

צירוף יהודים שאינם שומרים שבת למנין ולעליה לתורה

מוקדש לסבי ר' שמעון בן שושן ז"ל

ראשי פרקים

אופני חילול השבת	1. מבוא
דינו כגוי וקירבה לעבודה זרה	2. הצגת הבעיה
2- הצמצום החברתי:	א. השבת ומשמעותה
דין פרהסיא	ב. הגדרת המושג 'דבר שבקדושה'
יחסיות העבירה	3. המגמה האוסרת
ב. מקום מחלל השבת בקהילה	א. מחלל שבת בפרהסיא: חומרת האיסור
השיקולים הלאומיים	ב. השיקולים החברתיים
השיקולים העתידיים	ג. השיקולים העיוניים
ג. הפקעת האחריות המעשית והעיונית של מחלל שבת	ד. השלכות מעשיות למנין ולעלייה לתורה
השיקולים הפטרנליסטיים	4. המגמה המצמצמת
5. סיכום	א. צמצום המושג 'מחלל שבת בפרהסיא'
	1- הצמצום ההלכתי:



1. מבוא

אחד המוקדים המרכזיים בחיים היהודיים הוא ללא ספק התפילה. הסיבה לכך נעוצה הן במשמעותה וחשיבותה בעיני המאמין והן בתדירות הופעותיה על ציר הזמן. התפילה נתפסה כעת מיוחדת בסדר היום, "כגרעין הזמן ופריו"¹, כשעה שאדם "מגיד שבחו של הקב"ה ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנון"², כזמן בו האדם מבטא את אמונתו ונאמנותו לעולם הדת. בעולם ההלכה, מעמד-העל של התפילה ניכר בדרישות

¹ רבי יהודה הלוי, ספר הכוזרי ג, ה.

² רמב"ם, יד החזקה, הלכות תפילה ונשיאת כפים, פ"א ה"ב.

הפורמאליות לקיום המצווה, וביניהן חובת הימצאותם ביחד של לפחות עשרה אנשים מישראל שהגיעו לגיל שלוש-עשרה שנה ויום אחד זאת על מנת לומר חלקים מסוימים ממנה כגון קדיש, קדושה, ברכו, קריאת התורה ונשיאת כפים, חלקים המוגדרים כדברים שבקדושה. אולם, מי שאינו מקיים מצוות או אינו מאמין בעיקרי הדת מעיד במעשים אלה על ניתוק בינו לבין דתו, ניתוק המתבטא בהעדר-האפשרות, האישית והמערכתית, ליטול חלק בטכסים דתיים כגון צירוף למניין ועלייה לתורה.

מטרת המאמר היא להגדיר את מעמדו ההלכתי של יהודי שאינו שומר שבת כהלכתה ולעמוד על השיקולים אשר הועלו בספרות התלמודית וההלכתית בשאלת צירופו למנין ועלייתו לתורה. נצביע על שתי מגמות-יסוד, המגמה האוסרת, הרואה בחילול השבת בפרהסיא חטא חמור המעיד על כפירה בעיקר ואשר יכול אף להפקיע אדם מיהדותו, והמגמה המצמצמת, אשר פועלת מחד, לצמצום המושג 'חילול שבת בפרהסיא' ומאידך להצבת ערכים דתיים וחברתיים אלטרנטיביים לאורם יש לבחון מחדש את מעמדו של מחלל השבת בפרהסיא.³

2. הצגת הבעיה

א. השבת ומשמעותה

במקרא, השבת מתוארת כיום בו נסתיימה בריאת העולם ושבת בו הא-ל מכל מלאכתו.⁴ בעקבות זאת, יום השביעי מובדל משאר הימים והיחס אליו מתבטא ברטוריקה של קדושה: מאחר והוא נתברך ונתקדש⁵ על-ידי הבורא, הוא קנה לעצמו את המעמד של יום קדוש⁶ והגורמה הבסיסית הנדרשת לגביו היא ראשית כל שמירה וזכירת אותה קדושה, ובנוסף לכך גם לקדשו.⁷ כתוצאה מהשכיחה האלוקית, נדרש האדם להפסיק כל עבודה, הוא וכל אשר לו, הפסקה היוצרת אנלוגיה בין האדם לבוראו כאשר לסדר החיים הרצוי עלי-אדמות והמרמזות על הדרישה להידמות לא-ל (Imitatio Dei). שמירת שבת היא, אם

³ מבחינה מתודולוגית, נאמץ גישה טיפולוגית וסינכרונית, רהיינו יושם רגש על הטיעונים ולא על ההקשרים התרבותיים והחברתיים בהם הם התפתחו. אי-לכך, המאמר לא ישא אופי הלכתי-מעשי אבל גם לא פילוסופי-מופשט.

⁴ בראשית (ב, ב); שמות (כ, יא); שמות (לא, יז).

⁵ "על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשוהו" שמות (כ, יא); "ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו" בראשית (ב, ג).

⁶ "ושמרתם את השבת כי קדש הוא לכם" שמות (לא, יד); "וביום השביעי שבת שבתון קדש לה" שמות (לא, טו).

⁷ "זכור את יום השבת לקדשו" שמות (כ, ח).

כן, פועל-יוצא של הכרת האדם בסדר הזה של מלאכה ושכיתה, והכרה זו כה חשובה עד שהיא הופכת לאות ולמקור הברית, ברית עולם, שנכרתת בין הקב"ה לעם ישראל⁸ ואשר מכוננת ביניהם יחסים המבוססים על מושג הקדושה. שמירת השבת מצטיירת אפוא בראש ובראשונה כעדות על מעשה בראשית, פועלו ואופן הפעולה. וכדברי הילקוט שמעוני (יתרו, רמז, רצט):

כל מי שהוא משמר את השבת מעיד לפני המקום שברא עולמו לששה ימים ונח בשביעי שנאמר 'אתם עדי נאם ה' ואני אל' (ישעיה מג, יב).⁹

אשר מבהיר שמשמעות העדות הזו היא ידיעת האמת בדבר מקור העולם, והיא חידושו על-ידי בורא אחר, אמת שממליכה את הקב"ה כ'בעל הבירה'. אולם, לצד העדות בחידוש העולם כטעם לשבת מופיע עוד טעם נוסף. בפירושו לתורה על פסוק בדברים (ה, יד) המעמיד כטעם לשמירת השבת את יציאת מצרים, כותב הרמב"ן:

והנה בשבת בכללה שני טעמים, להאמין בחידוש העולם כי יש אלוה בורא, ולזכור עוד החסד הגדול שעשה עמנו שאנחנו עבדיו אשר קנה אותנו לו לעבדים... אם יעלה בלבך ספק על השבת המורה על החדוש והחפץ והיכולת תזכור מה שראו עיניך ביציאת מצרים שהיא לך לראיה ולזכר. הנה השבת זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים זכר לשבת כי יזכרו בו ויאמרו השם הוא מחדש בכל אותות ומופתים ועושה בכל כרצונו כי הוא אשר ברא הכל במעשה בראשית.

הרמב"ן מעלה כאן שני טיעונים. הטיעון הראשון הוא שחידוש העולם הוא אירוע בעל שעור קומה אדיר, פרי-ידיו של א-ל כל-יכול אשר פעולותיו הכבירות אינן מצטמצמות לאירוע אחד חריג - בריאת העולם - אלא ניכרות בתולדות העם היהודי כמו ביציאת מצרים. הכרה בחידוש העולם, כמו גם ביציאת מצרים, הינה ידיעת פרק חיוני בתורת האלקות. הטיעון השני הוא שפעולותיו אלה אינן שרירותיות אלא בגדר של 'חסד', ובמיוחד חסד שבחר בעם היהודי כדי לעבדו. השבת מגלמת בתוכה גם תוכן קוגניטיבי ממדרגה ראשונה וגם מודעות דתית-חוויתית התופסת את בורא העולם כמלך ואת ישראל כעבדיו.

טעם נוסף לקיים את השבת מביא המהר"ל מפראג בהסברו לאמרה 'כולכם חייבים בכבודי' המופיעה בהקשר בו אב מצווה על בנו לעבור עבירה בשבת, וכך הוא כותב:

⁸ "ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדורותם ברית עולם. בני ובין בני ישראל את העולם כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש." (שמות (לא, טז-יז).

⁹ ראה גם באותו עניין במכילתא דרבי ישמעאל, פרשת כי תשא, פרשה א.

לכן יש לכבדו [הקב"ה] ולקיים השבת שזהו כבודו לקיים שבת המעיד על שהוא ברא העולם.¹⁰

המהר"ל מסביר ששמירת השבת מבטאת יחס כללי של כבוד לה', כבוד שמבליט את גבורותיו של הקב"ה ומעשיו בבריאה. עמדה זו מופיעה כבר בדברי התוספות בתלמוד (בבלי, יבמות ה: ד"ה כולכם חייבים בכבודי) הקובעים בצורה מפורשת דכבוד הקב"ה הוי טפי בשמירת שבת מבשאר מצוות דמעיד על המקום שכרא העולם.

ומבהירים על-ידי כך ששמירת שבת או חילולה אינם דומים מצד ערכם לשאר מצוות התורה. לאור האמור, השבת משקפת מציאות יהודית טהורה: מצד אחד, יום השבת רווי משמעות דתיות ותיאולוגיות ומצד שני שמירתו באה לידי ביטוי במסגרת הלכתית-נורמטיבית מדוקדקת של דברים אסורים ודברים מותרים. מקיים השבת כהלכתה שומע לדבר ה' בקבלו עליו את עול המצוות וכאותו הזמן הוא גם שותף לאמונות-יסוד המשודרות על-ידי השבת ועל ידי כך מקבל עליו עול מלכות שמים.

לפי זה, מי שאינו מקיים את השבת לא רק שאינו חס לכבודו, גדולתו והוראותיו של בורא מחדש העולם אלא גם מטיל ספק בעצם קיומו. אדם כזה, אשר נולד מאם יהודייה אך פרק מעליו עול מצוות בפרהסיא וגם אינו מאמין באמונות-יסוד יהודיות, האם ישתווה מעמדו הדתי לשומרי תורה ומצוות, ויוכל כשירצה או יזדמן לו, ליטול חלק פעיל או סביל בטכסים הדתיים, ובנידון דידן בצירוף למנין ועלייה לתורה, וזאת מעצם שייכותו לקולקטיב היהודי; או שמא הצירוף לטכסים אלה מותנה כתנאים מוקדמים, כמו מודעות ורצון לקדש שם שמים.

ב. הגדרת המושג 'דבר שבקדושה'

באופן ראשוני, ניתן לחלק את מצוות התורה לשני סוגים: אלו אשר ביצוען נתון לכל יחיד ויחיד, ואלו אשר קיומן מותנה בקיבוץ מספר אנשים. וכך שונה המשנה במסכת מגילה (פ"ד, מ"ג):

אין פורסין על שמע, ואין עוברין לפני התיבה, ואין נושאים את כפיהם, ואין קורין בתורה, ואין מפטירין בנביא, ואין עושין מעמד ומושב, ואין אומרים ברכת אבלים ותנחומי אבלים, וברכת חתנים, ואין מזמנין בשם פחות מעשרה, ובקרקעות - תשעה וכהן, ואדם כיוצא בהן. ממשנה זו אנו למדים שחלקים אחדים של התפילה אינם נאמרים במעמד בו נוכחים פחות מעשרה אנשים¹¹. הסיבה לכך היא שחלקים אלה נכנסים לקטגוריה של 'דבר שבקדושה',

¹⁰ ספר גור אריה, ויקרא (יט, ג).

וטומנים בחובם חשיבות דתית מיוחדת - קידוש שם שמים - וצריכים להיאמר רק במעמד ציבורי. וכדברי התלמוד במסכת מגילה (כג, ע"ב)
אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: דאמר קרא (ויקרא כ"ב) ונקדשתי בתוך בני ישראל - כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה.
מקור המספר עשרה כמהווה יחידה ציבורית הוא בדרשת חז"ל על במדבר (יד, כז), פסוק בו ה' מקונן על רשעת המרגלים, המכונים בשם 'עדה', וכך קובעת המשנה:
ומניין לעדה שהיא עשרה שנאמר (במדבר יד, כז) 'עד מתי לעדה הרעה הזאת' - יצאו יהושע וכלב.¹²

המספר עשרה נלמד אפוא מאירוע מקראי בו המונח 'עדה' מציין כמות של עשרה אנשים. אולם, חסרה עדיין חולייה מקשרת בין הקדושה לבין המעמד הציבורי הדרוש להזכרתה, או בלשון אחרת, בין הפסוק בוֹיקרא (כב) לבין הפסוק בבמדבר (יד). ככדי ליצור קשר מסוג זה בין הפסוקים, נעשה שימוש בגזרה שווה, וכך מובא בהמשך הדיון שבמסכת מגילה,

דתני רבי חייא: אתיא תוך תוך, כתיב הכא 'ונקדשתי בתוך בני ישראל', וכתיב התם (במדבר טז, כא) 'הבדלו מתוך העדה', ואתיא עדה עדה, דכתיב התם (במדבר י"ד) 'עד מתי לעדה הרעה הזאת', מה להלן עשרה - אף כאן עשרה.

רבי חייא מציג פסוק הלקוח מסיפור קורח ועדתו בו מופיעות מילים משני הפסוקים האחרים ועל ידי כך מקשר ביניהם. לאחר שהוכח בעזרת גזרה שווה שכוונת המילה 'עדה' שבפסוק בבמדבר (טז) מורה על עשרה אנשים כפי שמשמע מהפסוק בעניין המרגלים, רבי חייא דורש גזרה שווה נוספת המתבססת על המילה 'תוך' המופיעה בוֹיקרא (כב) ובבמדבר (טז), וכך קובע שכל דבר שבקדושה לא יהיה פחות מעשרה. אולם, גזרה שווה זו מעוררת כמה קשיים; ראשית, שלא כגזרה שווה עדה-עדה, משמעות הגזרה שווה תוך-תוך סתומה משום שלכאורה המילה 'תוך' אינה מכילה שום תוכן עצמי שיכול להאיר מפסוק לחברו¹³. שנית, איך ניתן להסיק מעדת המרגלים שהיו רשעים, ושעצם הלימוד על שהם

¹¹ הדברים הובאו ברמב"ם, הלכות תפילה ונשיאת כפים פ"ח, ה"ד, ובפיי"ב ה"ג ונפסקו להלכה בשו"ע או"ח ס' נה סעיף א' וכן בס' קמג סעיף א'.

¹² משנה סנהדרין פ"א מ"ו. הדרשה מובאת באותו הקשר בכמה מקומות בש"ס (ברכות כא.; סנהדרין עד: ועוד) ובמדרשים (מדרש רבא פר' צא; מדרש תנחומא פרשת מקץ ס' ו').

¹³ יתכן שדרכה של הגזרה השווה אינה בקישור משמעותי אלא בקישור מילים; אולם מאחר ותמיהה זו נחשורה אצל כמה מפרשים, כפי שנראה להלן, השאלה במקומה. בעניין זה, ראה דיונו של י"ד גילת בספרו פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת-גן תשנ"ב, עמ' 365-373 המאבחן שני סוגים של גזרה שווה: המידה ההגיונית והמידה הפורמאלית.

מהווים 'עדה' מבוסס אף הוא על רשעים - קורח ועדתו - לעדה הדרושה לקידוש שם שמים.

לעומת הדרשות המובאות בבבלי מופיעות בירושלמי דרשות אחרות. וכך הם דברי הירושלמי (ברכות פ"ז ה"ג):

מניין לעדה שהיא עשרה רבי בא ורבי יסא בשם רבי יוחנן נאמר כאן 'עדה' ונאמר להלן 'עדה' מה 'עדה' שנאמר להלן עשרה אף 'עדה' שנאמר כאן עשרה. אמר רבי סימון נאמר כאן 'תוך' ונאמר להלן 'תוך' (בראשית מב, ה) 'ויבאו בני ישראל לשכור בר בתוך הבאים' מה 'תוך' האמור להלן עשרה אף כאן י'. אמר ליה רבי יוסי בי ר' בון כי אם מ'תוך' את יליף לה סגין אינון אלא נאמר כאן 'בני ישראל' ונאמר להלן 'בני ישראל' מה 'בני ישראל' שנאמר להלן עשרה אף כאן עשרה.¹⁴

בתחילת הדיון, רבי בא ורבי יסא בשם רבי יוחנן מביאים את הדרשה של הבבלי, אולם רבי סימון מציע דרשה אחרת. לדעתו, המקור לעדה שהיא עשרה נמצא בפסוק המספר על אחי יוסף - בני ישראל - שירדו לשכור בר ממצרים עקב הרעב שפקד את כנען (בראשית מב, ה), ולפי המסופר כמה פסוקים קודם לכן עשרה היו אחי יוסף בירידתם מצרימה. את הקשר בין הפסוק הזה לבין הפסוק בויקרא (כב) מכונן רבי סימון בעזרת גזרה שווה הבנויה על המילה 'תוך' המופיעה בשני הפסוקים גם יחד ועל סמך זה הוא יכול להסיק מחד שעדה היא עשרה ומאידך שכל דבר שבקדושה צריך עשרה. המיוחד בדרשתו של רבי סימון הוא שאין הוא עורך גזרה שווה בין פסוק המספר על רשעים בעיני ה' לבין פסוק הקורא לקידוש שם שמים, וכפי שמסביר רבינו בחיי בפירושו לויקרא (כב, לב) בשם רבי יעקב:

אין להביא ראיה ממרגלים לדבר שבקדושה, אבל עיקר הנוסחא הוא כן, אתיא תוך תוך, כתיב הכא 'ונקדשתי בתוך בני', וכתיב התם 'ויבאו בני' לשכור בתוך הבאים', מה להלן עשרה אף כאן עשרה. ועתה הראיה מעשרה אחי יוסף שעדיקים היו לדבר שבקדושה.

בהמשך הדיון שבירושלמי מקשה רבי יוסי ב"ר בון לרבי סימון על בחירתו בפסוקים האלה לשם עריכת הגזרה שווה, שעה שפסוקים מרובים בתורה מצרפים את המילה 'תוך' למילה 'עדה',¹⁵ צירוף המניח את הבסיס הפוטנציאלי לגזרה שווה. לאור זאת מציע רבי יוסי ב"ר בון לשמור את שני הפסוקים שעליהם הסתמך רבי סימון אבל לבסס את הגזרה שווה על הביטוי 'בני ישראל' המשותף, ביטוי אשר, שלא כמילה 'תוך', נושא משמעות כשלעצמו. וכך הוא דורש: כשם שהביטוי 'בני ישראל' המופיע בבראשית (מב) מציין כמות של עשרה אנשים, כך הכתוב בויקרא (כב) מציין אף הוא כמות של עשרה אנשים. אולם, מאי דמעלי

¹⁴ וכך מובא בבראשית רבא פר צא ס' גוגם בראב"ן ס' קפה.

¹⁵ וכפירוש הפני משה על אתר: "שהרבה תוך יש בחורה כמו 'הבדלו מתוך העדה' וכו'".

