זה דוחה איסורי דרבנן.

אולם מה הצידוק ליצירת פרמטר כה נמוך המתיר איסורים דרבנן. כאן מופיעה תפישתו האידיאולוגית של רמפ:

דגם בלא זה ואף שלא עשה לו הישראל דבר שירצה לנקום בשביל זה אבל אם נעשה לו שונאו, הרי אף בישראל שלא חשודים על שפיכות דמים דרשו חז"ל... וכי יהיה איש שנא לרעהו והכהו נפש ומת', שמי שעבר על לא תשנא סופו בא לידי שפיכות דמים, וכל שכן בעכו"ם שחשודים על שפיכות דמים<sup>159</sup> גם בלא שום טעם שבשנאתם ירצו להרוג וישתדלו קצת על זה.

לעיל הבאנו את קביעתו המטא-היסטורית המתעלמת מגבולות זמן ומקום, בדבר שנאת הנוכרי כלפי היהודי. לפנינו הרחבה של קביעה זו. שם מדובר במערכת היחסים הבין חברתית, כאן מדובר בטיפולוגיה האישית של הנוכרי. הוא מסתמך על הקביעה שהנוכרים חשודים על שפיכות דמים, ומשליך אותה על כלל מערכת היחסים עם כלל היהודים. יתר על כן הוא ממשיך ומרחיב קביעה זו עד כדי כך שאפילו ללא סיבה הנוכרי יחפש עילות להזיק לישראל. דוק, ניתן היה לצמצם קביעה זו ולהתנות אותה בגבולות זמן ומקום ולהתייחס לפרוגרס חברתי היסטורי. כלומר, לטעון שקביעה זו מאפיינת עוינות במסגרת מערכת היחסים החברתית בתקופת התלמוד, או בתקופות אחרות, אך איננה רלוונטית לעת המודרנית ולמשטרים הדמוקרטיים. כך גם לסייגה לתחום האינדבדואלי, או למסגרת של מערכת יחסים בין – אישית מוקצנת. לחילופין, ניתן לטעון שהיא מאפיינת

<sup>158</sup> יורה דעה, חלק א, סימן קפד, כרך ב, עמ' שסג.

<sup>159</sup> ראה: משנה עבודה זרה ב, א; רמב"ם, משנה תורה, הלכות רוצח יב, ז.

טיפולוגיה של חברה נוכרית בעלת אמונות דתיות פונדמליסטיות או בעלת רמה מוסרית נמוכה, אבל לא את החברה הנוכרית המודרנית שערכיה משקפים חשיבה מוסרית גבוהה יותר. אך הרמפ מתייחס לדברי התלמוד ללא סייג ומפרשם כקביעות מטא-היסטוריות, המציגות טיפולוגיה אוניטית.

ביטוי מרתק נוסף לישומה של תפישה זו מופיע אגב עניין שונה לחלוטין שאיננו קשור כלל לגדרי איבה. הנידון הוא אשה שאינה שומרת דת שאמרה על עצמה שהיא יהודיה. דעת בעלי התוספות<sup>160</sup> היא שאדם שבא ואמר: "ישראל אני" - נאמן, משום "דרוב הבאין לפנינו בתורת יהדות ישראל הם". רמפ בתשובה<sup>161</sup> מפרש את דבריהם כך:

...אינו דוקא שראינום שומרי תורה ומצות אלא אף על אמירתם לבד שהוא ישראל הוה הרוב ישראל, משום דעכו"ם לא יאמרו על עצמם שהם ישראלים בכל המדינות, שידוע שרובא דרובא דהעכו"ם ואולי כולם הם שונאי ישראל ומתביישים לומר שהם ישראלים.

דוק, לא מדובר דווקא ביהודי המתחייב לקיים אורח חיים דתי. לא המגמה החיובית מגדירה את הזהות. כך גם לא המציאות האמפירית. לפנינו הגדרה שלילית. הטענה היא שלא סביר שנוכרי ירצה לקבל על עצמו זהות יהודית. אמנם ודאי שרמפ מודע לתופעה של גרים, אבל מסתבר שיפרשה כחריג שאיננו משקף את העיקרון הכללי. אדרבה הוא מדגיש "רובא דרובא ואולי כולם הם שונאי ישראל". לאור קביעה מפליגה זו "ואולי כולם!", ברור שלא יעלה על הדעת שנוכרי יטען להיותו יהודי<sup>162</sup>. לפנינו ביטוי רדיקלי לתפישתו הקונספטואלית של רמפ באשר לדמותו של הנוכרי. כאן הנידון איננו רק מערכת היחסים הבין חברתית הקולקטיבית, אלא טיפולוגיה של הנוכרי כפרט, הכוללת את השנאה כלפי היהודי כחלק מהגדרת הזהות שלו. הגדרה זו כל כך חד משמעית ומובחנת, עד שניתן להסתמך עליה כבסיס להגדרת הזהות היהודית. נמצא שאצל רמפ האיבה ליהודי איננה רק מצב חברתי נורמטיבי, אלא חלק של הזהות האוניטית של הנוכרי.

<sup>160</sup> תוספות, יבמות, דף מז ע"א, ד"ה "במוחזק".

<sup>161</sup> אבן העזר, חלק א, סימן ו, כרך ג, עמ' ט.

<sup>162</sup> אי אפשר שלא לתהות על הנחה זו. אמנם אפשר שקביעה זו מתאימה למערכת היחסים בתקופות בהן היתה זהות בין המימד החברתי - לאומי למימד הדתי, ובהן היתה עוינות גלויה ומתמשכת של החברה הנוכרית ליהודית. אולם עובדה גלויה שישנן תקופות שנוכרים רבים ניסו להסתפח במסווה של יהודים כבתקופת עזרה ונחמיה. יתר על כן, גלי העליה מרוסיה לישראל בעשור האחרון מהווים דוגמה בולטת למגמה זו. אמנם גלים אלו אינם במגמה לרכישת זהות דתית, אבל עצם ההסתפחות וכריתת הגורל הלאומית על הכרוך בה סותרת את קביעתו.

תפישה זו הרואה את המימד האונטי כיסוד הדומיננטי של הזהות היהודית והנוכרית, מוליכה לדירוג אונטי ביניהם, שבא לידי ביטוי במישור ההלכתי הפורמלי. דוגמה לכך היא עמדתו בהלכות קבורה.

...דהא ודאי צריך לומר דלא רק בשמא בעלמא נקראו ישראל עם קדוש אלא

שישראל יש להם קדושה ממש.<sup>163</sup>

...הנה לענין קבורה אצל נוכרים וקבורה אצל רשע ששניהם אין קוברין, יש לכאורה חלוק גדול, דאצל רשע הרי מצינו...שהרוגי בית דין שאסור לקוברם בקברות אבותם היו מלקטין את העצמות וקוברין אותן במקומן, הרי שלאחר עיכול הבשר שנתכפר הוא כדין צדיק שמותרין לקוברו אצל צדיק, שאם כן אפשר שגם רשע ישראל שמת גם כן אחר עיכול הבשר מותר להניחו אצל צדיק, ואצל נוכרים פשוט שאף אחר י"ב חודש אסור לקבור ישראל, ומשמע שאף עם בני נח ששומרים שבע מצות המחוייבות אין לקבור אצלם, דאם כן אין זה מצד רשעתם אלא הוא מצד דאין להם קדושת ישראל, שלכן אפשר שאף אחר שנקבר צריכין לפנותו משם... ולפי זה היה נמצא שאם נתקרבו קברי עכו"ם עד סמוך לקבר איש זה שיש לפנותו אף ליקבר בבית עלמין של יהודים אף שלא היו שומרי תורה...אף אם היו רשעים כאלו שהם כופרים שאין להם חלק לעולם הבא מאחר דעל כל

פנים עדיפי מצד קדושת ישראל לענין דיעבד.<sup>164</sup>

נוכח עמדתו העקרונית ההנגדה בין יהודי ונוכרי ברורה. המימד הדומיננטי של הזהות הוא האונטי ולא הנורמטיבי. משום כך לישראל "רשע" שלא עשה תשובה יש מעלה יתירה על נוכרי בן נח ששמר שבע מצוות, ולו רק משום קדושתו המטא-פיזית העצמית ואפילו התכחש לה בחייו הנורמטיביים. ממילא גם הוא כלול בדין שאין לקבור יהודי ליד נוכרי<sup>165</sup>. גישה זו מתבלטת נוכח עמדתו של הרב יוסף קארו<sup>166</sup>, הסובר שנוכרי השומר שבע מצוות בני נח עדיף מרשעי ישראל.

<sup>163</sup> יורה דעה, חלק ג, סימן קיא, כרך ו, עמ' שנה.

<sup>164</sup> יורה דעה, חלק ג, סימנים קמו, קמז, כרך ו, עמ' תיג, עמ' תטו.

<sup>165</sup> לעצם שאלת קבורת נוכרים ליד יהודים, ראה: אליאב שוחטמן, פסיקת בג"ץ בפרשת קבורתה של תרזה אנילוביץ, דיני ישראל, טו (תשמ"ט - תש"נ), עמ' קצט; הרב יהודה שביב, הנאהבים בחייהם ובמותם, תחומין, יד (תשנ"ד), עמ' 319; וכן בתחומין הנ"ל - הרב רצון ערוסי, בחייהם ובמותם נפרדו, עמ' 313.

<sup>166</sup> ראה: בית יוסף, חלק יורה דעה, סימן שסז. בשאלה זו נחלקו הבית יוסף וה"בית חדש" בפרושם על הטור, חלק יורה דעה, סימן שס"ז, סעיף א. דעת רמפ כדעת ה"בית חדש". לעמדה מנוגדת, ראה: הרב שלמה גורן, תורת המדינה,

נוכח תפישה זו עולה השאלה מה עמדתו ביחס לשינויים החברתיים והפוליטיים של הי"עת המודרנית" ושל תקופתו בפרט. את אלו ניתן לפרש כביטוי להתקדמות חברתית מוסרית מהותית על רקע הופעתם של ערכי שוויון, חרות, צדק. בתשובותיו ההלכתיות לא מצאנו התייחסות מפורשת למשמעותם הערכית של שינויים אלו. אבל בדרשותיו המופיעות בספרו 'דרש משה'<sup>167</sup>, ישנן אמירות העוסקות ביחס בין דת ומוסר מהן ניתן להסיק על עמדתו.

לשם אפיון עמדתו נתבסס על ניתוחיהם של סטטמן ושגיא בספרם 'דת ומוסר'<sup>168</sup>. בספרם הם משרטטים גישות עקרוניות שונות לתלות של המוסר בדת. אחת הגישות היא זו הגורסת לתלות חלשה של המוסר בדת. לפי גישה זו המוסר הוא אוטונומי והא-ל אינו נחוץ לביסוסה של החובה המוסרית. מאידך, התגלות הא-ל נחוצה כדי לסייע לאדם לממש את המוסר<sup>169</sup>. הם מסווגים תתי קבוצות בגישה זו לפי הנימוקים השונים לצורך בתלות בדת. אחד הנימוקים הוא החולשה האנושית בטבעו של האדם. ההנחה שביסוד תזה זו היא שיש מתיחות בסיסית בין הדרישה המוסרית לבין טבע האדם, מתיחות שהאדם בכח עצמו איננו מסוגל להפיג. לפי אחת הגרסאות למתח זה: "הניגוד... איננו כה חמור, האדם מסוגל עקרונית לממש פעילות מוסרית מתוך עצמו, אלא שבלא הדת הדבר קשה ביותר, ומבחינות מסוימות אי רציונלי"<sup>170</sup>. הנחת היסוד של גישה זו שהאדם מטבעו הוא יצור אנכי, המעמיד במרכז את טובתו שלו, ונוטה שלא להביא בחשבון את טובתו של הזולת<sup>171</sup>. לשון אחר, המניעים למוסר הם מניעים אנוכיים תועלתניים. נראה שבעמדה זו מחזיק רמפ.

... שאין חסד של אברהם מצד טבעו כדרך חסדים שמצינו באומות העולם שלכן נעשים שונאים למי שאומר נגדם והורגין אותו, כידוע מכל השיטות שבעולם שהלשון והשיטה הוא חסד והמעשים הם רציחה וחמס, אלא חסד של אברהם הוא מהתורה שהוא אמת...כי אומות העולם חוששין בשביל שמירת חייהם.<sup>172</sup>

ירושלים תשנ"ו, עמ' 288-297: "...בנוכרים... שאינם עובדי עבודה זרה ושומרים ז' מצוות בני נח, ואז נידונים כחסידי אומות העולם ועדיפים מרשעי ישראל כמו שכתב הבית יוסף והבית הלל".

