

זהות יהודית

עורכים: אשר מעוז ואביעד הכהן

אמיר משיח

יחסו של הרב שלמה זלמן אוירבך לחילוני המודרני

תדפיס | נובמבר 2014

סדרת ספרים לזכרו של חיים י. צדוק



הפקולטה למשפטים ע"ש בוכמן
אוניברסיטת תל-אביב



יחסו של הרב שלמה זלמן אוירבך לחילוני המודרני

מבוא

הרב שלמה זלמן אוירבך (להלן: 'הרשז"א') חי ופעל בשכונת שערי חסד בירושלים (1995-1910). הוא שימש ראש ישיבת 'קול תורה' במשך כארבעים שנה והוכר כאחד מגדולי פוסקי ההלכה במאה שעברה. ספרו החשוב **מנחת שלמה**, על שלושת חלקיו, כולל מאמרים שפרסם בכמות למיניהן וכן שאלות ותשובות רבות בנושאים אקטואליים. במאמר זה אנתח את גישתו של הרשז"א כלפי היהודי החילוני המודרני, תוך השוואתה לגישות אחרות בקרב פוסקי הלכה ביהדות האורתודוקסית שבשורותיה נמנה. האתאיסט נחשב במשך דורות רבים כאדם נטול מצפון וככזה גלום בו איום ממשי וישיר על שלום הציבור. תפיסה זו הייתה מקובלת על הכול; במאה השבע-עשרה היו שראו באתאיסטים אנשים מסוכנים ובוגדניים מטבע ברייתם:

אין להתייחס בסובלנות כלשהי לאלה המכחישים קיומה של האלוהות, שהרי על מי שמכחיש את קיום האל אין מקובלות לא הבטחות, לא האמנות ולא הבריתות, שהם הקשרים היוצרים את החברה האנושית, ואין כל קדושה נודעת להם בעיניו; הרי הרחקת האל מכל הקשרים האלה, ואפילו זו הרחקה הנעשית במחשבה בלבד, מבטלת אותם כליל.¹

המונח 'יהודי חילוני'² הוא מונח מודרני ליהודי אתאיסט או ליהודי שאינו מקיים את חוקי הדת מכל מיני סיבות.³ החילוני המודרני הוא אדם הסוטה מההתנהגות היהודית-מסורתית הנורמטיבית, ומבחינה הלכתית-קטגורית הוא קרוב להגדרת ה'מומר' שבמקורות חז"ל, היינו: אדם העובר עברה דרך קבע⁴ (בימי הביניים קיבל המונח 'מומר' משמעות

* ראש החוג למחשבת ישראל במכללת 'אורות ישראל' ומרצה לפילוסופיה באוניברסיטת אריאל. כתיבת מאמר זה התאפשרה בתמיכת קרן הזיכרון לתרבות יהודית. למחקר מקיף על הרב שלמה זלמן אוירבך ראו אמיר משיח הלכה בתמורות הזמן במשנתו של הרב שלמה זלמן אוירבך (2013).

- 1 ראו, למשל, ג'ון לוק איגרות על הסובלנות 83-84 (התשנ"א).
- 2 יש הגדרות רבות למונח 'חילוני', המתארות מנעד גדול של אנשים ותפיסות – מאנשים השומרים מצוות ספורות עד למומרים 'להכעיס' (הסבר בהמשך). ראו, למשל, אנו היהודים החילוניים (דדי צוקר עורך, 1999); **כזה ראה וחדש** (יהושע רש עורך, 1986). אני בחרתי לאפיין את היהודי החילוני לפי ההגדרות ההלכתיות, כפי שעשה הרשז"א וכפי שהכריע את פסיקותיו.
- 3 בשפה הארמית משמעות המונח 'חילוני' הוא 'זר'; ראו, למשל, תרגום אונקלוס על ויקרא כב 12 ודברים כה 5. במשמעותו המודרנית המונח הוא תרגום של secular.
- 4 בספרות חז"ל ובראשונים מצאנו כמה הגדרות לרמות כאלה ואחרות של סטייה מנורמות הלכתיות-מסורתיות: מין, אפיקורוס, כופר, משומד ומומר. להרחבה ראו דניאל הרטמן סטייה

אחרת – אדם שעזב את הקולקטיב היהודי והמיר אותו בקולקטיב דתי אחר⁶. יש בספרות חז"ל שתי הגדרות עקרוניות למונח מומר: ⁶ 'מומר לתאבון' ו'מומר להכעיס'. הראשון עובר עברות להנאתו ולא מתוך אידאולוגיה; השני עובר עבירות במפגיע וכיד רמה, תוך שלילה עקרונית של מרות הדת. בגמרא יש מבחן לזיהוי של מומר להכעיס – מי "ששביק היתירא ואכיל איסורא"⁷, כלומר: אדם היכול לבחור בין היתר לאיסור והוא בוחר מרצון באיסור. מכאן אפשר להסיק שמי שאינו עונה להגדרה זו הרי הוא מומר לתאבון, העובר על מצוות התורה מתוך עצלות או חולשה יצרית אך לא מתוך אידאולוגיה. יחס ההלכה למומר זה אינו חמור כיחסה אל המומר להכעיס. כך, לדוגמה, התבטא הרמב"ם באשר ליחס הראוי למומר להכעיס:⁸

כאשר יאמין האדם באלה היסודות [יסודי האמונה] כולם, ונתבררה אמונתו בהם – הוא נכנס בכלל ישראל ומצוה לאהבו ולרחם עליו ולנהוג עמו בכל מה שציווה השם יתברך איש לחברו מן האהבה והאהוה [...] וכשנקלקל לאדם יסוד מאלה היסודות – הרי יצא מן הכלל וכפר בעיקר ונקרא "מין" ו"אפיקורוס" ו"קוצץ בנטיעות", ומצווה לשונאו ולאברו, ועליו נאמר "הלא משנאיך ה' אשנא" (תהילים קל"ט ט'⁹).

ובמקום אחר:

מאחר שנתפרסם שהוא כופר בעיקר בתורה שבעל פה, מורידין אותו ולא מעלין,¹⁰ והרי הוא כשאר כל האפיקורסין והאומרים אין תורה מן השמיים, והמוסרין והמומריין, שכל אלו אינם בכלל ישראל ואין צריך לא עדים ולא התראה ולא דיינים, אלא כל ההורג אחד מהם עשה מצווה גדולה והסיר מכשול.¹¹

וגבולות הסובלנות בהלכה האורתודוקסית בעת החדשה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים (2003), בעיקר בעמ' 34-96 (להלן: הרטמן סטייה וגבולות הסובלנות). ברם, בספרות האחרונים ניטשטשו חילוקים הלכתיים אלה והשימוש בהם אינו עקיב; ראו שם, בעמ' 170-178, וכן 212-216. בדיונו בחילוני המודרני נתייחס למומר כשם כולל לסטייה, לכפירה או לעבריינות הלכתית.

5 יעקב כ"ץ הלכה וקבלה 262-263 (התשנ"ו).

6 אמנם יש הגדרות נוספות למומר כגון 'מומר למצווה פלונית' או 'מומר לכל התורה' (עירובין ס"ט ע"ב), אך הן אינן מופיעות בדיונים ההלכתיים בקביעת מעמדם של יהודים-חילונים או היחס כלפיהם. בהמשך נעסוק בהשוואה בין מומר לחילול שבת לבין מומר לעבודה זרה (חולין ד' ע"ב – ו' ע"א).

7 גיטין מ"ז ע"א.

8 לסנקציות על מומר להכעיס ראו שו"ע אר"ח סי' ל"ט סע' א'; שם, יו"ד סי' שמ"ה סע' ה'; ש"ך יו"ד סי' קנ"ט ס"ק ג'; שו"ת הרדב"ז סי' אלף פ"ו ד', י"ב; שו"ת הרשב"א ח"א סי' קצ"ד ר"מ ב.

9 רמב"ם פירוש המשנה סנהדרין הקדמה לפרק חלק. השו"ש, חולין פרק א'.

10 הכוונה היא שיש להורגם ללא משפט.

11 רמב"ם משנה תורה הלכות מלכים פרק ג' הלכה ב'. השו"ש, עבודה זרה ב' ה'; תפילה ב' א'; עירובין ב' ט"ז; שחיטה ד' י"ד; גיילה ואבידה י"א ב'; רוצח ד' י'; סנהדרין י"א ה'; עדות י"א

כעת עלינו לברר מה יהיה היחס של היהדות האורתודוקסית כלפי היהודי החילוני המודרני, זה הסוטה בהתנהגותו מן הנורמה ההלכתית-מסורתית. בחרנו להתמקד בקבוצה זו בלבד מכיוון שהרשו"א, מושא מחקר זה, נמנה בשורותיה. להלן נתאר בקצרה שני מודלים לניתוח יחס זה מהמחקר של העת האחרונה: האפיון התאולוגי של היהודי החילוני והגישה הפנומנולוגית. נמקד את הדיון דווקא בתגובה האורתודוקסית-חרדית ליהודי החילוני משום שהרשו"א חי ופעל בקהילה זו.

אביעזר רביצקי הדגיש במחקריו את האפיון התאולוגי של החוטא בעיני האורתודוקסיה כמדד לקביעת היחס כלפיו. לצורך זה הוא השתמש במונחים 'עגלה מלאה' ו'עגלה הריקה'¹² – מונחים שטבע החזון איש עת נשאל על ידי דוד בן-גוריון לדעתו בדבר האפשרות לדו-קיום דתי-חילוני במדינת ישראל. החזון איש כינה את היהדות החרדית 'עגלה מלאה' ואת היהדות החילונית כינה 'עגלה ריקה'.¹³ לפי רביצקי, גישה חרדית זו מבקשת לרוקן מתוכן את עולמ-עגלתו של החילוני מעקרונות ומתכנים בעלי תוקף אידאולוגי מרדני: רק לאחר מכן אפשר יהיה לחיות לצדו ולהשלים עם הסביבה הזרה ('ה'ריקה') שנוצרה בארץ הקודש. 'עגלה ריקה' כזו תהא אמנם ריקה מתורה וממצוות אך היא תהא ריקה גם מכפירה ומאפיקורסות. בכך אפשרה האורתודוקסיה החרדית את החיים בצד תרבות 'ריקה' זו מתוך מחאה מאופקת, עד שיבוא הזמן ו'הריקה' תפנה את מקומה.