להאי קשה להאי, ומוכן שתקפות הדרשה מוטלת בספק עקב הופעתו המרובה בתנ"ך של הביטוי 'בני ישראל' שלא באותה הוראה. לסיכום, עמדנו על הדרשות השונות אשר מהן נלמד המספר עשרה הדרוש לדבר שבקדושה. יש שהוא נלמד מהמילה 'עדה', מהמילה 'תוך' או מהמילה 'בני ישראל'. השוני בין הדרשות חשוב לענייננו משתי סיבות. ראשית, משום שדרך מתחזרת מטרות המנין וחשיבותו הדתית והלאומית; שנית, משום שלכל אחת מהן השלכות הלכתיות שונות ואף מנוגדות לשאלה מי יכול ורשאי להצטרף לכל דבר שבקדושה, ובין היתר למנין ולעלייה לתורה. כפי שנראה להלן, הפרשנים יעשו שימוש בדרשות האלו לא רק כדי ללמוד על כמות האנשים הנדרשת אלא גם על טיבם: יהודי או אינו-יהודי, מבוגרים או ילדים, גברים או נשים, צדיקים או רשעים. קביעת מעמדו של מחלל השבת בפרהסיא ויחסו לכל דבר שבקדושה תלויה אפוא בדרשה בה בוחרים כדי ללמוד על המספר עשרה וטיב האנשים הרשאים והראויים להימנות בתוכו.¹⁶

3. המגמה האוסרת

א. מחלל שבת בפרהסיא - חומרת האיסור

אחת העבירות הנחשבות בעולם ההלכה לחמורות היא ללא ספק חילול השבת. במעשה זה, מביע המחלל את רצונו שלא לקיים את הברית שנחתה בינו לבין בוראו, שלא להכיר באות עולם מששת ימי בראשית המצביעה על קשרו לבורא, ומכחיש על-ידי אי-ציותו לציוריו ה' את בריאת העולם מא-ל כל-יכול מקור הכל'.¹⁷ שלוש נקודות אלה הספיקו לחכמים לקבוע שמחלל השבת כופר בעיקר, כפירה אשר מתבטאת, מבחינה משפטית,

¹⁶ דוגמה לשימוש בדרשות כבסיס לפסיקת הלכה מופיעה בשו"ת יביע אומר ח"ד או"ח ס' ט, תשובה הדנה בדין צירוף קטן למנין עשרה, וכותב שם הגר"ע יוסף ש"ל כאורה האי מילתא תליא בילפותא דקרא"י.

¹⁷ ילקוט שמעוני יתרו רמז, רצט. "וכך היא גם דעתו של הרמב"ם במורה נבוכים ח"ב פ"א:

אולי כבר התבארה לך העילה בחזקת תורת השבת... והיא שלישית למציאות האלוה והרחקת השניות - כי ההזרה מעבוד זולתו אמנם היא לישיב היחוד. וכבר ידעת מדברי, שהדעות - אם לא יהיו להם מעשים, שיעמידום ויפרסמום ויתמידום בהמון לנצח - לא ישארו. ולזה צונו בתורה להגדיל זה היום, עד שיתקיים יסוד חידוש העולם ויתפרסם במציאות כשישכחו בני האדם כולם ביום אחד, וכששאל: מה עילת זה? - ויהיה המענה: "כי ששת ימים עשה ה'".

אצל נציגי המגמה האוסרת, בהפקעת יהדותו של אדם והשוואת דינו לדינו של גוי לכל דבר.

מפשט הכתוב "ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם" (שמות לא, יז) משתמע שהאות הקיימת בין ישראל לה' מציינת יחס יחיד ומיוחד, יחס המתאר קשר של קירבה, של היכרות אינטימית, הבאה לידי ביטוי בפרטיקולאריות של קשר כזה בין הא-ל לנבראים. רעיון זה של אינטימיות כבר נדרש בתלמוד בשמו של רשב"י:

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: כל מצוה שנתן להם הקדוש ברוך הוא לישראל נתן להם בפרהסיא, חוץ משבת שנתן להם בצנעא, שנאמר (שמות לא) 'ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם'. (בבלי ביצה טז ע"א)

שמירת האות, השבת, היא אם כן הסימן החיצוני להסכמתו של אדם למערכת היהודית, התאורטית והמעשית, ומעידה על מידת התחייבותו הדתית. ההיבט החיצוני-ציבורי חשוב כל-כך עד שהלכות אחדות נקבעו על פיו, וכך כתוב בברייתא במסכת חולין (ו ע"א):
ישראל מומר משמר שבתו בשוק - מבטל רשות ונותן רשות, ושאינו משמר שבתו בשוק - אינו מבטל רשות ונותן רשות.

לפי ברייתא זו, הקריטריון שיכול להחשיב יהודי מומר ליהודי כשר לעניין עירוב הוא שמירתו הפומבית את השבת, וזאת למרות שהוא מחלל אותה בצנעא¹⁸. אולם, כשם ששמירת האות בפרהסיא מקנה את מלוא הזכויות להיקרא בשם יהודי, כך חילולה גורעת מהזכויות האלה. הגישה המפקיעה יהודי מיהדותו על בסיס טענת אי-שמירת האות נמצאת בתולדות הפסיקה ההלכתית כבר בתקופת הגאונים¹⁹, ועניינה לתת משמעות ותוקף למילים 'ביני ובין בני ישראל', כאשר החשוב בפסוק אינו בשני צדדי המשוואה אלא בוו החיבור

¹⁸ וכפירוש רש"י שם ד"ה משמר שבתו בשוק: "בפרהסיא אעפ"י שהוא מומר לחלל בצנעא הרי הוא כישראל". וכך נפסק בשו"ע או"ח סי' שפה סעיף ג:

ישראל מומר לעבודת אלילים או לחלל שבתות בפרהסיא... אם אינו מחלל אלא בצינעה, אפילו מחללו באיסור דאורייתא, הרי הוא כישראל ומבטל רשות.

¹⁹ וכפי שמביא התשב"ץ בתשובותיו ח"ג סי' מג' וס' מז':
ומ"ש בתשובת הגאונים ז"ל דמשומד לחלל שבתות בפרהסיא אינו כישראל שנאמר 'ביני ובין בני ישראל אות לעולם' כל המשמר שבת נקרא ישראל.

על משמעות האות כותב רבי בנימין בן מתתיה בספרו שו"ת בנימין זאב סימן קצו:
בכה"ג כתב סמ"ג בעשאיין סימן ג' דאין לך שום מצוה שתהא אות ועדות לישראל כי אם ג' מצות והן שבת ותפילין ומילה שנכתבו בשלשתן אות והם אות ועדות לישראל שהם עבדים להקדוש ברוך הוא ועל פי שנים עדים יקום דבר וכל אחד ואחד מישראל אינו יהודי שלם אלא א"כ יש לו שני עדים שהוא יהודי.

המחבר ביניהם. בכמה מקומות במשנה תורה²⁰, הרמב"ם מתייחס לסוגיית הפרת האות וקרבנה לעבודה זרה; וכך הוא כותב בהלכות שבת (פ"ל הט"ו):

השבת ועבודה זרה כל אחת משתייהן 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 כגוים לכל דבריהם. במקור הזה, הרמב"ם מנמק את השוואת מעמדו של מחלל השבת בפרהסיא לעובד עבודה זרה על בסיס האות הקיימת בין ישראל לה', אות אשר העדר-שמירתה מבטל כל מעמד של יהודי. לפי זה, הסטטוס של יהודי נקנה על-ידי מעשים דתיים בעלי משמעות תיאולוגית כבירה – המצוות, ובמיוחד השבת – והאלטרנטיבה היחידה לסטטוס זה היא עבודה זרה, זהות אשר אינה מכירה בה' כאלוקים. וכפי שהיטיב לנסח זאת רבי אלכסנדר סענדר שור בספרו תבואות שור (ס' ב סעיף טז):

וכן המחלל שבת בפרהסיא... ה"ה כנכרי וטעם שהחמירה תורה במצות שבת יותר מכל מצות שבתורה שכשם שהמודה בע"ז ככופר בכל התורה כך המחלל שבת עוקר יסודי הדת שניתן להורות חידוש העולם כמ"ש כי ששת ימים וגו' והמחלל כופר בעיקר.

המקור לדעה זו בתלמוד (בבלי עירובין ס"ט ע"ב, ומקבילות חולין ה' ע"א) בסוגיה העוסקת בהגדרת המומר. לאפשרות לראות במומר לחלל שבת בפרהסיא מומר לכל התורה כולה, רב נחמן בר יצחק מתנגד ומציע כאוקימתא לאפשרות הזאת את המקרה הספציפי של רשויות בענייני עירובין, וקובע שרק בתחומים אלה ניתן להחשיב את המחלל שבת בפרהסיא כמומר לכל התורה כולה, וממילא כגוי. כנגדו טוען רב אשי שסיבת החשבת מחלל השבת בפרהסיא כמומר לכל התורה כולה היא בדמיונו לעובד עבודה זרה מצד אופי וחומרת מעשיו. ובדבריו:

רב אשי אמר: האי תנא הוא, דחמירא עליה שבת כעבודה זרה... אלמא: עבודה זרה ושבת כי הדדי נינהו.²¹

²⁰ הלכות גירושין פ"ג הט"ו: "ישראל שנשמתר לע"ז או שהוא מחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כגוי לכל דבריו". וכן הלכות עירובין פ"ב הט"ז. וראה גם בספר העיטור אות ק' (קידושין דף ע"א).

²¹ בתשובותיו (ח"ו ס' פג), החתם סופר מביא את דרשת הספרי: והנה מחלל שבת בפרהסיא הוא אוקמתא דרב אשי בעירובין ס"ט ע"ב האי תנא הוא דחמירא ליה שבת כע"ז והנה בספרי מפי' ל"י מרסמין פ' מקושש לפ' ע"ז סוף פ' שלח וצ"ל אין לך בו אלא חדשו. ורוצה ללמוד את קירבת מחלל שבת בפרהסיא לעובד עבודה זרה מסמיכות הפרשיות בבמדבר (טו). ועל דברים אלה כותב הרב אברהם צבי הירש קאמאי המובא בשו"ת שרידי אש ח"ג ס' מה: וראיתי למרן החת"ס ז"ל, ח"ו ס' פ"ג, שכתב דבספרי יליף לה דמחלל שבת בפרהסיא הוא כע"ז מרסמין פ' מקושש לפ' ע"ז וא"ל בו אלא חידושו דמקושש ה' בפרהסיא. וזת"ד. והנה בהספרי אשר לפני לא מצאתי דבר זה כלל, רק מצאתי כן בפרש"י בשם ר"מ הדרשן ז"ל, ... וצ"ל שזה ה' הלל"מ דגמיר לה [משה] דמחלל שבת בפרהסיא ה"ה כע"ז.

קירבה זו בין חילול שבת לעבודה זרה נתפרשה במישור התוכני במובן זה ש' מחלל שבת הוא ככופר במעשה בראשית²² משום שבעצם חילולו הוא מעיד שה' הוא לא הכורא, ומכאן ש' מחלל שבת כעובד עבודת כוכבים²³. בתולדות ההלכה, מקור זה שימש כבסיס בידי הפוסקים לטעון שמחלל שבת בפרהסיא דינו כגוי לכל דבר.

בעלי המגמה האוסרת לא היססו להסיק את המסקנות המתחייבות מהאמירה הזאת ומחלל השבת בפרהסיא הופקע מהריטואל היהודי באותה מידה שהגוי, מפאת לידתו כגוי, נבצר מלקיים את המצוות. השאלות שדנו בהן הפוסקים בקשר למחלל שבת בפרהסיא רבות ונסתפק בציטוט חלק מהן מתוך מגמה לפרס את אופקי הפעולה אשר נסגרו, לפחות תאורטית, בפני אותו אדם. נסתפקו הפוסקים אם קידושי קידושין, ואם אפשר לערוך לו קידושין; אם בנותיו בגזרת 'משום בנותיהם', אם מותר למול את בנו בשבת, אם ישנו בתורת ייבום וחליצה, אם כשר לכתוב ולמסור גט ואם נחשב ליהודי לענייני עירובין; נתלבטו אם יינו נסך ואם מגעו ביין אוסרו, אם חל על החלב, הגבינה והחמאה שלו דין של עכו"ם; אם מצטרף לכל דבר שבקדושה, אם ישנו בגדר 'אחיך' שאמרה תורה (ריבית, אברה), אם כשר לעדות ולשבועה, אם שחיטתו נבלה ואם מותר לשחוט בשכילו ביו"ט, אם מקבלים ממנו קורבנות, אם מזמנים עליו ואם הוא מטמא באוהל. יוצא שהביטוי 'דינו כגוי לכל דבר' איננו רק מליצה נכונה או גוזמה לשונית אלא מצב משפטי מוגדר מאד אשר ידיו רב לו בכל תחומי החיים היהודיים, מיום בואו לעולם עד ליום הסתלקותו ממנו.

פרספקטיבה זו מעמידה באור חדש את השאלה 'מיהו יהודי' ואת ההנחה לפיה קיימת בהלכה הפרדה מוחלטת בין הגורם הדתי לגורם האתני-לאומי, ושהמעבר מאחד לשני איננו אפשרי כלל וכלל. התפיסה האורגנית של העם הכולל בתוכו מגוון אנשים בעלי דעות חופשיות ואופציות פעולה אישיות התואמות או הנוגדות את הוראות ההלכה אינה מוסכמת על כולם. היהדות איננה רק לאום, וכדברי רבי שלמה קלוגר:

וכן נמי מה שאמר דהצדיקים והרשעים הם עם אחד מישראל גם זה הוי טעות דהרי יש כמה דברים דהעושה אותם הוי כמומר לכל התורה... וכן הול"ל דהרשעים אם עוברים עבירות גדולות הם כמומרים יחשבו ויצאו מכלל עדת ישראל וזהו הוי כבוד התורה וכבוד ישראל.²⁴

לפי זה, המקור להקבלה בין חילול שבת בפרהסיא לעבודה זרה הוא בהלכה למשה מסיני, ויתכן שמסורת זו היתה להאי תנא המוכר בעירובין (סו:).

²² תוס' יבמות ה' ע"ב ד"ה כולכם חייבים בכבורי. ראה גם תוס' סנהדרין ע"ב ד"ה לא היה יודע באיזו מיתה: ואע"ג דמיתה סתם חנק היא מתוך הסברא היה מדמה לעובד עבודת כוכבים דבסקילה דמחלל שבת בפרהסיא ככופר בעיקר דכופר במעשה בראשית.

²³ רש"י יבמות ו' ע"א ד"ה וכי תימא שאני לאוי דשבת דחמירי. וראה גם בתשובות רש"י ס' קסט.

²⁴ שו"ת האלף לך שלמה, חלק יורה דעה ס' רנו.

בתחילת דבריו, הרב קלוגר קובע שהעם היהודי מורכב רק מצדיקים וכי הרשעים אינם בתורת ישראל ולאחר מכן הוא ממתן את דבריו באומרו שיש מקום לרשעים בעדת ישראל כתנאי שלא עוברים על 'עבירות גדולות'. ה'עבירה הגדולה' אינה נתפסת רק כסטייה נורמטיבית אלא ככוח ממיר לאום, וזאת ללא שום התחשבות לכאורה בכוונות האישיות של העבריין. המעשה הוא הגורם המעצב את העם היהודי ומי שמעשיו אינם עולים בקנה אחד עם דרישות ההלכה אין לו חלק ונחלה בישראל. לפי המגמה האוסרת, הדת מניחה את הלאום כתנאי הכרחי לקיום המצוות אבל לא מספיק, או כלשון אחרת, הלאום הוא פונקציה של הדת, של שמירת המצוות.

חשוב להדגיש שבעלי המגמה האוסרת אינם מצמצמים את חלות הדין של 'כגוי לכל דבר' למקרה אחד פרטי, כפי שבעלי המגמה המצמצמת יפרשו, אלא רואים באמרה הזאת הפרשה גמורה מכלל ישראל. וכך כותב הרשב"א בתשובותיו בשם הרמב"ם: השיב הרמב"ם ז"ל בזמנים כתב כי מחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כמשומד לכל התורה כולה ואינו מבטל רשות עד שישכור כגוי ויינו יין נסך והרי הוא כגוי ככל גויי הארץ וכן השיב בתשובה.²⁵

הביטוי 'והרי הוא כגוי ככל גויי הארץ' אינו מתפרש לשתי פנים ומוכן שהמחלל שבת בפרהסיא מאבד מייחודיותו כיהודי והופך על-ידי כך לאדם רגיל שאינו בתורה ובמצוות, אדם שמופקע מכל סממן של פרטיקולריזם יהודי. ביטוי לעמדה זו נתן הרב בצמ"ח עוזיאל בדינו בדברי הטור הדנים במעמדו של המומר לעניין קידושין. וכך הם דברי הטור (אכן העזר ס' מד):

ישראל מומר שקידש קדושו קידושין וצריכה ממנו גט וי"א דמומר לחלל שבת בפרהסיא ולעבוד כו"ם דינו כעכו"ם גמור ואין קדושו קדושין ולא נהירא. הטור מביא בלשון 'יש אומרים' את הטענה לפיה מחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם גמור אבל אינו מקבלה להלכה. על דברי הטור האלה כותב הרב עוזיאל:

ואם אמנם סברא זאת לא נתקבלה להלכה מכל מקום אינה דחויה לגמרי... מי שמחלל שבת בפרהסיא ועובר עכו"ם שכל העובר על אחד מהם כעובר על כל התורה כולה. והוי ליה גוי גמור, אין שם ישראל עליו וכמו שהגוי שקידש אין חוששין כן זה.²⁶

הפקעת יהדותו של מחלל השבת בפרהסיא בא לידי ביטוי בדברי הרב עוזיאל במילים 'אין שם ישראל עליו', מילים אשר מבהירות שמעמדו הכללי, בכל הליכותיו, של עובר על מצוות השבת, הוא כגוי גמור, כלומר אין שום אפשרות להצביע עליו כישראל שסרח אלא

²⁵ שו"ת הרשב"א ח"ז ס' נו.

²⁶ שו"ת פסקי עוזיאל בשאלות הזמן, ס' עט. אולם, קשה לסווג את הרב עוזיאל במגמה האוסרת לאור גישתו בגיור. בשאלת הגיור ראה תשובתו במשפטי עוזיאל חלק יו"ד ס' יג.

שהוא כבר אינו נושא עליו את שמו של ישראל. ביטוי אחר חריף לעמדה זו נמצאת בדברי החתם סופר המובאים בתשובותיו של רבי יוסף חיים לאחר שנשאל אודות יהודי אשר פותח את חנותו בכל שבת; ואלו דברי החתם סופר:

היוצא לנו מכל הנז"ל שאסור לשום מי אשר בשם ישראל יכונה לפתוח חנותו או לסחור במכירתו ומסחרו או לטעון ולפרוק מעגלה שלו בשבת ויר"ט, ואם לא שמע רא"א לכופו ע"י שרי המדינה הרי הוא מופרש ומובדל מעדת ישראל ואין לו דת כלל ופסול לעדות ולשבעה ולכל דבר ושחיטתו אסורה וכל מאכליו ומשקיו בחזקת איסור, כי אבד נאמנות שלו.²⁷

כפי שנראה במגמה המצמצמת, פוסקים אחדים התנו את הוצאתו של מחלל השבת מפרהסיא מעדת ישראל בחילול מצווה אשר עונשה שקול לעונש של עבודה זרה וזאת משום ששניהם נלמדים מאותו מקור, מדברי התלמוד בעירובין. החתם סופר אינו שותף לדעה זו וסובר שביטול מצווה עשה של שביתה מצדיקה את הפקעתו של יהודי מכלל ישראל - 'מופרש ומובדל מעדת ישראל' - ומדת ישראל - 'אין לו דת כלל' -.

