עֹמר דוד

פסול אוכלי דבר אחר

סוגיין[1]

משנתנו[2] עוסקת באנשים הפסולים להעיד[3] מחמת מעשיהם ה׳גזלניים׳. לאחר שהגמרא מסיימת לדון בגדרי אותם אנשים, מובאים ׳גלים׳ של פסולים נוספים, כאשר שתי קבוצות הפסולים הראשונות מובאות בברייתות.[4] שני פסולים אחרונים מובאים ע״י רב נחמן, והראשון שבהם הוא פסול אוכלי דבר אחר:

> אמר רב נחמן: אוכלי דבר אחר פסולין לעדות הני מילי בפרהסיא אבל בצינעה לא ובפרהסיא נמי לא אמרן אלא דאפשר ליה לאיתזוני בצינעה וקא מבזי נפשיה בפרהסיא אבל לא אפשר ליה חיותיה הוא. (סנהדרין כו:)

רש״י[5] מבאר ש׳דבר אחר׳ בסוגין פירושו קבלת צדקה מן הגויים[6], ונראה שזו הדעה הרווחת בהבנת המעשה הפוסל לדעת רב נחמן את אותם אנשים מלהעיד. בעלי התוספות מוציאים מידי ההו״א שפסול זה מתייחס לאכילת בשר לא כשר, מפני שאכילת איסורים אינה תלויה בפרסום המעשה בפרהסיה, כפי שמחלק רב נחמן בסוגיין, אלא עצם האכילה היא הבעייתית. לכן מסבירים תוס׳ שלא נותר לנו אלא להבין שהכוונה היא לביאורו של רש״י – מקבלי צדקה מן הגויים:

> אוכלי דבר אחר פסולין להעיד ליכא לפרושי אוכלי דבר אחר דהיינו אוכלי חזיר דאי באוכלי חזיר היכי מפליג בין צינעא לפרהסיא וכי גרע מאוכל נבלות

1 שלמי תודה לרב רצון ערוסי רב העיר קריית אונו, ולרב חננאל סרי שסייעו בידי בליטוש שיטת הרמב״ם במאמר זה.

2 פ״ג מסנהדרין מ״ג.

3 ולדעת רש״י בדף כד: בד״ה ׳ואלו הן הפסולין׳, אף פסולים לדון.

4 דף כה:

5 ע״א בד״ה ׳אוכלי דבר אחר׳.

6 הרב שמואל שאטון הכהן (מהרשש״ך) בספרו ׳כוס הישועות׳ (בחידושיו עמ״ס סנהדרין כו: בד״ה ׳אמר ר״נ׳) נדרש לשאלה מדוע בכ״ז הגמ׳ בחרה לקרוא כך לנוטל צדקה מן הגויים. ומסביר מהרשש״ך, שכשם שהחזיר מראה פרסותיו לעיני כל ע״מ להתהדר בכך שפרסותיו סדוקות והוא כשר לאכילה, כך מתנהגים הגויים כפי שמבינה הגמ׳ בב״ב (י:) ע״פ דרשת הפס׳ ׳חסד לאומים חטאת׳, כך שכל חסד שעושים הגויים חטא הוא להם, מפני שאין עושים אותו אלא כדי להתייהר בו ולא ע״מ לעשות חסד ולתת צדקה לישראל, ע״כ קראה לצדקה שהם נותנים ׳דבר אחר׳.

> לתיאבון דאמרינן לקמן (דף כז.) דפסול לעדות בכל ענין אלא נראה כפי׳ הקונטרס דהיינו מקבלי צדקה מן הנכרים. (ד״ה אוכלי דבר אחר).

הבנת פסול חדשני זה של רב נחמן קשה במקצת, מפני שעד כה כל הפסולים שנלמדו נפסלו אגב עבירתם[7] על איסור מסוים, כדוגמת מלוי בריבית[8] שישנו איסור ומעשה עבירה,[9] ומפאת העבירה נפסל האדם להעיד. נראה שאותו הדין תקף גם לגבי פסולי הברייתות, דוגמת פסולי החמסנות, כאשר את מעשה החמסנות אסרו חכמים, על אף שנראה שלכתחילה בדין תורה לא קיים איסור מוחלט, מ״מ נפסלו החמסנים מפני שעברו על איסור חכמים. בדומה לכך, קיים סוג שונה של פסולי עדות מחמת עבירתם והוא פסול ׳רשע׳ המתייחס לאנשים שעברו על לאוין המחייבים מלקות,[10] אותו לומד אביי.[11] בניגוד לשני פסולים אלו הנפסלים מחמת עבירותיהם וההשלכות הנובעות מהן, פסול ׳אוכלי דבר אחר׳ לכאורה מנותק מאיסור כלשהו שמתוקפו נפסל האדם לעדות, ולבעיה זו נדרשים הראשונים.

סברת רש״י

רש״י בסוגיין סובר שקבלת הממון לצדקה מן הגוי[12] יוצרת חילול השם, ואיסור זה הוא שמגדיר את האדם כפסול לעדות:

> מקבלי צדקה מן הנכרים דהוי חילול השם מחמת ממון והוה ליה כרשע דחמס. (רש״י ד״ה אוכלי דבר אחר).

רש״י מושך את הפסול לכיוון ׳רשע׳ סתם ולא ׳רשע דחמס׳, משום שהאיסור והבעיה המרכזית הקיימת במעשהו זה היא חילול השם, אע״פ שבדבריו מעלה רש״י שהמקור לבעיה הוא תאוות הממון ולכן הוי ליה כרשע דחמס. נראה שרש״י סבר שאין להגדיר

7 וכ״כ הרמב״ם בפיהמ״ש פ״ג מ״ג, ובפ״י מהל׳ עדות ה״ד, שכל אלו (בין פסולי המשנה ובין פסולי הברייתות) נפסלו אגב חימודם לממון, ולכן פסולם מקוטלג כ׳רשע דחמס׳, יע״ש. עד שנפסל מחמת ׳חמס׳, הוא אדם שעבר עבירת גזלנות או מעין עבירת גזלנות כגון הפסולים במשנתינו ובמהלך הגמרא בברייתות, ונקרא כך על סמך דרשת הפסוק ׳אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס׳. מערכת הפסולים של ׳רשע דחמס׳ באה לסנן את האנשים שהחשש שיקחו שוחד ע״מ להעיד עדות שקר, כאשר החשש לגביהם מבוסס על מעשיהם הנובעים מחימוד ממון.

8 בהבנת הפסול במלוה מבלי להתייחס לשאלה האם קיים פסול גם בלוה.

9 בין למ״ד שמדובר בריבית קצוצה (רש״י בדף פט. ד״ה ובעדים זוממים כתיב והנשארים, והנ״י בדף ד: מדפי האלפס ד״ה ומלוה בריבית) ותוקף איסורה הוא מדאורייתא, ובין למ״ד שאינה קצוצה(תוס׳ שם ד״ה ואלו הן) ותוקף איסורה הוא מדרבנן.

10 ׳ארבעין בכתפיה׳ בלשון הגמרא.

11 לקמן במחלוקת עם רבא לגבי פסול משומד אוכל נבלות להכעיס (כז.).

12 כל גוי, ולא ניתן בדבריו לחלק בין עובדי ע״ז לשאינם, וכן נראה הדבר ברור מלשונו באמרו ׳נכרים׳.

את הפסול מפאת רשע דחמס, מפני שחימוד הממון אמנם הכניס את מוטיב ה׳חמס׳ לפסול, ואכן העלה נקודה בעייתית ביחס לעדות האדם,[13] אך הבעיה המהותית שנוצרה כאן היא חילול השם, ולכן נראה שרש״י סובר שפסולו הוא פסול ׳רשע׳.[14] אלא שבדברי רש״י עצמו ישנה נקודה לא ברורה, והיא תהליך ההיווצרות של חילול השם הפוסל את האדם לעדות. דומה אם כן שניתן להעלות מספר אפשרויות בהבנת רש״י. האפשרות הראשונה היא שיטתו של רבנו יהונתן, המסביר שעצם פנייתו של הישראל לגוי על מנת לבקש צדקה, משיתה שם רע לעם ישראל הנמצא באותו מקום, מפני שאינם דואגים לענייהם ואינם גומלי חסדים באמת כפי שמגדירה הגמרא ביבמות[15] את תכונות היסוד של עמ״י. בגלל קפיצת ידם של אחיו הישראלים נצרך אותו העני צריך לחזר על פתחי גויים, ובכך יוצא לעז על ישראל ויווצר חילול השם שאותו העני אחראי עליו, ולכן מוגדר ע״פ רב נחמן כ׳רשע׳:

> ועוד שמודיע להם שאין ישראל מרחמין עליהם ומתחלל שם שמים על ידם. (רבנו יהונתן דף ה. מדפי האלפס בד״ה ׳אוכלי דבר אחר׳).

אפשרות נוספת היא סברת הפרישה,[16] הטוען שביזוי ישראל בפרהסיה בפני הגויים הוא זה שמוגדר כחילול השם, וישראל שעושה כן מחמת חימוד הממון ואינו נצרך דווקא לגוי אלא יכול אופציונלית ליטול צדקה מישראל או מגוי בצנעה, ובכ״ז ביזה את עצמו לעיני הגויים ונטל בפרהסיה, חילל את השם, לכן נפסל: ״אסור לישראל כו׳ – משום דאיכא חילול השם דמבזי נפשיה בפרהסיא״. (פרישה יו״ד סי׳ רנ״ד סע״ק א׳).

סברת רבנו יהונתן

אפשרות נוספת שניתן להעלות ביחס לפסול היא סברתו הראשונה של רבנו יהונתן,[17] הקושר באופן ישיר בין סוגיין לסוגיה אחרת העוסקת אף היא בקבלת צדקה מן הגויים.

13 וכן נראה לדייק בדבריו שלסברתו הויא כרשע דחמס ולא רשע דחמס סתם, ואז עיקר הפסול היה קיים בחימוד הממון, אלא שאין הדבר כן ולכן העבירה הפוסלת לעדות מוגדרת כחילול השם, בעוד שהמניע לכך נובע מאותו חימוד ממון.

14 אע״ג שלא קיים ׳ארבעין בכתפיה׳, נדמה שניתן להציע שישנו חילוק בין המעשה האסור, לבין ההוצאה של אותו עד מתחומי בית הדין מפאת החשש בעדותו. אם כך אולי יהיה אפשרי לומר ש׳מעשה האיסור׳ שנעשה הוא חילול השם, בעוד הפסול עצמו חל מתוקף חימוד הממון, ואכמ״ל.

15 יבמות דף עט. ׳אמר שלשה סימנים יש באומה זו הרחמנים והביישנין וגומלי חסדים׳.

16 יו״ד סי׳ רנ״ד סע״ק א׳, וכן דעת הש״ך שם. ונראה שזוהי אף סברת רבנו יהונתן בהגדרת חילול השם כביזוי וכ״ה בלשונו בדף ה. מדפי האלפס בד״ה אוכלי דבר אחר: ׳והוי כרשע דחמס, לפי שאינו חושש בחילול השם בשביל שיהנה הוא הילכך כי היכי דעביד, הא אזיל ומסהיד שקרא בשביל ממונא ואינו חושש לביזוי עצמו שמתבזה לפני מי ששוכר אותו כדאמרינן (כט.) סהדא שקרא אאגרוהי זילא׳, משמע דס״ל דווקא זילותא דאותו אדם עצמו כאדם ואינו מחלק בכך בין שכבות האוכלוסיה השונות, משום דס״ל דאיכא זילותא ככל עד שקר, ולכן ישנו ביזיון אישי לכל אחד ואחד שנוטל צדקה מן הגויים, ולכן בעצם האיסור לדעתו קיים אף חילול השם במעשה כל אדם ואדם הנוטל צדקה, וכ״ה דעת המאירי. ונ״ל דס״ל כרש״י משום שנקט באותה לשון של ׳כרשע דחמס׳ והסב את הפסול על חילול השם.