<sup>167</sup> הרב משה פיינשטיין, דרש משה, בני ברק תשמ"ח, (להלן: דרש משה). ספר זה יצא לאור על ידי חתנו ובניו והובא לדפוס על ידי נכדיו. כל ההפניות הן למהדורה זו.

<sup>168</sup> דניאל סטטמן ואברהם שגיא, דת ומוסר, ירושלים תשנ"ג, (להלן: דת ומוסר).

<sup>169</sup> דת ומוסר, עמ' 121.

<sup>170</sup> דת ומוסר, עמ' 145.

<sup>171</sup> דת ומוסר, עמ' 152.

<sup>172</sup> דרש משה, עמ' יג.

...שמה יחשוב האדם, הלא רואים אומות העולם שאין עושין כלל לשם שמים ומכל מקום יש בהם גם כן שיטות ונימוסין טובים? ...אף דברים הטובים שלהם הוא הבל... כי אף שדנים את הרוצח למיתה... עם כל זה... אינו מחמת ששונאים חטא הרציחה, דבאמת גם הם אוהבים לרצוח, אם היה באפשרותם ולא היו יראים מעונשי המלוכה, וכמו דחזינן שהמלוכה שהיא אינה יראה עושה מלחמות והורגת בלא טעם כמה אנשים. ואם כן מאי טעמא הורגים את הרוצח... מחמת

שיראים לנפשם שאם לא ידינוהו אפשר שירצח גם אותם.<sup>173</sup>

לפי הנחה זו הטוענת שהנטיות המוסריות הטבעיות הן תועלתניות בלבד, תתפרשנה ההתפתחויות התרבותיות הערכיות של החברה המודרנית, ובייחוד על רקע תהליכי החילון שבה, כתהליכים הפכפכים הנובעים ממגמות תועלתניות נטולות משמעות מוסרית עמוקה. המשמעות של פרשנות זו היא שאין לתת אמון בתהליכים אלו.

אמנם ראוי להעיר שדווקא בשל עמדה זו רמפ שולל אידיאולוגיות טוטליות, שכן לדעתו בניגוד להצהרותיהן הן אינן משקפות התקדמות מוסרית, אלא נטיות תועלתניות. מסתבר שהיגדיו מושפעים ומתחדדים על רקע עלייתן של האידיאולוגיות במאה העשרים ובייחוד הקומוניזם והפשיזם על התוצאות ההרסניות שלהן.

...דהנה כל אמונה טפלה שבעולם, וכן כל שיטת הבלית שבעולם אומרת שהיא מאירה בעולם ומציירת איזה דברים יפים לאחוז העינים ולצודד נפשות, אבל מאחר שהרבה אין רוצים בזה הם כופים בחרב ובחנית את כל שיכולים שיקבלו אמונתם ושיטתם, כידוע בכל עת ועידן בין באמונות בין בשיטות, בין בזמן העבר, בין בזמן הזה ועוד ביתר שאת כמו ממשלת רוסלאנד וממשלת אשכנז וכדומה, וזהו הפסולת שבהמאור שלהם, ויצא סופו שנשאר רק הרשעות לבד ולא השיטה שציררו, ששוב אינם צריכים לזה שיש להם חרב וחנית...ויצא מזה שאין למלכות...לקבל אמונה ושיטה אחת, משום שלבסוף ישאר רק הכח ולא השיטה

ויהיה חורבן בעולם כמו שרואין אנו בעינינו.<sup>174</sup>

דווקא בשל תפישה זו הוא נוקט בגישה חיובית מאוד כלפי דרכי השלטון האמריקאים המבוססים על ההתפתחות הדמוקרטית. לדעתו המאפיין החיובי שלהם הוא ערך החרות עליהם הם מתבססים. הוא מדגיש שני היבטים של התוצאות השלטוניות של ערך זה. הראשון, שלילתה של

<sup>173</sup> דרש משה, עמ' שמה.

<sup>174</sup> דרש משה, עמ' תטו.

כפיה דתית או אידיאולוגית. השני, מבנה שלטוני המתמקד בהגנה על אזרחי החברה ובסיפוק הצרכים הפונקציונליים הנדרשים לשם קיומה ושלומה הפיזי של החברה. מבנה שלטוני זה משקף את דעתו באשר לתפקיד השלטון אצל הנוכרים.

...היוצא מזה שכל מלכות מאומות העולם אינה רשאה לתפוס בשיטה אחת, אלא צריכה רק לעשות עבודה שלה שהוא להשגיח שלא יעשו עול אחד נגד חברו...שאלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו...ואם כן מלכות ארצות הברית שעוד לפני ק"נ ( - מאה חמישים) שנה קבעה חוק מלכותה שלא יחזיקו שום אמונה ושום שיטת אלא כל אחד יעשה כרצונו, והמלכות תשגיח רק שלא יבלעו אחד את חברו, הרי הם עושין כרצון השם יתברך ולכן הצליחו ונתגדלו במשך זמן הזה. ומחוייבין אנו להתפלל בעדם שהשם יתברך יצליחם בכל

אשר יפנו.<sup>175</sup>

נסכם בתמצית: גישתו האידיאולוגית של רמפ כלפי הנוכרי מתאפיינת כאהיסטורית דוגמטית מיתית, המציגה טיפולוגיה אונטית דמונית של הנוכרי הכוללת את עוינותו כלפי היהודי. גישה זו איננה נותנת אמון בתהליכים החברתיים של ה'יעת המודרנית'. אלו יתפרשו כתהליכים בעלי מגמות תועלתניות. אמנם, הוא מודע להתפתחויות חיוביות מסויימות של התרבות הדמוקרטית, ולכל הפחות מהמימד השלטוני הפונקציונלי שלה המעניק ביטחון רב יותר לאזרחיה. אולם מסתבר שהתפתחויות אלו לא משנות את עמדתו האידיאולוגית העקרונית. לשם חידוד עמדת רמפ נציג את עמדתו האידיאולוגית של הרב עובדיה יוסף.

#### **עמדתו האידיאולוגית של הרב עובדיה יוסף**

מסקנתנו בשאלת הטיפול הרפואי בנוכרי (ראה לעיל בחלק הראשון) הייתה, שהרב עובדיה נוקט בעמדה אמביוולנטית ממותנת בישום הפרגמטי של ההיתר. שאלה זו לעוצם חומרתה – חיי אדם, חייבה אותו להיזדקק להיתרו של החת"ס. לעומת זאת, בשאלות בהן מוקד העימות בין יהודים לנוכרים נמוך יותר נחשפת לפנינו עמדה שונה. לדעתו, התמורות הפוליטיות משנות את דפוסי היחסים הבין חברתיים. שינויים אלו גורמים לריסונם של גילויי העוינות מצד הנוכרים כלפי היהודים, וממילא להגבלת ההיתר המבוסס על פרמטר העוינות. עמדה זו מופיעה על רקע שאלה

<sup>175</sup> דרש משה, עמ' תטז.

הקשורה במערכת היחסים הדיפלומטית בין יהודים לנוכרים. מסתבר שמכיון שאין המדובר בבעיה החמורה של חיי אדם, דווקא עמדתו כאן משקפת באופן מקורב יותר את דעתו העקרונית. השאלה היא האם ישנו היתר במסגרת יחסים דיפלומטים להשתתף בארוע טקסי שאיננו דתי הנערך בכנסיה<sup>176</sup>. עצם הדיון בשאלה ההלכתית של הכניסה לכנסיה לא נוגע לענייננו, די אם נציין כי לדעתו של הרב עובדיה ישנו איסור. אמנם הוא מציע שיטות שלדעתן האיסור מן התורה, אבל לדעתו האיסור מדרבנן<sup>177</sup>. מעתה, השאלה היא האם בכוחו של חשש איבה להוות סיבה מספקת להיתר. הסיבה לחשש נובעת מההנחה שההימנעות מהשתתפות באירועים עלולה לגרום לפגיעה אישית או לפגיעה במערכת היחסים הציבורית. מסקנותינו בפרק הקודם היו שניתן לדחות איסורי דרבנן על בסיס חשש איבה, כך שמבחינת המהלך ההלכתי הפוסק יכול להסתמך על ההיתר כנימוק מספיק. אולם הרב עובדיה שולל את ההיסמכות על ההיתר מכל וכל.

המהלך ההלכתי הפורמלי שלו מתבסס על העצמת האיסור להיכנס לכנסיה (עד כדי צירוף מימדים מסטיים, וצירוף שיטות מחמירות ודרכי חסידות) והגבלת ההיתר להיכנס לכנסיה רק למקרים של פיקוח נפש<sup>178</sup>. דיונו הנרחב מבוסס על שתי הנחות: הראשונה, הנחה פורמלית - המקרים ההלכתיים שהותרו בספרות התשובות היו שאלות של פיקוח נפש בלבד. השנייה, הנחה פרשנית - הוא איננו מבחין בין המטרות והמשמעויות המהוות סיבות לכניסה לכנסיה.

ההנחה הפורמלית לבדה אינה מספיקה, משום שלדעתו איסור הכניסה לכנסיה הוא רק מדרבנן וממילא ניתן להתירו מהנימוק של חשש איבה. מסתבר שזו הסיבה למימד השני של דיונו הפורמלי שמגמתו להחליש את כוחו ההלכתי של היתר איבה. לשם כך הוא מציין לשיטות הסוברות שאפילו איסורי דרבנן אין בכוחו של ההיתר לדחות, אם כי הוא איננו מכריע בין השיטות. נראה שהסיבה המהותית לחוסר הכרעתו נעוצה באינטרס ההלכתי לשמור על כוחו הרב של ההיתר, כדי להשאיר פתח נרחב להפעילו במקרים אחרים. בנוסף, במישור הפורמלי ספרות הפסיקה המסורתית לא הכריעה בין השיטות. אם כנים דברינו, מסתבר שיש לראות בדבריו

<sup>176</sup> שאלה זו עלתה פעמיים בתקופות שונות. לראשונה עלתה ביחס להתנהגותו שלו בקהיר בשנת תש"ט ונידונה בשו"ת יביע אומר, ירושלים תשמ"ו, חלק ב, יורה דעה, סימן יא. בפעם השניה כארבעים שנה מאוחר בארץ ישראל נשאל על ידי שגריר במדינה זרה שאלה דומה, ראה: יביע אומר, חלק ז, ירושלים תשנ"ג, יורה דעה, סימן יב. עמדתו העקבית החוצה את גבולות הזמן והמקום איננה מאפשרת למקם את עמדתו בתלות למיצובו הגאוגרפי או למעמדו הציבורי.

<sup>177</sup> ראה דבריו: שו"ת יביע אומר, ירושלים תשמ"ו, חלק ב, יורה דעה, סימן יא: "וכן ראיתי להגאון שבילי דוד (סימן קנד) שכתב, שאיסור הליכה לבית תפלתם הוי מדאורייתא, ואין להתיר משום איבה... ואע"פ שיש לדון על מה שכתב דהוי מדאורייתא... נקוט מיהא שאין להתיר משום איבה".

<sup>178</sup> אם כי הדיון בשאלה עצמה איננו נושא עבודתנו, התרשמותנו הכללית, שהמניע לתשובתו הוא המגמה האידיאולוגית לשמירה על ההפרדה בין הנצרות ליהדות, על רקע המטען ההיסטורי והדתי של עימות זה.

באזכור המחלוקת באשר לכוחו ההלכתי של ההיתר מהלך מתודי בלבד, או נימוק מצטרף, שתכליתו לעמעם את הלגיטימיות של הפעלת ההיתר.

גם על הנחה הפרשנית ניתן לערער. ראשית, אין הכרח להניח שהדוגמאות עליהן הוא מסתמך מקיפות את כל המקרים ומבטאות כלל עקרוני. יתר על כן, האם אכן האיסור להיכנס לכנסייה הוא איסור גורף (שאלה זו איננה קשורה לענייננו, אך נעיר שישנן דעות חולקות). במישור המהותי, היתר איבה הינו היתר מטא-הלכתי תלוי נסיבות משתנות, המאפשר לבחון את הבעיה על סמך שיקולים נוספים מעבר לשאלה ההלכתית הספציפית. מעתה, גם אם ישנו איסור ניתן להתירו.