חומרת האיסור של חילול שבת בפרהסיא ניכרת אפוא בארבעת הטורים של השולחן ערוך,²⁸ ודינו של אותו עברין משתווה לדינו של הגוי. השיקולים שהביאו למסקנה הזאת מתחשבים בשני מישורים בקיום היהודי, המישור החברתי והמישור העיוני. המישור החברתי מבקש להגן על כבודה של תורה וכבודו של ישראל ומוקד התעניינותו הוא המושג 'פרהסיא', מושג בעל השלכותיו ציבוריות-קהילתיות לא מבטלות. המישור העיוני, מצדו,

²⁷ שו"ת רב פעלים ח"ג ס' יב וגם ח"ב ס' יא. יש לציין שהמקור שמביא רבי יוסף חיים לדברי החתם סופר אינו נמצא במהדורה הקלאסית של שו"ת החתם סופר.

²⁸ שו"ע או"ח ס' שפה סעיף ג:

ישראל מומר לעבודת אלילים או לחלל שבתות בפרהסיא, אפילו אינו מחללו אלא באיסור דרבנן, הרי הוא כעכו"ם. ואם אינו מחלל אלא בצניעה, אפילו מחללו באיסור דאורייתא, הרי הוא כישראל ומבטל רשות.

שו"ע יו"ד ס' ב סעיף ה:

מומר להכעיס אפילו לדבר אחד או שהוא מומר לעבודת כוכבים או לחלל שבת בפרהסיא או שהוא מומר לכל התורה אפילו חוץ משתים אלו דינו כעובר כוכבים.

שו"ע יו"ד ס' קיט סעיף ז:

מי שהוא מפורסם כאחד מעבירות שבתורה חוץ מעבודת כוכבים וחילול שבת בפרהסיא או שאינו מאמין בדברי רבותינו ז"ל נאמן בשאר איסורים.

שו"ע אהע"ז סדר הגט סעיף ט

הכל כשרים לכתוב גט, חוץ מחש"ו ועבד ועובדי כוכבים וישראל מומר או מחלל שבת בפרהסיא.

שו"ע חו"מ ס' רסו סעיף ב

חייב להחזיר אבידת ישראל אפי' היה בעל האבידה רשע ואוכל נבילה לתיאבון. אבל אוכל נבילה להכעיס הרי הוא אפיקורוס ממש, והאפיקורסים והכותים וישראל המחלל שבת בפרהסיא אסור להחזיר להם אבידה, כעובר כוכבים.

דן בהגדרות התאורטיות והמעשיות של חילול השבת ובעיקר באופני חילול השבת, דרבנן או דאורייתא, ובכוונות העבריים, לתיאכון או להכעיס.

ב. השיקולים החברתיים

בעיני בעלי המגמה האוסרת, צמד המילים 'מחלל שבת' נושא את רוב משמעויותיו השליליות כשנלווה אליו המושג 'פרהסיא'. חילול השבת, על כל חומרתו התיאולוגית והדתית, מאבד מהדרמטיות שלו בהעדר מעמד של פרהסיא בעת החילול, וממילא גם מטיל על כתפי העבריים סנקציה קלה יותר. וכפי שפוסק רבי יוסף קארו בשולחן ערוך:

ישראל מומר לעבודת אלילים או לחלל שבתות בפרהסיא, אפילו אינו מחללו אלא באיסור דרבנן, הרי הוא כעכו"ם. ואם אינו מחלל אלא בצינעה, אפילו מחללו באיסור דאורייתא, הרי הוא כישראל ומבטל רשות. (או"ח ס' שפה סעיף ג)

מהלכה זו, אנו למדים שהגורם לקביעת מעמדו הדתי של מחלל השבת הוא לא טיב המלאכה שחוללה, דאורייתא או דרבנן, אלא ההקשר החברתי בתוכו התרחש האירוע. ההנחה העומדת ביסוד הדברים היא שכל זמן שחילול השבת מתבצע בארבע אמותיו של אדם, אין הדבר מהווה סכנה לציבור ואין כאן במה ציבורית לכפירה בעיקר. על מנת להתריע בפני סכנה זו, נציגי המגמה האוסרת מבקשים להרחיב את תחולתו של המושג 'פרהסיא' ולאפשר איתור רחב של מחללי שבת. למותר לציין שבפרשנות כזו נעשה מאמץ להבין את ה'פרהסיא' בקונטקסט חברתי ריאלי ולא לצמצמו, כפי שמבקשים בעלי המגמה המצמצמת, להגדרה פורמאלית נטולת משמעות מצד תוכן המושג, הגדרה שאין לה בעצם שום אחיזה במציאות.

המקור להגדרת המושג 'פרהסיא' מבחינה כמותית ואיכותית מופיע בתלמוד (סנהדרין עד ע"ב):

אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן: אין פרהסיא פחותה מעשרה בני אדם. פשיטא, ישראלים בעינן, דכתיב (ויקרא כ"ב) 'ונקדשתי בתוך בני ישראל'. בעי רבי ירמיה: תשעה ישראל ונכרי אחד מהו? תא שמע, דתני רב ינאי אחוה דרבי חייא בר אבא: אתיא תוך תוך, כתיב הכא 'ונקדשתי בתוך בני ישראל' וכתיב התם (במדבר ט"ז) 'הבדלו מתוך העדה הזאת' מה להלן עשרה וכולהו ישראל - אף כאן עשרה וכולהו ישראל.

שני התנאים ההכרחיים שהתלמוד מציב למושג 'פרהסיא' הם עשרה אנשים, ושנאנשים אלה יהיו מישראל, דבר הנלמד מהפסוק בויקרא (כב). המעמד הציבורי המינימלי הוא אפוא עשרה אנשים, וחילול שבת בפרהסיא הוא אם כן בפני עשרה אנשים מישראל. אולם, מאחר ותתכן אפשרות ועבירה מסוימת תיוודע ותפורסם ברכים מבלי שנכחו בפני החוטא בעת העבירה עשרה מישראל, הרחיבו הפוסקים את מושג ה'פרהסיא' הפורמאלי

והתחשבו בסיבת היותו ותפקידו, שהיא הפרסום הציבורי. וכך כותב הש"ך בפירושו לשולחן ערוך (יורה דעה ס' קנו ס"ק ד) שמה שנאמר בקיום מצות קידוש השם 'בפני עשרה מִישראל', הכוונה

דוקא ואין ר"ל בפניהם ממש אלא שיודעין מהעבירה והכי מוכח בש"ס ופוסקים גבי והא אסתר פרהסיא הוה.²⁹

לפי הש"ך, המעמד של פרהסיא חייב להיתפס על-ידי עשרה מִישראל, אבל תפיסה זו איננה חייבת להיות חזותית. יתירה מזו, תפיסה זו גם אינה חייבת להיות סימולטנית, אלא כל עוד שהיא תתפרסם על ציר הזמן, דין פרהסיא קיים. וכמו שכותב בעל התבואות שור במקור הנזכר לעיל:

המחלל שבת בפרהסיא דהיינו בפני עשרה מִישראל או שהדבר מפורסם וידע שיתפרסם... אפילו לא עשה אלא פעם אחת במזיד באיסור דאורייתא ואפילו לתאבון הרי הוא כגוי.

המקור לתלישת המושג 'פרהסיא' מהזמן ומהחלל הנוגעים בדבר העבירה נמצא בהמשך הדיון שבמסכת סנהדרין (עד ע"ב), כאשר מוצגים יחסיה של אסתר עם אחשוורוש כפרהסיא וזאת מבלי שעשרה מִישראל נכחו בשעת הבעילה, ומכאן אסמכתא לכך שפרהסיא אינו עניין של נוכחות פיסית בעת העבירה. אולם, בהרחבתה את המושג 'פרהסיא', המגמה האוסרת התרחקה ממקור הדין שהוא הפסוק בויקרא (כב). רבי יעקב עטלינגר, אחד מנציגיה הכולטים של המגמה המצמצמת, היטיב לנסח את הקושי אליו נקלעה המגמה האוסרת בפרשנותה המרחיקת-לכת. וכך הוא כותב:

ואם ידיעה בלבד מספיק להקרא פרהסיא א"כ יקרא ג"כ כשנעשה העבירה בפני עשרה מִישראל בזה אחר זה דהא עכ"פ יודעים הם אלא דלענ"ד צריך עיון כיון דילפינן מ'ונקדשתי בתוך בני ישראל' היאך יספיק ידיעה מעשרה בלבד דאם לא בעינן שיעשה העבירה בתוך עדה קדושה הלא להיות פרהסיא יספיק גם כעובר בפני שנים והם העידו עליו ברכים כיון שנאמנים עליו אפילו להרגו ודאי רבים ידעו את הדבר אלא ע"כ בעינן החילול דוקא בפני עדה ומה דהוכיח הש"ך מוהא אסתר פרהסיא הוי לענ"ד הפירוש שגם שם הי' בפני עשרה מִישראל יחד כמו שפירש הר"ן שם דיותר מעשרה ישראל היו בשושן כשלקחה המלך לאשה עכ"ל וממה שפרט שהיו בשושן נראה שדעתו שרק לכך נקרא פרהסיא בעבור שבפניהם נלקחה ואע"ג דהבעילה לא היתה בפניהם מ"מ מפורסם היה שלקחה לאשה בפניהם והכל יודעים שתבעל ואפשר שגם הש"ך לא כתב כן רק לענין גילוי

²⁹ כמו כן כותב רבי יוסף בן שלמה קולון בתשובותיו: 'זאע"פ שלא בפני ישראל הוה מכל מקום כיון דכולי עלמא ידעי מעשה כי האי שפיר מקרי פרהסיא'. שו"ת מהר"ק שורש קס. ראה גם שו"ת תשב"ץ ח"א ס' קנח ושו"ת הרדב"ז ח"ד ס' צב. וראה גם את דברי החתם סופר בתשובותיו ח"ו ליקוטים ס' פג.

עריות ששם נקרא פרהסיא ע"י שתאנס בפני עשרה שיודעים כודאי שתבעל אפי' לא היתה
הבעילה בפניהם.³⁰

רכי יעקב עטלינגר מנסה להעמיד במרכז הדין ההלכתי את הפסוק ממנו לומדים את הדין
של פרהסיא וטוען שמהותו של דין 'פרהסיא' מורכבת משני אלמנטים: ידיעת העבירה
ונוכחות של 'עדה קדושה' בזמן העבירה. לפיכך, מקרה בו מופיע רק אחד משני התנאים
איננו בתורת 'פרהסיא' ובטענתו זו, הרב עטלינגר בעצם מרוקן מתוכנו הציבורי את המושג
פרהסיא.

המושג 'פרהסיא' משקף אם כן מהלכים חברתיים-ציבוריים המקנים לו את כל תוקפו.
חילוקי הדעות בנקודה זו בין בעלי המגמה האוסרת לבין בעלי המגמה המצמצמת
מתמקדים בשאלת טיבו של אותו שיקוף חברתי. השיקוף הזה נתפרש בפי מפרשים אחדים
כגילוי-דעת, מושג אשר מקשר בין עולמו הפנימי של מחלל השבת לבין ההערכות
הציבוריות אודות מעשיו. בפרספקטיבה כזו, מי שמחלל שבת בפרהסיא חושף את
מחשבותיו וכוונותיו האמיתיות ואינו בושש להסתירן מפני הציבור. וכך כותב הרב הרצוג
על מחלל שבת בפרהסיא:

שמעשיו מוכיחים, ושמא הוא הפכפך פעמים מסתפק, וע"כ דוקא כשמעיו כ"כ לחלל שבת
בפני עדה מישראל ההוכחה ברורה שכבר גמר בלבו כפירה זו, וכיון שכופר בחידוש העולם
הרי הוא משתף את החומר הקדום לפי מחשבתו המשובשת, ועוד י"ל שמשום כך דוקא
בפרהסיא הואיל והשבת היא אות, וכל זמן שמשמר שבתו בשוק, עדיין האות עליו במידה
ידועה.³¹

טענתו של הרב הרצוג היא שבהעדר ודאות תיאולוגית בדבר כפירה בעיקר, סומכים על
המציאות החברתית, דהיינו על מעשיו של העבריין. מעשה של חילול שבת נתפס אז
כהעזה ומהווה 'הוכחה ברורה שכבר גמר בלבו כפירה זו'. ההנחה העומדת ביסוד השיקול
הזה היא שהמעשה הוא פועל-יוצא של העיון ואינו יכול לשקף עמדה הנוגדת את מסקנות
העיון. אולם, הנחה זו אינה מקובלת על כולם, והרב הרצוג עצמו נוטש אותה בהמשך
תשובתו, משום שהפרשנות הציבורית לפעולה נתונה איננה תמיד עולה בקנה אחד עם
כוונות הפועל. המעשה מונחה לפעמים על-ידי שיקולים או אילוצים אשר לא תמיד
מגלים את דעתו של הפועל, והפרשנות הציבורית למעשה אינה מצליחה לחדור לתוך

³⁰ שו"ת בנין ציון ס' סד. וראה בשו"ת רב פעלים ח"ג או"ח ס' יב שאינו מסכים איתו מבחינה תאורטית –
"והרב הנד' לא בירר הדין הזה בראיות" – אבל למעשה מסתמך על דבריו באומרו: "ואע"ג דעדיין לא ברירא
לי האי מילתא עכ"ז גברא רבא אמר מלתא יש לסמוך עליו". וראה גם בשו"ת קול מבשר ח"א ס' סא המשיג
על דעתו של הרב בצמ"ח עזיאל, שאף הוא חולק על הש"ך, בספרו שו"ת משפטי עזיאל מהדור"ת חלק
או"ח ס' נה-נו.

³¹ שו"ת היכל יצחק או"ח ס' ב.

עולמו הפנימי של מחלל השבת. טיעון זה ירעלה כמובן על-ידי נציגי המגמה המצמצמת בכדי לשוות למחלל שבת בפרהסיא מעמד של 'אנוס'. וכך כותב הרב משה פיינשטיין על מחלל השבת בפרהסיא:

אבל בפרהסיא הרי מחשבתו וכוונותיו הם דברים שבלב שלא ידוע להרואים, והרואים יאמרו שעושה זה מצד שהוא כופר, נמצא שעשה מעשה כפירה בכל אופן אף אם בלבו הוא מאמין בה' ועושה רק מצד תאוותו, דכיון שעשה לעיני הרואים בהכרח הוא כאופן שהרואים יפרשו מעשיו שהם ידינוהו ככופר.³²

הרב פיינשטיין טוען שמשמעותו של מעשה נקבעת על-ידי קני-המידה והערכים של החברה בתוכה התרחש המעשה. סיבת המעשה מופקעת מרשותו של הפועל ועוברת לרשות החברה הסוכבת, שתשפוט אותו לפי הקריטריונים שלה ובהתחשב במציאות החברתית של אותו זמן ומקום. ולכן, בחברות מסוימות חילול השבת יידון כפריקת עול וככפירה, ובחברות אחרות כנורמה של שכבת אוכלוסייה מסוימת או כמעשה הנובע מאילוצים המוחזקים כתנאים מספיקים לחילול שבת.

ג. השיקולים העיוניים

לצד השיקולים החברתיים העוסקים בהגדרת 'פרהסיא' מופיעים גם שיקולים עיוניים אשר מתמקדים בפרמטרים אחרים המרכיבים את המחלל שבת בפרהסיא, חלקם עוסק בסוג המלאכות המחוללות וחומרתן, וחלק עוסק בכוונות המניעות את העבריין במעשה החילול. באופן ראשוני, ניתן לקבוע שההיררכיה הקיימת במצוות מעמידה בראש הסולם את המצוות דאורייתא ולאחר מכן את המצוות דרבנן. על מנת להרחיב את תחולתו של המושג 'מחלל שבת בפרהסיא', בעלי המגמה האוסרת מעניקים למלאכות דרבנן המתחללות בפרהסיא את הכוח להפקיע אדם מיהדותו. וכפי שנפסק בשולחן ערוך:

ישראל מומר לעבודת אלילים או לחלל שבתות בפרהסיא, אפילו אינו מחללו אלא באיסור דרבנן, הרי הוא כעכו"ם. (ארו"ח ס' שפה סעיף ג)

וכן פוסק להלכה רבי שלמה גאנצפריד:

ישראל מומר או שהוא מחלל שבת בפרהסיא (יש אומרים אפילו רק באיסור דרבנן) הרי הוא כאינו יהודי וצריכין לשכור ממנו רשות.³³

המקור לזה נמצא בהסבר הסוגיה בעירובין (טז). ובמסכת הוריות (יא ע"א) שם מופיעה מחלוקת בנידון ובה נחלקו שני אמוראים:

³² שו"ת אגרות משה חלק אר"ח א ס' לג.

³³ קצור שולחן ערוך ס' צד סעיף כג

מר סבר: מדאורייתא הוי מומר, דרבנן לא הוי מומר; ומר סבר: כלאים כיון דמפרסם אסוריה, אפי' בדרבנן הוי מומר.

בתולדות הפסיקה ההלכתית, הדעה המחשיבה אדם כמומר בחילול שבת במלאכה דרבנן התבססה על סוגיות שונות: על דברי בעלי התוספות בעירובין (סט. ד"ה כאן כמומר לחלל שבת בפרהסיא) הדין בדין ביטול רשות, על הכלל שהחשוד על קל חשוד לאיסור חמור³⁴ ועל המעמד של שחיטת מומר³⁵. כמו כן, חילקו הפוסקים בין העובר לפרקים והעובר בתמידות וישנה דעה לפיה אפילו בחילול אחד נעשה מומר, וזאת בתנאי שכוונת העבריין הינה להכעיס ולא לתיאבון. לצורך זה, ההגדרה של מומר להכעיס נוסחה בצורה מדויקת על ידי רבי אלכסנדר סענדר שור בספרו שמלה חדשה, וכך הוא כותב:

מומר להכעיס אפילו בדבר אחד, פ' כגון שהיתר ואיסור לפניו ויש הנאה בהיתר כבאיסור והוא דוחה ממנו ההיתר בידים ופושט ידיו דוקא אל האיסור שמזה נראה כוונתו להכעיס בוראו או שנזרקה בו מינות שאינו מאמין באותו מצוה ורוצה להראות שדוחה אותה מעליו. (ס' ב סעיף יג)

המומר לתיאבון מוגדר כמי שמבכר את ההנאה על פני היעדרה, והופך אותה לקריטריון העיקרי בבחירת מעשיו. לעומת זאת, המומר להכעיס אינו נהנתן מעיקרו והשגת ההנאה איננה נר לרגליו, אלא מעשיו משקפים התנגדות תאולוגית ממדרגה ראשונה הבאה לידי ביטוי בפריקת עול המצוות באופן רצוני ומכוון. התנהגות זאת מספיקה כדי להוכיח על עמדות כופרניות ועל-ידי כך להחשיב אותו כאפיקורוס, עם כל חומרת העניין המשתמעת ממעמדו זה.³⁶ אחת הקטגוריות ההלכתיות אשר כוללת את מי שמגלה עמדות כופרניות

³⁴ כפי שמביא הפתחי תשובה ביו"ד ס' ב ס"ק ח

³⁵ וראה את דבריו של רבי עקיבא איגר בפירושו ליו"ד ס' ב ד"ה לחלל שבת בפרהסיא, המסיק שפליגי בזה הרמב"ם והר"ן. לדיון מקיף במקורות אלה ראה שו"ת חתם סופר ח"ב יו"ד ס' יד. מייצגה העיקרי של המגמה האוסרת בנקודה זו הוא בעל הבית הלל יו"ד ס' ב. יש לציין שמבחינה מתודית, אין שום הכרח שמי שמשתייך למגמה האוסרת יאמץ את כל עמדותיה; כך למשל, הבית הלל מחשיב יהודי כגוי על חילול מלאכה דרבנן אבל מצריך שהחילול ישולש בכדי שזה ייחשב ככזה (שעה שאחרים מצריכים רק פעם אחת). ההצדקה לסווג הזה נעוץ בטיב הניתוח הטיפולוגי אשר מאתר טעונוים ולאו דוקא עמדות כלליות.

