

שער ב'

**המאבק על דמותן של החברה ושל
המדינה בישראל**

בעריכת

הרב אברהם וסרמן

95	מבוא ראשון
100	רקע הלכתי
104	החובה להשלטת התורה בישראל
133	אחרית דבר
141	מבוא שני
145	רקע הלכתי - המשך
149	בהלכות קואליציה
179	אחרית דבר

מבוא ראשון

למאמר "החובה להשלטת התורה בישראל"

כבר בראשיתה של התנועה הציונית החל המאבק על דמותו ועל צביונו של הבית הלאומי העתיד לקום. הרצל נסה לצמצם את פעילות התנועה הציונית לתחום המדיני ולא מעבר לו במטרה לאחד את הכוחות השונים בתנועה ולמנוע פילוג על רקע נושאים שלא מתחום זה, ומפורסמת הצהרתו: הציונות, דבר אין לה עם הדת. כוונתו היתה לנטרל את ה"מוקש" שהיה טמון בעימות הבלתי נמנע בין דתיים לבין חילוניים, עימות שגרם לחיכוכים בלתי פוסקים, שהלכו והתגברו עם השנים, בכל הקהילות באירופה כבר מראשית המאה ה-19. אלא שבתוך התנועה היו כוחות חזקים שדרשו הגדרה תרבותית למדינה שעתידה לקום בארץ-ישראל. היתה זו בעיקר ה"פרקציה הדמוקרטית", בהנהגתם של אחד-העם, בובר, וייצמן ועוד, שדרשה להרחיב את פעילות הקונגרס, שעסק עד אז רק במגעים מדיניים, לחילון העם היהודי, ליצירת תרבות לאומית-חילונית שתוביל את העם היהודי לחידוש הווייתו בארצו. הנציגים הדתיים בקונגרס, שהיו מוכנים לשיתוף פעולה עם החילונים על הבסיס המדיני המשותף בלבד, התנגדו כמובן למגמה זו.

בקונגרסים הראשונים, הרצל הצליח להדוף את הנסיונות לעסוק בשאלת ה"קולטורה", כלומר תרבותה של מדינת היהודים אותה חזה. אלא שבקונגרס החמישי (תרס"ב, 1901) הצליחו מצדדי ה"קולטורה" להעביר החלטה עקרונית בדבר הקצאה של תקציבים וקיומה של פעילות לטובת גיבוש אופיה התרבותי-חילוני של המדינה שתקום, ובמיוחד להקמת מערכת חינוך שתפעל להחדרת עקרונותיה. כתגובה, התארגנו (תרס"ב, 1902) הנציגים הדתיים בקונגרס בסיעה עצמאית שנקראה "מזרחי" בראשותו של הרב ריינס (סיעה שהיתה המשך לתנועה באותו שם שהקים הרב מוהליבר מחמת סיבות דומות במסגרת חובבי-ציון בשנת תרנ"ג 1893). עד אותו משבר, היה הקונגרס גוף אחד, אך משהוגדרה חלוקה זו – התפצל הקונגרס לסיעות.

לאחר הקונגרס העשירי (תרע"א, 1911), שהחליט על הקצאה בפועל של תקציבים לפעולות תרבות וחינוך חילוניים, היו צירים של ה"מזרחי" שפרשו מהקונגרס לגמרי, ובכך הצטרפו לקבוצות חרדיות רבות שמלכתחילה נמנעו מלקחת חלק בארגון שבראשו מנהיג חילוני¹. החלטת הקונגרס העשירי גם זרזה את הקמתה של "אגודת

1. הקבוצה הראשונה והמפורסמת שבהן היתה "רבני המחאה", איגוד רבני גרמניה – אורתודוקסים ורפורמים גם יחד – שטרם כינוס הקונגרס הראשון, קיימו ועידה בה הודיעו כי הם מתנגדים לתנועה הציונית שדוחקת את הקץ ומפרה את נאמנותם של האזרחים היהודים למדינות בהן הם חיים.

ישראל" בשנת תרע"ב (1912) כגוף החרדי הגדול והמאורגן שנועד לתת מענה לתנועה הציונית, ביחוד לאחר שזו אפיינה עצמה כנושאת תרבות חילונית. ארגון החרדים בגוף ציבורי נועד גם לעצור את הסחף העצום בעולם הישיבתי באותה עת, שרבים נטשו אותו, ויחד עם חיי התורה והמצוות בכלל, לטובת הזרם הציוני הצעיר התוסס והחזק שעורר תקוות לשינוי דרמטי במצב היהודים והיהדות. מכאן ואילך התקבע פיצול ביהדות שומרת המצוות לשתי קבוצות: אלה הפועלים בתוך התנועה הציונית ועיקר מטרתם הוא שינויה של התנועה ותיקון כלל חבריה, ואלה העומדים מחוצה לה ומביעים ממקומם זה את התנגדותם למהלכים הנוגדים את דרך התורה ופועלים בעיקר לרווחת חוגם. לימים, השתתפות האחרונים בכנסת נבעה בעיקר משיקולים פרגמטיים².

גם שומרי המצוות בארץ ומנהיגיהם נחלקו בהתייחסותם לתנועה הציונית ולהתיישבות העובדת: בני הישוב הישן ומנהיגיו – שככלל בדלו עצמם ממנה – מחד, ובני הישוב החדש ובראשם הרב קוק זצ"ל – שפעלו לצדה או במסגרתה – מאידך. אולם גם אלו שתמכו בעשייה משותפת, ובראשם הרב זצ"ל, לא חדלו מלהאבק על אופין של התנועה הציונית ושל ההתיישבות בארץ. הראי"ה לחם כל שנותיו כדי שעל אדמות הקק"ל – הגורם הראשי וכמעט הבלעדי לישוב הארץ – תשמר ההלכה בפרהסיא. מושג הפרהסיא כלל לדעתו גם את חדר האוכל הקיבוצי, שהיה עליו להיות כשר! לכן הוא השתדל בכל דרך שעמדה לרשותו לדאוג לכך, ואף לכפות על המתישבים – שחלקם היו אנטי-דתיים – לשמור את ההלכה בפרהסיא³. הרב הצליח חלקית במאבקו, ובשטרות החכירה של הקק"ל נכתב שהמתישבים צריכים להזהר מחילול שבת וחג. אמנם סעיף זה לא נכפה בפועל ע"י הקק"ל, אך גם לעצם ההצהרה היתה משמעות.

ככלל, גם ארגונים ששמירת המצוות היתה רחוקה מסדר היום שלהם, הבינו שכדי ליצור שותפות של עשייה עם הציבור הדתי בארץ הם יצטרכו להקפיד על קיומן של מצוות מסוימות: שבת, יום-טוב וחמץ בפסח. על כן, כאשר הסתדרות העובדים רצתה להכניס תחת כנפיה את הפועל המזרחי בשנת תרפ"ח היא הסכימה להכנסת כללי התנהגות אלה לספר החוקים שלה. הסכם זה נחתם בפיקוחו של הרב קוק, והוא עומד בעינו עד היום הזה.

2. בתוך הסיעות החרדיות התרוצצו מגמות שונות, והקמת מדינת ישראל אף הביאה לשינויים במגמות אלו. למרות המלחמה בתנועה הציונית, הרי לקראת הבחירות הראשונות לכנסת הסיעות החרדיות התאחדו עם הסיעות הציוניות-דתיות ל"חזית דתית מאוחדת", ושר מטעמן אף שימש בממשלה (ראה בעמ' 26 לעיל).

3. ראה בספרי יחד עם איתם הנקין הי"ד, "להכות שורש", הוצאה עצמית 2012, ביחוד בפרקים ד-ח.

המוסדות הלאומיים וההנהגה המקומית בארץ בתקופת המנדט פעלו רבות למען הכרת שלטונות המנדט בחוקת שבת שתאסור עבודה בשבת, אך ללא הועיל. לדוגמא, מועצת העיר תל אביב קבלה בשנת תרפ"ו, 1926, חוק עזר עירוני המחייב סגירת חנויות ובתי מלאכה בשבת. אולם בית המשפט העליון של המנדט ביטל את החוק בטענה שהוא נוגד את חופש המצפון.⁴

מועצת המדינה הזמנית קבלה פקודת ימי המנוחה הכוללת את השבתות ומועדי ישראל, ועם הקמתה של הממשלה הראשונה בישראל התקבלה בה החלטה לשמור את המצב שהיה קיים בימי המנדט הבריטי, ה"סטטוס-קוו", בסמכויות בית הדין הרבני לשיפוט בענייני המעמד האישי, בשמירת השבת, בשמירת הכשרות במוסדות ציבוריים ובקיומה של מערכת חינוך עצמאית לציבור הדתי. אולם המאמצים לחוקק חוקת שבת בדומה לדרישה בימי המנדט עלו בתוהו.

החיכוך הראשון בין השרים הדתיים לחבריהם בממשלה התעורר כבר בשנת תש"ח, כאשר שני חיילים דתיים נדונו לשלושה חדשי מאסר על שסרבו לבשל בשבת. הרב מימון התפטר מן הממשלה ונוצר משבר ממשלתי. השתלשלות הדברים הביאה גם לשביתת רעב של חיילי הפלוגה הדתית, וגל מחאה הציף את הארץ. בסיומו של המאבק, החיילים הדתיים שוחררו, מפקדם ננזף, והמטכ"ל פרסם פקודת "אוכל כשר" המחייבת אספקת אוכל כשר לחיילי צה"ל באשר הם, והיא אף גובתה בחוק של הכנסת.

עימות זה היה הראשון בסדרה של מאבקים ומשברים בנושאי "דת ומדינה", שהטביעו חותם עמוק על שני עשוריה הראשונים של מדינת ישראל. הכפיה האנטי-דתית על העולים מתימן וצפון אפריקה ("גזיזת הפאות") הובילה לפרישת השרים הדתיים ולהתפטרותה של ממשלת ישראל הראשונה (תשי"א, 1951). מחלוקות נתגלעו גם סביב ההצעות לחוקה, גיוס נשים לצבא ומעמדו העצמאי של החינוך הדתי.

בשנת תשי"ח (1958) החליטה הממשלה, שכיהודי יוכל להרשם כל "מי שמודיע בתום לב שהוא יהודי ואינו בן דת אחרת". הנציגים הדתיים עזבו את הממשלה וסערה גדולה אחזה בציבור בארץ וביהדות העולם (עד לתיקונו של החוק שנתיים מאוחר יותר).⁵

4. ד"ר זרח ורהפטיג, "חוקה לישראל", מסילות 1988, פרק י"ג, וראה עוד במבוא לפרק הבא, עמ' 141.
5. על חלקו של הרב ישראלי במאבקים הציבוריים על דמותה של המדינה ראה בספר גאון בתורה ובמידות עמ' 74-95, ושם עמ' 84 גם בקצרה על חלקו במאבק זה, וכן בספר הרבנות והמדינה עמ' 177-207, 335-391 ו-486-491.

כמעט שני עשורים מאוחר יותר, בשנת תשל"ז, הממשלה התפטרה על רקע משבר נוסף בענייני דת ומדינה. טקס קבלת ראשוני מטוסי ה-F-15 בארץ גרם לחילול שבת והביא להתפטרות הממשלה, ולבסוף ל"מהפך" שהעלה את הימין לראשונה לשלטון.

לכל אורך תקופה זו, וגם לאחריה, הובילו הפועל המזרחי והמזרחי, לימים המפד"ל, את המאבק בכנסת ובממשלה על "החקיקה הדתית" במיוחד על ידי הסכמים קואליציוניים. החקיקה הדתית היתה במדה רבה נשמת אפה ומטרתה העיקרית של ההתארגנות המפלגתית של ציבור שומרי המצוות הציוניים. אולם בתוך המפלגות פנימה התגלעו מחלוקות באשר לדרכו של המאבק, ואלו באו לידי בטוי הן במאמרי עתונות ובעיקר בדיוני הועידות של המפלגות. שרי הממשלה מטעמה של המפד"ל, ובמיוחד ד"ר זרח ורהפטיג, חיים משה שפירא וד"ר יוסף בורג, דגלו בפעילות פוליטית פרגמטית לשם השפעה על "דמותה וצביונה של מדינת ישראל מבחינה דתית", כפי שהתבטא ד"ר ורהפטיג בוועידה העולמית של המזרחי בשנת תש"ט. נציגים אחרים בוועידה ראו בהעדר שאיפה למדינה שהתורה תהיה חוקתה בגידה בעקרון המוביל של המזרחי "ארץ ישראל לעם ישראל על פי תורת ישראל".

גם הרב ישראלי נשא דברים בוועידות אלו כדוברו של חבר הרבנים שעל יד הפועל המזרחי, ובאחרית הדבר בסוף פרק זה נתיחס בקצרה למשנתו הכוללת באשר ל"חקיקה דתית".

מאבקה הקשה של הציונות הדתית בכנסת ובממשלה, שהגיע לידי פיצוץ בסוגית "מיהו יהודי", יחד עם הוכוח והתהיה על דרכי המאבק מבית, הולידו דיון צבורי ער ונרחב בתוך הציונות הדתית, אולם מעט אם בכלל נאמר על היבטיו ההלכתיים. אמנם, בשנת תשי"א פרסם הרב מאיר הכהן קפלן, שהיה בוגר ישיבת מרכז הרב, את הספר "מצות התוכחה", אולם זה לא התיחס באופן ישיר להיבט הציבורי של החקיקה הדתית, אלא יותר לחובת התגובה של הפרט בראותו יהודי העובר על מצוות התורה.

העדר דיון הלכתי בנושא שהיה נשמת אפה של הציונות הדתית הוא אפוא הרקע למאמרו של הרב ישראלי "בגדרי החובה להחדרת התורה בישראל", שהופיע לראשונה בגליון ט'-י' של התורה והמדינה (תשי"ט) ויובא להלן, בו הוא בונה תשתית הלכתית לפעילות הפוליטית והציבורית במאבק על דמותה של החברה בישראל, כפי שמילות הפתיחה של מאמרו מבארות היטב:

ואין ראוי שיאמר: אחרי שאני לא אחטא, אם יחטא זולתי, מה לי עם אלקיו – זה היפך התורה! אבל אנחנו מצווים שלא נחטא ושלא נעזוב זולתנו מאומתנו שימרה (סהמ"צ לרמב"ם מ"ע ר"ה).

מצוה זו שנתחייבנו "שלא נעזוב זולתנו מאומתנו" שימרה את רצון הבורא ית' ויפרק מעל עצמו עול תורה ומצוות, משמשת כיום במדינה גורם מתמיד למתיחות בין הצבור שומר התורה לבין החלק האחר של בני אומתנו שאינם רוצים לקבל על עצמם מרות התורה.

המאבק על צביון המדינה מתנהל בצורות שונות: במאבק פוליטי תוך התארגנות הצבור הדתי לשם השגת המגמה בדרך של חקיקה במוסדות המחוקקים של המדינה, בהפגנות ומחאות בארץ ומחוצה לה, בדרך של מגע אישי של מנהיגי המחנות היריבים, ובמידה מצומצמת דרך הסברה לצבור את ערכי היהדות.

ברור שאמצעים הללו, מכיון שאין מאחוריהם כוח ממשי שירתיע את המתנגדים, אין בהם אלא בכדי להביא להצלחה מצומצמת. הפעולות מתרכזות רק כלפי גלויים פומביים של חילול התורה והמצוה, ואין מחשבה להעמדת דרישות הנוגעות לחיי רשות היחיד.

הצבור הדתי הוא אכול פקפוקים אם אמנם ממלא הוא את חובתו במצוה זו "שלא נעזוב זולתנו מאומתנו שימרה". מאידך, המחנה החילוני טוען שאין שום רשות מוסרית לכופף על אחרים את השקפתנו ויהא שאנחנו משוכנעים בצדקתה. ילך לו כל אחד לפי דרכו ואל יתערב בדרך חייו של השני. יש הרבה לענות על זה בדרך הויכוח, אולם אין כאן המקום לזה. במסגרת מאמרנו נשתדל לברר את גדרי החובה וגבולותיה מנקודת ראות ההלכה.

רקע הלכתי

לשם הקלה על העיון במאמרו של הרב ישראלי, נסקור בקצרה את הסוגיות המהוות תשתית לעיונו. מעצם טבען, סוגיות אלו עוסקות בחובתו של הפרט ושל בית הדין, אולם הרב ישראלי מסיק מהן על היבטיהן הציבוריים. את החובה להשלטת התורה בישראל ואת מגבלותיה ההלכתיות מנתח הרב ישראלי על ידי עיון בשלושה חיובים המפורשים בתורה, בחז"ל ובפוסקים לאחריהם:

א. מצות התוכחה (פרק א' להלן), וסייגיה: מתי פטורים מתוכחה (פרק ב'), מתי מצוה שלא להוכיח (פרק ג'), ובמה אמרו שמוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידיים (פרק ד').

ב. החובה להרחיק אדם מדבר האסור לו – אפרושי מאיסורא.

ג. החובה לכופ את קיום המצוות על כל יהודי.

במאמר המשך, שמובא גם הוא בהמשך שער זה, הרב ישראלי יוסיף וירחיב היבטים נוספים של שאלה זו.

מצות התוכחה כתובה בתורה (ויקרא י"ט, יז):

לֹא תִשָּׂא אֶת אָחִיךָ בְּלִבְךָ הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת עַמִּיתְךָ וְלֹא תִשָּׂא עָלָיו חֵטְא,

ומפורשת בחז"ל:

מנין לרואה בחבירו דבר מגונה שחייב להוכיחו? שנאמר: "הוכח תוכיח". הוכיחו ולא קבל, מנין שיחזור ויוכיחנו? תלמוד לומר: "תוכיח" – מכל מקום (ערכין ט"ז ב).

אפילו מאה פעמים (ב"מ ל"א א).

יתרה מזאת, חז"ל מלמדים, שהנמנע מלהוכיח את חבירו "נתפס באותו עוון" (שו"ע יו"ד של"ד מח). רמב"ן (ויקרא שם) למד הלכה זו מסופו של הפסוק על מצות התוכחה: "לא תשא עליו חטא", שיהיה עליך אשם כאשר יחטא ולא הוכחת אותו.

למצות התוכחה יש גם **גבולות**. חז"ל למדו מן הפסוק שצוטט לעיל גם על גבולות אלו (ערכין שם):

יכול אפילו משתנים פניו (שיוכיחנו ברבים להלבין פניו, רש"י)? תלמוד לומר: "לא תשא עליו חטא".

על גבולות נוספים של מצות התוכחה למדו חז"ל מן התוכחה המרומזת של יהונתן את שאול אביו על רדיפתו את דוד (שמו"א כ', כז-לג), כמבואר במסכת ערכין (ט"ז ב):

עד היכן תוכחה? רב אמר: עד הכאה, ושמואל אמר: עד קללה, ורבי יוחנן אמר: עד נזיפה... ושלתן מקרא אחד דרשו: "ויחר אף שאול ביהונתן ויאמר לו בן נעות המרדות", וכתיב: "ויטל שאול את החנית עליו להכותו". למאן דאמר עד הכאה, דכתיב: "להכותו"; ולמאן דאמר עד קללה, דכתיב: "לבשתך ולבושת ערות אמך"; ולמאן דאמר עד נזיפה, דכתיב: "ויחר אף שאול". ולמאן דאמר נזיפה, הכתיב הכאה וקללה! שאני התם, דאגב חביבותא יתירא דהוה ביה ליהונתן בדוד, מסר נפשיה טפי.

במקום אחר בחז"ל מצאנו מגבלה נוספת (יבמות ס"ה ב):

ואמר רבי אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון: כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע, כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע. רבי אבא אומר: חובה, שנאמר (משלי ט', ח): "אל תוכח לץ פן ישנאך הוכח לחכם ויאהבך".

אמנם, הגדרתו של המושג "דבר שאינו נשמע" לא נמסרה בגמרא.

עוד מצאנו, שבמקרים בהם תוכחה עלולה להחמיר את חטאו של החוטא יש להמנע ממנה כליל (ביצה ל' א):

הנח להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין.

מקורות אלו בחז"ל מלמדים על הגבלתה של מצות התוכחה. עם זאת, במקום אחר מצאנו מגמה הפוכה (שבת נ"ה א):

אמר ליה רבי זירא לרבי סימון: לוכחינהו מר להני דבי ריש גלותא. אמר ליה: לא מקבלי מינאי. אמר ליה: אף על גב דלא מקבלי – לוכחינהו מר, דאמר רבי אחא ברבי חנינא: מעולם לא יצתה מדה טובה מפי הקדוש ברוך הוא וחזר בה לרעה חוץ מדבר זה, דכתיב (יחזקאל ט', ד): "ויאמר ה' אליו עבר בתוך העיר בתוך ירושלים והתיות תו על מצחות האנשים הנאנחים והנאנקים על כל התועבות הנעשות בתוכה...". אמר לו הקדוש ברוך הוא לגבריאל: לך ורשום על מצחן של צדיקים תיו של דיו, שלא ישלטו בהם מלאכי חבלה, ועל מצחם של רשעים תיו של דם, כדי שישלטו בהן מלאכי חבלה. אמרה מדת הדין לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם, מה נשתנו אלו מאלו? אמר לה: הללו צדיקים גמורים, והללו רשעים גמורים. אמרה לפניו: רבוננו של עולם, היה בידם למחות ולא מיחו! אמר לה: גלוי וידוע לפני, שאם מיחו בהם – לא יקבלו מהם. אמרה לפניו: רבוננו של עולם, אם לפניך גלוי – להם מי גלוי? והיינו דכתיב (יחזקאל שם): "זקן בחור ובתולה טף ונשים תהרגו למשחית ועל כל איש אשר עליו התו

שער ב - המאבק על דמותן של החברה ושל המדינה בישראל

אל תגשו וממקדשי תחלו", וכתוב: "ויחלו באנשים הזקנים אשר לפני הבית".
תני רב יוסף: אל תקרי "מקדשי" אלא מקודשי - אלו בני אדם שקיימו את התורה כולה מאלף ועד תיו.

גם הזקנים המועטים שקיימו את התורה מאלף ועד תיו נענשו על שלא הוכיחו את בני דורם, שהרי לא היה באפשרותם לדעת שתוכחתם לא תועיל.

למרבה הפלא, במדרש (תנחומא תזריע י"ג) מצאנו נוסח מעט שונה לסיום הדברים:

... אמרה לו [קטגוריא]: היה בידם למחות ולא מיחו! אמר לה: גלוי וידוע לפני שאם מיחו לא קיבלו מהן. אמרה לפניו: רבוננו של עולם, מה נשתנו אלו מאלו? אעפ"י כן היה בידם להתבזות על קדושת שמך ולקבל על עצמן הכאות מישראל, כשם שהיו הנביאים סובלים, שהרי ירמיה כמה צרות סבל מישראל, וישעיה... ושאר הנביאים. מיד חזר ואמר למלאכי חבלה: "זקן בחור ובתולה טף ונשים [תהרגו למשחית]" (יחזקאל שם).

קיימת אם כן חובה להוכיח חוטאים גם כאשר ברור למוכיח שאין כל תועלת בתוכחה זו. יתרה מזאת, נכון אף לסבול בגלל תוכחה זו.

כיצד אפוא מתישבות מגמות סותרות אלו בדברי חז"ל האחת עם חברתה? וכיצד נכון לישמן בדורנו? על שאלות אלו עונה המאמר להלן.

בעוד שמימושה של מצות התוכחה הוא בדיבור, הרי מצאנו בדברי חז"ל ובדברי הראשונים לאחריהם גם חיוב של מעשה למניעת חוטה מחטאו - חיוב להפרישו מן האיסור, ובלשון הרמב"ם (הלכות כלאים י' כט):

הרואה כלאים של תורה על חבירו אפילו היה מהלך בשוק קופץ לו וקורעו עליו מיד, ואפילו היה רבו שלמדו חכמה, שאין כבוד הבריות דוחה איסור לא תעשה המפורש בתורה.

יתרה מזאת, מצאנו שחז"ל שיבחו את מי שסיכן עצמו לשם כך (ברכות כ' א):

קמאי הוו קא מסרי נפשיהו אקדושת השם, אנן לא מסרינן נפשין אקדושת השם. כי הא דרב אדא בר אהבה חזייה לההיא כותית דהות לבישא כרבלתא [לבוש אדום שיש בו פריצות, מהרש"ל] בשוקא, סבר דבת ישראל היא, קם קרעיה מינה; אגלאי מילתא דכותית היא, שיימוה בארבע מאה זוזי.

מנגד מצאנו (בבא קמא ס"ט א):

כרם רבעי היו מציינין אותו בקזוזות אדמה [להודיע שהוא כרם רבעי ואסור בלא פדיון, רש"י]... אמר רבן שמעון בן גמליאל: במה דברים אמורים? -

רקע הלכתי

בשביעית, דהפקר ניהו [שהוא הפקר ובהיתר הן באין לאכול, רש"י], אבל בשאר שני שבוע – הלעיטהו לרשע וימות.

על פי ברייתא זו, אין כל ענין במניעת החוטא מחטאו! כיצד אם כן מתישבות מגמות סותרות לכאורה אלו אחת עם השניה, ועם המגבלות על מצות התוכחה שנמנו לעיל?

מעבר לחובת התוכחה והפרשה מאיסור, שהיא חובתו של כל אחד ואחד מישראל, בית הדין נצטוו לענוש חוטאים **ולאכוף את קיום המצוות** (כתובות פ"ו א-ב):

תניא: במה דברים אמורים [דלוקה ארבעים [כעונש], רש"י] – במצות לא תעשה, אבל במצות עשה, כגון שאומרין לו: עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה – מכין אותו עד שתצא נפשו.

מצאנו גם, שנחלקו הדעות באשר לקטן האוכל נבלות, האם בית דין חייב למנוע ממנו את הדבר במעשה, להפרישו, או שמא רק אביו (ראה יבמות ק"ג-ק"ד).

כמו כן, אף שלכאורה רק בית דין רשאי לאכוף את קיומן של המצוות, מצאנו גם אפשרות של אכיפה על ידי יחיד (בבא קמא כ"ח א):

ת"ש: מניין לנרצע שכלו לו ימיו ורבו מסרהב [מפציר] בו לצאת [מביתו], וחבל ועשה בו חבורה, שהוא פטור?... ר"נ בר יצחק אמר: בעבד שמסר לו רבו שפחה כנענית, עד האידנא היתירא [דכתיב: "אם אדוניו יתן לו אשה", רש"י], והשתא איסורא [שהוא בן חורין, רש"י].

רש"י (שם) הוסיף: "איסורא – ורשאי להלקותו ולהפרישו...". הרי שמותר גם ליחיד לכוף את זולתו לקיים מצוות.

במאמר המובא להלן הרב ישראלי מלבן סוגיות אלו ומישב את הסתירות לכאורה ביניהן, כמבוא להבנת גדרי החובה להשלטת התורה בישראל בימינו גם במרחב הציבורי.

החובה להשלטת התורה בישראל

(לבירור דרכם של נציגי היהדות הדתית בכנסת)

- א. תוכחה בדיבור ותוכנה
- ב. מתי פטורים ממצות התוכחה
- ג. מתי מצוה שלא להוכיח
- ד. במה אמרו: מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים
- ה. החובה להפריש מאיסור
- ו. כפיה לקיום מצוות התורה

א. תוכחה בדיבור ותוכנה*

מה תוכנה של מצות התוכחה – הצלת החוטא מעבירה, או מחאה עליה?

א. התורה הטילה עלינו חובת התוכחה בדיבור כשאנו רואים אדם מישראל העובר עבירה, והוא מאמר הכתוב: "הוכח תוכיח את עמיתך" (ויקרא י"ט יז), ובגמרא דרשו על זה: "אפילו מאה פעמים" (ב"מ ל"א א).

ויש לברר תכנה של מצוה זו, האם היא מגדרי המצוות שבין אדם לחבירו, שהטילה עלינו התורה החובה להדריך את החבר ולהחזירו לדרך הישרה במקרה של סטייה, וזה נעשה באמצעות התוכחה שמעמידים אותו על כך. ואעפ"י שהוא עושה את מעשיו מתוך ידיעה ברורה, ודעה צלולה, הוטל עלינו לברר לו טעותו למען ייטב לו באחריתו, והרי זה דומה לרואה חבירו טובע בנהר שמצוה להצילו (סנהדרין ע"ג א). ומה שצריך לזה פסוק מיוחד [וחיוב זה] לא [נכלל] במצות השבת אבידת גופו, יש לומר שהוא משום שהיה מקום לחלק, שכיון שעושה זאת מתוך דעה צלולה הרי זה בגדר אבידה מדעת שאין נזקקים לה. ובאופן דומה מסיק באמת המנחת חינוך (קומץ המנחה רל"ז), שמאבד עצמו לדעת אין בו חובת הצלה מגדרי השבת אבידה, שזו אבידה מדעת היא. אם כן יש לומר, שמשום כך נצרך פסוק מיוחד לחדש לנו חובת התוכחה למרות שזה כאילו אבידה מדעת.

* הערת העורך: שמות הפרקים ניתנו על ידי הרב ישראלי, תת הכותרות, כמו גם הוספות בסוגריים מרובעות וסיכומי הביניים נוספו על ידי העורך. [. . .] מסמן השמטה של פסקה.

או אולי מצוה זו היא מגדרי המצוות שבין אדם למקום, כחובת תגובה שחייבה אותנו התורה להגיב בראותנו חילול הקודש בביטול מצות השם ע"י אדם מישראל, ולא מצד הצלת הרע נגעו בה.

ואין שאלה זו בגדר דרשינן טעמא דקרא, שאין כאן שאלת הסברה למצוה אלא [היא] נוגעת לעצם הגדרתה, מהי מצוה זו, ומה תוכנה.

הצלה מחטא

ב. והנראה שדבר זה תלוי במחלוקת הראשונים. לשון הרמב"ם (פ"ו מהלכות דעות ה"ז):

הרואה חבירו שחטא או שהלך בדרך לא טובה מצוה להחזירו למוטב, שנאמר: "הוכח תוכיח את עמיתך".

וכן בהמשך דבריו שם (ה"ח), שצריך לעשות כמה וכמה תחבולות "עד שיחזור למוטב". והנה זה ברור מאליו, שלאחר שיחזור למוטב שוב אין מקום לאותם אמצעים שמזכיר, שהרי כל אלה אינם אלא אמצעים להחזרתו למוטב. ואם כן מה שמזכיר "עד שיחזור למוטב", הוא על כרחך לומר שהמגמה שלנו באמצעים אלה היא להחזירו למוטב. והוא כמו שכתב בראש דבריו, וכנכתב לעיל, שהמצוה היא "להחזירו למוטב". מזה נראה ברור, שדעת הרמב"ם [שמצוה זו] היא מגדרי הצלה שנתחייבנו בה כלפי חברינו לא רק מבחינה גופנית, כפי שנלמד מן הכתוב "והשבותו לו" (דברים כ"ב ב), אלא גם מבחינה רוחנית. וזהו התוכן של מצות "הוכח תוכיח".

ג. כן נראית גם דעת [ספר] החינוך, שמסביר במה שכתב שם (מצוה רל"ט), שמצוה שלא לומר דבר שלא יתקבל ("דבר שאינו נשמע"), שהוא משום: "שיהיה בענין קלון למוכיח ולא תועלת לאשר הוכח...". ואילו היתה מצוה זו של תוכחה רק בתור תגובה מצדנו כלפי עוברי העבירה, מה בכך שאין תועלת לאשר הוכח, הרי אנו על כל פנים חייבים לעשות את שלנו. כן יש לדון גם במה שכתב שהוא "קלון למוכיח", ומה בכך שהוא קלון ולמה נפטר מן המצוה רק מצד שמביאה לידי קלון. ועוד יבואר מזה להלן. אלא נראה, שדעתו שעיקר המצווה היא להחזיר חברו למוטב. על כן אמר יפה, שכשלא ישמעו הדברים אין כאן מן התועלת שנועדה למצוה זו, על כן אין חייבים בה, ממילא אין מן הראוי להתבזות על זה, כיון שאין בזה משום קיום המצוה כל עיקר.