מסתבר שמשום כך הוא מפתח התמודדות מהותית עם שיקול האיבה. זו חושפת את עמדתו האידיאולוגית העקרונית ביחס לנושא זה. הנימוק הראשון מתבסס על השינויים בדפוסי השלטון. לדעתו, שינויים אלו גורמים, לקיומו של סדר חברתי ומשפטי מתוקן יותר המגן על הפרטים ומונע התנכלויות כלפי היהודים הן מצד השלטונות והן מצד בודדים. לדעתו שינוי זה מפחית את החשש ל"איבה" ומקטין את סבירותו. הוא מצטט ומצדד מדברי הרב אליהו מני בזכרונות אליהו<sup>179</sup>:

...ונראה לפי עניות דעתי שרוב מה שהתירו הפוסקים משום איבה, אין להתירם

בזמן הזה, שדוקא בזמניהם שהיו הגוים עושים עלילות ברשע, יש לחוש שיעליל

עליו עלילה, אבל בזמן הזה שאינו יכול לעשות שום היזק, בלא דין ומשפט, וליכא

להאי חששא, תהוי ליה איבה ואיבה.<sup>180</sup>

ציטוט זה מופיע כבר בתשובה המוקדמת העוסקת במימשל המצרי. אמנם שם מדובר בעימות עם קונסוליה אירופית ולכן הוא מוסיף: "במצרים שהממשלה היא ערבית, ואין הקונסולים הזרים שם מושלים עלינו". אולם תשובתו המאוחרת עוסקת במקרה שונה - בנציג רשמי של מדינת ישראל וגם בה מופיע נימוק זה הרלוונטי עוד יותר כלפי המשטר הדמוקרטי על ערכיו השוויוניים ומערכותיו השלטוניות והמשפטיות. מכאן שאנו רשאים להסיק שלפנינו טענה עקרונית כללית, השוללת את עצם החשש לאיבה נוכח הנסיבות החברתיות השונות.

לפנינו חשיבה רציונלית ריאלית ופרגמטית, שאיננה תפוסה בדוגמות או אמונות באשר למערכות היחסים בין יהודים לנוכרים. היא בוחנת את התמורות ההיסטוריות החברתיות, מכירה בשינויים הפוליטיים החברתיים הממוסדים בדרכי השלטון ובמערכות המשפט ורוחשת להם אמון. היא חוזרת ומבקרת את עקרונותיה על סמך השינויים ומסיקה מסקנות מתבקשות.

השאלה היא מהן ההנחות עליהן מבוססת עמדתו. הפרשנות המינימליסטית היא שלפנינו עמדה פרגמטית ריאלית. לדעתו המימשל חותר למניעת פגיעה פיזית באזרחים, או משיקולים

<sup>179</sup> אליהו מני, זכרונות אליהו, ירושלים תרצ"ו - תרצ"ח, אורח חיים, עמ' קכ"ז.

<sup>180</sup> שו"ת יביע אומר, ירושלים תשנ"ג, חלק ז, יורה דעה, סימן יב.

תועלתניים או משיקולים אידיאולוגיים. בנוסף, במישור ההלכתי הוא מפרש את חשש איבה במשמעות מצומצמת וקונקרטית. הוי אומר החשש הוא לסכנה פיזית גלויה, או להתנכלויות גלויות ליהודים על ידי נוכרים הנמנעות על ידי מערכת השלטון הממוסדת.

אולם פרשנות זו איננה מספיקה. האומנם לפנינו רק אמון במבנה הקונסטרוקטיבי, הבוחן את שאלת הסיכון מבעד לחשש המידי להתנכלות פיזית. על סמך מה הוא רוכש אמון בשלטון? זאת ועוד, האם איננו חושש מיחידים בתוך השלטון שיחרגו מהנורמה השלטונית? שאלות אלו מוליכות לפרשנות רחבה יותר המניחה שהוא מקנה לשינויים משמעות ערכית ומוסרית. כלומר, לפנינו השקפה בעלת משמעות סוציולוגית, המכירה בהתפתחות חברתית תרבותית בה שינויים תרבותיים וחברתיים קונסטרוקטיביים משקפים שינויים מוסריים ערכיים של הפרטים.

אמנם אין בידנו להכריע בכך, אבל לא מצאנו אצלו ביטויים המשקפים את הפרשנות המרחיבה. יתר על כן, המשך התשובה מטה לכוון הפרשנות המינמליסטית. הוא חותר לפרשנות המצמצמת את טיבו של חשש איבה. לדעתו לא עצם קביעת מערכת חוקים בדלנית היא הגורמת לאיבה, אלא המשמעות שעומדת מאחורי האפליה, ממילא לא כל בדלנות על רקע דתי מהווה מכשול. לטענתו חשש איבה קיים רק כשהמשמעות של האפליה היא אבחנה אונטולוגית שמשמעותה השפלת מעמד הנוכרי, אבל לא עצם הנורמות המפלות:

...שלא התירו משום איבה, אלא דוקא לענין לשאת ולתת עמהם ביום חגם, שהוא בזיון וגנאי להם, וכן התירו לילד הנוכרית, משום שמניעת דבר זה הוי גנאי, שאנו חושבים אותם כבהמות. הא לאו הכי לא אמרינן דהוי איבה...וגם מניעת הליכתנו לבית תיפלתם לא הויא גנאי. וכל המבין הדבר לאשורו יראה שאין זה אלא למצוא חן בעיניהם.

לדעתו, דווקא המשמעות המוסרית היא מרכז הכובד של הבעיה, ולא דווקא התוצאות הפרגמטיות. הוא מוסיף וטוען שבמקרה הספציפי גם אין כל חשש. נראה שהרקע לאמירות אלו הוא הקושי בתפישתו. זו מצמצמת את חשש איבה רק לפרמטר האמפירי של מידת הסכנה הישירה הפיזית. אולם זו איננה המשמעות המקורית של חשש איבה, המסמנת מערכת יחסים בין אישית עכורה העלולה לגרום לנזק. כך גם טענתו לגבי גורמי האיבה איננה ברורה. המקרים התלמודיים של קבלת מתנה מנוכרי או פריקת חמורו מראים שהבעיה היא היחס המפלה הנורמטיבי כשלעצמו למרות שאין בו גנאי גלוי. אפשר שהרב עובדיה מתכוון לכך שהפרמטר הוא המשמעות הנתפסת בעיני הנוכרים והיא הקובעת. אבל אם כן באשר לשאלה הספציפית הנידונה מניין בטחונו שההימנעות מהשתתפות לא תגרום איבה. זאת ועוד, האם הימנעות מכניסה לכניסה הנובעת מהניכור והסלידה הדתית כלפי הנצרות אין בה גנאי?

אם כנים דברינו, נמצא שהוא איננו טוען לשינויים מוסריים מהותיים, אלא מסתפק בשינויים השלטוניים המבניים. מסתבר שהטענה בדבר שינויים פוליטיים יותר משהיא טענה מהותית באשר לטיבם של השינויים (ובוודאי לגבי עמדתו באשר לשלטון המצרי המוסלמי בתשובתו הראשונה שאיננו שלטון דמוקרטי כלל) היא טענה טכנית אמפירית לגבי היתכנותם של פגיעות ביהודים. אולם אם כן יש לתהות, מניין הוא שואב את בטחונו? מדוע הוא מתעלם ממשמעויות רחבות יותר של חשש איבה כגון היבטים פוליטיים ודיפלומטים, מהיווצרותם של מטענים שליליים מתחת לפני השטח עד כדי התנכלויות עקיפות, וכדו'? מדוע יצירת יחס מפלה על רקע שוני דתי איננו מופיע כלל כשיקול להיתר איבה?

השאלות אותן העלנו מעלות תהיות באשר לדרכי פרשנותו. האם אין לפנינו דווקא עמדה המנותקת מהבנת המשמעויות וההשלכות של תהליכי עומק חברתיים ופוליטיים. האם תפישה זו איננה משקפת לכל הפחות נאיביות פוליטית וחברתית כאחד, או אפילו חוסר הבנה באשר למשמעותם של התמורות החברתיות במלא היקפם. האומנם ניתן לסמוך רק על השינויים המבניים. זאת ועוד, לכל הפחות ביחס לתשובה השנייה באשר לנציג דיפלומטי רשמי, האם אין לפנינו ראיה מיקרוסקופית, שאיננה חורגת מגבולות הזמן והמקום, ואיננה שוקלת ובוחנת לאשורה אפשרותם של תרחישים פוליטיים מורכבים המבוססים על אמון, על מחוות בין מדינות ומנהיגים פוליטיים וכדו'?

ביקורתנו דווקא על עמדת הרב עובדיה נובעת מכך שעמדתו משקפת סתירה פנימית. מחד, היא איננה מכירה במשמעות הערכית המוסרית העמוקה של השינויים על הפרטים, ומאידך היא טוענת למיזעורו של החשש. גם במישור ההלכתי פרשנותו לחשש איבה לא ברורה כל צורכה. לבסוף, קשה להבין את הלך חשיבתו הפוליטי המתעלם מההשלכות הרחבות של עימות דיפלומטי. נסכם בקצרה: פסיקתו של הרב עובדיה שמרנית ובעלת אופי פרשנות פורמלי. עם זאת במימד האידיאולוגי גישתו באשר למערכות היחסים בין יהודים לנוכרים לנוכרי רציונלית פונקציונלית. מנגד, שיקוליו משקפים ראיה מיקרוסקופית הן בדרכי הניתוח של המציאות והן בהימנעות ממעבר מהשיקול המקומי הפרטי לשיקול הכללי הציבורי.

### **סיכום השוואתי בין עמדת רמפ לעמדת הרב עובדיה יוסף**

הקבלת העמדות של רמפ והרב עובדיה משרטטת תמונה מרתקת, המדגישה את הניגוד ביניהם. במישור ההלכתי העמדה הרציונלית באה לידי ביטוי בעמדת רמפ, אבל במישור האידיאולוגי

מייצגה הוא הרב עובדיה. אמנם שני המימדים ההלכתי והאידיאולוגי מהווים יסודות משלימים בכל דעה מבחינת התכלית הפרגמטית המשותפת לשניהם.

### **המישור ההלכתי**

1) מגמתו של רמפ פרגמטית פונקציונלית ומדיניות הפסיקה שלו מקילה. הוא חותר לאפשר עד כמה שניתן את השתלבותם הפונקציונלית של היהודים בתוככי החברה הנוכרית ללא חיכוכים. הוא נוקט בדרכי פרשנות מהותיות. היתר איבה מתפרש על ידו במשמעות מרחיבה, ומוקנה לו במינוח המשפטי מעמד של 'שסתום משפטי', המאפשר לו להרחיב את ההיתר כשיקול מהותי בהקשר למכלול מערכת היחסים בין יהודים לנוכרים. הרחבה זו נעשית הן בתחומי המקוריים של ההיתר והן לתחומים חדשים נוספים. התוצאה הן פסיקות הלכתיות חדשניות המשוות/עוקפות את האיסורים הפורמליים, עד כדי שינוי קונסטיטוציוני. יחסו לתמורות החברתיות משקף ראייה כוללת ורחבה המפנימה את המשמעות העמוקה שלהן. זו מוליכה לשינוי השיקולים ההלכתיים ולמעבר לשיקול הציבורי המערכתי. אמנם הוא מחזיק בתפישה אידיאולוגית דוגמטית, המנציחה דמות דמונית של הנוכרי, אולם דווקא זו מסייעת למגמתו הפרגמטית ומשמשת להצדקת הפרשנות המרחיבה שלו להיתר איבה.

2) פסיקתו של הרב עובדיה בשני התחומים גם בשאלת הטיפול בנוכרי וגם בשאלת הכניסה לכנסייה מורה על עמדה שמרנית, המהססת לנקוט בעמדה מקילה וחותרת לשמר את העמדה המסורתית. בשתי התשובות ישנה מגמה לצימצום ההיתר, המתחזקת נוכח תפישתו העקרונית באשר לנסיבות החברתיות המשתנות. הפסיקה בין שתי התשובות שונה, אולם ההבדל נובע מהנושאים השונים הנידונים בהן. הראשונה, עוסקת בחיי אדם - הצלת נוכרי, המשקפת בעיה מוסרית חמורה ולכן שם הוא נוקט עמדה מקילה; השנייה - כניסה לכנסייה, עוסקת בעימות הבין - דתי הקולקטיבי היצוגי. עימות זה טעון משמעויות סמליות דתיות ותרבותיות. בבסיס השאלה ההלכתית של כניסה לכנסייה מונחת המשמעות ההצהרתית. זו מוליכה לעמדה מחמירה. אמנם למרות הבדלים אלו נראה שלגבי היתר איבה עצמו ישנה גישה עקרונית אחת בשתי התשובות החותרת לצמצום ההיתר. דרכי הפרשנות של הרב עובדיה פורמליים. היתר איבה מתפרש במשמעות מינימלית כביטוי לעוינות גלויה בין יהודים לנוכרים. פתרונותיו מתמקדים במערכת היחסים האישית ואינם לוקחים בחשבון את ההשלכות הבין - חברתיות. הוי אומר, הוא איננו עובר לשיקול הציבורי אלא נשאר בעמדה המסורתית הנוקטת בשיקול האישי והמקומי. מנגד, במישור הריאלי הוא מכיר בתמורות, אם כי נוצר רושם שהוא איננו מפנים את המשמעויות העמוקות שלהן ונתפס בעיקר למימד הקונסטרוקטיבי שלהן. למרות כל האמור, מסתבר,

שמדיניות הפסיקה הפרגמטית שלו מהווה גורם ממתן למדיניות השמרנית ומוליכה לפתרונות מקומיים.

