

מושגים:

מצוות פעולה/תוצאה.
מצוות תהליך/מצב.
מצוות בין אדם לחברו ומצוות בין-אישיות
מצוות ואיסורים בין-אישיים והיחס ביניהם לבין שתי ההבחנות הקודמות.
סיבתיות סימולטנית.
לאו הבא מכלל עשה הוא אמנפ עשה אך במהותו הוא איסור ולא מצווה.

תקציר:

במאמרנו השבוע אנו עוסקים באיסור 'לא תחנם'. חז"ל לומדים מפסוק זה שלושה איסורים, ואנו מתרכזים כאן רק באחד מהם: האיסור לתת לגוי מתנת חנם. אנו בוחנים השוואה שעולה בראשונים בין האיסור לתת לגוי מתנת חנם לבין האיסור לשחרר עבד. הרמב"ן מצביע לכאורה על זהות, וכך מבינים בו בעל הקו"ש ואולי גם הרשב"א, אך מפשט לשונו עולה כי הוא רק רואה קווי דמיון בין שני האיסורים. בשניהם יש איסור לעשות טובה לאדם, אך אם המעשה הזה לא נעשה למענו אין מניעה לעשותו.

האחרונים מעירים שאין היגיון בתפיסת האיסור לשחרר עבד כחלק מהאיסור לתת מתנת חנם לגוי, שהרי השחרור הופך את העבד ליהודי, ומי שמקבל את המתנה הוא יהודי ולא עבד. יש שהעירו שבאופן כללי לא סביר שיש איסור לתת מתנות חנם לעבד, שלא כמו לגוי.

מסוגיית הגמרא בכתובות עולה שאין בעייה לזכות לגוי אם הזכייה היא עצמה הופכת אותו ליהודי (מדובר בגיור של גוי קטן), וזה לכאורה סותר את דברי הרמב"ן הנ"ל.

אנו מציעים כמה אפשרויות להבין את שיטת הרמב"ן, ובמהלך הדיון אנו נזקקים לכמה חידושים עקרוניים: הבחנה בין איסורים ומצוות בין-אישיים לבין מצוות בין אדם לחברו. הבחנה בשני סוגי המצוות הללו בין איסורי פעולה/תוצאה ובין איסורי תהליך/מצב. כמו כן אנו מציעים שלא הבא מכלל עשה אמנם להלכה נחשב כעשה, אך במהותו הוא איסור ולא מצווה. לא נוכל במסגרת זו לפרט את הדברים יותר.

בעניין 'לא תחנם' מבט על איסורים בין-אישיים

א. האיסורים הנלמדים מ'לא תחנם'

מבוא

בכמה חלקים בפרשתנו התורה מתייחסת באופן נרחב למדיי לעבודה זרה ולעובדיה. בתחילת פרק ז מופיעה התייחסות לשבעת העממים שחיו בארץ לפני כיבוש יהושע (דברים ז, א-ו):

כִּי יִבְיָאֵד יִקְוֶה אֱלֹהֵיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָּא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ וְנָשַׁל גּוֹיִם רַבִּים מִפְּנֵיךָ הַחַתִּי וְהַגְּרִגְשִׁי וְהָאֱמֹרִי וְהַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרִזִּי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי שִׁבְעַת גּוֹיִם רַבִּים וְעַצְמוּמִים מִמֶּנּוּ: וַיִּתְּנֶם יְקֹוֶה אֱלֹהֵיךָ לְפָנֶיךָ וְהִפִּיתָם הַחֵרֶם תַּחְרִים אֹתָם לֹא תִכְרַת לָהֶם בְּרִית וְלֹא תִחְנַם: וְלֹא תִתְחַתֵּן בָּם בְּתֵד לֹא תִתֵּן לִבְנֵו וּבְתוֹ לֹא תִקַּח לְבָנֶךָ: כִּי יִסִּיר אֶת בְּנֶךָ מֵאֲחֵרִי וְעָבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְחָרָה אַף יִקְוֶה בָכֶם וְהִשְׁמִידֶךָ מֵהָר: כִּי אִם פֶּה תַעֲשׂוּ לָהֶם מִזְבְּחֹתֵיהֶם תִּתְּצוּ וּמִצְבֹּתֵיהֶם תִּשְׁבֹּרוּ וְאֲשִׁירֵיהֶם תִּגְדַּעוּן וּפְסִילֵיהֶם תִּשְׂרֹפוּן בָּאֵשׁ: כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לִיקְוֶה אֱלֹהֵיךָ בְּדָ בָחַר יְקֹוֶה אֱלֹהֵיךָ לְהִיְתֹ לֹו לְעַם סֻגְלָה מִכָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה:

אחד הציוויים שמופיעים ביחס לשבעת העממים הוא 'לא תחנם'. מלשון הציווי לא לגמרי ברור למה הכוונה ב'לחון' את אותם עממים. מצאנו שחז"ל דורשים זאת בשלושה אופנים, ונביא אותם כעת.

סוגיית ע"ז יט-כ

המשנה בע"ז יט ע"ב מביאה שתי הלכות שנוגעות לעבודת כוכבים:

וְאִין עוֹשִׂין תְּכַשִּׁיטִין לְעַבּוֹדַת כּוֹכָבִים, קְטֹלֹוֹת וְזוּמִים וְטַבְעוֹת; רַבִּי אֲלֵיעָזָר אָמַר: בְּשֹׁכֵר מוֹתֵר. אִין מוֹכְרִין לָהֶם בְּמַחוּבֵר לְקַרְקַע, אֲבָל מוֹכֵר הוּא מְשִׁיקָץ; ר' יְהוּדָה אָמַר: מוֹכֵר הוּא עַל מְנַת לְקוּץ.

בגמרא שם מובא מקור להלכות אלו מהפסוק שלנו:

גמ'. מְנַהֲנֵי מִלֵּי? אָמַר רַבִּי יוֹסִי בַר חִנְיָא, דָּאֲמַר קְרָא: +דְּבָרִים ז'+ לֹא תִחְנַם, לֹא תִתֵּן לָהֶם חֲנִיָּה בְּקַרְקַע. הֵאִי לֹא תִחְנַם מִיִּבְעֵי לִיָּה דְהַכִּי קָאֲמַר רַחֲמָנָא: לֹא תִתֵּן לָהֶם חֵן! א"כ, לִיִּמָא קְרָא לֹא תִחְנַם, מֵאִי לֹא תִחְנַם? שְׁמַע מִיָּנָה תְּרַתִּי. וְאֲכַתִּי מִיִּבְעֵי לִיָּה דְהַכִּי אָמַר רַחֲמָנָא: לֹא תִתֵּן לָהֶם מְתַנַּת שֶׁל חֵן! אִם כֵּן, לִיִּמָא קְרָא לֹא תִחְנַם, מֵאִי לֹא תִחְנַם? שְׁמַע מִיָּנָה כּוֹלָהוּ. תְּנִיא נְמִי הַכִּי: לֹא תִחְנַם - לֹא תִתֵּן לָהֶם חֲנִיָּה בְּקַרְקַע; דְּבַר אַחֵר: לֹא תִחְנַם - לֹא תִתֵּן לָהֶם חֵן; דְּבַר אַחֵר: לֹא תִחְנַם - לֹא תִתֵּן לָהֶם מְתַנַּת חֵן.

מן הפסוק 'לא תחנם' לומדת הגמרא שלושה ציוויים: 1. לא לתת להם חנייה בקרקע. 2. לא לתת להם חן (=לא לומר כמה נאה עבודת כוכבים זו וכדו'). 3. לא לתת להם מתנת חנם. מלשון הגמרא ברור שהפירושים הללו אינם חלוקים ביניהם, אלא כולם נלמדים מדקדוקים שונים באותה מילה. אמנם בברייתא שמובאת בסוף הסוגיא היה מקום ללמוד שאלו פירושים חלוקים, אך הגמרא רואה בברייתא סיוע לפירוש שמצרף את שלותם, ונראה שהיא הבינה שאין כאן מחלוקת בין האפשרויות השונות.