ד. כן יוצא מתוך דברי מהר"י [שו"ת מהר"י וייל] (סי' קנ"ז) הובאו דבריו ברמ"א להלכה (יו"ד קנ"ז א') ובביאור הגר"א שם, שמה שנאמר: כל מי שיש בידו למחות

ואינו מוחה הוא נתפס באותו עון, מכל מקום אינו צריך להוציא ממונו על זה. ומוכיח זאת ממה שנאמר בסנהדרין (ע"ג א) [שחיוב אדם להציל את חברו נלמד מן הפסוק: "לא תעמוד על דם רעך"]:¹ "אי מהתם [מן הפסוק "והשבותו לו"], הוה אמינא בנפשיה אבל מיטרח ומיגר אגורי אימא לא" [הייתי סובר שהמצוה היא במעשיו אבל לא בהוצאת ממון]. [ומהרי"ו ממש"ך שם] אלמא אי לאו קרא [לולא הפסוק: "לא תעמוד על דם רעך"] הוה אמינא דאפילו להציל נפש חברו אינו חייב להוציא ממונו, "וכל שכן הכא גבי עשה ד'הוכח תוכיח' דאינו חייב להוציא ממון" וכו'. ואם נאמר, שחיוב תוכחה איננו מגדרי השבת אבידה (במובן רוחני) לחבירו, אלא הוא חיוב שלנו כדרך תגובה, וכנכתב לעיל, אם כן מה דמיון הוא לזה שבסנהדרין, ששם הוא מדיני השבת אבידה ומגדרי בין אדם לחבירו, ובזה היה באמת סלקא דעתא שלא יצטרך להוציא על זה ממונו. מה שאין כן מצות תוכחה, שהיא ממצוות שבין אדם למקום, ודאי שחייב להוציא ממון על זה. אלא ודאי כנכתב לעיל, ש[מהרי"ו] סובר שמצות תוכחה היא בכדי להחזירו למוטב, וממילא גם זו דומה בכל לדיני השבת אבידה ואפשר ללמוד משם לעניינו.

[. . .]

חובת מחאה

ה. אכן מכמה ראשונים לא נראה כן:

הנמוקי יוסף וכן הריטב"א מעלים, שתוכחה ליחיד חייבים אפילו כשברור הדבר שלא ישמע לו חברו (יבמות ס"ה א). ומזה מוכח ש[הם] סוברים, שתוכחה איננה מצד אמצעי להחזרה למוטב, שאם כן באופן שברור ללא ספק ש[החוטא] לא יחזור [בו], הן אין שום ערך שוב למצוה זו.

כן יוצא מתוך [דברי] הרא"מ [הרב אליהו מזרחי], הובא[ו] בהגהות מיימוניות על הרמב"ם הנזכר לעיל, שכשברור שלא ישמעו אמנם נפטרים מן העונש מגדרי ערבות, אולם מכל מקום לא נפטרו ממצות "הוכח תוכיח". וכן הביא זאת ה"מגן אברהם" (או"ח סימן תר"ח סק"ג), שכל שהוא מזיד גם כשברור לו שלא יחזור בו, אמנם אינו נענש כמותו, אולם עובר במצות עשה של "הוכח תוכיח" עד שינזוף בו. הרי לנו גם כן, שהרא"מ אינו מקשר מצוה זו כל עיקר באפשרות החזרה למוטב ע"י התוכחה. ומזה יוצא, שלדעתם אין זו אלא חובת תגובה מסוג של מחאה נגד עוברי העבירה.

כן נראה מתוך [דברי] הרא"ש והר"ן, שמסיקים (ביצה ל' א) במה שכתוב שם "מוטב שיהיו שוגגים...", שאינו אמור אלא במצוה שאינה מפורשת בתורה בפירושו, אבל מה שמפורש בתורה מוחים בידם. והרי הרא"ש עצמו מבאר שם, שכלל זה אינו

אמור אלא כשידוע בבירור שלא יחזרו בהם, אבל אם יש ספק בדבר לא אמרו מוטב שיהיו שוגגין וכו' (והוא כמו שכתבו התוספות סוף פרק חזקת הבתים, ב"ב ס' ב ד"ה מוטב, ושם נתבאר), ואף על פי כן במצוה מפורשת בתורה חייבים למחות בידם. הרי שאף על פי שלא יועיל כלום, המצוה קיימת. אם כן שמענו, שגם לדעה זו מצוה זו אין תכנה החזרה למוטב, אלא דרך תגובה כנגד עושה העבירה.

ו. על דרך זאת סובכים גם דברי המהר"ם שי"ק (מצ' ר"מ), שכתב שבאופן שאפשר להחזיר חבירו למוטב ע"י תוכחה לא צריך קרא כלל, שלמדנו זאת מדין השבת אבידה ומ"לא תעמוד על דם רעך", שחייבים על השבת גופו "קל וחומר על השבת נפשו אם הוא חוטא". ועיקר הכתוב של תוכחה לא נצרך אלא בגונא שברור שלא ישמע, שמכל מקום הוא מחויב להוכיחו.

[. . .]

הרי ש[הוא] גם כן נוקט בפשיטות שדין התוכחה אינו קשור כלל עם ההחזרה למוטב. אדרבא יוצא לדעתו, שכל עיקר המצוה ניתנה כשאינן סיכויים להחזירו למוטב.

סיכום

היוצא מדברינו: ישנן שתי דעות במצות התוכחה. דעת הרמב"ם ועוד מהראשונים, שהיא בתור אמצעי להחזרה למוטב. ואילו דעת ראשונים אחרים, שזו מצוה של תגובה נגד עוברי עבירה, ואינה קשורה כלל עם אפשרות החזרה למוטב.

ב. מתי פטורים ממצות התוכחה

דעת הרמב"ם

א. בגמרא בערכין (ט"ז ב) נחלקו תנאים ואמוראים עד היכן מצות תוכחה, אם עד נזיפה או [עד] קללה והכאה. הרמב"ם (הלכות דעות ו' ז) פסק "עד שיכהו החוטא ויאמר לו איני שומע לך". מלשון זה נראה, שעד שלא הכהו ממש אינו נפטר. וכן יוצא מתוך מה שהביא בהגהות מימוניות שם לדון למה פסק הרמב"ם שלא כר' יוחנן הסובר עד נזיפה. וכתב לסייע לרמב"ם ממה שנאמר ב[מדרש] תנחומא:

שאמרה מדת הדין היה להם להתבזות על קידוש שמך ולקבל על עצמם הכאות מישראל כשם שהיו הנביאים [סובלים]...

מזה נראה, שנוקט בפשיטות כוונת הרמב"ם כנכתב לעיל, שאינו נפטר עד שיקבל הכאות ממש עבור התוכחה.

אולם לענ"ד אי אפשר לראות בתנחומא המובא מקור לפסקו של הרמב"ם, שהרי מתוך התנחומא יוצא שגם לאחר שקיבל הכאות אינו נפטר, כדרך שהנביאים לא פסקו מלהוכיח גם כשהוכו. ואם הדין בתנחומא מצד מצות תוכחה, יוצא שהתנחומא חולק על כל הדעות הנזכרות לעיל שבגמרא דערכין, שהרי לפי דעת כולם נפטרים על כל פנים לאחר שהוכו. כן קשה לראות המקור של הרמב"ם בתנחומא, שהוא נגד הגמרא שבת נ"ה א, שלפי הנוסח הנמצא שם היתה הטענה של מדת הדין "לפניהם מי גלוי". שמזה נראה, שאילו היה ידוע שלא יקבלו שוב לא היתה עליהם טענה. והוא כפי שהבאנו לעיל מהמפרשים, שדין הערבות פקע באופן זה, ועל מצות הוכח תוכיח אינו חייב כליה ח"ו. אם כן קשה לומר שהרמב"ם ידחה גמרא דילן מפני תנחומא. ודברי התנחומא יתבארו להלן בע"ה. על כל פנים, לא משם למד הרמב"ם דינו.

ב. והנה החינוך, [ש]הביא דין זה (מצוה רל"ט) וכתב "עד שיהא קרוב החוטא להכות את המוכיח", הבין "הכאה" שנאמרה [בגמרא] לאו דוקא, אלא כל שברור שיכהו אם לא יפסוק נפטר.

ונראה, שזה הולם את שיטת הרמב"ם והחינוך, שכנכתב לעיל לדעתם חיוב התוכחה [הוא] מצד ההחזרה למוטב. בזה שמכהו ודאי מתחזור מתוך זה שאין התוכחה מחזירתו למוטב. ומעתה מסתבר כהחינוך שלא צריך שיכהו ממש, כיון שברור שיכנו אם ימשיך, אם כן הרי כבר ברור שאין הדברים משפיעים, וממילא נפקעה המצוה.

דעת הסוברים שתוכחה היא מחאה

אכן לאידך שיטות, שאין המצוה תלויה בשמיעת התוכחה, לכאורה צריך עיון מנין למדה הגמרא גבול לפטור ממצות התורה, מה שאינו בדומה לשאר המצוות.

ונראה שהטעם לשיטות אלו, שהרי נאמר בכתוב "את עמיתך", כשהוא אחיך ועמיתך במצוות, אבל כל שבועט בתוכחה (למר כדאית ליה - ע"י נזיפה, ולמר כדאית ליה - ע"י קללה או הכאה), שוב יצא מכלל "עמיתך". וכבר נגע במצוה זו בכלל מצד מה שכתוב בה "עמיתך" המנחת חינוך (מצוה רל"ט), שברשע לא שייכת לכאורה מצוה זו. אלא שמסיק, כיון שעל ידי זה אולי יחזור ויהיה בכלל "עמיתך". ובנוסח זה יש לומר (להני [לאלו] שאינם תולים המצוה באפשרות ההשפעה), דכל עוד שאינו בועט בתוכחה לא יצא מכלל עמיתך, מה שאין כן כשמתנגד לה יצא מכלל זה. ולפי

דעות אלו מסתבר שצריך הכאה ממש למאן דאית ליה "עד הכאה", שכיון שעל ידי זה יוצא מכלל "עמיתך" וזהו הפוטר ממצוה זו, אם כן כל עוד שלא עשה מעשה בפועל לא יצא מן הכלל וחייב להוכיחו.

מצות התוכחה מוגבלת, תוקפה בטל כאשר מקבל התוכחה נזף במוכח, מקלל אותו או מכה בו. לסוברים שתוכנה של המצוה הוא החזרת החוטא למוטב, תגובה זו מוכיחה שאין כל טעם בהמשך התוכחה. לסוברים שתוכנה הוא מחאה על קיום העבירה, תגובה זו מוציאה את המגיב מכלל "עמיתך", שרק לגבי מצוה זו תקפה.

ג. מתי מצוה שלא להוכיח

השמטת הרמב"ם

א. בגמרא יבמות (ס"ה, ב):

אמר ר' אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון: כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כן מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע... שנאמר: "אל תוכח לץ פן ישנאך..."

ולא נתבאר בגמרא למה הכוונה "דבר שלא נשמע".

לדעת הרמב"ם ודקאי כותיה [העומדים כמוהו, ההולכים בדרכו] הסוברים, שהמטרה היא רק שיהא דבר הנשמע ומתקבל, הפטור באופן זה הוא מובן מאליו וכנתבאר לעיל, כי אין כאן [בתוכחה שאינה נשמעת] מטרת המצוה, וממילא גם מצוה שלא לומר יש כאן, שלא יגרום [בתוכחתו] אלא לשנאה.

ולפי דעתו נראה, שדבר שאינו נשמע היינו לאחר גבול התוכחה, שהוא כנכתב לעיל עד נזיפה או עד הכאה. ויותר מסתבר, שדברי ר' אלעזר הולכים לשיטה הפוטרת רק בהכאה. שאילו למאן דאמר עד נזיפה נראה מתוך הגמרא [במסכת] ערכין שאין כאן אלא פטור, אבל לא איסור. שהרי יונתן מתוך חביבותיה דדוד מסר נפשו גם לאחר נזיפה.

ובזה אולי נבין טעם השמטת הרמב"ם הלכה זו של ר' אלעזר. כי באופן של הכאה אין צורך ללמוד דוקא מתוך הכתוב הנזכר לעיל לאיסור, שהרי כיון שפטור בכהאי גונא [באופן זה] ממצות התוכחה, והלכה זו הרי הביא הרמב"ם וכנכתב לעיל, אם כן כשגורם לחבירו שיכנו עובר ב"לפני עוור", כיון שכבר נפטר מהמצוה. מובן מאליו

שבכהאי גונא אסור להוכיח, ולא היה מקום להביא הלכה זו [כאן], שאין מקומה בדיני תוכחה, אלא כלולה היא במצות לפני עוור.

מה מקום הסייג לדעה שתוכחה היא מחאה?

ב. אכן לשאר שיטות שהחיוב אינו תלוי בקבלת התוכחה, לכאורה קשה מהיכי תיתי לנו [מה המקור] לפטור כשלא ישמעו הדברים, מה בכך שלא ישמעו, על כל פנים הוא חייב לקיים המצוה של "הוכח תוכיח".

ואין לומר שהכונה מצד הגדר "מוטב יהיו שוגגין" וכו', שהרי שם נראה הנימוק מפני שיוחמר החטא של עובר העבירה, ואילו מלשון הפסוק ש[ר] אלעזר מביא, [מוכח] שהוא מצד המוכיח - "פן ישנאך". ואפילו אם נפרש גם לשון הכתוב - פן יכשל החבר בעבירה חדשה והיא השנאה, על כל פנים לא היה צריך לזה, שהרי ב"מוטב שיהיו שוגגין" וכו' מצד עצם העבירה שעושה אותה יש להקפיד שלא תיהפך לחמורה יותר - בחינת משוגג למזיד.

תוכחה לרבים או ברבים?

ג. הנמוקי יוסף וכן הריטב"א [על יבמות ס"ה ב] מחלקים בין תוכחה לרבים [שבה אין לומר דבר שאינו נשמע] לבין תוכחה ביחיד. עיין מאמרו של הרב י. גרשוני "בירורים במצות תוכחה" (התורה והמדינה ט-י), שנוקט בפשיטות כונתו [של הנמוקי יוסף] לחלק בין עבירה שהיחיד נכשל בה לבין עבירה שרבים דשים בה. והוכיח זאת מקושית הנמוקי יוסף על דבריו מסוגית הגמרא שבת נ"ה א "לוכחינהו מר" וכו', ואילו היה מחלק בין שהתוכחה ברבים לדין שמוכיחו ביחידות, מה קשה לו משבת, שמא טען לפניו על שלא הוכיחם ביחידות.

ד. אכן הרמ"א בשו"ע (או"ח תר"ח) מביא דברי הנמוקי יוסף להלכה (כפי שצוין שם במראי מקומות דינו לקוח מהנמוקי יוסף) ומחלק בין תוכחה ברבים לבין תוכחה ביחידות. והראיה מגמרא שבת נתבארה שם בביאור הגר"א, שהיא ממה שמוכרח שכל השאלה "לוכחינהו מר" וכו' היינו להוכיחם ברבים. שאם ביחיד, הרי אינם נפטרים גם אם ברי שלא ישמעו (לדעת הנמוקי יוסף). אם כן, מה ענה לו שלא ישמעו לו, ומה בכך, על כל פנים הוא מחוייב להוכיחם.

ה. היוצא על כל פנים מדבריו, שמה שאמר ר' אלעזר: "מצוה שלא לומר" היינו על תוכחה ברבים. יסוד זה שלא להוכיח ברבים יוצא גם מתוך הגמרא סנהדרין (ק"א

ב) לענין ירבעם, שנענש על שהוכיחו לשלמה ברבים. וכן הוא מדרשות הכתובים בגמרא ערכין הנזכרת לעיל, שפירשו הכונה שם שלא יביישנו בתוכחה.

הצורך בתוכחה פעם אחת

ו. אכן מה שיוצא מתוך הנמוקי יוסף, שפעם אחת מוכיחו ברבים ורק אחר מזה נפטר (מה שאין כן בתוכחה ביחידות שאינו נפטר עד הכאה או נזיפה), לכאורה צריך הבנה, ממה נפשך [באיזה אופן שתבחר], אם הדין "לא תשא עליו חטא" [שאינן לבייש את מקבל התוכחה] הוא כלל קבוע לדעתו, גם פעם אחת איך הותר, הרי על כל פנים מביישו. ואם אין זה אלא בגדר עצה טובה, והיינו כל עוד שיש סיכויים שגם ע"י תוכחה ביחיד יושפע אסור לביישו, ולא כן כשלא השפיע ביחידות, כפי שנוקט הרמב"ם (פ"ו מהלכות דעות ה"ח הנ"ל), שאם כן למה רק פעם אחת הותר.

אולם זה מבואר מתוך דברי המג"א שכתב, וזה לשונו:

בעבירה שבסתר יוכיחנו בסתר, ובעבירה שבגלוי יוכיחנו מיד (והכונה ודאי לומר שבזה שעושה בגלוי יוכיחנו מיד דהיינו בגלוי אף על פי שמביישו) שלא יתחלל שם שמים.

דבריו מכוונים למה שנאמר בקידושין מ' ב:

נוח לו לאדם שיעבר עבירה בסתר ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא.

וברש"י שם (ד"ה ואת שם קדשי וכו'): היינו פרהסיא שהרואה מזלזל בכבוד המקום. אם כן, כשעושה בגלוי יש בזה חילול השם. ובמקום שיש חילול השם, אמרו רז"ל, שאין חולקים כבוד ואפילו לרב (ברכות י"ט ב). על כן מותר לביישו אז.

ז. אכן תוכן התוכחה אז, לפי הנמוקי יוסף, בהכרח שאינו מצד מצות התוכחה. שאם כן, למה רק פעם אחת, הרי ביחיד חייב אפילו הרבה פעמים. ושונה שיטתו משיטת הרמב"ם, כי כפי שנתבאר דעת הרמב"ם במצות התוכחה [שהיא] מצד ההחזרה למוטב, וסובר [הרמב"ם] שברבים יש יותר סיכויים להשפעת התוכחה. אלא שכל עוד שאפשר ביחידות צריך להשתדל שלא לביישו, וכשאינו מועיל ביחידות יוכיחנו ברבים לביישו, שעל ידי כך אולי יושפע. ולדעתו, גם אחרי שהוכיחו פעם אחת ברבים ולא הועיל, שמא יועיל בפעמים הבאות, שעד שמכהו ואומר איני שומע לך עדיין לא אפסה התקוה. על כן עדיין לא פקעה מצות התוכחה.

מה שאינו כן לנמוקי יוסף, אחרי שהוכיחו פעם אחת שוב ברור שלא ישמע. והחיוב ביחידות הוא מצד שמצות התוכחה לדעתו היא מגדרי תגובת מחאה, על כן

חייב בזה תמיד. מה שאין כן ברבים, בזה אין מצות "הוכח תוכיח", שבה נאמר "ולא תשא עליו חטא" שלא לביישו, וכשנצרך לביישו אין בזה כבר ממצות התוכחה.

והחילוק בין שתי השיטות לענין כשהתוכחה היא ע"י ביוש מוסברת בפשיטות, שלרמב"ם שהיא מחמת טובת המוכח, כשאין אפשרות ותועלת מתוכחתו ביחידות ראוי מצד טובת המוכח לביישו ועדיף לדרישת טובתו לביישו בעולם הזה בכדי שלא יבוש בעולם הבא בבושה הנצחית. מה שאין כן לנמוקי יוסף, שלא טובת המוכח היא [העומדת] ב[יסוד] מצות התוכחה כי אם קיום חובת המוכיח מגדר תגובה ומחאה, וכנכתב לעיל. ובזה גדרה תורה, שאין חובה זו אלא בתנאי שלא יגרום בושה למוכח. על כן מסתבר, שאם אינו יכול להוכיחו אלא ע"י שיביישנו ברבים, שאין המצוה שוב קיימת כלל. כי רק באופן שאינו פוגע בחברו ע"י ביושו הוא שהטילה עליו התורה מצוה זו, אבל לא באופן אחר.

ח. וצריך להבין, שאם כן מהי חובה זו להוכיחו פעם אחת ברבים. הנמוקי יוסף נתן שם שני טעמים: א' שמא יחזור בו על ידי זה, ב' שלא יהיה להם פתחון פה. ומכל מקום עדיין לא ידענו המקור לחובה זו.

ונראה שחיוב זה הוא מדין הערבות, שקבלו ישראל על עצמם זה על זה. וכמו שדרשו על הכתוב "וכשלו איש באחיו", איש בעון אחיו, והוא כשיש בידם למחות ולא מיחו (סנהדרין כ"ז ב, שבועות ל"ט א).

وهוא כמו שכתב הרא"ם (הובא לעיל פ"א ה'), שהנידון בגמרא שבת הוא מצד חובת הערבות. וערבות זו פוקעת כשאין בידם למחות. על כן, פעם ראשונה חייב למחות, אם מצד שמא יועיל, והרי זה בידו למחות ממש, ואם זה מצד שלא יהא פתחון פה. ולפי זה, זהו הפירוש שיש בידו למחות, היינו שיש לעובר העבירה עדיין פתחון פה.

[. . .]

סיכום

ט. בסיכום הדברים: לפי הרמב"ם המאמר: "כשם שמצוה [לומר דבר הנשמע] כן מצוה שלא לומר [דבר שאינו נשמע]" מתפרש לענין סוף גבול מצות התוכחה, דהיינו כשמכהו. ואין בו שום חידוש, שמצות התוכחה פקעה בזה כפי שכבר ציין הרמב"ם, וממילא יש "לפני עוור" כשגורם לשני שיכהו.

ואילו לפי הנמוקי יוסף המדובר כאן על חובת הוכחה ברבים, ולא מצד מצות התוכחה שאינה אלא ביחיד, אלא מצד דין הערבות ההדדית. ואף על פי שמביישו על ידי זה הותר, כיון שיש בזה חילול השם. אלא שערבות זו אינה אלא כל עוד שיתכן שתועיל התוכחה, או לכל הפחות כשיש פתחון פה לעברין לטעון טענה זו. על כן אינו חייב בזה אלא פעם אחת. ואחר כך מצוה שלא לומר, כיון שמצות האמירה פקעה שוב שייך בזה הנימוק "פן ישנאך".

והוכחה ביחידות שאינה תלויה בהחזרה למוטב, לדעה זו, קיימת ועומדת ואינה נפקעת אלא עד הכאה או נזיפה, וכנכתב לעיל.

ד. במה אמרו: מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידיים

האם יש מחלוקת בראשונים?

א. אמרו בגמרא (ביצה ל' א ושם נתבאר):

הנח להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידיים.

ומסיק שם, שהדברים אמורים אפילו באיסור דאורייתא בדומה לתוספת יום הכפורים שהוא [איסור ש] נלמד מדרשת הכתובים. אךן הרא"ש (שם) הביא בשם בעל העיטור, שאין זה אמור אלא בדבר שאינו מפורש בתורה בדומה לתוספת עינוי דיום הכפורים: אבל במידי דכתיבא באורייתא בהדיא מחינן בהו וענשינן להו עד דפרשי.

לכאורה, דבר זה במחלוקת הוא שנוי, שהתוספות (סוף חזקת הבתים [ב"ב ס' ב ד"ה מוטב] ושם נתבאר) כתבו, שלא אמרו מוטב שיהיו שוגגין אלא כשהדבר ברור שלא ישמעו אבל כשהוא ספק:

צריך למחות, כדמוכח בפרק במה בהמה (שבת נ"ה): "דאמרה מדת הדין", אם לפניך גלוי לפניהם מי גלוי, ונענשו.

ואם נאמר שדין זה אינו אמור אלא במה שאינו מפורש בתורה, אם כן מה ראייה היא מהא דשבת, הרי שם מדובר בג' עבירות שהן מפורשות בתורה על כן נענשו, כי שם אין כלל הפטור של מוטב שיהיו שוגגים וכו'.

[. .]

אפשרות הכפיה

ב. אכן יש מקום לומר, שאין כאן מחלוקת. דהנה לכאורה צריך להבין עצם החילוק של בעל העיטור, הרי גם מה שנלמד מדרשא הוא דאורייתא ממש, ולמה בזה אין מוחים. וצריך לומר, שעיקר הדבר תלוי בזה שמסיק "מחנין בהו וענשינן להו עד דפרשי". והיינו, מה שנאמר במצוות שאינו עושה "מכין אותו עד שתצא נפשו" (כתובות פ"ו ב, ועיין מזה לקמן פ"ו). וסובר בעל העיטור, שדין זה אינו אמור אלא לגבי דברים שנתפרשו בתורה בפירוש. וזהו ש[הוא] מחלק, שבדברים מפורשים הואיל וגם מענשינן להו, וכנכתב לעיל, ממילא לא שייך החשש שעל ידי זה יהיו מזידים, שהרי יענישום ולא יתנו להם לעבור, על כן גם יש מקום למחות. מה שאין כן מה שלא נתפרש לא מענישים, ממילא אין גם מקום למחות, שעל ידי זה יהפכו למזידים, ותיקון לא יהא בדבר כי ממילא לא יהא בידינו למנועם.

ומעתה חילוק זה אינו שייך אלא כשהדבר בידינו למונעם ע"י עונשים, מה שאין כן בהא דשבת שזקנים נענשו על שלא מיחו, הרי לא יכלו להעניש הצבור כי אין זה בידם, ולא נתבעו אלא על המחאה שלא מיחו בידם, ובזה חוזר להיות דבר המפורש בתורה כמה שלא נתפרש, שכיון שאינם יכולים למונעם הרי גם בדבר מפורש קיים הכלל מוטב שלא יהיו מזידים. נמצא, ששפיר קיימת ההוכחה מסוגית הגמרא שבת נ"ה א גם לשיטת בעל העיטור.

מה המקור להלכה זו?

ג. ויש להבין עצם כלל זה של "מוטב שיהיו" וכו' מנין הוא לנו. ובשלמא לרמב"ם והסוברים כמותו, שמצות תוכחה היא מצד המטרה של החזרה למוטב, בנידון דידן שברור שלא יחזור, אדרבא עוד יגבירו האיסור, אין מקום לתוכחה. אולם לאידך שיטות, שהחויב הוא מצד עצמו כתגובה ומחאה וכנכתב לעיל, לכאורה מנין לנו מקור מן התורה שבאופן זה שעל ידי זה העבריין יעבור באיסור יותר חמור אין לנו מצות התוכחה?

ולכאורה היה נראה לומר, שבשוגג אין מצות תוכחה לשיטה זו, כיון שעיקר תוכנה הוא מחאה וכנכתב לעיל, אין זה אלא כשעובר בכונה תחילה ובידיעה שזה איסור. אך [זה] לא יתכן, שהרי בגמרא ערכין הנזכרת לעיל מביא מיהונתן שהוכיח לשאול. והרי שאול לא היה ברדיפתו את דוד אלא בגדר שוגג ואף על פי כן היה בזה דין תוכחה.

ונראה, שלדעה זו תוכן התוכחה הוא מצד חילול השם שהעבירה גורמת, ויש לומר שזה קיים גם כשעושה בסתר, והתוכחה מרוקנת את חילול השם, שכנגד זה המתרשל

בקיום מצות השם בא חבירו כנגדו ותובע עלבונה של מצוה. וזה שייך רק אם לא יבא קלקול גדול יותר. אבל כשעל ידי זה יהיו מזידים, אם כן יגרם על ידי זה חילול השם גדול יותר, בזה אין אנו נמצאים מרויחים בתוכחה, ואז אין המצוה כלל.

דעת הרמב"ם

ד. הרמב"ם הביא הלכה זו "מוטב שיהיו שוגגים" לענין מה שמקילות הנשים לאכול בתוספת יום הכפורים (פ"א משביתת העשור ה"ז), וזה לשונו:

אין ממחין בידן שלא יבאו לעשות בודון, שהרי אי אפשר שיהיה שוטר בבית כל אחד ואחד להזהיר נשיו, והנח להן שיהו שוגגין ואל יהו מזידין, וכן כל הדומה לזה.

ובמגיד משנה שם ביאר כוונת הרמב"ם במה שכתב "וכן כל הדומה לזה", שכוונתו "בכל דבר שאינו מפורש בתורה ונהגו בו היתר ומסור לכל". הרי ש[הוא] מטה דעת הרמב"ם לדעת בעל העיטור שהביא הרא"ש.

אכן לענ"ד הרמב"ם אינו מחלק בין איסור מפורש ללא מפורש, כי לא הזכיר מזה כלום. ומה שכתב "וכן כל הדומה לזה" שפיר יכול להתפרש לענין דברים שנהגו בו העולם היתר, שמתוך כך ברור הדבר שלא תועיל המחאה, ושלא כבכל עבירה שבה עדיין קיים ספק שיחזור למוטב כשירבו להוכיחו. ובזה יתבארו לנו יפה דברי הרמב"ם, שמה שכתב "שהרי אי אפשר שיהיה שוטר בבית כל אחד ואחד" לכאורה הוא משולל הבנה, הרי כאן אין אנו דנים על פעולת מניעה בכח אלא על הסברת חומר האיסור ומאי שייטיה של שוטר לכאן? אלא הכונה ברורה, שבא לסלק טענת בעל העיטור, מה פירוש "שלא יהיו מזידים", הרי בית דין מוזהרים להעניש ולהכות העברניים. ולזה מתרץ, שבנידון שלנו זה אי אפשר, כי בעבירה שפרצה בכל הציבור אין לנו אפשרות להשתלט על כולם באמצעי כפיה ועונש, ואין כוחנו אלא בפה, ובזה הרי לא ישמעו לנו ונמצאים נעשים מזידים, ולזאת אין כאן מצות תוכחה כלל. ואילו היה מחלק כבעל העיטור, שהמדובר כאן רק במה שלא נתפרש איסורו במפורש וכנכתב לעיל, אם כן לא היתה הקושיא קושיא ולא היה צריך לתרץ "שאי אפשר שיהיה שוטר" וכו'. אלא על כרחך כנכתב לעיל, שיטת הרמב"ם [היא] שלא לחלק בזה, וכל מקום שהיא פרצה שרבים פרצו בה ולא נוכל להשתלט באמצעי כפיה קיים ועומד הכלל מוטב שיהיו שוגגים וכו'. כי התוכחה לא תועיל ולא תחזיר למוטב אלא תביא יתר קלקול.

סיכום

בסיכום כלל זה: חייבים להמנע מתוכחה כשמסתבר שעל ידי דיבורינו נחמיר מעשי העבירה של העבריינים, והוא בעבירה שהצבור דש בה וברור לנו שדיבורינו לא יעזרו. וזה בתנאי שאין בידינו אמצעי כפיה ממשיים, אם מצד שהדין אינו מרשה זאת בנידון זה (דבר שאינו מפורש בתורה, בעל העיטור), ואם מצד שהאפשרות של הוצאה לפועל אינה קיימת (אי אפשר שיהיה שוטר בבית כל אחד ואחד, הרמב"ם).

ה. החובה להפריש מאיסור

גדרו של החיוב

א. כתב הרא"ש ראש פרק קמא דשבת:

וקשה, והיכי קאמר דפטור ומותר לגמרי*, והא קעבר משום "לפני עוור [לא תתן מכשול]" וכו'. ואין לומר דהכא מיירי בכהאי גונא [שכאן המדובר באופן] דאפילו אם לא היה נותנו בידו היה יכול ליטלו וכו' דמכל מקום איסורא דרבנן איכא, דאפילו קטן אוכל נבלות בית דין מצווים להפרישו, כל שכן גדול שלא יסייע לו.

ובתוספות שם (ג' א ד"ה בבא) בקצרה:

מכל מקום איסור דרבנן מיהא איכא, שחייב להפרישו מאיסור.

וכן הוא שם בר"ן:

מכל מקום מדרבנן מיהא אסור, שהרי מחויב הוא להפרישו מאיסור.

מלשון הרא"ש מבואר, שגם דין הפרשה מאיסור הוא רק מדרבנן, שהרי [הוא] אומר שלסייע [לדבר עבירה] נלמד בכל שכן, ואילו היה חיוב להפריש מן התורה, כי אז היה למד בקל וחומר לאיסור מסייע. וכן נראה גם מהתוספות והר"ן, אף על פי שלא הזכירו בלשונם שהוא "כל שכן", מכל מקום הן אין ללמוד לאיסור דרבנן במסייע מחיוב להפרישו אם שם הוא איסור תורה, שמנלן שגזרו בזה. אלא פשוט, שגם הם נוקטים שחיוב הפרשה מאיסור הוא מדרבנן ולמדים מזה גם למסייע, אם מתוך השואה ואם מתוך קל וחומר וכהרא"ש.

[. . .]

* **הערת העורך:** בגמרא שם נאמר, שאדם המושיט חפץ מרשות אחת לתוך ידו של אדם אחר ברשות אחרת - המושיט חייב והמקבל פטור, ובניגוד להבנה המקובלת של "פטור" - אין בכך שום איסור.

בין אפרושי מאיסורא לבין "השבותו לו"

ג. ולפי זה יוצא, שחיוב הפרשה מאיסור אינו אלא מדרבנן. וסברת הדברים בפשוטו, שאין לכלול זאת בחיוב התוכחה שלא נצטוו [עליה] אלא בדיבור, אבל לא לעשות פעולה ולהפרישו מן העבירה. וכן אין זאת בכלל "והשבותו לו" דאבידת גופו וכל שכן נשמתו, שאם כן הרי היתה בזה מצוה דאורייתא למנוע בעדו מלעשות העבירה. ומטעם, כיון שהוא עצמו אינו רוצה אין כאן חיוב השבה.

ולכאורה יש לתמוה מזה על המנחת חינוך (רל"ט), שנקט בפשטות שיש בעובר עבירה חובה להצילו משום "והשבותו" ומשום "לא תעמד על דם רעך", שאם באבידת גופו הקפידה תורה כל שכן באבידת נפשו. שהרי כנכתב לעיל מבואר מכל הראשונים, שאין כאן אלא חיוב דרבנן, ובעל כרחינו כנכתב לעיל שאין ללומדו מ"והשבותו לו".