### **המישור האידיאולוגי**

(1) עמדת רמפ היא עמדה שמרנית ודוגמטית. הוא בעל תפישה קונספטואלית, הנשענת על פרשנות מיתית אהיסטורית לטיבם של מערכת היחסים בין נוכרים ויהודים. תפישתו מניחה איבה ושינאה תהומיים ומהותיים של הנכרי כלפי היהודי. תפישה זו מתעלמת מהמציאות הריאלית כפי שבאה לידי ביטוי בתמורות החברתיות ההיסטוריות. השקפתו מתרחבת מעבר להיבטים החברתיים הנורמטיביים ומקבעת טיפולוגיה אונטית של הנוכרי כדמות דמונית. השקפתו מהותנית בעלת גוון מיסטי ובלתי רציונלית.

(2) עמדתו האידיאולוגית של הרב עובדיה היא עמדה רציונלית, המכירה בתמורות חברתיות וטכנולוגיות ובפרוגרס חברתי היסטורי. הוא מייחס משמעות לתהליכים המבניים החברתיים והפוליטיים ונותן בהם אמון. התייחסויותיו משקפות גישה נטולת דוגמות הן באשר לדמותו ומעמדו של הנוכרי, והן ביחס לטיבם של מערכות היחסים בין נוכרים יהודים. הוא מפרש את חשש איבה כחשש אמפירי המושפע מהתנאים ההיסטוריים המשתנים. יתכן שעמדה זו הבאה לידי ביטוי ברור בתשובותיו העוסקות ביחסים הדיפלומטיים, מקרינה גם על עמדתו בתחום הטיפול הרפואי. כלומר, ההנחה שהחשש לאיבה פחת כתוצאה מעלייתם של המשטרים הדמוקרטיים גורמת ליחסו המהוסס לצורך ביצירת נורמה עקרונית גורפת, ולעמדה אמביוולנטית כלפי ההיתר.

אמנם, למרות גישות מנוגדות אלו יש לעמוד גם על המכנה המשותף לשתיהן. את שני הפוסקים מניעה מגמה פרגמטית, ולא מגמה ערכית. הם אינם רואים בעיה מהותית בעצם היחס המפלה כלפי הנוכרי, וממילא לא חותרים ליצירת שוויון מעמדי משפטי מהותי בין הנוכרי ליהודי. מגמה זו משתקפת בשמירתם על הפרמטר המסורתי המסייג את ההיתר – ההכרחיות הפרגמטית שבהפעלתו. כלומר, בכל מקרה שבו ניתן להפיק את דעתו של הנוכרי ולנמק באיזה אופן את היחס המפלה כלפיו יש לשמר את היחס המפלה. מבחינה זו דעתו של רמפ ברורה. לדעתו, הנוכרי משקף דמות נורמטיבית שלילית ואף עויין את היהודי. משום כך, אין מניע מהותי לשנות את היחס המסורתי, ויש מגמה לשמר עד כמה שניתן את מעמדו האישי והמשפטי הנחות. מנגד, עמדתו של הרב עובדיה משקפת דואליות מסוימת. מחד, הוא מכיר בשינויים החברתיים; מאידך, הוא נוקט בעמדה הלכתית שמרנית וממשיך את המגמה ההלכתית המסורתית. בפסקיו אין התייחסות מפורשת לטיבם של שינויים אלו ולשפיטה ערכית שלהם. יתכן שלדעתו אלו משקפים רק תמורה

פנים נוכרית במישור הערכי. אבל האם ניתן לחלק בין תמורה פנים חברתית לתמורה בין חברתית? בנקודה זו דעתו איננה ברורה.

## פרק שלישי – בין הלכה ואידיאולוגיה

בפרק הקודם סקרנו את ההשקה שבין ההלכה והאידיאולוגיה. דיוננו בפרק הקודם העלה כי ברקע עמדתו ההלכתית של רמפ מונחת תפישה אידיאולוגית מוצקה באשר לדמותו של הנוכרי ויחסו ליהודי. זו משרטטת טיפולוגיה אונטית דמונית של הנוכרי המקיפה וכוללת גם את יחסו ליהודי. להלן נדון באידיאולוגיה זו דרך שני צירים. האחד, הציר הסיבתי - דיון במקורות ההשפעה. השני, הציר התכליתי, ההשפעה של האידיאולוגיה על מדיניות הפסיקה.

### חלק ראשון – מקורות ההשפעה

רמפ הוא איש – הלכה מובהק. התייחסויותיו לנושאי אמונות ודעות מעטות. הוא איננו חושף את המקורות של תפישתו, ואף לא ניסח משנה הגותית סדורה דרכה ניתן לבחון את תפישתו. קשיים אלו זורים ערפל סביב האידיאולוגיה ומקשים על ניתוחה. מאידך, איננו פטורים מלנסות להאיר את עמדתו. להלן ננסה לבחון את השקפתו לאור שני הקשרים. הראשון, הקשר פנימי - מיקום תפישתו ביחס להגות המסורתית הדתית. השני, הקשר חיצוני - ההשפעות ההיסטוריות של תקופתו. שני אופקים אלו מדגישים השפעות עקיפות במודע או שלא במודע.

### א. האופק האוטוריטטיבי

האופק הראשון הוא ההגות היהודית המסורתית. הנחת המוצא המצדיקה פנייה לכוון זה היא שזה האופק שמהווה את המשען הסמכותי של השקפתו האידיאולוגית. אחת המגמות המשותפות לרוב ההוגים הדתיים היא החתירה למקם את תפישתם בתוך הרצף המסורתי. מגמה זו מאפיינת גם הגות דתית מקורית וחדשנית<sup>181</sup>, לרבות מקרים בהם היא מודעת לחידושה, החותרת למשען סמכותי. מכאן שניתן להניח שגם רמפ שאיננו איש – הגות, רואה בהגות הדתית המסורתית את הכר הטבעי לעיצוב השקפותיו. לשון אחר, לולי מצא רמפ את תפישתו בתוככי ההגות היהודית לא היה מניח אותה כמצע האידיאולוגי של תפישתו ההלכתית. עם זאת, אין המדובר בהוגה או בהגות, אלא בתפישה או השקפה אידיאולוגית בלבד. לכן מבחינה מתודולוגית מוטל עלינו לזהות את הזרם המרכזי אליו הוא מתקרב וממנו הוא יכול לשאוב, אבל לא יהיה זה נכון לבחון את תפישתו בבחינה מחקרית דקדקנית.

במסגרת ההגות היהודית נהוג לאפיין בחלוקה גסה שתי גישות יסוד: לפי הראשונה, הפרטיקולריזם הישראלי הוא ישות אונטולוגית השונה מכל וכל מהאוניברסליזם הכללי האנושי.

<sup>181</sup> דוגמה למגמה זו, ראה: דב שוורץ, הציונות הדתית בין הגיון למשיחיות, תל אביב 1999, עמ' 115.

לעומתה הגישה השנייה תופשת את הפרטיקולריזם כפונקציה של מחויבות למערך ההלכתי הדתי, כשמייצגה המסורת האוטוריטיטיבי הבולט הוא הרמב"ם<sup>182</sup>. באופן עקרוני יש לשייך את רמפ בתפישתו המהותנית לגישה הראשונה<sup>183</sup>. להלן נציע בתמצית שלוש גישות שונות המחזיקות בתפישה מהותנית כדוגמאות על גבן ניתן לבחון את עמדת רמפ. מייצגה השיטתי הראשון הבולט של הגישה המהותנית הוא ר' יהודה הלוי (ריה"ל)<sup>184</sup>. אצל ריה"ל הטיפולוגיה האונטית של הנוכרי איננה כוללת את דפוס יחסו לישראל, זוהי שונות מטא-פיזית גנטית המטרימה אפילו את הווצרותם של העמים כקיבוצים לאומיים. מנקודת מבט זו השוני איננו קשור לדפוסי היחסים הבין חברתיים וממילא שוני זה איננו מתבטא בהעמדה דמונית של הנוכרי כמעומת עם היהודי. מבחינה זו תפישתו של רמפ רדיקלית ומכלילה הרבה יותר. כוון אחר מתבלט בהגות ספרד הימי-בנימית היונקת מהרמב"ן ועל רקע תפישות קבליות. אלו תופשות את העימות בין ישראל לעמים בתפישה אונטית מטא-פיזית ומטא-היסטורית. ביטוי ברור לכך מופיע אצל הרב ניסים גירונדי (הר"ן)<sup>185</sup> ממנו שאב הרב יצחק אברבנאל וכפי שכתב בפרושו לתורה - בראשית כה, כד<sup>186</sup>:

...שרצה הקב"ה לתת ליעקב ביצירתו צר ואויב כרוך בעקבו וקשור עמו...ולכן

הטביעו בטבע מנגד אליו...כי זה יהיה סבה של איבה ולשטנה המתמדת ביניהם.

אכן, האברבנאל מצרף לשרשרת הצידוקים של תפישתו את תפישת הגנטיקה המטא-פיזית של ריה"ל. הוא נתלה בעמדה זו כמקור לניגוד ולמאבק בין יעקב ועשו, כחלק מההתבררות הגנטית הרוחנית. ברם, דווקא תפישה אונטית זו מחדדת את ההבדלים בינה לרמפ, שכן היא יוצרת הפרדה ברורה בין האתוס של מאבק יעקב ועשו, לבין המאבק עם שאר העמים. כפי שבאר בפרושו לפסוק יט:

...ואמנם שאר העמים וגם בני ישמעאל ובני קטורה...לא תרע עינם בממשלת

ישראל... מה שאין כן בעשו.

הבחנתו הברורה של האברבנאל מדגישה את הרדיקליות של עמדת רמפ המכלילה את כל העמים. לאור עמדה רדיקלית זו נראה שהאופק ההגותי הקרוב ביותר הוא התפישות הקבליות. אלו רואות

<sup>182</sup> ראה לדוגמה: יעקב לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים תש"נ, עמ' 88.

<sup>183</sup> לניתוח פנומנולוגי בהקשר אחר למשמעותה של גישה מהותנית כשאלת זהות, ראה: אבי שגיא, ביקורת שיה הזהות היהודית, תרבות יהודית בעין הסערה – ספר היובל ליוסף אחיטוב, עין צורים תשס"ב, עמ' 248.

<sup>184</sup> ראה לדוגמה: יעקב יהושע רוס, עם קדוש או עם חפשי, משנתו ההגותית של רבי יהודה הלוי, ירושלים תשל"ח, עמ' 99.

<sup>185</sup> דרשות הר"ן, מהדורת א"ל פלדמן, ירושלים תשל"ז, הדרוש השני, עמ' כא. אמנם ראוי לציין כי באופן פרדוכסלי דווקא הוא הביע אמון במלכות הנוכרית, שהגנה על יהודים מפני רדיפות הכנסייה.

<sup>186</sup> בפרושו שם האריך בהצעת התפישה בכללותה, אבל זו איננה נושא עבודתנו.

במתח ההיסטורי בין ישראל לעמים ביטוי למתח הקוסמי המטא-פיזי בעולמות האלוהיים בין הקדושה והטומאה<sup>187</sup>. לפי עמדה זו האומות כולן מייצגות את עולמות הטומאה לעומת ישראל המייצגים את הקדושה. דובר בולט של תפישה זו הוא המהר"ל המשרטט בספריו השונים עינות מטא-פיזית מהותית בין ישראל לעמים שהמציאות ההיסטורית אינה אלא הבמה שלה.

