

## הרב יהודה עמיטל

# מעמדו של היהודי החילוני בימינו מבחינה תורנית-הלכתית

(א)

נפתח בשאלה המפורסמת המעסיקה את מדינת ישראל ואת העולם היהודי זה שנים רבות: מי הוא יהודי? לכאורה התשובה ברורה. בכל אופן, לגבי אותם היהודים אשר ההלכה נר לרגלם. יהודי הוא מי שנולד לאם יהודיה. אין ספק בדבר שתשובה זו נכונה מבחינה הלכתית, אך כהגדרה ביחס ליהדותו של יהודי היא בוודאי חסרה. כל הגדרה שאינה מבטאה את זיקתו של היהודי לתורה לא תוכל להיות שלמה. הבעיה היא למצוא הגדרה שמצד אחד תבטא את הזיקה לתורה ומצד שני לא תוציא מן הכלל את אותם היהודים אשר עזבו את התורה, כולל אלה אשר רואים עצמם כחילוניים ואשר מאומה מן המסורת היהודית אינו מדבר אליהם.

את התשובה המלאה ואת ההגדרה הנכונה נתן לנו רב סעדיה גאון ואחריו הרמב"ם ז"ל. ידועה ומפורסמת הגדרתו של הרס"ג: "לפי שאומתנו בני ישראל אינה אומה אלא בתורתיה" (אמונות ודעות, מאמר שלישי עמוד קלב, מהדורת ר"י קאפח).

לכשנתבונן בדברים במקורם נמצא, כי יש לדברים משמעות שונה לחלוטין ממה שמקובל לייחס להם. בדרך כלל מבינים שרב סעדיה גאון רוצה לומר: אין אומתנו אומה אלא אם כן היא שומרת את התורה ומקיימת את מצוותיה. ואם, חס ושלום, יהודי איננו מקיים את התורה, או עם ישראל איננו מקיים את התורה, חדלה להיותה אומה הישראלית. אלא שלכך לא התכוון רס"ג כלל. יהודי הינו יהודי ועם ישראל הינו עם ישראל, גם כשאין התורה מתקיימת עלידם. כדי לעמוד על כוונתו המקורית של רס"ג יש לבחון את הקשרם של הדברים.

רב סעדיה מדבר שם על נצחיות התורה. השאלה היא: האם התורה מחייבת אאתנו לנצח, או, חס ושלום, תהיה תקופה, כפי שטענו הנוצרים, שהתורה לא תחייב אותנו והיא תוחלף באחרת. לכך מביא רב סעדיה גאון ראיה שהתורה היא נצחית, וזה לשונו שם: "ועוד לפי שאומתנו בני ישראל

אינה אומה אלא בתורתיה, וכיון שאמר הבורא שהאומה תעמוד כימי השמים והארץ הרי בהכרח שתורותיה עומדות כימי השמים והארץ, והוא אמרו: 'כה אמר ה' נתן שמש לאור יומם חקת ירח וכוכבים לאור לילה רגע הים ויהמו גליו ה' צבאות שמו. אם ימשו החקים האלה מלפני נאם ה' גם זרע ישראל ישבתו מהיות גוי לפני כל הימים" (ירמיהו לא, לב'לו). כלומר, מה שעושה את בניישראל לאומה מיוחדת היא העובדה שהם מצווים לקיים את התורה על מצוותיה. ואילו היינו מניחים אפשרות של "ביטול תורה", כלשונו של הרס"ג, כלומר שתורה זו הנתונה לנו מפי הגבורה לא תהיה תקפה יותר ולא תחייב את בניישראל, הם יחדלו להיות אומה ישראלית. וכן כתב הרמב"ם במורה נבוכים ח"ב פכ"ט על הפסוק בישעיהו סו, כב: "כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים לפני – נאם ה' – כן יעמוד זרעכם ושמכם", – כי פעמים ישאר ה'זרע' ולא ישאר ה'שם': כמו שתמצא אומות רבות, אין ספק שהם מזרע 'פרס' או 'יון', אלא שלא יודעו בשם מיוחד, אבל כללה אותם אומה אחרת. וזה גם כן אצלי הערה על נצחות התורה, אשר בעבורה יש לנו 'שם' מיוחד."

ובכן, לפי הגדרת הרס"ג והרמב"ם יהודי הינו מי שמצווה בתורה. עצם היותו מצווה בתורה עושה אותו ליהודי גם אם אינו מקיים אותה, אלא שאם אינו מקיים אותה יצטרך לעמוד בדין, אם בבית דין של מטה או בית דין של מעלה. לא כן גוי. גם אם יקיים את כל התורה על כל מצוותיה לא יהפוך להיות יהודי באשר איננו מצווה.