17 בדף ה. מדפי האלפס בד״ה אוכלי דבר אחר.

בפרק השותפין מסופר על המלכה איפרא הורמיז שרצתה לתרום סכום כסף נכבד ליהודים, וכאשר ר׳ אמי סירב לקבל את אותה התרומה, בחר רבא לקבל אותה בכ״ז. לאחר שרבא קיבל את הצדקה, הוכיח אותו ר׳ אמי מהפסוק בישעיה (כז) על בחירתו זו:

> איפרא הורמיז אימיה דשבור מלכא שדרה ארבע מאה דינרי לקמיה דרבי אמי ולא קבלינהו שדרינהו קמיה דרבא קבלינהו משום שלום מלכות שמע רבי אמי איקפד אמר לית ליה ״ביבש קצירה תשברנה נשים באות מאירות אותה״ ורבא משום שלום מלכות. (בבא בתרא י:).

רש״י על אתר מסביר שהבעיה עליה מצביע ר׳ אמי בקבלת הממון מגוי, היא שע״י קבלת הצדקה ממנו נחשב לו הדבר כזכות, ולכן לא ״ישבר׳ כקנה הקציר לכשתגיע שעתו לכך:

> כשתכלה זכות שבידן וייבש לחלוחית מעשה צדקה שלהן אז ישברו. (רש״י שם ד״ה ביבש קצירה)

נראה שרבנו יהונתן בסוגיין טוען שעל ידי נתינת זכויות לגויים, ואי ׳שבירתם׳ כאותו קנה שייבשה לחלוחיתו ייגרם חילול השם.[18] מחד ניתן לומר שרבנו יהונתן סובר שבעצם שליטת גויים בישראל נוצר חילול השם בעולם, מפני שישראל היא אומתו של הקב״ה וכל יצירת תלות של ישראל בגוי[19] כלשהו, יכולה לגרום למחשבה שהקב״ה נטש את ישראל ואינו דואג להם יותר, ולכן הולכים ישראל לגויים לבקש את רחמנותם על מנת לקבל מהם צדקה. מסברה זו מבין רבנו יהונתן שחל איסור לתת לכל גוי באשר הוא זכות כלשהי, ובין היתר נטילת צדקה מהם, על מנת למנוע מהם יכולת שליטה על ישראל בעצם יצירת תלות,[20] בין בצורה כספית-ממונית ובין בצורה אחרת, בין הגויים לבין ישראל. ומאידך גיסא ניתן להעלות שרבנו יהונתן רואה חילול השם בתלות הזו, בגלל שהיא גורמת להישארותם של ישראל בגלות[21]. ובכך שישראל נותנים זכויות

18 ולפ״ז פלגינן בין יחיד לרבים, דהא בנתינת צדקה ליחיד ליכא זכות כל כך, אבל ברבים איתא זכות טפי בעצם פרנסתם ולכן ביחיד ישנם היתרים וקולות, אבל ברבים קשה לראות פתח להיתר ,וכן העלה בשו״ת ׳דעת כהן׳ בסי׳ קלב.

19 ע״פ הבנת רבנו יהונתן כך, גם בשיטתו לא ניתן לחלק בין גויים עובדי ע״ז לשאינם. אלא שכן ניתן לחלק בין גר תושב לשאינו כדאיתא בפ״י מהל׳ מלכים ה״י משום שגר תושב קיבל מרות ישראל עליו ולא חיישינן לשליטה כלשהי של הגר תושב על ישראל, ולכן אף מצווים להחיותו אליבא דר׳ יהודה כדאיתא ב׳כל שעה׳ (פסחים דף כא:), אך גוי אף שאינו עובד ע״ז ישנו בחשש של השליטה על ישראל מתוקף יצירת התלות בו.

20 לפ״ז משמע שרק יצירה חדשה של תלות היא בעייתית, אך המשך תלות קיימת כדוג׳ פריץ שעדה של ישראל נתונה תחת שלטונו מותר, ואין בעיה לבקש ממנו צדקה שהרי לא נוצרת תחתיו תלות חדשה של אותה עדה של ישראל בו ובממונו.

21 לפ״ז כל צדקה תהיה בעייתית מפני שאף אם איננו יוצרים תלות חדשה, מתחדשת ומתחזקת התלות הישנה באותו הגוי ואף זה אסור מפני שבכך ניתנות עוד זכויות לגויים וממשיכים לשלוט על ישראל וכן היא סברת הט״ז ביו״ד סי׳ רנד סע״ק ב וכ״ה בלשונו: ׳דהיאך נתיר לו להאריך הגלות בשביל הנאתו׳ (דין זה קיים

לגויים בעצם קבלת הצדקה מהם, ישראל נשארים יותר תחת שלטונם שהרי יש להם זכויות רבות ולכן נשארים בגלות, וכן נראה בלשונו:

> אוכלי דבר אחר דהינו מקבלי צדקה מן הגוים דהוי כחלול[22] השם דכתיב [ישעיה כ״ז] ביבוש קצירה תשברנה. (רבנו יהונתן דף ה. מדפי האלפס)

סברת הנימוקי יוסף

דיוק בדבריו של הנ״י בסוגין מעלה טעם מחודש לאיסור קבלת ממון מן הגויים:

> אמר ר״נ אוכלי ד״א. פירשו רבוותא מקבלי צדקה מן עובדי ע״ז:פסולים לעדות דהוי חלול השם והוי כרשע דחמס: חיותא הוא. ולא מיפסיל דוחי בהם כתיב. (נ״י דף ה. מדפי האלפס)

נראה שסברת הנ״י בעצם האיסור כרוכה באיסור ע״ז,[23] ואיסור קבלת הממון משמש כגדר על מנת ליצור ריחוק של ישראל מעובדי ע״ז,[24] מפני שקרבה כזאת עלולה ליצור היגררות של הישראל אחר הגוי לע״ז, וזהו חילול השם שעליו מדבר בהמשך.[25] אלא שמשום שהאיסור איננו איסור ע״ז ממש אלא הרחקה ממנה בלבד, ואע״ג שקיימת כאן בעיה כלשהי של חילול השם, כאשר אינו יכול ליטול אלא מהם ואלא בפרהסיה מותר ליטול מהם צדקה, מפני שאיסור זה אינו דוחה פיקוח נפש, והרי הישראל הזה הגיע למצב שאפילו פת לחם אין לו, עד כדי כך שכבר אינו יכול שלא לעבור על אותו איסור. ניתן אולי לשייך לסברת הנ״י, את טעמו של רבנו יהונתן שהובא לעיל,[26] ובכך הסיבה לאיסור ע״פ סברה זו תהיה בהירה הרבה יותר, שהרי נאמר שחילול השם נובע מעצם

דווקא כאשר מתכוון הגוי לתת לעניי ישראל דוקא ולא לכל הפושט ידו וישראל בכלל, משום שאז אין בו זכות גדולה של מצוות צדקה לישראל אלא רחמן מטבעו, כן מביא הגרי״ש אלישיב בתשובתו בירחון 'פוריה' חלק פ״ו שחלק זה נשמט מהט״ז בדפוסים בימינו).

22 ניתן לדייק בלשונו שאינו סובר ממש כרש״י דהוי חילול השם אלא 'כחילול השם', אולי מפני שסובר שנטילת הצדקה לא מהווה חילול השם באופן עקרוני ומהותי, אלא השלכותיה שהן אי שבירת הגויים גורמות לחילול השם (בדומה לטענת ה'זרע אמת' שיובא לקמן לגבי חילול האומה הישראלית).

23 ודאי דלא ס״ל דהבעיה קיימת בממון השייך לע״ז, מפני שא״כ לא היה לגמ' מקום לחלק בין קבלה בפרהסיה לקבלה בצנעה מפני שמ״מ משתמש בתקרובת ע״ז והיא היא האיסור.

24 כן ניתן לדייק מלשונו שכתב דווקא 'עובדי ע״ז' ולא סתם 'גויים' או 'נכרים' כשאר הראשונים. אמנם אף אם אין הדבר כן, וסברתו דומה בכך לשאר הראשונים שאין לחלק בין עובדי ע״ז לשאינם, בכ״ז נמשיך בפיתוח הסוגיה בכיוון זה, מפני שבהתייחסויות אקטואליות לסוגיה זאת בהקשר תרומות ה'קרן לידידות' למוסדות ציבור עלה הטיעון הנ״ל בתשובות של חלק מגדולי מורי ההוראה מאורי עינינו. אמנם ניתן לומר שזו סברת הנ״י אגב גירסתו בגמ' שהלא קיימים דפוסים בין בש״ס בין ברמב״ם ובין בש״ע שבהם כל הלכה זו נאמרה אך ורק לגבי עובדי ע״ז.

25 לפ״ז אין זה חילול השם ממש ברובד החמור של איסורי הדאורייתא ביחס למעשה, אלא ברובד דרבנן קל הרבה יותר.

26 בסברתו הראשונה, שהקיש בין סוגיין לסוגיה בבבא בתרא דף י:

נתינת זכות לעובדי ע״ז בעוד הישראל מצווה לבערו מן העולם, ולכן כל עיכוב של ביעור אותם עובדי ע״ז מן העולם ושבירתם הוי חילול השם ומשו״ה אסור.[27] אמנם ניתן לראות את הסברה השניה שהבאנו בדעת רבנו יהונתן והיא שנוצרת תלות ושליטה של הגוי בישראל, ובכך יכול להידרדר מצבו של הישראל לכדי ע״ז ממש כאשר אותו הגוי שנטל ממנו צדקה עובד ע״ז וימשכהו לכך, וזהו חילול השם שעליו מדבר הנ״י. בכיוון זה של הנ״י הלכו חלק מן האחרונים[28] וחילקו בין עובדי ע״ז לשאינם, בעיקר לגבי היתר נטילת צדקה מן הנוצרים[29] שלגביהם חלקו בעלי התוס׳[30] בשאלת הגדרתם כעובדי ע״ז בגלל היותם עובדים ע״ז ב׳שיתוף׳,[31] מפני שסוברים התוס׳ שלא הוזהרו בני נח על עבודה בשיתוף[32] אע״פ שבע״ז נאסרו.

27 אמנם ע״פ הדיוק בדברי רבנו יהונתן שהבאנו לעיל שאינו סובר שקיים חילול ממש אלא **כ**חילול, קשה יהיה לומר שהסברה היא אכן אותה סברה בעוד שהנ״י סובר שמעצם הקשר לע״ז קיים חילול ממש.