על פי רביצקי, זו אמנם הגישה של רוב בניו ורוב בניו של הציבור החרדי; כרם בקצה החברה החרדית נמצאת קבוצה 'קטנה ועיקשת', כלשונו, שדוחה קו מאופק זה מכול וכול. לשיטתה של סיעה זו, שאותה כינה 'חרדית-רדיקלית',¹⁴ היהדות החילונית אינה עגלה ריקה כי אם עגלה מלאה בחטאים ובעברות, ועל כן תובעת סיעה זו התבדלות מוחלטת מן הכופרים. אם כן, נמצא כי מתנהל מעין מאזן אימה נגד הכפירה והחילון.¹⁵

י'; אבל א' י'; רמב"ם מורה הנבוכים א' ל"ו.

12 אביעזר רביצקי חירות על הלוחות 222-257 (התשנ"ט). מקור הביטוי נעוץ בתלמוד הבבלי, מסכת סנהדרין לב, ע"ב ("שתי ספינות עוברות בנהר" וגו').

13 שלמה כהן פאר הדור כרך ה נ"ד-ס"ג (התשל"ד); רפאל הלפרין במחיצת החזון איש 139-140 (התשנ"א); אהרון סורסקי החזון איש בדורותיו רצ"ב (התשד"מ); וכן ראו בנימין בראון החזון איש – הלכה אמונה וחברה בפסקיו הבולטים בארץ ישראל (תרצ"ג-תשי"ד), חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים (התשס"ד), נספח א' – ריאיון עם מר יצחק נבון (להלן: בראון החזון איש).

14 אביעזר רביצקי הקץ המגולה 60-110 (1997). קבוצה זו כוללת את נטורי-קרתא, את חסידות סאטמר ואת העדה החרדית-ירושלמית.

15 להלן כמה ציטוטים מאנשי הקבוצה נגד החילונים: ישעיהו בנימין האלצער ילמד דעת תקנ"ג (התשד"מ); אביעזר רביצקי הקץ המגולה, לעיל ה"ש 14, בעמ' 233-234: "הכופרים פחותים הם מן העכום" [...] אינם מזרע ישראל, אף לא מזרע עשיו וישמעאל, רק מאותן שירין לילין; תפילתם לא ישמע אל – אין להם חלק באלוקי ישראל ובתורת ישראל, אינם כיהודי לדבר מן הדברים, אין מקבלים אותם בתשובה לעולם [...]".

עמרם בלוי, קול ישראל, י"ט בחשוון תרפ"ג (10.11.1924); מנחם פרידמן חברה ודת 136 (1997): "בשם ישראל מכונה רק מי שמאמין גם באלוקי ישראל וגם בתורת ישראל, ומי

לעומת האפיון התאולוגי של רביצקי את החילוני המודרני, הקובע את היחס כלפי לשבט או לחסד, ליחס סובלני או מיליטנטי משהו, בחנו צבי זוהר ואבי שגיא¹⁶ את היחס של האורתודוקסיה כלפי הסקולריות המודרנית בגישה פנומנולוגית, היינו: קריאת טקסטים בנושא מתוך הנחת מוצא שאלו משרטטים במובלע תפיסות יסוד, תוך הוספת בחינה סוציולוגית של מעגלי השיח שבהם מנהל הפוסק את דיונו ההלכתי. לצורך כך בחרו החוקרים בשאלה הלכתית ספציפית ברבר פסלות יינו של מחלל שבת בפרהסיא. לשיטתם, אפשר למצוא הבחנה הלכתית בין השתייכות לקולקטיב היהודי הדתי לבין השתייכות לקולקטיב האתני. אתנוני סמית' הגדיר קבוצה אתנית כ"אוכלוסיה אנושית מכונה בשם, המחזיקה במיתוס של מוצא משותף, בזיכרונות היסטוריים משותפים, באלמנטים של תרבות משותפת, בזיקה לטריטוריה מסוימת ובתחושה של סולידאריות".¹⁷ לפי אפיון זה, היהודים מוגדרים כקולקטיב אתני.¹⁸ לפי ההלכה היהודית, כל המשתייך לקולקטיב האתני מחויב בכרית סיני שנכרתה בין האל לבין הקולקטיב, ועקב כך עליו לקיים את התורה ומצוותיה: "ולא אתכם לכרעם אנוכי כורת את הברית הזאת ואת האלה הזאת. כי את אשר ישנו פה עמנו היום לפני ה' אלוהינו ואת אשר איננו פה עמנו היום".¹⁹ לשיטתם של שגיא וזוהר, מוסכם על הכול שרק מי ששייך לקולקטיב האתני יכול להשתייך לקולקטיב הדתי. כן מוסכם, שיהודי שהמיר דתו מרצון וחי ככך דת אחרת אינו משתייך יותר למעגל הדתי. ההבחנה בין מעמדו האתני של המומר למעמדו הדתי מופיעה אצל הרמב"ן ומסוכמת בשו"ת בנימין זאב:

כתב הרמב"ן ז"ל בתשובה, דישאל משומד מותר להלוותו בריבית [...] וכן אין מחזירין לו אבידה. דריבית ואבידה באחוזה תלינהו רחמנא, והא – לאו אחיך הוא. ואדרבה, מורידין אותו ואין מעלין מן הבור [...] ואין להלוותן ולהחיותן כאחיק. אומנם [...] בקידושין ובגיטין, ולטמאות באוהל, ולאיסור אשתו היא כאשת איש גמורה, אלא אם כן יגרשנה בגט כשר. אפילו שחטא – ישראל הוא, ושם קרושתן עליהן [...]²⁰

הדברים אמורים אמנם באדם שהמיר את דתו, אך ייתכן כי זה הדין בכל מקרה של הפרת המחויבות הדתית, כמו במקרה של החילוני המודרני. מחלוקת נוקבת ניטשת בשאלה

שמחלל שבת בפרהסיא ולהכעיס, או מי שמכריז על עצמו בגאווה ובהתפארות שאינו דתי, אינו בכלל ישראל, לא לפי ההלכה ולא לפי ההגיון היהודי.

יהודה ליב פראנק ומרדכי וייס תורת רבי עמרם סי' ג' (התשל"ז): "מצווה לשנוא אותם, לכרוח מהם כבורחים מהאש, למחות כנגדם בכל הכוחות, ואסור להתקרב ולהתחבר אליהם, או להשתתף איתם, לחונפם או לכבדם, ליהנות מהם ולסייעם אפילו במשהו".

16 צבי זוהר ואבי שגיא מעגלי זהות יהודית (התש"ס) (להלן: מעגלי זהות יהודית).

17 A.D Smith, *The Mith of the 'Modern Nation' and The Mith of Nations*, 11(1) ETHNIC AND RACIAL STUDIES 1-26 (1988)

18 גדעון שמעוני "הלאומית היהודית כלאומיות אתנית", בתוך לאומיות ופוליטיקה יהודית, פרספקטיבות חדשות 81-92 (יהודה רייהרץ, יוסף שלמון וגדעון שמעוני עורכים, התשנ"ז).

19 דברים כט 13-14.

20 שו"ת בנימין זאב סי' שס"ח; השווה שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סי' רכ"ד; אבי שגיא וצבי זוהר גיור וזהות יהודית בספרות הלכתית 227-228 (התש"ס).

זו. כאמור, כדי לענות עליה בחרו שגיאה וזוהר כאבן בוחן את היחס כלפי המחלל שבת בפרהסיא, שהרי מלשון התלמוד הבבלי עולה זהות נורמטיבית בין חילול שבת לעבודה זרה: "עבודה זרה ושבת כי הדדי נינהו"²¹. מכאן לכאורה מתבקשת המסקנה שאדם המחלל שבת כמוהו כגוי לכל דבריו,²² וכך אכן פסק הרמב"ם:

השבת ועבודה זרה כל אחת משתיהן שקולה כנגד שאר כל מצות התורה, והשבת היא האות שבין הקב"ה ובינינו לעולם, לפיכך כל העובר על שאר המצות הרי הוא בכלל רשעי ישראל, אבל מחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כעובד עבודה זרה ושניהם כגויים לכל דבריהם.²³

שגיאה וזוהר ציינו שיש כמה אסכולות בקרב פוסקי ההלכה באשר ליחס כלפי מחלל השבת בפרהסיא – היינו: החילוני המודרני²⁴ – שדינו שווה, כפי שראינו, לעובד עבודה זרה. יש פוסקים הרוצים לשלול את השתייכותו של מחלל השבת משני הקולקטיבים – הן הדתי והן האתני, יש המבקשים לשייכו לשניהם ויש הרוצים לשלול את השתייכותו לקולקטיב הדתי אך לשמר את השתייכותו לקולקטיב האתני. מכאן, שהיחס האורתודוקסי כלפי החילוני המודרני יגזור מחוג השתייכותו של הפוסק או מנהיג העדה לאחת מהאסכולות הללו. על פי שגיאה וזוהר, אחד הפרמטרים שלפיהם הפוסק בוחר לאיזו אסכולה להשתייך מתבסס על המגמה האידיסטורית בקרב הרבנים. יש חכמים האוחזים במגמה זו ומבחינתם ההלכה היא נצחית ואינה משתנה עקב נסיבות הזמן, ועל כן הם מסרבים לראות בחילון תוצאה של תמורות חדשות שנוצרו עקב משבר המודרנה, המחייבת שימוש בקטגוריות הלכתיות חדשות. לעומתם, יש הטוענים שאכן יש לראות את המסגרות ההלכתיות הקלאסיות ככאלה שאינן משקפות את עברייני ההלכה של העידן המודרני, ויש לשייכם לקטגוריות אחרות.²⁵ להלן נראה כי בשאלת היחס לחילוני המודרני בחר הרש"א בגישה ההלכתית האידיסטורית.

