

קהל שוגג בימינו

השינויים הגדולים שמתחוללים בחברה הישראלית, בעיקר בתפיסת העולם, באמונות ובדעות, מחייבים בירור מחודש, מעמיק ומקיף. בירור כזה צריך להתנהל במאמץ לרדת וללון בעומקה של ההלכה, ולברר את הסוגיה לאמיתה של תורה.

הדיון בשאלת מעמדם של חילוניים או מסורתיים מצד אחד, ופורקי עול מצד שני, לא מוצה עדיין. בדרך כלל מדברים בתחום זה על "תינוקות שנשבו", [1] למרות שברור לכל כי רובם אינם "תינוקות" ואינם "שבויים". רובם יודעים פרק או שניים, רובם מחליטים בעצמם איזה אמונות הם מוכנים לאמץ ואיזה הם דוחים, איזה מצוות או מנהגים הם רוצים לקיים ומאיזה הם מתנערים, ובעיקר, מדובר בקהל גדול, ולא ביחידים "שנשבו לבין הגויים". רבים מהם "שנו ופירשו" – דווקא קרקע גידולם הדתית הובילה אותם אל החילוניות, וזו נחשבת בעיניהם לגיטימית. רבים אחרים מרגישים "התנשאות של דתיים" בגלל הביטוי "תינוקות שנשבו", והם דוחים במפורש, ואף בבוז, התנשאות זו. הדבר מתבטא בעיקר במפגשים בין דתיים לבין חילוניים, ובכל ניסיון ללימוד משותף או לדו-שיח – הרי אי אפשר לקיים דיון כלשהו עם "תינוקות" ולא עם "שבויים"! ואולי באמת מטרת השימוש בביטוי זה היא למנוע דו-שיח באופן אלגנטי?

חלק מהמנהיגות החילונית חובר בשנים האחרונות אל הזרמים הרפורמיים, מתוך מגמה מפורשת לקבל לגיטימציה ל"זרם יהודי חילוני", תוך מאמץ מודע ומעמיק (אף כי אני מסופק אם יש לו סיכוי של ממש לטווח ארוך) לנסות להגדיר את מאפייניה ואת אורחות חייה של "יהדות חילונית".

כל אלה, יחד עם השינויים הגדולים שמתחוללים בחברה הישראלית, בעיקר בתפיסת העולם, באמונות ובדעות, מחייבים בירור מחודש, מעמיק ומקיף. בירור כזה צריך להתנהל במאמץ לרדת וללון בעומקה של ההלכה, ולברר את הסוגיה לאמיתה של תורה. אין פירוש דבר שיש לנו עמדת מוצא ניטרלית. דווקא מידת החסד של בני אברהם, יצחק ויעקב מחייבת להפך בזכותם של ישראל מדאורייתא ומדרבנן, וכך עשו גדולי ישראל האמיתיים בכל הדורות.

רמב"ן: "קהל שוגג"

שניים מגדולי הראשונים, הרמב"ם והרמב"ן, הציבו, כל אחד במקומו ובזמנו, את שני הדגמים העיקריים שנבחן להלן. הרמב"ם הגדיר מעמד מיוחד של "בני הקראים", שמאפיין את בני הדור השני והשלישי למשברי הכפירה, שאינם בגדר "רשעים" אלא בחזקת מי שגדלו וחונכו בדרך מוטעית. יותר רדיקלי הרמב"ן, שהשתמש בהגדרה "קהל שוגג". הגדרתו של הרמב"ם ידועה במקצת, ואילו זו

של הרמב"ן כמעט שאיננה ידועה בחוגים התורניים, אולי מפני שהיא נמצאת בפירושו לתורה.*

תחילה יש לציין מאפיין מיוחד בפרשנותו של הרמב"ן, שכוללת תמיד ממדים אחדים של הכתוב – הפשט, המדרש, ההלכה, הראליה (ההיסטורית והגאוגרפית או המדעית), וגם הקבלה (=דרך האמת).

בפירוש שלפנינו, כמו במקומות רבים אחרים, [2] הרמב"ן שואף לאחד בין פשט המקרא לבין ההלכה על פי מדרש חז"ל, כלומר לאחד בין שגגת כל התורה ועזיבתה על ידי "קהל שוגג" (ועל ידי יחיד – שוגג, או מזיד "ביד רמה"), לבין מדרש חז"ל שמעמיד פרשה זו ב"חטאת עבודה זרה", שהיא שקולה כנגד כל התורה כולה. על פי הרמב"ן, מדרש ההלכה הוא בבחינת אוקימתא (=דוגמה שבה מתמצה העניין ומוגדר בהלכה) שאיננה סותרת את פשוטו של מקרא (או אוקימתות נוספות).

תפיסה זו של הרמב"ן נראית חדשנית ונועזת, ופותחת פתח לפירושים חדשניים נוספים על פי פשוטו של מקרא, אשר יקיפו הגדרות רחבות וכוללות, שבמסגרתן כלולה גם ההלכה שנמסרה לנו "מפי השמועה" (וזו היתה באמת דרכו של הראי"ה קוק, שבה נדון להלן, בפרט בתחומי הרעיון, ההגות והאמונה). לכאורה, יש כאן מחלוקת יסודית בין הרמב"ן לבין הרמב"ם, [3] אשר פירש את אותם הפסוקים כשגגת עבודה זרה בלבד, על פי מדרש חז"ל "מפי השמועה". אולם אם נתבונן היטב בדברי הרמב"ם, נראה שגם הוא מרחיב את היריעה וכולל אפיקורסים (ובסוף הלכות שבת גם מחללי שבת) בהלכה זו, ולפיכך צריך לומר שגם הרמב"ם היה ער לפשוטו של מקרא, והתחשב בו בהגדרת ההלכה (עמדת הרמב"ם תוסבר בהמשך).

הצורך של הרמב"ן בפירוש הפשט, ובקשר מהותי-פנימי בין הפשט לבין ההלכה, הביאוהו במקרה הזה, כמו במקומות אחרים, גם להדגמת הראליה החברתית של הפשט, באופן שקולע לזמננו הרבה יותר מאשר לזמנו, [4] ומהווה מקור התייחסות מוצק וקדמון לעמדה הלכתית מתונה כלפי חלק גדול מתופעות החילון של זמננו. לכן, יש מקום להתפלא על שבכל הדיון ההלכתי בסוגיה זו מאז רבי יעקב אטלינגר ("ערוך לנר") ועד היום, נפקד מקומו של הרמב"ן, והדיון כולו נותר חסר.

וכך כתב הרמב"ן בפירושו ל"שגגת כל התורה כולה":

"וכי תשגו ולא תעשו את כל המצוות האלה". הפרשה הזו סתומה במשמעה, ויטעו בה בעלי הפשט. [5]

... והנה חיוב הקרבן הזה בשגגת העדה משונה מן הקרבן האמור בפרשת ויקרא, כי שם [6] חייב להביא פר לחטאת, וכאן פר לעולה ושעיר לחטאת, ועל כן הוצרכו רבותינו [7] לומר שזה הקרבן על שגגת עבודה זרה.

ולשון הכתוב, שלא נוציא אותו מפשוטו ומשמעו, יאמר: וכי תשגו מכל המצוות ותעברו על כל מה שציווה ה' לכם ביד משה, שלא תעשו דבר מכל מה שציווה אתכם – תקריבו הקרבן הזה. ולכך לא הזכיר כאן כאשר יאמר בקרבנות החטא אחת מכל מצוות ה' [8].

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 שיאמרו כמוזכר בספרי (קט"ו): מפני מה אמר המקום, לא שנעשה וניטול שכר, אנו לא עושים ולא נוטלין שכר, כעניין שהיו ישראל אומרים ושואלים את יחזקאל, שנאמר: באו אנשים מזקני ישראל וישבו לפני. [9] אמרו לו, רבנו יחזקאל, הרי עבד שמכרו רבו לא יצא מרשותו וכו', או שישכחו את התורה.

וכבר אירע לנו כן בעונותינו, כי בימי מלכי ישראל הרשעים, כגון ירבעם, ששכחו רוב העם התורה והמצוות לגמרי, וכאשר בא בספר עזרא באנשי בית שני. [10] וזהו שימוש לשון הכתוב, שהשגגה הזאת הנזכרת כאן היא בתורה ובמצוות בכללן.

ועל כן ייחדו להם רבותינו מצווה אחת שבשגגתה יצא מכלל ישראל ומכל המצווה בהם, והיא עבודה זרה. ויהיה שיעור הכתוב וכי תשגו, ללכת אחרי אלהים אחרים, ולא תעשו דבר מכל מצוות ה', כי המודה באלוה זולתו כבר הוא בטל אצלו [11] כל מה שציווה ה' הנכבד, בין במצוות עשה בין במצוות לא תעשה, שאם יש אלוה זולתו, יראתו ומצוותיו וכל החיוב בהם אינו כלום.

... ונכנסה כאן בעבור שהם מרו דבר ה', ואמרו ניתנה ראש ונשובה מצרימה, [12] להיות שם במצרים כאשר היו בראשונה, בלא תורה ובלא מצוות.

והנה באה הפרשה להודיעם כי אפילו בעבודה זרה יכפר על השוגגים, אבל העושים ביד רמה יכרית אותם. [13]

תחילה חשוב לקבוע כי אין בפרשה זו קהל מזיד, אלא קהל שוגג, יחיד שוגג, ויחיד שמזיד ביד רמה. קרבת העניין לפרשת התיירים-המרגלים והקשר אליה, כפי שהראה הרמב"ן, מחייבים התבוננות. שני הסברים נראים אפשריים:

1. המחשבה להכות את העם כולו בחטא התיירים-המרגלים, כמו בחטא העגל, בגלל המאיסה בארץ והפרת ברית האבות, אכן מייצגת את האפשרות של קהל מזיד, שעונשו השמדה, אלא שתפילת משה הועילה גם לדורות. לכן באה התורה ללמדנו שלדורות אין אלא קהל שוגג, ורק יחידים יכולים להיחשב כעושים ביד רמה.

הסבר זה מעוגן היטב בלשון הכתוב, אשר יוצר קשר ברור בין פרשת השגגה לבין תפילת משה על העם בחטא התיירים-המרגלים:

"סלח נא לעוון העם הזה כגודל חסדך, וכאשר נשאתה לעם הזה ממצרים ועד הנה"; [14] ובכפרת קהל שוגג: "ונסלח לכל עדת בני ישראל ולגר הגר בתוכם, כי לכל העם בשגגה". [15] תשובת ה' למשה "סלחתי כדבריך", משלימה את מחרוזת הסליחה – סלח נא, סלחתי, ונסלח – והיא היסוד לתפילות יום הכיפורים וגם לפיוטי הסליחה על פי מנהגי ישראל.

2. גזרת ההשמדה, תפילת משה וסליחת ה' רק חשפו את העובדה (המוכרת בכל קהל) שגם בקהל ישראל שנסחף אחרי התיירים-המרגלים, וגם בחטא העגל, היה הקהל כולו שוגג, ואף אהרן בחטא העגל שוגג היה. רק המסיתים נחשבו מזידים, ונענשו בהתאם. לפי הסבר זה, יש לפרש את המלים שנאמרו בכפרת קהל שוגג "כי לכל העם בשגגה" כך: כל העם הוא תמיד שוגג, כי אין בנמצא עם מזיד. רק יחידים יכולים לעשות ביד רמה ולהיענש בהתאם. אין קהל מזיד בפרשה שלפנינו (אפילו בהוא אמינא) כאפשרות ממשית.

לבי אומר לי לפרש כהסבר השני, אבל בין כך ובין כך, אין קהל מזיד לדורות.

כאשר הרמב"ן מגדיר קהל שוגג, אשר מקביל לתינוק שנשבה ביחיד, הוא מציין שלוש הגדרות:

א. "שיחשבו שכבר עבר זמן התורה ולא היתה לדורות עולם". טעות זו היא התפיסה השכיחה ביותר בין חילוניים-מסורתיים, שהשתכנעו מסיבות שונות שהתורה – או ההלכה – "אינה מתאימה" לתקופתנו, ולפיכך אינם מקיימים חלקים רבים ממנה, או אף את כולה.

הדבר המפתיע בדברי רמב"ן הוא שמחשבה כזאת של קהל נחשבת שגגה. ואכן, היו שערערו על קביעה זו של רמב"ן, [16] אולם רב חילו של רמב"ן, ו"קטנו עבה ממתני" המסתייגים.

ב. פריקת עול, שיחשבו בטעות שהיא אפשרית. בשני אופנים: "אנו לא עושים ולא נוטלין שכר" (מי שמוותר על שכר המצוות גם אינו נענש עליהן), או – כדברי זקני יהודה אל יחזקאל – "נהיה כגוים כמשפחות הארצות" (כ', ל"ב). ברור אמנם מתגובת הנביא בשם ה' שזקני יהודה היו מזידים, אבל לדעת הרמב"ן,

קהל שלם שחושב ומגיב כך הוא שוגג. תגובה כזו עלולה לבוא בעקבות ייאוש גדול, כמו בזמן החורבן אז, וכמו בזמן השואה בימינו, וכך רמזו חז"ל בפירושם על יחזקאל ודורו: "עבד שמכרו רבו לא יצא מרשותו?" – "עדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה".

התסכול הגדול של דורנו, שיש לו גם מקבילות במקרא בעקבות אסונות פחותים לאין ערוך, מעניק מעמד מיוחד לקביעת הרמב"ן כי תגובה ציבורית רחבה שכזו היא דוגמה לקהל שוגג. למשל, גדעון נבחר כמושיע מפני שביטא את הכאב על הכיבוש המדייני בלשון חדה ופשוטה: "ויש ה' עמנו ולמה מצאתנו כל זאת? ואיה כל נפלאותיו אשר סיפרו לנו אבותינו לאמור הלא ממצרים העלנו ה' – ועתה נטשנו ה' ויתננו בכף מדין" (שופטים, ו', י"ג). גדעון לא נחשב לכופר ולא למסית, מפני שדיבר בכנות, מתוך יושר פנימי ומתוך כאב. אדרבה, הוא הפך להיות מושיע לישראל בגלל עמדתו הרוחנית: "לך בכחך זה והושעת את ישראל מכף מדין, הלא שלחתיך" (שם, י"ד).

ג. שכחת כל התורה מתוך עזיבתה. מציאות כזאת מוכרת לנו היטב מיהודי ברית המועצות (לשעבר), ששבעים שנה של משטר קומוניסטי אתאיסטי הרחיקו אותם, רובם ככולם, עוד הרבה מעבר לחילוניות הישראלית הממוצעת, והשכיחו מהם את היהדות כולה. הדוגמה ההיסטורית שנדרש לה הרמב"ן, מתוך הצורך הפרשני שלו בראליה היסטורית, היא ממלכת ישראל בימי בית ראשון, לאחר הפילוג, עקב חטאי ירבעם בן נבט. הוא מפרש את מצב הממלכה והעם אז בדיוק להפך ממה שפירש ריה"ל בספר הכוזרי, על "סיעת ירבעם" מול "סיעת אחאב". [17] מכאן אפשר ללמוד שלדעת הרמב"ן, גם הימצאותו של ציבור שונה ביהודה ("ויהודה עוד רד עם אל ועם קדושים נאמן", הושע, י"ב, א') איננה משנה את הגדרת ממלכת ישראל, כקהל שוגג, ולכך יש השלכות חשובות לימינו, באשר הציבור הדתי איננו מבטל בעצם מציאותו ובתפיסותיו את הקהל השוגג החילוני.

אפשר לומר, שדברי הרמב"ן מתייחסים גם לתופעות המצויות בזמננו של קהל חילוני שוגג, בגווניו השונים, להוציא יחידים בעלי השקפה אפיקורסית מגובשת. על פי רמב"ן, אין לאלה לכאורה שום "פתח תקווה", והוא מתייחס אליהם בכמה מקומות במלים קשות. [18]

היבטים אקטואליים

מתוך דברי הרמב"ן עולה מסקנה בעלת חשיבות רעיונית והלכתית: סתם חילוני בן ימינו, הרי הוא מוחזק כשוגג, עד שיוודע ויוכח בבירור שהוא עושה "ביד רמה". לפי זה, אין להגדיר "חילוני" על פי גדרו "רשע" שבשולחן ערוך, גם אם הוא מחלל שבת, כיוון שהוא חלק מקהל שוגג, ולכן נחשב כאחד מישראל לכל דבר, גם לעדות, וגם למגע יין, גם להחיותו, וגם לצרפו למניין, וכמובן, לחושבו

כחלק מן הציבור של כלל עם ישראל לכל עניין שבציבור, ובפרט להכרעות בשאלות עם ומדינה.

הכרעה הלכתית כזו, המקובלת פחות או יותר מאז התשובות של ה"ערוך לנר" ושל ה"מלמד להועיל", ועד להכרעות הראי"ה קוק והחזון אי"ש, [19] מקבלת את ביסוסה מדברי הרמב"ן, ללא חולשת ההתנצלות האפולוגטית וחוסר האונים שנשמעים בחלק מדברי הפוסקים האחרונים.

לפי גישה זו, המצב ההלכתי של הגדרת ה"חילוני" משתנה מקצה אל קצה. על פי הפסיקה הנשענת על פשטות דברי הרמב"ם ודברי השולחן ערוך, סתם "חילוני", שבוודאי מחלל שבת, הוא "בחזקת רשע, פסול לעדות, אוסר יין במגעו", ונחשב כאחד מישראל בעיקר לחומרא, כלומר שקידושיו קידושין ומחייבים גט, אך האם הוא חלק מכלל ישראל?

לכאורה, מפשטות לשון הרמב"ם ומרן ר"י קארו בשולחן ערוך, סתם "חילוני" נחשב כמי שפרש מכלל ישראל. אכן, רבים שמעצבים את השקפותיהם רק על פי לשון הרמב"ם והשולחן ערוך כפשוטה, מתייחסים ל"חילוניים" כאל "גויים" או "מומרים", אלא שבדרך כלל הם אומרים זאת בלחש, רק למביני דבר. בקול רם הם אומרים שהם "תינוקות שנשבו", אך לבם בל עמם, מאחר שהם יודעים שאינם תינוקות ולא נשבו.

אבל לפי שיטת הרמב"ן הם חלק של קהל שוגג, ולפיכך אינם רשעים ולא מומרים, אלא טועים בשגגתם, אלא אם יוכח על מי מהם עושה ביד רמה. נוצרת אם כן חזקה הפוכה, "חזקת שוגג", ואין לפסול אדם על פי גדרי "רשע", עד שיוודע בבירור שאינו טועה בשגגתו אלא מזיד ביד רמה.

גישה הלכתית זו גם מסלקת מיניה וביה את יסוד השנאה שבין דתיים לבין חילוניים. האם היא מסלקת גם את ההתנשאות, שמונעת קירוב לבבות? האם יש הבדל בין תינוקות שנשבו לבין קהל שוגג?

לפי דעתי כן, בשלושה תנאים: 1. יזכור כל אחד מהציבור הדתי והחרדי שבמציאות של ציבור חילוני גדול גם הוא יכול היה לגדול כחילוני, ולחשוב מחשבות הפוכות לאלה שהוא מחזיק בהן, בשינוי קל של התנאים והנסיבות (הורים דתיים או חילוניים, חברה דתית או חילונית, טלטולי מלחמה, צרות אישיות וכד'). במציאות שכזאת, כל אדם שזכה לגדול בחברה ובמשפחה שיש בהם אהבת תורה צריך להודות לה', ולא לקטרג על אלה שלא זכו. [20]

2. ההלכה דוחה רק את השלילה שבחילוניות כלפי התורה, אבל אין התנגדות תורנית לכל היבט של החיים החילוניים. אדרבה, הרבה ערכים חיוביים למד הציבור הדתי מן החילוניים. ערכים כמו רוח גבורה ומסירות נפש למען העם והארץ (מבלי לפגום חלילה בזכויותיהם הכבירות של החלוצים הדתיים ושל

הלוחמים הדתיים) התגלו בתוקף ובעצמה בציבור הציוני החילוני, ולדעתי תופעה זו לא פגה גם היום.