איסורים אלו מובאים להלכה ברמב"ם, ה' ע"ז פ"י ה"ד:

...ומפני מה אין מוכרין להן שנאמר ולא תחנם ולא תתן להם חנייה בקרקע שאם לא יהיה להם קרקע ישיבתן ישיבת עראי היא, וכן אסור לספר בשבחן ואפילו לומר כמה נאה עובד כוכבים זה בצורתו, קל וחומר שיספר בשבח מעשיו או שיחבב דבר מדבריהם שנאמר ולא תחנם לא יהיה להם חן בעיניך, מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים, ואסור ליתן להם מתנת חנם אבל נותן הוא לגר תושב שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי במכירה ולא בנתינה.

הרמב"ם מביא את שני הדינים הראשונים מהפסוק 'לא תחנם', ואילו את השלישי הוא לומד מהפסוק "או מכור לנכרי" (ומקורו הוא מהמשך הסוגיא הנ"ל בע"ז).

ההלכה לגבי מתנת חנם מובאת גם בה' זכיה ומתנה פ"ג הי"א:

אסור לישראל ליתן לעכו"ם מתנת חנם, אבל נותן הוא לגר תושב, שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי במכירה ולא במתנה אבל לגר תושב בין במכירה בין בנתינה מפני שאתה מצווה להחיותו, שנאמר גר ותושב וחי עמך.

וכן הוא בשו"ע יו"ד סי' קנא הי"א:

אסור ליתן מתנת חנם יח לעובד כוכבים שאינו מכירו.

ובאמת בניסוח הזה ברור שהכוונה היא לכל גוי, ולא דווקא לשבעה עממים, למעט גר תושב. וכך באמת כותב הש"ך על אתר בסקי"ח בשם הב"י:

לעובד כוכבים כו' - כתב הב"י בח"מ סי' רמ"ט דכל עובד כוכבים במשמע אפי' ישמעאל לאפוקי גר תושב דלא ופשוט הוא וע"ש:

מוני המצוות

מוני המצוות הביאו כאן רק איסור דאורייתא אחד, זה העוסק במתן חן. לדוגמא, הרמב"ם בספהמ"צ ל"ת נ, כותב:

והמצוה החמישים היא שהזהירנו מחמול על עובדי עבודה זרה ומייפות דבר מכל מה שייחוד להם והוא אמרו יתעלה (ס"פ ואתחנן) לא תחנם ובאה הקבלה לא תתן להם חן עד שהיש יפה הצורה מעובדי עבודה זרה אינו מותר לנו שנאמר זה יפה תואר או זה פניו יפות כמו שהתבאר בגמרא דילן (ע"ז כ א). ובגמרא עבודה זרה ירושלמי (פ"א ה"ט) אמרו לא תתן להם חן בלא תעשה:

אמנם החינוך מביא במסגרת אותה מצווה גם את הדין של מתנת חנים (מצווה תכו):

שלא נחמול על עובדי עבודה זרה ולא יישר בעינינו דבר מהם, כלומר שנרחיק ממחשבתנו ולא יעלה על פינו שיהיה במי שהוא עובד עבודה זרה דבר תועלת, ולא יהי מעלה חן בעינינו בשום ענין, עד שאמרו רבותינו זכרונם לברכה [ע"ז כ' ע"א] שאסור לומר כמה נאה גוי זה או מה נחמד ונעים הוא, ועל זה נאמר [דברים ז', ב'], ולא תחנם, ובא הפירוש על זה לא תתן להם חן, כענין שאמרנו. ויש מרבותינו שלמדו מלא תחנם לא תתן להם מתנות חנם, והכל שורש אחד. ובירושלמי דעבודה זרה [פ"א ה"ט] אמרו, לא תחנם, לא תתן להם חן, בלא תעשה.

הוא מוסיף ואומר ששתי ההלכות הללו שורשן אחד.

האם 'לא תחנם' הוא לאו שבכללות

ובאמת יש להעיר על עניין מניין המצוות, שמצאנו לאו מקביל שלומדים ממנו כמה ציוויים, והוא נמנה כלאו אחד. לדוגמא, בסוגיית סנהדרין סג ע"א לומדים מהפסוק "לא תאכלו על הדם" כמה וכמה איסורים (ועוד הוסיפו איסור נוסף בברכות י ע"ב). הרמב"ם מונה מתוך כל האיסורים הללו רק את האזהרה על בן סורר ומורה (ל"ת קצה). ההסבר המפורט לעניין זה מצוי בשורש התשיעי לרמב"ם, שם הוא כותב כך:

אמנם כשיהיה לאו אחד כולל ענינים רבים הנה אז יימנה הלאו ההוא לבדו. לא כל ענין וענין מן הענינים שיכלול אותם הלאו ההוא. וזה הוא לאו שבכללות שאין לוקין עליו כמו שנבאר עתה. וזה כי אמרו (קדושים יט) לא תאכלו על הדם אמרו בפירושו (סנה' סג א ספרא) מנין לאוכל מבהמה קודם שתצא נפשה שהוא בלא תעשה ת"ל לא תאכלו על הדם, דבר אחר מנין לאוכל בשר קדשים קודם זריקת הדם שהוא בלא תעשה תלמוד לומר לא תאכלו על הדם לא תאכלו בשר ועדיין דם במזרק, רבי דוסא אומר מנין שאין מברין על הרוגי בית דין תלמוד לומר לא תאכלו על הדם, רבי עקיבא אומר מנין לסנהדרין שהרגו את הנפש שאין טועמים כלום כל אותו היום תלמוד לומר לא תאכלו על הדם, אמר רבי יוסי בר' חנינה אזהרה לבן סורר ומורה מנין תלמוד לומר לא תאכלו על הדם. הנה אלו חמשה ענינים כלם מוזהר מהם והם כלם נכללים תחת זה הלאו. ועוד אמרו (ברכות י ב) מנין שלא יטעום אדם כלום עד שיתפלל תלמוד לומר לא תאכלו על הדם לא תאכלו עד שתתפללו על דמכם.

ובבאור אמרו בגמרא סנהדרין (שם) במנותם אלו הענינים על כלם אינו לוקה משום דהוה לאו שבכללות וכל לאו שבכללות אין לוקין עליו. ובארו גם כן כי לאו שבכללות הוא דאתו תרי תלתא איסורי מחד לאו. ואין ראוי שיימנה כל איסור ואיסור שכלל עליהם זה הלאו מצוה בפני עצמה אבל יימנה הלאו לבדו (ל"ת קצה בבסו"מ) שכולל אלו הדברים כלם.

לכאורה זהו בדיוק המצב בלאו של 'לא תחנם', ולכן גם שם הוא נמנה כלאו אחד. הרמב"ם בל"ת קצה אינו מפרט את שאר האיסורים שנלמדים מ"לא תאכלו על הדם", ובהתאם לכך גם כאן הוא אינו עושה זאת.

ובחינוך מצווה רמח, גם הוא מונה רק את הלאו לגבי אכילת בן סורר ומורה, ומתרכז רק בה, אך הוא מזכיר גם את שאר ההלכות הנוגעות ללאו זה מסוגיות סנהדרין וברכות:

והנה אזכיר לך מן הדברים שפירשו לנו זכרונם לברכה, שנכללין בלאו הזה. אמרו זכרונם לברכה [שם ס"ג ע"א] שיש בו אזהרה לאוכל מבהמה קודם שתצא נפשה. וכן לאוכל בשר קדשים קודם זריקת הדם, וכמו שאמרו [שם] לא תאכלו הבשר ועדיין דם במזרק. וכן למדו ממנו שאין מברין על הרוגי בית דין, וכן סנהדרין שהרגו את הנפש שאין טועמין כלום כל אותו היום, ושלא יטעום אדם כלום עד שיתפלל, וכן אזהרה לבן סורר ומורה כמו שאמרנו.