אך נראה דלא קשיא מידי [הדבר אינו קשה כלל], כי המנחת חינוך דן כשיכול להצילו ע"י "שיחזירונו למוטב", כמבואר בדבריו שם, ובזה אם הדבר בידו באמת יש בזה גם משום "והשבותו לו" וגם משום "לא תעמוד על דם רעך". מה שאין כן אם אינו מחזירו למוטב, רק שמונע בעדו מלעשות העבירה ע"י שמפרישו ממנה בעל כרחו - בזה אינו חייב, כי אבידה מדעת היא. ולא דמי למחזירו למוטב, שאז הרי מתחרט על רצונו הקודם והרי זה כלפיו עכשו בגדר אבידה ממש, כי עכשו מכיר שרצונו הקודם היה מוטעה ומרוצה במה שהחזירו לו, בזה יש שפיר משום השבה מעולה.

[. . .]

הקושי מסוגית הרואה חבירו לבוש כלאים

ה. אכן עדיין יש להעיר בזה, דהנה ה"משנה ברורה" (שמ"ז שער הציון ח) העיר:

דמה שכתב הרא"ש [שצוטט לעיל] דרבנן לאו דוקא הוא, לפי מה דאיתא בברכות י"ט ב הרואה לחבירו שהוא לבוש כלאים (לפי גירסת הרמב"ם ופסק השו"ע יו"ד ש"ג)*, דצריך לפשוט אפילו בשוק, ומשמע שם בגמרא דלאו תקנתא דרבנן בעלמא הוא. ואם כן הוא הדין בענינו, הלא מחויב למחות בידו כדי להפרישו מהאיסור וכו'.

* הערת העורך: גרסת הגמרא שבידינו היא: "המוצא כלאים בבגדו פושטן אפילו בשוק".

עיינן שם, שמסיק שהמדובר שאינו יכול למונעו ואז אין בזה חיוב דאורייתא אלא חיוב דרבנן שלא לסייעו.

ולעניות דעתי לא יתכן לפרש כן ב[דברי ה]רא"ש, שהרי [הרא"ש] מוכיח דין זה ממה שיש חיוב להפריש הקטן "וכל שכן גדול שלא יסייע לו". והרי בקטן בידו להפרישו ממש, ובזה ודאי חייב מדין תורה בגדול לפי מה שרוצה [בעל המשנה ברורה] להוכיח מכלאים. וכל הספק הוא כשאין בידו להפרישו, אם כן מה ראייה היא משם שבידו להפרישו.

הסתירה בדברי הרא"ש ותירוץ הש"ך

ו. עוד נציין מה שהטורי אבן (חגיגה י"ג א) עמד בדברי הרא"ש, והעיר שהרא"ש עצמו ב[פרק א' של מסכת] עבודה זרה כתב לאיסור להושיט למומר דוקא בדקאי בתרי עברי דנהרא*, שמזה נראה שכש[המומר] יכול להגיע בעצמו [לדבר האסור] גם איסור דרבנן אין בו. והכריע כהרא"ש בעבודה זרה כי אין ללמוד מדין אפרושי מאיסורא, שהרי שם בידו למנוע בעדו מלעשות האיסור, מה שאין כן כשאין הדבר בידו, גם להושיט אין בו איסור, כי אין הוא עוזר לאיסור ולא כלום, שהרי ממילא יכול [המומר] ליקח.

בסתירת דברי הרא"ש הללו [לדבריו במסכת שבת שמדרבנן יש חובה להפריש מאיסור] כבר עמד גם בש"ך (יו"ד קנ"א סק"ו) ומסיק להבדיל, דב[מסכת] שבת המדובר בישראל שהוא חייב להפרישו. מה שאין כן ב[מסכת] עבודה זרה המדובר בעכו"ם וישראל מומר שאינו חייב להפרישו, על כן אין גם איסור לסייעו.

וב"דגול מרכבה" שם ביאר דבריו, שזה ודאי שגם ישראל מומר אף על פי שחטא ישראל הוא. ומפרש כוונתו, ש

אין מצווים להפרישו כי אם כשעובר בשוגג ויש ביד אחר להפרישו, חייב להפרישו וכמו בקטן אוכל נבילות שהקטן שוגג הוא. ומשנה דריש פרק קמא דשבת בשוגג מיירי וכו'. אבל בישראל דרוצה לעבור במזיד על איזה עבירה אפילו אינו מומר גמור אין ישראל אחר מצווה להפרישו לדעת הש"ך. ומומר דנקט הש"ך הוא משום דהפוסקים במומר דברו, ומומר מסתמא מזיד הוא. ועוד, דכל עובר עבירה במזיד נקרא מומר לאותו דבר.

* הערת העורך: איסור לפני עיוור מתקיים כשהמושיט נמצא בצד אחד של נהר והמקבל בצדו השני, ורק אם הוא יושיט לו את האיסור יוכל הלה לחטוא.

בירור דעת הש"ך

ז. על זה העיר בספר "מצות התוכחה" להרה"ג מוהר"מ קפלן (שליט"א) [זצ"ל] (פ"י א), שפשוטו של הש"ך מכוון למומר לעבודה זרה דוקא, ומשום שאיננו "עמיתך" שהוא שונאך ואיננו מקבל תוכחה. אולם לפי הבנת הדגול מרבבה קשה מגמרא ערכין ט"ז ב: "הוכיחו ולא קבל מנין שיחזור ויוכיחו..." , הרי שבמזיד מידי. וכן קשה ממה שפסק הרמב"ם לענין כלאים שחבירו פושטו אפילו בחוץ, וגם הרא"ש לא נחלק על זה אלא בשוגג, הרי שבמזיד דינו חמור יותר.

קושינו הראשונה לא קשיא מידי, כי כבר נתבאר שאין הפרשה מאיסור כלולה במצות תוכחה, שהיא אינה אלא בדיבור (אפילו לאלה השיטות הרואות בתוכחה המטרה להפרישו מהחטא). אכן ההערה השניה היא לכאורה הערה נכונה.

אולם ראוי לציין, שכהבנה זו של הדגול מרבבה בש"ך הבין גם הגליון רש"א שם, שהעיר בדברי הש"ך:

ואיני יודע מאין פשיטא לו להש"ך. ואי מפרק מרובה ס"ט א, דאמר רבי שמעון בן גמליאל: "בשאר ימות השנה הלעיטהו [לרשע וימות]", יש לומר שם הוא שבין כך ובין כך עובר על איסור גזל, ובאותו דבר שעשה רשעות על כל פנים אין אנו מצווים שלא יעשנו באיסור אחר עוד. וגם זה משמע ברמב"ם בפירוש המשניות פ"ה דמעשר [שני], דדוקא מחמת דאיסור גזל חמור מאיסור כרם רבעי שנפרישו.

הרי שגם כן הבין דברי הש"ך שזה לאו דוקא במומר לעבודה זרה.

וההסבר הוא פשוט, שכיון שכאמור לעיל ברור שאין כאן לא מדין תוכחה ולא מדין "והשבותו לו" (שאם כן היה זה חיוב דאורייתא), אם כן על כרחנו הוא מגדר אחר, שהישראל הרואה חבירו עובר איסור, אסור לו להשאר אדיש שלא למנוע בידו. אם כן, אין מקום לחלק בין מומר לכל התורה למומר לדבר זה, שהרי גם מומר לכל התורה אכתי ישראל הוא וכהערת הדגול מרבבה. אכן אכתי צריך עיון בהערה מכלאים.

והנראה בכונת הש"ך, שהוא באמת למד מהא דרבי שמעון בן גמליאל: "הלעיטהו..." [שאין כל מצוה להפריש את העובר במזיד מאיסור], אלא לא סבירא ליה לחילוקו של גליון הרש"א "שבאותו דבר שעושה הרשעות על כל פנים אין אנו מצווים", כי מאי נפקא מינה, מכל מקום באיסור השני נמנענו, ולמה לא נעשה למעט האיסור. וכן הלשון "הלעיטהו" וכו' אין בו משמעות זו, אלא עיקר ההדגשה [בו היא] כיון שהוא רשע אין מקפידים עליו להפרישו. אכן עיקר החילוק מהא דכלאים,

ששם המדובר כשיש בידינו להפרישו מהאיסור ולא לתת לו לעבור עליו בשום פעם, ואז באמת ראוי לעשות זאת. מה שאין כן כשרק מקרה בודד אירע לפנינו שבידינו למונעו מהעבירה ואילו בשאר פעמים עשה ויעשה, בזה אין חיוב להפרישו כלל אף בפעם זו. זהו מה שנראה בהבנת הרא"ש על פי הש"ך והדגול מרבבה*.

הסבר נוסף בדברי הרא"ש

ח. אכן לענ"ד ניתן לבאר הרא"ש באופן אחר על פי יסוד הנחתו של הדגול מרבבה, שהמדובר ב[דברי ה]רא"ש [מסכת] שבת הוא בשוגג ולענין חיוב חטאת. והוא על פי מה שיש להעיר במה שכל הראשונים הנזכרים לעיל דנו בדבר אם מותר לסייע לדבר עבירה ובאו לזה מסברא בעלמא מכח החיוב לאפרושי מאיסורא. ולכאורה הרי זה תמוה, שדין זה שאין מסייעים ידי עוברי עבירה הוא משנה מפורשת בשביעית (פ"ה ט) ובגיטין (ס"א א): "שאיין מחזיקין ידי עוברי עבירה". וברש"י שם: "שאסור לסייע בידים ידי עוברי עבירה בשעת העבירה". ודוחק לומר שזה לא יקרא בשעת העבירה כשמושיט לו הכוס לשותות וכיו"ב. ועוד, שאם כן, מה ראייה מביא מקטן אוכל נבילות.

ולזאת נראה לי, שכל הדיון של הרא"ש ואידך הוא בגונא דשבת שעושה בשוגג, וכנתבאר לעיל, שבזה יש לומר שאין עליו שם עובר עבירה, כיון שאין כונתו לעבור עבירה כלל. ומיושב גם מה שלא מסתייע הרא"ש מהא דכלאים לגירסת הרמב"ם, שהמדובר ברואה חברו לבוש כלאים. ואפילו לפי גירסתנו שם בגמרא [המוצא כלאים בבגדו] מבואר מעשה דרב אדא בר אהבה שקרע הכרבלתא בשוקא. ואף על פי ששם נזכר הדבר בתור מעלה מיוחדת שמסר נפשו על זה, מכל מקום נראה שבעיקר החיוב לאפרושי מאיסורא כולם חייבים, שאם לא כן לא היה שייך בזה גם מסירות נפש. אלא שכנכתב לעיל כל הדיון של הרא"ש הוא בשוגג. ומביא ראייה מקטן אוכל נבילות, שהרי הוא אינו לכל היותר אלא בגדר שוגג, וכל שכן גדול ככהאי גונא.

ט. ומסולקת הערת הטורי אבן הנזכרת לעיל [אות ו] על הרא"ש, שכיון שהמדובר בשוגג הרי יש בידי חברו להפרישו ממש ע"י שיודיע לו ששבת היום וזה אסור (וודאי שיפרוש, שאם לא כן הרי אינו שב מידיעתו). אם כן, אם מצווה להפרישו

* הערת העורך: עוד על "הלעיטהו לרשע וימות" ראה בפרק הבא "בהלכות קואליציה".

מכל שכן שחייב שלא לסייע לו, אלא אדרבא שיזהירו ויזכירונו ששבת היום ויפרישונו על ידי זה.

וכל זה במה שנוגע לסוגיא דשבת. מה שאין כן בעבודה זרה, שהרא"ש דן על מומר שעושה במזיד, יש לומר באמת שהרא"ש נוקט כסברת הטורי אבן, שכיון שודאי לא יפרוש שוב אין איסור גם לסייע בידו כי לא עביד מידי בסיוע. אך לפי מה שהבאנו מהא דשביעית נראה יותר להיפך, שכיון שהמדובר שם בעושה במזיד ודאי שאסור לסייעו מכח הדין המפורש במשנה "שאיין מחזיקין ידי עוברי עבירה". ולא הוצרך הרא"ש להזכיר זאת, כי הוא מוכן מאליו. ולא בא אלא לומר, שבמומר בתרי עברי דנהרי יש בו איסור תורה ממש, כיון שידוע שעל ידי זה יעבור באיסור.

ומעתה יש מקום ליישב הערת המשנה ברורה הנזכרת לעיל על הרא"ש מהא דכלאים, שנראה שחובת אפרושי מאיסורא היא מן התורה. כי דברי הרא"ש סובבים דוקא בעובר בשוגג, ואז יש לומר שאין כאן חיוב דאורייתא של לאפרושי. מה שאין כן בכלאים המדובר במזיד ואז יש באמת חיוב דאורייתא להפרישו. ולפי זה יוצא, שבמזיד יש חיוב דאורייתא לאפרושי מאיסורא, כל שהדבר בדינו, וכמו שנוקט המשנה ברורה.

אכן עיקר הנחתו של המשנה ברורה, שמהגמרא ברכות [על הלבוש כלאיים] מוכח שהוא חייב מן התורה, בר אני ולא אדע מהיכן הוציא משמעות זו מהגמרא שם. אמנם אמרו שם, שלגבי כלאים דאורייתא קיים הכלל "אין עצה ואין תבונה נגד ה'", אולם כל זה הדיון על עושה העבירה עצמה, שאם הוא לבוש כלאים דאורייתא לא שייך להזהר מלביישו, שאין עצה וכו'. אבל אין שום ראייה שישנה חובה מן התורה על הרואה להפרישו ואפילו לגירסת הרמב"ם, ודבריו צריכים עיון.

וכיון שמעיקר הסברא אין מקור בתורה לחיוב לאפרושי וכנ"ל, כי אין לכלול זאת בתוכחה שהיא בדיבור, אם במטרה להחזירו למוטב ואם במטרת מחאה, יש לנקוט כן אליבא דאמת וכל עיקר הדין לאפרושי מאיסורא הן במזיד והן בשוגג אינו אלא מדרבנן. וכן יוצא מהגמרא עבודה זרה ו' ב, שאמרו מנין שלא יושיט וכו' ולא נקט רבותא שגם כשיכול להגיע יש בו איסור תורה.

חיוב הפרשה מאיסור – סיכום

י. בסיכום הדברים: הרואה חברו עושה דבר איסור בשוגג, חייב להפרישו מדרבנן, וההפרשה היא ע"י שמודיע לו שזה איסור, ומכל שכן שאסור לסייע בידו. ובמזיד אין חיוב הפרשה (לדעת הש"ך) אלא כשיש בדינו למונעו מהעבירה כליל, אולם אם זהו רק באופן חד-פעמי ואילו בפעמים אחרות ימשיך להחזיק בעבירה אין שום חיוב

להפרישו. ומכל מקום נראה, שלסייע בידו אסור בכל אופן, כל שעושה במזיד, וכפי שמוכח מהמשניות בשביעית וגיטין, וכנכתב לעיל (ושלא כהש"ך).

האם יש חיוב להוציא הוצאות או לסבול כדי להפריש מאיסור?

יא. ולהוציא הוצאות בכדי להפריש חבירו מן האיסור נראה שאינו צריך, כי הרמ"א (יו"ד קנ"ז א) הביא מתשובת מהרי"ו, שמי שיש בידו למחות אינו צריך להוציא ממון על זה. והרי מי שיש בידו למחות, היינו שע"י שימחה ימנעו מלעשות העבירה, אם כן יש בזה גם מצד החיוב לאפרושי מאיסורא, ואף על פי כן אינו חייב. שמענו מזה שאינו צריך להוציא ממון בכדי לאפרושי מאיסורא.

ונראה, שכל שכן שאינו חייב לקבל מכות בכדי לאפרושי מאיסורא, שהרי אין אדם רשאי לחבול בעצמו (ב"ק צ' ב) מה שאין כן להוציא ממונו. ואם ממון אינו חייב שבידו להוציא, מכל שכן מכות, שאין רשאי לוותר על גופו בזה.

ונראה להוכיח כן, שאינו חייב להוציא ממון על זה. שבגמרא ברכות כ' א הנזכרת לעיל מביא מרב אדא בר אהבה שפשט הכרבלתא והגדיר זאת כמסירות נפש על קידוש השם. והרי לא מצינו שם אלא ששילם ד' מאות זוז עבור זה (והיינו כנראה שסיכן עצמו שמא היא כותית). ואם חייב להוציא ממונו כדי לאפרושי מאיסורא, מאי רבותא, שכולם חייבים בזה. ואם נאמר שאמנם אינו חייב להוציא כל ממונו אבל חלק חייב, כגון עד עישור נכסים וכמו שכתב רבינו ירוחם לענין כל מצות עשה ולמדה מצדקה, שאם כן היה לה לגמרא לפרש שסכום זה היה למעלה מהנצרך לפי ערך ממונו. ומכיון שלא נתפרש מזה נראה פשוט שאינו חייב כלל.

מעלת המוציא ממון והמוכה

יב. ולמדנו מכאן גם שיש מקום להוציא הוצאות בכדי לאפרושי מאיסורא מגדר של מסירות נפש על קידוש השם. וכן לקבל מכות על זה, שהרי קרא לזה מסירות נפש. אכן נראה שהוא כמו שכתב הבית יוסף והביאו הש"ך (קנ"ז הנ"ל), שאף על פי שבדרך כלל אסור למסור נפשו במקום שלא צריך, אדם גדול וחסיד וירא שמיים ורואה שהדור פרוץ רשאי לקדש השם וכו' כדי שיראו העם ליראה השם ולאהבו עיין שם. ונראה הביאור מה שאחרים אינם רשאים, כי רק כשהגדול והחסיד מוסר נפשו עושה הדבר רושם ברבים ויש בזה קידוש השם, מה שאין כן אחר. על כן חוזר הדבר לאיסור. וזה נראה ביאור הגמרא ברכות הנזכרת לעיל, שאמר שם: "קמאי מסרי נפשיהי אקדושת השם אנן לא מסרינן נפשין אקדושת השם". ולכאורה תמוה, למה באמת לא מסרו נפשם אקידוש השם, ואף על פי שאין כאן חיוב, וכנזכר לעיל, למה

לא נהגו מדת חסידות בעצמם בזה? אבל לפי דברינו מבואר יפה, כי לא החזיקו את עצמם בדרגא זו של גדולים וחסידים שעל ידיהם יצא קידוש השם. על כן אין בזה אלא מסירות נפש לבטלה, ובזה אין שום מצוה.

יג. ובזה יובן גם התנחומא שהבאנו לעיל (פ"ב א'), שממנו הביא בהגהות מיימונית להוכיח כהרמב"ם. ושם הוכחנו, שדברי התנחומא אינם מתישבים גם לדעת הסובר עד הכאה, שהרי בהכאה על כל פנים נפטר, ואילו לפי המדרש הנ"ל התביעה היא שהיה להם לקבל הכאות מישראל. ואם כן תמוהים לכאורה דברי המדרש, שהרי אחרי הכאה נפטרים. וכבר הוכחנו שגם מצות לאפרושי מאיסורא גם כן אין בכהאי גוונא.

אכן לפי הנזכר לעיל יש לומר, שהנביאים שקבלו הכאות מישראל באמת לא מעיקר הדין עשו זאת, כי אם מגדר מסירות נפש על קידוש השם במה שאינם מחויבים. והיינו, שמתוך גדלותם היה בזה משום קידוש השם והיה ענין גדול במסירות נפש שלהם. ועל כן אף על פי שאינו חייב אלא עד הכאה ויותר מזה אסור, לגבם מותר מצד קידוש השם.

וזהו שתבעה מדת הדין כלפי הזקנים שבדור החורבן, שהיה להם להתבזות על קידוש השם. כלומר, שהם מתוך שהיו גדולי הדור, מה שהיו מתבזים על קידוש השם היה משפיע ליראה ולאהבה את השם וזוהי תביעה בדיני שמים. אכן הש"ס שלנו שלא הביא (שבת נ"ה) אלא שנתבעו על שהיה בידם למחות ולא מחו, ומביא על זה הא דשל ראש הגולה, יוצא שהתביעה היא על עצם הדבר שלא מיחו ולא נזכרת התביעה על שלא מסרו נפשם על קידוש השם בזה, כנראה סבירא ליה שאין מקום לעונש על זה, כיון שכל עיקר אין זה אלא גדר של לפנים משורת הדין.

חוב הוצאות להפריש מאיסור – סיכום

מסקנא דמילתא: לאפרושי מאיסורא גם במקום שהוא מצוה, אינו חייב לא להוציא על זה ממון ולא לקבל הכאות. אולם אדם גדול וחסיד יכול למסור נפשו כנכתב לעיל כדי לקדש השם. וזה דוקא באדם גדול שיצא על ידי זה קידוש השם, אבל בבני אדם רגילים לא. וממילא גם איסורא איכא כשנותן גופו למכים, כיון שאין אדם רשאי לחבול בעצמו.

החיוב להפריש מאיסור במציאות העכשווית

יד. בתנאים של היום, שהדור פרוץ ובעלי עבירה מרובים, אין אפשרות של אפרושי מאיסורא בדרך פעולה ישירה שתביא רק לידי ריב ומצה והפסד ומכות במה שאין חיוב, וכנ"ל. נוסף על כך מתנגד לזה חוק המדינה.

אכן חובת האפרושי מאיסורא מטילה את החובה לנצל את האמצעים האחרים הנהוגים כיום בחברה, וזהו ההתארגנות של הציבור שומרי תורה לשם ניהול מאבק פוליטי ולהעביר במוסדות המחוקקים של המדינה חוקים מתאימים שיהא בהם משום אפרושי מאיסורא. שהרי כל מה שאפשר לנצל להשיג את המטרה אנו מחוייבים להשתמש בו. ואם אמנם אין בחקיקת חוק משום החזרה למוטב, והנמנע מלעשות מפחד עונש חוק המדינה עדיין אינו שומר תורה, אולם הן כל תוכן אפרושי מאיסורא כבר נתבאר, שאינו מכוון להחזרה למוטב אלא לריסון עוברי העבירה, ודבר זה מושג ע"י חוק המדינה. אם כן פעולות המביאות לחקיקת חוקים מעין אלה שמרחיקים את הצבור מן העבירה הן ראויות והכרחיות.

זהו מבחינת חובת כל יחיד לעשות הכל בכדי לאפרושי מאיסורא. וזה נוסף על הידיעה הברורה שנמסרה לנו בתורה הכתובה והמסורה, שכלל ישראל אינו יכול להחזיק מעמד בארץ ישראל רק ע"י שמירת התורה, ושמדינה ישראלית המוחקת שם שמים מעל עצמה אין לה זכות קיום. ידיעה זו מצד עצמה מכתובה לנו את ההכרח לפעול במשותף בכדי להטביע עד כמה שאפשר את חותם התורה על אורח החיים של הציבור במדינה.

ו. כפיה לקיום מצוות התורה

האם זו חובה של בית הדין או גם של היחיד?

א. כבר נתבאר בפרק הקודם, שהחובה להפריש חבירו מאיסור אינה אלא מדרבנן. וממילא מובן, שכל שכן שאין חובה מן התורה להפרישו בכח ובהכאה מן העבירה. אכן מצינו (כתובות פ"ו א) במי שאינו רוצה לקיים המצוה מכין אותו עד שתצא נפשו. ודין זה הוא ודאי מן התורה, שאיך יכנו נפש אם מן התורה אין בו דין זה? ובפשוטו הדברים אמורים רק בבית דין, שלהם יש אזהרה לכופף על המצוות: "ועשית' - אזהרה לבית דין שיעשוך" (ר"ה ו' א). ועוד יתבאר מזה להלן.

מחלוקת רש"י ורמב"ם

וכן יוצא ברור מתוך הגמרא (ב"ק כ"ח א), שלמד מן הכתוב לפטור רב שחבל בעבדו שכלו ימיו ואינו רוצה לצאת ולהפרד משפחה כנענית שמסר לו רבו [ומעתה היא אסורה עליו]. הרי לנו, שאין בזה מצוה מדין תוכחה אלא שאינו חייב על הכאתו. אכן דעת רש"י נראית שאיסור להכותו אין בזה בכהאי גוונא, שכן כתב שם בב"ק (ד"ה איסורא): "ורשאי להלקותו ולהפרישו דהאי דינא לאו לנפשיה הוא" [אינו לצורכו של האדון]. וכן נראית דעת רש"י בערכין (ט"ז ב) במה שנאמר שם בברייתא:

["לא תשנא את אחיך בלבבך"], יכול לא יכנו וכו' תלמוד לומר: "בלבבך", דבשנאה שבלב הכתוב מדבר.

פירש רש"י: "לא יכנו על דבר תוכחה". נראה, שלמסקנא מוצאת הכאה על דבר תוכחה מכלל איסור.

אך לא כן נראית דעת הרמב"ם (פ"ו מדעות ה"ה), שמפרש אזהרת הכתוב "לא תשנא את אחיך בלבבך" כאזהרה כללית של שנאה לאדם מישראל, וממילא גם מה שאמרו בברייתא "יכול לא יכנו" וכו' מתפרש בהכרח לא לענין להתיר ההכאה, אלא לומר שאין ההכאה בכלל אזהרה זו של "לא תשנא" אלא בכלל איסור אחר. וכן היא לשונו שם: "אבל המכה חברו והמחרפו, אף על פי שאינו רשאי, אינו עובר משום 'לא תשנא'". וכן הוא בחינוך (רל"ח), שאם מראה שנאה אינו עובר על זה הלאו אלא על "לא תקום" וכו'. ממילא אין גם מקור להתיר ההכאה. ומהגמרא בבא קמא אין ראייה אלא שפטור אם הכהו, אבל לא שיהא מותר להכותו.

עוד נראה, שהגמרא בבא קמא יכולה להתפרש באופן אחר במה שפטור [הרב שחבל בעבדו], ולא כמו שכתב רש"י מצד "דהאי דינא לאו לנפשיה". שהרי אמרו שם, שבדאיכא פסידא [כאשר יש לאדון הפסד] לכל הדעות עושה דין לעצמו. אם כן יש לומר, שבאופן זה שהלה עושה איסור ע"י שפחתו שלו שהיא ממונו, לא גרע דבר זה מ"איכא פסידא" שהרשות בידו לעכב חבירו שלא יעשה איסור ע"י ממונו. וזה נראה בכונת ה"אמרי בינה" (חו"מ סי' ט') שכתב בזה:

כיון שממונו גרם לו לזה שרוצה לעשות איסור בממונו רשאי להכותו להפרישו מן האיסור אף דלית ליה פסידא.

והיינו כנכתב לעיל, שבאופן זה הרי זה דומה לאית ליה פסידא.

[. . .]

כפיה על ידי יחיד - רק בלא תעשה או גם במצות עשה?

ב. ונחלקו קצות החושן ונתיבות המשפט אם רשות זו לכוף חבירו גם בהכאה היא רק בלא תעשה כשבא לעבור על האיסור, או שהוא גם בקום ועשה לקיים מצות עשה ע"י כפיה. לדעת נתיבות המשפט גם מצוות עשה [הן] בכלל

דכיון דדמי (פריעת בעל חוב למאן דאמר מצוה) לעשה סוכה ואינה עושה דכופין אותו לקיים המצוה, כל אדם מצווה להפריש חבירו מאיסורא אפילו מי שאינו בכלל בית דין, כדמוכח בבבא קמא כ"ח גבי נרצע שכלו ימיו, דיכול רבו להכותו כדי להפרישו מן האיסור וכו' (ח"מ סי' ג' סק"א)¹.

ובקצות החושן (משובב נתיבות שם) מחלק בין שעושה איסור והפעולה היא להפרישו ממנו, לבין לחייבו לקיים מצות עשה, שזה אינו אלא ברשות בית דין וכל אדם אסור.

בין מצוות שצריכות כוונה לבין אלו שעשיתן מספקת (דעת ה"אור שמח")

ג. קצות החושן מוכיח דעתו ממה שאמרו (גיטין פ"ח ב), שאין יכולים לכוף על הגט, גם כשמחוייב בזה, אלא דוקא בית דין סמוכים, ובזמן הזה רק מכח "אנן שליחותא דקמאי קעבדינן" [אנו עושים בשליחות הדורות הקודמים] הוא שיכולים אנו לכוף. הרי שאין דין כפיה בקום ועשה רק על בית דין סמוכים.

וב"אור שמח" (ממרים פ"ד ה"ג) מכריע דלא כקצות החושן, שגם בקום ועשה לא הזכירו בית דין דוקא, אלא שמחלק בין מקום שצריך רק קיום הדבר לבין מקום שצריך רצון: שבגט וקרבנות צריך רצון, בזה צריך דוקא ע"י בית דין, שאז כיון שכופים אותו כדין, כשיאמר רוצה אני תו הוי מדעתו ולא הוי מעושה וכו' הא ע"י הדיוטות אין זה רק עישוי ולא רצון.

מה שאין כן בכפיה על המצוות

לאכול מצה או לעשות סוכה או להפריש מתנות כהונה או לפרוע בעל חוב, האם יפרע החוב שלא מדעת המלוה, או שיתן המתנות בעל כרחו, או יאכל מצה ע"י כפיה, הלא קיימא לן כפאוהו ואכל מצה יצא וכו'. ובאמת למאן

1. מה שכתב "כל אדם מצווה להפרישו" נראה מזה שסובר שהוא לא רק רשות אלא חובה, ואילו מהגמרא בבא קמא שמביא בעצמו אינו מבוואר לכל היותר אלא שזה רשות ופטור אם הכהו, וכנ"ל. נראה לבאר כונתו, שאמנם מדין תורה אינו אלא רשות ובהו הוא דמיירי בבבא קמא. אולם מאחר שמדברבן יש מצוה לאפרושי מאיסורא, על כן בכלל זה גם חובה להכותו, כיון שמן התורה על כרחך אין בזה איסור.

דאמר מצוות צריכות כונה, או בהנך מצוות שפסקו לדין דבעי כונה, אפשר דאין לכופו רק בבית דין מומחים או שלוחים דידהו דע"י כפייתם יוחשב לרצון וכו'.

נחלקו הדעות אם לדעת רש"י חייב אדם לכפות את חברו לקיים מצוות עשה. לדעת בעל נתיבות המשפט – חייב, ולדעת בעל קצות החושן – פטור. בעל הקצות הוכיח את דעתו מכך שכפיה למתן גט נתונה רק לבית דין. בעל האור שמח דחה ראייה זו, וחילק בין מצוות שצריכות כוונה, כגון נתינת גט, שבה כפיה על ידי בית דין מחשיבה את עשיתה מכח כפיה זו כעשייה מדעת, לבין שאר המצוות שעצם עשיתן גם ללא כוונה (למי שסובר כך) היא חובה, ועל כן כל אדם חייב לכופה על חברו.

שני קשיים בשיטת ה"אור שמח"

ויש להעיר על דבריו בשתיים:

(א) אינו מובן מה שמחלק במקום שצריך רצון הוא רק ע"י בית דין "שכופים אותו כדין" מה שאין כן ע"י הדיוטות "אין זה רק עישוי ולא רצון". הרי מכיון שמה שנאמר "מכין אותו עד שתצא נפשו" (כתובות פ"ו א) הוא לא רק ע"י בית דין אלא ע"י כל אדם מישראל, אף שנאמר שאין זו מצוה המוטלת לכופר רק לבית דין (כמו שכתב שם מדברי הגמרא ר"ה: "ועשית - אזהרה לבית דין שיעשוך"), מכל מקום הרי כל אדם רשאי על כל פנים לכופו, ולמה לא יחשב כשאומר "רוצה אני" לרצון כמו ע"י בית דין? ומה שמסתמך על התוספות (בבא בתרא מ"ח א ד"ה אילימא), שכתבו לענין אם כפהו עכו"ם דכיון דלאו בני עישוי ניהו [אינם ראויים לכופר] הוי שלא כדין, הרי אינו דומה. ששם אסור לפנות לעכו"ם שיכפה, על כן הרי זו כפיה שלא כדין. וגם שם התקשו מאד בדבריהם, עיין באר יצחק (אהע"ז י' ענף א'), שכתב שסברת התוספות דחוקה מאד

דהא באנסוהו למכור גם כן הכפיה וההכאה שלא כדין, ואפילו הכי אמרינן דהיכא דלית ליה פסידא דמקבל תשלומין גמר ומקני [במקום שאינו מפסיד, שהרי הוא מקבל תשלום, הוא אכן מקנה], אם כן הוא הדין היכא דמחוייב עפ"י דין לגרשה,

עיינן שם. ועל כל פנים יש קצת סברא כשהכפיה היא שלא כדין, אבל בנידון דידן אם כל ישראל רשאים לכופו, הרי כפיה כדין היא ולמה "אין זה רק עישוי ולא רצון" כל שאומר רוצה אני?

