

אונס ורצון, גבורה והשלמה – שתי מסורות בהתמודדות עם אונס

א. פתיחה

המשנה (נא). פותחת בפרוט חובות הבעל כלפי אשתו, הכלולים בכתובה מתנאי בית דין. אחת החובות היא חובת הבעל לפדות את אשתו אם נפלה בשבי. בניסוח חובת הפדיון מודגשת, בנוסף לחובת הפדיון, חובת הבעל להשיב את האשה להיות אשתו.¹ על רקע חובה זו בוחן הבבלי את התר האשה לבעלה במצבי אונס ושבי.

דיון מקביל לחלק מסוגית הבבלי עולה בירושלמי במסכת סוטה (ד', ד). דיון הירושלמי נפתח אגב המשנה הקובעת כי שתית מי המרים מתירה אשת כהן לבעלה. הירושלמי מסביר שהיה מקום לומר שמי הסוטה בודקים אם האשה זנתה ברצון אך לא אם נאנסה, וכיון שאשת כהן נאסרת על בעלה באונס יתכן שהיא לא זנתה אך כן נאנסה – ועל כן נדרשה המשנה לחדש שאשת כהן נְתָרָת בשתיתה. אגב כך בוחן הירושלמי את ההבחנה בין אונס לרצון ואת מקור החילוק בין דין אשת כהן – האסורה על בעלה אפילו נאנסה, לדין אשת ישראל – האסורה על בעלה רק אם זנתה מרצונה.

במאמר זה אבקש לבחון את סוגית הבבלי מול סוגית הירושלמי. אנסה להציג כיצד שני התלמודים אווזים בגשות שונות עקרונית ביחס למעשה האונס והגדרת אונס לעומת רצון, וכיצד שתי הגשות הללו באות לידי ביטוי במסורות

¹ מסתבר לפרש את הניסוח כחובה להחזיר את אשתו לביתו (על הצורך בקביעת חובה זו ראה להלן הע' 37). בשלב מאוחר יותר הניסוח התפרש גם כתנאי, הפוטר למעשה את הבעל מלפדות את אשתו אם אין באפשרותו להחזירה להיות אשתו (ראה הנימוק הניתן בדף נב.: "שאיין אני קורא בה וואותבינג (לי) לאינתו" בדינו של אביי (תחלתו בעמוד הקודם), ולקראת סופו בדברי הברייתא).

ההלכתיות לאורך הדורות. בנוסף, אבקש לתאר כיצד שתי הגשות ההלכתיות עולות בקנה אחד עם שתי דרכים להתמודדות עם מצבי אונס וכפיה.

ב. סוגית הבבלי חלק א' – אשת ישראל שנאנסה

1. שיטת אבי שמואל – חשש להתרצות

אמר אבוי דשמואל: אשת ישראל שנאנסה – אסורה לבעלה, חיישינן שמא

תחלתה באונס וסופה ברצון. (נא:)

אבי שמואל משמר להלכה את ההבחנה בין דין אשת כהן לדין אשת ישראל,² אך משנה אותה למעשה. הוא חושש לאפשרות שהאשה התרצתה לַאֲנָס במהלך האַנְס, ואזי יש להגדיר את בעילתה כבעילה ברצון, ובכך היא נאסרת על בעלה.³ בזאת לכאורה נחתם הגולל על התר האשה מדין אנוסה.

הגמרא מקשה עליו מדין אונס, שיסודו בדין נערה המאורסה, שהתורה מבחינה לגביה בפירוש בין מקרה שנבעלה ברצון – שבו היא חייבת מיתה, למקרה שנבעלה באונס – שבו היא פטורה. לפי דבריו, מקשה הגמרא, כיצד יתכן מקרה אונס שבו האשה מותרת לבעלה?⁴ הגמרא מתרצת:

כגון דקאמרי עדים שצווחה מתחלה ועד סוף.

² במחקר מקובל לומר שהנימוק לשיטת אבי שמואל אינו חלק מדבריו (ואף ברודי מודה לכך (בניגוד לדרכו), ראה: ירחמיאל ברודי. **פירוש מסכת כתובות מן התלמוד הבבלי**. יד הרב נסים, תשפ"ב, עמ' 589 ובהערה 231).

מקום רב יש במסורות הלכתיות קדומות לכך שאף אשת ישראל נאסרת על בעלה באונס. לציון מקורות לכך ראה: יעקב בלידשטיין. 'מעמדן האישי של נשים שבויות ומשומדות בהלכה של ימי הביניים'. **שנתון המשפט העברי של המכון לחקר המשפט העברי** כרך ג/ד (תשל"ו-תשל"ז) (להלן: בלידשטיין, שבויות ומשומדות), עמ' 42-44.

³ מהלשון "חיישינן" נשמע שתוקף האיסור הוא מדרבנן בלבד, וכך אכן למד הריטב"א, אך התוספות סבורים שתוקף החשש הוא מן התורה. ראה ברודי שם (לעיל הע' 2) ובהערה 232.

⁴ התר שאינו מפורש בפסוקים, אך הוא עומד בבסיס הקריאה התלמודית (בניגוד למסורות הקדומות, כנזכר לעיל בהע' 2). חידוד נקודה זו עולה מהשוואת הפסוק לתרגום המיוחס ליונתן על אתר האוסרה לבעלה: "ולעולִימְתָא לֹא תַעֲבְדוֹן מִדְעָם בִּיש לִית לְעוֹלִימְתָא דִין קְטוֹל אֶלְהוֹן גְּבָרָא יִפְטוֹרֵנָה מִנִּיהָ גְּבִיטָא", ובתרגום חוזר לעברית: "וְלִנְעָר לֹא תַעֲשֶׂה דְבָר [רע] אִין לִנְעָר [דין] (במקור: חֲטָא) מִתּוֹת רַק הַאִישׁ יִפְטֹרָה מִמֶּנּוּ בִגֵּט".

כלומר, אבי שמואל מצמצם את התר האנוסה לבעלה רק למקרה שבו ברור מעל לכל ספק⁵ כי בעילת האשה היתה לְאִנְסָה מתחלה ועד סוף. ברירת המחדל היא אפוא, ששתיקת האשה, אפילו אינה נובעת מרצונה, יכולה להתפרש כרצון ועל כן אוסרתה על בעלה.

2. שיטת רב – אין חוששים להתרצות

אייתיביה רב לאבוה דשמואל: אם תשתבאי אפרקינך ואותכינך לי לאינתו!

רב מקשה על שיטת אבי שמואל מהנחת היסוד של המשנה ששבויה מותרת לבעלה. כיון שיש להניח ששבויה נבעלה, ובכל זאת המשנה מתירה אותה לבעלה, נמצא מפורש שאין היא נאסרת על בעלה. הגמרא מביאה את המשך הדיון בין רב לאבי שמואל:

אישתיק. קרי רב עליה דאבוה דשמואל: שרים עצרו במלים וכף ישימו לפיהם.

מאי אית ליה למימר? בשבויה הקילו.

אבי שמואל שותק ואינו משיב לקושיית רב, ורב קורא עליו את תיאור איוב לאנשים חשובים שלא העזו לדבר בנוכחותו. הגמרא מדייקת מכאן שרב סבור היה שקושיתו אינה מכרעת, והיה לאבי שמואל להשיב עליה שהקלו בשבויה. כיצד נתן להקל בשבויה? שתי דרכים סלולות בזה:

- כיון שלא הועד על השבויה שנבעלה – אין להניח שנבעלה.
- בניגוד לאנוסה, אין לחשוש שהשבויה נבעלה לרצונה.

אבי שמואל אינו מאמץ את התשובות הללו, ונראה שלא בכדי. הדרך הראשונה מערערת את ההנחה שהשבויה נבעלה. הנחה זו אמנם נתונה במחלוקת תנאים⁶,

⁵ יש להדגיש כי עדין נותר ספק – יתכן שהאשה צועקת כלפי חוץ, אך היא רוצה להבעל. הרשב"א (ט.) למד מכך שהאשה נאמנת לטעון שנבעלה לאנוסה "דאם איתא [שאיין היא נאמנת, ר.ב.] אונס בישראל דשרי היכי משכחת לה... דדילמא אמרה שנאנסה ואינה אלא רוצה ואין אונס ורצון אלא אחר כוונת הלב".

⁶ ראה במשנה לו: ובדיון הגמרא עליה: "ואלו שאין להן קנס: הבא... על השבויה... רבי יהודה אומר: שבויה שנפדית – הרי היא בקדושתה אף על פי שגדולה. א"ר יוחנן: רבי יהודה ורבי דוסא אמרו דבר אחד. רבי יהודה, הא דאמרן. רבי דוסא, דתניא: שבויה

אך הדעה הרווחת גורסת כי יש להניח ששבוייה אכן נבעלה. אפשר להביא ראיה שזו אכן דעת אבי שמואל ממעשה המובא בגמרא:

הני שבוייתא דאתיין לנהרדעא, אותיב אבוה דשמואל נטורי בהדייהו. א"ל שמואל: ועד האידינא מאן נטרינהו? א"ל: אלו בנתך הווין, מי הוית מזלזל בהו כולי האי? (כג.)

הגמרא מספרת שכשהגיעו שבויים לנהרדעא הציב סביבן אבי שמואל שומרים לשומרן. שמואל תמה על הנהגת אביו, מפני שאין השמירה המוצבת מעת זו מכשירה את השבויים שעד עכשיו לא נשמרו. אביו מודה לו, כך נראה, שאין בשמירה תועלת הלכתית, ומשמע שהוא מסכים כי יש לחשוש שנבעלו.