לאחר שסקרנו מודלים אלה נפנה לניתוח פסיקותיו של הרש"א, ובעזרתן ננסה לחשוף ולאפיין את יחסו כלפי היהודי החילוני המודרני כפי שמצא בהן ביטוי.

החילוני בימינו אינו 'תינוק שנשבה'

כבר הובא לעיל, שרוב הציבור האורתודוקסי בעת החדשה מצא לנכון לראות את היהודי החילוני כמי שסטה מדרך ההלכה הנורמטיבית ופנה מבחינתו לתרבות זרה, בהגדירו אותו כ'עגלה ריקה'. אחד הטיעונים המלמדים זכות על היהודי החילוני בן זמננו הוא הגדרתו כ'תינוק שנשבה לבין העכו"ם'.²⁶ בדרך זו נמנעו להגדירו כגוי או כרשע גמור ואפשרו

21 מסכת עירובין, דף סט, ע"ב.

22 ראו מעגלי זהות יהודית, לעיל ה"ש 16, במבוא.

23 רמב"ם הלכות שבת, פ"ל הל' ט"ו.

24 אלא אם כן נמצא הגדרה אחרת בשל שינוי נסיבות כמו 'תינוק שנשבה', וראו להלן.

25 מעגלי זהות יהודית, לעיל ה"ש 16, בעמ' 88-114.

26 ראו שו"ת בנין ציון החדשות סי' כ"ג; אגרות הראי"ה ח"א, עמ' ק"ע-קע"א; שו"ת הר צבי, חיו"ד סי' י"ט; חזון איש יו"ד סי' א' ר"ב. לסיכום וניתוח של שיטתו ראו בראון החזון איש,

חיים משותפים – ולפחות חיים זה בצד זה, ללא צורך בנינוק מוחלט או בניכור חמור. דין 'תינוק שנשבה' מופיע בגמרא במסכת שבת:

רב ושמואל דאמרי תרוייהו: אפילו תינוק שנשבה בין הנכרים, וגר שנתגייר לבין הנכרים – כהכיר ולבסוף שכח דמי, וחייב. ורבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש דאמרי תרוייהו: דוקא הכיר ולבסוף שכח, אבל תינוק שנשבה בין הנכרים וגר שנתגייר לבין הנכרים – פטור.²⁷

רב ושמואל סוברים שדנים תינוק שנשבה כשוגג, ולכן חייב בקורבן אם חילל שבת, ואילו ר' יוחנן וריש לקיש סוברים שהוא אנוס ולכן פטור. הרמב"ם, בהלכות שגגות,²⁸ פסק שדינו שוגג ולכן חייב – ברם הוא התייחס שם למושג כפשוטו, כהבנת הגמרא: תינוק שבאמת נשבה לבין הגויים בקטנותו, שכח את אשר למד בצעירותו ולכן נדון אותו כשוגג. בהלכות ממרים²⁹ הרחיב הרמב"ם דין זה גם לבני עדת הקראים שבזמנו.³⁰ זוהי הרחבה מהותית ולא טכנית-פורמלית בלבד: במוכן ההלכתי של הרמב"ם, תינוק שנשבה אינו רק זה שנלקח לשביה בגיל ינקות אלא גם זה שנשבה באמונות או בקונספציות מוטעות מגיל צעיר ועליהן התחנך:³¹

אבל בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם, הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זריז לאחוז בדרכי המצות שהרי הוא כאנוס. ואע"פ ששמע אח"כ שהוא יהודי וראה היהודים ורתם הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם. כך אלו שאמרנו האוחזים בדרכי אבותם הקראים שטעו, לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשכם בדרכי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה.³²

לעיל ה"ש 13, בעמ' 361-386; אגרות משה או"ח ח"ד סי' כ"א אות ו'; שם, אבה"ע, ח"א סי' פ"ב, סוף ענף י"א; שם, אבה"ע ח"ד סי' ל"ב אות ז'; יביע אומר ח"ו, או"ח סי' ט"ו; שם, ח"ז, אבה"ע, סי' א'; שם, ח"ח, יו"ד סי' כ"א; חיים אורי ליפשיץ "תינוק שנשבה בין העכו"ם" אוצרות ירושלים שיד ע"ג-ע"ו (התשמ"ה); אברהם וסרמן "תינוק שנשבה – המושג והשלכותיו ההלכתיות" צהר ד 31-41 (התשס"א); אברהם וסרמן "יין שנגע בו מחלל שבת" תחומין יט 309-314 (1999); חיים נפתלין "דין תינוק שנשבה בימינו" שרידים יט לו-מ (התשס"א); נחום אליעזר רבינוביץ "כל ישראל ערבים זה בזה" תחומין יא 41-72 (1991); אברהם שרמן "יחס ההלכה כלפי אחינו שפרשו מדרך התורה" תחומין א 311-318 (1980), וראו בסוף מאמר זה הפניות נוספות.

- 27 שבת ס"ח ע"ב.
- 28 פרק ב' הלכה ו'.
- 29 פרק ג' הלכה ג'.
- 30 ראו יעקב בלידשטיין "הגישה לקראים במשנת הרמב"ם" תחומין ח 501-510 (התשמ"ז).
- 31 לגישת הרמב"ם בנושא היחס כלפי הסטייה ההלכתית בכלל והקראים בפרט, ראו הרטמן סטייה וגבולות הסובלנות, לעיל ה"ש 4, בעמ' 97-141.
- 32 ראו רמב"ם הלכות ממרים פרק ג' הלכות א'-ג'.

לכאורה יש בהרחבה זו כדי ללמד זכות על החילוני בזמן הזה, וכפי שאראה בהמשך אכן היו פוסקים שעשו כך. לא הכול הסכימו עם פסקו זה של הרמב"ם, וכבר פירשו הרדב"ז על אתר וסייג את דבריו לגבי אותם שבזמנו:

נראה שכתב רבינו זה ללמד זכות על הקראין,³³ אבל הנמצאים בזמנינו זה אם היה אפשר בדינו להורידן היה מצוה להורידן שהרי בכל יום אנו מחזירין אותם למוטב ומושכין אותם להאמין תורה שבע"פ והם מחרפין ומגדפין את בעלי הקבלה ואין לדון את אלו בכלל אנוסים אלא כופרים בתורה שבע"פ.³⁴

אם כן, לפי הרדב"ז, אם מוכיחים את החילונים והם אינם שומעים לנו, דינם חוזר להיות ככופרים. לימוד זכות זה של הרמב"ם בא לסייג את דין 'מורידין ולא מעלין' החל על כופרים,³⁵ היינו: הריגת אדם באופן עצמאי ללא משפט. ברם, סיוג זה לגבי הקראים או לגבי כופרים אחרים שנשארו במריים גם לאחר שניסו להשיבם לדרך היהדות ההלכתית לא התקבל על פוסקים רבים ובהם, כאמור, הרדב"ז. גם ר' יוסף קארו בפירושו כסף משנה כתב על דברי הרמב"ם כי "זה דעת רבנו", אך הוא עצמו, בשולחן ערוך, לא סייג את ההלכה 'מורידין ולא מעלין' כלפי כופרים אלא השאירה במלוא תוקפה.³⁶ גם הנימוקי יוסף³⁷ דבק בהגדרה מצומצמת למושג תינוק שנשבה וכתב: "[...] תינוק שנשבה בין העכו"ם שלא הכיר תורת ישראל מעולם. אבל זה שעומד בין ישראל והולך ומידבק בחוקותיהם של עכו"ם, מן המורדים הוא". לשיטתו, דין תינוק שנשבה תלוי בשני תנאים: שנשבה לבין הגויים ושלא הכיר את תורת ישראל מעולם. יוצא שגם לפי שיטה זו קשה לדון לכף זכות את החילוני, החי בקהל ישראל אך הולך בדרך האומות.

להלכה, נפסק בשו"ע והרמ"א³⁸ כשיטת הרמב"ם ביחס לקראים. בכך התקבלה עמדתו העקרונית כלפי אדם שחונך על ברכי אמונות כוזבות – לדונו לכף זכות. לשיטתם, אין לקראים דין מומרים שהרי הם תינוקות שנשבו ועל כן נשארו בגדר "וחי אחיך" הנאמר בריבית ולכן אין להלוותם בריבית.

כדורות האחרונים רבו האוחזים בשיטת הרמב"ם תוך אנלוגיה מתבקשת בין מציאות הקראים בימים ההם לבין מציאות החילונים בזמן הזה, ודנו את היהדות החילונית בעידן

33 לא בכל הדפוסים של הרמב"ם מופיעה המילה 'קראים', לכן מפרש הרדב"ז שכנראה הרמב"ם מתכוון אליהם.

34 לבחינת עמדתו הסובלנית של הרדב"ז, ראו: אבי שגיא אתגר השיבה אל המסורת 221-232 (התשס"ג).

35 הלכות ממרים פ"ג הל' א'-ג'.

36 ראו טור ושו"ע יו"ד סי' קנ"ח א'-ב'; שם, חו"מ סי' תכ"ה ה'.

37 הובא בבית יוסף, יו"ד, הלכות ריבית, סי' קנ"ט, וראו נימוקי יוסף על מסכת בבא מציעא דף ע"ב.

38 יו"ד סי' קנ"ט, הלכה ג'. אך בחלק אבה"ע סי' ד' סע' ל"ז, פסק הרמ"א שאסור להתחתן עם הקראים משום שהם כולם במעמד של ספק ממזרים ולא מקבלים אותם אף אם רוצים לחזור. עוד ראו את פסיקתו הנחרצת של הציץ אליעזר בנושא, ח"ה סי' ט"ז וכן בחי"ב סי' ס"ו. לסיכום סוגיית הקראים בנושא חיתון ראו מיכאל קורנילדי המעמד האישי של הקראים (1984).

