

אוריאל סימונסון

קשרי שארות בין מומרים ובני דתם הקודמת – דיון השוואתי בין עמדות הגאונים ותקנות ארבע אסכולות המשפט הסוני

215	תקציר
219	ארתדאד
220	שמד לאחר הופעת האסלאם
223	נישואין
231	ירושה
234	הורים וילדים
238	נידוי קהילתי ואיבוד זיקת שארות
242	סיכום

תקציר

מאמר זה מציג התבוננות השוואתית בין ההשלכות המשפטיות של מעשה עזיבת הדת – שְׁמַד, כפי שהוא מוכר בתשובות גאוני בבל, ואֶרְתָּדָאד, כפי שהוא מוכר בספרות המשפט הסונית מראשית האסלאם. הדיון סוקר עמדות משפט הנוגעות ליחסי המומר עם בני משפחתו בשלושה היבטים עיקריים: נישואין והלכות נלוות, ירושה והורות. התמונה המשתקפת מהמקרים הנדונים היא מידה גבוהה של הקבלה בין הגישה האסלאמית, אשר ביקשה לנתק קשרי שארות בין המומר ובני משפחתו המוסלמים, לבין אלה של חלק מגאוני בבל.

הדוגמאות הנסקרות, המעמידות חץ בין מומרים ובני דתם הקודמת, משקפות תרבות חברתית אשר עברה כחוט השני בין המסורות הדתיות השונות, שעל פיה שינוי דתי גרר הדרה חברתית משמעותית, ולו מבחינה עקרונית. זאת ועוד, אפשר כי את האמירה המפורסמת של רש"י, אשר קבע

* ברצוני להודות לשני הקוראים האנונימיים עבור הערותיהם החשובות והמלומדות, אשר תרמו להעשרתו ודיוקו של הדיון. למותר לציין כי כל טעות בדברים להלן הינה באחריותי הבלעדית.

כי "ישראל, אף על פי שחטא, ישראל הוא", יש לראות במענה לעמדות הגאונים. עמדות אלה החלו ללבוש משמעות חדשה ביחס לזו שרווחה בספרות חז"ל בשעה שמבחינת חלק מהגאונים מעשה השמד נתפס כמעשה הטומן בחובו ניתוק מלא מהקהילה היהודית. נקודות הדמיון בין עמדות הגאונים לעקרונות משפט אסלאמיים מעלות אפשרות של השפעה אסלאמית על ההלכה הרבנית. מגמות דומות מוכרות אף ממסורות משפט נוצריות וזורואסטריות. אף כי עובדה זו מקשה על זיהוי מוקד השפעה ראשוני, היא מלמדת על מגמה רחבה יותר אשר רווחה במרחב הנדון כבר טרם הופעת דת האסלאם ואפשר כי התחזקה עם התבססותה.

חשיבות מחקריו של גדעון ליבזון על הדמיון, ההקבלות ויחסי הגומלין בין עקרונות ההלכה הרבנית והשריעה הסונית חורגת מגבולות השיח המשפטי.¹ מעבר לעצם הזיקה בין שתי מערכות המשפט, לא ניתן להמעיט בערכה לשם הבנת מרקם היחסים בין קהילות דתיות אשר חלקן עולם חברתי ותרבותי משותף למרות המחיצות הרשמיות ביניהן. בכך הצטרף ליבזון אל שורה מכובדת של חוקרים וחוקרות אשר עניינם בהיסטוריה משפטית פתח צוהר לעולמן של הקהילות היהודיות במרחב האסלאמי של ימי הביניים.² הדיון

1 ראו, למשל, גדעון ליבזון "ערב שקדם ושילם כרמב"ם ובספרות המוסלמית המקבילה" שנתון המשפט העברי יד-טו 153-169 (התשמ"ח); "משפט משווה יהודי-מוסלמי – תולדות המחקר ובעיותיו" פעמים רבעון לחקר קהילות ישראל במזרח סב 43-81 (התשנ"ה); "אוטונומיה שיפוטית ופנייה לערכאות מצד בני חסות על פי מקורות מוסלמיים בתקופת הגאונים" האסלאם ועולמות השוורים בו: (קובץ מאמרים לזכרה של חוה לצרוס-יפה 392-334 (נ' אילן עורך התשס"ב); G. Libson, *Islamic Influence on Medieval Jewish Law? Sefer Ha'arevuth ("Book of Surety") of Rav Shmuel Ben Hofni Gaon and Its Relationship to Islamic Law*, *STUDIA ISLAMICA*, 73 (1991), 5-23; *On the Development of Custom as a Source of Law in Islamic Law*, *ISLAMIC LAW AND SOCIETY*, 4.2 (1997), 131-155; GIDEON LIBSON, *JEWISH AND ISLAMIC LAW: A COMPARATIVE STUDY OF CUSTOM DURING THE GEONIC PERIOD* (Cambridge, MA 2003).

2 S.D. Goitein, *The Interplay of Jewish and Islamic Laws*, *JEWISH LAW IN LEGAL HISTORY AND THE MODERN WORLD* 61 (B.S. Jackson, ed., Leiden 1980); D.E. SKLARE, *SAMUEL BEN HOFNI GAON AND HIS CULTURAL WORLD: TEXTS AND STUDIES*, VOL.18 (Leiden 1996); U.I. SIMONSOHN, *A COMMON JUSTICE: THE LEGAL ALLEGIANCES OF CHRISTIANS AND JEWS UNDER EARLY ISLAM* (Philadelphia 2011); P.I. ACKERMAN-LIEBERMAN, *THE BUSINESS OF IDENTITY: JEWS, MUSLIMS, AND ECONOMIC LIFE IN MEDIEVAL EGYPT*, (Stanford, CA 2014); M.R. COHEN, *MAIMONIDES AND*

הנוכחי מבקש להעמיד תרומה צנועה לחקר הזיקות היהודיות-אסלאמיות בימי הביניים דרך השוואה בין ההשלכות המשפטיות של מעשה השמך, כפי שהוא מוכר בספרות ההלכה הרבנית, והארתדאד (עזיבת אסלאם), כפי שהוא מוכר בספרות המשפט הסוני. לשם כך, הדיון סוקר עמדות משפט הנוגעות ליחסי המומר עם בני משפחתו בשלושה היבטים עיקריים: נישואין והלכות נלוות, ירושה והורות. התמונה המשתקפת מהמקרים הנדונים היא מידה גבוהה של הקבלה בין הגישה האסלאמית, אשר ביקשה לנתק קשרי שארות בין המומר ובני משפחתו המוסלמים, לבין זו של חלק מגאוני בבל. על רקע זה, אפשר כי בדומה לסוגיות משפטיות נוספות, שליבזון ואחרים הצביעו עליהן, גם ברקע לתפישת השמך של הגאונים עמדה היכרות עם מסורות משפט לא-יהודיות, ובפרט זו האסלאמית.

הסברה הרווחת במחקר הינה כי התאסלמותם של בני המזרח הקרוב וחלקים מאגן הים התיכון הייתה איטית, הדרגתית ובעלת מגוון ביטויים. את עמדותיהם השונות והמשתנות של מנהיגי הלכה מרקעים דתיים שונים יש להבין נוכח פניו הרבות של תהליך מעשה המרת הדת. הדיון להלן מלמד כי לניתוק קשרי השארות של מומרים הייתה לא רק משמעות סמלית, אלא גם מעשית. על ההקשר המשפטי של חידושים אלה, אשר התאפשרו במסגרת ההלכתית הקיימת, כבר הצביע עודד עיר-שי במאמרו על ירושת מומר.³ הדיון הנוכחי תומך בהצעותיו של עיר-שי ואף מרחיבן. במוקד הדיון עומדים שני סוגי מקורות – תשובות גאוני בבל ותקנות משפט אסלאמי אשר אוגדו במסגרת חיבורים פרי עטם של מלומדים בני ארבע אסכולות המשפט הסוניות.

תולדות ההלכה היהודית בימי הביניים וכתבי הגאונים בפרט נדונו באופן מקיף במחקר המודרני וכך גם ספרות המשפט הסונית.⁴ למרות ההבדלים

THE MERCHANTS: JEWISH LAW AND SOCIETY IN THE MEDIEVAL ISLAMIC WORLD, (Philadelphia 2017).

3 עודד עיר-שי, "מומר כיורש בתשובות הגאונים – יסודותיה של פסיקה ומקבילותיה במשפט הנכרי" שנתון המשפט העברי יא-יב 435 (התשמ"ד).

4 על תשובות הגאונים, ראו י"נ אפשטיין מחקרים בספרות התלמוד ובלשונית שמיות 223-140 (סידרת ספרים מיסודו של ס"ש פרי, ע"צ מלמד עורך התשמ"ד); שרגא אברמסון עניינות בספרות הגאונים 138-91 (התשל"ד); R. BRODY, THE GEONIM OF BABYLONIA AND THE SHAPING OF MEDIEVAL JEWISH CULTURE (New Haven, CT 1998). על אודות ספרות המשפט הסונית, ראו C. MELCHERT, THE FORMATION OF THE SUNNI SCHOOLS OF LAW, 9TH-10TH CENTURIES C.E. (Boston 1997); W.B. HALLAQ, THE ORIGINS AND EVOLUTION OF ISLAMIC LAW (New York 2005).

הניכרים בין שתי הסוגות המשפטיות, בשני המקרים עסקין בכתבים משפטיים אשר נוסחו במענה או בהתייחסות לסדרי יומן התיאולוגי, הפולחני, החברתי והכלכלי של קהילותיהם הדתיות.⁵ אולם בעוד תשובות הגאונים ניתנו במענה לשאלות שנשלחו מרחבי התפוצה היהודית בעולם האסלאמי, קובצי המשפט האסלאמי (פְּקָה) מרכזים בצורה שיטתית ומקיפה סדרה ארוכה ומפורטת של עקרונות. אלה התגבשו במהלך המאות הראשונות להופעת האסלאם, הועלו על הכתב החל במאה התשיעית וזכו להרחבה ופיתוח במאות שלאחר מכן. מרבית תשובות הגאונים, לעומת זאת, מוגבלות לתקופה שבין המאות התשיעית והאחת-עשרה. הדיון הנוכחי אינו מתיימר להקיף את כל המקורות הקיימים, או אפילו את מרביתם. עם זאת, תשובות הגאונים שנבחרו מייצגות את מנעד עמדות הגאונים ביחס לסוגיות הנדונות. אשר לחיבורים הסוניים, בחרתי לנתח את העקרונות הרלוונטיים כפי שהם מופיעים בארבעה חיבורים – אחד עבור כל אחת מארבע אסכולות המשפט הסוני: אל-מְדִינָה אל-כְּפָרָא מאת איש ההלכה המאלְכִי מְקִירְוָן – סֶחֶנּוֹן (מת 855); אל-חאוי אל-כְּבִיר של איש ההלכה השאפעי מבגדאד – אל-מְוַאֲרִדִי (מת 1058); אל-מְבַסֻּט מאת איש ההלכה החנְפִי מאזור טרנסאוקסאניה – אל-סֶרְחָ'סִי (מת 1080); ואל-מְעַ'נִי מאת איש ההלכה החנְפִּלִי מדמשק – אֶבֶן קְדָאמָה (מת 1223). כמובן, אין מדובר בסקירה מקיפה, אולם מרכזיות החיבורים בקרב האסכולות השונות והיקפם מצדיקים את מעמדם כנציגים הולמים של מסורת המשפט הסונית בימי הביניים.⁶

5 עיינו שמחה אסף תקופת הגאונים וספרותה: הרצאות ושיעורים (התשט"ו); משה גיל במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים 101-135 (התשנ"ז); G. Libson, *Halakhah and Reality in the Gaonic Period: Takkanah, Minhag, Tradition and Consensus – Some Observations*, *THE JEWS OF MEDIEVAL ISLAM: COMMUNITY, SOCIETY AND IDENTITY*, D. Frank (ed.), 67 (Leiden 1995); A. EL SHAMSY, *THE CANONIZATION OF ISLAMIC LAW: A SOCIAL AND INTELLECTUAL HISTORY* (Cambridge 2013).

