

(12/8/87)

אהבת ישראל ושנאת הרשעים

מקור מצות אהבת ישראל עפ"י ההלכה הוא הפסוק "ואהבת לרעך כמוך".
וכן איתא ברמב"ם פ"ו מהל' דעות ה"ג, ובסה"מ להרמב"ם מ"ע ר"ו,
ובס' החינוך מצוה רמ"ג.

והנה יש לחקור, על מי חלה מצוה זו של ואהבת לרעך כמוך, כלומר,
את מי חייבים אנו לאהוב מטעם מצוה זו? האם רשעים הם מחוץ לתחום
של מצות ואהבת לרעך כמוך מכיון שיש מצוה לשנא אותם, ואהבה ושנאה
נחשבות כצרות זו לזו? ועוד זאת, האם יש להבחין בין רשע לרשע
בנידון זה? ומה הדין בימינו לגבי אהבת ישראל ושנאת רשעים? נחלק
את דוננו לשנים: להלכה ולמעשה.

חלק א': להלכה

שיטת הגהות מיימוניות

הרמב"ם כתב בהל' דעות פ"ו ה"ג:

מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו
שנאמר ואהבת לרעך כמוך. לפיכך צריך לספר בשבחיו ולחוס
על ממונו כאשר הוא חס על ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו.
והמתכבד בקלון חברו אין לו חלק לעוה"ב

ובהגהות מיימוניות שם העיר:

ודוקא שהוא רעך בתורה ובמצוות אבל אדם רשע שאינו
מקבל תוכחה מצוה לשנאותו שנאמר יראת ה' שנאת רע,
ואומר הלא משנאן ה' אשנא וגו'

וכן משמע מפירוש הרשב"ם לויקרא י"ט-י"ח: "ואהבת לרעך כמוך - רעך
אם טוב הוא אבל לא אם הוא רשע, כדכתיב יראת ה' שנאת רע". אבל
כנראה שלא כן דעת הראב"ע שם שפירש: "ושנא אני ה' כי אני אלוך
אחד בראתי אתכם". ומכאן משמע שמצות ואהבת לרעך כמוך אינה תלויה
בטיב הריע אלא בעקרון של יחוד ה', והלא ה' שהוא יוצר אור ובורא
חושך ברא את כל הבריאה גם את הצדיקים גם את הרשעים.

הנה מקור דברי ההג"מ נראה שהוא מדברי הרמב"ם בהל' אבל פי"ד ה"א:

מ"ע של דבריהם לבקר חולים ולנחם אבלים ולהוציא המת ולהכניס הכלה וללוות האורחים וכו' ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור. אע"פ שכל מצוות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך. כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים עשה אתה אותן לאחין בתורה ובמצות

אולם לכאורה אין הדברים האלה עולים בד בבד עם פסקו בהל' רוצח פי"ג הי"ד שמשם משמע שמחויבים אנו להתייחס באהדה לרשע. והנה דבריו שם בהי"ג:

הפוגע בשנים אחד רובק תחת משאו ואחד פורק מעליו ולא מצא מי שיטעון עמו, מצוה לפרוק מתחילה משום צער בעלי חיים ואחר כך טוען. בד"א, כשהיו שניהם שונאים או אוהבים אבל אם היה אחד שונא ואחד אוהב מצוה לטעון עם השונא תחילה כדי לכוף את יצרו הרע

ובהי"ד מגדיר מהו "שונא":

השונא שנאמר בתורה לא מאו"ה הוא אלא מישראל. והיאך יהיה לישראל שונא מישראל והכתוב אומר לא תשנא את אחין בלבבך? אמרו חכמים כגון שראהו לבדו שעבר עבירה והתרה בו ולא חזר ה"ז מצוה לשונאו עד שיעשה תשובה וישוב מרשעו. ואע"פ שעדיין לא עשה תשובה אם מצאו נבהל במשאו מצוה לטעון ולפרוק עמו ולא יניחנו נוטה למות שמא ישהה בשביל ממונו ויבוא לידי סכנה, והתורה הקפידה על נפשות ישראל בין רשעים בין צדיקים מאחר שהם נלויים אל ה' ומאמינים בעיקרי הדת, שנאמר אמור אליהם חי אני נאום ה' אם אחפוק במות הרשע כי אם בשוב רשע מדרכו וחיה

פריקה וטעינה

ובכדי להבין דברי הרמב"ם, עלינו לפנות למקור דין זה של פריקה וטעינה לגבי שונא בשתי סוגיות, בפסחים ובב"מ.

(א) בגמ' פסחים דף קי"ג ע"ב, לענין מי שראה דבר ערוה בחברו ואין לו עד אחר עמו:

א"ר שמואל בר רב יצחק אמר רב מותר לשנאותו שנאמר כי תראה חמור שנאך רובק תחת משאו מאי שונא אילימא שונא נכרי והא תניא שונא שאמרו שונא ישראל ולא שונא אומות העולם אלא פשיטא שונא ישראל ומי שריא למסניה והכתיב לא תשנא את אחין בלבבך? אלא דאיכא סהדי דעביד איסורא כ"ע נמי מסני סני ליה (ואינו דוקא שונאך בל' יחיד אלא שונא של הרבים) מאי שנא האי אלא לאו כי האי גוונא דחזיא ביה איהו דבר ערוה (=דחבאד"ע) ר' נחמן בר יצחק אמר מצוה לשנאותו, וכו'

(ב) בגמ' בב"מ דף ל"ב ע"ב, הגמ' רוצה להביא ראיה שצער בעלי חיים אינו מד"א:

ת"ש אוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו ואי ס"ד צער בעלי חיים דאורייתא הא עדיף ליה אפ"ה כדי לכוף את יצרו עדיף ת"ש שונא שאמרו שונא ישראל ולא שונא אומות העולם אי אמרת צער בעלי חיים דאורייתא מה לי שונא ישראל מה לי שונא או"ה מי סברת אשונא דקרא קאי אשונא דמתניתין קאי

ורש"י שם הגדיר שונא דקרא שהשונא עסוק בפריקה, ושונא דמתניתין (דהיינו התוספתא שהגמ' מביאה כת"ש הראשון) כשונא העסוק בטעינה. ולפי"ז הפשט בת"ש השני הוא, שאם צער בעלי חיים הוא מד"א מה לי טיב השונא הלא העיקר הוא החמור הסובל ולא האדם, ומכאן שצער בעלי חיים אינו מד"א ולפיכך יש הבדל בין שונא ישראל וגוי; והתשובה היא דאה"נ אילו מדובר בפריקה היה מקום להסיק שצער בעלי חיים לאו מד"א, אבל מדובר בטעינה כשלא שייך כלל ענין צער בעלי חיים ולכן אמנם יש הבדל בין שונא ישראל לשונא או"ה.

שיטות תוס'

והנה תוספות בשני המקומות הקשו אותה הקושיא שאין אפשר ליישב את שתי השמועות, שאם כגמ' פסחים שמדובר בשונא רשע, דחבאד"ע, ולא בשונא דעלמא דהיינו שיש ביניהם איבה אישית, איך שייך לומר בסוגיא בב"מ שלכוף את יצרו עדיף, הלא מותר (ולפי ר' נחמן בר יצחק אף מצוה) לשנאותו, ומה לי כאן ענין כפיית היצר.

התוס' בב"מ (תד"ה לכוף) תירצו, "וי"ל דלא מיירי בשונא דקרא". והנה אם נקבל את הגדרות רש"י בשונא דקרא ושונא דמתניתין אין טעם לדברי תוס', שמה לי אם מדובר בפריקה (שונא דקרא לרש"י) או בטעינה (שונא דמתניתין לרש"י), הלא העיקר הוא שלא שייך כפיית היצר בשונא דחבאד"ע. ומן ההכרח לומר שהתוס' מגדירים את המונחים באופן אחר לגמרי. וכפי הנראה, הם סוברים ששונא דקרא היינו דחבאד"ע, ושונא דמתניתין הוא שונא דעלמא. ולפי"ז הפירוש בדברי תוס' הוא שאם אמנם מיירי בדחבאד"ע, אה"נ קשה להלום ענין לכוף את יצרו, אבל הגמ' בב"מ מיירי בשונא דעלמא ולכן אין היתר לשנוא אותו, ואדרבה איסור גמור הוא של לא תשנא, ולכן אמנם לכוף את יצרו עדיף, דהיינו היצר של שנאת חנם, שהלאו דלא תשנא את אחיך בלבבך מכריע איסור צער בעלי חיים, והכל על מקומו יבוא בשלום.²

ותוס' בפסחים (תד"ה שראה) תירצו, "וי"ל כיון שהוא שונאו (דהיינו דחבאד"ע) גם חברו שונא אותו (דהיינו שונא דעלמא) דכתיב כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם, ובאין מתוך כך לידי שנאה גמורה ושייך כפיית היצר".³ והנה קשה לי על תירוק זה של תוס' מן הת"ש השני בב"מ, "מי סברת אשונא דקרא קאי אשונא דמתניתין קאי", כלומר שלא מדובר בדחבאד"ע אלא בשונא דעלמא, והלא לפי תוס' זו כל דחבאד"ע סופו ליהפך לשונא דעלמא, ואין איפא יכולה הגמ' להבדיל ביניהם כזה אם השונא דקרא מוכרח ליהפך לשונא דמתניתין. ויש ליישב באחד משני דרכים, או שתוס' לומד כן הפשט בתירוצה של הגמרא, דכל שונא דקרא (דהיינו דחבאד"ע) סופו להיות שונא דמתניתין (דהיינו שונא דעלמא), או שתוס' בפסחים אינו מקבל הגדרת המונחים שונא דקרא ושונא דמתניתין כפי שמשמע מתוס' בב"מ, אלא הגדרת רש"י, ולכן מדובר בהבדל בין פריקה לטעינה, וכך אמנם נראה.