גם כנות, פתיחות, רגישות מוסרית, ביקורת עצמית ונכונות לחשבון נפש, עושר תרבותי וסקרנות אינטלקטואלית (כל אלה הן אמנם תופעות מצויות גם בציבור הדתי, ורבים החילוניים שרחוקים מהן מאוד, ובכל זאת), ניכרות מאוד בחלק היותר ערכי של הציבור החילוני, ורבים בציבור הדתי ממהרים לאמץ לעצמם גישות כאלה יחד עם עולמם הדתי, ולפעמים – למרבה הצער והטעות – גם על חשבון עולמם הדתי.

3. גם בציבור הדתי יש תופעות רבות שצריך לחזור עליהן בתשובה, ומצווה גדולה להתנער מהן. אם ציבור דתי מוכן להאזין לביקורת גם על התנהגותו שלו, ועל טעויות אפשריות, הן מבחינה תורנית והן מבחינות אחרות – כי אז אין שום התנשאות בעמדה הטוענת שהציבור החילוני טועה בטעות בסיסית ביחסו לתורה, טעות היסטורית שיש לה השלכות חמורות לטווח ארוך.

באותה מידה כמעט, מרבית החילוניים סוברים שהציבור הדתי טועה טעויות קשות, וזו עמדה לגיטימית. לכן, אני רואה כאפשרית עמדה הלכתית סובלנית ולא מתנשאת. הציפייה החילונית לגיטימציה גמורה של תפיסתה ואורחות חייה איננה אפשרית מבחינת ההלכה והתורה, לפחות כפי שאני מבין אותן, מפני שעמדה כזו הופכת את המצוות מחובה לאופציה, וזה דבר שהמאמין בקדושת התורה והמחויב להלכה אינו יכול לקבל בשום פנים. אמנם יש הוגים דתיים שתומכים בפלורליזם באופן עקרוני, [21] ויש אפילו בסיס רוחני לתפיסה כעין-פלורליסטית אצל הראי"ה קוק, כפי שיתברר בהמשך, אבל אי אפשר להשתית עמדה הלכתית כללית על תפיסה כל כך ייחודית, עמוקה וגבולית, כתפיסה הרוחנית של הראי"ה, שאיננה שווה לכל נפש, וכמובן שלא ניתן לבסס עמדה הלכתית על גישות שאינן אורתודוקסיות, ולחייב בכך את הציבור כולו.

אולם שיטת הרמב"ן היא פשוטה וכללית, סובלנית ולא מתנשאת כלפי הציבור החילוני בתור קהל, וזה הרבה יותר ממה שנאמר עד כה, למיטב ידיעתי, בשיח ההלכתי בנושא. [22] ועדיין צריך לדון בשאלת הכופרים ממש. האם יש בנמצא קהל של כופרים או של לא-מאמינים, ואם כן, מה דינו?

צריך לשים לב לאופן שבו הרמב"ן מסביר מדוע עבודה זרה שקולה כנגד כל התורה כולה:

ועל כן ייחדו להם רבותינו מצווה אחת שבשגגתה יצא מכלל ישראל ומכל המצווה בהם, והיא עבודה זרה. ויהיה שיעור הכתוב: וכי תשגו – ללכת אחרי אלוהים אחרים – ולא תעשו דבר מכל מצוות ה', כי המודה באלוה זולתו כבר

הוא בטל אצלו כל מה שציווה ה' הנכבד, בין במצוות עשה בין במצוות לא תעשה, שאם יש אלוה זולתו, יראתו ומצוותיו וכל החיוב בהם אינו כלום. [23] עכשיו נעמיד את הכפירה הגמורה (אתאיזם) במקום עבודה זרה בלשונו של הרמב"ן:

וכי תשגו – ללכת אחרי הכפירה הגמורה – ולא תעשו דבר מכל מצוות ה', כי הכופר במציאות ה' (או בעצם האפשרות לתת תורה), כבר הוא בטל אצלו כל מה שציווה ה' הנכבד, בין במצוות עשה בין במצוות לא תעשה, שאם אין אלוה זולתו, יראתו ומצוותיו וכל החיוב בהם אינו כלום.

ברור אם כן שמעמד הכפירה זהה לעבודה זרה על פי הרמב"ן (וכפי שנראה בהמשך, גם על פי הרמב"ם).

ועל זה כתב הרמב"ן בסיום:

והנה באה הפרשה להודיעם כי אפילו בעבודה זרה יכפר על השוגגים, אבל העושים ביד רמה, יכרית אותם. [24]

ברור שיש קהל שוגג גם בקהל כופר (או לא-מאמין), והרשעים באמת הם רק היחידים הכופרים במזיד וביד רמה.

הרמב"ן איננו פותח שום פתח לאנשים יחידים שהם כופרים ממש. יחסו לאפיקורסים שלילי וחמור ביותר, כיוון שהם מחליטים לפרוק עול בדעה צלולה, ולפיכך הם עושים ביד רמה. האם יש דרך הלכתית להתמודדות עם כופרים – שרבים מהם מנהיגי ציבור בין החילוניים – מבלי לדחותם בידיים, ומבלי "להורידם לבור"? האם יש גדרי מזיד בכפירה, שעיקרה במחשבה? מתי נאמר שפלוגי "כופר" ומתי נאמר שהוא "טועה"?

הרמב"ם: יחידים כופרים

כאן עלינו לעבור אל שיטת הרמב"ם, ולהעמיד לבירור גלוי את הדברים הקשים מנשוא שכתב בעניין זה. הרי אי אפשר לצטט הלכות מן הרמב"ם בכל מקום שנוח לנו, ולהתעלם במקום שאינו נוח, מה גם שספרי הרמב"ם מצויים, ורבים הלמדנים והיודעים גם בין החילוניים, ואין תועלת רבה בהתעלמות. יתר על כן, ההשפעה הכבירה של הרמב"ם בעולם הישיבות ובין הרבנים, איננה מאפשרת שום דיון רציני בסוגיות אלה מבלי להתמודד בגלוי עם פסיקת הרמב"ם, בידיעה ברורה שכל ניסיון ליישב פסיקה זו יביא בעליל למלחמת אחים ממש. אמנם יש גם תחומים אחרים שבהם נדחתה פסיקת הרמב"ם על ידי כל הפוסקים שאחריו, כמו למשל בהלכות נידה, [25] בלי כל קשר לשאלות אידאולוגיות; וגם

לא ברור מה היה הרמב"ם פוסק במציאות הפילוסופית והמדעית המודרנית שבה אנו חיים, אבל בוודאי שלא נוכל להתעלם מעמדתו.

אכן, הרמב"ם הוא שהציב את הקושי הגדול שעומד בפנינו, באשר פסיקתו מוציאה את הרשעים ואת הכופרים מן הכלל בצורה חדה וחרیפה, הרבה יותר מכל פוסק אחר. ההלכות העיקריות בעניין זה הן: [26]

א. הלכות עבודה כוכבים וחוקותיהם, פרק ב', הלכה ה':

ישראל שעבד עבודה כוכבים הרי הוא כעובד כוכבים לכל דבריו, ואינו כישראל שעובר עברה שיש בה סקילה. מומר לעבודת כוכבים הרי הוא מומר לכל התורה כולה.

וכאן משווה גם הרמב"ם בין עבודת כוכבים לבין הכפירה:

וכן האפיקורסים מישראל אינן כישראל לדבר מן הדברים, ואין מקבלים אותם בתשובה לעולם, שנאמר: "כל באיה לא ישובו". [27] והאפיקורסים הם התרים אחר מחשבות לבם בסכלות... עד שנמצאו עוברים על גופי תורה להכעיס, בשאט נפש, ביד רמה, ואומרים, שאין בזה עוון. ואסור לספר עמהם ולהשיב עליהם תשובה כלל, שנאמר: "ואל תקרב אל פתח ביתה". [28]

שימושו של הרמב"ם בביטוי "ביד רמה" מוכיח שפרשנותו לפרשת קהל שוגג מול יחיד מזיד "ביד רמה" אינו שונה בהרבה מפירושו של הרמב"ן.

ב. הלכות תשובה, פרק ג', הלכות ו'-י"ד:

ואלו הן שאין להן חלק לעולם הבא, אלא נכרתים ואובדין ונידונין על גודל רשעם וחטאתם לעולם ולעולמי עולמים: המינים, והאפיקורסים והכופרים בתורה, והכופרים בתחיית המתים ובביאת הגואל המורדים [=המומרים] ומחטיאי הרבים, והפורשים מדרכי ציבור, והעושה עברות ביד רמה בפרהסיא כיהויקים, והמוסרים, ומטילי אימה על הציבור שלא לשם שמים, ושופכי דמים, ובעלי לשון הרע, והמושך ערלתו.

להלן הוא מפרט את סוגי המינים (5), את סוגי האפיקורסים (3), ואת הכופרים בתורה (3), ואת המומרים (2), ומגדיר ומפרש גם את מחטיאי הרבים, הפורשים מדרכי ציבור, המוסרים ומטילי-אימה על הציבור. עיקר הדבר כך הוא: המינים כופרים במציאותו כאלוהים אחד, ראשון, השולט בכל לבדו, ואין לו גוף ותמונה. [29] האפיקורסים כופרים בנבואה ובהשגחה ובנבואת משה, כלומר, בקשר שבין ה' לבין האדם. הכופרים בתורה הם אלה שאומרים שהתורה היא יצירה אנושית, "אפילו פסוק אחד, אפילו תיבה אחת", וכן הכופרים בפירושי חז"ל שבתורה שבעל פה ככיתות בית שני, והסבורים שכבר בטלו המצוות

והוחלפו, כמו המוסלמים. עוד ברור מן ההקבלה, שהאפיקורסים שנזכרו בהלכות עבודת כוכבים, שאינם כישראל לשום דבר, ואין מקבלים אותם בתשובה, ואין באים במגע עמהם, כוללים שם את כל סוגי המינים והאפיקורסים והכופרים שפורטו כאן בהלכות תשובה, וכן את העושה עברות ביד רמה כיהויקים, וכנראה גם את המומרים לכל התורה כולה, ואת מחטיאי הרבים, שהרי שם מדבר הרמב"ם בהכללה בסכלות המחשבה האפיקורסית שגרמה להם לרשעתם (במידה שעשו זאת מתוך מחשבה).

והנה ברור שאין הרמב"ם מדבר אלא על יחידים היוצאים מן הכלל, אבל במקום שהיה קהל גדול של רשעים עובדי אלילים, הדגיש הרמב"ם וציין את המנהיגים המסיתים, והיחידים העושים ביד רמה, שהרי הזכיר בפירוש את מנשה "שהיה הורג את ישראל עד שיעבדו עבודת כוכבים", ואת יהויקים, שהיה "עושה עברות ביד רמה", ואת ירבעם בן-נבט וצדוק ובייתוס "מחטיאי הרבים", ואת הרודים בציבור בחזקה לכבוד עצמם הנוהגים כמלכי העכו"ם, ורק את המוסלמים (=ההגרים) הזכיר בתור קהל שלם של גויים שכפרו בתורה (ומן הסתם כוונתו נגד אלה מישראל שנמשכים לדעה זו).

בהדגשה יתרה אומר זאת הרמב"ם כשהוא מבאר את "הפורש מדרכי ציבור": "אף על פי שלא עבר עברות אלא נבדל מעדת ישראל ואינו עושה מצוות בכללם, ולא נכנס בצרתם, ולא מתענה בתעניתם, אלא הולך בדרכו כאחד מגויי הארץ, וכאילו אינו מהם". [30] ברור מכאן שכלל ישראל בביאור הרמב"ם הם חברי הקהילות ובתי הכנסת, והפורש מהם אינו "נכנס בצרתם", כלומר מתרחק מהסולידריות הבסיסית ומשותפות הגורל היהודית.

והנה בתקופתנו, כאשר רוב עם ישראל אינו חבר בקהילות, ואינו מתפלל בבתי הכנסת, שוב אי אפשר לומר שאדם שאינו מתפלל ואינו שומר מצוות אינו נכנס בצרת העם ואינו שותף לכאביו. רובם של המוגדרים כופרים או אפיקורסים הם שותפים מלאים בצרות העם וכאביו. לעתים נראה גם ממש להפך, שחלק מ"החרדים אל דבר ה'" הם שפורשים מכלל הציבור, מצרותיו ומכאביו, "כאילו אינם מהם", כנראה מפני שחלק מהחרדים רואים בציבור החילוני והמסורתי, רוב עם ישראל שבזמננו, "גויים גמורים" או קרוב לזה, כהגדרות הרמב"ם, וכאילו רק הם, החרדים, הם "שארית ישראל", והם שמחים ומצטערים על כל דבר שקורה בחברה שלהם, ובדרך כלל לא מעבר לזה. על תופעה חמורה זו, שכבר אירע לנו כדוגמתה בימי הבית השני, בפרישת כיתות של "צדיקים מופלגים ומחמירי טהרה", [31] אמרו חז"ל: "האומר [בתפילתו] יברכוך טובים, הרי זה מדרכי המינות". [32]

הכיוון הנכון בהבנת דברי הרמב"ם הוא שכל ההגדרות האמורות עוסקות ביחידים העושים ביד רמה, הפוגעים בכלל ישראל, באמונתו ובאורחותיו באופן

בוטה, ופורשים ממנו מתוך רצון להתרחק, ולהיות "כאחד מגויי הארץ". אבל קהל שלם של "חילוניים" איננו נכנס בהגדרות האלה בשום פנים ואופן, שהרי הם חלק גדול של הציבור, הם רוצים בכל לבם להיות יהודים, ומוסרים את נפשם שלא ייקרעו מעם ישראל ולא יורחקו ממנו. [33]

כפי שכבר הערנו, השימוש החוזר של הרמב"ם בביטוי "ביד רמה", ביחס לעושי עברות ואף ביחס לאפיקורסים כשם כללי, בהלכות עבודת כוכבים, ותיאורו את הפורשים מדרכי ציבור, מצביעים על כך שהרמב"ם אכן מפרש את פרשת "שגגת כל התורה" (במדבר, ט"ו) בדומה לרמב"ן שבו פתחנו, ולומד ממנה על היחידים העושים "ביד רמה" שהם לבדם מזידים, אבל "לכל העם בשגגה". והנה גם הרמב"ם מרחיב פרשה זו מעבר לחטאת עבודת כוכבים, שהרי הוא אומר בפירושו:

מצוות עבודת כוכבים כנגד המצוות כולן היא שנאמר: 'וכי תשגו ולא תעשו את כל המצוות [האלה... את כל אשר ציווה ה' אליכם ביד משה]' [34] ומפי השמועה למדו [חז"ל] שבעבודת כוכבים הכתוב מדבר. הא למדת, שכל המודה בעבודת כוכבים כופר בכל התורה כולה, ובכל הנביאים, ובכל מה שנצטוו הנביאים מאדם [הראשון] ועד סוף העולם, שנאמר: 'מן היום אשר ציווה ה' והלאה לדורותיכם'. [35] וכל הכופר בעבודת כוכבים מודה בכל התורה כולה, ובכל הנביאים, ובכל מה שנצטוו הנביאים, מאדם [הראשון] ועד סוף העולם, והוא עיקר כל המצות כולן. [36]

בהלכה הבאה הוא ממשיך ואומר: "וכן האפיקורסים מישראל...".

הרמב"ם כלל בפרשה זו גם את האפיקורסים והעושים ביד רמה מתוך מחשבות של כפירה – וביחידים הוא מדבר!

מתוך זה ברור שקהל שלם שפנה לעבר מחשבות כפירה, ועזב את התורה בשאט נפש וביד רמה, אינו כלול בהגדרות אלה, ויש לראותו כקהל שוגג גם לפי הגדרות הרמב"ם, פרט ליחידים היודעים ומבינים מה שהם עושים בוודאות, ועושים ביד רמה. לפיכך, לא רק שהרמב"ם מפרש פרשה זו כדברי הרמב"ן, אלא שהוא כולל בהסבר זה גם את הכופרים לסוגיהם, כפי שראינו בשיטת הרמב"ן, וגם לגביהם נכון הכלל שרוב הקהל הם בחזקת שוגגים, ורק היחידים המזידים נחשבים כאפיקורסים וכעושים ביד רמה.

שתי הוכחות נוספות מדברי הרמב"ם מכריעות את הכף לטובת פירוש זה:

א. בהלכות ממרים, ג', ב'-ג', אומר הרמב"ם:

מאחר שנתפרסם שהוא כופר בתורה שבעל פה, מורדין אותו ולא מעלין, והרי הוא כשאר כל האפיקורסים, והאומרים אין תורה מן השמים, והמוסרים

והמומרים, שכל אלו אינם בכלל ישראל... במה דברים אמורים, באיש שכפר בתורה שבעל פה במחשבתו ובדברים שנראו לו, והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו, [37] וכפר בתורה שבעל פה תחילה, כצדוק ובייתוס, וכן כל התועים אחריו [כלומר, בדור הראשון]. אבל בני התועים האלה ובני בניהם, שהדיחו אותם אבותם, ונולדו בין הקראים וגידלו אותם על דעתם, הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגידלוהו, ואינו זריז לאחוז בדרכי המצוות, שהרי הוא כאנוס, ואף על פי ששמע אחר כך [38] שהוא יהודי, וראה היהודים ודתם, הרי הוא כאנוס, שהרי גידלוהו על טעותם. כך אלו שאמרנו, האוחזים בדרכי אבות הקראים שטעו. לפיכך ראוי להחזירם בתשובה, ולמושכם בדברי שלום, עד שיחזרו לאיתן התורה.

הבחנה זו של הרמב"ם, לכאורה איננה בין יחידים לבין קהל, שהרי הוא כולל בין המזידים הכופרים גם את כל אלה שתעו (בת') אחריהם בדור הראשון, אבל הוא מבחין בין ראשוני הכופרים לבין הדורות הבאים. אולם ברורה כוונת הרמב"ם שאנשי הדור הראשון ידעו והבינו מה הם עושים, ולכן נחשבים כמזידים, ואילו בניהם אחריהם הם בגדר טועים (בט') ונחשבים כאנוסים (שזה יותר רחוק משוגגים).

לפיכך, אם לפנינו קהל גדול של פורקי עול, וגם בדור הראשון נוכל להבחין שיש ביניהם שוגגים רבים וטועים, ורק יחידים שנחשבים מנהיגיהם הם המזידים והמסיתים, כבר פתוחה הדרך לומר שהקהל ברובו שוגג הוא, ואילו בני הדורות הבאים נחשבים כאנוסים, אפילו אם ראו ושמעו והסבירו להם, מכיוון שכך גדלו והתחנכו. מכאן שלא יכול להיות ויכוח לפי הרמב"ם על החילוניים שבזמננו, דור חמישי או שישי להשכלה ולחילוניות, אלא אולי על אלה ששנו ופירשו, כלומר דתיים לשעבר (דתלשי"ם). וייתכן שגם על אלה אפשר ללמד סנגוריה בגלל אווירת הקהל והדור, אבל סתם חילוניים ודאי טובים מהם, אפילו אם הם נוקטים בעמדות קיצוניות, מפני שהם כאנוסים.

ב. אחת ההגדרות שנקט הרמב"ם בהלכות תשובה, כ', ט', מתייחסת ל"מומר לכל התורה כולה, כגון החוזרים לדתי העכו"ם בשעה שגוזרין גזרה, וידבק בהם ויאמר, מה בצע לי להידבק בישראל, שהם שפלים ונרדפים – טוב לי שאדבק באלו שידם תקיפה".