6 הדיון הנוכחי מוגבל למקורות סוניים. אני מקווה בעתיד להעמיק בספרות המשפט השיעית ועל ידי כך להרחיב את יריעת ההשוואה. על אודות עמדת החוק השיעי כלפי לא-מוסלמים ראו D.M. Freidenreich, *Christians in Early and Classical Sunnī Law*, *CHRISTIAN-MUSLIM RELATIONS. A BIBLIOGRAPHICAL HISTORY*, Vol.1 (600-900), D. Thomas, B. Roggema, and J.P. Monferrer Sala (eds.), 99 (Leiden 2009).

ארתדאד

כיבושי המוסלמים, החל משנות הארבעים של המאה השביעית, ציינו את ראשיתו של תהליך אשר בסופו, מאות שנים אחר כך, הפכה דת האסלאם לדת השלטת בחצי-האי ערב, צפון אפריקה, אזור הסהר הפורה, ארם נהריים, איראן, חלקים נרחבים מאסיה התיכונה ואסיה הקטנה.⁷ לכך נלוותה מגמה אשר במסגרתה נתגבשו הגדרות קפדניות בכל האמור לגבולות הקהילה הדתית ושיוכו הדתי של הפרט.⁸ בד בבד, תהליך המרת הדת לאסלאם לא היה חד כיווני. מקורות משפט מוסלמיים וחיבורים נרטיביים בעלי אופי ידיקטי מלמדים כי רבים מקרב המתאסלמים שינו דעתם ושבו אל דתם המקורית.⁹ לדפוס זה של המרה וחרטה היו תקדימים עוד בעשורים הראשונים של האסלאם בחצי-האי ערב, כאשר שבטים שלמים ופרטים

7 הידיעות לגבי נקודת הזמן שבה הפכו המוסלמים לרוב מבחינה דמוגרפית חסרות עד כדי נעלמות, אולם סברות ואף הסברים מלומדים הוצעו בספרות המחקר. עיינו למשל M. Brett, *The Spread of Islam in Egypt and North Africa*, NORTHERN AFRICA: ISLAM AND MODERNIZATION, M. Brett (ed.), London, 1 (1973); R. BULLIET, CONVERSION TO ISLAM IN THE MEDIEVAL PERIOD: AN ESSAY IN QUANTITATIVE HISTORY (Cambridge, MA 1979); D. DeWESSE, ISLAMIZATION AND NATIVE RELIGION IN THE GOLDEN HORDE (University Park, PA 1994); D.J. Wasserstein. *Conversion and the Ahl al-Dhimma*, THE NEW CAMBRIDGE HISTORY OF ISLAM, R. Irwin (ed.), 184 (Cambridge 2010), ; T. EL-LEITHY, 'COPTIC CULTURE AND CONVERSION IN MEDIEVAL CAIRO, 1293-1524 A.D.', PH.D. DISSERTATION, (PRINCETON UNIVERSITY, 2005); U. Simonsohn, *Conversion to Islam: A Case Study for the Use of Legal Sources*, HISTORY COMPASS, 11.8, 647 (2013).

8 F. Donner, *From Believers to Muslims*, AL-ABHATH, 50, 11 (2002); M.G. עיינו Morony, *Religious Communities in Late Sasanian and Early Muslim Iraq*, JOURNAL OF THE ECONOMIC AND SOCIAL HISTORY OF THE ORIENT, 17.2, 13 (1974); A. Papaconstantinou, *Between Umma and Dhimma: The Christians of the Middle East under the Umayyads: Groupes sociaux et catégorisation sociale dans le dar al-islam médiéval (VIIe-XVe siècles)*, ANNALES ISLAMOLOGIQUES, 42, 127 (2008); R. Payne, *Persecuting Heresy in Early Islamic Iraq: The Catholicos Ishoyahb III and the Elites of Nisibis*, THE POWER OF RELIGION IN LATE ANTIQUITY, A. Cain and N.E. Lenski (eds.), Farnham/Burlington, VT, 397 (2009).

9 D.J. Wasserstein, *A Fatwā on Conversion in Islamic Spain*, STUDIES IN MUSLIM-JEWISH RELATIONS, R.L. Nettle (ed.), Chur, 181 (1993); Y. FRIEDMANN, TOLERANCE AND COERCION IN ISLAM, 143 (Cambridge 2003); U. Simonsohn, "Halting Between Two Opinions": *Conversion and Apostasy in Early Islam*, MEDIEVAL ENCOUNTERS, 19.3, 342 (2013); C.C. Sahner, *Swimming against the Current: Muslim Conversion*

אשר התאסלמו בימי הנביא עזבו את האסלאם לאחר מותו. מעשיהם זוכים להדים בקראן, בין השאר בפרק הנשים (4), פסוק 137: "אשר יאמינו ואחר יכפרו ואחר יאמינו ואחר יכפרו ואחר תרבה כפירתם, לעולם לא יסלח להם אלוהים ולא ינחה אותם אל הנתיב".¹⁰ יש להניח כי הנסיבות ההיסטוריות בחצי-האי ערב בשנים שלאחר מות הנביא נגעו בעיקר לקבוצות שבטיות פוליתאיסטיות, בפרט במסגרת אירועי חרוב אל-רֶדָה (מלחמות השיבה מהאסלאם) בימי הח'ליפה אָבוּ בַּכְר אל-צַדִּיק (שלט בין 632-634). לאירועים אלה נודעה חשיבות ורלוונטיות עבור דורות עתידיים של מוסלמים, מאות שנים לאחר התרחשותם, כאשר רבים מקרב המתאסלמים, אם לא מרביתם, באו מרקעים מונותאיסטיים, קרי הנצרות והיהדות. הדבר משתקף מאזכורו התכוף של מעשה הארתדאד (מילולית: "חזרה מ...") בספרות המסורת (חדית'), הפרשנות (תַּפְסִיר) והחוק (פקה) המוסלמיים. מלבד תכליתם לבסס סממני זהות אסלאמית באמצעות יצירת זיקה בין המאמין לקהילתו, לחיבורים המדוברים נודע תפקיד חשוב בהדרכת המאמינים על אודות אמונתם, פולחנם ואורחותיהם. על רקע זה, ניתן לקבוע במידה גבוהה של סבירות כי תופעת עזיבת הדת האסלאמית הייתה ממשית דיה כדי לדרוש התייחסות מצד אנשי ההלכה המוסלמים לאורך המאות. מבלי להיכנס לסיווגים השונים של עוזב דת האסלאם – המֶרְתָּד – בספרות המשפט המוסלמית, מבחינה עקרונית אותו אדם שהתנער מהדת האסלאמית נתפש כמי שניתק עצמו מקהילתו וממשפחתו ודינו מוות.¹¹

שמד לאחר הופעת האסלאם

בעוד עזיבת האסלאם לטובת דת אחרת במציאות חברתית אשר התאפיינה בהגמוניה אסלאמית עשויה לעורר תהיות, התאסלמות בני הדתות הלא-

to Christianity in the Early Islamic Period, JOURNAL OF AMERICAN ORIENTAL SOCIETY, 136.2, 265 (2016).

10 הקוראן: דבר הקול האלוהי אל מוחמד השליח (תרגום א' רובין התשס"ה).

11 J. Kraemer, *Apostates, Rebels and Brigands*, ISRAEL ORIENTAL SOCIETY, 10, 34 (1980); M. Ayoub, *Religious Freedom and the Law of Apostasy in Islam*, ISLAMOCRISTIANA, 20, 75 (1994); F. GRIFFEL, APOSTASIE UND TOLERANZ IM ISLAM (Leiden 2000); D. O'Sullivan, *The Interpretation of Qur'anic Text to Promote or Negate the Death Penalty for Apostates and Blasphemers*, JOURNAL OF QUR'ANIC STUDIES 3.2, 63 (2001); FRIEDMANN, TOLERANCE AND COERCION IN ISLAM (supra n. 9), pp. 121-59.

מוסלמיות נתפשת כמהלך טבעי יותר. כאן חשוב לזכור כי התאסלמות היוותה אמצעי חשוב לשם קידום צרכים אישיים, דוגמת נישואין, גירושין, שחרור ממס הגולגולת, שחרור מעבדות בבעלות אדון לא-מוסלמי, שמירה על מעמד חברתי ועוד.¹² בד בבד, בחינת תופעת מעשה עזיבת הדת מנקודת מבטה של ההלכה הרבנית מעוררת קשיים. אומנם הגישה הרווחת במחקר המודרני הינה לראות במושג "משומד" ביטוי למעשה עזיבת הדת בדומה למובנו בהקשרים אסלאמיים או נוצריים, כלומר חציית הגבול הדתי והחלת עקרונות האמונה והמעשה הדתיים של דת יריבה,¹³ אולם מובנו זה של המושג הינו תוצר של התפתחות מאוחרת יחסית. מובנו העיקרי של "משומד" בספרות חז"ל הינו של אדם אשר הפר אחד או שורה של ציוויים הלכתיים. ככלל, השיח החז"לי משקף תנועה ליניארית בתפישת המשומד, אשר מורחבת בהדרגה, מפותחת וזוכה לקטגוריות משנה.¹⁴ אחת ההבחנות הראשונות הינה בין משומד להכעיס ומשומד לתיאבון (בבלי, הוריות יא, ע"א), בהמשך בין משומד לדבר אחד ומשומד לכל התורה כולה (בבלי, חולין ד, ע"ב), ולבסוף בין משומד בפרהסיה למשומד בצנעה (בבלי, ערובין סט, ע"א-ב). בשעה שבמרבית המקרים הכוונה לעבירות אשר לא היו כרוכות בעזיבת הקהילה היהודית, ישנן הקרויות אחדות בספרות חז"ל המצביעות על הוצאת המשומד מרשות הקהילה. כך, למשל, כאשר המשומד נמנה עם אותם אנשים אשר נוסף על דחייתם את התורה ורעיון תחיית המתים, "פרשו מדרכי הציבור" (בבלי, ראש השנה יז, ע"א) ואף נחשב לעכו"ם (בבלי, גיטין מד, ע"א). אולם למעט דוגמאות בודדות אלה,

U. SIMONSOHN, *Conversion, Exemption, and Manipulation: Social Benefits and Conversion to Islam in Late Antiquity and the Middle Ages*, *MEDIEVAL STUDIES* 6, 196-216 (2017)

S. Zeitlin, *Mumar and Meshumad*, *JEWISH QUARTERLY REVIEW*, 54.1, 6 (1963);
M. Wagner, *Meshumad and Mumar in Talmudic Literature*, *THE JACOB DOLNITZKY MEMORIAL VOLUME*, M.C. Katz (ed.), 198 (Skokie, IL 1982); S. STERN, *JEWISH IDENTITY IN EARLY RABBINIC WRITINGS* 106 (Leiden 1994); J.J. Petuchowski, *The Mumar: A Study in Rabbinic Psychology*, *STUDIES IN MODERN JEWISH THEOLOGY AND PRAYER*, E.R. PETUCHOWSKI AND A.M. PETUCHOWSKI (eds.), 25-36 (Philadelphia 1998); D. HARTMAN, *THE BOUNDARIES OF JUDAISM (THE ROBERT AND ARLENE KOGOD LIBRARY OF JUDAIC STUDIES)*, 36 (London 2007)

על כך, ראו מחקרו המקיף של א' יוסקוביץ' 'משומד' בבבלי: עיון בתולדות המונח ובזיקות בין-קהילתיות בספרות הרבנית בבבלי של האלף הראשון (חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור", אוניברסיטת חיפה התשפ"א).