### (ב)

לאור דברינו מתעוררת שאלה: כיצד יכול גר להצטרף ליהדות? שהרי קבלת עול מצוות עדיין לא הופכת אותו להיות יהודי. יהודי הוא רק מי שמצווה, והתורה ניתנה לעם ישראל: "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב" (דברים לג, ד). אכן, ישנו דבר מיוחד בעם ישראל, דבר שאינו קיים בשום עם אחר. קיימת אפשרות להצטרף לעם זה. בכל אומה ולשון קיימת אפשרות להצטרף לדתו של עם אחר, אך אין אפשרות להפוך ולהיות בן אותו עם. כנגד זה עיקרו של מעשה הגירות בישראל אינו הצטרפות לדת ישראל בלבד, אלא הצטרפות לעם ישראל, עם אשר התורה מחייבת אותו. וכך נכנס גר לעם, וכבן לאומה היהודית התורה מחייבת גם אותו. רק כאשר התורה מחייבת אותו במצוות הוא הופך להיות יהודי.

וכך כותב הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה, פי"ד ה"א "כיצד מקבלין גרי הצדק? כשיבוא אחד להתגייר מן העכו"ם ובדקו אחריו, ולא ימצאו עילה, אומרים לו: מה ראית שבאת להתגייר, אי אתה יודע שישאל בזמן הזה דוויים

ודחופים ומסוחפין ומטורפים וייסורין באין עליהם. אם אמר אני יודע ואיני כדאי מקבלין אותו מייד. "והרמב"ם ממשין ואומר וה"ב: "ומודיעין אותו עיקרי הדת שהוא ייחוד ה' ואיסור עכו"ם וכו' וכו'".

לדעתי זהו עומק המשמעות של הביטוי: "עמך עמי ואלהיך אלהי" (רות, א, טז); קודם עמך עמי ואחר כך אלהיך אלהי, כי "אלהיך אלהי" יכול להיות רק כשעמך עמי.

האם קיימת אפשרות לצאת ממחויבות זו ומהשלכותיה בתחום השכר והעונש? על זה בא הרמב"ם באיגרת תימן (עמוד קלו בהוצאת הרב קוק) ואומר: "התורה הזאת – לא יוכלו להימלט ולהינצל ממנה אפילו אחד מזרע יעקב לעולם. לא הוא ולא זרעו ולא זרע זרעו. בין ברצונו בין שלא ברצונו. אבל הוא נענש על כל מצוה ומצוה שביטל מן הציוויים, כלומר: ממצוות עשה, וגם יענש על כל מה שיעבור ממצוות לא תעשה. ולא יעלה על הדעת שבהיותו עושה החמורות שלא יענש על הקלות כדי שיפקיר עצמו להן. אבל ירבעם בן נבט, שחיק עצמות, יענש על העגלים שחטא בהם והחטיא את ישראל, וכמו כן יענש על שביטל מצוות סוכה בסוכות. וזה העיקר, יסוד מיסודי התורה והדת."

יהודי יכול, איפוא, להגדיר עצמו כחילוני, יהודי יכול להגדיר עצמו כלא דתי, יהודי יכול אפילו להמיר את דתו, כביכול, ובכל זאת נשאר יהודי. ובכן, יהודי מוגדר כיהודי על-ידי עצם היותו מחוייב בתורה גם אם אינו מקיים אותה. להגדרה זאת יש כמובן השלכות הלכתיות בתחום האישיות, כמו קידושין וגירושין, ומכאן הבסיס לשימוש ההלכתי של האימרה שבפי הפוסקים "ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא" גם לגבי מומר, אף על פי שבמקור (סנהדרין מד ע"א) נאמרה אימרה זו ביחס לעכן ולא ביחס למומר מובהק. "חטא ישראל" (יהושע ז, יא) – אמר רבי אבא בר זבדא: "אף על פי שחטא ישראל הוא." (ע"ש בחדושי אגדות למהרש"א ושו"ת מהרשד"ם חלק אבן העזר סימן י').

לסיכום הייתי מתיר לעצמי לומר כך: יהודי שלם הינו יהודי שמצווה ועושה. יהודי בהכרה הינו יהודי אשר גם אם אינו מקיים את התורה, מודע הוא לקיומה של התורה וחש את העימות עמה. יחד עם זה כל מי שמצווה בתורה, גם אם אינו מודע לקיומה, הינו יהודי.

## (ג)

מדברינו עולה, איפוא, שאין לשלול את יהדותו של שום יהודי, יהיו מעשיו או דעותיו אשר יהיו. אך בהלכה קיימות הבחנות נוספות – צדיק ורשע, מומר לדבר אחד, מומר לכל התורה כולה, אחיך בתורה ובמצוות ואחיך אבל לא

בתורה ומצוות. וההלכה מתייחסת באופן שונה לכל אחת מקטגוריות אלה. השאלה הנשאלת היא מה ההתייחסות ההלכתית כלפי מי שאינו מקבל את התורה, אינו מאמין בה ורואה עצמו כחילוני?

עלינו להודות שההתייחסות העקרונית של ההלכה מחמירה ובלתי סובלנית כלפי מי שמפר אותה. נביא כאן מדבריו של מרן הראי"ה קוק זצ"ל (מאמרי הראי"ה, ע' 91): "והאומה העזה שבאומות קנאית היא ונוקמת. נוקמת היא בקנאה קשה כשאל מעוכרי חייה. לא תישא פני כל. את אחיה לא תכיר ואת בניה לא תדע. עוד חי בלבה קול הכרוז של הרועה הראשון: 'כה אמר ד' אלהי ישראל, שימו איש חרבו על ירכו, עברו ושובו משער לשער במחנה והרגו איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרבו.' (שמות לב, כז).