והנה, בעניין זה בדיוק בא מעשה להכרעת הרמב"ם עצמו, בקהל גדול של משתמדים באונס החרב. צאו וראו כיצד הכריע למעשה, באיגרת השמד, וכיצד הסביר את הכרעתו. ברור שהשמד בימי הרמב"ם, אשר בגללו ברחו גם משפחתו מספרד למרוקו, ומשם לארץ ישראל ולמצרים, היה אונס גמור, אבל הרמב"ם אומר (בסוף איגרת השמד): "כל מי שאינו יכול לצאת", ולברוח לארצות אחרות, "מפני משאלות לבו וסכנת הימים", כבר איננו ממש אנוס, אלא

"קרוב הוא להיות ברצון", ואף על פי כן יקיים מה שיכול לקיים, "וגם כן אינו ראוי להרחיק מחללי שבתות ולמאוס אותם, אלא לקרבתם ולזרזם בעשיית המצוות. וכבר פירשו [חז"ל], שהפושע שפשע ברצונו, כשיבוא לבית הכנסת להתפלל מקבלין אותו, ואין נוהגין בו מנהג בזיון". ואפילו בעובד עבודה זרה כתב (על פי תורת כהנים) שלא ייענש, לא אנוס ולא שוגג ולא מוטעה, ודימה מוטעה לשוגג ולאנוס, על כל פנים למנוע עונש והרחקה.

ואף על פי שהיה די לו בדברים הללו לצורך העניין שלפניו, לא נחה דעתו של הרמב"ם ולא שקטה, עד שהביא בתחילת העניין דברי סנגוריה גדולים שאמרו חז"ל על עם ישראל, גם כאשר פרקו עול ועבדו עבודה זרה ברצון (כמו בימי אליהו), ועזבו דתם והפרו ברית מילה (כמו במצרים, בימי משה), והרבו עוונות וחטאים (כמו בימי ישעיהו), ועם כל זה, גדולי הנביאים נענשו כשלימדו קטגוריה על ישראל, כפי שלימדו חז"ל במדרש. כל זה כתב הרמב"ם נגד מי שקטרג על האנוסים וקרא להם רשעים, מכוח קל וחומר.

אולם הוא עצמו הגדיר ב'יד החזקה' (שנכתב כבר בהיותו במצרים) את "המומר לכל התורה כולה" כמי שמאס בישראל בזמן הגזרה והשמד, ודברים אלה עומדים לכאורה בסתירה גלויה מול מה שכתב באגרת השמד, אלא שגם הרמב"ם מבחין בין יחיד לבין רבים, שהיחיד קרוב יותר למזיד מן הקהל. ביחס לעם כולו, אפילו כאשר עזבו ובעטו והפרו ברית, וגדול הנביאים משה רבנו אמר עליהם "והן לא יאמינו לי", [39] כתב הרמב"ם: "האשימו ה' יתעלה על זה, ואמר לו: הם מאמינים ובני מאמינים, דכתיב 'ויאמן העם' [40]... אבל אתה אין סופך להאמין, דכתיב 'יען לא האמנתם בי', [41] ונענש לאלתר [בצרעת], כמו שאמרו [חז"ל]: החושד בכשרים לוקה בגופו, מנא לן, ממשה" (תחילת איגרת השמד).

עולה מכל זה שגם לפי הרמב"ם (כשמדייקים בדבריו) וגם לפי הרמב"ן (בפירוש) אין הקהל מזיד, אלא שוגג או מוטעה או אנוס, אפילו אם אנשי הקהל נראים כעושים מרצון, ובפרט אצל צאצאיהם של הכופרים הפורקים עול בדורות הבאים.

קושיות על תפיסת הרמב"ם והרמב"ן והפרכתן

על התפיסה העקרונית שהצגנו כאן יש להקשות שלוש קושיות חזקות לכאורה מספר דברים, ועוד קושיה מכרעת מדברי הנביאים.

א. בפרשת עיר הנידחת [42] מדובר בקהל שלם, ולא ביחיד מסית כמו בפרשה הסמוכה לה.

ובאמת אין זו שאלה כלל. לא מיבעי למאן דאמר שער הנידחת לא היתה ולא עתידה להיות, ולא נכתבה אלא לדרוש ולקבל שכר, [43] אלא שגם למאן דאמר היתה והיתה, הלוא למדנו במדרש הכתוב על פי חז"ל, "כי תשמע באחת עריך" – "אחת עריך, ולא שלוש ערים". [44] "ור' שמעון אומר אף שתיים [באותו אזור] לא יעשו", ולדעת כולם "בסמוך לספר אפילו אחת לא יעשו, כדי שלא יפרצו גויים ויחריבו את ארץ ישראל", [45] וירושלים איננה נעשית עיר הנידחת, ועוד שצריכים עדים והתראה לכל אחד ואחד, [46] ולדעת ר' אליעזר "כל עיר שיש בה אפילו מזוזה אחת אינה נעשית עיר הנידחת", [47] כיוון שאסור לשרוף מזוזה שיש בה שם ה'. כלומר, אין עיר הנידחת אלא מקרה פרטי, מיוחד וקיצוני, של עיר שהפכה לסדום. ברגע שזוהי תופעה כללית, אין עוד דין של עיר הנידחת. ממילא, גם זו ראייה לשיטת הרמב"ן, ולהבנתנו את שיטת הרמב"ם כתואמת לה.

ב. דברי הקללה לכל יחיד, "איש או אשה או משפחה או שבט" [48] אשר ילך "בשרירות לבו", שהתורה יוצאת מגדרה להשמידו ולמחות או שמו מתחת השמים. והנה מדובר גם בשבט, שהוא בוודאי קהל, גם אם קהל של שבט אחד.

גם זו איננה שאלה באמת, שכן הדגש של התורה בפרשה זו הוא דווקא על היחיד, ו"השבט" הוא הדרגה הגבוהה ביותר של הפרט, לעומת כלל שבטי ישראל. עוד חשוב להדגיש שמדובר כאן בעונש בידי שמים ולא בידי אדם, וקמי שמיא גליא אם יש קהל מזיד באיזה שבט או באיזה דור שראוי להשמידו חלילה. על כעין זה התנפל משה רבנו לפני ה', ולא הסכים בשום פנים, עד אשר ניחם ה' על הרעה. גם נכון לפרש שבפרשת "אתם ניצבים" מתכוון משה למנוע "מלחמות קנאים" נגד שבט פורש או מתבדל, כעין זו שכמעט פרצה ביד פינחס נגד שבטי עבר הירדן, [49] וכעין האסון הנורא של פילגש בגבעה, [50] בהותירו את התגובה לשרירות לבו של יחיד או של שבט ביד ה', ולא בחרבם של תלמידים, אפילו כמו פינחס וממשיכי דרכו.

ג-ד. קללת התוכחה על כל ישראל, [51] ונבואות החורבן בדברי הנביאים. זו הקושיה הגדולה באמת, שהרי רק כאן יש קללה ותוכחת חורבן כל הקהל כולו, אלא שזה רק בידי שמים, וכל מה שלמדנו מפרשת קהל שוגג על פי הרמב"ן הוא בידי אדם. לפיכך, שום אדם ושום מנהיג או פוסק אינו יכול לגזור על קהל מישראל, ואפילו על קהל שבט, שהם בגדר מזידים, אלא רק בנבואה ישירה מאת ה'. יתר על כן, כל נביא מתלמידי אברהם ומשה מתווכח עם הקדוש ברוך הוא כדי למנוע גזרות, מתפלל על העם, וחלילה איננו מקטרג על ישראל מרצונו. הגדילו חז"ל ואמרו, והרמב"ם הביא את דבריהם בתחילת איגרת השמד, שאם רק השתמע מדברי הנביאים קטרוג כלשהו על ישראל, כבר נענשו על זה.

חז"ל ראו ב"מקטרגים על ישראל" בעלי "עין רעה", שהם "תלמידים של בלעם הרשע", קוד ששמור אצל חז"ל בפרט לנצרות. [52]

נראה אפוא שבירור הקושיות רק מחזק את קביעתנו שכל קהל מבחינתנו הוא קהל שוגג ביחס למידתנו, מידת בשר ודם מחד גיסא, ובתור "בני נביאים", מתלמידי אברהם ומשה וחז"ל, מאידך גיסא. [53] לפיכך, חזקתו של אדם מישראל, שהיא חזקת כשרות, עומדת לו גם בהיותו חילוני, בתור "חזקת שוגג", מפני שהוא חלק מקהל שוגג (כהגדרת הרמב"ן), ומפני שרובם נולדו על טעותם (כהגדרת הרמב"ם). רק מי שאנו יודעים עליו בוודאות שהוא עושה ביד רמה, בשאט נפש, והוא מתעב את התורה, את המצוות ואת ישראל, חלות עליו ההגדרות ההלכתיות של "רשע", עדותו פסולה, שחיטתו פסולה, וכנראה אף יינו אסור. אם כן, גם אם לכתחילה נזהרים ומעדיפים שומרי שבת בעדות, בשחיטה וביין, בדיעבד אין לפסול חילוניים (ובוודאי לא אם הדבר גורם חילול השם), שהרי חזקתם שוגגים או טועים, לפי הרמב"ם והרמב"ן גם יחד, אלא אם הוכחה רשעתם בוודאות.

היחס לאנוסים והשלכותיו על היחס לחילוניים

כמה ראשונים החמירו באנוסים לאחר זמן, וחשבו כעושים מרצון, וכך כתבו המחבר ר"י קארו [54] והרמ"א [55] וכך בתשובת הרשב"א שהובאה בבית יוסף, [56] שאנוסים אינם אוסרים יין במגעם, כל עוד הם שומרים הלכה בצנעה, ובינם לבין עצמם, אבל אם עוברים עברות גם בצנעה נחשבים גויים, גם אם תחילתם באונס.

אבל גאוני הדורות האחרונים הכריעו, להלכה ולמעשה, כמו שעלה בידינו מהרמב"ם והרמב"ן, בפרט במציאות שנוצרה אחרי ההשכלה וגלי החילון, [57] וכך כתבו, בסגנונות שונים, רבי יעקב אטלינגר בעל "ערוך לנר" ורבי דוד צבי הופמן, [58] וכן רבי עקיבא אייגר, [59] שהביאו הרב א"י ולדנברג, [60] וכן כתבו רבי יהודה אסאד, [61] הרש"ז מלאדי, [62] החזון אי"ש, [63] והראי"ה קוק, שסמך גם על תשובת רדב"ז (ד', קפ"ז). [64] להלן תמצית הדברים:

רבי יעקב אטלינגר, שו"ת בנין ציון החדשות, סימן כ"ג:

אבל לפושעי ישראל שבזמנינו לא ידענא מה אדון בהם, אחר שבעוונותינו הרבים פשתה הבהרת לרוב, עד שברובם חילול שבת נעשה כהיתר, אם לא יש להם דין אומר מותר שרק קרוב למזיד הוא, ויש בהם שמתפללים תפילת שבת ומקדשים קידוש היום ואחר כך מחללים שבת במלאכות דאורייתא ודרבנן, והרי מחלל שבת נחשב כמומר בלבד מפני שהכופר בשבת כופר בבריאה ובבורא, וזה מודה על ידי תפילה וקידוש, ומה גם בבניהם אשר קמו תחתיהן אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת.

וכיוון שכך פסקו מגדולי הפוסקים האחרונים לעניין מחלל שבת בזמננו, שבחזקת טועה הוא ("אומר מותר"), יש לדון גם באיסור ההנאה מעברת שבת,

אם נראה אותו כשוגג או כקרוב למזיד, שהרי על פי פסק המחבר[65] מותר ליהנות מ"מעשה שבת" של ישראל רק במוצאי שבת, אולם לשיטת הגר"א[66] בשוגג מותר ליהנות גם בשבת עצמה, [67] והמשנה ברורה פסק ש"במקום הצורך יש לסמוך על זה". פירוש הדבר, שאם חילוני סתם, שאינו ידוע לנו ככופר, הדליק חשמל, או תיקן את רשת החשמל, ייתכן שאין צורך לצאת מהחדר, כיוון שחזקתם שוגגים.

ועוד כתב רבי יעקב אטלינגר (שם):

והרבה ממושעי הדור דומין להם ועדיפין מהם, שמה שמחמיר הר"ש בקראים להחשיב יינם יין נסך אינו מפני חילול מועדות שדומה לשבת בלבד, אלא מפני שכפרו גם בעיקרי הדת שמלין ולא פורעין, ואין להם דיני גיטין וקדושין, שעל ידי זה בניהם ממזרים. ובזה רוב הפושעים שבזמנינו לא פרצו. ולכן, לעניות דעתי, המחמיר להחשיב נגיעת יין של הפושעים הללו לסתם יינם, תבוא עליו ברכה. אכן גם למקילים יש להם על מה שיסמכו, אם לא שמבורר לנו שידוע דיני שבת ומעיז פניו לחללו בפני עשרה מישראל יחד, שזה ודאי כמומר גמור ונגיעת יינו אסור.

כלומר, לסתם חילוני יש "חזקת שוגג", ולבנים, ולדורות הבאים שכבר אינם יודעים עיקר שבת ומלאכותיה, "חזקת טועה", שנחשב כמו אנוס, אלא אם הוכח אחרת.

יין שנגע בו מחלל שבת – בירור הלכתי*

ברצוני להדגים את ההשלכות ההלכתיות בשאלות של יין[68] ובקבוק יין פתוח שנגעו בו חילוניים, שרבים מחמירים עד כדי שפיכת היין – אפילו מה שנותר בבקבוק, רבים אחרים מקילים לגמרי, ורבים נבוכים ואינם יודעים מה לעשות וכיצד להתייחס. תחילה נברר הלכה זו בלי כל קשר ל"חזקת שוגג", ולפי השיטה המחמירה, ורק אחר כך נבחן את ההלכה על פי העולה משיטת הרמב"ם והרמב"ן.

בטעם האיסור הראשון של יין נסך של גויים, נחלקו ראשונים אם עיקרו משום חשש עבודה זרה, או בעיקר משום חשש חתנות (גם בלי עבודה זרה), שהרי כתוב בתורה "פן תכרות ברית ליושב הארץ, וזנו אחרי אלוהיהם וזבחו לאלוהיהם וקרא לך ואכלת מזבח: ולקחת מבנותיו לבניך, וזנו בנותיו אחרי אלוהיהן והזנו את בניך אחרי אלוהיהן". [69] לדעת הרמב"ם[70] העיקר הוא בחשש עבודה זרה, ולפיכך הוא מתיר לגמרי ביין מבושל, או שנתערב בו דבש או שאור, כיוון שפסול למזבח לא גזרו בו, ומותר לשתותו עם הגוי אפילו בכוס אחת, וכן סבר הרמב"ן. [71] אבל התוספות[72] והרא"ש[73] והרשב"א[74]

סברו שעיקר האיסור בסתם יינם של גויים הוא משום חשש חתנות (בנותיהן), לפיכך אוסר הרא"ש גם בין מבושל וכד'. מכל מקום, הראשונים [75] והפוסקים [76] מסכימים שכאשר אין חשש עבודה זרה, ורק משום הרחקת חיתון גזרו בו, [77] אוסר רק בשתייה ולא בהנאה, כדלעיל, ובין שלו, או כשנגע בכוונה בין עצמו, או שתה ממנו. [78]

וכאשר גוי מזג יין מכוחו, אסר השולחן ערוך [79] גם מה שנשאר בכלי משום ניצוק (דהיינו, חיבור היין בכלי שממנו יוצק עם היין בכלי שאליו ניצוק על ידי "עמוד" הנוזל הניצוק). אבל הרמ"א מתיר בניצוק כזה גם בעכו"ם, [80] ומהר"ם מרוטנבורג התיר בהפסד מרובה, וכך נוטה דעת הרמ"א, [81] להחמיר על כל פנים רק בהפסד מועט. לפי זה חבית יין לא תיאסר מכוחו או משום ניצוק, אבל בקבוק פתוח שמוזג ממנו, השארית שבבקבוק אסורה, אם ערכה מועט.

אולם כתב שם רבי שבתו הכהן מווילנה (הש"ך): "וקשה, דלעיל [82] פסק שמה שנשאר בפנים מותר... ולדין הכל שרי במקום הפסד, שכל מה שאסור מן הדין בשתייה, לדין, שגויים בזמן הזה לאו עובדי עבודת כוכבים הן, שרי אף בשתייה כדלעיל". [83] ועל הכרעת הרמ"א להקל בניצוק רק בהפסד מרובה, כתב הש"ך: "קשה, דהא בלאו הכי מותר ואפילו בהפסד מועט... וצריך לומר שהרב [הרמ"א] לא כתב כן אלא מן הדין [הראשונים], ונפקא מינה במקום שידוע שהגויים עובדי עבודת כוכבים הן. אבל לדין שרי כאן אפילו שלא במקום הפסד מרובה, וכן כתב בספר אפי רברבי (ריש דף פ'), שנראה להקל בזמן הזה, שלא רגילים לנסך, אף בלא הפסד מרובה". [84]

כבר אמרנו (על פי ספר האשכול) שלא ייגרע מחלל שבת שאיננו עובד עבודה זרה מגוי שאיננו עובד עבודה זרה, ואם כן פשוט הוא שבזמננו אין לאסור בניצוק את היין שנשאר בבקבוק, אפילו אם נמזג מכוחו, גם בגוי גמור, כל שאין ידוע שעובד אלילים, וכל שכן בישראל מחלל שבת. לפיכך, שפיכת היין שנותר בבקבוק פתוח שמזג ממנו מחלל שבת בפרהסיה, היא טעות פשוטה בהלכה גם לשיטת המחמירים – המחבר ורמ"א – שדנים מחלל שבת בפרהסיה כגוי (שאיננו עובד עבודה זרה). רק יין שלו, או יין ששתה ממנו, או שנגע בכוונה בין עצמו, אסורים בשתייה. ובמקום שיש פגיעה בבני אדם, או בבני משפחה והורים, שזה חמור הרבה יותר מהפסד מרובה שהתיר הרמ"א, וכל שכן מהפסד מועט שהתיר הש"ך, ועלול להגביר שנאה חלילה, ודאי וודאי שאסור לשפוך, ואין זו חומרה אלא קולא.

לפיכך, גם לשיטת המחמירים מותר (ואף מצווה) לארח מחללי שבתות מובהקים – מבלי לבדוק אם הם שוגגים או מזידיים – לסעודת שבת וחג כדי לקרב לבבות, ושומר שבת ימזוג לכולם, או אפילו ימזוג כל אחד לעצמו, ורק אסור להעביר כוס גדולה מהאחד לאחר, כשכל אחד שותה קצת, או כשמחלל

שבת מוזג לאחרים. ואם האורחים מביאים אתם שי בקבוק יין חתום בחותם כפול, שכשרותו חתומה עליו, ברור שהוא מותר, קל וחומר מעכו"ם שקנה יין מישראל, חותם בתוך חותם. [85]

כל זה לשיטות המחמירים. אכן, בחילוניים שנחשבים כשוגגים מכוח "חזקת שוגג" או "מוטעה", כפי שביררנו לעיל, יש לסמוך להקל לגמרי, כדברי "ערוך לנר" שהבאנו לעיל:

אכן גם למקילים יש להם על מה שיסמכו, אם לא שמבורר לנו שידוע דיני שבת ומעיז פניו לחללו [בפרהסיה] שזה ודאי כמומר גמור, ונגיעת יינו אסור.

מחלל שבת בפרהסיה – בירור הלכתי

עלינו לבחון כעת את המושג "מחלל שבת בפרהסיה" במציאות ימינו. וכך כתב רבי דוד צבי הופמן, שו"ת מלמד להועיל, חלק א' (אורח חיים), סימן כ"ט:

עוד יש סניף להקל, דבזמננו לא מיקרי מחלל שבת בפרהסיה, כיוון 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 כיוון שבעוונותינו הרבים רובם פורצים הגדר, תקנתם קלקלתם [כי] היחיד חושב שאין זה עברה גדולה כל כך ואינו צריך לעשות בצנעה, ופרהסיה שלו כבצנעה, ואדרבה היראים קרואים בזמננו פרושים ומובדלים, והפושעים הם ההולכים בדרך כל הארץ.