ישנו בסיס מועט לפירוש משומד כמי שעזב את הקהילה היהודית או הוצא ממנה כתוצאה מהמרת דת.¹⁵ מגמה זו זוכה למפנה לאחר הופעת האסלאם. התחקות אחר מופעי המשומד בתשובות גאוני בבל מצביעה על תפישה הרואה באדם המשומד כמי שהמיר דתו, ככל הנראה לדת האסלאם.¹⁶ למרות זאת, בפרט נוכח השיח אצל חז"ל, חסרונה של הגדרה מדויקת של המשומד ניכר בתשובות הגאונים ואף ניכר כי אליבא דרבים, המשומד, גם אם עזב את היהדות, היהדות לא עזבה אותו (על כך, ראו להלן).

בשעה שעיון משולב בעמדות ובתקנות משפט רבניות וסוניות העוסקות בהשלכות של מעשה עזיבת הדת מצביע על דאגה משותפת נוכח דפוסי פעולה דומים, ההבדלים בין המסורות המשפטיות ניכרים היטב. מבחינה עקרונית, ההלכה הרבנית נמנעת מקטיעת היחסים בין משומדים ויהודים וניכר כי עניינה העיקרי בהתמודדות עם אירועי חיים המתרחשים בנסיבות של המרת דת, דוגמת יחסי אישות, יחסים פיננסיים, פולחן ועוד. בד בבד, העמדה המוסלמית, כפי שהיא עולה מתוך עמדות אסכולות המשפט הסוניות, מציגה גישה נחרצת יותר על ידי הגדרת מעמד המשפטי של מוסלמים אשר המירו דתם ככאלה שיש לנתק עימם מגע. ניתן להסתפק בקביעה הכללית כי הבדלים אלה נובעים ממסורות הלכתיות שונות, אשר בבסיסן תפישות שונות לגבי טיב מעשה עזיבת הדת. אפשר כי ברקע להבדל זה עמדו גם גורמים רחבים יותר, נסיבות קהילתיות, אשר לפרקים, בהיותן חופפות, הולידו עמדות משפטיות דומות. אפשרות זו תיבחן בחלקו הבא של הדיון, עת נעמוד על השונה והדומה בין העמדות הרבניות והסוניות ביחס למומרים שעזבו את קהילתם הדתית בשלושה היבטים עיקריים: נישואין, ירושה ויחסי הורים-ילדים.

15 השוו חיים מיליקובסקי "גיהנום ופושעי ישראל בסדר עולם פרק שלישי" תרבי"ז נה 333 (התשמ"ו). על פי מיליקובסקי "בספרות חז"ל אין משמעותו של 'משומד' מי שעבר מן היהדות אל דת אחרת אלא מי שהתנער מהיהדות".

16 על שמד כהמרת דת התשובות הגאונים, ראו G.J. Blidstein, *Who Is Not a Jew The* Discussion, ISRAEL LAW REVIEW 11, 90 (1976); U. Simonsohn, *The Legal Medieval and Social Bonds of Jewish Apostates and Their Spouses According to Gaonic Responsa*, JEWISH QUARTERLY REVIEW 105.4, 417 (2015); עיר-שי, לעיל הערה 3.

נישואין

סוגיית עזיבת דת האסלאם בנסיבות של נישואין מטופלת על פי רוב בספרות המשפט המוסלמית תחת הכותרת "נישואי העוזב את האסלאם" (נִפָּאח אל-מרתד). עיון בקובצי ספרות המשפט הסוניית אשר נסמכים על עמדותיהם של מייסדי ארבע האסכולות המרכזיות משקף הסכמה כללית על אודות השבר אשר התחולל נוכח בחירתו של אחד מבני הזוג לעוזב את דת האסלאם. כך, למשל, על פי אל-שאפעי (מת 820), מעשה עזיבת האסלאם משהה בתחילתו, ובהמשך קוטע, את ברית הנישואין: "אם (שני בני הזוג) עזבו את דת האסלאם, או (רק) אחד מהם, אסור להם לקיים יחסי מין. אם חלפה תקופת ההמתנה (עֵדָה) לפני ששבו אל דת האסלאם, נותק קשר הנישואין ולה (האישה) המוהר בשווי הדומה (מֶהֶר אל-מֶת'ל),¹⁷ אם קיים עימה מגע מיני בזמן עזיבת הדת. אולם אם שבו אל האסלאם לפני חלוף תקופת ההמתנה, הרי שהם (נותרים) בנישואיהם".¹⁸ אל-מוארדי מסביר:

אם אחד מהם (מבני הזוג) עזב את הדת, ישנן שתי אפשרויות: הראשונה ש(עזיבת הדת) חלה לפני החדירה (דִּח'וּל – קיום יחסי מין לראשונה בין בני הזוג), או אז הנישואין בטלים בגין עזיבת הדת של אחד מבני הזוג והדבר מוסכם. זאת, שכן מה שגורם לפרידה לפני החדירה דומה לגירושין הרטרואקטיביים ולכן ביטלנו את הנישואין בין בני הזוג ה"משתפים" (כלומר בני דתות פוליתאיסטיות האסורים לנישואין עם מוסלמים), כאשר אחד מהם התאסלם לפני החדירה. אם התבטלו הנישואין בעקבות עזיבת הדת של אחד מהם לפני החדירה, נבחן מי עוזב את הדת מבין שניהם. אם מדובר בבעל, הוא חייב במחצית המוהר, שכן ההפרדה בגינו. אם מי שעוזב את הדת היא האישה, הרי שאין לה מוהר, שכן ההפרדה בגינה. האפשרות

17 מֶהֶר אל-מֶת'ל, מילולית, "מוהר בשווי". על פי האסכולות השאפעית והחנפית, המונח מבטא את חישוב ערך המוהר בהתאם למה שניתן לקרובות משפחה בעלות מעמד שווה מצד האב, דוגמת אשת אחיה, אשת דודה מצד האב, אחותה וכו'. על פי האסכולה החנבלית, המוהר במקרה זה מחושב על פי המוהר של קרובות המשפחה של האישה מצד אימה. ואילו על פי האסכולה המאלכית, ערך המוהר במקרה זה הינו בהתאם לתכונות גופה ושכלה של האישה. עיינו 'מהר', כתאב אל-מֶסֻעֵה אל-פֶּקְהִיִּה אל-כְּוִנִּיִּתִּיִּה (האנציקלופדיה המשפטית הכוויתית), כרך 39, 53-152 (כווית 2006-1984). על הקבלה בין הכתובה היהודית למוהר המוסלמי, ראו גדעון ליבזון, "מנהג תוספת כתובה על פי 'מוהר ראוי' לאישה שאיבדה כתובתה" ספונות: מחקרים ומקורות לתולדות קהילות ישראל במזרח ה [כ] 71-94 (התשנ"א).

18 אל-מוארדי, אל-חאוי אל-כביר כרך 9, 295 (בירות 1994).

השנייה הינה שעזיבת הדת של אחד מהם מתרחשת לאחר החדירה וכאן נחלקו חכמי ההלכה בסוגיית הנישואין. העמדה של אל-שאפעי נשענת על (עקרון) חלוף תקופת ההמתנה ואם עוזב הדת מבין שניהם שב אל האסלאם לפני חלוף התקופה, הם נותרים נשואים, ואם לא שב אל האסלאם לאחר חלוף תקופת ההמתנה, הנישואין בטלים.¹⁹

שאלת היסוד העומדת בבסיס העמדה השאפעית נוגעת למועד עזיבת האסלאם מצד אחד מבני הזוג – לפני או אחרי קיום המגע המיני הראשון, או מילולית, "החדירה". כאשר עזיבת האסלאם מתרחשת טרם המגע המיני הנישואין בטלים מאליהם, בדומה לביטולם בין בני זוג מדתות אשר אינן דתות "אנשי הספר", קרי היהדות והנצרות, כאשר אחד מהם מתאסלם. אולם כאשר עזיבת האסלאם על ידי מי מבני הזוג מתרחשת לאחר המגע המיני הראשון, במקרה זה קטיעת קשר הנישואין מתעכבת למשך תקופת ההמתנה (עדה) – תקופה בת שלושה חודשים או תקופה השווה לשלושה מחזורי האשה. אם במהלך תקופה זו שב בן הזוג הסורר אל חיק האסלאם, או אז נותר קשר הנישואין על כנו. אחרת, יבוטל קשר הנישואין בתום תקופת ההמתנה. כאן חשוב להדגיש כי למרות השתמרות קשר הנישואין במהלך תקופת ההמתנה, מערכת היחסים בין בני הזוג מוגבלת. העמדות השאפעית והחנבלית קובעות כי במהלך תקופת ההמתנה בני הזוג לא יקיימו יחסי מין.²⁰

בעוד העמדה החנבלית זהה לעמדה השאפעית בנוגע לקטיעת קשר הנישואין בעקבות עזיבת האסלאם על ידי אחד מבני הזוג, העמדות החנפית והמאלכית פוסקות הפסקה מיידית של קשר הנישואין, כאשר האחרונה אף מדגישה את היעדר האפשרות להבעת חרטה: "אם הבעל עזב את האסלאם מדובר בגירושין ללא תקנה; לא תהיה לבעל חזרה (אף) אם התאסלם (חזרה) בתקופת ההמתנה".²¹ בר בבד, העמדות החנפית והחנבלית חושפות כמה מגישות היסוד כלפי האדם העוזב את האסלאם. כך, הספרות החנפית מתייחסת לעזוב האסלאם כמי ש"אין לו קהילה דתית" (לא מלה ל' – למרתד), זאת מכיוון ש"עזב את מה שהיה כפוף לו והוא אינו מוכר על יסוד מה שהאמין בו (לאחר שהמיר)".²² זאת ועוד, מכיוון שחזוה הנישואין מתממש

19 שם, שם.

20 שם, שם; אבן קדאמה, אל-מע'ני כרך 10, 40-41 (ריאד 1997).

21 סחנן, אל-מדונה אל-כברא כרך 4, 165 (קהיר 1906).

22 אל-סרח'סי, כתאב אל-מבסוט כרך 5, 48 (בירות 1989).

באמצעות המשכיות הדורות, כלומר העמדת צאצאים, ואילו אדם העוזב את הדת דינו מוות, אותה המשכיות אינה יכולה להתממש בגינו. אולם העמדה החנפית גם קוראת להשהיית עונש המוות למשך שלושה ימים למקרה שיתעורר ספק אצל המרתד, כאשר בפרק זמן זה הוא נחשב "כמי שאין לו חיים מבחינה משפטית" (ג'על פֶּאנָה לֹא חֵיאת לֶה חֶכְמָן). בד בבד, ניכר שהעמדה החנבלית נטועה עמוק יותר בגישה המזהה קושי בהמשכיות קשר הנישואין בנסיבות של שוני דתי:

עמדתנו (נשענת על) דברי אללה יתעלה: "אל תדבקו בקשרי נישואין עם כופרות" (פרק 60, פס' 10) ועוד אמר יתעלה: "אל תחזירון אל הכופרים. אין הן מותרות להם עוד, ואין הם מותרים להן" (שם). ומכיוון שמדובר בשוני דתי (בין בני הזוג) אסורים יחסי מין ביניהם ומכך מתחייב ביטול הנישואין כמו במקרה של אישה שהתאסלמה בהיותה נשואה לכופר.²³

כפי שיוצג להלן, מקצת גאוני כבל ביטאו עמדות דומות. אלה קבעו כי מעשה השמד טמן בחובו ניתוק קשרי שארות בין המושמד וקרוביו היהודים ואף סימן את המושמד כגוי לכל דבר. מבחינה היסטורית, מדובר בהתפתחות בעלת חשיבות כפולה: ראשית, שינוי בתפישת השמד ביחס לזו שרווחה בקרב חז"ל ושנית, מידה גבוהה של דמיון בין המרתד והמושמד מבחינת מעמדם המשפטי.