התייחסות זאת היא עקרונית בעיקר, ויש הבדל גדול בין ההתייחסות העקרונית ובין ההתייחסות בפועל. ישנם דברים בהלכה שעליהם נאמר "הלכה ואין מורין כן". מן ההכרזה העקרונית עד למעשה ישנו מרחק גדול, אך לקביעה העקרונית יש חשיבות מצד עצמה ומצד השפעתה החינוכית. דוגמא לכך אנו מוצאים בהבדלים הבולטים בין תורה שבכתב לתורה שבעל־פה. אדם מסתכל בתורה שבכתב ומוצא, לעיתים קרובות, ביטויים כמו "מות יומת". דומה לו שקולה של סנהדרין קטלנית והורגת דרך קבע עולה ובוקע מן הכתובים. כנגד זה ידועים דברי המשנה במכות סוף פ"א: "סנהדרין ההורגת אחד בשבוע (= שבע שנים) נקראת חבלנית. ר' אלעזר בן עזריה אומר: אחד לשבעים שנה. ר' טרפון ור' עקיבא אומרים: אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם." לפי התורה שבעל פה האפשרות המעשית להגיע לגזר דין מוות לעובר עבירה היא רחוקה ביותר, כמעט בלתי אפשרית. ההלכה (ראו רמב"ם הלכות סנהדרין פי"ב) באה ודורשת התראה קודם החטא בפני שני עדים, וצריכים לומר לו איזו מיתה יקבל, והוא צריך לומר: יודע אני, ואף על פי כן. ואם אמר רק: יודע אני, ולא אמר: ואף על פי כן אני עושה זאת – אין זו התראה. וצריכה ההתראה להתבצע תוך כדי דיבור לעבירה. רחוקים איפוא מאוד המקרים בהם מגיע עובר עבירה לידי כך. ולמרות זאת ישנו ערך חינוכי רב בעצם התחושה החמורה המתקבלת מדברי התורה שבכתב. אמר פעם מרן הראי"ה קוק זצ"ל: בקבלה מכנים את התורה שבכתב בשם "אבא" ותורה שבעל פה "אמא". אב ואם – שניהם מחנכים לאותן מגמות, אלא שהאב עושה זאת בסגנון משלו והאם בסגנון משלה. ובכדי שחינוכו של הילד יהיה מושלם זקוק הוא לשני הסגנונות גם יחד. לעיתים נחוצה לו, לילד, הגערה האבהית המחמירה והקפדנית אשר אינה מחתשבת בנסיבות מקילות, ויחד עם זאת נחוצה לו הרכות האימהית, הרחמנית, המקילה, המסבירה פנים והמבינה לנסיבות.

אנו שואלים: אם עין תחת עין פירושו ממון, למה כותבת התורה 'עין תחת עין' ולא 'ממון תחת עין'? התשובה היא: התורה שבכתב, בתור אבא, מכריזה בחומרה: 'עין תחת עין'! ובאה התורה שבעל פה, כאמא, ומרככת ואומרת: אין הדברים כפשוטם, ועין תחת עין לאו דווקא. הכוונה ממון תחת עין. הרתיעה הנפשית מחבלה גופנית נוצרת דווקא על ידי קביעתה הקפדנית של התורה שבכתב. ישנה חשיבות חינוכית להדגשה החוזרת ונשנית בתורה: "עין תחת עין! שן תחת שן! רגל תחת רגל!" וכו'.

אותם דברים אמורים גם ביחס לענייננו – ההתייחסות החמורה לעוברי עבירה, בה משתקפת התייחסותנו לעצם העבירה כפי שנדרש מאיתנו.

#### (ד)

בבואנו לדון על התייחסותנו לעוברי עבירה מבחינה מעשית, או יותר נכון על התייחסותנו בפועל, באשר התייחסות זאת כוללת בתוכה גם התייחסות נפשית, עיקר דיוננו חייב ליסוב על ההתייחסות לעוברי עבירה בתקופתנו אנו. השאלה המרכזית המתעוררת היא: האם אותם דברים חמורים שנאמרו בחז"ל ביחס לעוברי עבירה, מינים ואפיקורסים תופסים גם בימינו אנו! בשאלה זאת יש לדרון משתי בחינות: (א) מבחינת אופיין ומשקלן של העבירות. האם יש להן אותו משקל כבד וחמור כמו בימי חז"ל? (ב) מבחינת משקלם הכמותי של עוברי עבירה. חז"ל דיברו על עוברי עבירה שהם היו פורצי גדר, באשר החברה היהודית בכללותה היתה שומרת מצוות ונאמנה לעיקרי האמונה היהודית. השאלה היא: האם בימינו, כאשר שוב אי אפשר להגדיר את החברה היהודית בכללותה כשומרת מצוות, נשארת ההתייחסות ההלכתית בתוקפה כפי שהיתה בימי חז"ל?