ברור מהניתוח דלעיל שדברים אלה מבוססים במדויק על הרמב"ם (בני הקראים) והרמב"ן (קהל שוגג) – אף אם לא צוטטו בפירוש – ואינם רעיונות מחודשים של רבני יהדות גרמניה בזמן משבר ההשכלה. מעתה, מי יבוא לחלוק על פוסקים אלה, שדבריהם מכוונים עם הרמב"ם והרמב"ן בהתאמה?

הוסיפו על כך פוסקי דורנו דברים רבים בכיוון זה, אך אביא רק תשובות אחדות, מייצגות. וכך מובא בשו"ת ציץ אליעזר, חלק ח', סימן י"ח:

כתב ר' עקיבא אייגר: "...מכל מקום, מי יאמר שעושים כן בפני עשרה מישראל, ואם עושה כן עם חברים כמוהו, מספר י' אנשים, וכולם יחד מחללים שבת, מי יעיד על זה – הלוא כולם פסולי עדות ניהו, ואף אם יש עמהם שניים כשרים שרואים מעשיהם...

ולזה ראוי לירא ה' שלא לכבד לאיש כזה למול בנו, אבל למחות שלא ימול אם אין מוהל אחר בעיר, או באיזה עניין דחק, לא, כמו שכתבנו לעיל שאפילו במשומד בזה האופן כשר למול. ואפשר שלעניין מחללי שבת בפרהסיה מקרי

שעת הדחק, שלא לעשות ריבות וקטטות, ועל כל פנים אין החיוב לחקור ולברר אם חילל שבת במלאכה דאורייתא בפני י' מישראל, ואת צנועים חכמה". עד כאן לשונו.

וכפי הדברים האלה של הגאון רבי עקיבא אייגר ז"ל, דעת נבון נקל להבין כי הדבר נדיר עד למאוד שיזדמן מחלל שבת בפרהסיא, ואם כן, שפיר יש מקום להקל.

בגמרא [86] מובא סיפור על אדם שהיה יוצא לרשות הרבים ועליו תכשיט גדול שאסור לצאת בו, והיה מחלל שבת בפרהסיה (טלטול ברשות הרבים בשבת היה אצל אבותינו, שלא ידעו על עירוב ערים שלמות, כמו עישון סיגריה או נסיעה בשבת אצלנו, כלומר סמל ברור ומובהק של חילול שבת). אולם כאשר עבר רבי יהודה הנשיא, היה אותו אדם מסתיר את התכשיט (מפני הכבוד, או מפני הבושה), ועל זה נאמר בגמרא שכבר יצא מגדר מחלל שבת בפרהסיה (ויכול לבטל רשותו בשבת כדי לאפשר את העירוב), מפני שמסתיר מאדם גדול שבדור את מעשהו. ואמר לי על זה הרב עמיטל: "כמה אנשים יש שיעשנו סיגריה בשבת בפני הרב הראשי או בפני זקן המקובלים?" הלוא אף אם יכבו מיד, ויעברו עוד עברה, כבר יצאו מגדר "פרהסיה". ולפי זה "מחלל שבת בפרהסיה" אכן נדיר.

בעברות קלות יותר מחילול שבת נמצא דעה דומה כבר בשולחן ערוך, [87] בדברי המחבר על עוברי עברה שסבורים שעושים מצווה, אפילו אם נידו אותם על זה והם עוברים שוב, שכשרים לעדות, וכתב על זה הרמ"א שם: "והוא הדין בשאר דבר איסור, שנוכל לומר שעברו מכוח טעות" (על פי שו"ת ריב"ש, ש"י"א). ובפתחי תשובה (שם) מביא את תשובת ר' עקיבא איגר (סימן צ"ו) על מתגלח בתער "דנתפשט בעוונותינו הרבים אצל הרבה, לא חשב שזהו איסור כל כך... דלא משמע לאינשי דאסור". וכן כתב מהר"ם מלובלין (סימן ט"ו), שכאשר רבים נכשלים בעברות, אין להחשיבם [אפילו] כמומר לתיאבון, ועל כן אינם פסולים לעדות.

לפיכך, סתם חילוניים, שאינם ידועים ככופרים וכשונאי תורה, יש להם "חזקת שוגג" או "חזקת טועה" גם לעדות, ואין לפסלם. [88]

אמנם כל הדברים הללו לא נאמרו במינים ובאפיקורסים, ובמחללי שבת בפרהסיה, במידה שאפשר להוכיח שהם אכן כאלה, וכך עולים דברי האחרונים בהתאמה עם דברי הרמב"ם והרמב"ן שניתחנו לעיל.

אפשר לסכם שלב זה בחידושו של הרש"ז מלאדי, [89] שקושר את כל הדברים האלה בחוסר הידיעה לקיים תוכחה כראוי, מבלי להלבין פנים, כפי שנזכר כבר בתלמוד: "תניא, אמר ר' טרפון: תמה אני אם יש בדור הזה [מי] שמקבל

תוכחה. אם אומר לו – טול קיסם מבין שיניך, אומר לו – טול קורה מבין עיניך. אמר ר' אלעזר בן עזריה: תמהני אם יש בדור הזה [מי] שיודע להוכיח". [90] וכתב רש"י: "שיודע להוכיח – דרך כבוד, שלא יהיו פניו משתנין".

לפיכך אין שום מקום לשנאת הרשעים, שתולים אותה בפסוקים כגון: "הלוא משנאיך ה' אשנא..." [91], שהרי הכתוב תולה זה בזה: "לא תשנא את אחיך בלבבך, הוכח תוכיח את עמיתך ולא תישא עליו חטא". [92]

הרש"ז (בעל "התניא") מלאדי בא ללמוד הלכה והדרכה מהמלה "עמיתך". רק אם יש חברות של אמת בין אנשים, יכולים הם להוכיח מבלי שהזולת ייפגע או ייאטם לתוכחה ויגיב בהיפוך הכוונה: "אבל מי שאינו חברו ואינו מקורב אצלו [בתורה ומצוות], הנה על זה אמר הלל הזקן: הווי מתלמידי של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה. לומר שאף הרחוקים מתורת ה' ועבודתו... צריך למושכן בחבלי עבותות אהבה, ואולי יוכל לקרבן לתורה ועבודת ה', והן לא הפסיד שכר מצוות אהבת רעים". אף הוא מבדיל שם בין רחוקים לבין מינים ואפיקורסים, שאין להם חלק לעולם הבא.

על זה היה מוסיף מורי ורבי, הרב צבי יהודה (הרצי"ה) קוק, שהלל לא אמר "אוהב את הבריות כדי לקרבן לתורה", והרי פשוט שזה חסר ערך, אלא אמר, "אוהב את הבריות [אהבת אמת, ללא תמורה או חשבון, וממילא בלי התנשאות] ומקרבן לתורה". [93]

הראי"ה קוק והחזון אי"ש על הכפירה בימינו

רק החזון אי"ש והראי"ה קוק נכנסים לעובי הקורה של מינים ואפיקורסים במציאות ימינו, ודברים אלה אינם ידועים כל כך. מדעת ושלא מדעת, מוסכם כמעט על כל בני התורה, החרדים והדתיים, שהקהל ברובו שוגג או מוטעה, ונחשב כמו "תינוקות שנשבו", אף על פי שיש בו דעה וחשבון, וזאת ניתן לבסס בבירור על פי כל הדברים שהזכרנו לעיל בעניין "קהל שוגג" (הגדרת הרמב"ן), ו"בני התועים" (הגדרת הרמב"ם). לכן אין חידוש גדול בכך שחושבים את רוב רובם של המסורתיים והחילוניים לקהל שוגג או מוטעה, בהנמקות שונות (על פי דרכנו, הביטוי הלא-מוצלח "תינוקות שנשבו" איננו אלא קוד לא מדויק ל"קהל שוגג", כפי שהראינו).

החידוש הגדול של חזון אי"ש ושל הראי"ה – עם ההבדל הגדול שביניהם – נוגע דווקא למעמדם של כופרים למיניהם, מתוך הבחנה בהבדל רוחני בסיסי בין הדורות ההם לבין הדורות האלה, הבדל ששניהם מכירים בו כעובדה, אף על פי שכל אחד מהם מפרשו ומעריך אותו בצורה שונה לחלוטין.

החזון אי"ש – כמו הראי"ה – מביא נימוק הלכתי מובהק על פי הרמב"ם:

ועוד יש בזה [=בפסול הכופר] תנאי שלא יהיה אנוס, וכמו שכתב הרמב"ם פ"ג מהלכות ממרים ה"ג, שבניהם ותלמידיהם חשיבו כאנוסים וכתינוק שנשבה, ותינוק שנשבה מביא קרבן [=שגגה], דאמר (במסכת שבת) ראש פרק כלל גדול, ומצווין אנו להחיותו, ואף לחלל עליו את השבת בשביל הצלתו. ובהגהותו מיימוניות פ"ו מהלכות דעות כתב שאין רשאים לשנאותו אלא אחר שאינו מקבל תוכחה, ובסוף ספר אהבת חסד כתב בשם הגר"י מולין שמצווה לאהוב את הרשעים מטעם זה [=שאיננו יודעים להוכיח], והביא כן מתשובת מהר"ם מלובלין, כי אצלנו הוא קדם תוכחה, שאין אנו יודעין להוכיח, ודנים אנו אותם כאנוסין. [94]

ולצדו נימוק רוחני-היסטורי מובהק – גם זה בדומה לראי"ה:

ונראה שאין דין מורדין [לבור ואין מעלין], אלא בזמן שהשגחתו יתברך גלויה כמו בזמן שהיו נסים מצויים, ומשמש בת קול, וצדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לעין כל, והכופרים אז היו בנליזות מיוחדת בהטיית היצר לתאוות והפקרות, ואז היה ביעור רשעים גדרו של עולם, שהכל ידעו כי הדחת הדור [לכפירה] מביאה פורענויות לעולם, ומביאה דבר וחרב ורעב בעולם [ואם כן, מחיית הרשעים היא הצלה לעולם, להמוני אנשים חפים מפשע]. אבל בזמן ההעלם, שנכרתה האמונה מן דלת העם, אין במעשה הורדה [לבור] גדר הפרצה, אלא הוספת הפרצה, שיהיה בעיניהם כמעשה השחתה ואלימות חס וחלילה, וכיוון שכל עצמנו לתקן [עולם], אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון, ועלינו להחזירם בעבותות אהבה, ולהעמידם בקרן אורה, במה שידינו מגעת. [95]

דברי החזון אי"ש נשענים לדעתי על ספר הכוזרי, [96] ואולי מכאן הקרבה אל הראי"ה: "אבל לפי האמת, אין התגלות [ה'] לכבוד ולמלכות, כי אם לחסידיו וחכמיו ונביאיו, אשר בהם יתאמת לכופר, כי לה' משפט וקניין בארץ, ויודע בפרטי מעשי בני האדם, ואז יאמר באמת מלך ה'". לפי חזון אי"ש אין הכפירה והכופרים שבימינו כמו אלה שבדורות קדמונים, מפני ירידת הדורות הנוראה והיסתר ההשגחה. כלומר: לא הרשעה והחילון הולידו את ההעלם הגדול, אלא להפך – ההעלם והסתר הפנים הגדול [ובפרט, בשיאו הנורא ביותר, בשואה], הולידו את הייאוש ואת אבדן האמונה, ואי אפשר לדון את האנשים ברותחין, רק לקרבם בעבותות אהבה ככל שידינו מגעת. אמנם ביחס לקירוב הלבבות,

שמבוסס בבירור על דברי הרמב"ם בעניין "בני הקראים", [97] יש לחזון אי"ש ספק מסוים, אם יש טעם בדבר, מאחר שניסו לקרובם פעמים רבות ולהסביר להם, וללא הועיל. רק כאשר תחזור האמונה בהשגחה, על ידי חסידים ונביאים, תיעלם לפי החזון אי"ש הכפירה.

הראי"ה הגיע לאותן מסקנות מעשיות מתוך ניתוח רוחני, היסטורי ופילוסופי הפוך מקצה אל קצה. דווקא לכן יש חשיבות כה רבה למסקנה המשותפת, שאין לדון בכפירה ובכופרים של היום כמו בזמן הקדמונים, ומי יוכל לקום נגד שני אריות כאלה, שניצבו זה לעומת זה בכל המבט הרוחני, אך הסכימו כאחד על המסקנה ההלכתית המעשית. וכך כתב הראי"ה באיגרותיו:

...שכל השנאות כולן וחומרי דיניהן, הנם נאמרים רק במי שכבר ברי לנו שקיימנו בו מצוות תוכחה. וכאשר אין לנו בדור הזה, ולא בכמה דורות שלפנינו, על פי עדות ר' עקיבא [ר' לעיל] מי שיודע להוכיח, על כן נפל פותא בבירא, וכל הלכות הנוטות לרוגז ושנאת אחים נעשות הן כפרשת בן סורר ומורה, עיר הנידחת ובית המנוגע, למאן דאמר "לא היו ולא עתידין להיות" ונכתבו משום "דרוש וקבל שכר". והשכר של הדרישה גדול הוא מאוד, כי הוא המלח המעמיד צביון הטוב על ידי תגבורת שנאת הרע בכל ענפיו, וכיוון שהוא עשה באורח לימודי את פעולתו, איננו מניח בפועל לרשע משחית באמת להשתרש כלל ועיקר. [98]

היעדר יכולת תוכחה גם הוא פן של ירידת הדורות, ולדעת הראי"ה הוא המפתח ההופך הלכות אלה ל"בן סורר ועיר הנידחת" שאינן למעשה, ואולי גם לא היו כלל. אבל מה טיבה של הכפירה עצמה בימינו, האם זו דומה לכפירה בדורות שעברו?

נביא מקצת מדברי הראי"ה בעניין הכפירה והכופרים שבימינו, ובראשם קטע חריף ביותר שנכתב ביפו, בתקופת העלייה השנייה (תרס"ד-תרע"ד):

הכופר, שאין לו קישור בעניין אלוהי, אין לו באמת צורת אדם, ואין מגמת חייו חיים של אדם כלל. כל הרגשותיו הן רק בהמיות, ואפילו אם יהיה איש מלא דעה וחכמה, ומלא מוסר ויושר כפי הנראה, אין זה כי אם כמו בהמה מלומדת ובעלת תרבות. אבל רוח האדם בכל עומק הווייתו, איננו נופח כי אם עם הקישור אל העניין האלוהי העליון.

אמנם, כל מה שהדעה האנושית מתברכת, כך מתמעטת הכפירה המוחלטת וכוחה תשש. על כן ישנם הרבה אפיקורסים שהם כופרים לפי המידה של ההלכה, אבל כשנבין לחקר נפשם, נמצא בהם קישור לתוכן האלוהי בצורה נעלמה. ומטעם זה, רבה היא מאוד הנטייה כלפי זכות וחסד בדורותינו, אפילו לאלה הכופרים המוחלטים. [99]

בחריופות הביטוי נגד הכופרים בתקופות שעברו אין הראי"ה שונה מן הרמב"ם. אדרבה, הוא נשען בעליל על דברי הרמב"ם במורה נבוכים, [100] שם מתאר הרמב"ם את "המזיקין" כבני אדם שאין להם צלם אלוהים, והם "בהמה על צורת איש ותבניתו", שכן יש להם יכולת להזיק, לפי הפוטנציאל האנושי שהוסב לרעה. במשל המלך (=ה') בארמונו, אלה שאין להם שום יחס אל ארמון המלך, ואין אצלם כלל צורה של דת מפותחת, הם למטה מדרגת האדם ולמעלה מדרגת הקופים, כיוון שיש להם צורה אנושית וכושר הבחנה אנושי. ואילו אלה שפונים ואחוריהם אל ארמון המלך, והם מתרחקים והולכים (אם כעובדי אלילים ואם כאפיקורסים), הם "יותר רעים מן הראשונים בהרבה, ואלה הם אשר גורם ההכרח במקצת הזמנים להריגתם, ומחיית עקבות השקפותיהם, כדי שלא יתעו דרכי זולתם". [101]

אם ב'יד החזקה' כתב הרמב"ם ש"אינם כישראל לכל דבר", הנה במורה נבוכים כתב שאינם כבני אדם, והחמור מכל – נשללת מהם דרגת צלם אלוהים, וממילא איסור שפיכות דמים, שתלוי בצלם אלוהים, עלול לפקוע אצלם, "על פי ההכרח" ו"במקצת הזמנים". הראי"ה ניסח את דבריו בעקבות הרמב"ם בנקודה המרכזית – "כופר שאין לו קישור בעניין אלוהי, אין לו באמת צורת אדם". אולם הכופרים שבימינו הם שונים ומעמדם שונה:

סוף כל סוף, כל כך פעל אור ה' אשר הופיע בעולם אלפי שנים על ידי תורתנו הקדושה, שעכשיו כבר אין לנו אותה המינות הארורה, אשר כל באיה לא ישובו, שהיתה בימים הראשונים. עכשיו, אפילו הדעות היותר רעות עומדות הן על הבסיס של בקשת היושר והצדק, שבאמת הוא בעצמו הוא דרך ה', שציווה אברהם אבינו עליו השלום 'את בניו ואת ביתו [אחריו...] לעשות צדקה ומשפט'. ונמצא, שכל הטעות של הדור היא רק מה שהם אינם יודעים שכדי לבוא אל המטרות הטובות שהם חושקים, צריכים בני ישראל להיות מכבדים את התורה, ודבקים יפה באמונת ה' ברוך הוא, שהיא אור העולם כולו וחיוו. [102]

האיגרת נכתבה ביפו, בי"א באדר תרס"ח, לרב מילשטיין, על דבר הבנים שנתרחקו מיהדות, ואילו היו לכל הפחות "מחובבי ציון או ציונות, היה יותר נקל להשיבם לאיתן דרך ה', מפני שיש יחס גדול בין ההכרה הלאומית בישראל אל שורש הקדושה באמונה ובקיום תורה ומצוות. מכל מקום, גם עכשיו שהרחיקו לכת אין להתייאש מהם כלל וכלל".

החזון אי"ש תלה את השינוי בדרגת ההשגחה (שירדה מאוד), ואילו הראי"ה תלה זאת בדרגת האדם (שנתעלתה מאוד). על פי דרכו ושיטתו של הראי"ה עצמו, צריך לומר שבמידה מסוימת יש בשתי הדעות אמת. עם זאת, במחלוקת זו בא לידי ביטוי ההבדל הגדול בין הראייה הפסימית של חזון אי"ש, לפיה הדורות יורדים והולכים, השגחת ה' הולכת ומתעלמת, ו"אין לנו שיור, רק

התורה הזאת", לבין ראייתו של הראי"ה, לפיה הדורות הולכים ומתעלים, "הדעה האנושית מתבכרת", ו"גם הירידות עליות הנה בפנימיות". [103]

על סמך מה קובע הראי"ה שהדורות מתעלים והולכים ו"הדעה האנושית מתבכרת", עד כדי כך שהכפירה המוחלטה תש כוחה? ומה קורה כאשר הכפירה חוזרת ומופיעה בקול גדול כ"מנצחת"? [104] איך להבין תופעות כאלה?

תחילה חשוב להצביע על חמישה הבדלים בתפיסת התורה, בראיית העולם, ובהערכת המציאות המודרנית, בין החזון אי"ש לבין הראי"ה קוק, הבדלים שעומדים כנראה ביסוד המחלוקת ביניהם על הערכת המציאות – כמתמעטת או כמתפתחת:

1. הראי"ה עלה לארץ עם תחילת העלייה השנייה, מתוך כיסופים עזים לארץ ישראל ולתחיית האומה, עם ראיית אור הישועה הזרוחה לישראל בקץ המגולה של ההתיישבות החקלאית. הקשר הממשי, החי, עם הארץ, חולל בו פרץ של הארה פנימית נשמטית, שממנו צמחו והופיעו הגותו ו"אורותיו". החזון אי"ש עלה לארץ כ-30 שנה מאוחר יותר, באווירה המתקדרת של אירופה כלפי יהודים עם עליית הצורר לשלטון בגרמניה. עם כל אהבתו לארץ ישראל, ובפרט להתיישבות החקלאית של בני תורה, שומרי שביעית וההלכות התלויות בארץ, היה ירא מאוד מפני הציונות והציונים, הרבה יותר מאשר חשש מפני הערבים, ולא האמין שמדינת ישראל תחזיק מעמד, באשר היא בגדר "טרפה" (מדינה יהודית וחילונית) שאינה יכולה לחיות י"ב חודש (כעדות תלמידיו מקיץ תש"ח). [105]

הראי"ה אהב את החלוצים על אף סלידתו העמוקה מחילוניותם, וראה במדינת ישראל המתגבשת את יסוד כיסא ה' בעולם. אפילו בחילוניות ובכפירה, [106] עם כל סלידתו וזעמו, הוא ראה גם גרעינים שיצמחו בעתיד לתיקון עולם האמונה, ולטיהורו מסיגים שונים שדבקו בו.