הקבלה מסוימת לעמדה האסלאמית אשר ביקשה להשעות את יחסי האישות בין בני הזוג עקב מעשה עזיבת הדת עולה מתוך תשובה של נטרונאי גאון בן רב הילאי (853-861) העוסקת במשומדת.²⁴ נטרונאי נדרש לעניין רכוש של אותה משומדת לאחר מותה. במקרה הנדון, אותה משומדת "הייתה תחת בעלה", ככל הנראה לאחר השתמדותה וטרם מותה ועל כן עלתה השאלה אם בעלה "יכול ליטול כתובתה וכל מה שנתן לה". במענה, נטרונאי שחרר את הבעל מתשלום הכתובה, אך בד בבד הפקיע ממנו ירושת אשתו: "וכיוון שאשתמדת שויתה לנפשה חתיכה דאיסורא ואסור בתשמיש המטה דילה ולית לה עליה כתובה כלל. אבל ירושה דילה לא ירית לה. דמתרצינן ליה לקרא: 'ונתתם את נחלת שארו לו' (בבלי, בבא בתרא קיא, ע"ב), והכא כיון שאשתמידת, נפקא לה משארו ולא ירית לה". נטרונאי פוטר את הבעל מתשלום כתובת האשה בשל השתמדותה

23 אבן קדאמה, אל-מעני כרך 10, 38-39.

24 ירחמיאל ברודי תשובות רב נטרונאי בר הילאי גאון 548 ס' שע (התשע"א).

של האישה, שכן זו הפכה כעת ל"חתיכה דאיסורא" ואין לקיים יחסי מין עימה. בר בבד, נטרונאי גורס כי יש בשמד כדי לבטל קשרי שארות ומכיוון שכך אין הבעל יורש את אשתו. אפשר להניח כי הטיעון שעל פיו איבדה האישה את כתובתה נועד לאזן את הקביעה כי הבעל אינו יורש אותה. שאם לא כן, לא ברור מדוע בחר נטרונאי להתייחס לעניין הכתובה, שהרי האישה מתה ובכל מקרה כתובתה הייתה חוזרת לבעלה. עם זאת, תשובתו של נטרונאי מהדהדת יותר מתובנה אחת לגבי עמדתו לעניין משומדים: מרגע שאישה השתמדה, היא אסורה לבעלה, יחסי האישות בין בני הזוג אסורים והם אינם מורשים זה לזה. כפי שכבר נטען, ועוד יידון מטה, עניין ביטול יחסי ירושה בין יהודים ומשומדים הינו מחידושו המובהקים של נטרונאי גאון.²⁵ כך גם התייחסותו ליחסי אישות בהקשר של שמד. הסבר אפשרי אחד לעמדתו של נטרונאי הינו באפשרות כי ראה במשומדת "זונה". תפישה זו עולה בתשובתו של ראש ישיבת פומבדיתא רב האי גאון (1006-1038), אשר קבע לעניין רכושה של משומדת כי יורשה "נוטלין כל מה שהכניסה לבעלה בנדונייתה [...] שאותה משומדת היא כזונה".²⁶ בדומה למקרה שהובא לפתחו של נטרונאי, עולה שאלת רכושה של המשומדת וחלקו של בעלה ברכוש זה. מעבר לאפשרות הסבירה כי הבעל היהודי ואשתו המשומדת המשיכו לחיות יחד טרם מותה, בשתי התשובות מעשה השמד גורר תוצאות בתחום דיני אישות, כאשר אצל נטרונאי המשומדת אסורה לתשמיש מיטה ואצל האי היא במעמד של זונה. אפשר כי עמדות אלה יונקות מגישות שרווחו כבר בתקופת בית שני, שעל פיהן יחסי אישות בין יהודים ושאינם יהודים היו בגדר יחסי זנות, כלומר בלתי חוקיים ובלתי ראויים.²⁷

25 עיר-שי, לעיל ה"ש 3, בעמ' 438.

26 **אוצר הגאונים** כתובות, 356, ס' תשפט.

27 ראו C.E. Hayes, *Palestinian Rabbinic Attitudes to Inter-marriage in Historical and Cultural Context*, JEWISH CULTURE AND SOCIETY UNDER THE CHRISTIAN ROMAN EMPIRE, R.L. Kalmin, and S. Schwartz (eds.), 19, 43 (Leuven 2003). הייז מפנה אל ספר היובלים ומקורות נוספים מתקופת בית שני המסווגים יחסי מין אסורים בין יהודים ולא-יהודים כזנות, כלומר בלתי חוקיים ובלתי מוסריים. זנות נתפשת כחטא אשר מביא לידי טומאה מוסרית וטומאת יוחסין. עוד מציינת הייז כי "בכל האמור להדיוטות, רק נשים בלתי מגויירות הן זונות (כלומר נשים מחוץ למסגרת הנישואין החוקית), בשל מחויבותן (המצופה) כלפי עבודה זרה". עיינו גם C.E. Hayes, *Gentile Impurities and Jewish Identities: Inter-marriage and Conversion from the Bible to the Talmud* 172 (Oxford 2002).

בעוד שתי התשובות לעיל העניקו ליורשי המשומדת, ככל הנראה בני משפחת אביה, חזקה על רכוש, נוכח מעמדה האישי ("חתיכה דאיסורא"; "כזונה") וניתוק קשרי שארות בינה ובין בעלה היהודי (אך לא ביטול נישואיהם!), ניתן למצוא אצל חלק מהגאונים פסיקות שונות ביחס לרכוש המשומדת על יסוד מערכת הנמקה שונה. כך, בתשובה, ככל הנראה מאת עמרם גאון בן ששנא (861-872), סותר הגאון את הקביעה כי לאבי המשומדת חזקה על כתובתה.²⁸ הוא מציין כי גישה זו מקובלת בקרב "בני מערבא", כלומר אנשי ארץ ישראל, אשר כנגדם הוא יוצא בחריפות: "טועים אינן ותועין אינן ושוא ודבר כזב קאמריין".²⁹ עמדת הגאון מנומקת בנוסח אחר של התשובה (ספר בשר על גבי גחלים) בכך שאותה משומדת "נפקה מתורת ישראל ועיילא בתורת גויה", כלומר עזבה את חוקי ישראל ונכנסה באוהלו של משפט הגויים. אי לכך, "כל הקודם בנכסיה זכה בהן, [...] (שכן) נכסי גוי הרי הן כמדבר וכל המחזיק בהן זכה בהן" (בבלי, בבא בתרא נד, ע"ב).³⁰ בנסיבות שכאלה קבע ראש ישיבת פומבדיתא, רב צמח גאון בן פלטוי (872-890), הבעל יורש את כתובת אשתו המשומדת על פי העיקרון כי עם מותה לבעל חזקה על נכסי אשתו המשומדת. אולם כאן עולה היבט נוסף במעמד המשומדת, אשר לא נחשף בתשובות אחרות. הגאון קובע כי כתובתה של האישה ניתנת בתמורה לקבורתה, כלומר מי שקובר אותה הוא שיורש את כתובתה, ואילו "איהי אפסידא אנפשיה מקבורה דישראל" (אותה אחת איבדה את זכותה לקבורה יהודית).³¹ זאת ועוד, "איהי דנפקא מן קהל ואפסידא נפשה דלא קבר לה ישראל ולא מתאבלין עלה דקתני 'מי שפרשו מדרכי צבור אין מתעסקין עמהן לכל דבר, אבל קרובים לובשין לבנין ומתעטפין לבנין ושמחין שאבדו שונאי המקום' (שמחות פ"ב ה"י)". ניתן לסכם, אם כן, כי הגאונים נחלקו באשר למעמד רכוש המשומדת, אולם הסכימו באשר לשינוי מעמדה האישי והקהילתי. הניתוק בין המשומד במקרה זה כפול – בין המשומדת ובעלה ובין המשומדת ומשפחת אביה.

28 אוצר הגאונים קידושין, 35, ס' פט.

29 מרדכי עקיבא פרידמן מציין כי המנהג בארץ ישראל היה להעביר ירושת משומדת לאביה וכי גאוני בבל ככל הנראה לא הכירו מנהג זה: M.A. FRIEDMAN, JEWISH MARRIAGE IN PALESTINE: A CAIRO GENIZA STUDY: THE KETUBBA TRADITIONS OF ERETZ-ISRAEL (Tel-Aviv and New York 1980) 391; ראו גם עיר-שי, לעיל ה"ש 3 בעמ' 451-452 ושם בהערה 58.

30 אוצר הגאונים קידושין, 35, ס' פט.

31 שם, שם, 36, ס' צ.

בעוד הראשון הינו פועל יוצא של ברית הנישואין ועל כן ניתן להתרה, התרת קשר בין שארי בשר, קרי בין המשומדת למשפחת אביה, ראוי לציון מיוחד.³²

על פי חלק מהגאונים, המרת הדת מציבה את המשומד במעמד חדש בכל האמור ליחסיו עם משפחתו וקהילתו ואף גוררת ניתוק קשרי שארות. ניתוק זה מודגש במיוחד בנסיבות של מצוות ייבום וחליצה. תשובות הגאונים בנסיבות אלה חושפות גישה, הן בקרב השואלים והן בקרב הגאונים, שעל פיה המרת דת מנתקת קשרי שארות. כך, בשאלה שהופנתה אל גאון אנונימי, השואל מבקש לדעת אם נדרשים ייבום או חליצה של אשת מומר אשר נפטר בלא ילדים: "מי שהמיר ויש לו אשה בת ישראל ולא המירה ואין לו בנים ממנה ויש לו אח יהודי ומת המומר בלא בנים מישראלית".³³ ניכר כי בבסיס השאלה עומדת הנחה אפשרית כי המשומד איבד את מעמדו המשפטי כבעל מתוך כך שאיבד את מעמדו כיהודי ועל כן לא נדרשת האישה לייבום או חליצה. על כך משיב הגאון "דוודאי אשתו הישראלית צריכה חליצה או יבום", כלומר אין בשמד שינוי מעמדו האישי של הבעל. תהייה דומה, אולם בנסיבות שבהן היבם השתמד, עלתה גם כן. גם כאן, גישה רווחת בתשובות הגאונים הייתה כי היבם המשומד חייב לחלוץ לאלמנה וזו נותרת עגונה כל עוד הדבר לא נעשה.³⁴ על רקע זאת מעניין לגלות את עמדתם של חלק מהגאונים אשר ביקשו לבחון אם היבם המיר טרם נישואי אחיו או לאחר עריכתם. כך, על פי ראש ישיבת סורא, רב יהודאי גאון (757-761), במקרה של "יבמה שנפלה לפני יבם מומר", יש לבדוק אם כאשר נשא אותה בעלה לאישה "הוא יבם מומר", או אז "לא בעי חליצה מיניה".³⁵ כלומר אם האח המיר טרם הנישואים, האלמנה אינה נדרשת לחליצה ממנו. זאת ועוד, כך גם במקרה שהבעל המיר: "ואם היה בעל מומר וישבה תחתיו באונס ומת בהמרתו בלא בנים, אינה זקוקה ליבם". על פי הגאון, קשר השארות בין האחים ניתק מרגע שאחד מהם המיר: "דהא לא אחיו הוא ואינה זקוקה נמי לחליצה". עמדות זהות הושמעו מצד גאונים

32 אני מודה למערכת שנתון המשפט העברי על הנהרת היבט זה במקרה דנן.

33 אוצר הגאונים יבמות, 34, ס' עז.

34 שם, שם, ס' עז, עח.

35 שם, 36, ס' פג.