והנ"מ להלכה בין שני התירוצים של תוס' הוא כשיש לפניו שני אנשים, אוהב לפרוק ושונא לטעון, כשהשונא הוא בחינת דחבאד"ע. לפי תוס' פסחים דינו כשונא דעלמא מטעם כמים הפנים לפנים, ושייך אמנם כפיית היצר ועליו להקדים את השונא בטעינה להאוהב בפריקה. ולתוס' ב"מ כיון שהוא שונא רשע ולא שונא דעלמא ואינו סובר כתוס' פסחים שמוכרח לבוא לידי שונא דעלמא, א"כ לא שייך העקרון של לכופ את יצרו ואין כאן איסור לא תשנא, ולכן עליו לבכר את האוהב על פני השונא.

עכ"פ הן לתוס' בפסחים והן לתוס' בב"מ, ענין לכופ את יצרו בסוגיא דב"מ פירושו שאיסור של לא תשנא הוא המכריע את האיסור של צער בעלי חיים מד"א, ואשר על כן מצוה בשונא.

שיטת הרמב"ם

והנה יש לחקור בדברי הרמב"ם פי"ג מהל' רוצח הי"ג והי"ד, כמי סובר, אם כתוס' פסחים או כתוס' ב"מ. האחרונים נחלקו בדבר, אלה סוברים שהרמב"ם הולך בשיטתו של תוס' פסחים, ואלה סוברים שהוא נוקט את השיטה של תוס' ב"מ. ועיין בדברי המהר"ם שיק בספרו על המצוות, מצוה רל"ט-א'.

אבל לפעד"נ שהרמב"ם יש לו דרך אחרת והוא סובר לא כאלה ולא כאלה. א"א לומר שסובר כתוס' ב"מ שהרי לפיהם לכופ את יצרו "לא מיירי בשונא דקרא" דהיינו דחבאד"ע, והרמב"ם בהי"ד מגדיר שונא דוקא כשונא דקרא. וא"א לומר שסובר כתוס' פסחים שהרי לפיהם כל שונא רשע הופך להיות שונא אישי, והרמב"ם בפירוש משמיט שונא דעלמא -- "והיאך יהיה לישראל שונא מישראל והכתוב אומר לא תשנא את אחיך בלבבך" -- ואילו היה סובר שכל שונא רשע סופו להיות שונא אישי מטעם כמים הפנים וכו', היה אומר את זה בפירוש בהי"ג; ולא זו בלבד, אלא אם היה סובר כתוס' פסחים היה לו להקדים הי"ד להי"ג ולומר בפירוש שסופו של דחבאד"ע להיות שונא דעלמא.

אבל א"כ שוב קשה על הרמב"ם הקושיא שהקשו התוס' בשתי המסכתות, שאין שייך לומר לכופ את יצרו עדיף כשיש מצוה לשנאותו, והרי לפי הרמב"ם השונא הוא דוקא דחבאד"ע. לפי תוס' פסחים סוף סוף הוי בחינת שונא דעלמא, ולתוס' ב"מ מיירי מלכתחילה בשונא שכזה, ולפיכך לשניהם הסיבה ללכופ את יצרו היא הלאו של לא תשנא את אחיך בלבבך שהיא מבטלת איסור צער בעלי חיים, אבל לפי הרמב"ם אין איסור זה של לא תשנא תופס שהלא מדובר בשונא רשע שמצוה לשנאותו, ואם כן מדוע יבכר את השונא בטעינה על האוהב בפריקה בזמן שעובר על צער בעלי חיים ואין שום מצוה מכריעה את הכף לצד השני.

תיקון המדות

ולכאורה משמע מדברי הרמב"ם שמשמעות ענין לכופ את יצרו היא תיקון מדותיו ושזה עולה על איסור דאורייתא של צער בעלי חיים. וכן משמע מדברי רבי אברהם בן הרמב"ם⁴ שכתב: "ואמר הכתוב בזה אף כי הוא שנוא בשביל עבירותיו בכל זה יש לנו לחזקו בממונו כי אולי ישוב מדרכו הרעה או יוריש נכסיו לבנים טובים במעשיהם, ומזה יש ללמוד כי הכוונה בזאת המצוה ודומיה אינה החנינה לבד על בעל הנכסים רק לקנות לעצמו מה שיחזיק מדות טובות". ואע"פ שדבריו נראים כסותרים זה את זה, מ"מ העיקר הוא שסובר שתיקון מדותיו וקניית תכונות נפשיות טובות לעצמו יש בכחם לבטל מצוה מה"ת, דהיינו צער בעלי חיים.

וכן מצינו אצל תלמידי האר"י שהעריכו תיקון המדות למעלה מקיום המצוות, וכ"כ רבי חיים ויטאל⁵ שהמדות מוטבעות בנפש השפלה היסודית, וקיום תרי"ג המצוות תלויות בנפש השכלית, ואין כח בנפש השכלית לקיים את המצוות אלא באמצעות הנפש היסודית, ולפיכך אין המדות מכלל תרי"ג המצוות אבל הן הכנות עיקריות להן בקיומן או בביטולן, "ונמצא כי יותר צריך לזהר ממדות הרעות יותר מן קיום המצוות עשה ולא תעשה".

אבל באמת קשה לקבל דברים אלה להלכה ולמעשה אף כי תורת אמת היא, וידועים דברי רבי חיים מוולוז'ין בספרו רוח חיים על מס' אבות⁶ שאם כי העולם עומד על שלשה דברים, תורה ועבודה וגמ"ח, אבל אחר מ"ת אין העבודה והגמ"ח של קודם מ"ת כלום אלא אם הן נובעות מן התורה, ולכן לענין גמ"ח אף אם אדם יעשה את הטוב והישר אבל אם הוא נגד ההלכה הרי השחית את דרכו, ולכן עד"מ להלוות ברבית טובה היא, וכמ"ש הש"ז (ביו"ד סי' ק"ס ס"ק א') וקודם מ"ת היה נחשב לגמ"ח, אבל עכשיו לאחר מ"ת ענשו שלא יקום בתחה"מ. הרי שאין כח בשיפור תכונותיו המוסריות של האדם, או תיקון מדותיו בכלל כגון כפיית יצרו או גמילות חסדים, לבטל שום מצוה מה"ת. ולפיכך דוחק לומר שהרמב"ם ס"ל שמה שלכופ את יצרו עולה על איסור צער בעלי חיים הוא מטעם תיקון מדותיו.

אהבה ושנאה

על כן נראה שיש מצוה אחרת הכרוכה בטעם לכופ את יצרו, והיא מצות ואהבת לרעך כמוך, ובזכותה צריך להקדים את השונא לטעון על האוהב לפרוק. ולכאורה א"א לומר כן, שהלא נגד מצות ואהבת לרעך כמוך עומדות שתי מצוות מה"ת, צער בעלי חיים ומצות שנאת הרשע. וא"כ, ואהבת לרעך כמוך דוחה מצות שנאה ונשאר רק איסור צער בעלי חיים, ולפיכך עליו לבכר את האוהב על פני השונא.

אבל באמת זה אינו, שמצות ואהבת לרעך כמון מכריעה רק את האיסור של צער בעלי חיים אבל אינה דוחה את מצות שנאת הרשעים שבמקומה עומדת. נמצא שלפי ההו"א בגמ' ב"מ שם, כשיש לפניו אוהב לפרוק ושונא לטעון, עליו לבקר את האוהב משני טעמים: צער בעלי חיים ושנאת הרשעים, אבל המסקנא היא שלכוף את יצרו עדיף, דהיינו שמטעם ואהבת לרעך כמון האיסור של צער בעלי חיים מתבטל ועליו להקדים את השונא אל האוהב, אבל דין שנאת הרשעים לא פקע ממנו.

ואין לתמוה על זה שחלות עליו בבת אחת שתי מצות שלכאורה הן נגדיות, מצות אהבה ומצות שנאה, ושני טעמים לדבר: אחד, שאין סתירה בין מצות ואהבת לרעך כמון למצות שנאת הרשעים מאחר ומצות ואהבת לרעך כמון היא במישור המעשי בלבד ולא הרגשי, ואילו שנאת הרשעים היא ענין של גישה ויחס ולא ענין מעשים בכלל. וכ"כ הרמב"ן עה"ת (ויקרא י"ט-י"ז): "וטעם ואהבת לרעך כמון הפלגה, כי לא יקבל לב האדם שיאהוב את חבירו כאהבתו את נפשו וכו', אלא מצות התורה שיאהב חבירו בכל ענין כאשר יאהב את נפשו בכל הטוב". ומזה שהרמב"ן מבאר את הפסוק של ואהבת לרעך כמון שאינו עוסק ברגשי האדם אלא בפעולותיו ובהתנהגותו, והוא מוסיף שלפיכך אומר הכתוב ואהבת לרעך ולא את רעך, דהיינו שישתדל שיגיע הטוב לחבירו כמו שרוצה שיגיע הטוב לעצמו, אבל אין הכתוב תובע ממנו שיאהבנו אהבה אמוציונאלית כמו שאוהב את עצמו. א"כ, לפי הרמב"ן קל להבין איך יתקיימו מצות ואהבת לרעך כמון ומצות שנאת רשעים כאחת לפי פסקו של הרמב"ם. נמצא שלפי הרמב"ם עליו לכוף את יצרו מטעם ואהבת לרעך כמון שמכריעה את מצות צער בעלי חיים, והוא נשאר עם ב' מצות, ואהבת לרעך כמון ושנאת רשעים, אבל מכיון שכל אחת במישור אחר אינן כשני הפכים בקנה אחד.

