



המכון הישראלי
לדמוקרטיה

שו"ת 6



כיצד יברך מי שאינו יכול לברך? על ברכת אישה בעבור בעלה

אדר תשע"ה, פברואר 2015

הרבנית ד"ר מיכל טיקוצ'ינסקי

שו"ת 6

כיצד יברך מי שאינו יכול לברך?
על ברכת אישה בעבור בעלה

הרבנית ד"ר מיכל טיקוצ'ינסקי

Blessings and Disabilities: Can a Woman Bless on Behalf of Her Husband?

Rabbanit Dr. Michal Tikochinsky

התצלום על העטיפה: *Wedding Rings on Old Wood*, Jasmin Awad, www.Dreamstime.com

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר ידע, לשרר או לקלוט בכל דרך או אמצעי אלקטרוני, אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר בספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

© כל הזכויות שמורות למכון הישראלי לדמוקרטיה (ע"ר), תשע"ה
נרפס בישראל, 2015



המכון הישראלי לדמוקרטיה

רח' פינסקר 4, ת"ד 4702, ירושלים 9104602

טל': 02-5300888

אתר האינטרנט: www.idi.org.il

להזמנת ספרים:

החנות המקוונת: <http://tinyurl.com/idi-store>

דוא"ל: orders@idi.org.il

טל': 02-5300867 ; פקס: 02-5300800, 1-800-20-2222

כל פרסומי המכון ניתנים להורדה חינם, במלואם או בחלקם, מאתר האינטרנט

הדברים המתפרסמים במסמך זה אינם משקפים בהכרח את עמדת המכון הישראלי לדמוקרטיה.

את המאמר של הרבנית ד"ר מיכל טיקוצ'ינסקי קראתי בעת שקמתי מהשבעה על אבי מורי, נפתלי לאו לביא ז"ל. בשנים האחרונות התפקוד של אבא היה ירוד, הן הגופני הן הקוגניטיבי. שאלות רבות לאין מספר ליוו אותנו על הדרך הראויה לשמור על כבוד האדם התלוי בסעד הסביבה הקרובה; מה נחשב כיבוד ומהי הדרך הנכונה להתנהל בין שמירת הכבוד לשמירת החיים? המתח בין זה לזה ליווה אותנו יום יום. מלבד השאלות הללו היו גם שאלות שנראות לכאורה פחות דרמטיות; אחת מהן היא שאלת התפקוד הדתי של אבא.

האינסטינקטים שלו היו חדים עד נשמת אפו האחרונה. כשהייתי עוטף אותו בטלית, די היה בדרך כלל לומר את המילה הראשונה של הברכה כדי שהוא יתפוס בה וימשיך בעצמו את הברכה כולה. כך גם בהנחת התפילין או בזמן קידוש והבדלה. עולם הפרקטיקה הדתית היה ספון עמוק בתוכו ונעימה אחת הספיקה כדי לחדור את הקליפות כולן. בברכות מסוימות, נדירות יותר, כוחו של האינסטינקט כבר פעל פחות, ולכאן נכנסה השאלה בדבר ההתנהגות הראויה כלפיו – האם לברך בשבילו נחשב לכבודו או לפיחות בכבודו? האם בכלל יש משמעות לאדם המברך שאינו פועל בעצמו את מעשה המצווה?

הרבנית מיכל בחרה לטפל בסוגיה זו בעמקות ובלמדנות כמיטב מסורת בית המדרש התלמודי. תרומתה למפעל ספרות השו"ת בתחומי ההתנהגות הראויה לאנשים עם צרכים מיוחדים גדולה וייחודית. תשובה כפי שכותבת הרבנית מיכל עומדת בכל קנה מידה של ספרות השו"ת, והתחום המסוים הזה משמש עוד נדבך בניסיון לעורר את הרגישות של בני האדם לכבודם ולמעמדם של אנשים ההופכים להיות נתמכים ונזקקים לעזרת הזולת. תפקידו של כל אחת ואחד מאתנו לשמור על צלם האלוהים שלנו ושל זולתנו, מתוך אמונה שכל בני האדם מלאים באור ובעזרה של איש לרעהו ושניתן להגדיל את אורו של האדם המוקרן בצלם האלוהים.

הרב ד"ר בנימין לאו

מבוא כללי

זכות האדם לכבוד ולחיים בכבוד והולכת ותופסת מקום ומתבססת כאחת מזכויות היסוד של האדם במשפט הכללי. גם בדיונים ההלכתיים לא נפקד מקומה, וכבר נכתבו ספרים ומאמרים לא מעטים המבססים את "כבוד הבריות" כמושג בעל משקל מכריע בפסיקת ההלכה, בעיקר בנוגע לאנשים עם מוגבלויות נפשיות, שכליות או גופניות. ואולם שאלת כבוד האדם ושמירת צלם אלוקים שלו עולה לא רק בקבוצות חריגים כאלה ואחרות; היא עשויה להופיע בתקופת ההזדקנות ובשליבים השונים של סוף החיים. ברוב המקרים הללו ההתפתחות והמעבר ממצב של אדם בריא ופעיל למצב של אובדן השליטה בגוף או בתפקודים מסוימים שלו הם הדרגתיים. בד בבד שאלת גבולות הכשירות ההלכתית מתעצמת. מנגד עולה הסוגיה של מידת הנכונות להפעיל את השיקול של "כבוד הבריות" במטרה לאפשר לאדם ההולך ונעשה מוגבל להביא לידי ביטוי את רצונותיו הרתיים, גם אם הם כלואים בגוף חסר אוניס ועייף.

א. מבוא: "ומבשרך לא תתעלם"

הנושא שבו דן שו"ת זה מעסיק משפחות רבות התומכות בהורים מזדקנים. לא אחת הזקנה מלווה בתהליך של קיהיון (דמנציה) – נסיגה ביכולות הקוגניטיביות והמנטליות ובתפקודים החברתיים – הבא לידי ביטוי גם בשינויים אישיותיים. לא כל המצבים דומים, וההידרדרות בדרך כלל אטית ותהליכית ופוגעת פגיעה משתנה במגוון המערכות. בחלק מן המקרים האדם מאבד עם הזמן את יכולת הדיבור והשיחה ואת כושר התנועה ומתקשה במוטוריקה גסה ועדינה. תהליך דומה, אך לעתים מהיר יותר, יכול להתרחש בעקבות אירוע מוחי. תפקודים מסוימים עשויים להיפגע, בכלל זה תפקודים המאפשרים תקשורת עם הסביבה, יכולת השליפה של מילים ניזוקה לעתים וכן ההבנה שלהן. מובן שבשל מורכבות המחלה ומאפייניה כל מקרה מחייב התאמה ייחודית, אך אפשר לדלות מהדברים שלהלן את העקרונות שעל פיהם יש להתייחס לנושא בכללותו.

אדגים את ההתמודדות עם הבעיה בהתייחס לשאלה קונקרטית: השואלת היא אישה התומכת זה שנים בבעלה, שעבר אירועים מוחיים ונעשה עם השנים סיעודי. היא מאכילה ומשקה אותו, מניחה לו תפילין, מתפללת עמו וכדומה. האישה כמעט שאינו מדבר ורק לעתים רחוקות מצטרף לתפילה ולברכות במילה או שתיים, אך ברור שהוא מבקש ורוצה לברך. עד היום נהגה האישה לברך בעבורו את כל הברכות, בכלל זה על הנחת תפילין ולבישת ציצית, ברכת "אשר יצר", ברכות ראשונות ואחרונות.¹ במקרה של ברכות ראשונות ואחרונות היא השתדלה לאכול כמותו על מנת שלא תהיה ברכה לכטלה. לדבריה, היא מרגישה שהיא מברכת בעבורו – להוציאו ידי חובה – ובשבילו – כדי לעשות את רצונו, כך שהיא בעצם משמשת צינור לדבר את מה שהוא היה רוצה לומר לו היה יכול.