...כי היה יעקב דבוק וקשור בכח הקדושה, ועשו בכח הטומאה וכח הזוהמה

ומצד זה באה להם התנגדות בבטן אמם.<sup>188</sup>

דמיון זה מתבלט נוכח עמדתו של רמפ בשאלת קבורת יהודי "רשע" ליד נוכרי המשקפת את ההפרדה בין המימד הנורמטיבי, למימד האונטי וקובעת דירוג מוחלט וברור בין יהודי לנוכרי. אמנם, רמפ איננו 'איש קבלה'<sup>189</sup>, אבל תפישות אלו מחלחלות ברחבי הספרות הדתית והן חלק מהאטמוספירה הדתית שלו, ובייחוד נוכח המקורות הקדומים המופיעים בצורה זו או אחרת כבר במסגרת ההגות והפרשנות הימי בנימית. מסתבר שמצע רוחני זה הוא המשען האוטוריטיבי של תפישתו.

## **ב. האופק ההיסטורי**

האופק השני דרכו ניתן לבחון את עמדתו של רמפ הוא התקופה בה הוא חי ופועל. אמנם אחד המאפיינים הבולטים מבחינת הקיום היהודי ב"עת החדשה" הם תהליכי האמנציפציה, אולם מנגד מתחוללים בייחוד באירופה תהליכים שניתנים לפרשנות שונה. לעיל בפרק השני ראינו שעלייתן של ה'אידיאולוגיות', ובייחוד הקומוניזם והפשיזם, על ההשלכות ההרסניות וההרג הרב שהם חוללו, מובאות על ידו כדוגמה לכסות המוסרית של הנטיות התועלתניות והכוחניות. יתר על כן, תכניה של העוינות התיאולוגית עברו גלגול של חילון והיסטוריוזציה, ונתלבשו בדמות של שנאה על רקע מאפיינים חברתיים מעמדיים, שנאה לאומית ועל כולם שנאה גזעית. מנקודת מבט זו לא מופרז לומר ששני האירועים המכוננים המרכזיים של המאה העשרים בתודעת העם היהודי הם ה'שואה' (וגרורותיה האנטישמיות ממשיכות דרכה) ותקומת מדינת ישראל. שני אלו מהווים יסודות מכוננים של הזהות היהודית במאה העשרים בכלל, ויחסה לנוכרים בפרט. השאלה היא

<sup>187</sup> ראה לדוגמה: משה חלמיש, אספקטים אחדים בשאלת יחסם של המקובלים לאומות העולם, אסא כשר ומשה חלמיש (עורכים), פילוסופיה ישראלית, תל אביב תשמ"ג, עמ' 49.

<sup>188</sup> יהודא ליווא, נצח ישראל, מהדורת י.ד. הרטמן, ירושלים תשנ"ז, פרק טו, עמ' שסא. להתייחסויות נוספות ראה ספרו זה: פרקים ה, יד, הטו, הכד, לח. על שיטת המהר"ל, ראה: בין, פרק אחד עשר. לבאור שיטתו במשמעות ממותנת, ראה: בנימין גרוס, נצח ישראל – השקפתו המשיחית של המהר"ל מפראג, תל אביב תשל"ד, פרק ראשון ושם הערה 45.

<sup>189</sup> ראה להלן הערה 192.

כיצד יש לפרש עובדות אלו. להלן ננסה להציע כמהלך מתודי נקודת מבט פרשנית המתאימה להשקפתו של רמפ.

אחד המאפיינים הבולטים של אירועים אלו הוא היקפם הגלובלי. ניתן לפרשם כעמידה של העם היהודי למול העולם כולו, וכביטוי למגמה העולמית הנגטיבית כנגד העם היהודי. פרוש זה מחזק את המיתוס של "הכבשה בין שבעים הזאבים". מסתבר שאת המקום הדומיננטי בעימות בין יהודים לנוכרים תופשת ה'שואה'. הופעתה של שנאה שיטתית על רקע גזעי הלובשת דמות וצורה, בנסיון שיטתי להשמדה של הקיום היהודי משקפת עימות עם הזהות היהודית האתנית. לפנינו לראשונה ביטוי היסטורי התומך בתפישה ההגותית הטוענת לשנאה תהומית אונטית של הגויים כלפי היהודים רק על רקע הנבדלות האתנית. כך גם השיטתיות וההיקף של השנאה החוצה עמים ולאומים - התפשטותה באירופה ובארצות ערב, ההתפשטות בקרב כל שכבות האוכלוסיה העממית והאינטלקטואלית, החילונית והדתית, שתיקתו (ואפשר גם סיוע) של המימסד הדתי הנוצרי, "השתיקה" הבין לאומית וגם התערבותן המאוחרת של בעלות הברית שלא היתה על מנת להציל את העם היהודי, אלא מתוך אינטרסים פנימיים. כל אלו יכולים להתפרש מנקודת מבט דתית כאישור לתפישות הדתיות המסורתיות, המציגות דגם של עוינות אונטית מטא-היסטורית גרעינית מהותית של הנוכרים כלפי היהודים. תדמית זו אינה משתנה נוכח קיומה המתמשך של האנטישמיות המודרנית המופיעה גם במדינות הדמוקרטיות.

מנגד, דווקא מלחמת העולם השניה והרתמות ארצות הברית המייצגת הדומיננטית של הליברליזם הדמוקרטי לצאת למלחמה כנגד העמדה הפשיסטית, מדגישה שני מימדים ביחסים כלפי הנוכרים. הראשון, פונקציונלי - הבטחת שלומו של הקולקטיב היהודי. לשם כך נדרש לשמור על מערכת יחסים "בריאה" ותקינה עם החברה הנוכרית המתוקנת, ולהנמיך את רף העוינות הן בשל הצורך לא לעורר "שדים רדומים" מרובצם, והן על מנת לעבות את מעגל התמיכה הנוכרי בקולקטיב היהודי; השני, פוליטי - הטענה המרכזית של היהודים אחרי ה'שואה' היא בדבר האפליה גזעית, זו יכולה לשוב כבומרנג נוכח עמדה מפלה כלפי הנוכרים, ובייחוד בשאלת הצלת נוכרי שבאה לידי ביטוי ברור בשאלת הטיפול הרפואי בנוכרי. לפיכך השיקול הפוליטי מחייב להסתיר יחס מפלה זה.

מורכבת עוד יותר שאלת יחסם של האומות למדינת ישראל. מחד, ניתן לפרש את יחסם כעימות מתמשך המלווה במאמץ מתמיד לשיכנוע ה"עולם" בזכותו הלגיטימית של העם היהודי למולדת. מאידך, אי אפשר להתעלם מכך שהמדינה הוקמה הודות לתמיכת האומות. כך גם קיומה מלווה במישור הריאלי בתמיכה ובהגנה של חלק מהאומות ובייחוד של ארצות הברית בה חי ופועל רמפ.

מכאן שגם ארוע זה מחד מדגיש את העימות עם האומות ומאידך את התלות בהן ואולי אפילו את עזרתן ותמיכתן בעם היהודי.

רקע היסטורי זה, ובייחוד השואה איננו אופק היסטורי תיאורטי, אלא חלק מהביוגרפיה האישית של רמפ. בצעירותו הפרעות ברוסיה הלבנה וצילו של הקומוניזם, ובתקופת מלחמת העולם השנייה איבוד חלק ממשפחתו בשואה. וכפי שראינו הם באים לידי ביטוי ברור באזכורים שונים בספר דרשותיו 'דרש משה'.

על רקע אירועים אלו ניתן לבחון את דיונו של רמפ בהיתר איבה. במישור הפרגמטי החתירה לפיתרון פונקציונלי ברורה ומגמתה הקטנת החיכוכים עם הסביבה הנוכרית. מנגד, לא רק שדיונו נטול מגמות מוסריות ערכיות אלא משקף חוסר אמון עמוק בחברה הנוכרית. השקפתו מדגישה ומעמיקה את הריחוק, השנאה והעוינות של הנוכרים ליהודים למימדים המטא-פיזיים, וחוזרת ומצדיקה במישור העקרוני את היחס היהודי המפלה כלפי הנוכרי.

ברם, אם כנים דברינו, אי אפשר שלא לתהות מדוע לא בא לידי ביטוי אצלו, ולו מהשיקול הפוליטי, החשש שאותה אשמה המועלת כלפי האנטישמיות בדבר אפליה גזעית תשוב ותעלה כנגד היהודים כתוצאה מהדפוס אותו משקפת מערכת האיסורים המפלה.

### **חלק שני – מדיניות הלכתית**

הדיון עד כה הדגיש את תפקידה של האידיאולוגיה בהשפעתה על ההכרעה ההלכתית. נטינו להציע שהטיפולוגיה הדמונית של הנוכרי היא ביטוי נאמן של תפישתו האידיאולוגית האישית של רמפ. אנסה עתה להציע פרשנות אלטרנטיבית. אטען שבאידיאולוגיה של רמפ משולבים מרכיבים דקלרטיביים. הוי אומר, הטיפולוגיה הדמונית של הנוכרי אותה הוא מביע חותרת במכוון לשירטוט מוקצן של דמות הנוכרי, ובייחוד להדגשת עוינותו כלפי היהודי. הקצנה מכוונת זו נובעת משיקולים של מדיניות הלכתית. תכליתה למתן השלכות חברתיות בלתי רצויות שעלולות להיגרם מהרחבת היתר איבה. כלומר, תפקידה של האידיאולוגיה אותה מציג רמפ לשמש כפן משלים ומאזן לתמורה ההלכתית אותה הוא מחולל.

פרשנות זו לכאורה ממתנת את השקפתו הפרסונלית, שכן היא טוענת שיש באידיאולוגיה מימד מתודי ודקלרטיבי. כלומר, יש להבחין בין שני מרכיבים שונים בתפישתו האידיאולוגית של רמפ. המרכיב הראשון המייצג נאמנה את תפישתו היא התפישה האונטית של הסגולה והמעלה של היהודי על הנוכרי. השקפה זו היא הבסיס לפסקיו באשר לקבורת יהודי בריחוק מהנוכרי. מאידך, הטיפולוגיה האונטית של הנוכרי, איננה כוללת את שנאתו ליהודי. אמנם ברור שהיגדיו השונים

טוענים לקיומה של עוינות מתמשכת ועמוקה, אך לפי פרשנות זו מסתבר שהעוינות תנומק בדפוסים תרבותיים קולקטיביים המחלחלים ומשתקעים אצל הפרטים, אולם הם ברי שינוי<sup>190</sup>. מאידך, פרשנות זו מרחיבה ומעמיקה את ההשלכות והמשמעויות החברתיות של האידיאולוגיה, משום שהיא טוענת שצירופה למימד ההלכתי דווקא באופן המוקצן נובע ממגמה מכוונת.

נקודת המוצא של פרשנותנו היא האינטרקציה בין הפוסק לציבור. את תפקודו של הפוסק ניתן להגדיר כיוסות האוטוריטיבי בין ההלכה למערכת החברתית. מחד, הפוסק מהווה את הדמות הסמכותית כלפי הציבור הנשמע לו, ומייצג לגביו את עמדת ההלכה הדתית. מאידך, האוטוריטה היא נגזרת של הענות החברה לפסיקות. הענות זו מושפעת במידה רבה ממידת הבנתו והקשבתו של הפוסק לצרכי הציבור ולהלכי הרוח התרבותיים שלו. משום כך ניתן לבחון את הפסיקה גם כאופן של תגובה לציבור אליו היא מכוונת על רקע המציאות החברתית והתרבותית שלו.

נקודת מבט זו היא הבסיס לפרשנות אותה אנו מציעים. ננסה לבחון את פסיקת רמפ כאופן של תגובה קונקרטית כלפי החברה היהודית האמריקאית. נסייג ונאמר, שאין בכוונתנו לעסוק בנייתוחים סוציולוגיים של חברה זו, אלא רק להציג פרמטרים אפשריים דרכם ניתן לפרש את פסיקתו, על ידם ניתן להדגים את כוון חשיבה בו אנו נוקטים.

רמפ חי ופועל בארצות הברית בתוככי התרבות האמריקאית. ניתן להציע שני מאפיינים בולטים של תרבות זו המשפיעים גם על הקהילה היהודית. הראשון, הערכים הליברליים השיווניים עליה היא מיוסדת המתעלמים מהמחיצות הדתיות, האתניות והחברתיות. המאפיין השני הוא היותה תרבות מטריאליסטית ופרגמטיסטית. שני אלו יכולים להתפרש כמסכנים את הזהות היהודית. במימד הפיזי התרבות השוויונית מאיצה את מגמות ההתבוללות. בנוסף, תפישות שונות בחברה הדתית ובכללם רמפ מדגישים את העימות הערכי בין ערכים אלו<sup>191</sup> לערכים הדתיים המסורתיים. גם הלכי הרוח המטריאליסטים מתפרשים על ידי תפישות דתיות שונות כמתנגשים ואף סותרים את המגמות הרוחניות והדתיות של הדת היהודית.