אבל מה נעשה והרמב"ם עצמו אינו מסכים עם ביאורו של הרמב"ן למצות ואהבת לרעך כמון. והוא כותב בפירוש בטה"מ מ"ע ר"ו (מהדורת הרב יוסף קאפח):

הצווי שנצטוינו לאהוב זה את זה כמו שאנו אוהבים את עצמנו, ושתהיה חמלתי ואהבתי לאחי באמונה (כלומר: יהודי) כאהבתי וחמלתי לעצמי, בממונו וגופו וכל מה שיש לו או שהוא חפץ, וכל מה שארצה לעצמי ארצה לו כמוהו, וכל מה שלא ארצה לעצמי או לידידי לא ארצה לו כמוהו, והוא אמרו יתעלה ואהבת לרעך כמון.

והנה מזה שמצות ואהבת לרעך כמון היא גם ברגש גם במעשים, גם חובת הלב וגם חובת האברים, ושלא כהרמב"ן שהיא חובת האברים בלבד. ואמנם משמע כן גם מדברי הרמב"ם-גם בהל' דעות גם בהל' אבל, וכמ"ש בהל' דעות פ"ו ה"ג:

מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנאמר ואהבת לרעך כמון. לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כאשר הוא חס על ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו. והמתכבד בקלון חברו אין לו חלק לעוה"ב.

ובהל' אבל, פ"ד ה"א כתב:

מ"ע של דבריהם לבקר חולים ולנחם אבלים ולהוציא המת ולהכניס הכלה וללוות האורחים וכו' ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור. אע"פ שכל מצוות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך. כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים עשה אתה אותן לאחריך בתורה ובמצות.

וביתר באור, הרמב"ן ס"ל שגם קיום מצות ואהבת לרעך כמוך גם מעשה המצוה הם בבקשת הטוב לרעהו, ולהרמב"ם קיום המצוה הוא בלב וברגש, ואילו מעשה המצוה הוא בבקשת הטוב לרעהו במישור המעשי.

ולפיכך יש להטביר את הרמב"ם בהל' רוצח שאם כי מצות שנאת הרשעים היא בלב ומצות ואהבת לרעך כמוך היא גם בלב גם במעשים, וכנ"ל, מ"מ אין סתירה ביניהם ואפשר ואפשר ששניהם יתקיימו כאחד, גם מצות שנאה בלב לרשע גם מצות אהבה בלבו לרעהו כשהן מופנות לאותו בן אדם, ואמביוואלנטיות כזאת היא מעשה בכל יום ותופעה פסיכולוגית מקובלת אשר אין להתפלא עליה⁹.

ולפי דברינו שהרמב"ם ס"ל שואהבת לרעך כמוך הוא המתנגד לאיסור צער בעלי חיים בנ"ד כן ש"לכוף את יצרו עדיף", עלינו להסיק שמצות ואהבת לרעך כמוך מחייבת אותנו גם כלפי זה שעפ"י דין חייבים לשנוא אותו, ושללא כדברי ההג"מ בהל' דעות שהבאנו לעיל.

ואחד מגדולי האחרונים כתב ג"כ כדברינו, ה"ה המהר"ם שיק במצוה רמ"ד, שדייק מדכתיב "רעך" בכתוב ולא "אחין" או "עמיתך", משמע בין ירא ה' בין אינו ירא ה' בכלל. והביא ראיה מגמ' סנהדרין דף נ"ב ע"א שילפינן ממצות ואהבת לרעך כמוך לברור מיתה יפה לחייבי מיתת ב"ד, א"כ משמע שגם את עוברי עבירות חמורות כאלה אנו חייבים לאהוב.

ואמנם מצאתי כן גם בדברי הראשונים, עי' ברמ"ה לסנהדרין דף נ"ב שכתב, "ומפקינן אמר קרא ואהבת לרעך כמוך וכל היכא דכתיב רעך משמע ישראל ואפילו רשע שנתחייב מיתה אתה חייב לחזור אחר זכותו לברור לו מיתה יפה, ויש לפרש רעך לשון רעים (ריש קמוצה) שכן שנתחייבו מיתה ברור להם מיתה יפה".

אחין בתורה ובמצות

אולם לפי דברינו שהרמב"ם עצמו, וכפי שנראה מפסקיו בפריקה וטעינה, איננו מסכים לשיטת ההג"מ שמגבילה מצות ואהבת לרעך כמוך לרעך בתורה ובמצוות, יוקשה לנו טובא ממ"ש הרמב"ם בהל' אבל שמצות ואהבת לרעך כמוך מצומצמת ל"אחין בתורה ובמצוות" שכנראה הוא המקור לדברי ההג"מ בהל' דעות.

ולפעד"נ שאנו מוכרחים ללמוד את הפשט בדברי הרמב"ם בהל' אבל באופן שונה מזה של ההג"מ שקיבל את הדברים כפשוטן. כוונת הרמב"ם בדבריו אלה היא להורות שמצוות ואהבת לרעך כמוך מוסבה רק על ישראל ולא על עכו"ם, וזה מ"ש "לאחין בתורה ומצות", כלומר --

יהודי, מי שמחויב בתורה ומצוות ולא דוקא מי שמקיימן כדת וכדין. סמוכין לזה מגירסא בכ"י תימני של הל' דעות פ"ו ה"ג שבמקום "ישראל" גרס "בני ברית"ס"י, והיינו שכולם הם שמות נרדפים: ישראל. בני ברית, אחין בתורה ובמצוות.

וגם מצד השכל הפשוט קשה מאוד לומר שהרמב"ם בדבריו אלה בהל' אבל התכוון להוציא את הרשע מחוג ואהבת לרעך כמוך, שהלא ביטוי זה הוא "אחין בתורה ובמצוות", ואם דעת הרמב"ם היא שמי שאינו שומר את כל המצוות כהלכתן יצא מכלל אחין במצוות, מה נאמר על החלק הראשון, דהיינו אחין בתורה, שמא יש לומר שמי שאינו למדן כמוני אין לי עליו מצוות ואהבת לרעך כמוך? ואפילו לגבי החלק השני, דהיינו אחין במצוות, הלא קבע החכם מכל איש ש"אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא". אלא ודאי כוונתו היא כמ"ש, ש"אחין בתורה ומצוות" הוא שם נרדף ליהודי ולהוציא את הגוי שאינו מחויב בתורה ובמצוות.

בין רשע לרשע

אולם עדיין נשאר לנו לבאר מ"ש הרמב"ם בסוף הל' רוצח, "והתורה הקפידה על נפשות ישראל בין רשעים בין צדיקים מאחר שהם נלויים אל ה' ומאמינים בעיקרי הדת", וכו'. ונראה ברור מכאן שהוא מבדיל בין סתם רשע למומר בדעות שכוּפּר בעיקר.

ואולי יש ביאור אחר בסגנונו הפיוטי המאפיין את ההלכות האחרונות בכל קבוצה וקבוצה של הלכות בספר משנה תורה, והוא שהמלה "שהם" מתיחסת לא לצדיקים ולא לרשעים במיוחד אלא ל"ישראל", כלומר, כיוון שהצדיקים והרשעים ואפילו הפחותים שבהם מלאים מצוות כרימון, וגם הגרועים שבהם משתייכים לעם ישראל אשר אופיו האידיאלי הוא שלם וטהור ואשר הוא כולל שלומי האמונה אשר הם נלויים אל ה' ומאמינים בעיקרי הדת, לפיכך מן הראוי לחמול עליהם כולם, בין צדיקים בין רשעים. ולפי זה אין איפא חילוק לדינא דידן בין רשע לרשע, ומצוות אהבת ישראל חלה על כולם.