ההכרח לאכול אתו מקשה עליה, ונוסף על כך לבה נוקפה על שאר הברכות: אלו שאינה חייבת בהן בעת שהיא מברכת בשביל בעלה, כדוגמת "אשר יצר", ובעיקר הברכות על מצוות שאינה מחויבת בקיומן כלל, כדוגמת הנחת תפילין. השאלה איננה שאלה הלכתית נקודתית. יש לה השפעה על התחושה הקיומית של האדם החולה כמי שיש משמעות נוספת לחייו. היא גם שאלה על אורח החיים של בני זוג ועל האפשרות של האישה לסעוד את בעלה בתקופה הזאת לא רק במובנים הפיזיים, אלא גם בהיבט הרעיוני והרוחני. במקרים רגילים, ועל פי הדינים הרגילים של הוצאת ידי חובה בברכות, אכן אי-אפשר להוציא ידי חובת הַנְּהִינֵן אדם אחר. כמו כן, יש בעיה להוציא אדם אחר ידי חובה בברכות על מצוות במקרה שהמברך אינו בר חיוב או שעל פי ההלכה אינו מוגדר באותה רמת חיוב. ואולם ברור התשתית ההלכתית למצב הדברים הזה עשויה להראות שהמקרה שלנו שונה.

1 ברכת "אשר יצר" נאמרת עם נטילת ידיים שלאחר עשיית צרכים. ברכות ראשונות ואחרונות הן הברכות שלפני ולאחר האכילה. הן נחשבות "ברכות הַנְּהִינֵן" כיוון שהן נאמרות על הנאת האכילה; לעומת הברכות על הנחת תפילין או לבישת ציצית, השייכות לקטגוריה של "ברכות המצוות" הנאמרות לפני קיום המצווה.

ב. התלות באדם קרוב

אדם במצב המתואר חי את חייו בעזרת הסביבה הקרובה לו, משפחתו וחבריו. התיאור הזה נוגע גם לאפשרות של החולה להיות מעורב במתרחש. באמצעות המטפלים בו הוא נחשף למתחולל סביבו ומתוודע לחוויות היום-יום, המנועות ממנו בצורה ישירה. מתוך יצירת הזדהות המטפלים מעוררים בו את חוויית החיים ומשמרים את זהותו כאדם. הדברים הללו נכונים לא רק במישור חיי החולין אלא גם בכל הקשור לענייני הרוח והקדושה, והסביבה התומכת היא המאפשרת לאדם במצב הזה להיקשר לאלוקיו.

המושג "שומע כעונה", המניח שבמקרים מסוימים גם האדם הפסיכי, השומע, נחשב לאקטיבי ולמי שעונה, הוא מושג הלכתי מקביל. קיומה של הנחה הלכתית זו מאפשר לעורר הלכתית את החוויה של אדם שכל עניינו הוא בהיותו "שומע". הגמרא במסכת סוכה דנה באפשרות של אדם להאזין לברכה, לענות אחריה ולהיחשב כמי שבירך בעצמו:²

אמר רב חנן בר רבא: מצוה לענות ראשי פרקים. הוא אומר "אנא ה' הושיעה נא והן אומרים אנא ה' הושיעה נא" מכאן שאם קטן מקרא אותו – עונין אחריו מה שהוא אומר [...] מכאן לשומע כעונה.

סוגיה זו דנה באמירת הלל, והסקת דין זהה להלכות ברכות נעשתה על פי סוגיות אחדות במסכת ברכות.³ דין זה, שהשומע נחשב כאילו אמר בעצמו את הברכה, נכון לדברי הגמרא גם בעניין מי שאינו חוזר ועונה אחר המברך, אלא ממלא תפקיד פסיכי בלבד של האזנה, כמשתמע מקריאת ההלל שבה הקהל והחזן אינם אומרים את אותם הפסוקים. אף שהגמרא מתייחסת לשלוש אפשרויות של שיתוף בברכה: המברך, העונה והשומע, היא אינה מבחינה ביניהם לעניין משמעות המעשה שהם עושים – כולם נחשבים כאילו בירכו.

2 סוכה לח, ע"ב.

3 ברכות מה, ע"ב; וכן שם, מב, ע"א; שם, נג, ע"ב.

משמעותו המקורית של המושג "שומע כעונה" קשורה ככל הנראה לכיטוי שבפסוק "ויענו כל העם יחדיו ויאמרו", קרי מענה וחזרה על דברי המברך. למצער, מובנו מינימלי יותר, כמשמעותו בלשונו של איוב – "מענה" במשמעות של שומע, ואף השומע נחשב למדבר.⁴

רבי חייא בר אבא מפיק את ההלכה הזאת מדרשה המובאת בשם בר קפרא, מהמסופר על יאשיהו, שהכתוב אומר עליו שקרא את דברי הספר אף על פי שבפועל מי שקרא היה שפן. וזו לשון הדרשה:⁵

מנין לשומע כעונה – דכתיב "את כל דברי הספר אשר קרא (יאשיהו) מלך יהודה", וכי יאשיהו קראן? והלא שפן קראן, דכתיב "ויקראהו שפן (את כל הדברים האלה) לפני המלך" (מלכים ב כב, י-טז) אלא מכאן לשומע כעונה.

מכאן מסיק ר' חייא בר אבא כי שומע כעונה, גם אם לא ענה. וכך גם מובא להלכה: "שמע ולא ענה יצא השומע כעונה".⁶ אם כן, להלכה "שומע כעונה" הוא קטגוריה נוספת של ברכה המעמידה את השומע כמי שבירך בעצמו.⁷

4 ואין מדובר בעניית אמן.

5 סוכה לח, ע"ב.

6 ספר הלכות גדולות, סימן א, הלכות ברכות, פרק שלישי, עמ' מב (חובר בידי ר' שמעון קיירא, מתקופת הגאונים, המאה השביעית לערך; כבל); רמב"ם, הלכות ברכות א, יא (ר' משה בן מימון, 1138-1204; קורדובה ומצרים); בית יוסף, אורח חיים ריג, א-ג (ר' יוסף קארו, 1488-1575; טולדו וצפת).

7 "תניא נמי הכי (כך שנויה ההלכה בבבלי) שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק, במה דברים אמורים כששניהם סופרים אבל אחד סופר ואחד בור מברך סופר ובור יוצא" (ברכות מה, ע"ב). ראו ספר הלכות גדולות, סימן א, הלכות ברכות, פרק שביעי, עמ' עט; פני יהושע, ברכות מה, ב (ר' יהושע פלק, 1680-1756; קרקוב). וראו שאלת הצל"ח (ציון לנפש חיה) המשעשעת, אם אדם שמהרהר בברכה שאינו חייב בה עובר על איסור של ברכה לבטלה: "רבינא דסובר הרהור כדיבור דמי (נחשב) אם הוא הדין לענין ברכה לבטלה אם הרהר ברכה בלבו אם עובר על לא תשא". צל"ח, ברכות כא, ב (ר' יחזקאל לנדא, 1713-1793; פולין).