ההתמודדות עם הלכי רוח אלו והשפעותיהם יכולה להוביל לשתי תגובות מנוגדות. האחת, נקיטת עמדה הלכתית שמרנית החותרת לקיבוען של הנורמות הבדלניות המסורתיות. השניה, הגמשתן של הנורמות המסורתיות. לפי העמדה השניה ישנו חשש שדווקא עמדה שמרנית בדלנית שתצר את השתלבותם החברתית וביחוד הכלכלית של היהודים בחברה הנוכרית, תגרום לבסוף לפריצת

<sup>190</sup> השווה לדוגמה: הרב שאול ישראלי, מעמד הנוכרי במדינה ישראלית, יהודה שביב (עורך), בצומת התורה והמדינה, ב (תשנ"א), עמ' 49: "חייבים אנו לזכור שהיחס החשדני לנוכרי הוא בגין הדעות המשובשות שהוא נושא בתוכו, ולא בשום פנים לאדם באשר הוא אדם שבקרבו".

<sup>191</sup> כנגד מגמות של שויון פמיניסטי, ראה לדוגמה: אורח חיים, חלק ד, סימן מט, כרך ו, עמ' פ.

הנורמות על ידי הקולקטיב היהודי. מאידך, גישה זו מודה שהגמשה יתרה של הנורמות תוביל לטישטוש הזהות. מעתה, השאלה היא כיצד למתן את הנורמות, תוך הגנה על המגמה אליהן הן חותרות – שמירה על הזהות היהודית ועל המחיצות בין יהודים לנוכרים. להלן ננסה להציע שרמפ הולך בדרך השניה, ומפתח לשם כך מדיניות הלכתית מורכבת.

לכאורה ניתן לשאול ממה חושש רמפ, הרי פסיקתו מכוונת כלפי הציבור "שלו". זה נשמע לפסיקותיו ונאמן למגמותיו הערכיות. אולם ברי, שהחברה מרובדת והפוסק מתחשב בגוונים השונים שבה. יתר על כן, פוסק ציבורי בעל מעמד והשפעה כרמפ לוקח בחשבון גם אפשרויות והשלכות רחבות של פסיקתו על כלל הציבור, ואף השלכות עתידיות שפסיקתו יכולה לגרום על תהליכים חברתיים. במקרה של היתרים רדיקלים גוברת הזהירות בשל החשש מ"המדרון החלקלק" העלול להוביל לפריצת גדרים הלכתיים.

הפרשנות אותה אנו מציעים מניחה שרמפ מפתח מדיניות הלכתית זו מימדית. הדרך בה הוא נוקט היא גמישות נורמטיבית עליה מחפה נוקשות אידיאולוגית. נוקשות זו מושגת על ידי ההגדרה השלילית - הבלטה מוקצנת של עוינותו של הנוכרי. בכך תופשת האידיאולוגיה את תפקידה של הנורמה כדרך לשמירת הבדלנות החברתית. לפי פרשנות זו הנחתנו היא שהפוסק מודע לריבוד חברתי של הציבור אליו מכוונים פסקיו, ומשום כך מביע אמירות שתתפרשנה אצל הציבור הרחב במשמעות מדורגת, יש שיפרשו אותן כפשטן ויש שיפרשו אותן כדקלרטיביות ויבינו שמגמתן ומשמעותן המרכזית היא הבידול החברתי. מסתבר שהפרשנויות השונות תלויות במידה רבה בריבוד האינטלקטואלי של הציבור. בכך הוא מסמן את הכוון הכללי העקרוני, אך גם מותיר בידי ה"אליטה" ההלכתית האינטלקטואלית המנהיגה את האפשרות להוביל לשינויים במידת הצורך לפי ההתפתחויות החברתיות ההיסטוריות.

אמנם, בין הנורמה לאידיאולוגיה ישנו הבדל מרכזי והוא האוטוריטה השונה שלהם. משקלה הסמכותי הנמוך של האידיאולוגיה איננו יכול להשלים לבדו את התוקף ההלכתי של הנורמות אותן הוא מגמיש. לשם כך הוא חותר להעניק משקל אוטוריטטיבי לאידיאולוגיה. מטרה זו מושגת על ידי שילובה של האידיאולוגיה בתוככי המערכת הנורמטיבית.

נשוב ונבחן את אופן ההנמקה של רמפ להיתר איבה.

בהוראתו המקורית ההיתר מבוסס על שיקולים תכליתיים פרגמטיסטיים. העוינות הבין חברתית, שהיא הפרמטר המרכזי להיתר המקורי משקפת את המציאות הריאלית הנסיונית שהיא מקרית ונסובתית מעצם טיבה. בניגוד לכך רמפ טוען שהמושג 'איבה' הוא ביטוי לקביעה קונספטואלית מהותית באשר לעוינות מהותית ותהומית של הנוכרים כלפי היהודים. לפי פרשנות זו הבסיס להיתר הוא ההנחה האידיאולוגית. התוצאה היא יצירת זיקה בין הפן הפרגמטי לבין המשמעות

המהותית. הוי אומר, הגמשתה של הנורמה תלויה בהעצמתה של האידיאולוגיה. המשמעות הבסיסית היא שמיתון הנורמות הוא אילוץ פונקציונלי, ולא תכלית ערכית.

אולם לאור פרשנותנו אפשר שישנה מגמה נוספת. התוצאה של הזיקה אותה הוא יוצר שבמקביל להסרת המחיצות הנורמטיביות מופיעה מערכת ערכית מבודדת. זו משמרת את הזהות היהודית על ידי קיבוע הפער האונטי בין נוכרים ליהודים וקיבוע המתח והעוינות הקונספטואלית. וכן על ידי הציור המוקצן של דמותו הדמונית של הנוכרי והעצמת החשש מפני שנאתו התהומית כלפי היהודי. לשון אחר, למול הקלשתה של הנורמה כמישקל נגד מאזן מוצבת האידיאולוגיה. לאמור, התוצאה של השתת ההיתר על תפישת עוינות מהותית קונספטואלית, מחוללת את המרתה של המערכת הפורמלית במערכת אידיאולוגית.

תוצאה נוספת של זיקה זו היא התוקף סמכותי אותו מקבלת המערכת האידיאולוגית. משמעות הזיקה היא שהטיפולוגיה של הנוכרי ועוינותו אינן אידיאולוגיה גרידא, אלא חלק אורגני מהמערכת ההלכתית עצמה, בהיותן הנימוק של הנורמות ההלכתיות. ביטוי נוסף למגמה זו החותרת להעניק לאידיאולוגיה תוקף קונסטיטוטיבי הוא המקור הטכסטואלי עליו הוא מסתמך. כפי שראינו הוא נשען על המקור האגדי "הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב". מאידך, הוא איננו נסמך על המקורות ההגותיים בעלי התפישה האונטית, כגון: האברבנאל, המהר"ל ותפישות קבליות מסטיות. אפשר שהסיבה לכך היא המימד הפרסונלי. רמפ הוא איש הלכה ולא איש הגות ובודאי שלא איש קבלה, ממילא את עיגונוו ההשקפתיים הוא מוצא בעולם המדרש שהוא המקבילה האוטוריטיבית הקדומה של ההלכה<sup>192</sup>. אולם יתכן הסבר נוסף. הוא מבכר את דברי המדרש בשל לשונם היחודית 'הלכה'. לשון זו מאפשרת לו לפרש את המדרש כעין מקור הלכתי. בכך הוא מקנה מעמד אוטוריטיבי להשקפתו האידיאולוגית.

אם כנים דברינו, הרי שלפנינו מדיניות הלכתית היוצרת דגם הלכתי משוכלל. הנורמות המסורתיות משקפות מגמה ערכית תכליתית החותרת לבידול בין החברה היהודית לנוכרית. הנסיבות החברתיות מצריכות את הגמתן של נורמות אלו. רמפ ממיר את הנורמות באתוס

<sup>192</sup> ככלל התייחסויותיו למקורות הקבליים מצומצמת, אלא אם כן השאלות עוסקות בנושאים הנוגעים למנהגי קבלה. בנוסף, ניכרת מגמת הצימצום של האוטוריטה הקבלית בתחום ההלכתי, ראה לדוגמה: אורח חיים, חלק ג, סימן לב, כרך ה, עמ' שכו; אורח חיים, חלק ב, סימן כה, כרך ד, עמ' קצו). וראה: נריה גוטל, שיקולים הלכתיים ומטא-הלכתיים בפסיקתו של הרב קוק, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א, עמ' 231-241. לעומת זאת לאורך תשובות רבות מופיעות מובאות ממקורות מדרשיים כמקורות נלווים לביסוסם של פסקים. כך גם בשאלות הדרכתיות הוא מתבסס על המדרשים. נושא זה זוקק דיון עצמאי, ואין כאן מקומו.

אידיאולוגי מוקצן שנועד לשמר את מגמת הבידול החברתית. אתוס זה מקבל את סמכותו על ידי כינונו בתוככי המערכת ההלכתית.

דרך זו המשלבת את המערכת האגדתית והאידיאולוגית במערכת ההלכתית הולכת ונידונה, ובייחוד לאחרונה, במחקר<sup>193</sup>. אחד הדמויות האוטוריטטיביות המייצגות שילוב זה הוא הרמב"ם. אחד הדגמים הבולטים והמרתקים לכך הם הלכות מלכים בספרו 'משנה תורה'. בהלכות אלו הוא מתרגם תכנים מדרשיים המשתלבים בתפישתו האידיאולוגית לנורמות פרטיקולריות<sup>194</sup>. בכך מקבלים תכנים אלו תוקף קונסטיטוטיבי. לטענתנו אפשר שיש לראות בדרך הילכו ונימוקו של רמפ מגמה דומה.

להלן ננסה להציע בתמצית שתי דוגמאות נוספות מפסיקתו של הרמב"ם. נקדים ונדגיש: ההשוואה איננה מושלמת וקיימים הבדלים, אבל היא תורמת להבהרת העיקרון אותו אנו מציעים בפרשנותנו. המכנה המשותף הוא המתודה הדומה להתמודדות עם שינויים חברתיים הדורשים את הגמשת הנורמות. מתודה זו חותרת לשמר את המגמות של הנורמות המסורתיות, ולהגן מפני השלכות שליליות שעלולות להיגרם מהגמשתן. הפיתרון המוצע הוא יצירת מערכת מאזנת. זו מושגת על ידי כינונה של אידיאולוגיה נגיבית כלפי הסיטואציה שדרשה את הגמשת הנורמות. אידיאולוגיה זו מקבלת את מעמדה האוטוריטטיבי על ידי שילובה במערכת ההלכתית אותה נאלץ הפוסק להגמיש<sup>195</sup>.

הדוגמה הראשונה היא היתר אשת יפת תואר. במקרה זה כתוצאה מאילוץ<sup>196</sup> הוגמשו הנורמות. הותר לישראל לבעול נוכרית לפני גיורה<sup>197</sup>. בנוסף, גיורה איננו כפוף למניעים העקרוניים של קבלת גרים. מאידך, כבר בספרות התנאית נבנה האתוס האידיאולוגי הנגיבי: "מבשרך הכתוב שאתה עתיד לשנאותה"<sup>198</sup>. אמנם במקרה זה מוצעת גם מערכת נורמות משלימה<sup>199</sup> לתהליך הגיור המבטאת את ההסתייגות מהסיטואציה. ברם, יש לשים לב שהרמב"ם לא הסתפק בהלכות

<sup>193</sup> ראה: אבינועם רוזנק, אגדה והלכה, עמיחי ברלהוף (עורך), מסע אל ההלכה, תל אביב 2003, עמ' 285, ובהפניותיו שם בהערה 1; בראון, עמ' 291.

<sup>194</sup> דיון מחקרי שיטתי נרחב בהלכות אלו, ראה: יעקב בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, ירושלים תשס"א.

<sup>195</sup> דגם זה שונה מהמושג 'דעת תורה' שבו מופיעה האידיאולוגיה לבדה (ללא דיון הלכתי מפורט) לה חותרים לשוות תוקף אוטוריטטיבי, ראה: לורנס קפלן, דעת תורה – תפישה מודרנית של הסמכות הרבנית, זאב ספראי, אבי שגיא (עורכים), בין סמכות לאוטונומיה, תל אביב, 1997, עמ' 105.

<sup>196</sup> בבלי, קידושין, דף כא ע"ב.

<sup>197</sup> ראה: רמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים ח, ב.

<sup>198</sup> ראה: ספרי דברים, פינקלשטיין, ניו יורק תשכ"ט, פיסקה ריד.