נוספים.³⁶ עמדתם כי משומד אינו חולץ אם המיר טרם הנישואין נסמכה על העמדה כי הזיקה בין האח המשומד לרעיית אחיו היהודי נוצרת בעת הנישואין (שכן ה"נישואין מפילין").³⁷ לענייננו, חשוב לשים לב לשינוי במעמדו של המשומד, כי מרגע שהמיר בטל קשר השארות בינו ובין אחיו. בניגוד לעמדת היסוד האסלאמית המבקשת לנתק את קשר הנישואין בין מי מבני הזוג אשר עזב את דת האסלאם ובן\בת הזוג המוסלמי\ת, עמדות הגאונים משקפות גישה משפטית המתמודדת עם השתמרות קשר הנישואין בין יהודים שהמירו דתם ובני או בנות זוגם. כך, בעמדות המיוחסות לראשי ישיבת סורא כהן צדק גאון בן איבומאי (ראש הישיבה בין 838-848) ורב עמרם גאון בן ששנא, קידושיו של "ישראל מומר" תקפים כמו גם גטו.³⁸ כך גם על פי ראש נוסף של ישיבת סורא, רב נטרונאי גאון בן רב הילאי. במענה לשאלה אם ישראל משומד יכול לגרש את אשתו, השיב נטרונאי: "המגרש לאשתו כשהוא משומד גטו גט מעליא הוא וכשר הוא, סוף סוף ההיא קדושתיה קמייתא דקדיש בגוה בההוא לישנא קא מגרש".³⁹ על פי נטרונאי, גטו של משומד הינו גט כשר לכל דבר, זאת מכיוון ש"הורתו ולידתו בקדושה" (כבלי, יבמות צז, ע"ב). במילים אחרות, יהדותו של אדם, לפחות לעניין גטין, אינה מתבטלת גם אם הפך משומד. נטרונאי מוסיף כי אותו הדין לעניין קידושין: "אילו מקדש השתא כשהוא משומד מי לא הווה קידושיה קידושין?" על עמדה זו חוזר נטרונאי בתשובה נוספת שבה הוא קובע באופן שאינו משתמע לשני פנים: "משומד נותן גט לאשתו ושרי לה כשהוא בגיותו ואין צריך (לומר) לא לחזור בו ולא לטבול בו, שזה אינו כשאר גויים שאינו נעשה גטו גט אלא אפיקורוס הוא ואם חוזר משמדותו תשובתו תשובה ואין צורך טבילה".⁴⁰ המשומד, קובע נטרונאי, אף על פי

36 ראו גם תשובה אנונימית, שם 35, עט, עח; 38, ס' פב; תשובתו של רב נחשון גאון, שם, 37, ס' פד.

37 עמדה זו נדחתה על ידי רש"י; ראו יעקב כ"ץ, "אף על פי שחטא ישראל הוא" תרביץ כז – ב/203 (התשכ"ח). A. Berliner, *Zur Charakteristik Rashis*, GEDENKBUCH ZUR ERINNERUNG AN DAVID KAUFMANN, M. Brann und F. Rosenthal (hrsg.), Breslau, (1900) 271. השוו עמדת חלק מחכמי אשכנז אשר גרסו כי "מיתה מפלת" ולא "נישואין מפילים", E. KANARFOGEL, *BROTHERS FROM AFAR: RABBINIC APPROACHES TO APOSTASY AND REVERSION IN MEDIEVAL EUROPE* 80 (Detroit 2020).

38 **אוצר הגאונים** גיטין, 207, ס' תפו (ב"מ לוי' עורך התש"א).

39 שם, ס' תפו.

40 שם, ס' תפח.

שהינו במעמד של גוי, אין הוא כשאר גויים, אלא הוא כאפיקורוס לעניין גט. מכאן ניתן להסיק כי כך גם מעמדו כבעל, כל עוד נותר נשוי לאשתו היהודייה, שהרי קידושיו קידושין.

העמדה הרואה במשומד יהודי לצורך קידושין וגטין חוזרת על עצמה בתשובה של ראש ישיבת סורא רב שר שלום גאון בן בועז (848-853) בנמקו מדוע אין מלווים למשומד או לוויים ממנו בריבית: "משומד אין לוין ממנו (אין לוקחים ממנו הלואה) ואין מלוין לו בריבית, הואיל וכי קדיש ליה בת ישראל קידושיו קידושין ולא משתריא מיניה אלא בגט [...] הואיל והרי הוא כישראל לגבי קידושין וגט וחליצה [...] לפיכך אסור, ורחמנא אמר 'לא תשיך לאחיק', הלכך אסור".⁴¹ העיקרון העומד בבסיס התשובות המכירות בתוקף המשפטי של קידושיו וגטו של משומד מתבהר בתשובה של ראש ישיבת סורא רב סעדיה גאון (928-942). במענה לשאלת ממזרותו של ולד לאב משומד ואם יהודייה אשר מבחינה הלכתית הייתה נשואה לגבר יהודי אחר, קבע רס"ג כי הוולד ממזר. על פי רס"ג, המשומד משמר מעמדו היהודי "לענין קידושין וגטין חליצה ומאונין וממזרות וכדומה להן מכל המצות. בחינתו בכל אלה לראות אם היתה הורתו ולידתו בקדושה".⁴² בד בבד, חשוב לשים לב גם להבדלים מהותיים. בשעה שתשובות הגאונים ביקשו להתמודד עם הקשיים ההלכתיים שהתעוררו בעקבות השתמדותו של הבעל, ניתוק קשר הנישואין בין בני הזוג בעקבות המעשה לא עלה באף אחת מהן. בעוד בספרות המשפט האסלאמית עמדת היסוד כלפי קשר הנישואין בנסיבות של ארתדאד משותפת לכלל האסכולות, הגאונים לא הציגו תמימות דעים בנושא. נוסף על כך, בזמן שהדיון האסלאמי מוגבל לשאלת הקשרים בין הבעל לאישה, זה הרבני בעל השלכות לעניין ייבום וחליצה ועל כן כולל גם התייחסות לשמך של היבם.

לכאורה, ההבדל בין העמדות הרבניות והסוניות ברור. אולם בחינה מעמיקה מעלה נקודות דמיון. כך, בדומה לגישה האסלאמית אשר התירה קשרי נישואין עם בני זוג אשר עזבו את דת האסלאם במשך תקופת ההמתנה, אולם אסרה קיום יחסי מין במהלך אותה תקופה, גם חלק מהגאונים עמדו על איסור יחסי מין בין בני הזוג בנסיבות דומות. זאת ועוד, בניגוד לתקדים

41 אוצר הגאונים החדש בבא מציעא ובבא בתרא, 225, ס' שמח (י' ברודי, כ' כהן וי"צ שטמפפר עורכים התשע"א).

42 אוצר הגאונים יבמות, 196-197, ס' תעד.

החז"לי, אשר ביסודו הותיר את המשומד במסגרת הקהילתית היהודית, אצל הגאונים משתקפת עמדה הקרובה יותר ברוחה לזו של סביבתם המוסלמית.

ירושה

פן משפטי נוסף הזורה אור על הנחות המוצא ביחס לקשרי שארות בין מומרים ובני משפחותיהם הינו מתחום דיני הירושה. בבסיס עקרונות המשפט הסוניים ביחס למעמד הירושה של מי שעזב את דת האסלאם עומדות שלוש מסורות המיוחסות לנביא מוחמד. הראשונה, קובעת כי האסלאם מביא לרווח ולא להפסד (אל-אסלאם יזיד ולא ינקוצ);⁴³ השנייה, כי בני שתי קהילות דתיות שונות לא יורשים אלה את אלה (לא יתוארת' אהל מלתין);⁴⁴ והשלישית, כי הכופר לא יירש את המוסלמי והמוסלמי לא יירש את הכופר (לא ירת' אל-כאפר אל-מוסלם ולא אל-מוסלם אל-כאפר).⁴⁵ על אלה נוספו גם הסברים בעלי היגיון משפטי. כך, למשל, מסביר אל-מוארדי: "מכיוון שזכאות לירושה נגזרת מחסות משפטית (אפוטרופסות) ואללה ניתק את החסות (ולאיה) בין המוסלמי ובן החסות (ד'מי), הרי שעל הירושה ההדדית להתבטל [...]".⁴⁶ עמדה זו זוכה להרחבה אצל אל-סרח'סי, הגורס כי החסות המשפטית בין מוסלמים וכופרים פוקעת. בתוך זאת נכלל גם ביטול הירושה בין מוסלמי לבין אדם שעזב את דת האסלאם, אולם על פי אבו חניפה, רק בכיוון אחד, כלומר המרתד אינו יורש "כפי שמי שהורג שלא בצדק לא יורש דבר מהנרצח". כל עוד אותו אדם אינו שב אל חיק האסלאם, יכול לרשת אותו יורשו המוסלמי, אולם הוא אינו יורש דבר מאיש (מוסלמי או לא-מוסלמי).⁴⁷ על פי אבן קדאמה, חכמי ההלכה היו תמימי דעים בעניין זה: "איננו מכירים מחלוקת בקרב חכמי ההלכה על כך שמי שעזב את דת האסלאם

43 נמסרה לראשונה על ידי חבר הנביא מעאד' אבן ג'בל (מת 639); עיינו, למשל, אבו דא'וד, סנן אבי דא'וד כרך 4, 538 (בירות 2009); אבן חנבל, מסנר אל-אמאם אחמד אבן חנבל כרך 36, 379 ס' 22057 (בירות 2009).

44 נמסרה לראשונה על ידי חבר הנביא עבדאללה בן עמר בן אל-עאץ (מת 685); אבו דא'וד, סנן אבי דא'וד כרך 4, 537; אבן מאג'ה, סנן אבן מאג'ה כרך 2, 912 ס' 2731 (קהיר 1972); כר' 4, 953 ס' 3035; אבן חנבל, מסנר כרך 11, 245, ס' 6664; 432, ס' 6844.

45 נמסרה לראשונה על ידי חבר הנביא אסאמה בן ז'יד (מת 674); אבן חנבל, מסנר כרך 36, 146, ס' 21820.

46 אל-מוארדי, אל-חאוי אל-כביר כרך 8, 79.

47 אל-סרח'סי, כתאב אל-מבסוט כרך 30, 31.

אינו יורש אף אדם. וזו עמדת מאלכ, אל-שאפעי והמומחים ואין אנו יודעים על אחרים החולקים עליהם".⁴⁸ בד בבד, ניכר קושי להצדיק מקרה הפוך, שבו יורש מוסלמי את רכושו של אדם שעוזב את דת האסלאם. על רקע זאת אנו מוצאים את עמדתו של אבן חנבל: "כאשר מי שעזב את דת האסלאם נהרג, הרי שרכושו במעמד רכוש לא-מוסלמי שנתפס בידי המוסלמים (דוגמת שלל מלחמה; פ"י)". עמדה זו פורשה על ידי חלק מהמוסרים בשמו של אבן חנבל כי "יש להפקיד את רכושו של אותו אדם בבית האוצר של המוסלמים".⁴⁹ מתוך כך, היו שהסיקו כי בסופו של דבר עובר הרכוש ליורשיו המוסלמים של המרתד ואילו אחרים, אשר נסמכו על עמדה שונה מצד אבן חנבל, קבעו כי יורשים אותו בני דתו בלבד. על פי מאלכ, על המוסלמים להחזיק ברכוש המרתד כל עוד הוא חי ולאחר מותו יועבר לטובת "כלל המוסלמים ולא יהיה ליורשיו".⁵⁰

הדיון המשפטי האסלאמי חושף מגוון עמדות, הנעות בין ביטול מלא של קשרי ירושה בין מוסלמים וקרוביהם שעזבו את הדת לבין ביטול זכות הירושה של המרתד מקרובו המוסלמי, אבל לא של המוסלמי מהמרתד. אולם למרות השוני בעמדות, ניכרת שוב עמדת היסוד אשר הוציאה את המרתד משורות האסלאם וביקשה לנתק את זיקתו אל קרוביו המוסלמים. מגמה דומה ניתן למצוא אצל חלק מגאוני בבל החל מהמאה התשיעית, כאשר נושא הדגל בנושא זה היה רב נטרונאי בר רב הילאי גאון. ככלל, חלק לא מבוטל מקרב תשובות הגאונים העוסקות במשומדים נוגע בשאלת מעבר רכוש בין יהודים ובני משפחתם המשומדים באמצעות ירושה. הסוגיה נדונה זה מכבר על ידי עיר-שי, אשר התמקד בעמדתו של רב נטרונאי על אודות ירושת משומד את אביו היהודי.⁵¹ נטרונאי קבע כי משומד אינו יורש את אביו בהסתמכו על הסוגיה בבבלי, קידושין יז, ע"א – יח, ע"ב העוסקת בזכותו של גר לרשת את אביו הגוי. במילים אחרות, שאלת הירושה של יהודי שהשתמד לא נדונה בספרות הרבנית טרם ימיו של רב נטרונאי. על כן הציע עיר-שי באופן משכנע למדי, יש לומר, כי את מקור ההשראה לעמדתו של רב נטרונאי יש לזהות במסורות משפטיות לא-יהודיות, בפרט אלה

48 אבן קדאמה, אל-מע'ני כרך 9, 159.