2. המדע והתרבות המודרנית נתפסו על ידי הראי"ה כביטוי מובהק להתפתחות תרבותית, מוסרית ורוחנית, ברוח רעיונות הקדמה, עד כדי אימוץ חלקי של תורת ההתפתחות המדעית [107] ושיתוף המדע בהכנת העתיד המזהיר לאנושות, שבו לא יאיים עוד המוות על בני האדם. [108] החזון אי"ש ראה במדע ובמודרנה טכנולוגיה מועילה, ואיום רוחני ומוסרי על הדתיות, על האנושיות, ועל עולם התורה – תפיסה שמתאימה דווקא לפשט המקרא.

3. החזון אי"ש ראה את עיקר עבודת ה' בקבלת עול מלכות שמים, מתוך רגשי האמונה והיראה שיש באדם. האדם איננו לא מקור השראה ולא מקור סמכות.

אצל הראי"ה קוק היה רעיון העצמיות כמקור השראה וסמכות שבאדם, בפנימיות נשמתו, בנשמת היחיד ובנשמת האומה, רעיון מרכזי ומכונן. [109]

כרוב ההוגים והחלוצים של העלייה השנייה, דגל גם הראי"ה ברעיון העצמיות – עבודה עצמית, גאולה עצמית, שמירה והגנה מכוחנו שלנו, שפה עברית ותרבות עברית, חתירה לחיי קוממיות, יצירה עצמית – אלא שהחלוצים החילוניים ראו בעצמיות ניגוד מובהק ל"בית אבא", לגלות, ולאמונת התורה, שנתפסה אצלם כהטרונמיה מובהקת. כך גם ראו זאת החרדים, מצד שני, והחזון אי"ש בתוכם, ועל כן התנגדו לחלוצים וראו בהם פורקי עול ומחללי קודש. הרב קוק ראה בכל אלה השתקפות והתגלות של רצון ההשגחה ושל קדושה עליונה, שבאה מאור אינסוף ומופיעה בנשמת האדם, והאדם מישראל, ובפרט בהנהגת הציבור של כלל ישראל. [110]

המעבר של דור החלוצים מסמכות הטרונומית לרצון פנימי אוטונומי נראה לחזון אי"ש במבט הפשוט כפריקת עול מסוכנת, ואילו לראי"ה זה נראה כסיכוי להתחדשות רוחנית רבת מעוף ואתגר, גם אם סכנתיה רבות. [111]

4. החזון אי"ש היה איש ה"נגלה" באופן מוחלט. גם העיסוק בקבלה של הגר"א ותלמידיו לא תפס אצלו מקום. הראי"ה מודה שבמבט של "נגלה", שממנו קנה המידה של ההלכה, הדורות יורדים, והדבר נותר נכון גם בעידן של התפתחות מואצת. ההתפתחות רק צוברת את נכסיה מדור לדור, אבל האישיות הפרטית יורדת. [112] הרב קוק מסכים שבמבט חיצוני אנשי דורו הם כופרים, פושעים ופורקי עול, [113] ורק במבט פנימי, נשמתי, אל הנסתר שבנפשות ואל ה"נסתר" שבעולמות, מנצנצת בשורת ההתעלות וההתפתחות. כל ההתבוננות הפנימית הזאת זרה לגמרי לחזון אי"ש.

5. אצל הראי"ה הגאולה מוכרחה להיות תהליכית, ומשתלבת בתהליכים המתחוללים בעולם. [114] לפיכך, גם אם צפויות ירידות ומתחוללים משברים, התהליכים מוכרחים להתגלות לבסוף במובנם החיובי, המוסרי והמתקדם, שאם לא כן, נפגמת חס ושלום הגאולה, ומתעכר חזונה.

אצל חזון אי"ש הגאולה היא התערבות נסית גלויה של הקדוש ברוך הוא, ואין לה כלום עם תהליכים שמתרחשים בעולם. ההיסטוריה, בלא ההתערבות הנסית הגלויה, אין בה שום קדושה, [115] שום טוב לא טמון בה ולא יצא ממנה. [116] התהליכים פועלים לכיוונים שונים, ואין בהם ומהם שום תקווה ושום בשורה.

אמנם, דווקא בהגדרת האמונה יש קרבה רבה ומעניינת בין החזון אי"ש לבין הראי"ה: "מידת אמונה היא נטייה דקה מעדינות הנפש", כותב החזון

אי"ש; [117] "האמונה אינה לא שכל ולא רגש, אלא גילוי עצמי היותר יסודי של מהות הנשמה", כותב הרב קוק. [118]

והנה, למרות ההבדלים הללו, יש הסכמה אמונית ומעשית-הלכתית בין שני הגאונים האלה, שהכפירה בימינו איננה כמו זו שבעבר, ולכן גם הלכות הכופרים שבדברי הרמב"ם אינן תקפות בימינו ואסור לפעול לפיהן. להסכמה כזאת יש משנה תוקף. חכמים, היזהרו בפסיקת הלכה בענייני ציבור – אי אפשר לפסוק ישירות מן הרמב"ם, ממש כשם שאי אפשר להורות הלכה מתוך המשנה. הרמב"ם עצמו לא היה כותב כך היום בשאלות ציבור והשקפה. התעלמות מעמדת החזון אי"ש והראי"ה קוק היא בבחינת שגגת תלמוד, שעלולה להפוך לזדון, בשאלות של חיי אדם, חיי עם ומדינה.

חשוב לציין שהשינוי במציאות הרוחנית יוצר "כופרים" מסוג חדש, שעליהם לא חלה ההלכה הקדומה, לא מפני שזאת הלכה אחרת חס וחלילה, אלא מפני שזאת "תרנגולת אחרת", מציאות אחרת.

השינוי במציאות מוליד התייחסות אחרת גם בהלכה, כדרכם של פוסקי ההלכה תמיד.

ספקנות אינה כפירה מוחלטת: חידושו של הראי"ה קוק

כל מה שאמרנו עד כה מוביל רק למניעת המלחמה בכפירה שבימינו באמצעים אלימים של "מורידין ואין מעלין" וכד', והחלפתם בעבותות אהבה ובקירוב לבבות. אולם איך מתמודדים עם הכפירה ועם השלכותיה מבחינה רוחנית? מה מייחד באמת את הכפירה בדורות האלה? כאן עלינו להתמקד בדרכו של הראי"ה.

החידוש הראשון של הרב קוק בעניין מהות הכפירה, ומעמדם של כופרים בימינו, היה שכפירה היא רק החלטה ודאית שוללת, אבל ספקות באמונה, עם זה שהם "חולי רע", אינם כפירה, ואפילו ספקנות עקרונית איננה נחשבת ככפירה מוחלטת. וכך כתב באיגרתו אל ר"מ זיידל:

ולענין דינא. דע שאף על פי שאיסור גמור וחולי רע הוא, [119] אפילו מי שמסתפק ומהרהר על דברי האמונה השלמה, מכל מקום לא מצינו שדנו חז"ל דין אפיקורוס, כי אם על הכופר, דהיינו המחליט ההפך... ואם היתה הכפירה שבדורנו בעלת אמת, היתה תמיד טוענת טענת ספק, והיו מבררים לה בנקל ספקותיה. [120]

ובמקום אחר הוא כותב: "הספקנות מקומה בשכל, אבל הרגש יותר עמוק הוא, והוא עומד בוודאות – הלב רואה, הלב שומע". [121] ובעיון מעמיק עוד יותר מגדיר הראי"ה את שורשה הרוחני של הספקנות, ואת מקומה בבניין האמונה, על ידי "ההתנודדות השכלית":

הספקנות המדעית קרובה היא לכפור במציאות כולה, [122] כי אין לה בסיס לאמת את המושגים. אמנם הוודאות היא מנצחת אותה במלחמתה עמה, ובכל זאת היא מתנערת תמיד לחזור לספקנותה, שמכל זה נראה שיש לה יסוד במציאות [123] שמגלה את חילה על ידי ההתנודדות השכלית. [124]

כאן, לראשונה, אנו מוצאים הגדרה מחודשת בשאלות האמונה והכפירה, בהסתמך על הפילוסופיה המודרנית: מכיוון שאין ודאות שכלית שניתנת להוכחה בלא הפרכה בשום שאלת אמונה, נותרה רק הספקנות כנגד האמונה, ולכפירה בעצמה אין שום בסיס של אמת. מהיכן באים גלי הכפירה שנישאים על ביטחון עצמי ועל "ודאות שוללת", אם אין לכך יסוד פילוסופי באמת? כיצד ולמה הפכו ספקות באמונה ל"אמונה בשלילה"? לכאורה, הכפירה היא "אמונה הפוכה" – אדם שמאמין בכפירתו ואינו מוכן להקשיב או לחשוב, הוא "כופר".

כשנה אחרי כתיבתה של איגרת זו (יפו, י' בסיון תרס"ה), התפרסמו בירושלים שתי חוברות – "אדר היקר, רעיונות לתולדות הגאון האדר"ת" (חותנו של הראי"ה קוק), ו"עקבי הצאן, קבוצת מאמרים" – ובהם הרחיב הראי"ה ופרט את שיטתו בענייני האמונה היסודיים. בין השאר הוא כתב:

ואפילו הכפירות העיוניות, כשנדקדק בהן דקדוק מועט, נמצאן כולן תלויות בדקדוקי עניות. והם עוקרים לא רק את האמונה בתורה, [כי אם] את יושר ההיגיון והצדק הטבעי... כי הלוא רבים מהפילוסופים [125] שלא היו כלל בעלי דת חיובית... גם כן נמסרו להן [=לאמונות היסוד] בכל חום לבם, וכן הרבה מהמעיינים היותר נאורים אפילו בימינו [126]... וכמו זר יחשב, שבשם חופש הדעות יבואו אנשים מתפארים לבעלי היגיון, להשריש דווקא דעה הפוכה [127] מדרך ההשכלה הכללית וממוסר טבעי שכמותה. [128]

ובמקום אחר מרחיב הראי"ה את ההסבר על האבסורד שבאמונה הפוכה:

שורש הכפירה היא פתיות מוחלטת, להאמין בנס גדול ומבהיל בלא שום הכרח ותוצאה. בריאת העולם והנהגתו על ידי בורא כל בחכמה, זהו הדבר מובן ופשוט מאוד. כל הכבדות שיש בחקר אלוהה היא בהפרטים איך לקרב אל השכל את העניין האלוהי, ואת ההתקשרות שבינו ובין העולמים כולם, אבל עצם הדבר שתוכן של חכמה והשקפה, יכולת וחסד, מושל בבריאה כולה, זה אין מקום לכחד. ולהיפוך, ההחלטה לצייר בלב בתור אמונה, שההויה כולה, המלאה כל

כך דייקנות וחכמה, היא דבר הנעשה בלא כוונה, הוא עניין נסי כזה שאין לו שום מבוא בשכל על אפשריותו. [129]

וקריעת השכל בעל כרחו מהעניין היותר מעניין שבנפש, גוררת אחריה כמה קרעים אחרים, שגם הם כמותם מכאיבים לב. וטפשות זו היא נוהגת גם כן ביחס לנצחיות החיים, בידיעת אמונת השארת הנפש, והיחס שיש בין הנהגת החיים הטובה, בחכמה וצדק, לאושר המוחלט של הנשמה, ובין הנהגה זו עצמה כשהיא מזולזלת. השכל נותן, שההרגל המעשי והציורי, הוא נותן כוח רוחני לנפש בנצח, מעין דוגמתו. [130]

אם שורש הכפירה נעוץ בסכלות (כדעת רס"ג), ואם אחדים מגדולי הפילוסופים והמדענים הם "מאמינים", גם אם אינם "דתיים", פירוש הדבר שאין בסיס פילוסופי לכפירה בתור "תאולוגיה הפוכה", ויש להבין את תופעות הכפירה כראקציה פילוסופית ומוסרית. בהמשך מפתח הראי"ה את טיעונו העיקרי, שלפיו, מבחינה פילוסופית ותאולוגית, כל הכפירות באות בעצם ביחס של שלילה כלפי "הציורים החיוביים" של האמונה, [131] בשעה ש"הציור האמיתי של האמונות הנאצלות הוא רק צדם השלילי, כמו שמפורסם מדברי הפילוסופים הקדמונים, [132] שה"שוללות" במצוות השם יתברך [=הרחקת האלילות] הן יותר אמיתיות מהמחייבות, ועל הגזרה הזאת של הפילוסופיה העתיקה לא יוכלו להוסיף ולא לגרוע ממנה מלוא נימה, גם הפילוסופיות היותר חדשות.

הראי"ה ראה בכך דבר ידוע:

שיחס החיים לשם יתברך בצורה חיובית הוא משובש, מפני שהוא מושך אותנו לציירו בצורת החיים שלנו, וכל כוחו החיובי איננו בא כי אם להצילנו מהשלילה של הפך-החיים; והחכמה מן הסכלות; וכן המציאות [הכרת מציאות]... מצלת אותנו מן המחשבה של ההיעדר. וכן כשאנו אומרים כוונה ביחס השם יתברך, להנהגה ופעולה במציאות, כבר נודע מעמקי הקבלה והפילוסופיה שהיא רק להציל אותנו מהמחשבה של המקרה. [133]

כלומר, כל ההכרות "החיוביות" הן אנושיות לפי טבען, ומוגבלות ויחסיות לעולם המושגים שלנו, של כל אדם ושל כל דור לפי מה שהם. ולפי שאין שום כפירה יכולה להתייחס אלא ל"ציור חיובי" של ה', היא בטלה, מפני שאמונת האמת כבר שללה כל "ציור חיובי" בתור ציור מוחלט וקבוע, ובכך כבר הביא הרמב"ם את הכפירה עד לשורשה הפילוסופי העליון, שהוא שלילה גמורה של כל צלם ותמונה והגשמה ותארים חיוביים, ומי יוכל לכפור יותר מגדול המאמינים על פי השכל? אמנם, הכרה זו של יחסיות הדעת האנושית ומגבלותיה לא השתרשה כל כך בתודעה הכללית של ימי הביניים, ו"הציורים החיוביים" אף גרמו לשרפת ספרי הרמב"ם במקומות ידועים, אולם משעה שהתבכרה הדעה האנושית

הכללית להכיר ביחסיות הכרותינו ותפיסותינו, אין עוד מקום באמת לשום כפירה ודאית.

בסיכום כתב הראי"ה:

בעלי השטחיות שלנו נפלו אמנם על "הציורים החיוביים", המתבטאים בציבור ונכתבים בספרים, וייסדו עליהם אמונת כפרנותם. האין זה שחוק מכאיב לב, להרס כוח החיים הרוחניים, שהוא הבסיס גם כן לכוח החיים החומרניים הכלליים של עמם, בשביל דקדוקי עניות של מחשבות שטחיות, שסתירותיהן כבר נתבררו ונתלבנו למדי? [134]

לפיכך סבר הראי"ה, שיסוד כוחה ושורש עצמתה של הכפירה שבדורנו אינם באמת בטענות השטחיות של הראקציה הפילוסופית כלפי הדימויים "החיוביים" של האלוהות, ובוודאי לא בטענות בלתי רציניות על גיל העולם לפי המדע, על סתירות במקרא, ועל מקבילות לדברי התורה בספרות המסופוטמית – אלה כולם רק ספקות, השורש מוכרח להימצא בראקציה מוסרית, במחאה נגד ניוון ואטימות וכפייה חסרת אור ונשמה, ובפרט במחאה נגד הנהגה מוסרית שלילית של בני תורה מסוימים.

ומכאן מסקנתו של הראי"ה, שכל עצמת הכפירה יונקת מחטא חילול השם. [135] חטא חילול השם הוא מקור הכוח של הכפירה, ורק אחר כך מופיעים טיעונים רציונליים וספקות פילוסופיים. לכן, קידוש השם הוא מקור התשובה והתיקון, ובכללו טיפוח תלמידי חכמים כאלה שהציבור ירצה להזדהות אתם, ובכלל זה הצעירים. יחד עם זה, טוען הראי"ה – בעיקר במאמריו על "הדור" – צריך לבנות את בניין האמונה בשכל, בכוח המחשבה.

בתגובה על אדר היקר, ואחר כך על עקבי הצאן, כתב הרב שמואל אלכסנדרוב (מבוברויסק, תלמיד ישיבת וולוז'ין, שעסק גם בהשכלה כללית, פילוסופית, והיה חבר "המזרחי" מראשיתו) שני מכתבים ארוכים לראי"ה קוק, ובהם שמחתו הגדולה על ההופעה הראשונה של דברי הגות תורניים כאלה, אולם גם ביקורת על חלק מביטויי הראי"ה. למשל, על דברי הרב קוק במאמר "הדור":

המחלה הנוראה של הדור, אין מקומה העיקרי לא בלב, לא ברגש, לא בתאוה והפקרות, לא בידיים פועלות אוון, ולא ברגליים אצות לרעה, אף על פי שכל אלה חוליים ונכאבים הנם, אבל יסודה של המחלה הוא המוח – כוח המחשבה. [136]

כתב הרב שמואל אלכסנדרוב, שהסכים לאבחנת הראי"ה:

אבל אם כן אתפלא, איך עלה על דעתו [של הראי"ה] כי מאמרי רגש כעין מאמרי כבוד תורת גאווה יועילו. הם אמנם דברים היוצאים מן הלב, הנכנסים ללב, אך לא אל המוח הכופר... לא אכחד כי רוב דברי כבוד תורת גאווה הם באמת טל

של תחייה [ללב], אבל גם כטל משכים הולך [137]... מבלי לנגוע בהמוח מאומה, ובכן המלאכה עוד גדולה לפנינו. [138]

הרב אלכסנדרוב חשב שדברי הראי"ה מתאימים למצב ששרר במזרח אירופה בדור ההשכלה הראשון, אולם בעת ההתעוררות של גלי המהפכה (מהפכת 1905 אשר נכשלה ודוכאה), כשרבים מצעירי ישראל הלכו בהתלהבות אחרי "הדגל האדום", יש הכרח לדעתו לבסס את ההשכלה ואת המוסר יחד עם התורה, כחומת מגן נגד הקומוניזם. הוא דגל בליברליזם (שמקורו "ברור בהיהדות העתיקה"), ולחם בכל כוחו נגד הקומוניסטים והסוציאליסטים ("לאחד את תמצית היהדות עם תמצית המטריאליזם ההיסטורי הוא דבר שאי אפשר בשום אופן, כי הם שני הפכים, וכמעט כל באי תורת קרל מרקס לא ישובו עוד אל היהדות, אף לא להצרופה והמזוקקה"). על כן הוא מציע סינתזה בין לימודי היהדות לבין לימודי פילוסופיה כללית ברוח הנאו-קאנטיאנית, [139] ולצורך זה להקים בירושלים בית ספר גבוה ללימודי היהדות והמוסר היהודי. הראי"ה ענה לר"ש אלכסנדרוב באיגרת ארוכה, שבה התפלמס עמו על הנטייה הפילוסופית המערבית שלו, והציע להקים (אולי לא בירושלים אלא דווקא ב"יישוב החדש") ישיבה ללימודי התורה הפנימיים. על הנטייה הנאו-קאנטיאנית השיב הראי"ה: "לא לקאנט נשוב כי אם לים סוף, לסיני, ולירושלים". כלומר, הפתרון הרוחני נמצא בציונות ולא בפילוסופיה. וכאן כתב משפט מפתח:

אמת הדבר, שמאז ומעולם ידענו, ולא הוצרכנו לקאנט שיגלה לנו רז זה, שכל ההכרות האנושיות הן סובייקטיביות ייחוסיות. זאת היא ה"מלכות" בבחינת כלי דלית לה מגרמה [=מעצמה] כלום. [140]

אם כן, לדעת הראי"ה אין חידוש מרעיש ב"ביקורת התבונה הטהורה", [141] ו"המהפכה הקופרניקית", אשר מוטטה את התאולוגיה הדתית האירופית על כל הוכחותיה השכליות, התקבלה על ידי הראי"ה כמעט באדישות של "מובן וידוע".

