

טענת אונס ל'טועה בעיונו' ומקורותיה עיון בתשובת הרדב"ז א'רנח (חלק ד' סימן קפז)

ר' דוד אבן אבי זמרא (הרדב"ז) נולד בספרד בסביבות שנת 1480, עזב את ספרד בשנת 1492 (בעת הגירוש), התיישב בצפת ולאחר מכן בירושלים. בסביבות שנת 1513 ירד למצרים, והתקבל כמנהיג יהודי מצרים: ראש ישיבה, ראש בית הדין בקהיר, ממונה על ההקדש ועוד. ארבעים שנה לאחר מכן, בשנת 1553, חזר לירושלים, וממנה עבר לצפת, שם נפטר בשנת 1573.¹

הרדב"ז נחשב ליוצר פורה במיוחד בעיקר בתחום ההלכתי. יותר מאלפיים מתשובותיו מכונסות בשו"ת הרדב"ז, ותשובות נוספות קיימות בכתבי יד שלא נדפסו.² אחת מתשובותיו תעמוד במוקד הדיון במאמר זה. בתשובה זו - ובתשובה נוספת שקדמה לה - הרדב"ז מתייחס בחומרה ובחריפות למקרה של דרשן, כנראה מהאי רודוס, שהביע עמדה שהרדב"ז מתייחס אליה ככפירה. בתשובה הראשונה, הרדב"ז נוקט יחס מחמיר כלפי אותו דרשן. לעומת זאת, בתשובה השנייה הרדב"ז מעלה טענה מחודשת הרואה בדרשן הכופר - אנוס, שכן הוא 'טועה בעיונו'.

* תודתי נתונה לד"ר עוזי פוקס שסייע בידי שלא אטעה בעיוני בלימוד תשובות הרדב"ז, ולרב שמואל אריאל שעבר על המאמר והשביחו בכמה פרטים חשובים.

1 על תולדות הרדב"ז ראו: ש' רוזאניס, דברי ימי ישראל בתוגרמה, תל-אביב תר"ץ, עמ' 199-198; H.J. Zimmels, Rabbi David Ibn Abi Zimra, Breslau 1932; I.M. Goldman, The Life and Times of Rabbi David Ibn Abi Zimra, New York 1970; רש"ב ורנר בהקדמתו למהדורת יקר תפארת, ירושלים תש"ה, עמ' 15-19; 'י' שילה, כללי התלמוד ושיטת לימוד התלמוד של ר' דוד בן זמרא (הרדב"ז), חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ב, עמ' 42-69.

2 לדברי החיד"א, שם הגדולים, מערכת גדולים, ערך 'ר' דוד בן זמרא' (מהד' ירושלים תשנ"ב, עמ' נב), הרדב"ז כתב יותר משלושת אלפים תשובות. על יצירתו הספרותית של הרדב"ז ותשובותיו בפרט, ראו: 'י' ליפשיץ, 'שאלות ותשובות הרדב"ז לרבי דוד בן זמרה', זכור לאברהם (תשנ"ב), עמ' ל-מב; שילה (לעיל, הערה 1), עמ' 60-65; ה' בן-אליהו, החשיבה המשפטית של ר' דוד בן זמרא, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור למשפטים, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשע"ד, עמ' 21-22.

א. ניתוח שתי תשובות הרדב"ז על מקרה הדרשן שפגע בכבוד משה רבינו

תשובת הרדב"ז א'רנח (להלן: התשובה המאוחרת) היא תשובת-המשך לתשובה א'ריא (להלן: התשובה המוקדמת).³ בשתי התשובות לא צוין תאריך כתיבתן, ואף לא מקום כתיבתן. שניהן עוסקות במקרה של אדם שדרש ברבים פרשנות למקרא שהייתה בה פגיעה בכבודם של ישראל ובכבודו של משה רבינו. בתשובה המוקדמת הרדב"ז מגנה את הפרשנות, ומדמה אותה לפירושים של פרשנים אחרים באותו נושא - שגם אליהם הרדב"ז מתנגד.⁴ לאחר מכן מביא הרדב"ז שורה של ראיות מן הכתובים כדי לדחות את הפרשנות הפוגענית, ודוחה הצעה שהרמב"ן ציטט פרשנות דומה. בהמשך, הרדב"ז מציע לימוד זכות על הדרשן, ומסיים בהצעה מעשית - להזהיר את הדרשן שיפסיק לדרוש ברבים את פרשנותו; ואם לאו, מזהיר הרדב"ז, הוא ינדה את הדרשן.

בתשובה המוקדמת, הרדב"ז מתייחס להגדרת הדרשן ככופר, וכותב: "ואני רוצה להתנהג עמו כאשר אני מתנהג עם הקראים הכופרים בדברי רז"ל." יחסו של הרדב"ז לקראים היה מחמיר; כאשר הרמב"ם מיקל ביחסו לבני הקראים ומגדיר אותם כ"תינוק שנשבה לבין הגוים", הרדב"ז מעיר:

נראה שכתב רבינו זה ללמד זכות על הקראין, אבל הנמצאים בזמננו זה, אם היה אפשר בידינו להורידן, מצוה להורידן, שהרי בכל יום אנו מחזירין אותם למוטב ומושכין אותם להאמין בתורה שבעל פה והם מחרפין ומגדפין את בעלי הקבלה, ואין לדון את אלו בכלל אנוסים אלא כופרים בתורה שבעל פה.⁵

(פירוש הרדב"ז למשנה תורה (יקר תפארת), הלכות ממרים, פרק ג הלכה ג)

לקראת סיום התשובה המוקדמת, הרדב"ז מתייחס במפורש לאפשרות הענשה של הדרשן:

- 3 ראו את שתי התשובות בנספח למאמר.
- 4 בשתי התשובות, הרטוריקה של הרדב"ז כנגד הדרשן ודבריו חריפה וקשה: "דרס והחליד סכין מחשבתו והעמיק זממו", "עזר לרעה", "טועה", "דברים אשר לא כן", "אשר לא עלה על לבם", "סברא רעה וחלושה ומזוייפת", "יש בסברא זו נזקים והפסדות בדת", "דברי שוא ואסור לכותבן כל שכן להאמין בהם וכל שכן לדורשן ברבים", "דברי פגם", "יש בסברא זו מהדופי והזיוף", "אגדות של דופי", "דעתו זו המשובש", "טעות מפורסם בפשטי הכתובים", "פנים שלא כהלכה". ניכר, כי הרדב"ז ראה בדברי הדרשן דברים שיש בהם סיכון רב לאמונה.
- 5 ראו גם תשובת הרדב"ז (חלק ב סימן תשצו), שבה הוא פוסק בחריפות רבה כנגד הקראים.

ואם על ישראל אמר, ראוי לעונש גדול, יהיה מי שיהיה. אבל מפני שאין עונשין אלא אם כן מזהירין, אם ישוב הדורש הזה מלדרוש ברבים דברי פגם כאלה, מוטב, ואם לאו - הודיעוני ומחינא ליה בסילוא דלא מבע דמא.⁶

כלומר, הדרשן ראוי לעונש גדול, אלא שיש להזהירו תחילה. אם ישוב בו - מוטב, ואם יעמוד במריו - ינודה. נידוי הוא, כנראה, העונש המירבי שהרדב"ז יכול להעניש בו את הדרשן.

פרט חשוב, המופיע ביחס לתשובה המוקדמת⁷ אך לא בהקשר של התשובה המאוחרת, הוא שם הנמען של התשובות: "החכם ונבון כה"ר חיים אלפואל מרודוס". ניתן לשער כי אם השואל היה מרבני רודוס, גם הדרשן היה תושב המקום - ואולי אף מרבני הקהילה היהודית במקום.⁸

בתשובה המאוחרת קיימים קווי דמיון מובהקים לתשובה המוקדמת. גם בתשובה המאוחרת הרדב"ז מגנה תחילה את הפרשנות, ומדייק בפרשנות של הדרשן ובמידת הפגיעה שיש בה בכבודו של משה. הרדב"ז מזהה את הדרשן עם קבוצה מסויימת של אנשים הבאים ממדינות מסויימות, ובודים מליבם פרשנויות שאינן תואמות לפשוטו של מקרא, ואף לא למדרשי חז"ל. זיהוי זה מקביל לדברי הרדב"ז בתשובה המוקדמת,

6 מקור הביטוי "מחינא ליה בסילוא דלא מבע דמא" (=אכה אותו בקוץ שאינו מוציא דם, כלומר, אנדה אותו) הוא בבבלי כתובות, צא, א; בבא בתרא, קנא, ב - שם נאמר הביטוי מפי דיין (בכתובות: רב עמרם, ובבבא בתרא: רב נחמן) כלפי נתבע שסירב לציית לפסק הדין או לבוא להתדיין.

7 התשובה המוקדמת - תשובה א'ריא היא קטע שלישי מתוך תשובה בשלושה נושאים המסומנת כ"סימן קלט" בחלק ד' של שו"ת הרדב"ז. בסימון המקביל מחולקת התשובה לשלוש תשובות בהתאמה לשלושת הנושאים: א'רט, א'רי, א'ריא. שם הנמען, ר' חיים אלפואל מרודוס, מצוין בתחילת הקטע הראשון - תשובה א'רט.

8 ש"א רוזאניס, קורות היהודים בתורקיה וארצות הקדם ב, סופיה 1937-1938, עמ' 138, מתאר את המקרה במילים הבאות: "בימים ההם קרה מקרה בלתי טהור שמטיף אחד שבא ממרחקים דרש ברבים דברים מתנגדים לאמת ולאמונת ישראל, שהיהודים היו חושבים שמשא רבינו הוא כאלוהים ח"ו לעשות מעצמו טוב ורע, ור' חיים אלפואל בפשטיותו ותומתו לא עלה בידו להוכיח הדורש-מורד הזה, ולהראותו כי שגה בדעתו. רחוק מזה הוא הריץ הדברים אל ר' דוד נ' זמרא מצרימה וישאל תשובתו." ההנחה שהמטיף בא ממרחקים מבוססת כנראה על דברי הרדב"ז כנגד "הדורשים הבאים מאותם המלכיות" [ראו להלן], אך הדברים אינם מוכרחים.

שבה הוא משווה את פרשנות הדרשן לדברים הכתובים אצל "בעל ספר אמונה, או רבינו אהרן ן' רבי וזולתם".⁹ לאחר מכן מתנצל הרדב"ז על כך שהוא שותק לנוכח התופעה.

בהמשך דבריו, הרדב"ז מנסה ליישב את דברי הדרשן ולהסבירם בדרך שתפחית את הפגיעה בכבודו של משה רבינו, אך מתוך פרשנותו של הדרשן עצמו הוא דוחה את היישוב שביקש להציע.

בניגוד לתשובה המוקדמת, שבה הרדב"ז קובע כי הדרשן "ראוי לעונש גדול", הרי שבתשובה המאוחרת הרדב"ז פותח דיון בשאלה האם הדרשן ראוי לעונש, ומעלה טיעון לפטור את הדרשן מעונש: הדרשן טועה בעינו ונחשב 'אנוס'. הרדב"ז מוכיח את צדקת טיעונו מגמרא שבה נזכר שאחד האמוראים כפר בביאת המשיח העתידית, ולא נחשב ככופר. טיעון זה לא נזכר כלל בתשובה המוקדמת.¹⁰

הרדב"ז מסיים את התשובה המאוחרת בהצעת פיתרון מעשי דומה לזה שבתשובה המוקדמת: להעמיד עדים שיעידו שהדרשן אכן אמר את הפרשנות הפוגענית, ולהראות לדרשן את תשובת הרדב"ז כדי שהדרשן יחזור בו מדבריו. אם הדרשן יחזור בו, מוטב; ואם לא יחזור בו - יש לשלוח לרדב"ז את העדות על אמירת הפרשנות, והרדב"ז יגדה אותו. הרדב"ז מוסיף, שאם הדרשן עצמו היה כותב אליו, היה הוא - הרדב"ז - מוכיח אותו, ומכריחו לחזור בו; אבל הוא איננו פונה מיוזמתו אל הדרשן, מפני שאין דרכו בכך.

מבחינת ההצעה המעשית בשתי התשובות עולה, כי הטיעון לפטור את הדרשן מעונש מפני שהוא טועה בעינו ונחשב אנוס, לא השפיע על יחסו של הרדב"ז לדרשן. בשתי התשובות, הוא מציב בפני הדרשן את הברירה בין חזרה מפרשנותו לבין נידוי.

בפרק זה במאמר אעמוד על הנושאים העיקריים בתשובה המאוחרת של הרדב"ז: הפרשנות הפוגענית שאמר הדרשן, זיהוי התופעה של "הדורשים הבאים מאותם המלכיות" שציין הרדב"ז, לימודי הזכות על הדרשן ודחייתו, הטיעון המרכזי של טענת

9 ראו להלן בירור אודות הפרשנים אליהם רומז הרדב"ז.

10 מן הראוי לעמוד על טעמו של השינוי שחל בין התשובות. כאמור, בתשובה הראשונה הרדב"ז נחרץ בעמדתו כי הדרשן ראוי לעונש גדול, ואילו בשנייה הוא דן בכך ומעלה טיעון לפטור מעונש. ניתן לשער כי שינוי זה נבע מן הדברים שכתב ר' חיים אלפואל לרדב"ז בין כתיבת התשובה הראשונה לכתיבתה של השנייה. ייתכן כי ר' חיים אלפואל דחק ברדב"ז להורות על עונש מעשי כלפי הדרשן, ובכך עורר את הרדב"ז לחשיבה מחודשת על השאלה האם אכן יש להענישו. אמנם, מכלל השערה לא יצאנו.

11 להלן, ציטוט בסתמא מתשובת הרדב"ז יהיה מהתשובה המאוחרת. ציטוט מהתשובה המוקדמת יצויין במפורש.

אונס ל'טועה בעיונו' ומשמעותו. במידת האפשר, אסתייע בתשובה המוקדמת של הרדב"ז כדי להשלים את הפרטים החסרים בתשובה המאוחרת.¹¹

הפרשנות הפוגענית

מה הייתה הפרשנות הפוגענית של אותו דרשן? בציטוט נושא השאלה בתשובה המאוחרת, הרדב"ז כותב שהדרשן דרש ברבים "שישראל היו חושבים שמושה רבינו עליו השלום היה אלוה". כך עולה גם מדבריו בתשובה המוקדמת, שלדברי הדרשן ישראל "היו תולין האלהות במושה".¹² בתשובה המוקדמת הרדב"ז כותב שהוא מבקש ללמד "קצת זכות" על הדרשן, ולטעון שדבריו לא היו מכוונים כלפי עם ישראל אלא כלפי ה'ערב רב'.¹³ בתשובה המאוחרת, הרדב"ז מצטט את דבריו בתשובה המוקדמת, ומתייחס אליהם: "אף על פי שכתבתי שיש ללמד עליו קצת זכות, שלא אמר כן אלא על ערב רב, יפה דקדקתי בלשוני שכתבתי קצת זכות".