ובכל זאת לא מצינו בחז"ל ובראשונים התייחסות ללאו ד'לא תחנם' כלאו שבכללות. ייתכן שההסבר לכך הוא מה שמופיע בחינוך שם (בקטע קודם):

ואולם שניהם [=הרמב"ם והרמב"ן] מודים כי זה הלאו דלא תאכלו על הדם וכל כיוצא בו שכולל דברים רבים כמו שנכתוב כאן, ואין ענינם וטעם איסורן שוה, אלא שהכתוב

אסרם כולם בלאו אחד ושם אחד, כי לאו שבכללות הוא נקרא, והלכה היא לאו שבכללות אין לוקין עליו.

כלומר החינוך כותב שאחד המאפיינים של לאו שבכללות הוא שהאיסורים השונים שנלמדים ממנו אינם מעניין אחד ואין טעמים שווה, רק המקור שלהם הוא משותף (=מאותו פסוק). ולפי זה, ייתכן שאצלנו לא מדובר על לאו שבכללות מפני ששני האיסורים הללו (=נתינת חן ומתנת חנים) טעמים הם אחד: לא לייקר ולחבב עובדי עבודה זרה, כפי שראינו שהחינוך עצמו כותב במפורש. אמנם האיסור השלישי (לתת להם חנייה בקרקע) נראה שישודו הוא שונה, ומטרתו נראית שונה (=להותיר את ארץ ישראל בשליטה יהודית). ייתכן שהראשונים רואים גם את יסוד האיסור הזה כמיועד לא לאפשר קשר וחובה בין יהודים לבין עובדי ע"ז.¹ ויש שרצו לומר שישודו האיסור אינו נעוץ דווקא בעבודה זרה, אלא באיסור לחבב ולייקר גויים,² ואין זה הפשט הפשוט מהש"ס ופוסקים, ואף בפסוקים עצמם.

ב. שחרור עבד

מבוא

בפרק זה נעסוק בסוגיא שמספרת כי ר' אליעזר שחרר את עבדו כדי להשלים מניין, ובקשר (המפוקפק) בינה לבין ילא תחנם'.

סוגיית גיטין

בסוגיית גיטין לח ע"ב נחלקו התנאים בשאלה האם יש איסור לשחרר עבד כנעני:

ת"ר: לעולם בהם תעבדו - רשות, דברי רבי ישמעאל, ר"ע אומר: חובה. ודילמא ר"א סבר לה כמאן דאמר רשות! לא סלקא דעתך, דתניא בהדיא, רבי אליעזר אומר: חובה.

כלומר ר"א ור"ע סוברים שיש איסור לשחרר עבד כנעני, וכך נפסקה ההלכה ברמב"ם, ה' עבדים פ"ט ה"י (ובשו"ע יו"ד סי' רסז הע"ט):

...וכן אסור לאדם לשחרר עבד כנעני וכל המשחררו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבדו ואם שחררו משוחרר כמו שביארנו...

והנה הגמרא שם מספרת את הסיפור הבא:

גופא, אמר רב יהודה אמר שמואל: כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר: +ויקרא כ"ה+ לעולם בהם תעבדו. מיתיבי: מעשה בר' אליעזר שנכנס בבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה! מצוה שאני.

כלומר ר"א שחרר את עבדו (עבד משוחרר הוא יהודי לכל דבריו) כדי שישלים למניין לתפילה, וזה לכאורה סותר את העמדה של ר"א עצמו שמסכים עם ר"ע (ראה לעיל). הגמרא מיישבת זאת בכך ששחרור לדבר מצווה הוא מותר.

כך נפסק להלכה ברמב"ם שם (ובשו"ע שם):

ומותר לשחררו לדבר מצוה אפילו למצוה של דבריהם כגון שלא היו עשרה בבית הכנסת ה"ז משחרר עבדו ומשלים בו המנין וכן כל כיוצא בזה, וכן שפחה שנוהגין בה העם מנהג הפקר והרי היא מכשול לחוטאים כופין את רבה ומשחררה כדי שתנשא ויסור המכשול וכן כל כיוצא בזה.

הסברים להיתר שחרור עבד במקום מצווה

הראשונים מביאים כמה הסברים להיתר לשחרר את העבד לצורך מצווה. רובם תולים זאת במנגנונים של דחייה, כלומר לדעתם האיסור לשחרר עבד נדחה במקום מצווה (ראה תוד"ה יוכי אומרים', שבת ד ע"א, ורשב"א בסוגיא כאן שיובא להלן ועוד). כמובן שהסבר כזה מעורר שאלות לא פשוטות: מדוע המצווה להתפלל במניין חשובה יותר מן האיסור לשחרר עבדים? אמנם אם היה כאן לאו רגיל, אזי יש מקום לדון זאת לפי העיקרון עשה דוחה לא תעשה (אף שמדובר בעשה דרבנן), אבל כאן גם איסור השחרור הוא עשה, ומדוע שקיומו של עשה אחד ידחה את קיום העשה השני?

מסיבה זו, הריטב"א על אתר (וראה גם בר"ן כאן) מציע שהפסוק 'לעולם בהם תעבדו' הוא אסמכתא בעלמא, ומדובר באיסור דרבנן:

מצוה שאני. ואי קשיא לך משום האי מצוה דחינן עשה שבתורה, כתב רבינו נר"ו דמהא שמעינן דלאו עשה גמור הוא אלא איסורא דרבנן וסמיך ליה אקרא, ור"ע דאמר לקמן חובה, חובה דרבנן קאמר.

¹ לפי זה עולה כי גם האיסור לתת חנייה בקרקע הוא רק לגבי עובדי ע"ז, ולא לגבי כל גוי. ברוב הפוסקים מקובל לחשוב אחרת יש לכך השלכות גם לגבי היחס להיתר המכירה בשמיטה, ואכ"מ. ראה יביע אומר ח"ח חו"מ סי' ב סק"א ועוד.

² ולפי זה המסקנה היא הפוכה מאשר בהערה הקודמת (ראה שו"ת הרדב"ז ח"ה סי' שיד (אלף תרעז), ועוד).

אך זה נראה דוחק בלשון הגמרא שמביאה זאת כמקור גמור. יתר על כן, הרי גם המצווה להתפלל במניין היא מדרבנן (הרי לרוב הדעות עצם התפילה היא מדרבנן, למעט שיטת הרמב"ם, אך החובה לעשות זאת במניין היא לכל היותר דין דרבנן, אם בכלל, ואכ"מ). הפנ"י על אתר מציע אפשרות לפיה ר"א אינו סובר שיש איסור לשחרר עבד, אלא שיש חובה לשעבד אותו כל עוד הוא עבד: 'לעולם בהם תעבודו'. גם זה קשה במהלך הגמרא (וראה על כך בחי' החת"ס כאן, ועוד להלן).

על כן ישנה סיעת ראשונים, והרמב"ן בראשה, שמציעים הסבר אחר, מהותי יותר, שאינו מבוסס על מנגנוני דחייה אלא על אופי האיסור של 'לעולם בהם תעבודו'.³ וזו לשון הרמב"ן שם (וראה גם בר"ן ורשב"א שהביאו זאת):

הא דאמרין מצוה שאני. תמהני וכי מפני מצוה להתפלל בציבור דחו עשה שבתורה ואפשר שלא אמרה תורה לעולם בהם תעבודו אלא משום שלא ליתן להם מתנות חנם כענין דכתיב בגוים לא תחנם, אבל כשהוא משחררו מפני שנותן דמי עצמו או משום מצוה וצורך הרב דליכא חנינה מותר וי"ל נמי אין הכי נמי דאתיא האי מצוה ודוחה עשה שבתורה שכיון שבא הקב"ה לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה מיד כועס.

הרמב"ן מתקשה בדיוק בקושי שלנו, ומעלה אפשרות שבכל זאת המצווה של תפילה בציבור חשובה יותר מן העשה לעבוד בעבד כנעני. אך קודם לכן הוא מציע כיוון שונה, שכאשר השחרור מתבצע לצורך מצווה או לצורך הרב עצמו אין מניעה לשחררו. האיסור לשחרר עבד הוא לעשות זאת בחינם, כמו האיסור לתת מתנת חינם לגוי, שנלמד מ'לא תחנם'. אבל אם הבעלים עושה זאת עבור עצמו, או עבור מצווה כלשהי, אז כלל אין איסור. אם כן, לא מדובר כאן בדחייה של עשה בפני המצווה, אלא שבמקום מצווה אין בכלל איסור.

