

הרב דוד כהן

גדרם ההלכתי של מי שאינם שומרי מצוות

(חלק ב')

ה. הגדרת "אחיך", גדר מומר להכעיס, לתאבון, תינוק שנשבה וגדרי הביניים

.1

מתוך ההתבוננות בדברי המפרשים והפוסקים עולה שמלבד הגדרים הידועים בגדרי מומר, מומר להכעיס ומור לתאבון קיימים גם גדרי ביניים הן בין מומר להכעיס למומר לתאבון והן גדר פחות ממומר לתאבון, ונבא לבאר הדברים.

בתחילה נביא לדברי הגמק גיטין מו, ב - מז, א שם מובא מעשה באדם אחד שפנה אל ר' אמי שיפדה אותו ואכן ר' אמי חפץ לפדותו אמרו לו רבנן לר' אמי שהוא ישראל מומר כי ראוהו אוכח נבילות וטריפות, אמר להם שמא לתאבון אכל (וא"כ הוא גדר מומר ולא גדר מין ורק על מינים נאמר מורידין ולא מעלין - רש"י שם). אמרו לו והרי פעמים שיש לפניו היתר ואיסור והוא מניח ההיתר ואוכל האיסור, אמר לו ר' אמי לאתו אדם, לך, אין מניחים לי לפדותך, עכ"ד הגמ'. ופשטות הדברים וכן פשטות הרי"ף והרא"ש שהעתיקו לגמ' בסתמא, היא שבמומר לתאבון צריך לפדותו וכן נראה מפשטות לשון המאירי שכתב שם: "ובמשמד לאכול נבלות אם לתאבון פודים אותו אם להכעיס כגון דשביק היתירא ואכיל איסורא אין פודין אותו כלל". וכ"כ להדיא היש"ש בגיטין שם פ"ד סי' ע"ב והתוס' ע"ז כ"ו ד"ה אני תוס' רבינו אלחנן שם והמאירי ע"ז שם והוריות יא, א וכן הוא בשו"ת מהר"ח אור זרוע סי' קט"ז. והנה הרמב"ם בהלכות מתנות עניים פ"ח הי"ד כתב: "ושבוי שהמיר לעכו"ם ואפילו למצוה אחת וכן הלשון לפנינו וברמב"ם דפוס פרנקל הנוסח: ושבוי שנשתמד אפילו למצוה אחת - א"ה: בדפוס פרנקל תמיד מילת "נשתמד" במקום "שהמיר" כגון שהיה אוכל נבלה להכעיס וכיוצא ולא כתב להדיא שבלתאבון מצוה לפדותו". וכתב הב"י יו"ד ריש סי' רנא שמזה שהרמב"ם כתב שבלהכעיס אסור לפדותו ולא כתב להדיא שבלתאבון מצוה לפדותו, משמע דאם רצו לפדותו אין איסור בדבר אבל אינם חייבים ומה שר' אמי בגיטין הנ"ל רצה לפדות מומר לתאבון זה לפניו משורת הדין, אמנם הרדב"ז שם הביא בשם מי שכתב (בדפוס פרנקל זיהו אותו עם הב"י אך איני בטוח אם אכן הרדב"ז שהיה גדול ממנו יתכוון

לדבריו) כפי' הב"י הנ"ל ודחה זה וכתב: "ויאין נראה כן דעת רבינו שאם היה דעתו לחלק בין אוכל נבלות לתאבון ובין שאר ישראל היה לו לפרש ור' אמי בדין היה רוצה לפדותו" ע"כ. ויעו' נמי בט"ז כאן סק"א שהקשה על הב"י הנ"ל איך אפשר לבאר כן ברמב"ם והרי הרמב"ם עצמו בסוף פ"ד מהלכות רוצח, שהעתיקו נמי הב"י ביו"ד סו"ס קנ"ח כתב להדיא שבמומר לתאבון מצוה יש להצילו ואסור לעמוד על דמו ע"ש מש"כ לתרץ בזה וע' נמי בהגהות צבי לצדיק שם.

וכתב הטור ריש סי' רנ"א הנ"ל וז"ל: כתב ה"ר אליעזר (הוא ר"א מיץ בעל ספר יראים) עני מישראל העובר על אחת מכל המצוות אינו בכלל וחי אחיד עמך ואין חיבין ליתן לו צדקה עד שידעו ששב בתשובה וכן אם הוא מומן אפילו לתאבון ע"כ. וכתב ע"ז הבי, שם: "ז"ל סמ"ג אומר רא"מ שאם היה עברין במזיד בא' מכל מצות האמורות בתורה ולא עשה תשובה אינו חייב להחיותו ולא לתלותו דכתיב וחי אחיד עמך וכתב מאחד מאחיד וכיון שעבר במזיד יצא מכלל האחיה עד שילקה ומה שמשמע בפ' השולח גיטין מז, א שר"א היה רוצה לפדות מומר אוכל נבלות לתאבון, לפני משורת הדין היה עשוה עכ"ל (וסמג), ונ"ל סמ"ק אומר ה"ר אליעזר שאם היה העני עובר להכעיס אינו חייב לזונו דלא קרינא ביה אחיד עד שישוב וכו'. גם מומר לתאבון היה אומר כן ור' אמי שהיה רוצה לפדות מומר אוכל נבלות לתאבון לפני משורת הדין היה עושה כו'.

נמצא שלפנינו מחלוקת הפוסקים בדין מומר לתאבון ויעו' ברמ"א שם סעיף ב' שפסק בסתמא כב"י הנ"ל שבלתאבון אין איסור לפדותו אם רוצים אבל אין מחויבין בכך והגר"א בבאורו שם (סק"א) כ' על דקדוק הב"י ברמב"ם שאינו מוכרח וציון לתוס' (ע"ז כ"ז) הנ"ל שכתבו דמחויבין לפדותו וכ' על זה: "וכן עקר", ויעו' נמי בפתחי תשובה שם שעולה מדברי בעלי השות"ם שהביא שם שנמי נקטו כעקר שצריך לפדותו.

ויש לבאר את יסוד המחלוקת, שהרי הראשונים הנ"ל שס"ל שאין חיוב לפדותו נמקו זאת בזה שאינו נקרא "אחיד" וכפי שציון גם הגר"א כאן וקשה הרי להדיא הגמ' בע"ז וכו', ב, הנ"ל אמרה: "לכל אבידת אחיד לרבות המומר", דהיינו מומר לתאבון א"כ מפורש הגדירה אותו הגמ' "אחיד". ונ"ל דאה"נ, דיש בזה מחלוקת תוס' וסיעתו לעומת הראשונים הנ"ל, שהתוס' וסיעתו אכן הסיקו מכאן שהוא מוגדר "אחיד" לכל דבר ולא על זה נאמר שאינו אחיד במצוות מאחר שאינו עובר להכעיס וע"כ צריך לפדותו ולהצילו וכו', אבל הראשונים הנ"ל ס"ל שהלא סו"ס למעשה אינו אחיד במצוות והוא נותן לתאבוננו להעבירו על דעת קונו וע"כ ס"ל שכאן זה ענין של ריבוי מיוחד מהפסוק וכלשון הגמ' "לרבות את המומר" וא"כ הוא בגדר של "אחיד ולא אחיד", לדברים מסוימים אחיד ולאחרים לא אחיד ונראה שיסוד החלוק הוא שאנו מצדנו לא חייבים לתת לו מאומה משלנו וע"כ א"צ לפדותו ולהצילו ולתת לו צדקה וכו' אבל. להפקיע זכויותיו שזה הרי ענין האבידה כי אבידה

זה חפץ שהיה שלו מעקרא וכפי שאכן הגדיר ענין זה בשו"ת כת"ס חו"מ סי' כ' שיובאו דבריו בס"ד בדברינו לקמן כאן, זה אין בידינו ואולי גם בדעת תוס' וסיעתו היה מקום לבאר שמודים שלא לכל ענין הוא אחיך אבל עניני הצלתו לדעתם כלולים באבידה כי דומים לה בענינם וא"כ גם הם בכלל הריבוי. ויעוין בתוס' ריש דבריהם שיש מקום מלשונם לעצם היסוד שבארנו לחלק בין זכויותיו הוא לבין דברים מצדנו, רק שהם לשיטתם לא ס"ל לחלק בין עניני הצלה לאבידה. עוד יש להעיר שאם נחלק בין לפדותו משבי שאמנם גם הוא הצלה מסכנת נפשות אך לא סכנה ברגע זה, אלא חשש מחמת שכך הוא ענין שבי, לבין הצלה מסכנת נפשות ממש יעלה בידינו ישוב נוסף לדברי הב"י שס"ל שאין חיוב לפדותו והוא עצמו הביא לרמב"ם שמצוה להצילו, כי יש לחלק בין הדברים וכו"ל.

עכ"פ עלה בידינו שבמומר לתאבון הכל מודים שעכ"פ עניני זכויותיו אין בידינו לשלול.

והנה כתב הב"י שם: ולשון רבינו (כלומר הטור) כלשון סמ"ק אלא שהשמיט מלת להכעיס ור"ל דנראה שהשמיט כי הרי לדינא לשיטתו אין נפ"מ בין שניהם כפי שיבאר לקמן, ויש לתמוה על סמ"ק דהא בעובר להכעיס אסור להחיותו כדמשמע בההוא עובדא דר"א וכתבו רבינו בס' רנ"ב והיאך כתב בו דאינו חייב לזונו דמשמע דלית ביה איסור, וגם על רבינו אם דילג תיבת להכעיס מפני כך לומר דעני העובר לתיאבון קאמר וכפי שהערנו בזה לעיל, יש לתמוה למה חזר לכתוב וכן אם הוא מומר אפילו לתאבון, אבל לשון סמ"ק הוא מתוקן ומקובל עכ"ל. והנה על קו' ב"י על הסמ"ק כתב הב"ח לישב ולחלק בין לפדותו לבין לפרנסו דלפדותו אסור כדין נכרים דלא מעלין ולא מורידין אבל לפרנסו שרי דלא גרע מנכרים שמפרנסין מפני דרכי שלום, אמנם לכאן צריך להעיר שכאן לא שייך דרכי שלום כי כאן אין איבה כמו בנכרי ונראה שהב"ח ס"ל שדרכי שלום אינו רק משום איבה אלא שיש בזה ענין עצמי של שלום, רק שיש להעיר שלכאורה לפי דבריו צ"ל שדין זה של מפרנסין עניי עכו"ם נאמר גם בלא מקימים ז' מצוות ב"נ שאם לא כן הרי ניתן לחלק ולומר שהגוי עושה עכ"פ המוטל עליו משא"כ ישראל זה. אמנם כבר תמה הט"ז סוס"ק על הב"ח בזה וכן הש"ך כ' עליו ולא נהירא ונראה מלשונם שסברת החילוק בין לפדותו לבין פרנסתו לא נתבררה להם ואם כי הדברים אכן טעונים בירור מ"מ הם מסיעים לדברינו דלעיל שיש מקום לחלק ולומר שיש דברים שבהם הוא גדר אחיך ויש שלא, וגם הט"ז והש"ך לא נחלקו ע"ז רק ס"ל שבין פרנסה ופדיונו אין מקום לחלק. והנה לשון השו"ע ויו"ד רנ"א בסעיף א' כן הוא: "מי שהוא עברין במזיד על אחת מכל מצות האמורות בתורה ולא עשה תשובה אינו חייב להחיותו ולא להלוותו", ובסעיף ב' כתב: "מי שהוא עברין להכעיס אפילו למצוה אחת כגון שאוכל נבילה היכא דשכיח בשר כשירה אסור לפדותו אם נשבה" ע"כ.

2. גדרי בינים

על דברי השו"ע שכתב שאסור לפדותו כתב הש"ך (שם סק"ג) ומשמע דה"ה דאסור לזונו ולפרנסו אבל ציין שמהטור וסמ"ק משמע דאינו חייב אבל איסורא ליכא, והוקשה לו קו' ב"י הרי כאן מדובר במומר להכעיס וא"כ אף איסורא איכא, וכ' לישב דברי הטור בב' אופנים.

דנהא כבר הבאנו לעיל שהטור ריש דבריו נקט מומר סתמא ומשמע שנקט כך כי לא רצה לחלק בין להכעיס ובין לתיאבון כי לדעתו הרי דינם שוה וא"כ קשה מדוע חזר בסיפא וכפל דין מומר לתאבון וכפי שהקשה הב"י, וכתב הש"ך בתירוץ א' שברישא הטור איירי בסוג אדם כזה "באינו מומר להכעיס אלא לתיאבון אלא שאינו חושש בדבר בין אוכל האיסור או ההיתר" ובו הדין דאין חייבים לפדותו אך מותר אם רוצים, לעומת מומר להכעיס שבו לא איירי הטור שבו אכן יש איסור לפדותו, ומה שהמשיך הטור בסיפא ונקט: "וכן אם הוא מומר אפילו לתיאבון" הינו שרצה לחדש שלא רק במי שהוא בגדר האמצעי הנ"ל אין חוב לפדותו אלא גם במומר לתיאבון, ובתירוץ ב' כתב ג"כ הש"ך כעין זה וכתב דברישיא מירי הטור במי שאינו רגיל בכך והוא "עושה שלא לתאבון ושלא להכעיס" ובסיפא מירי במומר לתאבון שהוא רגיל בכך והוסיף זה הטור כדי לומר שגם הוא דינו כנ"ל, וכתב ע"ז הש"ך דבדעת הטור ניתן לישב כן כי הוא הרי ברישא לא נקט מלת "להכעיס" וא"כ י"ל שכונתו לגדר מיוחד זה, אבל בסמ"ק הרי להדיא כתב ברישא למלת "להכעיס" וכתב הש"ך "ואפשר טעות סופר הוא".

עכ"פ עולה מדבריו דיש לנו גדר בפ"ע שקל יותר מהגדר של "מומר להכעיס" והוא מי שעושה שלא לתאבון ושלא להכעיס, אלא שאינו חושש בדבר בין אוכל האיסור או ההיתר.

והנה כעין קו' הש"ך הקשה נמי בשו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' רכ"ב), שהרי המחבר סעיף א' נקט בלשון "אינו חייב להחיותו ולהלוותו" משמע שרק אינו חייב אבל אם רצה מותר, ואלו בסעיף ב' נקט בלשון אסור, וא"כ הדברים סותרים דהרי גם בסעיף א' איירי בעברין במזיד וא"כ גם בו איכא איסור ולא רק שאינו חייב. וכתב לישב שבסעיף א' איירי במי שעובר בשב ואל תעשה לעומת סעיף ב' שאירי בעובר בקום עשה והעמיד באוקימתא של הש"ך "דרך שביק היתירא וכלומר: חושש לקחת דוקא ההיתר) ולא אכל איסורא (כלומר: אבל לא שבכוונה להכעיס לוקח דוקא האיסור) אבל לא להכעיס ממש", וכתב שכן מבואר בלשון המחבר עצמו (וא"ה נראה שכונתו על כך שהמחבר בסעיף א' נקט מלות "עברין במזיד" ולא נקט "להכעיס") וכתב לחלק ע"פ דרכו, שבסעיף א' כיון שהוא בשב וא"ת הרי שאינו גדר להכעיס כי לא מפורשות קם ועבר עבירה ואכל איסור אף שיש היתר לפניו ואלו בסעיף ב' עבר בקום עשה וכתב ויש לישב שפיר גם נוסחת הסמ"ק דנקט ברישא ג"כ להכעיס ומיירי "דלא שוה לו במה שסר מן המצוות, אבל לא להכעיס ממש"

עכ"ד. ולכאורה יש להעיר על דבריו שבפשטות לשון המחבר בסעיף א' "עברין במזיד" כונתו למומר לתאבון שאמנם אינו להכעיס אך אינו שוגג אלא עושה במזיד מחמת תאותו שהרי לשון המחבר מקורה מהסמ"ג שכתב שעברין במזיד אינו גדר אחיך והקשה מהא דר' אמי שרצה לפדות מומר לתאבון ותירץ דהיה זה לפנים משורת הדין, א"כ ראינו שמשוה הדברים, ומ"מ י"ל דס"ל להתעוררות תשובה הנ"ל דאין כוונתו על מומר לתאבון ממש אלא על גדר האמצעי הנ"ל ומה שהק' מהא דר' אמי י"ל כי אותו מומר לתאבון במקרה שם אכן היה בגדר האמצעי הנ"ל, אמנם פשטות לשון סמ"ג וב"י לא נראית כן. אלא שמכך שנקטו בלשונם וקראוהו בתואר "עברין במזיד" יש קצת מקום לומר דס"ל דגם את הגדר האמצעי הזה הם מגדירים במומר לתאבון ואף שלשיטתם אין נפ"מ בזה בין הגדר האמצעי לבין גדר לתאבון כי גם בלתאבון ס"ל שאין חיב לפדותו מ"מ נפ"מ לפוסקים האחרים שס"ל שגם בתאבון מצוה לפדותו אם כן אם יקבלו גדר זה א"כ אדם כזה לשיטתם אף תהיה מצוה לפדותו, אבל אין הדברים מוכרחים דשפיר י"ל שעברין במזיד נקרא כך מחמת אי התגברותו על יצרו כגון כאשר אין לפניו בשר היתר ורוצה לאכול אזי אוכל לא כשר כפי שכך הגדיר זה רש"י במס' ע"ז שם והובא בב"י (יו"ד קנ"ח), אבל לא במי שמעקרא לא חושש אם יאכל היתר או איסור, מ"מ ראינו מדברי ההתעוררות תשובה הנ"ל שס"ל שאת יסוד תי' הש"ך ניתן לומר גם בדעת הסמ"ק שאף שנקט להכעיס י"ל שאין כוונתו על הגדר הרגיל של להכעיס. אמנם לענ"ד עדיין הדברים דוחק כי היה על הסמ"ק לפרש דבריו ולא לסתום ולנקוט מלה שבד"כ משמעותה אחרת, אבל עדיין יש לקיים הדברים כי י"ל שנקט מילה המכילה בתוכה לב' הגדרים וע"כ נקט רק שאין חיוב להחיותו כי לא רצה להכנס לזה, עכ"פ גם אם לא נאמר כן אלא נשאיר דבריו כפשוטם אין לנו שום יסוד מדבריו כנגד גדר זה. ועתה עלינו לברר גדר אמצעי זה שביאר לנו הש"ך.

ואנכי הרואה בשו"ת כת"ס (חו"מ סי' כ') שהנושא שלפניו היה במי שרצה להשיג גבול החכירות של אדם אחר וא' הטעמים שרצה המשיג גבול להתיר לעצמו זה היה מחמת שהשוכר הנוכחי הוא רשע, וכתב שם הכת"ס לסכם שיטות הפוסקים במומר לתאבון וכתב שם לתוס' ע"ז (כו, א, ד"ה והרועים ושם ע"ב ד"ה אני שונה) שאפילו עבר כמה פעמים ואפילו עובר עבירה תמיד מצוה להחיותו ולפדותו, ולרמב"ם בה' רוצח פ"ד גבי רועי בהמה דקה ס"ל כל שעובר עבירה תמיד לתאבון אסור להעלותו ולפדותו אבל בעובר עבירה אפילו כמה פעמים אבל אינו שונה בה תמיד כפי שהיא ברועה בהמה דקה שקובע לעצמו לדבר עבירה בכל יום כ' ע"ז דנ"ל ברמב"ם דס"ל דמצוה להחיותו אלא שדעת ב"י סי' רנ"א אינה כן אלא רק בשלא אכל כי אם פעם א' לתאבון וטוש"ע פסק כמהר"ם (וא"ה צ"ל כמהר"א דהינו כר"א ממיץ) וסמ"ק וסמ"ג דמצוה ליכא וכלהכעיס וא"ה אבל אינו כלהכעיס לגמרי כי כאן עכ"פ אין אסור ובלהכעיס יש אסור בהצלתו, וכמו כן יש להעיר שכהבנתו ברמב"ם הבינו

עוד פוסקים ונחלקו על ב"י בזה וגם לדינא נראה שהאחרונים פסקו דלא כרמ"א וב"י בזה כפי שהבאנו כ"ז לעיל), וכל שאינו לא לתאבון ולא להכעיס העלה הש"ך דאסורא ליכא ומצוה בודאי לכ"ע ליכא, וכתב עוד: וכל זה להחיותו משלנו אבל להחזיקו בשלו להשיב אבידה לכו"ע מצוה להשיב אבידתו כמ"ש מהר"ם (נ"ל דצ"ל מהר"א) בס' יראים כו'. ועפ"ז פסק בנידון שלו שהוא ענין של פסיקת חיותו של השוכר הנ"ל שזה אסור כמו לכל איש ישראלי דאם מצוה לטרוח להשיב אבידה, ק"ו לא לפסוק חיותו, וכ' וכן בשביק היתירא לפי שהעלה הש"ך דינו כן הוא ואפילו אם לא יודעים שמא מתכוין להכעיס כן הדין.