לדעת כמה מן הגדולים דין זה של שומע כעונה אינו לכתחילה והאדם מצווה לברך בעצמו.⁸ ואולם ישנם מצבים שדרך זו של שמיעה מומלצת כאפשרות מועדפת גם לדעתם. כאשר אדם אינו מלומד מספיק ויש לו קושי לברך ולדייק, למשל, מוטב ישמע ויצא ידי חובה כשומע. לחלק מן הדעות כלי הלכתי זה של שומע כעונה מועיל אף בברכות הנהנין, אף שהחוב בהן אינו נגזר אלא ממעשה שבחר המחוייב לעשות ולא מכוח מצווה הכפויה עליו.⁹ אמנם לפי דעות אחרות אין בכך תועלת אלא אם המברך חייב בברכה בעצמו, והשומע ברכת הנהנין שנאמרה סתם אינו יוצא בה. כך היא דעת המאירי,¹⁰ וזוהי גם דעת הטורי אבן.¹¹ עיקר ראייתו של בעל הטורי אבן הוא מדין "חציו עבד וחציו בן חורין", שעליו נאמר שאפילו את עצמו אינו מוציא ידי חובה בתקיעת שופר, בגלל מעמדו האישי הכפול – שחציו פטור וחציו חייב: "דלא אתי [שלא יבוא] צד עבדות ומפיק צד חירות" (ראש השנה כט, ע"א).

משמע מן הסוגיה שמעמדו ההלכתי של ה"מוציא" מכרעת. אבל אפשר לצמצם את עמדת הטורי אבן לענייני תקיעה, שכן שלא כמו בתקיעה בברכות אין מצווה לשמוע את הברכה אלא לומר אותה. על כן לכאורה אין חשיבות לזהות המברך. זאת ועוד, אם אדם מהרהר בברכה, אזי ההרהור עצמו נחשב

8 ר"ב"ה, חלק ב, ראש השנה, סימן תקמו (ר' אליעזר בן יואל הלוי, 1140-1220 [לערך]; מגנצא וקלן); מאירי, סוכה לח, ב, סוף ד"ה "ומנהג" (ר' מנחם המאירי, 1249-1315; פרובנס); מהר"ם לובלין, שם, ד"ה תוספות, ד"ה "שמע" (ר' מאיר וולף, 1558-1616; לובלין). אמנם לדעת תוספות רא"ש, שם, ד"ה "איכא למשמע", אין מדובר בדיעבד. אלא שמצווה מן המובחר לענות ולא רק לשמוע. ויש סוברים שאפילו לכתחילה בכל הברכות שומע כעונה (הרא"ש, ר' אשר בן יחיאל, 1250-1327; אשכנזי וספרד). ראו סיכום בספר אהל מועד, שער הברכות דרך ו, נתיב א (ר' שמואל ירונדי, נולד 1335; גירונה).

9 רשב"א, ברכות, מב, ב, ד"ה "ולעניין" (ר' שלמה בן אדרת, 1235-1310; ברצלונה, ספרד). בתשובותיו של הרשב"א מובא שזה נכון אף לברכות אחרונות שאין בהן זימון, שאף אם לכתחילה אין עושים כן, בדיעבד יצא ושומע כעונה. ראו פני יהושע, ברכות מג, א, ד"ה "אמנם".

10 בית הבחירה למאירי, סוכה לח, ב.

11 טורי אבן, מגילה יט, ב, ד"ה "חוץ מחרש שוטה וקטן" (ר' אריה ליב בן אשר, 1695-1785; ליטא).

בבחינת אמירה, שהרי "הרהור כדיבור"¹². לדעת ר' עקיבא איגר, אם אדם שומע ברכה ממי שאינו מחויב בה אך גם מהרהר בברכה, הרי הוא יוצא בה ידי חובתו, כיוון שהרהור כדיבור.¹³ את העיקרון הזה ניתן להסיק במיוחד מדברי הרמב"ם, שאמנם סובר שיש חשיבות לזהות המברך ולרמת החיוב שלו, אך מסייג זאת רק למקרים שהשומע אינו עונה בהם. אם עונה – אין חשיבות לרמת החיוב של המברך:

כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא ואף על פי שלא ענה אמן, וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך והוא שיהיה המברך חייב באותה ברכה, היה המברך חייב מדברי סופרים והעונה חייב מן התורה לא יצא ידי חובתו עד שיענה או עד שישמע ממי שהוא חייב בה מן התורה כמוהו.¹⁴

מדבריו של הרמב"ם משתמע שעיקר החשיבות אינה במברך ובזהותו אלא במהות של פעולת השמיעה ועד כמה היא קרובה לדיבור. נדמה שהלכה זו תקפה לכל המקרים שבהם המברך חייב בברכה בגדר חיוב נמוך מזה של השומע.¹⁵ מעמדה של אישה בברכת המזון, למשל, הוא לכל היותר של ספק דאורייתא. לכן גם אם אכלה לשובע, רמת החיוב שלה נמוכה מזו של בעלה. אך לדעת ר' עקיבא איגר, אישה תוכל להוציא ידי חובה בברכת המזון או

- 12 זוהי דעת רבינא החולקת על עמדת רב חסדא. ראו ברכות כ, ע"ב; שבת קנ, ע"א.
- 13 וראו ר' עקיבא איגר, ברכות כ, ב (ר' עקיבא בן משה איגר, 1837-1761; איזנשטט). הוא מבאר שם שלעתיים יש צורך בשני הכללים, הן של הרהור כדיבור הן של השומע כעונה, כיוון ששומע כעונה אינו חל בדאורייתא. לכן כשאישה מוציאה איש ידי חובת ברכת המזון, כדי שיצא בדאורייתא יצטרך גם להרהר.
- 14 רמב"ם, הלכות ברכות א, יא. ואכן הכסף משנה (לר' יוסף קארו) (שם) מקשה על דברי הרמב"ם וסובר שהרמב"ם התכוון שאם אמר מילה-מילה אחרי המברך, יצא. ואולם כבר חלקו עליו פרשנים אחרים. ראו מכתם לדוד, שם, ד"ה "היה המברך" (ר' דוד חיים שמואל חסאן, 1875-1785; סאלי, מרוקו).
- 15 ראו גם ידיו של משה, ברכות א, יא (ר' משה פרישקו, נפטר 1808; קושטא; ידוע ומוכר פחות. הוכנס לאחרונה לפרויקט השו"ת).

בכל הברכות על מצוות התורה גם אם השומע אינו עונה במפורש אחריה, שכן שומע כעונה והרהור כדיבור.¹⁶ לכן במקרה שהמברך מברך גם בשביל עצמו, גם אם רמת חיובו נמוכה מזו של המתברך, יש על מי לסמוך. ובכל זאת, אם אפשר, עדיף שהשומע יענה "אמן" אחר הברכה.¹⁷

בשולי הדיון בדין זה נשאלת השאלה אם אדם יכול ליזום ברכה שאינו מחויב בה כלל וכלל כוונתו היא להפוך את השומע לעונה.¹⁸ להבנתי, אפשר לומר שברכה זו נצרכת ביותר, מאחר שברכה הנאמרת למען אחר אינה נחשבת "שלא לצורך". במקרה שלנו, שבו מדובר באדם שהאפשרות היחידה שלו לכרך היא על ידי דיבור של אדם אחר המשמש לו צינור לביטוי רצונו הפנימי, יש חיוב לכרך בעבורו, ועל כן הוא גם יוצא בה ידי חובתו.¹⁹ להשלמת התמונה ההלכתית יש לעיין גם במידת האחריות ההלכתית שיש לקרוב משפחה בכל הנוגע לקרוביו. מחויבות זו תצטרף לטענתי שאדם רשאי ליזום ברכה שאינו צריך לה בעצמו.

16 רבי עקיבא איגר, ברכות כ, ב. לדעתו, על פי רבנן ייתכן שהנהנה מן הברכה צריך למלמל אותה, כי דין הרהור כדיבור דמי הוא בדין תורה.