<sup>199</sup> ראה: רמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים ח, ה.

לבדן וטרח לשלב את טעמן: "כדי שיקוץ בה". נראה שתוספת זו נועדה להשתלב במגמה העקרונית של האתוס השלילי. מעתה, לפנינו דוגמה כיצד האתוס האידיאולוגי השלילי מודגש לצידה של הנורמה הכללית הגמישה. מסתבר שהמטרה היא הגבלתה וצימצומה של הנורמה. דוגמה נוספת וברורה יותר נוגעת להלכות קבלת גרים. את סיומו של פרק יג בהלכות איסורי ביאה (הלכות יד-יח) מקדיש הרמב"ם לתיאור ארוך ומפורט של סיטואציות היסטוריות בתקופת דוד ושלמה בהן היתה קבלת גרים המונית. קשה להניח שלפנינו רק תיאור היסטורי ללא כל השלכה הלכתית, או זיקה הלכתית<sup>200</sup>, ולו משום האריכות היתרה של התיאור ההיסטורי, שאיננה מתאימה לספרו ההלכתי. תימוך נוסף לכך היא לשונו הייחודית בהלכה יד "סוד הדבר כך הוא" בה הוא פותח את פרשנותו. כיצד ניתן לכנות "סוד" פרשנות מפורטת וגלויה אותה הוא ממשיך ומסביר לאורך אותן הלכות. נראה שלתיאור היסטורי זה מגמה הלכתית. דרך תיאור זה הרמב"ם משרטט את האפשרות החלופית הבלתי פורמלית לקבלת גרים. הוא מתאר בפירוט את האופן ההלכתי של קבלת הגרים, המשקף התגמשות עם הנורמות העקרוניות של קבלת הגרים. זו התבטאה בהתעלמות של המימסד ההלכתי מהמניעים לגירות ומהתנאי היסודי שהוא קבלת מצוות. אמנם מאידך, לטענתנו, הרמב"ם מכונן אתוס אידיאולוגי נגיבי לתופעה זו. לשם כך הוא מדגיש את ההשלכות ההיסטוריות (הלכה טז, יח), וקושר אותן לאמירות טיפולוגיות מובהקות כנגד קבלת גרים. נראה שצירופן של הדגשות אלו נועד לכינונה של עמדה אידיאולוגית שלילית שתוביל להסתייגות מההיתר. מאידך, אם ההיתר איננו רצוי מדוע להבליט אפשרות זו. מסתבר שהרמב"ם חותר להצגת עמדה זו מימדית המאפשרת את הגמשת הנורמות, אך מתרה מההשלכות שלהן. השילוב של האידיאולוגיה כחלק מהרצף ההלכתי איננו רק בעל משמעות חינוכית, אלא מקנה לה גם משמעות אוטוריטיטיבית גבוהה.

נסכם: ניסינו להציע פרשנות אלטרנטיבית הטוענת שהתיאור הדמוני של הנוכרי אצל רמפ מוקצן ומכוון. מגמתו שיקול חברתי ציבורי פנים יהודי – הגנה מפני השלכות שליליות כתוצאה מההיתר ההלכתי המגמיש את הנורמות המבודדות. תכליתו שימור הבידול החברתי בין יהודים לנוכרים. לשם כך הוא נצרך להקנות לאידיאולוגיה מעמד סמכותי. המתודה ההלכתית בה הוא נוקט היא שילובה של האידיאולוגיה במערכת ההלכתית על ידי יצירת זיקה ישירה בינה לבין ההיתר על ידי פרשנותו המחודשת לנימוקי היתר. לבסוף, ניסינו להציע פרשנות לשתי דוגמאות מפסיקתו של הרמב"ם בספרו "משנה תורה" המבטאות מתודה הלכתית דומה.

<sup>200</sup> דוגמה לזיקה הלכתית היא הקדמתו ההיסטורית הפותחת את הלכות חנוכה, אולם זו איננה ארוכה וגם נצרכת לשם הדגשת הסיבה הראלית של קביעת החג, בניגוד לסיבה הניסית המתוארת בתלמוד.



## אחרית דבר

בעבודה זו שרטטנו ובחנו את עמדתנו של רמפ בהיתר איבה ואת דמות הנוכרי העולה מבעד לדיוניו. ניתן לכנות את עמדתו כפרטיקולריזם פרגמטי פונקציונלי. כלומר, מגמתו מיתון המתחים בין יהודים לנוכרים ממניעים פרגמטיים כדי לאפשר את שילובם הפונקציונלי של היהודים במרחב הנוכרי המשתנה. הוא מכיר בתמורות החברתיות, השלטוניות והטכנולוגיות, אך לא מקנה להם משמעות אתית מהותית. במישור האידיאולוגי הוא מציג<sup>201</sup> עמדות קונספטואליות דוגמטיות קיצוניות, המנציחות את המתח והעוינות של הנוכרי כלפי היהודי. לשון אחר, רמפ מייצג את התפישה המסורתית השמרנית של "היהודי הנרדף". מאידך, מגמתו ההלכתית הפרגמטית, מקוריותו וחדשנותו מאפשרים לו לסלול דרכים הלכתיות חדשות. הוא מבצע טרנספורמציה פרשנית וקונסטיטוציונית בהיתר על ידם הוא מרחיב את היתר איבה, וקובע נורמות חדשות. עמדתו האידיאולוגית השמרנית היא שמגבה את מהלכיו ההלכתיים. לפנינו אם כן מהלך דו אנפי, במישור האידיאולוגי מגמת הסתגרות ובדלנות, אבל במישור הפרגמטי מגמת שילוב והסתגלות. מגמה פרגמטית זו הובעה באופן ברור על ידי הרב הרצוג<sup>202</sup> רבה הראשי של ארץ ישראל, על רקע התמורות ההיסטוריות, ערב קום מדינת ישראל.

הדבר הקשה ביותר עם האופי הדמוקרטי של המדינה, שעל כל פנים במדה חשובה עומדים ועמדו על זה האו"ם במסרם לנו את הכח ליסד את המדינה היהודית, היא שאלת זכויות המיעוטים... זוהי כמעט נקודת הכובד. אמרתי ושוב אני חוזר ואומר שהאומות המאוחדות בודאי יעמדו על זה בכל תוקף שעל כל פנים בשטח המדיני והאזרחי והמשפטי לא תקופחנה זכויות המיעוטים.

דברים אלו לא נס ליחס והם שרירים וקיימים גם היום, וביתר שאת. אולם היקפה של השאלה רחב הרבה יותר. זו איננה רק שאלה פרגמטית, הנוגעת לשאלת זכויות המיעוטים במדינת ישראל. כפי שהראנו זו שאלה עקרונית באשר לדפוס היחסים בין יהודים ונוכרים על רקע תמורות היסטוריות. זוהי השאלה הנוגעת לדרכי הפרשנות של הפוסק לאירועים ההיסטוריים. פרשנות זו תלויה בעמדתו האידיאולוגית ומשקפת את השפעתה על עמדותיו ההלכתיות. ממילא גם זוהי שאלת הפרשנות למשמעותן של התמורות החברתיות במאה העשרים והופעתם של המשטרים הדמוקרטים על הערכים השוויוניים שהם מייצגים. אולם מעבר להיבטים אלו דומה שהשאלה המרכזית היא השאלה הערכית המהותית. האומנם תמורות חברתיות מקיפות ועמוקות אלו לא

<sup>201</sup> נקטנו בלשון תיאורית על רקע שתי החלופות הפרשניות אותן הצענו: עמדה אישית, או עמדה דקלרטיבית המשקפת מדיניות הלכתית.

<sup>202</sup> הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, זכויות המיעוטים לפי ההלכה, תחומין, ב (תשמ"א), עמ' 169.

נושאות שום משמעות ערכית, שיש בה כדי לשנות את המבט ההלכתי באשר למעמדו של הנוכרי. בתשובה מרתקת בה דן רמפ בשאלת ההיתר של גיורת לבקר את אמה הנוכרית, מציע רמפ פרשנות מרחיבה לנימוק "משום דרכי שלום"<sup>203</sup>:

...אבל הטעם שיאמרו ח"ו על דיני התורה שהם לא ביושר הוא טעם גדול מצד

עצמו...דהא מבקרין חולי עכו"ם מפני דרכי שלום.

לכך ניתן להוסיף, האם נוכח ההתפתחויות הערכיות והשוויונית של התרבות הדמוקרטית עדיין יש מקום לעמדה ההלכתית המפלה את הנוכרי, המקבעת את מעמדו הנחות, והרי "לא תהיה כהנת כפונדקית"<sup>204</sup>! לאור תמורות אלו דומה שראוי לסיים דווקא בעמדתו ההלכתית של הרב צבי הירש חיות<sup>205</sup>, המנוגדת לעמדת רמפ. עמדתו משקפת עמדה ערכית מהותית<sup>206</sup>, הסוברת שניתן להשוות את מעמד הנוצרים והמוסלמים למעמד גר תושב:

הנוצרים אשר מאמינים בדת ותורה מן השמים...בלי ספק שדיניהם אצלנו כגר

תושב...וכן הישמעאלים.

בעמדה זו מצדד גם הרב קוק<sup>207</sup>, הנסמך על עמדת הרב מנחם המאירי:

...לבד מה שהעיקר הוא כדעת המאירי, שכל העמים שהם גדורים בנימוסים

הגונים בין אדם לחברו הם כבר נחשבים לגרים תושבים בכל חיובי האדם.

<sup>203</sup> ראה: יורה דעה, חלק ב, סימן קל, כרד ה, עמי ריג. אמנם כפי שראינו יש לחלק בין הנימוק "משום איבה" לנימוק "משום דרכי שלום", אבל החשש העקרוני של חילול ד' שווה.

<sup>204</sup> ראה: בבלי, יבמות, דף קכב ע"א.

<sup>205</sup> הרב צבי הירש חיות, כל ספרי מהרי"ץ חיות, ירושלים תשי"ח, עמי תפט.

<sup>206</sup> עמדה זו אומצה ונפסקה להלכה בשאלת הטיפול הרפואי בנוכרי בשבת, ראה: הרב נחום אליעזר רבינוביץ, מלומדי מלחמה, ירושלים תשנ"ג, סימן מג, עמי 144.

<sup>207</sup> הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אגרות הראיה, ירושלים תשנ"ב, חלק א, אגרת פט, עמי צט.

## ביבליוגרפיה

### ספרות מחקרית וקבצים תורניים

- אונטרמן הרב איסר יהודה, דרכי שלום והגדרתם, מורשה, א (תשל"א), עמ' 5-10.
- אורבך אפרים, חז"ל פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט.
- אחיטוב יוסף, על תנאים להפנמת ערכים דמוקרטיים אצל פוסקי הלכה מחוגי הציונות הדתית, אבי שגיא, דודי שוורץ, ידידיה צ' שוורץ (עורכים), יהדות פנים וחוף: דיאלוג בין עולמות, ירושלים תש"ס, עמ' 93.
- איזנשטדט שמואל, יסודות הדמוקרטיה המודרנית ואתגריה, דרך ארץ דת ומדינה, ירושלים תשס"ב, עמ' 109.
- אלון מנחם, הדין האמת והשלום והפשרה, מחקרי משפט, יד, 2, תשנ"ח, עמ' 269.
- בוגרד אליעזר, מפני דרכי שלום: עבודת מ"א, אוניברסיטת תל אביב, תשל"ז.
- בנבכי הדמוקרטיה, י' לוריא וחי' מרנץ (עורכים), באר שבע תשנ"א.
- בלידשטיין יעקב, למעמדו של גר תושב במשנת הרמב"ם, סיני - ירחון לתורה ולמדעי היהדות, קא (תשמ"ח), עמ' מד.
- בלידשטיין יעקב, מעמד האיסלם בהלכה המימונית, מנחם מאוטנר, אבי שגיא, רונן שמיר (עורכים), רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית, תל אביב, תשנ"ח, עמ' 475.
- בן ששון, הגות והלכה, ירושלים תשכ"ח.
- בלידשטיין יעקב, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, ירושלים תשס"א.
- בראון בנימין, החזון איש - הלכה אמונה וחברה בפסקיו הבולטים בארץ ישראל, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ג.
- גבזון רות, זכויות האדם והדמוקרטיה, דרך ארץ דת ומדינה, ירושלים תשס"ב, עמ' 97.
- גוטל נריה, שיקולים הלכתיים ומטא-הלכתיים בפסיקתו של הרב קוק, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א.
- גולדמן אליעזר, מחקרים ועיונים, דני סטטמן, אבי שגיא (עורכים), הגות יהודית בעבר ובהווה, ירושלים תשנ"ז.
- גרוס בנימין, נצח ישראל – השקפתו המשיחית של המהר"ל מפראג, תל אביב תשל"ד.
- הילביץ אלתר, לביאור הסוגיא "מפני דרכי שלום ביחס לגויים, סיני – ירחון לתורה ולמדעי היהדות, ק, א (תשמ"ז), עמ' שכח.
- הכהן אביעד, נצרות ונוצרים בעיניים רבניות בעת החדשה, מחניים - במה למחקר להגות ולתרבות יהודית, 15 (תשס"ב), עמ' 89.
- הלברטל משה, בין תורה לחכמה, ירושלים תשס"א.
- הלוי הרב חיים דוד, דרכי שלום ביחסים שבין יהודים לשאינם יהודים, עמיחי ברהולץ (עורך), דרך ארץ דת ומדינה, ירושלים תשס"ב, עמ' 147.
- הלינגר משה, מודרנה הלכה ודמוקרטיה, עמיחי ברהולץ (עורך), מסע אל ההלכה, תל אביב 2003, עמ' 369.
- הרצוג הרב יצחק אייזיק הלוי, זכויות המיעוטים לפי ההלכה, תחומין, ב (תשמ"א), עמ' 174.
- והפטיג יעקב, לא תחנם ומשמעותו בימנו, תחומין, ב (תשמ"א), עמ' 199.
- זוהר צבי ואברהם שגיא, גיור וזהות יהודית, ירושלים תשנ"ה.