וביחס למומר להכעיס המשיך וכתב שם דגם ביודעים ודאי שמתכוין להכעיס לא ברור דמותר להפסיד שלו וע' תוס' ע"ז וכו', ב, סוד"ה שאני שונה) שכתבו למ"ד דמסור אסור לאבד מעותיו משום דלמא נפק מיניה זרעא מעליא א"כ ה"ה דמחויב להחזיר אבידתו כו', וכתב אלא שראיתי בריטב"א ע"ז שכתב דדוקא במסור שיך דלמא נפיק אבל מומר להכעיס מסתמא נפקא מיניה בנים כמותו משרש נחש יצא צפע אלו דבריו, ודעת תוס' ורוב הראשונים אינו כן, וע"ש שאף שצדד להקל מטעם אחר שהיה במעשה שם וכתב שאין להזחית את המורה שיורה להקל או עכ"פ יעלים עין מ"מ כתב אבל טוב לפרסם שזה בגלל הטעם האחר ולא משום שהוא פושע, ולהוציא הדברים בפה מלא שלא יטעו בתערובת טעמים וכלומר שלא יחשבו שצירף זאת להקל כי לא כן הוא) כו' ע"כ.

וראיתי בענין זה להביא לסוף דברי ההתעוררות תשובה הנ"ל שדן ג"כ ביחס למומר להכעיס וכתב שהרי מצוה להורגו ולגלגל עליו זה וא"כ פשיטא שאין לחלל שבת להצילו ומ"מ ס"ל דכיון דהדרשה שממנה למדנו היתר חילול שבת לפקו"נ היא שכל ענין שמירת המצוות היא למען שיחיה בהם נמצא שמעיקרא אין חיוב שמירת שבת כאשר לא חי בהם וא"כ אף שהמצילו נוהג שלא כראוי מ"מ לא מיקרי מחלל שבת (וא"ה וראיתי שכ"כ נמי בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' ק"מ) וכתב שם: "אפילו הוא מן המורדין מ"מ גם הוא בכלל ישראל וחייב לקיים התורה ומצוותיה" ועפ"י הדברים האלה כתב: "והיכא דמזיק לו לחיותו בספק סכנה לא נצטוה גם הוא עליהם ומותר הוא לפקח על עצמו".

3. תינוק שנשבה וגדר בינים.

כפי שראינו שיש גדר בינים בין "מומר לתאבון" לבין "מומר להכעיס", כן נראה לומר שיש גדר בינים בין "מומר לתאבון" לבין "תינוק שנשבה".

ואנוכי הרואה בשו"ת שרידי אש (ח"ב קכ"ג שציינתי לעיל בדין קבורת מי שצוה לשורפו אחר מותו), נדפסה שם בסוף דבריו תשובת המנחת אלעזר אליו בנדון, וכתב שם: "בגוף הדבר אשר המה עוד חמורים יותר הרשעים הנשרפים משארי רשעים מחללי שבתות בפרהסיא אם כי דינם כנכרי ופסקינן כהאי תנא דשבת

חמירא ליה מע"ז ביו"ד סי' ב' ובשאר דוכתי כו', אמנם לענין קבורתם נחזי אנן בזה למשל (ולשנינה) בארצות אמריקה אשר נשתקעו בטומאת אסור חילול שבת ר"ל, רובם ככולם, גם המניחים תפילין ומתפללים בכל יום וגם בש"ק וכיוצא ומחללים שבת בפרהסיא, אם כי אין תרופה למכתם בחיים חיותם וגם לאחר מותם, וכנכרים יש לדון אותם, אבל מי שהיה דן שם להקל בקבורתן ושלא לבזותן ורוצה לדמותן למ"ש בשו"ע (חו"מ ל"ד ל"ד) דקוברי המת ביו"ט כשרים לעדות אם כי עברו על לאו דאורייתא מ"ט סברי מצוה קעבדי וה"נ הפתאים הפראים האלו שם כתינוק שנשבה וכו' בארץ הטמאה שמה יחשבו, כי אם יתן מריוח החילול שבת בחנותו או בעבודתו איזה דולר לצדקה או לדבר טוב שיהיה, בזה יכופר עונו, אם כי הוא נגד הכתוב והגמ' והשו"ע, אמנם לא כ"כ חמור נושא העון המורה שם להקל - ולאשר רובם הם כן ומעט מן המעט הכשרים שומרי ש"ק - מאשר יורה גם באמריקה לקבור אפר הנשרפים בכבוד בקברי ישראל כי זהו הוראה להכעיס וכמובן, וכמ"ש החת"ס ז"ל להקל בענין המאבדים א"ע לדעת ר"ל, שהטביעו עצמן וגדל צערם ובודאי נתחרטו אז על מעשיהם קודם צאת נפשם ע"ש וכן אולי באמריקה כו' אם היה יודע חומר איסור חלול שבת שדינו כנכרי אולי היה חוזר בתשובה, אבל אלה הכופרים הנשרפים שידעו את רבונם ומתכוונים למרוד כו' ולהיות כופר הכל ר"ל ולהכעיס שגם בחייהם ידעו את יום מיתתם וטפשו כחלב לבם גם בזה לעשות מעשה כפירה להראות כפירתם לאחר מיתתם ואיך שייך לדמותם לשארי רשעים כנ"ל, ולא באתי להקל ח"ו על אחרים, אלא להחמיר על המורה בזה להקל כלל כנ"ל, עכ"ל.

והנה אף שכתב להדיא שלא ס"ל חילוק זה להקל, מ"מ הרי הראה פנים מסברא לחילוק זה, ואכן כשנעניין בדברי אחרונים בזה, נראה שיש אכן שס"ל זה לדינא, ואם כי בדברי ספרי השו"ת שדיברו בזה לא כל אחד דיבר על אותה מציאות מ"מ לענ"ד כל הדוגמאות שהוזכרו בדבריהם יש להם מקום במציאות מימיו ע"כ אמרתי להביא מש"כ בזה.

בשו"ת זקן אהרן ח"א י"ב דן שם אם לאפשר לשאת כפים לכהנים מחללי שבת ונכשלים באביזריהו דג"ע ובין הצדדים להקל בזה כתב: "דלא אכשר דרי שרגילין לחלל כמה לאוין באיסורי שבת ולא משמע איסורא להו דהוה כתינוק שנשבה וכמבואר בתשובת הרשב"א שהובא בב"י (ויו"ד סי' קי"ט) בחשוד לעבירה דלא משמע לאינשי כשר לכל וכעין מה דמבואר כמה פעמים בש"ס דכל היכא דלא משמע להו לאיסורא אין נפסל, וכ"כ בתשובת בנין ציון (ח"ב סי' כ"ג) שכיון שרובם נעשים להם חילול שבת כהיתר הוי כתינוק שנשבה כו" עכ"ל.

ובשו"ת התעוררות תשובה (ח"א י"ב ד"ה והנה) כתב שם שיש לעיין מי שלא יודע חומר שבת אם נדונו למחלל שבת בפרהסיא (דיונו שם לענין אסור יין נסך בהנאה) וע"ע בזה בשו"ת ציץ אליעזר חי"ב נ"ו, ובשו"ת יביע אומר ח"א יו"ד י"א, והביא

שהתבואות שור (בשלמה חדשה סי' ב' סק"ט) החמיר בזה ואף שכתב גם כי שמע הרבה פעמים כמה חמור ענין שבת, מ"מ הוא בדעתו סובר כי רק גוזמא היא יען רואה רוב בני עירו מזלזלין בו, ואעפ"כ שהוא משמר מצוות אחרות, עם כל זה החמיר בו (ועי' כעין זה בהתעוררות תשובה ח"ג סי' כ' בנדון אנשים שנוזהרים באסורי שבת רק בעיני בשול והבערה ותפילות שב"ק), כתב דמ"מ יש לעיין מי שאינו יודע ששבת זכר למעשה בראשית אם נדונו כמומר, כרש"י חולין ה, א, וכ' דאבל בבורים וריקים השכיחים הרבה מאד בעירות הגדולות שאינם יודעים ולא הרגישו טעמא דשבת מאי ולמה הוא רק סוברים כי רק לנוח הגוף נצטוו עליה, מה דינם בזה וכתב שגם בזה החמיר התבואות שור וכ' ע"ז "ולי הדל והשפל צ"ע דיש לדונו קצת כתינוק שנשבה וכו' כי סוברים שומרי שבת חסידים המה, והמה בעצמם אינם יודעים קרוא מקרא בתורה לדעת מה הוא שבת" ע"כ.

וע"ע מקורות כע"ז ב"לנתיבות ישראל" להרצ"ה קוק זצ"ל ח"א מאמר "לזכותם של ישראל" עמ' 150. וכן בשו"ת אבני נזר (אה"ע רכ"ג ו', שכבר הזכרנו לעיל) שדן גבי קבלת חליצה מכופר ומלעיג על מצות חליצה (שאף שלגבי פרטי העבירות דן שם אם יש עדות ונאמנות שאכן עבר עליהם, אבל עצם ענין האיש ושיחו היה ברור לו וכתאורו שם) כתב שם בסק"ו ז"ל: "ואם היה אפשר לומר שכך למדוהו אבותיו להיות כופר ואין לו חזקת כשרות, אלא דא"כ לא הוי מומר כלל דנחשב כמו תינוק שנשבה בין הנכרים כמ"ש הרמב"ם פ"ג מהלכות ממרים גבי צדוקים" (צ"ל: קראים) עכ"ל.

ועתה כאשר אנו באים למצב דורנו, הלא כבר הארכנו לבאר שרק על מי שמטמע עצמו בין האומות (שהגדרתו לכה"פ מדאורייתא היא כישראל לכל דבר) רק עליו חלה תקנת חז"ל (לדעות שיש תקנה כזו) שאינו בכלל ישראל ועוד נעיר בזה בס"ד בפרק הבא וכל זה ל"ש השתא.

ולפי מה שנתבאר בסוף דבריני הרי עולה שקיים גם גדר בינים בין מומר לתאבון לבין תינוק שנשבה, והנה לא הארכתי כאן לדון אם יש להגדיר את אי שומרי תומ"צ שבדורנו בגדר תינוק שנשבה שיש בזה נפ"מ לדינא וכפי שבאו דברי הסוברים להגדיר כך ודברי החולקים לידי ביטוי בחוברות מורשה (חוברות ט' י') וא"צ לכפול הדברים. (רק זאת אעירה שביחס למושג ההלכתי "תינוק שנשבה" במס' שבת סח, א, נתבאר שחייב חטאת, הרי שלענין שבת הגדרתו כ"שווג" ולא כ"אנוס", ברם במס' שבועות ה, א, לענין טומאת מקדש וקדשיו אינו חייב אפילו חטאת).

אבל עכ"פ בעקבות דבריני ראינו שהפוסקים נקטו עכ"פ גדר בינים של "כעין תינוק שנשבה" ובחלקם יתכן שכונתם כפשוטו לגדר תינוק שנשבה ממש, ולפי תאורי המצבים שהביאו בדברי תשובותיהם, רוב אי שומרי תומ"צ שבזה"ז נמצאים בגדר זה, וכבר הבאנו לעיל שאף במומר לתאבון שדרגתו חמורה טפי, נראה שהכרעת

האחרונים לדינא, היא שיש חיוב ומצוה להצילו, וא"כ כ"ש כאן, יתר על כן נראה שגם החולקים במומר לתבון יסכימו כאן שיש להצילו ולהחיותו.

עכ"פ בנוגע לנידון שלפנינו אפילו אם לא נאמר כן, מ"מ אחר שנתבאר הגדר המיוחד של הש"ך והפוסקים, בין מומר להכעיס לבין מי שלא אכפת לו מהמצוות ואינו חושש אם אוכל איסור או היתר, וכמדומני שרובם זה מצב התנהגותם וגם במיעוט שנראה עליהם לא כן, הרבה פעמים זה רק מחמת שנגררים אחרי אחרים, א"כ אף שבגדר זה יש לדון בו מצד "אחיך" דבפשטות בגדר זה הש"ך רק היתר אבל לא אמר שמצוה להצילו, מ"מ ודאי שזה אינו בגדר של תקנת חז"ל שכלל אינו ישראל, שרק על הגדר החמור יותר שייך זה. וכפי שהתבואות שור דלעיל כ' להדיא (בחדושי לברכות יב, ב) דבזה"ז ליכא מינים של חז"ל, הובא ב"לנתיבות ישראל" שם, וע"ש עוד.

ויעוי' בשו"ת כת"ס (במהדורה החדשה הוצאת מכון חת"ס בהוספות ד' והוא מ"אגרות סופרים" כתבי כת"ס מכתב מ"א) שבא להציב שם ענין הרפורמים שבדורו (שע"ז נעיר בס"ד בפרק הבא) לעומת ה"עמך" שאינם שומרי תומ"צ כתב שם ז"ל: "כי תהלה להשי"ת רב קהלות ישראל אדוקים ואזורים באפודת האמונה, גם אלה אשר השחיתו התעיבו אחר הטבע הגרוע והתאוו תועבה", עכ"ל, ואת זה העמיד שם לעומת מי שיצא מהכלל, כי בלא"ה הוא ודאי גדר ישראל וכפי שיתבאר גם מדברי המהר"ם שיק שיובאו בפרק הבא (ושם נביא בס"ד כל לשונו של הכת"ס בזה) וכפי שהוכחנו בפרק דלעיל.

מכל הדברים שנתבארו עד כה מצאנו בית אב בהלכה לדברי מו"ר הרצי"ה קוק זצ"ל, הובאו דבריו הן בחוברת מורשה (כרך י' עמ' 64) והן בספר "מתוך התורה הגואלת" (ח"ב עמ' רצ"ו) שעל דברי הג"ר אלחנן וסרמן זצ"ל הי"ד שכתב על בוני הארץ שהם עוברים להכעיס כתב ע"ז: "אינם להכעיס לפי שבמבוכת כפירתם (א"ה) בביטויזהנראה שהכונה למש"כמרן הראי"ה באגרות ראי"ה ח"א אגרת של"ב שבימינו אין לנו את המינות שהיתה בעבר כי בימינו כל הכפירה ענינה רק הטלת ספקות ולא קביעה ודאית (להיפך) הלא אין להם שום מציאות כונה להכעיס כלפי מעלה" ע"כ. (וע' גם שיחות הרב צבי יהודה זצ"ל מס' 3 "הדור" שכתב ג"כ כן), ולאור דברינו דלעיל נתבארו הדברים.

1. דברי המהר"ם שיק וסיעתו בנידון

עתה באתי להעיר לדברי הפוסקים והאחרונים שדנו ביחס לרפורמים ומה שכתבו עליהם בפרט בתחילתם, גדולי הדורות שלחמו בהם.

1. דברי הפוסקים האחרונים, ודברי הכת"ס והמהר"ם שיק על הרפורמים.

בנושא זה דן בשו"ת מהר"י אסד (או"ח ר') שהאריך שם בדברי מוסר ותוכחה כנגד אסיפת ברונשוויג, וביאר שם שראוי לשבר מוטות רשע וכו' וע' לו גם בס' ל"ו ובעוד

מקומות בספרו שנגע בענינים ויעו' גם בזכר שמחה (סי' רכ"ט ור"ל) גבי התחברות עמם, ובהרחבה בבאור ענינם יעו' מש"כ בשו"ת ציץ אליעזר במאמרו שנדפס ריש חלק ה' והביא שם סכום דברי הפוסקים בזה.

ברם בכל הדברים האלה רק ביארו ענין החשש והסכנה הטמונים במעשיהם וכה"ג, אבל אין שם דבר ביחס לעצם הגדרתם ההלכתית.

ואנוכי הרואה לשו"ת כת"ס בהוצאת מכון חת"ס בנוספות ד' (והיא מאגרות סופרים כתבי כת"ס מכתב מ"א) שציינתיו בפרק דלעיל שכתב ז"ל: "ויען כי מבלעדי הקבלה א"א לקיים תורת ה' החליטו חז"ל וכן העיד הרמב"ם בחבוריו שכל מי שמכחיש בקבלה הוא יצא מן הכלל וכאומר אין תורה מן השמים, לכן אלה האנשים אשר יצאו נצבים נגד דברי התלמוד, יצאו מכלל ישראל כו' כי תהלה להי"ת רב קהלות ישראל אדוקים ואזורים באפודת האמונה, גם אלה אשר השחיתו התעיבו דרכם ועשו הרעות בחילול שבת ויו"ט וגעלו נפשן במאכלות אסורות לא לפי שנתקלקלה להם האמונה שלא יאמינו באיסורין, אך עפ"י הרוב כי נמשכו אחר הטבע הגרוע והתאוו תועבה, אבל האנשים האלו רעים וחטאים בדעתם ובשכלם הם מינים ואפיקורסים וכו'" עכ"ל. אמנם עדיין לא ברור מדבריו אם כאשר כתב "יצא מן הכלל" או "יצאו מכלל ישראל" כוונתו שזה ענין גדרם ההלכתי מה שיותר נוטה בלשונו, או שכוונתו שכך ענין מצבם והנהגתם וע"כ היחס עליהם צריך להיות בהתאם, אך עדין אין זה ענין של גדר הלכתי.

והנה בשו"ת מהרי"ץ דושינסקי (ח"א סי' צ"ו) דן בענין התחברות לרפורמים וכתב שהרי יש בזה משום מגדר מילתא וציין למהר"ם שיק או"ח ש"ו (היא התשובה לרי"צ במברגר זצ"ל שהתנגד לקהלות נפרדות ונזכיר תשובה זו בס"ד לקמן בהמשך דברינו) שבו כמה טעמים לאיסור וכ' ובפרט בכמה תשובות ביאר שם "שאותם שפרשו מאז ונבדלו מקהל עדת שומרי הדת הם כעם בפני עצמם ונתאשר ונתקיים כן מהמלכות ואם יתחילו לפרוץ גדר ולהשתתף במקצת כבר פרצו והרסו חומה הבצורה כו'" עכ"ל. גם לשון זו לא ברורה אם כונתו לתת להם גדר הלכתי או ענין תיאור מצבם כפי שיש קצת לדייק מסוף דבריו שפירט ענין האישור מהמלכות שהסכימה לדרישות האורטודוכסים שם בזה, וממילא נתאפשר גדירת גדר זה של קהלות נפרדות שלדעת המהר"ם שיק וסיעתו כך יש לגדור ענין זה.

אשר על כן אמרתי שיסוד בירור דעתם היא בירור דברי המהר"ם שיק בתשובותיו שהרי המהרי"ץ דושינסקי מפורשות כתב שיסודו בדבריו, וגם בדברי הכת"ס רגלים מוכיחות לדבר ששיטותיהם בענין חד הם וכפי שבאו יחד בדברים כפי שהדבר בא לידי ביטוי בתשובות מהר"ם שיק וגם מצד ההנהגה ידוע שיחד הנהיגו את קהלות הונגריה בזה.