אך קודם שנשיב על שאלות אלו נזכיר בקצרה את התייחסותם של חז"ל לעוברי עבירה. קיימות דרגות חומרה שונות ביחס לעוברי עבירה. נסתפק בהבאת דבריהם ביחס למקרה הקל ביותר שבתחתית הסולם ולמקרה החמור ביותר שבראש הסולם. במקרה הראשון מדובר באדם שעבר עבירה בודדת בנוכחות יהודי. זה הוכיחו והלה לא קיבל את התוכחה והמשיך במריו. המקרה השני, שבראש הסולם, מתייחס לכופרים, לאפיקורסים ולמומרים לכל התורה כולה וכן לעוברים עבירות להכעיס.

אשר למקרה הראשון, נעמוד על העולה מן הגמרא בפסחים ק"ג ע"ב: "אמר רב: מותר לשנאתו, שנאמר: 'כי תראה חמור שנאך רובץ תחת משאו'. מאי שונא? אילימא שונא נוכרי, והא תניא שונא שאמרו שונא ישראל ולא שונא נוכרי. אלא פשיטא: שונא ישראל. ומי שריא למיסנייה והכתוב: 'לא תשנא את אחיך בלבבך'. אלא דאיכא סהדי דעביד איסורא? כולי עלמא נמי

מיסני סני ליה!.. אלא לאו כי האי גוונא דחזיא ביה איהו דבר ערווה." כלומר, הוא ראה אדם עובר עבירה. הוכיח אותו, והלז לא קיבל את התוכחה, ועל זה נאמר: "שנאך" – אותו מותר לשנוא. "רב נחמן בר יצחק אמר: "מצווה לשנאתו, שנאמר: 'ראת ה' שנאת רע'" (משלי ה, יג). באשר לדרגה החמורה ביותר, אומר הרמב"ם בפרק ד מהלכות רוצח: "האפיקורסים והם עובדי עבודה זרה, או העושה עבירות להכעיס אפילו אכל נבלה או לבש שעטנז להכעיס הרי זה אפיקורוס, ושכופרין בתורה ובנבואה, היה מצוה להורגן. אם יש בידו כוח להורגן בסיף, בפרהסיא – הורג; ואם לאו, היה בא עליהן בעלילות עד שישבב הריגתן. כיצד? ראה אחד שנפל לבאר והסולם בבאר, היה מסלקו ואומר: הריני טרוד להוריד בני מן הגג ואחזירנו לך. וכיצא בדברים אלו." דין זה – מורידין ולא מעלין – היא ההתייחסות ההלכתית למקרה החמור ביותר.

(ה)

ואולם כיצד נראים הדברים למעשה? לגבי הדוגמא הראשונה, שמצווה לשנוא אותו, כדאי להזכיר את דברי התוספות במקום. כידוע ישנה מצוות פריקה וישנה מצוות טעינה. פריקה קשורה בצער בעלי חיים. כנגד זה אין טעינה קשורה בצער בלי חיים, אלא בעזרה לבעליה של הבהמה בטעינת המשא על בהמתו. הגמרא (בבא מציע לב ע"ב) אומרת: אם באים לפני אדם שני מקרים, אחד טעינה ואחד פריקה, מקדים את הפריקה משום צער בעלי חיים. אבל אם זה שצריכים לעזור לו לטעון הוא שונא, מצווה להקדים את הטעינה כדי לכופ את יצרו. ושואלים התוספות (פסחים, קי"ג ע"ב ד"ה שראה): "מה כפיית יצר שייך, כיוון דמצוה לשנאותו"! ועונים התוספות: "כיוון שהוא שונאו גם חברו שונא אותו, דכתיב: 'כמים הפנים לפני כן לב האדם לאדם' (משלי כז, יט), ובאין מתוך כך לידי שינאה גמורה." ונגד שינאה גמורה התורה נלחמת, ולכן יש לכופ יצרו ולהתגבר על שינאתו. אם כן, כיצד ניתן מחד גיסא לכופ יצרו, ומאידך גיסא אומרת הגמרא שיותר (ואף מצוה) לשנאתו? בא בעל התניא (פל"ב) ואומר: "גם שהוכיחם ולא שמעו, שמצווה לשנאותם, מצווה לאהבם גם כן, ושתייהן הן אמת. שנאה – מצד הרע שבהם, ואהבה – מצד הטוב שבהם." כך נראה למעשה אותו היתר או מצווה של שינאה. בהזכירנו את ספר התניא כדאי להזכיר מה שנאמר שם עוד ביחס לאלה שנתרחקו ביותר, שכלפיהם אין אנו מחוייבים במצוות תוכחה – באשר מצוות "הוכח תוכיח את עמיתך" נאמרה ביחס לעם שאיתך בתורה ומצוות. ביחס לאלה שאינם בגדר עמיתך כל שינאה אסורה. וכך הוא כתב שם: "אבל מי שאינו חברו ואינו מקורב אצלו (בתורה ובמצוות) הנה על זה אמר

הלל הזקן: הווי מתלמידיו של אהרון, אוהב שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה. לומר, שאף הרחוקים מתורת השם ועבודתו, ולכן נקראים בשם בריות בעלמא, צריך למושכן בחבלי עבותות אהבה. וכולי האי ואולי יוכל לקרבן לתורה ועבודת ד' והן לא לא הפסיד שכר מצוות אהבת רעים."