יש להעיר שלפי ההסבר הזה ההיתר לשחרר את העבד אינו קשור לכך שמדובר כאן במצווה, אלא לכך שהשחרור אינו נעשה בחינם. לדוגמא, הרמב"ן עצמו פוסק שאם העבד נותן לאדון כסף פדיון אין איסור לשחרר אותו. במצב כזה השחרור לא נעשה לטובת העבד אלא לטובת האדון, או למען מצווה (כלומר לטובת החברה, או העולם), ולכן הוא אינו 'מתנת חינם'.

יש לציין כי בלשון הגמרא זה מעט דחוק, שכן הגמרא תולה זאת בכך שהתפילה היא מצווה, והרמב"ן עצמו מרגיש בזה, וכנראה מפני זה הוא מוסיף גם את האפשרות השנייה. הרשב"א על אתר מביא את שיטת הרמב"ן, ומקשה עליו:

וקשיא לי דאפילו לגר אוכל נבלות מותר ליתן מתנת חנם לכו"ע וכל שכן לעבד כנעני שקבל עליו כל המצוות כישראל, וקרא כתיב לגר אשר בשעריך תתננה ובשילהי פ"ק דעבודה זרה גמ' אין מוכרין להם במחובו לקרקע (כ' א') אמרי' מתנת חנם תנאי היא דתניא לגר אשר בשעריך תתננה אין לי אלא לגר בנתינה לגוי במכירה ולגוי בנתינה ולגר במכירה מנין ת"ל ואכלה או מכור וגו' דברי ר"מ ר' יהודה אומר דברים ככתבן לגר בנתינה ולגוי במכירה אלמא מדמוקמינן פלוגתייהו במתנת חנם שמעינן מינה דאפילו מאן דאית ליה דאסור ליתן מתנת חנם לגוי מותר וכ"ש לעבד כנעני כמו שאמרנו, אלא הכא מצוה דרבים שאני ולאפרושי רבים מאיסורא נמי עדיף ושרי.

לדעת הרשב"א אין כל איסור לתת מתנת חינם לעבד, שכן הוא אינו גוי. אפילו לגר אוכל נבלות מותר לתת מתנת חינם, וקו"ח לעבד כנעני שחייב במצוות כאישה. לכן הרשב"א דוחה את הצעת הרמב"ן, ולדעתו מדובר כאן בדחייה של העשה 'לעולם בהם תעבודו' מפני המצווה להתפלל בציבור, מפני שהמצווה של תפילה בציבור היא צורך רבים (ראה בעניין זה את מאמרנו מן השבוע שעבר). כך הוא מסביר גם את החובה לשחרר שפחה שיש חשש שיעברו עמה עבירות, שכן גם שם מדובר בהצלת רבים מעוון ולא בהצלת אדם בודד.

סתירת הסוגיות

למעשה כדברי הרשב"א מפורש בסוגיא המקבילה בברכות מז ע"ב, אשר מביאה את המו"מ שציטטנו לעיל, ואת התירוץ שמצווה שאני, ומוסיפה להקשות על כך:

מצוה הבאה בעבירה היא! - מצוה דרבים שאני.

יתר על כן, מהסוגיא שם מוכח לכאורה נגד שיטת הרמב"ן, שכן משם ברור שמדובר בדחייה של האיסור מפני מצווה דרבים (ולא מצווה סתם), ולא בטענה שבשחרור כזה אין בכלל איסור (וכן הקשה בעל המג"א, ס"י צ סק"ל). כך כתבו כמה ראשונים ואחרונים (ראה תוד"ה 'וכי אומרים', שבת ד ע"א, ומג"א ס"י צ סק"ל). על היחס בין שתי הסוגיות הללו ראה בחי' החת"ס בסוגיית גיטין ועוד.

למשמעותו של לאו הבא מכלל עשה: הסבר אחר בהבנת הדחייה

הבאנו למעלה שיטת ראשונים שמבינים את ההיתר לשחרר עבד לצורך מצווה כדחייה הלכתית, והקשינו על דבריהם במה עדיפה המצווה של תפילה מן העשה של לעבוד בעבד. ייתכן שניתן להסביר זאת באופן נוסף, מתוך הגדרת אופי האיסור לשחרר עבד.

³ ראה הבחנה דומה בין מנגנון דחייה לוגי ונורמטיבי, במאמרנו לפרשת אחרי-מות-קדושים, תשסז.

כפי שראינו, האיסור לשחרר עבד נובע ממצוות עשה לעבוד בעבדים. כלומר אין איסור לשחרר את העבד אלא יש חובה לעבוד בו. אך בגמרא זה מוצג כאיסור, ולכאורה יש כאן כעין לאו הבא מכלל עשה (ולהלכה אנו פוסקים שהוא כעשה).⁴

בהבנת הגדר של לאו הבא מכלל עשה ניתן להעלות שתי אפשרויות:

1. יש כאן מצווה לעבוד בעבד, והאיסור לשחרר אותו נובע רק מכך שהוא אינו מאפשר לנו לקיים את המצווה. אלא שלפי האפשרות הזו מדובר כאן במצוות עשה רגילה, ולא משמע כך בסוגיות העוסקות בלאו הבא מכלל עשה.
 2. אין כלל מצווה לעבוד בעבד, והתורה בוחרת בנוסח חיובי כדי ללמד אותנו איסור. הסיבה שהתורה בחרה בנוסח כזה היא כדי ללמדנו שתוקף האיסור אינו כמו לאו גמור אלא כאיסור חלש יותר (לדוגמא, לא לוקים עליו).⁵
- אם אכן ההבנה בלאו הבא מכלל עשה היא כאפשרות השנייה, אזי מסתבר מאד ש'עשה' כזה יידחה בפני מצוות עשה רגילה. אם עשה דוחה איסור של ל"ת רגיל, אזי קו"ח שהוא ידחה לאו הבא מכלל עשה.

אמנם בסוגיית ברכות משתמע שמדובר כאן בדחייה מכוח עשה דרבים, ולכאורה לדברינו אין צורך להגיע לזה, אך קשה להקשות משם שכן כפי שראינו שתי הסוגיות נראות סותרות. למעשה, לפי דרכנו ניתן אולי ליישב בין שתי הסוגיות, ולומר שהסוגיא בברכות רק מפרטת יותר את מה שאומרת גם הסוגיא בגיטין. אמנם האיסור לשחרר נדחה מפני המצווה להתפלל בציבור, אך המצווה להתפלל בציבור כשלעצמה אינה עשה מן התורה (ראה לעיל), ולכן היא אינה יכולה לדחות אפילו לאו הבא מכלל עשה. מסיבה זו הסוגיא בברכות מוסיפה שזוהי מצווה דרבים, ולכן אף שלא מדובר בעשה דאורייתא היא דוחה לאו הבא מכלל עשה (משיקולים כמו אלו שהובאו במאמרנו מן השבוע שעבר). אבל אם היה מדובר בשחרור לשם קיום מצוות עשה רגילה, כאן יידחה האיסור לשחרר עבד גם בלי ההיבט של מצווה דרבים.

כמוכן שכל זה תלוי בהבנות השונות בגדרו של לאו הבא מכלל עשה (ראה על כך בפירוט רב בשורש התשיעי לרמב"ם ובהשגות הרמב"ן שם), ואכ"מ.

ביאור דברי הרמב"ן

מדברי הרשב"א עולה כי הוא הבין שכוונת הרמב"ן היא שישוד האיסור לשחרר עבדים הוא מ'לא תחנם', והרשב"א עצמו טוען כנגדו שאין איסור לתת מתנת חנם לעבד כנעני, שכן הוא אינו גוי (ובודאי אם מכוח המתנה הזו עצמה הוא הופך ליהודי, וראה עוד להלן).