והנה ריש דברי ראיתי לנכון לציין לדברי שו"ת רשב"ן (לר' שלמה צבי הירש בן נתן שיק זצ"ל) סי' ס"ב שכתב: ומה שהזכיר שמרן ז"ל (המהר"ם שיק) החמיר וגזר איסור

על קהלות שטאטוסקווא, חלילה לחשוב כן על רבינו החסיד שאמר כן בדרך כלל והוא בעתו ובזמנו רצה להכריח למען יתחברו עם הארטאדאקסן וכתורה עשה למיגדר מילתא ולחזק הדת באילו מקומות שפנו אליו בשאלתם כפי המקום וכפי הזמן כמו שמפורש בטור ומחבר בחושן המשפט (בסי' ב') אך שם אמרו בפירוש רק להוראת שעה ולא שיקבע הלכה לדורות יע"ש עכ"ל, אמנם יש להעיר ש"ל שאין זה שייך לענינינו כי הוא מדבר על "שטאטוסקווא" שאמנם איני בקי בנושא אך מהתאור בשו"ת מהר"ם שיק בתשובות שונות משמע שהם כן אורטודוכסים רק שלא מצאו לנכון להפרד מהרפורמים או אולי היו אורטודוכסים מתונים יותר וכדו', אבל עכ"פ נראה שלא היו רפורמים (אותם כפי שנראה לי מהתשובות הוא מכנה בשם אחר "נעלגאן"), משא"כ ברפורמים ממש, כל לשון תשובותיו נראה שזו אכן דעתו כפשוטה ביחס אליהם ולא רק גדר הוראת שעה.

כמו כן יש להעיר שחלק מרבני הונגריה הסתיגו מפרשנות רשב"ן הנ"ל וטענו שדעתו נטתה לקולא יותר מדעת המהר"ם שיק, כך שאף שיש מקום להביא ולברר את עצם דעתו הוא, מ"מ קשה להעזר בדבריו כדי להבין ולבאר את דעת המהר"ם שיק והכת"ס, אלא שעדין יש להעיר מצד אחר כי כבר מרן החת"ס, שהכתב-סופר בנו, והמהר"ם שיק תלמידו, בנו את כל שיטתם על פרשנותם לדבריו, ואשר הוא כלשון הג"ר יששכר שלמה טיכטל זצ"ל הי"ד (בסוף ה"הסכמות" שנדפסו אחר המבוא דף כ"ה במהדורה החדשה) לא היה מכיר שום ענין של פשרה בתורה ומצוות ומרגלא בפומיה וכ"כ גם בתשובותיו שחדש אסור מן התורה, אעפ"כ כתב בחדושי למס' נדה דף מ"ח שכאשר ההמון נוטה לדרך כלשהי גם כשיש בה עקולי ופשוטי מוטל על חכמי הדור לא לרחקם בזרוע אלא להיות בהיות שמאל דוחה וימין מקרבת, וע"ע שם פ"ג ועמ' קע"ו).

לפיכך עקב זאת תחילת דברי אמרתי להביא מדברי המהרמ"ש מש"כ על רשעים בעלמא, דבאו"ח סי' ע' כתב לבאר לגמ' ב"ב ס, ב, דמיום שפשטה מלכות שגזרת עלינו גזירות קשות כו' דין הוא שנגזור על עצמינו שלא לישא אשה ולהוליד בנים ונמצא זרעו של אברהם אבינו כלה מאליו אלא הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין ע"כ, וביאר בשם החת"ס עפי"מ דאיתא דמרים אמרה לעמרם אביה שגזירתו קשה משל פרעה שהוא גזר רק על הזכרים והוא גם על הנקיבות, וביאר דכוונת עמרם היתה להכריח הגאולה וגם כאן כוונת הגמ' שהיה עלינו לגזור כן, "והרי ודאי שהשי"ת לא יניח לעם ישראל שיכלה ויהא מוכרח להושיעם אלא שכיון שיש כאלה שלא ישמעו לגזירה ע"כ לא גזרו דלא תועיל הגזירה כלום אחר שלא יכלה זרעו של א"א, גם הרשעים זרע אברהם".

אמנם ביחס לרפורמים יש להעיר שבחלק מתשובותיו נקט אליהם שהם גדר כתב בפ"ע דז"ל (ביו"ד סי' של"ג): "שלולא חסדי ד' כו' וע"י נסים ונפלאות נפרדו מהם יראי ה' וחושבי תורתו ונעשו כקהל בפני עצמם כו' גם שרי הלאנדטאג קיימו וקבלו

שהנעלעגען הם כעס בפ"ע ואין להם חלק ונחלה בתוך בני ישראל הארטודקסין השומרים התורה כו"ע"כ, אמנם בדבריו אלה יש מקום לומר שלא בא מצד הגדרתם אלא מצד שבחוקי הממשלה נתאשרו כך וע"כ בידינו לגדור הפירצה באופן כזה של קהלות נפרדות, ויעוי' לו באו"ח (סי' ש"ז בד"ה וא"כ הקאנגרעס) "שהכירו בהם שהם כעס בפ"ע ואין להם עלינו כלום", וכן שם (בסי' ש"ט) כשבא לבאר מדוע נפרדו מהקונגרס כתב: "כי מה לנו ולהם כיון שעזבו האורח חיים הש"ע שאיש הישראלי מחויב לקיימו הרי פרשו מדרכי ישראל ונעשו לכת בפ"ע כיון שהשליכו עבותימו של הש"ע נתקו את מוסרות עמנו ומשפטיהם לא לנו לא להם ובאומות העולם נמי כל כת וכת מענייני האמונה יפרדו איש מעל אחיו ואין להם קונגרס יחד." וע"ש עוד (אות א') שכתב: "כיון שעמדו ועשו להם בית תפילה אשר אסרו לנו גאוני עולם נוחי נפש, כבר פרשו הם מכלל ישראל ונעשו לכת אחרת ואיך הם חפצים לגזול ממנו חופשיות אמונתנו כו"ע"כ. וע"ש כע"ז באות ה' שם, וגם במקומות אלו ניתן לבאר כך שאין כאן ענין הגדרתם אלא מצד שנתאשרו בממשלה כן או מצד שלמעשה הם נוהגים כן וא"כ מדוע מבקשים לכפות דעתם על מי שאינו שייך להם וכה"ג, אבל לעומת זה באו בדבריו תשובות אחרות שבהם אין פשוט דבריו כדברינו, אלא משמע שס"ל שאכן זהו גדרם ההלכתי שאינם בכלל ישראל.

ותחילה אביא שנראה שאכן למד כך בדין המומר שזה ענינו שביו"ד (סי' רמ"ט) דן שם על פרוצה שנשאה לגוי למרות שהתרו בה, אם למול את ילדיה וכתב שם (בד"ה ובאמת) דגוף הטעם של הפוסקים הסוברים שאם תזקה שהבן יהיה מומר לא נמולו בשבת, צ"ע שהרי דינו כישראל וחייב במילה וא"כ חוב מוטל גם על הב"ד כשאין לו אב כדילפינן מקרא המול לכם כל זכר "ודוקא צדוקים וביתוסים שנעשו קהל ועמים בפני עצמם הם אינם בכלל "לכם" דהכונה רק על השיכים לכם, וכן מי שיצא מן הדת לגמרי אבל האיש אשר הוא עדין מחובר לכלל ישראל והב"ד הם שופטים שלו ועליהם החיוב למול א"כ אפילו אי נימא דמוחזק לן שיהא הבן מומר למה לא נחייב למולו" ע"ש מש"כ בזה, ודעתו נטתה לחלק בין שבת, למילה בחול ורק מצד מגדר מלתא כ' שנמי בחול יש מקום לא למולו יעו"ש.

הרי שלמדנו מדבריו תרתי א. שכך מגדיר ענין המומר. ב. שביאר שגם ענין הצדוקים והביתוסים יש לבארם כן, והנה נראה שעפי"ז ס"ל גם בהגדרת הרפורמים כן, דיעוין לו באו"ח (סי' ש"ג) בריש דבריו דן שם בחיוב מצות תוכחה וכתב: "דעל מומרים לחלל שבת בפרהסיא או מומר לע"ז או מומר להכעיס **שדינם כגוי** לאנשים כאלו אין מ"ע של תוכחה וכו', אבל במצות תוכחה דכתיב לעמיתך וזה הרי הוא **כגוי לכל דיני התורה** וכו', וא"כ ה"ה וכ"ש מומרים **שהם דינם כגוי** דאין עלינו מ"ע של תוכחה, ובאמת אפילו במומר לתאבון כו' צריך עיון מנ"ל מ"ע של תוכחה שהרי באונאה דכתיב ג"כ לעמיתך, הביא הרמ"א בחו"מ סי' רכ"ח סעיף

א' די"א דאינו חייב באונאת דברים אלא ליראי ה' ושומרי מצוותיו דדרשינן לעמיתך לעם שאתך בתורה ומצוות כו' ואפשר אפילו באינו מקבל תוכחה אפי"ה איכא מצות תוכחה שהרי אמרו דהעולם נידון בתר רובא וכמ"ש הרמב"ם (בפ"ג מתשובה דין ב' ודין ד') ונראה דהיינו עולם הישראלי וכמו שאמרו חכז"ל אין ברכה ואין פורענות בא לעולם אלא בשביל ישראל וע"ז כיון המדרש תנחומא (בפרשת ראה אנכי נתן לפניכם) דעד שלא ניתנה התורה היה הדור נלקח בחטא של אחד משא"כ לאחר שניתנה התורה, והיינו כמ"ש העקידה אשר יובא אי"ה לפנינו לקמן, דמי שנפרד מישראל שאינו בכלל, וא"כ כיון דגם הרשע בכלל ישראל ונידון בכללו והוא משתכר ויש לו חלק במצות ובמעשים טובים ובתורה שמקיימים הצדיקים והכשרים המכריעים העולם, ובהיפוך שאר ישראל נפחתיים ונחסרים על ידו, לזה שפיר יש לקרוא אותו לענין תוכחה "עמיתך" שעמית אתך בתורה ומצוות וא"ש, אבל כל זה רק במומרים שאין דינם כגוי, אבל במומרים **שדינם כגוי ויצאו ופירשו עצמם במעשיהם מכלל ישראל**, כבר ביאר בעקידה (בשער ע"ח בפ' קרח) שזה היה תפילת משה רבינו ע"ה האיש אחד יחטא, שפירש עצמו מן הכלל ויצא מן השלשלת וחיבור ישראל שהם כאיש אחד ובגוף אחד אחוזים זב"ז שאחד נפגע ע"י חברו, אבל זה שפירש מן הכלל אינו שייך לנו ואין מתחשב עמנו ואין לענוש אחרים בעבורו ומה לו ולנו ואינו קרוי עמיתך, והשי"ת הסכים עמו, ואמר שרק זאת החיוב עלינו לעשות סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים ובזה לא יגיע אליכם שום רעה, וכתב הבעל העקידה שם שמזה נהגו אבותינו לנדות המורדים והפושעים, ועתה שנוטל הכח מאתנו מאת המלכות, מ"מ בלי שום נידוי החיוב הזה עלינו וכו" עכ"ד.

ואם כי בדבריו הראשונים יש מקום לדון אם יש כאן ענין של הגדרה ביחס אליהם כאל "לא ישראל", אבל פשטות המשך לשונו מורה שאכן זו כונתו.

ועל תפיסתו זו חזר נמי שם בתשובה סי' ש"ה (ומופנת למרן הכת"ס לעוררו לסייעו בזה) וכתב שם: "ובימי ר"ג רבו האפיקורסים בישראל תקנו ברכת ולמלשינים כו' למען יחרדו עמי הארץ מקול הארורים ולא יטו אחריהם כמ"ש הכס"מ וברמב"ם (פ"ב מהלכות תפילה), וכזאת וכזאת עשו רז"ל אשר היו לפנינו לכת הרעה ש"צ ימ"ש שפרצו ורבו ג"כ בארץ קראו אחריהם בכל מדרך כף רגליהם בחרמות וגידופים ושמתות עד שהובדלו מקהל ישראל, וזכרם הוסיף תמו ונכרתו מן הארץ ועתה כי קמו אפיקורסים רבנים רעים והתחברו ודברו בתורה דופי תחת יופי כאשר פרסמו וחקקו און בדפוס כו' ואם אמנם כח ורשות החרם נוטל מאת המלכות יר"ה מ"מ לא אדע למה לא נפרסם האמת מה דינם של האנשים האלה לפי דת תוה"ק כיון שכפרו בתורה מן השמים כו' א"כ הרי הם אינם יהודים וכגוים גמורים ורעים מהם, כמו שביאר הרמב"ם בהרבה מקומות, ולא די שאין להם נאמנות בשום איסור והיתר ודין ודת בתוה"ק כו' ושחיטתם נבילה כו' ופסולים לעדות ולדינם וממילא הגיטין והקדושין שלהם אינם, וכמ"ש הרמב"ם (בפי"א מעדות) וא"כ כיון

שכגוים גמורים הם, בנותיהם ובניהם אסורים לנו והם בכלל יסיר את בנך, ואע"ג שנראה מדברי הר"ן (בחדושי לחולין דף ד, ב), גבי מומר לע"ז שאין בתו אסורה, אפשר דס"ל דלאו ד"לא תתחתן" הוא דוקא בז' אומות אבל אנן דקימ"ל כהרמב"ם וכאבן העזר (סי' ט"ז) דבכל אומות נאסר, מדכתיב "פן יסיר" וכו' וכבר הארכתי בתשובה דנראה דגם לאינך פוסקים אסורה בתו שלהם וא"כ גם במומר יש לאסור, ומ"ש ברמ"א (ובאה"ע ריש סי' קנ"ד) ב' דעות במומר אי כופין, כבר הארכתי בזה בתשובה אחת פרטי דינין, וכעת ראיתי שגם הבית מאיר (בסי' קנ"ד ובאה"ע סי' קכ"ט סעיף ה') האריך בזה ועכ"פ כך הדין פשוט דבנותיהם של מומרים אסורים וככה כמו כן דינם של אלו האפיקורסים, ואע"ג דבנדה דף לג, ב, מבואר דבת צדוקי מותר לישראל, זה מבואר עפ"מ"ש הרמב"ם בפיה"מ (בפ"ק דחולין במתני' דשוחט במגל יד וכו') דשם ביאר דצדוקים וקראים אינם כאפיקורסים, אלא משום דמזיקים עשו אותם לענין הרבה דברים כאפיקורסים, וגם שהוא מבואר לאפיקורסות, וכל זה בזמנם כמבואר בנדה שם, שהיו יראים מחכמי ישראל והיו שומרים התורה, אמנם לאחר שהרחיקים הצדוקים והקראים מדת תורתנו כבר פסק בתשובת רב"צ אשכנזי (סי' ג') שבנותיהם אסורים ואפילו לאחר שחזרו וקבלו דת ישראל יש לחוש לממזרות כמבואר באה"ע (סוס"י ד') וכ"ש באפיקורסים האלו **שיצאו מכלל הדת וקבצו ואספו להם כת בפ"ע** ובגובה לבם דברו ג"כ בעניני חליצה וגיטין לשדנות ולהמיר טוב ברע, א"כ זרעם ספק ממזרים ואין לנו להתערב עמהם, אפילו אם יחזרו בהם ויקבלו את דת האמת, וכיון שביררנו **שדינם כגוים** ג"כ אסור להתפלל בבית תפילה שלהם כו" עכ"ד.

וחזר ושלש זה שם בתשובתו ולהרי"צ במברגר זצ"ל שנחלק עליו בנושא של קהלות נפרדות) סי' ש"י וז"ל: "ובאמת לא ידעתי מה עלה על לבו של הדר"ג נ"י (לפסוק שאין להפרד) כי לדעתי פשוט וברור דזה אסור לנו מן התורה, ומן הכתובים ומדברי חז"ל ומן המוסכם וכן הוא הנסיון, משה רבינו ע"ה אמר במחלוקתו של קרח "סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה ואל תגעו בכל אשר להם פן תספו בכל חטאתם", וביאר בעקידה (בשער ע"ח) שמכאן למדו חז"ל להרחיק ולנדות הרשעים ולהרחיק מהם ופירש שם כמו שהם פירשו עצמם מאיתנו ומכלל ישראל שהם כגוף אחד, כן אנו מצווים להיות בדול מהם עד שיחשבו החוטאים כציצין היוצאין מהגוף ההולכים לאיבוד ולהפסד ושאר הגוף ימלט ואסור לנגוע בכל אשר להם יע"ש, וקרח לא היה עובד ע"ז רק כופר בחלקי התורה, כמו אלה הרפומאר בזמנינו, ואין אני מסופק שאם היו רשאים לנדות בודאי גם הדר"ג נ"י היה מנדה אותם כו" עכ"ד.

וע"ע שם בהמשך שכתב: "בודאי גם מחללי שבת בפרהסיא ומכחישים מצוות ה' הכתובים בתורה שאמרו חז"ל שהם כגוים בכלל וא"כ אנו מוזהרים מן התורה להיות נבדלים מהם", עכ"ל.

2. באור דעת העקידה והחת"ס

והנה ריש דברי אמרתי לדון על דברי אחרים שהזכיר המהר"ם שיק בתשובותיו ואחר אבא להעיד בס"ד על דבריו הוא, דהנה מה שהביא בשם העקידה אמת נכון הדבר דכך איתא בעקידה (כשבא להשיב על שאלה י' במערכת שאלותיו דף ס"ח בדפוס עם באור הרח"י פולק), ודבריו בתשובתו זאת הם שם בדף ע, ב אבל אין בו את המילים "שדינו כגוי" וכבר ביאר הרח"י פולק בבאורו שם שיסוד הענין הוא מצד שאם החוטא קשור עם הכלל ובכל זאת חטא משמע שהכלל לא הזהירו והוכיחוהו כראוי וכו' דאל"כ לא היה מגיע למצבו זה ולאידך גיסא קשורו גורם שילמדו ממעשיו ואם מתחבר אליהם ע"כ שגם עליהם השפיע, משא"כ במנתק עצמו מהם לא שייך כל זה ע"ש, ואין שום הכרח בדברי העקידה כנגד פירושו זה, וא"כ אין יסוד להוציא מהעקידה שהוא בא לבאר את המקראות כנגד התפיסה הפשוטה ש"ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא", ומדאורייתא אין נפ"מ באיזה חטא היה זה, ורק מדרבנן יש לשיטות מסוימות בפוסקים יסוד לזה, אבל ודאי שלא על דרך דינא דרבנן שיד לבאר לבעל העקידה, ואדרבא זה שכתב העקידה שמכאן מקור לנדות הפושעים זה ראייה כנגד כי כל מה שיש להוציא מזה הוא רק שיש לפעמים מצבים שעלינו להרחיק הרשעים, וגם אם יגרר כתוצאה מזה שיפרדו מכלל ישראל לית לן בה, כעין מש"כ הרמ"א (ויו"ד של"ד א') שאין להמנע מלנדות החייב נידוי גם אם מאיים שימיר דתו, אבל לא מצאנו גדר הלכתי מפורש שמתקנים עליו שאינו בגדר ישראל, שהרי פשיטא שגם הפושע והחוטא שנדוהו אף בעת נידויו גדר ישראל יש לו.

ועתה אמרתי להביא לדבריו באו"ח (סי' ש"ד) שכתב שם שהיה מעשה כזה בזמן חת"ס וסיים בתשובתו שאם היה בידינו היה דעתו להפרישם מעל כל גבולינו לא יתנו מבנותינו לבניהם ומבניהם לא נקח לבנותינו כי היכי דלא לייתו לאמשוכי אבתריהו ויהי עדתם כעדת צדוק וביתוס וכו' עכ"ד, ודברים אלו מקורם בשו"ת חת"ס ח"ו (בלקוטי שו"ת סוף סימן פ"ט).