הדרך השניה עוקרת את יסודות שיטת אבי שמואל, כי ברירת המחדל שלו היא שהאשה נבעלת לרצונה, אלא אם נראתה צועקת. כדי להקל בשבוייה לא מספיק להקל נקודתית, אלא יש לשדד את כל מערכת הדין במקרה זה; והקלה בהיקף כזה אינה מסתברת.⁷

בכל אופן, אף שרב סבר כי קושיתו מהמשנה אינה מכרעת, הוא כנראה חלק על שיטת אבי שמואל באופן עקרוני, וסבר שאין לחוש שמא האשה התרצתה; נתן לסמוך על כך שתחלת בעילתה היתה באונס כדי להתירה לבעלה.

אוכלת בתרומה, דברי ר' דוסא, אמר רבי דוסא: וכי מה עשה לה ערבי הלז? וכי מפני שמיעך לה בין דדיה פסלה מן הכהונה?

רבי דוסא אינו מתעלם מהיחס המיני הפרוץ שנוהגים השבאים בשבויות, אך הוא מתעקש להבחין בין התנהגות שאנו עדים לה – הטרידה מינית, ובין התנהגות שאין אנו עדים לה (אף כי יכולים לשער שהיא מתקיימת) – אינוס. על בסיס זה הוא מבקש להתיר לשבוייה לאכול בתרומה. מכח השוואת הגמרא את שיטת רבי דוסא לשיטת רבי יהודה נראה שלא מדובר בהתר אשת כהן לבעלה, אלא אף בהתר בת כהן להנשא לכהן לכתחלה. כלומר, השבוייה אינה נחשבת בעולה ולכן היא מותרת לכהן לכתחלה.

זאת מבלי להתיחס למחלוקת הראשונים בענין תוקף חששו של אבי שמואל (כנזכר לעיל הע' 3).⁷

מענין לציין כי ההקלה שנהגו בשבוייה ("בשבוייה הקילו") וכן ההקלה הנוגעת לעדות אשה ("בעדות אשה אקילו בה רבנן" או "משום עיגונא אקילו בה רבנן"), נוגעות במישורין דוקא להקלה בהלכות עדות (לגבי שבוייה, ראה: כג.; כז: ובבא קמא קיד: לגבי עגונה ועדות אשה ראה: יבמות כה.-; פח., צד.; גיטין ג., עא. ובכורות מ:).

3. שיטת רבא – תחלתה באונס וסופה ברצון מותרת

שיטה הפוכה משיטת אבי שמואל, מצד המשמעות המעשית שלה, מעלה רבא:

ופליגא דרבא, דאמר רבא: כל שתחלתה באונס וסוף ברצון, אפי' היא אומרת, הניחו לו, שאלמלא (לא) נזקק לה היא שוכרתו – מותרת, מ"ט? יצר אלבשה.

בניגוד לרב, שחלק על נקודת החשש שמא התרצתה האשה לאונס, רבא חולק על איסור מי שתחלתה באונס וסופה ברצון לבעלה.⁸ הוא מחדש כי אפילו ברור למעלה מכל ספק שהאשה אכן התרצתה לבעילה בסופה – בכל זאת היא מותרת לבעלה, מפני ש"יצר אלבשה", "וגם זה אונס" (רש"י ד"ה יצר אלבשה). כלומר, גם הבעת רצונה מתפרשת כאונס, הנגרם מחמת בעילתה מתחלה באונס.⁹ הגמרא מסייעתו מברייטא:

תניא כוותיה דרבא: והיא לא נתפשה אסורה, הא נתפשה מותרת, ויש לך אחרת שאע"פ שלא נתפשה מותרת, ואיזו? זו כל שתחלתה באונס וסופה ברצון.

הברייטא מלמדת כי האשה שתחלתה באונס וסופה ברצון מוגדרת כמי ש"לא נתפשה", כלומר – כמי שנבעלה לרצונה, ועם זאת היא מותרת לבעלה. יתכן להצביע על הבחנה בין הברייטא לרבא: רבא מפרש את הרצון שהביעה האשה כאונס, בעוד הברייטא אינה רואה אותה כאנוסה. הברייטא מכירה ברצונה להבעל ואינה מגדירה אותה כאנוסה, אך מתירה אותה לבעלה למרות רצונה בבעילה זו.

⁸ רבי בצלאל אשכנזי (שיטה מקובצת ד"ה ופליגא דרבא) מדגיש שלכן נקטה הסוגיא לשון כוללת: "ופליגא דרבא", בנסיון לומר שרבא חולק על כל מי שבא לפניו, ולא רק על אבי שמואל.

⁹ לתימון נוסף בפרשנות זו, ראה גם: ישי רוזן-צבי. "האם יש לנשים יצר? אנתרופולוגיה, אתיקה ומגדר בספרות חז"ל", בתוך: אורי ארליך, בועז הוס וחיים קרייסל (עורכים), **סמכות רוחנית: מאבקים על כוח תרבותי בהגות היהודית**. אוניברסיטת בן-גוריון, תש"ע, עמ' 27–28.

ההבדל בין השיטות יעלה במקרה שבו לא נתן לפרש הבעת רצון של האשה כאונס:¹⁰ לפי רבא האשה תאסר, אך לפי הקריאה המוצעת בברייתא האשה תהיה מותרת.¹¹

ג. סוגית הירושלמי

סוגית הירושלמי נפתחת במקום שבו מסיימת סוגית הבבלי:

והיא לא נתפשה. הא נתפשה מותרת. ויש לך תפוסה בישראל והיא אסורה ואי זו זו? זו שתחלתה ברצון וסופה באונס. ויש לך שאינה תפוסה בישראל והיא מותרת ואי זו זו? זו שתחלתה באונס וסופה ברצון.
(ירושלמי סוטה ד', ד)

הסוגיא פותחת בהבאת הברייתא המדייקת מהפסוק "והיא לא נתפשה" באילו מצבים אנוסה מותרת ובאילו היא נאסרת. נראה מהירושלמי שנקודת הזמן הקובעת היא ההתחלה: אם ההתחלה היתה ברצון, אפילו הסוף באונס – האשה אמנם נחשבת "תפוסה", אך היא נאסרת; אם ההתחלה היתה באונס, אפילו הסוף ברצון – האשה אינה נחשבת "תפוסה", אך היא מותרת. אולם, מהסיפור שמביא הירושלמי עולה מהלך הדומה לדברי רבא:

¹⁰ הבדל נוסף שניתן להצביע עליו עולה ביחס לשאלה: האם אדם צריך לברך על דבר איסור שאכל. השואל בשו"ת הרשב"א (א', תשצד) מזכיר "אחד מן האחרונים שהכריע שאין מברך", כיון שהנאה מן הדבר האסור באה לו באונסו, והרי הוא כדין אשה שתחלתה באונס וסופה לרצון – שנדונה כאנוסה, כלומר כמי שלא נהנתה. הרשב"א דוחה את סברתו מכל וכל, ומגדיר אותה כ"דברים של תהו", אך הריטב"א (הלכות ברכות ה', יב) מאמץ אותה להלכה, משום ש"כל הנאה שתחלתה באונס וסופה ברצון אינה הנאה".

ראוי להדגיש כי דיון זה מערב בין אונס הנוגע לרצון, ובין אונס הנוגע להנאה. על כך ראה להלן פרק ד.

¹¹ ההבדל המוצע מעלה שרבא מחמיר יותר מן הברייתא. הרא"ה קוק בשו"ת משפט כהן (קמ"ד, יא) מתיחס להבדל שבין רבא לברייתא, אך מבאר אותו בדרך אחרת.

כהדא איתתא אתת לגביה רבי יוחנן אמרה ליה נאנסתי. אמר לה ולא ערב
 לך בסוף אמרה ליה ואם יטבול אדם אצבעו בדבש ויתננה לתוך פיו¹² ביום
 הכיפורים שמא אינו רע לו ובסוף אינו ערב לו. וקיבלה.

הירושלמי מספר על אשה שספרה לרבי יוחנן שנאנסה. רבי יוחנן בודק האם סופה
 היה לרצון, והיא משיבה לו שאמנם כן, אך רצון זה עצמו היה לְאִנְסָה, תשובה
 הדומה לדברי רבא ש"יצר אלבשה". רבי יוחנן אכן מקבל את דבריה, ונראה כי
 הוא מתיר אותה לבעלה.

על פניו, שני התלמודים נבאו נבואה אחת בסגנון שונה. הבבלי פותח באפשרות
 לאסור אשת ישראל שנאנסה שמא תחלתה באונס וסופה ברצון, ומסיים בְּדַחֲיִת
 שיקול זה כי "יצר אלבשה", ואף הירושלמי מציג מהלך דומה. אולם, בחינה
 מדוקדקת יותר של מבנה הסוגיות מעלה הבחנה ביניהן.

סוגית הבבלי הולכת מן הדעה המחמירה אל הדעה המקלה,¹³ ואילו סוגית
 הירושלמי פותחת בדעה המקלה ביותר, ומשם היא הולכת ומחמירה. רבי יוחנן
 מציג בדבריו שיטה דומה לזו של אבי שמואל, ואף כשהוא חוזר בו אין הוא חוזר
 להבנת הברייתא, אלא למה שנראה כשיטת רבא.

מלבד מבני הסוגיא השונים המצביעים על התפתחות שונה, יש להצביע על הבדל
 תשתיתי בהגדרת מושג היסוד של הסוגיא: הרצון. למרות הדמיון בין מסקנת
 הירושלמי בדמות הכרעתו של רבי יוחנן ובין שיטת רבא, תהום עמוקה פעורה
 ביניהם.