זוהר צבי, ערכים פוליטיים אוניברסליים וציונות דתית – קוים למשנתו של הרב חיים דוד הלוי, אבי שגיא, דודי שוורץ, ידידיה צ' שוורץ (עורכים), יהדות פנים וחץ: דיאלוג בין עולמות, ירושלים תש"ס, עמ' 111.

חלמיש משה, אספקטים אחדים בשאלת יחסם של המקובלים לאומות העולם, אסא כשר ומשה חלמיש (עורכים), פילוסופיה ישראלית, תל אביב תשמ"ג, עמ' 49.  
כהנא יצחק זאב כהנא, מחקרים בספרות התשובות, הרפואה בספרות ההלכה שלאחר חתימת התלמוד, ירושלים תשל"ג.

יוסף הרב עובדיה, ספר רפואה והלכה - קובץ הלכה בעניני רפואה, א (תש"ס), עמ' קמז.

יעקובוביץ עמנואל, הרפואה והיהדות, ירושלים תשכ"ו.

ישראלי הרב שאול, מעמד הנוכרי במדינה ישראלית, יהודה שביב (עורך), בצומת התורה והמדינה, ב (תשנ"א), עמ' 49.

כהן יחזקאל, היחס אל הנוכרי בהלכה ובמציאות בתקופת התנאים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ה.

כהן יחזקאל, חיי הנוכרי - ערכם והיחס אליהם בתקופת התנאים, הגות - מאסף למחשבה יהודית - בין ישראל לעמים, ירושלים תש"ס, עמ' 91.

כץ יעקב, בין יהודים לגויים, ירושלים תשל"ז.

כץ יעקב, ההלכה במיצר, מכשולים על דרך האורתודוקסיה בהתהוותה, ירושלים תשנ"ב.

כץ יעקב, מסורת ומשבר, ירושלים תשמ"ו.

כץ יעקב, סובלנות דתית בשיטתו של רבי מנחם המאירי בהלכה ובפילוסופיה, ציון, יח (תשי"ג), עמ' 15.

כץ יעקב, קוים לביוגרפיה של החתם סופר, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ו.

כץ יעקב, היציאה מהגטו, תל אביב תשמ"ו.

לאו בנימין, להחזיר עטרה ליושנה – עיונים במשנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ב.

לוינגר יעקב, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים, תש"נ.

לימור, בין יהודים לנוצרים, כרך א, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב תשנ"ג.

מרגלית דוד, דרך ישראל ברפואה, ירושלים תשל"ל.

סולוביצ'יק חיים, יינם, תל אביב תשס"ג.

סולוביצ'יק חיים, נטועים, ט, תשס"ב, עמ' 29.

סטטמן דניאל ואברהם שגיא, דת ומוסר, ירושלים תשנ"ג.

ערוסי רצון, בחייהם ובמותם נפרדו, תחומין, יד (תשנ"ד), עמ' 313.

פיקסלר דרור ועו"ד גיל נדל, האם הנוצרים בימנו עובדי עבודה זרה הם, תחומין, כב (תשס"ב), עמ' 68.

פלק ז', מהלכים, ב (תשכ"ט), עמ' 12.

קוטק שמואל, תולדות אישפוז חולים, אברהם שטינברג (עורך), ספר אסיא, ב (תשמ"א), עמ' 195.

קפלן לורנס, דעת תורה – תפישה מודרנית של הסמכות הרבנית, זאב ספראי, אבי שגיא (עורכים),

בין סמכות לאוטונומיה, תל אביב, 1997, עמ' 105.

רביצקי אביעזר, חירות על הלוחות, תל אביב תשנ"ט.

רובינשטיין שמואל תנחום, טיפול רפואי בשבת לחולים לא יהודיים, יצחק רפאל (עורך), תורה שבעל פה, יח (תשל"ו), עמ' סב.

רבי משה פיינשטיין, הרב שמעון פינקלמן והרב נתן שרמן, ירושלים 1987.

רוזנסון ישראל, הלכה - עשו שונא ליעקב, סיני, קכא (תשנ"ח), עמ' רלט.

רוזנק אבינועם, אגדה והלכה, עמיחי ברהולץ (עורך), מסע אל ההלכה, תל אביב, 2003, עמ' 285.

רוס יעקב יהושע, עם קדוש או עם חפשי: משנתו ההגותית של רבי יהודה הלוי, ירושלים תשל"ח.

ריינס ח.ז, על יחס היהודים לנוכרים, סורא, ד (תשכ"ד), עמ' 192.

שביב יהודה, הנאהבים בחייהם ובמותם, תחומין, יד (תשנ"ד), עמ' 319.

שגיא אבי זוהר צבי, מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכתית, תל אביב 2000.

שגיא אבי, ביקורת שיח הזהות היהודית, תרבות יהודית בעין הסערה – ספר היובל ליוסף אחיטוב, עין צורים תשס"ב, עמ' 248.

שגיא אבי, אתגר השיבה אל המסורת, תשס"ג.

שגיא אבי, הרב משה ישראל חזן, בין פרטיקולריזם לאוניברסליזם, דברי האקדמיה האמריקאית למדעי היהדות, סא (תשנ"ו), עמ' 36.

שוורץ דב, הציונות הדתית בין הגיון למשיחיות, תל אביב 1999.

שוחטמן אליאב, יחסי יהודים עם נוכרים, מחניים - רבעון למחקר להגות ולתרבות יהודית, 1 (תשנ"ב), עמ' 52.

שוחטמן אליאב, הלכה שאינה הלכה, סיני, קכ (תשנ"ז), עמ' קפד.

שוחטמן אליאב, פסיקת בג"ץ בפרשת קבורתה של תרזה אנילוביץ, דיני ישראל, טו (תשמ"ט - תש"נ), עמ' קצט.

שטינברג אברהם, בית החולים בספרות ההלכה, אברהם שטינברג (עורך), ספר אסיא, ב (תשמ"א), עמ' 146.

תא שמע ישראל, הלכה מנהג ומציאות, ירושלים תשנ"ו.

### ספרות רבנית

הרב אדרת שלמה אברהם, שו"ת הרשב"א, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ז.

הרב איסרליש מאיר, שו"ת הרמ"א, מהדורת אשר זיו, ירושלים תשל"א.

הרב איסרלין ישראל, שו"ת תרומת הדשן, מהדורת שמואל אביטן, ירושלים תשנ"א.

הרב אלאשבילי יום טוב, חידושי הריטב"א, מגילה, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ו.

הרב אלאשבילי יום טוב, חידושי הריטב"א, עבודה זרה, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ב.

הרב אליעזר ממיץ, ספר יראים, וילנא תרנ"ב - תרס"ב (ב' כרכים) [דפוס צילום: מכון חתם סופר, ירושלים תשל"ג].

אנציקלופדיה הלכתית רפואית, אברהם שטינברג, ירושלים תשמ"ח.

אנציקלופדיה תלמודית, ירושלים תשל"ג.

הרב אשכנזי גרשון, שו"ת עבודת הגרשוני, לבוב: דפוס לעווין וקוגיל תרכ"א [ דפוס צילום: ירושלים תשמ"ב].

הרב בכרך יאיר חיים, שו"ת חוות יאיר, מהדורת שמעון בן ציון הכהן קוטס, ירושלים תשנ"ז.

הרב בנבשת חיים, שיירי כנסת הגדולה, ירושלים תשל"ו.

- הרב ברייש מרדכי יעקב, שו"ת חלקת יעקב, תל אביב תשנ"ב.  
 גורן הרב שלמה, תורת המדינה, ירושלים תשנ"ו.  
 הרב גורן שלמה, תורת הרפואה, ירושלים תשס"א.  
 הרב וולדינברג אליעזר, שו"ת ציץ אליעזר, ירושלים תשמ"ה.  
 הרב וייס יצחק יעקב, שו"ת מנחת יצחק, ירושלים תשל"ט.  
 הרב הכהן ישראל מאיר, משנה ברורה, ירושלים תשנ"ו.  
 הרב חיות צבי הירש, כל ספרי מהרי"ץ חיות, ירושלים תשי"ח.  
 הרב יוסף עובדיה, שו"ת יביע אומר :
- חלק ב, ירושלים תשמ"ו.  
 חלק ז, ירושלים תשנ"ג.  
 חלק ח, ירושלים תשנ"ה.
- הרב ישראלי שאול, חוות בנימין, (עורך : נריה גוטל), כפר דרום תשנ"ב.  
 הרב ליוואי יהודה מפרג - מהר"ל, נצח ישראל, מהדורת י.ד. הרטמן, ירושלים תשנ"ז.  
 מכילתא משפטים, מהדורת חיים שאול האראוויטץ, ירושלים תש"ך.  
 הרב מני אליהו, זכרונות אליהו, ירושלים תרצ"ו - תרצ"ח.  
 הרב משה בן מימון, איגרות הרמב"ם, מהדורת יצחק שילת, ירושלים תשמ"ז.  
 משנה תורה להרמב"ם עם יד פשוטה, מהדורת הרב נחום אליעזר רבינוביץ, ירושלים תש"נ.  
 הרב משה בן נחמן, ספר הגאולה, כתבי הרמב"ן, מהדורת ח.ד. שעוועל, ירושלים תשכ"ג.  
 הרב ניסים גירונדי, דרשות הר"י, מהדורת א"ל פלדמן, ירושלים תשל"ז.  
 הרב סופר משה, שו"ת חתם סופר, ירושלים תשל"ב.  
 הרב סופר אברהם, נשמת אברהם, ירושלים תשמ"ד.  
 ספרי דברים, מהדורת האראוויטץ, ירושלים תשכ"ו.  
 הרב סירקיס יואל, שו"ת בית חדש החדשות, ירושלים תשי"ט.  
 הרב עפשטיין יחיאל מיכל, ערוך השולחן, ירושלים תשנ"ב.  
 הרב פיינשטיין משה, שו"ת ספר אגרות משה (שבעה כרכים), ניו יארק, תשי"ט - תשמ"ה.  
 כרך שמיני, (עורך : שבתי אברהם הכהן רפפורט), ירושלים תשנ"ו.  
 דרש משה, בני ברק, תשמ"ח.
- הרב קוק אברהם יצחק הכהן, שו"ת דעת כהן, ירושלים תשמ"ה.  
 הרב קוק אברהם יצחק הכהן, אגרות הראיה, ירושלים תשנ"ב.  
 הרב רבינוביץ נחום אליעזר, שו"ת מלומדי מלחמה, ירושלים תשנ"ג.  
 ראבינאוויטץ רפאל, דקדוקי סופרים, ירושלים תש"ך.  
 הרב שידלוב ניסן, שו"ת מהרנ"ש, מהדורת הרב פנחס הירשפרונג, מונטריאל תקפ"א.  
 תוספות רבינו אלחנן, עבודה זרה, מהדורת הוסיאטין תרס"א, נדפס מחדש ירושלים תשמ"ה.  
 תוספתא נזיקין, בבא מציעא, מהדורת שאול ליברמן, ניו יורק תשמ"ח.  
 תוספתא כפשוטה, בבא מציעא, מהדורת שאול ליברמן, ניו יורק תשמ"ח.