³⁶ וכדעת הש"ך ביו"ד ס' ב ס"ק טז-יז. ומוכן שאין הברל בטיב המצווה שמחלל המומר להכעיס, וכמו שמבואר בשו"ע במקורות הנ"ל. וראה גם בשו"ת חכם צבי ס' מג. חומרת העבירה הנעשית מתוך כפירה ואפיקורסות נוסחה בבירור על-ידי שד"ל, וכפי שרבי יצחק יעקב וייס מצטוט: וד"ל החכם שמואל דוד לוצאטו: נראה לי, כי המפר בריתו של אברהם אבינו, הרי הוא כמומר לכל התורה כולה, והרי יצא מכלל ישראל, ובפרט היותו חוטא, לא לתיאבון, אלא מאפיקורסות וכפירה וכו', וצריך ליטול ממנו, כל מיני שררה בעיני הקהלה וכו', ואם יבא האיש ההוא לבית הכנסת, מכבדין אותו, ומושיבין אותו, כדרך שמכבדין כל נכרי הבא לבית הכנסת, אבל אין מצרפין אותו לעשרה, ואין קורין אותו לספר תורה וכו' עכ"ל. (שו"ת מנחת יצחק ח"ד ס' י)

כלפי מצוה ממצוות התורה היא 'מבעט במצוה'. קטגוריה זו הוחלה אף על מי שמתניחם בבזבז ובזלזול למצוות תפילה. וכך כותב רבי שמעון בן צמח דוראן:

ומי שאינו רוצה לקיים מצות תפילה רשע הוא ופסול לעדות ואינו עולה למנין עשרה.³⁷
סתומת הדברים עוררו פרשנויות רבות משום שלא ברור למה הרשב"ץ פוסל לעדות מי שלכאורה מומר רק לדבר אחד ועובר על אחת ממצוות התורה, בין דאורייתא ובין דרבנן. וכפי שתהה עליו רבי יוסף חיים:

ואם טעמו שפסלו לתפילה משום דחשיב ליה חשוד באותו דבר, למה פסלו לעדות, והלא פסולי עדות היא רק בעבירות של לאוין, וכנז' בח"מ בס"י ל"ד, וזה שהוא בידו עבירה של תפלה בלבד, למה פסול לעדות, ובעלמא קי"ל מומר לדבר אחד אינו מומר לכל התורה, בהיכא דעובר לתאבון, והרי הוא כישראל גמור, ואינו נחשד לשאר דברים.³⁸

הפתרון שהוא מציע הוא להבין את רשעותו של אותו אדם לא על רקע סירובו הפרגמטי להתפלל אלא כגילוי של כפירה ודחיית דברי חכמים, דחייה המוציאה אותו מכלל ישראל. וכפי שמתרץ בעל הרב פעלים בהמשך תשובתו:

ומה שאינו מתפלל לאו משום מנחתו, או בשביל עסקיו, אלא הוא מבעט במצוה זו ואינו מאמין בה, ולכן אינו רוצה להתפלל, והכי דייק לשון הרשב"ץ שכתב שאינו רוצה לקיים מצות תפילה, משמע שמאס במצוה של תפילה הוא, ועיין להגאון תבואת שור ביו"ד סי' ב' ס"ק י"ח שכתב מי שהוא מבעט במצוה דינו כגוי, שאם יש לפניו לולב ואתרוג ואינו רוצה ליטול, ומראה כונתו שהוא להכעיס ואינו מאמין דינו כגוי לכל דבר ע"ש, וא"כ השתא להכי פסל אותו הרשב"ץ לעדות ולמנין עשרה, משום שהוא מבעט במצות תפילה, ואינו מאמין בה, ועיין למרן ז"ל ביו"ד סי' קי"ט ס"ז שהבאתי לעיל שכתב להדיה, מי שאינו מאמין בדבריו רז"ל דינו כגוי לכל דבר ע"ש, ומוכרח לפרש דברי הרשב"ץ בהכי.

ההצעה להבחין בין כוונות העברייני חשוכה ביותר משום שהיא משקפת את רצון הפוסק להעריך את חומרת העבירה בהקשר החברתי והתרבותי בתוכו חי ופועל אותו עברייני ועל ידי כך לדון דין אמת לאמיתו.

שאלה אחרת אשר זכתה לפירושים שונים מצד שתי המגמות, היא מידת תקפותה של הגדרת המומר כשזה אינו עונה לאחד מהפרוטוטיפים ההלכתיים. וכך, על מי שעובר בתמידות ולתיאבון על עבירות אכל אינו כופר בעיקר ונזהר מעבודה זרה וחילול שבת, כותב רבי אלכסנדר סענדר שור:

³⁷ שו"ת חשב"ץ ח"ג ס' שט

³⁸ שו"ת רב פעלים ח"ב או"ח ס' יא.

ובמה יודע שהוא מומר לכל התורה כל שהועד עליו שעובר לתאוותיו על כל עבירות הבאות לידו ואע"פ שאינו כופר בעיקר שנזהר הוא מע"ז ומחילול שבת שהוא כע"ז... מ"מ כיון שנראה שפרק ממנו עול כל המצות ה"ה כנכרי ולא ביארו לנו רבותינו בכמה עבירות יתחזק זה לומר לכל התורה. ונלע"ד שאם ראוהו עובר במזיד על שלוש עבירות מפורסמות שהעולם נזהרין בהם כגון אכל נבלה ולבש שעטנז דאורייתא והקיף פאת ראשו הוה חזקה לכולהו ואמרינן מסתמא פרק ממנו עול המצות כולן עד שהחזקת שלא פרק ממנו כי אם אותן שפקר בהן ואז חזר דינו כמומר לדבר אחד דלא הוה מומר לאחרני ומ"מ נ"ל דאם ראינוהו עובר עבירות הרבה עד שנראה מתוך עניינו שפרק עול רוב המצות מעל צווארו לתאוותיו אז אמרי' רובו ככולו ואפילו אם ראינוהו נזהר במקצת מצות מ"מ ה"ה כגוי.³⁹

הרב אלכסנדר שור מנסה לאתר את הקריטריון המעביר אדם מהסטטוס של מומר לדבר אחד לסטטוס של מומר לכל התורה כולה. הפתרון הראשון שהוא מציע הוא פתרון 'איכותי' הרואה בעבירה על 'עבירות מפורסמות' אותו קריטריון. שלוש העבירות שהוא מונה - אכילת נבלה, לבישת שעטנז והקפת פאות הראש - הן, לפי דעתו, מצוות שאף אנשים שאינם אמונים על שמירת קלה כחמורה נזהרים בהן, ומצד זה, הן נחשבות לגבול שמי שעובר אותו מוחזק כמומר לכל התורה כולה. אולם, מאחר ותתכן טעות הערכה, הן מצד כוונות העבריין והן מצד הפצתן בציבור של העבירות המפורסמות, הוא מציע פתרון אחר שאינו מבוסס על איכות העבירות אלא על כמותן. וככל שאלה של מגין, עקרון הרוב גובר, ויש להתחשב ברוב המעשים הנחשבים לעבירות בכדי לחרוץ את דינו של אותו עבריין, ולהתעלם ממיצוט המעשים הנחשבים למצוות.

לאחר שעמדנו על מעמדו ההלכתי של מחלל שבת בפרהסיא ועל המשמעות הדתית של 'דבר שבקדושה', נסקור את התייחסותם של חכמי ההלכה האוסרים את ההצטרפות, במידה זו או אחרת, של מחללי שבת בפרהסיא, למגין ולעלייה לתורה.

ד. השלכות מעשיות למגין ולעלייה לתורה

מבחינה מעשית, בעלי המגמה האוסרת אינם מבחינים בין חומרת חילול שבת בפרהסיא המבטא כפירה בדרך עקיפין לבין חומרת כפירה בעיקר במישורין או העדר אמונה בדברי רז"ל, והדברים משתקפים הן בדין צירוף למגין הן בדין עלייה לתורה. לפי הכלל הנקוט שמחלל שבת בפרהסיא דינו כגוי, אחת ההשלכות היא שאין הוא יכול להצטרף לכל דבר שבקדושה. וכך כותב רבי יוסף חיים:

³⁹ שמלה חדשה ט' ב סעיף טו, וראה גם את פירושו 'תבואות שור' על סעיף זה.

כל מחלל שבת בפרהסיא דהיינו שעושה מלאכה בפני עשרה מישראל דינו כגוי ואינו מצטרף לעשרה ולא דוקא חלל בפני עשרה אלא אפילו לא חלל בפני עשרה אם חלל במקום גלוי שנודע לרבים חשיב חלל בפרהסיא.⁴⁰

לפי הרב יוסף חיים, עוד מבלי להתייחס לסוג המלאכה שחוללה ולמצב הדתי של הקהילה בה חי מחלל השבת, יש להחשיב את העובר על מצות השבת כגוי שאסור לצרפו למנין. יתרה מזאת: אפילו במצב בו הרכבתו השלמה של המנין תלויה בצירוף מחללי שבת בפרהסיא, פוסקים אחדים מתנגדים לצירוף הקיומי הזה, וכדברי בעל ההוד יוסף:

אם יש שבעה אנשים כשרים והשאר מחללי שבת בפרהסיא תלך לביה"כ להתפלל עמהם ולענות קדיש וקדושה וברכו, אבל לא תהיה שליח ציבור במנין כזה, כי המתפלל חזרה ואומר קדיש בצירוף פסולים אלו שהם משלימים לעשרה הרי זה חוטא, ואם אין עשרה אלא עמך, ואם לא תלך לבית הכנסת להתפלל במנין הזה ימנעו מקדיש ומקדושה, כן תעשה, שלא תלך לבית הכנסת כדי שלא יאמרו קדיש וקדושה וחזרה בצירוף מחללי שבת אלה.⁴¹

ההנחה העומדת ביסוד הדברים היא שמחללי שבת בפרהסיא הם בגדר 'פסולים' ומוטב שלא יאמרו דברים שבקדושה. המנין כאן נתפס כיחידה בעלת צביון דתי אשר לה מטרה ברורה מאוד והיא לקדש שם שמים. האנשים שראויים לקדש שם שמים צריכים להיות אנשים צדיקים, כשם שאחי יוסף, שמהם נלמד, לפי דעת רבי סימון בירושלמי, דין עשרה לכל דבר שבקדושה, היו צדיקים. סיבה נוספת שלא להצטרף למנין שבו נמנים מחללי שבת בפרהסיא נוגעת למעמדה הדתי של התפילה ולנורמה ההלכתית לצאת ידי חובת אותה מצוה. וכך כותב רבי נפתלי צבי יהודה ברלין:

אך ע"ד להצטרף עם המכונים בשם בית יעקב והמה מחללים את השבת בפרהסיא חלילה להתחבר עמהם בשום דבר השייך לעבודת ה'... המודה באיליים והמחלל שבת בפרהסיא שאין מקבלים ממנו קרבן משום שמוחזק הוא שלא ישוב עוד וא"כ גם תפילתו תועבה וא"כ האיך אפשר להצטרף עמו, והרי במקום שתפילתו תועבה אפילו כדיעבד לא יצא ידי תפילה כדאיתא בכרכות (דף כב:).⁴²

⁴⁰ שו"ת רב פעלים ח"ג ס' יב. מקור הדין בפרי מגדים (או"ח ס' נה, אשל אברהם סק"ד) וכן הביאו המשנה ברורה באו"ח ס' נה ס"ק מו. וכן כתב להחמיר רבי עבדאללה סומך בשו"ת זכחי צדק ח"ג ס' קסב.

⁴¹ שו"ת הוד יוסף ס' עה. מובא בילקוט יוסף לרב יצחק יוסף עמ' צד הערה ט. וראה גם בשו"ת הרא"ש כלל ד ס' יט שכותב:

כי נחקנו ברכות לשליח צבור לאמרם בעשרה. וכשאין תשעה בבית הכנסת המטונין לברכת שליח צבור, נראה ככרכה לבטלה.

⁴² שו"ת משיב דבר חלק א ס' ט.

הטעם שמעלה הנצי"ב הוא טעם דתי במובהק, הדואג למילוי הדרישה ההלכתית לקיים את מצות התפילה כתיקונה. קיום המצוה איננו סובל צירוף של גורמים מפריעים או משבשים, המשווים לתפילה גוון של תפילת תועבה. אולם, אין הנצי"ב מסתפק בטעם דתי גרידא ומוסיף לו טעם נוסף המצביע על הסכנה החברתית של צירוף ממין זה. וכך הוא ממשיך: והנה כתיב במשלי א' לענין אורכי לדם אדם בני 'אל תלך בדרך אתם מנע רגלך מנתיבתם'. פי' דרך הוא הכבושה לרבים, נתיבה הוא דרך היחיד. והזהיר הכתוב אשר בדרך הרבים אע"ג שא"א למנוע רגל מאותו דרך הרבים מכ"מ אל תלך בדרך אתם אחוזי יד משא"כ בנתיבה שלהם שהוא דרך המיוחד להם מנע רגלך ממש, וכך יש לנהוג עם אותם האנשים אורכי לנפש הישראלי להשחיתה ולהסירה מדרך חיי העוה"ב אשר בדרך הרבים היינו במסחר וכדומה אי אפשר למנוע ממסחרם, מ"מ אל תלך בדרך אתם היינו שלא להתחבר בשותפות ומרעות עמהם... אבל בנתיבה המיוחדת שלהם היינו בית תפלה שלהם וכדומה מנע רגלך ממש כי אפקירותא ממשיך הלב. ואם כי אין להתקוטט עמהם וכמו דכתיב אל תתחר במרעים אבל יש להזהר הרבה שלא להכשל בחברתם כי זה פורה ראש ולענה וכמש"כ בס' דברים כ"ט מקרא י"ז וע"ש בחיבורי העמק דבר בס"ד.

בעזרת הבלטת הצביון הציבורי של ה'דרך' לעומת הצביון המצומצם של ה'נתיבה', הנצי"ב עומד על הצורך להתרחק מחברתם הרעה של מחללי השבת ומהשפעתם השלילית אשר 'פורה ראש ולענה'.⁴³

בדין העלייה לתורה, חכמי ההלכה עסקו בשני מישורים: המישור העיוני, המברר את מעמדו הדתי של מחלל השבת, והמישור החברתי, העוסק בסייגים ובהרחקות החברתיים שיש לנקוט כלפיו. מדברי התלמוד (מגילה כג ע"א), לא נלמד שום איסור להעלות עוברי עבירה לתורה, בין עבירה דרבנן ובין עבירה דאורייתא, בין עשה ובין לא תעשה, וכמו כן לא ידוע איסור שמחלל שבת בפרהסיא לא יעלה אף הוא למנין שבעה. המקור האוסר על עלייתם לתורה של עוברי עבירה מופיע בדברי הפרי מגדים, הכותב:

מ"ש המחבר בס' יכולים לקרות ב' אחים ואין מניחין בשביל עין רע ואבן ובן בנו דעת שכ"ג דאין עולין ופר"ח חולק יע"ש ועוד יש טעם משום פסולי עדות עיין ט"ז ולפ"ז כל

⁴³ מכלל התשובה ובמיוחד מהמילים 'אבל בנתיבה המיוחדת שלהם היינו בית תפילה שלהם וכדומה מנע רגלך ממש כי אפקירותא ממשיך הלב', נראה שהתשובה כוונה לעבר הרפורמים ומגמתם לערוך שינויים מהותיים בקשר לשמירת מצות בכלל ולשמירת השבת בפרט. מ"מ מאחר והנצי"ב מתייחס אליהם כמחללי שבת בפרהסיא מצד ההלכה, ניתן ללמוד מדבריו אלה גם לאלו שאינם משתייכים לזרם הרפורמי. אולם, הוא לא דגל בהפרדת הקהילות בין שומרי מצוות לבין אלו שאינם מקפידים בקיומן, וכדבריו בשו"ת משיב דבר ס' מר.

אותם שאין מעידין כמבואר בח"מ לד אין ראויין לעלות וכ"ש הפסול לעדות מחמת עבירה.⁴⁴

הפרי מגדים סובר שהטעם לאיסור עלייתם לתורה של שני אחים או אב ובנו זה אחר זה הוא בהיותם פסולי עדות ואינם יכולים להעיד זה על זה, ומכיון שהעלייה לתורה נחשבת לעדות⁴⁵, הוא מסיק מכאן שאף פסולי עדות מחמת עבירה אינם ראויים לעלות. אולם, לא כל עוברי עבירה שווים, ודינם של עוברי עבירה בתמידות חמור יותר מעוברי עבירה לפרקים ואינם עולים למנין שבעה⁴⁶. כמו כן, הכופרים בה' באופן מוצהר אסורים לעלות לתורה משום ששם ה' המוזכר בברכתם איננו מקודש ולכן איננו נושא שום משמעות דתית. וכפי שכותב הרב משה פיינשטיין:

מי שאינו מאמין בקדושת השם הו' אותיות השם כשאר דברים, וא"כ פשוט שגם כשמזכיר השם נמי הוא כדברים בעלמא.⁴⁷

לפי הרב פיינשטיין, העדר אמונה וכוונה בהגיית שם ה' מרוקן אותו מכל משמעות ואין לאפשר לכופר לברך את ברכות התורה לפני הקריאה ולאחריה ועל ידי כך לגרום לכשל הלכתי גם לעולה וגם לקהל⁴⁸. הסטטוס הדתי הצולע של העבריין בא לידי ביטוי גם במנהג שמביא החתם סופר בשם רבו ועניינו מניעת עלייה לתורה של אנשים העוברים על הנקרא באותה עלייה, וכדבריו:

ראה זה ראיתי במנהגי מורי הגאון מ' נתן אדלער זצ"ל שבי"ט של סוכות לא קרא ללוי למי שאוכל חדרש, כי באותו זמן כבר נקצרו השעורים שהם חדש קודם העומר והלוי קורין לפניו בבי"ט של סוכות ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה עד הכיאכם וזה יברך על התורה ויקראו לפניו מקרא זה ושוב ישתה שכר וי"ש ויאכל פתו המחומץ בשמרי שכר שלרוב פוסקים גם בזה הזמן הוא דאורייתא, וכיוצא בזה השתא הכא שנת השמיטה אינו ראוי לקרות בתורה לא יגוש את רעהו למי שלא עשה פרוזבול ער"ה.⁴⁹

מדברים אלה, לא נשמע על איסור להעלות את העבריין לתורה, ומטרת המנהג אינה ברורה. רבי יוסף חיים בתשובותיו הבין את דבריו אלה של החתם סופר כמצביעים על איסור, וחולק עליהם ועל דברי הפרי מגדים שהובאו לעיל, וכך הוא כותב:

⁴⁴ אשל אברהם או"ח ס' קמא אות ח

⁴⁵ בעל האורחות חיים בהלכות שני וחמישי אות כו מביא לאסמכתא את הפסוק ביהילים יט 'עדות ה' נאמנה'. וכפי שמובא בעטרת זקנים באו"ח ס' קמא סעיף ו.