אך פשט לשון הרמב"ן מורה שלא זו כוונתו. כוונת הרמב"ן היא להביא דוגמא מ'לא תחנם' ולא לראות זאת כמקור לאיסור. ובפרט שהגמרא עצמה אומרת שהמקור לאיסור הוא העשה של "לעולם בהם תעבודו". הרמב"ן טוען שכמו שבאיסור 'לא תחנם' אין מניעה לתת לגוי משהו מתוך אינטרס של היהודי, כך גם באיסור לשחרר עבד קיים אותו שיקול. אם כן, אכן צודק הרשב"א שאין איסור לתת לעבד כנעני מתנת חנם, אבל האיסור לשחרר אותו דומה באופיו לאיסור לתת לו מתנת חנם, לפחות במובן שאם זה לא בחינם ולא למען העבד אז אין איסור.

הסבר אחר לאיסור לשחרר עבד

נעיר כי גם הרשב"א מסכים שיש איסור לשחרר את העבד (שהרי זהו איסור מפורש בש"ס) אף שאין איסור לתת לו מתנת חנם, אלא שהוא כנראה אינו רואה דמיון בין יסוד האיסור לשחרר עבד לבין האיסור לתת מתנת חנם לגוי. לכן לדעתו אין לשחרר עבד גם במקום שזה אינו בחינם.

הסבר אפשרי לתפיסה כזו ניתן למצוא בדברי החת"ס על אתר.

החת"ס מביא את דברי הפנ"י הנ"ל, ומעיר עליהם הערה שממנה ניתן להבין את האיסור לשחרר עבד באופן הבא:

כ' פנ"י דמצינו למימר חובה אם יוציאנו לחירות בלי שטר שחרור שאינו קדוש בקדושת ישראל אז מצוה לעולם בהם תעבודו אבל אם ירצה לשחררו ולעשותו ישראל גמור אין איסור לכן פריך מדשמואל דאמר כל המשחרר עבדו, אלא חזר והקשה דלמא שמואל לטעמי' דעבד שאין לרבו רשות עליו לא בעי שחרור א"כ אסור לשחררו אבל מ"ד בעי שחרור והכי קיי"ל א"כ לא הקפידה תורה אלא למפקירו בלא שחרור אכן כשעושהו ישראל גמור מותר.

ולפע"ד עיקור קפידא והתנחלתם לבניכם אחריכם וזה א"א כששחררנו ע"כ ליתא להנ"ל.

כלומר יסוד האיסור לשחרר עבד אינו בכך שיש חובה לעבוד בו, שכן חובה זו אינה קיימת כשהוא יצא לחירות והפך ליהודי (כטענת הפנ"י לעיל). הבעיה היא שיש מצווה על האדם להנחיל את העבד לבניו, ואם הוא משחרר אותו שוב לא יוכל לעשות זאת.

⁴ על היחס העקרוני בין לאו לעשה ראה במאמרנו לפרשת יתרו, תשסז. שם גם הערנו על מקומם של לאוין הבאים מכלל עשה בתמונה זו.

⁵ נעיר כי גם להבנת הרמב"ן נראה שזהו גדר האיסור, שהרי הוא רואה זאת כאיסור לתת לעבד מתנות ולא כחובה לעבוד בו. אמנם כאן אנחנו עוסקים בשיטות שרואות את ההיתר לשחרר לצורך מניין כדחייה הלכתית.

ג. סתירה לכאורה לדברי הרמב"ן

מבוא

ראינו בפרקים הקודמים שהרמב"ן וסיעתו קושרים את האיסור לשחרר עבד כנעני באיסור 'לא תחנם'. נראה כי הרשב"א הבין שכוונת הרמב"ן היא לראות את האיסור לשחרר עבד כפרט מתוך האיסור לתת מתנת חנם, אך דחינו זאת, שכן מלשון הרמב"ן נראה שלא לזה היתה כוונתו. הוא רק רצה להביא דוגמא מושאלת לאיסור שחרור עבד מאיסור 'לא תחנם', ולטעון שכמו ב'לא תחנם' אם הנתנה היא לא למען המקבל אין איסור הוא הדין גם לגבי איסור שחרור עבד. בפרק זה נרחיב מעט בהבנת שיטת הרמב"ן, ללא קשר לשתי האפשרויות הללו.

דברי בעל ה'קובץ שיעורים' בסוגיא

ר' אלחנן וסרמן הי"ד, בספרו 'קו"ש', גיטין סי' כב, מביא את דברי הרמב"ן ומעיר עליו כדברים הבאים:

הרשב"א פ' השולח הביא בשם הרמב"ן דהא דאסור לשחרר עבדו הוא משום 'לא תחנם'. וקשה לי, הא ודאי דליכא 'לא תחנם' אלא בעכו"ם ועבד, אבל לא בגר ומשוחרר. והכא בשעה שהוא קונה את המתנה, היינו השחרור, כבר הוא משוחרר.

והגע בעצמך, אם יתן מתנה לעכו"ם שיקנה לאחר שיתגייר, ודאי ליכא איסור 'לא תחנם'. אף שנותן לו בשעה שהוא עכו"ם, מ"מ חלות הקנין הוא לאחר שיתגייר ואז כבר ישראל הוא. וה"נ קודם שנשתחרר לא חלה עוד קנייתו, ובשעה שחל הקנין כבר הוא משוחרר והרי הוא כישראל גמור לכל דבריו.

ואין לומר שגם קודם השחרור יש לו נייח נפשיה מזה שידוע שישתחרר לאחר זמן. זה אינו, דהא לא מצינו שיהיה אסור לעשות נחת רוח לעכו"ם משום 'לא תחנם', ואיסור 'לא תחנם' אינו אלא כשמקנה לעכו"ם שום דבר במתנה, אבל לא שיהיה אסור לגרום לעכו"ם סתם נוחותא.

רא"ו מקשה כיצד ניתן לשייך את איסור שחרור עבד ל'לא תחנם', הרי השחרור הוא מתנה שהעבד מקבל אותה כשהוא משתחרר, ולכן למעשה מי שקיבל את המתנה הוא יהודי גמור ולא עבד. אמנם דבריו תמוהים, שכן הוא מניח (כפי שראינו לעיל ברשב"א) שכוונת הרמב"ן היא ששחרור עבד אסור ממש מדין 'לא תחנם'. יתר על כן, עצם ההבנה הזו כלל אינה נראית לו בעייתית, שהרי הוא כותב שאיסור 'לא תחנם' אכן שייך בעכו"ם ועבד, אך לא במשוחרר (וקושייתו היא רק מכך שכאן זוהי מתנה למשוחרר ולא לעבד). אך כפי שראינו הרמב"ן עצמו אינו מתכוין לומר זאת. גם הוא אינו מבין את האיסור לשחרר עבד כחלק מאיסור 'לא תחנם'. ברם, עצם הקושיא של בעל ה'קו"ש' נראית בהחלט קשה, גם אם נבין את הרמב"ן כהצעתנו: כיצד ניתן להבין את האיסור לשחרר כסוג איסור על נתינת מתנת חנם לעבד, אם המתנה הזו עצמה הופכת אותו ליהודי גמור? זוהי מתנה ליהודי בן חורין.

דברי בעל ה'קובץ שיעורים' בסוגיית כתובות

בעל ה'קו"ש', מתייחס לדברי הרמב"ן הללו גם בחידושו לסוגיית כתובות יא ע"א (בסי' לד). הגמרא שם עוסקת בגיורו של קטן, ואומרת כך:

אמר רב הונא: גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין. מאי קמ"ל? דזכות הוא לו, וזכין לאדם שלא בפניו, תנינא: זכין לאדם שלא בפניו, ואין חבין לאדם שלא בפניו! מהו דתימא עובד כוכבים בהפקירא נוחא ליה, דהא קיימא לן דעבד ודאי בהפקירא נוחא ליה, קמ"ל דהני מילי גדול, דטעם טעם דאיסורא, אבל קטן - זכות הוא לו.