17 ראו משנה, ברכות ח, ה, על העונה אחר ברכת כותי. וכן טור, אורח חיים סימן ריט, בשם אביו הרא"ש (ר' יעקב בן הרא"ש, ש, 1269-1343; קלן וטולדו). שכשהמברך אינו מחויב בברכה, על השומע לענות אמן כדי להיחשב כמי שבירך בעצמו. וראו בעניין זה שו"ת יחל ישראל, סימן יב (הרב ישראל מאיר לאו, נולד 1937 הי"ו; פיוטרקוב וישראל).

18 הרב שרגא פיביש שנעעבאלג ("בענין שומע כעונה והרהור כדיבור", זכור לאברהם, תשנ"ז-תשנ"ח, עמ' שמ-שמג) דן בשאלה זו וסובר שלא רק שהמברך עובר ב"לא תישא", אלא גם השומע עובר, כדין שומע כעונה. בכל הכבוד, נראה שהכותב מפריז מעט. אמנם נראה מהמשך דברי בעל "ידידיו של משה" (שם) שאף הוא סובר שאין יוצאים בכך ידי שומע כעונה ושהמברך עובר באיסור ברכה לבטלה. ראו גם פני יהושע, ברכות מה, ב.

19 ראו שו"ת שאגת אריה, ישנות ו (בדין אלם בברכות ובמצוות) (בעל הטורי אבן). הבחנה שוודאיש יש לעשות היא בין מי שבירך ברכה לשמה לבין מי שמברך כחלק מטקסט בהצגה ואין לו שום כוונת ברכה. גם אם השומע הוא בדרך כלל כעונה, הרי במקרה כזה – שבו למברך עצמו אין שום כוונת ברכה אלא רק כוונה לאמירת טקסט – השומע לא יחשב כמי שבירך ברכות אותה ברכה, גם אם "ענה" לה, כיוון שהמברך עצמו התייחס לברכה כאל טקסט חסר משמעות דתית.

ג. תמיכה בכך זוג: חובה ואחריות

מתוך מעגל האנשים הסועדים את החולה, בן הזוג הוא הנושא בנטל היום-יומי, לפעמים עד לרמה שהוא עצמו כאילו נושא את המוגבלות של בן זוגו; הוא עצמו מתקשה לצאת מן הבית ולחיות חיי חברה מלאים, אם משום הנאמנות לבן הזוג ונקיפות המצפון המלוות את היציאה והשארתו מאחור ואם מפאת נזקקותו של בן הזוג. הד לתלותיות של החולה נמצא במושג ההלכתי "ערבות". דין ערבות הוא הבסיס לאפשרות לברך בשביל אחר ולהוציאו ידי חובה. כאשר המברך הוא בתורת המצווה, הוא "בדין ערבות".²⁰ דא עקא, נחלקו הפוסקים אם דין ערבות חל כשמדובר בנשים. לדעת הרא"ש, נשים אינן ערבות לקיום המצוות של גברים בכלל, שלא כמו גברים, שעליהם חל דין זה של אחריות.²¹ מדבריו מסיק בעל דברי ירמיהו כי דין ערבות עשוי לגשר על פער ברמת החיוב בין איש לאיש, אך אינו חל עקרונית על נשים.²² הצ"ח (ציון לנפש חיה) אף הוא מקבל את דברי הרא"ש כפשוטם וסובר שנשים אינן בדין ערבות כלל; לא כלפי גברים ולא של גברים כלפיהן. כן הוא סובר שבין נשים לבין עצמן אין ערבות.²³ מדבריו אלו עולה שאישה יכולה להוציא ידי חובת ברכה רק כשהיא מצווה בה באותו רגע מסוים, כיוון שעל מנת שאדם יוכל לברך מדעתו רק בשביל חברו הוא צריך להיות כפוף לעקרון "ערבים זה לזה" – שתהיה לו מעורבות דתית באחריות לברכתו של המתברך.²⁴

20 "בתורת" הוא מושג הלכתי. כוונתו שאם האדם מחויב באופן כללי באותה מצווה – גם אם באותו רגע אינו חייב בה, הרי הוא נחשב כמי ש"בתורת" המצווה, ועל כן, עקרונית, הוא יכול להוציא אחרים ידי חובתם.

21 רא"ש, ברכות ג, סימן יג.

22 דברי ירמיהו, ברכות א, יא (ר' ירמיהו לעוו, 1811-1874; מורביה. נחשב לפירוש מוכר פחות של הרמב"ם. הוכנס לאחרונה לפרויקט השו"ת).

23 ראו צ"ח, ברכות כ, ב ד"ה "ויצא". הצ"ח סבור שאין דין ערבות ברבנן בכלל. שו"ת הר צבי, אורח חיים ב, קכב, מסייג את דבריו וקובע כי במגילה יש דין של הוצאת ידי חובה, גם אם החיוב רבנן, ויש לומר כי לצ"ח אין זה מגדר ערבות. אם כן, נראה שיש אפשרות להוציא ידי חובה גם שלא כחלק מרעיון הערבות (בעל שו"ת הר צבי הוא הרב צבי פסח פראנק, 1873-1960; ליטא וישראל).

24 בדרך זו הולך גם הדגול מרבכה (חובר בידי ר' יחזקאל לנדא), שתוהה אם הגברים ערבים לנשים, או שהוצאתן של הנשים מכלל הערבות היא הדרית (דגול מרבכה, אורח חיים, סימן רעא):

ואולם רוב האחרונים אינם מקבלים את דברי הרא"ש כפשוטם ומסייגים אותם. ר' עקיבא איגר סובר שנשים ערבות לחובות שמוטלות עקרונית גם על כתפיהן ואינן ערבות למצוות שאינן שייכות בהן.²⁵ כך מכריע גם הרב עובדיה יוסף להלכה, ולדעתו כך סבר גם הרא"ש.²⁶

הרב דוד שפרבר, בשו"ת אפרקסתא דעניא, מוסיף עוד קומה שבעניינה האישה נחשבת בדין ערבות. לדבריו, כאשר מדובר בחיוב שרובץ על כלל ישראל והאומה, גם הנשים מחויבות באחריות לקיומה, ומצד היכללותן בציבור הן מוציאות ידי חובת המצווה. הדבר נכון בכל הקשור למצוות שאופיין המסוים הוא כזה שהציבור מצווה בהן, כמו למשל מצוות מילה²⁷ – כאשר האב אינו מל, בית הדין מחויב למול במקומו.²⁸

אלא שדין ערבות אינו חל בשווה על כל הברכות. גם לגבי גברים בינם לבין עצמם מוגדרת הערבות רק כאשר לברכות על מצוות, משום שעניינה של הערבות היא באחריות לשמירת המצוות של האחר. הערבות אינה חלה כשמדובר

ואף שכל הברכות אף שיצא מוציא (כמ"ש [כמו שכתוב] במסכת ראש השנה כט, א) היינו מטעם ערבות. שכל ישראל ערבים זה בזה כמו שכתב רא"ש ברכות שהאשה אינה בכלל ערבות לכך אין מוציאים אלא מי שחיובו מדרבנן עי"ש [עייין שם] ואני מסתפק אם האשה אינה בכלל הערבות דהיינו שהיא אינה ערוב בעד אחרים אבל האנשים שקיבלו ערבות בהר גריזים והר עיבל נתערבו גם בעד הנשים [...] או דילמא [או שמא] לא קיבלו ערבות בשביל הנשים.