אמנם יש לדון בכונת דברי החת"ס הנ"ל מה ר"ל בדבריו שאם היה בידינו וכו', אם ר"ל שמצד השלטון אין בידינו כפי שנראה פשוט לשונו וגם ע"ז העיר בריש התשובה שם ובתשובות נוספות שם בענין זה, או שר"ל מצד שאין בידינו אחר חתימת התלמוד לגזור גזירות מדעתנו, ועכ"פ רואים מלשונו שצריך לגזור בזה ויותר נראה כצד הראשון דבאמת לבא ולגזור עליהם גדר "לא ישראל" פשיטא שרק ביד חז"ל יש כח לזה אבל תקנות בעלמא לגדור פרצות הדת זה ודאי יש כח וחובה ביד חכמי כל דור ודור, וזה הוא ענין התקנה שרצה החת"ס לתקן כאן, לא שהתכוון לתת להם גדר "לא ישראל" אלא לתקן עליהם תקנות כאלה שממילא יגרר הדבר שיהיו כת בפ"ע ועי"ז לא יכשילו האחרים, אך לא מיבעיא שלא נתן להם גדר "לא ישראל" אלא אף אם יגררו לכת בפ"ע אכתי לא אמר שיגררו מאליהם לגדר לא

ישראל ורק על ענין הפירוד דיבר והרי אדרבא להדיא בסו"ס פ"ו (בח"ו הנ"ל ד"ה ובע' נ"א) על דברי ספר לא' הרפורמים שכ' להקל בדיני תורה כדי שלא יבנה כ"א במה לעצמו כתב ז"ל: "כי איך נתיר לאנשים יחידים פורשים מרוב ישראל בלי עצת חכמים לבנות במה לעצמם מחשש שמא יבנו במה לעצמם, ה"ז בעצמו בנין הבמה שאנו חוששים לה, ואם אמור יאמר דאיכא למיחש להמרת דת, לזה לא חשו חז"ל אלא חששו שישאר באמונת ישראל ויבנו במה לעצמם ואתי לאמשוכי ישראל בתרייהו כצדוק וביתוס בימי חכמי המשנה, וענן ושאל בימי הגאונים, ואין אחריותן עלינו ע' ברכות סג, ב, אמרו לאחינו שבגולה אם שומעים מוטב וכו' ועמ"ש רמ"א ביו"ד סי' של"ד סעיף ג' וא"ה צ"ל סעיף א' והוא הרמ"א שהזכרתי לעיל שאין להמנע מלנדודת המחויב נידוי גם אם מאיים להמיר דתו) ובח"ו (סי' קמ"א) דחה דברי ט"ז שם וע' נקה"כ שם" עכ"ד.

הרי להדיא דס"ל דלצדוקים ולקראים שבתשובתו זו רצה להשוות הרפורמים להם, יש להם דין ישראל, ואין שום יסוד בדבריו לתפיסה העולה מהמהר"ם שיק שרפורמים אלו בעצם כפירתם נכנסים הם לגדר "לא ישראל" שזה ודאי קשה לאומרו אחר שהוכחנו לעיל שמדאורייתא אינו כן א"כ נצרכים לתקנת חז"ל לזה, אא"כ נדחק ונאמר שבזה שתיקנו חז"ל בשעתו, ממילא כל מי שהוא באותו גדר הוי בכלל תקנת חז"ל הקדמונית, אבל מלבד שזה דוחק, הרי על עצם תקנת חז"ל קדמונית זו יש לדון דבשלמא ביחס למומרים שיצאו מן הדת לעם אחר מצאנו שיש מבארים כן בדת הגאונים דס"ל שהיתה תקנה כזו. וגם בזה אין דברים מוכרחים כפי שנתבאר כ"ז לעיל, אבל בשאר כתות לא מצאנו זה, דאין שום רמז בדברי חז"ל שגזרו כן על הצדוקים. אמנם בספר "אמרי נועם" (חדושי הגר"א לברכות כה, ב), נקט שגזרו על הצדוקים שדינם כנכרים גמורים ולפום ריהטא לא ידעתי היכן נאמר בש"ס גזירה זו, מ"מ גם להנ"ל צריך עכ"פ שחז"ל גזרו וודאי שאין בידינו כח לעשות דבר כזה משעתנו.

3. בגדר הכותים

ביחס לכותים מצאנו מפורשות בחז"ל (חולין ו, א) גזירה כזו דלא זזו משם עד שעשאו עובדי כוכבים גמורים, וגם שם יש להסתפק מהקשר הגמ' בהמשך אם הכונה שגזרו עליהם "גדר לא ישראל", אמנם פשטות הדברים נראה כן, אבל שם היינו טעמא שלא היו יהודים מעיקרא רק שהתגיירו והיה ספק על עצם גיורם כפי שהעיר התוס' שם (ג, ב, ד"ה קסבר) ובאו חז"ל ואמרו שמתמת החסרונות שראו בהם מוכח שהם גוים גמורים, ולענ"ד נראה די"ל שבזה נחלקו הרמב"ם והטור (באה"ע סי' ד' לקראת סופו), שהב"י וד"ה ומ"ש רבינו כותים) דייק מהרמב"ם דס"ל דכותים כעכו"ם לכל דבריהם בין להקל ובין להחמיר ואלו הטור ס"ל דרק להחמיר ולא להקל, די"ל דהרמב"ם ס"ל שלמפרע הוכח שלא היו גרי אמת וע"כ הם גוים

גמורים והטור ס"ל כמ"ד שהיו גרי אמת או דס"ל שגם אם נימא שהיו גרי אריות הרי מעקר הדין הוי זה גירות גמורה כתוס' חולין (ג, ב, הנ"ל) וע"כ כל מה שראו בהם אח"כ יוצר רק ספק על גירותם ולא ודאי וע"כ אפשר רק להחמיר עליהם ולא להקל וכתב הב"י שהדעת נוטה כדעת הטור והסכים עמו הב"ח שם.

עוד מצינו לחז"ל בסוף פרק ראשון דיבמות (וי, א), על עשרת השבטים שאמרו שם לא זזו משם עד שעשאו נכרים גמורים שנאמר בה' בגדו כי בנים זרים ילדו ע"כ, וואף שזה נאמר שם ביחס לדברי רב יהודה אמר רב אסי שבדף הקודם, שבין לפרש"י ובין לתוס' בדעתם, אין הלכה כמותם מ"מ אין יסוד לומר שגם דברים אלו שאמרם שמואל בסתמא אינם להלכה, ואף שבאיכא דאמרי הראשון אמרו דבר אחר ומשמע דלא ס"ל זה, מ"מ בפשטות ע"פ כללי ההלכה עקר כאיכא דאמרי הבתרא, אמנם יש להעיר שאין זה בהכרח כך דזו היא דעת רי"ף ורמב"ם, אך דעת הרא"ש אדרבא יותר נוטה להיפך, ע' "כללי הרי"ף והרא"ש והטור" לבעל הקרבן-נתנאל שנדפסו בתחלת הרא"ש למסכת שבת אות א', וע' רא"ש ב"ב פ"ג דף נב, א, אות נ"ה ומה שהעירו עליו התפארת שמואל ס"ק ב' והפלפולא חריפתא ס"ק צ' וס"ק ק' שם, וע' גם בסוף ספר "יד מלאכי" בהערות המגיה כלל שפ"ה, ויש להוסיף שגם ברמב"ם אין זה כ"כ פשוט ויש יוצאי דופן לכלל זה, ע' ארעא דרבנן מערכת אות א' ס"ק ס' וס"ק ס"א ועכ"פ ביחס לרמב"ם וסיעתו מה שלא הוזכר מזה מאומה ברמב"ם וטוש"ע י"ל מחמת שלא נזקקו לזה כי היסוד שמחמתו הביאו זה בגמ' אינו להלכה בלא"ה, אבל בעצם הדבר שפיר י"ל שמודיס) אמנם בפשטות י"ל שבאיכא דאמרי הראשון שם אמרו שבנות הדור הראשון של עשרת השבטים לא היו מסוגלים להוליד וע"כ פשוט שצאצאיהם גוים גמורים דהרי הם רק מהאב ולא מהאם שזה העקר לדינא בזה ואילו האיכא דאמרי השני ס"ל שאף שלא היו פני הדברים כן מ"מ כיון שהתערבו עם גויי הארצות העריכו חז"ל שרובם גדר גוי ושפיר תקנו וגזרו כך עליהם ע"פ גדרי ההלכות בהלכות רוב וכו', אבל במי שהוא ישראל גמור ודאי מעקר ענינו לא מצינו מקור בחז"ל שרק מחמת עבירותיו יתקנו בו גדר "לא ישראל".

אמנם שוב ראיתי שמש"כ גבי כותים שנוי בפלוגתא דהנה בשו"ע (וי"ד קנ"ט ג') פסק המחבר כותים יש להם דין מומר לעבודת כוכבים ע"כ, ור"ל דלהלוותו מותר, אבל ללוות ממנו אסור כפי שפסק במומר, (שם סעיף ב') ובבאור הגר"א (שם סק"ד) הביא כמקור לדבריו לירושלמי שמזה הוא מסיק שהיו גרי אמת, אלא דאעפ"כ כיון שקלקלו מעשיהם מותר להלוותו כו' אבל ללוות ממנו אסור כנ"ל דישראל הוא כנ"ל עכ"ל, עולה מדבריו דהיתה עליהם גזירה כללית ש"לאו ישראל הם" רק שכיון שס"ס מדאורייתא "ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא" לא היה בידם לתקן רק להחמיר ולא להקל.

ובש"ך שם (סק"ה) תמה על המחבר שהחמיר להלוות מהן ברבית דכיון שעשאוּם כעובדי כוכבים גמורים משמע דלגמרי עשאוּם אף לקולא, וכ' עליו הגר"י מליסא בחוות דעת שם (שנדפס בסוף ח"ב דיו"ד אחרי הלכות מקוואות) ביאורים (סק"ד) דק' לו על הש"ך "כיון דמדאורייתא יש להם דין מומרים וישראל מעליא הוא וקדושי קדושי וכן לכל מילי מומר דין ישראל יש לו, א"כ אף דחכמים עשאוּם כעובדי כוכבים, מ"מ וכי יש כח בידם לעקור דבר מן התורה בקום ועשה כמבואר בכמה דוכתי דאין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה רק בשב ואל תעשה, אלא ודאי דרק מדרבנן הם כעובדי כוכבים ולחומרא ולא לקולא" ע"כ, ויעוי' לו שם בסק"ה גבי קראים שכתב דאסור ללוות מהן "כיון דמומר אף עד אלף דור דין מומר יש לו ור"ל דמדאו' הוא ישראל, ואסור להושיט לו אסורים ומאן עקר מהן דין מומרים ונתן עלייהו דין עובדי כוכבים, נהי דבכותים מותר משום דחכמים עשאוּם כעובדי כוכבים, הם היה כח בידם לעקור דבר מן התורה, אבל אנו אין לנו כח בודאי לעקור אפילו אות אחת מהתורה וגם בכותים כתבתי לעיל דיש לפקפק" עכ"ל.

הנה ציין שבס"ק הקודם פקפק בהסבר זה מחמת שיש לדון אם יש כח ביד חכמים לתקן עד כדי כך, ונראה שאה"נ זו עיקר שיטתו וכדעת הגר"א הנ"ל, רק שבס"ק זה בא להעיר שגם לשיטה החולקת זה דוקא כאשר מצאנו להדיא שחז"ל אכן גזרו כך, וכדברי חז"ל גבי כותים, ששיטה זו מפרשת אותם כך, אבל פשוט שלנו אין כח לעקור אף בשוא"ת וק"ו בקום עשה, ואם כן בקראים שלא מצאנו שחז"ל גזרו עליהם, כאן גם הש"ך וסיעתו יודו.

ויש להוסיף בזה על פי מה שיש לדון בעצם ענין זה של כח חכמים בתקנתם, שדנה בזה הגמ' יבמות פט - ב צ, ב, ומפרשי רמב"ם הבינו בדעתו שסובר שהדעה שהובאה שם שיש כח לעקור גם בקו"ע נדחתה ויש כח בידם רק בשוא"ת וע' כס"מ תרומות ה' ח' בסופו ובמקורות שאציין לקמן). אבל למיגדר מילתא יש כח בידם גם בקום עשה וכפי שאמרו תוס' שם צ"ב, ד"ה וליגמר והביאם ב"ח חו"מ ריש סימן ב', שאף שהמקור אליהו בהר הכרמל, מ"מ אין הכוונה נביא דוקא אלא גם בתקנות חכמים הוא כן, וכן ביארו תוס' נזיר מג, ב, סוד"ה האי וע"ש בברכת ראש ובהגהות מהר"ץ חיות, אמנם יעוי"ש בתורת האהל להגריא"ה הרצוג צ"ל סימן ב' דף י' במהדורה החדשה שכ' שיש ראשונים שעולה מדבריהם שדברי הגמ' הם בנביא דוקא ונר' שכוונתו למש"כ בחדושי הרשב"א שם וע' גם ריטב"א ומאירי שם ואכ"מ, וכך יש לבאר גם את דברי הרמב"ם באותם מקורות שנראה בהם שיש עקירה גם בקום עשה וע' כס"מ נדרים ג' ט', ב"י או"ח תי"ח ד"ה ומיהו, וחזר וציין זאת בב"י יו"ד רט"ו ד"ה והרמב"ם, ועי' גם שו"ת רדב"ז ח"ה סימן אלף תס"א, וע"ע מש"כ בקרן אורה יבמות בבאור דעת הרמב"ם ומה שדן בדברי הרמב"ם בה' תרומות הנ"ל).

בעוד שבדעת תוס' נחלקו האחרונים שיש שהבינו בדעתם שפוסקים, עכ"פ בחלק מהמקומות כמ"ד שיש כח בידם גם בקו"ע, וסוברים שרק הראיות לדעה זו נדחו בגמ' ולא עצם הדעה ומצאנו במקומות אחרים שסתם גמ' נקטה כדעה זו ועי' תוס' כתובות יא, א, ד"ה מטבילין, ועי' יבמות פה, א, תוס' ד"ה מתוך חומר וגליון הש"ס שם, וע' גם ברכות טז, א, תוס' ד"ה וחותם, וע' שד"ח כללים מערכת היו"ד כלל ט"ו). ובהערת אגב אעיר שהשתא דאיתת להכי עלה ברעיוני לומר שגם בדעת הרמב"ם ניתן לומר כן שהרי סו"ס לא מצאתי בשום מקום שהרמב"ם נקט להדיא שאין כח כו' בקו"ע ואילו את ענין מיגדר סו"ס לא מצאתי בשום מקום שהרמב"ם נקט להדיא שאין כח כו' בקו"ע ואילו את ענין מיגדר מילתא הביא רק בהקשר של נביא ע"י בהלכות יסוה"ת פ"ט ה"ג.

וגם שהרי במקומות הנ"ל נדחק בב"י ובכס"מ להרחיב את הגדר של מיגדר מילתא יעו"ש, וכמו כן בדין "בית דין מכין ועונשין שלא מן התורה" הרי בפשטות בהקשר כזה של מיגדר מילתא בהוראת שעה מצינו גם עקירה בקום עשה שהרי מחיבין מיתה מי שאינו מחויב בכך ועוקרים בקום עשה ללאו של "לא תרצח" אלא שלא ראיתי למי מאחרונים שביאר כן אמנם בקרן אורה יבמות הנ"ל עמד על כך שפסק הרמב"ם בהלכות תרומות יותר מתאים למ"ד שיש כח כו' גם בקו"ע יעו"ש).

ואף בדעת תוס' רוב האחרונים לא ביארו בדעתם כן אלא ס"ל שגם הם רק במיגדר מילתא אמרו דבריהם וכדלעיל וע"ע בגוף הענין מש"כ בארעא דרבנן מערכת האלף אות ט', ומערכת החי"ת אות רנ"ח ושם בהשמטה אות ע"ה ומערכת המ"ם אות קמ"א ובית אהרון לר"א מגיד כללי הש"ס ריש כרך ח' ערך "אין כח", וכו' ופרי עץ הדר להרב דוד אתרוג ח"ג עמ' קצ"ח ח"ד עמ' רצ"ג וח"ז עמ' נ"ד).

ועתה לנדון דידן לבא ולומר שס"ל לש"ך כמ"ד שיש כח כו' גם בקו"ע נראה דוחק אחר שפשטות המפרשים שהרמב"ם ודאי לא ס"ל כן וגם בדעת תוס' נחלקו בדבר ורוב האחרונים נוטים שגם תוס' לא ס"ל כן, ברם לאידך גיסא הרי הבאנו שנקטו המפרשים שלמיגדר מילתא שפיר דמי לכו"ע וא"כ י"ל שכך יסבור הש"ך, ואילו החו"ד וסיעתו יסברו שעד כדי כך אין לנו לומר מדעתנו כל זמן שהגמ' לא פירשה זאת להדיא. אי נמי י"ל שהרי כל היסוד לגדר זה של "מיגדר מילתא" הוא מכח דברי הגמ' יבמות דף צ' שאמרה זאת, והיא הרי אמרה זאת בהקשר של הוראת שעה ואף שמצינו גם עניני הוראות שעה מתמשכים, מ"מ אופיים בסגנון וגדר של הוראת שעה וע' אה"ע סימן א' סעיף י' באוצה"פ וע' חו"מ סימן ב' וסימן תכ"ח שהביא הטור שם לדעות גאונים שגם כאשר מתקנים ב"ד כהוראת שעה צריכים לתקן אף סגנון העונש בצורה קצת שונה מעונש דאורייתא אם כי פשטות רמב"ם טור ושו"ע שלא פסקו כן וע' גם ח"י הר"ן לסנהדרין דף מ"ז וע"ש במרגליות הים וע' גם דרשות הר"ן דרוש י"א וע"ע משפט כהן סימן קמג בבאור דברי הגמ' סנהדרין נ"ב וע"ש גם מרגליות הים וטוב ראייה).

ואם כן כאשר מדובר בסגנון של תקנה כללית לקבוצה שלימה שהשלכותיה לדינים הנוהגים לכלל ישראל מכאן עד סוף כל הדורות, י"ל דס"ל לחור"ד וסיעתו שדבר כזה ל"ש לראותו כגדר "הוראת שעה" וכפי שאכן האריך הגריא"ה הרצוג זצ"ל בתורת האהל הנ"ל לדון בנקודה זו בבאור הסוגיא יבמות גבי תקנת חז"ל בעשרת השבטים, וממילא שאין לנו מקור ויסוד לעקירה גם כגון זו בקו"ע גם כשהמגמה למיגדר מילתא, וע"כ ביאור החור"ד כפי שביאר.

אמנם התוס' יו"ט במס' נדה פ"ז ושצינו לו בחדושי רעק"א על הש"ד כאן ובהגהות "יד אברהם" (בדין הקראים שם) אף שבמשנה ג' ביאר דהם גרי אמת רק שחז"ל גזרו עליהם ולחומרא גזרו ולא לקולא, מ"מ שם במשנה ד' הקשה על הרמב"ם שכתב שכותי אינו מטמא באהל לפי שהם נכרים שאין מטמאין באהל וק' הא ישראל גמור הוא אלא שחטא, ותירץ דצ"ל דאנן ס"ל דגירי אריות הן ע"כ, אבל הרי פשוט דברי הרמב"ם שם וכן בהלכות עבדים (פה"ו) שכתב: "ויבזה"ז שהכותים כעכו"ם לכל דבריהם כו' כמו כותי באותו הזמן קודם שגזרו עליהם שיהיו כעכו"ם לכל דבריהם" הרי שלהדיא פסק ענין הגזירה בהם, ועל כרחך דיש לבאר כריש דברינו בענין הגזירה שמחמת שראו בהם מה שראו, החליטו עליהם דהוכח למפרע דגירותם לא היתה כראוי, ולענ"ד השתא דאתית להכי ניתן ליישב גם לש"ד הנ"ל ולומר דכוונתו כן ושפיר ניתן לתקן גם לקולא.