(ב) קשה במה שכתב, שבמצוות מכיון דקיימא לן כפאוהו ואכל מצה יצא לא צריך בית דין לכפיה זו. הרי הר"ן מביא בשם רבינו שמואל (ר"ה כ"ח), שאף על פי שאמרנו מצוות אין צריכות כונה, במתכוין שלא לצאת אינו יוצא. אם כן בנידון דידן, שאינו רוצה לקיים המצוה, אם כן הרי הוא מתכוין שלא לצאת, ואינו דומה לכפוהו ואכל מצה שהוא דוקא באופן שאין כונה נגדית.

ערכו של רצון מעושה - לשיטת התוספות

ד. והנראה לי לבאר דבריו בנוגע להערתנו הראשונה, ויתבאר לנו גם דברי התוספות שמסתמך עליהם, שבעכו"ם כיון שהוא עישוי שלא כדין אין הגט גט. והבאנו תמיהת ה"באר יצחק" עליהם, כי מה בכך הרי תלויהו וזבין זביניה זביני דאגב אונסיה גמר ומקנה [מכירה בכפיה תקפה, כיון שהמוכר מסכים לה בגלל הכפיה].

דהנה יש להעיר עוד על הגמרא שהביא שם לענין קרבן, שנאמר בו "יקריב אותו", כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. והנה למסקנת הגמרא שם רב הונא מסברא דנפשיה [לא מפסוק אלא מסברת עצמו] אמר, שאגב אונסיה גמר ומקנה. ואם כן קשה, מעתה למה לי קרא [פסוק] לענין קרבן, שהרי לעצם דין כפיה אין צריך קרא, שהרי זה ככל המצוות עשה שכופין אותו שנלמד ממה שנאמר "ועשית" וכנכתב לעיל. וכל עיקר החידוש הוא שזה לרצונו, אבל לרב הונא הרי מסברא נלמד דבר זה.

וצריך לומר, שאף על פי שאנו למדים שעכשיו [הוא] מתרצה מחמת אונסו, אילולא קרא ד"יקריב אותו" הוה אמינא [הייתי חושב] שרצון מעין זה, שהרצון עצמו מעושה ובא מתוך אונס, זה לא נחשב "לרצונו", שצריך בזה רצון טבעי דוקא. ובא הכתוב לרבות, שגם כשהרצון בא ע"י "יקריב אותו", דהיינו ע"י כפיה, זה גם כן מספיק. והוא הדין בגט שצריך שהוא יגרש לרצונו למדים גם כן משם.

אכן אין לנו גילוי מהכתובים אלא ברצון מעושה שבו הכתוב דן, והיינו בעישוי שע"י בית דין, שהרי מה שנאמר "יקריב אותו", שכופין אותו, המדובר על בית דין שבהם נאמר "ועשית", וכנכתב לעיל. מה שאין כן בעישוי אחר שלא באותו אופן, בזה אין לנו שום ריבוי שרצון זה מספיק. וזהו שכתבו בתוספות לענין עישוי עכו"ם, שכיון שלא באופן זה נתרבה העישוי, אין לנו שרצון כזה יחשב כמספיק לנידון דידן.

וזהו גם כונת האור שמח, שגם בישראל הכופים אותו, כל שאינם באים מכח בית דין, הרי לא בזה ריבה הכתוב שנאמר בקרבנות. ועל כן, כיון שכל הרצון שלו אינו אלא מאונס בכדי לסלק מעליו האונס, ואילו היה האונס מסתלק מאיזו סיבה שהיא ודאי שהיה חוזר בו מהסכמתו - אין זה רצון לענין גט. ורק בעישוי של בית דין הוא

שחידש הכתוב שמספיק רצון שבא ע"י אונס מצד בית דין, ואין לך אלא חידושו. כן נראה לבאר דברי האור שמח, אם כי אין זה כל כך בלשונו².

ו. אכן הערתנו השניה לענ"ד שרירה וקיימת, ואדרבא מתחזקת על פי כל הנ"ל. שזה הרי ברור, שאין מסתפקים בזה שיקיים המצוה מבחינה חיצונית גרידא מבלי שזה יחשב כמעשה המצוה, שאם כן למה היה לנו להכותו עד שתצא נפשו, הרי היה אפשר בפשוטו להכניסו לתוך הסוכה בעל כרחו, וכך להוריד ממנו הבגד שאין בו ציצית, או להטיל בו ציצית בעל כרחו. אלא שבזה אין [אנו] מסתפקים, כיון שאינו מקיים המצוה כל שמגלה דעתו שאינו רוצה בה. על כן צריך שהוא עצמו יעשה המצוה בדוקא, וכופים אותו על זה.

והנה הכפיה אינה יכולה להיות בנוגע לכונה, כי רק על המעשה אפשר לכפות אבל לא על הכונה. ובעל כרחך, שממה שאמר הכתוב "ועשית" - אזהרה לבית דין שיעשו, וכנכתב לעיל, נתרבה שרצון מאונס של המעשה מספיק. אבל הרי לא נתרבה אלא ביחס לבית דין, אבל לא לרצון שבא ע"י אונס אחר, וכנכתב לעיל. ולפי זה, לא יתכן דין כופין אותו לקיים מצוה אלא ע"י בית דין, כי ע"י אחרים (שלא בדין שליחותייהו) אין רצונו רצון ואין קיום המצוה נחשב לקיום, ולא הועלנו כלום בכפיה. וזהו לשיטת התוספות.

מצוות עשה יש לקיים מרצון ולא בכפיה. עם זאת, חז"ל למדו מן הפסוק: "ועשית", שמצוה הנעשית כתולדה מכפית בית דין נחשבת כעשיה מרצון. אולם אין להסיק מכך על כפיה של יחיד על חבריו.

2. ה. ובוזה נראה לי לבאר גם דברי הרמב"ם (פ"ב מהלכות גירושין), שכתב שגט מעושה ע"י ישראל כשר כיון שבעצם רוצה הוא בקיום המצוות ואינו דומה לכפוהו ומכר. וכבר עמדו בזה המפרשים, מה זה שאמר שאינו דומה לכפוהו ומכר, הרי קיימא לן כרב הונא, ש"תלייהו זובין זביני זביני" [מי שנאנס למכור חפץ, מכירתו תקפה]. כן תמוה מה שהצריך בדוקא שיאמר: "רוצה אני", ואילו במכירה אינו צריך אלא שישכים למכור, עיין שם בלחם משנה. והנראה לי, שהרמב"ם סובר מה שצריך קרא ד"קריב אותו" - לרצונו, ולא סגי בסברתו של רב הונא, כי כיון שהוא רצון מאונס וכנכתב לעיל, שאילו הי' האונס מסתלק היה גם הרצון מסתלק, לא מצינו שרצון כזה מספיק אלא לענין מכירה, כהסברו של רב הונא שכל מכירה היא בגדר רצון מאונס, מה שאין כן בקרבן, שנאמר בו "לרצונו" - רצון מעין זה לא מהני. אלא שריבה הכתוב, שבמעשה המצוה כשמאנסים אותו ומתרצה - רצון זה אינו שוב רצון מאונס כלל, כי מתחרט מעיקרא על אי-רצונו הקודם, כיון שרצונו בעצם לקיים המצוות, וכנכתב לעיל. ומתורץ אפוא, שגם למסקנא דרב הונא עדיין צריכים אנו לדרשא "לרצונו" שבקרבנות. ומכיון שצריך שם רצון ממש, על כן מוכרח שיאמר דוקא "רוצה אני", וכמו שכתוב בברייתא דקרבנות, כי כל עוד שלא אמר: "רוצה אני", אין זו עדיין אלא הסכמה מאונסת וזה לא סגי בקרבנות וכן בגיטין, וכנכתב לעיל.

רצון מעושה לשיטת הרמב"ם

ז. ולשיטת הרמב"ם יש להעיר ראשית, שגם בכפיה על המצוות יצטרך לומר "רוצה אני", שאם לא כן אין עדיין כאן אלא רצון מאונס. ובאמת מבואר כן בחידושי הר"ן (חולין קל"ב ב) ועדיפא מינה, שגם לענין כפיה על לא תעשה אם היה בפסח והיה אוכל חמץ ולא רצה לעמוד מלאכול חמץ, אף על גב דמצות לא תעשה היא מחינן ליה תו עד שיאמר רוצה אני או עד שתצא נפשו.

למדנו, שלא זו בלבד שאין מסתפקים בזה שיוציאו ממנו החמץ ויפרישוהו מהאיסור, אלא שלא סגי גם בזה שיאמר שלא יאכל אלא בדוקא שיאמר רוצה אני. היינו, שהוא מקבל על עצמו עול מצוה זו ברצון. והיינו, כפי שפירשנו ברמב"ם, וכנכתב לעיל [בהערה 2], שרק ע"י "רוצה אני" יחשב לו שקיים המצוה, ובלי זה הרי זה כאילו לא קיים כלל ולא הועלנו כלום בכפיה. ולפי חידושי הר"ן יוצא חידוש, שגם לענין לא תעשה שיש בזה דין כפיה גם כן, הוא גם כן באופן זה דוקא, שרק אז ייחשב לו כמצוה מה שנמנע מהעבירה, כמבואר בספר העיקרים (מאמר ג' פ' כ"ז), וצריך עיון בזה.

אך לכאורה באופן זה כשכופים אותו ואומר "רוצה אני" הרי זה רצון גמור גם שלא ע"י בית דין. אכן לדעתו הרי שרירה וקיימת ראית קצות החושן מהגמרא גיטין פ"ח ב, שמתבאר שם שאין לעשות על הגט אלא בית דין סמוכים או מכוחם, ולמה? הרי מצד הרצון אין כאן חסרון לאחר שיאמר "רוצה אני" הרי יהא מגרש מרצון ממש, אם כן למה צריך דוקא בית דין סמוכים לזה? אלא על כרחך משום שכל הדין של הכפיה ע"י הכאה וכיו"ב לא נמסר אלא לבית דין ואין רשות בידי אחרים להכותו ולכופו, אם לא ע"י שליחותם. וכפי שדייקנו לעיל (אות א') לרמב"ם אין גם היתר הכאה ליחיד בתור אפרושי מאיסורא. ועיקר תוכחה שנתחייב בה כל אדם מישראל אינו אלא בדיבור, אבל לא במעשה.

המשמעות לדורנו

ח. עוד נראה לדעת הרמב"ם, שכל דין הכפיה מטרתו להשיג ממנו רצון עצמי, שהוא מבוסס על סברתו בפ"ב מן הלכות גירושין (ה"כ):

זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, ורוצה הוא לעשות כל המצוות להתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו.

אם כן, כל דין כפיה אינו שייך אלא במי שרוצה לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות. אבל בכגון הללו שבדורנו, שאי עשיית המצוות נובעת מתוך חוסר אמונה בתורה ומצוות, אף על פי שמצד אחד נראה שאין להם דין מומרים לענין מורידים וכו', כמו שכתב הרמב"ם לענין בני הקראים (הלכות ממרים פ"ג ה"ג):

הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זריז לאחוז בדרכי המצוות שהרי הוא כאנוס ואף על פי ששמע אחר כך שהוא יהודי... שהרי גדלוהו על טעותם,

מכל שכן בדורנו שהחינוך והסביבה משפיעים על הרבה בכיוון שלילי בחינת תינוק שנשבה, אם כן לא נפקע מהם דיני תוכחה או אפרושי מאיסורא, מכל מקום לא שייך בהם הדין שיש על בית דין (או על אלה הפועלים מכח שליחותייהו) לכופם בהכאה וכיו"ב. שזה אינו שייך אלא באלה שרוצים לעשות כל המצוות, מה שאין כן הללו שאינם מכירים בערך המחייב שבמצוות, הרי גם אם תגבר ידינו עליהם ע"י ההכאה לא ישתכנעו באמיתת המצוות ולא יסכימו להן מרצון. ממילא כל המטרה שבכפיה על המצוות לא תושג ע"י הכפיה. ולפי מה שדייקנו מדברי הר"ן בחידושיו, כלל זה אמור גם לענין מצוות לא תעשה, שדין הכפיה שניתן לבית דין הוא על מנת להחזירם למוטב שיאמרו "רוצה אני" מתוך הסכמה שבלב, ועל פי סברת הרמב"ם הנ"ל ממילא אין קיים כאן דין הכפיה כל עיקר, הן למצוות עשה הן ללא תעשה, ורק דין לאפרושי מאיסורא שייך על פי הגדרים שנתבארו בפרק דלעיל. ועיקר החובה כלפי הללו שהם טועים ואנוסים היא כמו שכתב הרמב"ם לענין בני הקראים:

ראוי להחזירם בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה.

כפיה לקיום מצוות – סיכום

ט. בסיכום הדברים:

לדעת התוספות, במצוות שבקום ועשה ישנה חובת כפיה על בית דין סמוכים ורק הם הרשאים לכופ, או הבאים מכחם מגדר "שליחותייהו". היחיד אינו רשאי לכופ במצוות אלה, וזה שקיים המצוה ע"י כפיה זו שהיא שלא כדין, ממילא לא קיים המצוה. באפרושי מאיסורא מותר גם ליחיד להכותו, ולפי הנתיבות המשפט נראה שגם חובה ישנה. אולם כל זה הוא אם על ידי זה ימנענו מהאיסור לעולם, אבל לא אם יפרישנו רק לשעה זו (על פי הסיכום שבפרק הקודם לענין חובת האפרושי מאיסורא).

לדעת הרמב"ם, המטרה המושגת בכפיה היא רק לאחר שיאמר "רוצה אני" והוא בדרך כלל שומר מצוות, אולם לגבי חסרי אמונה אין חובת כפיה וממילא אין גם

רשות כפיה. בפרט על פי מה שהסביר באור שמח (פ"ד ממרים ה"ג הנזכר לעיל), שכל הדין מכין אותו עד שתצא נפשו לא נאמר אלא כשאנו מסופקים שמא על ידי זה יקיים המצוה "אבל אם ברי לך שע"י הכאה זו לא יעשה המצוה אסור לנו לנגוע אפילו בשערך". וזה שייך לדעתו גם לגבי חובת הכפיה של בית דין. ואילו היחיד אין לו רשות כפיה ע"י מכות בכלל. אכן ראוי למשוך התועים בדרכי שלום ולהחזירם למוטב לתורה ומצוות.

אחרית דבר

חובות היחיד וחובות הציבור – סיכום

מקורות שונים, ולכאורה סותרים, מצאנו בחז"ל ובראשונים אחריהם באשר לחובתו של האדם מישראל הרואה יהודי אחר העובר על מצוה ממצוות התורה. הרב ישראל מנתח את המקורות השונים ומישב את הסתירות תוך שהוא גם מחדש מדי פעם בהבנתם. נתוח זה הוא הבסיס להגדרת הדרך בה נכון שכל יחיד ויחיד יגיב בראותו מעשה עבירה, והוא גם הבסיס להבנת היחס הנכון למאבק הציבורי של שומרי המצוות על דמותה של החברה בישראל, גם בחקיקה בכנסת. עיקרי הדברים הם כדלהלן:

הרואה את חברו חוטא או הולך בדרך לא טובה מחויב מן התורה להוכיחו. הרב ישראלי מצביע על שתי הבנות בדברי הראשונים בדבר מטרתה של מצוה זו: החזרת החוטא למוטב (רמב"ם וראשונים נוספים), או מחאה על חילול השם שיש בעצם העובדה שיהודי עובר עבירה (נמוקי יוסף וראשונים אחרים). ההבדל בין שתי הגישות הללו הוא בעל משמעויות הלכתיות.

לדעת הראשונים שמטרת התוכחה היא החזרת החוטא למוטב (רמב"ם וסיעתו), הרי שאם תוכחה לחוטא בלשון רכה לא הועילה מותר למוכיח אפילו לביישו ברבים (בדברי שמים). מנגד, כאשר מתברר (מתוך תגובתו של החוטא המוכח) שאין טעם בתוכחה, כי הוא לא ישנה את דרכו בעקבותיה, מצוה שלא להוכיחו ואפילו איסור יש בדבר.

לדעת הראשונים שמטרת התוכחה היא מחאה על חילול השם שבמעשה העבירה (נמוקי יוסף וסיעתו), הרי יש להבחין בין תוכחה ביחיד לבין תוכחה ברבים. ביחיד יש להוכיח את החוטא אפילו כאשר ברור שהוא לא יענה לה עד שתגובתו (נזיפה, קללה או הכאה) תוציא אותו מכלל המחויבים בתוכחה ("עמיתך"). ברבים – אין לביישו, אלא יש להוכיחו רק פעם אחת.

לשתי הדעות, בעבירה שפשתה בחברה ובהעדר אמצעי כפיה משיים לבטולה (אם משום שהדין אינו מאפשר זאת, כדברי בעל העיטור, ואם משום שאין אפשרות ממשית לכפיה, כדברי הרמב"ם), אין להוכיח את החוטא כשמסתבר שהתוכחה תחמיר את העבירה משוגג למזיד.

בנוסף לחיוב התוכחה, שהיא בדיבור, יש מצוה מדרבנן להמעיט את מעשיו האסורים של חוטא – להפריש חוטא מחטאו. כאשר החוטא שוגג יש לעשות זאת בדיבור. כאשר החוטא מזיד, ואין כל מקום לשכנוע בדיבור, יש למנוע את החטא גם

במעשה בתנאי שהמדובר בחטא חד-פעמי כאשר ברור שהמעשה ימנע את השנות החטא לחלוטין בעתיד. אין כל צורך להוציא ממון או לסבול לשם מניעת החטא. בכל מקרה, אסור לסייע לעובר במזיד.

כפיה על המצוות נתונה רק בידי בית דין סמוכים, או העושים בשליחותם. לדעת הרמב"ם, כפיה שייכת רק באלה שבדרך כלל שומרים על מצוות התורה.

לאור מסקנות אלו באשר לחובתו של היחיד כלפי חברו מישראל, מסיק הרב ישראלי, כמובא לעיל, שבתנאים של היום

חובת האפרושי מאיסורא מטילה את החובה לנצל את האמצעים האחרים הנהוגים כיום בחברה, וזהו ההתארגנות של הציבור שומרי תורה לשם ניהול מאבק פוליטי ולהעביר במוסדות המחוקקים של המדינה חוקים מתאימים שיהא בהם משום אפרושי מאיסורא. שהרי כל מה שאפשר לנצל להשיג את המטרה אנו מחוייבים להשתמש בו. ואם אמנם אין בחקיקת חוק משום החזרה למוטב, והנמנע מלעשות מפחד עונש חוק המדינה עדיין אינו שומר תורה, אולם הן כל תוכן אפרושי מאיסורא כבר נתבאר, שאינו מכוון להחזרה למוטב אלא לריסון עוברי העבירה, ודבר זה מושג ע"י חוק המדינה. אם כן, פעולות המביאות לחקיקת חוקים מעין אלה שמרחיקים את הצבור מן העבירה הן ראויות והכרחיות.

גם כאשר לא ניתן להחיל את חוקת התורה באופן גורף על חוקי המדינה, כפי שדרשו קולות רבים ביהדות שומרת המצוות, יש חובה הלכתית לחוקק חוקים שיקטינו במידת האפשר את האיסורים הנעשים בפרהסיא (הרבנות והמדינה עמ' 339), ועל ידי כך גם לקיים תשתית לאחדות העם ולצביונה היהודי של החברה (שם עמ' 204). בתנאים מסוימים יש גם מקום למעשי מחאה¹.

יודגש, לא הגנה על אורח החיים של שומרי המצוות, או מפני "פגיעה ברגשותיהם", כפי שנציגי הסיעות החרדיות בכנסת טענו לא פעם, היא המניע לחקיקה הדתית על פי דברים אלו, אלא ההכרה שגם החוטאים הם בני העם הישראלי המחויב במצוות ועל כן יש להפרישם במדת האפשר מכל איסור. במיוחד, שאנו פועלים יחד עמם לקימומה המחודש של האומה בארצה (הרבנות והמדינה, מהדורה מורחבת, עמ' 486):

הרעיון של שיבת ציון שהלהיב את חובבי ציון הדתיים היה אותו הגורם שהלהיב את הלא דתיים, האפשרות של חיים לאומיים שלמים, האפשרות של ציבוריות מלאה. אלא שבעוד שהלא דתיים ראו את הלאומיות באספקלריא חילונית, ראתה היהדות הדתית את הלאומיות באספקלריא של תורה ומצוות...

1. ראה מכתבו של הרב ישראלי המצוטט אצל הרב אליהו שלזינגר, שואלין ודורשין א' עמ' קצט.

המטרה העיקרית הקדושה ביותר והנעלה ביותר של הקמת הלאומיות הישראלית בצורתה המלאה...

מתוך כך היה מובן, שההפרדה בין חלקים שונים של האומה, גם אם השקפות תהומיות מפרידות ביניהם, לא יכלה להיות נראית כדרך ממשית של פעולה. אדרבא, היתה שמחה שגם ציבור בעל השקפות לא דתיות אף הוא ראה את הצורך בשיתוף פעולה, וראה אף הוא כמטרה את תחיית החיים הלאומיים בארץ ישראל. כמובן, שנוספו לזה חשבונות שסופם לחזור למוטב, ואסמכתאות מתוך דברי חז"ל. אבל תחת זה הסתתר הרעיון היסודי, שלא בא בחשבון הפרדה, שהאומה כולה כאשר היא על ענביה ועל עליה² כולה יחד הנה מהוה את האחדות האחת, שלא תתכן בה הפרדה...

... בו בזמן שההשקפה האגודתית דואגת בעיקר כיצד להבטיח לה את אפשרות המשך החיים על פי דרכם, ישמחו לקראת כל אפשרות של ארגון קהלה נפרדת ורק בדלית ברירה יוכרחו לפעול בפנים, הרי לפי ההשקפה שלנו תשומת הלב צריכה להיות מופנית כיצד לשוות לחיים הלאומיים אופי יותר ויותר מתאים למסורת ותורת ישראל. חשוב בשבילנו כל הישג בכיוון זה, גם אם איננו ממש לפי מה שהיינו רוצים לראות בכלל הישראלי.

לא כמוכיחים, אלא כעובדים יד ביד. לא כעומדים מן הצד ולא כעומדים מגבוה, אלא בדרך העבודה המשותפת היום-יומית.

בדרך זו היה משום המשך למאבקו של מורו ורבו של הרב ישראלי, מרן הראי"ה קוק זצ"ל בזמנו (מאמרי ראייה עמ' 452-454):

אלמלא שאנו חשים את רגש האחווה לכל אחינו, גם להרחוקים, ובפרט לאלה אשר נושאים הם, באיזה מובן שהוא, את דגל האומה בידם... לא היה הענין כל כך מרעיש אותנו...³

חשיבות ההסברה

עם זאת, אין להסתפק בחקיקה. במציאות של היום, הרב ישראלי מסיק בעיונו לעיל:

עיקר החובה כלפי הללו שהם טועים ואנוסים היא כמו שכתב הרמב"ם לענין בני הקראים: "ראוי להחזירם בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה".

2. חולין צ"ב א: "אמר רבי שמעון בן לקיש: אומה זו כגפן נמשלה, זמורות שבה - אלו בעלי בתים, אשכולות שבה - אלו תלמידי חכמים, עלין שבה - אלו עמי הארץ, קנוקנות שבה - אלו ריקנים שבישראל".

3. וכפי שהורחב בספר 'להכות שורש', מעמ' 176 ואילך.

את אשר רמז הרב ישראלי במשפט קצר זה בתום דינו ההלכתי, הוא הרחיב
בנאומים ובמאמרים רבים בפני הציבור הרחב (הרבנות והמדינה עמ' 342):

הסברה דתית נחוצה לנו... גם אילו היה לנו רוב בעל הכרה דתית בארץ,
שבאמצעותו אפשר להעביר חוקה מחייבת באורח פרלמנטרי, לא היה זה
מספיק בשבילנו. משום שעיקר היהדות אינה במעשה החיצוני, אלא בעבודה
שבבלב. וכבר אמרנו פעם, שהתנאים החיצוניים אינם אלא בכדי ליצור איזון
מתאים, שאז רק תוכל לפעול הבחירה החפשית וההבנה העצמית.

מכל שכן, שלפי מצב הענינים איננו אלא מיעוט, ובכדי להעביר חקיקה מסוימת
זקוקים אנו להבנה, לפחות חלקית. יתר על כן, כל חקיקה מעוררת באופן טבעי
גל של התנגדות של המחנה המנוגד, והלה שולט על אמצעי תעמולה ומנצל
אותם במלא היכולת נגד חקיקה זו. זקוקים אנו לפעולת הבהרה, מה הם
הדברים שאנו מעונינים לקבל באמצעות חקיקה, ומה ערכה המוסרי של
תביעתנו זו.

בהזדמנות אחרת, במעמד של כנס חרום כלל ארצי של רבנים בשנת תשכ"ד,
שמטרתו היתה למחות על חילולי השבת בירושלים ועל העימותים שהתחוללו סביבם,
ושהרב ישראלי היה בין יוזמיו ומנהיגיו, קרא הרב ישראלי לעמיתיו הרבנים (הרבנות
והמדינה עמ' 350):

והתפקיד העיקרי והראשון במעלה המוטל על רבני ישראל כיום הזה הוא - **לך
והודיעם!** אותו צו שנאמר למשה רבנו עליו השלום, הוא הצו הקיים גם **לדורות,**
אותו צו יש לו משנה תוקף **לעת כזאת:** לך והודיעם, לך והראה להם המאור
שבתורה! נסגל לנו לשון לימודים לשכנע את הציבור, שקיומו של ישראל תלוי
בשמירה על שבת קדשו; שקיומו של ישראל תלוי במדה שידע לשמור על
קדושת המשפחה, השומרת עלינו שלא נהפך לערב-רב, לעם-אספסוף, שכל מי
שרוצה לקרא עצמו בשם יהודי נקבלנו, מבלי שידע מה משמעות מושג זה דורש
ממנו...; נזכיר ונלמד, כי באין לפחות עקרונות מחייבים של דת ישראל, עלול
לבא פירוד מוחלט בין העם אשר בארץ לבין העם אשר מחוצה לה, ופירוד זה
עלול להתנגם קשות בקיומה של המדינה. נצביע על העובדא, שכל זכותנו על
הארץ הזאת היא ע"י התורה, וכל החלשת הזיקה לתורה כמוה כהחלשת זכותנו
על האחזות בארץ זו. ועל הכל אל גרף מלשנו, לראות ולהרגיש, את הנס
שבתקומת המדינה דוקא לאחר אימת השואה, ועל אף הכרזת אויבינו כי לא
יזכר שם ישראל עוד!

יש צורך לטכס דרכים, לחפש אמצעים בכדי לחדור לכל מקום ומקום, לכל ישוב
וישוב אשר בו יהודים נחתים, לאחזם בציצית ראשם ולהביאם לראות חיים
יהודיים מלאים מה הם, שיראו שבת קודש מה היא, ואין ספק שיושפעו.

נדע כולנו שהפעולה המתנהלת ע"י הנציגים הדתיים בכנסת בכיוון של תחיקה נאותה, כשהיא **לבדה**, אינה מסוגלת לפתור את השאלה הזאת, כשם שעלינו גם להעריך נכונה את הכוח שישנו בזרוע הממשלתית המחוקקת והמבצעת, אשר זכינו לה על ידי תקומת מדינת ישראל. **עלינו להאבק בכנסת למען רשות הרבים של קדושה וטהרה, ועלינו להסביר לעם את האופי הכללי המחייב של צביון נאות לרשות הרבים**, להאחיב על העם ולהוקיר עליו את ערכי היסוד של ישראל ותורתו, ולהקנות לו רגש של כבוד וחיבה לתורה ולמצוותיה ולנושאי דגל התורה, להחדיר דרך ארץ כלפי חז"ל וכלפי כל דין ומנהג ישראל – תורה. תתאחדנה שתי הזרועות – הפעולה התחיקתית והפעולה ההסברתית, ואז נזכה לראות בקירוב לבבות ובישור ההדורים, והכשרת הדור לביאת הגואל והגאולה השלימה במהרה בימינו אמן.

התפישה הכוללת

עיונו ההלכתי של הרב ישראל בדרכי המאבק על דמותה של מדינת ישראל בו עסקנו עד כה, היה אך חלק מתפישתו הכוללת את משמעות המדינה בישראל ואת היחס הראוי של שומרי המצוות אליה ואל אופן המאבק על דמותה וצביונה (הרבנות והמדינה עמ' 335):

ענין המדינה בישראל איננו התאגדות לשם שמירת זכויות היחיד – המגמה היא התאגדות של הוצאה לפועל של משטר מסוים, בו ישלוט הצדק המוחלט.

בדבריו אלו של הרב ישראלי יש כמובן הד לדבריו המפורסמים של מרן הראי"ה קוק זצ"ל (אורות, למהלך האידאות בישראל ב'), אותם הוא ציטט לא פעם (ראה הרבנות והמדינה עמ' 271):

בראשית מטעו של העם הזה... נתגלתה השאיפה להקים ציבור אנושי גדול אשר "ישמור את דרך ד' לעשות צדקה ומשפט". זוהי השאיפה שבאה מכח ההכרה הברורה והעזה והתביעה המוסרית הכוללת והרמה להוציא את האנושיות מתחת סבל נורא של צרות רוחניות וחמריות, ולהביאנה לחיי חופש מלאי הוד ועדן באור האידאה האלוקית, ולהצליח בזה את כל האדם כולו. למילואה של שאיפה זו צריך דוקא שיהא ציבור זה בעל מדינה פוליטית וסוציאלית וכסא ממלכה לאומית ברום התרבות האנושית, "עם חכם ונבון וגוי גדול", והאידאה האלוקית המוחלטת מושלת שמה ומחיה את העם ואת הארץ במאור חייה.

קביעה זו היא התשתית למאבק על דמותה הדתית של המדינה (הרבנות והמדינה עמ' 335):

מתוך הנחה זו, הרי אנו מעודדים כל מה שיכול לקדם את מטרה, וכל מה שיכול להפריע אנחנו משתדלים למנעו ולרסנו...

מטרה זו היא גם הסיבה העיקרית להתארגנות מפלגתית על בסיס דתי, כפי שהרב
ישראלי הסביר בנאום בפני הוועידה השנייה של המפד"ל, בשנת תשכ"ג:

הנושא [של "בעיות הדת במדינה"] הוא לאמיתו של דבר הנושא העיקרי והבעיה
המרכזית של התארגנותנו בתור תנועה. ואם אמנם בדרך המעשה עוסקת
התנועה לאו דוקא בבעיות דת, אלא בבעיות כלכלה, בבעיות מדינה, בשאלות
שוונות שהזמן גרמן, אבל כל הדברים האלה יש להם ציר מרכזי אחד, מגמה אחת
שמדריכה את הכל: אם הקמנו מפעלים כלכליים, הרי זה כדי שיוקל על הציבור
ההולך אתנו לשאת את המשא היומיומי למען הגשמת המטרה של החדרת דת
ותורה בארץ ישראל. אם אנחנו נושאים במשא המדיני, הרי עניין במיוחד אין
לנו כלפי הדבר הזה. אם כן, כמובן, במקרים מסוימים יש ויש מה להגיד בשטח
זה. אבל גם מבחינה זו, היינו יכולים למצוא לנו שותפים בדרך. הנקודה היחידה
והמרכזית שלמענה קבלה התנועה על עצמה את עול מכלול הבעיות, הרי היא
בעיות הדת במדינה (הרבנות והמדינה עמ' 200 ואילך).

באותו מעמד הוא גם פרט את הנחות היסוד למאבקה של התנועה:

נקודה ראשונה: אנחנו משוכנעים, שקיומו של עם ישראל כעם עצמאי בארץ
ישראל מותנה בתנאי ולא יעבור בקשרו הנצחי עם התורה.⁴

הנחת היסוד השנייה למאבק מונה הרב ישראלי (הרבנות והמדינה שם):

אנחנו מאמינים באמונה שלמה, שכל יהודי מזרע אברהם, יצחק ויעקב, שעלה
והתקשר בידיעה ברורה למדינה זאת ולארץ זאת, גם אם ביוזמים אין הוא רואה
את עצמו קשור לתורה, הוא נושא בתוכו בלא יודעים, בתת-ההכרה שלו, את
מורשת האבות, את מורשת הגבורה וקידוש השם, את הרצון הפנימי הטהור של
חיים טהורים וקדושים, כצו התורה של "קדושים תהיו". גם אם אין הוא מכיר
בכך במתכוון וביודעים, גם אם הוא לעתים אפילו מתכחש לזה, יש בו הניצוץ
היהודי.

הנחת היסוד השלישית עליה הצביע הרב ישראלי היתה (שם):

במה שנוגע לשאלות היסוד לקיומה של האומה, לדעתנו אין מקום להכרעה לפי
קונסטלציה מקרית של רוב דעות. אנחנו רואים את עצמנו לא רק כמיצגים את
הציבור הנמצא במקרה במדינה הזאת, כי אם את כל כנסת ישראל למקומות
תפוצותיה השונות... ולא זו בלבד, אלא שאנחנו איננו רואים את הדור הזה, את
הרגע הנוכחי, כמכריעים וכזכאים לקבוע את דמותה של האומה, וכאלה
שהאפשרות ניתנת להם להרשות סטייה ממהלך הדורות כיצד לעצב פני האומה
ולקבוע מהו המהלך ההיסטורי של ישראל. ואם ימצא מישוהו, יהיה זה אפילו

4. בדומה למה שהרב ישראלי כתב בשולי מאמרו ההלכתי, עמ' 124 לעיל.