- 25 ר' עקיבא איגר, ברכות כ, ב, ד"ה "ונראה לי".
- 26 הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, חלק א, אורח חיים טו (הרב עובדיה יוסף, 1920-2014; בגדר וישראל).
- 27 ראו רשב"א, קידושין מו, ב; מנ"ח (מנחת חינוך), מצווה ב, ג, ד"ה "והנה כתבתי" (ר' יוסף באב"ד, 1801-1874; גליציה).
- 28 שו"ת אפרקסתא דעניא, חלק א, סימן מ (ר' דוד שפרבר, 1875-1962; רומניה וישראל). העיקרון שניתן להציע בנוגע לאופיין של מצוות אלו הוא שהן מצוות שאינן מוטלות על האדם בחובת "גברא" אלא הן חיוב למעשה ב"חפצא" כלשהו, וכדבריו:

ויש לומר לעניות דעתי דסברתו דיש [שסברתו שיש] מצוה בתורה שיחידים מחויבים לעשותה ומצוה כוללת כל ישראל שמחויבים כלל האומה להשתדל שתהא המצוה נעשית, אם אותו היחיד עושה כגון מי ששפך יכסה, ומכל מקום מי שרואה צריך לכסות בלא כיסה השוחט וכגון מילה, ואין זה מטעם ערבות לחוד אלא חיוב עצמי הוא על כל זרע ישראל.

בברכות הנהנין, למשל, כיוון שברכות אלו נובעות מבחירה ולא ממחויבות כללית במצוות. ואולם לצורך דיוננו כאן אראה, מתוך ליבון המקורות לדין ערבות, שמדובר בדין רחב מעט יותר ממה שנאמר באופן כללי עד כה בצ"ח ובדברי הרב עובדיה והרב שפרבר.

ההבחנה הקטגורית בין ברכות הנהנין לשאר המצוות מופיעה במסכת ראש השנה (כט, ע"א). בסוגיה מובא מקור תנאי, וממנו לומדים בעקיפין על ההבדל ההלכתי בין הברכות:

תני אהבה בריה דרבי זירא [אהבה בנו של ר' זירא שנה ברייתא]:
כל הברכות כולן, אף על פי שיצא – מוציא, חוץ מברכת הלחם
וברכת היין, שאם לא יצא – מוציא, ואם יצא – אינו מוציא.

הפירוש הדווקני של הסוגיה מונע לגמרי את האפשרות לברך ברכות הנהנין לשם הרצאת ידי חובה, מאחר שאין כאן ערבות; ואולם פירוש תכליתי שלה מאפשר זאת. לשם כך עלינו להבין לעומק את טעמה של ההבחנה. נוכל לעשות זאת בעזרת המשגה והכללה של הכלל המבחין ושל החריגים לו המובאים בהמשך הסוגיה. החריג האחד המובא בסוגיה הוא של אכילה או שתייה של מצווה, כמו קידוש ואכילת מצה. מוסבר כי במקרים אלו אפשר להוציא ידי חובת הברכה, כיוון שמדובר בברכת חובה אף שהיא באה על ידי ההנאה. כלומר, חריג זה נובע מן ההיקלשות של ממד הבחירה האישית ומהתעצמות ממד הכפייה והחובה. חריג נוסף נובע מהתעצמות מידת האחריות שבין המברך לחייב בברכה: הורים וילדים. הורה המחנך את ילדו לברכות יכול להוציא או בברכות הנהנין. חריג זה נוצר מתוך הבנה שחייבים לאפשר את הדבר כחלק מן החיוב של האב לחנך את ילדיו למצוות (שם, ע"ב):

תנו רבנן [שנו חכמים]: לא יפרוס אדם פרוסה לאורחין אלא אם כן
אוכל עמהם. אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו, כדי לחנכן במצות.
ובהלל ובמגילה, אף על פי שיצא – מוציא.

המשותף לשני החריגים הוא שבשניהם מידת הערבות של האדם המברך גדלה, וזו הסיבה שמאפשרים ברכה על ידי אחר אף שבבסיס אין אופי הברכה מאפשר

זאת. במילים אחרות, ערבות מוגברת מחפה על חסר במידת החיוב בברכה.²⁹ החריג הראשון מטשטש מעט את הגבולות שבין ברכה על הנאה ובין ברכה על מצווה: קידוש ומצה, שתי מצוות שאמנם אכילה במרכזן, אך הן בגדר חובה החלה על כולם בשווה ואינן מתייחסות למקרה אישי. ההנחה היא שתיתכן מצווה שיש בה הנאה, ובמקרה כזה למרות ההנאה ישנה ערבות.

החריג השני מרחיב את גבולות הערבות – מערבות לברכה המסוימת כחיוב לערבות במובנה הרחב: אדם חייב לחנך את ילדיו במצוות, ובכלל זה – לברכות הנהגין.

הצד השווה בשני המקרים הוא שהרחבת מעגל הערבות והאחריות מרחיבה בהתאמה את האפשרות לברך בשביל אחר. לסתם אדם ניתן לברך ברכות בשביל אחרים רק אם יש בהן ממד מצוותי; לבני הבית ניתן לברך אף ברכות הנהגין אם יש חובה אחרת של חינוך שמגדילה את מידת הערבות לברכתם. ככל שמעגל המעורבות והקרבה גדל, כן נקל בברכות שמידת המעורבות הראשונית בהן אינה קיימת. על פי עיקרון זה מגיע, להבנתי, הרב שפרבר למסקנתו בעניין מצוות שמוטל על כל זרע ישראל לדאוג לקיומן, מתוך הרחבת החריג הראשון. הוא מציין מקרים שבהם הערבות היא מהותית למצווה ואינה קשורה ליחסים עם האדם שעליו רובץ החיוב מלכתחילה. כלומר, הרחבת נטל החיוב על הכלל יוצרת מעורבות גם ללא אחריות אישית כלשהי.

לכאורה, גם את החריג השני ניתן להרחיב על פי אותו עיקרון ולהחיל את דין ערבות גם על ברכות הנהגין במקרים שבהם הערבות הדוקה יותר. המקרה הנידון כאן מתייחס לבני זוג שחיהם המשותפים הגיעו לשלב שבו הסימביוטיות ביניהם כמעט שלמה; כמעט אין פעולה שהאיש יכול לעשות שלא באמצעות האישה. במצב כזה המושג של "אשתו כגופו" הופך ממטפורה למציאות ממש.³⁰ ואם במצוות רבות אנו אומרים שאשתו יוצאת ידי חובת המעשה עצמו על ידי מעשה

29 כך אכן מפרשים המאירי והט"ז את ההבדל בין ברכות הנהגין לברכות המצוות. ראו מאירי, סוכה לה, ב; ט"ז, יורה דעה סימן א, יז (ר' דוד הלוי (הט"ז), 1586-1667; לודמיר, פולין).

30 המושג "אשתו כגופו" מוחל כעיקרון משפטי, ולא רק אנדי, לכל מיני עניינים. אלא שבדרך כלל בכיוון ההפוך – שהאישה יוצאת ידי חובה במעשי הבעל.

בעלה, כאן ניתן לומר גם להפך – שמידת המעורבות והערבות של האישה במצוות הבעל ובמעשיו היא כזאת שכאילו הייתה גופו ממש. לא זו אף זו, עיניו התלויות של הבעל מתכוונות בדיוק לזה: שהאישה תהיה לו לפה, שתתמלל בעבורו את שהיה רוצה לומר ולבטא. במקרה כזה מידת הערבות גדלה עד לחפיפה מלאה וזהות אינטרסים. עוגן לדבריי אלו מופיע בדברי הרב עובדיה יוסף:

ומהיאה דאשתו [ומן הסיפור על אשתו] של רבי חנינא בן תרדיון שנענשה על שלא מיחתה אין ראייה. שיש לומר כמו שכתב בשו"ת זרע יעקב שאשה עם בעלה חשיבא [נחשבת] בכלל ערבות.³¹

הרב עובדיה מרחיב את מעגל הערבות של אישה כשהמחויב הוא בעלה. לדעתו, במקרה כזה היא חייבת לסייע לו בכרכות והיא ערבה לו. לדעת הרב עובדיה הדבר קשור ליחידה המשותפת המצפה להם בגן עדן. אלא שבמקרה שלנו נוסף נתון: בני הזוג לא רק ערבים זה לזה לעולם הבא; הם למעשה משמשים ומתפקדים כגוף אחד בעולם הזה.