וקצת ראיה למ"ש שאנו מחויבים מצד הדין לאהוב את כל רשע מטעם ואהבת לרעך כמוך, מרמב"ם פ"ה מהל' עכו"ם ה"ד, שמצוה למוסת להרוג את המסית "ואסור למוסת לאהוב את המסית שנאמר לא תאבה לו, ולפי שנאמר בשונה עזוב תעזוב עמו יכול אתה עוזב לזה ת"ל ולא תשמע אליו" וכו'. ומקורו מהספרי לראה פ"ט ושם מבואר, "לא תאבה לו, מכלל שנאמר ואהבת לרעך כמוך יכול אתה אוהב לזה, ת"ל לא תאבה לו". (אגב: מה שהספרי בהדיא מפרש לא תאבה כלל תאבה, והרמב"ם כשבא לנסח את הספרי בהל' רוצח מיחס לא תאבה אל השונה בפו"ט, מוכיח את צדקת טיעונו שלפי הרמב"ם מצוות ואהבת לרעך כמוך היא סייבת "לכוף את יצרו" כנ"ל). משמע שבלעדי גז"כ של לא תאבה היה חייב לאהבו אע"פ שהוא מסית לע"ז. מזה יוצא שמצוות ואהבת לרעך כמוך אסורה למסית ומחויבת לכל רשע אחר (שהלא הרמב"ם בעקבות הגמ' בפסחים מגדיר את השונה בפו"ט כשונה דחבאד"ע), וא"כ מצוה לשונאו מצד רשעתו ומצוה לאהבו מצד עצמו¹¹ מטעם ואהבת לרעך כמוך (כל זמן שאינו מסיתו לע"ז). ולכאורה דין זה של חיוב האהבה כלפי הרשע כולל גם עע"ז ושאר מומר כל זמן שאינו ממש מסית לע"ז שרק אז שיין איסור לא תאבה לו. ולפי"ז מובנים ג"כ דברי הרמב"ם בסוף הל' רוצח שם כפי שבארתי אותם, כל זמן שאינם מסיתים לע"ז.

"כלל ישראל"

אולם באמת קשה על הנחה זו שהרמב"ם אינו מפלה בין רשע לרשע מדברי הרמב"ם בפיה"מ לסנהדרין פרק החלק, שאחר שמנה את י"ג העיקרים כתב:

וכאשר יהיו קיימים לאדם כל היסודות הללו ואמונתו בהם אמתית, הרי הוא נכנס בכלל ישראל, וחובה לאהבו ולחמול עליו וכל מה שצוה ה' אותנו זה על זה מן האהבה והאחווה ואפילו עשה מה שיכול להיות מן העבירות מחמת תאוות והתגברות יצרו הרע, הרי הוא נענש לפי גודל מריו ויש לו חלק, והוא מפושעי ישראל וכאשר יפקפק אדם ביסוד מאלה היסודות הרי זה יצא מן הכלל וכפר בעיקר ונקרא מין ואפיקורוס וקוצץ בנטיעות וחובה לשנאותו ולהשמידו ועליו הוא אומר הלא משנאך ה' אשנא¹²

וכפי הנראה שהרמב"ם אמנם כן מחלק לענין ואהבת לרעך כמוך בין סתם רשע ופושע לכופר בעיקרי הדת, שמצות ואהבת לרעך כמוך אינה כוללת את הכופר.

אבל לא עלי התלונה, שהרי הספרי שהבאנו לגבי מסית נקבע להלכה ע"י הרמב"ם בפ"ה ה"ד מהל' ע"ז והוא מלמדנו שאילולי גז"ח של לא תאבה לו היינו חייבים לאהוב גם את המסית, וא"כ הקושיא היא על הרמב"ם מדברי עצמו. וכפי הנראה, דין כופר באחד מי"ג העיקרים חמור מן המסית לע"ז אעפ"י שהוא מחטיא לאיסור שהרבה פרשיות בתורה תלויות בו. ובפ"ב מהל' ע"ז פוסק הרמב"ם שבהרבה דברים דומה דין מומר ואפיקורס לדין מומר לעכו"ם. ואם כי אינו פוסק בהדיא שהם נפקעים ממצות ואהבת לרעך כמוך החלה עלינו כלפיהם, ורק דין מסית יוצא מן הכלל שאין לאהבו, ולכאורה מתוך הן אתה שומע לאו ששאר הרשעים ואפילו מומר לע"ז אינו מופקע מואהבת לרעך כמוך אם כי חייב גם לשנאותם. מ"מ אין לנו מנוס שהרי דבריו בפיה"מ שהבאנו חוסמים את הדרך בפנינו.

והאמת יורה דרכו, שאין ספק שהרמב"ם בפה"מ לפרק חלק אמנם סובר שהכופר באחד מי"ג העיקרים לא רק שאין לו חלק לעולם הבא אלא שאינו נכנס בכלל "ישראל" והוא מופקע מסוג אלה שחייבים לאהוב אותם מטעם מצות ואהבת לרעך כמוך. ועוד שם, כשהרמב"ם מציע את היסוד הי"ג הוא כותב, "ותחזק"מ יסוד מיסודות משה רבנו, אין דת ואין קשר עם האומה היהודית למי שאינו מאמין בכך" וכו'.

והנה דבריו במשנה תורה, סוף פרק ד' מהל' רוצח:

האפיקורסים והם עובדי עבודה זרה או העושה עבירות להכעיס אפילו אכל נבילה או לבש שעטנז להכעיס וכו' הרי זה אפיקורוס, ושכופרין בתורה ובנבואה היה מצוה להורגן. אם יש בידו כח להורגן בסייף ובפרהסיא הורג, ואם לאו היה בא עליהן בעלילות עד שיסבב הריגתן. כיצד, ראה אחד שנפל לבאר והסולם בבאר, היה מסלק ואומר, הריני שרוד להוריד בני מן הגג ואחזירנו לך וכו'.

הרי שהרמב"ם לגמרי עקבי במשנה תורה ובפרה"מ.

וכעין זה כתב ג"כ המאירי בפירושו למשנה זאת ריש פרק חלק, "שמאחר שהאמין מה שראוי להאמין עד שהוא מכלל העם אין רוב החסאים מפקיעים ממנו שם הצדיקים" וכו'. הרי שהמאירי ג"כ סובר שלא רק שאין לו חלק לעולם הבא, אלא שאין לו חלק ונחלה בעם ישראל, וודאי שאינו בגדר אלה שמצוה לאהוב אותם.

ברם, אעפ"י ששיטת הרמב"ם לכאורה ברורה ללא צל של ספק, תורה היא וללמוד אני צריך, ולכן הנני רושם כמה קשיים בשיטתו. בעיקר, נראה שהשוואה זו של "אין לו חלק לעולם הבא" = "אינו בכלל ישראל" עדיין רפויה בידינו, וזה מכמה טעמים:

א', בכלל קשה לי על הרמב"ם בפירוש משנתנו בפרק חלק, שהתנא בא להודיענו מי יש לו ומי אין לו חלק לעולם הבא, אבל ענין שם "ישראל" מאן דכר שמיה? ואילו סבר התנא של משנה זו שאמנם כל אחד שאין לו חלק לעולם הבא אינו נכנס בכלל ישראל, כדברי הרמב"ם, היה לו לומר, "כל ישראל יש לו חלק וכו'", ואלו אינם ישראל ולפיכך אין להם חלק לעולם הבא וכו'. ומכיון שהתנא לא הודיענו רבותא זו ובסגנון חד-משמעי, משמע שאמנם נכנסים בכלל ישראל רק שאין להם חלק לעולם הבא, בניגוד לכל אלה שמסכימים ומקבלים את יסודות הדת שיש להם חלק לעוה"ב.

ב', עי' באבות דר"נ פרק ל"ו, ה, ששם הברייתא אומרת, "שבעה אין להם חלק לעולם הבא, ואלו הן: לבלר וסופר וטוב שברופאים ודיין לעירו וקוטס וחזן וטבח". ואח"כ באותו פרק, מונה שנה ופירש שאין לו חלק לעולם הבא, ור"ע אומר שגם מי שאינו משמש לת"ח אין לו חלק לעולם הבא. ועוד כנ"ל, עי' תד"ה כל בסוטה דף ה' ע"ב, שהקשו מדוע אין התנא מזכיר בפרק חלק, תוך כל אלה שאין להם חלק לעולם הבא, גם כל אדם שיש בו גסות רוח (נזכר בש"ס סוטה, שם), מתים שבחו"ל (כתובות דף קי"א ע"א), עמי הארץ אא"כ יהנו ת"ח (שם) ומלוים ברבית וכו' וכו' שכתוב על כל אחד מאלה שאין לו חלק לעולם הבא, או בדומה לזה כגון "אין עפרו ננער", וכמו כן רבים אחרים. והנה, אם כל מי שאמרו עליו חז"ל שאין לו חלק לעולם הבא אינו בכלל ישראל, הייתכן לומר שכל אלה שהזכרנו אינם חלק של עם ישראל?

וגם על הרמב"ם עצמו יש לתמוה, שהרי בין העשרים וארבעה אשר מנה שאין להם חלק לעולם הבא הזכיר ג"כ בעלי לשון הרע, והלא אין אדם ניצל מאבק לה"ר בכל יום (ב"ק דף קס"ה ע"א). ואם באנו לומר כדברי הרמב"ם הלא לא נשאר רק מספר מצומצם של צדיקים גמורים קדושי עליון אשר בארץ ישראל המה קבורים ושאינם לא סופרים ולא רופאים, לא טבחים ולא לבלרים וכו', שיש להם חלק לעוה"ב, וכל שאר יהודים בעולם מצוה לשנאותם ולרדפם ח"ו. ומלבד התימה בדבר, יש להתפלא שעל מנין פעוט זה אמרה המשנה "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא".