אחרית דבר

דור שלם, שיתאחד ויתלכד, חס וחלילה, נגד תורת ישראל – לא תנתן לו האפשרות הזאת. מחמת שאנחנו איננו דור אחד לעצמו, כי יונקים אנחנו משרשרת של עבר גדול ורחוק, ועינינו נשואות לקראת עתיד גדול, שיהיה המשך של אותו עבר מכובד. לפיכך, כל צירוף שהוא נגד תורת ישראל לא שריר ולא קיים. איננו מכירים בשום חוקי דמוקרטיה בשטח זה, הבאים לעקור את מהותנו ולהתכחש לצור מחצבתנו מאז ומעולם.

הנחות יסוד אלו גם גוזרות את דרכי המאבק. הדרך הראשונה היא (שם):

הדאגה לגיבושו וליכודו של הציבור שומר האמונים, שכל מי שהוא רוצה באמת ובתמים לשמור על תורה ומצוות, וכל מי שרוצה באמת בתמים לחנך את ילדיו לתורה, וכל מי שרוצה באמת ובתמים שהשבת שלו תהיה שבת של קדושה, ימצא לו את האפשרות הזאת... מאבק למען דריסת רגל של ציבור דתי שומר תורה ומצוה בכל הענפים ובכל מקצועות החיים.

...ללכד סביבנו את הציבור שומר התורה, ללכד סביבנו את הציבור שיודע הוא עצמו את תוכן חיו, את הציבור שיוכל לשמש כדוגמא נאה לאחרים, את הציבור שעליו יוכלו לומר: "כזה ראה וקדש".

והדרך השניה היא דרך החקיקה בכנסת. אמנם, האופק שלה רחב ומבחינה עקרונית (שם):

אנחנו איננו מסתפקים בחקיקת חוקים חיצוניים, אנחנו שואפים להיקף הרבה יותר מזה, אנחנו שואפים לעם קדוש בכל הליכותיו. לא רק ברשות הרבים, כי אם גם ברשות היחיד.

אולם מבחינה מעשית חייבים לבחון את מוכנותו של הציבור לקבל תפישה זו, מכיון שקיום תורה ומצוות איננו ענין מכני. ועל כן, על אף החזון הגדול יש להסתפק לעת עתה בפכים קטנים שישמרו על האפשרות להתלקחות מחודשת בעתיד של הנצוץ היהודי החבוי בכל אחד ואחד (שם עמ' 203, ועמ' 146-151).

*

תורתנו הנה קנאית. אנו קיצוניים בדרישותינו, אנו איננו סבלנים, כי האמת איננה סבלנית. המתגדרים בסבלנותם הם גודרים גדרים בין ההכרה ובין ההרגשה. הם אינם חיים את אשר הכרתם אומרת, הם אינם מכירים הכרה מלאה.

הסוגר את עצמו בחדרו למראה חילול שבת ואיננו חושב על דרך פעולה, סימן הוא שההרגשה אצלו לקתה. האדם הבטוח באמיתו, המכיר את אמיתו, הוא מוכרח להיות קנאי.

שער ב - המאבק על דמותן של החברה ושל המדינה בישראל

ענין אחר הוא ביטויה של קנאות זו. קנאות אין פירושה אבדן ההכרה, אלא פעולה מתוך אחדות שלמה של הרגש וההכרה. ואשר על כן, לא תמיד דרושות אותן הפעולות לבטויה. יש לך מקום ויש לך תקופה, שרק עיקוף זמני הוריד את בני האדם מהפסים ויש צורך בפעולה אפקטיבית והיא תנער אותם ותחזירם למצבם הקודם. לא כן אם הקלקול הגיע לאשיות החינוך, אם האדם התרגל ונמצא כל הזמן בסביבה מסוימת עד שההרגל נעשה לו כטבע. הפעולה הנמרצת והקנאית לא תפעל כאן שום פעולה אם לא רק לרחק עוד יותר. כאן דרוש לכבוש את הכאב בפנים ולחשוב מחשבות, לתכנן תכניות ולעסוק בפעולות חינוך. חינוך עצמי וחינוך אחרים. לבחור ולבחון דרכי השפעה ודרכי שכנוע (שיח שאול על התורה, עמ' תמו).

כל עשייה פוליטית, ובכלל זה גם חקיקה, כרוכה מעצם טבעה בצורך בפשרות. על האסור והמותר הלכתית במלאכת הפשרה בחקיקה הרחיב הרב ישראלי במאמר "בהלכות קואליציה" המובא בפרק הבא.

מבוא שני

למאמר "בהלכות קואליציה"

במציאות בה התשתית החוקתית של מדינת ישראל אינה לפי דרכה של תורה, ורוב אוכלוסיתה אינו מקיים את כלל מצותיה, רצונו של הציבור הציוני-דתי להיות שותף בהנהגה הלאומית ובעשייה הציבורית הכללית, ועל יד כך גם להשפיע על צביון, מעורר שאלות הלכתיות נוקבות. האין במילוי תפקידים שמחייבים לקיים ולתמוך בפעילות הנוגדת את ההלכה משום סיוע לדבר עבירה, או שמא אפשרות מילוי התפקיד בדרכה של תורה גוברת על איסור זה? האם ובאיזה תנאים נכון להתפשר בתביעה לחקיקה דתית? שאלות אלו, הנוגעות לא רק לחברי הכנסת, אלא כמעט לכל אדם שומר מצוות המבקש להתמנות למשרה ציבורית, עלו לדיון ציבורי והלכתי נוקב בעשור הראשון והשני לקיומה של מדינת ישראל במיוחד סביב "חוק השבת".

בתקופת המנדט, התנועה הציונית כולה וכלל הישוב בארץ פעלו להכרזה על השבת כיום מנוחה מחייב. המאבק על המנוחה בשבת היה חלק בלתי נפרד מן המאבק הלאומי. אספת הנבחרים של כנסת ישראל קבלה עוד בשנת תרצ"ב (1932) החלטה הקוראת למועצות המקומיות להשבית את המלאכה ואת המסחר בשבתות ודורות מממשלת המנדט לתת תוקף חוקי להשבתה זו. הועד הפועל הציוני קבע עוד בשנת תרצ"ג (1933), שהשביתה ממלאכה וממסחר היא ערך לאומי שחובת שמירתו חלה על כל יהודי בישוב, והקונגרס הציוני החליט עוד בשנת תרצ"ה (1935) על המנועות מחילול שבת במוסדות הלאומיים. המוסדות הלאומיים והמקומיים אף נאבקו בשלטונות המנדט בתביעה שהשבת תוכר כיום מנוחה מחייב בארץ, אך ללא הועיל¹. על כן, רבה היתה האכזבה, במיוחד בקרב שומרי המצוות, שעם קום המדינה הרוב בכנסת ובממשלה הפך את עורו והתנגד ליוזמות של המפלגות הדתיות לחקיקת חוק דומה.

אמנם, כבר בשנת תשי"א נחקק חוק שעות עבודה ומנוחה, אולם רב היה הפרוץ בו על העומד. לאחר הבחירות לכנסת החמישית (אלול תשכ"א), המפלגות הדתיות ובראשן המפד"ל, שכבר היו שבעי אכזבות, תבעו בהסכמים הקואליציוניים שנחתמו לקראת הרכבת הממשלה את חקיקתו של חוק מנוחת השבת ומועדי ישראל. בהצעת החוק נקבע שהחוק יחול גם על בתי עסק (כולל הצגות) ומפעלי תעשייה. בתחבורה הציבורית ימשך ה"סטטוס קוו" שהיה נהוג עד אז, והוא יעוגן בחוק. סעיף אחרון זה

1. זרח ורהפטיג, חוקה לישראל דת ומדינה, חלק שלישי, פרק י"ג - חוק השבת.

עורך דיון ציבורי ער בקרב היהדות הדתית, כפי שהרב ישראלי מתאר בדברי הקדמתו למאמר שפרסם בגליון י"א-י"ג של "התורה והמדינה" בשנת תשכ"ב תחת השם "בהלכות קואליציה":

המצב של שמירת התורה והמצוה ברשות הרבים הישראלית אינו משתפר לצערנו בשנים האחרונות. להיפך, בכמה שטחים המצב נעשה גרוע יותר. הבחירות לכנסת וכן למוסדות המוניציפליים מקנות מדי פעם בפעם רוב מוחלט ומכריע לנציגי המפלגות החילוניות, והמספר המועט של חברי כנסת נציגי הציבור הדתי אין בכוחם לחולל מהפכה בשטח התחוקה להשלטת חוקי התורה במדינה. המעט שניתן להשיג הן בכנסת ובממשלה, והן במוסדות המוניציפליים, הוא ע"י השתתפות בקואליציה עם נציגי מפלגות אחרות, שע"י שיתוף פעולה עמהם, שכולל בהכרח ויתור מסוים על דרישות התורה במילואן, יסכימו להעברת חוקים שיהא בהם משום ריסון במדת מה של ההפקרות. וכאן מתעוררת השאלה ההלכותית וההשקפתית כאחד, מהו הגבול שאליו רשאים להגיע הנציגים הדתיים במוסדות הנ"ל בויתור על דרישות התורה בכדי להשיג את המעט שניתן להשיג על ידי זה. האם רשאים או אף מחויבים הם לתמוך בהעברת תקנה או חוק שמשאיר פרוץ ע"י העומד? שמה מוטב שלא יתקבל החוק זה בכלל, שלא יתקבל רושם - התירו פרושים את הדבר?

*

כדוגמה בולטת נזקקה בזמן האחרון שאלת קבלת חוקת השבת למדינה. המצב הנוכחי פרוע מאד. פרצת חילולי השבת בארץ בתחבורה ובחרושת המעשה הולכת ומתרחבת ומקבלת מימדים מבהילים. בשטח העבודה בבתי החרושת, לא זו בלבד שרכו בתי החרושת העובדים בשבת כבימות החול, ע"י "היתרי עבודה" שחולקו להם ע"י ועדת השרים ללא הבחנה אם יש בזה משום ספק פקוח נפש או לא, אלא שגם רבים מבתי חרושת אלה מתנים עם הפועלים בזמן קבלתם, שיהו מוכנים לחלל השבת, אחרת ננעלים בפניהם שערי בתי החרושת.

בשטח התחבורה, נוסף על המכוניות הפרטיות ושירות המוניות, מופעלת בהרבה מקומות בארץ גם התחבורה הציבורית של אוטובוסים. למרות חוק השבת שנתקבל ברוב העיריות והמועצות המקומיות, נכנסים ויוצאים אוטובוסים למקומות הרבה לאחר כניסת השבת, וכן לפני יציאתה. אין אפוא בכח התקנות המקומיות של המוסדות המוניציפליים, ויותר מזה - אין ברצון הממונים לשקוד על ביצוען, להשתלט על המצב ולבלום את הפרצה.

אחת מנקודות התורפה והחרפה בשטח זה היא חיפה ובנותיה, שם פועלים קוי אוטובוסים באופן סדיר בשבת כבחול, כתוצאה מ"ירושה" מימי המנדט, שאז היתה חיפה עיר מעורבת ופעלו בה קוי אוטובוסים השייכים לערבים.

בהסכם הקואליציוני שנחתם עם כניסת המפד"ל לממשלה כלול סעיף על קבלת חוק השבת במדינה. בכח חוק זה ודאי יהא ניתן להשתלט במדה מרובה על חילול השבת במדינה. דא עקא, שהחוק המוצע אף הוא מוציא מן הכלל את העיר חיפה בה ישאר המצב הנוכחי ללא תיקון. וכאן השאלה נעמדת, האם ראוי לתמוך בהצעת חוק זה שיתקן אמנם הרבה ביחס לרוב חלקי הארץ, אבל יהא בו מן ההשלמה, או אולי יותר מזה, למצב בעיר חיפה.

הרב הגאון ר' יהושע קניאל (שליט"א) [זצ"ל] רבה של חיפה העלה זעקת היהדות הדתית שבעיר זו בפני כנס השבת שהתקיים לפני זמן מה בתל אביב, והעמיד את השאלה במלוא חריפותה. הוא הזכיר בדבריו את המשנה בתרומות (ח', יב) על נשים שאמרו להם עכו"ם תנו לנו אחת ונטמאנה וכו' יטמאו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל. נוסף על כך, טען, שיתכן שעל ידי זה תתרחב הפרצה עוד יותר בחיפה עצמה, וירבו שם המקרים שבהם יכופו על העובדים לחלל את השבת.

אם תמצוי לומר, שאלה זו היתה קיימת גם אילו היו כוללים את חיפה בכלל החוק, שהרי עדיין משאיר הוא פרצה מרובה בתחבורה הפרטית וכן שירות המוניות. ומצד שורת הדין ההבדל בין זה לזה הוא מועט (מבחינת ריבוי הבפרהסיא).

שאלה זו קיימת בעצם (אם כי אין שואלים אותה) בכל שיתוף פעולה קואליציוני בעיריה וכיו"ב, כשנציג דתי מקבל ראשות מחלקה, בפרט מחלקת החינוך, ובמסגרת פעולתו עליו לתמוך ביסוד ובמילוי צרכיהם של בתי ספר חילוניים המחנכים ללא תורה וללא מצוות. כמובן, שראשות זו מצד שני מקנה לו אפשרות לשקוד ביתר שאת על מלוי צרכיו של הצבור הדתי ושל בתי הספר הדתיים במקום. אולם הן מצוה זו כרוכה בעבירה. שמא ראוי יותר למשוך את הידים מכל העסק הזה?

*

לברור היסודות ההלכותיים של כל פקעת השאלות הללו מוקדש הדיון הבא: מה מדת האחריות המוטלת על כל אחד ואחד מישראל לדאוג לשמירת התורה על ידי אחרים, ובאיזה מדה מותר להכנס לויתורים בשטח התביעות

שער ב - המאבק על דמותן של החברה ושל המדינה בישראל

הדתיות לשם מלוי תביעות הדת בשטח אחר? האם נכון יהיה להפקיר חלק אחד מן הציבור בכדי לזכות חלק אחר בשיפורים מסוימים בקיום התורה? קצת מהענינים הנדונים הועלו לבירור על ידי הכותב במאמר "בגדרי החובה להשלטת התורה בישראל" בקובץ התורה והמדינה ט'-י' [עמוד הימיני סימן י', שהובא בפרק הקודם], אולם בזה נתרכז בע"ה בהעלאת נקודות חדשות לאור המציאות והשאלות העומדות על הפרק.

דבר שאין צריך לומר, שאין כאן אלא חוות דעת פרטית, ויודע אני גם יודע שקיימות דעות אחרות, והכרעה הלכה למעשה צריכה להיות ברוב יועץ.

רקע הלכתי – המשך

ארבעה פרקים במאמרו של הרב ישראל, וכל אחד מתמקד בנושא אחר:

א. בפרק הראשון – "המצוה להציל מן החטא" – הרב ישראלי ממשיך את הדיון שהובא לעיל בחיוב ההלכתי שיש בחקיקה דתית ("החובה להשלטת התורה בישראל"), ומוסיף ודן בהגדרתו ההלכתית של חיוב זה גם להפרשה מאיסור של אלה שאינם שומרי תורה ומצוות, המהווים את רובו של הציבור בזמננו בארץ.

ב. בפרק השני – "חטא לשם הצלת חבירו מן החטא" – מברר הרב ישראלי את דעות הראשונים והאחרונים, האם ובאיזה תנאים מותר לאדם לחטוא למען הצלת זולתו מן החטא, שהרי אף אם בהחלת חוק השבת ברחבי הארץ יש משום מצוה של הצלה מן החטא, הרי שבהחרגת חיפה יש לכאורה משום סיוע לדבר עבירה.

ג. בפרק השלישי – "הצלת הרבים ע"י הפקרת היחיד" – הרב ישראלי מתמודד עם הטענה שהועלתה גם ע"י הרב קניאל, שאין להפקיר את חיפה למען החלת החוק בשאר הארץ.

ד. בפרק הרביעי – "חוק השבת המוצע, בחירת הרע במיעוטו" – בוחן הרב ישראלי את החוק המוצע לאור הדיון ההלכתי עד כה.

ה. הדיון בכל אחד משלושת הפרקים הראשונים מבוסס על סוגיות שונות ועל מקורות שונים. כדרכנו בפרקים הקודמים נסקור להלן בקצרה את המקורות העיקריים עליהם הרב ישראלי מסתמך בדיונו.

השבת אבדה רוחנית

מצות השבת אבדה מפורשת בתורה (דברים כ"ב, א-ג):

לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם השב תשיבם לאחיך. ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו ואספתו אל תוך ביתך והיה עמך עד דרש אחיך אתו והשבתו לו. וכן תעשה לחמרו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבדת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה לא תוכל להתעלם.

מצוה זו אינה מכוונת רק לאבידה במובנה המצומצם, חז"ל למדו שהיא כוללת גם את חיובו של אדם להציל את חברו מהפסד, או מנזק שעלול להגרם לו (סנהדרין ע"ג א):

שער ב – המאבק על דמותן של החברה ושל המדינה בישראל

אבדת גופו מנין? – תלמוד לומר: "והשבותו לו".

בעל המנחת חינוך (מצוה רל"ט ד) הוסיף כדבר פשוט, שקל וחומר שיש גם חיוב להציל את נפשו של האדם מן החטא. על כן, גם בתוכחה שאדם מוכיח את חברו יש משום קיום של מצות השבת אבדתו (כמו גם, משום "לא תעמוד על דם רעך"). אמנם, הוא הוסיף, שכשם שאדם פטור מלהשיב אבדת עכו"ם ואבדת מומר, שהרי אינם בגדר של "אחיך" המפורש במצוה זו, כן אין מצוה להשיב את נפשם על ידי תוכחה.

חטא למען הצלת הזולת מחטא

הגמרא במסכת שבת (ד' א) מצטטת שאלה שנשאלה בבית המדרש:

בעי רב ביבי בר אביי: הדביק פת בתנור, התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי חיוב חטאת או לא התירו?

הדבקה פת בתנור היא תחילתה של מלאכת האפיה האסורה בשבת, ברם מתחייבים על מלאכה זו רק עם גמר האפיה. רדית הפת מן התנור אסורה רק מדרבנן. ההיתר למדביק פת בתנור להציל את עצמו על ידי רדית הפת הוא אפוא ברור, שהרי ודאי שעדיף לעבור על מצוה דרבנן בכדי להנצל מאיסור תורה. על כן, הגמרא מעלה אפשרות, ששאלת רב ביבי היתה האם מותר לצופה מן הצד, שלא עבר והדביק את הפת בשבת, לעבור על איסור דרבנן של רדית הפת במטרה להציל את חברו מאיסור תורה של אפיה לפני שזו תושלם. במלים אחרות, האם אומרים לאדם לקום ולחטוא באיסור קל (רדיה שהיא מדרבנן) כדי להציל את חברו מאיסור חמור של תורה (אפיה). הגמרא דוחה אפשרות זו בפשטות:

וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבריך?!

אמנם, במקום אחר מצאנו בגמרא (ברכות מ"ז ב) מקרים בהם נעשתה עבירה במטרה לקיים מצוה:

מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה... והיכי עביד הכי? והאמר רב יהודה: כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר: "לעולם בהם תעבדו"?! – לדבר מצוה שאני.

מצוה הבאה בעבירה היא?! – מצוה דרבים שאני.

לשם קיום מצוה של רבים (תפילה במנין), מלמדת הגמרא, מותר לעבור על מצות "לעולם בהם תעבדו".

מקרה נוסף של חטא למען הצלת הזולת מחטא מצאנו במשנה (גיטין ד' ה):

מי שחציו עבד וחציו בן חורין – עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, דברי בית הלל; בית שמאי אומרים: תקנתם את רבו ואת עצמו לא תקנתם!

לישא שפחה אי אפשר – שכבר חציו בן חורין, בת חורין אי אפשר – שכבר חציו עבד, יבטל? והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר: "לא תוהו בראה לשבת יצרה"! אלא מפני תיקון העולם, כופין את רבו ועושה אותו בן חורין, וכותב שטר על חצי דמיו. וחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי (גיטין מ"א א-ב).

התוספות (שבת שם ד"ה וכי) מקשים ממשנה זו על פשטות הגמרא במסכת שבת שצוטטה לעיל, שאין אומרים לאדם לחטוא כדי להציל את חברו מן החטא, ומתמצים שני תירוצים:

א. "פרו ורבו" היא מצוה רבה, שדינה כמו מצוה של רבים (תפילה בציבור), שעבורה התירו כאמור לעבור על מצות עשה.

ב. אמנם, עבור מי שפשע, כמו במקרה של מדביק הפת בתנור, אין לחטוא אפילו באיסור קל. אולם, עבור מי שלא פשע הדבר מותר.

מקרה שלישי ממנו מקשים התוספות (שם) על המשנה מובא במסכת גיטין (ל"ח א-ב):

מעשה באשה אחת שחציה שפחה וחציה בת חורין, וכפו את רבה ועשאה בת חורין, ואמר רב נחמן בר יצחק: מנהג הפקר נהגו בה!

תירוצם הראשון של התוספות לא תקף כאן, כיון שאישה איננה מחוייבת בפריה ורביה, ועל כן אין מצוה רבה בשחרורה. על כן התוספות מתמצים:

משום שהיתה מחזרת וממציאה עצמה לזנות, ודומיא לאנוסין, והוי נמי כמצוה דרבים.

ראשונים אחרים, ובראשם הרשב"א, תרצו את הסתירות לכאורה בין הסוגיות באופן אחר, כפי שיתבאר בגוף דברי הרב ישראל הלון, ולדבריהם אין כל היתר לאדם לעבור אפילו על איסור קל בכדי להציל את חברו מאיסור חמור.

הפקרת היחיד לשם הצלת הרבים

המשנה במסכת תרומות (ח' יב) מלמדת:

וכן נשים שאמרו להם עובדי כוכבים: תנו אחת מכם ונטמא ואם לאו הרי אנו מטמאים את כולכן – יטמאו את כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל.

הרמב"ם העתיק משנה זו להלכה (הלכות יסודי התורה ה' ה), והכסף משנה (שם) מצטט את דברי הרשב"א, שגם אם אחת מהן היתה כבר מחוללת הרי יטמאו כולן ולא ימסרו אותה להם.

שער ב – המאבק על דמותן של החברה ושל המדינה בישראל:

בתוספתא (שם ז' כ) מצאנו הלכה דומה, שלה מסקנה מעט שונה:

סיעה של בני אדם שאמרו להם גוים: תנו לנו אחד מכם ונהרגוהו ואם לאו הרי אנו הורגין את כולכם – יהרגו כולן ואל ימסרו להן נפש אחת מישראל. אבל אם ייחדוהו להם, כגון שייחדו לשבע בן בכרי, יתנו להן ואל יהרגו כולן¹.

אמר ר' יהודה: במי דברים אמורים? בזמן שהוא מבפנים והן מבחוץ אבל בזמן שהוא מבפנים והן מבפנים, הואיל והוא נהרג והן נהרגין יתנוהו להן ואל יהרגו כולן. וכן הוא אומר: "ותבא האשה אל כל העם בחכמתה..." (שמו"ב כ' כב), אמרה להן: הואיל והוא נהרג ואתם נהרגין תנוהו להם ואל תהרגו כולכם.

ר' שמעון אומר: כך אמרה להם: כל המורד במלכות בית דוד חייב מיתה.

בירושלמי (תרומות ח' ד) חלקו האמוראים בתוכן הדמיון לשבע בן בכרי, ר' יוחנן סבר שהכונה לעצם ההצבעה עליו והדרישה כי יוסגר ("ייחדוהו"), אולם ריש לקיש סבר שרק אם הוא חייב מיתה כפי ששבע בן בכרי היה חייב מותר להסגירו.

הרמב"ם (הלכות יסודי התורה ה' ה) העתיק להלכה הן את המשנה, והן את דברי תנא קמא בתוספתא וכדעת ריש לקיש, שאם הגויים הצביעו על מי שהיה מחוייב מיתה כשבע בן בכרי ניתן למוסרו להריגה למען הצלת האחרים.

אלו הסוגיות העיקריות בהן ידון הרב ישראלי בדברים שלהלן.

1. בספר שמואל ב' (פרק כ') מסופר על שבע בן בכרי, שמרד בדוד והסתגר באבל בית מעכה. יואב צר על העיר לכובשה, ואישה חכמה מבנות העיר הציעה לו להסגיר את המורד כדי להציל את העיר. יואב קבל את עצתה והעיר נצלה.

בהלכות קואליציה

לשאלת חקיקת חוק שבת ארצי וכיו"ב

- א. המצוה להציל מן החטא
- ב. חטא לשם הצלת חבריו מן החטא
- ג. הצלת הרבים ע"י הפקרת היחיד
- ד. חוק השבת המוצע – בחירת הרע במיעוטו

א. המצוה להציל מן החטא*

דעת התוספות

א. איתא בסנהדרין (ע"ג א):

ואלו שמצילין אותן בנפשן [הרודף אחר חבריו להורגו... ואחר הנערה המאורסה].

וכתבו התוספות (ד"ה להצילו):

...לפיכך נראה לפרש שמצילים את האדם מן העבירה בנפשו של עצמו.

ואף על פי שהקשו שם על פירוש זה ונשארו בקושיא, פשטות דבריהם מוכיחה שלא חזרו בהם מעיקר פירושם, ומההוכחה שהוכיחו פירוש זה מסיפא דהמשנה, שדין ההצלה הוא כלפי החוטא. אלא שההצלה בנפשו מותנית בזה שעל ידי זה ניצל גם חבריו מן הפגם. אכן ב"ד רמה" וכן בתוספות רבינו יונה פירשו המשנה להציל הנערה מן העבירה. ובחידושי הר"ן הביא שני הפירושים ולא הכריע. וכן לשון רש"י אינו מוכרע (עיין רש"י במשנה ובגמרא שם ד"ה מה נערה).

על כל פנים, לפי פירוש התוספות אנו למדים מכאן שקיימת חובה להציל החוטא מן העבירה ואפילו בחוטא במזיד ובקבלת התראה, שהרי בזה המדובר בפסוק זה של נערה המאורסה. ואף על פי שלהלכה נקטינן, שדין מצילים בנפשם אינו אלא ברודף אחר הערוה ולא בשבת ועבודה זרה ועבירות אחרות שאין בהם פגם של אחר, כמבואר שם בגמרא, הרי זה רק בנוגע לאמצעי ההצלה החמור דהיינו להצילם בנפשם, שלענין זה נתמעט בכתוב שאינו אלא בהני שיש בהם פגם. מה שאין כן

* הערת העורך: שמות הפרקים הם כבמקור, תת הכותרות ניתנו על ידי העורך.

לעצם הדין ששייך מושג הצלה מן העבירה, ואפילו במזיד, הן אפשר ללמוד מכתוב זה לכל התורה כולה.

ב. ואף על פי שחיוב הצלה [הבא] מכח דין השבת אבידה הכללי, שכולל השבת גופו כמבואר שם בגמרא, וקל וחומר אבידת נשמתו, כמו שכתב בפשיטות במנחת חינוך (מצוה רל"ט, ד'), אינו שייך באוכל נבילות להכעיס ובעבודה זרה וחילול שבת בפרהסיא, שאינו בכלל "אחיך", כמו שמסיק שם במנחת חינוך, ובהתרו בו וקיבל התראה אין לך מומר גדול מזה, כמבואר בגמרא חולין (מ"א א), מכל מקום הכא גילה הכתוב שלהצלת נפשו גם בכהאי גונא מצילים.

[. . .]

ואין להקשות, שאם חובת הצלה ישנה גם לגבי כל העבירות, אלא ששם אין הדין להצילם בנפשם, ואמאי לא נצילים גם בנפשם מצד "ימות זכאי ואל ימות חייב" (שם ע"א ב לענין בן סורר ומורה)? שהרי דרכי תשובה לא ננעלו ואפילו מעבירות חמורות, וכל אשר יחובר אל החיים יש בטחון [שישוב]. ועל כן ההצלה בנפשו היא באמת חומרא, מגדר עונש, וכמו שנתבאר בזה בגמרא (ע"ג א שם): אין עונשין מן הדין. ואם מצד שבין כך יהרג ע"י בית דין - חדא, דהרי בינתיים יכול לחזור בתשובה וגם כל המומתים מתודים (שם מ"ג ב), ועוד שהרי בית דין מצווים ועומדים לחפש לו זכות, וסנהדרין ההורגת אחת בשבוע נקראת חובלנית וכו' (מכות ז' א). וענין בן סורר ומורה הוא יוצא מן הכלל, שראשיתו מוכיחה על סופו, שמשום כך [הוא] נהרג אף על פי שעדיין לא הגיע לכלל עבירות חמורות, כמבואר שם בגמרא, ואכמ"ל*.

דעת הש"ך והסתירה לדברי התוספות

ג. אכן לא כך נוקט בפשיטות בש"ך (יו"ד קנ"א ס"ק ו, והובאו דבריו לעיל סימן י" [בפרק הקודם], ה סק"י), שבעכו"ם וישראל מומר אינו חייב להפרישו [מן האיסור], ומשום כך אין גם איסור לסייעו. אך כבר תמה עליו בגליון מהרש"א שם:

ואיני יודע מאין פשיטא לו להש"ך. ואי מפרק מרובה [ב"ב] ס"ט א, דאמר רשב"ג הלעיטהו לרשע וכו', יש לומר דשאני התם שבין כך ובין כך עובר על איסור גזל, ובאותו דבר שעשה רשעות, על כל פנים אין אנו מצווים שלא יעשנו באיסור אחר עוד. וגם זה משמע ברמב"ם בפירוש המשניות פ"ה דמעשר [שני] דדוקא מחמת דאיסור גזל חמור מאיסור כרם רבעי שנפרישנו.

* הערת העורך: במקור הרב ישראלי הוסיף הערה ארוכה המלמדת, שעומק חיפוש הזכות המביא לביטול עדות על ידי סנהדרין תלוי במצב הדור - כאשר הדור זכאי מצווים הסנהדרין לחפש זכות לחוטא מדין "והצילו העדה", אולם כאשר הדור פרוץ אין לחפש לו זכות ויש להענישו.

ובמאמרנו הנזכר לעיל [שהובא בפרק הקודם בשער זה] הסקנו, די ש' לומר דהש"ך למד זאת באמת מהא דפרק מרובה, ולא סבירא ליה לחילוק הנזכר לעיל שבאותו דבר שעושה רשעות בין כך ובין כך אין מצווים להפרישו מאיסור אחר, שאינו מוכרח כלל בסברא, שמכל מקום במה שבידינו נמנענו בכדי למעט האיסור. ואף שאיסור גזל שהוא חמור, על כל פנים כל עבירה היא איסור בפני עצמו. ומאי נפקא מינה אם כבר קודם לכן נעשה מומר לדברי איסור, לבין שבאותו דבר עושה הרשעות?

ואם כן, [תוכן] דברי רשב"ג אלו "הלעיטהו לרשע וימות", (ש) הוא כלשון המאירי שם: "מוטב שישתרו בחטא ויאכלו דבר איסור", וכן כתב הר"ש סיריליאו במשנה זו, שכל מה שיש יותר איסורים עדיף יותר, כדי שימות מהרה. ולהלכה פוסק כך גם הרמב"ם (פ"ט ממעשר שני ה"ז). הרי כל זה מורה בעליל, שאין מצוה להפרישו מעבירה כיון שהוא מומר, וכפשיטתו של הש"ך. וזה סתירה למה שדייקנו מהגמרא שלנו על פי שיטת התוספות שיש מצות הצלה מן העבירה, ואפילו באלה שהם בדין מומר, כהאי דקיבל התראה והתיר עצמו למיתה.

הקושי שבהבנת גליון המהרש"א את הש"ך

ד. ולכאורה צריך לומר, דדין להצילו בנפשו [לשיטת התוספות] הוא באמת דוקא ככהאי גונא שההצלה מן העבירה היא ע"י שהורגים אותו, שממילא גם כלה ויוצא מן העולם. מה שאין כן הצלה גרידא שישאר בחיים, זה באמת אין במומר, שאנו מעונינים באמת שימות מהרה, וכמו שכתב הר"ש סיריליאו והמאירי הנזכרים לעיל.

אך לא נראה כן בגמרא, שהרי אמרו שם (ע"ג א): יש לה מושיע אין מצילין אותה בנפשו, והיינו כשאפשר להפרישו מן העבירה באופן אחר. ומזה נראה, שגם מה שלמד רשב"י בגמרא לענין עבודה זרה שניתן להצילו בנפשו, הוא רק כשאין מושיע באופן אחר, ואם ניתן להציל באופן אחר, נמי מצווים ועומדים להציל. ובזה יתכן שגם רבנן לא פליגי על רשב"י. ואם כן, ככהאי גונא שאינו מת, למה יהא בכלל חייב להציל ולא נאמר "הלעיטהו לרשע וימות"?