⁴⁶ לפי דברי האשל אברהם או"ח ס' רפב אות ז.

⁴⁷ שו"ת אגרות משה ח"ב או"ח ס' נ. וראה גם בילקוט יוסף חלק ב עמ' סא-סב.

⁴⁸ שו"ת אגרות משה או"ח ח"ג ס' כא

⁴⁹ שו"ת חתם סופר או"ח ס' טו

וראיתי להגאון אש"א בסי' קמ"א סק"ח, שהעלה דכל אותם הפסולין לעדות מחמת עבירה אין להעלותם לס"ת ע"ש, ועיין להגאון ח"ס בא"ח סוף סי' ט"ו שכתב במי שאוכל חרש אין להעלותו לס"ת בפרשת ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו וכו', וכן אין ראוי לקרות בתורה לא יגוש את רעהו למי שלא עשה פרוזבול ערב ר"ה ע"ש, ואני אומר כיון דלא נמצאו דברי אש"א וח"ס הנ"ז בספרי הראשונים, אע"ג דודאי יש לחוש לדבריהם בהיכא דאפשר, אך מ"מ היכא דנפיק מינה איבה ושנאה ומחלוקת, ובפרט בזה"ז דשכיחי המכשולות האלה בעשירים ונכבדים טוב להעלים עין.⁵⁰

בפרשנותו, רבי יוסף חיים מפעיל כלל לפיו דין שאינו מוזכר בראשונים אינו יכול לבסס איסור, כי אם לכל הפחות סייג, ובמיוחד כאשר ערכים אחרים הקוראים ליחסים הוגנים בין בני אדם כמו הימנעות מאיבה, שנאה ומחלוקת, ניצבים מולו. אך, כשהעבירה הנעשית היא חילול השבת בפרהסיא, דין שמבוסס היטב בתלמוד ובראשונים, הדרשה ההלכתית שלא להעלות את העבריין למנין שבעה מתחזקת על אף, שבכל זאת, היא אינה עומדת בפני הערכים של שלום הקהילה. וכדברי הרב פעלים בהמשך תשובתו:

אבל במחלל שבת בפרהסיא, או שהוא מבעט במצוה בפירוש, או שאומר בפירוש שהוא אינו מאמין דברי רז"ל, אין להקל בזה, וצריך להזדרז לבלתי יצרפו אותו למנין עשרה, ולהעלותו לס"ת בחובת היום, אלא יעלה אותו אחר חובת היום כדלוג, ואם יראו הקהל דאיכא איבה ושנאה ומחלוקת אם לא יעלו את זה האיש בראשונה בחובת היום בשבת ויו"ט, אה"נ יעלו זה הפסול בתוך חובת היום, אך לא תהיה עלייתו נחשבת להשלים חובת היום, אלא יעלה אחריו אחר, ויחזור הש"ץ ויקרא לו מה שקרא לזה הפסול, וממילא עלייתו וקריאתו של זה הפסול כאלו אינה, והיה כלא היה, דהא ודאי עדיף טפי הכי, בהיכא דרואין שימצא מזה שנאה ואיבה ומחלוקת.

מחלל השבת הוא פסול וקריאתו אינה ממלאה שום פונקציה של קיום מצוה אלא מגלמת תעמולה הלכתית בדמות חברתית. גישתו של רבי יוסף חיים המעניקה למחלל השבת מעמד של גוי משתייכת מחד למגמה האוסרת, אולם מאידך, הכרתו בערך אלטרנטיבי המאפשר הכנסתו של העבריין בקהילה ולא הוקעתו בפומבי, משייכת אותו למגמה המצמצמת. הצבת חומרת חילול השבת בהקשר חברתי ניכרת גם בפסיקותיו של הרב פיינשטיין, הקורא שלא לכבד מחללי שבת בפרהסיא אך אינו אוסר במפורש את עלייתם לתורה.⁵¹ חכמי הלכה אחרים לא הסכימו לשום ערך המביא לפשרנות וותרנות וקבלו על

⁵⁰ שו"ת רב פעלים ח"ב או"ח סי' יא

⁵¹ שו"ת אגרות משה חלק או"ח ד סי' צא. הרב פיינשטיין מדבר על מחללי שבת שאינם כופרים באופן מוצהר, שאם כן, ברכתם בטלה כפי שהוזכר לעיל.

העברייני ועל כל מי שאינו מוחה בעת עלייתו לתורה. וכך כותב רבי צבי הירש בן יעקב אשכנזי:

אבל העושים ביד רמה בשאט נפש ופורקי מעליה עול מצוות אפי' מצוה אחת קלה הרי הוא מאותן שאין להם חלק לע"ה כמ"ש הרמב"ם בה"ל תשובה וכתב ז"ל בריש חולין שהעובר על מצוה א' שחייב עליה מית' אף שאין בירינו לדונו עתה מחרימין אותו חרם עולם והנה הברועל ארמית בפרהסי' אף שאין דנין אותו בב"ד מ"מ על כל ביאה וביאה קנאין פוגעין בו עד שמפני זה דינו שיהרג ואל יעבור ואם העלם יעלימו עם הארץ את עיניהם גדול עונם מנשוא וביחוד המחלל שבתות בפרהסי' שהוא כגוי גמור כדאמרין בעירובין ס"ט ובשחיט' חולין דף ה' ופסקה הפוסקי' ז"ל ואיך יתכן שיעלה לקרות בתורה בצבור והלא אין לך חילול השם וכיבוי מאור הדת גדול מזה וכל העומד ונמצא שם באותו פרק באותו מקר' ואינו מוחה ילכד בעונו ובחבלי חטאתו יתמך ואם רוח טהרה עברה על מקצת אנשים בקנאם קנאת ה' צבאות לצאת מן המקר' ההוא כל יסופו בעוונם עליהם תבא ברכת טוב.⁵²

לפי החכם צבי, על הקהילה מוטלת אחריות כבדת-משקל והיא לשמש ככוח ציבורי המשקף את פסיקת הרב. הקהילה איננה יכולה להיות נייטרלית אלא מחובתה לתמוך או לחילופין למחות באחד מחבריה אשר סוטה מהנורמה ההלכתית. שתיקתו של הציבור בזמן שמחלל שבת עולה לתורה מתפרשת כחילול השם וכיבוי מאור הדת וזקפת לזכותו עוונות וחטאים. שלא כרבי יוסף חיים, החכם צבי אינו מוכן לשום פשרה חברתית, אלא הוא קורא להתקוממות מול מעשה האיסור, התקוממות אשר ביטויה הדתי היא קנאות. ואכן, במחאתו זו, הקנאי הפועל מתוך 'רוח טהרה' ניצול מעוונות וזוכה לברכת טוב.

היוצא מהדברים האלה הוא שהאיסור לעלות לתורה למחלל שבת בפרהסיא נתפרש בפי חכמי ההלכה גם כאיסור דתי וגם כ'איסור' חברתי-ציבורי. אחד המאפיינים של המגמה האוסרת הוא העדר כמעט מוחלט של שיקולים לאומיים או עתידיים, דהיינו, העדר דאגה לשמירת אחדותו של הקולקטיב היהודי לגווניו ולעתידי הדת. ואין פלא אפוא שמושג התשובה איננו עומד במרכז העניין. וכך כותב הרמב"ם כמשנה תורה על פי הברייתא בעירובין (סט ע"ב):

ישראל שהוא מומר לע"ז או מחלל שבת בפרהסיא אין מקבלין ממנו קרבן כלל, אפילו העולה שמקבלין אותה מן הנכרים אין מקבלין אותה מן המומר הזה שנאמר אדם כי יקריב

⁵² שו"ת חכם צבי ס' לח. וראה גם בשו"ת קרן לדוד ס' כה-לא.

מכם מפי השמועה למדו מכם ולא כולכם להוציא את המומר, אבל אם היה מומר לשאר עבירות מקבלין ממנו כל הקרבנות כדי שיחזור בתשובה.⁵³

לפי זה, המומר לחלל שבת שונה משאר המומרים לא רק בחומרת מעשיו הזמני אלא גם בחומרת ההשלכות הנובעות ממעשיו. וכפי שכותב רבי נפתלי צבי יהודה ברלין במקור הנ"ל 'מוחזק הוא שלא ישוב עוד'. ביטוי חריף לגישה הזאת מוצגת בפי בעל המנחת אליעזר הסובר שהחשבתו של מחלל השבת בפרהסיא לגוי הינה סנקציה שגזרו חכמי התלמוד בכדי לגדור גדר שלא יפרצו העם בחילול מצוות, וכך הוא כותב:

ואין לנו לחוש לקרב הפושעים שאדרכה זהו חשש שגזרו חז"ל כדי שלא ילמד עוד ממעשיו, ואנן ניקום ונכטל זאת בסברות כרסיות ולהתיר כדי שנוכל להתחבר עמם ולקרבם בזרוע ועי"ז ילמדו ממעשיו הרעים לכן יתפרדו כל פועלי און.⁵⁴

הבסיס ההלכתי לזה נמצא בדברי הרמ"א בשולחן ערוך הסובר שדין הגידוי איננו מתחשב בהידרדרות פוטנציאלית של המנודה כתוצאה מאותה סנקציה, וכדבריו:

העובר על דבר איסור מנדין אותו לאלתר... הגה: ומנדין למי שהוא חייב גידוי ואפילו יש לחוש שעל ידי כן יצא לתרכות רעה, אין לחוש בכך (פסקי מהרא"י סימן קל"ח).⁵⁵

הפסק הזה מביע באופן ברור את הנאמר במשלי (ב, יט) 'כל באיה לא ישובון ולא ישיגו ארחות חיים', כלומר שיש מצבים שליליים אשר אין להם תקנה. וכדברי המנחת אליעזר שם:

ומה יפקור עוד טפי אם מחלל שבת דינו כמומר, הרי לא יוכל לפקור טפי.

המגמה האוסרת מתאפיינת בכך שהיא מטילה על האדם את האחריות הכבדה על כל מעשיו ואינה מנסה לחפות עליו בעזרת טיעונים בסגנון המלאך הערום של דקרט. היא דואגת בראש ובראשונה לחייה הרתיים השוטפים של הקהילה ומפעילה כל שיקול אפשרי, דתי או חברתי, בכדי להוציא מאותה קהילה את מי שסוטה מהליכותיה ומהורה עליה איום וסכנה להמשכיות בטוחה ושלווה.

4. המגמה המצמצמת

א. צמצום המושג 'מחלל שבת בפרהסיא'

המתודה בה נוקטים בעלי המגמה המצמצמת לצמצום המושג 'מחלל שבת בפרהסיא' היא בריבוי תנאים עיוניים, חברתיים ומעשיים שעל העברייך למלא בכדי שייחשב בפועל

⁵³ הלכות מעשה הקרבנות, פרק ג הלכה ד

⁵⁴ שו"ת מנחת אליעזר ח"א ס' עד

⁵⁵ שו"ע יו"ד ס' שלד סעיף א

למחלל שבת בפרהסיא. הם כמובן אינם מתעלמים מהגישה הטוענת שמחלל שבת בפרהסיא דינו כגוי אלא מציבים לתקפותה תנאים, תנאים שבעצם מרוקנים אותה מכל משמעות. שני המוקדים העיקריים של הצמצום מסתכמים אף הם במישור ההלכתי, בשאלת אופני חילול השבת ומעמדו של העבריין כגוי ועובד עבודה זרה, ובמישור החברתי בדין פרהסיא ויחסיות העבירה.

1- הצמצום ההלכתי:

אופני חילול השבת

נציגי המגמה האוסרת הרחיבו את סמכותן של המלאכות דרבנן ושיוו להן את האפשרות להפוך אדם המחלל אותן בפרהסיא לגוי לכל דבר. חכמי ההלכה המשתייכים למגמה המצמצמת פעלו בכיוון ההפוך וניסו לרכז את הכוח הזה רק במלאכות דאורייתא. וכפי שכותב בעל הרב פעלים:

וידוע הוא דהא דאמרין מחלל שבת בפרהסיא דינו כגוי היינו מחלל באיסור דאורייתא אבל באיסור דרבנן בלבד לא חשיב כגוי, ומצטרף לעשרה ועולה לס"ת... וכ"מ בברייתא דנקיט דומיא למנסך את היין ע"ש.⁵⁶
המקור לדברים האלה נמצא בדרשה של בעל הפרי חדש על דברי התלמוד במסכת עירובין (סט ע"ב):

מקבלין קרבנות מפורשעי ישראל כדי שיחזרו בתשובה חוץ מן המומר לנסך ולחלל שבתות בפרהסיא.

הפר"ח מדייק מלשון התלמוד 'מומר לנסך ולחלל שבת' ודורש: מה נסוך דבר תורה אף שבת כן, כלומר התנאי להיחשב למחלל שבת הוא לעבור על מלאכה דאורייתא, כשם שהאיסור לנסך הוא דאורייתא. וכך ממשיך וכותב רבי יוסף חיים:

אף אנחנו נאמר דוקא בדבר שחייב כרת וסקילה וחטאת הוא דמומר לכל התורה כולה. אותה מגמה של צמצום על רקע העונש הצפוי למחלל שבת מרחיקה לכת וטוענת שאין גדר של מומר לכל התורה עד שיעבור על מלאכות אשר עונשן הוא מיתת בית-דין. וכפי שמביא הפתחי תשובה (יו"ד ס' ב ס"ק ח) בשם ספר משנת חכמים (הלכות ע"ז דף ג"ז):
עוד שהביא ראייה דאף אם עבר על לאוין דשבת וע"ז לא הוי מומר לכ"ה עד שיעבור על מיתות ב"ד.

עמדה אחרת אשר מצמצמת באופן ניכר את חלות הדין של מחלל השבת בפרהסיא ואשר נחשבת לדעת יחיד בעולם ההלכה היא עמדת בעל ספר העיטור, רבי יצחק ב"ר אבא מארי

⁵⁶ שו"ת רב פעלים ח"ג או"ח ס' יב. וראה גם בתבואות שור ס' ב ס"ק כח. המקור לדברים נמצא בפרי חדש יו"ד ס' ב בקונטרס אחרון בהשגותיו על ספר בית הלל ס' ב ס"ק ג.

ממרסיליה, הטוען שמחלל שבת בפרהסיא אינו אלא בעבודת קרקעות⁵⁷ בפרהסיא. העמדת הקטגוריה של מחלל שבת בפרהסיא על מלאכה מאוד ספציפית, עבודת הקרקע, היא שיאה של גישה המנסה להוציא מסדר היום הממוצע את המלאכות החמורות לענין שבת.

דינו כגוי וקירבה לעבודה זרה

לפי התלמוד (עירובין סט ע"ב), הוצאתו של המומר מכלל ישראל כתוצאה מחילול שבת או עבודה זרה נסמכת על הפסוק בויקרא (א, ב) אשר נדרש כסיוע לדעת רב אשי: 'האי תנא דחמירא עליה שבת כע"ז'. רש"י בפירושו במקום מבהיר זאת וכותב: 'דכמומר לכל התורה דמי דאימעיט ליה מכס ולא כולכס'. (ד"ה חוץ מן המומר לנסך או לחלל שבת).

דברים אלה שימשו בסיס לטענה שהפקעת יהדותו של מומר לחלל שבת בפרהסיא נובעת מדין תורה. אולם, פוסקים רבים צמצמו את הדרשה הנ"ל ודבריו אלה של רש"י לענין קרבן בלבד, וטענו שהקביעה לפיה המומר דינו כעכו"ם אינה אלא לחומרא ומדרכנן. ההוכחה לכך מסתמכת על ראשונים אחדים אשר אינם מחשיבים שחיטתו של מומר כנבלה, מה שמלמד על יהדותו של אותו מומר.⁵⁸ וכפי שמסכם הרב אליעזר יהודה ולדנברג בתשובותיו:

ישנה שיטה גדולה של גדולי מחברים הסוברים שכל מה דאמרינן דמומר לחלל שבת בפרהסיא הוי כמומר לכה"ת כולה אינו אלא מדרכנן ומדאורייתא דינו כישראל גמור.⁵⁹ הבחנה זו בין מומר מדין תורה ומומר מדרכנן חשובה ביותר והיא יוצרת פער בין המגמה האוסרת למגמה המצמצמת. משמעותה הראשונית היא שמדאורייתא, הפקעה כללית של יהדותו של אדם חסרת תוקף. אין למעשה הדתי את הכוח להמיר לאום, או, לכל הפחות, לבטל השתייכות לאומית לעם היהודי. לפי זה, את הוצאתו של מחלל השבת בפרהסיא מכלל ישראל יש להבין כסנקציה חברתית שהטילו עליו חז"ל. ואכן, חכמי ההלכה פירשו את מעמדו של מומר לחלל שבת כקנס, וכדברי החתם סופר שנשאל אודות אדם שדרך בגת סמוך מאוד לשבת מבלי שיהיו עשרה מישראל כדי להחשיבו למחלל שבת בפרהסיא: והכא מה שעושה י"ג איננו משו' חתנות כי מותר להתחתן בבנותיו ולא משום לתא דע"ז אלא משום קנסא עשאוהו כגוי עע"ז.⁶⁰

⁵⁷ ספר העיטור, אות ק קידושין דף ע"א; דבריו הובאו בכ"י אבן העזר ס' מד.

⁵⁸ לריון ממצה בנידון, ראה בשו"ת יביע אומר חיו"ד ס' יא (אות ז).

⁵⁹ שו"ת צין אליעזר ח"ח ס' יח (אות ג) וראה גם שו"ת יהודה יעלה חיו"ד ס' נ.