וכנראה שהרמב"ם הרגיש בקושי זה, שכתב שם בהי"ד, "ויש עברות קלות מאלו ואעפ"כ אמרו חכמים שהרגיל בהן אין לו חלק לעולם הבא וכדאי הן להתרחק מהן ולהזהר בהן, ואלו הן: המכנה שם לחברו", וכו'. והנה אם הרמב"ם אמנם סובר שגם אלה אינם בכלל ישראל מדוע אינו מודיענו שלמרות היות עברות אלה קלות מן הכ"ד הראשונות מ"מ גם אלה אינם חלק של עם ישראל בגלל זה שכל אחד מהם אין לו חלק לעולם הבא? ואם סובר שאלה האחרונים ישנם בכלל ישראל למרות שאבדו חלקם לעוה"ב, הלא ודאי היה צריך להודיענו הבדל עצום זה בין הראשונים שסייג, כגון המינים והאפקורסים, ואלה האחרונים. וא"כ ממ"נ קשה על הרמב"ם אם עדין היה מחזיק בשיטתו שהציע בפיה"מ שכל אחד שאין לו חלק לעולם הבא אינו בכלל ישראל.

ג', הרמב"ם אינו מזכיר דין זה שלא נכנס בכלל ישראל בפרק ג' מהל' תשובה כשבא לסייג את אלה שאין להם חלק לעולם הבא. ³¹.

אבל מה נעשה ולאחר כל הקושיות והתימות ונפתולי אלקים שנפתלנו, אין ספק שהרמב"ם אמנם מבחין בין רשע לרשע, ואם כי הוא מחייב מצות אהבת רעים כלפי הפושע במעשיו, לא כן הדין בכופר בדעותיו שעליו מטיל הרמב"ם את כל חומר הדין ומונע ממנו אהבתם וחמלתם של רעיו מישראל.

סיכום

והנני לסכם בקצרה מה שלמדנו עד כה:

- (א) לפי תוס' ב"מ, אין איסור לא תשנא תופס לגבי הרשע.
- (ב) לפי תוס' פסחים, שנאת הרשעים סופה להתגלגל לשנאה אישית, ולכן מטעם לא תשנא את אחיך בלבבך מחויבים להתגבר על השנאה ולהתייחס אל הרשע באהדה.
- (ג) שיטת ההג"מ היא שמצות אהבת ישראל מצומצמת ל"אחיך בתורה ובמצוות".
- (ד) אבל לפי דברינו, לא כן סובר הרמב"ם, אלא שהוא מחייב את האהבה גם לגבי הרשע.
- (ה) לפי רבי אברהם בן הרמב"ם, ההתייחסות לרשע השנוא עליו צריכה להיות חיובית מטעם תיקון מדותיו.

(ו) ייתכן שאפילו כשיש מצות שנאה, לא פקעה ממנו מצות אהבה. לפי הרמב"ם במשנה תורה מצוה לאהבו וגם מצוה לשנאותו. וכיצד יתישבו שני הכתובים המכחישים זה את זה? לפי הרמב"ן, אהבה מתייחסת למישור המעשי ושנאה למישור הרגשי בלבד, ולכן אין סתירה ביניהם. והרמב"ם, שלדידו גם אהבה קיומה בלב וברגש, יקבע שהוא אמנם נתון פסיכולוגי שאהבה ושנאה יכולות לדור בכפיפה אחת ובבת אחת.

(ז) להרמב"ם יש הבדל עצום בין סתם פושע לכופר באמונות ודעות. כל דיני אהבה וכו' מופנים אל הפושע, ואילו הכופר בעיקרי הדת לא רק שאין מצוה לאהבו אלא שאינו נכנס לכלל ישראל, דהיינו שמופקע ממנו שם ישראל, ומצוה לרדפו ומורידין ואין מעלין וכו'.

חלק ב' : למעשה

ואחר כל זה עלינו לדון בסוגיא חמורה זו להלכה ולמעשה כי הוא דבר שגורלו של עם ישראל תלוי בו. אם אמנם לפי הרמב"ם אין מצות אהבת רעים חלה על ישראל שכופר בעיקר מעיקרי הדת, ועוד שחייבם להתייחס אליהם כאל אויבים ועוינים, הרי ההשלכות הן מרחיקי לכת. וחלילה לנו לנגוע בשער ראשו של יהודי אלא אם כן אנו בטוחים ללא צל של ספק שזוהי דעת תורתנו הק' ורצון אבינו שבשמים. כל "המחמיר" בשנאת הרשעים והרחקתם, הריהו מקיל במצות ואהבת לרעך כמוך שלא כדין ונמצא שם שמים מתחלל על ידו ("ואהבת לרעך כמוך -- אני ה'") ואף אם כוונותיו המוטעות הן כולן לטובה. לשם זה, עלינו לחזור ולבדוק את המקורות שהבאנו ביתר דיוק, ולהתבונן גם במה שכתבו גדולי האחרונים בנידון. ואם נעשה כן נווכח לדעת שעל ארבע רגלים עומדת מצות אהבת ישראל בדורנו, שתים מהן כבר בכתובים הנה של רבותינו האחרונים, ושתים מהן אני מציע בזה לפע"ד, ולפיהן אין ליישם היום דיני רדיפת האפיקורסים והוצאתם מכלל ישראל ויש להתייחס אליהם באהבה כמצות הכתוב ואיבת לרעך כמוך.

אונס בדעות

בראשונה, נשאל שאלה זו: מה הדין באלה שאינם מודים ליי"ג העיקרים שמנאם הרמב"ם (אן לכל מספר אחר של עיקרים כפי שסייגם ראשונים אחרים) אבל אי-קבלה זאת באה לא מתוך הוכחות פילוסופיות עצמאיות ולא מתוך השתכנעות אינטלקטואלית ולא מתוך רשעות וחוצפא, אלא שהם נשפטים בזרם התרבותי החילוני השולט ברחובות עיר, כך שהכפירה היא כעין שיגרא דלישנא שאדם מעקם שפתיו ולבו בל עמו והוא נתפס ללא מחשבה וללא עיון בחילוניות הדומינאנטית. אבל אילו למדו וחקרו כדבעי בתורה ואצל מורים מוכשרים ויראי ה' היו מודים לעיקרים אלה, ולו חכמו ישכילו זאת יבינו לאחריותם לאלקי ישראל ולאמונת ישראל. האם ניתן לומר שיש לאלה דין אונס, כתינוק שנשבה לבין העכו"ם? ואם אמנם כך הוא, האם חלה עליהם מצות ואהבת לרעך כמוך כל זמן שלא בגדו במישרין ולא כפרו בפה מלא מתוך ידיעה מקרוב במקורות היהדות.

ואמנם כן למדנו מדברי הראי"ה קוק זצ"ל¹⁴ האומר בפירוש שדין אונס שיין לכל אלה בענייני אמונות ודעות:

כשם שכ' תוס' סנהדרין ע"ו ע"ב ד"ה החשוד, די שברא לומר דלא יפסל חשוד על העריות לעדות משום דחשיב כמו אונס, משום דיצרו תקפו. וכה"ג שכ' כן תוס' גיטין מ"א ע"ב ד"ה כופין, שכיון שהשפחה משדלתם לזנות חשיבי כאונסיין, וכן היא השפחה בישא" של זרם הזמן, שנתנו לה משמים שליטה שרם שתכלה לגמרי ותנדף כעשן, שהיא משדלת בכל כשפיה הרבים את בנינו הצעירים לזנות אחריה. הם אנוסים גמורים וחלילה לנו לדון אונס כרצון

ואם נכונים הדברים שלגבי אמונה כמו לגבי עריות ושאר עבירות יש מושג של שוגג ואונס ואומר מותר, הרי עלינו לבדוק את כל איש ואשה לדעת אם מותר להרחיקו ולמנוע ממנו אהבתנו כך שלא ניכשל בביטול מצות ואהבת לרעך כמוך שהיא לרבי עקיבא הכלל הגדול שבתורה; ואין

לנו לפסול המונים מבית ישראל ולהפקיע מהם שם ישראל בגלל השתייכותם לתנועה או למפלגה מיוחדת, כי אלה הדברים מסורים ללב כל אחד ואחד ומי יודע מי הוא פוקר מעצם הווייתו ותודעתו, ומי היה מאמין באמונה שלימה אילו היה חי בתנאים אחרים והיה מחונן בחברתם ואהבתם של שומרי מצוות שהיו מקיימים עמו מה שדרשו חז"ל בספרי, "ואהבת את ה' אלקיך -- שיהא שם שמים מתאהב על ידך".

ולא זו אף זו, שלא רק שאין לפסול המוני העם בגלל הזנחתם של עיקר או עיקרים, אלא שיש מלכתחילה לקבל כהנחה שבזמנים שלנו יש אמתלא לכל אחד ואחד שלא זכה לאמונה שלימה היות ודורותינו הם שטופי כפירה ודין אונס לכולם. וא"כ אין כל אחד ואחד צריך חקירה וזריזה אלא יכולים אנו לקבל שבעידן כזה אין לדון אף אחד בכל חומר הדין של מומרים ואפיקורסים. כי לכל העם בשגנה.