המודרני כתינוק שנשבה. פורצי הדרך בפסיקה זו היו הרב יעקב אטלינגר בשו"ת בנין ציון החדשות, והרב אברהם ישעיה קרליץ, המכונה ה'חזון איש'. כך כתב ר' יעקב אטלינגר:

והנה עד כה דברנו מעיקר הדין איך לדון מחלל שבת בפרהסיא אבל לפושעי ישראל שבזמנינו לא ידענא [לא ידעתין] מה ארון בהם אחר שבעו"ה [שבועונותינו הרבים] פשתה הבהרת לרוב עד שכרובם חלול שבת נעשה כהיתר [...] ומה גם בכניהם אשר קמו תחתיהן אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת שדומין ממש לצדוקין דלא נחשבו כמומרים אף על פי שמחללין שבת מפני שמעשה אבותיהן בידיהם והם כתינוק שנשבה לבין עובדי ככבים.³⁹

הרשז"א התייחס למעמדו הנורמטיבי של היהודי החילוני בכמה מקומות, בין ברמיזה ובין במפורש. בשונה מפוסקים אחרים בני זמנו,⁴⁰ הוא לא קיבל את הגדרת החילוני המודרני כתינוק שנשבה. התייחסות מפורשת שלו לנושא נוכל למצוא בספר מעדני שלמה שחיבר תלמידו ירחמיאל דוד פריד, שהיה קרוב אליו מאוד ושימשו במשך שנים מספר. בברכתו ובעידודו של הרשז"א העלה פריד על הכתב תשובות והתייחסויות ששמע ממנו. בנושא תינוק שנשבה ענה הרשז"א:

דגם בזמנינו בארץ ישראל ליכא [אין] מי שבאמת נקרא בשם 'תינוק שנשבה' כפי ההגדרה האמיתית של שם זה, זולת מי שגדל במקום שמעולם לא שמע על דת היהודים, וגם לא שמע שיש כאלה האומרים שכיוון שיהודי הוא, צריך לשמור מצוות התורה. אבל היהודי ה'חילוני' של היום בארץ, אפילו אם גדל בקיבוץ והוריו גדלוהו לכפירה לאכול טריפות ולחלל שבת, מכל מקום כיוון שיודע שיש דת היהודים ויש כאלה שטוענים שצריך לשמור מצוות, אם כן כבר איננו בגדר 'תינוק שנשבה', וכל מה שאנו משתמשים בתואר זה, אינו אלא לשון מושאל, כיוון שכלפינו היחס ליהודי כזה צריך להיות כמו אל תינוק שנשבה, דהיינו שצריך לחוס ולרחם עליו ולא לשנוא אותו, כיוון שסוף סוף שוגג הוא.⁴¹

פריד ציין כי גם כשהעיר לרשז"א כי דברים אלה מנוגדים לפסקו של הרמב"ם 'ואע"פ ששמע אח"כ שהוא יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם', ענה הרשז"א "שאחרים חולקים על הרמב"ם בזה". בכך שלל הרשז"א את לימוד הזכות על היהודי-חילוני כתינוק שנשבה, ויש לכך השלכות הלכתיות רבות, כפי שיבואר בהמשך.

39 שו"ת בנין ציון החדשות סי' כ"ג; חזון איש יו"ד סי' א' ר"ב.
 40 למקורות מדויקים של פוסקים שפסקו כחזון איש והרב אטלינגר ראו בריש הפרק; כאן אציין את שמם: הרא"ה קוק, הרב צבי פסח פרנק, הרב משה פיינשטיין, הרב עובדיה יוסף.
 41 ירחמיאל פריד מעדני שלמה כ"ו-כ"ח (התשס"ב); ההדגשות הוספו. למקורות נוספים שבהם לא קיבל הרשז"א את ההשוואה בין יהודי חילוני לתינוק שנשבה ראו שמחה בונם לייזרזון שולחן שלמה שבת כרך ב רע"ג-רע"ד ס"ק ב.ד. (התשס"ב); לייזרזון שולחן שלמה יו"ט כרך א ר"ה הערה ד' (התשס"ג).

דין חילוני כדין גוי

לאחר ששלל מהיהודי החילוני את ההגדרה הנורמטיבית המקובלת של 'תינוק שנשבה', החזיר הרשז"א על כנו את הדין המקורי-מסורתי שלפיו "ישראל שהוא מחלל שבת בפרהסיא או שהוא עובד עבודה זרה הרי הוא כגוי לכל דבריו"⁴². לשיטתו, הקריטריון להגדרת חילוני הוא שמירת השבת. הגדרה זו של עברייני הלכתי ניתנה כבר על ידי חז"ל והרשז"א נותר נאמן לשיטתם ולמסורתו. מכאן ואילך יפסוק בנושא על פי מדרד יחיד זה; כל הגדרה אחרת שנוצרה במשך השנים איננה קיימת מבחינתו.

חשוב לציין כי אין זו הצהרה בעלמא אלא פסק הלכתי על כל המשמעויות הנלוות לכך. דוגמה לכך אפשר לראות בדין מגע של גוי או של מחלל שבת בפרהסיא ביין של ישראל. לפי ההלכה, גוי עובד עבודה זרה, שבמהלך הפולחן לאילולו מנסך לו יין, אוסר במגעו יין של ישראל, הנקרא מעתה 'יין נסך' האסור מן התורה בשתייה ובהנאה. עם השנים חלה הרחבה של דין זה ואף מגע של גוי שאינו עובד עבודה זרה יאסור את היין במגעו, והיין ייקרא 'סתם יינם' האסור בשתייה בלבד (אך לא בהנאה). איסור זה הוא איסור מדרבנן – גזירת הרחקה משום יין שנתנסך לעבודת אלילים.⁴³

יש הלכה ה"עוקפת" הן את איסור 'יין נסך' והן את איסור 'סתם יינם': כאשר היין מבושל אזי אין איתו שום בעיה או איסור והוא מותר אף אם נגע בו גוי.⁴⁴ זו לשון השולחן ערוך: "יין מבושל שלנו שנגע בו העובד כוכבים, מותר. ומאימתי נקרא מבושל, משהרתיח על גבי האש". בין הפוסקים בדור האחרון נתגלעה מחלוקת בהבנת דברי השולחן ערוך "משהרתיח על גבי האש", בשאלה מהי טמפרטורת הרתיחה שתחשיב את היין למבושל, והאם תהליך הפסטור של היין עונה על דרישת ההלכה האמורה. הרב משה פיינשטיין⁴⁵ והרב עובדיה יוסף⁴⁶ פסקו שפסטור של יין שווה לבישולו, ולכן כל יין שיעבור תהליך כזה ייחשב ליין מבושל, על כל ההשלכות ההלכתיות הנלוות לכך.⁴⁷ ולא זו בלבד אלא שאם רמת הרתיחה מגיעה ל"יד סולדת בו"⁴⁸ היין כבר נחשב למבושל.

42 רמב"ם, הל' עירובין, פ"ב הל' ט"ז; הל' שחיטה פ"ד הל' ד'; הל' מעשה הקורבנות פ"ג הל' ד'; הל' שגגות הל' ז'; המקור בתלמוד הבבלי, מסכת חולין, ה' ע"א ועירובין, ס"ט ע"ב. ההדגשה הוספה.

43 שו"ע יו"ד סי' קכ"ג סע' א'. ראו שם מחלוקת על רמת האיסור, האם אסור בהנאה או לא; להרחבה בנושא זה ולמקור הדין ראו מעגלי זהות יהודית, לעיל ה"ש 16; חיים סלובייצ'יק יינם (התשס"ג).

44 שו"ע יו"ד סי' קכ"ג סע' ג'.

45 שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"א סי' נ'; שם, יו"ד ח"ב סי' קל"ב; שם, יו"ד ח"ג סי' ל"א; שם, אבה"ע ח"ד סי' ק"ח.

46 שו"ת יביע אומר, ח"ח יו"ד סי' ט"ו.

47 אכן, בכדי להימנע מהקושי הטמון במגע של גוי ביין, רוב היקבים בישראל מפסטרים את תוצרתם ודואגים לציין על התווית שדינו כיון מבושל.

48 הדעה הרווחת להגדרה זו היא 45 מעלות צלסיוס; ראו יהושע נויבירט שמירת שבת כהלכתה א (התשנ"ג).

הרשז"א⁴⁹ חלק על קביעה זו ואף התריס שאין הוא מכיר מקור להשוואה בין פסטור לבישול. לשיטתו, כדי להגיע לרתיחה שתחשיב את היין למבושל צריך טמפרטורה גבוהה יותר, כזו שתשנה את מראה היין הטבעי. בשל העובדה שאין כך פני הדברים ברוב היקבים, הרי שגם היין שכתוב על תוויתו שהוא יין מבושל ייחשב לשיטת הרשז"א ליין רגיל וטבעי, על כל המשתמע מכך. על כן בסיום תשובתו כתב:

ולכן חושבני דיש להקפיד ולהיזהר בזה ממגע נכרי, וגם מאלה שדינם כנכרי לעניינן זה, בין ביין ובין במיץ ענבים.⁵⁰

בכותבו 'וגם מאלה שדינם כנכרי' ברורה כוונתו של הרשז"א לציבור החילונים, מחללי השבת בפרהסיא, שדינם כגויים ולכן יפסלו את היין במגעם;⁵¹ ולא נחה דעתו עד שפסק⁵² "שהוא עצמו (החילוני) אסור לו לשתות מהיין שהוא עצמו נגע בו, ובמרומים יענש על זה ששתה יין שנגע בו מחלל שבת", היינו: החילוני עצמו פוסל במגע את יינו שלו, ואשר על כן לכשישתה ממנו יעבור על שתיית יין פסול – חטא שעליו ייתן את הדין במרומים. מבט בוחן על פסיקתו זו של הרשז"א ועל יחסו למגע יהודי-חילוני ביין יתחדד על רקע פסיקת הרבנים בני זמנו משה פיינשטיין ועובדיה יוסף. הרב פיינשטיין התיר מטעמים כאלה ואחרים שתיית יין שנגע בו מחלל שבת בפרהסיא.⁵³ לפי אחד הטעמים, יהודי כזה אינו מנסך את היין כחלק מפולחן עבודה זרה ולכן לא יחול דין יין נסך. נוסף על כך, הרי אחד הטעמים של האיסור הנוסף 'סתם יינם' הוא משום הרחקה בין היהודי לגוי – שלא יבואו להתחתן ביניהם; אולם אליבא דרב פיינשטיין לא מצאנו איסור חיתון עם בתו של יהודי המחלל שבת בפרהסיא – ומכאן הסיק שאין לאסור יין שנגע בו יהודי חילוני; לכל היותר זהו מנהג ואין טעם להחמיר בזה.