49 שם, כרך 9, 162-163.

50 סחנן, אל-מדונה אל-כברא כרך 8, 96.

51 עיר-שי, לעיל ה"ש 3, עיינו גם בלידשטיין, לעיל ה"ש 15 בעמ' 382-384.

של הכנסייה הסורית-מזרחית והאסלאמיות.⁵² הבחנה דומה ניתן למצוא בתשובת גאון אנונימי, אשר חלק על עמדתו של רב נטרונאי וקבע כי "לא שנה (אינו שונה מבחינה זו) כשר (יהודי שלא המיר) ולא שנה משומד יורש את אביו".⁵³ זאת בניגוד ל"הני משלמין (אותם מוסלמים) כי בדת ישמעאל דאינון לא מורתין למשומד נכסי אביו". אותם גאונים אשר הפקיעו ירושת המשומד, חתם הגאון, הסתמכו בפסיקתם על העמדה האסלאמית.

רב נטרונאי היה ככל הנראה הראשון שהפקיע ירושה ממשומד וניכר כי עמדתו התקבלה בקרב גאונים נוספים, בפרט בישיבת סורא, אולם בהמשך אף בקרב מנהיגים רבניים באזור ארץ ישראל, מצרים ואף מערבה מכך.⁵⁴ אל מול עמדה זו, כאמור, הציגו גאונים אחרים עמדה נגדית. כך, רב האי חלק על גישתו של נטרונאי אשר הקבילה בין מעמדו של הגר ביחס לאביו הגוי לבין זה של המשומד ביחס לאביו היהודי: "אבל ישראל את המשומד (אבל יהודי היורש משומד) דאורייתא הוא דלא שאני מכל נחלות דעלמא".⁵⁵ עוד קודם לכן, אולם בנסיבות הפוכות, קרי ירושת בת את אביה המשומד, קבע רב סעדיה כי: "אשה בת ישראל שנשתמד אביה יורשת אותו. ואפילו אביה גוי גמור [...]"⁵⁶.

הדמיון בין הגישה האסלאמית כלפי המרתד לעניין ירושה ועמדת חלק מהגאונים, ובראשם רב נטרונאי, ניכר. אולם אפשר כי מעבר לעיקרון המשפטי אשר הפקיע ירושה ממשומד, תשובתו של נטרונאי חושפת שוב תפישה חדשה לגבי מערכת היחסים בין המשומד לבני משפחתו, אשר גם

52 E. SACHAU (ED. AND TRANS.), SYRISCHE RECHTSBÜCHER 18 (Berlin 1907-1914), 112, 114 (Syr.) / 113, 115 (Ger.), nos. 93-94; 3:132 (Syr.) / 133 (Ger.), no. 6; Ibid., 3:249 (Syr.) / 248 (Ger.), no. 18; H. KAUFHOLD (ED. AND TRANS.), SYRISCHE TEXTE ZUM ISLAMISCHEN RECHT: DAS DEM NESTORIANISCHEN KATHOLIKOS JOHANNES pp. 186 (Syr.) / 187. V. BAR ABGARE ZUGESCHREIBENE RECHTSBUCH (Munich, 1971) A. VÖÖBUS (Ger.), no. 159. עמדה דומה הוצגה גם במסורת הסורית מערבית, עיינו (ED. AND TRANS.), THE SYNODICON IN THE WEST SYRIAN TRADITION, vol. 375, p. 84 (Syr.) / vol. 376, p. 90 (Eng.), no. 15 (Louvain 1975-76).

53 אוצר הגאונים קידושין, 30-31, ס' פא.

54 השווה הערת הרמב"ם: "...גאונים מזרח ומערב [...] הורו וכן אנו עושים תמיד שכל מי שנשתמד אם נפלה לו ירושה תנתן לבניו הכשרים ואם אין לו בנים בישראל תנתן ליורש אחר הראוי לירשו כאלו אם לא היה הרשע מצוי בעולם" תשובות הרמב"ם כרך 2, 658 ס' שעה (י' בלאו עורך 1958).

55 אוצר הגאונים קידושין, 200, מילואים לדרך יז.

56 שם, בעמ' 29, ס' עו.

אותה ניתן להקביל לגישות אנשי ההלכה המוסלמים: "כיון שאישתמד, נפק ליה מקדושה דישראל ומקדושה דאבוה, דלא הויא ירושה אלא לבר ישראל למתיחס בתר אבוה. דכתיב: 'ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגריך כו' (בראשית יז 8). 'מי שזרעו מיוחס אחריו. יצא משומד זה שאינו מתייחס אחר אביו ישראל".⁵⁷ נטרונאי קובע כי במעשיו יצא המשומד מקדושת ישראל ומקדושת אביו, כלומר הוציא עצמו מכלל ישראל ואיבד מקומו בבית אביו. ירושה, מציין נטרונאי, מועברת רק לאדם שמשמר יחסיו עם אביו ואילו המשומד אינו "מתייחס" עוד לאביו. נטרונאי קושר כאן בין הזיקה לאל בבראשית יז 7 (להיות לך לאלוהים ולזרעך אחריו) לבין הזיקה לירושה בבראשית יז 8 (ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגריך) על ידי השימוש החוזר ב"זרעך אחריו". כלומר זיקת אדם אל אביו נגזרת מזיקתו אל אלוהיו; הכרה באל מהווה תנאי לזיקת השארות שמאפשרת ירושה. נטרונאי, אם כן, מבקש לבטל קשרי שארות, בעוד גאונים אחרים ביקשו להפקיע את ירושת המשומד מבלי לטעון לפקיעת קשרי השארות.

הורים וילדים

ביטוי שלישי ואחרון בדיון הנוכחי לחיץ שנבנה בין מומרים ובני משפחותיהם ניכר בעמדות הסוניות כלפי מעמד הנפרד של הורים שעזבו את האסלאם וצאצאיהם. אחת מעמדות היסוד במשפט האסלאמי לגבי ילדיהם של הורים אשר עזבו את דת האסלאם מושתתת על דברי הנביא כי "האסלאם עליון ודבר לא עולה עליו" (אל-אסלאם יַעְלוּ וְלֹא יַעְלֶה עֲלֵיהָ). לפיכך, הילדים אשר נולדו להורים מוסלמים הינם במעמד מוסלמים גם אם הוריהם עזבו את האסלאם, זאת מפני שלא ייתכן כי מעשה הכפירה יבטל את האסלאם.⁵⁸ עזיבת האסלאם, אם כן, מיוחסת להורים בלבד והיא אינה מועברת לילדיהם.⁵⁹ אולם אם הילדים נולדו לאחר שהוריהם כבר כפרו באסלאם, גם הם במעמד של מי שעזב את האסלאם.⁶⁰ זאת על פי דברי הנביא העומדים בבסיס זהותו הדתית של הילד כי "כל ילוד נולד על פי אופן בריאתו של אלה, אולם בהמשך הוריו קובעים את היותו יהודי, או

57 שם, בעמ' 30, ס' פ.

58 אבן קדאמה, אל-מע'ני כרך 12, 282-283.

59 אל-מוארדי, אל-חאווי אל-כביר כרך 13, 149.

60 אבן קדאמה, אל-מע'ני כרך 12, 282-283.

נוצרי, או זורואסטרי" (כל מולוד יולד על אל-פטר פ-אבא יהודאנה או ינצראנה או ימג'סאנה).⁶¹

הדיון בספרות השאפפית נסוב גם סביב שאלת המעמד ההלכתי של הילדים בכל האמור למצוות שיש לקיים ביחס אליהם ומצידם. כך, אל-מוארדי מציין כי ילדו המוסלמי של המרתד ייחנה מכספו של האחרון לצורך כיסוי הוצאות קיומו, ואם הילד נפטר יש לרחוץ אותו ולהתפלל עליו בבית קברות מוסלמי.⁶² בהמשך, כאשר ילד המרתד מגיע לגיל הבגרות הוא יכול להימצא באחד משני מצבים: בראשון, הוא צפוי לקיים את מצוות האסלאם בכל האמור לתפילה, צום וכיוצא בזה וזכויותיו וחובותיו יהיו על פי דין האסלאם, כאשר לא תחול עליו חובת החזרה בתשובה, שכן מלכתחילה לא חלים עליו הכללים הנגזרים מעזיבת האסלאם. במצב השני, אותו ילד עלול להימנע לאחר בגרותו מקיום מצוות הפולחן של האסלאם. או אז, שאלת אמונתו וזהותו הדתית תעלה. אם יתברר כי אותו ילד בוגר מחיל על עצמו את דת האסלאם, אולם נמנע מקיום המצוות, דינו יהיה בדומה למוסלמים אחרים אשר מזניחים את חובותיהם הדתיות. אולם אם אי קיום המצוות נובע מהתכחשות הילד הבוגר לאסלאם ודחייתו, מאותו רגע חל עליו דין המרתד ובתור שכזה הוא ייקרא לערוך תשובה. אם יסרב לכך, יוצא להורג בדומה להוריו, כלומר בדומה לכל מוסלמי אחר.⁶³ מעניין לשים לב להערת ההמשך בהקשר זה, שעל פיה מעשה עזיבת האסלאם תקף רק ביחס למי שבמעמד בוגר וזאת בהסתמך על דברי הנביא כי "החובה המשפטית (מילולית "הקולמוס") בטלה ביחס לשלושה: זה הישן עד שיתעורר, הנער עד שבגור והמשוגע עד שיקבל בינה או שב לאיתנו" (רפ'ע אל-קלם ען ת'לאת: ען אל-נא'אם חתא יסת'קט' וען אל-צע'יר חתא יפ'בר וען אל-מג'נון חתא יע'קל אן יפ'יק). כלומר, מעשה ההורים אינו חל על ילדם הקטן כל עוד לא בגר, שכן רק אז יעמוד על דעתו ויוכל לשאת באחריות על

61 על אודות הפטרה, ראו A.J. WENSINCK, THE MUSLIM CREED: ITS GENESIS AND HISTORICAL DEVELOPMENT 214-216 (London 1965); D.B. Macdonald, 'Fitra' ENCYCLOPEDIA OF ISLAM 2ND ED.; Y. Mohamed, *The Interpretations of Fitrah*, ISLAMIC STUDIES, 34, 51 (1995); C. Adang, *Islam as the Inborn Religion of Mankind: the Concept of Fitra in the Works of Ibn Hazm*, AL-QANTARA, 21, 391 (2000); G. GOBILLOT, LA CONCEPTION ORIGINELLE: SES INTERPRETATIONS ET FONCTIONS CHEZ LES PENSEURS MUSULMANS (Le Caire 2000).

62 אל-מוארדי, אל-חאוי אל-כביר כרך 13, 169.

63 שם, שם.