⁶⁰ שו"ת חתם סופר חיו"ד ס' קכ

הסיבה שגזרו חז"ל איסור על יינו של עובד עבודה זרה היא משום חתנות, דהיינו כדי שלא ייווצרו מגעים אינטימיים אתו שעלולים להביא לקירוב חברתי ולנשואי תערובת. ולכן, יהודי שאינו עובד עבודה זרה, אבל מייצר יין בזמן אסור אינו נכנס בגזרה שגזרו חכמים 'משום בנותיהם'⁶¹. לפיכך, שינוי המעמד איננו תוצאה של מעשה אסור מפאת עצמו, אלא סנקציה של החכמים עקב אותה עבירה. סיבת שינוי המעמד אינה אינהרנטית למעשה אלא היא חיצונית לו. מוטיב הקנס מופיע בהקשרים שונים בהם נסגרו הדלתות בפני מחלל השבת בפרהסיא, ושינוי הסטטוס הועמד על דבר מאוד מוגדר. וכך כותב הרב צבי פסח פרנק:

מבואר שמחלל שבת שדינו כעכו"ם הוא דוקא במחלל באיסורים דאורייתא, אבל באיסורים דרבנן אף בשבת החמורה פשיטא שאין לדונו כעכו"ם, ודוקא לענין ביטול רשות הוא דמדרבנן עשאוהו כעכו"ם.⁶²

לפי הרב פרנק, היהודי מאבד את זהותו הלאומית רק כאשר הוא מחלל שבת באיסורים דאורייתא אבל באיסורים דרבנן, הוא נשאר יהודי לכל דבר, לבד מדין עירוב שלענין זה, מעמדו משתווה למעמד העכו"ם מגזרת רבנן. הרב הרצוג בתשובותיו מוסיף נדבך לחשיבה הזאת וקובע שרק גוף מוסמך יכול בתנאים מאוד ספציפיים לגזור על יהודי שיופקע מיהדותו, ובלשונו:

ומה שמצינו בכמה מקומות כגמרא שהרי הוא כעכו"ם... זה היה עפ"י הדיבור או בכח ב"ד הגדול למיגדר מילתא, אבל לא כל ישראל שהמיר נעשה עכו"ם גמור מן התורה, אלא שהם עכ"פ בכלל בני ישראל.⁶³

מדברים אלה נראה שרק סמכות כמו בית הדין הגדול, או ע"פ הדיבור, דהיינו בעזרת התגלות, רשאים להפקיע לחלוטין יהדותו של אדם.

אימרתו של רב אשי במסכת עירובין עוררה, בקרב נציגי המגמה אוסרת, כמה פירושים, וביניהם הבנת הסמיכות הלשונית בין העבודה זרה למחלל השבת כסמיכות תכנית, או במילים אחרות, כמשוואה שוויונית. בעלי המגמה המצמצמת אינם שותפים לפרשנות הזאת ומנסים לאתר מחד את נקודות השיתוף המאפשרות את עריכת המשוואה הסמנטית, ומאידיך את נקודות השוני השוכרות את המשוואה התכנית. מסורת ארוכה רואה במוטיב הנאמנות את האלמנט שבגיניו נערכה המשוואה.⁶⁴ בתשובותיו, רבי יחיאל יעקב וינברג, שובר את המשוואה בהבלטת שוני מרכזי בין חילול שבת לעבודה זרה.

⁶¹ הדברים אינם חד-משמעיים וראה בעניין זה בשו"ת הר צבי יו"ד ס' קה.

⁶² שו"ת הר צבי יו"ד ס' ז.

⁶³ שו"ת היכל יצחק או"ח ס' ב.

⁶⁴ ביטוי לעמדה הזאת מופיעה כבר בפירוש נחל אשכול על ספר האשכול (ח"ג עמ' ה אות ט), וכפי שהדברים מובאים בשו"ת יביע אומר ח"א חיו"ד ס' יא: וכן בקרש חזיתיה להגאון נחל אשכול על ספר האשכול... שכתב בשם הרב נועם מגדים, דהא דמחלל שבת הוי מומר לכל התורה, היינו מדרבנן, כיון שאין לו נאמנות עשאוהו כעובד ע"ז, אבל מן התורה הוי כישראל לכל מילי...

ובדבריו:

ובכלל אין לדמות מחללי שבת למומר לעכו"ם לכל דבר, והא ראי' דבחילול שבת לא נאמר יהרג ואל יעבור, ואדרבא ילפינן מ'וחי בהם' ולא שימות בהם דפקוח נפש דוחה שבת ורק לענין נאמנות מדמינן מחלל שבת לעכו"ם.⁶⁵

הרב וינברג מבסס את הוכחתו על דבר השוני השורר בחיוב למסור את הנפש על חילול שבת ועל פולחן לעבודה זרה. על האחרון מצווה אדם בתנאים מסוימים למסור את נפשו, ואך אין שום מצווה למסור את הנפש על דרישה כפוייה לחלל את השבת. השבת מבוססת על עיקרון החיים - ר'חי בהם', ולא שימות בהם - והוא גובר עליה בעתות מצוקה, לעומת העבודה זרה אשר חומרתה גוברת על החיים. אחרי שהרב וינברג הניח את ההבדל הכביר הזה, המשקף שתי תפיסות חיים מנוגדות בתכלית הניגוד, הוא משחיל את האלמנט הדקיק והזעיר שבגיניו יש צד של דמיון בין השבת לעבודה זרה, והוא הנאמנות. הנכרי אינו נאמן בכמה איסורים בטענה ש'אדעתא דנפשיה קעביד', ויהודי שמחלל שבת בפרהסיא ואינו מעיד על בריאת העולם ומציאות הא-ל, גם אינו נאמן. נראה אפוא שקיים שוני עקרוני בין חילול שבת לבין עבודה זרה, ותמוה הדבר שהשווה אותם התלמוד בלי הוספת הסתייגות. הסבר להשוואה הזאת נלקח מתחום הרטוריקה, והוא שסגנון האגדה להתבטא בלי להקפיד על מידה מוחלטת של דיוק. וכדברי המהרש"ג בתשובותיו (ח"ב ס' מט):

י"ל דאע"ג דאמרו חכמינו ז"ל דמומר לחלל שבת הוי כמומר לכל התורה מ"מ אינו ממש כמותו לכל מילי, דהרי כמה דברים מצינו דאמרו חכמז"ל דזה הוא כמו זה ומ"מ אינו שוה ממש לכל מילי, והרי בדברי אגדה מצינו דאמרו חכמז"ל כל המחליף בדיבורו כאילו עובד ע"ז, וכן כל המעלים עינו מן הצדקה כאילו עובד ע"ז, והיעלה על הדעת דהוא דומה ממש לע"ז ונימא ב"י יהרג ואל יעבור כמו בע"ז והרי אפילו מפני דרכי שלום מותר לשנות. ועכ"ח דלאו דוקא לכל מילי, כן נמי י"ל בהא דאמר דמחלל שבת דינו כעכו"ם דלאו לכל מילי נאמר.

על סמך אמרות תלמודיות אחדות בהן ניכר סגנון האגדה, המהרש"ג קובע שיש להבין את דברי חז"ל 'מומר לחלל שבת הוי כמומר לכל התורה כולה' בהקשר אגדי, ואין הדמיון מוחלט. יש בפירושו זה של המהרש"ג נסיון נועז להמיר אמרות אשר התקבלו בעולם ההלכה כבעלות משקל הלכתי כבד לדברי אגדתא. ונראה שדמותו של המהרש"ג עמדה לו ובזכותה דבריו זכו להקשבה ולא נידונו כדברים בעלמא. דבריו אף גוייסו לפסיקת ההלכה, וכפי שכותב בעניין זה הרב ולדנברג:

⁶⁵ שו"ת שרידי אש ח"ב ס' י.

אם כי לדעתי הפריז הספר שם על המדה בזה, אבל זה יש בודאי מקום להתחשב בהלך דעתו של גאון זה שהיה מקובל בהונגריה לאחד מגדולי הפוסקים שבדור האחרון, ולצרפו לסניף לחכילות צדדי ההיתר שכתבנו בזה.⁶⁶

באותה דרך, רבי חיים הירשנזון מנסה להציב את דברי הרשב"א שמחלל שבת בפרהסיא עושה יין נסך במגעו בהקשר התרבותי של זמנו, ואלה דבריו:

דברי הרשב"א בשם רבינו יונה שמחלל ש"ק בפרהסיא עושה יין נסך במגעו הוא מענין הגזמה, כאשר הורגלו אז חכמי צרפת ור' יונה בראשם לאיים ולגזם ולגדוש את הסאה... ולכן לא הביאו בעלי השו"ע דברי ר' יונה, כי בספרי מוסר מקומם ובזמנו אז אשר חשב ר' יונה לגזם, ובהגזמותיו שפך כוז על הרמב"ם ודעימיה.⁶⁷

בעזרת שלל של טיעונים, בעלי המגמה המצמצמת התנגדו לדעה שמחלל שבת בפרהסיא דינו כגוי ודומה לעובר עבודה זרה. התנגדותם באה לידי ביטוי גם כפרשנותם על דין פרהסיא, שכפי שראינו, מעניק את כל תוקפו למושג של מחלל שבת.

2- הצמצום החברתי

דין פרהסיא

התנאים שהציב התלמוד לדין 'פרהסיא' הם ידיעת העבירה על-ידי עשרה אנשים מישראל. כפי שראינו, המגמה האוסרת הרחיבה את המושג וקבעה שדבר הגלוי לרבים ואשר יתפרסם נחשב אף הוא לפרהסיא. נציגי המגמה המצמצמת מצדם פועלים לריקון המושג ככל שניתן ומציבים להחלתו תנאים נוספים. ראש המדברים בשאלה זו הוא מהר"י אסאד הסובר שחילול שבת נחשב 'פרהסיא' רק כשהעברייין מובל בליווי שני עדים בפני בית-הדין, ובפניו מעידים הם על חילול השבת שהתבצע בפני עשרה מישראל. בהעדר מצב זה, אין לפסול את המחלל שבת לעדות ולשבועה וכן אין לאסור את יינו.⁶⁸ יתירה מזאת, העדים עצמם חייבים להיות כשרים, וכפי שמעיר רבי עקיבא איגר בהגהותיו על יו"ד ס' רסד:

מ"מ מאן יימר דעושי' כן בפני עשרה מישראל ואם עושה כן עם חברים כמוהו מספר י' אנשים וכולם יחד מחללי' שבת מאן יעיד ע"ז הלא כולם פס"ע = פסולי עדות = גינהו, ואף

⁶⁶ שו"ת ציץ אליעזר ח"ח ס' יח

⁶⁷ שו"ת מלכי בקדוש ח"ב עמ' קס. ועל דבריו אלה כותב הרב עובדיה יוסף: ואני אומר כי אילו היו רבותינו הקדושים רבינו יונה והרשב"א ובעלי הש"ע שומעים דבריו, היו מפקי לאפיה פולסי דנורא, ועצור במלין מי יוכל לראות דברי אחד מאחרוני זמנינו, שהרהיב עוז כנפשו להאריך ולהרחיב לשון לעומת רבותינו הראשונים. (שו"ת יכיע אומר ח"א חיו"ד ס' יא אות כה).

וראה גם באותו ענין בשו"ת מלמד להועיל ח"ג (אה"ע וחור"מ) ס' פו.

⁶⁸ שו"ת יהודה יעלה ח"א יו"ד ס' נ

אם עמהם ב' כשרים שרואי ומעשיהם מ"מ אם נדון לכל א' בכלל מחללי שבת בפרהסיא, ממילא חבריו מומרים לחלל שבת בפרהסיא, ולא נעשה בפני עשרה ישראלים כשרים, הנראה דבפני י' מומרים לכה"ת שאין זה בכלל פרהסי' עשרה ישראל.

התנאי שמוסיף רבי עקיבא איגר מקשה עוד יותר על החלת דין פרהסיא על מחלל שבת, ודרישתו לדאוג לעדים כשרים מרוקן מכל משמעות את דין פרהסיא. העיקר נהפך לטפל, וכשרותם של בני אדם העדים לחילול שבת מתנה את אמיתת דיווחם את המציאות. אך, בזה לא הסתפקו נציגי המגמה המצמצמת, וביטולו המוחלט של מושג הפרהסיא מוצג בדברי בעל התורת חיים הטוען שדין פרהסיא נבחן לפי מידת הכושה של העבריין על מעשיו בפני אדם גדול. העמדה הזאת מתבססת על דברי התלמוד במסכת עירובין (סט ע"א):

ההוא דנפק בחומרתא דמדושא [קשר של כושם שאסור לצאת בו בשבת, רש"י], כיון דחזייה לרבי יהודה נשיאה כסייה.

המספר על אדם שמחלל שבת בצנעא, וכשראה את רבי יהודה הנשיא התבייש וכיסה את החומרתא דמדושא. על דברי התלמוד האלה, כותב בעל התורת חיים בחידושו (עירובין סט):

הא דקי"ל דאע"ג דנפיק בפרהסיא לפני כל אדם ולא כסייה אלא לפני ר"י נשיאה שהיה בוש לפני הנשיא, אפ"ה מחלל שבת בצנעא קרינן ביה כיון דכסייה מיהא לפני הנשיא. לפי התורת חיים, 'פרהסיא' איננו מציין כמות אנשים העדים למעשה, ולו לא עשרה, אלא קריטריון 'איכותי' אשר בכוחו לגלות את מצבו הרגשי של העבריין בעת החילול. לאור האמור, מושג הפרהסיא מתבטל באופן טוטאלי בהגדרת דין פרהסיא והמציאות הקונקרטית נכנעת ומובלעת בתוך הפרשנות הטקסטואלית. דבריו של הרב ולדנברג מחזקים שבעתיים:

כי קשה עד מאד שימצא דין מחלל שבת בפרהסיא בכל התנאים הדרושים.⁶⁹ בעלי המגמה המצמצמת התייחסו לסוגיות ההלכתיות הטהורות אך גם מיקדו אותן בהקשר חברתי ותרבותי, עובדה אשר מעמידה את העבריין כבן תקופה מסוימת, וכנתון להשפעות מפנים ומחוץ.

יחסיות העבירה

מעשה העבירה אינו מעשה בודד, מנותק מכל הקשר אלא דמותו וחומרתו הן תלויות בהקשר תרבותי וחברתי: זאת הטענה שעליה מבקשים להגן נציגי בעלי המגמה המצמצמת בפני

⁶⁹ שו"ת ציצן אליעזר ח"ח ס' יח

התקפותיהם של נציגי המגמה האוסרת. אחד הטיעונים המועלים לטובת תזה זו היא שמעשה אשר איסורו איננו ידוע בקרב החברה בה חי ופועל העבריין אינו נחשב בכל חומרתו ההלכתית. ביטוי לגישה הזאת מופיעה בדברי הרמ"א בשולחן ערוך (י"ד ס' קיט סעיף ז):

מי שהוא חשוד בדבר דלא משמע לאינשי שהוא עבירה, לא מקרי חשוד (רשב"א סימן ס"ד).⁷⁰

התנאי הראשון בכדי לשאת בעול האחריות היא הידיעה שמעשה מסוים הוא מעשה אסור, ועל מי שידוע מוטלת החובה ליידע את חברו. רבי יוסף חיים מביא באחת מתשובותיו כמה איסורים שאינם ידועים ככאלה כגון אמירה לגוי בשבת, סתם יינם והשחתת הזקן בתער, וכותב שאין להפעיל את מערכת העונשים, וביניהם הוצאה מכלל ישראל עקב חילול שבת בפרהסיא ומניעת צירוף למנין ועלייה לתורה.⁷¹ מעשיו של העבריין נשפטים קודם כל על-ידי החברה הסובבת, וחומרת העבירה נקבעת לפי שיפוט זה. וכפי שכותב הרב משה פיינשטיין:

אבל בפרהסיא הרי מחשבתו וכוונותיו הם דברים שבלב שלא ידוע להרואים והרואים יאמרו שעושה זה מצד שהוא כופר נמצא שעשה מעשה כפירה בכל אופן אף אם בלבו הוא מאמין בה' ועושה רק מצד תאוותו דכיון שעשה לעיני רואים בהכרח הוא כאופן שהרואים יפרשו מעשיו שהם ידינוהו ככופר. וא"כ בפה שידוע שרוב מחללי שבת הם בשביל תאות הממון ויש הרבה שהולכים לביהכ"נ להתפלל ואח"כ הולכים לבית מסחרם אפשר גם שהוא בפרהסיא נידון כבצנעא שלא יאמרו הרואים כלל שהוא מעשה כפירה רק שהוא עושה עברה דחלול שבת בשביל תאוה שא"כ גם לכל דבר אינו כעובד עכו"ם.⁷²

הרב פיינשטיין מנסה לברר את ההבדל בין פרהסיא לצנעא לענין שבת, וטוען שבחברה בה חילול השבת אינו נתפס ככפירה בעיקר אלא ככורח המציאות, או בלשון הרב פיינשטיין, כתאוה, ההבחנה בין פרהסיא לצנעא מטשטשת ואינה יותר רלוונטית לבירור חומרת החילול. וכך סובר גם הרב דוד צבי הופמן הכותב:

בזמננו לא מיקרי מחלל שבת בפרהסיא כיון דרבים עושים כן, ובפרהסיא נקרא רק מי שאינו מתבייש ופורש עצמו מכלל ישראל.⁷³

⁷⁰ וראה שם את דברי הש"ך ס"ק יט ד"ה מי שהוא חשוד בדבר דלא משמע לאינשי.

⁷¹ שו"ת רב פעלים ח"ג או"ח ס' ב.

⁷² שו"ת אגרות משה חלק או"ח א' ס' לג

⁷³ שו"ת מלמד להועיל או"ח ס' ה

לפי הרב הופמן, הקטגוריה ההלכתית של חילול שבת בפרהסיא נתבטלה בזמננו משום שרבים מישראל מחללים שבת בפרהסיא, ואם כן האינדיקטור של פרהסיא שתפקידו היה להודיע ולהתריע מפני מעשה חמור כבר איננו בשימוש. הרב הופמן מציע אפוא הגדרה חדשה למושג 'פרהסיא' המבוססת על היחס של העבריין כלפי הקהילה. מי שמגלה יחס של זלזול וכזו כלפי מערכת המצוות ואינו מתבייש להפר את הברית מתוך מגמה זו, הרי שחל עליו הדין של פרהסיא. הסנקציה המקורית של הוצאה מהכלל מתפרשת כאן כתוצאה ישירה ממעשיו של העבריין ולא כסנקציה חברתית. בהגדרה זו פתחו הרב הופמן ודעימיה פרק חדש בתולדות המושג 'מחלל שבת בפרהסיא'. מעתה, יתכן יהודי שמחלל שבת בפני עשרה מישראל אבל מעשיו אינם קובעים את מעמדו ההלכתי כי אם יחסו לקודשי ישראל ולקהילה. וכעין אלה כותב הרב עובדיה יוסף:

ועכ"פ סברת האחרונים הנ"ל לא נפלאה ולא רחוקה היא, שכל הטעם שמחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כמומר לכל התורה כולה, מפני שעושה מעשהו בחוצפא ובריש גלי קבל עם ועדה, וזהו בזמן שכל העדה כולם קדושים, אבל בזה"ז בעוה"ר אשר פשטה המספחת, והופקר חילול השבת כפומבי ובראש כל חוצות, ולא שמיע להו איסורא כלל, אין על זה דין מומר לכל התורה כולה.⁷⁴

צמצום המושג 'מחלל שבת בפרהסיא' מתבצע אם כן גם בתחום ההלכתי וגם בתחום החברתי. אולם, ההנחה שעומדת ביסוד הצמצום הזה היא שהיהדות איננה דת בלבד אלא גם לאום אשר אינו יכול להתחלף בזמנים ונסיבות משתנים. מי שמשתייך לקולקטיב היהודי ומהווה חלק אינטגרלי ממנו הינו בכלל בן ברית, ויחסו למצוות עם כל חשיבותן אינו יכול לנתק מהברית הזאת ולהפקיע אותו מיהדותו.