גם הרב עובדיה יוסף עסק בסוגיה זו, האריך בתשובתו⁵⁴ והעלה טיעונים רבים להתיר יין זה. במהלך תשובתו הבחין הרב יוסף בין כפירה הנובעת מאידאולוגיה, שנגדה הוא יוצא וכלפיה הוא מחמיר, לבין כפירה הנובעת מחולשה או התרופפות, שכלפיה הוא מגלה פנים מקלות.⁵⁵ בין היתר חילק הרב יוסף בין מגע של גוי נוצרי ביין של יהודי למגע של גוי מוסלמי ביין כזה. הוא קיבל את שיטת הרמב"ם,⁵⁶ שלפיה הנצרות נחשבת עבודה זרה, ולכן יין שנגע בו נוצרי יהיה אסור בשתייה ובהנאה. לעומת זאת, מגע של מוסלמי – שאינו נחשב עכו"ם – יאסור את היין בשתייה בלבד אך לא בהנאה. מכאן הסיק שדין מגע של יהודי חילוני אינו יכול להיות יותר חמור מדין מגע של מוסלמי, ולכן יין שנגע

49 מנחת שלמה ח"א סי' כ"ה: מגע נוכרי ביין מפוסטר.

50 ההדגשה הוספה.

51 ראו נחום סטפנסקי ועלהו לא יבול ח"ב של"א (התשנ"ט) (להלן: סטפנסקי ועלהו לא יבול).

52 שולחן שלמה שבת ח"ג עמ' מ"ה ס"ק א.ב, וראו להלן.

53 אגרות משה חלק אור"ח ח"ה, סי' ל"ז אות ח'. לתיאור וניתוח גישתו כלפי הסתייה ההלכתית

ראו הרטמן סתייה וגבולות הסובלנות, לעיל ה"ש 4, בעמ' 201-250.

54 יביע אומר ח"א יו"ד סי' י"א.

55 ראו: אריאל פיקאר משנתו של הרב עובדיה יוסף 116-119 (2007).

56 הל' עבודת כוכבים, פרק ט' הל' ד'. לדיון בנושא ולמקורות נוספים ראו דרור פיקסלר וגיל

נדל "האם הנוצרים בימינו עובדי עבודה זרה הם?" תחומין כב 68-78 (התשס"ב).

בו מחלל שבת בפרהסיא להכעיס⁵⁷ ייאסר בשתייה אך לא בהנאה. לעומת שני אלה אסר הרשז"א באופן גורף יין שנגע בו יהודי חילוני, ולא חילק כלל בין מחלל שבת להכעיס או לתיאבון ולא בין נוצרי למוסלמי. למעשה הרשז"א כלל לא פלפל בדינם אלא הכריע בקצרה ובפסקנות שמגע של יהודי כזה שווה מבחינה הלכתית למגע של נוכרי – ואסור. בכמה מקומות השווה הרשז"א בין דין חילוני המחלל שבת בפרהסיא לדין גוי; נציין כמה מהם. לפי ההלכה מותר להזמין עכו"ם בשבת וכן לתת להם מזונות אף לכתחילה, משום דרכי שלום. וכך פסק השו"ע: "היכא דאיכא משום דרכי שלום, או בא"י (אינו יהודי) אלם, מותר לתת לו או לשלוח לו ע"י א"י"⁵⁸. על אתר העיר הרשז"א:

וגם צריך עיון הא דקיי"ל [ודקיימא לן] לעניין שבת הנותנים מזונות לנוכרי משום דרכי שלום, מה דין מחלל שבת, שמצינו במשנה ברורה (יו"ט סי' תקי"ב ס"ק ב') דמחלל שבת הריהו כעכו"ם, האם גם אצלו שרי ליתן מזונות לפניו.⁵⁹

הרשז"א הסתפק מהו דין נתינת מזון ליהודי חילוני בשבת. במקרה של גוי ההלכה פוסקת לתת משום דרכי שלום, שאם לא ננהג בהם כתבונה ולא נגלה כלפיהם יחס נאות יכול הדבר להביא לידי שפיכות דמים ופוגרום. ברם, אם לא נגלה יחס חם כלפי החילונים לא יקרה שום אסון: הם הרי לא יגרמו לפרעות ביהודים, גם לא באלה הדתיים – ומכאן תמיהתו של הרשז"א: הגם שמבחינת ההלכה יש השוואה בין חילוני לגוי, בכל זאת לא ברור אם צריך לתת לפנייהם מזונות בשבת. שאלה זו נותרה ללא מענה וללא ההכרעה, אך עצם ההרהור והעיון התאורטי בה מעידים על יחסו של הרשז"א כלפי החילוני מחלל השבת.

במקום אחר השווה הרשז"א בין דין עכו"ם לדין חילוני בהקשר של הנאה ממלאכת גוי שנעשתה בשבת. אסור ליהנות ממעשיו של גוי בשבת משום שנעשו תוך כדי חילול השבת; ברם חכמים התירו הנאה ממעשים אלה במוצאי שבת – אך רק כעבור הזמן שהיה נדרש לעשותם מצאת השבת. בכך ביקשו החכמים למנוע העסקת גויים בשבת עצמה, שהרי אי-אפשר יהיה ליהנות מאותה מלאכה שנעשתה בשבת. וכך פסק השו"ע: "אם ליקט וצד בשביל ישראל, או בשביל ישראל וא"י, צריך להמתין לערב בכדי שיעשו". ואם ישראל עשה מלאכה בשבת, ניתן ליהנות ממנה מיד במוצאי שבת, ללא המתנה כלשהי.⁶⁰ הרשז"א העיר:

הפרי מגדים (באשל אברהם ס"ק כ"ב) כתב דבישראל מומר צריכים להמתין בכדי שיעשה, ולפי זה גם במחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כמומר.⁶¹

אמנם ביקש הרשז"א לחלק בין מומר ממש לבין מחלל שבת בדין זה, אך הוא סיים ואמר: "ברם כאן שהוא מילי דפרהסיא וזלזול בקדושת השבת נכון להחמיר". אם כן,

57 הוא רואה להתיר יין שנגע בו מחלל לתיאבון.

58 שו"ע או"ח סי' שכ"ה סע' ב'.

59 שולחן שלמה שבת ח"ג עמ' מ"ט, ס"ק ב'.

60 ההדגשה הוספה. ראו בדין מעשה שבת, שו"ע או"ח סי' שי"ח סע' א'-ב', ובאחרונים בנושא זה.

61 שולחן שלמה שבת ח"ג עמ' מ"ט-נ'.

לשיטתו יש השוואה נורמטיבית בין חילוני לגוי, ולכן דין הנאה במוצאי שבת ממלאכת יהודי חילוני שנעשתה בשבת כדין גוי, היינו: "בכדי שיעשה".

גם בנושא בישול ביום טוב השווה הרשז"א בין דיני גוי לחילוני. ההלכה התירה לבשל ביום טוב שהרי זה 'אוכל נפש';⁶² ברם הפסיקה סייגה בישול לגויים – שמא ירבה בשבילו, וכך פסק השולחן ערוך: "אין מבשלים לצורך כותים ביו"ט, לפיכך אסור להזמינו שמא ירבה בשבילו".⁶³ המשנה ברורה ביאר את הדברים ואת מקורם: "דכתיב אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם ודרשו חז"ל לכם ולא לכותים לכם ולא לכלבים... ומומר לעבודת כוכבים או לחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם".⁶⁴ על זה כתב הרשז"א:

ועוד יש להסתפק דלפי זה דאמרינן דמחלל שבת הריהו כעכו"ם אם כן אסור למישהו לומר לו שיבשל אפילו לעצמו. כי לגבי איסור מלאכה הוא ישראל, ונמצא שישראל מבשל עבור עכו"ם, ועדיין צריך עיון רב בדבר זה. דוגמא לדבר שהוא עצמו אסור לו לשתות מהיין שהוא עצמו נגע בו, ובמרומים ייענש על זה ששתה יין שנגע בו מחלל שבת.⁶⁵

הרשז"א העלה נקודה מעניינת, שלפיה חילוני מחלל שבת שדינו כגוי לא יכול לבשל ביום טוב אפילו בשביל עצמו, כי זה נחשב לבישול עבור גוי – דבר האסור על פי ההלכה. דוגמה דומה לבעיה מסוג זה היא האיסור לחילוני לשתות את היין שהוא עצמו נגע בו משום שמגעו פוסל את היין, כפי שהראנו לעיל, ולכן אותו חילוני ייענש במרום על ששתה יין אסור.⁶⁶

עדיף אדם מת מתינוק שנשבה

אחר שהחזיר על כנו את הדין המקורי שלפיו דינו של המחלל שבת בפרהסיא כדין כגוי לכל דבריו, על כל הנפקויות הנלוות מכך, עלינו לבחון את יחסו הערכי של הרשז"א כלפי החילוני. כך, למשל, נשאלת השאלה אם יש לחלל שבת כדי להציל יהודי חילוני. הדיון מתחיל בסוגיית חילול שבת עבור הצלת גוי, שכזכור דין יהודי מחלל שבת בפרהסיא היא כדינו. בגמרא⁶⁷ מצאנו דיון בשאלת עזרה לאשה נוכריה הכורעת ללדת בשבת – האם ניתן לעבור על מלאכות דאורייתא במהלך הלידה? האמורא אביי סיכם ואמר שאסור לעשות כן, ואנו נוכל להסביר לאשה הנוכרית שאנו היהודים מחללים שבת רק על מי שמצווה על השבת, ואילו אתם הגויים אינכם מצווים על השבת ולכן איננו יכולים לחלל עליכם

62 שו"ע או"ח סי' תצ"ה.