ואמרת להעיר כאן לשיטת השרידי אש שהבאתי לעיל שמהמקורות הנ"ל הביא יסוד לתפיסת הגאונים שקיימת תקנה במומר והם הרי ביארו גם לקולא, אלא שהוא כתב כן בדעת הגאונים שכתב עליה שיחידאית היא וא"כ נראה שרק בדעתם באר לגמ' זו הכי ולא אליבא דהלכתא, כמו"כ יש להוסיף ולציין לדברי הגר"י עמדן זצ"ל (ובשו"ת שאילת יעב"ץ ח"ב קנ"ב) שפשוט דבריו נראים שמבאר לגמ' ביבמות דלעיל גבי עשרת השבטים, כתקנת חז"ל כללית שהוציאום מגדר ישראל גם לקולא וכפי שנביא בס"ד דבריו בהמשך, וא"כ נראה שגם לגמ' גבי כותים יבאר כן אבל בלא"ה נבאר לקמן שכל שיטתו בתשובה שם יחידאית היא. העולה מכל האמור שגם בב' התקנות שהוזכרו להדיא בחז"ל לא פשוט דהכונה שגזרו על ישראל מעיקרא גדר של נכרי גמור, אבל גם לשיטות שכן ס"ל כן, מ"מ כל זה הוא דוקא במה שמצינו בחז"ל, אבל אחר שמדאורייתא אינו כן, א"כ אין לנו לחדש זה מדעתנו במה שלא מצינו בחז"ל.

ושבו ראיתי שמש"כ בהבנת ענין הגזירה על הכותים כן עולה להדיא מדברי הרדב"ז (בדין הקראים מציינים תמיד הפוסקים לשו"ת ר' בצלאל אשכנזי לבעל השטמ"ק סי' ג', בדפוס שלפני לא מצאתי שם מאומה בנושא, מ"מ סמכתי על עדותו של השדי חמד שאצינו לקמן שכתב שתשובת הרדב"ז ח"ב תשצ"ו, שבדפוס ורשא, הוא הדפוס המקובל כיום, נשמטה ממקומה ונדפסה בסוף ח"ב, היא היא תשובת רבינו בצלאל אשכנזי הנ"ל, שהכניס לספרו את תשובת רבו הרדב"ז, ואולי מטעם זה

הושמטה בדפוס שלפני או מפני עניני צנזורה) שכתב בתשובה הנ"ל (דף א' סוף עמודה ב' ד"ה עוד כתב גם): והכותים אחר שמצאו להם דמות יונה הרי הם כגוים גמורים, ובהמשך שם סוף עמודה ג' כתב: כיון שעשאו כנכרים גמורים אין הגויות מטמאות בנדה, אלא מדרבנן גזרו עליהם משום נשג"ז ואיכא דאמרי נשג"א, אבל בצדוקים (ור"ל קראים, הרמב"ם מכנה בשם זה לקראים שממשיכים את דרכם הנלוזה של הצדוקים בשעתו, בעקבות כך נקראים הקראים כן בעוד דברי ראשונים ואחרונים) הדבר ברור שהם בוועלי נידות שהרי הם מזרע ישראל ע"כ, הרי להדיא שאף שס"ל שגזירת חז"ל על הכותים היא גם לקולא שיוגדרו כגוים ואז ל"ש בהם טומאת נדה מדאורייתא הרי ביאר דבקראים אינו אומר כן מחמת שהם "מזרע ישראל" ועל כרחנו שכוונתו שבכותים י"ל שעצם גירותם מסופקת ובאו חז"ל ואמרו שהוכח שלא היתה כראוי וכדברינו, אא"כ נדחק ונאמר שר"ל שהם זרע ישראל וא"כ זה עיקר דינם ולא מצינו שחז"ל גזרו עליהם כפי שמצינו בכותים, ברם כל זה דחוק מאד בלשונו שנקט רק לטעם שהם זרע ישראל ולא הזכיר כלל עיקר הטעם שלא מצאנו שחז"ל גזרו בהם. ובהמשך דבריו שנביא לקמן מוכח להדיא כדברינו. וכפי שהרדב"ז לעצמו כתב בהמשך דבריו (דף ג' ע"ג ד"ה עוד הביא לשון בעל התשובה) ביחס לקראים דכיון דידיענין בודאי דמעשרת השבטים הם אע"ג שהם כגוים לכל דבריהם קידושיהן קידושין ע"כ, הרי להדיא דל"ש בהם גדר לא ישראל בודאי דס"ל דל"ש להקל בהם מכח גזירה כללית כזו שתהיה משמעותית גם לקולא ודלא כדברי השאלית יעב"ץ שהזכרתי לעיל שס"ל לבאר לגמ' סופ"ק דיבמות גבי עשרת השבטים שגזרו עליהם שהמשמעות גם לקולא, וע"ע ברדב"ז שם דף ה', ע"ג (ד"ה והוי יודע) שבגדרי פסול הכותים כתב שהטעם הוא מפני שאינם מזרע ישראל וגם גרים גמורים אינם, הלכך אם הוא חבר הרי הוא כגר לענין זה (דהיינו לסמוך על עדותו, זה הנושא בפסקא שם) ואם אינו חבר הרי הוא כנכרי ע"כ.

4. בגדר הקראים

והשתא כאשר נבא לענין הקראים הנה הב"י באה"ע (סו"ס ד') הביא תשובת רבינו שמשון שפסק לפסול הקראים מלבא בקהל כי יתכן שקדושיהן היו כדין ואלו גרושיהן היו שלא כדין ונמצא שהם ספק ממזרים, הרי פשטות הדברים רק מחמת זה פסלם ולא מחמת שיש בהם גדר לא ישראל ואז יש מקום עצמי לפוסלם וכ"מ מהרמ"א שפסק שם סו"ס ד' לדין זה ובד"מ שם (סקי"ד) שדן גבי האנוסים כתב שהם עדיפי מן הקראים שמקדשים בדרך קדושת ישראל ואע"פ שחוטאים ישראלים הם, וכן אכן עולה פשטות תשובת ר"ש הנ"ל שהובאה בשלימותה בשו"ת המבי"ט (ח"א סי' ל"ח) וכ"מ פשטות כל הפוסקים ראשונים ואחרונים (שצוינו באוצר הפוסקים לאה"ע שם) שרק מצד זה באו לפוסלם ואף שהיה מקום לומר שמה שהפוסקים נקטו כן ולא באו לפסול מצד עצמם היינו טעמא כי באו לפוסלם

גם אחר ששבו בתשובה וכבר אינם בכלל הקראים והגזירה וע"כ נזקקו לבא מצד פסול יוחסם ומה שהזכירו שישראל אע"פ שחטא ישראל הוא היינו דלחומרא באיסור דאורייתא חיישינן לזה כי ל"ש לגזור גם לקולא מ"מ אין זה פשטות הדברים כי ודאי תימה הוא שיזכירו כ"כ בסתמא להדיא ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא ולא יעירו כלל שאעפ"כ שייכא בהו גזירה שלכה"פ בענין להחמיר עליהם ודאי יש לה נפ"מ, ודאי אם היתה הרי עכ"פ בעת שלא שבו בתשובה היתה עליהם בעיית חיתון עצמית, ואיך לא הזכירו הפוסקים בכלל זה, ויעוי' בשו"ת המבי"ט הנ"ל בתשובה שלפני כן (סי' ל"ז) שכנגד מה דס"ל שאין בהם חשש ממוזרות כתב דא"כ למה לפני חזרתם בתשובה כן פסלם "דאי משום שהם רשעים איכא בישראל נמי כמה רשעים ומזידים בעבירות חמורות מן התורה ולא אסרו לבא בקהל" ע"כ, הרי להדיא דלא פסלם בחיתון מצד עצמם.

והנה כבר ציינתי לעיל לתשובת הרדב"ז בנושא (ועי' לו שדן בענינים גם בח"א ע"ג וגם בח"ד אלף רצ"ז שבדפוס ישן הוא רי"ט וכך צוין לפנינו) וצוין לדבריו השדי חמד בג' מקומות א. בפאת השדה כללים מערכת בית סימן ל"ד (בדפוס שלפני הוצאת בית הסופר ב"ב הוא בח"א עמ' 404 ובדפוס א.י. פרידמן ניו יורק הוא בח"א עמ' 814) ב. בפאת השדה כללים מערכת ה"ה א' סימן ל"ז (בדפוס שלפני: ח"ב עמ' 833 ובדפוס ניו יורק ח"ב עמ' 962) ג. באסיפת דינים מערכת חמץ ומצה סי' ח' אות ט' (בדפוס לפני: ח"ח עמ' 862 ובדפוס ניו יורק ח"ז עמ' 502).

ויעוי' לו במערכת הה"א הנ"ל מד"ה ראיתי מגילה עפה שהביא את תורף דברי הרדב"ז הנ"ל, וכיון שלענ"ד גם בדבריו פשוט שס"ל שאין בקראים גדר עצמי של גזירה כללית ע"כ אמרתי להביא את לשונותיו בזה שאולי ניתן להתפס בהם, לבארם ולהוכיח דברי מגוף דברי הרדב"ז עצמו.

דהנה שם דף ב' עמודה א' סוד"ה עוד כתב ותמהני, כתב: ואע"פ שכתב הרמב"ם ז"ל בתשובה שהיין של הקראים מותר בשתיה ויש מי שכתב ע"י שבועתם שלא נגע בן גוי, אזיל לשיטתיה דס"ל דצדוקי אינו כנכרי גמור לענין עירוב אלא מבטל רשות כישראל דפסק כר"מ אבל רבינו שמשון כו' פסק כהנך רבוותא דפסקי כר"י ות"ק דסברי דהוי כנכרי גמור ושוכרין ממנו וכן נמי לענין יינם כו' ע"כ, וכל לשונו מורה שרק לענין עירובין ויינם הגדירים כגויים גמורים לדעת רבינו שמשון, וכן עולה מפורשות מדבריו בהמשך שם (ב. ע"ג ד"ה כתב עוד ואחר שבטלו) שכ' דיש לאסור שחיתתם ויינם דהרי גם בהלכות דשייכי לזה לא מודים ע"כ. הרי להדיא שנזקק לטעמים אלו לאוסרם ולא בא מצד כללי, ועי' לו שם וג, ע"ב ד"ה כתב עוד העד הג' שהביא לרמב"ם פ"ז מהלכות עבדים שנזכירו בס"ד לקמן שמגדיר את הקראים ככותים קודם הגזירה וכתב שם הרב שמשון עליו הרדב"ז "הרי שאין הרב מוציא הצדוקים מכלל ישראל" כי ס"ל שהביטוי "כותי חבר" ברמב"ם שם הכונה כפשוטו על כותי רגיל שניתן לסמוך עליו קודם גזירה וממילא

שהצדוקי והקראי הדומה לו ג"כ אירי שהוא עדיין קראי ובכ"ז ס"ל לרמב"ם שנאמן לעדות ועל זה נחלק הרדב"ז וס"ל שכותי חבר שברמב"ם מדובר כשלא פקר בדברי חכמים דרק מחמת שאינו יודע מחזיק מנהג אבותיו שהוא כעין אנוס וכה"ג וגם בקראי מדובר בכה"ג ע"ש, אמנם גם כאן לא התכון הרדב"ז לומר שקראי אינו בגדר ישראל אלא לעומת הרב שם שס"ל שהוא בכלל ישראל גם לענין נאמנות ולסמוך על עדותו, ע"ז כתב הרדב"ז דזה ל"ש בהם.

וכן מש"כ שם (ה, ע"א ד"ה עוד כתב אבל א"א בסוף דבריו) שהכותים לא קבלו מהר סיני לא תסור והצדוקים כן וסרים מזה א"כ הם גרועים טפי וראוי לגזור עליהם יותר מהכותים ע"כ, כל זה לענין הבנת חומרתם שיש להמנע מיינם שחיטתם בנותיהם וכדו' כפי שבא בתשובה שם אבל אין כאן ענין לגדר כללי ועל רקע זה הם גם כוונת דבריו לקראת סוף התשובה (ו. ע"ב מד"ה ולעניין יינם) שכתב שם דברים חריפים בגנותם שצטטום כל הפוסקים (אם בשמו אם בשם ר"ב אשכנזי) שאינם דומים כלל לקראים שהזכיר הרמב"ם בתשובה שהיו בהם קצת מעלות ובאלו של עכשיו לא שייך כל זה, דר"ל שגם אם הרמב"ם הקיל בענינם באלו של היום ל"ש זה, אך אין כאן ענין לגדרם הכללי וכפי שכבר הבאנו לעיל ביחס לכותים שהרדב"ז הציב לעומתם את הקראים שבהם אין גזירה כללית כמו שיש בכותים וע' לו שם (ב, ע"ד ד"ה עוד הקשה) שציין על הפוסקים כר' יהודה שצדוקי הוא כנכרי גמור בניגוד לר"מ שס"ל שאינו נכרי גמור, וכתב שהם "בצדוקי עצמו דברו שהוא כנכרי ולא למדוה מכותי ולא מטעם גזירה", ואף שמלשונו בהמשך שם משמע דבצדוקים לא גזרו כי א"צ דבלא"ה הם כנכרים מחמת פרטי דיניהם רק שבכותיים כיון שהיתה תקופה קודם שקלקלו שהיו חושבין אותם כישראלים הוצרכו לגזור עליהם ע"ש, מ"מ חזינן לדעתו שאין גזירה כללית על צדוקים וממילא דגם לא על קראים גם אם נימא שהם אף מבחינה הסטורית המשך של הצדוקים וגזירה בחז"ל על הצדוקים היתה שייכת גם בהם וק"ו שלא שייך לדבר על גזירה כללית על מציאות שלא היתה בזמן חז"ל ולא גזרו עליה.

וז"ל הרמב"ם הלכות עבדים פ"ו ה"ו: "כל שטר שיש עליו אפילו עד אחד כותי פוסל חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים שהן כשרים בעד אחד ישראל ועד אחד כותי והוא שיהיה כותי חבר, ובזמן הזה שהכותים כעכו"ם לכל דבריהם אנו למדין מהם לצדוקין שהצדוקין בזמן הזה כמו כותי באותו הזמן קודם שגזרו עליהם שיהיו כעכו"ם לכל דבריהם". ע"כ.

ואת לשונו זה העתיק לדינא השו"ע יו"ד רס"ז סעיף מ"ז (רק שהוא השמיט במשפט האחרון "שגזרו עליהם שיהיו כעכו"ם לכל דבריהם" את ב' התיבות "לכל דבריהם" יתכן שזה רק מפני הקיצור כי כבר הזכיר לעיל "ובזמן הזה שהכותים כעכו"ם לכל דבריהם", אבל יתכן שהוא בדוקא כי במשפט הראשון יתכן לומר שלכל דבריהם היינו דוקא לחומרא וכפי שכן משמע מדברי הרי"ף פ"ק דגיטין דף ט, א, בדף ג, א,

מדפי הרי"ף שכ' שעשאום כעובדי כוכבים גמורים בין לשחיטה בין ליינ נסך כו' הרי שרק לעניני חומרא הזכיר זה ואילו במשפט האחרון שהזכיר ענין הגזירה יש מקום לומר שאף לקולא וכפי שאכן למד כך הב"י ברמב"ם אך הב"י עצמו פליג וס"ל שרק לחומרא שייך זה וכפי שהבאנו כל זה לעיל וע"כ הנשמיט לאלו תיבות).

וכן המבי"ט בסוף תשובתו הנ"ל העתיק לדבריו בסתמא לדינא, הרי להדיא של"ש בקראים ענין גזירה כללית, ואף שהבאנו לעיל שהרדב"ז ביאר למלות "כותי חבר" שברמב"ם במובן שאינו מחזיק במעשיו רק מצד מנהג אבותיו וכה"ג היינו טעמא כי נדי שתהיה נאמנות יש להקביל לו קראי שפירש מדרכי הקראים ורק עליו שייך לומר שיהי' נאמן לעדות גיטין אבל קראי ממש אינו נאמן ומ"מ ענין הקראים בכללם שהם ככותים קודם גזירה כי בהם לא גזרו חז"ל וכפי שהרדב"ז עצמו וג, ע"ב ד"ה עוד כתב העד הראשון) הביא לדברי הרמב"ם הלכות עירובין פ"ב הט"ז שכתב: ישראל שהוא מחלל שבת בפרהסיא או שהוא עובד עבודת כוכבים ומזלות וכך לפנינו ובצטוט שברדב"ז ובמהדורת פרנקל: עובד עבודה זרה) הרי הוא כעובד כוכבים ומזלות וכך לפנינו, ברדב"ז: כנכרי, פרנקל: כגוי) לכל דבריו, ואין מערבין עמו ואינו מבטל רשות אלא שוכרין ממנו כעובד כוכבים ומזלות וכך לפנינו, ברדב"ז לא צטט שורה זו, בפרנקל: כגוי), אבל אם היה מן האפיקורסין וכך לפנינו, ברדב"ז ובפרנקל: מן המינים) שאין עובדים עבודת כוכבים ומזלות (ברדב"ז ובפרנקל: עבודה זרה) ואין מחללין שבת כגון צדוקין וביתוסין וכל הכופרים בתורה שבעל פה, כללו של דבר כל מי שאינו מודה במצות עירוב אין מערבין עמו לפי שאינו מודה בעירוב ואין שוכרין ממנו לפי שאינו כעובד כוכבים ומזלות ובפרנקל: כגוי) אבל מבטל הוא רשותו לישראל הכשר וזו היא תקנתו ע"כ. (וע"ע בזה שו"ת מבי"ט ח"ג כ"ב ושו"ע או"ח סי' שפ"ה ומש"כ בהיכלי דוד עמ' 554)

הרי להדיא שאין בקראים גזירה דהם כגוי ואף שהרמב"ם הבחין בינם לבין מחללי שבת מ"מ ברור שרק לענין עירוב הוא, שהרי להדיא בתשובתו שהביאה הרדב"ז הנ"ל הגדירם ככופרים מחמת כפירתם בתורה שבע"פ ויש לציין כאן שבהקשרים אחרים שדבר הרמב"ם פרטי דינים על הקראים והקל בענינם טרח הרדב"ז להדגיש שאירי במציאות זמנו ששייך היה לומר עליהם תינוק שנשבה כו' ונחלק על הרב בתשובה שם שרצה להסיק אחרת מדברי הרמב"ם אלו אבל כאן שנמי הביא זה הרב שם כסיעתא לדבריו דחאו הרדב"ז וכתב דשאני הכא בעירוב דרבנן דע"כ נתן להם קצת גדר ישראל שיש בזה משמעות לקולא שבידם לבטל רשותם לישראל כשר וגם הפוסקים שנחלקו והחמירו היינו טעמא כי ס"ל שיש להגדירם כגוי גם לענין זה, אבל הכל מודים שאין להם גדר עצמי מכח גזירה שאינם ישראל וכיון שכאן בפשטות בא הרמב"ם לתת גדרם ע"כ לא העמידו הרדב"ז בתינוק שנשבה כי אין זו משמעות לשונו כלל.

ואנכי הרואה בשד"ח מערכת חמץ ומצה הנ"ל שדן בנידון קנית י"ש מקראים אחר הפסח אם יש לחוש בזה לחמץ שעבר עליו הפסח והביא שם תשובה של "אחד מגדולי דורינו" (בהמשך סק"ז ציין את שמו) שכ' בזה"ל: אנוכי בעניי איני רואה שום חשש לא מיבעיא לדברי הש"ך (ויר"ד סי' קנ"ט סק"ו ורס"ו ס"ק י"ז ובסי' ב' סוס"ק כ"ד ורס"ז ס"ק נ"ט), ובחלקת מחוקק (אה"ע סוס"י ד') ובבית שמואל (סי' מ"ד סקי"ג) לענין כותים ה"ה לענין קראים בזה"ל ובבית הלל בכל המקומות הנ"ל שהסכימו לדברי הרבנים ר' בצלאל אשכנזי (בתשובה סי' ג') ומהראנ"ח ומבי"ט שהם כנכרים גמורים אפילו להקל ודאי דאין כאן בית מיחוש, אלא אף אם נחוש לדברי הרב ב"י באה"ע (סי' מ"ד) שיש לחוש עליהם לחומרא ואפ"ל אם נדון בהם דין תינוק שנשבה וכו' עכ"ל מאחר דכל עקר דין חמץ שעבר עליו הפסח אינו רק מטעם קנס ע"כ אין שייך לקונסם כו' ע"ש.