ברורה אם כן עמדתו היסודית של הראי"ה ביחס לכפירה: על פי "ביקורת התבונה הטהורה" אין לה שום בסיס שכלי, כי אם בצורת ספקות. את הספקות צריך לברר במחשבה, אבל הוודאות תבוא מהחזרה לארץ ישראל ולחיים טבעיים-רוחניים-טהורים בתוכה, ובעיקר מנשמת האומה והיחיד שיתעוררו לתחייה בארץ.

אכן, בכמה מקומות רמז הראי"ה לכך שקאנט דווקא שחרר את האמונה מן התלות בהוכחות שכליות-תאולוגיות, ובכך ניפץ רק את הקליפה הדתית האירופית, הנכרייה, שהנצרות הלבישה בה את מושגי האמונה. מעתה נפתח לרווחה השער של אמונת ישראל, שאינה תלויה בשום הוכחות שכליות, אלא יודעת ומאמינה מתוך תוכה, מתוך המפגש האינטימי שלה עם ה' אלוהי ישראל לאורך כל ההיסטוריה (כשיטת ריה"ל). ובלשונו של הראי"ה:

אם יתפאר המדע החדש שהשתחרר מהתאולוגיה, צריך הוא לדעת, שלעומת זה נשתחררה התאולוגיה מהמדע, שאסרה בכבלים אנושיים [=התלות בהוכחות שכליות]... התאולוגיה המשוחררת מכבלי המדע היא הנבואה, סגולתן של ישראל, שתיגלה עלינו במהרה. [142]

ועוד תוצאה צומחת מכאן: גם את הכפירה אי אפשר עוד להוכיח בשום הוכחה שכלית. "הדבר כשהוא לעצמו" – אמונת ישראל כלל אינה מנסה להגדירו או להוכיחו שכלית, באשר הוא מעל לכל רעיון ומחשבה של כל אדם, באשר הוא אדם. אפשר רק להאמין בו, דהיינו, לדעת "שאי אפשר אחרת כי אם הכל ממנו". [143] אולם אי אפשר גם לכפור בו בשום דרך שכלית, באשר התבונה חייבת לתחום את עצמה בתחום המותר לה על פי הגדרותיה שלה, וכל ניסיון שלה להוכיח או לשלול את מציאותו יתברך, או את השגחתו, או את תכלית המציאות, הוא חריגה מן התחום המותר. אמונת ישראל, על פי הראי"ה, לא היתה תלויה בהוכחות שכליות מעולם, ולכן גם לא צריכה להיפגע ממהפכת הפילוסופיה הקאנטיאנית. לעומת זה, הכפירה נפגעה, כי נשמט ממנה הבסיס השכלי. האמונה, יש לה מרחבים אין קץ בתוך הנשמה פנימה, כדי לבסס את עצמה בוודאות נשמטית על-שכלית, דבר שקאנט בהחלט היה מוכן להסכים לפחות לחשיבותו ולערכו מבחינת התוצאה המוסרית; אבל הכפירה יש לה רק "הכרות שוללות", שתפקידן הצודק הוא לנפץ כל אלילות, ובזה טמון גרעין האמת שבה, אולם חיים איננה יכולה לתת.

מן הוויכוח המרתק הזה בין הראי"ה קוק לבין ר"ש אלכסנדרוב, בשנות ישיבתו של הראי"ה ביפו, עולה מסקנה ברורה, פילוסופית-הלכתית:

נשתנה מן היסוד מושג הכפירה, ומעמדם של הכופרים, דווקא לפי הפילוסופיה החדשה. התנפץ הבסיס הפילוסופי של הכפירה, ונותרו רק ספקות. לא כולם קלטו, לא כולם הבינו – זה יקח זמן – אבל השינוי הוא מהותי. במשך הזמן תתפורר הכפירה חסרת היסוד השכלי, ויופיע אור האמונה בצורה טהורה יותר. מכל מקום, לספקות אין דינים של כפירה, והכופרים אינם אלא טועים מבחינה עיונית.

בחזרה לרמב"ם: כפירה באין הוכחות מוחלטות

עתה עלינו לחזור אל הרמב"ם, במפנה מפתיע, ולשאול שאלה מכרעת: מדוע השמיט הרמב"ם מרשימת הכופרים שב'יד החזקה' את הכופר בבריאת העולם, "יסוד האמונה ועמוד החכמה" שבו פותחת התורה (בניגוד ברור לפתיחת הרמב"ם במשנה תורה)? [144]

הרמב"ן זעק חמס נגד השמטה זו, כי מי שאינו מאמין בבריאת העולם וחושב שהעולם קדמון "אין לו תורה כלל". [145] אבל הרמב"ם בוודאי עשה זאת בכוונה תחילה. בני תורה שאינם מבינים את סוד הרמב"ם, שלא למדו מדעים ולא פילוסופיה, יאמרו מן הסתם שהכופר בבריאת העולם כלול אצל הרמב"ם ב"כופר בתורה", ורק הרמב"ם בעצמו יכול היה להסביר להם את גודל טעותם. לעומתם, יש חוקרים, וביניהם גם חוקרים יראי שמים, שסבורים שהרמב"ם באמת נטה להאמין בקדמות העולם, ולפיכך השמיט את הכופר בבריאה. לשתי הדעות אין יסוד. [146]

ההסבר להשמטה זו מקופל בשיטתו הפילוסופית של הרמב"ם, שלפיה שאלת הבריאה היא "מעמד שכל" ואיננה ניתנת להכרעה שכלית. הרמב"ם הכיר את כל "ההוכחות", את כל הראיות המסתברות לחיזוק האמונה בבריאת העולם, אבל הוא ידע היטב שאין אף הוכחה מופתית, כפי שהוא מתאר זאת בהתרגשות יוצאת דופן בספרו מורה נבוכים:

כאשר התבוננתי בדרך זו [=של המדברים], סלדה נפשי ממנה סלידה רבה, וראוי לה שתסלוד, שהרי מה שטוענים שהוא הוכחה מופתית לחידוש העולם, יש לגביו ספקות, ואין זאת הוכחה מופתית חותכת אלא בעיני מי שאינו יודע את ההבדל בין ההוכחה המופתית, הוויכוח, וההטעיה... שהרי כל מעיין פיקח, ואיש אמת אשר אינו מטעה את עצמו, יודע שלבעיה זו, כלומר קדמות העולם או חידושו, אין להביא הוכחה חותכת [מפני] שהיא מקום בו השכל נעצר. די לך לגבי בעיה זו שהפילוסופים לדורותיהם חלוקים בה מזה שלושת אלפים שנה עד זמננו זה, בחיבוריהם ומסירותיהם הנמצאים בידינו. [147]

הרמב"ם הלך בדרך אריסטו, לא מפני שהוא מקבל את השקפות אריסטו בכלל, כפי שחשדו מתנגדיו (וכפי שחושבים, כאמור, גם כמה אנשים מודרניים, שנוח להם לחשוב את הרמב"ם כ"דתי משכיל", שהאמונות הדתיות אינן נר לרגליו), אלא מפני שבדרך זו אפשר לבוא לכלל הוכחה מופתית מוחלטת, מוסכמת בין המאמינים לבין הפילוסופים, על מציאות ה', ושהוא אחד, ושאינו גוף, ובהוכחה זו מתאמתים אצלו יסודות האמונה במופת שכלי גם בחיבורו ההלכתי הגדול, בהלכות יסודי התורה.

אלא שכל זה היה נכון ומוצק כל עוד שלטה בעולם הפיזיקה של אריסטו, ועליה נבנתה המטפיזיקה, שאותה אימץ הרמב"ם בהתאמות מסוימות. אבל כל זה התרסק ונעלם כאשר באו קופרניקוס וקפלר וגליליי, ואחריהם ניוטון, ושינו כליל את פני הפיזיקה. בעקבות ניוטון בא קאנט, הגדיר גבולות לתבונה הטהורה, ושם קץ לכל תאולוגיה שבנויה על הוכחה שכלית. [148] מעתה, כל יסוד אמונה תלוי רק באמונה, ואי אפשר לכופף אמונה על אנשים בכוח, כמו שאומר הרמב"ם [149] (בתרגום מילולי): "וכיוון שכך הוא המצב לגבי בעיה זו [איך

נבסס את יסודות האמונה על הנחה שאי אפשר להוכיח אותה]. ... או שנטען [שיש בידינו] הוכחה לחידוש העולם, ונילחם על זאת בחרב", ובתרגום ר"ש אבן תיבון: "ונכריח בני אדם בכוח הזרוע לקבל ממנו זה".

שיטת הרמב"ם ברורה: יסוד שתלוי באמונה, ואין בו הוכחה שכלית, וכל החכמים מתווכחים עליו, אי אפשר להגדיר את מי שאינו מאמין בו כ"כופר" או כ"מין". עצם העובדה שהדבר נתון בוויכוח שכלי בין החכמים מאפשר ומחייב לבנות את עולם האמונה, אך אינו מאפשר לשפוט ולדון את הכופרים. רק ודאות שכלית מוחלטת מאפשרת לדון אדם כמזיד בשאלות של אמונה וידיעה. חשוב לציין שבנקודה זו ממש משתווים דברי ריה"ל לדברי הרמב"ם:

ושאלת הקדמות והחידוש [של העולם] נעלמים, וראיות שתי ההוכחות שקולים, אלא שמכריע את החידוש [=להאמין בבריאת העולם] מכוח המסורת מאדם ונח ומשה, על ידי הנבואה, שהיא נאמנה יותר מן שיקול הדעת [=השכלי]. [150]

וכיוון שגם רס"ג כבר קדם ואמר כדברים האלה, [151] הרי שיש כעין הכרעה בשיטות הראשונים, לפחות בנקודה זו. רס"ג, ריה"ל והרמב"ם מסכימים שאין הוכחה שכלית מוחלטת על בריאת העולם, והנבואה מכריעה את הספקות. אולם ריה"ל – כמו רס"ג – מצא ספקות רבים גם בפיזיקה של אריסטו, [152] ובכך הקדים את זמנו, והציל את שיטתו, שנותרה רלוונטית גם אחרי "המהפכה הקופרניקית", באסטרונומיה, בפיזיקה (ניוטון), ובפילוסופיה (קאנט), מפני שהיא בנויה על אמונה ועל עדות היסטורית (יציאת מצרים), ולא על מופת שכלי-מדעי. לא חינום סמכו הראי"ה והרצי"ה קוק את יתדותיהם בספר הכוזרי, והעמידו את יסודות האמונה בה' ובתורתו על עם ישראל, כעדות חיה לאמונה ולתורה. הם ראו בכך גם את עיקרה הרוחני של המהפכה הציונית, בתור תקופת התחייה של עם ישראל בארצו.

סיכום: כפירה מתוך סיבות מוסריות, חילול השם וקידוש השם

ברור מדוע הראי"ה לא יכול היה לקבל את שיטת הרמב"ם לגבי הגדרת "הכופרים" בימינו, שכן כל שאלות האמונה הפכו ל"מעמד שכל" (מקום שבו השכל עומד), ואף לשיטת הרמב"ם אין כאן מזיד אלא טועה, כפי שהראינו. ואכן, הראי"ה כתב בקונטרס "ישוב משפט" (קלויזנבורג תרפ"ב) על פי הרדב"ז:

דברי הרדב"ז בתשובה [153] מפורשים, שאפילו מי שטועה בדבר מעיקרי התורה מחמת עיונו, פטור מעונש, מפני שחושב שמה שעלה בעיונו הוא אמת, ואם כן אנוס הוא... והוי אנוס הלב אנוס גמור לעניין התלוי בדעות". [154]

לכאורה, דברי הרדב"ז סותרים במפורש את מה שכתב הרמב"ם בהלכות עכו"ם: "והאפיקורסים הם התרים אחר מחשבות לבם בסכלות". [155] וכך נראה באמת לראי"ה, שדברי הרדב"ז – על פי ראייתו – מנוגדים לרמב"ם ולבעל העיקרים. אבל לטענתנו, כל זה היה מבוסס אצל הרמב"ם על ההוכחה המופתית, אשר הופכת את הכופרים למזידים. אמנם בעולם המושגים שבו אנו חיים, כל הכופרים הם בעצם ספקנים, וכל שאלות האמונה תלויות באמונת הלב, ולפיכך אין "מין ואפיקורוס" בימינו, אלא ספקן וטועה, במיוחד לשיטת הרמב"ם, שלא מנה את הכופר בבריאה בין האפיקורסים, מפני שאי אפשר להוכיח את הבריאה. דברי הרדב"ז, שעליהם סמך הראי"ה, הם בעצמם גם הכרעת הרמב"ם בדורותינו. החזון אי"ש הכריע באותו אופן, לכאורה מטעם אחר, של שינוי בדרגת ההשגחה. אולם היא הנותנת, שאותם שינויים שהפכו את שאלות האמונה מהוכחות מופתיות לאמונה זכה בלבד, קשורים בעיניו בהיעלמות של ההשגחה הגלויה; ואילו לפי הראי"ה, בהתפתחות הפילוסופיה והמדעים ואין סתירה בין שני הדברים, וממילא גם הכופרים הם שוגגים ומוטעים ולא מזידים.

לכאורה יש כאן סתירה, שהרי הראי"ה סבר שאין חידוש יסודי בפילוסופיה של קאנט, וכי עיקרי חידושו היו ידועים כבר ליחידי הסגולה שבישראל מאז משה רבנו, שכל הכרות האדם הן יחסיות-סובייקטיביות, ואם כן, מדוע נאמרו הדינים החמורים נגד מינים ואפיקורסים מלכתחילה?

ריה"ל אכן לא הזכיר דינים אלה בספר הכוזרי (רק תפילה על אבדנם, ג', ס"ה), אולם הראי"ה, שהלך בשיטת ריה"ל אך איחד אותה עם שיטת הרמב"ם, באמת הסביר זאת אחרת.

הראי"ה לא יכול היה לקבל שהדינים החמורים נגד המינים והכופרים נאמרו רק בגלל הסכלות של הכפירה עצמה, שהרי סכל אינו רשע אלא שוטה. לכן הוא תלה את הדינים החמורים בשני דברים אחרים, שהיו לדעתו חלק בלתי נפרד מן הכפירה העתיקה: שפלות מוסרית כמו רצח, ניאוף וכד', שהרי אם אין בורא, אין צלם אלוהים באדם, ואין רע בכל תועבה מוסרית; [156] ובגידה בעם ישראל ורצון לפגוע בו פגיעה אנושה.

במקומות רבים חוזר הראי"ה על קביעות אלה, ומכאן גם מסקנותיו:

א. מי שידוע שאין יסוד לכפירה ודאית אלא רק לספקות, והוא אוחז בוודאות מדומה של כפירה מפני שהוא רוצה לפגוע בעם ישראל או לרדוף יהודים על אמונתם – עליו בוודאי חלים הדינים החמורים. ובלשונו של הראי"ה, באותה איגרת שבה פתחנו את שיטתו בעניין זה:

ואם היתה הכפירה שבדורנו בעלת אמת, היתה תמיד טוענת טענת ספק, והיו מבררים לה בנקל [את] ספקותיה. אבל היא משקרת בזדון וטוענת טענת ודאי, בשעה שאפילו ליותר חלושים בדעת, אי אפשר כלל שתבוא כי אם למידת ספק. והרי היא עסוקה ברשע של רדיפה [נגד הדת] 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. [157]

אלא שכבר כתב החזון אי"ש שכל הדינים האלה אינם חלים בלי בית דין מוסמך, ואינם חלים בימינו למעשה.

ב. הרוב הגדול של ה"כופרים" שאנו רואים, שאין בו תועבה מוסרית, ואין בו רצון חמור לפגוע בעם ישראל או לרדוף את אמונת ישראל, אין בו דיני הכופרים, ואינו אלא טועה או ספקן: "עכשיו כבר אין לנו אותה המינות הארורה, אשר כל באיה לא ישובו, שהיתה בימים הראשונים". [158] בין אם הגיעו לכך על ידי עיון (על פי הרדב"ז כנ"ל), או נגררו לכך על ידי השפעת "זרם הזמן", שגם זה נחשב כאונס. [159]

ג. אלה שאנו מוצאים בהם דווקא התעלות מוסרית, אהבת צדק ומשפט, ונכונות להיאבק על רעיונות צודקים מבחינה לאומית או מוסרית, אינם רשעים אלא בחיצוניותם (מאמר "הדור", ועוד), ו"כל זמן שהם דבוקים בחפץ לבם לכללות האומה", [160] כלומר רוצים להיות יהודים, ומוחים וזועקים שאיש לא יוכל להוציאם מכלל ישראל – אלה "באמת אינם רשעים כלל". [161]

האם הראי"ה דיבר רק על דורו שלו, דור האידיאליסטים, דור העלייה השנייה? רבים משוכנעים בכך, אך מורי ורבי הרצי"ה היה משוכנע בכל לבבו, בכל נפשו ובכל מאודו להפך. כאשר לחצנו עליו בשאלות, היה אומר: מי הכיר את הדור ההוא? הדור של עכשיו הרבה יותר טוב מהדור ההוא. זו היתה דעתו הנחרצת, ואין גם לי שום ספק שזה נכון.

ד. עיקר ההתמודדות הרוחנית לא צריכה להתנהל מול הכפירה, ששורשה ב"פתיות מוחלטת" ש"אין לה אידאל באמת", מפני שלא ייתכן אידאל לשלילה, ולכן איננה מחיה את הנפש ולא את העולם. ההתמודדות הרוחנית צריכה להתנהל מול הספקנות, כדי לברר ולהאיר את אור הוודאות, לא מן השכל לבדו, שזה אי אפשר, כי אם מתוך הנשמה. זהו המאמץ העיקרי של הראי"ה בשאלת האמונה: "הספקנות מקומה בשכל, אבל הרגש יותר עמוק הוא, והוא עומד בוודאות, הלב רואה, הלב שומע".