63 שו"ע או"ח סי' תקי"ב סע' א'.

64 שם ס"ק ב'.

65 שולחן שלמה, שבת ח"ג עמ' מ"ה ס"ק א.ב.; שם, יו"ט ח"א עמ' ר"ד-ר"ז; וכן ראו מעדני שלמה עמ' כ"ה, שם אין ספק בדבר אלא נחרצות "שאינן להזמין ביו"ט לאכול אצלו, מחלל שבת בפרהסיא", ואף הוסיף שחול המועד דינו כיו"ט לעניין זה, וכך העלה בספר שמירת שבת כהלכתה, ח"ב עמ' ת"כ, סע' ל"ז, ובהערות שם.

66 לדיון נרחב בנושא יינו של מחלל שבת בפרהסיא, תוך ציון מקורות רבים בסוגיא, ראו מעגלי זהות יהודית, לעיל ה"ש 16.

67 מסכת עבודה זרה דף כ"ו ע"א.

את השבת. לשיטתו יוצא כי הסבר זה ליולדת הנוכריה יניח את דעתה. וכך נפסק בשולחן ערוך: "כותית אין מילדין אותה בשבת, אפילו בדבר שאין בו חילול שבת".⁶⁸ הרב משה סופר, ה'חת"ם סופר' מהמאה התשע-עשרה,⁶⁹ העלה להקל בזה אף באיסורי דאורייתא משום איבה, ולכן מותר לטפל ביולדת או בכל חולה גוי בשבת, אף אם הדבר כרוך בעשיית מלאכות האסורות מן התורה. כך פסקו רוב האחרונים.⁷⁰ כיום ברור לכל פוסקי זמננו שיש להציל יהודי חילוני בשבת אף תוך עשיית מלאכות מדאורייתא,⁷¹ כדין הצלת גוי בשבת, בשל טעמים מטעמים שונים כגון תינוק שנשבה, דרכי שלום, איבה, חשש שאם לא יטופל החילוני התוצאה תהיה שלא יטופל היהודי הדתי, חשש שאמצעי התקשורת חובקי העולם ידווחו על כך במהירות ויצא מזה חילול השם וסכנה מיידית לחולים דתיים ועוד. בתשובתו של הרש"א בנושא מצאנו פסיקה דומה 'למעשה', אך בצדה ביטויים המעידים על עמדתו העקרונית הטוענת שחיים ללא מצוות אינם חיים, ובמצב כזה עדיף למות:

ואפשר שפיר לומר שגם בתינוק שנשבה בין הנכרים אין מעלין ולא מורידין דכיוון שכל ימיו יחזיק עצמו כעכו"ם ולא יאמין שהוא יהודי אפילו אם יודיעו לו ויעבור על כל התורה בשגגה, אפשר דמוטב יותר שימות מאשר לחיות בטעות כגוי [...]. ומעולם לא עלה על דעתי שאין לרחם על איש כזה שנשבה בין הנכרים וחושב את עצמו לנכרי, ואין ספק בדבר שמצוה לקרבו ולהחזירו בתשובה וכדומה, אולם כל כוונתי דבכה"ג שברור הדבר שישאר כל ימיו במחשבתו שהוא גוי ויתנהג בכל מעשיו כגוי [...]. אע"פ שהוא שוגג גמור מ"מ אפשר שטוב לו המות מהחיים, ואין מצילין אותו אפי' בימות החול, אך אין אני מחליט על כך כי יתכן שהקב"ה חפץ גם בחיים של אומלל זה ומצוה להצילו.⁷²

דברים אלה קשים ויש שאף יתקוממו נגדם, אך נראה כי את חילוקי הדעות בשאלה שבבסיס השיטה – מה עומד בראש סולם החשיבויות: החיים או המצוות – אפשר לראות

68 או"ח סי' ש"ל סע' ב', מג"א ומשב"ר שם.

69 שו"ת חת"ם סופר יו"ד סי' קל"א, וחלק חו"מ סי' קצ"ד.

70 לסיכום נושא זה בהרחבה ראו ילקוט יוסף שבת ח"ד, עמ' רס"ו-רע"ב; המשנה ברורה סי' ש"ל ס"ק ח', בניגוד לרוב המוחלט של הפוסקים מאז זמנו של החת"ם סופר, נשאר נאמן לפסקו של השולחן ערוך וקרא תיגר על רופאים המחללים שבת כדי לעזור לחולה נוכרי בשבת: "ודע דהרופאים בזמננו אפי' היותר כשרים אינם נזהרים בזה כלל דמעשים בכל שבת שנוסעים כמה פרסאות לרפאות עובדי כוכבים וכותבין ושוחקין סממנים בעצמן ואין להם על מה שיסמוכו דאפילו אם נימא דמותר לחלל שבת באיסור דרבנן משום איבה בין העו"ג ואף דג"ז אינו ברור עיין בפמ"ג] איסור דאורייתא בודאי אסור לכו"ע ומחללי שבת גמורים הם במזיד השם ישמרנו".

71 שו"ת מנחת יצחק ח"י סי' קנ"א אות א'; שו"ת ציץ אליעזר ח"ח סי' ט"ו פ"ה; שם, ח"ט סי' י"ז פ"ב; שו"ת יביע אומר ח"א חיו"ד סי' י"א; שם, ח"ב חיו"ד סי' י'; שו"ת אגרות משה יו"ד ח"ב סי' קע"ד; ילקוט יוסף שבת ד', עמ' רנ"א-רנ"ד; שמירת שבת כהלכתה ח"א עמ' תקכ"ה הערה מ"ב, ובמקורות המוזכרים שם.

72 מנחת שלמה תניינא ב-ג', סי' ס', אות י"ט: הצלת 'תינוק שנשבה' בשבת. ההדגשות הוספו.

כבר בתלמוד⁷³ שם עלתה השאלה במהלך דיון בדבר מקורו של דין פיקוח נפש דוחה שבת: "רבי שמעון בן מנסיא אומר ושמרו בני ישראל את השבת, אמרה תורה: חלל עליו שבת אחת, כדי שישמור שבתות הרבה". לעומתו אמר האמורא שמואל "וחי בהם ולא שימות בהם". על פי ר' שמעון בן מנסיא, ההיתר להציל אדם על ידי חילול שבת מותנה בכך שאותו ניצול ישמור מצוות בהמשך – ואם ברור שלא כך יהיה, נראה שאין היתר להצילו תוך חילול שבת. כך הביין את הדברים רבי חיים בן עטר בפירושו אור החיים על התורה: "ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת וגו'⁷⁴, אימתי התרתי לך לשמור איש ישראל אפילו בערך כבוד שבת, דווקא לעשות, פי' באדם שישנו בגדר עמוד לעשות, אבל מי שודאי לא יקום ולא יגיע לשבת לשומרו, הגם שרפואות אלו יועילו לו לשעות או לימים לא יחללו עליו שבת"⁷⁵. אם כך, חיים ללא מצוות אינם בעלי ערך ולכן אסור לחלל עבורם את השבת. כך יוצא גם מדבריו לעיל של הרשז"א. לעומת גישה זו ניצב האמורא שמואל שטען "וחי בהם": חיים של ישראל הם למעלה מהמצוות, ולכן אף אם החולה לא יקיים מצוות בעתיד, בכל זאת נחלל עליו את השבת כדי להצילו ממות. כך הכריעו הפוסקים. הביאור הלכה סיכם את הדברים: "לדינא לא תלוי כלל במצות דאין הטעם דדחינן מצוה אחת בשביל הרבה מצות, אלא דחינן כל המצות בשביל חיים של ישראל"⁷⁶. לשיטתו, די בעובדה שיהודי חי כדי לחלל עבורו שבת.

לעומת פסקו זה של המשנה ברורה נקט הרשז"א לשון נחרצת. לשיטתו, במקרה של חיים ללא מצוות ותורה – ובמילים אחרות: חיים כמו גוי – "טוב לו המוות מהחיים". ברור שהכרעתו זו היא אך להלכה, כדיון תאורטי הנאמר בלשון הססנית משהו: "ואפשר שפיר לומר [...] אפשר דמוטב יותר". למעשה נקט הרשז"א לשון ברורה שלפיה מצווה לקרבו ולהחזירו למוטב: "ומעולם לא עלה על דעתי [...] ואין ספק בדבר שמצווה לקרבו". מתוך הדברים "כי ייתכן שהקב"ה חפץ גם בחיים של אומלל זה ומצווה להצילו" ניכר היטב יחסו העקרוני כלפי היהודי החילוני המודרני: אם הקב"ה רוצה בחייו של אומלל זה יש לעשות להצילו, ברם אם לא היה זה רצון האל – טוב מותו מחייו.

דיון

הראינו לעיל כי הרשז"א לא קיבל את ההרחבה ההלכתית בזמן האחרון, הרואה את היהודי החילוני כתינוק שנשבה. כתוצאה מכך החזיר הרשז"א את הדין המקורי של היהודי המומר – זה המחלל שבת בפרהסיא – כגוי לכל דבריו. את תוצאות השוואה זו והשלכותיה ראינו בכך שהחילוני מנסך אפילו את יינו שלו; אסור להזמינו ביום טוב; אין לתת לפניו מזונות בשבת או אף ביום חול⁷⁷; צריך להמתין במוצאי שבת כדי ליהנות ממלאכת חילוני

73 יומא פ"ה ע"ב.

74 שמות לא 16.

75 וכן ראו המאירי על מסכת יומא; שו"ת חת"ם סופר חיו"ד סי' רמ"ה; שו"ת ציץ אליעזר ח"ח סי' ט"ו.