בהמשך התשובה המאוחרת, הרדב"ז מצטט מתוך דברי השואל את הפרשנות המקראית לפסוק "וַיַּחַל מֹשֶׁה אֶת־פְּנֵי ה' אֱלֹהָיו וַיֹּאמֶר לָמָּה ה' יַחַרָּה אַפָּי בְּעַמִּי אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּכַח גְּדוֹל וּבְיַד חֲזָקָה" (שמות לב, יא). על פי הדרשן, משה אמר אל ה' את הטענה הבאה: "אם הם עשאוני אלוה - אין קפידא בזה, מפני שאני מקבל לך לאלוה".

ניתן לשער את הרקע לפרשנות זו. כבר רבינו בחיי בן אשר (1255–1340), בפירושו על-אתר, תמה על הצירוף "ה' אלהיו":

לא מצאנו כן בכל התורה שיהיה הכתוב מיחד האלהות על משה, לא בפירוש שיאמר 'אלהי משה' - כענין באבות ודוד - ולא בכנוי, רק במקום הזה.
(רבינו בחיי שמות לב, יא, ד"ה ויחל)

12 מ' אברהם, אמת ולא יציב: על פונדמנטליזם, ספקנות והתנגרות פילוסופית, תל-אביב 2016, עמ' 389, מסכם במילים קצרות את דעת הדרשן: "מדובר באדם שחשב שמושה רבנו היה אלוהים." תיאור זה לוקה בחוסר דיוק. הדרשן לא חשב בעצמו שמושה היה אלוהים, אלא טען שאחרים - בני ישראל או ערב רב - חשבו שמושה היה אלוהים.

13 המושג 'ערב רב' מבוסס על הפסוק "וְגַם־עָרַב רַב עִלָּה אִתָּם" (שמות יב, לח), כלומר, עם בני ישראל היוצאים ממצרים. הפרשנות המקובלת לקבוצת ה'ערב רב' היא שמדובר באנשים שאינם מבני ישראל שהצטרפו אל העם. ראו: אונקלוס, המיוחס ליונתן ורש"י על אתר. בהקשר של חטא העגל, אנו מוצאים שעשיית העגל מיוחסת ל'ערב רב'. ראו: ויקרא רבה כו, ה; תנחומא (ורשא) לפרשת כי תשא סימן כא; תנחומא (בובר) לפרשת אמור סימן טו; רש"י לשמות לב, ד.

הפיתרון שהציע הדרשן לדיוק זה - על פי לימוד הזכות של הרדב"ז - היה שה'ערב רב' שיזמו את עשיית העגל¹⁴ התכוונו בזה לייחס למשה אלוהות. כאשר משה התפלל אל ה' הוא ביקש ממנו שלא יקפיד על החוטאים, שעשו את משה אלוה, ופייס אותו בכך ש"אני מקבל לך לאלוה"¹⁵.

ייתכן גם שפרשנות מקורית זו הייתה מכוונת ליישב סתירה פנימית בסיפור חטא העגל. ידועה מחלוקת הפרשנים האם העגל היה אמור להיות תחליף לאלוהים או למשה, כאשר לכל אחת מן הגישות יש תימוכין בכתוב.¹⁶ הדרשן הציע פיתרון מבריק לבעיה: העגל היה אמור להיות תחליף גם לאלוהים וגם למשה, מפני שמשה עצמו נחשב בעיני עושי העגל לאלוהים.

יש לציין כי פיתרון דומה מאוד הוצע כבר במאה העשירית על ידי רב סעדיה גאון, בפירוש שאולי לא היה מוכר לרדב"ז. ואלו דברי רס"ג, בתרגום לעברית:

נתאמת לי שההודים, ועובדי אלילים זולתם, אומרים שאינם עובדים לאבן עצמה ולא לעץ גופו, אבל הם עובדים לבורא שמים וארץ. ואין צורה זו לדעתם אלא אות לכך. כשהם רואים אותם נתברר להם עזו, גדולתו וגבורתו, והם עובדים

14 ראו לעיל, הערה 13.

15 מן הראוי להעיר כי פיתרונו של רבינו בחיי איננו רחוק מאוד מפיתרונו של הדרשן: "הנראה לי בטעם הדבר כי היה זה למעט, ורמזה לנו התורה שאין הקדוש ברוך הוא לאלהים לישראל בחטא הזה, וכן הוא יתעלה הזכיר 'עמך' ורמז כי אינם עמו, והענין כי היו מנוודים לשמים וכפרו עתה באלהותו". אלא, שפירוש רבינו בחיי שונה מפירושו של הדרשן בשתי נקודות חשובות: א. לרבינו בחיי הביטוי מתפרש רק על דרך השלילה, שמבחינת ישראל אין הקב"ה אלהים בחטא הזה, ואילו לדרשן הביטוי מתפרש על דרך החיוב שמשה מקבל כעת את אלהותו של הקב"ה. ב. רבינו בחיי אינו מפרש שמשה נתפש על ידי ישראל כאלוה.

16 רש"י (שמות לב, א, ד"ה אשר ילכו) כתב: "אלהות הרבה איו להם". ואת בעקבות דברי הבבלי (עבודה זרה נג, ב). לעומתו, בספר הכוזרי (א, צו) כתב: "והיו בני ישראל מצפים למה שיעד אותם משה שיוריד להם ענין מאת ה' שיראו אותו ויקבילוהו כאשר היו מקבילים עמוד הענן ועמוד האש בצאתם ממצרים, אשר היו מביטים אליו ומקבילים ומגדלים אותו ומשתחיים נכחו לאלהים... עד שנצטרכו מהם אנשים לבקש נעבד מורגש יכוננו נגדו כשאר האומות, מבלי שיכחשו באלהות מוציאים ממצרים אבל שיהיה מונח להם להקביל אליו, כשיספרו נפלאות אלהיהם." ובדומה לכך גם באבן עזרא (שמות, שם). רמב"ן (שמות, שם) תיאר את החטא במילים הבאות: "היו מבקשין משה אחר, אמרו, משה שהורה לנו הדרך ממצרים ועד הנה... הנה אבד ממנו. נעשה לנו משה אחר שיוורה הדרך לפנינו ע"פ ה' בידו." לסיכום הדעות בנושא זה ראו: אוצר מפרשי התורה, שמות ב, ירושלים תשע"ט, עמ' 470-

אותו. ואותה צורה שמצאוה ראויה לעניין זה, לדעתם הבורא משרה עליה מאורו, ובאמצעותה הוא עושה להם אותות ומופתים... לא מן המוכחש שמקצת מן הראשונים - שלשת אלפי איש, הן פחות הן יותר, דגלו באמונת העמים, שאמרו כדברים האלה. ולדעתם היתה השראת השכינה אמת, ואורו יתברך נאצל על משה ובו היה עושה את האותות. וכשנפקד מהם משה, נתכוונו לפי סברתם, לעשות להם פסל במקומו, ישרה עליו האור וינהיג אותם.

(פירושי רב סעדיה גאון לספר שמות, עמ' קצב [תרגום יהודה רצאבי, ירושלים תשנ"ח])

כיצד פרשנות זו פוגעת בכבודו של משה רבינו? הרדב"ז מסביר זאת בהרחבה:

דקיימא לן "כשם שנפרעין מן העובדים כך נפרעין מן הנעבדים" כדאיתא באגדה בדוכתי טובא... למה לא החזירם משה מזה הטעות, ויפרשם¹⁷ להם האמת כי אין אלוה מבלעדי ה'? וכי תימא שהחזירם ולא קבלו, היה לו לדון אותם כעובדי עבודה זרה, דמה לי עגל ומה לי דבר אחר, וקיימא לן כל המודה בעבודת כוכבים ומזלות אף על פי שלא עבדה הרי זה מחרף ומגדף, והמקבל עליו אחד מכל מיני עבודת כוכבים ומזלות באלוה - חייב סקילה, ואפילו הגביה לבנה ואמר לו אלי אתה וכן כל כיוצא בזה חייב, ואיך אפשר שיהיו ערב רב מקבלים את משה לאלוה והוא יודע ושותק? וזה גרעון גדול בחיק בחיר האל ונאמן ביתו שיאמר עליו כיוצא בזה.

הרדב"ז טוען כי מתוך פרשנות זו עולה ביקורת על משה רבינו, ששתק ולא החזיר בתשובה את אלו שייחסו לו אלוהות; ואם נאמר שמשה הוכיח אותם, והם לא חזרו בהם - היה לו לדון אותם כעובדי עבודה זרה, שחייבים סקילה, ולא לבקש עליהם רחמים. כפי שמתברר מדברי הרדב"ז, הוא התייחס בחומרה לפרשנות זו, עד כדי העלאת אפשרות נידוי של אותו דרשן. מתוך דבריו של הרדב"ז עולה הסיבה ליחס חמור זה: "... שהפירוש אשר עשה הוא טעות מפורסם בפשטי הכתובים והוא פנים שלא כהלכה וימשך ממנו הריסה בדת". פגיעה בכבודו של משה רבינו עלולה לגרור פגיעה בתורת משה ונזק דתי חמור.

התייחסות עניינית לפרשנות הדרשן

בתשובה המאוחרת, הרדב"ז איננו מתייחס בדרך עניינית לפרשנות עצמה. התייחסות זו ניתנה בתשובה המוקדמת, שם הביא הרדב"ז מספר ראיות מן הכתובים כנגד פרשנות זו:

וצריך אני להביא ראיה לבטל דבריהם מן הכתוב ממש על סדר הכתובים. כתיב "ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' וגו' (שמות ד, לא), הרי שאף על פי שעשה משה האותות לעיני העם - אפילו הכי נתנו האמונה לשם יתברך, כי הוא הפוקד אותם. "ויאמרו החרטומים אל פרעה אצבע אלהים היא" (שם ח, טו), ואם החרטומים הודו באלהותו - כל שכן עם קדש. כתיב "ויאמינו בה' ובמשה עבדו" (שם יד, לא), הרי בהדיא שהאמינו שמשה היה עבד, ולא אלוה. עוד אמרו "מי יתן מותנו ביד ה'" (שם טז, ג), הרי אפילו בשעה שהיו מתלוננים - תלו המות והחיים ביד ה', ולא ביד משה. עוד אמרו "כל אשר דבר ה' נעשה" (שם יט, ח), ואם היו תולין האלהות במשה - היה להם לומר "כל אשר תדבר נעשה". וכתיב "דבר אתה עמנו ונשמעה" וגו' (שם כ, טז), הרי כי דברי ה' ממיתים, לא דברי משה. וכתיב "ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר" (שם כד, יז), ואיך איפשר שיאמינו אפילו הטפשים שהכבוד בראש ההר והאלוה בתוך המחנה. ומה אאריך עוד.

לא פחות משבע טענות טוען הרדב"ז כנגד פרשנותו של הדרשן "שישראל היו חושבים שמשה רבינו עליו השלום היה אלוה" ו"היו תולין האלהות במשה". בהמשך דבריו בתשובה המוקדמת מתייחס הרדב"ז לטענה שפרשנות זו הובאה על ידי הרמב"ן ונדחתה. ואכן, הרמב"ן כותב:

בידוע שלא היו ישראל סבורים שמשה הוא האלהים, ושהוא בכחו עשה להם האותות והמופתים, ומה טעם שיאמרו: כיון שהלך משה ממנו, נעשה אלהים?
(רמב"ן שמות לב, א, ד"ה אשר ילכו)

ניתן להבין מדברי הרמב"ן, שהוא מתכוון לדחות פרשנות מעין זו ש"היו ישראל סבורים שמשה הוא האלהים". אך הרדב"ז איננו מסכים להבנה שהרמב"ן התייחס בכלל לפרשנות כזו, והוא כותב:

וחס ליה להרמב"ן ז"ל שיאמר שזו סברא וידחה אותו; אלא, כיוון שדחק אותו הכתוב "עשה לנו אלהים" - אמר כי בידוע שלא היו ישראל סבורים שמשה הוא האלהים.

זיהוי תופעת "הדורשים הבאים מאותם המלכיות"

אחד הדברים הראויים לבירור בתשובה המאוחרת הוא זיהויו של הדרשן עם תופעה נרחבת ומוגדרת, כדברי הרדב"ז:

לא לזה לבד היה ראוי להוכיח אלא לכל הדורשים הבאים מאותם המלכיות שבודים מלבם דברים להוציא המקראות מפשרטן לגמרי ומדרשי רו"ל הקדושים, מציירים צורות נכריות ובילדי נכרים יספיקו.

מי הם "הדורשים... שבודים מלבם דברים" כנגד פשוטו של מקרא ומדרשי חז"ל? מאלו "מלכיות" הם באים? על השאלה השנייה קשה להשיב. אך ביחס לשאלה הראשונה - ממליצת הרדב"ז "מציירים צורות נכריות ובילדי נכרים יספיקו" נראה כי מדובר באנשים המושפעים מתרבויות נכריות. מליצה זו, העושה שימוש בפסוק "וּבְיַלְדֵי נְכָרִים יִשְׁפִּיקוּ" (ישעיהו ב, ו), מתייחסת בדרך כלל ליהודים שהושפעו השפעה פילוסופית-חיצונית.¹⁸

יחס זה אל השפעות שליליות של הפילוסופיה תואם את עמדת הרדב"ז במקרים אחרים. כפי שהראה אבי שגיא,¹⁹ יחסו הכללי של הרדב"ז אל העיון הפילוסופי לא היה שלילי ומתבדל; אך הוא חשש שעיון זה עלול לגרום לאדם לאמץ עמדות שגויות, כפי שהוא כותב בתשובה אחרת:

אבל לעסוק בחכמת המחקר אינו אסור כמו שכתבנו, אף על פי שהאמת שאני מנעתי התלמידים בזמננו זה תמיד מללמוד חכמה זאת - מפני שנתמעטו הלבבות ונסתתמו מעייני החכמה, ושוא יטה אדם לדברי הבאי.

(שו"ת רדב"ז מכתב-יד, בני ברק תשל"ה, סימן קצא, עמ' קנב)

הרדב"ז אינו רואה איסור מהותי בלימוד "חכמת המחקר"; אך באופן מעשי, הוא מונע את תלמידיו מלימוד חוכמה זו מפני שהיא עלולה להטות את האדם לדברי הבאי. מקרה זה של הדרשן, שבו אנו עוסקים, הוא איפוא המחשה של חשש הרדב"ז: מתוך העיסוק

18 כך לדוגמא, רמב"ן: "בני אם יפתוך חטאים אל תאבה, כי תמצא מאמרים רבים לפלוסופי היונים והמתחכמים בחכמתם... ואמנם כי הענין הזה ראוי להם ולכל מתחכם, לעשות כל מעשה תבל אפס ותהו ריק והבל, וכאשר יוסיפו יגביהו ויעמיקו, ובילדי נכרים ישפיקו, מה יתן לך ומה יוסיף לך לשונם, ורוממות גרונם." (תורת האדם, הקדמה, בתוך: כתבי רמב"ן ב', ירושלים תשכ"ד, עמ' יד). ראו גם: שו"ת הרשב"א החדשות מכתב יד, ירושלים תשס"ה, עמ' רנ.