¹² דומה שלא בכדי נבחרה השוואה זו. לא רק מצד ההשוואה ההלכתית בין חלבים
 לעריות, אלא גם כי מדובר כנראה במטאפורה מקובלת לזנות. כך עולה גם בסיפור
 בבבלי: "ת"ר, מעשה באשה אחת שבאת לפני רבי עקיבא, אמרה לו: רבי, נבעלתי
 בתוך שלש שנים, מה אני לכהונה? אמר לה: כשרה את לכהונה. אמרה לו: רבי,
 אמשול לך משל, למה הדבר דומה - לתינוק שטמנו לו אצבעו בדבש, פעם ראשונה
 ושניה - גוער בה, שלישית - מצצה. אמר לה: אם כן - פסולה את לכהונה" (נדה מה).
 כמוכן, קשור הדבר לביטוי "טעם ביאה".

¹³ ניתן להתעלם מעיצוב זה להלכה, אך נראה שיש מקום להתייחס אליו, בין היתר
 מחמת מילת הקישור: "ופליגא" המורה לרוב על דחית הדעה המובאת בראש הסוגיא
 מפני הדעה המופיעה בסופה (ראה כללי התלמוד לרבי בצלאל אשכנזי שעז, שכתב
 כך בשם רס"ג).

ד. סופה ברצון – הגדרת רצון

המקרה הנדון בסוגיות הוא מקרה שבו תחלת בעילת האשה היתה לאונסה, וסופה לרצונה. מהו הרצון האמור בסוגיא?
 בפתח הדיון יש מקום להעיר כי ככל שנדרשת רמה גבוהה של ביטוי רצון – נתן להבין כיצד הוא אוסר את האשה, אך יש פחות מקום לחשוש לקיום רצון כזה; וככל שנדרשת רמה נמוכה של ביטוי רצון – נתן להבין את החשש לקיום רצון שכזה, אך יש להסביר מדוע הוא אוסר את האשה.

1. שיטת הבבלי – התרצות

הגדרת "רצון" בסוגית הבבלי עולה בדברי רבא:

אמר רבא: כל שתחלתה באונס וסוף ברצון, אפי' היא אומרת הניחו לו, שאלמלא (לא) נזקק לה היא שוכרתו.

רבא מתייחס לרצון במעשה למפרע, המובע באופן מפורש. המשמעות המילולית של דברי האשה היא רצונה בפעולת הניאוף,¹⁴ אך נתן לפרש את דבריה גם כהבעת רצון במעשה הביאה הנוכחי, בהתעלם מן המשמעות המסוימת של שכירת אדם זה לבעילה כשהיא אשת איש. כך נראה מדברי הרמב"ם:

הבועל אין לו אונס שאין קישוי אלא לדעת, ואשה שתחלת ביאתה באונס וסופה ברצון פטורה מכלום שמשעתחיל לבעול באונס אין בידה שלא תרצה שיצר האדם וטבעו כופה אותה לרצות. (רמב"ם איסורי ביאה א', ט)

¹⁴ כך למד החתם סופר, שחלק בין סוגיא זו ובין אשה שפירסה נדה בשעה שבעלה בא עליה, ונמנעה מלספר לו: "דהתם אשת ישראל שנאנסה מגברא אחריני דיצרא תקפה מאוד דאם לא עכשיו אימתי א"כ קשה לה לפרוש מה שאין כן נדה שמותרת לאחר זמן דמשו"ה מותר להתיחד עם אשתו נדה משום דאין תקיפת היצר כ"כ א"כ אפשר אפי' באמצע הבעילה לא שייך יצרא תקפה למיחשב כאונס מה שלא הודיעה לבעלה" (שו"ת ב' י"ד), קנה).

לדבריו – ניתן להצדיק את רצונה של אשת איש להאנס, מפני שזו ההזדמנות היחידה שלה להבעל לגבר זר, ועל כן יצרה תוקפה במיוחד, מה שאין כן באשת איש הנבעלת לבעלה בעת נדוטה, שבעלה מצוי לה בכל שעה, ואין היצר לובשה במיוחד. אלמלא נכתבו הדברים, ואולי אף לאחר שנכתבו – אין כדאי לאומרם.

הרמב"ם מחלק בין יצר האיש ליצר האשה. יצרו של האיש נתון ברשותו לגמרי ואין הוא יכול לטעון שנאנס על ידו, ועל כן הוא נושא באחריות המלאה לקישויו ובעילתו. לעומתו, האשה יכולה להאנס על ידי יצרה לרצות בבעילה. הרמב"ם מנתק את רצון האשה מן ההקשר המשפטי ומעמיד אותו על דחף ביולוגי בלבד, שאין די בו כדי לחייבה.

2. שיטת הירושלמי – הנאה

ברם, סף הרצון הנדרש בירושלמי נמוך יותר. כך עולה מן הסיפור (שהובא לעיל):

כהא איתתא אתת לגביה רבי יוחנן אמרה ליה נאנסתי. אמר לה ולא ערב
לך בסוף אמרה ליה ואם יטבול אדם אצבעו בדבש ויתננה לתוך פיו ביום
הכיפורים שמא אינו רע לו ובסוף אינו ערב לו. וקיבלה. (ירושלמי שם)

רבי יוחנן אינו שואל את האשה האם היא **רצתה**, אלא האם היא **נהנתה**. האשה משיבה במשל הבוחן את היחס שבין הרצון להנאה. אדם האוכל דבש ביום כפור (בשגגה) אינו רוצה בכך ("רע לך"), אך בסופו של דבר הוא נשאר עם טעם מתוק בפה ש"ערב לו". האם אותו אדם יתחייב מחמת הנאתו?

אותה התייחסות, טוענת האשה, נכונה לגבי אונסה. היא חותה סיפוק מיני פיזיולוגי ש"ערב לה", אך לא היה לה רצון באותו אונס. האם יש בסיפוק זה כדי לאסרה על בעלה? למסקנה רבי יוחנן מקבל את דבריה ומתיר אותה לבעלה – כלומר, בתחלה סבר רבי יוחנן שהנאתה חשובה כרצון, ולבסוף סבר שיש להבחין בין הנאתה לרצונה. אולם, עדין יש לתהות מה הסברא להגדיר הנאה כרצון.

לשם כך נראה שנתן להעזר בדיון 'מתעסק'. שמואל קובע כי "המתעסק בחלבים ועריות – חייב, שכן נהנה" (כריתות יט: ועוד). כלומר, גם מי שבלא תשומת לב למעשיו נהנה ממאכל אסור או בעל בעילה אסורה – חייב חטאת על שגגתו, מחמת ההנאה. שני כיוונים מקובלים לביאור נקודה זו.

כיוון אחד מבאר שההנאה קושרת בין המתעסק למעשה. אדם לא יכול לטעון לניתוק מוחלט מן המעשה אם הוא נהנה ממנו בסופו של דבר. כיוון אחר מסביר

שבאיסורי חלבים ועריות, לא עשיה פעילה ומכוונת נאסרה אלא עצם ההנאה מן האיסור.¹⁵

נתן להסביר שרבי יוחנן סבר בתחלה כי איסור האשה לבעלה, בניגוד למחויבותה הפלילית,¹⁶ תלוי בעצם ההנאה מהאיסור, אף בלא רצון במעשה. על כן הוא בירר עם האשה האם היא נהנתה מהמעשה. לאחר מכן הוא חזר בו ותלה את האיסור ברצונה בבעילה, וכיון שהיא לא רצתה – התירה.

נתן לקרוא את דברי אבי שמואל לאור מחשבתו הראשונית של רבי יוחנן, ולומר שלדידו הנאה מצביעה על רצון. לאור זאת נתן להסביר מדוע הוא חושש באופן גורף שתחלתה באונס וסופה ברצון, כי אכן מדובר במקרה שאינו נדיר כלל ועקר.¹⁷

לסיכום, נמצא אפוא כי הבללי והירושלמי מגדירים באופן שונה מהו ה'רצון' שבמקרה: "תחלתה באונס וסופה ברצון", וממילא שונה היקף ההתרשעולה מהם: הבללי מגדיר את הרצון כהתרצות, וכדי להתירה הוא תולה את התרצותה בנסבות הקודמות להבעת רצונה. הירושלמי לעומת זאת מגדיר את הרצון כהנאה, ומתיר את האשה מפני שכלל לא הביעה רצון, אך אשה שתביע רצון – תאסר.

¹⁵ חברי הראל בך יצ"ו (במאמרו: "מתעסק בחלבים ועריות", **ישא מַדְבָּרְתִּיק** ה, גבעת שמואל, תשפ"א, עמ' 7–20) בקש לחלק, בשיטת הרמב"ם, בין יסוד חיוב מתעסק בחלבים ליסוד חיוב מתעסק בעריות. הראשון מתחייב כי עצם ההנאה אסורה, בניגוד לשני שמתחייב משום שהנאתו קושרת אותו למעשה. הטענה בהצעה להלן היא שאבי שמואל אינו מחלק כך (או לפחות שהוא נוקט הפוך ביחס למתעסק בעריות).

¹⁶ "ולנערה לא תעשה דבר, מלמד שפטרה הכתוב מן המיתה מנין אף מן הקרבן תלמוד לומר חטא מנין אף מן המכות תלמוד לומר חטא מות" (ספרי כי תצא רמג). הספרי פוטר את האשה מחיוב פלילי ומכפרה בלבד.

¹⁷ טענה זו מעוררת שאלה אחרת: האם הבעת התנגדות יכולה לעקור את ההנאה? האם יתכן כי אשה שצוחה מתחלה ועד סוף כשנאנסה – לא חותה שום הנאה פיזיולוגית במהלך האונס? על פי הנטען, תשובתו של אבי שמואל לשאלות אלו צריכה להיות חיובית. אין כאן המקום להרחיב בביסוס מדעי לשיטתו.