יחסו כלפי האסלאם.⁶⁴ עמדה זו נוגדת לזו העולה מתוך החיבור החנפי, אשר גורסת כי ילדם הקטן של בני זוג שעזבו את האסלאם ועברו למעוז המלחמה (דאר אל-חרב)⁶⁵ יהיה במעמד שלל מלחמה, כלומר הוא אינו נחשב עוד כמוסלמי, "שכן דין האסלאם חל ביחס לקטן בהתאם להוריו והמעוז". מרגע שאלה עזבו את האסלאם ונטלו את ילדם למעוז המלחמה, הילד במעמד חדש ויש לחייב אותו לשוב אל האסלאם לאחר שבגר. אולם, אם רק אביו של הילד עזב את האסלאם ואימו נותרה מוסלמית, הילד נותר מוסלמי בהתאם לאימו.⁶⁶ לבסוף, מוסיף המקור החנפי פרט חדש על אודות דין ילדם של הורים שעזבו את האסלאם: ילדו של ילד להורים שעזבו את האסלאם לא יחויב לשוב אל דת האסלאם, שכן דין האסלאם חל ביחס לילדם של הורים שהיו במקור מוסלמים, אולם אינו חל על ילד ילדם.⁶⁷ ניתן לסכם ולומר כי באופן כללי משתקפת עמדה בקרב אסכולות המשפט השונות החוצצת בין מעשי ההורים ומעמד ילדם הקטין. גישה זו יוצרת מציאות משפטית שבה ההורים וילדיהם בני מעמד דתי נפרד ובהתאם לכך גם מעמד משפטי נפרד. עם זאת, לא ניתן לקבוע כי לבחירת ההורים לא הייתה שום השלכה על מעמד ילדיהם. זאת כאשר בכגרותם, יידרשו הילדים לשאלת זהותם הדתית נוכח המציאות הדתית שבה גדלו כקטינים. בשונה מהטיפול שזוכה לו הסוגיה בספרות המשפט הסונית, לפחות על פי התשובות העומדות לרשותנו, הגאונים נדרשו לה במידה מועטה למדי. בדומה למרבית הסוגיות שנדרשו לעיל, ספרות חז"ל לא העמידה עקרונות מנחים בנושא ומעצם כך, גם במקרה זה עמדות הגאונים הינן בגדר חידוש. סוגיית מעמד בנו של משומד עולה בתשובה המיוחסת לשרירא גאון בענין מילת בנו של משומד:

וששאלתם, ישראל שנשתמד ויש לו אשה ישראלית ונולד לו ממנה בן בשבת מותר למולו בשבת

או לא? כך הראונו מן השמים שמותר למולו בשבת. מאי טעמא? זרעו של אברהם ותולעת יעקב הוא ולא נתישנו דורות משומדין אלא אחד הוא

64 שם, שם.

65 להבדיל מ"מעוז האסלאם", מרחב מדיני מחוץ לגבולות השלטון המוסלמי, אשר נחשב לאזור עימות בין המוסלמים לכופרים. חוקי האסלאם אינם חלים על מעוז המלחמה ומצוות מחמת הקודש (ג'האד) חלה עליו.

66 אל-סרח'סי, אל-מבסוט כרך 10, 104.

67 שם, שם.

אוריאל סימונסון: קשרי שארות בין מומרים ובני דתם הקודמת

שנשתמד ואפשר שילך אחריה ואין אנו מחזיקין אותו שיצא לתרבות רעה. לפיכך, אין בנו כח לאסור מילתו בשבת ואין אנו רשאים לשנות בו.⁶⁸

רב שרירא נדרש לעניין מילתו של בנו של משומד. ככלל, מילת הוולד מתקיימת ביום השמיני ללידה. אולם במקרה זה שאלת זהותו היהודית של הוולד עמדה למבחן בשל מעמדו של אביו, כך שניתן היה לדחות את מילתו עד לאחר צאת השבת (ויקרא יב 3; משנה שבת יח, ג). במענה לכך, קבע הגאון כי על ברית המילה להתקיים במקרה זה בשבת, זאת לא בגין אימו היהודייה של הוולד, כפי שהיינו יכולים לצפות, אלא מכיוון שלמעמדו ההלכתי של האב לא הייתה השפעה על זה של בנו. אפשר כי חוסר הוודאות לגבי זהותו היהודית של הוולד נבע מהסתמכות על משנה קידושין ג, יב: "כל מקום שיש קידושין ואין עבירה, הוולד הולך אחר הזכר. ואיזה? זו כהנת לוי וישראלית שנשאת לכהן וללוי ולישראל. וכל מקום שיש קידושין ויש עבירה, הוולד הולך אחר הפגום. ואיזה? זו אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, ממזרת ונתינה לישראל, בת ישראל למזר ולנתינ".⁶⁹ לגופו של עניין, יש לשים לב כי רב שרירא קבע כי אין להחיל את מעמד האב המשומד על בנו בקבעו כי "לא נתישנו דורות משומדין אלא אחד הוא", כלומר מעשה השמד חל על המשומד בלבד ואינו תקף ביחס לצאצאיו. עמדה זו משתקפת גם מדבריו של רב האי גאון, אומנם ביחס לילדיהם של קראים ולא משומדים, אך ניכר כי הדילמה באשר למעמדו ההלכתי של הוולד דומה:

ולענין מילה מעולם לא נמנעו רבותינו עליהם השלום מלמול את בניהם של קראים בשבת כי אפשר שיחזרו אל המוטב ואין מעבירין עליהם. ודברים הללו באלו ובכל כיוצא בהם שמלין כדת חכמים וכמנהגותיהם ובמוהל הממונה בבית דין ומתכנסין לבתיהם תלמידי חכמים ומתפללין כמנהג שלנו ואין משנין מזאת כלום.⁷⁰

היבט נוסף לעניין מעמדו ההלכתי של מי שנולד לאב משומד עולה מתשובתו של רס"ג, שכבר נדונה לעיל.⁷¹ כאמור, התשובה עוסקת בסוגיית

68 אוצר הגאונים שבת, 130, ס' שצח.

69 השו"ע עמדת הראב"ם (מת 1237) במקרה של מילת ולד אשר שני הוריו היו משומדים. הראב"ם פסק כי את המילה יערוך גוי; תשובות רבנו אברהם בן הרמב"ם 54-55 ס' נג (ח' פריימן עורך וש"ד גויטיין עורך ומתרגם 1937).

70 אוצר הגאונים שבת, 130, ס' שצט.

71 שם, יבמות, 196-197, ס' תעד.

ממזרותו של בנם המשותף של משומד ויהודייה אשר בעלה היהודי לא התגרש ממנה. רס"ג קבע כי הולד ממזר בהסתמכו על העיקרון כי המשומד הינו יהודי בין השאר לעניין הורות:

כך ראינו שהולד ממזר [...] [שכן] לענין קדושין וגיטין חליצה ומאונין וממזרות וכדומה להן מכל המצות בחינתו בכל אלה לראות אם היתה הורתו ולידתו (של המשומד) בקדושה. קידושיו קידושין וגיטו גט וחליצתו חליצה ובניו מחייבי כריתות ממזרין כמו ששנינו לענין גרים היתה הורתן ולידתן בקדושה הרי הן כישראל לכל דבריהם. [...] כיון שנתייחד (המשומד) ונולד בקדושה ובא על אשת איש, הולד ממזר גמור [הוא] ואין בדבר זה ספק [...]

כך, בעוד רב שרירא ורב האי הפרידו בין השתמדותו של האב וזהותו היהודית של הבן, במקרה זה, דווקא להשתמרות זהותו היהודית של האב, למרות השתמדותו, היו השלכות מרחיקות לכת על מעמדו ההלכתי של הבן. בשני המקרים, בדומה לקו שהנחה את הסעיפים האסלאמיים, הבחינו הגאונים בין הזהות הדתית של האב ובנו. להשתמדותו של האב לא הייתה השלכה על זהות בנו הקטין, אשר מבחינה הלכתית נתפש כיהודי לכל דבר, בדיוק כפי שילדיו הקטינים של המרתד נחשבו למוסלמים.

נידוי קהילתי ואיבוד זיקת שארות

בשעה שספרות ההלכה הרבנית של ימי הביניים מבטאת תפישה ברורה של שמד כמעשה של המרת דת, מדובר בהתפתחות מאוחרת, נוכח המגמות המשתקפות אצל חז"ל. זאת ועוד, בעוד הבבלי מספק התייחסות בודדת השוללת זיקת המשומד לקהל היהודי (עבודה זרה כו, ע"א-ע"ב), הוא כולל שתי התייחסויות עקיפות לתקפות קידושי משומד (ברכות ל, ע"ב; יבמות מז, ע"ב). ככלל, הבבלי מחיל על המשומד את תחום השיפוט הרבני ובכך מצביע על תפישה המשמרת אותו בתוך המסגרת הקהילתית היהודית. על רקע זאת התבטא יעקב בלידשטיין כי באופן כללי, האתוס התלמודי אינו מכיר באפשרות שיהודי יאבד את זהותו היהודית באופן מוחלט.⁷² יש לתהות, אם כן, מדוע סמכויות רבניות מאוחרות יותר, ובראשן רש"י, נדרשו לעניין המשומד ועמדו על כך כי "ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא"

72 בלידשטיין לעיל ה"ש 15 בעמ' 374.

(השוו בבלי, סנהדרין מד, ע"א).⁷³ על פי יעקב כ"ץ, רש"י כיוון דבריו כלפי שלוש סוגיות עקרוניות: תקפות קידושי של משומד, חיוב חליצה של יבם משומד, והרשות להלוות בריבית למשומד.⁷⁴ רש"י קבע כי מכיוון שמשומד נותר יהודי, קידושי קידושין, חליצתו מחייבת והוא זכאי להלוואה ללא ריבית ממלווה יהודי. לעניין ירושתו של משומד, רש"י פסק כי זה יורש ומוריש ביחס לקרוביו היהודים, אף שנמנע בנקודה זו מלבסס עמדתו על זהותו היהודית של המשומד, אף שאליבא דכ"ץ, גם כאן נסמך רש"י על גישתו העקרונית ביחס להשתמרות יהדותו של המשומד.⁷⁵

כ"ץ מסביר כי ברקע לגישתו של רש"י עמד הרצון לרוקן מתוכן את מעשה ההמרה לנצרות ולהותיר את הדלת פתוחה בפני שיבתם של מומרים אל חיק הקהילה.⁷⁶ אולם האם היו אלה נסיבות זמנו של רש"י אשר הניעו אותו לצאת בהצהרה ההלכתית? בעוד כ"ץ ביקש לזהות את עמדתו של רש"י בהקשרה האשכנזי, כ"ץ היה מודע היטב לעמדות גאוני בבל, אשר לא אחת התייחסו אל המשומד כמי שיצא מן הקהל וכמי שאינו יהודי. גאוני בבל התייחסו לתופעת השמד במספר לא מבוטל של תשובות, אולם רק במקרים נדירים סיפקו הגדרה מסודרת של מעשה השמד והשלכותיו המעשיות. כך בתשובתו של רס"ג שהוזכרה לעיל, שבה הבהיר עמדתו כי מעשה השמד אינו מהווה סיבה מספקת לביטול קשרי שארות בין משומד לקרוביו היהודים. ואכן, ניכר כי גאוני רבים החזיקו בגישה זוהה. כך, על פי עמדה המיוחסת לגאון אנונימי ב"ספר המקצועות" לרבנו חננאל (מת 1055), אלמנתו של משומד שנפטר מבלי שהותיר צאצאים חייבת בייבום או חליצה.⁷⁷ כך גם על פי ראש ישיבת פומבדיתא רב פלטי גאון (כיהן בין 842-858), אשר חייב חליצתו של משומד, שכן "הורתו ולידתו בקדושה".⁷⁸ בד בבד, לא ניתן להתעלם מעמדת הגאונים אשר סברו כי היה בשמד כדי לבטל את חובת החליצה, בין של הבעל או של אחיו, בין טרם הנישואין או טרם פטירת הבעל. טיעונם נסמך על הקביעה כי המשומד איבד את מעמדו בקרב ישראל וכך גם את זיקת השארות אל אחיו. על רקע זאת גם תשובתו

73 תשובות רש"י (י"ש אלפנביין עורך התש"ם) סי' קעא, קעג, עמ' 194; סי' קעה, עמ' 196; סי' רמו, עמ' 287.

74 כ"ץ, לעיל ה"ש 40, בעמ' 206-207.

75 שם, בעמ' 208.

76 שם, בעמ' 214.

77 אוצר הגאונים יבמות, 34, ס' עו.

78 שם, שם, ס' עז, עח; בשאר הקבצים המאוחרים נוסח מקוצר של התשובה בשם רב שרירא.