ה. חובתנו העליונה היא לבדוק גם את עצמנו, את דרך האמונה, את יראת השמים השגורה, את דרך לימוד התורה, ואת הנהגתם של בני תורה ותלמידי חכמים – באיזו מידה יש בה קידוש השם. אם רבים כל כך נתפסים לכפירה

ולפריקת עול, דווקא בדור שאין בו הצדקה פילוסופית לשיטה של כפירה, אלא של ספקנות בלבד, אי אפשר בשום אופן לתלות את הקולר רק בפורקי העול, כיוון שזו תופעה כללית. רוח תשובה עליונה מחייב בדק בית קודם כל בעולם האמונה, ובהתנהגותם של המאמינים:

... ולא היה מקום כלל למציאות הכפירה השרלטנית שתתפשט בעולם... אמנם היא באה בטענות מוסריות מצד הנהגה בלתי נאותה שראתה מאיזה מבעלי תורה ואמונה, שחוללו לדעתם... רפיון ידיים וכשלון רוח בכלל האומה... אמנם הגרם היסודי לכל המהומה, המביאה רעה לעולם בדעות רעות, הוא חטא חילול השם. [162]

דברים אלה מבוססים על הרמב"ם בסוף פרק קידוש השם שבהלכות יסודי התורה, אלא שהרמב"ם בוטה הרבה יותר בתיאור הנושאים באחריות:

ויש דברים שהן בכלל חילול השם, והוא שיעשה אותם אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות, דברים שהבריות מרננים אחריו בשבילים... כגון שלקח ואינו נותן דמי המקח לאלתר, והוא שיש לו... או שדיבורו עם הבריות אינו בנחת, ואינו מקבלן בסבר פנים יפות, אלא בעל קטטה וכעס, וכיוצא בדברים האלו, הכל לפי גודלו של חכם, צריך שידקדק על עצמו ויעשה לפנים משורת הדין. וכן אם דקדק החכם על עצמו, והיה דיבורו בנחת עם הבריות ודעתו מעורבת עמהם, ומקבלם בסבר פנים יפות, ונעלב מהם ואינו עולבם, מתכבד להן ואפילו למקילין לו, ונושא ונותן באמונה [=ביושר]... הרי זה קידש את השם, ועליו הכתוב אומר: "ויאמר אלי עבדי אתה, ישראל אשר בך אתפאר" (ישעיהו, מ"ט, ג'). [163]

אחרי שהראי"ה מביא שם את סיום דברי הרמב"ם הנ"ל, הוא מוסיף ומסכם את הקשר שבין קידוש השם לבין התמודדות מול הכפירה:

כי רק ההנהגה הטובה המוסרית, במעשים טובים ובמידות טובות, היוצאת מבעלי תורה, צדיקים ויראי ה', היא הערובה ביותר נכונה לסלק את היסוד המוטעה של הכפירה המוסרית. וכשהיא מסתלקת מתגלה הרפיון של הכפירה המדעית, ועול הברזל הדמיוני של השלילה [=הכפירה], המחליש כוחם של ישראל, נשבר מאליו, וממילא חוזרת האורה האלוהית להאיר בנפשות, והכוחות הלאומיים הולכים ומתאחדים, וברכת החיים והשלום מתקרבת לבוא על ישראל. [164]

* לאחר כתיבת המאמר התפרסם מאמרו של הרב אברהם וסרמן, "תינוק שנשבה – המושג והשלכותיו ההלכתיות", צהר, ד' (סתיו תשס"א), עמ' 31-41, ובו הוא דן בדברי הרמב"ן המוזכרים כאן [המערכת].

[2] ר' למשל בפירוש רמב"ן לשמות, כ"ב, ו'–י"א, בעניין שומר חנים ושומר שכר, ור' גם בפירושו לפרשת המלך בדברים י"ז, על בחירת המלך על ידי העם, ועוד רבים.

[3] הלכות עבודת כוכבים, ב', ד'–ה'.

[4] מאז ימי רס"ג היו בארצות דוברות הערבית, וגם בספרד, חוגים משכיליים וקבוצות של כופרים ופורקי עול, אבל בוודאי שלא בהיקף בעצמה שאנו מכירים בתקופה המודרנית.

[5] הכוונה לראב"ע, במדבר, ט"ו, כ"ד וכ"ז.

[6] ויקרא, ד', ט"ו.

[7] ספרי, קי"א, ור' רש"י.

[8] ויקרא, ד', י"ג.

[9] יחזקאל, כ', א'.

[10] נחמיה, ח', י"ד: "וימצאו כתוב בתורה אשר ציווה ה' ביד משה אשר ישבו בני ישראל בסוכות". ובהערת העורך, הרב שעוועל (במהדורת מוסד הרב קוק): "הרי שרוב העם שכחו המצוות לגמרי".

[11] ר' דברים, כ"ח, י"ד.

[12] במדבר, י"ד, ד'.

[13] פירוש הרמב"ן לתורה, במדבר, ט"ו, כ"ב.

[14] במדבר, י"ד, י"ט.

[15] שם, ט"ו, כ"ו.

[16] ר' בהערות הרב שעוועל, בהביאו דברי אחרונים ("דברי שאול") נגד הרמב"ן, בדיוק בנקודה זו.

[17] ר' ספר הכוזרי, מאמר ד', פסקה י"ג, ולדעתו שמרה "סיעת ירבעם" את התורה באופן כללי, להוציא חטא העגלים שנזקקו לו מפאת מגבלות ההפשטה בדורות ההם.

[18] נקדים ונאמר כי ייתכן שגם הרמב"ם וגם הרמב"ן סברו שאין קהל אפיקורסי, אלא רק יחידים שגיבשו לעצמם עמדה אישית מתוך טעות, או מתוך שאט נפש (= "ביד רמה"). ור' להלן.

[19] תשובות והכרעות שיובאו להלן.

[20] הערה זו העיר לי הרב יהודה עמיטל, ואני מודה לו עליה מאוד.

[21] ר' אביעזר רביצקי, "שאלת הסובלנות: בין פלורליזם לפטרנליזם", חירות על הלוחות, תל-אביב תשנ"ט, עמ' 138-114; "העגלה המלאה והעגלה הריקה: הציוני החילוני במחשבה האורתודוקסית", שם, עמ' 222-257. ור' בנימין איש שלום, "הסובלנות במשנת הרב קוק", דעת, 20 (תשמ"ח), עמ' 151-168; וכן: יוסף אחיטוב, "הרהורים בדבר היחסים כלפי החילוניים", על גבול התמורה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 219-230.

[22] ר' אבי שגיא, אלו ואלו - משמעותו של השיח ההלכתי, תל-אביב 1996; הנ"ל, "הדת היהודית: סובלנות ואפשרות הפלורליזם", עיון, מ"ד (ניסן תשנ"ה), עמ' 175-200. בכל מה שנכתב בנושא במשך מאתיים שנה לערך, לא מצאתי שמצטטים את שיטת רמב"ן. אני מלמד שיטה זו מזה כעשרים שנה, ותמיד נתקל בהפתעה שהיא מעוררת.

[23] לעיל, הערה 13.

[24] לעיל, הערה 13.

[25] ר' הלכות איסורי ביאה, ו', ב'ו', בעניין ספירת 7 ו11 - יום ברציפות לעולם, וחלקו עליו הרמב"ן וכל הפוסקים. הבקיאים בהלכות נידה יודעים שיש עוד כמה הכרעות של הרמב"ם בהלכות נידה שדחו אותם הפוסקים, ואכמ"ל.

[26] ור' עוד משנה תורה, הלכות תפילה, ב', א'; הלכות עירובין, ד', ט"ז; הלכות שחיטה, ד', י"ד; הלכות גזלה ואבדה, י"א, ב'; הלכות רוצח, ד', י'; הלכות סנהדרין, י"א, ה'; הלכות עדות, י"א, י'; הלכות אבל, א', י'. ור' גם מורה נבוכים, א', ל"ו.

[27] משלי, ב', י"ט.

[28] שם, ה', ח'.

[29] הרמב"ם קרא "מין" לכל מי שחושב שיש לאל גוף ותמונה, ועל זה מתנהל מאבקו הגדול בחלק א' של מורה נבוכים. אמנם הראב"ד בהלכות תשובה, ג', ז', מחה וכתב: "ולמה קרא לזה מין, וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזו

המחשבה, לפי מה שראו במקראותיו. ויותר, ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות". הראב"ד סבור שהטועים בעיקרי האמונה מחמת העיין השטחי, ובמקום שעלולים לטעות, אינם מינים, אלא "טועים", כשיטת הרמב"ן.

[30] הלכות תשובה, ג', י"א.

[31] ר' הפתיחה של י' ליכט ל"סרך היחד", יעקב ליכט (מהדיר), מגילת הסרכים, ירושלים תשכ"ה, ויותר מזה ב"מקצת מעשי התורה", D.J.D X, Oxford, 1994, ושם כותב מנהיג הכת, ככל הנראה הכהן מורה הצדק: "פרשנו מרוב העם", והוא מציין כעשרים מחלוקות הלכתיות שהם החמירו בהם לעומת הלכת חז"ל, וראו את הלכות חז"ל כסילוף האמת של התורה, בהיותן מקילות מדי. עי' במאמרו של יוסף זוסמן, "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה, הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת 'מקצת מעשי התורה'", תרביץ, נ"ט (תש"ן), ושם בפרט עמ' 32-38, ועמ' 61-70.

[32] בבלי, מגילה, כ"ה ע"א, ושם כתב רש"י: "הרי זה דרך מינות, שאינו כולל רשעים בשבחו של מקום", וכתבו התוספות: "שמוציא את הפושעים מן הכלל".

[33] משום חשיבותו העקרונית של העניין, ובגלל הביטויים החריפים כל כך של הראי"ה קוק – שעמדו תידון בהרחבה בהמשך – נגד הוצאת הרשעים מן הכלל, חשוב להביא בהקשר זה את דבריו במלואם:

"מחלוקת הדעות על דבר הדרכת הכלל, אם בזמן הזה, שרבו פריצים נושאים דגל ההפקרות ביד רמה, ראוי להפריד את האומה. הכשרים נושאי דגל שם ה' לא יהיה להם שום יחש עם פורקי העול הפושעים, או שמא כוח השלום הכללי מכריע את הכל, כל עיקרה של פלוגתא זו באה מפני השפלות הכללית, שעדיין לא נגמרה הטהרה לגמרי ביסוד האופי של האומה מצד חיצוניות נפשה, והיא מיטהרת והולכת. אלה הכיתות יחדיו הנן מדרגת שתיים נשים זונות שבאו אל שלמה. הדיבור, 'הביאו חרב', ניסיון הוא מחכמת אלוהים שבמלכות ישראל. והזונה הראויה להדחות, המעלילה עלילות בשקר, היא הטוענת 'גזרו', ובהתמרמה מבלטת היא את אמתת הטינה שבלב שהיא חשה בעצמה, שכל עניינה הוא רק 'גם לי גם לך לא יהיה, גזרו'. והאם הרחמנייה, אם האמת, אומרת, 'תנו לה את [הילוד החי] והמת אל תמיתהו'. ורוח הקודש צווחת, 'תנו לה את [הילוד] החי', היא אמו. אין קץ לרעות הגשמיות והרוחניות של התפרדות האומה לחלקים, אף על פי שפירוד גמור, כהעולה על לב המנתחים האכזרים, לא אפשר, ו'היה לא תהיה'. זאת היא ממש מחשבה של עבודה זרה כללית, שהננו בטוחים עליה שלא תתקיים, 'אשר אתם אומרים נהיה כגויים כמשפחות הארצות לשרת עץ ואבן [חי אני נאום ה' אלוהים] אם לא ביד חזקה... אמלוך עליכם'. וככל מחשבה של עבודה זרה, היא מחריבה ומדאיבה אפילו כשלא באה ולא תבוא לידי מעשה. יסוד צדקת הצדיקים בכל דור ודור

נתמכת היא ברשעת הרשעים, שבאמת אינם רשעים כלל כל זמן שהם דבוקים בחפץ לבם לכללות האומה, 'ועמך כולם צדיקים', וחיצוניות הרשעות שלהם מועילה לאמץ כוחם של צדיקים, כדורדיא לחמרא (=כשמרים ליין). ועל ידי הפירוד המדומה, חותרים תחת יסוד הקדושה כולה, עושים מעשה עמלק שזינב את הנחשלים, פליטי הענן, שלח ידיו בשלומיו חילל בריתו" (שמונה קבצים [להלן: ש"ק], ירושלים תש"ס, קובץ ב', עמ' שע"ו [=ערפלי טוהר, ירושלים תשמ"ג, עמ' ק"א], הודפס ב"אורות התחיה" כ', אורות, ירושלים תשכ"א, עמ' ע"ג-ע"ד, בשינויים קלים).

ראוי לציין כי לעומת גישתו של הרמב"ם, ועל פי הנראה גם פשטי המקראות שלפיהם עבודה זרה מוציאה את עובדיה מכלל ישראל, רואה הראי"ה בפירוד האומה – שהיא כלל ישראל – מחשבה של "עבודה זרה כללית". הנימוק יכול להיות רק שכלל ישראל הוא הנושא את שם ה' אחד, בעולם, ולפיכך פירוד בכלל ישראל הוא מיניה וביה פירוד גם בהופעת שם ה' אחד בעולם, וזוהי "מחשבה של עבודה זרה כללית, שהננו בטוחים עליה שלא תתקיים". וכפי שכתב הרמב"ם עצמו בהלכות מלכים, ז', ט"ז, על לוחמי ישראל בכל המלחמות, שצריכים לדעת "שעל ייחוד ה' הוא עושה מלחמה". כלומר, כל מלחמה נגד ישראל היא מלחמה על ייחוד ה'.

[34] במדבר, ט"ו, כ"ב.

[35] שם, כ"ג.

[36] הלכות עבודת כוכבים, ד', ד'.

[37] ברור שהרמב"ם מגדיר כאן כופר במזיד – "וכן כל התועים אחריו" גם הם בחרו בדרך זו, ודוק: מדובר ב"תועים" ולא ב"טועים".

[38] מסתבר שכל מאמצי ההסברה והשכנוע של דתיים כלפי חילוניים אינם יכולים לשנות את הגדרת ה"אנוס" על פי הרמב"ם, של הדור השני, השלישי והרביעי לחילוניות.

[39] שמות, ד', א'.

[40] שם, ל"א.

[41] במדבר, כ', י"ב.

[42] דברים, י"ג, י"ג-י"ט.

[43] סנהדרין, ע"א, ע"א.

[44] ספרי דברים, י"ג; משנה, סנהדרין, א'; בבלי, סנהדרין, ט"ז, ע"ב.

[45] תוספתא סנהדרין, י"ד, ור' ירושלמי סנהדרין, א', ג'.

[46] סנהדרין, קי"א, ע"ב.

[47] שם, קי"ב, ע"א.

[48] דברים, כ"ט, י"ז-כ'.

[49] יהושע, כ"ב.

[50] שופטים, י"ט-כ"א.

[51] דברים, כ"ח.

[52] לא ידועים לנו, וגם לא היו ידועים בתקופת המשנה והתלמוד, תלמידים רשמיים של בלעם. מי הם אפוא "תלמידי בלעם הרשע", הניגוד החרף ל"תלמידי אברהם אבינו" (אבות, ה', כ"ג), שהם בעלי עין רעה, רוח גבוהה (=גאוה), ונפש רחבה (=תאוה)? בוודאי אלה שמברכים את ישראל על פי דברי ה' בתנ"ך, ויחד עם זה נאחזים בחטאי ישראל כדי לקללם, שונאים ורודפים את ישראל, ורואים את עצמם ואת "נביאם" כתחליף לישראל. ר' גיטין, נ"ז, ע"א, שמשווים את הנוצרי לבלעם, ובלעם גרוע יותר, ואכן הנצרות היתה גרועה בהרבה מהנוצרי. ר' גם דברי ר' יוחנן על כוונותיו הנסתרות של "בלעם הרשע", החבויות בתוך ברכותיו (סנהדרין, ק"ה, ע"א) – לסגור בתי כנסת, לסלק השכינה מישראל ולהפסיק מלכותם.

[53] אמנם, מבחינה רוחנית, עניין החורבן והגלות דורש בירור עמוק יותר, כי הוא נוגע בנשמת האומה. כבר למדנו מפרשת דור המדבר, שגם כאשר ה' מעניש קהל שלם אין זה נוגע אלא לאותו הדור – ובגלות, לדורות אחדים, אפילו רבים – ואילו כלל ישראל לדורותיו ניצול מגזרת הדור או הדורות. לכן, לעולם מובטחת גאולה לכלל ישראל, ועם כל נבואת חורבן מופיעה גם נבואת נחמה, ישועה וגאולה. אבל אי אפשר ללמוד מזה הבטחת ישועה לדור מסוים, שהרי תמיד יכול החטא לגרום. זהו הדגש הנלמד לדורות מפרשת דור המדבר.

[54] שולחן ערוך, יורה דעה, קי"ט, י"ב.

[55] יורה דעה, קכ"ד, ט' בהג"ה.

[56] יורה דעה, קי"ט.

- [57] ר' מאמרו המצוין של הרב מרדכי גפני, "היחס לחילונים בהלכה", מחניים, 5 (תשנ"ג), עמ' 186-201.
- [58] שו"ת מלמד להועיל, אורח חיים, כ"ט, וכן יורה דעה, נ"ב.
- [59] הגהות רבי עקיבא אייגר על יורה דעה (ור' בשו"ת ציץ אליעזר להלן שמציין כי ההגהות נדפסו בפני עצמם על ידי נכדו).
- [60] שו"ת ציץ אליעזר, ח', י"ח.
- [61] שו"ת יהודה יעלה, סימן נ'.
- [62] תניא, ליקוטי אמרים, ל"ב.
- [63] יורה דעה, א', ו', אם כי בספק מסוים, ושם, ב', ט"ז וכ"ח.
- [64] ור' להלן, הערה 153.
- [65] שולחן ערוך, אורח חיים, שי"ח, א'.
- [66] בביאורו שם על פי התוספות, חולין, ט"ו, ע"א.
- [67] הובא במשנה ברורה, שי"ח, ו'.
- * לאחר מסירת המאמר יצא לאור ספרם של צבי זוהר ואבי שגיא, מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכתית, תל-אביב 2000, הודן במכלול היחסים המתקיימים בין מעגל הזהות האתנית לבין המעגל הדתי, תוך התמקדות במקרה המבחן של מעמד יינו של מחלל שבת בפרהסיה [המערכת].
- [68] ר' מאמרו של הרב שמואל דוד, "יין מפוסטר – סתם יינם?", תחומין, י"ד (תשנ"ד), עמ' 412-423, שמקל.
- [69] שמות, ל"ד, ט"ו-ט"ז.
- [70] הלכות מאכלות אסורות, י"א, ב', ט"י.
- [71] בחידושויו למסכת עבודה זרה, ל"ו, ע"ב, אף כי הקשה על הרמב"ם שמא הם מנסכים גם עם דבש ושאור.
- [72] עבודה זרה, כ"ט, ע"ב, ד"ה "יין".
- [73] עבודה זרה, פ"ד, י"ב.
- [74] תורת הבית, תחילת בית ה'.

[75] כבר בספר האשכול (הלכות יין-נסך, ג', קנ"א) הביא דברי בה"ג, והוסיף שמחלל שבת שאיננו עובד עבודה זרה לא גרע מגוי שאינו עובד עבודה זרה (כמו תינוק, או ישמעאלי גדול, שלעולם לא ינסך, או גר תושב, או גויים שבזמננו, שאינם זובחים ואינם מנסכים כלל).

[76] עבודה זרה, נ"ז, ע"ב. התוספות, ד"ה "לאסוקי", מביאים את דעת רשב"ם וריב"ן בשם רש"י על פי תשובת הגאונים, ור' תוספות רי"ד, עבודה זרה, מ"ז, ע"א, ד"ה "תינוק", על פי תשובת רב צמח גאון. וכן פסקו מחבר השולחן ערוך (יורה דעה, קכ"ד, א'-ב', ו'-ז') והרמ"א בהגהותיו (יורה דעה, קכ"ג, א).

[77] יש לציין שהחת"ם סופר כתב בפירוש שאין איסור חיתון בישראל מחלל שבת, אלא משום קנס גזרו בו, והוא חמור פחות מגוי שאיננו עובד עבודה זרה. שו"ת חת"ם סופר, יורה דעה, ק"כ. ור' גם חזון אי"ש, יורה דעה, ב', כ"ג, שנוטה להקל במחלל שבת לגבי יין.

[78] ר', קכ"ד, ו'-ז'.

[79] שם, קכ"ה, א'.

[80] על פי הטור, הרא"ש, המרדכי, והר"ן בשם רבנו תם בתוספות לעבודה זרה, ע"ב, ע"ב, בניגוד לרש"י שם.

[81] יורה דעה, קכ"ה, א'.

[82] שם, קכ"ד, י"ד.

[83] שם, כ"ד.

[84] שם, ב'. באר היטב, שם, א' וב', הביא דברי הש"ך, וכן החזון אי"ש, יורה דעה, ב'.

[85] שם, קל"א, ב'.

[86] עירובין, ס"ט, ע"א, ור' משנה ברורה, אורח חיים, שפ"ה, ו'.

[87] חושן משפט, ל"ד, ד'.