ואמנם אחד מגדולי האחרונים בדורנו-אנו הסיק כן להלכה, ה"ה החזון איש זצ"ל, ודבריו המפורסמים צריכים תלמוד. והנה מה שכתב: ^פ

ונראה דאין דין מורידין אלא בזמן שהשגחתו ית' גלוי כמו בזמן שהיו נסים מצויין ומשמש בת קול וצדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לעין כל, והכופרין אז הוא בנליזות מיוחדת בהטיית היצר לתאוות מיוחדות והפקרות, ואז היה ביעור רשעים גדרו של עולם, שהכל ידעו כי הדחת הדור מביא פורעניות לעולם ומביא דבר וחרב ורעב בעולם, אבל בזמן ההעלם שנכרתה האמונה מן דלת העם, אין במעשה הורדה גדר הפרצה אלא הוספת הפרצה שיהי' בעיניהם כמעשה השחתה ואלמות ח"ו, וכיון שכל עצמו לתקן, אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון, ועלינו להחזירם בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן תורה במה שידינו מגעת

הרי שהחזו"א אומר בפירוש שהאידינא, בעידן של הסתר פנים שהכפירה שולטת בעולם, אין דין מורידין ולא מעלין בתוקפו, ואדרבה יש דין אהבה וקירבה. ואין זה ענין ליחידים בלבד אלא לכל הציבור כולו.

ובאמת, הרמב"ם עצמו, שהוא נוקט בשיטה כל כך חמורה לגבי אלה הבועטים בעיקרי הדת, הוא הוא שקבע במשנה תורה שלו שאין לדון אותם שכופרים מתוך הרגל או שכן נתחנכו כאילו יודעים ומבינים ומתכוונים למרוד. ואלה דבריו בפ"ג מהל' ממרים ה"ג:

במה דברים אמורים (שאינו נחשב בכלל ישראל ומורידין ולא מעלין וכו') באיש שכפר בתורה שבעל פה במחשבתו ובדברים שנראו לו והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו וכופר בתורה שבעל פה תחליה כצדוק ובייתוס וכן כל התועים אחריו. אבל בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם, הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זריז לאחוז בדרכי המצות שהרי הוא כאנוס, ואע"פ ששמע אחר כך נשהא יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם כן אלו שאמרנו האוחזים בדרכי אבותם הקראים שטעו. לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשכם בדרכי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה.

הרי מפורש יוצא מפי הרמב"ם שרק אלה הראשונים שפקרו דינם ככל חומר הדין, אבל אלה שבאו אחריהם דינם כאנוסים אף לגבי דעות ועיקרים ואין להרחיקם, ואדרבה עלינו למשכם בדרכי שלום, וכדברינו לעיל.

וכן יוצא מדבריו גם בפיה"מ ריש מס' חולין (מהדורת הרב קאפח):

ודע כי מסורת בידינו מאבותינו כפי שקבלוהו קבוצה מפי קבוצה כי זמננו זה זמן הגלות שאין בו דיני נפשות אינו אלא בישראל שעבר עבירת מיתה, אבל המינים והצדוקים והבייתוסים לכל שינוי שיטותיהם הרי כל מי שהתחיל אותה השיטה תחילה ייהרג לכתחילה כדי שלא יטעה את ישראל ויקלקל את האמונה וכו' אבל אלו אשר נולדו בדעות אלה וחונכו על פיהן הרי הם כאנוסים ודינם דין תינוק שנשבה לבין הגויים שכל עבירותיו שגגה כמו שבארו אבל המתחיל הראשון הוא מזיד ולא שוגג

והנה מדבריו הנ"ל בהל' ממרים אנו עדים לעוד דבר: הרמב"ם לא הזכיר עוד שיטתו המפורשת בפירוש המשניות שבכדי להמנות בכלל ישראל על היהודי להודות בגלוי לעיקרי הדת ושלא די בזה שאינו פוקר. זה יוצא מפסקו כאן שבני הקראים כן נחשבים כישראלים, והטברא נותנת שלפי"ז אין דרישה להודות בעיקרים שרם שאדם נחשב בכלל ישראל, שאל"כ לא היה מקום להלכה זו של הרמב"ם שהלא דין אונס הוא על מעשה חיובי, דהיינו שמה שבועטים ביסודות הדת אין זה מוציאם מן הכלל היות והם אנוסים, אבל כידוע אין בכח האונס לעשותו ישראל אם אמנם דרושה קבלה מפורשת של העיקרים, דאונס רחמנא פטריה אמרינן, חייביה לא אמרינן.

העדר התוכחה

ושנית, כשאנו באים לדון בסוגיית זו להלכה ולמעשה, חובה עלינו להזכיר את הדברים המפורסמים של החזו"א¹⁴ לגבי מצות שנאה בשם הגר"י מולין ומהר"ם מלובלין, שמצוה זו של שנאת הרשעים נוהגת רק לאחר תוכחה, ואצלנו בדורות האלה הוי כלפני תוכחה (וזה על יסוד הגמ' בערכין ט"ז ע"ב שאין בדור הזה שיכול להוכיח, ע"ש) ולפיכך עלינו לדון את כל הרשעים, ואפילו אלה שלכאורה יודעים את רבונם ומתכוונים למרוד בו, כאנוסים. והרי דבריו המזהירים:

ועוד יש בזה תנאי שלא יהיה אנוס וכמ"ש רבינו בפ"ג מהל' ממרים ה"ג דבניהם ותלמידיהם חשיבי כאנוסים וכתינוק שנשבה. ותינוק שנשבה מביא קרבן כדאמר ריש פרק כלל גדול, ומצווין אנו להחיותו, ואף לחלל עליו השבת בשביל הצלתו, ובהג"מ כאן כתב דאין רשאין לשנאותו אלא אחר שאינו מקבל תוכחה. ובסוף ספר אהבת חסד (לבעל החפץ חיים) כתב בשם הגר"י מולין דמצוה לאהוב את הרשעים מה"ט, והביא כן מתשובת מהר"ם לובלין כי אצלנו הוא קודם תוכחה שאין אנו יודעין להוכיח ודיינינן ליה כאנוסים. ולכן אי אפשר לנו לדון בזה לפטור מן היבום, וכן לשאר הלכות.

ולפי"ז לא רק שיש מצות ואהבת לרעך כמוך כלפי הרשעים (ואפילו רשעים כופרים באמונות ודעות) אלא שגם אין מצות שנאה להם מצד רשעותם, וקל לנבון להבין שאם אין היתר לשונאם, מי שכן שונאם עובר על לא תשנא את אחיך בלבבך.

אולם לאמיתו של דבר כל זה שכתב החזו"א תופס רק לגבי אלה הפוסקים שאין בדור הזה שיכול להוכיח, שהם רוב הראשונים. אבל הרמב"ם (בפ"ו מהל' דעות) פסק לא כתנאים ר"ט וראב"ע ור"ע שלפיהם. כל אחד לשיטתו אין דין תוכחה בזה"ז, אלא כרבי יוחנן בן נורי שחולק ואומר "מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ" שאפשר ואפשר להוכיח "בדור הזה" ¹⁷.

ספקנות וכפירה

במקום אחר העליתי שאין להשוות כלל וכלל אלה שעוזבים את דרכי התורה בגלל ספקנות או אי-הוכחה לדעתם באמיתת התורה לאלה שבאופן חיובי כופרים בתורה ואומרים קבל עם ועדה ובפה מלא שברי להם שאין אלוך ואין תורה מן השמים וכדומה. והבאתי ראיה מן הגמרא בשבת דף ל"א ע"א:

ת"ר מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי אמר לו כמה תורות יש לכם אמר לו שתים תושב"כ ותושבע"פ א"ל שבכתב אני מאמינך שבע"פ איני מאמינך גיירני ע"מ שתלמדני תושב"כ גער בו והוציאו בנזיפה בא לפני הלל גייריה יומא קמא אמר ליה א"ב ג"ד למחר אפיך ליה א"ל והא אתמול לא אמרת לי הכי א"ל לאו עלי דידי קא סמכת דעל פה נמי סמוך עלי

ורש"י שם כתב:

גייריה -- וסמך על חכמתו שסופו שירגילנו לקבל עליו דלא דמיא הא לחוק מדבר אחד שלא היה כופר בתושבע"פ אלא שלא היה מאמין שהיא מפי הגבורה והלל הובטח שאחר שילמדנו יסמוך עליו

ברור מכאן שרש"י מפרש את הגמ' שיש אי-התאמה בין כופר לאינו מאמין ואין לדון את זה שלא הגיע לאמונה כזה שקובע בוודאות שיטות המינים למיניהם. ¹⁸

ויש מי שטען נגדי ואמר שהעיקר בדברי רש"י הוא "מפי הגבורה" דהיינו שהגר קבל על עצמו מצוות תושבע"פ למעשה אבל לא האמין שהם מפי הגבורה, וא"כ "מפי הגבורה" הוא התוכן של "מאמין", ו"לא היה כופר" מתיחס לקבלתו את מצוות תושבע"פ בפועל.

אבל פירוש זה בדברי רש"י איננו מתקבל על הדעת, כי הסגנון של רש"י אינו מפרנס ביאור זה. וגם אינו מובן לפי פירוש זה מדוע עבר רש"י מ"כופר" בלשון חיובי ל"אינו מאמין" בלשון שלילה. הטברא נותנת ששני מונחים אלה הם הפכים המתכוונים לענין אחד. ועוד, הגמרא אינה מזכירה "כופר" כלל וכלל, רק "מאמינך" ו"איני מאמינך". ועוד, לפי פירוש זה ברש"י, מנין לו לרש"י לחלק בין

קיום מצוות תושבע"פ בפועל ללא הסכמה עקרונית למוצאם בשמים לבין האמונה שהן אמנם מפי הגבורה, ואשר התוצאה מזה היא שהלל היה מוכן לקבל את הגר אע"פ שלא האמין שתושבע"פ היא מפי הגבורה?