העיקרון של ערבות משלים את העיקרון של "שומע כעונה". ככל שמידת ההיענות של השומע פוחתת, כך גוברת הערבות ומשלימה את חיובה של האישה לברך. על בסיס זה נפתרים כל הקשיים. הברכה אינה לבטלה – היא מתחייבת בה מדין ערבות. הדבר נכון בוודאי בכל הקשור לברכות על המצוות, שאינה חייבת בהן, שכן יש בהן ממד מצוותי, ולדעתי, הדבר נכון גם בעניין ברכות הנהנין. נראה שבגין דין הערבות כאילו האישה אוכלת בפועל גם אם אינה אוכלת, ובכוח הערבות לחולל מציאות ולא רק את החיוב הנוגע למציאות מסוימת. כפי שמעיר הרב ישראל מאיר לאו בעניין ברכת הגומל הנאמרת על נס הצלה אישי:

ואף הכא [וכן כאן] נעשתה על ידי דין הערבות מציאות חדשה
דהוי כאילו המשמיע עצמו ניצל ע"י נס והוי בר חיובא [המציאות

31 הרב עובדיה יוסף, "בעניין ערבות", זכור לאברהם (תשנ"ט), עמ' תריז-תרכד. הרע"י מביא מקורות נוספים המציגים את הסברה הזאת. ראו שם.

החדשה היא שכביכול המשמיע את הברכה ניצל בעצמו בנס ונהיה חייב בברכה בעצמו, ודין המשמיע והשומע שווין, וזוהי סברת הגרע"א [הגאון ר' עקיבא אייגר].³²

במקרה הזה, של איש ואישה שהם כגוף אחד, הערכות אינה נובעת רק מכלל חיצוני אלא גם מן המציאות עצמה. לכן היא תפעל בכל מישור שהוא:

1. בברכות הנהנין, כדין הורה וילדיו שמידת הערכות מחייבת את ההורה לברך אתם אף על פי שאינו חייב בכך.
2. בברכות אחרונות שדינן קל אף יותר, שכן ישנן לכתחילה שיטות שלפיהן הברכות אינן מצריכות רמת חיוב זהה, ושמעיקר הדין הן כעין ברכת המצוות, שאף אם אינו מחויב – יכול להוציא.³³
3. בברכות על מצוות עשה שהזמן גרמה, שגם עליהן כבר נאמר ש"איכא [יש כאן] צד מצווה", ולכן יכולה לברך עליהן. מכאן שהמצווה אינה מחוץ למעגל המחויבויות של האישה לחלוטין.
4. בברכות על המצוות בכלל, מדין ערכות, שבמקרה הזה יחול לכל הדעות.

נוסיף כי דין שומע כעונה – המבסס את מעמדו של העונה כאומר את הברכה בעצמו – הופך לדין "לכתחילה" במצבים שבהם ישנו קושי מסוים לברך. כן יש לציין שכל זה נכון בפרט משום שאיסור ברכה לבטלה הוא מדרבנן, ובמקרה הזה לכל הפחות מתעורר ספק אם האיסור חל.

ד. מעמדו של החולה

בירור חשוב נוסף קשור למעמדו של החולה ולמידת החיוב האישי שלו בברכות. ראינו שהקלשת מעמדו ההלכתי "מועילה" להשוואת מעמדו למעמדה של האישה במצוות. בפני עצמו עניין זה משמש תשתית אפשרית לצאת ידי חובה בברכות האישה, במקרים שהפער ההלכתי יוצר בהם קושי, גם ללא הרחבת דין ערכות. ואולם אם כוונתו העיקרית של שו"ת זה היא להראות את אפשרות שיקוף

32 שו"ת יחל ישראל, סימן יב. הרב לאו מעיר שם שעיקרון זה לא יהיה מקובל על הרא"ש.

33 ריטב"א, סוכה לח, א (ר' יום טוב אשבילי, 1250-1320; סרגוסה).

המצב הקיומי של תלות האיש באישה במושגים הלכתיים, ללא ספק גם מצבו הפיזי והקוגניטיבי של האיש, ובהתאם גם מעמדו ההלכתי, הם רכיב בדיון זה וגם הם חלק מן התמונה הרחבה.

בהלכה ישנם מושגים אחדים המתייחסים לאנשים שרמת החיוב שלהם שונה משל שאר בני אדם, בעיקר מי שמוגדרים "חסרי דעת". במקרה שבו מודבר אפשר לדעתי לפסול על הסף היכללות בהגדרה של "שוטה" או "פתי". שוטה על פי כללי הגמרא הוא למעשה מי שדעתו השתבשה, והוא נוהג כמושוגע.³⁴ כמו כן אין המצב תואם את הגדרת "פתי".³⁵ המצב הקוגניטיבי כפי שהוגדר בריש המאמר הוא מצב לימינלי: מצד אחד ניכר שישנה הבנה ברמה סבירה וכן ישנם רצונות ומאויים; ומצד שני ישנו טשטוש מסוים שקשה לעמוד עליו, מאחר שמוקד הבעיה הוא באובדן התקשורת השוטפת עם הסביבה ובתהליך אטי של התנתקות.

ביטוי הלכתי הולם למקרים מעורפלים כאלה אפשר למצוא בדיוני הגמרא במשנת "מי שאחזו קורדייקוס" (גיטין ז, ע"א). המשנה מדברת על שני מצבים: האחד של מי שאחזו קורדייקוס (שיגעון כלשהו) והורה לתת גט לאשתו או ביטל הוראה כזאת לאחר שחלה; המצב השני הוא של "נשתתק". שני המצבים הללו מתייחסים לשינוי במצב הבריאות והצלילות ולא למום מולד. מדובר באדם שהיה לחלוטין בריא, מעורב ומודע לסביבה, אלא שמחלה גרמה לו תופעות שקשה לאמוד את היקפן. הדיון בגמרא יורד לבחינת מעמדו ברזולוציות גבוהות ומתאר בקווים עדינים מצבים נוספים:³⁶ החל במי ש"דעתא צילותא היא וכחישותא הוא דאתחילה ביה ודעתו צלולה, אך תשישות פשטה בגופו",³⁷

34 "תנו רבנן איזהו שוטה, היוצא יחידי בלילה, והלך בבית הקברות, והמקרע את כסותו". ראו חגיגה ג, ע"ב; וכן שם, ד, ע"א: הוסיפו את המאבד מה שנותנים לו. ברמב"ם מובא ש"השוטה פסול לעדות מן התורה, לפי שאינו בן מצוות". רמב"ם, הלכות עדות ט, ט. להבנת משמעות המושג "פתי" ראו מאמרו של הרב ידידיה כהנא, "ביטול מתנתו של בעל פיגור שכלי", אשכולות, עלון תלמידי ישיבת כרם ביבנה 56 (אדר ב' תשס"ח) (מקוון).

36 ראו גיטין ע, ע"ב ואילך.

37 תיאור זה מתאים למי שראוהו מגויד או צלוב ורמו ואמר: פתבו גט לאשתי, שהוא נחשב צלול ברעתו ורק מטושטש מחמת החולשה. ראו גיטין ע, ע"ב.