28 כדוגמת הרב מנשה קליין בעל ה׳משנה הלכות׳ (חט״ז סי׳ ע, ששם אמנם מחלק בין ב״נ לעכו״ם, אלא שמשום שכבר סר מרשעו וקיבל על עצמו שבע מצוות בני נח אף שלא בפני שלשה חברים בזמן שהיובל נוהג כדאיתא בפ״ח מהל׳ מלכים ה״י קרי ליה בן נח, וודאי שאינו בן נח ממש אלא שאינו עובד ע״ז), וכן הרב ישמעאל הכהן ממדונה בשו״ת ׳זרע אמת׳ (יו״ד סי׳ קיב ד״ה זאת) מעלה סברה דמשום שאין הנוצרים עובדי ע״ז (ע״פ התוס׳ בסנהדרין דף סג: ד״ה אסור) אין איסור ׳ביבש קצירה תשברנה׳, אך נראה דס״ל דאינו חל עליהם משום שעיקר הבעיה לחיות תחת שלטון נכרי הוא משום שידרדרו וימשכו לע״ז בין במחשבותיהם ובין במנהגיהם ובמעשיהם ובכך לא קיים איסור ׳ביבש קצירה תשברנה׳. וכן הרב אליעזר נחום רבינוביץ׳ ראש ישיבת ׳ברכת משה׳ במעלה אדומים בפסק שהוציא יחד עם הרב דוד סתיו רב היישוב שהם לגבי קייטנות שהן במימון חלקי של ה׳קרן לידידות׳ (תנועה לחיזוק הקשר בין יהודים לנוצרים אוהבי ישראל), טענו (ע״פ התוס׳) שהנוצרים אינם עובדי ע״ז משום שאין איסור ע״ז בעבודה בשיתוף לגויים, וכן נראית סברה כזו בתשובה בשו״ת ׳שמע אברהם׳ (סי׳ נא ד״ה אלא שסובר שחילול השם מתבצע רק משום שעוזב את דרכי השם ובוחר על פניו בדרכי האלילים ע״י היקש בין משפט לצדקה ולפ״ז האיסור יקויים רק בעובדי ע״ז ולא בכלל אומות העולם, ומביא כן אף מדברי הרב בעל ׳שעשוע התלמידים׳, יע״ש) לר׳ חיים פלאג׳י, מאחרוני ספרד.

29 אמנם צריך הדבר להיות לנגד עינינו שרוב אותם פוסקים היו תחת שלטון נוצרי נוקשה שפעמים אף הכריח אותם לעבור על מצוות ה׳, ופעמים שהצנזורה הנוצרית עברה על דבריו של אותו פוסק ע״מ לתת לו את ׳אישורה׳, ובהתאם לכך התוצאה. לכן, צריך לעיין טוב בזמנו של אותו הפוסק ולבדוק את רמת הנוקשות הנוצרית על קהילתו וע״י כך לדון בהיתרו בנטילת ממון מן הנוצרים, וכן בדוחק במצב הסוציו-אקונומי של החברה דאז.

30 סנהדרין דף ס״ג: ד״ה אסור.

31 עבודה בשיתוף: אמונה בא-להי ישראל לצד אמונה בכוחות נוספים נמוכים יותר, כדוג׳ הנוצרים שעובדים לא-להינו אך יחד עם זו מאמינים הם בשילוש הקדוש, א-להי ישראל, הבן ורוח הקודש (אמנם ניתן לחלק אולי בין סוגי כתות שונות בנצרות עצמה כמו שעשה רס״ג בזמנו באמונות ודעות ח״ב פרקים ד–ה, בטענה שישנן כתות שאכן הינן ע״ז ב׳שיתוף׳, אך ישנן כתות שסותרות לחלוטין את האמונה באלהי ישראל ולכן הם בגדר עובדי ע״ז לחלוטין. להרחבה יעויין במאמרו של הרב יונתן זקס ׳א-להי אברהם איננו א-ל שבטי׳, בקובץ ׳וזאת ליהודה׳).

32 **אמנם חובה עלינו לציין שהתוס׳ שם לא הסתפקו האם להחיל שם עובדי ע״ז לנוצרים**, אלא דנו אך ורק ביכולת השבעתם בשאלה האם הם אינם ישבעו בשם אלוהות אחרת שיש בידם או שהם אינם מאמינים באלוהותם של אליליהם ולכן לא יחשבו עליהם בשעת שבועה, ומתוקף כך ניתן לקבל מהם שבועה.

הסוגיה בהשותפין

כפי שהובא לעיל, בסברתו[33] של רבנו יהונתן נמצא מקור נוסף שבו עוסק הש״ס בסוגית קבלת צדקה מגויים והיא הסוגיה בהשותפין. מקור האיסור לדעת הסוגיה שם עולה מדברי רב אמי והוא הפסוק מישעיה:

> ביבש קצירה תשברנה נשים באות מאירות אותה כי לא עם בינות הוא על כן לא ירחמנו עשהו ויצרו לא יחננו.[34] (ישעיה כז, יא)

כאמור, רש״י[35] סובר שהאיסור נובע מתפיסה הנמנעת מנתינת זכויות לגויים כדי שישברו כקנה, ורבנו יהונתן מפתח את הטענה הזו להבנה שממצב זה נובע חילול השם.

נראה אמנם שהרמב״ם אינו רואה את האיסור עצמו ואת סיבתו כדעת רש״י ורבנו יהונתן, אלא רואה את הסוגיה כולה בצורה שונה:

> אסור לישראל ליטול צדקה מן הגויים בפרהסיה ואם אינו יכול לחיות בצדקה של ישראל ואינו יכול ליטלה מן הגויים בצנעה הרי זה מותר ומלך או שר מן הגויים ששלח ממון לישראל לצדקה אין מחזירין אותו לו משום שלום מלכות אלא נוטלין ממנו ויינתן לעניי גויים בסתר כדי שלא ישמע המלך. (הל׳ מתנ״ע פ״ח ה״ט)

ברור שהרמב״ם בהלכה זו מתייחס לסוגיה בהשותפין, שהרי מביא את טענת רבא בסוגיה שם שנטילת הצדקה מאיפרא הורמיז מותרת משום ׳שלום מלכות׳, וזוהי הנקודה המיוחדת שמדגיש הרמב״ם באיסור החזרת הממון לצדקה ממלך או שר[36]. נראה שהרמב״ם מרכיב באיסור זה אף את סוגיין, שהרי מחלק בין מי שנוטל בפרהסיה לבין זה שנוטל בצנעה. אולם, הנקודה המעניינת יותר היא הטעם שמביא הרמב״ם לאיסור הנטילה מסתם גוי. נראה שהרמב״ם איננו מבין את איסור ׳ביבש קצירה תשברנה׳ כשאר הראשונים, שהלא אם אכן האיסור היה ע״מ שלא ליתן זכויות לגויים, לא היה מקום לחלק בין קבלת הצדקה בפרהסיה לקבלת הצדקה בצנעה, שהרי מפשט דברי הרמב״ם נראה שלא קיים איסור כלל בנטילת צדקה בצנעה, אלא אך ורק

33 הראשונה.

34 מחד ניתן לומר שאיסור זה חמור עד כדי כך שהיה שנוי במחלוקת אמוראים אם ׳שלום מלכות׳ גובר עליו או שהוא איסור חזק הנמצא מעל רבדים אלו מסיבות שונות, אמנם מאידך ניתן לטעון שאם איסור זה לא קיים כלל בצנעה כפי שעולה מפשט הסוגיה בסנהדרין אזי ודאי שאין זה איסור חזק ותקיף כמו שהוא מוצג בסוגיה בבבא בתרא (ערוך השולחן ביו״ד סי׳ רנד ס״ל דאינו איסור כלל אלא אסמכתא בעלמא, וטענה זו ק״ק שהלא אף לדעת רבא פס׳ זה מהווה את האיסור, וצ״ע), הגר״ע יוסף בשו״ת ״יביע אומר׳ ח״ז סי׳ כב דן שם בהע׳ לגבי תקיפות וחוזק איסור זה, יע״ש.

35 בב״ב, וכן דעת רב הראשונים על אתר ורבנו יהונתן בסוגיין.

36 ונראה לומר שאף אם המלך או השר מקפידים ומשגיחים על הממון כדי שיגיע לידי העניים הישראלים שלשמם נתן, אף זה יהיה מותר לקבלו שהרי הוא עדין בתורת ׳שלום מלכות׳.

בפרהסיה. הרמב״ם מדגיש שההיתר בנטילה מגוי בפרהסיה הוא רק במצב שהישראל צריך לממון ע״מ ׳לחיות׳, מושג דומה המוכר לנו מהיבט שונה של הלכה זו הוא המושג ׳להחיות׳ המובא במס׳ מקומות ברמב״ם ביחס להגדרת הקשר בין ישראל לגויים ובין ישראל לגר תושב[37], בענין זה נרחיב יותר בהמשך. בשלב זה רק נאמר שההבנה העולה מהשוואת מושגים אלו היא שמאותו אדם שמצווים אנו להחיותו, מותר אף לחיות ממנו ללא חשש, סייג והגבלה כלשהם. לעומת זאת, נראה לומר מהלכה זו שמשום שלא ידוע לנו על ציווי להחיות את הגוי[38], אסור לנו לחיות ממנו אא״כ המצב הממוני גרוע עד כדי כך שלא קיימת אפשרות אחרת, ולא נמנע את הישראל מ׳חיותיה׳ כלשון הגמ׳ רק משום איסור דרבנן זה. לפ״ז נראה שהבנת הרמב״ם את טעם האיסור הוא יצירת שותפות תלותית בין האוכלוסיה הישראלית לאוכלוסיה הנכרית[39]. טענה זו נראה לאשש לאור התוספתא בגטין:[40]

> עיר שיש בה ישראל וגוים הפרנסין גובין מישראל ומגוים מפני דרכי שלום מפרנסין עניי גוים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום. (תוספתא גיטין פ״ג הי״ג)

ודאי שאין העניים הישראלים והגויים אוכלים מאותו התמחוי וניזונים מאותם הכספים, אלא שהגבאים מפרידים את הצדקה הניתנת מן הגויים לבין צדקה הניתנת מישראל כפי שממהר לבאר שם ה׳מנחת יצחק׳,[41] וכן מבאר רש״י:[42]

> דר׳ אמי דלעניי עובדי כוכבים חלקן רבא והנך דאמרן לעיל דשדרה נמי איפרא הורמיז למצוה רבה משום שלום מלכות נמי קבלינהו ולא אפשר ליה לחלקן לעניי עובדי כוכבים דאסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעתו של עובד כוכבים אבל במעות המתחלקות לעניים אין גניבת דעת דאינהו נמי ידעי שישראל רגילים לפרנס עניי עובדי כוכבים כדאמרי׳ במס׳ גיטין מפרנסין עניי עובדי כוכבים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום. (רש״י בבבא בתרא יא. ד״ה דלא סיימוה קמיה)

עולה מכאן שישנו ניסיון לצמצם את האוכלוסייה הנפגשת עם הקהילות השונות בעיר, כך שהגבאים[43] יהיו הישראלים היחידים המתקשרים מפני הצורך עם קהילת הגויים,[44]

37 בהל׳ ע״ז פ״י ה״ד וכן בהל׳ זכיה ומתנה פ״ג הי״א, לגבי איסור נתינת מתנת חנם לגוי, דין שיובא בהמשך. וכן בהל׳ מלכים פ״י ה״י לגבי היתר נטילת צדקה מגר תושב, יובא בהמשך גם כן. וכן בהל׳ ע״ז פ״י ה״ב לגבי ריפוי גר תושב והלכה נגררת לכך ביילוד בת גר תושב בהל׳ שבת פ״ב הי״ב.

38 נדון בהמשך אם חוסר ציווי זה משמעו ציווי שלא להחיותו או שהגוי נמצא במצב ביניים ולא קיים לגביו שום ציווי.

39 טענה זו תבואר בהמשך ביתר פירוט בהגדרת טעם הפסול והביזיון לדעת הרמב״ם.

40 בתוספתא נראה שהבנה זו עולה ביתר בירור, וכן עולה ע״פ הראשונים מהסוגיה בגיטין דף סא.

41 וכן לשונו: ׳כדי לחלק מעותן של העו״כ לעו״כ ומנדבות ישראל לישראל׳.

42 וכן עולה מדברי התוס׳ בדף ח. ד״ה יתיב רב יוסף, ועוד ראשונים בסוגיות אלו, יע״ש.

43 מלבד ביקור חולי גויים שדרך העולם שכל העם מבקר את החולה ולא רק הגבאים.