ב. מקום מחלל השבת בקהילה

השיקולים הלאומיים

בעלי המגמה המצמצמת תופסים את רעיון העם כיחידה אורגנית אחת הכוללת סוגים שונים של פרטים. במסגרת דתית, העם מקיים יחסים מיוחדים עם בוראו, יחסים של אב ובן ולסירוגין יחסים של מלך ועבד. התלמוד במסכת קידושין (לו ע"א) מביא מחלוקת בין רבי מאיר לרבי יהודה העוסקת בהגדרת היהודי:

תניא: בנים אתם לה' אלקיכם, בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים - אתם קרוים בנים, אין אתם נוהגים מנהג בנים - אין אתם קרוים בנים, דברי ר' יהודה; רבי מאיר אומר: בין כך ובין כך אתם קרוים בנים.

⁷⁴ שו"ת יביע אומר ח"א יו"ד ס' יא

לפי פשט הדברים, נראה שרבי יהודה מתנה כתנאי ליהדותו של אדם את קיום המצוות אז שרבי מאיר איננו מתנה שום תנאי, ואינו מעלה שום אפשרות שתנאי כזה יתקיים, וכדכריו בהמשך הסוגיא. בפירושו למחלוקת הזאת נמנע המהר"ל מפרג מלפרש את דברי רבי יהודה בכיוון הרדיקאלי של התניית היהדות בקיום מצוות ומציע פירוש מתון יותר, וכך הוא כותב:

ובארו בזה כי לדעת רבי יהודה כיון שבשם "בנים" הצירוף היותר שיש לישראל אל אביהם שבשמים, אם אין עושים מעשה בנים אין ראויים הם לשם הזה, שכבר בטל השם הנכבד הזה. ולדעת רבי מאיר אינו כך, כי שם "בן" נאמר על שהוא יתברך אב ועלה לישראל, ואם ישראל סרו ופרשו מן אביהם - זהו מצד העלול עצמו, אבל מה שהוא יתברך עלה להם - לדבר זה אין הסרה כלל, כי אין ההסרה שלהם רק מצד העלול עצמו, ולא מצד העלה. לכך בכל ענין נקראו "בנים".⁷⁵

לפי המהר"ל, התואר 'בן' בו משתמש רבי מאיר מבטא תיאור מצב ואין צורך בשום פעולה חיובית בכדי לזכות בו. יתירה מזאת: אף פעולות שליליות לא תוכלנה לגרוע מאותו תואר. לעומת זאת, לדעת רבי יהודה, התואר 'בן' מבטא הישג ורק על-ידי קיום מצוות זוכים לאותו תואר. כמו כן, כל פעולה שלילית גורעת ומבטלת אותו. גישת רבי מאיר נוסחה ביתר בירור בספר סדר היום (סדר ערבית של מוצאי שבת):

וכל אחד בפני עצמו נקרא בן שנאמר בנים אתם לה' אלקיכם, ולא מיבעיא הצדיקים אלא אפילו הפושעים והמורדים.

הנחתו של רבי מאיר מבטאת את האינטואיציה, ברמה זו או אחרת, שעמדה לרוב לעיניהם של נציגי המגמה המצמצמת בדיונם בשאלת מחלל שבת בפרהסיא ומעמדו ההלכתי החמור. מאחר ואין לומדים מאגדה להלכה, הכלל ההלכתי שהועלה לעיתים בדיונים ההלכתיים והמשקף אותה גישה הוא 'אע"פ שחטא ישראל הוא' (סנהדרין מד ע"א).⁷⁶ אולם, הפוסקים אינם מרבים להשתמש בכלל הזה מחוץ לענייני קידושין, ייבום וחליצה, אבל מדגישים את הקשר בן-אב ובן ברית. וכך כותב הרב הרצוג בתשובותיו (שו"ת היכל יצחק אר"ח ס' ב):

ואם כי רגיל במדרשי ההלכה של התנאים ז"ל לדרוש ריבוי לגרים במקום שנאמר בני ישראל, [ראה תוס' סוכה דף כ"ח ע"ב], היינו שאמנם מכיון שעלה הרי הוא כישראל גמור לכל דבריו אבל בן ישראל איננו, משא"כ מומר שאפילו תאמר שאינו זוקק ליבום, ושאין

⁷⁵ נצח ישראל פי"א

⁷⁶ בענין זה, ראה את מאמרו החשוב של יעקב כ"ץ, 'אע"פ שחטא ישראל הוא', אשר הוכנס בספר הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ד עמ' 255-269.

קידושיו תופסין מן התורה, ואינו הוא עצמו ישראל גמור עד שישוב בתשובה שלמה, אבל בן ישראל הוא, שהוריו היו כשירי ישראל.

הרב הרצוג מבליט את העובדה שאפילו גר גמור אינו בכלל בן ישראל, דהיינו מהורים ישראלים, והיפוכו המומר, שעל מעמדו כיהודי נשברו קולמוסין, ישנו בכלל בן ישראל. לפי דעתו, במומר נטמן הפוטנציאל להיות 'ישראל גמור' בעזרת התשובה. התשובה הינה הגורם שמאפשר בעיני חכמי ההלכה של המגמה המצמצמת, את המעבר מיהודי 'לקרי' ליהודי שלם. וכך כותב רבי שלום מרדכי הכהן שבדרון:

וכתבו דפשיטא דחייב לעשות תשובה ולקיים כל המצות א"כ י"ל דודאי אם יעשה תשובה יהי דינו כישראל אבל כל זמן שאינו עושה תשובה דינו כנכרי גמור... מה בני ישראל מקבלי ברית אף הגרים מקבלי ברית יצאו מומרים שאינם מקבלי ברית אבל י"ל דאינו בכלל מקבלי ברית אבל בכלל בני ברית נהו.⁷⁷

המהרש"ם מביא שתי מסורות: המסורת הראשונה בשם בעלי התוספות (יבמות עא. ד"ה כל) מכירה באפשרות לצאת מעדת ישראל ולהיות כנכרי גמור, אבל רואה בתשובה גורם מתווך בין הדת ללאום; המסורת השנייה בשם התורת כהנים (ר"פ ויקרא) אשר חלוקתה בין יהודים שומרי מצוות למומרים איננה פורצת את גבול הלאום ונשארת פנימית לקהילה היהודית: יהודי מוגדר בראש ובראשונה כבן ברית ועל מצע זה, שאינו בר-מחיקה, מתווסף נדבך שני שהוא קבלת הברית. ההבדל בין שתי המסורות הוא שלדעת הראשונה, החובה המוטלת עליו לקיים מצוות איננה ברורה כל צרכה, שהרי אם הוא נכרי גמור, אין הוא מחוייב בקיום מצוות. ואכן, לפי המגמה האוסרת, דרישת התשובה וחובת קיום המצוות מהווה קושי של קוהרנטיות. וכמו שתמה הרב עובדיה יוסף בתשובותיו על גישת המנחת אליעזר שניתחנו לעיל:

ואני תמה, שהרי אף המומר לחלל שבת דינו כישראל לכל דבר, לענין שהוא חייב בכל המצות, ועל כל מצוה שעובר עתיד ליתן את הדין וענוש יענש אף על עבירה קלה מד"ס. וכש"כ ג"כ הרמב"ם באיגרתו (סוף מאמר קידוש ה'), שאפי' עובד ע"ז כירבעם בן נבט, נפרעים ממנו אף על ביטול מצות עירובי תבשילין. ולא יאמר אדם קים ליה בדרכה מיניה שלא נאמר זה אלא בדיני אדם.⁷⁸

לאחר שהרב עובדיה יוסף דחה את טענות המגמה האוסרת, הוא מוצא את עצמו מחוייב לצעוד צעד נוסף ולא להסתפק בניטרול הטיעונים הנגדיים על מעמדו הגוי של מחלל השבת אלא לקבוע באופן מוחלט את יהדותו של אותו מומר. על סמך קביעתו זו, הוא יכול

⁷⁷ שו"ת מהרש"ם ח"ב ס' קי. וראה גם באותו ענין בשו"ת הר צבי יו"ד ס' קז.

⁷⁸ שו"ת יביע אומר ח"א יו"ד ס' יא [אות טז]

לתמונה ולהקשות על-ידי אפשרות התשובה וחובת המצוות; ויפה כוח ההוכחה מדברי הרמב"ם הטוענת שכדיני שמים, כל עבירה שמתבצעת, ולו זעירה, נזקפת לחובתו. ביטוי נוסף לאותו רעיון נמצא בדברי רבי י"ח זוננפלד הכותב:

בענ"ד ה' נראה שאחר שמפורש בתורה"ק: פן יש בכס איש וכו' ושם כתוב: ומחה את שמו מתחת השמים כנראה שכל פורק עול התורה לילך בשרירו' לבו ימחה שמו מתחת השמים, ממילא אם הוא בר הכי אינו ראוי להקמת שמו, והחולקי' ס"ל דזה אינו ענין לדיני התורה הקדושה, הקב"ה ימחה שמו, אבל אנן בדידן, כיון שישראל הוא אינו יכול להפקיע עצמו מכל מה שהטילה התורה עליו ופשיטא דגם מומר יש בידו לחזור בתשובה שלמה וכבר ה' מעשים כאלו שגם מומרי' כאלו חזרו בתשו' ולא ידח ממנו נדח.⁷⁹

הגרי"ח זוננפלד מבדיל בין חובת האדם לקיים מצוות והעדר האפשרות מצדו להתנתק מהמערכת היהודית מחד, לבין חשכונות אלקיים אשר אולי ימחו את שמו ולא יזכוהו בזרע של קיימא מאידך. על כתפי המומר מוטלת חובה ועליו להוציא את מלוא מרצו למילויה ולא להתחשב במעמדו השמימי. גישה זו משתייכת למגמה המצמצמת משום שהיא לא מוציאה כליל את המומר מכלל ישראל, אלא היא מותירה בפניו אופציה ודרך להיחלץ ממצבו כמומר. העמדתה של התשובה כגורם מתווך בין הדת ללאום מאפיינת את המגמה המצמצמת ודאגתה לאיחוי הפערים המתגלים בין בן הברית לבין מקבל הברית, שניהם בני אותו עם.

השיקולים הלאומיים ניכרים גם בשאלת המנין וצירופם אליו של עובדי עבירה ומחללי שבת בפרהסיא. כפי שראינו, בעלי המגמה האוסרת ראו במנין יחידה בעלת צביון דתי אשר מטרתה לקדש שם שמים. לפיה, רק שומרי מצוות ראויים להימנות בשורותיו. לעומתה, המגמה המצמצמת תופסת את המנין כעין מיקרו-קוסמוס של החברה היהודית ונוכחותם של פושעי ישראל בתוכו אינו בהכרח לגרועותא. הבסיס לגישה זו בפסוק בבמדבר (יד, כז) ממנו לומדים את המספר עשרה, כמספר המרגלים, הדרוש לכל דבר שבקדושה. כזכור, עריכת הגזרה השווה 'תוך-תוך' עוררה תמיהות רבות ולא הוברר איך קידוש שם שמים וחילול שם שמים יכולים לדור בכפיפה אחת באותו פסוק, וכל זאת בגלל הימצאות המילה 'עדה' המורה על המספר עשר. עובדה זו מובנת היטב בעלי המגמה המצמצמת, הרואים בה רמז למהות המנין ולהרכבתו ופתח הלכתי ורעיוני לצרף לדבר שבקדושה מומרים למיניהם. וכך כותב הרכ משה פיינשטיין:

בדבר מה שכתבתי בסימן כ"ג שלומר דבר שבקדושה יש לצרף אם יש בהעשרה גם מחללי שבתות בפרהסיא ומומרים, מהא דסנהדרין דף ע"ד הוא ראייה גדולה דהא אם הילפותא

⁷⁹ דבריו הובאו בשו"ת שרידי אש ח"ג ס' מה

ממרגלים הוא רק לענין המספר עשרה ולא לענין האיכות איך פשיט התם בעית ר' ירמיה לענין קדוש השם שדוקא כולהו ישראל ולא בט' ישראל ואחד נכרי דמה התם כולהו ישראל הא לא ילפינן משם אלא המספר ומצד הסברא היה רוצה ר' ירמיה לומר דנכרי אחד יצטרף להחשב מספר עשרה. אלא חזינן דהילפותא לענין קדוש השם הוא שיהיו גם לענין האיכות כמו התם שהיו כולם ישראלים. וא"כ יש למילף ממילא שסגי באיכות כזה כהמרגלים שאף שהיו כופרים וגרעני ממחללי שבתות אם הם עשרה מחוייב לקדש השם וליהרג אף על מצוה קלה. א"כ גם על הדין דצריך עשרה לומר דבר דבקדושה שג"כ ילפינן מאותו הקרא עצמו נמי הוא אף באיכות דהמרגלים ויכולים לומר קדיש וקדושה... והוא ברור לע"ד בין לקולא ולומר דבר שבקדושה בין לחומרא שמחוייבין ליהרג ולא לעבור אף בשאר עבירות בפני עשרה אף שהם מחללי שבתות בפרהסיא.⁸⁰

בתלמוד, במסכת סנהדרין (עד ע"ב), שואל רבי ירמיה אם מצות קידוש השם מתקיימת כאשר נוכחים תשעה מישראל ונכרי אחד. תשובתה של הגמרא היא שדרושים דוקא עשרה מישראל, כפי שנלמד בגזרה שווה בין הפסוק על המרגלים לפסוק בויקרא (כב). על סמך תשובה זו טוען הרב פיינשטיין שברור לגמרא שיש ללמוד גם על כמותם של המרגלים אך גם על איכותם, דהיינו ישראל. ואם כן, אפשר להרחיק לכת עוד יותר ולטעון שמאחר ששתי הדרשות, עשרה לומר דבר שבקדושה ועשרה לקיים מצות קידוש השם, נלמדות מאותו פסוק, יש להקיש ממקרה על משנהו ולאפשר למומרים וכופרים להצטרף למנין עשרה. דרך אחרת להתיר צירופם של מחללי שבת בפרהסיא למנין מוצעת על-ידי הרב הרצוג, ובלשונו:

ולענין הלכה, הנה הרמב"ם ז"ל פוסק בהלכות מעשה הקרבנות פ"ג ה"ד כהאי תנא, שמחלל שבת בפרהסיא אין מקבלין ממנו שום קרבן. ולכאורה כיון שאין מקבלין ממנו קרבן, הוא כמו"כ פסול לצירוף עשרה, שהרי התפלות במקום תמידים תיקנום... אך אין זה מוכרח, שאמנם רשע כזה טורפין תפלתו בפניו, אבל בד"א כשהוא יחיד, אבל כשהוא במיעוט והרוב של המנין כשרים, אפשר שמצטרף לקדושת השם לקיים מה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל. שהרי זהו המקור של תפלה בציבור.⁸¹

לדעת הרב הרצוג, האיסור לצרף מחלל שבת בפרהסיא למנין נובע מהדין שאין מקבלים ממנו קרבנו, ומכיוון שלפי אחת הדעות בתלמוד, התפלות תוקנו במקום הקרבנות, כך הוא אסור להימנות למנין. תשובתו של הרב הרצוג היא שיש להבחין בין שני מצבים: מצב בו מחללי שבת מהווים מיעוט בתוך המנין ומצב בו הם מהווים רוב. במקרה הראשון, צירופם

⁸⁰ שו"ת אגרות משה חלק או"ח ב' סי' יט. וגם חלק או"ח א' סי' כג.

⁸¹ שו"ת היכל יצחק או"ח ס' ב

למנין אינגו גורע ומשכש את מטרת התפילה בציבור, שהיא קידוש שם שמים, שהרי המחלל שבת מובלע ו'בטל ברוכ', מה שאין כן במקרה השני. קיימת אפוא תקנה למחלל שבת בפרהסיא והיא להצטרף לציבור, ליטול חלק בקיום המצוות הציבוריות, על אף שמעמדו הפרטי אינו מן המובחר.⁸²

דפוס העם בשיקולים הלאומיים יונק ממשל הקטורת שהיתה בבית-המקדש ושכללה ריחות נעימים ולא נעימים גם יחד. המשל הזה המדמה את הריח הרע לעברייין משפיע גם על פסיקת ההלכה בענין צירופו למנין, וכדברי התלמוד:

א"ר חנא בר בזא א"ר שמעון חסידא כל תענית שאין בה מפורשעי ישראל אינה תענית, שהרי חלבנה ריחה רע, ומנאה הכתוב עם סממני קטרת. אביי אמר מהכא (עמוס ט) 'ואגודתו על ארץ יסדה'. (בבלי כריתות ו ע"ב).⁸³

מדבריהם של רבי שמעון חסידא ושל אביי ניכר המוטיב של האחדות, האגודה, אשר מעלימה עין על מעמדם הדתי של פושעי ישראל בעניין צירופם לתעניות ולתפילות. וכפי שכותב רש"י בפירושו לשמות (ל, לד):

ומנאה הכתוב [החלבנה] בין סמני הקטורת, ללמדנו, שלא יקל בעינינו לצרף עמנו באגודת תעניותינו ותפלותינו את פושעי ישראל שיהיו נמנין עמנו.

השיקולים העתידיים

לעומת השיקולים הלאומיים אשר הרגישו את היותו של הקולקטיב היהודי גוש אחד בעל שוליים רחבים אשר אינו מאפשר יציאה לחוץ, השיקולים העתידיים דואגים לאמצעים השומרים על האחדות של הקולקטיב הזה ולהשלכות השליליות העוללות להיווצר כתוצאה מהרחקתו של אחד מחבריו המחלל שבת בפרהסיא. במסגרת זו, יועלו שיקולים שונים אשר מציבים ערכים אלטרנטיביים לערכיה של המגמה האוסרת בדבר צירוף למנין ועלייה לתורה.

בעלי המגמה המצמצמת ראו בתשובה אחד מאבני היסוד של הפסיקה ההלכתית בכל הקשור לעלייה לתורה ולצירוף למנין. לדעתם, צירופם או הרחקתם מהטכסים הציבוריים הינם בעלי השפעה מרובה על יחסם לעדה ולדת. וכך כותב רבי יהודה החסיד בספרו:

⁸² סוגיא הלכתית אחרת המבליטה את המישור הלאומי של המנין היא סוגיית 'כל כי עשרה שכינתא שריא' (סנהדרין לט ע"א). בסוגיה זו אעטוק אי"ה בהקשר רחב יותר.

⁸³ הדרשה הזאת מובאת באו"ח ס' תריט לענין צירוף פושעי ישראל לכל נדרי ולתענית. אולם, מדבר המחצית השקל שם נראה שהכוונה גם לצירוף למנין עשרה. מקור זה נתפרש באופנים שונים, אופנים התואמים לשתי המגמות המוצעות במאמר הזה.