אבל נחזור ונדון ביחס לאלה שהוכיחו אותם ולא קיבלו ואשר לכאורה מצוה לשנאתם. כמוכן לא שינאה גמורה ח"ו אלא שינאה מהולה באהבה וכהגדרת בעל התניא הנ"ל השאלה היא האם בדור הזה, וכאן הכוונה לאו דווקא לדורנו אנו אלא גם לדורם של רבי טרפון ורבי עקיבא, קיים ההיתר או המצווה לשנאותם.

שינאה זו מותרת רק אחרי שקיימנו בו מצוות תוכחה. וכי מצוות תוכחה היא מצוה פשוטה וקלה שכל אחד יכול לומר שקיים מצוה זו? מצינו בגמרא (ערכין טז ע"ב): "תניא אמר רבי טרפון: 'תמיהני אם יש בדור הזה מי שמקבל תוכחה. אם אמר לו טול קיסם מבין שיניך אמר לו טול קורה מבין עיניך.' אמר רבי אלעזר בן עזריה: 'תמיהני אם יש בדור הזה שיודע להוכיח.' ומאחר שהיתר שינאה קשור במצוות תוכחה, דבר שאין אנו מסוגלים לקיימו, ממילא בטל ההיתר לשנוא. כך הכריע החפץ חיים, ובעקבותיו החזון איש זצ"ל. וכך כותב החזון איש (להלכות דעות): 'ובסוף ספר אהבת חסד של החפץ חיים כתב בשם הגר"י מולין: דמצוה לאהוב את הרשעים... כי אצלנו הוא קודם תוכחה, שאין אנו יודעים להוכיח ודיינינו להו כאנוסים.' אגב, גם בקשר לדין מורדין ולא מעלין כותב החזון איש: 'ראין מורדין אותו עד שישתדלו להוכיחו בדברים' (יו"ד סימן ב, טז). מה רב הוא, איפוא, הפער בין הקביעה העקרונית הנוקבת של ההלכה שמצוה לשנאותו לבין ביטוייה המעשי.

(1)

עתה נראה דעת הפוסקים להתייחסות בפועל כלפי אותם עוברי עבירה העומדים בראש הסולם מבחינת החומרה שבמעשיהם ודעותיהם, אלה הכופרים בתורה ובנבואה והעושים עבירות להכעיס, ואשר לגביהם נאמר שהיה מצוה להורגם ומורדין אותם ולא מעלין. דברו ראשון יש לשאול מניין דין זה, לפיו מותר להרוג או לגרום למיתתו של יהודי שהוא אפיקורס או מומר להכעיס. הרי פשוט שאיסור לא תרצח מתייחס גם אליו! התשובה היא כי דין זה נובע מכך שיש סמכות לחכמים לתקן תקנות, לענוש ולהרוג אף שלא מן הדין, מתוך שכוונתם לתיקון הכלל (ראה גמרא בסנהדרין מו ע"א; רמב"ם בהלכות סנהדרין פכ"ד).

ומכאן המסקנה: אם כל טעמו של דבר הוא רק לתקן, אזי בימינו, כאשר

ברור שזה לא יביא תיקון, בוודאי נשאר איסור הרציחה בתוקפו. ואכן, לדעת החזון איש כל דין מורידין ולא מעלין הינו מעין הילכתא למשיחא, מאחר שהוא מצמצם את חלותו לתקופה מאוד מיוחדת בה עונש כזה יכול להרתיע ולתקן. וכך כותב החזון איש: "ונראה דאין דין מורידין אלא בזמן שהשגחתו גלויה כמו בזמן שהיו נסים מצויין ומשמשת בת קול וצדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לעין כל, והכופרין אז הם בנליזות מיוחדת בהטיית היצר לתאוות מיוחדות והפקרות, ואז היה ביעור רשעים גדרו של עולם, שהכל ידעו כי הדחת הדור מביא פורעניות לעולם ומביא דבר וחרב ורעב בעולם, אבל בזמן ההעלם שנכרתה האמונה מן דלת העם, אין במעשה הורדה גדר הפרצה אלא הופסת הפרצה, שיהיה בעיניהם כמעשה השחתה ואלמות ח"ו, וכיון שכל עצמנו לתקן, אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון, ועלינו להחזירם בעבותות אהבה ולעמידם בקרן אורה במה שידינו מגעת" (יורה דעה סימן ב ס"ק טז).

הרמב"ם בפירושו למשנה השניה במסכת חולין כותב: "ודע כי מסורת בידנו מאבותינו כפי שקיבלוהו קבוצה מפי קבוצה, כי זמנינו זה, זמן הגלות, שאין בו דיני נפשות, אינו אלא בישראל שעבר עברת מיתה, אבל המינים והצדוקים והביתוסים לכל שינוי שיטותיהם, הרי כל מי שהתחיל אותה שיטה תחילה ייהרג לכתחילה כדי שלא יטעה את ישראל ויקלקל את האמונה. וכבר נעשה מזה הלכה למעשה באנשים רבים בכל ארץ המערב. אבל אלו אשר נולדו בדעות אלה וחונכו על פיהם הרי הם כאנוסים ודינם דין תינוק שנשבה לדין הגויים שכל עברותיו שגגה כמו שביארו, אבל המתחיל הראשון הוא מזיג ולא שוגג." וכן חוזר הרמב"ם על דברים אלו בספרו יד החזקה, הלכות ממרים פ"ג ה"ג: "במה דברים אמורים באיש אחד שכפר בתורה שבעל פה במחשבתו ובדברים שנראו לו. והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו וכפר בתורה שבעל פה תחילה כצדוק ובייתוס וכן כל התועים אחריו. אבל בני התועים האלה ובני בניהם ושהידיחו אותם אבותם נולדו בין הקראים וגידלו אותם על דעתם הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגידלוהו, ואינו זריז לאחוז בדרכי המצוות שהרי הוא כאנוס. ואף על פי ששמע אחר כך שהוא יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גידלוהו על טעותם. כך אלה שאמרנו האוחזים בדרכי אבותם הקראים שטעו. לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה."

בעקבות קביעתו זאת של הרמב"ם, לפיה בענייני אמונות ודעות יש להבחין בין אלה שנתפסו לדברי כפירה מתוך שרירות לב, לבין אלה הנחשבים כאנוסים, יש מקום לדון על מעמדם של אלה המוגדרים ככופרים, בימינו. ואכן הירבו לדבר על כך גדולי תורה ובמיוחד מרן הראי"ה קוק זצ"ל,



וקבעו כי הכופרים בימינו דינם כאנוסים בגלל הסביבה התרבותית והאווירה הכללית בה הם שרויים. ולא בלבד בניהם נחשבים כתינוק שנשבה בין האומות אלא גם אלה שגדלו בסביבה דתית ויצאו לרעות בשדות זרים והתפקחו, נחשבים כאנוסים. וזה לשון הרב זצ"ל, באיגרותיו: "אבל אם יחשוב כת"ר כרוב המון הלומדים, שראוי בזמן הזה לעזוב להפקר את אותם הבנים אשר סרו מדרכי התורה והאמונה על-ידי זרם הזמן הסוער, הנני אומר בפה מלא, שלא זו הדרך אשר ד' חפץ בה. כשם שכ' תוס' סנהדרין עו"ב ד"ה החשוד, די שברא לומר דלא יפסל חשוד על העריות לעדות משום דחשיב כמו אונס, משום דיצרו תוקפו. וכה"ג שכ' כן תוס' גיטין מא ע"ב ד"ה כופין, שכיון שהשפחה משדלתם לזנות חשיבי כאונסין, כן היא ה"שפחה בישא" של זרם הזמן, שנתנו לה משמים שליטה טרם שתבלה לגמרי ותנדף כעשן, שהיא משדלת בכל כשפיה הרבים את בנינו הצעירים לזנות אחריה. הם אנוסים גמורים וחלילה לנו לדון אונס כרצון" (אגרות ראי"ה ח"א ע' קע).

דברים אלו נאמרו לפני השואה. מה נאמר אחרי תקופת השואה? וכי מותר לנו לדון לכף חובה אנשים שהאמונה אינה מתיישבת על ליבם אחרי מה שעוללה השואה לנפשות ישראל, אם במודע ואם שלא במודע? אם מרן הרב קוק וחזון איש זצ"ל דיברו על אנושים בתקופה שלפני השואה, מה נאמר אנו היום?

(ז)

אך מעבר לשאלת ה"אנוסים בדעות" יש לדון כאן בהיבט נוסף. האם מושג הכפירה הנפוץ בימינו תואם את הגדרת הכפירה לפי ההלכה? לפי תורת ההכרה ולפי דרכי החשיבה המקובלים כיום יכול אדם להיות לכל היותר מסתפק אבל לא כופר, כי כפירה פירושה קביעה ודאית בתחום מטפיזי – תחום שאין ההכרה האנושית יכולה להגיע אליו. אדם יכול לא להאמין אבל יחד עם זה לא לכפור. אדם שכופר בוודאות מכניס עצמו לקטגוריה "דתית" של אמונה בדיוק כמו אדם המאמין. אדם יכול לומר שאינו מאמין בנבואה, בתורה מן השמים מכיוון שלא הוכח לו, אבל לקבוע בוודאות שאין נבואה ואין תורה מן השמים יכול לומר רק אדם שחשיבתו פרימיטיבית. בהתאם לכך עלינו להגדיר את הכופר בימינו כמסתפק. והשאלה היא: מה מעמדו של מסתפק, כלומר אדם שאינו מאמין אבל יחד עם זה אינו כופר?

במסכת שבת (לא ע"א) סופר על אותו גר שבא אל הליל וביקש להתגייר, ואמר לו להילל, תורה שבכתב אני מאמינך, שבעל פה איני מאמינך. והילל גיירו. מעיד על כך רש"י שם בפירושו וזה לשונו: "גייריה – וסמך על חכמתו שסופו שירגילנו לקבל עליו. דלא דמיא הא לחוץ מדבר אחד, שלא היה כופר

בתורה שבעל פה אלא שלא היה מאמין שהיא מפי הגבורה. "כי צד להבין את דברי רש"י? הלא אם אינו מאמין שהיא מפי הגבורה היינו כופר, ועל כורחך יש הבדל בין אינו מאמין לכופר. הגדרת כופר לפי ההלכה היא, איפוא, הכופר תוך קביעה ודאית, וכלשון הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ג ה"ז: "חמישה הן הנקראים מינים: האומר שאין שם אלוה ואין לעולם מנהיג, האומר שיש שם מנהיג אבל הן שניים... "וכו'. וכן כתב שם המגדל עוז: "רבים שאין להם דעות להבחין ואין פיהם וליבם שווין, והמינים לא כן דרכם אלא מאמינים בליבם ואומרים בפייהם". הרמב"ן, בהשגותיו על ספר המצוות, אמנם מדבר על האיסור להסתפק. איסור או חוסר בריאות נפשית ודאי יש כאן, אך השאלה היא האם אפשר להגדירו כמין. הראי"ה קוק ז"ל באיגרותיו כותב "לא מצינו שדנו חז"ל דין אפיקורוס כי אם על הכופר דהיינו המחליט ההיפך" (אגרות הראי"ה ח"א עמוד כ). מפי הרב אלימלך בר שאול זצ"ל שמעתי פעם שדייק מתוך דברי הרמב"ם (בהלכות עכו"ם פ"ב ה"ג) שמסתפק אין דינו ככופר. וזה לשון הרמב"ם "אם ימשך כל אדם אחר מחשבות לבו נמצא מחריב את העולם לפי קוצר דעתו. כיצד? פעמים יתור אחר עבודת כוכבים ופעמים יחשוב בייחוד הבורא שמא הוא שמא אינו, מה למעלה מה למטה, מה לפניו מה לאחור ופעמים בנבואה שמא היא אמת שמא היא אינה, ופעמים בתורה שמא היא מן השמים שמא היא אינה. ואינו יודע המדות שיבין בהם עד שידע האמת על בוריו ונמצא יוצא לידי מינות." הרמב"ם מדגיש, איפוא, "יוצא לידי מינות", כלומר עדיין אינו מין, אף על פי שחושב שמא הוא שמא איננו. ספק גדול, אם כן, אם הכופרים בימינו נחשבים ככופרים על פי ההלכה. בכל אופן, אם מדובר באדם בעל חשיבה מודרנית, קשה להגדירו ככופר.

#### (ח)

ועתה, באשר לשאלה: האם ההתייחסות לעובדי עבירה צריכה להיות שונה בתקופה בה רוב הציבור מוגדר בתור שכזה? האמת ניתנת להאמר שדברים מפורשים לא מצינו בספרים התורניים בעניין זה, אך קיימת תחושה פנימית חזקה, שמבלי להתייחס לנימוקים שהועלו למעלה, לפיהם אין להגדיר אותם ככופרים רגילים וכעובדים בשאט נפש, עצם העובדה שחלק כה גדול מעם ישראל עזב את דרך ד' מחייבת, לדעתי, התייחסות אחרת, מקילה יותר, ומאמץ מיוחד לסניגוריה ולימוד זכות עליהם. תחושה זו מקבלת חיזוק ממאמרי חז"ל לא מעטים המחפשים זכויות לעם ישראל בתקופות שהיו רובם עובדי עבודה זרה. מבין המאמרים הבולטים כדאי להזכיר את המדרש בתנחומא (חוקת ד): "אמר רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי: תינוקות שהיו

בימי דור עד שלא טעמו טעם חטא היו יודעין לדרוש את התורה במ"ט פנים טמא ובמ"ט פנים טהור, והיה דודו מתפלל עליהם ואומר: 'אתה ה' תשמרם – נטר אורייתיהון בלבהון, תצרנו מן הדור זו לעולם' (תהלים יב), אתה ה' תשמרם – נטר אורייתיהון למלחמה ונופלן על ידי שהיה בהן דלטורין. הוא שדוד אומר: 'נפשי בתוך לבאם אשכבה להטים בני אדם שניהם חנית וחצים ולשונם חרב חדה' (שם נז). נפשי בתוך לבאים – זה אבנר ועמשא שהיו לבאים בתורה. אשכבה לוחטים – זה דואג ואחיתופל שהיו לוחטים אחר לשון הרע. בני אדם שניהם חנית וחצים – אלו אנשי קעילה שנאמר (שמואל א כג) 'היסגירוני, בעלי קעילה בידו'. ולשונם חרב חדה – אלו הזיפים שנאמר (תהלים נד) 'בבא הזיפים ויאמרו לשאול הלא דוד מסתתר עמנו'. באותה שעה אמר דוד רומה על שמים אלהים סלק שכינתך מביניהם. אבל דורו של אחאב כולו עובדי עבודת אלילים היו ועל ידי שלא היו בהן דלטורין יוצאין למלחמה ונוצחין. הוא שאמר עובדיהו לאלהו (מלכים א יח) 'הלא הוגד לאדוני את אשר עשיתי בהרוג איזבל את נביאי ה' ואחביא מנביאי ה' מאה איש חמשים חמשים איש במערה ואכלכלם לחם ומים'. אם לחם למה מים? אלא שהיה מים קשה להביא להם יותר מהלחם. ואלהו מכריז בהר הכרמל: 'אני נותרתי נביא לה' לבדי' (שם). וכל עמא יודעין ולא מפרסמין למלכא."

אם כדור שלפי הגדרת חז"ל, היה כולו עובדי עבודה זרה חיפשו להם חז"ל זכויות, על אחת כמה וכמה בדורנו, שעליו אפשר לומר מה שאמרו חז"ל: "כל הכופר בעבודה זרה כמודה בכל התורה כולה" (קידושין מ ע"א). אנו מצויים לחפש ללמד עליו זכות ככל שידנו מגעת. עוד יש לציין דבר שלא היה בימי קדם. אותם פורצי גדר בימי חז"ל שעזבו דרך ד' עזבו אותה לגמרי, מחללי השבת היו חשודים גם על גניבה וגזילה. היום אפשר למצוא רמה מוסרית גבוהה אצל רבים מאלה שעזבו את התורה. בדורות האחרונים ראינו אנשים ללא אמונה שמסרו נפשם למען אידיאלים מוסריים או למען הצלת עם ישראל וארץ ישראל. טבעי, איפוא, שההתייחסות צריכה להיות שונה.

אולם מעבר לזה אני מבקש להעלות שני שיקולים נוספים. השיקול הראשון: היו זמנים ששינאת ישראל מצד האומות התייחסה ליהודים באשר הם מחזיקים בתורה. ברגע שיהודי חדל להתנהג על פי דתו, דת משה וישראל, וקיבל עליו את דת האומות, פסקה השינאה. לא כן בימינו. השינאה מתייחסת ליהודי באשר הנו יהודי ודם יהודי זורם בעורקיו, מבלי להתחשב אם הוא מחזיק בתורת משה או אם התנצר ח"ו. כאשר שינאת ישראל מתייחסת ליהודי באשר הוא יהודי ללא התחשבות בדעותיו ובמעשיו, צריכה גם אהבת ישראל אצלנו להתייחס ליהודי באשר הוא יהודי ללא התחשבות בדעותיו ובמעשיו. לא יעלה על הדעת שפלוני ייחשב אצלם

כיהודי ואצלנו ח"ו ההתייחסות אליו תהיה כאילו אינו יהודי. גם בהלכה אנו מוצאים שאפילו מומר, שמצד הדין אין מתאבלים עליו, אם הרגו אותו גויים מתאבלים עליו. באושוויץ לא בדקו בציציותיהם של היהודים, וכי נוכל אנחנו בבואנו לקיים מצוות ואהבת לרעך כמוך או וחי אחיך עמך, לבדוק בציציותיהם?

שיקול נוסף, הנוגע בעיקר למדינת ישראל, ואשר להשלכותיו יש זיקה ממשית לפיקוח נפש, הוא: אם אנחנו מאמינים שמדינת ישראל מהווה מפלט למיליוני יהודים כ"י, וקיומם של אותם יהודים מותנה בשלוותה של מדינת ישראל וכושר עמידתה מול אויביה הרבים; ואם אנחנו מאמינים שבתקומתה של מדינת ישראל וקיומה יש משום קידוש ה', כפי שכתב הגאון רבי מנחם זמבה הי"ד: "אלה הרוצים לראות במהרה התכוננות מלכות ישראל הוא מחמת גודל תשוקתם לקדש את שם שמים לעיני העמים להראותם כי אחרי שעברו אלפי שנה ועם ישראל נע ונד בארץ עוד לא אבד שברו ועוד חיה יחיה" (חידושי הגרמ"ז ס"י נד). הדברים נאמרו בתקופה שלפני השואה והם מקבלים משמעות מיוחדת בתקופה שלאחריה. אם מדינת ישראל יקרה לנו; אם עדיין לא נכנסה ההשקפה בנו – שיש לה מהלכים בחוגים חרדיים – המוציאה את הקב"ה מן ההיסטוריה של תקומת מדינת ישראל וקיומה ואינה רואה בה מעשה אלוקינו אלא מעשי אנוש ח"ו; אם כל זה מקובל עלינו, עלינו לדעת כי מדינת ישראל לא תוכל להתקיים אם לא ישררו בה יחסי אחווה ודרכיו בין כל חלקי העם. רק עליידי התייחסות של יהודי ליהודי כאח אל אח, מבלי להתחשב בדעותיו ובמעשיו, נוכל לקיים את המדינה הזאת. ללא זה סכנת חורבן ח"ו מאיימת עלינו. באשר לשני השיקולים האחרונים איני זקוק לאסמכתאות מן המקורות. על כגון זה אמרו חז"ל, "למה לי קרא סברא היא."