כל אלה הקשיים אינם קיימים בפירושנו-אנו של רש"י, וברור שהמלים "שהוא מפי הגבורה" מתיחסות גם אל "שלא היה כופר" גם אל "לא היה מאמין", ושהניב "וקבל עליו" משמעו אמונה ולא קבלה לעשות בפועל ללא הסכמה בדעות. עכ"פ, לרש"י יש הבדל ביל כופר לאינו מאמין, והאחרון הוא המצב של ספק או אי-השתכנעות.

והנה אין ספק שבאירה האינטלקטואלית של זמננו בתרבות שהיא חדורה חילוניות הבנויה לא על הכפירה הודאית אלא על ההתאפקות מאמונה ודאית ועל שיטת דיקרט ש"בכל יש להטיל ספק", עזיבת הדת היא לא ענין של קביעה ודאית נגד עיקרי הדת, אלא ספקנות ואי-הוכחה, כלומר: לא כופר אלא אינו מאמין. ולפיכך, האיננו-מאמין של דורותינו אין לסייגו כאפיקורס של ימי חז"ל.

אהבה ואחווה

ולבסוף: לעיל הבאנו את דברי הרמב"ם בפיה"מ לענין מי שכופר בעיקרים שיוצא מכלל ישראל. והנה אם נקבל את דבריו בפיה"מ כמשמעם, נמצא שלא רק מי שכופר ב"ג העיקרים" יוצא מן הכלל... וחובה לנו לשנאותו ולהשמידו, אלא גם מי שעדיין לא הגיע להכרת אמיתתם ואינו חוקר כלל וכלל בדברים אלקיים אלה רק שומר מצוות כהלכתן מבלי שים לב לחובות הלבבות גם הוא אין לו חלק לעוה"ב ואינו בכלל ישראל שמצוה לאהבו, כי רק אם "יהיו קיימים לאדם כל היסודות הללו ואמונתו בהם אמיתית הרי הוא נכנס בכלל ישראל". יוצא מזה שהרמב"ם מרחיק ללכת בזה שהוא תובע הכרה במודע לעיקרים כתנאי להתכללות בעם ישראל ולהקרא בשם ישראל. ואין אלה אלא דברי תימה, שהלא לפיהם קטן שלא הגיע, לידי הכרה זו של אמיתת האמונה, או מי שאינו שם לב לעניני השקפת עולם, ממש אינו נחשב כבן ישראל ואסור לאהבו ולחמול עליו ומצוה לשנאותו ולהשמידו!

אבל דבר זה אינו נשנה במשנה תורה שלו, ולא מצאתי דין זה להצריך הודאה חיובית ביסודות הדת בשום ראשון חוץ מן המאירי שהזכרתי לעיל.

ובכן, לשאר ראשונים אלה, האם יש חיוב לאדם להודות בעיקרי הדת כתנאי להתכללות בעם ישראל כך שאם אינו מקבל אותם על עצמו במפורש אינו נכנס בכלל ישראל? או שמא אדם שנולד כישראל דינו כישראל לכל דבריו ועלינו להתייחס אליו כישראל גמור כל זמן שלא עשה מעשה לכפור ביסודות הדת ולהוציא את עצמו מן הכלל באופן חיובי (וכמו שכתב בעל הגדת פסח על הרשע)?

בכדי להבין חילוקי דעות אלה בין הרמב"ם לכל שאר הראשונים שאינם קובעים כתנאי מוקדם לשם ישראל שצריכים לקבל דברי העיקרים באופן מודע (ולדידי קאמינא שדברינו אלה תופסים גם לגבי החילוק בין הרמב"ם בפיה"מ להרמב"ם במשנה תורה, שנראה ברור מתוך שתיקתו ששוב אינו תובע הכרה מפורשת בעיקרים כתנאי להכלל בכלל ישראל), נשים לב לכל ענין זה של מי שיוצא או אינו נכנס לכלל "ישראל" ולכל ענין הפקעת שם ישראל.

לכאורה כל העניין הזה של הפקעת שם ישראל או שאינן נכמס מלכתחילה לכלל ישראל אינו מובן. וכי מפני שאדם זה מפקפק בעיקר אחד או אחר או שכוּפּר במפורש, האם חפשי הוא מן המצות כך שאם ישאל לנו אם מחויב להניח תפילין נגיד לו שהוא פטור כמו גוי מאחר שפקע ממנו שם ישראל? האם נתיר לו לחלל שבת -- או אפילו נחייב אותו לחלל מטעם שגוי ששבת חייב מיתה?

הנה במאמרי "כהן עבריין מהו שיעלה לדוכן" (ראה עמ') העליתי מתוך ראיות למכביר שלפי ההלכה, ובמיוחד לשיטת הרמב"ם, יש לחלק בין השם "ישראל" בתור יחיד, כבן למקום שיש לו יחסים הלכתיים מסוימים בינו לבין קונו, ובין השם "ישראל" בתור אח לכל שאר בני ישראל, כך שכל אלה שההלכה דנה אותם כגויים מחמת רשעותם ושהם מופקעים משם ישראל, זה תופס אך ורק לגבי חיובי האחוה ולכל הדינים הכרוכים בה, אבל בעצם, בינם לבין המקום ב"ה, הם נשארים ישראלים בלי פקפוק, ואין שום התמעטות של התחייבותם לקיים כל מה שכתוב בתורה ולעשות כל מצוה ולהמנע מכל עבירה, ובשם ישראל יכונו. ורק שלגבי אחוה וכל הדינים השייכים אליה (שזוהי משמעות הניב "לכל דבריהם") אינם כישראל. וע"ש היטב ובמקורות שהבאתי.

והנה אין ספק שמצות ואהבת לרעך כמוך היא מצוה של אחוה, ואולי המצוה בה"א הידיעה.

אולם בעצם הדבר הזה שהפקעת שם ישראל מופנה כלפי דיני אחוה ולא לעצם מהותו אינו אומר אלא דרשני, שמדוע נענש הכופר והמומר בסילוק יחסי אחוה ממנו והוא לא חטא אלא לאלקיו? ומה שייכות של מניעת שם ישראל בתור אח לחוטא זה שכפר בדעות? אלא ודאי, שעיקר העונש של הכופרים וכו' בדעות אינו עניין לעצם המרידה בהקב"ה, שהלא דברים שבלב אינם עניין לנו אלא למי שכל תעלומות הלב ומצפוניו גלויים לפניו. אלא שכל חטא גלוי שכזה הוא גם כן עבירה נגד כנסת ישראל שנשבעה אמונים להשי"ת בהר סיני בתור כלל ולא רק כקיבוץ של יחידים. וברית זו בין הקב"ה לכנסת ישראל אם כי למעשה היא מתבטאת במצוות מעשיות, יסודה באמונתה הטהורה של כנסת ישראל בו ובתורתו. וכל הכופר באמונה נשגבה זו ובעיקריה לא רק שהוא פושע נגד הקב"ה אלא שבזה הוא מפרק את כל הבניין של "כנסת ישראל", הוא מחליש עצם מציאותנו כגוי קדוש וממלכת כהנים (דהיינו, כנסת ישראל), שהלא בלי אמונה זו אין אנו כולנו כדאים להיות בני-ברית של הקב"ה, ואם כן הוא חומס מכל שאר בני ישראל את הקשר הסגולי המקשרם יחד כשותפים של הקב"ה, וקשרי האחוה שלהם הולכים ונאבדים לרגלי כפירתו. ודוקא בגלל פגיעה זאת ברגשי העם כולו מגיע לו שיסולקו ממנו כל גלויי אחוה שהרי הוא בעצמו "הסיע עצמו מן האחוה" (כלשון התנחומא בוישב), בכפירתו בעיקרי הדת שעליהם מתבססת כל האומה כולה ככנסת ישראל. (וזה מ"ש תוס' סנהדרין -- עי' מאמרי על כהן עבריין -- שהוא מופקע מ"בן ברית", והפשט בזה הוא לא בן ברית של הקב"ה אלא בן ברית של העם הישראלי בחי' "בן ברית אברהם").

והנה הרמב"ם בפיה"מ יסבור שדבר זה של אחוה התלוייה בדעות צריכה קבלה מיוחדת שהלא בעצם אינה עניין כלל לעצם יהדותו של אדם מישראל, ולכן אם מקבל עליו את העיקרים, זכאי הוא לכל דיני אחוה כולל אהבת ישראל, אבל אם בעט באחוות אחיו מישראל ע"י כפירתו בהעיקרים שעליהם האחוה הזאת מושתתת, ואפילו אם רק לא קיבל אותה באופן חיובי ואקטיבי, אין לו חלק בה. ושאר הראשונים (והרמב"ם עצמו במשנה תורה) יסברו שבן ישראל זוכה לגלויי אחוה ממילא

ובאופן אוטומטי בזה שהוא נולד כישראל, שהרי הסברא נותנת שכל אלה שהם "בנים למקום" הם "אחים" זה לזה, ורק אם הוציא את עצמו מן הכלל בפירוש אז נחשב כבועט באחיה ובוגד בכלל האומה כך שאין מגיעות לו זכויות האחיה ואין לאהבו וכו'.