ולענ"ד לא זכיתי להבין דבריו כי אמנם ספר בית הלל שציין אין לפני אבל בדפוס וילנא הוא מודפס יחד עם שאר מפרשי השו"ע ובסי' ב', קנ"ט ורס"ו לא מצאתי כלל שדבר בנושא רק בסי' רס"ז דבר בזה וציין שדן בזה בחלק אה"ע סי' ד' וסי' י"ז (חלק אה"ע מצולם מדפוס למברג ולא מדפוס וילנא, ושם לא הביאו לבית הלל על הדף ואין בידי לראות דבריו שם), אמנם בסי' רס"ז הנ"ל וכן בדברי המפרשים האחרים שציין לא ראיתי איך הוציא זה משם, דהנה באה"ע סי' מ"ד להדיא ס"ל לב"ש שם גבי כותים שרק לחומרא גזרו עליהם ולא לקולא וגם לפוסקים שהבאתי לעיל שס"ל שגם לקולא מ"מ הם להדיא חילקו בין כותים שקימת בהם גזירה לקראים שלא קיימת בהם הגזירה, וגם הש"ך והבית הלל והחלקת מחוקק שציין כאן רק הביאו לדברי ר"ב אשכנזי וכל כונתם רק לומר שהשו"ע העתיק לשון הרמב"ם בזה שהקיל בהם לכמה ענינים והם ס"ל שמצבם השתנה לגריעותא בזה"ל אך אין שום רמז בדבריהם להוציא מהם שס"ל שקימת גזירה כללית על הקראים, ובודאי שאין יסוד בדבריהם לגזירה כללית אף לקולא כדברי אותו גדול שהסיק מהם כן, וכפי שהבאנו לשונות הרדב"ז והמבי"ט שהם מקורי הדברים שאין בדברים יסוד לזה, ולפלא על בעל השד"ח שלא העיר עליו מאומה בזה ואולי משום שהמשיב הנ"ל לא רק ע"ז סמך אלא גם אם יוגדרו כישראל נטה להקל ועקר יסודו שם הוא דממנ"פ איך שנגדירם לדעתנו יש להקל וע"כ דן עליו השד"ח מצד זה, ואולי סמך על כך שהביא בהמשך את תשובת הג"ר יהוסף זכריה שטרן זצ"ל בעל זכר יהוסף שנמי השיג עליו (ושו"ר שכ' שם בד"ה ומ"ש הגאון שלא היו לו הספרים שציין הרב הנז') מכח זה תשובתו הובאה בד"ה והנה בתתי וע"ש בד"ה ומ"ש בשם רב אחד שכתב שאין להשוותם לכותים שבהם מצאנו שחז"ל גזרו עליהם לבין קראים שלא מצאנו זה ובהמשך דבריו נטה שם שהעקר לדינא שגם בכותים רק לחומרא גזרו ולא לקולא. וראיתי לציין שבשד"ח (במערכת הבי"ת הנ"ל) כתב ריש דבריו בזה"ל: בני מקרא הם הקראים אם דינם כישראל מומר או כעכו"ם כו' וכתב

שיציין לדברי הפוסקים בזה ע"ש, אמנם אין להסיק מדבריו כלל שר"ל שיש צד דהוי כעכו"ם גמור מצד גזירה כללית אלא כל דבריו רק מצד חומרת פרטי הדינים כדמוכח מדבריו שם (סקי"א) שיש להחמיר עליו ביי"נ ושם (סקי"ב) גבי ריבית וגם לצד להקל שם הוא רק לפוסקים המקילים במומר רגיל למרות שס"ל שהוא גדר ישראל ושם (סקי"ד) גבי להחמיר לא למול בניהם בשבת משום שאין מודים בהלכות מילה כדין הרבנים וכל כה"ג יעו"ש, ואף שבמערכת חמץ ומצה הנ"ל שנמי פתח בלשון: "אם הבני מקרא חשובים כנכרים או כישאל מומר" ובמערכת הציונים למקומות שדברו בזה הפוסקים ציין לענין "לומר להם שיעשו לנו מלאכה ביו"ט (באו"ח) בסי' תקכ"ו ע"כ, ולצד שהם כנכרים ומותר הרי זה גם לקולא מ"מ המעיין יראה שאין שום פוסק בשו"ע שם שהקיל בזה וגם השד"ח עצמו כשנדרש לזה במערכת הבי"ת הנ"ל סק"ה הביא רק מחמירים בדבר.

וע' נמי בחוות דעת על הש"ך יו"ד קנ"ט סק"ו בדין הקראים שכתב בביאורים שם סק"ה ז"ל: הקראים ע' ש"ך סק"ו עד שהם כעובדי כוכבים גמורים ע"כ. והנה משפט זה ליתא בש"ך שם גבי קראים רק קודם לכן (בסק"ה) גבי כותים נקט לשון זו ואולי היתה גירסא כזו לפניו בש"ך ועכ"פ גם אליבא דגירסא זו כתב החו"ד שם דנשאר עליו דין ישראל מומר כפי שהבאתי לשונו לעיל בדין הכותים, ואין שום הכרח בלשונו שבא לחלוק על הש"ך דשפיר י"ל שבא להעיר שלא נטעה בדבריו כי לענין כותים באמת נחלק על הש"ך וגם בהם ס"ל שלא פשוט לומר שגזרו עליהם גם לקולא ובא להעיר שבקראים ודאי אין לומר כן.

אמנם בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"ב סי' קנ"ב) אחר שהביא לרדב"ז ולרב"צ אשכנזי שהתירו לקראים לבא בקהל כתב שלדעתו תקנתם קלקלתם, נ"ל דצ"ל להיפך, ור"ל דמחמת קלקלתם שס"ל שהם גרועים מצדוקים שבזמן התלמוד, כפי שכתב שם, ע"כ יש להקל בהם כי נחשבים גוים גמורים וממילא שבידם להתגייר ככל גוי ונסתייע מדברי הגמ' סופ"ק דיבמות הנ"ל גבי עשרת השבטים שגזרו עליהם שיהיו כנכרים גמורים וכ' שהרי אמרו בגמ' בטעם הדבר דהוא שנא' בה' בגדו כי בנים זרים ילדו וזה לדעתו שייך גם בקראים ובודאי אינם חוששים ג"כ לישא נשים נכריות ולפחות לבעול גויות ולהוליד מהן זרע מרעים שולדה כמותה עכ"ד.

והן אמת שודאי פירוש גמרא זו היא גם לקולא שהרי נשנתה לענין קדושין כפי שציין הבית שמואל (באה"ע סי' מ"ד סקי"ג) שלגבי כותים ס"ל שרק לחומרא גזרו עליהם וגבי עשרת השבטים כתב של"ש זה מטעם הנ"ל אבל ביחס אליהם י"ל שהינו טעמא כי חז"ל העריכו שנטמעו בצורה כזאת של"ש לחשוש בהם וע"כ גם הקילו וכפי שהזכרנו לעיל, וכפי שכן נראה לדייק מלשון הרדב"ז דלעיל וג, ע"ג ד"ה עוד הביא) שביחס לקראים נקט בלשונו שהם חשובין כישאל לענין קדושין כיון דידיעין בודאי דמעשרת השבטים הם ע"כ, ואף אם נאמר שגזרו בהם גם לקולא גזירה עצמית ולא רק מחמת שידעו ענינם כנ"ל, הרי עדיין יש לדון שרק על מה

שגזרו חז"ל שייך לבא ולומר זה ובפרט לקולא, ולא על מה שלא מצינו להם שגזרו, ונראה שהגר"י עמדין זצ"ל כאן לשיטתו שהזכרנו לעיל גבי מומרים (בח"א סי' כ"ח) דס"ל שיש כח ביד חכמים לגזור אף לקולא בענייני קדושים מחמת ד"כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש" ונסתייע שם מהגמ' דיבמות הנ"ל וכבר הראינו ששיטת הגאונים יחידאית היא ואף שיש לדון שבתפיסה זו ביסודה מודים גם החולקים, מ"מ כבר הראינו שאין הכרח והגרעיב"ץ עצמו לא סמך ע"ז שם למעשה, ובפרט שגם אחר כל הנ"ל עדיין יש לומר שיש לחלק בין מי שחז"ל גזרו למי שלא גזרו בו, והגר"י עמדין עצמו בדין הקראים הנ"ל לא סמך על הכרעתו ותלה זה באם יסכימו עמו חביריו בעלי הוראה ע"ש, וכבר ידוע שבעלי הוראה נקטי לחומרא בזה כפי שסוכם זה בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ה' סי' ט"ז) וגם אלו שהעלו סברות לקולא כנ"ל לא ראיתי אף א' שנקט כסברת הגר"י עמדין בזה. ובגוף הדבר יעוי' עוד בלקוטי ראייה לרמ"צ נריה זצ"ל ח"א עמ' 301 בפרק "שלום כל עם ה' אדרוש" שהביא בשם מרן הראי"ה זצ"ל שאמר שהקראים הם שהוציאו את עצמם ורק אח"כ באו חכמי ישראל וקבעו שהקראים לא מתאחים, וע' בשיחות הרב צבי יהודה זצ"ל מס' 8 תלמוד תורה א' (פסקאות 8-9 עמ' 4-5) שהביא לדברי אביו הרב זצ"ל במשפט כהן סי' קכ"ד שביאר שבעיות הצדוקים היתה בנושא של אי הבנת ענין כלל ישראל.

5. עוד בהבנת הרמב"ם וסכום המשמעות לזמנינו

והנה כבר הבאנו ללשון הרמב"ם בהלכותיו שהגדיר לקראים שהם כן מכלל ישראל ביסודם, והביאוהו לדינא המבי"ט והרדב"ז והשו"ע, וגם החולקים רק בפרטי העניינים נחלקו ולא בעצם היסוד, והרי הקראים פשיטא שהם מקולקלים ב"ג היסודות שמנאם הרמב"ם בהקדמתו בפיה"מ לפ' חלק וכפי שכתב רש"י סנהדרין (ז, א ד"ה ה"ג האומר אין תחה"מ) שגם המאמין בתחה"מ אם לא מאמין במדרשי חז"ל שהוציאו זה מהכתוב וס"ל דלא רמיזא באורייתא כופר הוא דמנין לו זה, ולהדיא הגדירם הרמב"ם לקראים בתשובה שהביאה הרדב"ז הנ"ל שהם בגדר כופרים וכן נראה מדבריו בפיה"מ לפ"ק דחולין ולמתני' דדף י"ח שם ובמשניות פ"א מ' שכך ענינם ואעפ"כ חזינו שאין אנו מוציאים מזה גדר כללי ומזה סיעתא למה שפירשנו לעיל בדעת הרמב"ם שבדבריו בפיה"מ בפרק חלק ובהלכות אבל ושאר מקומות לא התכון לנתינת גדר אלא לבאר ענין היחס אליהם גם יש לציין שהרמב"ם פסק בה' אישות (ד' ט"ז) שישאל מומר קדושי קדושים גם כשעובד ע"ז ברצונו, והרי אם מגדירו כלא ישראל מבחינת תקנת חכמים היה להקל בזה כפי שכך הבין הרמב"ם גבי כותים ענין תקנת חז"ל.

אלא דהשתא יש להעיר מצד אחר שאף שהארכנו לבאר שאין בהם גדר לא ישראל אבל הלא הרדב"ז הנ"ל גופא כתב שעכ"פ לדינא הם כגויים גמורים מצד שאינם אחיך וכה"ג וא"כ למאי נפ"מ בכל הנ"ל, אמנם לענ"ד ודאי שיש בה נפ"מ דהרי

אם אין גדר כללי הרי חזינן דאף במומר להכעיס ח"י שהוא מן המורידיו מ"מ אין לנו להפקיע ממנו זכויותיו כדהבאנו לעיל, ועוד דהשתא ודאי שנמצאנו למדין שהכלי והדרך לבדוק ענינם של כל אי שומרי תומ"צ למיניהם הוא אליבא של רוב ככל הפוסקים לפי גדרי אחיך ועמיתך וכה"ג וכפי שהרדב"ז שם כל פשטות לשונו משמע שכן הסכים לרמב"ם לחלק בין קראים ששיך לומר עליהם גדר תינוק שנשבה לבין אלו של"ש ואף שהזכיר שם (וד, ע"ב ד"ה גם מה שכתב) שבדעת רבינו שמשון יתכן שס"ל דלא כרמב"ם בזה, אבל כל דבריו באורך תשובתו נראה שמקבל דעת הרמב"ם רק שס"ל שהקראים שבזמננו א"א להקל עליהם על סמך דברי הרמב"ם הנ"ל.

והנה מכל הנ"ל היה נ"ל לבאר גם בדעת המהר"ם שיק וסיעתו דזו כוונתם כדלעילרק להבנת ענין היחס כלפי הרפורמים שדנו בהם שם אלא שלא כ"כ נראה בפשטות לשונם דזו כוונתם, אבל עכ"פ גם לשיטתם, כל דבריהם מוסבים על הרפורמים הראשונים שהיו בהם אף כאלה ששנו ופירשו ונתקיים בהם "לא זכה נעשית לו סם המות" וכו' וכפי שלהדיא לשונו של הכת"ס בזה שהבאנו ריש דברינו "האנשים אשר יצאו נצבים נגד דברי התלמוד" כו' וגם לשונותיו של המהר"ם שיק שצינתים לעיל מורים כן. ויש להוסיף מלשונותיו אלו נראה שהבין ענינם כפרישה מכלל ישראל וביחס לרפורמים הראשונים אכן יש מקום להסתכלות בכיוון זה, וממילא שיש כאן המשך היסוד שנתבאר לעיל, ושוב ראיתי שכך להדיא ביאר בדעת "גדולי הדורות שהורו להבדל מהם" מרן הראי"ה קוק זצ"ל ב"מאמרי ראי"ה" (ח"א עמ' 85) שזה היה יסוד שיטתם ע"ש.

ואנוכי הרואה לדברי הגר"ע גרודינסקי זצ"ל בעל שו"ת אחיעזר בתשובתו שנדפסה בראש ספר הזכרון להגר"י וינברג זצ"ל ירושלים תש"ל (ציין אליה הרמ"צ נריה זצ"ל בספרו לקוטי ראי"ה ח"א עמ' 301 והביאה כולה בלשונה שם בעמ' 761) דן שם בנושא קהלות נפרדות והאריך לבאר שרק המכיר תנאי המקום יכול להכריע בזה כי אין זו שאלה ככל הוראות אסור - והיתר וגם שאלות עגונה היותר חמורות ששרשם פתוח בש"ס ופוסקים אלא בהכרה גמורה והשקפה בהירה לדעת מה הדרך הישרה לגדור בפרץ והדגיש שם בתשובתו לשואל שאינו כותב זאת כהתחמקות אלא כי באמת ס"ל כן יעו"ש.

עכ"פ מעצם דיון זה חזינן דלא ס"ל להגדיר את הרפורמים שלא מכלל ישראל דבלא"ה אין שום משמעות לכל דיונו ואין שום מקום להו"א שלא להפרד, וא"כ ק"ו באי שומרי תומ"צ שבזה"ז שודאי ענינם קל יותר, שהם גדר ישראל.

ז. גדר קשר והתחברות לרשעים

1. קשר רשעים

הנה הדבר ברור שאם כל האיגוד והאיחוד של הציבור וקבלתם היא למטרת רשע ודאי שלא שייך לדבר על קבלה וכדומה כנגד רצון ה', וכפי שבגמ' סנהדרין (כו, א), אמרו שקשר רשעים אינו מן המניין ואמרו זאת בב' הקשרים. א' שלא מועיל בית דין פסולים לעבר השנה גם לענייני חשבון בלבד או מצד שגם לזה בעינין שימנו בית דין וכגירסתנו ברש"י ופשוט של"ש כאן קבלו עליהם כי אין זה ענין ממוני ולא תלוי בהם כלל או מצד שהחשודים בעבירה חשודים גם לשקר וא"א להאמין להם וכגירסת הב"ח ברש"י וכהסבר המאירי בסוגיא, ויעוין בעין יעקב שיש בו ב' הגירסאות ברש"י, אבל גירסתנו בסוגרים מרובעות וגירסת הב"ח בסוגרים עגולות) וזה ודאי ל"ש לעניינינו כי שם מדובר על דין דאורייתא בעבור שנה שודאי ל"ש שתעזור שם קבלה וכדו', ונושא זה של ב"ד נפסק להלכה ברמב"ם הלכות סנהדרין (פ"ב הי"ד) שכתב: ואסור לאדם חכם שישב בדין עד שידע עם מי ישב שמא יצטרף עם אנשים שאינן הגונים ונמצא בכלל קשר בוגדים לא בכלל בית דין. ב' המשך הגמ' מדבר על שבנא וסיעתו שאף שסיעתו היתה רוב, אמרו עליו שזה קשר רשעים כי כל ענין חבורתם היה במהות כנגד רצון ה' כפי שביאר המהרש"א בחדושי אגדות שם, אבל כאשר אין המצב כן אלא כל החיבור אגודה בעלמא אף שהם רשעים על זה לא מצינו שום מקור כנגד זה ואף שודאי שהיה ראוי שלא נגיע לידו כך וודאי שהיה עדיף שעכ"פ המנהיגים יהיו יראי שמים ואין להכחיש שאם זה לא כך עלולים לצמוח מכשולות, וברור שאם ביד גדולי ישראל לדאוג שלא יהיה כך עליהם לעשות זה ועל רקע זה מובנים כל תשובותיהם של גדולי ישראל שהשתדלו בדבר, מ"מ אם אין הדבר בידינו כל זמן שאין התאגדות מפורשת כנגד רצון ה' ל"ש להגדירו כקשר רשעים, וכפי שבשו"ת זכר שמחה סי' רכט (בתשובה שם מבנו של הרי"צ במברגר זצ"ל הגר שמחה הלוי זצ"ל שהיה ת"ח גדול בזכות עצמו) ביאר בדרך זו את שיטתו ושיטת אביו הרי"צ במברגר זצ"ל שא"צ להקים קהלות נפרדות ואם כי עקר בירורו מצד "אל תתחבר לרשע" אך ברור שלא ראה בזה קשר רשעים שהוא חמור טפי ובודאי שאין להתיר, גם בר הפלוגתא שלו בנידון המהר"ם שיק זצ"ל, שבאו בתשובותיו תשובות הרבה בנושא ודעתו להקים קהלות נפרדות וע' בעקר באו"ח סי' לד, לז, שג - שיג, וביו"ד שלא - שלה ועוד, עקר יסודו מצד "אל תתחבר לרשע" אבל בב' תשובות הזכיר להא דקשר רשעים, בחיו"ד שלא ובחאו"ח שט ושם ציין לרמב"ם פ"ב דסנהדרין הנ"ל (ואמנם שם זה ביחס לשיבה בדין) מ"מ גם לשיטתו זה מחמת שס"ל שחיבור זה במהותו מזיק וכו' כהגדרתו בכל תשובותיו הנ"ל, וא"כ באופן שלא כך פני הדברים גם הוא לא יאמר דבריו, ואף שיתכן שביחס לגדר "אל תתחבר לרשע" לא יחלק כך, עכ"פ זה נושא לדיון בפ"ע שנעיר עליו לקמן אבל אין זה ענין ל"קשר רשעים" שהגדרתו שונה ואין כל יסוד לומר כן

עד כדי כך שנטען שאין תוקף להחלטות אלו. וכ"מ לענ"ד משו"ת מהר"י אסד או"ח לו. עכ"פ ביחס ל"קשר רשעים" יש לחלק כחילוקינו הנ"ל, ולענ"ד מצבנו אינו כן ואין הוא בגדר זה של "קשר רשעים" ויעו"י שיחות הרב צבי יהודה זצ"ל מס' 6 "פרקי משיח" עמ' 3 שביאר שלמלכות כיום יש קצת ערך של מלכות כל זמן שמנהיגה בהסכמת האומה ולא בפירוש נגד התורה) ולענ"ד אין מקור להגדיר "קשר רשעים" רק בגלל המכשולות הנצמחים מכך, ולא הארכתי בזה כי אין כאן ענין רק לגדרי הלכה אלא גם מחלוקת בהגדרת המציאות, וגם בשו"ת מהרי"ץ דושינסקי הנ"ל אף ביחס לנושא של "אל תתחבר לרשע" ס"ל שלפעמים יש מקום להתחבר רק דעתו שזה רק אם ניכר שיטיבו דרכם דאז שיד לקרבם. וכיון שלענ"ד ל"ש להגדיר המצב כקשר רשעים האיגוד תופס מבחינה הלכתית ושייד לקיימו אם מוצאים צורך בכך.