76 סי' שכ"ט ד"ה 'אלא לפי שעה'. ההדגשות הוספו.

77 ראו התנאים למצב שבו מותר לתת לחילוני מזון אף שהוא לא יברך עליו: מנחת שלמה ח"א סי' ל"ה. כן ראו בהרחבה להלן.

שנעשתה בשבת כפי שצריך לחכות במקרה שנוכרי עשה כן ("עד שייעשה"). לאחר שהשווה את החילוני לגוי, להלכה ולמעשה, התמודד הרשז"א עם השאלה בדבר ערך חייו של יהודי כזה: לשיטתו, חיים ללא תורה ומצוות אינם חיים ולכן הוא חוכך במחשבתו אם "אפשר דמוטב יותר שימות מאשר לחיות בטעות כגוי".

למעשה אמנם פסק הרשז"א שיש להצילו, אך להלכה אולי אין להצילו כיוון שכל חייו יחיה כגוי, ללא תורה ומצוות – ובמציאות שכזו טוב לו מותו מחייו. אולי יש כאן נסיגה מפסק הלכה מתבקש לאור מעמדו הנורמטיבי של היהודי החילוני לפי מסקנת הרשז"א. אמנם כן – אדם חילוני טוב מותו מחייו – אך גם הרשז"א אינו יכול לפסוק זאת למעשה. מסקנה כזו מרתיעה אותו והוא טוען שמעולם לא עלה במחשבתו לומר שאין להצילו. ברם, טיעוניו אינם הלכתיים: "אין אני מחליט על כך כי יתכן שהקב"ה חפץ גם בחיים של אומלל זה ומצוה להצילו". ההימנעות ממסקנה סופית ונועזת, שלפיה אין להציל אדם שיהא תינוק שנשבה וכל ימיו יגדל כגוי, נובעת משיקול תאולוגי חוץ-הלכתי. הרשז"א תלה את הכרעתו בכך שהקב"ה חפץ בחייו של אדם זה ולכן אין הוא יכול לפסוק שאין להצילו, גם אם כך צריך לפסוק.

הסבר אפשרי אחר עוסק בקונפליקט פנימי של הרשז"א. מחד גיסא הוא ניצב כאיש הלכה הנאמן לה בכל דרכיו, וככזה הוא משווה בין דין החילוני לדין הגוי – ואם כך אין להצילו במחיר חילול שבת; מאידך גיסא, אופיו האישי האוהב את הבריות,⁷⁸ דמות אבהית המעבירה יחס חם לכל הסובבים אותו, אינו מאפשר לו להפקיר אדם מישראל. בקונפליקט זה במקרה דיון גבר האחרון, ולא נתן לו לרשז"א לפסוק להלכה ולמעשה פסק שתוצאתו עלולה לעלות בחיי אדם, גם אם דינו כעכו"ם.

קעת נוכל לחזור אל דגמי הניתוח שבהם פתחנו את המאמר. מהדוגמאות שהובאו לעיל עולה כי הרשז"א מתאים למודל האי-היסטורי של שגיא וזוהר – זה המציב את עולם מושגי ההלכה מעל הזמן ואינו מתחשב בתהפוכות העתים ותמורותיהם,⁷⁹ לפחות בנושא זה.⁸⁰ שיטה זו רואה בהלכה מערכת נורמות דאונטולוגיות, שקביעותיה מבוססות אך ורק על היסק משפטי ממקורות מסורתיים נורמטיביים.

מהתייחסותו שהוצגה בפרק זה עולה הגדרתו של הרשז"א את העם היהודי. מאז המאה התשע-עשרה, עת החלו תנועת ההשכלה ותנועת הציונות לתפוס מקום גדל והולך בקרב העם היהודי, החלו יהודים לחפש הגדרה עצמית חדשה ליהדותם. אם עד אז שלטו בכיפה ההגדרות ההלכתיות, הרי הנטישה את אורח החיים הדתי-מסורתי-הלכתי חייבה הגדרה

78 כך עולה מספרות השבחים שהתפרסמה עליו. אמנם יש להיזהר מהסקת מסקנות מסוג זה של ספרות, אולם נראה כי כל אדם שזכה לה מתייחד בשבחים מסוימים: היכולת לחולל נסים, היכולת הלימודית, אורח חיים סגפני, מסירות נפש על חיים יהודיים ועזרה לציבור. ספרות ההגיוגרפיה על אודות הרשז"א מתמקדת בתיאור אופיו כאוהב ישראל, חייכן ומסביר פנים לכל דורש. ראו, למשל, יוסף אליהו התורה המשמחת (התשנ"ח); ה.ב.ג. רבן של ישראל (התשנ"ה); סטפנסקי ועלהו לא יבול, לעיל ה"ש 51; יואל שורץ רבנו הגדול (התשנ"ה); יחיאל מיכל שטרן המאור הגדול (התשנ"ה); חנוך שין גאון ישראל ותפארתו (התשנ"ה).

79 לפוסקים המביאים בחשבון ההלכתי את נסיבות הזמן ראו מעגלי זהות יהודית, לעיל ה"ש 16, בעמ' 135-160.

80 להלן נרחיב; חשוב לציין כי לא בכל נושא נקט הרשז"א עמדה מעין זו.

חדשה. עם הזמן ראו אף ליצור 'יהודי חדש', ועד ימינו אנו שאלת 'מיהו יהודי' מנסרת בחלל האומה. מהדוגמאות שהוצגו לעיל עולה כי הרשז"א, כחלק מהחברה היהודית-אורתודוקסית-חרדית, החזיק בגישה הרואה את העם היהודי כקולקטיב דתי ולכן רק קיום בפועל של חוקי הדת יוצר זיקה לקולקטיב אתני משותף. מכאן, שהפרת המחויבות ההלכתית או סטייה חמורה מהחוק הנורמטיבי המייחד אותה כמוה כניתוק מקולקטיב זה, הן הדתי והן האתני, הא בהא תליא.

לשיטתם של שגיא וזוהר פוסק ההלכה ניצב בין כמה מעגלים קהילתיים:⁸¹ (א) קהילת חכמי ישראל לדורותיהם; (ב) הקהילה היהודית האידאלית, המגלמת את מלוא הנורמות שהוגדרו על ידי חכמי ההלכה, האידאל שהקולקטיב הדתי אמור לממש; (ג) הקהילה היהודית הריאלית, הכוללת הן את חברי הקולקטיב הדתי והן את חברי הקולקטיב האתני; (ד) הקהילה המצומצמת שעבורה הפוסק הוא מקור סמכות; (ה) הקהילה הלא יהודית. חברי קהילה (א), קהילת חכמי ישראל לדורותיהם, רואים עצמם, בין שאר תפקידיהם, כנציגיה המובהקים של חברי קהילה (ב) – הקהילה היהודית האידאלית, שהקולקטיב הדתי אמור לממש, המגלמת את מלוא הנורמות שהגדירו חכמי ההלכה. בקהילה (ב) אין מקום למורכבות ולכן היחס נגד הסוטים מכוון בצורה ברורה. את הסוטים מחלקים לשתי קבוצות או סוגים: אלה שהקהילה מצפה להחזירם למוטב ולכן היחס כלפיהם יהא סלחני, ואלה שמתויגים כדחויים ולכן יש להרחיקם. דוגמה לסטייה היררכית הגוררת יחס שונה מופיעה בתלמוד: "מקבלין קרבנות מפושעי ישראל כדי שיחזרו בהן בתשובה, חוץ מן המומר ומנסך את היין ומחלל שבתות בפרהסיא".⁸² סטייה המוגדרת כחמורה גוררת יחס חמור מצד חברי קהילה, עד כדי כך שדוחים את הסוטה אף מהקרבת קורבן. מושגי הסטייה בקהילה זו מוכתבים על פי העולם של מושגי ההלכה, ולכן הם אבסולוטיים במונחים של גוד (Goode):

ההגדרה האבסולוטית [של הסטייה] טוענת שהתכונה המגדירה או האופיינית של הסטייה, מצויה בעצם טבעו של מעשה הסטייה. היא טוענת שהסטייה הינה מהותית בתופעות מסוימות, היא שוכנת או קיימת בתוכם. האל או הטבע או גורם מוחלט ונצחי אחר, ולא בני אדם, הוא אחראי לקביעה מה מהווה סטייה. הרוע שבסטייה, לפי התפיסה האבסולוטית, הינו חלק מהותי של המעשה עצמו. אם מעשה מסויים הינו סטייה אין לעשותו עתה ולעולם, כאן ובכל מקום... לפי ההגדרה האבסולוטית סטייה אינה נקבעת על ידי נורמות, מנהגים או כללים חברתיים. הרע והטוב קיימים באופן קודם ועצמאי לכללים מלאכותיים אלו שמקורם בחברה ובאדם.⁸³

תפיסה כזו של הסטייה מאפשרת לקהילה להגדיר את זהותה וגבולותיה, ובכך מעצימה את הסולידריות בין חבריה. אם הסטייה מוגדרת באופן אבסולוטי, הרי שגם זהות הקבוצה מוגדרת באופן דומה. לכן, גם זהותה של קהילת הקולקטיב היהודי האידאלי (ב), כקולקטיב שומר תורה ומצוות, היא אפוא קבועה ויציבה. על פי דימוי קהילתי זה, טוענים

81 מעגלי זהות יהודית, לעיל ה"ש 16, בעמ' 188-199.

82 חולין ה' ע"א.

83 ERICH GOODE, DEVIANT BEHAVIOR 17-18 (1997).

בעלי ההלכה – ובהם הרשז"א, כפי שמשמע מפסקיו שהובאו לעיל – שאדם הסוטה מדרך התורה והמצוות המסורתית יסולק הן מהקולקטיב הדתי והן מהקולקטיב האתני, ודינו יהא כגוי לכל דבר, על כל המשמעויות ההלכתיות הנלוות למעמד זה.