ה. סוגית ה**בבלי חלק ב'** – אשת ישראל שנשבתה¹⁸

1. רקע

סוגית הגמרא ממשיכה לעסוק בדין אשת ישראל שנשבתה, ובביאור מהלכה נפלוגו הראשונים לפלגות. כדי לעמוד על היחס שבין שני חלקי הסוגיא יש להבין מה הפער בין אונס לשבי, כאשר בשבי מן הסוג הזה הסוגיא מניחה שהאשה אכן נבעלת. הפער המרכזי בין שבי לאונס הוא השונות האירועים. באונס האשה נבעלה פעם אחת ופרטי המקרה ידועים, ואילו בשבי גורל האשה אינו ידוע. ההנחה היא שהאשה נבעלה, ואין ידוע אם באונס או ברצון.

להלן יתבאר כי המשמעות הנִתְּנָת לפער זה היא העומדת ביסוד מחלוקת הראשונים, כאשר שתי הדרכים שמציעים הראשונים להתמודדות עם פער זה דומות לשתי הדרכים שנזכרו למעלה להתר אשה שהביעה רצון: נסיון לעמוד על כונת האשה (רבא), או קביעת רגע מכריע אחד לענין הגדרת הרצון שעל פיו נתן להכריע את הדין (הברייתא).

אמר רב יהודה: הני נשי דגנבו גנבי – שריין לגוברייהו.

אמרי ליה רבנן לרב יהודה: והא קא ממטיאן להו נהמא! מחמת יראה.

והא קא משלחן להו גירי! מחמת יראה.

ודאי, שבקינהו ואולן מנפשייהו – אסירן.

רב יהודה עובר לדון בנשים שנגנבו על ידי גנבים, והוא קובע שהן מותרות לבעליהן. חכמים מערערים על קביעתו של רב יהודה, משום שנראה כי נשים כאלו משתפות פעולה עם הגנבים ומסייעות להם. רב יהודה משיב ששיתוף

¹⁸ סוגיא נוספת הקשורה לפרשנות הסוגיא היא "משנת הנחבשת" (ב', ט; כו:–כו:). על אף הקשר ההדוק שבין שתי הסוגיות, סוגיא זו לא תיידון להלן. כדי להצדיק אייעיסוק זה יש להבחין בין הנושאים השונים של הסוגיות.

סוגיא זו עוסקת בשבויה – כלומר, מישהי שנשבתה שלא במסגרת החוק; משנת הנחבשת עוסקת באשה שאבדה את חירותה במסגרת חוקית. כפועל יוצא, הדיונים בשתי הסוגיות סובבים סביב ציר שונה: סוגיא זו מניחה שהשבויה נבעלת, ובוחנת האם השבויה התרצה לשוביה; סוגית הנחבשת בוחנת שאלה קודמת – האם יש לחשוש שהנחבשת נבעלה? אם התשובה שלילית – ממילא האשה נותרת.

על סוגי השבי השונים, ראה: מור, שבי, עמ' 40–52, 59–62.

פעולה זה נעשה מיראה, ואין הוא מצביע על רצונן בבעילתן. אולם, אם הגנבים מתירים להן ללכת והן נשארות מרצונן – אזי הן נאסרות על בעליהן. לאחר מכן מחלקת הגמרא בין סוגי שביה שונים:

ת"ר: שבויי מלכות – הרי הן כשבויין, גנובי ליסטות – אינן כשבויין. והתניא איפכא!

מלכות אמלכות לא קשיא: הא במלכות אחשורוש, הא במלכות בן נצר; ליסטות אליסטות לא קשיא: הא בבן נצר, הא בליסטים דעלמא. ובן נצר, התם קרי ליה מלך, והכא קרי ליה לסטים? אין, גבי אחשורוש לסטים הוא, גבי לסטים דעלמא מלך הוא.

הגמרא מבקשת לפשר בין שתי ברייתות המחלקות בין שביות מלכות לשביות ליסטות באופן הפוך.¹⁹ פתרון הגמרא הוא הבחנה בין שלשה סוגי שביה: שבי ביד מלכות אחשורוש, שבי ביד במלכות בן נצר ושבי ביד ליסטים. השבי היחיד האסור הוא שבי ביד בן נצר שהוא ממצע בין ליסטות למלכות: ביחס לליסטים הוא מלך, וביחס למלכות הוא ליסטים. הראשונים מחלקים בין סוגי השביה השונים.

2. שיטת רש"י – אמדן דעת האשה אם התרצתה

רש"י תולה את החילוק בין המצבים באמדן דעת האשה אם היא מקווה לינשא לשוביה או לא.

במלכות אחשורוש – הן כשבויין לפי שמלך גדול הוא ויודעת שלא ישאנה ובעילתה באונס.

בן נצר – לסטים היה ולכד עיירות ומלך עליהם... ואסורות לבעליהן דסברה מינסב קא נסיב לה ונבעלת ברצון.

ליסטים דעלמא – אפילו לקוחים שלו קשין לה לפיכך אינה אלא אנוסה.

כאשר האשה נשבת על ידי לסטים – אין היא מעונינת להנשא לו, ועל כן היא נחשבת אנוסה.²⁰ ברם, כאשר היא נשבת על ידי מלך יש מקום לחשוש שהיא

¹⁹ הגמרא מניחה כי נושא הדיון של שתי הברייתות זהה. יש מקום לפקפק בכך, אך אין כאן המקום להאריך בזה.

²⁰ וכך מעמידים את המקרה הנדון לעיל בגמרא לגבי נשים שנגנבו על ידי גנבים.

תתרצה לו. אולם, אם הוא מלך גדול כאחשורוש,²¹ היא יודעת שהמלך לא ישאנה ולכן אין היא מתרצה לו. אם מדובר במלך של ליסטים היא מעוניינת להנשא לו, והיא גם חושבת שיש סיכוי שזה יעלה בידה, ועל כן היא נבעלת לו ברצון. נראה שיש מקום להעמיס הסבר בדברי רש"י. מסתבר שהיא נוקטת בדרכים שונות כדי להגביר את סיכוייה להנשא לו. אם לנקוט בדוגמא של אחשורוש: רוב הנשים המגיעות אל בית המלך מבקשות להביא אתן דבר מה כדי להגביר את סיכויין למצוא חן בעיני המלך (אסתר ב', יג). נקיטת יוזמה זו מעידה שהן נבעלות לרצונן.

3. שיטת הרמב"ן – הגדרת מצבה כמצב של אונס

הרמב"ן מקשה על שיטת רש"י:

וקשיא לי עלה אי הכי אסתר תיתסר שהרי הושם כתר מלכות בראשה ואמרינן בהגדה (מגילה י"ג ב') דהיתה עומדת מחיקו של אחשורוש וטובלת ויושבת בחיקו של מרדכי דאנוסה היא.

רש"י תלה את התרצות האשה בסבירות שהיא תנשא לשוביה. אם כך, מקשה הרמב"ן, כיצד אסתר היתה מותרת לאחשורוש, כיון שְנִשְׂאָה בפועל?²² עוד הוא מוסיף להקשות קושיא עקרונית:

ועוד דכיון שנתפסה בפנינו ואנוסה היא אין לחוש שמא נתרצית מפני כבודה שרוצה להנשא לבן נצר דכל כה"ג לא חיישינן לרצון עד שיהא ענין הרצון מוכיח מתוך מעשיה.

קושיא זו אינה נקודתית לגבי הפרשנות במקרה של אסתר, אלא קושיא הנוגעת לגֵּשָׁה של רש"י. רש"י מנסה לשער האם האשה מתרצה לבעילתה או לא, כאלו מדובר בשאלה פתוחה. הרמב"ן מוסיף משתנה משמעותי לשאלה זו – אופן

²¹ אולי צריך להניח גם שיש לה אפשרות להחליץ מן השבי, כי אם היא עתידה להכלא בבית הפלגשים דוקא יש לה אינטרס שהמלך יבחר בה ואזי מסתבר שהיא מוכנה להתרצות לו.

²² בהמשך דבריו הוא דן באפשרות שאסתר עדין חששה שאחשורוש ימצא אחרת נאה ממנה, ודוחה אותה.

לקיחת האשה. כיון שהאשה נלקחה באונס אין להניח שהיא התרצתה, אלא אם מעשיה מוכיחים שהיא מתרצית.²³

מתוך הנחת מוצא זו הוא מגיע בסוף דבריו לפירוש הנראה בעיניו:

ובגליוני הראשונים ראיתי פירוש מחזור משניהם, לתרווייהו לישני בן נצר אינן כשבויים, דאשכחן באגדה דאכרוזי אכריזי הזהירו בנשואות שא—להיהם שונא זמה הוא, וזה פירוש נכון כלומר שאלו היתה אומרת אשת איש אני לא היתה נשביית עמהן משנשביית בידוע שנתרצית בהן ולא אמרה להן כלום, והשאר כולן בין של מלכות בין של לסטות אנוסות הן מן הסתם.

הרמב"ן מסביר שאין השבויים נאסרות אלא במקרה שנלקחו לרצונן. כיצד? כאשר בן נצר היה נלחם בישראל הוא היה מזהיר את חייליו שלא לבא על נשים נשואות, מפני שא—להי ישראל שונא זימה. כאשר אשה נשואה נשבתה בידי חייליו – ברור שנשבתה לרצונה,²⁴ כי יכולה היתה לומר שהיא נשואה והיו מניחים לה. בכל צבא אחר שבוייה נדוניית כאנוסה מתחלתה, ואין חוששין שמא סופה היה לרצונן.