לא יתכן לקרוא לספר תורה בפרשת עריות למי שהוא חשוד על העריות, וכן על כל דבר שבאדם חשוד עליו לא יקראנו לעלות באותה פרשה כדי שלא ילכין פניו ברבים.⁸⁴ לדעת ספר החסידים, הסיבה לא להעלות אדם לתורה איננה הלכתית טהורה או כגלל שחטאו מוציא אותו מכלל הרשאים לעלות לתורה אלא כדי שלא להלכין פניו ברבים. הגורם האנושי הוא הקובע ולא, כדעת הפרי מגדים (אשל אברהם ס' קמא אות ח), היותו פסול מחמת עבירה.⁸⁵ ההנחה העומדת ביסוד הדברים היא שיש לרדת לסוף דעתו של מי שמגיע לבית-הכנסת ולנסות לקרבו לתורה, וכפי שכותב הרמב"ם:

ואין ראוי להרחיק עובדי עבירה ומחללי שבת ולמאוס אותם, אלא יש לקרבם ולזרזם לעשות המצות, וכבר אמרו חז"ל שהפושע ברצון כשיבא אל בהכ"נ להתפלל מקבלין אותו ואין נוהגין בו מנהג בזיון, וסמכו על הפסוק לא יבוזו לגנב כי יגנוב למלא נפשו כי ירעב, אל יבוזו לפושעי ישראל שבאים בסתר לגנוב מצות.⁸⁶

הרמב"ם מציג כאן עמדה המבליטה את האחריות כלפי העבריינים ודואגת להתזרזם לחיק העדה והדת, ולשם זה מעמיד בחשיבות פחותה את האיסורים. הדאגה כלפי העבריינים היא מחשש שיפרקו לגמרי מעליהם את עול הדת, ומכיוון שפריקה זו רבת-משמעות יש להרכות בסבלנות גם בזמן שמצד ההלכה לא קיימת חובה; וכפי שכותב רבי חיים פלאגי:
שאף המגלח בתער שהתרו בו שלוש פעמים והוכיחוהו על פניו ועודנו עומד במרדו אין לדחותו בשתי ידיים לבל יפקור יותר, ומה שכתב הגאון יעב"ץ בתשובה, כי מה שהיה מסביר פנים למגלחי זקנם בתער, טעמו ונימוקו עמו, לפי שהדור פרוץ ביותר ויש לחשוש פן יצאו לגמרי מן הדת אבל על-ידי התקרבות והסבר פנים הם מתביישים ואינם פורקים עול תורה לגמרי.⁸⁷

המגמה המצמצמת שמה לה לראש מעייניה את החשש 'שמה יפקור טפי ויצא לתרבות רעה', חשש שכמעט ואינו מופיע במגמה האוסרת. אולם, גם חכמי הלכה שפוסקים באופן עקרוני נגד עלייתם של עבריינים לתורה, מגמישים את עמדותיהם כשהדבר עלול לגרום לסכסוכים בקרב הקהילה. וכדברי רבי יוסף חיים:

אם יראו הקהל דאיכא איבה ושנאה ומחלוקת אם לא יעלו את האיש הזה בראשונה בחובת היום בשבת ויום טוב אה"נ יעלו זה הפסול בתוך חובת היום אך לא תהיה עלייתו נחשבת להשלים חובת היום אלא יעלה אחריו אחר ויחזור הש"ץ ויקרא לו מה שקרא לזה הפסול,

⁸⁴ ספר החסידים ס' תשסח

⁸⁵ וראה גם את דבריו של האשל אברהם באו"ח ס' רפב אות ז

⁸⁶ מאמר קידוש ה', עמ' מז

⁸⁷ שו"ת חיים ביד ס' צ. וראה גם בשו"ת יחווה דעת ח"ב ס' טז. וראה לענין שתיית יין שנגעו בו מחללי שבת בשו"ת יהודה יעלה חיו"ד ס' נ. ולענין דאגה לבנים של העבריינים ראה פתחי תשובה יו"ד ס' שלד ס"ק א.

וממילא עלייתו וקריאתו של זה הפסול כאלו אינה והיה כלא היה, דהא ודאי עדיף טפי הכי, בהיכא דרואין שימצא מזה שנאה ואיבה ומחלוקת. (רב פעלים ח"ב או"ח ס' יא)

רבי יוסף חיים אינו רואה שום היתר להעלות לתורה אדם 'פסול' ולהוציא ידי חובת קריאת היום את הציבור בעלייתו. אולם, הוא מוכן 'לביים' עלייה פיקטיבית לעברייין ולמנוע איבה, שנאה ומחלוקת בקרב הקהילה. כוחם של ערכים אלה יפה מבחינה חברתית אבל לא מבחינה דתית-הלכתית.

טעם נוסף להעלות לתורה עבריינים שכבר פורשים מן הציבור ויוצאים לתרבות רעה הוא, כדברי רבי עזריאל הילדסהיימר:

יש לחוש דשמא יצאו והיו רודפים חלילה לכלל עמנו ודתינו כאשר עינינו ראו כזה בעו"ה בעתים הללו.⁸⁸

היוצא מהדברים האלה הוא שסבלנות רבה והבנה פסיכולוגית עמוקה של נפש העברייין דרושה בכדי שלא לגרום לפריקת עול מצות. אולם, הפוסקים לא הגיעו לכלל הסכמה על תגובה משותפת כללית לתופעת החילון: יש שדוגלים בשיג-ושיח עם העברייין בכדי שיתבייש ממעשיו וישוב, אחרים דוגלים בנתינת כבוד ציבורי כדי להעניק לו תחושה של ביטחון וכבוד בקהילה. ונראה שאין להגיע לתגובה מוסכמת, וכפי שכותב רבי דוד בן זמרא שנשאל אודות בחורים המאיימים להמיר דת אם ימשיכו להוכיחם:

וידעתי בני ידעתי שיש מחלוקת גדולה בדורות האחרונים בשיטות אלו, וצריך לזה חכמה גדולה וסייעתא דשמיא לכל רב בעירו, ומר באתריה הישר בעיניו יעשה, לגדור גדר ולעמוד בפרץ ולכלכל דבריו במשפט והיה ה' עם השופט.⁸⁹

דברים אלה של הרדכ"ז הנאמרים מתוך אחריות קהילתית ודתית כאחד קוראים בעצם לגמישות מעשית ורעיונית, כדי לשפוט ולהעריך כל מקרה לגופו על רקע התנאים הפסיכולוגיים והסביבתיים המשתנים מאדם לאדם, מחברה לחברה וממקום למקום.

ג. הפקעת האחריות המעשית והעיונית של מחלל השבת

השיקולים הפטרנליסטיים

המגמה האוסרת החשיבה את המעשה כגילוי דעתו של אמונות העברייין והטילה עליו את מלוא האחריות למעשיו. לעומת זאת, המגמה המצמצמת מפיקעה מאחריותו של העברייין

⁸⁸ שו"ת רבי עזריאל ח"א או"ח ס' ה

⁸⁹ שו"ת רדכ"ז ח"א ס' קפז.

את מעשיו וזוקפת אותם לסביבה החברתית ולאווירה התרבותית הכללית. בעקבות הפקעה זו, אין שום אפשרות להחיל בפועל את דין מחלל שבת בפרהסיא על מאן דהוא וגם לא לראות בדעות אדם שכופר בעיקר בפומבי ובריש גלי ביטוי של כפירה פרטית משלו.

הטיעון הרווח המטיל את אחריות מעשי העברין על הסביבה הוא מכונה 'תינוק שנשבה' הטוען להשפעת שנות הילדות על עיצוב הדעות. הרמב"ם פוסק שמצוה להרוג את האפיקורסים ואת הכופרים בתורה שבעל פה, ומגביל את דבריו וכותב:

אבל בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם וגדלו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם, הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זרין לאחוזו בדרכי המצות שהרי הוא כאנוס ואע"פ ששמע אח"כ שהוא יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם. כך אלו שאמרנו האוחזים בדרכי אבותם הקראים שטעו, לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה.⁹⁰

לפי הרמב"ם, מי שנתחנך על ברכי אמונה כופרנית אינו מסוגל להינתק ממנה בנקל; אמונה זו כל-כך טבועה בהלכי מחשבותיו עד שהאובייקטיביות שלו נחשבת לאשליה. דבריו אלה של הרמב"ם זכו לאקטואליזציה על-ידי רבי ישעיהו קרליץ הכותב:

וכן כופר בתורה שבעל פה דוקא בכופר גם בעיקר עול מצות. ועוד יש בזה תנאי שלא יהיה אנוס וכמה שכתב הרמב"ם פ"ג מהלכות ממרים ה"ג, דבניהם ותלמידיהם [של הקראים] חשיבי כאנוסים וכתינוק שנשבה... ומצווין אנו להחיותו ואף לחלל עליו שבת בשביל הצלתו.⁹¹

החזון אי"ש מבהיר בצורה חד-משמעית שאדם הכופר בתורה ובמצוות אינו נושא את עול האחריות על כפירתו. תפיסת האדם כיצור אשר מעשיו ומחשבותיו הינם תלויה-הקשר חברתי ותרבותי מעמידה כגרעין זהותו את יהודיותו ולא ביטוייה התאורטיים והמעשיים. בעולם משתנה, הנורמות הדתיות נקלטות כמבטאות ערכים יחסיים ותוקפן הנורמטיבי מותנה בהערכת החברה אליהן. האסור והמותר אינם שואבים יותר את סמכותם רק מטקסטים קנוניים אלא גם מהרגלי החברה המואילה להפנות את עיניה אליהם. ביטוי למגמה זו מצוי בתשובתו החלוצית של רבי יעקב עטלינגר בשאלת צירוף מחללי שבת למנין; וכך הוא כותב:

והנה עד כה דברנו מעיקר הדין איך לדון מחלל שבת בפרהסיא אבל לפושעי ישראל שבזמנינו לא ידענא מה אדון בהם אחר שבעו"ה פשתה הבהרת לרוב עד שכרובם חלול

⁹⁰ הלכות ממרים פ"ג ה"ג. הדברים נפסקו גם בשו"ע יו"ד ס' קנט סעיף ג.

⁹¹ חזון איש יו"ד ב, כה.

שבת נעשה כהיתר... ויש בהם שמתפללים תפילת שבת ומקדשים קידוש היום ואח"כ מחללים שבת במלאכות דאורייתא ודרכנן והרי מחלל שבת נחשב כמומר בלבד מפני שהכופר בשבת כופר בכריאה ובכורא וזה מודה ע"י תפילה וקידוש ומה גם בבניהם אשר קמו תחתיהן אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת שדומין ממש לצדוקין דלא נחשבו כמומרים אעפ"י שמחללין שבת מפני שמעשה אבותיהן בידיהם והם כתינוק שנשבה לבין עובדי כבשים... ואפשר נמי דצדוקין שלא הורגלו בתוך ישראל ולא ידעו לעיקרי הדת ואינם מעיזין פניהם נגד חכמי הדור לא חשבי מזידין וכו' יע"ש. והרבה מפורשי הדור דומין להם ועדיפי מהם שמה שמחמיר הר"ש בקראים להחשיב יינם י"נ אינו מפני חילול מועדות שדומה לשבת בלבד אלא מפני שכפרו גם בעיקרי הדת שמלין ולא פורעין ואין להם דיני גיטין וקדושין שע"ז בניהם ממזרים. וכזה רוב הפושעים שבזמננו לא פרצו.⁹²

רבי יעקב עטלינגר מתאר מציאות פרדוכסלית בה אותם אנשים המחללים שבת בפרהסיא ובאופן רצוני גם שומרים על סממנים אחדים של השבת כגון קידוש ותפילה. ההסבר שהוא מציץ לתופעה הזאת הוא לראות בחלול השבת מעשה שאינו מעיד על כפירה אלא על נוהג חברתי. אי-לכך, אין להחשיב אותם למחללי שבת בפרהסיא משום שמצד אחד חלול השבת נעשה כהיתר ומצד שני הם נזהרים במצות מילה ודיני אישות. וכפי שכותב הרב דוד צבי הופמן:

עוד יש סניף להקל בזמננו לא מיקרי מחלל שבת בפרהסיא, כיון שרובן עושין כן, דבשלמא אם רוב ישראל זכאין, ומעטים מעיזים פניהם לעשות איסור זה הרי הוא כופר בתורה ועושה תועבה ביד רמה ופורש עצמו מכלל ישראל, אבל כיון דבעו"ה רובם פורצים הגדר תקנתם קלקלתם, היחיד חושב שאין זה עבירה גדולה כל כך וא"צ לעשות בצנעה, ופרהסי' שלו כבצנעה, ואדרבה היראים קרואים בזמננו פרושים ומוכדלים, והפושעים הם ההולכים בדרך כל הארץ.⁹³

לפי הרב הופמן, האווירה הכללית מוציאה את הגדרים ההלכתיים ממקורם ומחייבת בחינה מחודשת של אופני וכוונות חילול השבת בכל חברה וחברה. האווירה הזאת אינה זוכה לעיטורי כבוד בהיותה חופשית ומשוחררת מכבלי הדת אלא נתפסת כשורש הבעיה אשר דורש טיפול יסודי יחד עם העוברים על מצוות ה'. וכדברי הרב הרצוג:

ועוד, שבדורות האחרונים שפרץ חילול שבת ונשתכח חומר האיסור מהמונים, כבר צידד הגאון בנין ציון ז"ל [סימן כ"ג], שאין להמחללים דין מחלל שבת בפרהסיא שהוא כעכו"ם, ובפרט בימינו כשזרמי הכפירה מרעילים את האויר, יש להתיחס למחללים במדה ידועה

⁹² שו"ת בנין ציון החדשות ס' כג.

⁹³ שו"ת מלמד להועיל ח"א או"ח ס' כט.

כאל חולים בנשמתם מחמת שפגעו בהם החידקים של הכפירה שכאה מן החוץ ומחריבה כל חלקה טובה בישראל והורסת גם את יסודי התרבות האנושית האמיתית בדרך כלל. ה' ירחם על נשמותינו ויערה עלינו מהרה רוח טהרה.⁹⁴

לפי הרב הרצוג, אווירה כללית אשר ערכים כופרניים עומדים ביסודה אינה תורמת לקידום ולפיתוח 'התרבות האנושית האמיתית' שמבוססת על ערכים דתיים. כח המשיכה של האווירה הכופרנית כה חזק עד שהרב קוק משווה אותו ליצר המיני. לדעתו, כשם שקיים מושג של אונס ביחס לעריות, כך קיים מושג של אונס ביחס לדעות. הרב קוק מסתמך על דברי התוספות הטוענים שהטעם לכך שהחשוד על העריות כשר לעדות הוא משום ש'יצרו תוקפו' והוא נחשב לאונס. ובלשון התוספות:

תימא מאי שנא מאוכל נבלות לתיאבון ומפלוגי רבעני לרצוני דפסולין לעדות ? ... אי נמי הכא משום שיצרו תוקפו ולא דמי לנבלה וגם לרביעה דליכא יצרו תוקפו כל כך כמו בערה.⁹⁵

מקור שני שעליו מסתמך הרב קוק הם דברי התוספות הדנים בשפחה מופקרת המפתה אנשים לקיים עמה יחסים. הטענה המועלת היא שאותם הנמשכים אליה והחוטאים בכך נחשבים אנוסים.⁹⁶ על סמך שני מקורות קובע הרב קוק על היחס השלילי למומרים:

הגני אומר בפה מלא שלא זו הדרך אשר ה' חפץ בה, כשם שכתבו תוס' סנהדרין כו ע"ב ד"ה בחשוד, דיש סברא לומר דלא יפסול חשוד על עריות לעדות משום דחשוב כמו אונס, משום דיצרו תוקפו. וכד"ג תוס' גיטין מא ע"ב ד"ה כופין, שכיין שהשפחה משדלתן לזנות חשיבי כאונסין, כך היא ה'שפחא בישא' של זרם הזמן, שנתנו לה מן השמים שליטה טרם שתכלה לגמרי ותגדף כעשן, שהיא משדלת בכל כשפיה הרבים את בנינו הצעירים לזנות אחריה. הם אנוסים גמורים וחלילה לנו לדרון אונס כרצון.⁹⁷

בקטע הזה מצטייר יחס לעולם המחולק, יחס שמחד אינו מוכן לשום ויתור תאולוגי והלכתי, ומאידך יחס שאינו חפץ בהערכת מציאות מסולפת בכדי שהיא תתאים למקורות ולדימלט מפרשנות חדשה ונועזת.

⁹⁴ שו"ת היכל יצחק או"ח ס' מב.

⁹⁵ תוס' סנהדרין כו ע"ב ד"ה החשוד על העריות כשר לעדות.

⁹⁶ תוס' גיטין מא ע"ב ד"ה כופין.

⁹⁷ אגרות הראיה, א, קלח, עמ' קע-קעא. המקור לביטוי 'שפחא בישא' הוא בזוהר, רעיא מהימנא כך ב (שמות) פרשת משפטים דף קיח עמוד א. הרב קוק גם היטיב להבחין בין ספקנות לכפירה, ועל-ידי כך גם צמצם באופן משמעותי את האפשרות שיימצא כופר בעיקר. ראה אגרות הראיה א, כ.

5. סיכום

ניתוח שתי המגמות, האוסרת והמצמצמת, מבליט את הפער הקיים בין שתי תפיסות שונות בשאלת התנאים הדרושים לצירופו של מחלל שבת למנין ולעלייה לתורה. האם היות אדם 'בן ברית' הוא תנאי מספיק או שמא יש צורך בתנאי הכרחי נוסף והוא להיות 'מקבל ברית'; יתירה מזאת, אלו משני הכללים חשוב יותר בכדי לחרוץ את דינו של מחלל שבת בפרהסיא: 'דינו כגוי לכל דבר' או 'אע"פ שחטא ישראל הוא'. המאמצים הפרשניים שמפעילים נציגי שתי המגמות הם אדירים ומצביעים על מודעותם לכובד ולאחריות השאלה. מצד אחד, בעלי המגמה האוסרת יפעילו כל שיקול אפשרי בכדי להעלות על נס את המעשה ולהעניש על כל סטייה ממנו; מצד שני, בעלי המגמה המצמצמת עורכים 'ספירטואליזציה' של התנאים המעשיים ועומדים על המרכיבים התודעתיים של העברייין ויחסו לכל דבר שבקדושה ולכפירה בעיקר. אין ספק שהעזה גדולה ניכרת בשיקולים הלאומיים, העתידיים והפטרנליסטיים של המגמה המצמצמת, ונמצאים פוסקים בכדי להזכיר זאת, וכפי שכותב הרב יצחק יעקב וייס:

הנה כבר דנו בזה לענין מחללי שבת דזמננו אם אוסרים בנגיעתן, ולצרפן למנין, שיש שצדדו להקל מטעם שהם נחשבים קצת כתינוק שנשבה בין הנכרים, אבל פשיטא דכ"ז דוחק גדול.⁹⁸

הצידוק לשיקולים אלה נעוץ בצרכים החינוכיים והקהילתיים, שמהווים את אבן-היסוד של המגמה המצמצמת, וכפי שהיטיב לנסח זאת בימינו הרב משה הלוי שטינברג: לאור איפוא הנסיבות והתנאים המיוחדים בקהילתך, אין כל ספק שמותר לצרף אותם [עבריינים] למנין עשרה, בגלל שלושה טעמים: א) שבית הכנסת לא יעמוד סגור ומסוגר לגמרי, ב) שהילדים לא יתחנכו ללא תפלה בצבור, ג) שלא תשתכח התפלה בצבור.⁹⁹ החשיבות של בית-כנסת כמרכז החיים היהודיים, תפקידו החינוכי כלפי הצבור ובעיקר אוכלוסיית הילדים שבו, מתווים את קו-החשיבה שרוב רובם של חכמי ההלכה מאמצים כיום כדאגתם ובאחריותם להמשכו של העם היהודי ומסורתו.



⁹⁸ שו"ת מנחת יצחק ח"ג ס' כו.

⁹⁹ שו"ת משברי ים ח"א ס' כז.