המתייחס לאדם גוסס שמתחיל להיטשטש אך עדיין ברור שהפגיעה אינה מוחית; ועד ל"דעתא שגישתא" [דעה משובשת], במקרים שברור שהאדם איבד את היכולת לנתח מצבים בצורה לוגית וסבירה.³⁸ בסוגיה הנידונה מתקיים הדיון גם במי ש"נשתתק", שהוא המצב הקרוב ביותר למקרה המתואר במאמרנו. הגמרא מציעה לאמור את דעתו של מי שנשתתק על ידי שאלות שתענינה ב"כן" ו"לא". אם הוא מהנהן או מוחה בהתאמה לשאלה, סימן שדעתו צלולה.³⁹ כן מובאת ברייתא המציעה בדיקת צלילות אחרת:

דבי רבי ישמעאל תנא: אומרים לו דברים של ימות החמה בימות הגשמים ושל ימות הגשמים בימות החמה.⁴⁰

הגמרא מבארת שמדובר באדם שמציעים לו פירות קיץ בחורף ולהפך. אם האדם מבין שהשאלה אינה מציאותית, הרי יש אומדן לצלילותו. מברך זה בוחן אוריינטציה: הוא דורש שליטה ברמה גבוהה יותר משאלות של "כן" ו"לא", והוא דורש התמצאות בלוח הזמנים ובהבנת משמעות הזמן, חילופי העונות והשפעתם על המציאות. המבחן נועד לברוק את כשרותו של האדם לתת גט לאשתו, לכאורה כדי לאמור את היותו בר צון.⁴¹ אפשרות אחרת לאמור את צלילות הדעת של אדם מובאת בפי רב כהנא (גיטין עא, ע"א). לדבריו, חירש שיכול לדבר מתוך הכתב, כותבים ונותנים גט

38 כלומר שדעתו משובשת כשוטה. ראו שם.

39 גיטין ע, ע"ב. ושם בסוגיה מופיעה הצעה כיצד לבחון שאין מדובר בהתניה מסוימת או בהתנהגות סדרתית של תגובות שאינה קשורה לשאלות.

40 בירושלמי מציעים שאלות אחרות כמו "נכתוב גט לאחותך או לאמך?", הבוחנות את הבנת הקשרם של הדברים.

41 ושם בסוגיה מבואר שהמבחן נכון לבחינת כשרותו המשפטית למשאות ומתנות ירושות ועודיות. ראו גיטין עא, ע"א. התופעה הראשונה הניכרת לעין היא בעיית ההתמצאות בזמן ובמרחב. תופעה שכחה זו מצויה גם אצל אנשים שאפשר לשוחח אתם על עניינים רבים, ואף שהם זוכרים ומעורבים, הם אינם מסוגלים לאמור במדויק את היום והשעה או לעקוב אחר מהלך השבוע. מעניין שבסוגיה זו התופעה היא סימן לבעיה עמוקה יותר. חוסר התמצאות במרחב הזמן הוא חוסר הבנה עמוקה של ההשלכות לטווח ארוך וקצר. האדם פועל בתוך הזמן. אם אין זמן, קשה לתת את המשקל הנכון למעשים.

לאשתו. המושג החדש שרב כהנא מביא אתו לסוגיה הוא "דיבור מתוך הכתב"⁴², המציב במרכז את סוגיית התקשורת עם הסביבה במקום את השפה והדיבור או השמעת הקול. לדבריו, כתיבה היא ביטוי לפנימיות ולקיומה של אישיות, והיא כלי להבעת מחשבות ורצונות. נראה שלדעתו יש חשיבות לאפשרות עצמאית לתמלול, בין שהיא נעשית בדרך כתיבה ובין שבדרך אחרת כמו הקלדה או שפת סימנים.⁴³ לרב כהנא יכולת גילוי הרצון מגדירה את האדם ככשיר משפטית.

הרמב"ם בהלכות גירושין מסכם את דינו של מי שנשתתק. הוא סובר שאם "דעתו נכונה", ודעתו זו נבחנת בהרכנת הראש כפי שמתואר בראשית הסוגיה, יש לו כשרות משפטית לתת גט. המושג "דעתו נכונה" משמעו שניכר שהוא מכוון למציאות; ובזה הוא שונה מדינו של חירש, שאין סומכים אפילו על רמיזתו.⁴⁴ הרמב"ם מוסיף עוד אפשרות, ובכך הוא הולך בדרכו של רב כהנא: אם אדם כותב "תנו גט לאשתי", גם אז כותבים ונותנים לה אם דעתו מיושבת עליו.

ר' מאיר שמחה הכהן מדוינסק (בעל האור שמח) מבאר את דברי רב כהנא באופן אחר. לדעתו התקשורת אינה אמצעי לבירור רצונו של האדם, מאחר שעצם קיומה הוא חלק מהגדרת הדעת. לדבריו, המבחן שרב כהנא מציע אינו עומד לעצמו, ועל כן יש להוסיף תנאי למבחן הרכנת הראש: מבחן זה קביל כל עוד מדובר באדם שיכול לדבר מן הכתב. אדם שיכול לדבר מן הכתב, אזי אם מרכין בראשו – ניכר שיש לו דעת. במצב כזה ההרכנה עדיפה מן הכתיבה,⁴⁵ משום שיש בה נענוע של הגוף, מחווה שמביעה יותר מכתב שהוא אחיד וסולידי. לדעת האור שמח, אין אפוא להסתפק בכתיבה כאומדן, שכן כתיבה שייכת לדרכי התקשורת "נטולות האופי", המנטרלות את היכולת לאמוד את מה שמעבר למילים. אבל מי שאינו יכול לכתוב, הרכנתו אינה משמעותית ורק מעוררת לעג ובוז:

42 מדובר בחירש-אילים שאינו יכול לשוחח, אבל יכול להביע את עצמו בדרך אחרת.
43 וראו דברי רב יוסף שם בסוגיה, המתייחס לא רק לחירש-אילים אלא גם לאילים סתם וסבור שהמבחן דומה, קרי אם יש תקשורת עם הסביבה. ואולם הוא מציע גם הרכנת ראש כדרך כזאת. נראה שהוא חולק על רב כהנא בעניין זה, שכן רב כהנא דרש אפיק תקשורת של כתיבה ולא רק הנהגונים, שהם לדעתו חסרי משמעות. ראו גיטין עא, ע"א.
44 רמב"ם, הלכות גירושין ב, טז-יז. כוונת הרמב"ם בחירש לחירש-אילים.
45 ראו גם הגהות מימוניות, שם, ד"ה "וה"ה לפקח" (אות ר) (ר' מאיר הכהן מרוטנבורג, 1260-1298; גרמניה).

ובאמת לרב כהנא הגם דסבר דכיון [שאמנם סבר שכיוון] שיודע לכתוב הרי יש לו שיח ועסק עם בני אדם, והרי הוא פקח, דפיו בעטו, בה יגלה מחשבות לכו, וילמד דעת עניני התבל. ולכן הוי בר דעת צלולה, ויכול לגרש את אשתו, אולם אם אין בו דעת לכתוב אז ע"י הרכנה אם ידבר עם בני אדם ילעגו ממנו, ובזה יסיר מאתו הליכות תבל, ונשאר שומם וסכל בהויות העולם. אך בזה נראה דלרב כהנא אם הוא חרש שיכול לדבר מתוך הכתב אז מועיל הרכנה דיליה [שלו] אף אם אינו כותב, דלגלות מצפוני לבבו עדיפא טפי הרכנה מכתב [שבשביל לגלות את מצפוני לבו עדיפה הרכנה יותר מהבעה בכתב], דמורה במעשה בגופו, מה שאין כן כתב, דאפשר מתעסק בכתיבה הוא, רק דלעשותו בר דעת בודאי, דוקא אם יכול לכתוב.⁴⁶

מסוגיית "נשתתק" מתברר שכאשר אדם מאבד את חשבונות הימים ואין לו יכולת לעקוב אחר לוח השנה, הוא מאבד מסוגלות חשובה. אם גם אפשרויות התקשורת שלו עם בני אדם מוגבלות ולעתים מסירות אותו מהליכות תבל, דרגתה של כשרותו המשפטית פחותה. מדברי בעל האור שמח אפשר להסיק את ההגדרה החדשה שהוא מציע לעניין הכשירות: "מעורב בדעת" עם הבריות. ייתכן שאדם שיושב עם אנשים ואינו שומע מה הם אומרים הוא בר דעת, אבל אם הוא אינו מגיב לסכיבה, הוא אינו "מעורב בדעת". מי שעבר אירוע מוחי או שהוא בשלבים מתקדמים של קיהיון (דמנציה) דומה לאותו אדם שנשתתק.