ולכן ניתנה להם הרשות בין היתר לקבל צדקה מן הגויים,[45] אך מצד שני הם אלו שאחראים לשמור על הנתק בין הקהילות השונות בעיר, בכך שצריכים לדאוג להפרדת הממון.

שיטת הרמב"ם

נראה שהרמב"ם לא קיבל את שיטות הראשונים המוזכרות לעיל,[46] ולכן כיוון את הסוגיה לנתיב מחודש לחלוטין, שאין ברור בו האם הוא הולך לכיוון חדש של פסולים אשר לא הוזכר קודם לכן, או שמא זהו סוג פסול 'רשע'. וכך כתב הרמב"ם בהל' עדות:

44 בין בצדקה ובין בקבורת מתים מפני דרכי שלום, כפי שמובא בסוגיה בהניזקין.

45 ולכן רבא ורב יוסף הם אלו שקיבלו את הממון מאיפרא הורמיז בשתי הסוגיות, ורבא שלא התעסק בממון של 'מצוה רבה' חילק אותו לעניי גויים כפי שאמר רש"י.

46 נדמה שהקושי של הרמב"ם עם שיטתו של רש"י הוא שלדעת הרמב"ם עיקר הפסול והבעייתיות בעצם קיומו של הביזיון, וכן ס"ל הרמב"ם מפשט הגמ', בניגוד לרש"י הסובר שעיקר הבעיה היא בעיה טכנית של חילול השם שנוצר. ועוד ודאי שאין הרמב"ם סובר כרש"י, משום שרש"י מתעלם לחלוטין מטענת הגמרא שאותו אדם 'קא מבזי נפשיה' המוצגת בטרמינולוגיה של הסוגיה כמרכז מהותי בדבריו של רב נחמן, בעוד שאצל הרמב"ם זו עיקר הטענה ועיקר הסיבה לפסול, ולכן דומה שהרמב"ם פוסל לחלוטין את טענתו של רש"י (בהבנה "טהורה" של השיטה ולא כהבנת הפרישה בדעת רש"י, וכן מעיר בעל ה'שמע אברהם' בסי' נא בד"ה אולם הרמב"ם, שטוען להבדל מוחלט בין דעת הרמב"ם לדעת רש"י, וכן הרב בעל ה'זרע אמת' בסי' קיב בתחילת תשובתו, יע"ש). אלא שנדמה שאף אם נעמוד בסברת הפרישה והט"ז, שלכאורה מושכים וממזגים את שיטת רש"י והרמב"ם, ומזהים אותן כדעה אחת כפי שהצגנו לעיל. אלא שנדמה לומר שטענה זו תהיה קשה לדעת הרמב"ם, שהרי לדעת רש"י האיסור קיים מתוקף דאורייתא, מפני שישנו איסור של תורה בחילול השם, והרי לדעת הרמב"ם רב נחמן ודאי שאינו עוסק באיסור תורה שבעקבותיו מגיע הפסול, מפני שאם אכן העבירה שהיה אותו 'אוכל דבר אחר' עובר היתה בעלת דרגת חומרה של דאורייתא, אזי הרמב"ם לא היה מונה אותה בפי"א, אלא ביחד עם אותם אלו הנמנים כאחד מסוגי הפסולים העיקריים בעבירות בפ"י (או כפסול שבעייתו היא 'ארבעין בכתפיה' ומשום חיוב המלקות פסלנו אותו לעדות כפסול 'רשע', או כפסול 'רשע דחמס'), ובכ"ז הרמב"ם אינו רואה אותו לא מאותם פסולים 'רשעים' ואפילו לא מאותם אלו העומדים ב'חזקת רשעות', אלא כפסול בדרגה שונה לחלוטין (כפי שמפרט ברבדי ודרגות הפסילות בתחילת פ"ט מהל' עדות). אמנם עדיין קשה לדעת רש"י עצמו, שהלא אין פסול זה מתקשר בפשטות לאחד מסוגי הפסולים, מחד אינו מתקשר לפסול 'רשע' מפני שאינו לוקה (אמנם ניתן להסביר שלוקה אף הוא משום 'לא טובה השמועה', אך לא נראה שרש"י הולך בכיוון זה), ומאידך אינו מתקשר לפסול 'רשע דחמס' מפני שאינו מבצע מעשי גזלה, לכן דחק רש"י והסביר שאין רצוננו בגברא זה בעדות משום שקיימת בו חמדת ממון, אך אין חמדת ממון זו מספיקה ע"מ לפסלו מעדות, ולכן היא 'הולבשה' על חילול השם ע"מ לייצר כאן עבירה מספיק 'קריטית' כדי לפסול את האדם ולהוציאו מהאנשים הנאמנים לעדות (מעין מה שניסינו להציג לעיל (הע' 50) בסברה שיש את סיבת הפסול, ויש את חומרת העבירה ושתיהן יחד מגדירות פסול עדות). מעבר לכך, נדמה שקשה על רש"י המציג פסול זה כפסול דאורייתא, בעוד שאת הפסול האחר שמציג רב נחמן, רש"י 'מקטלג' כפסול דרבנן ('החשוד על העריות' שמלקותיו אינן חיוב תורה אלא 'מלקין על לא טובה השמועה'), כאשר במהלך הגמרא שאר הפסולים שהובאו ב'גלים' (בברייתות בדף הקודם), הינם פסולי עדות מדרבנן, ולכאורה הגדרת פסול זה כפסול דאורייתא נראית כלא קשורה למהלך השוטף של הסוגיה (בדומה לבעיה שהרמב"ם פתר ע"י הפרדתם לפרקים שונים כפי שהבאנו

> וכן הבזויין פסולין לעדות מדבריהם והם האנשים שהולכין ואוכלין בשוק לפני כל העם וכגון אלו שהולכין ערומים בשוק בעת שהן עוסקין במלאכה מנוולת וכיוצא באלו שאינן מקפידין על הבושת שכל אלו חשובין ככלב ואינן מקפידין על עדות שקר ומכלל אלו האוכלין צדקה של גויים בפרהסיה אף על פי שאפשר להן שייזונו מהן בצנעה מבזים עצמן לכך ואינן חוששין כל אלו פסולין מדבריהם. (הל׳ עדות פי״א ה״ה)

נראה שמילת המפתח בהלכה זו[47] היא ׳אוכלין׳, שמזכירה את הגדרתו של הרמב״ם את פסול משחקי הקוביא:[48]

> וכן המשחק בקוביה והוא שלא תהיה לו אומנות אלא היא הואיל ואינו עוסק ביישוב העולם הרי זה בחזקת שאוכל מן הקוביה שהוא אבק גזל. (הל׳ עדות פ״י ה״ד)

הרמב״ם מבין שפסול המשחק בקוביה לא חל אוטומטית על כל אדם שהתבטל מעט מיישובו של עולם ושיחק בקוביא פעם אחת,[49] אלא אדם שעיקר פרנסתו הקבועה נובעת

לעיל), לכן נדמה שקשה לרמב״ם במעט סברת רש״י. מאידך דומה שגם סברת הנ״י אינה מסתדרת לרמב״ם, שהרי אם נאמר שהעיקרון בחילוק בין עובד ע״ז לשאינו הוא ע״מ ליצור גדר בין ישראל לבין ע״ז ע״מ שלא ימשכו אחר הע״ז (כפי שהובא לעיל), הרי שסברה זו אינה תואמת את מהלך סוגייתנו, שהלא בסוגיין הנוטל צדקה מהגוי בפרהסיה פסול לעדות ולעומתו המקבל בצנעה כשר לעדות, משמע שהמקבל בצנעה עדיף על המקבל בפרהסיה (בין אם הוא מותר לחלוטין ובין אם הוא אסור אך לא באיסור תקיף כאיסור בנטילה בפרהסיה), אלא שלפי החשש של הנ״י להימשכות אחר ע״ז, הקשר עם הגוי הוא כשלעצמו בעייתי. ועוד, שאם כך היה הדבר כסברתו של הנ״י, אזי רמת החומרה וההבדל בין זה הנוטל בצנעה לזה הנוטל בפרהסיה, צריך היה להיות הפוך, שהרי כאשר העני מקבל צדקה מן הגוי בצנעה, ישנם יותר סיכויים שימשך אחריו ואחרי דרכיו מפני שנפגש איתו ביחידות, ולכן מערכת היחסים הנרקמת ביניהם חזקה ואינטימית יותר מזו של הגוי העובד ע״ז הנותן צדקה בפרהסיה, ויש סיכוי סביר יותר להשפעה דתית רעה והסתה של הישראל לע״ז ע״י הגוי, מה שא״כ בקבלת הצדקה בפרהסיה, שבה פחותים הסיכויים שהגוי ישפיע על הישראל. לפי תפיסה זו של הנ״י שניתחנו אמור היה האיסור להיות הפוך לחלוטין, כך שבעוד שהמקבל בפרהסיה יהיה כשר, המקבל בצנעה ייפסל, אך הדבר כן, ונדמה שלכן קשה סברת הנ״י לרמב״ם ולא הלך בעקבותיה.

47 נוטלי הצדקה מן הגויים, לא האוכלים בשוק וההולכים ערומים בשוק.

48 הדמיון הרב שנדמה שמקשר שתי הלכות אלו נתון לדיון, שהרי צורת האכילה מן הגויים שונה במעט מצורת האכילה בה מגדיר הרמב״ם את אותו אדם האוכל מן הקוביא. הבדל זה נטוע בהצגה הלשונית של שני הפסולים הללו, כך שבעוד שפסול האדם המהמר מוצג כ׳אכילה **מ**הקוביה׳ פסול נוטל הצדקה מן הגויים מוצג כאוכל ׳צדקה **של**גויים׳. נראה שניתן ליישב את הקושי בהבנה שבעוד מההימורים האדם מקבל את כספו ממקור אחד והוא הקוביה, הנוטל צדקה מן הגויים לא בהכרח סומך על גוי אחד אלא על צדקה ממספר גויים אופציונליים שמהם נוהג הוא לקבץ נדבות, ולכן לא בהכרח ניתן להגדיר מקור אחיד לצדקה זו ולפיכך כתב בהלכה זו ׳שלגויים׳. יכול להיות שתפיסה זו עיצבה את סברתו של ר׳ שלמה קלוגר, ולכן העלה חילוק בין נטילת הצדקה מגוי או מכמה גויים לבין נטילת הצדקה מן התמחוי של הגויים. בעז״ה נעסוק בנק׳ זו בהע׳ 81, ואכמ״ל.

49 שאף בה לכאורה מפשט לשון הרמב״ם לא קיימת בעיה, אף לא מדבריהם.

מהימורים אלו, ועל ממון זה מסתמכים הוא ובני ביתו, ומשום כך נחשב אדם זה לפסול ׳רשע דחמס׳ שהלא תאוות הממון שלו נובעת מהצורך הקיומי מהימורים כגון אלו שהם בגדר ׳אבק גזל׳[50] במקרה זה. נדמה שניתן להשליך את הבנת הלשון שם ללשון בהלכה שלנו[51] ולומר שאותם אנשים המקבלים צדקה מן הגויים הם אינם אותם אנשים שקיבלו צדקה באופן חד פעמי, ואפילו לא באופן רב פעמי כאשר יש להם פרנסה המספקת להם ולבני ביתם באופן מינימלי – ׳כדי חיותיה׳,[52] אלא אותם אנשים המחזרים אחר הצדקה[53] של הגויים ע״מ להביא פת לחם וצרכים בסיסיים לביתם כדי להתקיים,[54] הם האנשים

50 אך לא קיים חשש זה במשחק אחד משום שמשחק אחד שאינו קבוע הוא לשם הנאת המשחק ולא הצורך בממון, ולכן לא קיים חשש לגזל בדבר שמטרתו היא הנאה ללא קשר לרווח, אך כאשר זוהי פרנסתו של אותו אדם החשש לגזל אכן קיים משום שאין עיקר מטרתו הנאה מאותו המשחק (כן נראה אולי להבין גם את האיסור בהל׳ גזלה ואבדה פ״ו ה״י, ואכמ״ל).