19 א' שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים-רמת גן תשס"ז, עמ' 221-232.

ב'ציור צורות נוכריות', הדרשן הוציא את המקרא ואף את מדרשי חז"ל מפשוטם, ופירש פרשנות הפוגעת בכבודו של משה רבינו.

אם בתשובה המאוחרת הרדב"ז משייך את דברי הדרשן לתופעת "הדורשים הבאים מאותם המלכיות" שכנראה התקיימה בתקופתו, הרי שבתשובה המוקדמת הוא משווה את דברי הדרשן לפרשנות קדומה:

ולא עליו אני מתרעם אלא גם על הראשונים כגון בעל ספר אמונה²⁰ או רבינו אהרן ׳ רבי²¹ וזולתם שכתבו בזה הענין דבר אשר לא כן, עיין בדבריהם שאין אני רוצה להעתיקם פן אענש חס ושלום. ועם כל רוע דבריהם לא הגיעו לסברא רעה וחלושה ומזוייפת כסברת זה הדורש.

ניסיון לימוד הזכות של הרדב"ז ודחייתו

לאחר שהרדב"ז מגנה את הפרשנות הפוגענית, הוא מציע (בתשובה המאוחרת) הבנה מקילה בפרשנות, כזו שתפחית את הפגיעה בכבודו של משה:

ועלה בדעתי לתקן את אשר עותו, באמרי שערב רב חשבו כן בלבם ולא היו נוהגין בו מנהג אלהות ולא היו מודיעים הדבר לשום אדם. ולא אמרינן "כך נפרעין מן (העובדים) [הנעבדים]" אלא בזמן שעובדים אותם ממש ונוהגים בהם מנהג אלהות. וזה האיש לא כיון לומר שהיו עובדים אותו אלא שהיו חושבים שהיה אלוה. אף על גב דכתיב "למען (תפוס) [תִּפְשׁ] את בית ישראל בלבם" (יחזקאל יד, ה), הני מילי לגבי העובד שנפרעין ממנו על מחשבת עבודה זרה, אבל לגבי הנעבד - אין נפרעין ממנו אלא כשעובדין אותו בפועל בעבודה מן העבודות, ולישנא הכי דייקא.

20 לא הוברר לי לאיזה 'ספר אמונה' מתכוון הרדב"ז, ומיהו מחברו.

21 ש' זק"ש, כרם חמד ח (תרי"ד), עמ' 205, מזהה את רבינו אהרן ׳ רבי המוזכר כאן עם ר' אהרן אבו אלרבי (או: אבולרבי), חכם יהודי סיציליאני בן המאה ה-14 [אודותיו ראו: E. Lawee, 'Aaron Aboulrabi: Maverick Exegete from Aragonese Sicily', *Hispania* 73 (2013), pp 131-161], ומעיר הערה מעניינת על לשון הרדב"ז: "ונראה מזה שהיה ר' אהרן אל או בן רבי מפורסם בימים ההם לאדם גדול (אם כי נשכח זכרו אה"כ), כי אעפ"י שהרדב"ז מתרעם עליו מאד, בכל זאת קוראהו: רבינו! - וזה לכבוד יחשב גם לבן רבי גם לבן זמרא." אפשר שכוונת הרדב"ז לדברים שכתב אבו אלרבי בסופרקומנטר (פירוש לפירוש) של פירוש רש"י לפרשת כי תשא, ראו: פירושים לרש"י זצ"ל, קושטא ר"צ, דף צה ע"א.

כאמור לעיל, הרדב"ז ראה את פרשנותו של הדרשן כפוגענית כלפי משה רבינו, זאת על בסיס דברי חז"ל "כשם שנפרעין מן העובד כך נפרעין מן הנעבד". אימרה זו מופיעה בתלמוד הירושלמי ביחס להעלאתו באוב של שמואל הנביא לבקשת שאול המלך (שמואל א פרק כח). התלמוד הירושלמי מפרש את דברי שמואל אל שאול: "לָמָּה הִרְגַּנְתָּנִי לְהַעֲלוֹת אֹתִי" (שם שם, טו):

אמר לו [שמואל לשאול - ח"ר]: לא היה לך להרגיז את בוראך אלא בי? עשיתני עבודה זרה שלך! אין את יודע כשם שנפרעין מן העובד כך נפרעין מן הנעבד?
(ירושלמי חגיגה פרק ב, הלכה א)

במדרש בראשית רבה נימקו בדרך זו את בקשת יעקב מיוסף "אֵלֶּנָּא תְּקַבְּרֵנִי בְּמִצְרַיִם" (בראשית מז, כט):

מפני מה בקש יעקב אבינו שלא יקבר במצרים? שלא יעשו אותו עבודת כוכבים, שכשם שנפרעין מן העובד כך נפרעין מן הנעבד, דכתיב (שמות יב, יב) "ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים".

(בראשית רבה (וילנא), פרשה צו, אות ה)²²

אם כן, טוען הרדב"ז, על פי פרשנות הדרשן - משה היה אמור להיענש. על מסקנה זו מנסה הרדב"ז לערער באמצעות החילוק הבא: כלל זה ש"נפרעין מן הנעבדים" חל רק כאשר מבצעים כלפי הנעבד מעשה פולחני; אך אם רק חושבים עליו כאלוהות, אין הקב"ה נפרע מן הנעבד. אם נפרש את כוונת הדרשן שה'ערב רב' רק חשבו על משה שהוא אלוה אך לא ביצעו כל מעשה פולחני כלפיו - לא חל כלפיו הכלל ש"נפרעין מן הנעבדים".

על העיקרון שאין הקב"ה נפרע מן הנעבד אלא אם ביצעו כלפיו מעשה פולחני, מקשה הרדב"ז מן הפסוק "לִמְעַן תִּפְשֶׁן אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל בְּלִבָּם" (יחזקאל יד, ה). כוונת הרדב"ז היא לדייק המופיע בתלמוד הבבלי, שלפיו הקב"ה מעניש על מחשבת עבודה זרה אף בלי שהתבצע מעשה פולחני כלשהו:

מחשבה שעושה פרי [= שקיים מחשבתו ועשה. רש"י] - הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה, מחשבה שאין בה פרי - אין הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה. ואלא הא דכתיב: למען תפוש את [בית] ישראל בלבם? אמר רב אחא בר יעקב:

22 במהד' תיאודור-אלבק, עמ' 1196, נוסח שונה: "מפני מה לא ביקש יעקב ליקבר במצרים שלא יעשו אותו עבודה זרה, שכשם שנפרעין מעובדי עבודה זרה - כך נפרעין ממנה, שנאמר: ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים."

ההוא בעבודת כוכבים הוא דכתיב, דאמר מר: חמורה עבודת כוכבים, שכל הכופר בה כמודה בכל התורה כולה.

(קידושין מ, א)

אם כן, מעיר הרדב"ז, ייתכן שאף על מחשבת עבודה זרה בלבד נפרע הקב"ה גם מן הנעבד! אך הוא דוחה הערה זו: רק מן העובד עבודה זרה נפרע הקב"ה על מחשבה בלבד, גם בלי שביצע מעשה פולחני; אך מן הנעבד ודאי שאין הקב"ה נפרע על כך שאדם חשב עליו שהוא אלוה. רק אם אדם ביצע מעשה פולחני כלפי אדם אחר - נפרע הקב"ה גם מן הנעבד.

מדוע היה חשוב לרדב"ז להציע פרשנות מקילה לדברי הדרשן? ייתכן שהדרשן היה אדם בעל מעמד בעיני הרדב"ז, ולכן הוא טרח לפלפל בדבריו וללמד עליו זכות. אפשר גם שרדב"ז ראה בפלפול זה משום הגנה על כבודו של משה רבינו; כביכול, הרדב"ז לא רצה להשאיר קיום לצד הפוגעני שבפרשנות. מכל מקום, הרדב"ז לא הצליח בלימוד הזכות, וכפי שציין, דברי הדרשן אינם מאפשרים את הפרשנות המקילה:

כך עלה בדעתי לתרץ לפי שיטתו, אבל הוא בעצמו לא הניחני לפרש דבריו כך, כפי מה שכתבת שפירש על פסוק "ויחל משה את פני ה' אלהיו" (שמות לב, יא) - "אם הם עשאוני אלוה אין קפידא בזה, מפני שאני מקבל לך לאלוה" עד כאן. ומשמע, שהיה משה יודע שעשאוהו אלוה ולא היו דברים שבלב; ואם כן, זו קשה יותר מכל מה שכתבת! כי למה לא החזירם משה מזה הטעות ויפרשם להם האמת כי אין אלוה מבלעדי ה'? וכי תימא שהחזירם ולא קבלו, היה לו לדרוש אותם כעובדי עבודה זרה, דמה לי עגל ומה לי דבר אחר, וקיימא לן כל המודה בעבודת כוכבים ומזלות אף על פי שלא עבדה הרי זה מחרף ומגדף, והמקבל עליו אחד מכל מיני עבודת כוכבים ומזלות באלוה - חייב סקילה, ואפילו הגביה לבנה ואמר לו אלי אתה וכן כל כיוצא בזה חייב, ואיך אפשר שיהיו ערב רב מקבלים את משה לאלוה והוא יודע ושוקת? וזה גרעון גדול בחיק בחיר האל ונאמן ביתו שיאמר עליו כיוצא בזה.

דברי הדרשן אינם מאפשרים את הפרשנות המקילה, שהרי לדבריו משה ידע שעשאוהו אלוה, ולא היו אלו 'דברים שבלב'.

התבוננות בדברי הרדב"ז מלמדת על שינוי באופן שבו פרשנות הדרשן פגעה בכבודו של משה רבינו, לדעת הרדב"ז. בתחילה טען הרדב"ז כי הפגיעה בכבודו של משה היא בעקבות הכלל "כשם שנפרעין מן העובדים כך נפרעין מן הנעבדים". לאחר מכן הוא עמד על כך שהעונש לנעבדים איננו אלא כאשר התבצע מעשה פולחני, והוכיח שלדברי

הדרשן, לא הייתה זו מחשבה בלבד, שהרי משה ידע לצטט את המחשבה בדבריו לפני הקב"ה. אך מידיעתו של משה עדיין אין להוכיח על ביצוע מעשה פולחני כלפי משה!²³ הרדב"ז איננו מתעלם מבעיה זו. במהלך עדין הוא מסיט את הפגיעה מן הכלל "כשם שנפרעין מן העובדים כך נפרעין מן הנעבדים" אל טענה אחרת כלפי משה: מדוע משה לא מחה ב'ערב־רב' ולא החזירם לדרך הישר? ואם ניסה ולא הצליח - מדוע התפלל עבורם ולא דן אותם לסקילה כדין המקבל על עצמו חפץ כלשהו באלוה?

סיום דברי הרדב"ז "וזה גרעון גדול בחיק בחיר האל ונאמן ביתו שיאמר עליו כיוצא בזה", מרמז כי ביקורת זו כלפי משה רבינו, בעיניו של הרדב"ז, פוגעת בכבודו של משה יותר מאשר הטענה הראשונית "כשם שנפרעין מן העובדים כך נפרעין מן הנעבדים". ניתן לבאר, שבביקורת אליה הגיע הרדב"ז כלולה טענה ישירה כלפי משה שפעל שלא כשורה; ואילו בטענה "כשם שנפרעין מן העובדים כך נפרעין מן הנעבדים" אין ביקורת ישירה כלפי משה. הרושם הנוצר מניסיון הטישטוש של הרדב"ז במעבר מן הטענה

23 מדברי הרדב"ז עולה שאם משה ידע זאת, הרי שאין מדובר בדברים שבלב, אלא בדברים שבאו לידי ביטוי, בדיבור או במעשה, שאם לא כן כיצד משה ידע זאת. אך לכאורה הוכחה זו קשה, שהרי הפסוק "ויחל משה" מופיע קודם שמשה ירד מהר סיני, דהיינו שבשלב זה הוא יודע על החטא רק מפי ה' ולא מראייה וידיעה אנושית. ואם כן, הוא יכול כמובן לדעת גם את מה שבלב. קושיה זו קשה לכאורה גם על המשך דברי הרדב"ז, שטוען על דברי הדרשן, אם כך מדוע משה לא הניא אותם מן האמונה השגויה הזו ולא מחה בהם - הרי משה עדיין נמצא על ההר, ועדיין לא פגש את הטועים ועובדי העגל, וכיצד ימחה בהם? ואפשר ליישב, שטענת הדרשן הייתה שבני ישראל התייחסו אל משה כאלוה עוד קודם לחטא העגל, וזו היתה ההתייחסות הכללית שלהם כלפיו. ואם כך, מתורצות הקושיות הנ"ל. ולפי זה נמצא שמדיעתו של משה על טעותם של בני ישראל (או הערב־רב) ניתן להוכיח שטעותם באה לידי ביטוי בפועל ולא נשארה רק בליבם. (הערת הרב שמואל אריאל). על דברים אלו יש להשיב משני פנים: ראשית, גם אם נכון שלדברי הדרשן בני ישראל התייחסו אל משה כאלוה עוד קודם חטא העגל, מניין שהם ביצעו כלפיו מעשה פולחני? ייתכן שטעותם באה לידי ביטוי בדיבור בלבד ועל כך לא חל הכלל "כשם שנפרעין מן העובדים כך נפרעין מן הנעבדים". שנית, לא ברור שתפילת משה הפותחת בפסוק "ויחל משה" אכן נאמרה כאשר משה היה בהר סיני קודם שירד וראה את חטא העגל. נחלקו בכך ראשונים: לדעת הרמב"ן (בפירושו לשמות לב, יא) תפילה זו אכן נאמרה טרם שירד משה מן ההר; אולם לדעת הראב"ע (בפירושו הארוך שם), תפילה זו התפלל משה לאחר ששרף את העגל והרג את עובדיו ועלה שוב להר סיני לארבעים יום נוספים [והכתובים אינם מסודרים בסדר כרונולוגי, ש"אין מוקדם ומאוחר בתורה"]. לדעת הראב"ע נמצא שאין הכרח לבאר בדעת הדרשן שכבר קודם חטא העגל בני ישראל טעו במשה וחשבוהו לאלוה.

הראשונה לטענה השנייה, הוא שרדב"ז 'סימן מטרה' כנגד הדרשן, וכאשר משמעות פוגענית אחת בדברי הדרשן מתבטלת, מיד מגלה הרדב"ז משמעות פוגענית אחרת.

הגישה העויינת של הרדב"ז כלפי הדרשן יכולה להתברר לאור הביקורת אותה הוא כותב כלפי הדרשן בפתח התשובה המוקדמת: "הדורש אשר דרס והחליד סכין מחשבתו והעמיק זממו על ענין עון העגל, וחפש על ישראל דברים אשר לא כן, והעמיס על דור המדבר אשר לא עלה על לבם, והוא יתברך קצף מעט והדורש הזה עזר לרעה". הרדב"ז רואה אפוא את הדרשן כמי שמקטרג על עם ישראל, ועל כן הוא מסיים את ביקורתו זו במילים: "רע עלי המעשה ואין מנחם".

טענת אונס ל'טועה בעיונו': סובלנות או פטרנליזם

החידוש העיקרי בתשובת הרדב"ז הוא טענתו שהדרשן שפגע בכבודו של משה רבינו פטור מעונש, מפני שהוא "טועה בעיונו" ו"חושב שמה שעלה בעיונו אמת", ואם כן - הרי הוא אנוס. הרדב"ז מגדיל לעשות, והוא טוען כי פטור זה תקף גם ביחס למי ש"טועה באחד מעיקרי הדת מחמת עיונו":

ולא מצאתי טעם לפוטרו מן העונש, זולת מפני שהוא טועה בעיונו, ותקנתו קלקלתו. ולא עדיף האי ממי שטועה באחד מעיקרי הדת מחמת עיונו הנפסד, שלא נקרא בשביל זה כופר. והרי הלל היה אדם גדול וטעה באחד מעיקרי הדת שאמר אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיהו. ומפני זה הטעות לא חשבוהו כופר חס ושלום, דאם לא כן איך היו אומרים שמועה משמו. והטעם מבואר, כיון שאין כפירתו אלא מפני שחושב שמה שעלה בעיונו אמת - ואם כן אנוס הוא, ופטור. אף הכא נמי, טועה בעיונו הוא; ואדרבא, לפי דעתו זו המשובש - חושב שמעלה את משה רבינו עליו השלום למעלה יותר ממעלתו! וחס ליה לרבן של כל הנביאים שיאמר עליו ככה.

לדברי הרדב"ז, אדם שעייך והגיע למסקנה שגויה, אין לבוא כלפיו בטענה, שהרי הוא סבור שעמדתו משקפת את האמת, ומה בידו לעשות? וכי אם יצהיר שהאמת - לדעתו אינה אמת, ישנה הדבר את תודעתו? היות שאין לאדם דרך "להשתחרר" מדעתו, הוא מוכרח להחזיק בה - ונחשב 'אנוס'.

הרדב"ז מביא לטענה זו הוכחה מדעה המובאת בתלמוד הבבלי בשם האמורא ר' הלל: "רבי הלל אומר: אין להם משיח לישראל, שכבר אכלוהו בימי חזקיה" (סנהדרין צט, א). על דברים אלו הובאה תגובת האמורא רב יוסף: "שרא ליה מריה לרבי הלל!?", כלומר, ימחל לו הקב"ה, על שאמר דברים שגויים אלו. את דברי ר' הלל מגדיר הרדב"ז טעות "באחד מעיקרי הדת", שהרי אחד מעיקרי האמונה שמנה הרמב"ם הוא האמונה בביאת

המשיח: "והיסוד השנים עשר: ימות המשיח, והוא להאמין ולאמת שיבא ואין לומר שנתאחר אם יתמהמה חכה לו... ומי שנסתפק בו או זלזל בענינו הרי זה מכחיש את התורה שהבטיחה בו בפירוש"²⁴. מכך שהתלמוד מביא שמועה בשם ר' הלל, הרדב"ז לומד שלא חשבוהו ככופר, למרות שלכאורה ר' הלל כפר באחד מעיקרי האמונה. הטעם לכך, מבאר הרדב"ז, הוא "שאיין כפירתו אלא מפני שחושב, שמה שעלה בעינו - אמת; ואם כן - אנוס הוא, ופטור"²⁵. אם כן, מסיק הרדב"ז, גם הדרשן שפגע בכבודו של משה רבינו נחשב אנוס - שהרי הוא "טועה בעינו", ואף חושב שהוא מכבד בכך את משה רבינו.

האם טענת הרדב"ז מבטאת עמדה סובלנית? כך ראה זאת ישעיהו ליבוביץ:

השתדלות זו [לצמצם את תקפותן של ההלכות נגד אפיקורסים - ח"ר] מעידה על גישה של סובלנות אמיתית, שמקורה ברצון למצוא פתח־התר בהלכה ליחס של קירבה גם ליהודים שאינם שומרי תורה ומקימי מצוות.

(י' ליבוביץ, אמונה, היסטוריה וערכים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 185)²⁶

רביצקי מתייחס לדבריו של ליבוביץ ומעדין אותם. הוא רואה בטענת האנוס שהרדב"ז מציג - סובלנות; אך לדבריו זוהי סובלנות שלילית בלבד, המבקשת למנוע את הדיכוי האישי - רדיפה, פסילה ונידוי - ואת הקרע הקהילתי, ומנומקת באמצעות נימוקים

24 פירוש המשנה לרמב"ם, סנהדרין פרק י, תרגום: הרב יוסף קאפח, ירושלים תשכ"ה, עמ' קמד.

25 הוכחת הרדב"ז תלויה בפרשנות דברי ר' הלל. כבר רש"י (סנהדרין צט, א, ד"ה אין להם משיח לישראל) היקל במשמעות הדברים, ופירשם כהסתייגות הנוגעת רק לזהות המשיח - ולא לעצם קיומו: "אלא הקדוש ברוך הוא ימלוך בעצמו ויגאלם לבדו". בדומה לכך גם בחידושי הר"ן (שם; וראו גם חידושי אגדות למהר"ל שם, וחידושי אגדות למהרש"א שם). בנוסף, הרדב"ז מניח שהאמונה בביאת המשיח היא מעיקרי האמונה, כמפורש בדבריו; אך ר' יוסף אלבו בספר העיקרים, (מאמר ראשון, פרק א, מהד' פלדהיים, ירושלים תשע"א, עמ' ד) הוכיח מהתייחסות התלמוד לר' הלל "שאיין ביאת המשיח עיקר לתורת משה" אף ש"היא אמונה ראוי לכל בעל דת יהודית להאמינה".

26 מן הראוי להעיר כי דבריו של ליבוביץ על היחס העולה מדברי הרדב"ז ליהודים שאינם שומרי תורה ומקימי מצוות, אינם רמוזים בדברי הרדב"ז המתייחס רק למי שטועה בעינו, ואינו דן כלל במי שאינו שומר מצוות. במקום אחר מתייחס ליבוביץ לטענת הרדב"ז ורואה בה "הדגמה נפלאה של הכלל הגדול, שבכל ענייני אמונות ודעות יש להיזהר מאד מן הקביעה הפסקנית 'היהדות אומרת...' האמת הגדולה היא שיש ביהדות אמונות ודעות שונות, ואף מנוגדות זו לזו וסותרות זו את זו, וכולן כשרות - כל עוד אין הן פוגמות בעבודת ה' בקיום המצוות" (י' ליבוביץ, רציתי לשאול אותך, פרופ' ליבוביץ, ירושלים 1999, עמ' 317).

חברתיים ולא באמצעות נימוקים ליברליים.²⁷ ברם, בדברי הרדב"ז אין רמז לנימוק חברתי, ואף להיפך: הרדב"ז מציע במפורש לכונן את הדרשן לחזור בו באמצעות איומים.

בעקבות הגדרתו של נתן רוטנשטרייך לסובלנות, כגישה שבה "באה לידי ביטוי עמדה של מתן היתר או סמכות, מצד המחזיק בעמדת הרוב והעוצמה הנלווית לכך, לקיומה של עמדה אחרת ולגילויי קיומה",²⁸ ולאור ניתוחו של אבי שגיא את מושג הסובלנות,²⁹ נראה כי קשה לראות את טענת הרדב"ז כמבטאת סובלנות. שגיא מבחין בין עמדה סובלנית לכאורה, לבין עמדה סובלנית; הסובלן לכאורה אינו אלא פטרנליסט. הפטור מעונש שהרדב"ז מעניק לדרשן מבוסס על טענת אונס, הפוטרת את האדם מאחריות. ביחס לטענה כזו קשה לומר שהיא סובלת את עמדתו של הזולת. מה גם שהרדב"ז בהמשך דבריו מציע לתבוע מן הדרשן לחזור בו מדבריו, אולי אף באמצעות איום בנידוי.

על מה מבוססת איפוא טענת האונס ל'טועה בעינונו'? שגיא משער, כי עמדת הרדב"ז:

מבוססת על הרצון לשמור על האוטונומיה של ההכרה האינטלקטואלית... אם רדב"ז היה משקלל את התוצאה השלילית האפשרית בלבד, ובשל כך מגביל מראש את השיח החופשי, הוא היה נוטל מהאוטונומיה ההכרתית את יכולת הפעולה העצמאית שלה ופוגע באושיות קיומה. שהרי, מראש צריכה הייתה לפעול בהתאם לאמונות הנכונות. חיוב האוטונומיה ההכרתית הוא אפוא, מניה וביה, חיוב האפשרות של הטעות הרובצת לפתחה של ההכרה.

(א' שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים-רמת גן תשס"ז, עמ' 229-230)

לדברי שגיא, הרדב"ז ראה ערך באוטונומיה ההכרתית - והיה מוכן לסבול לשם כך אפשרות של טעות הנובעת מן ההכרה.

נראה כי ניתן להסביר את טענת הרדב"ז באופן פשוט ומשכנע יותר. הרדב"ז לא היה מוכן לסבול את הטעות, וכאשר נדרש להצעה מעשית - הוא הורה לתבוע מן הדרשן לחזור בו למרות הפגיעה באוטונומיה ההכרתית הנוצרת מכך. סביר להניח, כי הרדב"ז האמין בכנות שכל עוד הדרשן אינו יודע את האמת, אותה הרדב"ז מורה להודיע לו

27 אביעזר רביצקי, 'שאלת הסובלנות במסורת היהודית: בין פלוראליזם לפטרנאליזם', בתוך: ז' ספראי וא' שגיא (עורכים), בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, תל-אביב 1997, עמ' 409-410. בדומה לכך כותב גם אברהם (לעיל, הערה 12), עמ' 389.

28 נ' רוטנשטרייך, 'סובלנות ופשרה', מאזנים מז (תשל"ח), עמ' 176.

29 שגיא (לעיל, הערה 19), עמ' 303-307.

(“תראה לו כתב זה”), הוא נחשב אנוס ולכן אין להענישו. אין זו טענה שבאה לשרת ערך של אוטונומיה הכרתית, אלא מודעות לקשר שבעל-כורחו בין האדם לדעתו: האדם אינו מסוגל לחשוב שמה שנראה בעיניו אמת - איננו כזה, שהרי הוא נראה בעיניו אמת. הצהרה שהוא חוזר בו, טרם שהשתכנע שהוא טועה, תהיה תעתוע מילולי מן השפה ולחוץ - וחסרת ערך. אדם יכול להשתכנע שהוא טועה, באמצעות טיעונים שונים, או על ידי הכרה בסמכות של חכמים ממנו; אך כל עוד תנאים אלו אינם קיימים, האדם כפוי להאמין במה שנראה לו אמת.

לכך מסכים גם רביצקי בתחילת דיונו על טענת הרדב"ז. לדבריו:

רדב"ז נזקק כאן למסורת פילוסופית מכובדת שלפיה, האמונות והדעות אינן מסורות לרצון האדם, הן אינן נתונות לבחירה חופשית אלא כופות את עצמן על הכרתו של המאמין.

(א' רביצקי, "סבלנות ואמונה במסורת היהודית: בין פלוראליזם לפטרנאליזם",
בין סמכות לאוטונומיה במחשבת ישראל, תל-אביב 1997, עמ' 408)³⁰

על מקורותיו של הרדב"ז בטענה זו אבקש להרחיב בפרק הבא, שבסופו אעמוד על החידוש שבדברי הרדב"ז. לשם כך, אגש לעיון במקורותיו של הרדב"ז ובתהליך ההתפתחות של טענת האונס לטועה בעיונו.

ב. התפתחות טענת האונס ל'טועה בעיונו'

כפי שראינו בפרק הקודם, הרדב"ז הוכיח את טענת האונס ל'טועה בעיונו' מן היחס המכבד אליו זכה ר' הלל בתלמוד, למרות "כפירתו" בביאת המשיח. האם טענה זו היא חידוש של הרדב"ז? להלן אבקש לבחון את השאלה האם הרדב"ז מצטרף למסורת של פוסקים שהביעו גמישות ויכולת הכלה ביחס לאדם הטועה בעיקרי האמונה, או שהוא איננו מסתמך על מסורת פסיקה מעין זו - אלא מאמץ תובנה פילוסופית, ומסיק ממנה הוראה הלכתית מקורית.

סברת הראב"ד על הטועה בהגשמת האל בעקבות מקראות ואגדות

הראשון שהעלה טענה דומה לטענת הרדב"ז היה, כנראה, הראב"ד (ר' אברהם בן דוד מפּוֹשְׁקֵינָה; 1110 לערך-1198) בהשגותיו למשנה תורה של הרמב"ם. הרמב"ם (הלכות

30 ראו גם: D.S. Edwards, 'Toleration and the English Law of Blasphemy', in: J. Horton and S. Mendus (eds.), *Aspects of Toleration*, London 1985, pp. 75-98.

תשובה ג, ז) מגדיר מי הם הנקראים 'מינים', ביניהם "האומר שיש שם רבון אחד אבל שהוא גוף ובעל תמונה". על כך השיג הראב"ד:

אמר אברהם: ולמה קרא לזה מין? וכמה גדולים וטובים ממנו³¹ הלכו בזה המחשבה לפי מה שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות.

(השגות הראב"ד תשובה ג, ז)

טרם אגש לפירוט ההסברים השונים בדברי הראב"ד, אבקש להראות שאכן, הרמב"ם מתכוון גם למקרים שעליהם דיבר הראב"ד: אנשים הטועים בעקבות לימוד המקורות. במורה נבוכים מתייחס הרמב"ם באופן מפורש למקרים הללו. במקום אחד נראה שהוא מתייחס באופן ישיר לדברי הראב"ד, והוא כותב:

אם תאמר 'פשט הכתוב מפיל אותם לתוך דעה כוזבת זו', דע לך אפוא כי רק דמיונות ותפישות לקויות גרמו לעובד עבודה זרה לעבוד אותה. לכן אין צידוק למי שאינו מקבל מבעלי-האמת אם אין הוא מסוגל לעיון.

(מורה נבוכים חלק א פרק לו [תרגום מיכאל שוורץ, תל אביב תשס"ג, עמ'

87])³²

כלומר, לדעת הרמב"ם, אדם ה"מסוגל לעיון" לא יטעה בעינו אחר פשט הכתוב; ואילו אדם שאינו "מסוגל לעיון" פושע בכך שאינו מקבל מ"בעלי האמת".

במקום אחר, הרמב"ם כותב דברים חריפים במיוחד על אותם הטועים בעיונם:

הריני פותח את הדיבור בפרק זה במשל שאמשיל לך. אומר אפוא: המלך בארמונו. בין כל האנשים הכפופים למרותו יש אנשים בעיר ויש מחוץ לעיר. בין אלה שבעיר יש מי שפונה עורף לבית המלך ופניו פונים אל דרך אחרת... והנה אסביר לך את המשל הזה שהמצאתי, ואומר: אלה שמחוץ לעיר הם כל אדם שאין לו אמונה דתית, עיונית או מסורתית... אלה אשר הם בעיר, אבל הפנו עורף לבית המלך הם בעלי דעה ועיון שנוצרו להם דעות לא נכונות, או בשל טעות גדולה

31 על הביטוי "ממנו" ראו להלן, הערה 42.

32 ז' הרוי, 'שאלת אייגשמיות האל אצל רמב"ם, ראב"ד, קרשקש ושפינוזה', בתוך: ש"א הלר וילנסקי ומ' אידל (עורכים), מחקרים בהגות יהודית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 70 כותב: "דומני, כי אין לשלול לגמרי את האפשרות שהרמב"ם כתב את דבריו במו"נ א, לו בתגובה על השגת הראב"ד. אמנם מקובל על החוקרים כי ראב"ד החל לכתוב את השגותיו על משנה תורה רק ב'1193 בערך, וכי מו"נ כבר נשלם עד 1191, אולם תאריכים אלה אינם ודאיים. ועוד, הרמב"ם נהג להכניס שינויים בספריו אף לאחר השלמתם."

שאירעה להם בשעת עיונם, או מתוך שקיבלו ממי שטעה. לכן בגלל דעות אלה, כל־אימת שהם הולכים הם מוסיפים להתרחק מבית המלך. הללו גרועים בהרבה מהראשונים. אלה הם אשר לעתים ההכרח מחייב להורגם ולמחות את עקבות דעותיהם, כדי שלא יתעו את דרכי זולתם.³³

(מורה נבוכים חלק ג פרק נא [תרגום מיכאל שוורץ, תל-אביב תשס"ג, עמ' 655-656])

אם כן, ברור כי הרמב"ם והראב"ד נחלקו במקרה שבו אדם טעה בדעה שהיא מעיקרי האמונה, בעקבות עיונו בפשטי המקראות ובדברי האגדות.³⁴ מה טעם מיקל הראב"ד ביחסו לטועה זה, אחר שגם לשיטתו של הראב"ד מדובר בדעה משובשת?³⁵ בשאלה זו עסקו חוקרים ופרשנים. להלן אביא מספר הסברים המייצגים את הגישות השונות בביאור דעת הראב"ד.³⁶

טעות מתוך הסתמכות על המקורות

הראב"ד מדגיש, בהשגתו על דברי הרמב"ם, שהוא עוסק בטעות שנובעת מתוך הסתמכות על המקורות: "לפי מה שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי האגדות". הסבר בדבריו המתמקד בהיבט זה, אנו מוצאים אצל ר' אלחנן וסרמן (1875-1941). בספרו 'קובץ הערות' הוא מבאר את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד על פי דברי רבו, ר' חיים סולובייצ'יק מבריסק (1853-1918). לאחר שהוא מביא שמועה בשם ר' חיים בביאור דעת הרמב"ם שהכפירה אינה תלויה בכוונת זדון, אלא היא הגדרה עובדתית המוציאה את האדם מכלל ישראל, ומצטט את המשפט היידישאי הנאמר בשם ר' חיים:

33 מורה נבוכים חלק שלישי פרק נא, תרגום: מיכאל שוורץ, תל אביב תשס"ג, עמ' 655-656.
34 בפשטות, הנימוק היחיד שהראב"ד מביא לכך שהטועה בהגשמת האל אינו מין הוא המשפט "לפי מה שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות". כך עולה בבירור גם מדברי הלחם משנה שם (הלכות תשובה ג, ז): "והאומר שיש שם רבון וכו' אבל הוא גוף. על זה תפס הראב"ד ז"ל בהשגות דאם טעה בעיונו מפני שראה בכתוב נעשה אדם בצלמנו כדמותנו כו' אין ראוי לקרותו מין". הרי שתלה את שיטת הראב"ד בכך שהאדם המגשים טועה בעיונו בעקבות פשטי המקראות.

35 ראו: א"א אורבך, ערוגת הבשם: מבוא ומפתחות, ירושלים תשכ"ג, עמ' 80 והרוי (לעיל, הערה 32), עמ' 70-71, המסכימים כי הראב"ד מסתייג מדעת המגשימים ולמרות זאת מיקל ביחסו אליהם.

36 לבירור מחלוקת רמב"ם וראב"ד על היחס למגשימים בעקבות פשטי המקראות, ראו: מא"ל לאקס, דרך נשר: על ספר המצוות לרמב"ם והשגות הרמב"ן, א', ירושלים תשע"ה, עמ' תמא-תמד.

“דער וואס איז נעביך אאפיקורוס איז אויך אאפיקורוס” [= אפיקורוס מסכן גם הוא אפיקורוס], הוא עובר לבאר את דעת הראב”ד:

ויש לומר לפי המבואר למעלה כי יסודי האמונה מוכרחין ודעת האדם מצד עצמה לא תתן מקום לכפירה. ורק רצון האדם לפריקת עול מטה את שכלו לטעות בדברים פשוטים ומוכרחים ועל כן שגגתו עולה זדון.³⁷ אבל האומר מותר לעבוד עבודה זרה הוא שוגג, ופטור ממיתה כיון שסבור שעושה ברשות התורה. ואפשר שזו היא כוונת הראב”ד ‘מפני האגדות המשבשות הדעות’, היינו שטעותן אינה מדעת עצמן אלא מפני שמבטלין דעתן לדעת האגדות, וזהו בכלל אומר מותר דחשוב שגגה גם בכפירה.

(הרב אלחנן בונם וסרמן, “דוגמאות לביאורי אגדות על דרך הפשט”, קובץ הערות למסכת יבמות, וילנה תרצ”ו, עמ’ 150)

על פי הסבר ר’ אלחנן בדעת הראב”ד, הלגיטימיות של הטעות תלויה בכך שהטעות - מבוססת על הבנה שגויה במקורות - מקראות או אגדות. אדם הטועה בעינו אך אינו מבסס את הטעות על מקראות או על אגדות, שגגתו עולה זדון; ורק מי שטועה בהבנת המקראות או האגדות נחשב ‘אומר מותר’ הנחשב כשוגג,³⁸ ולפיכך אינו מוגדר ‘מין’.

טעות מופשטת

הסבר נוסף של עמדת הראב”ד, שאיננו ממוקד דווקא בביסוס הטעות על המקורות, אנו מוצאים אצל הראי”ה קוק. בספר ‘שמונה קבצים’ הוא מביע את עמדתו ביחס לטעות אמונית, המבוססת על דברי הראב”ד:

אף על פי שהטעות בדברים האלהיים הוא דבר מזיק עד מאד, מכל מקום אין עיקר ההיזק הנמשך מהמושגים המשובשים יוצא אל הפועל, עד כדי להמית את בעליו מיתת נשמה, רק כשהוא מתגלם במעשים, או לפחות כשהוא יורד לתוך דעות ורגשות כאלה שסופן מוכרח להתגלות במעשים. אבל כל זמן שהדבר עומד בצורתו המופשטת, אין כאן עקירה עקרית.

37 דברי ר’ אלחנן מבוססים על מאמר קודם שלו, בו הוא קובע כי “האמונה שהקב”ה ברא את העולם, היא מוכרחת לכל בן דעת, אם רק יצא מכלל שוטה, ואין צורך כלל לשום פילוסופיא להשיג את הידיעה הזאת... סיבת המינות והכפירה אין מקורה בקילקול השכל מצד עצמו, כי אם מפני רצונו לתאוותיו המטה ומעור את שכלו.” (ר’: הרב אלחנן בונם וסרמן, “דוגמאות לביאורי אגדות על דרך הפשט”, בתוך: קובץ הערות למסכת יבמות, וילנה תרצ”ו, עמ’ 132-131).

38 ראו: ‘אומר מותר’, אנציקלופדיה תלמודית כרך א, ירושלים תש”ז, טורים שיד-שיט.

ובזה הננו קרובים לסברת הראב"ד, שהשיג על הרמב"ם במה שקרא למי שמאמין בהגשמה באלהות מין. ונוכל להסכים, שכל זמן שאותו המגשם לא יעשה לו פסל ותמונה, הרי לא גמר את מחשבתו, ונשארה היא עדיין בחוג הרוח, שלא תוכל להיות נכללת בשם עקירה ויציאה מן הדת.³⁹

(הראי"ה קוק שמונה קבצים, ירושלים תשס"ד קובץ א, אותיות לילב עמ' ח'ט)

לפי הראי"ה קוק, עמדת הראב"ד אינה מוגבלת למי שטועה בעקבות הבנה שגויה במקראות או באגדות. יתרה מכך, עמדת הראב"ד לפי הסבר זה אינה מוגבלת לטעות בהגשמת האל, אלא תקפה לכל טעות תיאולוגית באשר היא, ובלבד שאינה עשויה להתגלות במעשים. לדעתי, קשה לבאר בדרך זו את עמדת הראב"ד, המתייחס דווקא לטעות בהגשמת האל - ודווקא לטעות בעקבות הבנה במקראות או באגדות.⁴⁰

39 באופן דומה מסביר ד' הרטמן (שונא שקרים ה' - המסורת היהודית: חשבון נפש, ירושלים תשע"ח, עמ' 42) את עמדת הראב"ד כ"ניסיון לתקן את מה שהוא רואה כפגם בהתמקדות התאולוגית של הרמב"ם". לדעת הראב"ד, הוא כותב, "היהדות אינה דת פילוסופית שעניינה הבלעדי או אפילו העיקרי הוא האמת הפילוסופית. תחת זאת, היהדות היא דת הלכתית שעניינה החדרת המודעות לאלוהים אל תוך חיי היום יום" (שם). על פי פרשנות זו, כותב הרטמן, כי "הרעיון של הגדרת הכפירה על בסיס יסודות פילוסופיים מופשטים מסוג זה היה בעיניו [של הראב"ד - ח"ר] בלתי נסבל, שגוי מבחינה דתית - ושמא יש לומר, אנטייהודי - משום שהעיון הפילוסופי היה בעבורו תחום משני למדי של עניין דתי" (שם, עמ' 43).

40 ראוי להפנות לדברי הראי"ה (ר' ישעיה בן אליה די טראני; נפטרו ב-1280 לערך). בספרו 'קונטרס הראיות' למסכת סנהדרין מתייחס הראי"ה לדברי הרמב"ם בהלכות תשובה (ג, ז) על הנקראים 'מינים', ומאריך לחלוק על גישתו. לאחר שהוא מצטט את דברי הרמב"ם הוא כותב: "ודבריו הן חוץ משטת התלמוד, ואמנם כי כן הדעת מכרעת, וכן פשוטן של מקראות, שהקדוש ברוך הוא אינו גוף ובעל תמונה... וכן הדבר ידוע לכל חכמי לב, אבל מי שיטעה בכך ולא ירד לעמקו של דבר, ומבין המקראות כפשוטן וסבור שהקדוש ברוך הוא בעל תמונה, לא נקרא מין, שאם כן הוא הדבר, איך לא פרסמה התורה על דבר זה ולא גלו חכמי התלמוד להודיע דבר זה בגלוי, ולהזהיר נשים ועמי הארץ על כך שלא יהיו מינים ויאבדו עולמן, הלא כמה אסורים קלים כגון אסור מוקצה וכיוצא בו, חברו חכמים כמה הלכות והרבו כמה דקדוקין להעמיד כל דבר על מכונו, ועל דבר זה שכל האמונה תלויה בו ויש בו כרת בעולם הזה ובעולם הבא, איך לא הורו חכמים על דבר זה בגלוי. אלא ודאי לא הקפידו לכך, אלא יאמין אדם היחוד כפי שכלו" (א"י וורטהיימר [מהדיר], קונטרס הראיות לרבנו ישעיה אחרון ז"ל למסכת סנהדרין [ז, א], בתוך: פסקי הראי"ה למסכת סנהדרין, ירושלים תשנ"ד, טורים עד-עה). בשונה מהראי"ה קוק, המרחיב את שיטת הראב"ד לכל טעות מופשטת שאינה עשויה להתגלות במעשים, הרי שהראי"ה מתייחס דווקא לאמונה "שהקדוש ברוך הוא אינו גוף ובעל תמונה" וביחס לאמונה זו הוא טוען שחכמים לא הקפידו על הטועה בה. מעניין שהראי"ה

טעות מתוך כוונה טובה

הסבר אחר נמצא אצל הרשב"ץ (ר' שמעון בן צמח דוראן; 1361–1444) בספרו 'אוהב משפט'. הרשב"ץ דן בשאלת קיומם של עיקרי אמונה, ומציע עמדה המחלקת בין 'שורשים' ו'סעיפים'. השורשים חיוניים לאמונה, והכופר בהם - אפילו בשגגה - מוגדר ככופר, ויוצא מכלל ישראל. אך המקבל את השורשים וכופר בסעיפים, דינו תלוי בכוונתו ובמניעיו:

עוד יש לך לדעת כי מי שעלו בידו שרשי התורה כראוי, ועומק עינו הטה אותו להאמין בסעיף אחד מסעיפיה הפך ממה שהוסכם עליו שהוא הראוי להאמין, ומשתדל לפרש פסוקי התורה על יסוד מה שעלה בידו באמונה - אף על פי שמאמין כן אינו כופר. שלא הביאתו לזאת הנטייה התפקדותו כלל, ואילו באתהו קבלה מהחכמים שראוי לנטות ממה שעלה בידו, היה נוטה. ואינו מחזיק באמונה ההיא אלא שהוא חושב שזאת היא כוונת התורה. ולפי זה, אף על פי שהוא טועה⁴¹ לפי הסכמת אומתנו אינו כופר, אחר ששרשי התורה עלו בידו כראוי.

הלא תראה, כי יש מחכמי ישראל מי שהאמין בחדוש העולם הפך המוסכם עליו מאמונתו... וכן יש מחכמי ישראל מי שאמר שאין להם לישראל ימות המשיח, שכבר אכלו אותם בימי חזקיה. ואף על פי שגנוהו חז"ל על מאמרו זה וגלו טעותו, אבל לא אמרו עליו שהוא כופר...

ובכאן הגיע הדבור בלמוד זכות על חכמי אומתנו אשר עלו בידם דעות נכריות, אסור להאמין בהן, אבל לא מפני כך הותר לנו לספר בגנותם ולומר עליהם שהם מכתות שאינם מקבלות פני שכינה. חס ושלום, לא תהא כזאת בישראל. כיון שהם שלימים באמונתם, נזהרים מעבירות התורה ומתחזקים בקיום המצוות כהוגן.

(אוהב משפט, הקדמה, פרק תשיעי, עמ' ל-לא [מהד' מכוון שלמה אומן

תשפ"א])

טיעונו של הרשב"ץ לטובת היחס המיקל כלפי האדם הטועה, מורכב משני חלקים: האחד, שהכפירה אינה בשורשים אלא בסעיפים; והשני, שהכפירה אינה תוצאה של התפקדות. כוונה א-אפיקורסית זו של האדם עשויה לבוא לידי ביטוי במספר דרכים. ראשית, הטועה משתדל לפרש את פסוקי התורה לפי אמונתו. כלומר, הוא איננו דוחה את התורה, אלא מתאמץ ליישבה עם תפיסותיו. שנית, אילו הייתה באה לידו קבלה

אינו מתייחס באופן ישיר לדברי הראב"ד, וייתכן שהוא הבין כי עמדתו אינה זהה לעמדת הראב"ד על אף הדמיון שביניהן.

41 ע"פ מהד' מכוון שלמה אומן תשפ"א. ובמהד' ונציה שמ"ט: אף על פי שמאמין כן.

מן החכמים, הוא היה נוטש את אמונתו השגויה. בנוסף, טועה זה מקפיד על קיום המצוות ועל זהירות מעבירות. בהמשך דבריו מצטט הרשב"ץ את השגת הראב"ד על הרמב"ם, וטוען כי עמדת הראב"ד זהה לעמדתו שלו.⁴²

על פניו, הסבר זה מתעלם מהדגשת הראב"ד שהאנשים שבהם הוא עוסק טעו בהגשמת האל "לפי מה שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות." לפי הרשב"ץ, הנימוק להכלת הכפירה איננו בכך שהטעות נסמכת על עיון במקראות או באגדות, אלא הוא מורכב מחומרת הטעות - טעות בסעיפים ולא בשורשים - ומכוונת האדם שאינו מבקש להתפקר.⁴³ אמנם, ניתן לקשור בין תיאור

42 לשון הראב"ד שהרשב"ץ מצטט שונה ומעודנת מלשון ההשגה שלפנינו ב'משנה תורה'. נוסח ההשגה שלפנינו הוא: "אמר אברהם: ולמה קרא לזה מין? וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזה המחשבה לפי מה שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות". אך לפי הרשב"ץ, כך כתב הראב"ד: "שאף על פי שעיקר האמונה כן הוא, אבל המאמין היותו גוף מפני תפיסתו לשון המדרשות כפשטן - אין ראוי לקראו כופר". בנוסח זה, המשפט החריף "גדולים וטובים ממנו" - נמחק. מ' קלנר ("כפירה בשוגג בהגות יהודית בימי הביניים: הרמב"ם ואברבנאל מול רשב"ץ ורח"ק?"), מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג (תשמ"ד), עמ' 96, כותב כי אין לדעת אם נוסח זה הוא באמת של הראב"ד, או שמא הביא רשב"ץ את דברי הראב"ד בפארפראזה ולא בציטוט. ש"י פרידמן ("צלם, דמות ותבנית", סידרא כב (תשס"ז), עמ' 96), מגדיל וכותב ביחס למובאה זו, המופיעה גם בספר העיקרים [ראו להלן]: "למרות הסגנון כאילו מובאה מדויקת כאן, הרי אין ספק שלפנינו פרפרזה המיועדת להסיר את החריפות בדברי הראב"ד נגד הרמב"ם". נוסח זה, שחסרות בו המילים "גדולים וטובים ממנו", הניח את דעתו של ר' יוסף קארו (כסף משנה, הלכות תשובה ג, ז), לאחר שתמה "על פה קדוש איך יקרא לאומרים שהוא גוף ובעל תמונה גדולים וטובים ממנו". וראו הרב ג"א רבינוביץ (משנה תורה עם פירושי פשוטה, מדע ב, ירושלים תשס"ח, עמ' תתקז), שמעיר כי בכת"י מונטיפיורי 96, וכן בכת"י קמברידג' 1562, המילה "ממנו" אינה כתובה בהשגת הראב"ד. וראו עוד: הרב מ"מ כשר, תורה שלמה ד', ירושלים תשנ"ב - תשנ"ה, עמ' רפח-רפט; משנה תורה, ספר המדע, מהד' הרב יוסף קאפה, קרית אונו תשמ"ד, עמ' תרט, אות לד; הרב ח' הירשנזון, מלכי בקדש, חלק שני, ניו יורק תרפ"א, עמ' 167.

43 הסבר דומה לדברי הראב"ד נמצא אצל הרמ"ק (ר' משה קורדובירו; 1522-1570) בספרו פרדס רמונים, שם הוא מבאר את עמדת הראב"ד בדרך הבאה: "ולזה השיגו הראב"ד ז"ל וכחש לו, ואמר שאיש כזה שבכל ענייניו עובד את האל והולך בדרכי התורה בתמימות ומפני קוצר ידיעתו האמין בגשמות - לא יקרא מין, עם שהוא בודאי טועה, אחר שאין כוונתו להרע ח"ו. אבל המכיר את בוראו שגלו לו שערי ההקדמות בהכחשות הגשמות ואינו מודה באמת ומעיו פניו ואומר שאלוה גשם - זה ודאי יקרא מין ואפילו לסברת הראב"ד ז"ל." (פרדס רמונים, שער ראשון, פרק תשיעי, קארעץ תק"מ, דף ה', ע"א). לדברי הרמ"ק, הסיבה שאדם

הראב"ד את הטעות, כנובעת מעיון במקורות - לבין הכוונה התמימה שאותה מתאר הרשב"ץ. אפשר, שכוונת הראב"ד אינה שדווקא כאשר הטעות נובעת מעיון במקורות אין האדם נחשב מין וכופר; אלא, שטועה זה איננו מתכוון לשלול את המקורות. הוא משתדל להבין את כוונת המקראות והאגדות, אך טועה בהבנתם. השתדלות זו מעידה על כוונתו החיובית של האדם, ולכל הפחות היא שוללת יסוד של "התפקרות", כלשון הרשב"ץ.

בדרך דומה לזו של הרשב"ץ הלך ר' יוסף אלבו (1380 לערך-1444 לערך) בספר העיקרים. לאחר שהוא מעורר את "החשש הגדול שיש בחקירה מן העיקרים, שהוא מכניס עצמו בסכנה שמא יבוא לכפור בדבר שהוא עיקר מעיקרי התורה" ומקשה מדברי ר' הלל שאמר "אין להם משיח לישראל, שכבר אכלוהו בימי חזקיה" (סנהדרין צח, ב),⁴⁴ הוא מלמד זכות על "חכמי ישראל המדברים בזה":

מי שהוא מחזיק בתורת ה' ומאמין בעיקריה, וכשבא לחקור על זה מצד השכל והבנת הפסוקים, היטהו העיון לומר שאחד מן העיקרים הוא על דרך אחרת... אין זה כופר, אבל הוא בכלל חכמי ישראל וחסידיהם, אף על פי שהוא טועה בעיונו, והוא חוטא בשוגג וצריך כפרה...

וגדולה מזו כתב הראב"ד ז"ל, שאפילו המבין עיקר מעיקרי התורה בחילוף האמת מפני שהוא טועה בעיונו, אין ראוי לקראו מין, שכך כתב בספר ההשגות על מה שכתב הרמב"ם ז"ל, שהאומר שהשם יתברך הוא גוף - הוא מין, וכתב עליו הראב"ד ז"ל: "אמר אברהם, אף על פי שעיקר האמונה כן הוא, המאמין היותו גוף מצד תפיסתו לשונות הפסוקים והמדרשות כפשטן - אין ראוי לקרותו מין", עד כאן לשונו.

וזה הדרך יראה אמיתי ונכון, ממה שנמצא לרבתינו ז"ל אומרים על אלישע בן אבויה: "שובו בנים שובבים" (ירמיהו ג', יד) חוץ מאלישע אחר - שיודע בוראו ומתכוון למרוד בו.⁴⁵ הנה ביארו בפירוש, כי מי שיודע האמת ומתכוון להכחישו הוא מכת הרשעים שאין ראוי לקבל אותו בתשובה, אבל מי שאינו מתכוון למרוד ולא לנטות מדרך האמת ולא לכפור מה שבא בתורה ולא להכחיש הקבלה, אלא

זה הטועה בעיקר אמונה איננו נחשב כופר, היא מפני שאין כוונתו להרע. הקריטריון להגדרת האדם כ'מין' הוא אפוא הכוונה הזדונית, ולא עמדת האדם ביחס לעיקר האמונה.

44 ספר העיקרים, מאמר ראשון, פרק א (מהד' פלדהיים, ירושלים תשע"א, עמ' א-ה). וראו להלן, הערה 46.

45 עפ"י חגיגה טו, א: "כבר שמעתי מאחורי הפרגוד שובו בנים שובבים חוץ מאחר".

לפרש הפסוקים לפי דעתו, אף על פי שיפרש אותם בחילוף האמת, אינו מין ולא כופר, חלילה.

(ספר העיקרים, מאמר ראשון, פרק ב [מהד' פלדהיים, ירושלים תשע"א, עמ' ו-יב])⁴⁶

ר"י אלבו אמנם אינו מחלק בין שורשים לסעיפים, כדברי הרשב"ץ; אך הטיעון לטובת הכלת הטועה בעיונו מתבסס על הכוונה החיובית של הטועה, זאת בעקבות דברי הרשב"ץ.⁴⁷ לדברי ר"י אלבו, רק מפני שהטועה "אינו מתכוון למרוד ולא לנטות מדרך האמת ולא לכפור מה שבא בתורה ולא להכחיש הקבלה" הוא אינו מוגדר ככופר. על פי גישה זו, הגדרת האדם כ"כופר" או "מין" מתמקדת במניע ובכוונה. אדם שמניעיו חיוביים וכוונתו טהורה, והוא מקבל את סמכות התורה ומבסס את דעתו על המקורות, גם אם יטעה בעיונו ויפרש את המקראות והמדרשים פירוש מוטעה - ואף יגיע לידי עמדה מוטעית בעיקרי האמונה - לא ייחשב 'כופר' או 'מין'. 'כופר' הוא רק אדם ה'יודע את בוראו ומתכוון למרוד בו'; כלומר, שמניעיו אינם חיוביים, והוא מודע לעמדה האמונית הנכונה - ולמרות זאת מורד בזדון, בדומה לאלישע בן אבויה.

האם דברי הרדב"ז מבוססים על דברי הרשב"ץ ור"י אלבו?

השוואה של דברי הרדב"ז לדברי הרשב"ץ ור"י אלבו מעלה דימיון בולט ביניהם. הן הרשב"ץ, הן ר"י אלבו והן הרדב"ז, מתייחסים לדבריו של ר' הלל "אין להם משיח לישראל, שכבר אכלוהו בימי חזקיה" (סנהדרין צח, ב), ומוכיחים מהבאת דבריו בתלמוד שעמדה זו אינה נחשבת כפירה. בנוסף, השימוש במונח 'טועה בעיונו' משותף לר"י אלבו ולרדב"ז, וגם אצל הרשב"ץ מופיע ניסוח דומה.⁴⁸

46 בפרק א מצטט ר' יוסף אלבו את דברי ר' הלל המובאים בבבלי סנהדרין (צט, א): "אין להם משיח לישראל, שכבר אכלוהו בימי חזקיה" ומסיק שהאמונה בביאת המשיח אינה עיקר אמונה ולכן ר' הלל לא נחשב כופר בעיקר. מדבריו בפרק א נראה כי כפירה בשוגג נחשבת כפירה. לעומת זאת, בהמשך דבריו בפרק ב מעלה ר' יוסף אלבו את טענת 'טועה בעיונו', ומתעלם ממסקנתו בפרק א. על סתירה זו ויישובה, ראו: מ' קלנר, תורת העיקרים בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ירושלים 1991, עמ' 119-122.

47 קלנר (לעיל, הערה 46), עמ' 122 כותב על כך: "פרק ב לקוח, פחות או יותר, בשלמותו מרשב"ץ".

48 שגיא (לעיל, הערה 19), עמ' 228, הציג את עמדת הרדב"ז ביחס לעמדות הראב"ד, הרשב"ץ ור"י אלבו, כהתפתחות שיש בה חידוש. כך הציגו זאת גם הרב מ"מ כשר (לעיל, הערה 42), ט"ז, עמ' 289; ח' רמבני, "עוברי עבירות וכופרים - בהלכה", כרמלית יד-טו, תשכ"ט, עמ' 100; א"י רוס, "דין הכופר בעיקרי האמונה מחמת אונס", תחומין לא, תשע"א, עמ' 223. גם

אמנם, בחינה יסודית של הנימוקים ליחס המכיל כלפי הטועה בעינו מגלה פער משמעותי בין הרדב"ז לקודמיו - פער שיש בו כדי להעלות תהייה על היחס בין דברי הרדב"ז לדברי הרשב"ץ ור"י אלבו. בעוד הרשב"ץ ור"י אלבו מתמקדים בכוונה החיובית של הטועה בעינו, ומאריכים לתאר את נאמנותו לתורה ולעבודת האל, וכוונה חיובית זו יוצרת את השיפוט המיקל כלפיו ואת אי הגדרתו ככופר - הרי שהרדב"ז אינו מתייחס כלל למניעיו של הטועה, ולמעשה, הוא מנמק את אי הגדרתו ככופר בנימוק אחר: "והטעם מבואר, כיון שאין כפירתו אלא מפני שחושב שמה שעלה בעינו אמת - ואם כן אנוס הוא ופטור". השימוש במונח רב-המשמעות "אנוס" הוא חידוש של הרדב"ז, שאינו קיים לא אצל הרשב"ץ ולא אצל ר"י אלבו.⁴⁹ לא כוונתו החיובית של הטועה מביאה את הרדב"ז לפוטרו מעונש, אלא היחס כלפי הטועה כאנוס.

נראה, כי גם אם לנגד עיניו של הרדב"ז עמדו דברי הרשב"ץ ור"י אלבו, לא עליהם הסתמך כאשר קבע כי הטועה בעינו נחשב אנוס ופטור מן העונש. האם נוכל למצוא מקור אחר לחידושו של הרדב"ז?