אף שכל ההסכמה נובעת מחמת צורך ואילוץ עכ"פ לדינא גם דבר כזה מוגדר כהסכמה כדברי הגמ' המפורשים שכאשר אכן הסכים מתוך גמירות דעת אף שאילו צינים גררוהו לכך הדבר מוגדר כן וכפי שאמרו במס' ב"ב (מח): תליוהו וזבין זביניה זביניה. על רקע זה ברור של"ש לדבר ולהשוות הענין לאיגוד שכולו מורכב ממומרים או רפורמים וכדו' ח"ו.

2. אל תתחבר לרשע

במס' אבות ופרק א' משנה ז' שנינו: "ואל תתחבר לרשע". הרמב"ם בפיה"מ שם כתב: "אל תתחבר לרשע - במין אחד ממיני אהבה והחברה כדי שלא תלמד ממעשיו, וכבר בארנו בפרקים הקודמים כי ילמד אדם מהפחיתות בחברת הרשעים" וכו'.

הרע"ב בפירושו שם כתב: "ואל תתחבר לרשע שכך אמרו חכמים כל המדבק ברשעים, אף על פי שאינו עושה כמעשיהם נוטל שכר כיוצא בהם". וכ"ה ברבינו יונה בשם אדר"ע (פרק שלשים אות ג). ולכאורה יש מקום לדקדק בלשונם שלא על כל סוג התחברות לרשעים נאמרו הדברים אלא רק בהתחברות כזו שיש בה משום הדבקות ברשע, דברי הרמב"ם הנ"ל מתאימים לדבריו בהלכותיו והל' תשובה פ"ד ה"ה) שמנה את המתחבר לרשע בכלל הדברים המונעים את התשובה כי קשה לפרוש מהם מפני שלומד ממעשיו והם נרשמים בלבו, וכעין מש"כ בהל' דעות ריש פ"ו שצריך אדם להתחבר לצדיקים ולהתרחק מהרשעים כדי שלא ילמד ממעשיהם.

ברם באבות דרבי נתן (נדפס בש"ס דפוס וילנא במערכת המסכתות הקטנות, אחר מס' אבות) פרק ט' אות ד' איתא להדיא: "ואל תתחבר לרשע ואפילו לתורה (ויש גורסים : ואפילו לדברי תורה. ונוסחת הגר"א שם: ואפילו לקרבו לתורה, ויש גם גירסא: ואפילו לדבר מצוה, ועל גירסא זו נעיר בס"ד לקמן) וכן הוא במכילתא ריש

פרשת יתרו (ושם בכל הדפוסים שהיו לפני הגירסא היא, כנוסחת הגר"א באדר"נ ואפילו לקרבו לתורה).

ובפרוש רש"י שנדפס יחד עם "דרך החיים" למהר"ל מפראג (בפרוש רש"י שנדפס על הדף בש"ס בדפוס וילנא לא נמצא זה) כתב: "ואל תתחבר לרשע שלא ילמד ממעשיו ואפילו צדיק ואפילו באקראי בעלמא", כו', וכ"כ במחזור ויטרי בפרושו לאבות (נדפס במשניות ע"א פרושים בסופו) וז"ל: "ואין צריך לומר שלא יהיה נחשב ונמשך עמו, אלא אפילו שום עסק ושותפות בעלמא לא יהא לו אצלו, ולא אקראי בעלמא" וכע"ז כתב המאירי בפרושו לאבות וז"ל: "ושמא תאמר הריני זהיר מלהיות לו שכן שהוא התחברות תמידי ואיני מתחבר עמו אלא לסחורה או לדברי תורה דרך אקראי בעלמא לכך חזר והזהיר ואל תתחבר לרשע ואפילו באקראי".

ולכאורה לפי המקורות הנ"ל עולה שכל סוג התחברות שהיא תאסר מכח זה. ברם אין הדברים כן דז"ל רבינו התשב"ץ בספרו "מגן אבות" בפרושו למשנה שם: "ואל תתחבר לרשע ובפרקי רבי אליעזר וכן במדרש משלי משלו משל לנכנס בבית הבורסי אעפ"י שלא לקח כלום מכל מקום ריח רע קלט והוציא עמו, וכלל בזה כל התחברות בין בעסק משא ומתן, בין בחברת אהבה כי כשהוא מתחבר עמו הוא מחזק את ידו להוסיף על חטאתו פשע... ועל זה אמרו באבות דר"נ (פרק ט') אל תהי חבר לרשע אפילו לדבר מצוה, וכן אמרו במכילתא (ריש פרשת יתרו) אל יתחבר אדם לרשע אפילו לקרבו לתורה שהרי יונדב כשנתחבר ליהוא פחתו אות אחת משמו וקראו אותו יונדב, ובאבות דר"נ (פרק ל') אמרו כל המידבק לרעים אע"פ שאינו עושה כמעשיהם נוטל עונש כיוצא בהם, וכל המידבק לטובים אע"פ שאינו עושה כמעשיהם נוטל שכר כיוצא בהם, והטעם בזה הוא שהתחברותו עם הטובים או עם הרעים היא מחזקת ידיהם במעשיהם... ולא מצא הקב"ה דופי ביצחק אבינו שהיה עולה תמימה אלא על שאהב את שונאיו כמו שנזכר במדרש חזית ובילמדנו פרשת קדושים, עכ"ל.

נמצא שלמדנו מדברי התשב"ץ תרתי א. שגרס באדר"נ "לדבר מצוה" ואילו במכילתא גרס "לדברי תורה" ולא העיר בזה מאומה הרי שסובר שאין לחלק בזה, ולקמן נביא שיש שחילקו בזה. ב. שגם אחר כל לשון אדר"נ שאפילו התחברות כזו אסורה, מ"מ ביאר שכל הענין הוא רק בסוג וסגנון התחברות שעשויה להתפרש כנתינת סיוע והסכמה למעשי הרשע שדבר זה אסור כמובא במס' שביעית פ"ד מ"ג ופ"ה מ"ט ובמס' גיטין פ"ה מ"ט (ודף סא, א) ופסקה הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פ"ה הח' וע' שו"ע יו"ד קמ"ז סעיף ה' ברמ"א ובאחרונים שם, וע' שו"ת דברי מנחם (להגרמ"מ כשר זצ"ל או"ח ח"ב בחלק "הערות על שו"ע הלכות שבת" אות ל"ה (עמ' שיד) שהביא למג"א סימן שמ"ז סוף סק"ד שפסק לגמ' דיגטין הנ"ל שמי שעוסק במלאכת איסור אסור לומר לו תצלה במלאכתך וציון הגרמ"מ כשר זצ"ל שם שבתורה שלמה שמות פכ"ג פסוק ב' הביא לדברי מדרש שאנו מוזהרין לא להחזיק

יד הרשעים שנאמר לא תהיה אחרי רבים לרעות, והביא גם לדברי רבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות נ' שכתב וז"ל: "לא תהיה אחרי רבים לרעות, הוזהרנו בזה שלא לחזק ידי עוברי עבירה בדברים, ושלא להתחבר אל המסכמים אל העולה וכענין שנאמר (ישעיה י' ח') לא תאמרון קשר לכל אשר יאמרו העם הזה קשר" עכ"ל. ויש להוסיף גם את דבריו שם באות קנ"ג שהביא שם לנושא זה של המתחבר לרשע, וכל המעייין בלשונו רואה שדברי אבות דר"נ הנ"ל היו בין מקורותיו, וגם שם הביא זה בהקשר מנין חלקי כת החנפים שבגלל התנהגותם הם מסייעים לעוברי עבירה.

מתאימים דברינו אלה לדברי הגר"ש די אוזידא זצ"ל (מגורי האר"י) בפרושו "מדרש שמואל" לפרקי אבות שם שצטט לדברי ה"ר משה אלמושנינו זצ"ל שכתב וז"ל: "ראוי שנדע למה בשכן רע לקח לשון הרחקה וברשע לשון התחברות, ובראשון בלשון חיובי ובשני שוללי, ולא אמר ברח מחברת הרשע או הרחק מחברתו בלשון חיובי, לפי שכאשר יתחבר הרשע לאיש השלם שתבא התעוררות החברה (כלומר: ההתעוררות להתחבר) מפאת הרשע (כלומר: שירצה להתחבר לשלם) אז יהיה הרשע טפל שהוא המתחבר, והשלם הוא עיקר אשר אליו יתחבר ואז ראוי לקבלו אולי יחזירנו למוטב והיא מצוה רבה לעשות נפש אחת מישראל. ועל כן הזהיר שהתחברות עם הרשע לא יהיה באופן שהוא יהיה המתחבר אליו כי אז יהיה הוא הטפל והרשע הוא העיקר אשר עליו יתחבר. יען לא היתה תנועת ההתחברות מהרשע, ובכך יגיע לשלם נזק גדול מחברתו בלי ספק וזה שאמר, ואל תתחבר לרשע, ר"ל לא תהיה אתה המתחבר אליו כאמור והוא דקדוק נכון" עכ"ל.

וע' גם להר"צ הכהן זצ"ל מלובלין בקונטרס "עמלה של תורה" שנדפס בסוף ספריו "פרי צדיק" לספר ויקרא שכתב שם (סק"ו לקראת סוד"ה ובזוה"ק) בפרוש דברי אדר"נ הנ"ל בפרושו הב' (פירושו הא' נזכיר בס"ד לקמן) שכתב: "ומ"ש אל תתחבר לרשע ואיתא באדר"נ אפילו לדברי תורה... וגם י"ל שם דוקא לדברי תורה דלרשע אמר אלוקים מה לך לספר חוקי, ולא לדבר מצוה דגם פושעי ישראל מלאים מצוות כרימון" עכ"ל, ואף שכבר הבאנו לעיל שהדבר תלוי בגרסאות, מ"מ מלבד מה שני' שאכן עיקר הגירסא היא "לדברי תורה" כנוסחת הגר"א באדר"נ. שהרי כך היא גם במכילתא (בכל הספרים שהיו נגד עיני) הרי כבר הבאנו שגם התשב"ץ שגרס באדר"נ לדבר מצוה פירש ברוח הדברים הנ"ל, ובזה מובנים ג"כ דברי מהרי"ץ דושינסקי זצ"ל הנ"ל שבנה כל יסודו על דברי אדר"נ הנ"ל ואעפ"כ ציין ששיך מציאות התחברות לרשע לקרבו לדברי תורה. ונוסיף באור, מתוך ההבנה שמי שקשור באהבת הכלל קשור גם אל הרעים שבו, אנו מבינים את החשש שבדבר ואת היסוד העומד מאחרי איסור ההתחברות לרשע, ברם יחד עם זה אנו באים ואומרים שהצדיק נפשו מתעצמת כל-כך עד שאינו נסוג אפילו מפני פגימה רוחנית זה גופא גורם לו שהוא מתרומם כל כך באופן שלא רק שאינו מושפע, אלא אדרבא

הכלל כולו כולל פרטיו הרעים מתבסמים על ידו (ע' אורות הקודש ח"ג עמ' שי"ט). הסבר זה נלע"ד הוא המביא את מרן הראי"ה זצ"ל לבא ולומר שבעית ההתחברות לרשע והאיסור להביט בפניו, זה רק בחיבור רגיל, אבל כאשר באדם הרע יש דבר טוב, ומפורשות מתכונים לחבור לנקודה זו בדוקא, אזי לא רק שאין בעיה בדבר, אלא שאם כוחו יפה הרי זה מתעלה.

"ויאמר אלישע ליהורם בן אחאב לולא פני יהושפט מלך יהודה אני נושא, אם אביט אליך ואם אראך, משמע הא על ידי נשיאת פנים של יהושפט מלך יהודה שנלוה עמו, הביט גם אליו וראהו, ולא חשש לאיסור ההסתכלות בפני רשע, דמהא קרא ילפינן ליה"... (אורות הקודש ח"ג עמ' של"ג). וכבר כתב האדמור רי"א מקאמרנא זצ"ל (בפרושו למסכת אבות "נוצר חסד" עמ' קנ"ג-קנ"ד) שאף ביחס לבעל עבירה בפרהסיא וביד רמה, לא יפרוש להיות פרטי, כי לא יהיה בכוחו להשפיע לטובה עי"ש.

אמנם על כל זה יש להוסיף ולבאר שכל הדברים הנ"ל אמורים באופן של יחיד המתחבר ליחיד רשע או באופן שיש קבוצת אנשי רשע (כשלא התאגדו למטרת רשע, שאחרת זה שיד לגדר הקודם של "קשר רשעים", אבל זה המכנה המשותף של אנשי הקבוצה) והכשר מתחבר אליהם אבל באופן שישנה התאגדות של קבוצת אנשים מישראל ובתוך התאגדות הזו ישנם סוגי אנשים שונים ויש גם אנשים שניתן להגדירם כרשעים לא על זה מוסבים כלל הדברים הנ"ל, ולא רק גדולי ישראל שהתנגדו לפירוד הקהלות מבארים כן, אלא גם אותם גדולים שצדדו בכך ואף נהגו כך למעשה, הרואה בספרותם (שחלקה הוזכר בדברינו לעיל), יראה שהיו להם שקולים נוספים וחששות השפעה שלילית וכדו', בפרט ראוי לציין שהמציאות ההסטורית היתה שלפני פירוד הקהלות בקהילות שנהגו כך, במקרים רבים היתה כפיה רפורמית על הציבור האורתודוכסי מצד מנהיגי הקהילה אם הם תפסו את ההנהגה, נימוק זה תופס מקום מרכזי הן בניסוח הדברים לבקשת הרשות להקמת קהילה נפרדת והן בבירור הנושא ההלכתי כשלעצמו. וכבר אמרו על חיבור כלל ישראל שיש בכנסת ישראל מציאות גם של רשעים ודורשי רשומות אמרו: צבור ראשי תיבות של צדיקים בינונים ורשעים (א"ה רגילים לומר זאת בשם האר"י ז"ל ואני בחפשי בספרי עזר לא מצאתי בשמו ברם בסדור הגר"א אשי ישראל בפירוש "אבני אליהו" שם הביאו לפי ר"א בן הגר"א על התפילה ושם בבאורו לברכת יוצר אור עמ' 100 כתב כן בשם אביו הגר"א ז"ל וכן הוא ג"כ בלקוטי מוהר"ן ח"א נה, ה, וע' גם אור לנתיבתי להרצי"ה קוק זצ"ל אות ל' עמ' סט).

ואכן מפורשות בהקשר לדברי אדר"נ הנ"ל ביאר בעמלה של תורה הנ"ל באורך שאין המדובר על חיבור כלל ישראל אשר כולו זרע אמת ובפנימיות יש להם נקודה קדושה וכל חטאיהם רק באופן חיצוני (ועל פרט זה יעוי' גם דבריו בפרי צדיק לפרשת פקודי אות ד') ואדרבא יש ענין וערך להתחברות כלל ישראל כולל רשעים

שבו כשם שאמרו בחגיגה כ"ו שכל ישראל חברים כולל ע"ה ובמסכת כריתות דף ו' א' גבי חלבנה שיש לצרפה לקטורת לרמזו שעלינו לצרף פושעי ישראל בתפלתנו (ועי' בבאור גמ' זו מש"כ בדרשות הר"ן דרוש א') ולפי"ז כתב דמש"כ באדר"נ י"ל דזהו ביחיד המתחבר דיוכל ללמוד ממעשיו ולא בציבור, והוא יחיד דוגמת סמני הקטורת שיש י' לבד החלבנה ע"ש וכבר האריכו כל הספרים ובראשם רבינו הרמב"ם ב"אגרות תימן" והמהר"ל מפראג (נצח ישראל פרק יא) בענין זה, ועל רקע זה מתבארים ג"כ דברי ר"צ הכהן הנ"ל בספרו פרי צדיק שמות בלקוטים שבסוף הספר בלקוט האחרון שם ד"ה זכר צדיק לברכה שכתב: "אבל רשעים אפילו מרובים וקשר רשעים אינו מן המנין... כי באמת אחדות רשעים אינו אלא פירוד... אבל עמך כולם צדיקים ולכן נאמר בהם, חבור עצבים אפרים וגו' ואמרו רבותינו ז"ל אפילו עובד ע"ז כו' שחיבורם חיבור וקשרם קשר ולא נקרא קשר רשעים כי הם חיים וקיימים לעולם ולעולמי עולמים".

סיכום:

א. ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא כדברי הגמ' סנהדרין מג, א דגול מרבבה על ש"ד יו"ד קנ"א סק"ו, גיליון מהרש"א שם, שו"ת אבני נזר יו"ד קכ"ו, ובין כך ובין כך קרוים ישראל בניס למקום כדעת ר"מ קדושין לו, א שנפסקה לדינא ע"י הרשב"א בתשובה ח"א קצ"ד ורמ"ב ריב"ם בסליחת "ישראל עמך" באור הגר"א יו"ד קנ"ט סק"ג והראי"ה קוק באגרות ראייה אגרת תקנ"ה.

אף מומר ח"ו הוא ישראל לכל דבר כלשון מהרש"א בחדושי אגדות סנהדרין, מג, א, הנ"ל אבני נזר יו"ד קכ"ד, שו"ע יו"ד קנ"ט ובאור הגר"א שם, בית הלוי בדרושיו ט"ז י"ז שרידי אש ח"ב צ"ד, וכן יש להעלות מדברי המהר"ל נצח ישראל פרק י"א ומדברי נפש החיים א' שער פרק י"ח ורבינו צדוק הכהן זצ"ל בקונטרס "עמלה של תורה" שנדפס בסוף "פרי צדיק" לספר ויקרא, בבאורם לדברי הרמב"ם בהלכות גירושין סופ"ב (ודלא כאור-שמח שם), לפיכך גם אשת מומר או מי שאחי המת הנו מומר, היא זקוקה ליבום או חליצה כדעת רוב הפוסקים בשו"ע אה"ע סי' קנ"ז ודלא כשיטת הגאונים שם.

גם הגאונים הנ"ל מסכימים לתפיסת יסוד זו, אלא שמטעמים אחרים פטרוה מיבום או חליצה אעפ"כ בכמה פרטים אין דין המומר כישראל גמור או מחמת שאינו בגדר "אחיך" או מחמת מעוט אחר כה"ג, או מכח תקנת וקנס חכמים.

ב. הגר"י עמדין זצ"ל בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' כ"ח מבאר בדעת הגאונים שמומר מין הוא ואינו גדר אחיך ולא גדר ישראל אחר שחטא, בזה הוא תולה את סיבת פטור הזקוקה למומר מיבום או חליצה, אף שגם הוא מודה לכלל "ישראל אע"פ שחט" וכו', מ"מ לדעתו חכמים הפקיעו ממנו גדר זה, לדעתו יש לחלק בין סוגי המומרים והדברים צ"ב.

ברם ע"פ דרכו יש לחלק בין עובר עבירות אפ"י על כל התורה ואפילו כופר אבל עדיין לא יצא מהכלל לגמרי לבין מי שיצא מהכלל ומטמע עצמו בין הגויים, יסוד זה נתבאר בשו"ת חת"ס בלקוטי שו"ת שנדפסו אחר חו"מ דהיינו ח"ו של שו"ת חת"ס סי' נ"ו וסי' פ"ג והובא לדינא בשו"ת אבני נזר אה"ע רכ"ג וכן עולה מדברי הח"ח שהובאו בספר מכתבי הח"ח דוגמא מדרכי אבי אות י"ח.