נוסף על דברים אלה רואים כאן עיקרון נוסף העובר כחוט השני במשנתו של הרשז"א, שאותו נכנה 'עקרון המסורתיות' בפסיקתו.⁸⁴ לפי עיקרון זה, אם במהלך הדורות קבעו הפוסקים יחס או עמדה כלשהי כלפי עניין מסוים, לא יסכים הרשז"א לסטות ממנה והוא ימשיך לדבוק בה בקנאות. כך היה כשהבחין באיום כלשהו על האתוס הדתי או ההלכתי: הוא אף סירב לקבל הרחבות של מושגים הלכתיים-מסורתיים או אף חידושים שיצקו להם תוכן שהיה שונה מהמקובל. דוגמה לעקרון המסורתיות היא הדוגמה שהובאה לעיל בדבר היחס כיום ליהודי החילוני.⁸⁵ רוב הפוסקים בזמן הזה הרחיבו את מושג המסורת 'תינוק שנשבה'⁸⁶ אף מעבר להחלה המורחבת שהחיל אותו הרמב"ם על הקראים, והחילו אותו על הסוטה ההלכתי המודרני. בעשותם כך אפשרו חיים זה בצד זה של הציבור הדתי והחילוני, כפי שטען רביצקי לעיל. לעומתם, הרשז"א נמנה בין אלה שלא קיבלו הרחבה הלכתית-קטגורית זו,⁸⁷ ועמד בתוקף להשאיר על כנה את הקביעה ההלכתית-מסורתית הרואה ביהודי הסוטה – ודאי בזה המחלל שבת בפרהסיא – גוי לכל דבר ועניין, על כל המשמע מכך.⁸⁸

84 להרחבה של גישה זו ראו את ספרי הלכה בתמורות הזמן לעיל ה"ש 1, במיוחד בעמ' 17-74, שם עסקתי במקורות ההלכה הלגיטימיים לפסיקה במשנתו, כמו אגדה וקבלה, כמו גם ביחסו למנהגי האבות.

85 לדוגמה נוספת של עקרון המסורתיות בפסיקתו של הרשז"א, הגם שהיא מנושא אחר, ראו מנחת שלמה ח"א סי' ע"ו: בעניין אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה. בעבר נעשו ניסיונות רבים למצוא פתרון הלכתי מקובל בנושא הממזרות, אך הם נכשלו. אף הרשז"א נשאר נאמן למסורת זו וסרב לקבל חידוש בתחום זה שיביא לטהרתם. הניסיון היה לטהר ממזרים על ידי עקרון הפקעת הקידושין מעיקרם, ובכך להציל את הממזר מכתם שלא ימחה לעולם. הרשז"א האריך בזה אך דחה את הניסיון. אחד העקרונות שהנחה אותו הוא "שלא היה ולא נברא דרך איך להכשיר ממזר שנולד מאשת איש" (ציטוט מתוך שיטה מקובצת על מסכת כתובות דף ג', סוף ד"ה ועוד היה לי), לכן, כך טען, אי-אפשר לחדש דרך כזו עתה. נוסף על כך טען כי אם פתרון זה אכן לגיטימי ונכון, כבר היינו מוצאים אותו בגמרא ובפוסקים הראשונים, ואם הם לא עשו זאת נראה שאין זה פתרון לגיטימי – ולכן דחה אותו.

86 אצל חז"ל הכוונה היא לתינוק שממש נלקח בשבי הגויים; הרמב"ם, כאמור לעיל, הרחיב את השבי מעבר לפשטו וטען ש'שבי' כולל גם שבי בקונספציות מוטעות – ולכן החיל את ההגדרה על הקראים; ראו לעיל בתחילת המאמר.

87 כמו המהר"ם שיק במאה הי"ט, ובדורנו הרב משה שטרנבוך והרב יוסף שלום אלישיב. ראו שו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' רפ"א. לעיון בשיטתו ראו מעגלי זהות יהודית, לעיל ה"ש 16, בעמ' 161-169; משה שטרנבוך תשובות והנהגות כרך ב סי' ת' (התשנ"ב); דעתו של הרב יוסף שלום אלישיב מובאת בתוך יצחק זילברשטיין עלינו לשבח במדבר תע"ז-תע"ח (התשס"ב).

88 אמנם יש פעמים שבהן ענה הרשז"א לשואליו בנושא זה שהחילונים בימינו הם תינוק שנשבה. דוגמה לכך אפשר למצוא בספרו של CYRIL DOMB, MAASER KESAFIM ON GIVING TENTH TO CHARITY (1980) עמ' כ"ב. הרשז"א נשאל אם מותר לתת מכספי המעשר לרשעים. תשובתו הייתה שרובם היום הם תינוק שנשבה, ולכן מותר לתת להם כדי שלא לעורר כעס ושנאה לשומרי התורה. כן ראו סטפנסקי ועלהו לא יבול, לעיל ה"ש 51, ח"ב עמ' של"א, שהשתמש

בשולי הדברים בנושא יחסו של הרשז"א ליהודי החילוני נציין עובדה מעניינת, כי הרשז"א נתפס בציבור כרודף שלום ומתוך כך כאוהב חילונים, שאף התיר לתת לפנייהם מזונות גם אם לא יברכו עליהם.⁸⁹ מעבר לדברים שהצגתי בפרק זה, יש להוסיף כי עיון בתשובה העוסקת בסוגיה זו מעלה מסקנה הפוכה לחלוטין מהמקובל בציבור, התואמת דווקא את מגמת המסורתיות שהצגתי לעיל. במהלך תשובתו התיר הרשז"א לשים מזונות לפני אדם חילוני רק אם הלה יסכים לברך, שאם לא כן יש בזה משום הכשלה ואיסור של 'לפני עיוור'.⁹⁰ אולם יש מצב מסוים, ציני משהו, שבו התיר הרשז"א לשים מזונות לפני חילוני אף אם לא יברך: כאשר מדובר באדם מכובד האוהב תורה ותלמידי חכמים ותומך בהם כלכלית, ואם יבקשו ממנו לברך הדבר עלול להעליבו ולגרום לכך שיתרחק מהתורה וישנא תלמידי חכמים – במקרה כזה יהיה נכון לתת לו מזונות:

במי שבא אליו אורח חשוב, אשר איננו שומר תורה ומצווה, אבל עדיין יש לו אהבה לבני תורה, וגם תומך במוסדות תורה וכדומה, ואם הבעה"ב (בעל הבית) לא יתנהג אתו בנימוס המקובל לכבד אותו במידי דמיכל ומשתי (בדברי מאכל ומשקה), בגלל זה שמצד הדין אסור ליתן לאכול אלא למי שידוע שנוטל ידיו ומברך (כמבואר בשו"ע או"ח סי' קס"ט סעי' ב'), וכמו כן אם אפילו בצורה מכובדת יבקש ממנו ליטול ידיים ולברך, יראה הדבר כפגיעה ועלכון בכבודו, וזה גם ירגיז אותו מאד, ויתכן שבגלל הדבר הזה יתרחק חו"ש (חס ושלום) ביותר מהתורה, וגם יבוא לידי כעס ושנאה על כל ההולכים בדרך התורה, דבכה"ג (דבכהאי גוונא) חושבני, שנכון באמת לכבד אותו באכילה ושתי' [ה].⁹¹

מעבר לעובדה שבדברים אלה יש מעט טעם לפגם – כאילו הכול טוב סביב כסף – מתוארת מציאות רחוקה. ספק אם יש אדם כזה שמצד אחד אינו שומר תורה ומצוות, אך בכל זאת אוהב ותומך כלכלית במוסדות תורה, אבל אם יבקשו ממנו לברך הוא עלול לפנות לקיצוניות ההפוכה, יפסיק לתמוך בתורה ובמוסדותיה ואף ישנא את הדת ויתרחק ממנה. המסקנה העולה מן הדברים היא שבכל מציאות אחרת מזו שהוצגה איי אפשר יהיה לכבד וליתן מזונות לפני אדם שלא יברך.⁹² מסקנה זו קיבלה אישוש מנכדו של הרשז"א, הרב אהרון גולדברג, שסיפר לי שסבו אכן לא נתן מזון ומשקה לפני אנשים שחשש כי לא יברכו עליהם.

במושג זה. אך כאן צריך לומר שבמקרים שבהם ענה כלאחר יד בעל־פה, או ענה בקצרה בכתב לשואל זה או אחר, לא ראה הרשז"א לנכון ליצור תרעומת או סערה סביב דבר הלכה שכה מקובל ביחס לחילונים היום; אך בספרים שהוא עצמו כתב ונימק במפורש, כמו שו"ת מנחת שלמה, או כאלה שלקטו מדבריו כמו שולחן שלמה, רואים בכיור את דעתו המנומקת והנחרצת, שלפיה החילוני כיום אינו תינוק שנשבה על כל המשתמע מכך.

89 ראו, למשל, מכון 'ארץ חמדה' שו"ת מראה הבזק כרך ה' 119 (התשס"ה).

90 פסחים כ"ב ע"ב, ועוד מקומות בש"ס; רמב"ם, ספר המצוות מצווה לא תעשה רצ"ט; שו"ע או"ח סי' קנ"ו סעי' א'.

91 מנחת שלמה ח"א סי' ל"ה: הערות בעניין איסור לפני עיוור – כיבוד באכילה ובשתייה למי שידוע שלא יברך.

92 ראו גם סטפנסקי ועלהו לא יבול, לעיל ה"ש 51, ח"א עמ' ק"ה-ק"ו, שכך פסק; שם, ח"ב עמ' רפ"ז.

לסיום נאמר, כי למרות כל הדברים שהוצגו לעיל נתפס הרשז"א בציבור כפוסק מקל וסובלני בסוגיית היחס לחילוני. אולי זו אי-הבנה של התשובה שפורטה לעיל, אך קשה לשער ולומר שהכול טעו בהבנת דבריו. אפשרות אחרת היא לומר שהרשז"א נתפס בקהל כאדם אנושי ואוהב אדם במידה כזו שהכול הניחו וציפו שכך אכן יפסוק – ומתוך הנחת יסוד א-פריורית זו, קראו ופירשו את תשובתו בהתאם.