51 הרב רצון ערוסי והרב חננאל סרי ע״פ שיטת הגר״י קאפח (הל׳ עדות פי״א הערה ה יע״ש) אינם מסכימים להבנה זו וסוברים שאין להקיש בין מילת ׳אוכלין׳ בהלכה שלנו למילת ׳שאוכל׳ בפ״י מהל׳ עדות ה״ד בצורה מוחלטת, משום שמהלך ההלכה שלנו עוסק בקביעות באחיזה במעשה הביזיון, ולא בהגדרת הצורך בביזיון זה. לטענתם, המילה ׳אוכל׳ דומה יותר לאותם שהולכים ואוכלים בשוק, שאין הכוונה שם לצורך האכילה בשוק, אלא להיותה קבועה ולא חד פעמית, או אכילה בשוק מתוך אונס או מתוך צורך גדול אחר. נראה אמנם במחכ״ת שניתן להציע שיטה אחרת, ולהקיש את הלשון בין שתי ההלכות, מפני שהמילה המגדירה קביעות במעשה איננה ׳אכילה׳, אלא ׳הליכה׳, ולכן נלע״ד שהכוונה במילה ׳אכילה׳ היא לפרנסתו העיקרית, שממנה מגיעים הצרכים הבסיסיים לקיום ביתו כמ״ש. סמך לסברה זו נראה להעלו ממילה אחרת בה משתמש הרמב״ם באופן בהלכות אלו, והיא ׳להחיות׳, וכן במילה ׳לחיות׳, מפני שזוהי הפרנסה שממנה באים חייו, ולולא היא לא היה יכול לחיות, וכן עולה בפשטות מלשון הגמ׳ שהצדקה הזאת הותרה ללא פסול עדות אך ורק משום ׳דחיותיה הוא׳. כמו כן הבנה זו עולה מהסוגיה בקידושין העוסק בחיוב אדם ללמד את בנו אומנות, ומהילפותא שמביא לכך חזקיה: ׳ללמדו אומנות מנלן אמר חזקיה דאמר קרא ראה חיים עם אשה אשר אהבת אם אשה ממש היא כשם שחייב להשיאו אשה כך חייב ללמדו אומנות אם תורה היא כשם שחייב ללמדו תורה כך חייב ללמדו אומנות׳ (קידושין ל:). המונח ׳חיים׳ בדבריו של חזקיה מייצג צורך חיוני לקיום הקשר ׳עם אשה אשר אהבת׳, כפי שמכלה רש״י שם (בד״ה ׳ראה חיים׳): ׳ראה חיים – אומנות שתחיה בו עם אשה מקיש אומנות לאשה׳. בעז״ה נרחיב בהבנות אלו לקמן כאשר נעסוק בטעם הפסול.

52 כלשון הגמ׳, ונ״ל דהא דשרינן אפילו בפרהסיה אם אינו יכול בצנעה משום דהוא חיותיה, היא הנותנת לכך שחיותיה בלבד היא שאסורה, אבל אם אינה חיותיה אלא תוספת כלשהי מעבר למינימום הנצרך אינו אסור שהרי יש לו לחיות מממון אחר **והגוי אינו עמוד התמיכה הכלכלי הבלעדי** שעליו נשען (טענה זו תבואר בהמשך).

53 ניתן לומר אף שלכן ננקטת מלכתחילה לשון ׳צדקה׳ ולא לשון נדבה או תרומה וכד׳, מפני שמן הצדקה נובע מקור חיותו של האדם העני, ולא מותרות וכד׳, וכן כתב להדיא היד רמ״ה בב״ב דף י׳. סי׳ קלב.

54 בכך נענית שאלתו של מו״ר הרב אהרון ליכטנשטיין המובאת בשיעוריו לזה בורר (בסיכומו של שמעוני גרטי), שנשאר בצ״ע לגבי כמות הפעמים שאותו אדם נוטל צדקה מן הגוי בכדי להגיע לרמה אנושית נמוכה ולהיפסל משום ביזיון עפ״י סברת הגרי״ד סולובייצ׳יק (מובאת בין היתר באיש האמונה הבודד הע׳ 4 לגבי הבנת הביזיון).

שהעמוד הכלכלי התומך שלהם הוא הגוי,[55] וכלפיהם מופנית האצבע המאשימה של 'אכילת דבר אחר'.

טעם הפסול לדעת הרמב"ם

עד כה הגדרנו לדעת הרמב"ם את המצב שבו ייפסלו אותם נוטלי צדקה. הקושיא העולה על דברי הרמב"ם גדולה מן השאלה הראשית בהבנת יצירת פסול העדות, שהרי הרמב"ם הבין שטעם הביזיון הוא זה שיוצר פסול עדות הן באנשים המבוזים[56] והן ביחס לאותו אדם שעשה איסור מסוים בנטילת צדקה מן הגויים בפרהסיה, בעוד שלכאורה הבנות סיבות הפסול שלהם נראות שונות לחלוטין.[57] נקודה זו יש לחדד מפרק האשה נקנית, הפוסלת לעדות את האוכל בשוק:

55 ולכן ירדפו אחריו ויגיעו לידי הביזיון שממנו אנחנו רוצים להימנע, כדרך רדיפת המשחק בקוביא אחר ההימורים.

56 אולי ניתן להציע את הבנת פסול זה לדעת הרמב"ם מן המשנה במגילה פ"ד מ"ה–ו' (מהדורת קאפח), כאשר דין המשנה הוא שהאדם הפוחח אינו כשר להוציא את הרבים ידי חובה בקריאת התורה ובעבירה לפני התיבה וכן בנשיאת כפים. הרמב"ם מתאר את יכולת האדם להוציא את הציבור ידי חובה בפיהמ"ש על משנה ה', וכותב כך: 'משום כבוד ציבור יהא אותו אדם עושה כל התפקידים החשובים הללו וראוי להם'. לכן נראה לומר שהפוחח אינו אדם שניתן לומר עליו שמכבד את הציבור, מפני דרך התנהלותו בציבור ללא בושה כלשהי, עד כדי כך שלא קיימת לדעתו שום בעיה לעבור לפני התיבה במצב שכזה, ולכן אינו יכול לכהן באותם תפקידים ציבוריים. כמו כן ניתן לראות את העדות כתפקיד ציבורי, ואת העדים כשליחי הציבור בעדותם (וכן עולה מדין 'יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו ויד כל העם באחרונה ובערת הרע מקרבך', ואכמ"ל), ולכן עד שאינו מתנהל בצורה המתאימה לאדם ממוצע מן החברה נפסל לעדות).

57 לשיטת הרב רצון ערוסי לא קיימת כאן שום בעיה, מפני שסברתו דומה לסברה השניה בדעת רבנו יהונתן, אלא שמחדד אותה במעט וסובר שחילול השם שנוצר בעקבות נטילת הצדקה מן הגוי בכך שהגוי אומר שאין ישראל מפרנסים את אחיהם וזורקים אותם לרחוב מתקיים 'חילול השם דרבנן' (ניתן אולי להשוות טענה זו לדעת בעל ה'זרע אמת' שם שטוען שלא חילול השם מתקיים בכך אלא חילול האומה הישראלית). אכן לדעתו בעיה זו אינה עולה מפני שבביזוי זה קיים איסור של 'חילול השם דרבנן', טענה שניתן להעלות אף כלפי ישראל שהולך ואוכל בשוק או מהלך ערום, שיכולים לומר עליו שסתם ישראל בכלל הכשרים והם לומדי התורה וכשיראו מעשיו יקויים בו מאמרו של יחזקאל הנביא: 'ויבוא אל הגוים אשר באו שם ויחללו את שם קדשי באמר להם עם ה' אלה ומארצו יצאו', ובעקבותיו הבנתו של אביי ביומא (פו.) את איסור חילול השם: 'אוי לו לפלוני שלמד תורה, אוי לו לאביו שלמדו תורה, אוי לו לרבו שלמדו תורה, פלוני שלמד תורה ראו כמה מקולקלין מעשיו וכמה מכוערין דרכיו ועליו הכתוב אומר באמר להם עם ה' אלה ומארצו יצאו'. לפי טענה זו צריך לומר שהביזיון וכן האיסור קיים בעצם הקבלה של הממון מאת הגוי בידיו או לעיניו, אך לא יתקיים איסור, ביזיון ופסול עדות כאשר הממון עובר בסתר אע"ג שהישראל יודע שהוא מגוי, כדוג' הוראת קבע שניתנת ישירות לחשבון הבנק של הישראל. ועוד ניתן להעלות לדעתו שמותר יהיה ליטול צדקה מגוי כאשר הגוי במהותו דומה לגר תושב, ולכן לא מתקיים כל חשש לביזיון ולחילול שם שמים על ידו. הבנות אלו קשות במעט מפני שלפ"ז האיסור תלוי בביזיון, מפני שהבזיון יוצר חילול השם, אך טענה זו מתעלמת מהעובדה שההיתר לעשות כן בגר תושב נובע מכך שמצווה עלינו להחיותו, אלא יוצאת מנקודת הנחה שמותר ליטול צדקה ולתת מתנת חנם לגוי אלא שישנו מחסום של 'ביזיון', דבר שלא

ת״ר האוכל בשוק הרי זה דומה לכלב ויש אומרים פסול לעדות אמר רב אידי בר אבין הלכה כיש אומרים. (קידושין מ:)

רש״י על אתר מסביר את עיקרון הפסול בהגדרת אדם בעל התנהגות זו ככלב בלשון זו:

דכיון שאינו מן היישוב אין מקפיד על עצמו ואין לו בושת פנים וכן האוכל בשוק הואיל ואין מקפיד על כבודו אינו בוש לזלזל בעצמו וליפסל. (ד״ה ופסול לעדות)

משמע מרש״י[58] שפסול הבזוי נובע מכך שאותו אדם עלול להיגרר לעדות שקר, בגלל שאינו מקפיד על כבודו. דמיון זה לעד שקר, וסימן זה של חוסר אכפתיות מכבוד עצמי של עד, הם אלו שמצביעים לדעת רש״י על אופי הפסול של האדם הבזוי. סברה זו של חוסר אכפתיות מכבוד עצמי, עולה בהמשך הפרק:

אמר רב אשי אמר לי נתן בר מר זוטרא אמרינן להו סהדי שקרי אאוגרייהו זילי דכתיב והושיבו שנים אנשים בני בליעל נגדו ויעידוהו לאמר ברכת אלהים ומלך. (סנהדרין כ״ט:)

ברור שהגדרת האדם הבזוי בסוגיה זו כפסול, נובעת מכך שהאדם אינו מתנהג לפי הנורמות החברתיות הקבועות. תחושה זו גורמת לאדם להרשות לעצמו לאכול בשוק כאחד הרקים, וכשעושה דבר זה נפסל לעדות בגלל שאינו מוגדר כחלק תקין מהחברה, מפני שאותו אדם חש שהנורמות החברתיות אינן מחייבות אותו, ולכן גם נחשוש שיעיד עדות שקר.[59] לעומת זאת מעיון בדין נטילת צדקה מן הגוי, עולה שהביזיון אינו אך ורק גדר של נורמה חברתית, אלא קיים איסור מהותי בנטילת הצדקה מן הגוי.[60]

בבירור עולה מדעת הרמב״ם שהלא אם ההיתר היחיד בגר תושב קיים אך ורק מפני שמצווה עלינו להחיותו אזי נקודת ההנחה היא שקיים איסור ללא קשר לביזיון, אלא איסור עמוק ומהותי יותר. בעיה נוספת עולה בנפק״מ הראשונה שהצגנו, והיא שהבעיה המחילה את האיסור היא עצם הקבלה, והלא ראינו כבר (ב״ב ח.) שרבא בעצמו נטל את הממון, ובכל זאת טענתו של ר׳ אמי עליו לא היתה שהוא עובר על איסורי דרבנן של חילול השם, אלא אסמכתא מפס׳ בישעיה המצביעה על בעיה שאיננה הלכית לפי תפיסתו של רבנו. אם כן, דומה שלא חילול השם מדרבנן הוא הבעייתי בהלכה זו.