4. בין רש"י לרמב"ן – בחינה פרשנית של המחלוקת

כנזכר לעיל, רש"י והרמב"ן מפרשים את היחס שבין שני חלקי הסוגיא באופן שונה. הרמב"ן מעתיק את העקרון העולה בסוגיא ביחס ל"תחלתה באונס וסופה ברצון" גם לשבוייה. ברם, בניגוד לאונס שבו הרגע המכריע הוא תחלת הבעילה,²⁵ בשבי – הלקחות האשה בשבי היא המכריעה.

²³ העקרון המנחה את הרמב"ן הוא שיטת רב יהודה המלמד זכות על נשים ששבאון גנבים, ואינו אוסרן אלא אם שבו אליהם מרצונן החופשי.

²⁴ המדרש מתאר אפשרות כזו (בהקשר מעט שונה): "כיון שגרמו עוונות ובאו שונאים היו מתקשטות ויוצאות לפנייהם כזונות, דוכסא רואה אותה ונוטל אותה, איפרכוס רואה אותה ונוטל אותה, אסטרטילטיס רואה אותה ונוטל אותה והושיבה עמו בקרוכין" (ויקרא רבה (מרגליות) מצורע טז ד"ה זאת תהיה).

²⁵ ראה בשיטה מקובצת ד"ה חיישינן.

לעומתו, רש"י מבחין בין שני חלקי הסוגיא. חששו של אבי שמואל, שמא מי שנבעלת באונס מתרצה בסופו של דבר, מרחף מעל כל הסוגיא;²⁶ ביחס לאנוסה דבריו נדחים באופן נקודתי מפני דברי רבא ש"יצר אלבשה", אך הם משמעותיים ביחס לשבויה, שלא נתן לטעון בכל זמן שביה כי "יצר אלבשה".

בנקודה זו נראה שנפגשת המגמה הנוצרת משיטת רש"י עם המגמה הנוצרת מן הירושלמי. בירושלמי סף הרצון הנדרש כדי לאסור את האשה נמוך, ורש"י מצדו מצמצם את תחולת טענת "יצר אלבשה" כהתיר לאשה שתחלתה באונס וסופה ברצון. מבין שניהם עולה צמצום משמעותי של ההתיר בטענה זו, בניגוד למגמה העולה מדברי הרמב"ן.

נתן לישם השוואה זו גם ביחס להתנהגות המצופה מן האשה. לפי הרמב"ן, מרגע שהאשה נכפתה להבעל – באופן חדרפעמי (אונס) או למשך זמן (שבי) – אין ההלכה תובעת ממנה דבר. כל מעשה שתעשה יתפרש כמעשה הנעשה באונס ("מחמת יראה"), עד שיגמר אונסה הראשון ויתאפשר לה להשתחרר. רק אם זה התאפשר לה, והיא בחרה להשאר תחת השובה – תוגדר בעילתה כרצון.

בניגוד לו, הירושלמי ורש"י מציבים לאשה תביעה ברמות שונות. רש"י תובע מן האשה פסיביות מוחלטת בכל הנוגע לבעילתה. אין לה לנקוט בשום אמצעי שיגביר את סיכוייה למצוא חן בעיני השובה. בירושלמי, רבי יוחנן תבע מלכתחלה מהאשה שלא תהנה בכלל מן הבעילה, אפילו ברמה הפיזיולוגית; לאחר מכן הוא וְתָר על דרישה זו, אך עולה שהוא עדין דרש ממנה שלא לרצות בבעילה, אפילו רצון לזמן מועט. מסתבר שהוא ידרוש דרישה כזו אף ביחס לנאנסת, שכן לא מפורש שהוא דן דוקא בשבויה.

דומה שיש מקום לבחון את שתי הדרכים הללו ביחס למצבי כפיה בהקשר רחב יותר; כלומר, ביחס ל"אונס" במובנו ההלכתי, ולא רק ל"אונס" במובנו החברתי. בחינה זו תעשה הן מתוך העמקה במושגי הכפיה והרצון, הן מתוך השוואה למצבי כפיה אחרים.

²⁶ ואולי במקור אמר אבי שמואל דבריו על שבויה, ולא על אשת ישראל שנאנסה, אך לא ניתן להכריע בסברא זו.

1. דרכי התמודדות עם כפיה

1. השוואה לאונס בדיני ממונות

סוגית "תליוהו וזבין" (בבא בתרא מז:–מח:) עוסקת בתוקף המכירה שמכר אדם באונס, ומסיקה שמכירה כזו תקפה, מפני שהאדם מתרצה למכירה מחמת אונסו ("אגב אונסיה גמר ומקנה"). סוגיא זו מניחה יחס ישר בין הכפיה לקיום המכר: הסיכוי שאדם יתרצה עולה ככל שיכפו עליו ביד קשה יותר.²⁷ הכפיה אינה גורעת מהרצון, אלא גורמת לו.

הגדרת "רצון" היא מורכבת. ברי כי פעולה שאדם עושה בכונה שלמה לתכליתה, ומתוך הזדהות מלאה אֶתה היא פעולה הנעשית ברצון; ומאיך גיסא אדם שהשתלטו על אברי גופו ופעלו בהם לשם תכלית שהוא כלל אינו מעוניין בה – הרי זו כפיה. בתוך שבין נקודות קיצון אלו יש מצבי אמצע רבים שנתן להתלבט לגבי הגדרתם.

סוג כפיה מצוי שנתן להתלבט לגביו הוא כפית בחירה בין שתי ברירות. סוגית "תליוהו וזבין" אינה עוסקת באדם שאחזו בידו ולקחו בה כסף בתמורה לשדה, אלא באדם שכפוהו באמצעים רחוקים יותר. הסוגיא אינה מפרטת בדיוק כיצד, אך נתן לדמיון. במקרה כזה, מוצבת בפני האדם ברירה והוא בוחר את האפשרות העדיפה בעיניו. האם נתן לקרוא למקרה כזה אונס?

התבוננות בהקשר רחב תעלה שהמכירה התקיימה באונס; אך התבוננות בהקשר מצומצם יותר תעלה שהאדם קבל החלטה מושכלת – להעדיף את חייו (או משהו אחר שחשוב לו) על פני הנכס הנמכר, ואזי נתן לומר שהחלטה זו התקבלה ברצון. דומה שההכרעה העקרונית בשאלה זו היא שמתחילים למקרה כזה כאל רצון: "אגב אונסיה גמר ומקני".

תמונה שונה מצטיירת מן הסוגיא הנדונה העוסקת בהתר אשה לבעלה, לפי שיטת הרמב"ן. לדידו, הכפיה החיצונית אינה יכולה להדון כרצון. שיטת רש"י מובנת

²⁷ חלק נוסף בקיום המכירה שמור לנתינת המעות, אך אין הוא גורע לגמרי את חלק הרצון. הניסוח המדויק בנוגע ליחס ביניהם תלוי במחלוקות ראשונים.

בהקשר זה, מפני שהוא השווה מידותיו בנוגע ליחסי אונס ורצון בין כפיה בממונות לכפית איש לאשה, אך שיטת הרמב"ן טעונה הבהרה.

2. המצופה מאשה בעת אונס

כשבוחנים את רצון האדם הכפוי בפעולה, בוחנים גם מהי הבחירה ה'מצופה' ממנו במקרה הזה. האנס מניח שהכפוי יבחר בבחירה הנכונה, ועל כן אם האדם בחר את הבחירה הלא-צפויה – הוא בְּטָא בכך רצון חופשי כנגד האנס, ובחירתו נחשבת רצונית. מנגד, אם האדם בחר את הבחירה המצופה ממנו – גם אז נחשב הדבר כאלו הוא פעל לרצונו, מפני שזו הבחירה הנכונה. הגיון זה יוצר מצב שבו פעולת האדם נחשבת פעולה רצונית בכל מקרה, ועל כן ניתן לקבוע כי מְכַר בכפיה מועיל בכל מקרה.

הבחירה ה'נכונה' נקבעת הן על פי תועלת האשה, הן על פי הצפיות ההלכתיות ממנה. הגדרת הבחירה הנכונה אינה משפיעה על הרצון, אך היא משפיעה על מעמד האשה: אם רצון האשה במקרה זה עומד בצפיות ההלכה – היא אינה נאסרת על בעלה, אחרת – היא נאסרת עליו.²⁸ במילים אחרות, הגדרת מעשה נכון מאפשרת לקבוע שכל מעשה של האשה נחשב רצוני, ואם היא בוחרת את הבחירה ה'נכונה' מבחינה הלכתית – לא תאסר על בעלה.

בתשליל השיטות השונות בסוגיא ניתן לראות מה הן מצפות מהאשה. אבי שמואל מצפה שהאשה תתנגד באופן אקטיבי – "כגון דקאמרי עדים שצווחה מתחלה ועד סוף". בצווחתה היא מבטאת (כנראה) את חוסר רצונה ואת מיאוסה מבעילתה על ידי זר, ולכן אין היא נאסרת.

חשוב להדגיש כי הוא מצפה מן האשה להתנגד באופן אקטיבי גם כאשר היא אינה פועלת כלל. לא מדובר במקרה שמאלצים את האשה לבחור האם להבעל לזר או למות, אלא במקרה שאדם כופה את עצמו על האשה לגמרי – ובכל זאת היא נדרשת להתנגד באופן אקטיבי. זאת, אפילו אם ברור שהיא לא תצליח בהתנגדותה, ושמה האנס יפעיל כלפיה כח רב יותר בעקבות זאת.

²⁸ אין חלוקה זו ממצה, וראה להלן בהע' 41.

רש"י אינו מצפה שהאשה תתנגד באופן אקטיבי; הוא מצפה מן האשה לפסיביות מוחלטת בכל פעולה הנעשית בה – שבי או אונס. אף כאן יש להדגיש כי כל זה אמור בשעה שהאשה אינה פועלת אלא כפויה. אולם, מתוך הצפיה לפסיביות נובעת גם צפיה שלא לזום שום פעולה. נראה כי אם האשה תעמוד בפני ברירה אם למות או להבעל – מוטל עליה למות, ואם לא תעשה כן היא תִּדון כמי שנבעלת לרצונה.

לעומתם, הרמב"ן אינו מצפה מהאשה לְדָבָר, כיון שהוא בוחן את המכלול השלם. במכלול השלם האשה נאנסה, ועל כן אין לבחון כל צומת שבו היא היתה יכולה, כביכול, לבחור.

3. דרכי התמודדות – הרואיות²⁹ והשלמה

נתן לראות בשתי השיטות מיצגות של שתי מסורות ביחס להתמודדות עם מצבי כפיה – מסורת אשכנזית ומסורת ספרדית.³⁰

הדרך האשכנזית היא דרך של התעמתות חזיתית: כנגד תוקף יש לאזור כח ולעמוד מולו בעצמה. אמנם כאשר אין ביכולת הנתקף³¹ להתעמת עם תוקפו, יש מי שאומר שיש להלחם מלחמת חרמה עד כלות הכחות, ויש מי שאומר שבמצב כזה אפשר להבליג. אלו ואלו שוים בכבוד שהם רוחשים למי שנלחם מלחמת חרמה, אך חלוקים האם יש לצפות לכך מכל אחד.

²⁹ לשון לעז עדיפה כאן, מפני ש"גבורה" היא דוקא כבישת היצר ונתנית ארך אפים לרשעים.

³⁰ בגוף המאמר הוצגו רק שתי שיטות, אך דומה כי הן אכן מיצגות שתי מסורות. בנוגע לשיטת רש"י ניתן להשוות לדיוני בעלי התוספות, ולשיטות חכמי איטליה (ראה להלן בהע' 32 ובהע' 41). בנוגע לשיטת הרמב"ן יש לציין כי יסודה כבר בשיטת רבי שמואל הנגיד (כפי שמציינים חכמי ספרד שאחריו), ושהרשב"א אמצה אף הוא. הרא"ה ותלמידיו נוטים לאמץ את שיטת רבנו חננאל, שאינה מובהקת כמנוגדת לשיטת רש"י, אך דומה שהיא קרובה יותר להנחות האנושיות שעליהן מתבססת שיטת הרמב"ן, אף שבהגיונה ההלכתית היא דומה יותר לשיטת רש"י.

לתיאור מקביל מקיף יותר של הנגדה בין המסורות, ראה: בלידשטיין, שביות ומשומדות עמ' 47–51.

³¹ המשפט מנוסח בלשון זכר, אך הצפיה מצופה מאנשים ומנשים כאחד.

הדרך הספרדית מעדיפה את הכניעה הטקטית. בהתמודדות שהוכרעה מראש מוטב להנמיך את הראש בכניעה ולא לעורר את חמת התוקף. בבא הזמן יפתח מעצמו חלון הזדמנויות שיאפשר להשתחרר מאימת התוקף – או אז יש לנצל אותו. אולם אין חובה לעמוד בצפייה דרוכה לפתחו.

נתן לקשור שתי דרכים אלו גם לבבלי ולירושלמי. דומה שהדרך האשכנזית קשורה יותר לדרך המשתקפת בירושלמי, ואלו הדרך הספרדית קשורה יותר לדרך המשתקפת בבבלי.³²

4. מקבילה בדיני קידוש השם

גשות אלו באות לידי ביטוי גם בדיני קידוש השם, שגם בה יש עיסוק בבחירה המצופה במציאות של אונס, ובתוצאות הנגרמות מחמת בחירה שאינה עומדת בציפיות.

הפסיקה ההלכתית

הכל שוין שבמצבים מסוימים יש מצוה למסור את הנפש על קידוש השם, ויהרג ואל יעבור. נקודת המחלוקת בין המסורות עולה במקרים שבהם אין חובה למסור

³² דמיון זה מעוגן באופן התפתחות המסורות ההלכתיות בארצות השונות מבחינה היסטורית, בהתבסס על טענתו של פרופ' י"מ תא שמע.

מלבד זאת, ניתן להציע גם הסבר הקושר בין הרקע החברתי-גאוגרפי של מסורות ההלכה, ובין תכנון מסורת המתעצבת בגלות מניחה דרך קבע עמדה של נחיתות לאומית, בניגוד למסורת המתעצבת בארץ ישראל הרואה את הנחיתות הלאומית כדבר זמני (על רקע טענה זו מעניין לקרוא את חילוקו של רב: "לא שנו אלא שיד ישראל תקיפה על עובדי כוכבים, אבל יד עובדי כוכבים תקיפה על עצמן..." (כו:)).

העמדה הנפשית הזו עשויה לחלחל מן ההיבט הלאומי להיבט האישי, ולהשפיע גם על ההתנהגות במקרי סכנה אחרים. כמובן, בנקל יכולה להתקיים גם חלוקה בין היבטים השונים. חלוקה כזו היא אף מתבקשת, כנראה. ביחסים בין-אישיים, לדוגמא, שייכת המימרא: "לעולם יהא אדם רך כקנה ואל יהא קשה כארז" (תענית כ.).

בתור דוגמא ניתן להצביע על רבי עקיבא: בהיבט הלאומי – תמך במרד בר כוכבא; בהיבט הסכנה האישית – ידע היטב מתי להכניע את ראשו: "תניא, אר"ג: פעם אחת הייתי מהלך בספינה וראיתי ספינה אחת שנשברה, והייתי מצטער על תלמיד חכם שבה, ומנו? רבי עקיבא; וכשעליתי ביבשה, בא וישב ודן לפניי בהלכה. אמרתי לו: בני, מי העלך? אמר לי: דף של ספינה נזדמן לי, וכל גל וגל שבא עלי נענעתי לו ראשי; מכאן אמרו חכמים: אם יבואו רשעים על אדם, ינענע לו ראשו" (יבמות קכא.).

את הנפש: האם מותר לאדם למסור את נפשו, או שמא כיון שאין עליו ציווי למסור את נפשו – נחשב כמאבד עצמו לדעת. בדבר זה נחלקו המסורות השונות. בדברי הרמב"ם מבואר ביחס למצוות שנאמר בהן "יעבור ואל יהרג" ש"אם מת ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו" (יסודי התורה ה', א), כי אז הוא מצווה ב"וחי בהם", ואסור לו לאבד עצמו לדעת. מנגד, במסורת האשכנזית הודגש המקום שיש לאדם להתנדב למסור עצמו למיתה. התפרסמו בזה דברי רבנו תם שמסרם בשמו תלמידו רבנו אלחנן:

ואר' רבי' יעקב דהיכי דחובל והורג את עצמו מחמת שמתירא שלא יכפוהו הגוים על ידי יסורים ומכות ומיתה רעה יותר לעבור על דברי תורה וירא שלא יוכל לעמוד בהם מותר כגון קפצו כולם ונפלו לתוך הים דגיטין (נ"ז ע"ב). (תוספות רבנו אלחנן עבודה זרה יח.)

רבנו תם התיר לאדם, המפחד שגוים יגרמו לו לעבור על דברי תורה בכך שיענו אותו, להקדים תרופה למכה ולהרוג עצמו. בדבריו מתבסס רבנו תם על אגדת החורבן בגיטין, המספרת על ד' מאות ילדים וילדות שנשבו והרגישו שהם עומדים לקלון והשליכו עצמם לים כדי להמנע מגורלם, ובת קול יצאה והכריזה שהם מזומנים לחיי עולם הבא. על דברי רבו מוסיף רבנו אלחנן:

ואף על גב דמשם אין ראייה כל כך, שעל כרחם היו יכולים השבאים לנהוג בהם קלון כדאמר שנשבו לקלון, מ"מ סברא היא דשרי ומצוה היא.

רבנו אלחנן דוחה את ראיתו של רבו, אך מאמץ את מסקנתו ומרחיב אותה. רבנו אלחנן קובע שזו מצוה, ואין הוא נזקק למקור התומך את דבריו, אלא מדובר בסברא פשוטה. ברי כי מה שפשוט לרבנו אלחנן כלל אינו פשוט לרמב"ם.

בחינת מסורת ההסטוריה³³

לבד מההבדל ההלכתי, שכבר בפני עצמו משקף תפישה שונה בתכלית ביחס לחובת קידוש השם, נבדלו המסורות גם בנכונותן למסור את נפשן בפועל. כדברי אברהם גרוסמן:³⁴

מות רבים מיהודי אשכנז על קידוש השם בגזרות תתנ"ו (1096) ובאלה שבאו לאחריהן, השאיר את חותמו על עולמה הרוחני, התרבותי והמנטלי, של יהדות אשכנז למשך דורות רבים. האירועים נרשמו ותוארו בכרוניקות, בקינות ובפיוטים, בספרי זיכרון, בתפילות להזכרת שמות הנספים ובספרות מוסר וספרות עממית... אחד הגורמים העקריים להתעניינות מרובה זו הוא ייחודה של התופעה: הנכונות של אנשים רבים למסור את נפשם על קידוש השם... לעומת זאת, מעשים של קדוש השם שאירעו בארצות האסלאם – שבהם לא נטלו היהודים את חייהם כמו ידיהם ולא יצרו אידאולוגיה מקפת סביב הנושא – זכו לתהודה קטנה לאין ערוך.

הניגוד בין שני המרכזים ביחס אל קדוש השם בא לידי ביטוי מובהק באמצע המאה הי"ב, בעת שלטונם של אלמוחדון, "מיחדי השם" המוסלמים, שעלו מצפון אפריקה לספרד כדי להילחם בנוצרים. בכל השטחים שכבשו, הם השתדלו לכפות את תורת הייחוד שלהם, ואף הוציאו להורג את אלה שסירבו לקבלה. בשנת 1147 הם טבחו במרוקו יהודים ונוצרים ואף מוסלמים, שסירבו לקבל את תורתם. בעקבות האווירה הקשה התאסלמו

³³ ההשוואה בין תגובת קהלות אשכנז לפרעות ורדיפות לתגובת קהלות ספרד לצרות נדונה רבות במחקר. מאמר ארוך ומקיף שנכתב בנושא הוא מאמרו של אברהם גרוסמן, "קידוש השם במאות ה"א וה"ב: בין אשכנז לארצות האסלאם", **פעמים** 75 (תשנ"ח), עמ' 27–46 (להלן: גרוסמן, קידוש השם). ההסברים שהוא מציע לתופעה הם היסטוריים ביסודם; ההסבר שיוצע להלן (שאינן בו כדי לשלול את ההסברים המובאים שם) הוא הלכתי ביסודו.

בנוגע להתבססות זו יש להזכיר שתי הסתייגויות: א. נדרשת זהירות בהיסק מתגובה בעת מאורע היסטורי מסוים על 'יחס' הקהלות; ב. דרכם של תיאורים היסטוריים שהם נתונים במחלוקת, ותלויים במי שמתאר אותם, ואף תופעה זו לא נחלצה מכלל זה. לדוגמא, ראה: רם בן-שלום, "קידוש השם ומרטירולוגיה יהודית באראגון ובקסטיליה בשנת קנ"א (1390): בין ספרד לאשכנז", **תרביץ** ע חוברת ב (תשס"א), עמ' 227–282.

³⁴ גרוסמן, קידוש השם, עמ' 27–29.

כלפי חוץ יהודים רבים, כדי לשמור על חייהם ועל רכושם. אומנם, לאחר סיום מסע הכיבושים של אלמוחדון הוקל הלחץ שלהם, אך בשנות השישים של המאה הי"ב נתחדשו הגזרות על היהודים בספרד ובצפון אפריקה. בשנת 1165 נגזרו גזרות שמד על היהודים בפאס שבמרוקו... שינוי ניכר לרעה חל בזמן שלטונו של הח'ליפה אבו יעקוב יוסף אל-מנצור (1184-1199). רוב היהודים הוכרחו להתאסלם, לפחות למראית עין... האפשרות היחידה להינצל היתה לקבל את דת האסלאם או להימלט מתחום שלטונם של אלמוחדון.

מספר המתאסלמים בגזרות הממושכות הללו היה רב, ומדובר בשמד המוני; רובם המכריע של בני הקהילות המירו. אומנם, היו גם כאלה שמתו על קידוש השם, בסרבם לקבל עליהם את דת האסלאם, אף לא למראית עין, אך היתה זו תופעה שולית...

הבדל אחר הוא ביחס אל קידוש השם הפעיל. באשכנז הרגו רבים במו ידיהם את עצמם ואת בני משפחתם – נשים, בנים ובנות – כדי שהנוצרים לא יאלצו להמיר את דתם. לא מצינו מקבילה לתופעה זו בארצות האסלאם. אומנם, לא הכול באשכנז הסכימו עם מעשה זה, והיו כאלה שהתנגדו לו ואף ראוהו כמעשה רצח. ואולם, הוא היה מקובל על רוב החכמים ובהם כמה מהגדולים שבין בעלי התוספות. ברור שהיתה גשה שונה אל משמעות קידוש השם בשני המרכזים הללו באותה תקופה.

ביטוי של שתי הדרכים

נתן להציע אפוא כי שתי דרכי ההתמודדות האמורות באות לידי ביטוי אצל שתי המסורות באותו אופן.

הדרך ההרואית האשכנזית משליכה את נפשה מנגד, ומגיעה למיתה על קידוש השם. אין פתרון ביניים של המרת דת, אפילו כלפי חוץ, עד יעבור זעם.³⁵ גם כאשר האשכנזים אינם עומדים מול נסיון בפועל, אלא חוששים שמא יבואו לידי נסיון – הם מוכנים למסור עצמם (או את בנייהם) על קידוש השם, אפילו שלא

³⁵ סוגיא משיקה שטעונה בחינה היא יחס הקהלות למשומדים שבקשו לחזור לחיק היהדות, אך אכמ"ל.

כהלכה. נכונותם להלכה למסור את הנפש היא שהובילה אותם למסור את נפשם למעשה.

לעומתה, הדרך הספרדית אוסרת על מסירות נפש במקום שההלכה אינה תובעת זאת. רק כאשר הספרדים נאלצו לבחור בין מות להמרת דת – בחרו חלקם במוות. אולם, גם במקרי קיצון אלו, רבים מהם בחרו בדרך ההשלמה והפשרה והמירו את דתם. אי־הנכונות למסירות נפש להלכה באה לידי ביטוי גם באי־נכונות למסירות נפש למעשה.

ז. חתימה

1. סיכום

במאמר זה ניסיתי להציג שתי התיחסויות שונות למקרה של אונס אשה או נפילתה בשבי. בהיבט ההלכתי בקשתי להנגיד בין מהלך הבעלי המתאים לשיטת הרמב"ן, למהלך הירושלמי המתאים לשיטת רש"י. מכאן נובעת הגדרת מצבי האונס והרצון, והנגדתה אל מול הפסק המקובל באונס בדיני ממונות. טענתי כי במסורות ההלכה השונות מתבטאות שתי דרכים שונות בהתמודדות עם מצבי כפיה, הקיימות גם בסוגית קידוש השם.

2. הקושי עם מסורת אשכנז

באקלים החברתי והאתי השורר בעולמנו הדרך האשכנזית מעוררת רתיעה, בעקב בכל הנוגע לישומה ביחס לנשים שנפגעו מינית, אך לא רק. הצפיה הגבוהה יוצרת תביעות כלפי מי שאינו עומד בצפיות, ובניסוח אחר (ושונה במידת מה מן המשמעות המקובלת) – האשמת הקרבן.

נתן להדגים זאת ביחס החברה הישראלית לניצולי שואה, בשנים הראשונות לקום המדינה.³⁶ בשנים אלו זכו הניצולים לקיתונות של בוז מן החברה הישראלית

³⁶ אף סוגיא זו אינה חורגת מכללי בחינת ההסטוריה (ראה לעיל הע' 33), והתיאור בפסקה זו מציג כיוון אחד, שאינו מתימר לדיוק מוחלט אלא להצגת תגובה שהיתה קיימת. לתיעוד ודיון מחקרי לדוגמא, ראה: חנה יבלונקה, **אחים זרים: ניצולי השואה במדינת ישראל 1948–1952**, אוניברסיטת בן־גוריון, 1994; אניטה שפירא, "השואה:

ה'צברית'. "הלכתם כצאן לטבח" טענו כנגדם, מפני שצפו מהם להלחם בנאצים ולמות בגבורה (או לעלות ארצה). החברה החלה לשנות את יחסה עם חשיפתה לממדי השואה ולזועותיה במשפט אייכמן. דומה כי החברה הפנימה כי אין ביכלתה לשפוט את ניצולי השואה, והתפנתה לשמוע אותם במקום לשפוט אותם.

תהליך דומה עלול להתקיים ביחס לאשה הנופלת בשבי.³⁷ החברה עשויה להקיפה בשאלות: מדוע לא התנגדת? מדוע לא ניסית לברוח? כיצד את מסבירה את שיתוף הפעולה שלך עם השוטים? אלו מקצת מן השאלות שישאלו ביחס לאשה בחברה אשכנזית. חברה ספרדית תכיר מלכתחלה בכך שלא נתן לשפוט אותה במצבה, ותהיה פנויה להקשיב לסבלה ולתמוך בה.³⁸

בנוסף, הערעור על מסורת אשכנז עולה גם מצד הידוע לנו על נפש האדם. בניגוד לגברים, שתגובתם למצבי לחץ היא תגובת "הלחם, ברח או קפא" (fight, flight – or freeze), נמצא שנשים מגיבות למצבי לחץ בתגובת "tend and befriend"³⁹ –

זיכרון פרטי וזיכרון ציבורי", בתוך: **יהודים חדשים יהודים ישנים**, עם עובד, 1997, עמ' 86–103. יבלונקה עוסקת בהבאת תיעוד, ושפירא מבקשת לישוב בין שני זכרונות שואה שונים בתודעה הישראלית.

³⁷ הלכה למעשה אין מי שמאמץ את שיטת אבי שמואל הנוקט בדרך האשכנזית גם ביחס לאנוסה, ועל כן הרשיתי לעצמי שלא להתייחס אליה. ראה גם בהמשך הדברים.

³⁸ רונית (נעמת) עיר-שי טוענת במאמרה ("אינוס נשים נשואות: עיון בספרות ההלכה בעקבות שו"ת "ממעמקים""). *ATS Review*, Vol. 40, No. 2, November 2016. בלשונה: "דווקא למסורת האשכנזית, עמ' א-כב) ליתרון במסורת האשכנזית. בלשונה: "דווקא למסורת האשכנזית, המחמירה, יש את הפוטנציאל להצליח יותר כאשר יש צורך בתשובה הלכתית... המבקשת לא רק לקבוע את ההלכה הפורמלית אלא גם לשכנע את הבעל לחזור ולחיות מחדש עם אשתו לאחר שנאנסה".

אני מפקפק בטענתה שניתן לראות בכך יתרון של המסורת האשכנזית, מפני שהצורך לשכנע את הבעל לחיות עם אשתו לאחר שנאנסה הוא פרי חברה המושתתת על מסורת אשכנזית. בחברה שהפנימה את המסורת הספרדית הבעיה לא תתעורר, וממילא מתיתר הצורך לפתור אותה. הבעיה המרכזית מתעוררת בחברה שערכיה שְׁעוֹנִים על ערכים הדומים למסורת אחת, אך המסורת ההלכתית שלה שונה.

³⁹ ראה: Shelley E. Taylor, Laura Cousino Klein, Brian P. Lewis, Tara L. Gruenewald, Regan A. R. Gurung, and John A. Updegraff, "Biobehavioral Responses to Stress in Females: Tend-and-Befriend, Not Fight-or-Flight", *Psychological Review* Vol. 107, No. 3 (2000), pp. 411–429.

כלומר, יגוננו על ילדיהם או יצרו קשרים חברתיים כדי להחליץ מהסכנה. בתרגום למעשה: אשה העומדת בפני ברירה בין שמד למיתה – נוטה מטבעה לשמד. גם ביחס לנפילה בשבי, ידוע לנו על תסמונת סטוקהולם, שבה השבוי מפתח קרבה רגשית כלפי השובה, ואף היא מערערת את היכולת לשפוט את מעשי השבויה.

ערעורים אלו מעוררים צורך להגן על המסורת האשכנזית (בהנחה שמבקשים להבינה, ולא לדחותה על הסף), ולעגן אותה לא רק בהגיונה ההלכתי אלא גם בהגיון מעשי תכליתי.

3. הצעות להתמודדות

ראשית, יש להזכיר את החילוק למסקנה בין נאנסת לשבויה. כלפי נאנסת אכן אין באים בתביעה, ואין פוסקים את שיטת אבי שמואל גם במסורת האשכנזית. משבויה, לעומת זאת, יש צפיות גבוהות יותר, מפני שיש לה מרחב בחירה משמעותי יותר משיש לאנוסה. במרחב הזה מבקשת הקהלה לעמוד על היקף רצון האשה, ולשפטו.

ההנחה העומדת בבסיס התפישה האשכנזית גורסת כי יש לקהלה השפעה מרובה על התנהגות החברים בה. קהלה המכוננת את עצמה על אתוס הרואי של עמידה בצורה כנגד צרים, ושמירה על קדושת השם וקדושת המשפחה⁴⁰ כנגד כל כפייה, תצמיח מתוכה אנשים שיקיימו את האתוס למעשה.

הקהלה מתעדפת את שימור האתוס גם במחיר פגיעה בחלק מן היחידים. מצד אחד, הקהלה מעדיפה את טובת הכלל – הנובעת משימור האתוס, על פני טובת היחיד – שעשוי להפגע מן האתוס. מצד שני, הקהלה מעדיפה לשמר את הערך באופן נאמן יותר למקור – אף אם בכך היא מיעדת אותו ליחיד סגולה שיעמדו בצפיפות, על פני התפשרות על הערך והנגשתו לציבור הרחב.

⁴⁰ מבין השטין אולי מבצבצת תפישה המזהה את נאמנות האשה לבעלה עם נאמנות האשה לא-להיה. מערכת היחסים בין ישראל לקב"ה מתוארת במקומות רבים כמערכת יחסים בין איש לאשה.

בניסוח אחר נתן לומר שהרואיות כוללת בתוכה גם טרגיות. דוגמא מובהקת לכך עולה כאשר יש התנגשות בין נאמנות אשה לבעלה, ובין הצלת אחרים. הדוגמא המובהקת לכך היא אסתר, שמצילה את עם ישראל תוך שהיא מוותרת על המשך מערכת היחסים שלה עם מרדכי בעלה, כפי שדורשת הגמרא: "אמר רבי אבא: שלא כדת היה, שבכל יום ויום עד עכשיו - באונס, ועכשיו - ברצון. וכאשר אבדתי אבדתי - כשם שאבדתי מבית אבא כך אובד ממך" (מגילה טו).⁴¹

4. בין הלכה לאמפתייה

בשולי הדברים נתן להעיר כי לא תמיד האמפתייה האנושית מוצאת את מקומה בפסיקת ההלכה. קריאת שו"תים העוסקים בנושא זה מעלים תמונה מסובכת ורגשה, המורכבת ממכלול שיקולים שונים. פעמים שהפוסק מעיד על עצמו שחזר אחר דרכי התר ולא מצא, ופעמים שניכר הדבר מתוך דבריו. דוגמא מופלאה לכך עולה בסיפור על אבי שמואל, שהובא גם למעלה:

הני שבוייתא דאתיין לנהרדעא, אותיב אבוה דשמואל נטורי בהדייהו. א"ל שמואל: ועד האידינא מאן נטרינהו? א"ל: אלו בנתך הוויין, מי הוית מזולז בהו כולי האי? (כג.)

⁴¹ מכאן דייק המהר"ק בשו"ת קסז כי איסור אשה שנבעלה לאחר, לבעלה, אינו תלוי בכונתה לעבור על איסור אלא בכונתה למעול בו מעל. "פשוט הוא יותר מביעתא בכותחא כי אסתר לא עשתה שום איסור ולא היה בדבר אפי' נדנדוד עבירה אלא מצוה רבה עשתה שהצילה כל ישראל", ובכל זאת נאסרה למרדכי בהתרצותה לאחשוורוש.

שיטת המהר"ק הובאה להלכה ברמ"א בהלכות סוטה (אה"ע קע"ח, ג), וכן פסק בעקבותיו בשו"ת שבות יעקב ב', קיז. הנודע ביהודה (תנינא י"ד קס"א) הציע לפקפק בראיתו מאסתר בפשט הסוגיא, אך בסוף דבריו הוא חוזר בו כי מוכח מפירוש רש"י במגילה כשיטת המהר"ק (בניגוד לרשב"א שעליו הוא מבקש להסתמך בתחלה).

בנוסף, הוא מבקש לחלק בין אסתר שבקשה להציל את כלל ישראל ועל כן היה מותר לה לעשות זאת בזנות, לאשה המבקשת להציל את עצמה ואת חבריה, שזה נאסר עליה כשם שאסור להתרפאות בג' עברות חמורות.

הרא"ה קוק (בשו"ת משפט כהן קמ"ד, ט) תמה כיצד אסתר נאסרת כיון שעשתה דבר מצוה. בתשובתו הראשונה הוא מאמץ את המהר"ק, אך הוא מציע תשובה שניה שהצלת כלל ישראל אינה מצוה המוטלת על היחיד, ועל כן אסתר שבחורה בכך על פני בעלה נאסרת עליו. מתח זה מדגיש את ההרואיות שבמעשה. במקרים הללו אשה פעלה בתושיה מתוך דאגה לסביבתה או לעמה, ועם זאת היא נדרשת לשלם את המחיר.

שבויות הגיעו לנהרדעא; לא מפורש האם הן כבר נפדו או שטרם נפדו, והאם מדובר בשבויות פנויות או נשואות. אבי שמואל מציב שומרים סביבן כדי שלא יבואו לבעול אותן. שמואל מקשה על אביו: מה התועלת ההלכתית בהצבת השומרים? הדברים אמורים ביחוד ביחס לשיטת אביו שחושש להתרצות הנשים ואוסרן לכהונה בודאי, ואף לבעליהן הישראלים.

אבי שמואל משיב לו: אם אלו היו הבנות שלך, האם היית מזלזל בהן כך?⁴² כלומר, השאלה אינה שאלה הלכתית אלא שאלה רגשית, חברתית ומוסרית. המסקנות ההלכתיות עומדות לחוד, ויחס הכבוד האנושי לנשים אלו עומד לחוד.

אולי בדבריו משקף אבי שמואל את המודל הראוי בעיניו לשילוב בין המסורות השונות. מלכתחלה – יש להציב צפיה תובעת ובלתי מתפשרת: אשה הנאנסת צריכה לצווח מתחלה ועד סוף, אחרת תאסר על בעלה מחשש שמא התרצתה. לאחר מעשה, כאשר אדם נצב מול אשה אנוסה או שבויה – עליו לתמוך בה ככל הניתן. אין הוא מגמיש את ההלכה, אך הוא פותח את לבו.

האם זה מספיק? עבור החברה שלנו נראה שלא, שכן החברה שלנו התעצבה באופן שונה מאד מן החברה בנהרדעא במאה השלישית. ברם, אולי הדבר מספיק כדי לקיים דברי חכמים.

רְאֵה רְצוּחֵי בְּאֲדוֹם עָלֵי שְׂמֶךְ

וְזָכוֹר זְנוּבֵי מִשְׁמַעְאֵל עַל יְחוּדְךָ

עֲתִירְתָּם עֲנֵה עֲתוֹת יְקָרְאוּךָ

יִשְׂרָאֵל יְחִידְךָ בְּיַחְוֵד מִיַּחְדְּךָ

⁴² מעניין להעיר על מקרה נוסף שבו שמואל נתפש כמי שמזלזל: "פנחס אחוה דמר שמואל, איתרע ביה מילתא, על שמואל למישאל טעמא מיניה. חזנהו לטופרי דהוּו נפישן, אמר ליה: אמאי לא שקלת להו? - אמר ליה: אי בדידיה הוה, מי מזלזלת ביה כולי האי?" (מועד קטן יח.). בשני המקרים היה הדבר "כשגגה שיצא מלפני השליט" וארע אותו דבר לשמואל עצמו – שנשבו בנותיו, ושארע לו אבל.