של רב שרירא גאון, אשר קבע כי אלמנתו של משומד איננה מתיבמת אלא חולצת בלבד: "כללא דמילתא בנדרון הזה דאין אשת המשומד מתיבמת אלא חולצת מדאמר רחמנא להקים לאחיו שם בישראל וזה אינו אחיו ואינו מישראל".⁷⁹ אומנם בניגוד לדוגמאות לעיל, רב שרירא לא שחרר את האלמנה לחלוטין, אלא עמד על כך שתחלוץ, אך עצם ביטול היהדות של המשומד וזיקת השארות שלו לאחיו הינו בעל משמעות, נוכח היעדר התשתית החז"לית לדברים. ברוח דומה ניתן להבין גם את עמדתו של רב נטרונאי דלעיל, אשר הפקיע ממשומד את ירושת אביו, שכן המשומד "נפק ליה מקדושה דישראל ומקדושה דאבוה, דלא הויא ירושה אלא לבר ישראל למתיחס בתר אבוה".⁸⁰

עיון בתשובות הגאונים מלמד על היעדר תמימות דעים בכל האמור למעמדו האישי של המשומד וזיקתו לקהילה היהודית וקרוכיו היהודים. בשעה שחלק מהגאונים שמרו זיקות אלה, לעיתים מתוך תקווה שהמשומד יחזור בו, אחרים ראו בו גוי גמור וביטלו כל זיקה כינו וכין יהודים אחרים. בדומה לקביעתו של עיר-שי ביחס לחידושי רב נטרונאי לעניין ירושת משומד, ניתן לזהות את גישת הגאונים אשר ביטלו את זיקת המשומד לקהלו היהודי בהקשרן של מסורות משפט לא-יהודיות שרווחו במרחב הבבלי בראשית האסלאם. מסורות אלה משקפות תפישה של מעשה עזיבת הדת כמעשה בעל השלכות מרחיקות לכת באשר למקומו של העבריין ביחס לקהילתו ומשפחתו. כך, ספרות המשפט האסלאמית כוללת שורה ארוכה של סעיפים העוסקים במעמדם של מוסלמים אשר עזבו את חיק האסלאם. אלה נעים בין גישה החסה על חייו של המרתד, אם הביע חרטה על מעשיו וערך תשובה מלאה, לבין גישה הגוזרת עליו מיתה באופן מיידי.⁸¹ אולם, כך או אחרת, כל עוד נותר המרתד בעמדתו ומעמדו, הוא איבד את זכותו

79 שם, יבמות, 183, ס' קפה.

80 שם, קידושין, 30, ס' פ.

81 אל-בח'ארי, צ'חית אל-בח'ארי כרך 8, 50 (בירות 1981); מאלכ בן אַנס, אל-מוֹטָא כרך 2, 459 (קהיר 1951); אל-שאפעי, כתאב אל-אֶם כרך 1, 430 (בירות 1993); כרך 6, 229; אל-מוארדי, אלחאוי אל-כביר כרך 13, 151; אל-סרח'סי, כתאב אל-מבסוט כרך 10, 109. כמו כן, עיינו U. Simonsohn, *Conversion, Apostasy and Penance: The Shifting Identities of Muslim Converts in the Early Islamic Period*, CONVERSION IN LATE ANTIQUITY: CHRISTIANITY, ISLAM, AND BEYOND. PAPERS FROM THE ANDREW W. MELLON FOUNDATION SAWYER SEMINAR, UNIVERSITY OF OXFORD, (2009–2010), N. McLynn, A. Papaconstantinou, and D. Schwartz (eds.), 206–207 (Farnham/Burlington, 2016).

לחיים. גישה בלתי מתפשרת זו משתקפת גם בעמדות שנסקרו לעיל על אודות חובת הגירושין בין גבר שעזב את דת האסלאם ובין אשתו המוסלמית. אומנם יש לקרוא עמדות אלה נוכח האיסור העקרוני על נישואין בין גברים לא-מוסלמים ונשים מוסלמיות, אולם לעניינו חשוב לשים לב לשינוי החד במעמדו של הגבר מהרגע שיצא את דתו.⁸²

המגמה מופיעה גם בספרות המשפט של הכנסייה הסורית מזרחית, הכוללת עקרונות המצביעים על כך שבמאה התשיעית עזיבת הדת הנוצרית היוותה עילה מספקת לגירושין. תקנה בספר החוקים של ראש הכנסייה טימוטאוס הראשון (כיהן בין 780-823) מספרת על גבר נוצרי אשר איים להמיר דתו אם לא יורשה לו להתגרש מאשתו. האיום הוצג ככל הנראה מתוך רצון להפעיל לחץ על רשויות הכנסייה, אולם אפשר גם מתוך הבנה כי המרת דת היוותה אמצעי לשחרור מכבלי הנישואין.⁸³ התרחיש עולה בתקנה נוספת העוסקת בגירושה של נוצרייה מגבר לא-נוצרי. ניתן להניח כי הבעל המיר דתו, שאם לא כן הנישואין לא היו זוכים לאישור הכנסייה מלכתחילה.⁸⁴ ושוב, גם בתקנה מספר החוקים של ראש הכנסייה הסורית מזרחית ישוע בר נון (כיהן בין 823-828) המתירה לאישה נוצרייה להתגרש מבעלה אשר עזב את הדת הנוצרית וביקש לכפות עליה ללכת בעקבותיו.⁸⁵ למעשה, העדות המוקדמת ביותר לכך שעזיבת הנצרות סיפקה עילה משפטית לגירושין מופיעה בקובץ החוקים של ראש המחוז הכנסייתי (מטרופוליט) ישועבוכת מרב ארדשיר (המחצית השנייה של המאה השמינית).⁸⁶ את חיבורו של ישועבוכת יש לקרוא בהקשר משפטי איראני, בשעה שאיש הכנסייה נסמך במידה ניכרת על עקרונות המשפט הזורואסטרי.⁸⁷ ואכן,

82 על תקנות נישואין בין לא-מוסלמים ומוסלמים ראו A. FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, 129-136 (Beirut 1958); FRIEDMANN, *Tolerance and Coercion* (supra n. 9), ch. 5; N. Tsafir, *The Attitude of Sunnī Islam toward Jews and Christians as Reflected in Some Legal Issues*, *AL-QANTARA* 26, 317 (2005).

83 2 SACHAU, *SYRISCHE RECHTSBÜCHER* (supra n. 52), 88-89 (reg. 43)

84 שם, בעמ' 107-108 (תקנה 74).

85 שם, בעמ' 168-169 (תקנה 114).

86 שם, בעמ' 54-57; כך, 3, בעמ' 54-57 (פרק 10), 62-64 (פרק 14).

87 על הקשר בין ספרות המשפט הסורית והזורואסטרית כפי שהדבר משתקף בחיבורו של ישועבוכת, עיינו N.V. Pigulevskaya, *Die Sammlung der syrischen Rechtsurkunden des Ischobocht und der Matikan*, *AKTEN DES VIERUNDZWANZIGSTEN INTERNATIONALEN ORIENTALISTEN-KONGRESSES, MÜNCHEN 28. AUGUST BIS 4. SEPTEMBER 1957*, H.

התקנות הסוריות מוצאות הד בספרות המשפט הזורואסטרי, אשר חיבוריה מהמאות הראשונות לאסלאם חושפים עמדה בלתי מתפשרת כלפי בני הדת הזורואסטרי אשר המירו דתם.⁸⁸

סיכום

סעיפי המשפט האסלאמי ותשובות הגאונים שנדונו לעיל הינן בגדר דוגמיות בלבד מתוך ספרות ענפה ועשירה. הן מלמדות על קיומן, אם כי המצומצם, של עמדות אשר ביקשו להעמיד חיצין בין מומרים ובני דתם הקודמת, אם מדובר בקרובי משפחתם ואם בחברי הקהילה באופן כללי. עמדות אלה משקפות תרבות חברתית אשר עברה כחוט השני בין המסורות הדתיות השונות, שעל פיה שינוי דתי גרר הדרה חברתית משמעותית, ולו מבחינה עקרונית. על פי כ"ץ, מעשה השמד החל לובש משמעות חדשה ביחס לזו שרווחה בספרות חז"ל משעה שהמעשה זוהה עם התנצרות או התאסלמות. מרגע זה ואילך, השמד נתפש ומוצג כמעשה הטומן בחובו ניתוק מלא מהקהילה היהודית. אולם כ"ץ ביסס את רשמיו על המציאות באשכנז ועל כן היה יכול רק להניח את אשר עמד בבסיס עמדות הגאונים. מאמר קצר זה ביקש לזהות את הרקע להתפתחות מושג השמד בהלכה הרבנית בהקשר הסביבתי של תשובות הגאונים.

מבט ממעוף הציפור על מוקדי הדיון בספרות המשפט האסלאמית ובתשובות הגאונים משקף עניין משותף בשלל סוגיות משפחתיות שהתעוררו בנסיבות של עזיבת הדת. הדוגמאות הבולטות נוגעות לתחומי האישות, ירושה וייחוס הורי. בתוך כך, בולטת גישת הגאונים אשר היה

Franke (hrsg.), 28 (Wiesbaden 1959); J.-P. De Menasce, *Some Pahlavi Words in the Original and in the Syriac Translation of Išōbōxt's Corpus Iuris*, Dr. J. M. UNVALA MEMORIAL VOLUME, W.H. Bailey (ed.), 6-11 (Bombay, 1964); M. Macuch, *Ein mittelpersischer terminus technicus im syrischen Rechtskodex des Išō'bōht und im sasanidischen Rechtsbuch*, STUDIA SEMITICA NECNON IRANICA, M. Macuch, C. Müller-Kessler, and B.G. Fragner (hrsg.), 149 (Wiesbaden, 1989); M. Aoun, *Jésu-bokht, métropolitain et juriste de l'Église d'Orient (Nestorienne). Auteur au VIII^e siècle du premier traité systématique de droit séculier*, TIJDSCHRIFT VOOR RECHTSGESCHIEDENIS 73.1, 81 (2005).

88 עיינו-C. Sahner, *Zoroastrian Law and the Spread of Islam in Iranian Society (ninth–tenth century)*, BULLETIN OF THE SCHOOL OF ORIENTAL AND AFRICAN STUDIES 84.1, 67 (2021).

אוריאל סימנסון: קשרי שארות בין מומרים ובני דתם הקודמת

בה כדי לתקוע טריז בין המשומד לבני משפחתו מבחינת זיקת השארות (נישואין, ייבום), הזיקה הדתית (זהות צאצאי המשומד) והזיקה החומרית (ירושה). בהקשר זה, יש לקרוא את התבטאויותיהם, כגון "זה אינו אחיו ואינו מישראל", "נפק ליה מקדושה דישראל ומקדושה דאבוה", ו"כיון שאשתמדת, נפקא לה משארו", במסגרת תרבות משפטית שחרגה מגבולות הקהילה היהודית.

נקודות הדמיון בין עמדות הגאונים לעקרונות משפט אסלאמיים מעלות אפשרות של השפעה אסלאמית על ההלכה הרבנית. זאת בעיקר נוכח העובדה כי מגמת ההפרדה הייתה נטועה היטב במסורת האסלאמית כבר בקוראן. כך, בפרק המתנצחת (58), פסוק 22: "לא תמצא את המאמינים באלוהים וביום האחרון מתרועעים עם המתנגדים לאלוהים ולשליחו, ולו גם יהיו אלה אבותיהם או בניהם או אחיהם או קרוביהם...". בד בבד, מגמות דומות מוכרות לנו אף ממסורות משפט נוצריות וזורואסטריות. אף על פי שעובדה זו מקשה על זיהוי מוקד השפעה ראשוני, היא מלמדת על מגמה רחבה יותר אשר רווחה במרחב הנדון כבר טרם הופעת דת האסלאם ואפשר כי התחזקה עם התבססותה. ברצוני להציע, אם כן, כי את השינויים בעמדות הרבניות יש לקרוא נוכח נורמות משפטיות שכנות, עת הגאונים ביקשו להתמודד עם תופעת ההתאסלמות, אשר החלה רווחת בזמנם.