58 כן עולה מסברת רוב הראשונים (יעויין בתוס׳ ר״י הזקן בסוגיה שם, וכן ברבנו יהונתן בסוגיה בקידושין טז., וכן בהגהות אשר״י בסוגיין (סי׳ יב) לר׳ ישראל איסרלן), וכן מביא בפשטות הרמב״ם בהלכה שלנו בצורה בהירה ונהירה יותר שאינם מקפידים על עדות שקר.

59 טענה זו תצטרך להניח שהעדת עדות שקר אף היא נחשבת כפגיעה בנורמה החברתית ולא רק איסור, אך אם נאמר שאין אפשרות להבנה שאי העדת עדות שקר היא נורמה חברתית אלא אך ורק ׳גזירת מלך׳ אזי נצטרך לומר שקיים איסור מסוים באותם אנשים שמבזים את עצמם, טענה שננסה לבחון בהמשך.

60 פ״ח ה״ט (הובא לעיל).

נראה שניתן ליישב בעיה זו ע״י הבנת אופיו של האיסור בקבלת צדקה מן הגוי,[61] וכן בהגדרת הביזיון והנורמה החברתית הנוצרת בעקבות איסור זה. כפי שהסברנו לעיל, הרמב״ם לומד את האיסור משתי הסוגיות, הן מהשותפין והן מסוגיין, אלא שלדעת הרמב״ם האיסור אמנם קיים בגוי, אך לא קיים כלל איסור נטילת צדקה מגר תושב,[62] וכן כתב הרמב״ם בהל׳ מלכים:

> בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה ואם הביא עולה מקבלין ממנו נתן צדקה מקבלין ממנו ויראה לי שנותנין אותה לעניי ישראל הואיל והוא ניזון מישראל ומצוה עליהם להחיותו אבל העכו״ם שנתן צדקה מקבלין ממנו ונותנין אותה לעניי עכו״ם. (הל׳ מלכים פ״י ה״י)

מובן שלדעת הרמב״ם קיים בגר תושב יסוד מסוים שאינו קיים בגוי, אותו אנחנו מזהים בחיוב ׳להחיותו׳. יסוד זה מופיע אף בצד השני של המטבע כאשר הישראל הוא הנותן, הרמב״ם עוסק בנתינת מתנת חנם לגוי או לגר תושב ושם כתב הרמב״ם:

> אסור לישראל ליתן לעכו״ם מתנת חנם אבל נותן הוא לגר תושב שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי במכירה ולא במתנה אבל לגר תושב בין במכירה בין בנתינה מפני שאתה מצווה להחיותו שנאמר גר ותושב וחי עמך. (הל׳ זכיה ומתנה פ״ג הי״א)

כאשר לשון זו של ׳חיות׳ ננקטת במעשה זה של תלות כלכלית משני כיווניו, מובן שיסוד זה מלמד על אופיו, תכונותיו ומהותו של הקשר הקיים בין ישראל לגרים התושבים, לעומת הקשר הקיים בין ישראל לגויים. בעוד שלגבי גר תושב מובן שישנו קשר מהותי אדוק עד כדי כך שהרמב״ם מגדיר אותו כ׳ציווי להחיותו׳,[63] ומתוך כך קיים לגר תושב מעמד דומה לישראל בנתינת מתנות וקבלת צדקה, מעמד הגוי אל מול ציווי זה איננו ברור לחלוטין. מחד ניתן לומר שהציווי מקביל, כלומר שכשם שבגר תושב קיים ציווי להחיותו, בגוי קיים ציווי של קשר המוגדר כ׳לא להחיותו׳.[64] נראה שטענה זו עולה

61 וכן אולי האיסור בנתינה כפי שמופיע בפ״ג מהל׳ זכיה ומתנה הי״א.

62 אותו מכנה הרמב״ם ׳בן נח׳.

63 נראה אולי שהוא ע״פ לשון התורה בפרשת בהר ׳גר ותושב וחי עמך׳. ומשום כך רואים אותו כישראל אף לעניין חיות של רפואה, כדוג׳ חיוב ריפוי גר תושב בחנם (הל׳ ע״ז פ״י ה״ב) ומתוך כך אף מילדין בת גר תושב בשבת (הל׳ שבת פ״ב הי״ב, אך לא מחללין עליה את השבת מפני שהוא חיוב הנובע מטעם אחר).

64 ודאי שאין הכוונה להריגתו אם אינו נעשה בן נח, אלא שאנחנו מצווים שלא לתת מתנת חנם לגוי, וכן מצווים שלא להחיותו אם טובע בנהר כדאיתא בפ״י ה״א מהל׳ עבודה זרה, וכן אולי עולה מהסוגיה לגבי נזקי שור של גוי בבבא קמא דף לח. יע״ש.

בקנה אחד עם איסור ׳לא תחנם׳ כמעין הרחבה שלו,[65] ומי שיאמר כך יסבור שלכן הכניס הרמב״ם הלכה זו בהל׳ ע״ז[66] תוך כדי דיבור באיסור ׳לא תחנם׳.[67] מאידך ניתן לומר שבגוי אמנם לא קיים ציווי להחיותו אך במקביל לא קיים ציווי נגדי של לא להחיותו,[68] טענה זו תסתדר עם הבנת הגמרא בע״ז את שיטתו של ר׳ יהודה, המעלה שפשוט אין ציווי חיובי כלפי הגוי:

> ור׳ יהודה כיון דגר אתה מצווה להחיותו וכנעני אי אתה מצווה להחיותו. (עבודה זרה כ.)

דומה שסברה זו עולה להדיא בדברי הרמב״ם, המביא לאיסור נתינת מתנת חנם לגוי מקור לימוד אחר כשיטת ר׳ יהודה[69] – ׳לֹא תֹאכְלוּ כָל נְבֵלָה לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ אוֹ מָכֹר לְנָכְרִי כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ׳.[70] נדמה אם כן שהרמב״ם סובר שאין להגדיר את איסור מתנת חנם כחלק מאיסור ׳לא תחנם׳, אלא איסור עצמאי של ׳או מכר׳. ועם כל זאת, עדיין נצטרך להידרש לשאלה מדוע הביא הרמב״ם איסור זה אף בהל׳ ע״ז, כנספח לדיני ׳לא תחנם׳. ניתן להציע שאיסור זה נובע במהותו מרצון שלא ליצור קשר של חברות קרובה וקהילתיות עם הגויים[71] שאינם תחת הגדרת ׳גר תושב׳, הבנה שאולי ממנה נובע חלק מאיסורים נקודתיים המרכיבים את מכלול הדין של ׳לא תחנם׳. לפי הבנה זו גם מסתדרת סברתו של ר׳ יהודה במחלוקתו

65 זוהי סברת הירושלמי בפ״א ה״ט בע״ז והברייתא בבבלי בע״ז דף כ., וכן העלה ר׳ אלחנן בקובץ שיעורים על בבא בתרא אות נו, וכן טען הרב חננאל סרי שהרמב״ם הכריע לפי ירושלמי זה ובריייתא זו. אלא שטענה זו תהיה קשה לדעת הרמב״ם שהלא בין מכיוון הנתינה ובין מכיוון הנטילה הרמב״ם מייחד את הגר תושב כאדם שמצווה להחיותו, ולכן לפ״ז הטענה לאיסור נטילת צדקה מגוי תהיה משום איסור ׳לא תחנם׳, דבר התמוה במקצת וצ״ע.

66 פ״י ה״ד.

67 אמנם על טענה זו ניתן להקשות, שהלא סוף סוף הרמב״ם נקט בפסקיתו במקור איסור שונה לחלוטין בלימוד האיסור, והיא דעת ר׳ יהודה במחלוקת התנאים ולא דעת ר׳ מאיר (ע״ז דף כ. יע״ש), וכן עולה ממהלך התוס׳ שם (ד״ה ר׳ יהודה) שלדעת ר׳ יהודה אין איסור מתנת חנם נובע מאיסור ׳לא תחנם׳. עוד ניתן להקשות על טענה זו שלפי הגדרות ׳לא תחנם׳ החלת האיסור בחו״ל תהיה קשה, ולא נראה מלשון הרמב״ם שסובר שקיים חילוק בין א״י לחו״ל באיסור נתינת מתנת חנם לגוי. נדמה שהנקודה המרכזית כנגד טענה זו בשיטת הרמב״ם היא שעיקר ההלכה מובאת שלא בהל׳ ע״ז, אלא בהל׳ זכיה ומתנה, אלא שהמקשה כן יצטרך לעמוד על סברת הרמב״ם שהזכיר איסור זה אף בהל׳ ע״ז.

68 כך נראה אולי לומר מסברת הקובץ שיעורים על בבא בתרא בסוף אות נד, יע״ש.

69 כפי שמעלה הרב כתריאל אהרן נתן בעל ה׳כתר המלך׳ בהלכות זכיה ומתנה פ״ג הי״א יע״ש.

70 דברים פי״ד פס׳ כא.

71 נדמה שהגדרה זו למילה ׳חיות׳ עולה מן הפס׳ ׳ראה חיים עם אשה אשר אהבת׳, המייצג קרבה חברתית-נפשית של אדם עם אשתו מחד, ומאידך בחר חזקיה בגמ׳ בקידושין (ל.) ללמוד את חיוב האדם ללמד את בנו אומנות ע״מ שיוכל להסתדר לבדו בחיים (מבחינה ממונית): ׳ללמדו אומנות. מנלן? אמר חזקיה, דאמר קרא: ראה חיים עם אשה אשר אהבת, אם אשה ממש היא – כשם שחייב להשיאו אשה, כך חייב ללמדו אומנות, אם תורה היא – כשם שחייב ללמדו תורה, כך חייב ללמדו אומנות׳, כפי שהבאנו וביארנו סוגיה זאת בהע׳ 51.

עם ר׳ מאיר בסוגיה בע״ז (כ.), המתיר התנהלות של מכירה מול גוי, מפני שמכירה היא חלק אינטגרלי מדרך התנהלות העולם, ואין לחייב ממנה קשר כלשהו שעלול להיווצר בין הישראל לגוי.[72] וביחס לסוגין, ניתן לומר שבעקבות הבנה זו אסרו חכמים לאדם להתפרנס מצדקת גויים, שכן לעולם קיים החשש כי נזקקותו[73] של הישראל לצדקת הגוי, הבאה לידי ביטוי בהימצאות בקרבתו באופן קבוע תביא ליצירת קשר שאינו רצוי[74], ואת תוצאות הקשר הזה מובן שאיננו מעוניינים לראות.[75]

הגדרת הביזיון

ניתן לומר שהביזוי בנד״ד קיים בעצם הגדרת בקשת צדקה זו,[76] כאחת מן המעלות הבזויות של בקשת הצדקה. מלשון הרמב״ם בפ״י מהל׳ מתנות עניים ניתן אולי לחלק בין המתנות הנעלות והמכובדות לאלו שאינן, בצורה כזו שבעוד שאת ארבעת[77] המעלות

72 ניתן לומר שזה קו המחשבה שעומד מאחורי הברייתא בדף כ. מע״ז, ולכן מעלה הברייתא שאף נותן מתנת חנם בכלל.