ואם אמנם כך הוא, נמצא שכל דינים אלה של הפקעת שם ישראל לגבי אחיה שנאמרו במומרים וכדומה, תופסים אך ורק בזמן שאמנם החושה פוגע ברגשי רוב רובו של בית ישראל, שאז כיון שהוא התחיל בפגיעה באחיו המאמינים, התורה מסלקת ממנו גילויי אחיה מצדם מידה כנגד מידה. אבל בזמן שהרוב הגדול של העם בעוה"ר אינם יודעים את התורה ואינם שומרים מצוותיה, ואין בחטאיהם שום רצון או כוונה לפגוע באחיהם ואדרבה הם גאים בזה שהם מזרע אברהם יצחק ויעקב ומשקיעים מרץ ועבודה ומהונם לטובת עם ישראל, אין סברא לומר שמה שמחללים את התורה בזה הם בוגדים בכנסת ישראל. אדרבה, בתנאים הקיימים בעידן שלנו, הינם דומים לא לאלה שהוציאו את עצמם מן הכלל, אלא לאלה שלא חשבו בכלל על עניני אמונה, כי האחיה שלהם היא טבעית ולא שכלית, כתינוק זה שלא הגה מימיו בכל הדברים העומדים ברומו של עולם. ולרוב העם בשגגה.

ומטעם זה היה נראה שלמעשה אין לדון האידנא את הרשע ואפילו רשע באמונות ודעות כהמומרים והאפיקורסים בזמן המשנה והתלמוד, שהלא נשתנו העתים ונתמעטו הדורות ואין במעשיהם של אלו בגידה באחות עם ישראל כפי שהיו מעשיהם של הכופרים בזמנים שעברו.

אשר על כך עלינו להסיק שלפי רוב ראשונים אין היום מצות שנאת הרשעים, ואולי יש איסור לא תשנא בזה, ולהרמב"ם שיש גם מצות תוכחה גם מצות שנאה בזמנינו, מ"מ ייתכן שמצות ואהבת לרעך כמוך שייכת גם לרשעים (חוק ממסית לע"ז) ואפילו באותה שעה שחלה עליו מצות שנאת רשעים. ואפילו להרמב"ם שיש דין תוכחה בזה"ז, וא"כ אין היסוד הרביעי הזה שייך, ברור שעלינו לדון רוב רובם של בני עמנו כאנוסים וכפי שלשת היסודות שהזכרנו לפני זה.

סיכום

יש איפא ארבעה טעמים שאין לנו ליישם את כל חומר הדין של מורידין ואין מעלין ושל שנאה לכופרים בני זמננו, ואלה הם:

(א) לכופרים בדעות בזמננו יש דין אונס, בהתחשב באוירה התרבותית והאינטלקטואלית של עידן זה שהיא כמכריחה את האדם לבלתי האמן ביסודות הדת הישראלית.

(ב) מכיון שרוב ראשונים פוסקים במחלוקת התנאים במס' ערכין שאין היום מצות תוכחה כהלכתה, הרי כל אחד נידון כלפני תוכחה, וא"כ בטלה מצות שנאת הרשעים ואפילו הרשעים הכופרים.
(ג) יסוד החילוניות השלטת בזמננו אינו כפירה מתוך ודאות אלא אי-השתכנעות באמונה, ולפי הלל כפי שביארו רש"י אין אי-אמונה זהה עם כפירה.

(ד) מכיון שרוב עמנו איננו שומר מצוות, אין במעשה הכפירה זלזול ביסוד האחיה של כנסת ישראל, וא"כ אין טעם להפקיעם מדיני אחיה (ובראש וראשונה: אהבה) שהוא הוא ענין הפקעת שם "ישראל" ואי-התכללותם בכלל "ישראל".

הערות

1. ברשב"ם פירש: "ומסתמא לאו ברשיעי איירי קרא". לכאורה קשה, הא עינינו רואות בעו"ה מעשים בכל יום ששני יהודים שונאים זה את זה. ונראה שיש לפרש, שאם אמנם יש ביניהם איבה אישית הלא בזה שחבירו בעל החמור שונא אותו הלא עובר בלא תשנא ועי"ז נעשה רשע, וממילא מותר לו לשנאותו מטעם דחבאד"ע. ותהליך זה, שע"י שנאת חנם בא לידי שנאת הרשע, הוא ההיפך ממה שכתבו התוס' בפסחים שהשונא דחבאד"ע בא לידי שנאה דעלמא. וראה להלן.
2. וכן משמע מדברי הרמב"ן, הן בחידושו ל"ב"מ הן כפי שהובאו דבריו ע"י הנמו"י וצוטטו ע"י האחרונים. ועי' בהגהות הגר"א על אתר, שגם מדבריו משמע כן.
3. ובשטמ"ק בב"מ שם מובא תירוק זה בשינוי קצת, שיש סכנה שיביע את האיבה בגלוי, וגילוי זה יהפוך את הדחבאד"ע לשונא דעלמא מטעם כמים הפמים לפנים. אולם אין בזה נפקותא לדיוננו.
4. עיין בתורה שלימה להגרמ"מ כשר, סדר משפטים ח"א במלואים עמ' ר"ב, בשם ליקוטים בפירוש רבי אברהם בן הרמב"ם, כפי שנדפסו ב"ספר היובל לדוד צבי".
5. שערי קדושה, בני ברק תשכ"ז, עמ' ט"ו.
6. רוח חיים למסכת אבות, פ"א מ"ב. על תולדות ספר זה, ראה בספרי תורה לשמה במשנת רבי חיים מוולוז'ין ובמחשבת הדור, ירושלים תשל"ב, עמ' 75.
7. וכן משמע מדברי המאירי ליומא דף ע"ה ע"ב: "לעולם לא תהא שנאת אדם מונעתו מלהטיב לחבירו בכל מה שאפשר לו להטיב", וכו', ע"ש. ועי' דומה לזה גם במהר"ם שיק על המצוות, מצוה רמ"ד.
8. ושלא כדברי בעל תורה תמימה שכתב לויקרא פרק י"ט פס' י"ח שהאהבה היא העדר השנאה. ומעניין שלפי דברינו, הרמב"ם קדם ל"תגלית"ה של הפסיכואנליזה ב800 שנה בערך בדבר האמביוואלנטיות.
9. ועי' הדברים המפורסמים של העל התניא בתניא פרק ל"ב, שגם אלה שהוכיחו אותם ולא קיבלו שמצד הדין מצוה לשנאותם, מצוה ג"כ לאהבם, דהיינו לשנוא צד הרע שבהם ולאהוב אותם מצד הטוב שבהם.
10. עי' במשנה תורה בעריכת הר"ש ליברמן, הוצאת מוסהר"ק, על אתר.
11. עי' לעיל, הערה 9.

12. פירוש המשניות, סנהדרין פרק י', תרגומו של הגר"י קאפח, עמ' קמ"ה.

13. מעניין, שבמאמר תחיית המתים של הרמב"ם אין בכל המאמר ההוא שום רמז וחצי רמז למ"ש בפה"מ שהכופר באחד מהעיקרים אבד שם ישראל. ומאמר זה כתבו הרמב"ם ככ"ה שנים אחרי שכתב והפיק את פרה"מ בדרך התנצלות בפני אלה שטעו בדברין לומר, שאילו סובר שתחיה"מ מה"ת או שכל מקום שנזכרה בתנ"ך אינו אלא משל. ופלא שבקונטרס שבו בא לאשר את עמדתו על תקיפותו של עיקר גדול זה בפני מבקריו לא חזר על דבריו הקשים כגידים להוציא את כל אלה מכלל ישראל, וכמ"ש ג"כ בהל' ממרים פ"ג ה"ב במפורש שהאפיקורסין וכו' אינם בכלל ישראל ומורידין ולא מעלין וכו'. אלא ודאי, שאם כי להלכה החמיר על המינים וכו', למעשה ריכך עמדתו, וכעין מ"ש להלן.

14. אגרות הראי"ה חלק א' עמ' קע"א.

15. חזו"א ליו"ד סי' י"ג ס"ק ט"ז.

16. עי' בחזון איש על יורה דעה סי' י"ג ס"ק כ"ח וראה ג"כ חזו"א על הרמב"ם הל' דעות פ"ו ה"ג, ובהאיזכורים שם. ועי' ג"כ בלשונו של החינוך מצוה רל"ח שכתב: "אבל בשנאת הרשעים אין בו איסור אלא מצוה לשנאותם אחרי שנוכיח אותם על חטאתם כמה פעמים" וכו'.

17. עי' על זה בהרחבה במאמרי "הוכח תוכיח את עמיתך", עמ' -----

18. ראה בספרי "אמונה וספק" (אנגלית) עמ' 16-18 ובהערות 24-27 שם שהרחבתי את הדיבור להוכיח צדקת טיעוני. ועי' ג"כ במגדל עוז להרמב"ם פ"ג מהל' תשובה, ואגרות הראי"ה (ח"א עמ' כ').

19. ועיין בדברים הנשגבים של הנצי"ב בשו"ת משיב דבר ח"א סי' מ"ד וראויים דבריו שייחרתו על לב כל אחד מבני עמנו ובפרט אלה שמשמשים בכל תפקיד של הנהגה, כי הם קיום מלא ונהדר של מאמרם ז"ל, "תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם".