

# הרב ברוך גיגי

## על היחס הראוי

### לחלקי העם שאינם שומרי תורה ומצוות

#### א. מבוא

תנועות הרפורמה וההשכלה שהתחוללו ופעלו באירופה במאות האחרונות יצרו חברה שחלקים נכבדים ומרכזיים בה דוחקים את מקומן של האמונה והדת לשוליים, ולעיתים קרובות אינם מתחשבים בהן כלל. החברה המערבית המודרנית היא בדרך כלל חילונית באורחות חייה ובהתנהלותה, והחילוניות לא פסחה גם על קהילות ישראל. הן הושפעו ממנה בארצות המוצא ומאוחר יותר בעלייתן לארץ ישראל. כתוצאה מכך, התנועה הציונית הייתה חילונית ביסודה, ומדינת ישראל, שנוסדה על ידי תנועה זו, בנויה ומתנהלת על פי עקרונות חילוניים כלליים, תוך התחשבות במידה מוגבלת באמונותיו, בצרכיו וברגשותיו של ציבור שומרי התורה במדינה.

בעקבות מצב זה, ציבור שומרי התורה נדרש לקבוע עמדות ביחס לשאלות מגוונות: השותפות בניהול המדינה, היחס הערכי והרוחני למדינה ולמוסדותיה, ועוד. בנוסף הוא נדרש להתמודד עם שאלות הלכתיות רבות הנוגעות למעמדו ההלכתי והרוחני של ציבור גדול של אנשים שאינם שומרי תורה ומצוות. לשאלה זו האחרונה נקדיש את הדיון במאמר זה, תוך כדי שימת לב לצורך להביט במציאות החדשה-יחסית בעיניים פקוחות ולקבוע עמדה נכוחה לאורו של מבט זה.

חז"ל הגדירו מעמד מיוחד לאנשים שאינם מקבלים את עקרונות היסוד של האמונה והדת, וכן לעוברי עבירה בהיקפים שונים. מעמדות אלו נוגעים לדינים שונים שנאמרו בש"ס ובפוסקים, ומקצת הדינים שהוזכרו בהקשר זה הם: שחיטתם, ספרי תורה שנכתבו על ידם, עדותם, השבת אבידתם, הצלתם או הריגתם, מגעם ביין, בישוליהם, פיתם וחלבם, צירופם למניין, קידושיהם ועוד.

למעשה, הדיונים הרבים בש"ס ובראשונים עוסקים בעיקר בשני היבטים. ראשית, בהגדרתו המדויקת של כל אחד מהמעמדות הללו (אפיקורוס, מין, מומר וכדומה) והעבירות אותן צריך יהודי לעבור כדי להיכנס לכל אחד מגדריו של כל מעמד כזה; ושנית, העיסוק בכל אחת מן ההלכות הפרטיות שהוזכרו לעיל ודיון האם מעשה זה פסול לגמרי כשהוא נעשה על ידי אותם אנשים, ובאלו תנאים ניתן להכשיר אותו. בכל אופן, במסגרת זו לא נעסק בשתי השאלות הללו. אנו נשתדל לעסוק בשאלה אחרת, שאומנם יש לה מגע עם השאלות הנ"ל, אולם לצורך הדיון שלנו לא ניכנס לעובי הקורה בשאלת ההגדרות המדויקות של המעמדות השונים וההלכות הייחודיות הנוגעות לכל אחד מהם. נתייחס למבט העקרוני על החילוני בן זמננו, ונשאל לאיזו מן הקטגוריות המוזכרות בש"ס הוא שייך, אם בכלל.

יש להעיר, שכאשר אנו באים לדון בשאלת מעמדם ההלכתי של החילונים בימינו אנו נדרשים להתמודדות שונה מן ההתמודדות של הש"ס והפוסקים הקלאסיים בשאלה זו. בעוד הם פעלו בזירה ציבורית שקיבלה על עצמה בדרך כלל אמונה דתית ומחויבות בסיסית כוללת לחיים של קיום מצוות, וממילא נשואי הדיון היו חריגים שהוציאו את עצמם מן הכלל וכפרו בעיקר; המציאות בימינו, כפי שהוזכר למעלה, שונה מהותית. כיום, חילונים אינם מהווים חריגה מהנורמה, אלא, לצערנו, מדובר בחלקים נרחבים מעם ישראל שעולמות של אמונה וקיום מצוות רחוקים מהם מאוד. לכן יש לדון שמא מעמד החילונים שונה בעקבות השינויים שחלו בנסיבות החיים.

וזאת יש לדעת, כי הנסיבות בדורנו משונות לא רק בעטייה של ה'לגיטימציה' הלאומית לחילוניות הישראלית, אלא גם בשל תנועת החילוניות העולמית, שכחלק ממנה מקומה של הדת בעולם כולו נמצא בשפל עמוק. מציאות זו אומנם זוקקת התייחסות בכלים רגילים שכבר נידונו בעבר בראשונים ובפוסקים בהקשרים אחרים, כפי שנראה, אך שמא יש להעלות על הדעת שעלינו להרחיב את מבטנו הרבה מעבר לאופק הרגיל. לצערנו, תופעת החילוניות בדורנו אינה בעיה פרטית או מקומית, אלא בעיה לאומית וציבורית הנוגעת לרובה של החברה היהודית בארץ ישראל ובעולם. נחזור לאבחנה זו בהמשך הדברים.

## **ב. מיהו אפיקורס?**

עוברי עבירה בימינו יוצרים בעיה בשני מישורים עיקריים: בתפיסתם העקרונית והאידיאולוגית השוללת אמונה וקיום מצוות, ובאופן מעשי ספציפי עקב חילול שבת בפרהסיא או מומרות למצוות ולתחומים שונים.

באשר לבעיה האידיאולוגית, שנינו במשנת סנהדרין בפרק חלק:

ואלו שאין להם חלק לעולם הבא: האומר אין תחיית המתים מן התורה ואין תורה מן השמים, ואפיקורוס. (י, א)

ובגמרא שם:

תניא אידך: 'כי דבר ה' בזה' - זה האומר אין תורה מן השמים. ואפילו אמר: כל התורה כולה מן השמים חוץ מפסוק זה שלא אמרו הקדוש ברוך הוא אלא משה מפי עצמו - זהו 'כי דבר ה' בזה'. ואפילו אמר: כל התורה כולה מן השמים חוץ מדקדוק זה, מקל וחומר זה, מגזרה שווה זו - זה הוא 'כי דבר ה' בזה'. (בבלי, סנהדרין צט ע"א)

ובהמשך מוסיפה הגמרא:

אפיקורוס. רבי ורבי חנינא אמרי תרווייהו: זה המבזה תלמיד חכם. (שם, צט ע"ב)

הרמב"ם סבור כי הגדרים המחמירים שנאמרו בסוגיה זו בנוגע לאפיקורוס אינם הגדרים העיקריים אלא דוגמאות קיצוניות בלבד, וכי כוונת הגמרא לטעון שגם אלו הם אפיקורוסים. לדעתו, עיקר האפיקורסות מתבטאת בכפירה בנבואה בכלל או בנבואת משה רבנו בפרט, וממנה מתפתחת הכפירה בתורה ובסמכות חכמים בפירושה. אף הסוגיה במסכת עבודה זרה (כו ע"ב), המגדירה 'מין' כעובד עבודת אלילים, הביאה לדעתו רק דוגמה. לכן הרמב"ם מגדיר כפירה בחמישה אופנים שונים, כשעבודת אלילים היא רק ביטוי לאחד מהם, ולא החמורה שבהם:

חמשה הן הנקראים מינים: האומר שאין שם אלוה ואין לעולם מנהיג, והאומר שיש שם מנהיג אבל הן שנים או יותר, והאומר שיש שם ריבון אחד אבל שהוא גוף ובעל תמונה, וכן האומר שאינו לבדו הראשון וצור לכל, וכן העובד כוכב או מזל וזולתו כדי להיות מליץ בינו ובין ריבון העולמים. כל אחד מחמשה אלו הוא מין.

שלשה הן הנקראים אפיקורסין: האומר שאין שם נבואה כלל ואין שם מדע שמגיע מהבורא ללב בני האדם, והמכחיש נבואתו של משה רבנו, והאומר שאין הבורא יודע מעשה בני האדם. כל אחד משלשה אלו הן אפיקורוסים.

שלשה הן הכופרים בתורה: האומר שאין התורה מעם ה' אפילו פסוק אחד אפילו תיבה אחת, אם אמר משה אמרו מפי עצמו הרי זה כופר בתורה, וכן הכופר בפרושה והוא תורה שבעל פה, והמכחיש

מגידיה כגון צדוק ובייתוס, והאומר שהבורא החליף מצווה זו במצווה אחרת וכבר בטלה תורה זו אע"פ שהיא הייתה מעם ה', כגון הנוצרים ההגרים, כל אחד משלשה אלו כופר בתורה. (הלכות תשובה ג, ז-ח)

עוד פסק הרמב"ם בהלכות עבודה זרה, על יסוד הגמרא (בבלי, עבודה זרה כו ע"ב):

אבל המוסרים והאפיקורסין מישראל היה דין לאבדן ביד ולהורידן עד באר שחת, מפני שהיו מצירים לישראל ומסירין את העם מאחרי ה'. (הלכות עבודה זרה י, א)

ובמהדורת פרנקל (בניקוי הצנזורה):

אבל מוסרי ישראל והמינים והאפיקורסין, מצוה לאבדן ביד ולהורידן עד באר שחת מפני שהן מצירין לישראל ומסירין את העם מאחרי ה', כישוע הנוצרי ותלמידיו וצדוק ובייתוס ותלמידיהם 'שם רשעים ירקב'.

ועיין היטב בלחם משנה שם בהלכות תשובה, שהרחיב בגדרי האבחנה בין הקטגוריות השונות בדעת הרמב"ם.

## ג. אפיקורסים בטעות

בהקשר של החילונים בדורנו, יש לעמוד על שתי נקודות משמעותיות:

רש"י, בעניין "דע מה שתשיב לאפיקורס" (בבלי, סנהדרין לח ע"ב), מסביר שיש חשיבות עליונה לדעת להשיב לאותו אפיקורס: "שהרי הכיר וכפר, ומתוך כך מדקדק". אולם הכפירה של חילוני בזמננו בדרך כלל אינה נובעת מכך ש"הכיר וכפר" אלא מטעות. האפיקורסות כיום נובעות מתוך אונס, ואין מדובר בכפירה מכוונת של "יודע את בוראו ומתכוון למרוד בו".

חילוני בן זמננו בדרך כלל אינו כופר גמור אלא רק חסר אמונה; וליתר דיוק, חי בעולם של ספקות. אם כן, האם גם חילונים בני זמננו מוגדרים אפיקורסים?

לעניין אפיקורסות באונס, רבים תלו את ההכרעה בעניין במחלוקת הרמב"ם והראב"ד. הרמב"ם שצוטט לעיל פוסק שאדם הסובר שיש ריבון אחד בעל גוף או תמונה מוגדר כמין.

הראב"ד משיג על דבריו:

ולמה קרא לזה מין? וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזו המחשבה לפי מה שראו במקראות, ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות.

ועיין בכסף משנה שם שהביא נוסחת הראב"ד המובאת בספר העיקרים:

אמר אברהם, אף על פי שעקר האמונה כן הוא, המאמין היותו גוף מצד תפיסתו לשונות הפסוקים והמדרשות כפשטן אין ראוי לקרותו מין.

ברור לגמרי שאף הראב"ד מסכים שהסובר שיש לקב"ה גוף או תמונה הינו טועה. מכל מקום, לדעתו אדם כזה אינו נחשב 'מין', הואיל והוא אנוס על ידי פשוטי המקראות והמדרשות ששיבשו את דעתו. לפנינו, אם כן, מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד בשאלה אם המוטעה בדעת הוא מין או לא.

אולם אין זה פשוט כל כך שניתן להסיק מדברי הראב"ד שגם החילונים בימינו אינם מינים. נראה מלשונו שאין דבריו אמורים אלא באדם שאוחז באמונה היהודית הבסיסית, אלא שהוא טועה וסובר כי הקב"ה בעל גוף, או לחילופין שהוא מגדיר בצורה שונה מן הרמב"ם את העיקר של 'תורה מן השמיים'. אולם מי שכופר ח"ו במציאות ה' – אף אם ליבו אנוס והטעהו בכך – בזה נראה שאף הראב"ד יודה שהוא אפיקורוס.

אומנם, אם אכן צודקים אנו בחילוק זה, יש להבין: מדוע שונה הטועה במהותו של הקב"ה מן הטועה במציאותו? קודם שנחזור להתלבטות זו, נבאר את שיטת הרמב"ם גופא.

ידועה בפי כל אמרתו של הגר"ח הלוי, אותה הביא הרב ר' אלחנן וסרמן הי"ד בקובץ המאמרים, ש"אפיקורוס נעבעך הוא גם אפיקורוס". ניתן לפרש אמירה זו בשתי דרכים:

1. כדרכו של המרכבת המשנה על הרמב"ם:

ודאי כל מין בדעתו שהאמת איתו, ומכל מקום אין לו חלק לעולם הבא דחמיר שגגת עבודה זרה, דהוה ליה למידק. ולמה ייגרע אמונת הגשמה משאר אמונה זרה?!

טענתו היא שכשם שמוסכם על הכול דמי שיש לו אמונה זרה הוא מין אף על פי שטועה הוא, הוא הדין באמונת ההגשמה. לשיטתו הסיבה היא "דהוה ליה למידק", ורמזים לכיוון זה ניתן למצוא בדברי הרמב"ם עצמו:

ואם יעלה בדעתך שמאמין ההגשמה יש לו התנצלות בעבור שגדל עליה או לסכלותו וקוצר השגתו, כן ראוי שתאמין בעובדי עבודה זרה שהוא לא יעבוד אלא לסכלות או מפני שגדל על זה מנהג אבותיו בידי. ואם תאמר שפשוטי הכתובים ישליכום בזה הספק, כן תדע

שעובד עבודה זרה אמנם הביאוהו לעבודתה דמיונים וציורים חסרים, אין התנצלות אם כן למי שלא יקבל מן המאמתיים המעיינים אם יהיה מקצר מן העיון, שאני לא אחשוב לכופר מי שלא יביא מופת על הרחקת הגשמות, אבל אחשוב לכופר מי שלא יאמין הרחקתה, וכל שכן במצוא פירוש אונקלוס ופירוש יונתן ב"ע עליו השלום ירחקו מן ההגשמה כל מה שאיפשר. (מורה נבוכים א, לו)

הרי לנו, שלדעת הרמב"ם עיקר הטעם שהטועה נחשב כופר הוא כיוון שהיה לו לסמוך על בעלי העיון האמיתיים.

2. פשטות דברי הגר"ח בהבנתו ברמב"ם היא שטענת אונס אינה מועילה בכפירה הואיל וגם אם אפיקורס 'נעבעך' כזה אינו אשם - מכל מקום הוא אפיקורוס וכופר; דהיינו, הבעייתיות באפיקורסות היא עצם המצב של חוסר אמונה, וממילא לא שייכים בזה גדרי שוגג ואונס הנוגעים לאשמה.

אם נחזור עתה לדעת הראב"ד שראינו לעיל, החולק על הרמב"ם וסובר שרק הכופר במציאות ה' הינו אפיקורס, אך לא הכופר בכך שהוא גוף או באחד העיקרים האחרים, ניתן לפרש את שיטתו בצורה שונה לאור כל אחת מהאפשרויות שהעלינו. לדרך א' המוצעת, יש לומר שהוויכוח ביניהם הוא בשאלה האם יש לכופר התנצלות בהבנת הפסוקים והאגדות כפשוטם אם לאו. לדעת הראב"ד, אדם הסובר שיש לקב"ה גוף או תמונה בעקבות עיון במדרשים ובפסוקים אינו אפיקורס, על אף שהוא טועה בפירוש אותם מקורות, כיוון שיש מקור לטעותו. לעומת זאת, אדם הכופר במציאות ה' אינו יכול למצוא יסוד לטעותו במדרשים או בפסוקים, ולכן ייחשב ככופר גם לדעת הראב"ד.

ואכן, כך עולה מדברי בעל העיקרים:

שכל האומר כל התורה כולה מפי הגבורה חוץ מפסוק אחד שאמרו משה מעצמו, עליו נאמר 'כי דבר ה' בזה' והוא בכלל האומר אין תורה מן השמים. אבל מי שהוא מחזיק בתורת משה ומאמין בעקריה וכשבא לחקור על זה מצד השכל והבנת הפסוקים הטהו העיון לומר שאחד מן העיקרים הוא על דרך אחרת ולא כפי המובן בתחלת הדעת, או הטהו העיון להכחיש העקר ההוא להיותו חושב שאיננו דעת בריא תכריח התורה להאמינו, או יחשוב במה שהוא עקר שאיננו עקר ויאמין אותו כשאר האמונות שבאו בתורה שאינם עקרים, או יאמין אי זו אמונה בנס מנסי התורה להיותו חושב שאיננו מכחיש

בזה שום אמונה מן האמונות שיחויב להאמין מצד התורה, אין זה כופר, אבל הוא בכלל חכמי ישראל וחסידיהם, אף על פי שהוא טועה בעיונו, והוא חוטא בשוגג וצריך כפרה... אבל מי שאינו מתכוין למרוד ולא לנטות מדרך האמת ולא לכפור מה שבא בתורה ולא להכחיש הקבלה, אלא לפרש הפסוקים לפי דעתו, אף על פי שיפרש אותם בחלוקה האמת אינו מין ולא כופר חלילה. (מאמר א, ב)

לדרך ב' המוצעת אפשר לומר שלדעת הראב"ד לא תועיל התנצלות והסתמכות על פסוקים או על מדרשים במה שנוגע לעיקר האמונה במציאות ה', שסוף סוף הרי הוא כופר; אך במה שנוגע להגשמה אין מדובר לדעתו בעניין עקרוני כל כך או בעיקר אמונה, ולכן יש להתחשב באונסו של הטועה. וצ"ע.

## ד. כופרים של פעם וחילונים של היום

לאור דברינו, במציאות ימינו בה החברה כולה נגועה במחשבות כופרניות נראה לי שיש מקום גדול יותר להקל ביחס למעמד החילונים. אף דעת הרמב"ם הנ"ל, שלא הסכים ללמד זכות על מאמיני הגשמות, נבעה מכך שהיה לו לכופר לסמוך על בעלי העיון האמיתיים. כיום, כשהחברה כולה נגועה במחשבות זרות, יש מקום למצוא צידוק לכפירה אף שהדבר נוגד פסוקים מפורשים ודברי חז"ל. לצערנו, התפיסה הרווחת כיום בציבור אינה רואה קדושה בטקסטים הללו, ולכן ייתכן שיש לראות את החילונים כאנוסים גם על עיקרי האמונה ולא רק על עניין ההגשמה. אומנם הדבר תלוי בשאלה האם עמדתו של הרמב"ם נובעת מהטלת אשם גם על אפיקורוס בעל כורחו (אפשרות א' לעיל), או שמא אפיקורוסות היא מציאות ואין כלל חשיבות לסיבה שהביאה את האפיקורוס לכך (אפשרות ב' לעיל).

בין כך ובין כך, לענ"ד ברור שאין להשוות בין אפיקורוס שוגג ואנוס, כדוגמת רוב הציבור החילוני כיום, לבין אפיקורוס מדעת, וזאת לגבי ההשלכות הנובעות ממעמדו זה, במיוחד במציאות המיוחדת אותה תיארו בתחילת הדברים. נראה לי שבכל מה שנוגע להלכות הנובעות מ'שם' אפיקורוס, כגון הקביעה של הגמרא בסנהדרין שאין לו חלק לעולם הבא, הדברים נכונים גם לגבי אפיקורוס בטעות, שהרי הדברים הובאו ברמב"ם בהלכות תשובה בהקשר זה; והוא הדין ספר תורה שכתבו מין שדינו כנ"ל, שהרי סוף סוף הספר נכתב על ידי כופר ולא נכתב לשמו יתברך. לעומת זאת, לעניין השבת אבידתו, הצלתו וכדומה, אין להתייחס אל החילונים כיום כאל כל אפיקורוסים.

ואכן, בשם הגר"ח עצמו איתמר שיש לחלק בין 'שם' אפיקורוס לבין דיני

הצלתו, והוא עצמו טרח בהצלת יהודי כופר, הצלה שהייתה כרוכה בחילול שבת ויום הכיפורים. וגדולה מזו מצאתי שכתבו בשם הר"י ויינברג:

שאף שמיקרי אפיקורוס כיוון שאינו מקבל את התורה כאמת מוחלטת, מכל מקום יקבל חלק לעולם הבא בחסד ולא בזכות, כיוון שאין לו מעשה כפירה העוקר את האדם מסגולתו וממצבו הטבעי ושולל ממנו את זכותו הטבעית שהגיעה לו ממילא.

בר מן דין, נראה לי להציע שיקול נוסף בעניין כפירה בכלל. אפשר שדיני הכפירה המוכרים לנו אפשריים ושייכים רק כשמדובר ביחידים הפורשים מן הציבור, ובכך הרי הם מפקיעים עצמם מכלל ישראל, ולכן החמירו להחשיב אותם כגויים לדברים מסוימים. אולם במציאות שבה חלקים גדולים מן העם כופרים באמונת ישראל, ולא עוד אלא שרבים מהם ספוגים באהבת ישראל ובמסירות נפש למען ביטחון העם, בריאותו ורווחתו הכלכלית והחברתית – הרי אי אפשר לומר עליהם שהם 'פורשים מכלל ישראל'. ייתכן וזה גופא מונע את האפשרות להחיל עליהם דינים של כופר ואפיקורוס.

ובסיס מסוים לכיוון מחשבה זה ניתן להביא מדברי הרד"צ הופמן:

עוד יש סניף להקל דבזמננו לא מיקרי מחלל שבת בפרהסיא כיון שרובן עושין כן, דבשלמא אם רוב ישראל זכאין ומעטים מעיזים פניהם לעשות איסור זה, הרי הוא כופר בתורה ועושה תועבה ביד רמה ופורש עצמו מכלל ישראל, אבל כיון דבעוונותינו הרבים רובם פורצים הגדר תקנתם קלקלתם, היחיד חושב שאין זה עבירה גדולה כל כך ואין צריך לעשות בצנעה, ופרהסיה שלו כבצנעה, ואדרבה, היראים קרואים בזמננו פרושים ומובדלים, והפושעים הם ההולכים בדרך כל הארץ. (שו"ת מלמד להועיל, סימן כט)

ואף שדבריו כתובים לעניין החשבת הכפירה בזמננו כצנעה ולא כפרהסיה, יש מקום להרחיב את העיקרון העולה מדבריו של הרד"צ גם ביחס למינות באופן כללי, דשמה במציאות שבה פשתה המספחת בעם אין להגדיר את רוב העם בהגדרות שמפקיעות אותו מכלל ישראל. ואכן, ראיתי שמו"ר הרב עמיטל זצ"ל ביסס כיוון מחשבה דומה על יסוד המדרש בתנחומא (חוקת, סימן ז) שמחפש נקודות זכות בדורו של אחאב:

אם בדור שלפי הגדרת חז"ל היה כולו עובדי עבודה זרה חפשו להם חז"ל זכויות, על אחת כמה וכמה בדורנו, שעליו אפשר לומר מה שאמרו חז"ל: "כל הכופר בעבודה זרה כאלו מודה בתורה כולה". אנו



מצווים לחפש ללמד עליו זכות ככל שידינו מגעת. ויש לציין שבימי קדם אותם פורצי גדר שעזבו דרך ה' עזבו אותה לגמרי, ומחללי השבת היו חשודים גם על גנבה וגזלה, ואילו 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. (עלון-שבות בוגרים ה)

זאת ועוד, הכפירה המוזכרת בש"ס ובראשונים היא כפירה ודאית, דהיינו שהכופר טוען שאין ח"ו מציאות ה' או שאין תורה מן השמיים כדבר מוחלט, ואילו במציאות שלנו בדרך כלל האנשים טוענים טענות אלו בתורת ספק. כשחילונים אומרים שאינם מאמינים, עיקר כוונתם שאינם יודעים שכן הוא, וממילא, מתוך הספק, אינם קובעים זאת בליבותיהם. לכן יש להתלבט אם עיקר הדין הוא להאמין וכל שאינו מאמין הרי הוא כופר, או שמא יש מעמד ביניים של אדם שאינו מאמין אך עדיין אינו כופר. ועיין להראי"ה קוק ז"ל שכתב שהאפיקורסות החמורה המוזכרת בחז"ל מכוונת לכאלו הטוענים את טענתם בתורת ודאי:

דע, שאף על פי שאיסור גמור וחולי רע הוא אפילו מי שמסתפק ומהרהר על דברי האמונה השלמה, מכל מקום לא מצינו שדנו חז"ל דין אפיקורוס כי אם על הכופר, דהיינו המחליט ההיפך. וההחלטה של ההיפך אי אפשר שתמצא כלל בישראל בין שום אדם שלא יהיה רשע גמור ומשקר במזיד. כי הרשעה היותר גדולה לא תוכל כי אם להטיל דופי של ספק לחלושי הדעות, וכיון שכן מי שמעיז פנים לאמר שהוא כופר בבירור הרי הוא רשע מוחלט, שבצדק היה ראוי לדונו בכל הדינים המפורשים ואין כאן טענת לבו אונסו כלל. ואם היתה הכפירה שבדורנו בעלת אמת היתה תמיד טוענת טענת ספק, והיו מבררים לה בנקל ספקותיה, אבל היא משקרת בזדון וטוענת טענת ודאי, בשעה שאפילו ליותר חלושים בדעת אי אפשר כלל שתבא כי אם למדת ספק, והרי היא עסוקה ברשע של רדיפה בעזות מצח. על כן היא חייבת כל הדינים שבידי אדם ובידי שמים לפי הערך של המכשלה שהיא עושה. ופרטי הדברים מובן שצריכים אריכות גדולה של ספרים רבים לבאר. ודבר זה ברור, שמי שבא לידיעה איך שכל המינוח ביחש לישראל איננה כי אם טענה של ספק גרועה, המתלקטת מחסרון ידיעה וחסרון רגש ומעוט מוסר, מיד הוא נעשה שלם באמונה ויראת ד' באמת. (אגרות א, כ)

ולכאורה יש להביא ראיה לכך שהמסתפק אינו אפיקורוס מדברי רש"י במסכת שבת (לא ע"א), המסביר שהלל הסכים לגייר את הגוי שטען שהוא מאמין רק בתורה שבכתב כיוון "שלא היה כופר בתורה שבעל פה, אלא שלא היה מאמין שהיא מפי הגבורה. והלל הובטח שאחר שילמדנו יסמוך עליו". ועיין רש"י שם בסוגיה, שכתב כי כוונת רש"י היא שאין הכפירה אלא לאחר סתירת כל האפשרויות:

נראה לי כוונתו דכופר לא מיקרי אלא אחר החקירה בכל חלקי הסותר, אבל זה לא חקר ולא נוכח אלא שלא היה מאמין... לכן הובטח שלאחר שיברר אמיתת הדברים ישוב מאמין.

עוד ראיתי, שהרב עמיטל הביא בשם הרב בר שאול ראיה לעניין זה מן הרמב"ם:

וכל הלאוין האלו בענין אחד הן, והוא שלא יפנה אחר עבודת כוכבים. וכל הנפנה אחריה בדרך שהוא עושה בו מעשה, הרי זה לוקה. ולא עבודת כוכבים בלבד הוא שאסור להפנות אחריה במחשבה, אלא כל מחשבה שהוא גורם לו לאדם לעקור עיקר מעיקרי התורה מוזהרין אנו שלא להעלותה על לבנו, ולא נסיח דעתנו לכך ונחשוב ונמשך אחר הרהורי הלב, מפני שדעתו של אדם קצרה ולא כל הדעות יכולין להשיג האמת על בוריו, ואם ימשך כל אדם אחר מחשבות לבו נמצא מחריב את העולם לפי קוצר דעתו. כיצד? פעמים יתור אחר עבודת כוכבים ופעמים יחשוב ביחוד הבורא שמא הוא שמא אינו, מה למעלה ומה למטה מה לפנים ומה לאחור, ופעמים בנבואה שמא היא אמת שמא היא אינה, ופעמים בתורה שמא היא מן השמים שמא אינה, ואינו יודע המדות שידין בהן עד שידע האמת על בוריו ונמצא יוצא לידי מינות, ועל ענין זה הזהירה תורה ונאמר בה 'ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים', כלומר לא ימשך כל אחד מכם אחר דעתו הקצרה וידמה שמחשבתו משגת האמת, כך אמרו חכמים 'אחרי לבבכם' - זו מינות 'ואחרי עיניכם' - זו זנות, ולא זו אף על פי שהוא גורם לאדם לטרדו מן העולם הבא אין בו מלקות. (הלכות עבודה זרה ב, ג)

חזינן מהכא שאף שהרמב"ם מגדיר את ההסתפקות בשאלות היסוד כחטא, מכל מקום המציאות של הספק והחיים בתודעה כזו אינם המינות עצמה, אלא המבוא אליה.

## ה. האם חילוני הוא תינוק שנשבה?

ומעתה יש לדון בשאלת הפעלת גדרי תינוק שנשבה לגבי חילוני בן זמננו. הרמב"ם התייחס לשאלה זו בשני מקומות, בפירושו למשנה בחולין ובהלכות ממרים. וז"ל בפירוש המשנה לחולין:

שלא יהא צדוקי ולא ביתוסי, והם שתי הכתות אשר החלו להכחיש את התורה שבעל פה כמו שבארתי באבות, ונעשה האמת אצלם הבל ונתיבות האור חשך אפלה. והם שקוראים אותם אנשי זמנינו היום מינים בסתם. ואינם מינים לפי אמונתם אלא דינם לענין ההריגה, כלומר המתחיל את השטה הזו בראשונה מדעתו הנפסדת כדין המינים, כלומר שמותר להרגם היום בזמן הגלות לפי שהם המבוא אל המינות האמתית. ודע, כי מסורת בידינו מאבותינו כפי שקבלוהו 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 השטה תחלה ייהרג לכתחלה, 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 פיהן, הרי הם כאנוסים ודינם דין תינוק שנשבה לבין הגוים שכל עברותיו שגגה כמו שבארו, אבל המתחיל הראשון הוא מזיד לא שוגג.

(א, ב)

ובהלכות ממרים:

מי שאינו מודה בתורה שבעל פה אינו זקן ממרא האמור בתורה, אלא הרי זה בכלל האפיקורוסין [ומיתתו בכל אדם]. מאחר שנתפרסם שהוא כופר בתורה שבעל פה [מורידין אותו] ולא מעלין, והרי הוא כשאר כל האפיקורוסין. והאומרין אין תורה מן השמים והמוסרין והמומרין, שכל אלו אינם בכלל ישראל ואין צריך לא לעדים ולא התראה ולא דיינים [אלא כל ההורג אחד מהן עשה מצוה גדולה והסיר המכשול]. במה דברים אמורים? באיש שכפר בתורה שבעל פה במחשבתו ובדברים שנראו לו והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו וכופר בתורה שבעל פה תחילה, כצדוק ובייתוס וכן כל התועים אחריו, אבל בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם, הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זריז לאחוז בדרכי המצות שהרי הוא כאנוס,

ואף על פי ששמע אחר כך [שהוא יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם], כך אלו שאמרנו האוחזים בדרכי אבותם הקראים שטעו. לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה. (ג, א-ג)

אבל, במהדורת פרנקל מצאנו תוספת ארבע מילים בסוף הדברים:  
ולא ימהר אדם להורגן.

שתי שאלות עומדות בפנינו בהתמודדות עם דברי הרמב"ם הנ"ל: מה היחס בין הדברים הללו לבין שיטתו לעיל שאפיקורוס בטעות ובאנוס הווי אפיקורוס? וכן, מה כוונת דבריו "ולא ימהר אדם להורגן"?

בדבר השאלה הראשונה, אם נבין כאפשרות א' לעיל הדברים מובנים, שהרי לדעת הרמב"ם אנו מאשימים גם אפיקורוס באנוס כיוון "דהווה ליה למידק", ולכן בני הטועים, שנולדו לתוך מציאות של כפירה ולא יכלו להימנע מלטעות, אינם אפיקורוסים; ק"ו לחילוני בן זמננו. אולם, אם נבין כאפשרות ב' לעיל, שלדעת הרמב"ם כפירה היא מציאות שאין זה משנה מה היו המניעים שהובילו אליה, אם כן מה אכפת לנו שבני הדור השני הם אנוסים?

לענ"ד יש ללכת בזה בשתי דרכים. הדרך הראשונה לתירוץ היא שלדעת הרמב"ם אותם תינוקות שנשבו אומנם נחשבים אפיקורוסים, אך בכל זאת אין להחשיב את כל מעשיהם כמעשי גויים ולפסול את שחיטתם או לאסור השבת אבידתם והצלתם. ואולי היא גופא מה שכתב הרמב"ם בסוף דבריו "שלא ימהר להורגן", וכוונתו היא – אף על פי שהם אפיקורוסים בעצם.

דרך אחרת לתירוץ היא שהרמב"ם מבחין בין קביעת מעמדו האישי של אדם פרטי לבין קביעה דומה לגבי קבוצה שהפרט שבה אינו עומד לעצמו. במידה ומדובר בקביעת מעמדו האישי של הפרט הרמב"ם סבור שאפיקורוס באנוס נחשב אפיקורוס, אך כשמדובר בקביעת מעמדה של קבוצה שהאדם משתייך אליה בעל כורחו, לדעת הרמב"ם אותו אדם הווי כתינוק שנשבה, ועלינו להביאו תחילה לכלל ישראל ורק אחר כך לדון בו דין אפיקורוס. במילים אחרות, כשם שאין אנו מחילים דין אפיקורוס על קטנים מפני שלא באו למידה זו של חיוב אמונה, הוא הדין באותם אנשים שנולדים לבין הגויים או לבין הקראים.

ולענ"ד זהו עומק המושג של "תינוק שנשבה לבין הגויים" – כלומר, הדרישה לאי-אפיקורוסות מופנית כלפי מי שנתגדל כיהודי ועמד בתוך מסגרת יהודית על דעתו, אולם מי שגדל בין הגויים הרי הוא כקטן שטרם עמד על דעתו ולא שייך

לראותו כאפיקורוס, אף אם נקבל את העמדה שאפיקורוס הוא מציאות שאינה קשורה לאשמה.

והדברים מתחזקים ומתחדדים לאור מה שהבאנו למעלה, שעיקר הכפירה היא בפרישה מאמונת האומן של כלל ישראל. לכן, אם מדובר בכפירה ציבורית הפרט לא הוציא עצמו מן הציבור כלל; להפך, אף הוא 'נשבה' לתוך ציבור זה שאין בו אמונה.

ויש להסביר בזה את דבריהם המוקשים של התוספות במסכת שבת:

דכי אוקי הכא 'באומר מותר' היינו בנתעלמה ממנו לפי שעה, דהיינו דומיא דהעלם זה וזה בידו כדפירש לעיל, דאם לא נודע לו מעולם איסור עבודה זרה אינו ישראל כלל כיון שמודה בעבודה זרה, דדוחק להעמיד בתינוק שנשבה לבין העכו"ם. (עב ע"ב, ד"ה עד)

ולכאורה דבריהם צריכים עיון, שאם הם סבורים שמי שלא שמע מעולם על איסור עבודה זרה אינו בכלל ישראל, אם כן מה בכך שנשבה לבין הגויים – סוף סוף אינו יודע מאיסור עבודה זרה? לכן נראה לפרש, שאם אדם חי בתוך העם ואינו יודע ידיעה בסיסית כלשהי, הרי אמרינן ש"הוה ליה למידע", או לחילופין שאף שהוא אנוס אין לו טצדקי כי גם באונס הווי מין. לעומת זאת, אם נשבה לבין הגויים ולא נתגדל כישראל הווי ליה כלא נולד לתוך העם כלל, ובזה אין לדונו כמין. ודו"ק.

לפי הסבר זה, מה שכתב הרמב"ם "ולא ימהר אדם להורגן" כוונתו היא שלא ימהר אדם לחרוץ על אנשים כאלו דין מינות, אלא ישקול היטב את הדבר אם הם מינים או שמא תינוקות שנשבו שאינם מינים.

## ו. כפירה בעולם חילוני שונה מכפירה בעולם דתי

ועיין רדב"ז על דברי הרמב"ם לעיל, שכתב:

ענין תינוק שנשבה לבין העכו"ם נזכר במסכת שבת. נראה שכתב רבינו זה ללמד זכות על הקראין, אבל הנמצאים בזמנינו זה אם היה אפשר בידינו להורידן היה מצוה להורידן, שהרי בכל יום אנו מחזירין אותם למוטב ומושכין אותם להאמין תורה שבע"פ והם מחרפין ומגדפין את בעלי הקבלה. ואין לדון את אלו בכלל אנוסים אלא כופרים בתורה שבע"פ, וכבר הארכת בתשובת שאלה על ענינם.

וצריך עיון בדבריו, שהרי הרמב"ם כתב שמצווה בידינו להשיבם לאיתן התורה, ואף אם ניסינו מספר פעמים ולא הצלחנו על כל פנים הרי הם כאנוסים? ולכאורה ניתן

היה לפרש שהוא חולק על עמדת הרמב"ם, אך מדבריו נראה שהוא חושב שדבריו אינם נגד הרמב"ם. ושלוש דרכים לפנינו בזה.

הדרך הראשונה היא, שאף על פי שמצד עצמם אנוסים הם, מכל מקום מצווה להורידם מפני שהם מחרפים ומגדפים, ובזה הם פוגעים ביכולת בעלי הקבלה להנחיל ולקיים מערכת חיי תורה תקינה. מפני זה מצווה להורידם, כדי להרתיע אחרים ולאפשר סדרי חיים של תורה ומצוות, שהרי דין זה ד"מורידין ולא מעלין" נועד לדעת הרמב"ם בעיקרו לשם הרתעה וכדי להגן על החברה מפני הכפירה (פירוש המשניות, חולין א, ב). אומנם קשה להלום הסבר זה בלשון הרדב"ז, שהרי כתב בפירוש שאין לדון אותן בכלל אנוסים אלא ככופרים בתורה שבעל פה.

ושמא יש להציע דרך שנייה, שגם אפיקורוס בעל כורחו נחשב אפיקורוס, ומה שהרמב"ם כתב שהוא אנוס לא נועד להפקיע ממנו שם אפיקורוס אלא להסביר מדוע עלינו להשיבו למוטב ולא למהר להורגו. לכן מחדש הרדב"ז שבמידה ואותם אנוסים מסבים נזק בחירופיהם ובגידופיהם, אין להמתין יותר והזריז להורידם זכה. עוד אפשר להסביר בדרך שלישית, שאותם אנוסים אינם אפיקורסים רק אם שמעו על התורה והמצוות ובחרו שלא ללכת בדרך זו. אולם, אם בנוסף לכך הם גם שמעו תוכחות וניסיונות קירוב והתעלמו מהם, אזי הרי הם בכלל אפיקורסים. כאמור לעיל, הדרך הנראית בעינינו עיקר היא שהנולד לתוך קבוצת מינים או אפיקורסים אין לו דין מין כיוון שהתגדל על טעותו, וזהו דין "תינוק שנשבה" המוזכר בש"ס.

והנה, רבים טענו שהרמב"ן חולק על הרמב"ם, מדבריו בדבר היתר ההלוואה לבנה של משומדת:

ועוד בענין רבית, שאלו לר"ת ז"ל על בן משומדת אחת אם מותר להלוותו ברבית או דילמא ישראל הוא ואסור, והשיב להם שמותר להלוותו ברבית. ותלמידיו של רש"י ז"ל כתבו בשם רבם ז"ל שאסור, שאף על פי שחטא ישראל הוא. ויש לדון בדבר "לא יהא ממונו חמור מגופו" וגופו מותר להרגו, כדאמרין המשומדין מורידין ולא מעלין...  
**ואם נפשך לומר התינח משומד עצמו, בן המשומדת שוגג הוא והוא ליה קטן שנשבה לבין הגויים ואתה מצווה עליו להחיותו – לא דמי, דאילו התם לא ידע כלל, אבל כאן כיון דידע ושביק תורת ישראל ומדבק בעבודה זרה ובחוקות הגויים הרי הוא משומד גמור ומורידין ולא מעלין.**  
 (בבא מציעא עא ע"ב)

מכאן דקדקו לומר שהרמב"ן חולק על הרמב"ם וסובר שכיוון שהכופר מכיר את תורת ישראל הוא אינו נחשב עוד כתינוק שנשבה. ולענ"ד אין הנידון דומה לראייה כלל, שהרמב"ן לא דיבר אלא בבנה של משומדת שהיא חריגה בכלל סביבתה, ובוודאי יודע הילד שהוא חריג בדבר ושאינו תינוק שנשבה, ואדרבה, יכול הוא להידבק בישראל ולנתק עצמו מאימו. לעומת זאת, בני הקראים מתגדלים כקבוצה סגורה ולכן מצבם שונה, על אחת כמה וכמה לפי ההסבר שהבאנו לעיל, לפיו מי שנולד לתוך קבוצה שכזו אינו בבחינת מי שבא לכלל דעת. וראייה לדברינו מדברי הרמב"ן עצמו בפירושו לתורה, שכתב שייתכן שציבור שלם יטעה ויהיו כולם כתינוקות שנשבו:

והנה זה כפי משמעו הוא קרבן מומר לכל התורה בשוגג, כגון ההולך ונדבק לאחת מן האומות לעשות כהם ולא ירצה להיות בכלל ישראל כלל. ויהיה כל זה בשוגג, כגון שיהיה ביחיד תינוק שנשבה לבין האומות, ובקהל כגון שיחשבו שכבר עבר זמן התורה ולא היתה לדורות עולם... או שישכחו את התורה... וזהו שמוש לשון הכתוב שהשגה הזאת הנזכרת כאן היא בתורה ובמצות בכללן, ועל כן ייחדו להם רבותינו מצוה אחת שבשגגתה יצא מכלל ישראל ומכל המצוה בהם והיא עבודה זרה. (במדבר טו, כב)

ונשים לב למדויק מלשונו של הרמב"ן. כאשר מדבר על יחיד – לא די בכך שיחשוב שהתורה אינה רלוונטית, אלא הוא דורש שיהיה גם תינוק שנשבה לבין הגויים; ואילו כשמדובר בציבור – אם מחשבת הטעות של הציבור אינה מאפשרת את דעת היחידים, הרי הם בכלל קהל שוגגים שאינם בכלל האפיקורסים. והרי לנו ביסוס נוסף לכך שתופעת החילונית שקיימת בכלל ישראל, שהיא במידה מסוימת, לצערנו, התגשמות 'נבואתו' של הרמב"ן על ציבור שאומר שהתורה לא ניתנה לדורות עולם, אינה גורמת לכל החילונים להיחשב אפיקורסים<sup>1</sup>.

## ז. חטא היחיד וחטא הציבור

בצד הדיונים המחמירים הנ"ל בש"ס ובפוסקים בגדרי מינים ואפיקורסים, מצינו שתי סוגיות בהן עולה מבט שונה על עוברי עבירה, אוהד יותר. בסוגיה אחת מדובר בעמדה מוסכמת ואילו באחרת הדבר נתון במחלוקת התנאים, ויש מקום לעמוד על הפער בין שתיהן.

1. אומנם ברור שלדינים מסוימים יש לראותם כאפיקורסים, כגון לדינים הדורשים כוונה חיובית ככתבת ספר תורה. לכן, ספר תורה שנכתב על ידי אדם כזה בודאי יש לפסולו.

נציג תחילה את שתי הסוגיות:

- הגמרא בסנהדרין (מד ע"א) מדגישה שהמציאות של החטא אינה מפקיעה מן החוטא את זיקתו לעם ישראל, והיא מדייקת זאת מהפסוק שנאמר לגבי עכן, שמעל בחרם בכיבוש יריחו:

'חטא ישראל' – אמר רבי אבא בר זבדא: אף על פי שחטא – ישראל הוא. אמר רבי אבא: היינו דאמרי אינשי, אסא דקאי ביני חילפי אסא שמיה ואסא קרו ליה.

- הגמרא בקידושין (לו ע"א) מביאה מחלוקת בדבר זיקתם של עוברי עבירה לקב"ה:

'בנים אתם לה' א-להיכם' – בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים אתם קרוים בנים, אין אתם נוהגים מנהג בנים אין אתם קרוים בנים, דברי ר' יהודה; רבי מאיר אומר: בין כך ובין כך אתם קרוים בנים, שנאמר 'בנים סכלים המה' ואומר 'בנים לא אמון במ' ואומר 'זרע מרעים בנים משחיתים' ואומר 'והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני א-ל חי'. מאי ואומר? וכי תימא סכלי הוא דמקרי בני כי לית בהו הימנותיהו לא מיקרו בני, תא שמע – ואומר 'בנים לא אמון במ'; וכי תימא כי לית בהו הימנותא הוא דמיקרו בנים כי פלחו לעבודת כוכבים לא מיקרו בנים, תא שמע – ואומר 'זרע מרעים בנים משחיתים'; וכי תימא בנים משחיתים הוא דמיקרו בני מעלייא לא מיקרו, תא שמא – ואומר 'והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני א-ל חי'.

בולט לעין כי יש הבדל מהותי בין היחס למומר ולאפיקורוס שעלה מן הסוגיות שסקרנו עד כה לבין היחס העולה משתי הסוגיות האחרונות שציטטנו. ייתכן כי ההבדל נובע מכך שהדיון עד כה עסק בגדרים על פיהם יש להחיל שם מומר או מין על איש זה או אחר לצורך קביעת הלכות ספציפיות בתחומים שונים, ואילו שתי הסוגיות האחרונות מבקשות לקבוע יחס עקרוני ורעיוני לחוטאים הללו; דהיינו, שלמרות החטא עדיין נשאר עליהם שם ישראל ועדיין 'בנים אתם'. עולה, כי תמיד יש שער שנשאר פתוח לדופקי בתשובה, ובשובו של החוטא בתשובה הוא ישוב להיות כשהיה, ולא יידרש לגירות, חלילה.

אומנם גם בין שתי הסוגיות האחרונות עצמן קיים מתח מסוים: בראשונה העמדה היא ברורה – ישראל הוא; ואילו באחרת יש ויכוח האם אותם כופרים הם בנים או לא. נראה להסביר את היחס בין שתי הסוגיות כך: הסוגיה בסנהדרין



עוסקת במעמדו של החוטא הבודד, ואילו הסוגיה בקידושין עוסקת במעמדו של ציבור חוטאים, ובטיב הקשרים הערכיים והרוחניים הנרקמים בין הקב"ה לעם ישראל כשהוא חוטא. לפי הצעתנו, סוגיית סנהדרין קובעת שעל אף חטאיו, מעמדו האישי של החוטא הוא עדיין כשל ישראל. הדבר אינו סותר את הדיון שערכנו בעיקר המאמר, כיוון שמשמעות קביעה זו אינה במישור ההלכתי אלא במישור הערכי.

אומנם לא הכול מסכימים לניתוח זה, ולכן סוגיה זו שימשה בסיס לדיון רחב ביותר בפוסקים לגבי המתח הקיים, לדעתם, בינה ובין הסוגיות האחרות שראינו לעיל, סביב השאלה האם החוטא דינו כישראל או לא.

למעשה, על אף שמוסכם על רוב הפרשנים כי הסוגיה בקידושין אינה עוסקת במישור ההלכתי, אלא מגדירה את טיב היחסים של העם בהיותו חוטא עם הקב"ה, גם לגביה התעורר קושי. הקושי עולה מסתירה הקיימת לכאורה בין סוגיה זו ובין סוגיה במסכת בבא בתרא:

תניא. היה רבי מאיר אומר: יש לו לבעל הדין להשיבך ולומר לך: אם אלהיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסן? אמור לו: כדי שניצולו אנו בהן מדינה של גיהנם. וזו שאלה שאל טורנוסרופוס הרשע את ר' עקיבא: אם אלהיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסם? אמר לו: כדי שניצולו אנו בהן מדינה של גיהנם. אמר לו: [אדרבה,] זו שמחייבתן לגיהנם! אמשול לך משל, למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שכעס על עבדו וחבשו בבית האסורין וצוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו, והלך אדם אחד והאכילו והשקהו, כששמע המלך לא כועס עליו? ואתם קרוין עבדים, שנאמר 'כי לי בני ישראל עבדים!' אמר לו ר' עקיבא: אמשול לך משל, למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שכעס על בנו וחבשו בבית האסורין וצוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו, והלך אדם אחד והאכילו והשקהו, כששמע המלך לא דורון משגר לו? ואנן קרוין בנים, דכתיב 'בנים אתם לה' אלהיכם'. אמר לו: אתם קרוים בנים וקרוין עבדים - בזמן שאתם עושין רצונו של מקום אתם קרוין בנים ובזמן שאין אתם עושין רצונו של מקום אתם קרוין עבדים, ועכשיו אין אתם עושים רצונו של מקום! אמר לו, הרי הוא אומר: 'הלא פרוס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית' - אימתי עניים מרודים תביא בית? האידינא, וקאמר: 'הלא פרוס לרעב לחמך'. (י"ע"א)

במבט ראשון נראה שר' עקיבא נזקק להסביר ולהצדיק את דאגתנו לעניים ולנצרכים מן הפסוק בישעיה, מפני שהודה לדברי טורנוסורופוס ש"בזמן שאין עושים רצונו של מקום קרויים עבדים" ואינם בנים. אם כן, הדבר לכאורה עומד בסתירה למסקנת הסוגיה בקידושין.

אפשר לתרץ שר' עקיבא ענה לטורנוסורופוס לשיטתו, למרות שהוא עצמו סבור שגם בשעה שאין עושין רצונו הם בנים, אך היותר נראה הוא ששתי הסוגיות עוסקות בשני דיונים שונים. שאלת הסוגיה בקידושין היא האם בכלל מתקיים יחס מיוחד בין הקב"ה לבין עם ישראל במצבי חטא, ובזה נחלקו ר' מאיר ור' יהודה. לעומת זאת, הדיון בסוגיה בבבא בתרא מכיר ביחס המיוחד הקיים בכל מקרה בין ישראל לבין הקב"ה (שהרי הדובר הראשי בסוגיה המביא בפנינו את הדיון הוא ר' מאיר עצמו), אלא שהדיון הוא על טיבו של אותו יחס מיוחד. למעשה, גם מצב עבדות הוא פרי יחס מיוחד הקיים בינינו לבין הקב"ה: "כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים עֲבָדֵי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם" (ויקרא כה, נה). עבד ובן הן שתי צורות של זיקה וקשר, ובהזדמנויות שונות אנו באים לפני הקב"ה באחד מהכובעים הייחודיים הללו – "אם כבנים ואם כעבדים", "אבינו מלכנו" ועוד. גם כשאין אנו באים לפניו כבנים, הרי הוא מלכנו המיוחד.

לפי פירושו זה, הסוגיה בבבא בתרא מצרפת את רבי עקיבא לצידו של רבי מאיר, ושניהם סוברים כי מתקיים יחס מיוחד בין הקב"ה לבין כנסת ישראל אף כשאננם נוהגים מנהג בנים. לפי הסבר זה, ר' יהודה הוא דעת יחיד.<sup>2</sup>

## ה. סוף דבר

הזכרנו למעלה שהפוסקים עמדו על המתח בין קביעת הסוגיה בסנהדרין כי "ישראל – אף על פי שחטא ישראל הוא" ובין הקביעה במקומות שונים בש"ס המחילה על החוטאים דין גויים. סוגיה זו רחבה מאוד, ולכן אזכיר בהקשר זה בקצרה רק את עיקרי המסקנות מאותם דיונים.

2. וראה עוד בתשובות הרשב"א (א, רמב) שמכריע כדעת ר' יהודה על סמך פסוקים. אגב נעיר שהרשב"א הוא הפוסק היחיד שמצאתי שמתייחס לדיון בסוגיה בקידושין ברובד הלכתי ספציפי ביחס לטומאת מת במשומדים, וקובע על פיה שאף משומד מטמא, ע"ש. וצריך עיון, למה לא הביא את הסוגיה בסנהדרין הקובעת שישראל הוא, אע"פ שחטא? ונראה שהוא מסכים עם גישתנו שהדיון בסוגית קידושין אינו הלכתי ביסודו, אך הוא משתמש בו כדי לטעון שהחוטא לא איבד את צלם האנוש שבו, ולפיכך יש בו טומאת מת. וז"ל שם: "אבל טומאה באדם תלייה רחמנא, דכתיב 'אדם כי ימות באהל', והאי אדם הוא עדיין ולא בהמה, וקדושיו קדושין וגיטו גט. ולא עוד אלא שהוא בכלל בנים, כדברי רבי מאיר בשלהי פרק קמא דקדושין".

מדאורייתא החוטאים הם ישראלים גמורים, וכל הדינים המוזכרים בהם אינם אלא מדרבנן בלבד.<sup>3</sup> מדרבנן, יש להתייחס אליהם כאל גויים רק לעניין דינים התלויים באחוה, כיוון שאינם אחינו במצוות. דוגמאות לדינים כאלו הם: השבת אבידתו, הלוואתו בריבית, וייתכן שאף ייבום.<sup>4</sup> מעמדם של הכופרים כשל ישראל חל כל עוד הם רק חוטאים, אך ברגע שנעשו מומרים או משומדים – הפקיעו עצמם מן הרוב של שלומי אמוני ישראל ובזה יצאו מכלל ישראל.<sup>5</sup>

לעומת זאת, המהרשד"ם כתב לפרש את היחס לסוגיית סנהדרין כך:

אלא שנראה לפי עניות דעתי, שכפי הנראה מקור כל מה שכתוב בגמרא ובפוסקים דגר שחזר בו ומשומד שקדש קדושי קדושין, [הוא מ]מה שאמרו בסנהדרין פרק נגמר הדין "חטא ישראל – אמר רבי אבא בר זבדא, אף על פי שחטא ישראל הוא". ואם כן, אחר שממקור שאנו לומדים שישראל כשר אף על פי שחטא שם קדושת ישראל עליו הוא מעכן, ועכן עצמו לא מצאנו לו עוון אחר רק שמעל בחרם, אמנם בשאר המצות כשר היה – אם כן לא גמרינן דישראל שחטא שהוא ישראל אלא כהאי גוונא דעכן, שלא חטא אלא בדבר א'... אם כן, משמע דדעת הגמרא שלא מצינו לעכן עוון אחר רק מעילת החרם, ועל כן אמר 'חטא ישראל', אבל מי שמחלל שבת בפרהסיא ועובד עבודה זרה, שכל העובר על אחד מהם כעובר על כל התורה כולה – הוה ליה גוי גמור, אין שם ישראל עליו, וכמו שהגוי שקדש אין חוששין, כן זה. (אה"ע, י)

אומנם, ברור שגם לדעות אלו אם חוזר אותו חוטא למוטב הרי הוא כישראל גמור. יתר על כן, לענ"ד נראה שאין זה פשוט ליישם את גישת המהרשד"ם במציאות ימינו, כפי שכבר עמדנו בהרחבה בדברינו לעיל. נראה סביר כי האפשרות להחיל שם מומר או מין על חילוני בן זמננו לא רלוונטית בחילוניות המודרנית והפוסט מודרנית. לגבי חילוני ניתן לדבר רק על הפקעת אחווה, וגם זה רק במיעוט או בבודד הפורש, ולא כשרבים מן 'האחים' נמצאים מעבר לקו. אפילו הקביעה המחלקת

3. עיין שו"ת יביע אומר (י"ד א, יא), שם מופיע דיון ארוך בשאלה אם דיני גוי במומר הם מדאורייתא או מדרבנן.
4. לעניין השבת אבידה, עיין בבבלי, עבודה זרה כו ע"ב. לעניין ריבית, מחלוקת גדולה היא בראשונים, ועיין ברמב"ן על הסוגיה בבבא מציעא שצוטט לעיל מקצת דבריו, שדן במחלוקת רש"י ור"ת בזה. לעניין ייבום נחלקו הפוסקים רבות, ואכמ"ל.
5. עיין מרדכי יבמות, פרק החולץ, ובהגהות מרדכי שם בשם רבינו שמשון, הפוסקים שקידושי משומד לא תופסים מעיקר הדין, ויש לחוש להם רק מצד "שמא הרהר תשובה".

בין חוטאים למשומדים אפשר שמקומה רק בבודדים שעושים כן בסביבה רווית אמונה ועבודת ה', אך לא כשהם רבים כל כך. בכל מקרה, כשיש בליבם זיקה חזקה למחויבות לעם ולארץ, קשה לראותם כפורשים מדרכי ציבור.

ונראה לי עוד לבסס רעיון זה ולהביא לו תימוכין מתשובה לרב האי גאון,<sup>6</sup> בעניין ישראל משומד אם יורש את אביו:

וששאלתם, ישראל משומד אם יורש אביו דבר תורה? כך הראונו מן השמים דמשומד אינו יורש אביו ישראל, דכיון דמשומד הוא – נפק ליה מקדושת ישראל ומקדושה דאבוה, ואשכחן דלא הויה ירושה אלא לבר ישראל דמיחס בתר אבוה, דכתיב 'ונתתי לך ולזרעך אחרך – מי שזרעו מיוחס אחריו, יצא משומד שאינו מתיחס אחר אביו ישראל'. ושוב מצינו באברהם אבינו, דכשומר לו הקב"ה 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם', אף על פי שהיה לו ישמעאל ויצחק לא פרט אלא יצחק, שנאמר 'כי ביצחק יקרא לך זרע'. וכשבא יצחק, אף על פי שהיה לו יעקב ועשו, לא פרע אלא יעקב ונכנס למצרים. וכן לירושה אינו יורש אלא זרע שהוא מתיחס אחריו ונקראת משפחת אביו על שמו, אבל **משומד יצא מאומה לאומה. ואין עושין כן.**

מעבר לשאלה הספציפית הנידונה בתשובה זו, מתברר ממנה שהיסוד הקובע בהקשר לקביעת מעמדו של האדם הוא תחושת השייכות לזרע ישראל. ישמעאל ועשו, בדומה למשומד, פרשו מאבותיהם ועברו לאומה אחרת, ולכן החמירו ביחס אליהם. אולם בימינו הדבר אינו כן, ואדרבה, החילונים מרגישים תחושת שייכות עמוקה לכנסת ישראל, ולא עוד אלא שרבים מהם פועלים למען העם בזירות שונות.

יתר על כן, נראה שהפער בין ימיהם לימינו הוא במרכיבי הגדרת הזהות הלאומית. בעוד שאלה כללו בעבר יסודות אמונה ומחויבות לקיום מצוות, בימינו רכיבים אלה פחות מרכזיים בתודעת ההמון. בכל מקרה, אם נאמץ את העיקרון שהמוקד בקביעת מעמד משומד הוא "היציאה מאומה לאומה", כלשון רב האי בתשובתו, נראה לי ברור שאין להוציא את החילונים חלילה מכלל ישראל, ויש להשתדל לקרבם בכל עוז בדרכי נועם ובעבותות אהבה.

6. הובאה בשו"ת הרשב"א ז, רצב. תשובה זו נידונה בהרחבה בפוסקים, ועיין: שו"ת תרומת הדשן שנט; שו"ת אבקת וכול צ; ואכמ"ל.

על היחס הראוי לחלקי העם שאינם שומרי תורה ומצוות | מה

ונישא תפילה ליושב במרומים שיערה עלינו רוח טהרה, ויקוים בנו "וְזָנְקָתִי  
עֲלֵיכֶם מִיַּם טְהוֹרִים וּטְהוֹרָתָם" (יחזקאל לו, כה), "כִּי מִלְאָה הָאָרֶץ דָּעָה אֶת ה' פְּמִיִּם  
לְיָם מְכֻסִּים" (ישעיהו יא, ט).