אם כן, גר קטן מטבילים אותו ליהדות גם אם אין לו דעת, על דעת בי"ד. הסיבה לכך היא שזכין לאדם שלא בפניו (כלומר בלי דעתו), ולגבי גוי קטן (שעוד לא טעם טעם איסור) הגירות היא זכות. ובתוד"ה 'מטבילין אותו' שם הקשו:

ותימה דהא זכייה הוי מטעם שליחות דכיון דזכות הוא לו אנן סהדי דעביד ליה שליח כדמוכח בפ"ק דב"מ (דף יב.) גבי חצר משום יד איתרבאי ולא גרע משליחות וא"כ היאך זכין לקטן והלא אין שליחות לקטן כדאמרין באיזהו נשך (שם עא:) ועוד דאכתי עובד כוכבים הוא ואמרי' התם דקטן דאתי לכלל שליחות אית ליה זכייה מדרבנן עובד כוכבים דלא אתי לכלל שליחות אפילו זכייה מדרבנן לית ליה.

תוס' טוען שדין 'זכין לאדם שלא בפניו' פועל מתוקף דין שליחות, כלומר שזכייה היא שליחות שאינה דורשת מינוי מפורש. אם כן, לא ייתכן שאנו נפעל מדין 'זכין' לגוי קטן, וזאת משתי סיבות: 1. הוא קטן, ואין שליחות למשלח שהוא קטן. 2. הוא גוי, ואין שליחות לגוי (ראה רפ"ב דקידושין: "כן תרימו גם אתם" – 'מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית'). תוס' מיישב את הקשיים הללו כך:

**ונראה לר"י דהכא נמי דזכין לו מדרבנן כדאמרין התם דקטן אית ליה זכייה מדרבנן
ואע"ג דאכתי עובד כוכבים הוא הא אתי לכלל שליחות א"נ כיון דבהך זכייה נעשה
ישראל הוה ליה כישראל גמור לעניין זכייה**

הבעייה של הזכייה לקטן נפתרת בכך שמדובר כאן רק בזכייה מדרבנן. והבעייה של הזכייה לגוי נפתרת בשני אופנים: או שמספיק שהוא יגיע לידי שליחות (כשיתגייר ויגדל), או שהוא שייך בשליחות לעניין גיור בלבד מפני הגיור הופך אותו ליהודי, ובזאת נפתרת הבעיה. לעניין מעשה שהופך אותו עצמו ליהודי הוא נחשב כיהודי ולא כגוי.

זהו עיקרון מאד דומה למה שראינו לעיל, בסוגיית גיטין, שמכיון שהשחרור עצמו הופך את העבד ליהודי אזי אין איסור לשחרר אותו. השחרור ניתן לאדם שמצוי בסוף התהליך, ולכן, כביכול, אנחנו משחררים יהודי גמור (ולא עבד). אמנם הרמב"ן סובר לא כך, שהרי הוא תופס שהאיסור לשחרר עבד הוא בגדר איסור לתת לו מתנת חנים (ולפי הקו"ש זה נובע ממש מ'לא תחנם'), אם כן יש איסור לתת מתנה שמשחררת עבד.

ואכן הקו"ש בכתובות שם (סי' לד) מקשה את הקושיא הזו על דברי הרמב"ן. בסופו של דבר הוא נותר בצ"ע על שיטת הרמב"ן, ומוכיח מסוגיא זו את סברתו לעיל שיסוד האיסור לשחרר עבד אינו משום 'לא תחנם' אלא מצווה בפני עצמה של "לעולם בהם תעבודו". בפרקים הבאים נביא שני אופנים ליישב את שיטת הרמב"ן.

ד. אופן ראשון: איסורים בין-אישיים - מצוות פעולה ותוצאה

יישוב דברי הרמב"ן

מסתבר שהרמב"ן יסביר את סוגיית כתובות כך: אמנם גם בדין 'זכין' ההלכה קובעת שאין זכייה לגוי וגם באיסור שחרור עבד התורה קובעת שאין לתת לו שחרור בחינם, אבל הלוגיקה של שני ההקשרים הללו היא שונה. בדין 'זכין' השאלה היא מיהו המקבל? אם המקבל הוא יהודי אז אין בעייה לזכות לו (או עבורו). אך בדין 'לא תחנם' או באיסור שחרור העבד הגדר הוא שונה: הבעייה היא למי נותנים ולא מיהו המקבל. כאשר האדון עושה את פעולת השחרור הוא עושה אותה כלפי עבד ולא כלפי יהודי. אמנם פעולת השחרור הופכת אותו ליהודי, אך האדון שחרר עבד ולא יהודי (איזו משמעות בכלל יכולה להיות לשחרור של יהודי שאינו עבד?), ולכן יש בפעולת השחרור איסור (אלא אם כן היא נעשית לא בחינם או למצווה, וכנ"ל). גם בגדר 'לא תחנם' היסוד הוא שיש איסור שיהודי ייתן מתנה לגוי, ולכן גם מתנה שתהפוך אותו ליהודי אסורה, שכן זוהי נתינה לגוי.

ניתן לנסח זאת באופן מעט שונה: ב'לא תחנם' או ב'לעולם בהם תעבודו' השאלה אינה משפטית: מתי מתבצעת הזכייה, אלא חווייתית (מצד הנותן): למי ניתנה מהמתנה בעת נתינתה. המסקנה של ההבחנה הזו היא שגדר איסור 'לא תחנם' או האיסור לשחרר עבד היא איסור על התהליך ולא על המצבים שמצויים בקצותיו.⁶ לפי הרמב"ן אין איסור שהעבד ייצא ממצב השעבוד לאדון, וגם לא שהעבד יגיע למצב של יהודי גמור. האיסור הוא לבצע את פעולת השחרור, שכן זהו סוג של נתינה שמבצע האדון וזה מה שאסור. אין לתורה בעייה שהעבד ישתחרר, אלא רק שהאדון ישחרר אותו (כי זו נתינת מתנה לעבד). זהו הגדר ההלכתי העולה מן ההבחנה המהותית אותה הצענו לעיל.⁷

הכללה לכלל האיסורים הבין-אישיים: מצוות מצב ומצוות פעולה

ניתן להכליל את צורת החשיבה הזו ולומר שכאשר יש איסור שמעורבים בו שני צדדים, כמו איסור שאי ייתן משהו לבי, תמיד עלינו לשאול את עצמנו מהו יסוד האיסור: האם האיסור הוא מחמת צד א (מעשה הנתינה של א) או מחמת צד ב (הקבלה של ב). האיסור מצד א הוא איסור על תהליך, או פעולה, ואילו האיסור מחמת צד ב הוא איסור על מצב.

שאלות דומות שאלנו בעבר גם ביחס למצוות עשה. לדוגמא, במאמר לפרשת בראשית, תשס"ז, התלבטנו לגבי מצוות כמו צדקה: האם יסוד המצווה הוא שהעשיר ייתן צדקה, או שמא המטרה היא שהעני יקבל אותה. שם הדיון נערך בהקשר של ההבחנה בין מצוות פעולה למצוות תוצאה. דומה כי גם בהקשר ההוא הבנת המצווה מצד הנותן היא מצווה על פעולה, ואילו ההבנה שהמצווה היא מצד המקבל (=הנמען של הפעולה) מוליכה אותנו להבנת המצווה כמצווה על מצב (=תוצאת הפעולה) ולא על פעולה.

אם כן, ההבחנה בין שני האופנים לתפוס איסורים בין-אישיים קושרת את הדיון שערכנו כאן לשתי הבחנות אותן הצגנו בעבר: ההבחנה בין מצוות תהליך מול מצוות מצב (ראה במאמר לפרשת בלק, תשס"ז), ולהבחנה בין מצוות פעולה לבין מצוות תוצאה (ראה במאמר לפרשת בראשית, תשס"ז, ועוד).

⁶ ראה על כך בקצרה במאמרנו לפרשת בלק, תשס"ז, וביתר פירוט במאמרו של מ. אברהם, 'חיצו של זנון והפיזיקה המודרנית', עיון מו.

⁷ ראה והשווה את דברינו כאן לדברי הפני"י והחתי"ט שהובאו לעיל בפ"ב.