ג. תפיסה זו עולה גם מדברי השרידי אש ח"ג מ"ד שהביא שם גם למל"מ הלכות מלוה ולוה פ"ה שהביא בשם הרא"ש שכ"כ וכן כתב בשו"ת באר עשק סי' ע"ו.

גם מי שלא המיר דתו בפועל אם נכנס למעגל חיים כזה שמתוכו יטמע בין הגויים גם הוא באותו גדר כדברי החת"ס אה"ע ח"ב ע"ג, זקן אהרן ח"ב קכ"ד, שו"ת אמרי יושר ח"ב קכ"ו.

גם אלו שלא חלקו כיסוד זה ביחס לשיטת הגאונים גבי יבוס וחליצה כגון המהרש"ם ח"א י"ד, הצפנת פענח, הג"ר אברהם צבי הירש קמאי אב"ד דמיר ועוד אחרוני דורו של השרידי אש שהביאם בתשובתו הנ"ל. טעמם הוא כי סוברים שלענין חליצה אין לחלק בזה היות וטעמי הגאונים שוים בב' המקרים, אבל ביסוד התפיסה שיש לחלק חילוק זה אין יסוד לומר שחולקים וכפי שעולה מפורשות מהמהרש"ם שלא חילק לענין יבוס או חליצה בח"א י"ד הנ"ל, ואילו לענין ההתייחסות חילק שם, ובח"א קל"ה ובח"ג ה' וכ"כ השרידי אש שם ושם סי' מ"ו. וכ"כ מפורשות כתפיסה זו בצדקת הצדיק המלא (מהדורת יד א כי טוב) בסימן נ"ד. וכ"מ בעוד יוסף חי ולבן איש חי ר"פ במדבר וע"ע מהר"ל נצח ישראל עמ' ס"ט ועמ' קמ"ז ומאמרי ראי"ה ח"א עמ' 95.

ד. 1. לשון הרמב"ם הלכות אבל א' י' ושו"ע יו"ד שמ"ה ה' גבי פורשים מדרכי ציבור שאין מתאבלים עליהם, אינם בהכרח הגדרה יתכן לפרשם כתיאור מציאות גרידא, כך נראה מחת"ס יו"ד שמ"א שסובר שיש לקוברו, בציץ אליעזר ח"י סי' מ"א פ"ה ובשרידי אש ח"ב קכ"ג הביאו שבפרט זה קיימת מחלוקת ראשונים ואחרונים, אך לדינא הכריעו כחת"ס, השרידי אש ס"ל שזה דוקא במי שיש מקום לתלות ששב בתשובה, וכן נראה משו"ת זקן אהרן ח"א סי' ס'.

בציץ אליעזר שם פ"א אות ו' הוכיח מדברי הרמב"ם הלכות תשובה ג' י"א שהיסוד אינו מצד העבירות שבדבר, אלא מצד הפרישה מן הציבור, גם כאשר מקיים מצוות.

2. הרמב"ם בפיה"מ סנהדרין פ"י יסוד י"ג (וברוח זו כתב בה' עדות י"א י' ובהלכות ממרים ג' ב' ובריב"ש סי' עט) כתב שמי שמאמין בא' מי"ג עקרים גם כשחטא הוא נכנס בכלל ישראל ומצוה לאוהבו וכו', ומי שאינו מאמין באחד מהם, יצא מן הכלל ומצוה לשונאו וכו'.

דבריו ניתנים להתבאר בב' דרכים:

א. שחכמים תקנו עליו שאינו בגדר ישראל וכהסבר הגר"י עמדין בשיטת הגאונים דלעיל, גם החולקים עליהם יתכן שמקבלים תפיסה זו רק שלדעתם אין די בזה להפקיע מד"ת של יבום וחליצה, לפי"ז גם את הרמב"ם בהלכות אבל הנ"ל ניתן לבאר כן, בפשטות מקור לתקנה כזו מצינו רק במומרים, וכהסברנו לעיל לחלק בין מי שנטמע ומי שלא נטמע בין הגויים. ב. הרמב"ם לא התכוין כלל לתת גדר הלכתי של "לא ישראל", ובא רק מצד היחס שלנו, אם נתיחס כלפיו כאל ישראל לאוהבו ולסייעו או לא, אבל גדרו ישראל בכל מצב כדין ישראל שחטא וכהסברנו ברמב"ם הלכות אבל הנ"ל, לפי"ז הדין של פורשים מצרכי ציבור נאמר רק במי שיצא מן הכלל.

בב' ההסברים הדברים מוסבים על מי שמנותק מכלל ישראל בדוקא, כפוסקים דלעיל אות ג' וכן ביאר במאמרי ראי"ה ח,א עמ' 95 (אלא שאף שמבחינת הדין הדברים כן, מ"מ הסתיג הרב זצ"ל מלכתוב מאמר הערכה והספד הגון על אנשים כאלו).

ה. מספר הגדרות יש באנשים שאינם שומרי תומ"צ:

א. מומר להכעיס - אסור לפדותו ולהחיותו (ב"י וש"ך יו"ד רנ,א) - ברם אם מותר להפסידו שלו כגון לא להחזיר אבידתו נראה מתוס' ע"ז כו, ב, ד"ה אני ורוב הפוסקים בניגוד לריטב"א שם, שהדבר אסור (כת"ס חו"מ סי' כ'), אף שאין לחלל עליו שבת, מ"מ מי שחילל עליו לא מוגדר כמחלל שבת והתעוררות תשובה ח"א רכ"ב, מהרם שיק או"ח ק"מ).

ב. מומר לתיאבון - נחלקו הראשונים והפוסקים י"א (יש"ש גיטין פ"ד סי' ע"ב, תוס' ע"ז כו, ב', ד"ה אני, תוס' רבינו אלחנן שם, מאירי שם והוריות יא, א, שו"ת מהר"ח או"ז סי' קכ"ו, רדב"ז בדעת הרמב"ם מתנות עניים ח' י"ד, גר"א יו"ד רנ"א סק"א ופתחי תשובה שם שמשמע ממנו שכן הכרעת האחרונים) שמצוה לפדותו, וכן מצוה להצילו (רמב"ם סופ"ה מהלכות רוצח ב"י יו"ד סוס"י קנ"ח) כי נקרא אחיד, אא"כ הוא שונה בה בעבירה תמיד כגון רועי בקר (כת"ס שם), וי"א (ר"א ממיץ הובא לדינא בסמ"ג סמ"ק וטור יו"ד רנ"א, ב"י בדעת הרמב"ם הנ"ל, רמ"א שם) שרשאי לפדותו אך אין חייב בכך אא"כ שונה בעבירה שאז אף אין רשאי (כת"ס שם), מ"מ להפסידו את שלו כגון להפסיק חיותו ופרנסתו ולא להשיב אבידתו, ודאי אסור (כת"ס שם).

ג. גדר בינים בין להכעיס לבין לתיאבון, שאינו להכעיס אלא שאינו חושש בדבר בין אוכל האסור או ההיתר כלשון ש"ך יו"ד רנ"א סק"ג הובא לדינא בכת"ס (שם) ובהתעוררות תשובה (ח"א רכ"ב) - אין חיוב, אבל רשאי להצילו ופשוט שאסור להפסיק חיותו ופרנסתו וצריך להשיב אבידתו (כת"ס שם).

ד. גדר בינים בין מומר לתאבון לבין תינוק שנשבה "כעין תינוק שנשבה", על הסברא לחלק עמד כבר המנח"א בתשובתו שבשרידי אש ח"ב קכ"ג, אם כי הוא עצמו לא ס"ל זה לדינא, מ"מ מצאנו באחרונים אחרים שקיבלו יסוד זה, זקן אהרן ח"א י"ב התיר נשיאת כפים לכהנים חשודים מחמת שלא שמעא ליה אסורא בזה, והסתייע מרשב"א שבב"י יו"ד קי"ט וציין שכ"כ בבנין ציון ח"ב כ"ג, כ"כ בהתעוררות תשובה ח"א י"ב ביחס למי שתולין הסיבה שמזלזל כי לא מודע לחומר האיסור ודלא כתבואות שור בשלמה חדשה ב' סקכ"ט שלא כ"כ, האב"נ אה"ע רכ"ג כתב שמי שחונך ע"י אבותיו בדרך לא נכונה יש לדמותו לקראים שעליהם כתב הרמב"ם בפ"ג מה' ממרים שכיון שנתחנכו כך, דינם כתינוק שנשבה.

ביחס לדורנו יש לומר שרובם עונים על גדרים אלו וע"כ במקרה החמור ביותר יש להגדירם בהגדרת הבינים של בין להכעיס לתיאבון, כך שעכ"פ גדר "ישראל" ודאי יש להם, אך יותר מסתבר שהם לכה"פ גדר הבינים בין מומר לתיאבון לתינוק שנשבה וכבר נתבאר שבמומר לתיאבון נראית הכרעת האחרונים שמצוה וחובה להצילו וא"כ ק"ו כאן.

ו. 1. ברב ספרות האחרונים על הרפורמים שסוכמה בשו"ת ציץ אליעזר בפתיחה שבראש ח"ה לא נכנסו לעניני הגדרה. בשו"ת כתב סופר (במהדורה החדשה נוספות ד', מאגרות סופרים כתבי כת"ס מכתב מ"א) ובשו"ץ מהרי"ץ דושינסקי ח"א צ"י כתבו עליהם שיצאו מן הכלל והם עם בפ"ע, בלשונם לא ברור אם באו להגדירם מבחינה הלכתית או רק לתאר מצבם, בשו"ת מהר"ם שיק, אף שביחס לרשעים בעלמא כתב מפורשות (או"ח סי' ע') שהם בכלל ישראל, מ"מ ביחס לרפורמים נקט שהם כעם בפ"ע, בחלק מתשובותיו (יו"ד של"ג, או"ח ש"י ש"ט) אין הכרח שבא להגדירם מבחינה הלכתית, אבל פשטות דבריו בתשובות אחרות (או"ח ש"ג, ש"ה, ש"ו) נראה שאכן כוונתו להגדירם, כפי שנראה שכך הוא סובר (יו"ד רמ"ט) בגדרי מומר צדוקי וביתוסי.

2. המהר"ם שיק (או"ח ש"ג ש"ו) ציין לדברי בכל עקידת יצחק פרשת קרח שער ע"ח (דף ע, ב בדפוס עם פ' ר"ח פולאק) שדין הערבות שהציבור נענש בעון היחיד, אינו כאשר החוטא הנו מומר שדינו כגוי ופירש במעשיו מכלל ישראל, ברם בעקידה עצמו אין את המילים "שדינו כגוי", ובהחלט ניתן לבארו ולהטיל אחריות גם עליהם וכפי שכן ביארו להדיא מפרשו המובהק רח"י פולאק שם.

המהר"ם שיק (או"ח ש"ד) הביא לחת"ס (ח"ו לקוטי שו"ת סוף סי' פ"ט) שכתב שלו היה בידינו היה גוזר לא לקחת מבנותיהם כו' ויהיו כעדת צדוק וביתוס, לא ברור אם כונתו לא בידינו, מצד המלכות או מצד הדיו, עכ"פ ברור מלשונו שיש צורך בתקנה לשם כך, ואין הדבר נובע מאליו מעצם אי שמירתם תומ"צ, גם לדבריו היינו תקנה שיגררו ממנה למציאות הרחקה ולא תקנה מפורשת שלא יהיו בגדר

ישראל שזה רק בכח חז"ל לתקן. מהחת"ס עצמו (ח"ו סו"ס פ"ו ד"ה ובע' נ"א) עולה שמגדיר את הצדוקים והרפורמים בכלל ישראל.

3. ביחס לכותים מצאנו גזרת חז"ל מפורשת חולין ו, א, שהם כגויים גמורים, בענינם יש לבאר (בעקבות תוס' שם ג, ב ד"ה קסבר) שלמפרע הוברר שעצם גיורם לא היה כראוי, גם ביחס לגזירת חז"ל (ויבמות יז, א) על עשרת השבטים, ניתן לבאר שזה מחמת הערכת חז"ל שנטמעו במצב כזה בין הגוים, מבאור הגר"א יו"ד קנ"ט סק"ג נראה שס"ל שאף שהכותים היו גרי אמת מ"מ חז"ל גזרו עליהם כי קלקלו מעשיהם אלא שתקנו רק להחמיר ולא להקל, הש"ך שם סק"ה ס"ל שגזרו עליהם גם לקולא, בחוות דעת שם ביאורים סק"ד תמה עליו שהרי אין כח ביד חכמים לעקור גם בקום עשה, התוס' יו"ט נדה פ"ז מ"ג ביאר שהם גרי אריות ולחומרא גזרו ולא לקולא, במשנה ד' הקשה על הרמב"ם שמשמע שגם מקיל בנושא ותל' דס"ל שהם גרי אריות, ברם הרי הרמב"ם בהלכותיו עבדים ו' ו' הזכיר ענין גזירה עליהם ונראה שכוונתו כהסברנו דלעיל שהוכח למפרע שאינם גרי אמת, כן נראה לדקדק מהרדב"ז (בדפוס וארשא, ח"ב סי' תרצ"ו, נשמטה ממקומה ונדפסה בסוף הח"ב) שביחס לקראים לא מקבל ענין גזירה כלל וודאי לא לקולא כי הם זרע ישראל ואילו על הכותים כתב שאינם זרע ישראל וגם גרים גמורים אינם.

השרידי אש בדין מומרים דלעיל נסתייע מדין הכותים ועולה שמבאר בהם כגר"א וחוו"ד הנ"ל, אך אין הכרח שהרי לדינא לא ס"ל כגאונים.

משאילת יעב"ץ ח"ב רנ"ב נראה שמבאר כתקנה אף לקולא אך דעתו יחידאית.

4. רבינו שמשון הובא בב"י אה"ע סו"ס ד' בד"מ ורמ"א שם פסל את הקראים מלבא בקהל כי יש בהם חשש ממזרות ולא כתב שיש בהם בעיה עצמית וענין גזירה כללית שלא בכלל ישראל, בשו"ת המבי"ט ח"א ל"ז להדיא הדגיש שרק חשש זה הוא סיבת פסולם ולא מצד רשעתם.

בשו"ת הרדב"ז הנ"ל (והיא גם התשובה של שו"ת ר"ב אשכנזי בעל השטמ"ק שמצינים לה הפוסקים תדיר שהביא שם תשובת רבו) באו לשונות ביחס לקראים שהם כגויים גמורים, אך מוכח מההקשר שכוונתו על פרטי הדינים מצד עמיתך ואחיד במצות וכדו', הוא עצמו מדגיש שבקראים לא היתה גזירה כבכותים הרמב"ם הלכות עבדים ו' ו' הגדיר את הקראים בזה"ז כצדוקים קודם הגזירה, דבריו הובאו לדינא ע"י השו"ע יו"ד רס"ז מ"ז, המבי"ט והרדב"ז הנ"ל, הרדב"ז ציין דבריו לרמב"ם ערובין ב, טז שגם שם הגדיר את הקראים בכלל ישראל.

השד"ח (פאת השדה כללים מערכת בית סי' ל"ד, שם מערכת הה"א סי' ל"ז, אסיפת דינים מערכת חמץ ומצה סי' ח' אות ט') נדרש לנושא, אף שנקט בלשונו האם הקראים כישראל מומר או כנכרי גמור כונתו כפי שמוכח מההקשר, מצד פרטי הדינים ולא כגדר מהותי.

החוות דעת יו"ד קנ"ט סק"ו מציין שבקראים ודאי לא שייך גדר לא ישראל אף לקולא שהרי בניגוד לכותים, בקראים כלל לא מצאנו גזרת חז"ל בנושא.

בשאלת יעב"ץ ח"ב קנ"ב סבור שהגזירה על עשרת השבטים (סופ"ק דבימות) שיהיו כנכרים גמורים, היתה משום הנהגתם לישא נשים נכריות, בעקבות זאת הוא סבור שגם את הקראים יש לכלול בגדר זה אף לקולא וכשיטתו ח"א כ"ח שגם זה ביד חכמים, מלבד ששיטתו שם יחידאה הרי יש להעיר שגם לפיו הלא בקראים לא מצינו שחז"ל גזרו, הגריעב"ץ עצמו בב' המקומות לא סמך על כך לדינא.

בלקוטי ראי"ה ח"א עמ' 103 הביא משם הראי"ה שהקראים הוציאו את עצמם ואח"כ קבעו חכמי ישראל שאינם מתאחים.

5. הרמב"ם בהלכותיו הגדיר את הקראים מכלל ישראל ביסודים אף שפשוט שהם מקולקלים לפחות בא' מי"ג עקרים כדברי רש"י סנהדרין צ, א שהכפירה בתושבע"פ גורת כפירה בתחה"מ וכפי שהרמב"ם עצמו (בתשובתו שהובאה בשו"ת הרדב"ז) הגדירם כן, עפ"ז נראה שדבריו בפי"ה"מ לחלק ובהלכותיו שהמקולקל בא' מי"ג עקרים אינו בכלל ישראל מסתבר לפרשם מצד היחס ולא ענין הגדרה.

מי שהגדרתו מכלל ישראל מלבד שא"א להקל בו בעיני או"ה א"א להפקיע זכויותיו, כמו"כ קנה המדה להגדרתו הוא לפי כללי אחיך ועמיתך שנתבארו לעיל. המהר"ם שיק נראה שהבין ברמב"ם לעיל, ברם דבריו ודברי הכת"ס המפורשים ביחס לרפורמים הראשונים אשר יצאו נצבים נגד התלמוד, מלשונם נראה שהבינו ענינם שהם במציאות של הוציאו עצמם מהכלל, וכן ביאר בדעתם מאמרי ראי"ה ח"א עמ' 58.

מדברי הגר"ח גרודזינסקי (בתשובה בראש ספר הזכרון לגר"י וינברג זצ"ל, הובאה בלקוטי ראי"ה ח"א עמ' 167) עולה שמגדיר את הרפורמים מכלל ישראל וא"כ ק"ו באי שומרי תומ"צ בזה"ז שיש להגדירם בכלל ישראל.

ז. 1. איגוד של צבור למטרת רשע הוא קשר רשעים ואין לו שום ערך הלכתי מחייב כדברי הגמ' סנהדרין כו, א.

ב"ד שפסולים לדון, בדברים שאינם נושאי ממון שבזה ל"ש קבלוהו עליהם, הם בגדר זה כגמ' הנ"ל וכרמב"ם סנהדרין ב', י"ד, או מחמת שצריך ב"ד והם אינם בגדר זה (רש"י) או מחמת שחשודים (ומאירי) כאשר אין המדובר בב"ד הגדר להקרא "קשר רשעים" הוא רק כשהמגמה למטרת רשע כהסבר המהרש"א בח"א (ויעויין שיחות הרב צבי יהודה מס' 6 עמ' 3 שאין ערך מלכות כשמנהיגה בפירוש נגד התורה) אבל לא עצם החיבור של רשעים עם צדיקים למטרות דעלמא, בזה יש לדון מצד "אל תתחבר לרשע" יש מקומות ששייך בזה אפילו לדברי תורה (אדר"נ סופ"ט מכילתא פרשת יתרו) ואפילו דרך ארעי (מחזור ויטרי ומאירי לאבות פ"א) כאשר הדבר עלול להתפרש כהסכמה וסיוע למעשי הרשע ומגן אבות לתשב"ץ (שם) ויש

שלא כאשר ברור שהדברים עומדים באופן שהכשר משפיע ומדרש שמואל שם) או כאשר מדובר בציבור כללי המכיל בתוכו גם רשעים וגם צדיקים ועי' זכר שמחה רכ"ט, מהר"ם שי"ק או"ח לד, לז, שג-שיג, שלא-שלה ועוד, שו"ת מהרי"ץ דושינסקי ח"א מ"ח, מהר"י אסד או"ח לו, פרי צדיק לר"צ הכהן מלובלין ויקרא סוף "עמלה של תורה".