73 דווקא בנצרכת דאל״ה אין קביעות זו באמת קבועה שהלא את תענוגותיו יכול לחסוך מעצמו או לדחותן מה שא״כ בפת הלחם שצריך להביא לביתו, ולכן יעשה כל שצריך ע״מ לחיות את ביתו.

74 אי רצוניות בקשר (או בצורה מדוייקת יותר – בתוצאות קשר זה) זה ניתן להביו בצורה מבוססת יותר ע״פ הגמ׳ באיזהו נשך (ע:–עא.) לגבי איסור הלוואה לגוי בריבית קצוצה, וכן הבנת הרמב״ם דין זה בפ״ה מהל׳ מלוה ולוה ה״ב. ע״פ הדברים שם ניתן להציע, מובן יותר מדוע אין איסור על גבאי צדקה, שהרי מהגמ׳ בואלו קשרים (קיד.) עולה שאין ממנין פרנס על הציבור אלא אם כן הוא ת״ח, וכן מהמשנה ומהגמ׳ בעשרה יוחסין (עו.–:) בכך שגבאי צדקה משיאין לכהונה ואין צריך לבדוק אחריהם ואחרי זרעם, בין היתר מפני שהם עוסקים ב׳סרורותא דמתא׳, ואין חשש שת״ח יסרח בדרכו בעקבות השפעת הגויים.

75 טענה דומה להבנת הנ״י, אך לא ביחס לע״ז דוקא, אלא בכך שהחברה הרצויה לישראל הינה חברה שאל מול עיניה עומדת מטרתה – ׳תהילתי יספרו׳, ולא אדם שקשריו הקרובים הם עם גויים שאינם עוסקים ביישובו של עולם, ומכירים אנחנו את דבריו החריפים של רבנו לגבי אותם שאינם עוסקים ביישובו של עולם, בפיהמ״ש עמ״ס סנהדרין פ״ג מ״ג, יע״ש.

76 כאשר העני הולך אל האדם בפניו ומבקש ממנו צדקה.

77 אמנם לגבי המעלה השלישית היא שבה יודע העשיר למי נותן אך אין העני רואה את הלוקח (ע״מ שלא יתבייש ממנו, אך אם אפילו אינו יודע מי הנותן ודאי שאין פסול כלשהו באותו אדם שהרי אינו יודע שהממון מגיע מן הגוי, אלא שנראה לומר שאם יודע שישנם הרבה סיכויים שאותו הממון מן הגויים עדיף שלא ישתמש ושומר נפשו ירחק מרעה זו מפני שסוף סוף הוא ממון גוי. דומה הדבר למעשה שהיה כל יום בצנעא, בכל בית ליד הפתח היה תריס עשוי קרש עץ שהיה נפתח ונסגר ע״י הזזתו, וכאשר היה העני מגיע היה דופק על אותו התריס. בני הבית שהיו שומעים את הדפיקות על התריס היו יודעים שישנו עני בפתח. אחת מהנשים שבבית היו מגיעות לאותו התריס, פותחות אותו ומגישות דרכו את האוכל לאותו העני כך שלא הוא ראה אותן ולא הן ראו אותו. אבל ידעו העניים שלא ללכת לבתי הגויים אלא רק לבתי ישראל ועל אחריותם היה הדבר (אמנם בעיקר מפני כשרות המאכלים, אך גם מפני צדקה הניתנת מגוי), כך גם אצלנו על אחריות העני לדעת שעדיף שלא לקבל מן הגוי אע״פ שהגוי אינו יודע מי הנוטל), טוען הרב רצון ערוסי שאף היא תהיה אסורה מפני שגם בה הגוי יכול להתהדר באמרו שהוא ׳מאכיל׳ את הישראל העני בממונו מפני שלסברתו הכוונה באותה ׳אכילה׳ היא דבר קבוע. אך לענ״ד לא נראה לומר כן, מפני שאין הגוי יודע

הראשונות לצדקה הרמב״ם מציג כמעלות טובות ומכובדות,[78] ארבעת המעלות האחרונות קצרות מאוד בלשונן. ניתן לומר שהדבר כן משום שאע״פ שהרמב״ם רואה בהן צדקה,[79] מ״מ אין מעלתן גדולה כ״כ כמידת המעלות הראשונות, מפני שהן מביישות את האדם המקבל אותן. ניתן להעלות שאותה בושה שבגללה אנחנו מחשיבים את אותן מעלות צדקה כמעלות גרועות, היא זו שמגדירה את הביזיון[80] של המקבל אותה בנד״ד, אלא שנצטרך לבאר לפ״ז מדוע קיים הבדל בביזיון בין בקשה מגויים, לבין בקשה מישראל ומגר תושב.[81]

בוודאות שהישראל חי ממנו שהלא אם נפרש את המילה ׳אכילה׳ כפי שפירשנו לעיל בכוונת כל ממונו ופרנסתו ממנו לא יוכל הגוי לומר שכל פרנסת הישראל ממנו שהרי אינו יודע אם ישנם עוד אנשים המפרנסים אותו שהרי לו אין קשר לישראל, ואינו יודע אם עיקר חיותו ממנו או מאנשים אחרים ואינו יודע מה נעשה עם כספו מאוחר יותר, שהרי יכול העני לתת את ממון הגוי לעניי גויים כמו שעושים גבאי צדקה, ולכן דבריו של הגוי באמרו כך אינם חזקים יותר ממקרה שיבוא הגוי סתם, ויאמר שהוא מפרנס עניי ישראל כאשר מה שבפועל עשה הוא להכניס כמות נכבדה של כסף לתיבת הדואר של הישראל ללא ידיעתו כלל, ובכך אין לאמירתו כל שחר. אך כאשר הוא העמוד התומך הכלכלי של הישראל, ודאי שיודע שהלא הישראל מצוי אצלו ליטול צדקה באופן תדיר, ולכן נראה שכן לחלק בין הארבע המעלות הראשונות לארבע האחרונות, ולא בצורה שונה.

78 בין אם ע״י כך שקורא להן ׳מצווה לשמה׳, ובין אם ע״י שימת דגש על כך שחכמים היו עושים כן על מנת שלא לבייש את העני הבא ליטול את הצדקה.

79 מפני שסוף סוף זהו ממון המועבר לעני מאת האדם אע״ג שהאדם איננו מחוייב בכך ובהגדרות הטכניות כן מוגדר כצדקה.

80 בעוד האדם הנותן את הצדקה מבייש במעלות אלו את האדם המקבל, האדם המקבל עצמו מתבזה בעצם בקשתו ונטילתו את הממון מהאדם נותן הצדקה (מעין שני צדדים של אותו המטבע).

81 הרב שלמה קלוגר בעל ה׳חכמת שלמה׳ על השו״ע כותב בסי׳ רנד שהאיסור בנטילת ממון קיים אך ורק בנטילה מיד הגוי ממש, אך כאשר הנטילה אינה מיד הגוי או מיד שלוחו, אלא היא מתבצעת ע״י גורם מצע, אע״פ שהגורם הזה הוא סלע כאשר הגוי מניח את הממון על הסלע (אפילו לשם ישראל), והישראל העני נוטל מן הסלע את הממון, לא קיים בכך איסור של ׳ביבש קצירה תשברנה׳. ראיה לכך מביא מאדם המודר הנאה מחברו (נדרים מח.) ששם למדנו שמותר לאדם עני שאין לו פת לחם, ליטול מחברו המודר ממנו הנאה כאשר נתנו לו לשם מתנה, שהרי אין הכוונה קובעת אלא המעשה, וכן סובר הגר״ש קלוגר אף בסוגיין. ניתן לומר שבעיקר טענתו עומדת ההבנה שאכן אין לחלק כמעט כלל בין צדקה הניתנת מישראל לבין צדקה הניתנת מגוי שהלא בשתיהן קיים מוטיב הבושה במידה זהה, אלא אך ורק כאשר ברור לעיני כל שעובר על איסור ׳ביבש קצירה תשברנה׳, רק אז תהיה אסורה, אך אין גרוריותיה נאסרות, שהלא אין בהן מוטיב בושה גדול יותר ממה שקיים בנטילת הצדקה מישראל, ואף לא ׳ביבש קצירה תשברנה׳ (לטענתו) ולכן אין מקום לחלק. אמנם טענתו קצת קשה שהלא סברתו מבוססת אך ורק על איסור משום ׳ביבש קצירה תשברנה׳, והלא אין לומר שם שהעיקר הוא המעשה ולא הכוונה שהרי כל הסוגיה נסובה סביב כוונת הגוי, אם מתכוון לתת צדקה ובכך לקבל שכר ה״ז איסור ׳ביבש קצירה תשברנה׳, ואם לא אזי אין איסור כלל, אך לא ניתן להתעלם מכוונתו באופן מוחלט כפי שעושים בנדרים. (אלא שמדברי שו״ת ׳חסד לאברהם׳ בחלק יו״ד סי׳ נח עולה שכאשר הגוי מתכוון לקיים מצוות צדקה, אזי מותר לקבל ממנו מפני שגוי שהביא צדקה אין זו זכות בשבילו כלל, כפי שלמדנו בר״ה ד׳., ולכן לא יכול להתקיים בכך איסור ׳ביבש קצירה תשברנה׳, לעומת גוי שהביא סתם כך שנחשבת לו כצדקה ולכן אסור משום ׳ביבש קצירה תשברנה׳. משמע שאף לשיטתו אין אפשרות להתעלם מכוונת הגוי. ואף שבט הלוי בח״ה סי קמ״א הסותר דבריו, סובר גם הוא שודאי קיימת כוונה, ואינה מתעלם מהצורך בה).

מאידך גיסא ניתן להציע שהביזיון והאיסור חד הם,[82] כאשר הרעיון העקרוני מבוסס על כך שצדקה היא דבר הטבוע במערכת החיים האנושית, מעצם קיום תמידי של פערי מעמדות במארג הסוציו-אקונומי,[83] ולכן צדקה מהווה חלק מהותי מקיום חברה, שהלא תמיד יהיה קיים באותה החברה אדם הרעב לפת לחם משום שמעמדו הוא הנמוך ביותר בחברה מצד מעמדו הכלכלי, שהרי את מצב האדם הרעב ללחם מגדירה החברה שלפעמים מוגדרת עשירה ופעמים עניה. לכן הדבר הלגיטימי ביותר הוא שהאדם יצטרך לבריות בתוך החברה שלו, ואע״ג שזהו קצת ביזיון,[84] אין זה מן הדברים המצריכים חוסר רגישות ואכפתיות קיצונית של האדם ביחס לבזיונו בחברה, או מעשה קיצוני מבחינת ביזוי כבוד האדם, שהלא נמצא בין אחיו שדואגים לו מפאת זיקת האחווה הקיימת ביניהם,[85] ולכן חכמים לא ראו בכך בעיה. אך האדם היוצא אל מחוץ למעגל המשפחתי-אינטימי שלו ע״מ לחפש את צרכיו הבסיסיים, הוא אדם שהגיע למצב קיצוני מבחינת הצורך שלו בפת לחם, ואחיו אינם מספקים לו אותה, ולכן נדרש חוסר רגישות חברתית קיצונית כדי להתגבר על הבושה. לכן, הציפייה מאדם שהגיע לדוחק כזה היא שיחזר אחר הצדקה בחברה שאינה שלו בצנעה ולא בפרהסיה, שהלא ממילא בוש לעשות דבר זה, ומתוך שעושה כן בעל כרחו, הוא מכיר בענין זה כבעיה. אך האדם שאינו בוש ועושה דבר זה בקביעות, אע״ג שיש לו אפשרות אחרת ה״ז אדם שרומס את כבודו מפני שבוחר בדרך זו דווקא, וממילא אינו נחשב כחלק נורמלי מהחברה שמכבדת את עצמה, אלא דומה לאותם אלו שרומסים את כבודם, וליבם נעשה גס באכילה בשוק ובהליכה ללא בגדים במקומות ציבוריים.[86] חז״ל ראו בעיה באנשים מעין אלו, שהרי אותם האנשים מערערים על יסודות קיומה של חברה אנושית תקינה בפריצת כל

82 הבנה זו דומה בעיקרה להבנת הרב רצון ערוסי כפי שהבאנו אותה לעיל בהע׳ 51.