הטיעון הפילוסופי של ר' חסדאי קרשקש: אמונות אינן ניתנות לבחירה

נראה כי שורשיה של עמדת הרדב"ז נטועים בטענה פילוסופית של ר' חסדאי קרשקש (1340 לערך-אחרי 1410; להלן: רח"ק) בספרו אור השם. בהקדמה לספרו⁵⁰ מתייחס רח"ק לדעת הרמב"ם בשאלה האם קיימת מצווה להאמין במציאות ה'. לשם הבנת דברי רח"ק, נפנה אל דברי הרמב"ם בספר המצוות:

המצווה הראשונה היא הצווי אשר צונו בהאמנת האלוהות, והוא שנאמין⁵¹ שיש שם עֵלָה וְסֵפָה - הוא פּוֹעֵל לְכָל הַנְּמָצִיִּים, והוא אִמְרוּ 'אֲנִי י"י אֱלֹהֵיךְ'.

(ספר המצוות לרמב"ם, מצוות עשה א)

במשנה תורה לרמב"ם, מהד' שבתי פרנקל, (ספר המדע, ירושלים-בני ברק תשס"א, עמ' קצט), במדור 'מקורות וציונים', בהתייחסות להשגת הראב"ד בנושא ההגשמה - המהדירים ציינו לתשובת הרדב"ז; ונראה כי קשרו בין טענת הראב"ד לטענת הרדב"ז.

49 בדומה לכך כותב הראי"ה קוק בקונטרס ישוב משפט, קלויזנבורג תרפ"ב, עמ' 10 (= מאמרי הראיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 55). וראו להלן.

50 במהד' ד' לוי (תש"ף) הכותרת להקדמה זו היא "הקדמת 'אור השם'". במהדורות הקודמות של הספר (פירארה ש"י, וינה תר"ך ומהד' ר"ש פישר תש"ן) הכותרת להקדמה זו היא "הצעה".

51 כך הנוסח במהדורות הקלאסיות של ספר המצוות. במהד' שבתי פרנקל (ירושלים - בני ברק תשנ"ה, עמ' רו) הנוסח דומה: "להאמין האלהות והוא שנאמין...". אך במהד' ר"י קאפח (ירושלים תשל"א, עמ' נח) הנוסח שונה: "בידיעת האלהות והוא שנדע...". וראו הערת ר"י קאפח שם.

לדברי הרמב"ם,⁵² בפסוק הפותח את 'עשרת הדיברות' קיימת מצווה להאמין במציאות האל. על כך חולק רח"ק מכוח שני טיעונים: הטיעון הראשון הוא לוגי - מצווה מחייבת קיומו של מצוה. ממילא, אם נניח שקיימת מצווה להאמין במציאות האל - הרי שהנחנו הנחה מוקדמת על קיומו של האל המצוה, ואם הנחה זו היא עצמה מצווה - הרי ששוב המצווה מחייבת קיומו של מצוה, ונוצרת רגרסיה אינסופית של מצווה ומצוה "לבלתי תכלית". לענייננו חשוב הטיעון השני, ה"פסיכולוגי",⁵³ של רח"ק כנגד הרמב"ם:

וכבר יראה מפנים. וזה, שכבר יראה מהוראת שם המצוה וגדרה, שלא תפול אלא בדברים שיש לרצון ולבחירה מבא בהם. ולזה, אם היו האמונות והדעות, אין לרצון ולבחירה מבוא בהם, יתחייב שלא תפול הוראת שם המצוה בהם.

(אור השם, מהד' ד' לוי, תש"ף, עמ' 10)⁵⁴

רח"ק טוען שאמונות ודעות אינן נתונות לבחירת האדם, אלא הן כפויות עליו. בהמשך הספר מרחיב רח"ק בנושא, והוא מנהיר את עמדתו ביחס לשלילת הבחירה באמונות ודעות:

שהמאמין אמונה מה - וכל שכן אם היא אמונה מופתית [= מוכחת] - אי אפשר מבלתי שירגיש חיוב והכרח גמור להאמין האמונה ההיא. וזה, שאחר שהמניע ההוא - חזק החיוב, אין המלט ממנו, והוא המופת המוחלט, אחר שהנחנו אמונה מופתית, הנה, החיוב וההכרח מבואר, נגלה ומורגש אצלו, שהוא נמנע בחקו להאמין סותר האמונה ההיא.

(אור השם, מאמר ב, כלל ה, פרק ה, מהד' ד' לוי, תש"ף, עמ' 170)

אמונה, מסביר רח"ק, יוצרת אצל האדם הרגשה של "חיוב והכרח גמור להאמין האמונה ההיא". הרגשה זו אינה נתונה לבחירת האדם אלא כפויה עליו. אין בידו אפשרות להאמין אמונה סותרת לאמונה שהוא מאמין בה. "למשל, אינני חופשי להאמין כי 5 =

52 גם במשנה תורה כותב הרמב"ם: "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל נמצא... וידיעת דבר זה מצות עשה שנאמר אנכי ה' אלהיך" (הלכות יסודי התורה, פרק א, הלכות א-1).

53 ע"פ ז' הרוי, ר' חסדאי קרשקש, ירושלים תש"ע, עמ' 107-108.

54 במהד' ר"ש פישר הנוסח שונה. במקום "ולזה, אם היו האמונות והדעות, אין לרצון ולבחירה מבוא בהם" נכתב שם: "אמנם אם האמונה במציאות האל היא מהדברים שאין לבחירה ורצון מבוא בהם". על פי הניסוח האחרון נראה כי הטענה ממוקדת באמונה במציאות האל, ולא באמונות ודעות בכלל. אומנם בהמשך הספר מוכיח רח"ק שכל האמונות והדעות אינן נתונות לבחירת האדם אלא כפויות עליו, כמצוטט להלן.

2 + 2. כמו כן, אינני חופשי להאמין כי $2 + 2 = 4$, אלא אני מוכרח להאמין בכך.⁵⁵ משכך, ברור כי אין טעם בציווי להאמין במציאות האל. ציווי אפשרי רק במעשה שהאדם יכול לבצע בהתאם לציווי על פי בחירתו, אך באמונות ודעות - שאינן נתונות לבחירת האדם - הציווי חסר משמעות, שהרי המְצוּוֹה אינו יכול לבחור האם לציית לציווי.⁵⁶

עמדת רח"ק היא שאמונות אינן נתונות לבחירת האדם, אלא כפויות עליו. אדם מאמץ או דוחה אמונה כלשהי מסיבות שאינן תלויות בבחירתו, והוא כפוי לאימוץ או לדחייה של האמונה. בלשונו של אביעזר רביצקי:

האמונה, להבדיל מן הפעולה, כפויה על ההכרה מטבע ברייתה, והרצון אינו מעורב בה, אפילו לא בבחינת חוליה בשלשלת סיבתית הכרחית.

(א' רביצקי, דרשת הפסח לר' חסדאי קרשקש, ירושלים תשמ"ט, עמ' 37)

היות שכך הוא, אין משמעות לציווי להאמין באמונה מסוימת; וחשוב מכך לעניינינו, אין צדק במתן שכר על אימוץ אמונה נכונה ובעונש על אימוץ אמונה שאינה נכונה.⁵⁷

55 הרוי (לעיל, הערה 53), עמ' 109.

56 ניסוח נוסף ועצמאי של טענת רח"ק נמצא אצל ר' אלחנן וסרמן: "וצריך להבין, איך שייך מצוה להאמין, בשלמא בחובת האברים שייך מצוה לעשות, או שלא לעשות, שזה הוא ביד האדם ותלוי ברצונו, אם לעשות או לחדול, אבל האמונה בשי"ת ובתורתו היא מידי דממילא, וממה נפשך אם יש לו האמונה הזאת אין צורך לצוותו שיאמין, ואם ח"ו נכרתה האמונה מלבו אין בידו להשיגה ולכאורה הוא אנוס גמור בזה, דליביה אונסיה" (הרב אלחנן בונם וסרמן [לעיל, הערה 37], עמ' 131). מ' קלנר ("רבי אלחנן וסרמן על רמב"ם ורמב"ם על רבי אלחנן", בתוך: ב' בראון ואחרים (עורכים), על דעת הקהל: דת ופוליטיקה בהגות היהודית, ירושלים תשע"ב, עמ' 601), מעיר כי "נראה שר' אלחנן לא הכיר את ספר אור ה' לר' חסדאי קרשקש". לתשובת ר' אלחנן וסרמן לטענת רח"ק ראו בקצרה לעיל, הערה 37. לדיון במספר תשובות על טענת רח"ק כנגד הרמב"ם, ראו: א' בן-פורת, 'אמונות ודעות כמצוות לדעת הרמב"ם ולדעת ר' חסדאי קרשקש', סיני קכ (תשנ"ז), עמ' ריח-רכה. וראו גם: M. M. Kellner, 'Maimonides, Crescas and Abravanel on Exod. 20:2', *Jewish Quarterly Review* 69 (1979), pp. 129-157.

57 בשאלה זו מתלבט רח"ק באור השם, מאמר ב, כלל ה, פרק ה. מסקנתו היא שאין אדם מקבל שכר על אמונותיו אלא על האושר שבהחזקתן, אושר שלדעת רח"ק הוא תוצאה של בחירה. וראו עוד: קלנר (לעיל, הערה 42), עמ' 400-403. סקירה ביבליוגרפית בנושא מעמדו של הרצון האנושי בפעולות האדם ובאמונותיו בתורת רח"ק, ראו אצל: א' רביצקי, 'התפתחות השקפותיו של ר' חסדאי קרשקש בשאלת חופש הרצון', תרביץ נא, תשמ"ג, עמ' 445.

כפי שציינתי לעיל, רביצקי מייחס את טענת הרדב"ז למסורת פילוסופית זו, "שלפיה, האמונות והדעות אינן מסורות לרצון האדם, הן אינן נתונות לבחירה חופשית אלא כופות את עצמן על הכרתו של המאמין".⁵⁸ אם נאמץ הבנה זו בדברי הרדב"ז, הרי שהרדב"ז מבצע בתשובתו זו עיבוד של עיקרון פילוסופי לטיעון הלכתי-נורמטיבי. יתרה מכך, הרדב"ז כותב את טענת האונס בלי להתייחס לחדשנות ולנועזות שיש בה, שהרי הוא מערער בזה על היחס המקובל בהלכה ובהגות היהודית לדורותיה כלפי אנשים האוחזים בדעות כפרניות, יחס שלא התחשב בדרך כלל במסורת פילוסופית זו.

ניתן לתהות עד כמה היה הרדב"ז מודע להיבט הפילוסופי שבטענת האונס לטועה בעיונו. אפשר שהרדב"ז העלה סברה זו כמסיח לפי תומו, ולא על בסיס הטיעון של רח"ק.⁵⁹ מכל מקום, לפנינו מקרה ראוי לציון של טיעון פילוסופי ההופך לטענה הלכתית-מעשית. ייתכן עוד, שמן הראוי להוסיף את תשובת הרדב"ז לשורת ההשפעות של משנת רח"ק על הוגים וחכמים במהלך הדורות.⁶⁰

האם כל כופר מוגדר כאנוס?

טענת האונס לטועה בעיונו כמעט ולא הוזכרה בספרות ההלכה מאז ימי הרדב"ז ועד ימינו. חיפוש במאגרים הדיגיטליים העלה מקורות ספורים המזכירים את טענת הרדב"ז. הראי"ה קוק הזכיר את דברי הרדב"ז באיגרת ששיגר בשנת תרפ"ב לעיר קלויזנבורג שבטרנסילבניה, ובה התייחס למחלוקת שפרצה בעיר כנגד רב הקהילה האורתודוקסית, הרב משה שמואל גלזנר (בעל 'דור רביעי'), בעקבות תמיכתו בתנועה הצינית. כתוצאה ממחלוקת זו נחלקה הקהילה האורתודוקסית בקלויזנבורג, והוקמה 'הקהילה הספרדית' שבראשה עמד הרב יקותיאל יהודה הלברשטם. באיגרת תמיכה ברב גלזנר כותב הראי"ה כי אפילו אם צודקים מתנגדי הרב גלזנר כי הוא טועה, אינם צודקים בסגנון הבוטה של התנגדותם כלפיו, זאת בעקבות טענת הרדב"ז שהטועה בעיונו נחשב אנוס.⁶¹

בדומה לכך מצאתי בשם הרב ראובן גרוזובסקי, ממנהיגי הציבור החרדי בארצות הברית. לאחר שהוא מצטט את טענת הרדב"ז, הוא כותב: "... אין למהר לפסוק על

58 רביצקי (לעיל, הערה 27), עמ' 408.

59 למקרה דומה של ניסוח עצמאי ומאוחר של טענת רח"ק, ראו לעיל, הערה 56.

60 ראו: א' אייזנמן ו' הרוי (עורכים), אור השם מספרד: חייו, פועלו והגותו של ר' חסדאי קרשקש, ירושלים תש"ף, עמ' 255-328.

61 ראו: קונטרס ישוב משפט, קלויזנבורג תרפ"ב, עמ' 9-16 (= מאמרי הראיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 55-61).

ת"ח שהוא מין, אפילו בשמענו ממנו דיעות נפסדות באמת ל"ג העיקרים".⁶² מלבד שני מקורות אלו, לא מצאתי התייחסות הלכתית לדברי הרדב"ז המיוחדים.

למעשה, גם מדברי הרדב"ז עצמו בתשובות אחרות נראה כי לא התחשב בטענה זו המחשיבה כל טועה כאנוס. לדוגמה, כאשר נשאל הרדב"ז על דעתו במניין עיקרי האמונה, הוא מחמיר ומרחיב את מושג הכפירה לכל מי שאינו מאמין בדבר אחד מן התורה:

אין דעתי מסכמת לשום לתורתנו התמימה שום עיקר, לפי שכולה עיקר מפי הגבורה... וכן הוא דעתי שהתורה כל פרטיה ודקדוקיה כל אחד מהם עיקר ויסוד ופנה והמכחיש אותו נקרא כופר ואין לו חלק לעולם הבא.

(שו"ת רדב"ז, חלק א' סימן שמד)

גם בתשובתו הארוכה בעניין היחס לקראים, הרדב"ז מחמיר ומתייחס אליהם ככופרים גמורים שחייבים מיתה.⁶³

יש לדון איפוא באיזה מקרה לא חלה טענת האונס לטועה בעיונו, וחלים דיני מינות וכפירה לדעת הרדב"ז. לא סביר שהרדב"ז מתכוון דווקא למי שידוע שהתורה אמת ואף על פי כן מצהיר על כפירה. הלוא הקראים חושבים שהם צודקים, וכפירתם היא לכאורה בכלל הטועה בעיונו הנחשב אנוס. האם הרדב"ז חזר בו, והעמיד את הלכות מינות וכפירה כדבר ש"לא היה ולא עתיד להיות"?