מתי אומרים "הלעיטהו לרשע וימות" ומקורו של הש"ך

ה. אלא שצריכים אנו להבין את עצם הכלל של "הלעיטהו לרשע וימות". שמה שכתב בגליון המהרש"א הנ"ל, שהש"ך למד מזה לענין מומר אינו מספיק לבאר הגמרא, ומניין לנו שהנכשלים בגזל זה הם מועדים לזה ועוסקים בזה כל חייהם עד שיש להם דין מומרים לזה, וכגון הרועים? שהרי יתכן, שרק באקראי נכשלו בזה, ואולי פעם אחת ויחידה הוא שבאים להכשל, ולמה לא יעשו תקנה כנגד הללו?

גם מה שכתב הרש"א בהסבר הדבר: כיון שבין כך ובין כך עוברים, אינו נכון בנידון דידן, לכל הפחות בנוגע לערלה (שהרי רשב"ג קאי גם על ערלה), שע"י שיסמנו הכרם כערלה יפרשו ממנו ולא יכשלו בשום איסור. נוסף על כך, אין בערלה כלל משום איסור גזל, כיון דבלאו הכי אסורה בהנאה. (עיינן נדרים פ"ח א ובר"ן שם).

כן קשה להבין פירוש הרמב"ם, שהוא מצד שאיסור גזל חמור. ובגליון הרש"א הנ"ל הבליע בניעמה ואומר לפרשו שהוא מצד שאיסור גזל חמור מאיסור כרם רבעי. פסח על ערלה, כנראה מצד שבערלה לא מסתבר שאיסור גזל חמור ממנה, שהיא אסורה אפילו בהנאה. נראה מזה, שרוצה באמת לפרש שרשב"ג לא בא לחלוק אלא על כרם רבעי. אולם לא כן מפורש הדבר בפירוש המשניות שם:

ואומר רשב"ג, שלא נצרך לבני אדם לציין ולרשום כרם רבעי ושל ערלה שלא יאכלו מהם בני אדם, אלא בשנת השמיטה וכו'.

וכן פסק בהלכות (הנ"ל), שרק בשמיטה חייב לציין הרבעי והערלה.

ודברי הרמב"ם קשים להולמם, במה חמור איסור גזל מאיסור ערלה, בפרט שכנכתב לעיל ע"י שנציין שזה ערלה ימנע ולא יקח, ולא יעבור בשום איסור, ולמה לא נפרישנו מאיסור?

על כן נראה ביאור הדבר, שהרמב"ם מפרש מצד חומרת הגזל שהוא רע לבריות והוא יסוד כל המשפטים שגם אילולי שנכתבו היה בדין לקיימם, רק בזה הוא שאמרו "הלעיטהו לרשע וימות", כי זה מגלה על השחתה של היסודות הטבעיים של ההכרה האנושית. ועיין עוד בסמ"ע חו"מ סי' תכ"ה ס"ק כ"א. יתר על כן יש לומר, שהוא בגדר מדה כנגד מדה, שלא שייך לחייב לעסוק בהצלתו בזמן שהוא עצמו עובר בשאט נפש בענין זה עצמו, ובמקום לעזור לחבירו הרי הוא בא לגוזלו ולהפסידו. באופן שדין זה של "הלעיטהו" וכו' לא נאמר אלא בגזל, אבל לא בעבירה שבין אדם למקום, שדין הצלה בזה קיים, על כל פנים אליבא דשיטת התוספות, וכמו שדייקנו מהגמרא דילין במצילים אותם בנפשם.

והש"ך גם כן נראה, שלא מהא ד"הלעיטהו לרשע" למד דין זה שבמומר אין מצוה להצילו מן החטא, אלא שנוקט בפשיטות שכל מצוה זו היא מכח מצות השבת אבידה דגופו, וזה אינו במומר דאין דין להשיב אבידתו, וכהמנחת חינוך¹.

[. . .]

1. ויש לעיין במה שכתב הרדב"ז ח"ד אלף שנו"ז, שנראה מדבריו שכלל של "הלעיטהו" וכו' הוא קיים גם בשאר עבירות.

חיוב הצלה מן החטא של מי שאינו מומר

ח. עוד יש להוסיף, שכל הדיון שלנו הוא בכהאי גוונא שיש עליו דין מומר, אם מצד מחלל שבת בפרהסיא ואם מצד קבלת התראה למיתה. אולם כשאין עליו דין מומר, מסתבר בפשיטות שישנה חובה להצילו מן החטא מדין השבת אבידה, וכמו שכתב המנחת חינוך הנ"ל לענין מצות תוכחה, שיש בה נוסף על מצות התוכחה גם מגדר השבת אבידה דגופו.

ואף על פי שהוא עצמו כתב [שם] לענין מאבד עצמו לדעת, שאין בזה משום השבת אבידה דהיא אבידה מדעת, יש לומר דשאני התם שיודע מה תוכן מעשיו ועושה זאת בדעה ובהכרה. מה שאין כן לענין האיסור, שכל עוד שלא העמידוהו על חומר האיסור (ואפילו בהוכיחוהו, אם אין הוא מסוגל בשל חינוכו וכיו"ב לתפוס חומר האיסור) נמצא שאין עליו תורת "מדעת", על כן נשאר עליו החיוב של הצלתו מן החטא מגדר השבת אבידה. וזוהי כונת המנחת חינוך לענין מצות התוכחה, וכנכתב לעיל.

[. . .]

ולפי זה אפילו מי שבא לחלל שבת בפרהסיא, טרם שעשה מעשה ולא חל עליו דין מומר (ושלא התרו בו, דלא שייך בזמן הזה), קיימת מצות הצלה לכולי עלמא מדין השבת אבידה. ולא צריך לזה לימוד מהא דרודף אחר נערה המאורסה, אלא הוא בדין השבת אבידה הכללי דהשבת גופו - נשמתו לא כל שכן.

[. . .]

י. עוד נראה לדון על פי מה שכתבו התוספות שבת (ד' א ד"ה וכי, שלהלן יובאו דבריהם בארוכה) לענין ההיא אמתא דעבדו בה אינשי איסורא [וכפו את רבה לשחררה על אף האיסור שבדבר], שאין זה נחשב אצלם כפשיעה אלא כאונס "משום שהיתה מחזרת וממציאה עצמה לזנות". שאף על פי שברור שאין זה הופכם לאנוסים ממש, שאם התרו בהם ודאי חייבים מלקות בבית דין, וכן בלי התראה נחשבים כעוברים במזיד, אלא כונתם לומר שלענין הגדר שאין אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חברך הוו כאנוסים, כי רק פושעים מרצונם הטוב ללא כל דחיפה מבחוץ הם שנפטרים בכהאי גוונא מלהזקק לטובתם. מה שאין כן אם יש כאן איזה שהוא גורם חיצוני. והרי כל הדיון אם אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חברו אינו אלא מצד השבת אבידה דנשמתו של חברו, וכפי שיבואר להלן באורך, אם כן הרי שמענו על כל פנים שקיימת ודאי חובת הצלת חברו מן החטא, ואפילו כשעושים זאת בידיעה ולא בשוגג.

השלכות לחוק השבת

מכל הנכתב לעיל יש לשמוע לנידון שלנו: כל תקנה שתמנע חילול שבת מהציבור בארץ ישראל יש מצוה לקבלה משום:

- (א) שאפילו כלפי אלה שיש עליהם דין מומרים לחלל שבת, גם כן קיימת לדעת התוספות מצות הצלה, וזו הצלה היא כשנמעט בחטא;
- (ב) שודאי יהיו ניצולים על ידי זה גם הרבה שלא באו עוד לכלל דין מומרים, ובזה ודאי שקיימת מצות הצלה מדין השבת אבידה דגופו וכל שכן נשמתו;
- (ג) שהתנאים השוררים בארץ לא גריעי מהא דהגדירו התוספות כאנוסים לגבי ענין זה, כי תנאים אלה הם המחזרים על כל הנחשלים והפוסחים על שני הסעיפים לשדלם לדבר העבירה של חלול שבת, ובזה לדעת כולי עלמא יש בזה משום השבת אבידה, כשנמעט בידם מלהגיע לחילול השבת. ומכיון שאנו מחויבים ועומדים בזה מצד הדין, הרי להמנע מזה נצטרך רק אם יש חישוב על פי הלכה נגד זה, אבל לא מצד חישובים אחרים.

ב. חטא לשם הצלת חבירו מן החטא

דעת הרמב"ן ודעת התוספות

א. בענין אם אומרים לאדם חטא איסורא זוטא בכדי להציל חבירו מאיסורא רבה מצינו מחלוקת הראשונים.

בגמרא שבת (ד' א) אמרו:

וכי אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חברך?!

שאפילו איסור קל אין אומרים לאדם שיחטא בכדי להציל חבירו מאיסור חמור. והרמב"ן (הובאו דבריו ברשב"א גיטין ל"ח ד"ה המפקיר) נוקט שכלל זה אמור ללא הבחנה בחומר האיסור שבא להציל ממנו. ונוטה לדבריו הרשב"א, כפי שיבואר להלן.

אכן תוספות (שבת שם ד"ה וכי ושם נתבאר) מחלקים שם בשני אופנים:

(א) מה שנאמר אין אומרים לאדם חטא וכו' הוא רק אם חבירו פשע;

(ב) במצוה רבה אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירו.

מדוע אין ראייה מן הכלל של "חלל עליו שבת אחת" וכו'

ויש לדקדק, שלכאורה החילוק בין פושע לאנוס, או בין סתם מצוה למצוה רבה, מפורש יוצא מהשוואת הגמרא שבת הנזכרת לעיל למה שנאמר ביומא (פ"ה ב), דילפינן מקרא ד"ושמרו" - חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. הרי שאומרים לאדם חטא וחלל את השבת כדי לזכות חבירו בשמירת הרבה שבתות. הרי בפירוש שבכהאי גונא שלא פשע, וכן כשהמדובר על מצוה רבה ("שבתות הרבה"), אומרים לאדם חטא, ואיך יתכן שיחלקו בזה הראשונים?

והנראה, שהראשונים סוברים שאין מכאן ראייה, שמהכתוב לא למדנו חיוב, אלא שאין איסור בכהאי גונא לחלל השבת, כיון שעל ידי זה תשמר השבת יותר, ואין הבדל כלפי הקב"ה מי ומי מבני ישראל ישמור השבת. אכן אין ללמוד מכאן גם חובה, וכדרך שלענין השבת אבידה אמרו כשהיה בטל מן הסלע פטור מלהשיב (ב"מ ל' ב, ל"ג א) כי "שלו קודם" (שם), כן אין התורה מטילה עליו חיוב לעבור עבירה בכדי להציל חבירו, ואף על פי שאבידת חבירו גדולה יותר. ומה שלענין פקוח נפש כן מצוה להציל, היינו מצד הצלת גוף חבירו מדין השבת גופו, שמכיון שמצד חילול השבת שלו הבא לשם ההצלה אין עיכוב, שהרי זה מעויין [משתווה] ע"י שמירת שבתות של חבירו, שוב חוזרת מצות הצלת גוף חבירו, כאשר [הוא] בלי עבירה.

וזה נראה לי בהסבר דברי הריטב"א (עירובין ל"ב ב ד"ה נ"ח"ל), שכתב לחלק שלא אמרו אלא "אין אומרים לאדם חטא" "אלא אם כן הוא עושה מעצמו", והדברים סתומים ולא מובנים. אבל לפי הנ"ל טעמו מוסבר מאד, שאם עושה מעצמו ודאי מותר, כי חלל עליו שבת אחת בכדי שישמור שבתות הרבה הוא חישוב נכון, אלא שאין עליו חיוב בזה, ודומיא דבכלל השבת אבידה שפטור מלהשיב בכהאי גונא.

[. . .]

דעת הרשב"א

ב. הרשב"א אף הוא לא סובר לחידוש התוספות שבמצוה רבה אומרים לאדם חטא וכו'. ובתירוץ קושיתם מחצי עבד וחצי בן חורין, שכופים את רבו ועושה אותו בן חורין, ועובר הרב במצות עשה ד"לעולם בהם תעבודו" בכדי שיזכה העבד במצות פרו ורבו, כתב, וזה לשונו:

ולי נראה, דשאני התם כיון דחציו בן חורין לית ביה משום "לעולם בהם תעבודו" משום צד חירות שבו. וההיא אמתא דהו עבדו בה איסורא, משום

שער ב - המאבק על דמותן של החברה ושל המדינה בישראל

שהרבים היו נכשלים התיירו לו לשחררה וכפוהו (רשב"א שבת ד', וקרוב לזה בגיטין [ל"ח ב ד"ה והקשון]).

חזינן לדעתו, שיוורד לחלק בין מצוה דרבים למצוה רבה. ובמצוה דרבים, כגון הא דרב יהודא ששחרר עבדו להשלים למנין (ברכות מ"ז ב), שהביא שם באותו דיבור [הוא] מודה, וכן בההיא אמתא שהותר לשחררה וכפוהו מצד שרבים נכשלים בה. מה שאין כן במי שחציו עבד לא ניחא ליה בתירוץ התוספות שהיא מצוה רבה. ורואים בעליל בדעת הרשב"א, שאין ללמוד מצוה רבה ממצוה דרבים, שמצוה דרבים הוא גדר אחר, וצריך ביאור בכונתו.

[. . .]

יחודה של מצות הרבים

ג. עוד יש לדקדק, שלענין האמתא שכפו את רבה הסביר הרשב"א מפני שהרבים נכשלים, ולא הדגיש מה שכתבו התוספות שכיון שהיא משדלתם הוו כאנוסים, שנראה מזה שלדעתו אין צריך לחילוק זה, שאפילו נחשיבם כפושעים ממש גם כן היו כופים לשחררה. ואם נדקדק בתוספות עצמם נראה גם כן, שההיא אמתא ניתן לפרש משני טעמים שונים: מצד דהוו כאנוסים, ומצד מצוה דרבים, שכן כתבו בלשונם:

ודומים לאנוסים, והוי נמי כמצוה דרבים.

ובגיטין (מ"א ב ד"ה כופין) כתבו ביתר ביאור:

ועוד דמצוה דרבים שאני.

שנראה מזה בפירושו, שלטעם מצוה דרבים אין צריך להא סברא דהוו כאנוסים.

ונראה שהרשב"א (וכן התוספות בתירוץ השני שחילקו מצד מצוה דרבים) סובר ביסוד הדברים כרמב"ן, שאין אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חברו אפילו במצוה רבה, וכמו בהיה בטל מן הסלע שפטור מהשבת אבידת חברו, וכנזכר לעיל. ומצוה דרבים היא מגדר אחר. והיינו, מצד מה שנאמר (ברכות נ"ד א): "עת לעשות לה' הפרו תורתך", שמבטלים דברי תורה כדי לעשות לה'. שרש"י (ברכות ס"ג א ד"ה מסיפיה) מסביר בזה ההיתר לעבור על דברי תורה בתור הוראת שעה, כגון אליהו בהר הכרמל (יבמות צ' ב). וזהו הטעם לרשב"א במה שהתירו לעבור עבירה לצורך מצוה דרבים, כי כיון שיש בזה תקנת הרבים, שייך כאן "עת לעשות" וכו'. מה שאין כן כלפי היחיד לא שייך לדון מגדר "עת לעשות" וכו' ואין לבא עליו אלא מגדר

השבת אבידה, ובוזה באמת שלו קודם, ואפילו איסורא זוטא לא יעבור להציל חבירו גם מעבירה רבה.

[. . .]

ומעתה מובן מאד למה הרשב"א לא הזכיר הנימוק שהם כאנוסים, כי מכיון שעיקר ההיתר מצד "עת לעשות" וכו' אין להבחין בזה. ואדרבא, כל שהכשולון של הרבים גדול יותר, יותר יש בו משום "עת לעשות". על כן סתם וכתב, שכיון שהיא מצוה דרבים אומרים לאדם חטא בכדי שיזכו הרבים, ומצד עת לעשות וכו' וכנכתב לעיל, כי בכל מה שנוגע לטובת הרבים - היחיד נדחה.

מה שאין כן ביחיד נגד יחיד, אין אומרים לאדם חטא אפילו בכדי שיזכה חבירו במצוה רבה, וכנכתב לעיל בשיטת הרמב"ן. זוהי שיטת הרמב"ן והרשב"א, וכנכתב לעיל יש לה סמוכין גם בריטב"א.

מקורם של התוספות

ה. התוספות (שבת ד' א, גיטין מ"א ב) הנזכרים לעיל למדו מצוה רבה ממצוה דרבים, ש[ב]מצוה רבה אומרים לאדם חטא באיסורא זוטא בכדי שיזכה חבירו במצוה רבה. ונראה שלדעתם גדר החיוב בזה הוא מצד מצות השבת אבידה, ועל כן כשם שמצוה דרבים מכריעה, כן מצוה רבה דיחיד מכריעה. ונראה שלפי זה למדים זאת אליבא דאמת מהא דיומא הנזכר לעיל "חלל עליו שבת אחת" וכו', שהרבה שבתות מכריעות שבת אחת. ואף על פי שבכל השבת אבידה שלו קודם, יש לומר שזה שייך רק בממונא, שאין הסברא נותנת שהוא יפסיד אפילו פרוטה אחת בכדי שחבירו ירויח ואפילו הון רב, שהוא אין לו כלום ברוחיו של חבירו, ונמצא הוא מפסיד ללא פיצוי. מה שאין כן בעבירה, מאחר שמצד הדין מוכרע שמוטב שיחלל שבת אחת וכו', שוב אין בזה עבירה כלל, כיון שברשות עושה, וממילא שוב חוזר החיוב להציל חבירו מן העבירה.

ולפי זה יובן גם חילוק התוספות לשיטתם זו, בין שפשע ללא פשע. כיון שהוא מגדר השבת אבידה ומצד לימוד הכתוב חלל עליו שבת אחת וכו', יש לומר שעל כן לא למדנו דין זה אלא באופן שלא בא הדבר ע"י פשיעתו. מה שאין כן כשהוא עצמו גרם לזה, והיה יכול לשמור שבתות הרבה גם שלא ע"י חילול שבת של חבירו, בזה לא למדנו.

ויובנו בזה יפה שני תירוצי התוספות לגבי ההיא אמתא. דתירוקן אחד אמרו מצד שכאנוסים נחשבים, היינו אם ננקוט שאין הברדל בין מצוה דרבים למצוה דיחיד [אלא]

רק בין מצוה רבה לזוטא (ומצוה דרבים למצוה רבה תחשב), כי אז יש להטיל תנאי גם במצוה דרבים שלא יהא ע"י פשיעה. מה שאין כן לתירוץ השני, שהעיקר הוא מצד מצוה דרבים, היינו מצד "עת לעשות לה" וכו', שזה שייך כשהמדובר על החזרת רבים למוטב ותקנת השבים (כלשון הרמב"ם בתשובת הרמב"ם פאר הדור סימן קל"ב), אז גם אם נחשיבם לפושעים מכל מקום הותר לחטוא בכדי להצילם, מצד "עת לעשות לה" הפרו תורתך".

סיכום ביניים: הראשונים חלוקים באיזה תנאים אומרים לאדם לעבור על איסור קל כדי להציל את חברו מאיסור חמור:

לתוספות: א. כאשר החטא בא מחמת המכשיל או שחבירו לא פשע. ב. במצוה רבה. טעמם הוא כנראה משום מצות השבת אבידת נפשו של החוטא ומתוקף הכלל של "חלל עליו שבת אחת בכדי שיזכה לשבתות הרבה". ג. במצוה דרבים.

לרשב"א: רק במצוה של רבים, וטעמו כנראה משום שבתנאים מסוימים עבור הרבים מותר לבטל דברי תורה משום "עת לעשות לה"..."

פסיקת השולחן ערוך

ו. בשולחן ערוך הובאה הלכה זו לפסק הלכה בשני מקומות, שלכאורה נראים סותרים זה את זה, והאחרונים ביארו הדבר באופנים שונים.

בסימן ש"ו (סעיף י"ד) מאו"ח כתב מרן המחבר, וזה לשונו:

מי ששלחו לו שהוציאו בתו בשבת להוציאה מכלל ישראל מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה, ויצא אפילו חוץ לג' פרסאות, ואי לא בעי - כייפינן ליה.

וברמ"א סימן בזה:

ועיין להלן סי' שכ"ח ס"י.

ושם מבואר בדברי הרמ"א:

מי שרוצים לאנסו שיעבור עבירה גדולה אין מחללין עליו את השבת להצילו, עי' לעיל סי' ש"ו (ב"י בשם הרשב"א).

הב"ח, הט"ז והמג"א עמדו בדבר, שלכאורה שני פסקים אלה סותרים זה את זה, ואילו מסימון הרמ"א שציין מכאן לשם, נראה שאין כאן סתירה.

דעת המגן אברהם והגר"א

המג"א הסביר החילוק, שנקטינן כדעת התוספות שבמצוה רבה אומרים לאדם חטא וכו' וכתב:

שלגבי שלא תמר ותעביד כל ימיה חילול שבת הוי זה איסורא זוטא, דמוטב לחלל שבת אחת כדי שתשמור שבתות הרבה (כ"י), ואם כן אם רוצים לאנסה לעבירה אחרת אפילו לעבוד עכו"ם פעם אחת אין מחללים עליה שבת במלאכה דאורייתא דמחלל שבת כעובד עכו"ם וכו' וזהו מ"ש הרמ"א לעיין בסי' שכ"ח.

המלים "דמוטב לחלל שבת אחת כדי שתשמור שבתות הרבה" אינם בבית יוסף והוסיפם המג"א מדעתו הגדולה על פי לשון הגמרא יומא הנזכרת לעיל. והיינו כפי שנתבאר לעיל, ששיטת התוספות שההיתר לעבור איסורא זוטא מול איסורא רבא מסתמך על הגמרא יומא הנזכרת לעיל, שמשום כך הותר לו לחלל שבת אחת כדי להצילה מחילולי שבתות הרבה, דזהו איסורא זוטא לעומת איסורא רבה. ובזה הותר ואפילו חובה איכא להצילה, וכמו שלמדו מהא דחצי עבד. ודברי הרמ"א בסימן שכ"ח גם כן יתכנו אפילו לפי שיטה זו, כיון ששם מדובר בעבירה חד פעמית שלא שייך להתיר עבור הצלתו ממנה חילול שבת, שהרי חילול שבת אינו עבירה זוטא כנגד כל עבירה שהיא, ואפילו נגד עבודה זרה, וכפי שביאר בדבריו. ולפי זה מה שצוין ברמ"א שם: "ב"י בשם הרשב"א", הוא לא מדויק, כי כנכתב לעיל נקטינן כהתוספות ולא כרשב"א. דאילו הרשב"א שהובא בבית יוסף פליג גם בגונא דהצלה מהמרה דהוי מצוה רבה. והיינו משום שלשיטתיה אזיל, דגם בגלל מצוה רבה אין אומרים לאדם חטא וכו'. וכל עיקר החילוק בין סכנת המרה, שיש בזה חילול שבתות הרבה, להצלה מעבירה חד פעמית, שבזה גם לתוספות לא יותר חילול שבת עבור זה.

וקרוב לזה ביאר שם בביאור הגר"א, שהביא שיטת התוספות והרשב"א בתשובתו, והסביר כנכתב לעיל דהרשב"א לשיטתיה אזיל. ופסק הלכה כתוספות בשני התירוצים, דבעינן שלא פשע והיא מצוה רבה. אלא שבענין המרה לא נקט לשון המג"א מצד שיש בה שמירת שבתות הרבה, שנראה שעצם ריבוי השבתות מכריע מול שבת אחת, וכתב בלשונו:

מה שאין כן כהאי גונא להביאה לכלל ישראל.

נראה שנוקט, שהמצוה רבה שיש בזה הוא מצד שבהמרה היא ניתקת מכלל ישראל ויוצאת מכל המצוות כולן, ולא רק מצד שמירת שבתות הרבה (ואולי יפרש כן גם ביטוי הגמרא ביומא, שהוא לאו דוקא מצד שבתות הרבה, אלא מצד התורה כולה, שתשמר על ידו).

דעת הב"ח והט"ז

ז. בב"ח מתרץ הסתירה באופן אחר, וזה לשונו:

לפענ"ד ליישב, דכשחוששים שיפחידוה להמר והיא לא פשעה, מותר לחלל השבת כדי להצילה מעון עבודה זרה דמצוה רבה שאני, דבזה אנו רואים כדעת התוספות ודלא כהרשב"א. אבל כשרוצים לאנסו שיעבור עבירה, אפילו לאונסו שיעבור עבודה זרה, כיון שאין זה עבירה, דרחמנא פטריה מ"ולנערה לא תעשה דבר"*, אין לחלל את השבת. והכי מבואר בריש כתובות (ג' ב), דפריך ו"לדרוש להו דאונס שרי" לפי פירוש התוספות, דאפילו תקנת חכמים אין לעבור כדי להנצל מאונס כל היכא דליכא סכנת נפשות, דבזו אנו רואים דברי הרשב"א להחמיר.

וכעין זה כתב הט"ז, וזה לשונו:

וצריך לומר, דשאני הכא (בסי' ש"ו) שרוצים להמירה ותשאר מומרת לעולם אח"כ, בזה הכריע כהתוספות דיש להצילה בחלול שבת, דזה עדיף מפקוח נפש. מה שאין כן לקמן שיעשה פעם אחת באונס, כיון דאונס רחמנא פטרה, ואח"כ אין חשש, לא יחלל שבת בשביל הצלה זו, כן נראה לי נכון.

מה שהזכיר בראש דבריו שכאן "תשאר מומרת לעולם" נראה מסוף דבריו שהוא לאו דוקא שהרי הדגיש בסוף הנימוק דהא דלקמן מצד דאונס רחמנא פטריה. אלא כונתו ברורה, דהרי גם כאן מיירי שעכשו הוציאוה באונס, דאי לאו הכי - שהיא פושעת - בזה לכולי עלמא אין מחללים עבודה. אלא שחוששים שבסופו של דבר תסכים לזה ויהפך לרצון, וזוהי כונתו "שתשאר מומרת לעולם", כלומר שאז תעשה זאת ברצון, וזה פשוט. אם כן הרי זה בדיוק כדברי הב"ח.

ויש לשים לב להסברת הט"ז: "שזה עדיף מפקוח נפש". נראה מזה שאנו דנים בזה מצד גדרי פקוח נפש ועדיף מינה, כי פקוח נפש דעלמא היינו הצלת הגוף בעוד שכאן הוא הצלת הנשמה. ונראה שגם הב"ח מתכוין להדגשה זו, שהרי מה שכתב שבאונס אין זו עבירה, דאונס רחמנא פטריה, קשה לכאורה, הרי הנידון בעבודה זרה, דקיימא לן בה יהרג ואל יעבור, אם כן מה זה שכתב שאין זו עבירה. אלא ברורה כונתו, שאין זו עבירה מדין עבודה זרה, כי אונס רחמנא פטריה גם בעובד עבודה זרה באונס, [אלא] רק שיש בו דין אחר מ"ונקדשתי"*, אולם רק עון עבודה זרה הוא

* הערת העורך: דברים כ"ב, כה-כו: "וְאִם בְּשָׂדֶה יִמָּצָא הָאִישׁ אֶת הַנֶּגֶן הַמְאֲרֵשׁ וְהַחֲזִיק בָּהּ הָאִישׁ וְשָׁכַב עִמָּהּ וּמֵת הָאִישׁ אֲשֶׁר שָׁכַב עִמָּהּ לְבָדּוֹ. וְלִנְגֵן לֹא תַעֲשֶׂה דָּבָר אִין לִנְגֵן חֲטָא מוֹת פִּי פֶּאֶשֶׁר יָקוּם אִישׁ עַל רַעְיוֹ וְרָצְחוֹ וְנָפֵשׁ בּוֹ הַדָּבָר הַזֶּה".

שנחשב לפקוח נפש שהותר עבורו חילול שבת, מה שאין כן עבירה זו על מצות עשה ד"ונקדשתי".

ח. והנה הב"ח, וכן נראית לשון הט"ז, מפרשים שהבית יוסף והרמ"א הכריעו בחלק כהתוספות ובחלק כהרשב"א. דלהתוספות גם בכהאי גוונא שעומד לעבור באונס היה מן הדין לחלל שבת עבורו בכדי להצילו. ולכאורה זה צריך עיון לפי מה שכתבו שבאונס אין זו עבירה, דרחמנא פטריה. אם כן מנא ליה דגם לתוספות יחשב מצוה רבה יותר מחילול שבת. אכן לפי הנכתב לעיל יוסבר היטב, שגם בעבודה זרה באונס כיון שיש כאן דין מסירות נפש וקידוש השם ודאי מצוה רבה היא, ולדעת התוספות שזה נמדד לפי חומר המצוה היה מן הדין לחלל שבת גם עבור העומד לעבור באונס. אלא שבזה הכריעו שלא כהתוספות אלא כהרשב"א ולחומר, כמו שכתב הב"ח, ורק במקום של עבודה זרה החמורה כשהיא ברצון שיש לזה משקל של פקוח נפש ועדיף מיניה, וכנתבאר לעיל מהט"ז, בזה הוא שהכריעו כהתוספות. ולפי דבריהם אתי שפיר הציון בסי' שכ"ה "ב"י בשם הרשב"א", שהרי לדעת התוספות גם התם יש לחלל שבת בכדי להצילו.

ויש לעיין עוד על איזה סמך מצאו לאפשרי הבית יוסף והרמ"א לעשות פשרה זו בין התוספות לרשב"א, בעוד שהראשונים עצמם לא חילקו בדבר, דהרשב"א אוסר גם בנידון דהוציא בתו להמרה, והתוספות גם באונס התירו. הרי שהראשונים לא גילו כלל מקום לחלק בין רצון לאונס, ואיך נבוא לחלק בין הדבקים בחידוש סברא שזה "עדיף מפקוח נפש", מה שלא מצינו בדברי הראשונים.

ונראה לעניות דעתי, שהב"ח מפרש שמחלוקתו של הרשב"א על התוספות, שאין אומרים לאדם חטא איסורא זוטא כדי להציל חבריו מאיסורא רבה, נובעת ממחלוקת אם בכלל שייך לגבי הצלה מעבירה המושג של השבת אבידה. דהתוספות סבירא להו דשייך, ואפילו בהתרו בו וקיבל התראה, הרי לדעת התוספות, שנתבאר בפרק דלעיל, נתרבה דין הצלה, מכל שכן במי שלא הגיע לכלל זה, הוא ודאי בדין השבת אבידת גופו, וכל שכן נשמתו, וכמו שהבאנו לעיל מהמנחת חינוך לענין מצות תוכחה.

מה שאין כן הרשב"א יפרש המשנה דסנהדרין מצד הצלת הנערה מפגם עבירה, כאידך ראשונים שהוכחו דבריהם לעיל שם. וכן סבירא ליה, שבכלל לא שייך לדון

* הערת העורך: היא מצות קידוש השם ממה שנאמר (ויקרא כ"ב, לב): "ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל אני ה' מקדשכם".

בהצלה מעבירה מצד השבת אבידה, כי זה תוכן הבחירה החפשית שניתנה לאדם, שבכח עצמו יכריע ועל זה יגמל ויענש. ומה שמצינו דין ערבות, ומכין אותו עד שתצא נפשו וכל כיו"ב, לכפיה לקיים מצוות ולסור מן העבירה, הוא מצד החובה המוטלת עלינו ולא מדין הצלתו הוא. על כן גם באיסורא רבה אין אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חבירו. אכן לתוספות דאומרים לאדם חטא וכו' הוא כנכתב לעיל מצד דסבירא להו דבזה גם כן שייך השבת אבדה. על כן לדעת התוספות יש לומר שבחטא עבודה זרה החמור, כיון שהמדובר על אבידת נפשו הרי זה גם גדר פקוח נפש ועדיף מיניה. מה שאין כן לרשב"א, כשם שאין מושג השבת אבידה, אין גם מושג פקוח נפש, כי כל זה נמסר לשיקולו והכרעתו של האדם עצמו, וזה כל האדם. ומעתה נבין יפה גם ההכרעה להלכה, כי בכל איסורים בעלמא הכריעו כהרשב"א שהוא לחומרא, כיון שלדעתו אסור לו לעבור באיסורא זוטא, שומעים לו להחמיר. מה שאין כן בחטא עבודה זרה החמור, שלדעת התוספות הרי זה נחשב לפקוח נפש, הרי זה ספק פקוח נפש, וכל ספק נפשות להקל (יומא פ"ג א ושם נתבאר).

השגת המגן אברהם וביאור הב"ח

ט. המג"א (שם ש"ו) משיג על חילוקן של הב"ח, וזה לשונו:

ולא נראה כמ"ש [כמו שכתב], דאדרבא כשאוונסים אותו אומרים לאדם חטא בשבילו כמשכ"ל [כמו שכתבנו לעיל] בשם התוס' ול"ד [ולא דמין] להא דאמרינן בכתובות ע"ש [עייין שם], והדבר ברור כמש"כ [כמו שכתבנו].

כונת השגתו, שמהתוספות רואים סברא הפוכה, שכל עיקר הדין שאומרים לאדם חטא וכו' לא נאמר אלא באונס ולא בפשיעה. בעוד שלפי הב"ח באונס אין אומרים לאדם חטא וכו' רק בפשיעה.

ברם כונת הב"ח לעניות דעתי ברורה, שמחלק בין שלשה סוגים: אונס גמור, פשיעה גמורה, פשיעה המסתעפת מאונס (כהא דנידון דידן). בפשיעה גמורה לדעת הכל אין אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה [חברך] וכמו שכתבו התוספות, ובזה לית מאן דפליג. באונס גמור, דעת התוספות שאומרים לו חטא וכו', אולם להלכה נוקטים לחומרא כדעת הרשב"א. ופשיעה המסתעפת מאונס כגון הא דנידון דידן דומה למה שכתבו התוספות לענין ההיא אמתא דעברו בה אינשי איסורא, שכאונס נחשבים כיון שהיא משדלתם. הרי שאף על פי שודאי אין כאן גדרי אונס ממש, ואילו היו מתרים בהם היו לוקים, אף על פי כן לנידון דהצלה לא נדוננו כפשיעה ממש אלא ככל אבידה שהיא קרובה לפשיעה, ומכל מקום יש בה דין השבה, והוא הדין נידון זה. וכיון

שלדעת התוספות יש בזה דין הצלה, הכריעו בזה להלכה כהתוספות ומצד ספק פקוח נפש דאית בה, וכנכתב לעיל.

אלא שלכאורה יש לתמוה בדברי התוספות עצמם, שלענין אמתא קורא אותם כאנוסים, אף על פי שעושים מרצון, מחמת שהיא משדלתם. ואילו בסוגין דמדביק פת, שהוא שוגג גמור, קורא לזה פשיעה. והרי הא דפת הוא יותר קרוב לאונס מהא דאמתא.

אך נראה שהדבר פשוט מאד. כי בעבירה בשוגג כל עיקר ההצלה אינה אלא מחיוב הקרבן, שזה בא על חטא של חוסר-הזהירות המספקת, וביחס לתביעה זו הרי הוא באמת פושע. מה שאין כן בהיא דאמתא, שהם נכשלים באיסור חמור, שהעונש על זה הוא בתור עוברים במזיד, ומכיון שאינם פושעים מוחלטים, כיון שעל כל פנים היא משדלתם, שייך בזה דין הצלה מהעון החמור כיון שיש להם על כל פנים פתחון פה לגבי חומר הכשלון שבעבירה. ודוק.

ומה שהסתמך הב"ח על הגמרא ריש כתובות והתוספות שם, הכי איתא התם:
ולדרוש להו דאונס שרי. ופירשו התוספות (ד"ה ולדרוש): וכיון דליכא סכנה אמאי לא מיחו בידם חכמים.

יוצא מזה, שהיו צריכות להנשא ביום הרביעי כתקנת חכמים הראשונה, ואף על פי שעל ידי זה יאנסום העכו"ם, לא ניתן להן לעבור על תקנת חכמים בגלל זה. ומכאן מוכיח הב"ח, שאפילו לעבור אתקנת חכמים אסור שהוא איסור זוטא, בכדי להצילן מאיסורא רבה דאונס עריות. ומכאן אנו שומעים שלעבירה באונס אין לנו לחפש תקנה, ואפילו איסורא זוטא לא ניתן לחטוא בגלל זה. והראיה היא באמת ראיה חזקה. ודברי המג"א שנאמרו בקוצר אמרים כדרכו, "ול"ד להא דאמרינן בכתובות" צריכים עיון רב, לענ"ד.

ונראה שכונתו היא כך. דהנה בגמרא חזינן, שהוגדר הדבר כאונס, שכך אמרו "ולידרוש להו דאונס שרי", ואף על פי שהרי ידעו מקודם מגזירה זו, והיתה הרשות בידם שלא לינשא ולא לבא לכלל אונס. אלא שאין לך בזה אלא מקומו וזמנו, דבשעה שמגיע הטפסר הרי זה כבר אונס, אף על פי שקודם לכן היה אפשר למנוע הדבר, בכלל אונס הוא. ודמי להא דאמרו בשו"ע (או"ח ס' רמ"ח ס"ד) לענין הפלגה בספינה קודם השבת, וכדעת הרז"ה שם.

וכמו כן יש לומר לענין עקירת התקנה, שבשעה זו של עקירת התקנה עדיין האונס איננו לפנינו, לא הותר לעבור גם באיסורא זוטא כדי להציל מאיסורא רבה, שיבא רק אחר כך, כי אין לך בזה אלא מקומו ושעתו.

סיכום

בסיכום הדברים:

- (א) בפשיעה מוחלטת [של יחיד] לא נעבור אפילו באיסור קל בכדי להצילו מאיסור חמור לכולי עלמא.
- (ב) בהצלת רבים מן העבירה שייך [דין] תקנת השבים מגדר "עת לעשות" וכו', על כן גם בפשיעה מוחלטת מותר לעבור באיסורא זוטא כדי להצילם מאיסורא רבה.
- (ג) אם יש לימוד זכות על החוטא שעובר העבירה עקב תנאים שלוחצים עליו ומשדלים אותו לעבירה (כגון הא דאמתא שהיא משדלתם, וכגון הא דהמרת הדת שתחלתו באונס וסופה ברצון), גם במומר לחלל שבתות בפרהסיא ועבודה זרה ממש, נקטינן להלכה לדעת המג"א והגר"א, שמצווים ועומדים להצילו אפילו כשצריך לשם זה לעבור עבירה זוטא. ובנידון דהמרה, גם חילול שבת דאורייתא יחשב עבירה זוטא, כיון שעל ידי זה ישמור הניצול שבתות הרבה (המג"א), ולא ינתק מכלל ישראל בשמירת כל התורה כולה (הגר"א).
- (ד) לדעת הב"ח והט"ז רק בסכנת המרת דת (ונראה שהוא הדין כל כיוצא בזה, דהיינו הנתקות מוחלטת משמירת מצוות) שהרי זה בגדר פקוח נפש ועדיף מינה, ועל כן במקום שיש לימוד זכות על חוטא, כנכתב לעיל באות (ג), מותר לעבור באיסורא זוטא להצילו כנ"ל. אולם בכדי להציל משאר איסורים נקטינן להלכה, שאין אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חבירו.

ג. הצלת הרבים ע"י הפקרת היחיד

המשנה בתרומות והקשיים בהבנתה

א. במשנה תרומות (פ"ח, יב) שנינו:

נשים שאמרו להם עכו"ם תנו לנו אחת מכם ונטמאנה, ואם לא הרי אנו מטמאים את כולכן - יטמאו את כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל.

יוצא מכאן, שאף על פי שהדבר בידם של העכו"ם לעשות בהן כרצונם, מכל מקום לעשות בידים להציל הרבים ע"י מסירת היחיד - אסור.

והנה מסירת האחת, בכהאי גוונא שהדבר ממילא בידם, אין בה לכאורה אלא איסור דרבנן מצד מסייע ידי עוברי עבירה כמבואר בתוספות שבת (ג' א, ד"ה בבא) וברא"ש שם*, שהרי נראה שאין המדובר כשנדרש מצדה לעשות מעשה ולהביא הערוה עליה, כלשון המשנה: תנו לנו אחת, שמצדה לא נדרש שום מעשה, אלא מהאחרות שימסרוה להם. ואם כן, מגדר עריות אין כאן ורק מצד מסייע יש לדון בזה, ואפילו הכי אסור. ולכאורה תמוה, על פי מה שכתב המג"א, הובאו דבריו בפרק דלעיל, שחילול שבת אחת נחשב איסור זוטא והותר לשם הצלת האחר מחילול שבתות הרבה, אם כן למה לא הותר כאן למסור האחת לשם הצלת כל האחרות המרוכות. וכאן עדיפא מהתם, שבלאו הכי יטמאו את כולן וגם הזאת לא תנצל, ואין כאן אלא משום לתא דאיסור דרבנן של מסייע ידי עוברי עבירה.

תו יש לעיין לשיטת הש"ך (הובאו דבריו לעיל פ"א, ג'), שאין איסור מסייע לדבר עבירה בכהאי גוונא שהדבר בידו ולא קאי בתרי עברי דנהרי, אלא בהני שמצוה להפרישו מאיסור. ועל כן בעכו"ם וישראל מומר, אין איסור זה. אם כן כאן שהם עכו"ם, והדבר ממילא בידם, הרי לפי דבריו אין איסור כלל, ומה טעם אמרו שאין מוסרים להם אותה. אמנם כבר הערנו לעיל סי' י' בדברי התוספות והרא"ש הנ"ל עפ"י הבנת הש"ך (התוה"מ ט"י עמ' קעא, [בפרק הקודם]), שאינו מובן הדיון על איסור מסייע אם הוא קיים בכהאי גוונא שהדבר בידו בלאו הכי, שהרי במשניות שביעית וגיטין נראה מפורש איסור מסייע. ופירשנו, שהדיון הוא רק בעובר בשוגג. אם כן הרי יתכן לומר, שבמזיד איסור מסייע אינו נובע מחיוב להפרישו ואסור גם בישראל מומר ועכו"ם, כהסתעפות מאיסור לפני עיור שקיים גם לגבי עכו"ם. מכל מקום לשיטת הש"ך משנה שלנו קשה, וצריך עיון.

ביאור הרב קוק והקשיים עליו

ב. וראיתי ב"משפט כהן" (עמ' ש"ו ואילך) למרן הרב זצ"ל, לפי מה שהעלה שדין זה שאין דוחים נפש מפני נפש, ולא אזלינן בתר חלוקת המדרגות המבוארת בהוריות י"ג א "האיש קודם לאשה" וכו' שנאמר לענין להחיותו, הוא משום שבדיני נפשות לא אזלינן בתר אומדנא. והקשה על פי זה ממשנתנו לענין עריות, למה לא ניזיל בתר אומדנא. ונעדיף הרבות לעומת היחידה, בפרט לפי מה שמסיק הרשב"א שהובאו דבריו בכסף משנה (יסודות התורה פ"ה ה"ה), שדין זה נוהג אפילו כשאחת מהן כבר מחוללת, למה לא נלך בתר אומדנא להעדיף הכשרות.

* הערת העורך: ראה רקע הלכתי בעמ' 147.

וכתב לתרץ בזה בשני אופנים:

(א) כיון שהקיש הכתוב עריות לרציחה, שוב לא אזלינן גם בזה בתר אומדנא, כמו בדיני נפשות, דאין היקש למחצה. ופלפל בזה הרבה, עיין שם.

(ב) דלעולם בנשים אזלינן בתר אומדנא,

אלא שהטעם הוא אחר, שכל מה שיעשה באונס, כיון דרחמנא פטריה אין זה נחשב עבירה כלל, ואם יעשה ברצון הרי זה חוטא. על כן אם יטמאו כולן באונס וידי ישראל לא תגע בזה, לא נעשה כאן חטא כלל, ואם נמסור להם אחת, הרי אנו עושים חטא בפועל.

ולעניות דעתי עדיין הדברים צריכים תלמוד. מה שכתב בתירוץ הראשון מצד ההיקש לרציחה, נוסף על מה שהאריך שם לפלפל אם שייך בזה הא דאין היקש למחצה, המעיין בלשון הרמב"ם שהקדים ההלכה של נשים הנזכרת לעיל, והמשיך וכתב: "וכן אם אמרו להם עכו"ם תנו לנו אחד מכם ונהרגנו" וכו', נראה מזה שדין הנשים אינו נלמד מרציחה, שאם כן היה לו להפוך הסדר. ובמשנתנו לא הובא כלל דין רציחה, והוא מתוספתא וירושלמי.

כן התירוץ השני, שכל מה שיעשה באונס אין כאן עבירה כלל, הדברים עולים בקנה אחד עם טעמם ושיטתם של הב"ח והט"ז שהובאו לעיל (פרק ב'). מה שאין כן לפי מה שמסיק המג"א, שכל עיקר הדין של חלל עליו שבת אחת וכו', הוא בעובר באונס, ומכל מקום שייך בזה דין הצלה. וכן היא הרי שיטת התוספות גם לפי הב"ח, אלא שלא נקטינן להלכה כוותיה בזה, וכנכתב לעיל. אם כן עדיין קשה לשיטת התוספות.

ביאור הר"ש - בין יחדו ללא יחדו

ג. אכן עיקר הקושיא לעניות דעתי לא קשיא מידי, שהרי הר"ש כתב בזה, וזה לשונו:

בירושלמי מוכח דאם יחדו להם אחת - מוסרים.

אם כן יוצא, שהרי באמת הדין כן אם יחדו. ואם דתיקשי אכתי מאם לא יחדו, אמאי לא תייחדנה הן אחת, בזה הדברים מתבארים על פי מה שכתב הכסף משנה שם לענין רציחה, שבלא יחדו

ולא אמרו אלא תנו לנו אחד מכם ונהרגנו, בכל אחד מהם שירצו למסור אותו, איכא למימר להו: מאי חזית שתמסרו את זה, תמסרו אחר מכם ותצילו את זה, דמאי חזיתו וכו'.

ביאור הדברים, שבלא יחדו לא עומד כאן האחד נגד הרבים, אלא היחיד נגד כל יחיד ויחיד אחר מבין הרבים. וסברא זו הרי קיימת גם לגבי הנשים, שאיך יקחו אחת וימסרוה, נימא מאי חזיתו שתמסרו את זאת, תמסרו אחרת ותצילו זאת.

ואף בזאת שהיא כבר מחוללת כדעתו של הרשב"א, אילו היה הדיון רק מצד הפגם, היה אמנם מקום להעדיף האחרות על זאת שכבר נפגמה ונתחללה. אולם הרי בדבריו של הרשב"א כבר ביאר שהענין כאן מצד העבירה, ובזה כולן שוות, שכן כל שתעבור ותטמא עצמה, תוסיף על חטאתה פשע. ובפעם הזאת אין בינה לבין הטהורה והכשירה שבהן ולא כלום, ולמה יאנסוה למסרה להם שלא מדעתה.

אם כן מתורצת גם ההערה שלנו, שכל עוד שלא יחדו לא שייך לבחור מהן אחת מצד מוטב שתטמא אחת מאשר תטמאנה כולן, כי אין כאן דיון של האחת נגד כל האחרות, אלא עומדת לפנינו אחת כנגד כל אחת מביין האחרות, ושייך בזה מאי חזית וכו'. ואינו דומה לנידון דהשולחן ערוך, שעומדת הברירה בין חילול שבת פעם אחת, לבין הצלת האחר שעומד לחלל שבתות הרבה, ובזה רק הוא שאמרו מוטב וכו'.

ובשייחדו העכו"ם האחת, שמסתלק המאי חזית וכו', כי העכו"ם הם שבחרו, אז באמת מצילים הרבות ע"י מסירת האחת. ואף על פי שאיסור מסייע לדבר עבירה הרי שייך גם בכהאי גונא, מכל מקום הותר לעבור איסורא זוטא זה כדי להציל השאר, בפרט בנידון זה שעוברות באיסור זוטא זה כדי להציל את עצמה.

ועל פי הנכתב לעיל יתורץ גם מה שהקשינו על הש"ך, שמכאן מוכח שיש איסור מסייע גם כלפי עכו"ם, כי יש לומר הא דאסור בלא יחדו, לא מצד מסייע אסרו, אלא מצד שקיים כאן מאי חזית וכו', שאין האחרות יכולות לפדות עצמן על ידי זה שימסרו אחת במקומן.

הקושי מביאור הר"ש לדברי הרמב"ם

ד. אכן עדיין הענין אינו מיושב. כי מה שכתב הר"ש "בירושלמי מוכח" שאפשר למסור האחת ביחודה, המעיין בירושלמי יראה שלא נזכר שם מזה כלום. ובעל כרחנו כונתו ללמוד זאת ממה שהביא שם באותו דיבור המחלוקת בירושלמי של רבי יוחנן וריש לקיש לענין רציחה. שדעת ר' יוחנן אם יחדו האחד מוסרים אותו להם, ולא כן דעת ריש לקיש שסובר שהוא רק בתנאי שחייב מיתה כשבע בן בכרי. ולכאורה כוונת הר"ש ללמוד נידון דידן מהא דרציחה, דלדעת ר' יוחנן מוסרים והוא הדין הכא, וסבירא ליה דהלכה כר' יוחנן על פי הכלל הנקוט בדינינו במחלוקת ר' יוחנן וריש

לקיש, שהלכה כר' יוחנן. מה שאין כן לריש לקיש אין הדין כן, וכמו ברציחה. ולפי זה, לדעת הרמב"ם שפוסק כאן כריש לקיש כמו שכתב שם:

ואם יחדוהו להם וכו' אם היה מחויב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם, ואין מורים להם לכתחלה. ואם אינו חייב מיתה, יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל.

הרי מפורש כדעת ריש לקיש, וכך כתב שם בכסף משנה, עיין שם שהאריך לבאר למה פסק כריש לקיש. ולדעה זו גם בנשים אף בייחודו אחת לא ימסרו. אם כן הדרא קושיא.

ברם עדיין יש לקיים הדברים, שהרי בכסף משנה שם הקשה על דעת ריש לקיש ביחודו, למה לא נמסור כיון שאין כאן הנימוק של מאי חזית וכו'. ותירץ דצריך לומר, דלענין רוצח גמרא גמירי לה, מחמת חומר דרציחה. ולפי זה, לענין עריות אין לנו. וממילא דברי הר"ש שלמד מהירושלמי יתכנו גם אליבא דריש לקיש, כי ריש לקיש לא פליג אלא לענין רציחה, וכנכתב לעיל. אולם עצם דברי הכסף משנה כבר מחו לה מאה עוכלי בעוכלא [הכו אותו מאה מכות ברצועה שעל ראשו, הקשו על דבריו], עיין לחם משנה שם, שבגמרא לא מצינו בשום מקום רמז רמיזא לגמרא גמירי בענין זה, ולא אמרו אלא מצד סברא דמאי חזית וכו', ודברי הכסף משנה צריכים עיון (והארכנו בזה במקום אחר).

טעם ההיתר ביחודו וההבדל בין רציחה לטומאה

ה. ונראה לעניות דעתי ליישב כל הענין. וראשית נעיר בדברי ריש לקיש, שנתקבלו להלכה לפי רמב"ם וכנכתב לעיל, שאין למסור אלא בגונא דמחויב במיתה כשבע בן בכרי. חיוב זה שמחויב מיתה מהו? האם הכונה שמחויב מיתה מצד דינא דמלכותא דינא, על פי היסוד שביאר הרמב"ם (פ"ב מרוצח [ה"ד] וסוף פ"ח מסנהדרין [ה"ו]), ויסוד זה של דיני המלכים קיים גם במלכי עכו"ם לתיקון העולם. אבל אם כן, הרי אינו מובן כל השקלא וטריא שבדבר, הרי מחויב ועומד הוא לפי השקפת התורה, ולמה לא ימסרוהו, גם בלי אונס המיתה. ובעל כרחנו המדובר שהגויים אמנם דנוהו למיתה, אבל על פי דין התורה אינו חייב מיתה כלל. וכן מוכח הדבר ממקומו, שהרי בתוספתא (סוף פ"ז מתרומות) נאמר:

אבל אם יחדוהו להם כגון שבע בן בכרי יתנוהו להם... ר' שמעון אומר: כך אמרה להם: כל המורד במלכות בית דוד חייב מיתה.

וברור הדבר, שר' יוחנן וריש לקיש לא נחלקו במחלוקת התנאים שבברייתא, אלא בדברי תנא קמא נחלקו, שלדעת ר' יוחנן מה שנקט תנא קמא יחדוהו כגון שבע בן בכרי, הוא רק דוגמא לייחודו. ואילו לריש לקיש הדוגמא היא בדוקא, כגון זה שלפי אלה שצרו על המקום הוא חייב מיתה. וזה פשוט וברור.

ומעתה צריך להבין סברת ריש לקיש ודעתו בזה שמחלק בין שלפי דעת העכו"ם חייב מיתה זה שייחודוהו לבין שאינו חייב מיתה, מה יתן ומה יוסיף לנו להיתר מסירתו להורג, במה שלפי דעתם המוטעית הוא חייב מיתה, על כל פנים מצד הדין הוא חף מפשע, ואם לדעת ריש לקיש יחוד אינו מתיר מסירתו למה תותר מסירתו במה שלפי טעותם ודיניהם המסולפים הוא חייב מיתה.

ונראה בעליל שהדיון כאן מגדרי קידוש השם, וכמו [ש]בשעת גזירה קיימא לן יהרג ואל יעבור ואף אערקתא דמסאני [שינוי שרוך נעליים] (סנהדרין ע"ד א), ופירש רש"י שם שהוא "כדי שלא ירגילו העכו"ם להמריך הלבבות לכך". היינו, שהדבר נמדד לא לפי מה שהוא כשלעצמו, אלא בתוצאות המרחיקות לכת מזה, שיכניסו מורך בלבבות, ומזה יביא לדברים אחרים. כן סבירא ליה לריש לקיש שיש בנדון משום קדוש השם, כי רצון העכו"ם להכניס שטן השנאה והקנאה בישראל, שימסרו להם במו ידיהם את אחיהם להריגה, ועל ידי כך ימריכו הלבבות שכל אחד ירצה להנצל על חשבון השני, ומתוך כך יביאו לידי ריב וקטטה ביניהם לבין עצמם ותתפורר האחדות היהודית, ועל ידי כך יוקל עליהם למלא מזימותיהם ולכלותם אחד אחד. זהו נמוק האיסור למסור האחד להריגה בלא יחדו. ונימוק זה קיים גם בייחודו. כי אם איש זה אינו חייב מיתה גם לפי דיניהם ומחשבתם המסולפת, נמצא שכל ענין יחודו אינו אלא תחבולת מזימה מצידם להקל עליהם ביצוע מחשבת שטנם, בהיות שבאופן זה השאר ימסרו האחד ביתר קלות. ואח"כ ימשיכו בשיטה זו גם כלפי אחרים בתחבולה זאת ואחרות. על כן סבירא ליה לריש לקיש, שעל כולם לעמוד כחומה ולהתחלק בגורלם מבלי לתת לשטן להכניס פירוד בין הדבקים.

אכן זהו רק בשאינו חייב גם לפי דיניהם. מה שאין כן אם לפי דיניהם חייב מיתה, נמצא שזה שייחודוהו אינו מצד כונת רשע של הכנסת פירוד וכנכתב לעיל, אלא מחמת שלפי דעתם חייב הוא להם מיתה, בזה באמת ימסרוהו, כיון שמאי חזית וכו' לא קיים בנידון זה, שממילא יהרגו כולם. זה נראה ביאור כוונת ריש לקיש. ומיושבת קושית הכסף משנה [אות ד' לעיל] בדעת ריש לקיש אמאי לא ימסרו, והא ליכא מאי חזית וכו', כי כנכתב לעיל הוא בא על זה מצד אחר, מגדרי קדוש השם וסכנת המרכת הלבבות שמאז לא יבצר מהם לבצע את כל זממם.

ו. ועל פי זה יש לומר, שגם לר' יוחנן סברא זו קיימת על כל פנים בלא יחודהו כי אז ודאי הדבר מיועד להביא לידי ריב וקטטה בין ישראל הנתונים בצרה בינם לבין עצמם, שכל אחד ירצה להציל עצמו ונפשות הקרובות לו, ומתוך כך יגבר ביניהם הכעס והשנאה ויש בזה משום גדר קדוש השם, שלא ימסרו נפש מישראל בידים.

ולא נחלק על ריש לקיש אלא בנידון שיחודו, שסובר שבכהאי גוונא לא שייך לבא לידי ריב וכעס, כיון שהגויים הם שייחדו האחד, ומה עליהם לעשות². והוא הדין והוא הטעם באמרו לנשים תנו לנו אחת ונטמאנה, שגם כאן הכונה שלהם להכניס רעל הקנאה והשנאה ביניהן, שהאחרות תנצלנה על חשבון הפקרת האחת.

ומישוב לפי זה גם מצד אחר, נוסף על מה שכתבנו לעיל, מה שהקשינו בדעת הש"ך, שאין כלפי עכו"ם משום איסור מסייע לדבר עבירה ולמה אסרו האחת, שהאיסור כאן אינו מצד מסייע, אלא מגדרי קדוש השם אתינן עלה.

ומדאתינן להכי יתיישבו שפיר דברי הר"ש, שהוכיח מירושלמי שלענין זה ימסרו האחת בייחודו גם אליבא דריש לקיש, וממילא גם לפסק הלכה אליבא דהרמב"ם. כי באשה שייחודו להם, הרי כונתם ברורה, שאשה זו מצאה חן בעיניהם למלא בה תאותם. אם כן אין לראות בזה כונה של מזימה נוספת של השפלת כבוד ישראל בהכנסת פירוד ושנאה ביניהם, אלא כונה להנאתם. על כן בזה לכולי עלמא אין להתנגד להם ע"י שתמסרנה כולן לטומאה, כי כיון שהמאי חזית וכו' מסולק מזה, וכן אין בזה משום גדרי קדוש השם, מוטב שתטמא האחת משתמאנה כולן. ונראה שבכהאי גוונא אין גם משום מדת חסידות שלא למוסרה, כי זה שייך רק במוסרים להריגה מצד בין אדם לחבירו. מה שאין כן כאן, שהוא מגדרי איסור בין אדם למקום, מוטב שתעבור האחת משתעבורנה כולם, ובדומה לענין מה שכתבנו לענין שבת מוטב שיחלל שבת אחת כדי שתשמרנה שבתות הרבה³.

2. ואכן עינינו ראו ואזנינו שמעו את אשר עוללו צוררי ישראל בימינו לשה פזורה אשר ניתנה בידם בעוונותינו, לחבל תחבולות און ולשסות איש ישראל ברעהו למסור האחר כפדין נפשו עד שלבסוף כילו את כולם, הי"ד לעינינו.

3. מעלת המוסרים עצמם

ז. ובזה יש מקום ליישב מה דשקל וטרי במשפט כהן הנ"ל (עמ' ש"ז) לאלה השיטות שבמקום שאין דין מסירות נפש הרי זה אסור למסור נפשו ומתחייב בנפשו בזה, ממה שנאמר לענין הרוגי לוד אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן (ב"ב י' ב), שמסרו עצמם למיתה והצילו השאר. ובמשפט כהן שם הסביר, שגם הם היו בכלל הגזירה, שבכהאי גוונא אף על פי שאחרים היה אסור להם למוסרם משום מאי חזית וכו' הם שמסרו עצמם הרי זה מדת חסידות גדולה ויתירה. והדברים מאירים ומזהירים וראויים למי שאמרם.

אולם לפי הנכתב לעיל יוסבר הדבר ביותר, כי איסור האחרים למוסרם, שהוא קיים לריש לקיש אפילו בגונא שאין טענת מאי חזית וכן כשייחודו וכנ"ל, הוא רק משום שעל ידי זה מסייעים למזימת הגויים לפצל אחדות ישראל ולזרוע ביניהם שנאה וקנאה. כל זה שייך רק אם אחרים מוסרים אותם להציל עצמם, מה שאין כן כשהם הם שמסרו עצמם, כי אז לא זו בלבד שאין בזה גורם לחילול השם, אלא אדרבא הם קידשו שם שמים בזה שמסרו נפשם למען ישראל. ובזה הדליקו אש קודש בלב הנשארים להתחזק ביתר תוקף במעוז ישראל. על כן מצוה גדולה עשו, ואין שום בריה יכולה לעמוד במחיצתם.

החומר שבסיוע לדבר עבירה

ח. ובוזה יפתח לנו פתח בהבנת גדרי מסייע לדבר עבירה. שלכאורה אין איסור אלא מדרבנן, כיון שיכול לקחת בעצמו ואין בו משום לפני עור. אולם מהגמרא ותוספות נראה לכאורה שהוא איסור חמור עד למאד. והוא מה דאיתא בנדירים כ"ב א:

עולא במיסקיה לארעא דישראל איתלוו ליה תרין בני חוזאי בהדיה. קם חד שחטיה לחבריה. אמר ליה לעולא: יאות עבדית? אמר ליה: אין, ופרע לו בית השחיטה. כי אתא לקמיה דר' יוחנן אמר ליה: דילמא ח"ו אחזיקי ידי עוברי עבירה? אמר ליה: נפשך הצלת.

[כאשר עולא עלה לארץ ישראל, התלוו אליו שני בני חוזאי. עמד אחד ושחט את חברו. אמר לעולא: האם עשיתי טוב? אמר לו: כן, הרחב את מקום החתך. כאשר הוא בא לפני ר' יוחנן, אמר לו: שמא חס וחלילה החזקתי ידי עוברי עבירה? אמר לו: הצלת את נפשך.]

ופרשו רש"י והר"ן שם, שאלמלא כן היה הורגו. ומספקו של עולא, וכן מתשובתו של ר' יוחנן, נראה שרק מחמת פקוח נפש הותר. ובתוספות סוטה (מ"א ב ד"ה כל, וציינו כאן הגרע"א) למדו מכאן לענין מה שאמרו שם אסור להחניף לרשע, שמכל מקום במקום סכנה מותר. נראה שנסתפק בדבר, והוכיחו לה מהא דנדירים שהותר במקום סכנה.

וכל זה אינו מובן, וכי מה נסתפק לו לעולא, הרי מעיקרא כל מה שעשה לא היה אלא מחמת הסכנה כדפירש רש"י שם, אם כן מה היה מקום הספק, וכי עד עכשו לא שנה הא דאין לך דבר העומד בפני פקוח נפש, בפרט זה שאינו אלא איסור דרבנן. כן התוספות, מה הוצרכו ללמוד מהא דעולא בגונא דסכנה שכל איסורי תורה הותרו.

[. . .]

ונראה ברור שספיקו של עולא, וכן של התוספות בסוטה, הוא מצד חילול השם שבדבר. שכן חוץ מהגדרים הקבועים של חילול וקדוש השם שמחוייבים בהם כל ישראל כמבואר בסנהדרין (ע' א), ישנו חילול השם לפי מה שהוא אדם, כמבואר בשלהי יומא (פ"ו א):

היכי דמי חילול השם? אמר רב: כגון אנא אי שקילנא בישרא מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר,

[מהו חלול השם? אמר רב: כמוני, אם אקנה בשר מהשוחט ולא אשלם לו
מייד]

ועיין פירוש רש"י שם. הרי שכלפי אדם גדול כל אי-זהירות שגורמת לאחרים ללמוד ממנו להקל יותר ויותר, הוא גם כן בגדרי חילול השם⁴.

וכיון שנסתפק בזה מצד חילול השם, חשש שבכהאי גונא גם מצד סכנה לא הותר, ד"ונקדשת"י מחייב גם מסירות נפש. וזה היה גם ספיקם של התוספות לגבי מה שנאמר שאסור להחניף לרשע⁵.

ותשובת ר' יוחנן: "נפשך הצלת" צריך לומר לפי הנכתב לעיל, שתכנה, שבכהאי גונא אין כאן משום גדר חילול השם כלל, שהרי גלוי וידוע לכל רואה שאין בכונתו לחזקו ולהסכים עמו, אלא מחמת יראה עושה כן. וזהו גם מה שלמדו משם התוספות לענין האיסור להחניף לרשע.

וצריך עיון אם רק בכהאי גונא שניכר שעושה בכדי להנצל מסכנת מיתה הוא שאמר ר' יוחנן שאין בזה משום חילול השם, או בכל אופן שניכר שמחמת לחץ מסוים מגלה הסכמה ואומר דברי עידוד לעברייך, גם כן אין בזה משום חילול השם, כיון שכל רואה יבין שאין כאן הסכמה בלב.

הקושי על הש"ך וישובו

ט. והנה גם מסוגיות אלה רואים שיש איסור לחזק ידי עוברי עבירה ברשעים גמורים כגון הא דרצח חבריו, וכגון הא דסוטה הנ"ל שאיסור ההחנפה הוא גם כן מצד מחזק ידי עוברי עבירה הוא וכו"ל. ולכאורה גם מכאן קשה על הש"ך, לפי מה שהבינו דבריו בדגול מרבבה וגליון הרש"א, שבכל עובר עבירה במזיד אין משום מסייע לדבר עבירה.

אכן לפי האמור לעיל מובן מאד, שאיסור מסייע ידי עוברי עבירה יש לדון בו משתי בחינות:

(א) מצד מה שמכשיל לבעל העבירה בזה שמיקל עליו העבירה;

4. ונראה שזהו גם הסבר הנמוקי יוסף, הובאו דבריו בכסף משנה (פ"ה מיסודות התורה ה"ד), שגם לדעת הרמב"ם חסיד רשאי למסור נפשו על שאר עבירות גם שלא בשעת גזירה, כי יתכן שמתוך חסידותו ילמדו ממנו להקל ביותר, על כן רשאי למסור עצמו, ואולי גם חיוב איכא לפי הנ"ל, אלא משום שזה גופא צריך שקול אם יש חשש שילמדו ממנו או לא. ועל כן בכהאי גונא הרי זה רשות. וצריך עיון בזה.

5. החנפה לרשע וחיווק ידי עוברי עבירה הם אותו סוג איסור, כפי שרואים אנו בתוספות הנזכרים לעיל [סוטה מ"א ב ד"ה כל] שלמדו מזה על זה. וההבדל שביניהם הוא בזה, שהחזקה שייך כשמחזק ידיו בעצם עשיית העבירה בדומה להא דעולא. ואילו החנפה היא לא רק בשעת העבירה אלא כל שהוא רשע ומחניף לו, הרי זה מחזק אותו למעשי הרשע באופן כללי.

(ב) מצד חילול השם שבדבר, שמשותף עצמו ע"י סיוע ועידוד לדבר העבירה.

חילוקו של הש"ך נוגע לשאלה מצד הכשלתו, בזה האיסור הוא מדרבנן, מגדר "לפני עוור" דרבנן שלא להכשיל העיור, בעוד שמן התורה הוא רק בקאי בתרי עברי דנהא. ועל כן שפיר כתב, שבישראל מומר ועכו"ם לא נצטוינו על זה אפילו מדרבנן, כשם שאין עלינו חיוב להפרישו. מה שאין כן במה שנוגע לנימוק הב' מצד חילול השם שבדבר, על זה לא שייך חילוק הש"ך כלל, דאדרבא, מה שהוא רשע יותר, כל מה שמעודדו, יותר חילול השם יש בדבר. ואיסור זה הוא איסור תורה מהחמורים ביותר, וכנ"ל. והא דלא דן הש"ך בנידון דידיה מצד בחינה זו שבגמרא נדרים וסוטה הנ"ל, נראה שזה תלוי בטיב הסיוע. ורק בנידון דנדרים וסוטה הנזכרים לעיל שמעודדו בדברים ומגלה הסכמתו למעשיו, שאמר ליה יאות עבד, וכן כל כיוצא בזה שמחניף לו כהא דסוטה, שייך משום גדר זה של החזקת ידי עוברי עבירה. מה שאין כן בנידון דהש"ך, שמושיט לו הכוס יין לנזיר ואינו מגלה דעתו שנוח לו מזה שעובר העבירה, בזה אין משום גדר הדאורייתא של החזקת ידי עוברי עבירה. ואין לנו לדון אלא מצד האיסור דרבנן, וזוהי באמת הסתעפות מהחיוב להפרישו, שאינו קיים לפי הש"ך גם בישראל מומר, כשם שאינו קיים לגבי עכו"ם.

סיכום

י. בסיכום כל האמור לעיל:

- (א) כשכולם עומדים בסכנת מוות אסור לברור האחד למיתה שעל ידי זה ינצלו האחרים, משום מאי חזית וכו'.
- (ב) כשהעכו"ם דורשים זאת כתנאי להשאירם בחיים, יש נימוק נוסף לאסור זאת, והוא מצד קדוש השם, שלא ירגילו להמריך הלבבות לכך.
- (ג) כשייחדו העכו"ם אחד מהם, אם חייב מיתה בדיניהם - ימסרוהו, ואף זו אינה מדת חסידות. אולם אם אינו חייב מיתה אסור למסרו, מצד קדוש השם.
- (ד) המוסר עצמו להציל חברו בכל גווני דלעיל, קדוש יאמר לו ודרגתו נשגבת עד מאד.
- (ה) נשים שאמרו להם עכו"ם תנו לנו אחת ונטמאנה, ואם לא נטמא את כולכן, אם לא יחדו אסור להן למסור אחת. ואם יחדו, לא שייך בזה משום קדוש השם, וימסרו האחת. ואין בזה גם משום מדת חסידות שלא למסרה, כיון שעל ידי זה תטמאנה כולן - מוטב שתטמא אחת מאשר כולן.

- (1) לסייע לעכו"ם (לפי הש"ך גם בישראל מומר) בפעולת העבירה, כשהדבר בידו ממילא אין איסור. אולם לעודד אותו, אפילו כדיבור, אסור מן התורה באיסור חמור מצד חילול השם.
- (2) במקום סכנה מותר גם לחזק ידיו בעידוד וכיו"ב, כי בכהאי גוונא אין חילול השם, שהכל מבינים שאינו מסכים עמו רק מחמת יראה. ויש להסתפק אם קיימת סיבה אחרת גלויה לכל שעל ידי זה ניתן להבין שלא מחמת שמסכים עמו אומר לו דברי החיזוק, אם מותר.

ד. חוק השבת המוצע - בחירת הרע במיעוטו

התבחינים לבחינת החוק

החוק המוצע לפיו תושבת התחבורה הצבורית בשבתות וחגים ברוב רובה של המדינה, וכן תרוסן העבודה בשבתות וחגים בבתי החרושת, לעומת זאת תשאר מעין מובלעת של חיפה העיר אשר עליה לא יחולו הגבלות התחבורה. כן אין ההצעה כוללת הגבלה בתחבורה הפרטית ושירות המוניות. נברר את החיוב והשלילה שבו ונשקול שכרו והפסדו זה לעומת זה, ונקבע עמדנו אליו לאור ההלכה על פי מה שנתברר לנו בע"ה בפרקים הקודמים.

ואלה הנקודות אשר נראה שיש לדון בהן:

- (א) תועלת החוק מבחינה מעשית להמעטת חילולי השבת.
- (ב) תועלת החוק מנקודת ראות ההלכה בצמצום חילולי השבת שבפרהסיא.
- (ג) הזנחת מיעוט של הישוב למען תקנת חלקו האחר, שהוא הרוב.
- (ד) החזקת ידי עוברי עבירה ע"י הגשת חוק זה בכנסת ותמיכה בו.
- (ה) חילול השם שבתמיכה בחוק זה.

א. תועלת החוק מבחינה מעשית

אין ספק שלמרות ששירות המוניות לא יוגבל, יגרום הדבר להמעטת הנסיעות ההמוניות בשבתות וחגים. נוסף על הפרשי המחירים שבין סוגי תחבורה אלו, הרי עצם העובדא שאין תחבורה צבורית סדירה פועלת, גורמת להשראת רוח של שבת על הצבור. ודבר זה בכוחו להשפיע הרבה על הללו שאינם עוברים בלהכעיס רק נסחפים באוירת ההפקרות השוררת ברחוב.

נוסף על כך, אין שירות המוניות מגיע לכל אותם המקומות שהתחבורה הצבורית פועלת בהם, וכן אין שירות זה יכול לקלוט המונים המאפשרים חילולי שבת בפומביות יתירה.

אלא שיש טוענים שיש צורך לבחון את הדברים מתוך מבט לעתיד. שבזה שמחוקקים חוק שבת במדינה ומשאירים את חיפה מבחון, הרי יש בזה הנצחת המצב הפרוע השורר בעיר זו לתקופה ממושכת. בעוד שאם אין חוק כזה, יש לקוות שבמאמצים יגיעו לחוק שבת הכולל גם חיפה. כן חוששים עוד, שבחיפה עצמה ירבה חילול השבת, מתוך הנחה שכאילו כלפיה הותרה הרצועה.

לטענות אלה יש לענות על פי הכלל הנקוט בידינו להלכה: אין ספק מוציא מידי ודאי, ואפילו ספק המצוי (ע"ז מ"א א). אולם שתי אלה הנקודות שהוזכרו אינן כלל בגדר ספק המצוי: עובדא היא שבמשך השנים מאז קום המדינה לא זכינו להשתפרות המצב, אף לא להתעוררות השכבה הדתית שבישוב לחזק יותר את התארגנותה ולהגביר את הרכב נציגותה בכנסת בכדי להעביר חוקים יותר רצויים מהשקפת התורה. אין זה אלא טיפוח אשליה, שבקרוב נזכה להגברת ממדיה של היהדות הדתית עד כדי אפשרות של הקמת לחץ מספיק לחוקק חוק כרצוננו. בפרט שכאמור אין נראית באופק אפשרות העברת חוק שיאסור על התחבורה מכל וכל, וכל חוק בשטח ריסון התחבורה איננו אלא בהכרח תיקון למחצה לשליש ורביע.

אין לראות גם בבחינת ספק המצוי החשש שעל ידי זה יגבר חילול השבת בחיפה. דומה שאפשר להבטיח בחוק עצמו את אפשרות הרחבת הפרצה בחיפה, בהעמדתה על המצב הקיים. וכן יש סברא הפוכה, שתיקון המצב בשאר חלקי הארץ, ישפיע לטובה בחשבון סופי גם על חיפה עצמה. כי סוף סוף יש השפעת גומלין מחלק אחד של הישוב על משנהו. וכדרך שלצערנו ראינו כיצד דוגמת חיפה השפיעה לרעה, יש לקוות שהכנסת הסדר מסוים בכל הארץ תשפיע גם על חיפה לטובה. כן יהיה אפשר לרכז את המאמצים הכלליים והמקומיים ביתר עוז כלפי עיר זו, שתשאר בגדר יוצא דופן מכל הארץ.

בכל אופן, איך שלא יהיו שיקולינו לגבי החשש ביחס להשפעת החוק על התפתחות הדברים בעתיד, עלינו לנהוג בזה לפי הכלל האמור: אין ספק מוציא מידי ודאי. ומכיון שהתיקון הוא ברור, והחששות אינן אלא חששות, עלינו להתחשב עם הודאי, ולפעול לפיו.

ב. תועלת החוק מנקודת ראות ההלכה

בפרק א' ראינו, שלדעת התוספות קיימת מצות הצלה ממעשה העבירה גם כלפי אלה שדינם כמומרים. אולם אליבא דאמת רוב רובו של הצבור הנתפס לחילול השבת אינו עושה זאת מתוך כונה זדונית מחושבת, אלא נגררים לזה ע"י אורת הרחוב, הדוגמא שהוא רואה לפניו, והמצאותם של קוי תחבורה הפועלים באופן סדיר, שהם בחינת פרצה הקוראה לגנב. כן כמה וכמה שמחללים השבת בעבודה בבתי מלאכה שונים עושים זאת מתוך פחד להפסד מקום עבודתם, ומתוך לחץ עליהם. כל אלה, אם אמנם אין זה מצדיק את דרכם, מכל מקום יש לדונם כהללו שנתפסו לדבר עבירה כהיא אמתא, שכנום התוספות בגדר אנוסים לענין זה, כיון שהיא משדלתן לעבירה. אף כאן התנאים השוררים הם הם שמשדלים אותם לעבירה. ונוסף על כך, כיון שרבים הם הנכשלים בזה, הרי זוהי מצוה דרבים. והתקנת החוק שיפסיק זאת במדה מרובה הוא איפוא בגדר מצוה רבה ומצוה דרבים כאחד. שבזה אין מחלוקת בין הרשב"א לתוספות, ולכולי עלמא אומרים בזה לאדם חטא בכדי שיזכו הרבים, והיינו שיש מצוה רבה בדבר להצילם ממכשול. אם כן התקנת חוק שיזכה רבים ויצילם מחילול שבת בפרהסיא היא מצוה גדולה, שאפילו הותר לעבור עבודה איסור זוטא, וכנתבאר לעיל.

נוסף על כך, הרי יש בחוק זה משום המעטת חילול השם לעומת המצב השורר כיום בארץ, שבארץ הקודש, פלטרין של מלך, נזרה של שבת מלכתא מחולל ומושלך לארץ בראש כל חוצות. ובענין חילול השם ודאי יש הפרש בין שזה נעשה ע"י מספר מועט לבין נעשה ע"י עם רב. וכלשון הגמרא בעבודה זרה (ה' א): "דאי אשמעינן יחיד - משום דלא מפרסם חטאיה, אבל צבור דמפרסם חטאיהו" וכו', ופירש רש"י: ואיכא חילול. שלפי רוב הצבור העובר העבירה גדל חילול השם הכרוך בזה. (וזה גם עצם תוכן מה שמצינו חילוק לענין יחיד שמחלל שבת, בין מחלל בצנעה למחלל בפרהסיא, מצד שבפרהסיא יש חילול השם יותר).

ג. הזנחת המיעוט למען הרוב

כפי שנתברר לעיל בייחדו להם העכו"ם אחד יש הבדל בין רציחה לטומאה. וראינו שיסוד ההבדל הוא בזה, שבהריגה יש לראות בדרישות הגויים רצון התעללות והתקלסות והכנסת פירוד ושנאה בישראל בין זה לזה. מה שאין כן לענין טומאה, שמסתבר שלהנאת עצמן הם דורשים. לאור הנ"ל נראה, שמקרה דנן יש לדמותו לטומאה ולא לרציחה, שהרי גם כאן יש נימוק מסוים למה שמייחדים דוקא מקום זה מאחרים, ואין זה אלא להנאת עצמם, שיכולים להאחז באיזה נימוק מדומה, בכדי להשאיר מקום זה בהפקרותו. בכל אופן, הן כל עצם חקיקת החוק שירסן חילול

השבת בשאר חלקי הארץ, לא מיזמתם של הללו המעוניינים בחילול השבת הוא בא, אלא אדרבא הם רוצים כאילו להתבצר במקום זה, בעוד שביחס לשאר הם מסכימים בדלית ברירה, ומבחינתם הם ודאי נוח להם יותר במצב הנוכחי שאין חוק באף מקום, ובמדה שיש חוק מקומי אינו יעיל. אם כן, אין זה דומה להא דעכו"ם שמשתמשים באיום של הריגת כולם בתור לחץ שימסרו להם האחד להריגה, וכל מגמתם שהיהודים עצמם ימסרו להם מתוכם להריגה.

ופשוט הדבר, שאין הפרש בין יחיד נגד רבים, למיעוט נגד רוב. יתר על כן נראה, שבכהאי גונא שבלאו הכי יטמאו כולן, כל שייחדו אפילו אם רק המיעוט יהא ניצול, הדין יהיה שתמסרנה אלו ואל תטמאנה כולן. כי כל מה שיש להציל הרי צריך להציל. וכן נתברר לעיל, שבנדון זה לא שייכת גם מדת חסידות, כמו שמצינו לענין הריגה.

ד. החזקת ידי עוברי עבירה

פשטות הדברים, שאפילו בהבאת הצעת החוק בנוסח דלעיל לפני הכנסת ע"י חברי הכנסת הדתיים והצבעה עבורה אין משום מסייע ידי עוברי עבירה. שאינו דומה כלל למושיט כוס יין לנזיר כשיכול לקחתו לבד. כי כאן אין עוזרים להם בשום דבר במה שנוגע לחילול השבת שבחיפה, אלא רק אין מפריעים להם להמשיך מעשיהם. ואין זה אלא כנזיר שכוס היין בידו, ואין אתה גוער בו, שיש לדון בו מצד חובת התוכחה וחובת ההפרשה מאיסור על פי הגדרים שלהם, אבל מכל מקום משום מסייע אין כאן, בפרט אם הבאת החוק תהא מלווה בהסבר מתאים שיכיל ביטוי של אי השלמה עם המצב בחיפה, ושאיין זה אלא בחינת תפיסת הרע במיעוטו, נראה שאין כאן כלל מגדרי מסייע.

אך גם אם היה בזה משום מסייע, וישנם הרי מקרים מעין אלה כגון קבלת ראשות מחלקה המטפלת בעניני חינוך החילוני והדתי כאחד, מכל מקום, לפי האמור לעיל, יש כאן הכלל שאומרים בכהאי גונא לאדם חטא בכדי שיזכה חברך, ומוטב שיחלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. ומכיון שהחינוך החילוני ישגשג ביתר שאת בראשות המחלקה של אדם חילוני, וע"י ששומר תורה מטפל בזה הרי הוא שומר על כל פנים מקיפוח החינוך הדתי ועוזר לביסוסו וחיזוקו הרי איסור מסייע וכו' הוא איסורא זוטא שהותר למען המצוה רבה והמצוה דרבים, וכאמור.

ה. מצד חילול השם

כפי שנתברר לעיל קיים הבדל בין שמסייע לעושה העבירה בכיצוע העבירה, לבין שמסייעו בדבר עידוד והסכמה שמהם נראה כאלו הזדהות עם עושה העבירה,

שפעולת סיוע גרידא שאין עמה עידוד אין בה אלא איסור דרבנן, ולא שייך בזה מצד חילול השם. אם כן בנידון שלנו, שכאמור לעיל הבאת החוק לכנסת והצבעה עבורו ודאי לא תהא מלווה ע"י חברי הכנסת הדתיים בעידוד לעוברי העבירה, אלא אדרבא בהסתייגות ובהבעת כאב על שאין הדבר בידינו להביא חוק מתוקן כאשר עם לבבנו, אין בזה משום גדרי חילול השם הכרוכים לעתים עם דין מסייע, כפי שראינו.

לעומת זאת, נביא בחשבון כמה חילול השם יתמעט ע"י חוק זה, וכמה חילול שבת בפרהסיה ימנע ע"י חוק זה. כן נזכור שגם ההצעה הטובה ביותר לא תוכל להשתלט כליל על חילול השם ע"י פרטיים וע"י מוניות כאמור. וכל הדיון אינו אלא על ריסון חלקי אשר עם כל היותו בלתי מקיף, יש בו מכל מקום תקנה במדת מה.

אם נשקול כל זאת במתינות ובכובד ראש, ללא רצון התנצחות וללא כל מחשבות צדדיות, שבהן ה"שלא לשמה" גובר על ה"לשמה", כי אז נגיע למסקנות כי קבלת חוק השבת גם בצורתו המקוטעת יהא נראה הישג גדול ליהדות הדתית בארץ, ויוכל לשמש ברצות השם אבן פינה להשלטת התורה בחיים הצבוריים שבמדינת ישראל.

אחרית דבר¹

הצעת חוק המנוחה בשבתות ובמועדי ישראל, שהשאירה על כנו את הסטטוס קוו בתחבורה הציבורית בחיפה, עוררה ויכוח סוער בקרב ההנהגה הרבנית של התקופה. היו שתמכו והיו שהתנגדו², היו גם שהתלבטו. כך, הרב נתן צבי פרידמן ציטט את דברי הנצי"ב (משיב דבר חיו"ד סימן מד) בענין דומה:

הכלל דלהתיר איסור בשביל איסור צריך להיות מתוך הרבה, וכמו רפואת הגוף שאם רואה הרופא דידו של אדם כואב הרבה, פעם מחליט לחתוך אותה כדי שלא יתמשך הכאב הלאה בחלל הגוף ויסתכן, ופעם מחליט דמוטב לסבול הכאב ולא להפסיד היד, ודבר זה אינו נעשה כי אם בישוב דעת איזה רופאים יחד, דשני הצדדים מסוכנים. כך רפואת הנפש המקולקל בזה האופן צריך ישוב הרבה עם איזה דעות ב"א גדולי תורה ובקרבים אלהים ישפוט שלא ליתי לידי חורבה ח"ו וה' יעמידי על קרן אורה³

המתנגדים חששו מהשפעה שלילית של החוק על שמירת השבת בחיפה ובשאר הארץ. במכתב ברכה בראש חוברת בשם "חוקת שבת קטועה לאור ההלכה", שחוברה על ידי הרב יעקב אריה פלבניק, חבר מועצת הרבנות של חיפה, ויצאה לאור במקביל למאמרו של הרב ישראלי (תחילת תשכ"ג), חזר הרב קניאל בקצרה על הדברים שאמרו בכינוס הרבנים שהוזכר בראש דבריו של הרב ישראלי, וכך כתב:

וקביעת חוק השבת ע"י בית המחוקקים של המדינה שיוציא את התחבורה שבחיפה ממסגרתו, היא נתינת גושפנקא של היתר לחלול שבת של התחבורה בחיפה, וחלול שבת זה של יחידים – אם כי רבים הם – יהפך לחלול שבת כללי, של המדינה כולה. הוא יסתום את הגולל על כל זיק של תקוה לתקונו אי פעם, ונוסף על כך יתרחב חלול השבת בקריות ובשכונות שעדיין נרתעים להפעיל

1. בכתובת האחרית דבר נעזרנו גם במקורות אליהם מפנה המאמר של הרב דוד ארונובסקי ופרופ' גדעון ספיר "הפולמוס סביב הצעת חוק השבת ומשמעותיותו", שטרם התפרסם. תודתנו למחברים על הרשות להשתמש בטיזטה זו.

2. בין התומכים שדעתם התפרסמה היו: הרב אונטרמן, שהיה אז רבה הראשי של תל אביב ולימים הרב הראשי לישראל ורבנים נוספים במועצת הרבנות של תל אביב; הרב טכורש, ראש חבר הרבנים שעל יד הפועל המזרחי; הרב ברוך ישר, רבה של עכו; הרב יהושע מנחם ארנברג, אב בית דין בתל אביב; ועוד.

3. בין המתנגדים היו: הרב יהושע קניאל, רבה הראשי של חיפה; הרב בצלאל ז'ולטי, לימים חבר בית הדין הגדול; הרב יחזקאל אברמסקי בעל "תוספתא כפשוטה"; הרב יוסף דב סולוביצ'יק, ראש ישיבת יצחק אלחנן; הרב יעקב רוזנטל, אב בית דין בחיפה; הרב שמחה הכהן קפלן, רבה של צפת; ועוד. הרב נתן צבי פרידמן, "בירוים מסביב לחוק", שבילין גליון א' (אדר ב' תשכ"ב).

בהן את התחבורה בשבת, שיתפשט גם על נהגים ושכירים שעוד לא נפגעו בחלול שבת. והתוצאות תהיינה חמורות מאד, כמו שהסברתי בפרוטרוט בוועידה הארצית למען השבת, שהתקיימה אשתקד בתל אביב.⁴

כאמור, הרב ישראלי יחד עם רבנים אחרים העריכו כי החוק ישפיע לטובה על שמירת השבת בפרהסיא ברחבי הארץ ואולי אף בחיפה. אולם, כנגד החוששים הוסיף הרב ישראלי וטען את הכלל ההלכתי הפשוט, שאין בכוחו של הספק - מה יקרה בעתיד בחיפה ובארץ כולה, כדי לדחות את הודאי - ריסון מיידי של חילול השבת על ידי החלת החוק על רוב סעיפיו בכל הארץ ורוב סעיפיו בחיפה.

מדבריהם של חלק מן המתנגדים עולה גם, שהם העריכו הערכת יתר את כוחה הפוליטי של המפד"ל לחוקק חוק שיכלול גם את התחבורה הציבורית בחיפה. אחרים לא נתנו אמון מלא בנחישותם של שרי המפלגה במאבקם על החוק, אף שד"ר ורהפטיג היה זה שיזם את חקיקת החוק.

המתנגדים לחוק גם הסיקו מסקנות הלכתיות שונות מאלו של הרב ישראלי, כל אחד בדרכו. תקצר היריעה מלפרט את מסקנותיהם השונות ולדון בהן, אולם בתמצית ניתן להצביע על שלוש עיקריות:

- בחקיקת החוק יש משום נתינת גושפנקא על ידי היהדות שומרת המצוות לחילול שבת ציבורי, ועל כן הדבר אסור - אם משום סיוע לדבר עבירה ואם משום חילול השם הכרוך בכך.

כאמור, הרב ישראלי טען, שאין בחקיקה זו כל סיוע לדבר עבירה שהרי אין בהחלת החוק משום תוספת לחילול השבת הקיים כבר ממילא ללא החוק. על כן אין הדבר דומה לדוגמא הבסיסית של סיוע לדבר עבירה - הושטת כוס יין לנזיר, אלא לאי-גערה בנזיר ששותה יין. גם חילול השם אין כאן, שהרי נציגי המפלגות הדתיות בכנסת יבהירו בעת הבאת החוק לכנסת את אשר ברור לכל - את כאבה של היהדות שומרת המצוות על שנאלצה לוותר על החלת סעיף התחבורה הציבורית בחיפה.

- בהנתן איום, אין להציל אפילו את רוב המאוימים (רוב האוכלוסיה בארץ) על ידי הפקרת אחרים (חיפה), כפי שניתן ללמוד מן המשנה בתרומות.

כאמור, הרב ישראלי טען שאין הנדון דומה כלל לראיה. החוק איננו איום על הציבור הדתי. ההיפך הוא הנכון, הוא מובא לכנסת ביוזמתו של הציבור שומר

4. על החוברת "חוקת השבת הקטועה..." הגיב הרב יהושע מנחם ארנברג במכתב גלוי לרבני ישראל (אדר תשכ"ד), בו הוא דחה את דברי הרב פלבניק. הרב פלבניק חזר וענה לו בחוברת "חוקת שבת קטועה לאור ההלכה חלק ב'" (מנחם אב תשכ"ד).

המצוות במטרה להמעיט בחלול השבת עד כמה שידו מגעת. הציבור החילוני בארץ היה מעדיף שחוק השבת כלל לא יחקק.

• היו גם שטענו, שמחללי השבת בארץ עושים זאת מרצונם הטוב, ועל כן אין לראותם כ"אנוסים" שיש מצוה להצילם מחטאיהם, כדברי הרב ישראלי, אלא להוכיחם על מעשיהם.

ברם, בהגדרתו זאת את מחללי השבת, צעד הרב ישראלי בעקבות מורו ורבו הרב קוק (אגרות הראי"ה ח"א עמ' קע-קעא) אף שהוא אינו מזכירו במאמרו, וכן סבר גם החזון איש (יו"ד א' ו).

חוק השבת לא התקבל. ד"ר ורהפטיג מספר, שעמדתה השלילית של הרבנות הראשית דאז, שקבלה את דעת השוללים, הביאה את נציגי המפד"ל להתעקש על החלת סעיף התחבורה הציבורית גם בחיפה, והתעקשות זו הכשילה את חקיקתו (חוקה לישראל חלק ג' פרק יג). במבט לאחור נראה, שבכשלונו זה היתה החמצה היסטורית של אפשרות עיצוב פני רשות הרבים בשבת בארץ באותה תקופה, אף שמסתבר שעם השנים היה חל כרסום בישום החוק.

במהלך השנים היו נסיונות נוספים להגיע להסדרים שלא על בסיס הסטטוס קוו, שהלך ונשחק עם הזמן. מהבולטים שבהם, כמעט ארבעים שנה לאחר שסערת חוק השבת שככה, היתה היוזמה ל"אמנה חברתית חדשה בין שומרי מצוות לחופשיים בישראל", או בשמה היותר מוכר: "אמנת פרופ' גביזון והרב מדן" על שם מחבריה. המניע לגיבוש האמנה היה הרצון להגיע להסדרה של הקיום המשותף של שומרי המצוות ושל אלו שאינם כאלה בארץ שלא על בסיס של מאבקי כח פוליטיים, אלא מתוך הרצון לקיים בארץ חברה יהודית דמוקרטית מתוך הסכמה, והסכמה זו תהווה בסיס גם לחקיקה. האמנה עסקה במגוון רחב של נושאים, שבמרכזם עמדו שמירת השבת והמעמד האישי (נשואין וגרושין). דא עקא, שההבנה שגובשה כללה סעיפים שנגדו במפורש את ההלכה (בנושא השבת - היתר להפעלת תחבורה ציבורית, מסעדות ובתי בילוי, במעמד האישי - נשואין וגרושין אזרחיים). עם זאת, את דברי ההקדמה האישית שלו לאמנה חתם הרב מדן בצטוט מדברי הרב ישראלי שהובאו לעיל, שאין בהבאת חוק השבת משום סיוע לדבר עבירה, ומכאן שזה גם דינה של האמנה המוצעת. אמנם, בהערת שוליים הודה הרב מדן ש"רוח" האמנה שונה מה"רוח" שבדברי הרב ישראלי, אולם לדעתו בתנאים שנוצרו עם השנים גם הרב ישראלי היה מסכים לכתוב באמנה.

ברם, לאור עיוננו לעיל, קל מאד להווכח עד כמה רחוקה אמנה זו מדברי הרב ישראלי לא רק ב"רוחה", כי אם במהותה. בעוד שבהחגרת התחבורה הציבורית בחיפה בחוק השבת ההסטורי היה רק משום המשך המצב שהיה קיים עד אז - אי גערה בנזיר

השונה יין בדימוי ההלכתי, הרי ההצעה לאמנה כללה חריגות מפליגות מן ההלכה – בחינת הושטה פעילה של כוס יין לנזיר בדימוי ההלכתי. אמנם, הרב ישראלי קבע שמותר לעבור על "איסורא זוטא" בכדי להציל מ"איסורא רבה" בענינים ציבוריים, אולם בהצעת האמנה היתה כונה להתיר יותר מ"איסורא רבה" אחד⁵. יתרה מזאת, בעידן בו מערכת המשפט נוגסת עוד ועוד בחקיקה דתית – כל ויתור צפוי להפוך רק למבוא לנגיסות נוספות. בנוסף, הבדל תהומי קיים בין אמנה שמטבעה אינה מחייבת כלל ועיקר לבין חוק שמטבעו מחייב. כך, שלא היה כל מקום לסמוך את הצעת האמנה על דברי הרב ישראלי.

כפי שראינו לעיל, בסוף דבריו הרב ישראלי התייחס באופן ממוקד לחוק השבת שהוצע בזמנו, ומהתייחסותו עולה, שגם ללא חלק גדול מן הדיון ההלכתי שקדם לו אפשר היה לדחות את הטענות נגד קבלת החוק, ועל כן הוא נראה לכאורה מיותר. ברם, מטרתו של הרב ישראלי במאמר זה ובמאמרים אחרים בתורה והמדינה, ולימים בעמוד הימיני, היתה להניח תשתית הלכתית איתנה ורחבה להלכות הציבור במציאות הארצישראלית המתהווה. במאמר "הלכות קואליציה" כוונתו היתה, כפי שהוא מעיד בראש דבריו, ללבן את שאלת המותר והאסור הלכתית בהשתתפותם של שומרי מצוות בהנהגה של כלל הציבור, המורכב משומרי מצוות ומאלה שאין כאלה.

שלוש מסקנות עקרוניות ומרחיקות לכת בהלכות שיתוף עם כלל הציבור עולות ממאמרו-תשובתו של הרב ישראלי:

א. קיימת חובה הלכתית לפעול להמעטת האיסורים הנעשים על ידי יהודים, גם אלו שנעשים על ידי מי שאינו שומר מצוות. לדעת התוספות חובה זו קיימת גם כלפי המומרים לעבירה, לדעות אחרות בתנאים רגילים היא חלה רק על מי שטרם חטא. באוירה הכללית השוררת בארץ מצוה זו חלה גם על רוב הרגילים בעבירות, שכן נכון להגדיר אותם לצורך מצוה זו כאנוסים לדבר. כך, שלכל הדעות זו מצוה רבה לחוקק כל חוק שימעיט באיסורים בארץ, כגון חילול השבת.

ב. קיים הבדל משמעותי בין הצלת היחיד מן החטא להצלת הרבים ממנו. בהצלת הרבים יש גדר מיוחד של "עת לעשות לה' הפרו תורתך" מכח תקנת השבים, ועל כן לכל הדעות מותר גם לעבור על עבירה, אם היא קלה, במטרה להציל את הרבים מעבירה חמורה.

5. וראה גם ברבנות והמדינה, שער ג' עמ' 335-371.

ג. כאשר עולה שאלה של הפקרת מיעוט מן הציבור בכדי להציל את רובו יש לבחון את המניע של מבקשי המיעוט. אם מטרתם היא לזרוע פירוד בין הרבים ולגרום לחילול השם (בדרך כלל מסיבות אידאולוגיות), הרי שאין להפקיר את המיעוט למען הצלת הרבים. ברם, אם המניע שלהם הוא אחר, נהנתני למשל, אזי מותר להפקיר את המיעוט למען הצלת הרוב.

שתי המסקנות הראשונות פותחות את האפשרות, ואף את החיוב, של שומרי המצוות להשתלב בהנהגה הציבורית בארץ ולמלא משרות ציבוריות, גם אם הם יהיו מחוייבים במסגרתן לסייע לדבר עבירה בתמיכה במוסדות שפעולתם נוגדת את דרכה של תורה ובפעילות שמנוגדת לדרכה של תורה. כל זאת, בתנאי שיש במלוי תפקידים אלו משום מצוה רבה של הצלת רבים מעוון. על כן, כל מקרה צריך להשקל לגופו.

לקריאה נוספת

ד"ר זרח ורהפטיג, חוקה לישראל – דת ומדינה, מסילות תשמ"ח. במיוחד חלק שלישי פרק י"ג – חוק השבת.

הרב אברהם וסרמן, רעך כמוך, תשס"ח.

הרב יעקב אריאל, "היש מקום ל'זיתורים' בהלכה בנושא השבת?" בתוך חוקה לישראל – הזדמנות או מכה נוספת?, ארץ חמדה, תשס"ו.

פרופ' אליאב שוחטמן, "חקיקה דתית בחברה חילונית", מחניים גליון 13 תשנ"ו, בכתובת <http://www.daat.ac.il/daat/kitveyet/mahanaim/hakika.htm>