הדברים נכונים לא רק לגבי מצוות נתינה או איסורי נתינה, אלא גם לגבי איסורים בין-אישיים אחרים. לדוגמה, האיסור לחבול בזולת או המצווה לאהוב את הזולת, גם לגביהן ניתן לשאול האם היסוד העיקרי במצווה/איסור הוא האהבה/חובל או הנאהב/נחבל, ומתוך כך להסיק שזוהי מצוות פעולה/תוצאה או תהליך/מצב.

מצוות בין-אישיות ומצוות בין אדם לחברו

לכאורה הקטגוריה של מצוות בין-אישיות אינה אלא שם נרדף למצוות ואיסורים שבין אדם לחברו. אך הדבר אינו נכון. לגבי מצוות והאיסורים שבין אדם לחברו ההכרעה האם מטרתן היא המקבל או הנותן היא הכרעה שנראית כללית. מה שיתגבש לגבי אחת מהן יאפיין כנראה את כולן. המדובר במצוות כמו אהבת הריע, צדקה, איסור להזיק ולחבול וכדו'. אך כאן עסקנו במצוות כמו איסור לשחרר עבד, שהוא בעצם מצוות עשה לעבד בו, או איסור לתת מתנה לגוי וכדו', שקשה להגדיר אותם כמצוות שבין אדם לחברו. אלו מצוות שנשוא המצווה הוא אדם, אך המצווה דומה קצת למצוות שבין אדם למקום (אמנם לא בדיוק).

כדוגמה להבחנה הזו נביא את דברי החת"ס ביחס למצוות צדקה. השאלה בה עוסקים כמה מפרשים היא מדוע לא מברכים ברכת המצוות על מצוות צדקה.⁸ בספר חרדים הביא שר' אליהו היה מברך על כל המצוות, וגם כאשר היה נותן צדקה או מלווה לעני. מקורו הוא בירושלמי (ברכות, ר"פ כיצד מברכין) שהביאו היקש בין התורה למצוות שכולן טעונות ברכה. לעומת זאת בתשובת הרשב"א סי' יח כתב שאין מברכים על מצוות צדקה מפני שהיא תלויה בחברו (שמא לא יתרצה לקבל. ועי' גם בקצוה"ח סי' צז סק"א). ועי' עוד בכס"מ הל' ברכות פי"א ה"ב שכי' שאין מברכין על צדקה מפני שהיא מצווה שבין אדם לחברו. אחרונים הקשו על הרשב"א מהירושלמי הנ"ל, וכן מברכת האירוסין שגם היא מצווה שתלויה באחר (האישה), ובכל זאת יש חובה לברך עליה.

בשו"ת החת"ס (או"ח סי' נד) כתב שכוונת הרשב"א היא רק לגבי מצוות שנועדו עבור השני, ולא לכל מצווה שתלויה בשני. והטעם לכך הוא שמצוות שנועדו עבור השני, אם הלה לא יתרצה אז אין בכלל מצווה במעשה זה. אולם במצוות כמו אירוסין (שאמנם תלויות בדעת השני אולם לא נועדו עבורו, שהרי פו"ר מוטל על הבעל), שם מברך אף להרשב"א. ניתן ליישב בכך כמה קושיות נוספות שהקשו האחרונים על הרשב"א ועל הרמב"ם, ואכ"מ.

בלשונו נאמר כי אלו הן מצוות בין-אישיות, שהשני הוא רק נשוא המצווה אך לא המטרה שלה. הוא מהווה רק נסיבה עבור המצווה ולא נוטל חלק פעיל במימושה. הוא מתפקד כאן כעין סטטיסט. אמנם במקרים בהם עסקנו כאן המצב הוא מעט שונה, שכן השני אינו רק נשוא של ביצוע מעשה המצווה, אלא יש גם מטרה כלשהי שנוגעת אליו (במקרים אלו דווקא לא להיטיב עמו), אך דומה כי יסוד הדברים קרוב מאד.

ה. אופן שני: על סיבתיות סימולטנית

יישוב שיטת הרמב"ן

ניתן גם לבאר את שיטת הרמב"ן באופן אחר. הקו"ש מניח לכל אורך הדרך כי הזכייה של העבד או הגוי מתרחשת רק לאחר השחרור, ולכן הזכייה או השחרור ניתנו ליהודי גמור, ולא יכולה להיות בכך בעייה. אך הנחה זו היא תמוהה: לכאורה הפיכתו ליהודי (במקרה של גיור או במקרה של שחרור) היא עצמה תוצאה של הזכייה (בגיור או בגט השחרור). אז כיצד ניתן לראות את הזכייה מגיעה אחרי המהפך במעמד האישי שלו, כאשר היא עצמה הסיבה שמחוללת את המהפך הזה?

אם כן, ברור שהזכייה בגיור ובשחרור מתחוללות לפני המהפך במעמד האישי. ברם, לפי זה באמת לא ברור כיצד ניתן לעשות זאת, שהרי יש כאן איסור נתינה לעבד או לגוי? על הקושי הזה גופא עונה הרמב"ן שבשחרור עבד אין בעיה שכן הנתינה אינה בחינם אלא לצורך האדון או לצורך מצווה, ובכך אין כל איסור. ולגבי הגיור הרמב"ן יכול לסבור כדעה הראשונה בתוס' בכתובות שעצם היותו בדרך להיות בר שליחות (=אתי לכלל שליחות) הופכת אותו למי שיכול לשלוח שליח, ולכן הגיור מועיל אף שהוא חל עליו במצב שהוא עדיין גוי.

ניסוח כללי של הדילמה

עד עתה הנחנו שהסיבה חייבת להופיע לפני התוצאה, ולכן שללנו את הנחתו של בעל הקו"ש, לפיה הזכייה מתרחשת אחרי השחרור/גיור. הדילמה בסיטואציות הללו מבוססת על סתירה שמופיעה במצב בו אנו עוסקים: מחד, הזכייה חייבת להתבצע לפני התוצאה שלה (חלות הגיור או השחרור). זוהי הנחה לוגית, או מטא-הלכתית, פשוטה. מאידך, כל עוד אלו לא חלו, הזכייה והשחרור אינם

⁸ ראה על כך עוד בספר הצבי והצדק, על הל' צדקה, סי' יד.

יכולים להופיע, שכן לגוי אין זכייה ואין היתר לתת מתנה לעבד. אלו הנחות בעלות אופי הלכתי (ולא לוגי).

נעיר כי ביחס לגיור נראה שהמצב בעייתי יותר מאשר ביחס לשחרור. היהדות של הגר הקטן היא תוצאה של פעולת הגיור, ואילו הגיור יכול לחול אך ורק אם הוא כבר יהודי (שכן אין דין 'זכין' לגוי). לעומת זאת, בשחרור עבד הנתונה היא אפשרית אך יש איסור. כלומר אין מניעה משפטית לכך שהשחרור יחול גם אם הוא נעשה באיסור. במצב כזה בהחלט ייתכן לפתור את הבעיה בכך שהשחרור חל קודם, ומכוחו העבד באמת הופך ליהודי, ולבסוף הפיכתו ליהודי מבררת שלא היה איסור במעשה השחרור שהביא אליה. פתרון כזה אינו אפשרי ביחס לדין זכייה בגיור, שכן הגיור כלל לא יכול לחול בעודו גוי.

בכל אופן, נראה כי בעל הקו"ש בחר את העיקרון השני כיסודי יותר מבין השניים, ולכן דחה את הרלוונטיות של העיקרון הראשון. העובדה שהעיקרון השני נסתר אינה יכולה להפתר, ולכן הוא דוחה את עמדת הרמב"ן. ואילו לפי הצעתנו דווקא העיקרון הראשון הוא היסודי יותר, ואנו מציעים יישובים מקומיים בכדי להימנע מהתנגשות עם העיקרון השני.

'באין כאחד'

אולם לכאורה ישנה גם אפשרות שלישית לפתור דילמה כזו: שני הדברים מתרחשים בו-זמנית. האם באמת פתרון כזה הוא אפשרי? האם הוא אכן מיישב את הקונפליקט בו אנו מצויים? לא לגמרי ברור.