83 כמ״ש ׳כי לא יחדל אביון מקרב הארץ׳ (דברים ט״ו, י״א), ולא רק בהבנת הספרי שלא יחדל אביון מקרב הארץ, בקרב הארץ ישנם אביונים אך בך אין משום שעושים רצונו של מקום, אלא מתוקף ההבנה שבכל חברה ישנם מעמדות סוציו–אקונמיים שונים בגלל שלפי מצב החברה הכללית נקבע מעמד האדם היחיד (אע״ג שהיום נראה שדברים אלו השתנו במעט, בכ״ז נגדיר כן ע״מ לתאר את גדרי הדין, אך הסברה בעיקרה עדיין קיימת, ואכמ״ל).

84 כל זה כאשר אנחנו סוברים שהאדם הגיע למצב שהוא מחזר על הפתחים ולא שהחברה כחברה דואגת לו, שבמקרה כזה הבאנו את הטענה משמונה מעלות בצדקה שהחברה יכולה לחסוך ממנו את אותה הבושה שמתבייש בחיזורו אחר הצדקה.

85 לפ״ז אף נצטרך לברר את האחווה הקיימת בין גר תושב לישראל, ואכן נראה להגדיר את האחווה לא כשאלה ביולוגית, אלא כתפיסה אידאולוגית אליה שותפים הגרים התושבים. בעוד שישראל מוגדרים בעולם כ׳עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו׳, אף הגר תושב המקיים את מצוות ה׳ נכלל בהגדרה זו (אך כאדם יחיד ולא כחברה), ולכן גם נחשב חלק מהחברה הישראלית, דבר המתבטא במכירת קרקעות לגר תושב כשאר ישראל, וכחובה להעמיד להם בתי דין וכד׳.

86 ע״פ טענה זו ודאי שגוי שראה ישראל שידו מטה והחליט מטוב לבו להעניק לו לחשבון הבנק סכום מסוים, אותו ישראל אינו ייפסל אף כאשר יודע שאותו גוי מפרנס אותו וממממונו הוא ומשפחתו אוכלים את פיתם היומית, שהלא אותו ישראל לא התבזה מעולם ולא חיזר אחר ממון הגוי, אך אם הדבר נעשה בידיעה פרהסיונית נראה לומר שאף זה אסור אלא יש לו ליתן ממון זה לעניי גויים.

גבולותיה, ולכן פסלו אנשים אלו מלהעיד,[87] ונראה שכן עולה מתיאורו של הרמב״ם בפיהמ״ש את תהליך נטילת הצדקה מן הגויים:

> וצדקה של גוים אינה לישראל ואכילתו אותה בפרהסיא בלי צורך עבירה היא. (פיהמ״ש לרמב״ם פ״ג מ״ג)

בעקבות הגדרת אותה הצדקה כממון שאין בו שייכות לישראל כלל, אכילה[88] ממנה נחשבת כבר לעבירה.[89] ניתן לומר שלדעתו ההפרדה בין שתי האוכלוסיות קיצונית עד כדי כך, שאפילו הצדקה שלהם מופקעת מעניי ישראל. ניתן מאידך להציע שהרף המוצב בהלכה שלנו דומה לאיסורים החברתיים על ת״ח, המופיעים בהל׳ דעות, שהלא את תיאור שני פסולי הביזיון האחרים בהלכה שלנו אנחנו מכירים משם:

> כשהחכם אוכל מעט זה הראוי לו לא יאכלנו אלא בביתו על שולחנו ולא יאכל בחנות ולא בשוק אלא מפני צורך גדול כדי שלא יתגנה בפני הבריות. (הל׳ דעות פ״ה ה״ב). מלבוש תלמיד חכם מלבוש נאה ונקי ואסור לו שימצא בבגדו כתם או שמנונית וכיוצא בהן ולא ילבש לא מלבוש מלכים כגון בגדי זהב וארגמן שהכל מסתכלין בהן ולא מלבוש עניים שהוא מבזה את לובשיו אלא בגדים בינונים נאים ולא יהא בשרו נראה מתחת מדיו כמו בגדי הפשתן הקלים ביותר שעושים במצרים. (הל׳ דעות פ״ה ה״ט)

לפ״ז נדמה לומר שגדרי ביזיון אלו הם הדרישה החברתית מהאדם הממוצע בשוק,[90] שהלא ידוע שהדרישה המינימלית להתנהגות והתנהלות הת״ח ע״מ שלא יתבזה בפני הציבור, היא הדרישה הנורמלית מן האדם הממוצע בשוק.[91] אך ת״ח אינו מחויב בה רק מפאת היותו חלק מן הציבור, אלא אף מאותו פן תורני של כבוד ת״ח[92]. בהלכה שלנו אנחנו מציבים רף פסול גבוה, שאינו כולל עמי ארצות שאינם נוהגים בדרך ארץ ובדרכי

87 מפני שקיום משפט הוא דבר העומד ביסודה של כל חברה תקינה באשר היא. לפי הבנה זו מסתדרת טענת רש״י על פסולי המשנה (ד״ה ואלו הן הפסולים) שאינם רק פסולי עדות, אלא אף פסולי דיינות.

88 דוקא אכילה קבועה, אבל נטילה חד פעמית אינה נחשבת כנטילה ממש משום דסוף סוף עסקינן בצדקה והגויים נותנים מצדקה זו לישראל הזקוק לכך ואינם מקפידים על כך, ולכן לא קרינן לה שאינה שלו.

89 אמנם נראה לומר שהרמב״ם חזר בו מסברה זו, שהלא בפיהמ״ש הפסול העולה הוא פסול ׳רשע דחמס׳ שהרי נטל דבר שאינו שלו ונמצא זה גוזל את הגוי, בעוד שבמשנה תורה מתואר הפסול כביזיון. ובכ״ז העיקרון הברור העולה מדבריו כאן הוא שממון זה אינו שייך לישראל סתם כך.

90 מעבר לדרישות הבריאותיות המובאות בפ״ד מהל׳ דעות.

91 כפי שראינו שת״ח לובש בגדים בינוניים נאים, ה״ז הממוצע הקיים בשוק.

92 ואע״ג שלמדנו בפ״ק דקידושין (דף לב.) שהרב שמחל על כבודו כבודו מחול משום דתורתו דיליה היא, ההנחה העקרונית שהת״ח ידע מתי למחול על כבודו ומתי לעמוד עליו משום שזוכר שסוף סוף כבודו נובע מתוקף התורה ולא ממנו כגברא, ולכן ניתן לומר שקיים מינימום שמתחתיו אינו יכול למחול יותר. ניתן להציע מעבר לכך שהאיסור על ת״ח בהתנהגות לא נאותה נובע מתוקף מעין חיוב ׳עשה׳ דרבנן על הת״ח כהיכי תמצי לחיובו של ר״ע בפסחים ׳את – לרבות תלמידי חכמים׳, ולכן מקדיש לכך הרמב״ם פרק שלם.

הישרים ואינם מקפידים על המצוות, שהלא אותם פסלנו לעדות, בעת שעשינו סינון[93] בהלכות הקודמות כפי שכתב הרמב"ם קודם לכן:

> לפיכך אין מוסרין עדות לעם הארץ ואין מקבלין ממנו עדות אלא אם כן הוחזק שהוא עוסק במצות ובגמילות חסדים ונוהג בדרכי הישרים ויש בו דרך ארץ מקבלין עדותו אף על פי שהוא עם הארץ ואינו לא במקרא ולא במשנה.
> נמצאת אומר כל תלמיד חכם בחזקת כשר עד שיפסל כל עם הארץ בחזקת שהוא פסול עד שיוחזק שהוא הולך בדרכי הישרים. (הל' עדות פי"א ה"ב-ג)

ניתן לומר שבהלכה שלנו הרמב"ם מבאר את הגדרת האדם ה'נוהג בדרכי הישרים' והוא האדם הכפוף לדרישות החברתיות וכן לרמת הבושה החברתית. רמת הבושה החברתית נקבעת לפי דרך העולם כפי שראינו באיסורי לבוש ואכילה מסוימים לת"ח, אך לעתים דרך העולם נובעת לא רק מקוד חברתי פשוט אלא ממקום עמוק יותר, דבר שאף מתקבע הלכתית, ולכן ניתן לומר שהגדרת הפסול של נוטל צדקה מן הגויים אינה נובעת מהגדרת האיסור, אלא מאותו קוד חברתי עמוק[94] שממנו נובע האיסור.

לסיכום

ראינו שאת סברתו של רש"י שפסול עדות של אוכלי דבר אחר ניתן להבין בשלש אפשרויות שונות, שיטתו השניה של רבנו יהונתן – הוצאת לעז על עמ"י, האפשרות השניה המובאת בתחילת דבריו של רבנו יהונתן היא – איסור הנלמד מהגמרא בב"ב (ח.) והאדם העובר על איסור זה נפסל לעדות, והאפשרות השלישית היא שיטת הנ"י הסובר שחילול השם נגרם כתוצאה מהשפעה של ע"ז על הישראל הנוטל את הצדקה.

בסברת הרמב"ם שהבנו שחולק על ההבנה המקובלת בראשונים, ראינו מיזוג של הסוגיה בב"ב ובסנהדרין כך שלמדנו שאמנם אופיו של האיסור נלמד מאותה נקודה בה עולה פסול אותו אדם לעדות מפאת בזיונו, והוא חוסר התייחסות ורגישות לנורמה החברתית של הצדקה. כמו כן העלנו שאין להגדיר כל אדם הנוטל ממון מגוי כ'אוכל דבר אחר', בין אם נוטל באופן חד פעמי ובין אם על בסיס קבוע, אלא הבעייתיות נובעת מהישענות כלכלית מינימלית של הישראל על טוב ליבו של הגוי.

93 נראה לומר אף שזו הסיבה שהרמב"ם הביא אותם בפרקנו, שהלא אלו הפסולים מוגדרים כ'חזקת רשע' לכאורה היו צריכים להיות מובאים בפרק הקודם ביחד עם פסולי הרשעות לעדות, שכן בתחילת פ"ט מנה הרמב"ם עשרה מיני פיסולין, ולא הפריד שם בין 'רשע' ל'חזקת רשע', ולכן נראה שפסולי 'חזקת רשע' הובאו כהקדמה להגדרת פסולי הבזויין (לפ"ז ניתן להבין אולי מדוע אינו פסול ממש, ואדם שקיבל עדות של עם הארץ שנמצא ב'חזקת רשע' רק עתיד ליתן את הדין על איבוד ממונן של ישראל, ולא להחזיר את הדין מפני שקיבל עדות שאינה כשרה, משום שברי לנו שעדות אותו עם הארץ נתפסת כעדות כשרה בדיעבד).

94 כפי שהצגנו אותו לעיל בהגדרת הקשר בין ישראל לגר תושב אל מול הקשר בין ישראל לגויים ובהגדרת איסור מתנת חנם לגוי.