[88] דברים בכיוון זה כתב לאחרונה הרב אברהם וסרמן במאמרו "מי שאינו שומר תורה ומצוות כעד קידושין", צהר, ב' (חורף תש"ס), עמ' 13-20.

[89] תניא, ליקוטי אמרים, ל"ב.

[90] ערכין, ט"ז, ע"ב.

[91] תהילים, קל"ט, כ"א-כ"ב,

- [92] ויקרא, י"ט, י"ז.
- [93] כך שמעתי מפיו. ור' קנין תורה, נ' רקובר (עורך), אלון שבות תשמ"ב, עמ' מ"ח-מ"ט.
- [94] יורה דעה, ב', כ"ח. ור' מאמרו של הרב פרופ' יהודה לוי, "מחאה והפרשת העבריין מעבירתו", תחומין, י"ד (תשנ"ד), עמ' 238-258, בעניין התוכחה ואהבת כל אדם מישראל, והרשעים בכלל, ודבריו מבוססים על החזון אי"ש.
- [95] שם, ט"ז (ההשלמות שלי), וכן כתב בסיכום, שם, כ"ח, ביחס לכל ההלכות שבעניין זה.
- [96] מאמר ד', סוף קטע ג'.
- [97] הלכות ממרים, ג', ג'.
- [98] אגרות הראיה, א', עמ' ש"ה, מי"א בשבט תרע"ו, יפו. הרצי"ה מעיר שם שבגמרא (ערכין, ט"ז, ע"ב) ר' אלעזר בן עזריה הוא שאומר "תמהני אם יש בדור הזה [מי] שיודע להוכיח". אמנם בספרא, בפרשת קדושים, על הפסוק "הוכח תוכיח את עמיתך", נזכר ר' טרפון כבעל עמדה זו, ור' עקיבא מוסיף ואומר: "העבודה אם יש בדור הזה שיודע היאך מוכיחים", וזו עדות ר' עקיבא שהזכיר הראי"ה.
- [99] ש"ק, קובץ א', שכ"ז (=אורות האמונה, ירושלים תשמ"ה, עמ' 40).
- [100] מורה נבוכים, א', ז'; ג', נ"א.
- [101] שם, ג', נ"א.
- [102] אגרות הראיה, א', קי"ב, עמ' קמ"ג.
- [103] אורות הקודש, ב', "התעלות העולם", א'.
- [104] עיין ש"ק, קובץ א', שע"ז: "אין להיבהל כלל אם אחרי עבור תקופה ארוכה של פעולת ישראל על עצמם ועל העולם, ישובו המחשבות של הכפירה להתפשט בעולם – אם כן צדיק מה פעל – כי אין תיקון העולם ניכר במה שמתבטא בפה ודבר שפתיים. עיקר הדבר תלוי בעצמות שכלול החיים ופנימיות הנפשות, באדם, ובחיים המתפשטים במלוא כל. ובזה אין לשער כמה נתפתח העולם, וכמה אמת, צדק ויושר, מונח הוא בתוך עצם חיי הנפשות, יותר ממה שהיה בימים הקדומים, שאור ה' לא פעל בעולם".

[105] דברים אלה שמעתי מפי הרב מרדכי ברויאר ומפי הרב ישעיהו הדרי.

[106] עי' בש"ק, קובץ ג', של"ב; "אורות התחיה", מ"ג, מ"ה, אורות, עמ' פ"ד-פ"ה; "זרעונים", פרק ג': הנשמות של עולם התהו, אורות, עמ' קכ"א-קכ"ג, ועוד.

[107] עי' בש"ק, קובץ א', תפ"ה, וכן קט"ז עד קכ"ג (=אורות הקודש, ב', ירושלים תשמ"ה, "התעלות העולם ותורת ההתפתחות", עמ' תקל"ז-תקמ"ג. להלן: אוה"ק).

[108] עי' בש"ק, קובץ א', תפ"ו וקובץ ד', ע"ח (=אוה"ק, ב', "השחרור מיראת המוות", עמ' שפ"א-שפ"ו).

[109] עיין בש"ק, קובץ ג', כ"ד (=אוה"ק, ג', "בקשת האני העצמי", עמ' ק"מ-קמ"א); קובץ ה', קכ"ז (נדפס בשינוי באוה"ק, א', עמ' כ"ג); עי' "זרעונים", פרק א': צימאון לאל חי, אורות, עמ' ק"כ, והקטע המדהים בש"ק, קובץ ד', י"ז, קטע שלא נדפס כצורתו עד כה.

[110] עי' בש"ק, קובץ ו', קס"ה (=המלחמה, אורות, עמ' ט"ו); קובץ ב', רפ"ה, (=אורות התחיה, אורות, עמ' ע"ה; קובץ ג', רכ"ד-רכ"ה (=אורות התחיה, אורות, עמ' ע"ט); "למהלך האידיאות בישראל", ו', אורות, עמ' קט"ו-קי"ח, וב"ערך התחיה", אורות, עמ' קל"ה-קל"ז.

[111] עי' בש"ק, קובץ ב', כ"א, רמ"ז, וקובץ ד' כ"ה (=אורות התחיה, אורות, עמ' פ"ד-פ"ה); וכן בקובץ ג', א'ב' (=אורות התחיה, אורות, עמ' ע"ב).

[112] עי' בש"ק, קובץ ג' קע"ג (=אוה"ק, א', "מעלת הדמיון", עמ' רכ"ה).

[113] עי' מאמר "הדור", עקבי הצאן, ירושלים תשמ"ה, ובהספדו על אנשי השומר, "על במותינו חללים", מאמרי הראיה, ירושלים תשד"ם, עמ' 89-93.

[114] עי' "אורות התחיה", אורות, עמ' נ"ב-נ"ג; "למהלך האידיאות בישראל", ו', אורות, עמ' קט"ו-קי"ח; אוה"ק, ב', בפרט עמ' תקכ"א-תקכ"ב ("התעלות העולם"), תרכ"ז-תקל"ג ("השתלמות ושלמות"), תקל"ח-תקמ"ב ("השינויים במחשבה החדשה"); אורות התשובה, ירושלים תשמ"ה, פרק א', פרק ד' ופרק י"ז ("התשובה והגאולה").

[115] על תפיסת ההיסטוריה של החזון אי"ש ר' במאמרו של בנימין בראון, "מהתבדלות פוליטית להתבצרות תרבותית: החזון איש וקביעת דרכה של היהדות החרדית בארץ ישראל (תרצ"ג-תשי"ד)", מ' בר-און (עורך), בין דת למדינה, ירושלים (הוצאת יד בן-צבי, בהכנה), בפרק "הרב וסרמן והחזון איש –

השוואה רעיונית". אני מודה לבנימין בראון על ההפניה. ר' גם דבריו של הרב י"א וולף המובאים אצל אביעזר רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל-אביב תשנ"ג, עמ' 209.

[116] מעניינת בהקשר זה הערתו של ד"ר יצחק ברויאר אחרי ביקורו אצל הרב קוק, כי מצד אחד "אין בו שמץ של אפיקורסות" (כך על פי הערתו של הרב אלימלך בר-שאול, המובאת אצל מרדכי ברויאר, "עם ומדינה במשנת יצחק ברויאר", ר' הורביץ [עורכת], יצחק ברויאר- עיונים במשנתו, רמת-גן תשמ"ח, עמ' 171), ומצד שני הוא אמר עליו כי הוא "לקח את כוס ההיסטוריה בידו... קירב אותה אל פיו, שתה ומיצה אותה עד תומה... גם הכפירה היתה נראית לו מיועדת על ידי מנהיג ההיסטוריה לפנות לה לתורה את המסילה לנצחונה בעתיד" ("דברים לזכרו של הרב הראשי, הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל", שם, עמ' 187).

[117] הרב אברהם ישעיהו קרליץ (חזון אי"ש), ספר חזון אי"ש - אמונה ובטחון, תל-אביב תשד"ם, תחילת פרק א'.

[118] מאמרי הראיה, עמ' 70.

[119] ר' מאמרי הראיה, עמ' 100: "הספקנות היא תוצאתה של האליליות, והאחרונה היא תוצאתה של התרשלות המחשבה. כשכופה האדם את שכלו לפתור לו את חידת הכל, על פי אותו החוק של החומריות שהוא סופג בחושו, בוודאי מתקוממת המציאות לעומתו".

[120] אגרות הראיה, א', איגרת כ', שהיא ראשיתה של איגרת צ"א.

[121] ש"ק, קובץ ב', קכ"ה. קטע זה לא נדפס בכתבי האורות הידועים.

[122] עיין רס"ג, הנבחר באמונות ובדעות, המאמר הראשון, השיטה הי"ג (שיטת הכסילים), עמ' ע"א-ע"ב, במהדורת הרב קאפח.

[123] מכאן יסוד חשוב בחשיבתו של הראי"ה – תופעה רוחנית שתופסת מקום חשוב יש לה יסוד במציאות הרוחנית, ויש לה תפקיד.

[124] ש"ק, קובץ א', תקל"ה (קטע זה לא נדפס עד כה). לפי זה, הצד החיובי של הכפירה הוא במה שהיא תורמת לתהליך הבירור של הוודאות וגבולותיה, ההשערות והגות הלב, על ידי הצגת שאלות בלתי פוסקות. ר' אוה"ק, א', "שאלת הוודאות המקורית", עמ' ר"ג-ר"ט (בש"ק הקטעים מפוזרים). ואילו הצד

השלילי של הספקנות חותר להיעדר הגמור של הרוע, כמו שמוסבר בהמשך הקטע, ור' אוה"ק, ב', "עומק טוב ועומק רע", עמ' תע"ה-תצ"ב.

[125] כוונתו כנראה לעמנואל קאנט, שהאמין במציאות אלוהים ובהישארות הנפש, כדרישות (Postulate) של התבונה המעשית, שהן ערובה להתנהגות מוסרית של בני אדם. התבונה הטהורה חורגת מגבולותיה אם היא מאמצת עקרונות אלה, אבל התבונה המעשית מודה בחשיבותם, ובחשיבות האמונה בהם. ר' בספרו ביקורת התבונה המעשית, ירושלים תשמ"ו, עמ' 116-127.

[126] מסתבר שהכוונה לשלמה מימון, לפיכטה ולשלינג, כפי שהראה אליעזר גולדמן במאמרו "זיקתו של הרב קוק למחשבה האירופית", ב' איש שלום וש' רוזנברג (עורכים), יובל אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' 115-122. הרב צבי יהודה בנו מפנה להרמן כהן, ר' להלן הערה 139.

[127] עיין ש"ק, קובץ א', שי"ז (= "זרעונים", פרק ה': "יסורים ממרקים", אורות, עמ' קכ"ח).

[128] אדר היקר, עמ' מ"א.

[129] כלומר, ההסתברות לבריאה מלאת דיוק וחכמה בלי כוונת הבורא, שואפת לאפס מוחלט, כדעת רס"ג.

[130] ש"ק, קובץ א', שכ"ח (= אורות האמונה, עמ' 41). סוף הקטע מכוון במדויק עם דברי ע' קאנט, בהערה לעיל.

[131] עיין ש"ק, קובץ א', שי"ז, שס"א, שס"ג, בעקבות הרמב"ם.

[132] עיין מורה נבוכים, א', נ"ח; ספר הכוזרי, מאמר ב', ב', ועוד.

[133] כאן נקודת המפגש המעניינת ביותר, ואולי היחידה, בין הראי"ה ובין הגותו של ישעיהו ליבוביץ, בשלילת כל "ציור חיוב" וכל "תואר חיובי" מהכרת ה' וידיעתו.

[134] אדר היקר, עמ' מ"ג. נכתב ביפו, בי"ג כסלו תרס"ז.

[135] ור' להלן בסיום המאמר.

[136] "מאמר הדור", עקבי הצאן, עמ' ק"ט-ק"י.

[137] על פי הושע, ו', ד'.

[138] הרב שמואל אלכסנדרוב, מכתבי מחקר וביקורת, ירושלים תרצ"ב.

[139] ר' מכתבו של הרצי"ה לי"ח ברנר, שנשלח להמעורר מיפו, בכ"ט תשרי א'תתל"ח (1838), על פי התאריך "הלאומי" של אליעזר בן יהודה לחורבן הבית, והיא שנת ה'תרס"ח, ובו משווה את שיטת הראי"ה בעקבי הצאן מבחינה פילוסופית לזו של הרמן כהן: "יסוד הדברים של שני המאמרים האלה – דעת אלוהים ועבודת אלוהים – נמצא (לפי דעתי) בדרשתו של הפרופסור הרמן כהן, שנדפסה בהשלח, כרך י"ג, חוברת ד', ניסן תרס"ד". המכתב נמצא בארכיון "גנזים" בתל-אביב. ור' בנימין איש שלום, הרב קוק - בין רציונליזם למיסטיקה, תל-אביב תש"ן, עמ' 17, והערה 1 (בעמ' 264), וכן עמ' 21 והערה 11 (בעמ' 266).

[140] אגרות הראיה, א', מ"ד.

[141] לא רק את האל אי אפשר לדעת בידיעה שכלית מוחלטת, גם לא את הנשמה, "את האופי העצמי אי אפשר לשום אדם לדעת, אפילו של עצמו... אנו הולכים סביב להמרכז של הידיעה" (ש"ק, קובץ ג', שנ"ב).

[142] ש"ק, קובץ ב', ק"א. גם קטע זה לא נדפס בכתבי האורות הידועים.

[143] אגרות הראיה, א', איגרת מ"ד.

[144] אף על פי שהרמב"ם אינו מונה את הכופר בבריאת העולם בין הכופרים, אין פירוש הדבר שהוא ממעיט בחשיבותה של האמונה בבריאת העולם, שהיא מיסודות מצוות השבת ומיסודות התורה בכלל. ר' למשל מורה נבוכים, א', סוף פרק ל"ב: "כי ציווי ראשון שבא אחר יציאת מצרים הוא אשר נצטוונו בו במרה... שם שם לו חוק ומשפט", ובא בקבלה האמיתית שבת ודינין במרה אפקוד (שבת, פ"ז, ע"ב; סנהדרין, נ"ו, ע"ב). נמצא כי החוק האמור כאן הוא השבת, והמשפט הוא הדינין... שנקבע בדעתנו ההשקפות האמיתיות, והוא חידוש העולם, וכבר ידעת כי עיקר ציווינו בשבת אינו אלא לביסוס היסוד הזה". וכן שם, ב', ל"א: "ולפיכך נצטוונו בקידוש היום הזה, כדי שיתבסס יסוד חידוש העולם ויתפרסם במציאות, כאשר ישפטו כל בני אדם ביום אחד, וכאשר ישאלו מה טעם הדבר, תהיה התשובה 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ'. כל אלה שניסו להסיק משיטת הרמב"ם כאילו הוא נמשך אחרי אריסטו עד כדי הטלת ספק בבריאת העולם (ר' למשל אברהם נוראל, "חידוש העולם או קדמותו על פי הרמב"ם", מקראה בחקר הרמב"ם, ירושלים תשמ"ה, עמ' 353-338) מוציאים זאת מלבם, ואין יסוד לדבריהם בשיטת הרמב"ם כלל. הרמב"ם מסביר את דרכו בעניין זה באופן מלא ביותר במורה נבוכים, א', ע"א: "האופן הנכון לדעתי, והיא דרך ההוכחה שאין בה פקפוק לקיים מציאות ה' ואחדותו, או שלילת הגשמות בדרכי הפילוסופים, אשר אותם הדרכים בנויים על קדמות העולם, לא שאני בדעה שהעולם קדמון, או שאני מודה להם בכך, אלא

מפני שבאותו הדרך תתברר ההוכחה... במציאות ה' ושהוא אחד ושאינו גוף",
ור' להלן. המובאות על פי תרגומו של הרב י' קאפח זצ"ל. אני מודה לרב עמיטל
על תרומתו להערה זו.

[145] פירוש הרמב"ן לבראשית, א', א'.

[146] ור' לעיל, סוף הערה 144.

[147] מורה נבוכים, א', ע"א.

[148] לכאורה, בדור האחרון הגיעו דווקא מדעי הטבע בתחום האסטרופיזיקה
לביסוס מדעי של רעיון הבריאה, באמצעות אישור התאוריה על המפץ
הבראשיתי כמפץ של אור שבו נוצר היקום. נכון שההוכחה המדעית אינה
מתייחסת לבריאת יש מאין – דבר שלא ניתן לשום הוכחה משום סוג שהוא –
אבל על כל פנים ישנו ביסוס מדעי לכך שראשיתו של היקום במפץ של אור כמו
שכתוב בתורה. הישג מדעי חשוב זה אכן תורם את תרומתו לחיזוק תחושת
הוודאות אצל מאמינים בכל העולם, ומחליש את עמדתה של הכפירה. האם
מצב חדש זה מחזיר אותנו שוב לעולם של ימי הביניים, שבו היתה ודאות של
אמונה וממילא ניתן היה להגדיר את הכופר כמזיד? אחד מגדולי הפיזיקאים
בימינו, שמצליח לכתוב וליצור בתנאים בלתי אפשריים כמעט, סטיבן הוקינג,
הוא אשר תרם תרומה חשובה להוכחת המפץ הגדול, ולקביעה שחוקיות בטבע
לא יכלה להתקיים בתנאי המפץ ונוצרה רק זמן מה אחר כך. מצב זה הביא את
הוקינג עצמו להרהורים קשים מבחינתו: מצב שבו יש הוכחה, או אפילו
הסתברות מדעית, לקיומו של בורא מכונן עולם, הוא כמעט בלתי נסבל מבחינתו
של הוקינג. בכל כוחו מנסה הוקינג בספרו קיצור תולדות הזמן - מן המפץ הגדול
עד חורים שחורים, תל-אביב תשמ"ט, להציע תאוריה שתאפשר לכפירה
להתקיים מבחינה תאורטית, ולשמור בכך על חופש הבחירה. אין באפשרותו
להציע מבחן של ניסוי לתאוריה שלו, אולם עצם העלאתה משאירה אולי את
האמונה כבחירה חופשית, ללא הוכחות מוחלטות על הדרך שכתבנו.

[149] מורה נבוכים, א', ע"א.

[150] ספר הכוזרי, א', ס"ז.

[151] בתחילת המאמר הראשון של אמונות ודעות, שאנו קיבלנו ש"כל הדברים
מחודשים" (=נבראו יש מאין), מפני שה' הודיענו על כך בתורה, וכל הראיות,
אשר חזקות הן מראיות המכחישים, בכל זאת לא באו אלא לאמת על ידי העיון
מה שכבר התאמת על ידי הנבואה.

[152] ספר הכוזרי, ה', י"ד.

- [153] שו"ת הרדב"ז, ד', קפ"ז.
- [154] הביאם הרב צבי יהודה קוק, "לזכותם של ישראל", לנתיבות ישראל, א', ירושלים תשכ"ז, עמ' 151. הקונטרס נדפס במאמרי הראיה, עמ' 55.
- [155] הלכות עבודת כוכבים, ב', ה'.
- [156] עי' ש"ק, קובץ א', ק"ט; קובץ ג', ש"י; "המלחמה", ג', אורות, עמ' י"ד.
- [157] אגרות הראיה, א', עמ' כ"א.
- [158] שם, קי"ג.
- [159] שם, קל"ח.
- [160] עי' ש"ק, קובץ א', ע"א, שכ"ה; קובץ ב', רפ"ג.
- [161] בלשון המקור, ש"ק, קובץ ב', עמ' שע"ו.
- [162] אדר היקר, עמ' מ"ג.
- [163] הלכות יסודי התורה, ה', י"א. קטע זה ברמב"ם, בסוף פרק קידוש השם, הוא מפתח האמונה והכפירה על פי הראי"ה, יותר מכל העיון הרוחני בשאלות אלה, ובכלל זה העיון בכתבי האורות עצמם, וכך מעידה לצערנו (וגם לשמחתנו לפעמים) המציאות הציבורית בישראל כיום, ממש כמו בזמן הרמב"ם או בזמן הראי"ה.
- [164] אדר היקר, שם.