לכאורה סיבה שמופיעה ביחד עם המסובב אינו מצב אפשרי. הסיבה חייבת להופיע לפני המסובב (ולא שרק אי אפשר שתופיע אחריו), שהרי הוא מותנה בקיומה. כפי שהצענו למעלה, לגבי שחרור עבד ייתכן שהמצב שונה. יכולה להיות תפיסה לפיה השחרור נעשה בעודו עבד, ולאחר שהוא הפך ליהודי הוברר למפרע שלא היה כאן מעשה אסור. במקרה של השחרור העיקרון האוסר אינו קטגורי. הוא בעל אופי נורמטיבי ולא לוגי. ובדאי שאם נבין שמעשה השחרור מתרחש סימולטנית עם יהדותו של העבד, הפתרון הופך לאלגנטי יותר.

אנו מוצאים בהלכה את המושג 'באין כאחד', והוא מובא בדיוק כדי לפתור בעיות כמו זו שעמה אנו מנסים להתמודד כאן. לדוגמא, בסוגיית גיטין עז"ב (וראה גם קידושין כג ע"ב), דנים בשאלה כיצד עבד כנעני משתחרר. הבעיה דומה מאד לזו בה עסקנו כאן: מחד, אין קניין לעבד במקום רבו, כלומר כל מה שניתן לעבד למעשה מוקנה לרבו (אין לו 'ידי' לקניין). מאידך, כדי להשתחרר עליו לקנות את הגט שניתן לו מרבו, ובלי זה הוא אינו יכול להפוך לבן חורין. אם כן, הדילמה הזו דומה מאד לזו שלנו: הקנייה היא סיבת השחרור וצריכה להתרחש לפניו, אך מסיבה טכנית אין אפשרות לבצע אותה כל עוד העבד אינו משוחרר.

סוגיית גיטין שם עוסקת בשאלה דומה לגבי אישה (כיצד היא יכולה להתגרש אם אין לה יד לזכות כשהיא נשואה לבעלה). הגמרא דנה האם באישה יש בכלל בעייה כזו (כלומר האם באמת היא אינה יכולה לקנות בלי לצאת מבעלה), ובתוך הדברים עולה בבירור שלגבי עבד לכלל הדעות הבעייה קיימת. הגמרא פותרת את הבעיה באומרה:

אמר לי: רבא, יד העבד קא קשיא לי, למ"ד בשטר על ידי עצמו, יד עבד כיד רבו דמיא!

אלא גטו וידו באין כאחד, ה"נ גיטה וחצירה באין כאחד.

כלומר לפחות במקרה של עבד שני האירועים מתרחשים בו-זמנית. המקרה הזה דומה לדילמה לגבי זכין ולא לדילמה שהבאנו למעלה לגבי שחרור העבד מצד 'לא תחנם', שכן גם כאן הבעיה היא לוגית ולא רק איסור לכתחילה. כלומר מבחינה משפטית יש כאן מעשה שהוא בלתי אפשרי ולא רק אסור. ובכל זאת, הגמרא פותרת זאת באומרה ששני האירועים 'באין כאחד'.

למעלה עסקנו בשאלה האם קביעה כזו תפתור את הבעייה של הפגיעה בעקרון הסיבתיות (שהסיבה חייבת להופיע לפני המסובב). מסתבר שכן. כיצד זה ייתכן? התשובה לכך היא שכאן לא מדובר בסיבתיות פיסיקלית אלא בסיבתיות נורמטיבית. במישור הנורמטיבי אין מניעה לפגוע בעקרון הסיבתיות. אנו מכירים מקרים שבהם ישנה פגיעה חמורה יותר, כלומר שהסיבה מופיעה אחרי המסובב. במאמרנו מן השבוע שעבר אף הבאנו מחלוקות בין המפרשים בעניין זה (לגבי תנאי שפועל אחורה בזמן), ועסקנו בו בפירוט מה, ואכ"מ.

קשר לסוגיית אפשר לצמצם

במאמר לפרשת, תשס"ז, עסקנו במחלוקת האם 'אפשר לצמצם', כלומר האם ייתכן מצב ששני אירועים יתרחשו בדיוק באותו זמן. הבחנו גם בין צמצום בידי שמים ובידי אדם, וראינו שלפחות לגבי צמצום בידי אדם נחלקו גם הפוסקים האם אפשר לצמצם או לא (בידי שמים לכלל הדעות אי אפשר לצמצם). האם הקביעה שלנו כאן מחייבת אותנו לנקוט כאחד משני הצדדים במחלוקת שם?

מסתבר שאין כל קשר בין הסוגיות הללו. במקרה שלנו אין עניין לשאלה סטטיסטית (כלומר מה הסיכוי ששני אירועים בלתי תלויים יתרחשו בדיוק באותו זמן). כאן השאלה היא הלכתית-נורמטיבית (ואולי מטפיזית, ראה במאמרנו מן השבוע שעבר). אין כל מניעה ששני האירועים הללו יתרחשו באותו זמן אם ההלכה תקבע שכך המכניזם הזה פועל. אם הלכתית הגיור פועל באופן בו-זמני עם הזכייה של ביי"ד עבור הגר הקטן, אזי כך זה פועל. אין כאן שני אירועים שמתרחשים

בפועל ובאופן בלתי תלוי, שלגביהם ניתן להתלבט בשאלה מה הסיכוי שהם יתרחשו באופן סימולטני לגמרי.

הערה על סיבתיות סימולטנית⁹

בספרות הראשוניים אנו מוצאים הבחנה בין שני סוגי יחסי סיבתיות: יש סיבתיות שכרוכה בהפרש זמן בין הסיבה למסובב, ויש סיבתיות שהסיבה והמסובב מופיעים בו-זמנית ממש. לדוגמה בספר **מילות ההגיון** בפיי"ב הרמב"ם מבחין בין חמש דרכים בהן דבר יכול להיות קודם לדבר אחר וקשור אליו. בתוך הדברים הוא מביא שהשמש היא סיבת האור אף ששניהם מופיעים ביחד (אין שמש בלי אור ואין אור של שמש בלי שמש).¹⁰ למעשה כמה ראשונים אף מרחיבים את הטיעון ומכלילים אותו, ואומרים שאם א הוא סיבתו של ב, אזי בהימצא א ודאי חייב להימצא גם ב, ולכן לעולם לא יכול להיות רגע שבו קיים א ללא ב. אם כן, לכאורה סיבתיות סימולטנית גם בתחום הפיסיקה אינה סותרת מאומה, והבעיה בה עסקנו היא מדומה.

אך חשוב לציין כי בתפיסה הפיסיקלית המודרנית הדבר אינו נכון. גם היחס בין השמש כיוצרת את האור לבין אור שנוצר ממנה חייב להתפרס על ציר הזמן, אף שההפרש בזמן הוא קצר מאד (בגלל שמהירות האור היא גבוהה ביותר). אך לעולם אין סימולטניות בין סיבה לבין מסובב. העובדה שא' הוא סיבתו של ב אומרת שלאחר שא' מופיע יופיע גם ב, אך אין זה נכון לראות במצב בו קיים א בלי ב מצב פרדוכסלי לוגית.¹¹ נושא זה אינו נוגע לעיקר דברינו, ועל כן לא נרחיב בו כאן.

⁹ לדיון על הסיבתיות בהלכה ובמחשבה התורנית, ראה בספריו של הרב עמיאל (המידות לחקר ההלכה, ודרכי משה), בספרו של הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ, **תורת ההגיון בהלכה** (הסיבתיות בהלכה), וכן בספר **מפענח צפונות**, לרמ"מ כשר, בפרק י.

¹⁰ ראה על כך גם ב**מור"נ** ח"ב פ"כ ועוד. ההבחנה הזו נפוצה מאד גם בספרי קבלה וחסידות (שם מדברים יותר על היחס בין הנר לבין אורו, או בין אור להארה). ראה לדוגמה **בתניא**, 'שער היחוד והאמונה', פ"ג-ד ועוד הרבה.

¹¹ ראה על כך גם בנספח לספר **שתי עגלות וכדור פורח**. כל הדיון שנערך שם אודות היחס בין הלוגי לפיסיקלי נוגע מאד לענייננו.