מן הסוגיה מתברר שיכולות התקשורת, ההתמצאות, השיח וההבעה הן שיבחנו אם האדם כשיר לכל דבר ועניין. אם הוא תלתי ומבולבל או אם הוא שותק ומנותק, גם אם יש אומדן שהוא עדיין מעוניין לברך ולקיים אורח חיים בעל משמעות – למשל על פי הבעות פניו – ולא רק לחיות ולשרוד, מבחינת המעמד האישי שלו ייתכן שאינו חייב במצוות באותה מדרגת חיוב של כל אדם, אם כי הוא גם אינו פטור מהן לחלוטין. מכאן, המלאכה הנדרשת היא סימון

מדויק של גבולות הגזרה המשפטית שלו.⁴⁷ נראה שמלבד הדברים שנדרשת בהם מעורבות חברתית והבנה של מערכות יחסים (דוגמת ירושה ומתנה), ישנה פגיעה גם לעניינים שנצרכים להם דווקא הדיבור ויכולת ההבעה. לעניינים אלו הוא אינו בדרגת החיוב הראשונית שלו, ובמובן זה ייתכן שהוא יורד לרמת חיוב דרבננית כמו זו של האישה שבה הוא תלוי, והיא גופו באופן מעשי. רמת חיוב כזאת מאפשרת לאישה לתמוך בו, והגדרה זו מהימנה יותר גם לתיאור מעמדו לעומת מעמדה.⁴⁸

ה. סיכום

ראינו שמי שאינו מחויב במצווה אינו מוציא בה את האחרים ידי חובתם. ישנן רמות שונות של אפשרויות הוצאת ידי חובה: בברכות הנהנין אדם צריך להיות מחויב בברכה על מנת להוציא את חברו, ואילו בברכות המצוות אין בכך צורך; די בכך שישנו חיוב עקרוני במצווה. יש הסבורים כי על המברך להיות באותה דרגת חיוב כמי שהוא מוציא ידי חובתו, ולהבנתו – מעמדו של האדם החולה, שהגדרנו כמי שאינו מעורב בדעת, מקנה לאישה מעמד זהה לזה של החולה. דא עקא, כיוון ש"השומע כעונה", אם מברכים בשביל אדם חולה והוא עונה, הוא יוצא ידי חובה במענה זה כאילו אמר את הברכה בעצמו. לפי דעת רבים מהפוסקים, דין זה חל גם אם הוא אינו עונה מפורשות, אלא רק מאזין, שכן הרהור כדיבור דמי. לכן גם אם אינו עונה "אמן", הוא יוצא ידי חובת הברכה בהרהור של עצמו, ולעניין זה לא משנה מי מברך. לא כל הפוסקים מסכימים עם עניין זה. מכל מקום, זו הכרעה שאינה נצרכת, מאחר שעל השאלה אם אין מדובר בברכה לבטלה בשביל המברך השבנו שמכוח דין ערבות אדם מחויב לסייע לחברו שלא לחטוא ולהוציאו ידי חובה כשצריך. אמנם הפוסקים נחלקים אם אישה היא בדין ערבות. יש הסוברים שדין זה חל עליהן כשמחויבות בדבר לכולי עלמא, ורק

47 מן הסוגיה משמע שהכשירות לעניינים המצריכים מעורבות נפגעת בהתאמה. האדם אינו יכול לשאת ולתת או להוריש ולתת גט, עניינים שמצריכים מלבד הידיעה וההבנה של המעשה גם הבנה של ההשלכות החברתיות. סוף דבר – הכשירות מותאמת ליכולות עצמן.

48 תיאור זה מחייב מחשבה בעניין השלב שבו כבר אין "רצון דתי".

כשאינן מחויבות בדבר ישנה מחלוקת. במקרה שלנו, בקשר שבין אישה לבעלה, ודאי שישנה ערבות מורחבת מדין אשתו כגופו. על כן האישה חייבת לברך עבור בעלה. מכוח חובתו היא מברכת, ועל כן הברכה אינה לבטלה והשומע יוצא בה ידי חובתו. ערבות זו חזקה כל כך במקרה של איש ואשתו, עד שיש בכוחה לייחס לאישה גם מציאות ולא רק חיוב הנוגע למציאות המסוימת.

דין הערבות המורחב משלים את הקשיים הנובעים מן הדין הפשוט של "שומע כעונה" ושל "הרהור כדיבור", שמותרים חורים הלכתיים. בסופו של דבר, נגענו כאן במקורות המאפשרים הרחבה של עצם הדיון במעמדו של חולה מן הסוג המתואר. מקורות אלו עשויים לייצר עולם מושגים תואם ומדויק, שאינו שעון על מקרי קצה שאינם קולעים למקרה המדובר כמו שוטה, חירש או קטן. תוך כדי הדיון ההלכתי הצר של הלכות ברכות תוארו מצבם של בני הזוג ומערכת היחסים ביניהם במונחים הלכתיים. על השולחן הונחו כלי עבודה ומושגים שיכולים לקבוע את השדה הסמנטי שבתוכו יתנהל הדיון בעניין, נוסף על מתווה מתודי המבקש למצוא במושגים ההלכתיים תרגום מדויק של אינטואיציות אנושיות.

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא מוסד עצמאי, לא מפלגתי, הממוקם בתפר שבין האקדמיה לפוליטיקה. בתכניותיו ובמפעליו המכון חותר לחזק את מוסדות הדמוקרטיה בישראל ולגבש את ערכיה. הוא עוסק במחקר מעמיק ומנסח המלצות מעשיות לתכנון מדיניות ולעיצוב רפורמות בממשל, במינהל הציבורי ובמוסדות הדמוקרטיה.

חוברת זו היא תוצר של סדרת שו"ת, שהיא חלק מהתכנית "זכויות אדם והיהדות בשטח" בראשות הרב ד"ר בנימין לאו. עניינה של התכנית הטמעת משנה סדורה במערכות השלטון ובמרחב הציבורי בנושא זכויות אדם והיהדות בכלל ובשילוב ושוויון של אנשים עם מוגבלות בפרט. סדרת שו"ת שואפת לתת מענה הלכתי פרקטי לדילמות שאנשים עם מוגבלות נאלצים להתמודד עמן בחיי היום-יום.

הרבנית ד"ר מיכל טיקוצ'ינסקי היא ראשת בית המדרש לנשים בבית מורשה בירושלים.

חוברת הסדרה רואת אור הודות לאדיבותן של קרן אנונימית הפועלת בישראל ושל קרן משפחת רודמן, הפועלת לשילוב מלא של אנשים עם מוגבלות בחברה בכל תחומי החיים, בישראל ובארצות הברית, על ידי שותפויות מגוונות ושיתופי פעולה אסטרטגיים.