אפשר שתשובה לשאלה זו טמונה בביטוי "טועה בעיונו" - דווקא בעיונו. כך נראה גם מלשון הרדב"ז, החוזר שוב ושוב דווקא על ה"עיון" שבו חלה הטעות:

מפני שהוא טועה בעיונו... ממני שטועה באחד מעיקרי הדת מחמת עיונו הנפסד... שאין כפירתו אלא מפני שחושב שמה שעלה בעיונו אמת... הכא נמי טועה בעיונו הוא.

כלומר, כדי שאדם הטועה ייחשב אנוס - הוא נדרש להתאמץ ולעיין בתורה, ורק אז הוא נחשב אנוס אם עלתה בידו טעות. ביחס לדרשן הטועה, הרדב"ז הניח, כנראה,

62 הרב רפאל ראובן גרוזובסקי, בעיות הזמן, בני-ברק תשל"ב, עמ' פב. בנוסף לאלו, יש שהשתמשו בטענת הרדב"ז ביחס ליהודים שאינם שומרי מצוות. ראו: הרב אברהם וויינפלד, שו"ת לב אברהם, ניו-יורק תשל"ז, סימן קמב, עמ' רסב; הרב יהודה עמיטל, והארץ נתן לבני אדם, אלון שבות תשע"ח, עמ' 170-172.

63 ראו: שו"ת רדב"ז, חלק ב סימן תשצו.

שהוא אכן הגיע לטעותו לאחר עיון בתורה; ואילו אדם שלא עיין דיו בתורה אינו נחשב אנוס, שהרי היה בידו לעיין ולהגיע אל הדעה האמתית. דברים אלו מזכירים את דברי הרמב"ם במורה נבוכים, שהבאנו לעיל בדיוננו על שיטת הראב"ד:

אם תאמר 'פשט הכתוב מפיל אותם לתוך דעה כוזבת זו', דע לך אפוא כי רק דמיונות ותפישות לקויות גרמו לעובד עבודה זרה לעבוד אותה. לכן אין צידוק למי שאינו מקבל מבעלי האמת אם אין הוא מסוגל לעיון. (מורה נבוכים חלק א, פרק לו [תרגום מיכאל שוורץ, תל אביב תשס"ג, עמ' 87])

הרמב"ם משוכנע כי אדם המסוגל לעיון, אם יעיין - יגיע אל הדעה האמתית. מי שעיין, ולא הגיע אל הדעה האמתית, אות הוא כי אינו מסוגל לעיון - והוא נתבע על שאינו מקבל מבעלי האמת. ברור כי מי שהתרשל ולא עיין דיו בתורה - וכתוצאה מכך הגיע לדעה כוזבת - אין לו כל הצטדקות על טעותו.

הרדב"ז אינו משוכנע, כרמב"ם, שאם אדם יעיין במקורות הוא יגיע אל הדעה האמתית, שהרי לדעתו ייתכן שאדם יעיין - ולמרות זאת "טעה בעיונו"; אך הוא מצטרף, כנראה, לדרישת הרמב"ם - שהאדם יחתור אל האמת ויעיין במקורות. עיון זה ודאי יגביר את הסיכויים שהאדם לא יטעה.

אם כן, גם לפי חידושו של הרדב"ז, אמנם אי אפשר להאשים אדם במינות משום שהוא מחזיק בדעה כוזבת - בעקבות הטיעון הפילוסופי של רח"ק, שאמונות אינן ניתנות לבחירה - אך ניתן להאשימו על שהתרשל ולא עיין, וכתוצאה מכך הגיע לאותה טעות. האשמה אינה עצם הטעות, אלא שהאדם לא התאמץ לעיין ולהגיע אל האמת. רק אם אדם אכן עיין בתורה ועלתה בידו טעות, הוא נחשב 'אנוס', שהרי עשה כל שבידו כדי להגיע אל האמת - ולמרות זאת הוא "טעה בעיונו"; אך אדם שלא עיין דיו - אינו נחשב 'אנוס', שהרי היה בידו לעיין ולהגיע אל האמת.

סיכום

במאמר זה ביקשתי לעמוד על מקורותיה של טענת האנוס ל'טועה בעיונו', כפי שהרדב"ז מציג אותה בתשובתו, שבאה לאחר תשובה קודמת העוסקת באותו מקרה. בפרק הראשון ניתחתי את שתי תשובות הרדב"ז, ביארתי את הפרשנות הפוגענית שכנגדה נזקק הרדב"ז, עמדתי על זיהוי הפרשנות עם תופעה רחבה שהרדב"ז מציין, התייחסתי לניסיונו של הרדב"ז ללמד זכות על הדרשן (באמצעות הסבר מחודש לדברי

הדרשן) - ולדחייתו, וסקרתי דעות שונות ביחס לשאלה האם טענת האונס ל'טועה בעיונו' מצביעה על סובלנות או דווקא על פטרנליזם. בפרק השני סקרתי את התפתחותו של זרם מיקל בפסיקת ההלכה ביחס לכופרים בשוגג, מהראב"ד דרך הרשב"ץ ור' יוסף אלבו בעל 'ספר העיקרים', והצגתי את השאלה: האם טענת הרדב"ז היא התפתחות של יחס מיקל זה, או שהיא טענה שונה ומחודשת? מסקנתי הייתה שהרדב"ז אינו ממשיך בדרכם של הפוסקים שקדמוהו, אלא מחדש טענה שלא הוזכרה בדבריהם. עמדתי על טיעון פילוסופי המוצג בספר 'אור השם' לר' חסדאי קרשקש, הטוען כי אמונות אינן ניתנות לבחירה, ולפיכך האדם 'אנוס' להחזיק באמונותיו; והצעתי, שייתכן שטיעון זה הוא העומד בבסיס טענת הרדב"ז על ה'טועה בעיונו'. לבסוף, הדגשתי שהרדב"ז מתייחס לטועה בעיונו, שדווקא כלפיו קיימת טענת האונס, ולא לאדם הטועה מחמת רשלנות וחוסר מאמץ לעיין ולעמוד על האמת.

נספח: שתי תשובות הרדב"ז על הדרשן הטועה

התשובה הראשונה

חלק ד סימן קלט, א' ריא:

שאלה מה ששאל החכם ונבון כה"ד חיים אלפואל מרודוס...

ולענין הדורש אשר דרס והחליד סכין מחשבתו והעמיק זממו על ענין עון העגל וחפש [ותפש(?)] על ישראל דברים אשר לא כן והעמיס על דור המדבר אשר לא עלה על לבם והוא יתברך קצף מעט והדורש הזה עזר לרעה. רע עלי המעשה ואין מנחם. ולא עליו אני מתרעם אלא גם על הראשונים כגון בעל ספר אמונה או רבינו אהרן ן' רבי וזולתם שכתבו בזה הענין דבר אשר לא כן. עיין בדבריהם שאין אני רוצה להעתיקם פן אענש חס ושלום ועם כל רוע דבריהם לא הגיעו לסברא רעה וחלושה ומזוייפת כסברת זה הדורש, ואני רוצה להתנהג עמו כאשר אני מתנהג עם הקראים הכופרים בדברי רז"ל.

וצריך אני להביא ראייה לבטל דבריהם מן הכתוב ממש על סדר הכתובים. כתיב "ויאמן העם וישמעו כי פקד ה'" וגו' (שמות ד, לא), הרי שאף על פי שעשה משה האותות לעיני העם אפילו הכי נתנו האמונה לשי"ת כי הוא הפוקד אותם. "ויאמרו החרטומים אל פרעה אצבע אלהים היא" (שם ה, טו), ואם החרטומים הודו באלהותו כל שכן עם קדש. כתיב "ויאמינו בה' ובמשה עבדו" (שם יד, לא), הרי בהדיא שהאמינו שמשה היה עבד ולא אלוה. עוד אמרו "מי יתן מותנו ביד ה'" (שם טז, ג), הרי אפילו בשעה שהיו מתלוננים תלו המות והחיים ביד ה' ולא ביד משה. עוד אמרו "כל אשר דבר ה' נעשה" (שם יט, ח), ואם היו תולין האלהות במשה היה להם לומר "כל אשר תדבר נעשה". וכתיב "דבר אתה עמנו ונשמעה" וגו' (שם כ, טז), הרי כי דברי ה' ממיתים לא דברי משה. וכתיב "ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר" (שם כד, יז), ואיך איפשר שיאמינו אפילו הטפשים שהכבוד בראש ההר והאלוה בתוך המחנה. ומה אאריך עוד. אבל באמת שיש בסברא זו נזקים והפסדות בדת יותר ממה שכתבת, ולא ניחא להו למרייהו דנימא עלייהו הכי.

וחס ליה להרמב"ן ז"ל שיאמר שזו סברא וידחה אותו, אלא כיון שדחק אותו הכתוב "עשה לנו אלהים" (שם לב, א) אמר כי בידוע שלא היו ישראל סבורים שמשה הוא האלהים. וזה הדורש משנה את הידוע ודבריו דברי שוא ואסור לכותבן, כל שכן להאמין בהם וכל שכן לדורשן ברבים.

ואפשר לי ללמד עליו קצת זכות כי שמא על ערב רב אמר כן, לא על ישראל חס ושלום. ואם על ישראל אמר, ראוי לעונש גדול, יהיה מי שיהיה. אבל מפני שאין עונשין אלא אם כן מזהירין, אם ישוב הדורש הזה מלדרוש ברבים דברי פגם כאלה, מוטב, ואם לאו - הודיעוני ומחינא ליה בסילוא דלא מבע דמא. ואתה תתענג על רוב שלום. והנראה לעניות דעתי כתבתי. דוד ן' זמרא.

התשובה השניה

חלק ד סימן קפז, א' רנח:

על ששאלת על ענין הדורש אשר דרש ברבים שישראל היו חושבים שמשנה רבנו עליו השלום היה אלוה.

כבר כתבתי לך כמה יש בסברא זו מהדופי והזיוף. אעפ"י שכתבתי שיש ללמד עליו קצת זכות שלא אמר כן אלא על ערב רב. יפה דקדקתי בלשוני שכתבתי קצת זכות והאמת הוא שהוא קצת מן הקצת, מפני שדברים אלו נקראו אצלי אגדות של דופי לא ראיתי להטריח קולמוסי בהם. כי לא לזה לבד היה ראוי להוכיח אלא לכל הדורשים הבאים מאותם המלכיות שבודים מלבם דברים להוציא המקראות מפשוטן לגמרי ומדרשי רז"ל הקדושים, מציירים צורות נכריות ובילדי נכרים יספיקו. והיה צריך להאריך בזה לעשות ממנו ספר. וידעתי כי דברי יכאיבו את מי שישנו ואת מי שאינו ולישרי להו מרייהו. ולכן בחרתי השתיקה.

ולענין אם זה הדורש ראוי לעונש שדבר כנגד כבודו של מרע"ה, דקי"ל כשם שנפרעין מן העובדים כך נפרעין מן הנעבדים כדאיתא באגדה בדוכתי טובא. ועלה בדעתי לתקן את אשר עותו באמרי שערב רב חשבו כן בלבם ולא היו נוהגין בו מנהג אלהות ולא היו מודיעים הדבר לשום אדם. ולא אמרינן כך נפרעין מן העובדים אלא בזמן שעובדים אותם ממש ונוהגים בהם מנהג אלהות. וזה האיש לא כיון לומר שהיו עובדים אותו אלא שהיו חושבים שהיה אלוה. אף על גב דכתיב למען תפוס את בית ישראל בלבם, הני מילי לגבי העובד שנפרעין ממנו על מחשבת ע"ז, אבל לגבי הנעבד אין נפרעין ממנו אלא כשעובדין אותו בפועל בעבודה מן העבודות, ולישנא הכי דייקא. כך עלה בדעתי לתרץ לפי שיטתו, אבל הוא בעצמו לא הניחני לפרש דבריו כך, כפי מה שכתבת שפירש על פסוק ויחל משה את פני ה' אלהיו אם הם עשאוני אלוה אין קפידא בזה מפני שאני מקבל לך לאלוה עד כאן. ומשמע שהיה משה יודע שעשאוהו אלוה ולא היו דברים שבלב.

ואם כן זו קשה יותר מכל מה שכתבת, כי למה לא החזירם משה מזה הטעות ויפרשם להם האמת כי אין אלוה מבלעדי ה'. וכי תימא שהחזירם ולא קבלו היה לו לדון אותם כעו"ז, דמה לי עגל ומה לי דבר אחר, וקי"ל כל המודה בעכו"ם אעפ"י שלא עבדה הרי זה מחרף ומגדף, והמקבל עליו אחד מכל מיני עכו"ם באלוה חייב סקילה ואפילו הגביה לבנה ואמר לו אלי אתה וכן כל כיוצא בזה חייב, ואיך אפשר שיהיו ערב רב מקבלים את משה לאלוה והוא יודע ושותק. וזה גרעון גדול בחיק בחיר האל ונאמן ביתו שיאמר עליו כיוצא בזה.

ולא מצאתי טעם לפוטרו מן העונש זולת מפני שהוא טועה בעיונו ותקנתו קלקלתו. ולא עדיף האי ממי שטועה באחד מעיקרי הדת מחמת עיונו הנפסד שלא נקרא בשביל זה כופר. והרי הלל היה אדם גדול וטעה באחד מעיקרי הדת שאמר אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיהו, ומפני זה הטעות לא חשבוהו כופר ח"ו דאם לא כן איך היו אומרים שמועה משמו. והטעם מבואר כיון שאין כפירתו אלא מפני שחושב שמה שעלה בעיונו אמת ואם כן אנוס הוא ופטור. אף הכא נמי טועה בעיונו הוא ואדרבא לפי דעתו זו המשובש חושב שמעלה את מרע"ה למעלה יותר ממעלתו, וחס ליה לרבן של כל הנביאים שיאמר עליו ככה.

כללות הדברים: תעמיד עליו עדים איך אמר שערב רב עשו את מרע"ה אלוה והוא ידע בדבר. עוד תעיד אליו משמי ותראה לו כתב זה שהפירוש אשר עשה הוא טעות מפורסם בפשטי הכתובים והוא פנים שלא כהלכה וימשך ממנו הריסה בדת. אם רוצה לחזור בו מוטב ואם לאו תשלח לי קבלת העדות הזו וגודא רבה אשדי עליה, כי אם היה כותב אלי הייתי מוכיחו ומכריחו ומבריחו עד חרמ"ה. אבל עדיין לא ראיתי כתבו ואין דרכי לישאל לאין דורש ומבקש. והאלהים יבקש את עלבון בחירו וכל ישראל נקיים.