

כללי כלל ישראל

בפרק האחרון ("אהבת ישראל ושנאת הרשעים") העלינו שאם כי להרמב"ם יש מצות אהבת ישראל כלפי הרשעים, זה מכוון רק לפושעים העוברים על מצות ה' אשר לא תעשינה, אבל כופר ומומר לא רק שאין מצוה לאהוב אותו אלא שאינו נכנס בכלל "ישראל" ומצוה לרודפו וכו' ככל דין אפיקורס שמורידין ואין מעלין.

והנה יש לחקור מה הדין בימינו-אנו שלמרבה הצער ובעוה"ר נתמעטו הדורות ונתמעטו מספר שומרי אמוני ישראל עד שרוב העם אינו שומר מצות ה' ויחסו לאמונה הצרופה הוא מאוד קלוש עד שנוכל לומר שבגלל הרוחות הזרות הנושבות ברחוב היהודי וגלי ההתבוללות העוברים עליו, רוב זה של בני עמנו לא רק שאינו מודה לי"ג העיקרים שמנה הרמב"ם אלא שאינו יודע עליהם כלל וכלל ואינו שם לבו להכירם. והמבוכה היא שאם נחמיר במצות ואהבת לרעך כמוך ונדון אותם כשוגגים כך שחלה עליהם תצות אהבת ישראל, הרי הקלנו במצות שנאת הרשעים והוצאתם מכלל ישראל, ואם באנו להחמיר בשנאת הרשעים והרחקתם מאתנו נמצאנו מקילים במצות אהבת ישראל.

לשם זה, שומה עלינו לחזור ולבדוק את המקורות שהבאנו ביתר דיוק, ולהתבונן במה שכתבו גדולי האחרונים בדור-דורותיים שעברו בנידון. ואם נעשה כן נווכח לדעת שעל ארבע רגלים עומדת מצות אהבת ישראל בדורנו, שתיים מהן בכתובים הנה של רבותינו האחרונים להלכה ולמעשה, ושתיים מהן הנני מציע בזה לפע"ד כנופך משלי להעלותן על שלחן מלכים כשעם לשבח להוסיף את האהבה ולמעט ולדכא את השנאה, ולפיהן אין ליישם היום דיני רדיפת האפיקורסים והוצאתם מכלל ישראל ויש להתייחס אליהם באהבה כמצות הכתוב ואהבת לרעך כמוך.

והנה טרם בואנו לעסוק בעצם הבעיה העומדת לפנינו, הנני לבאר שני מונחים בדברי חז"ל שיש ונתערבו זה בזה שלא כדין, וכאשר הם מבוררים כדבכי נבחין עוד יותר עד כמה סלדו חכמינו מעון חמור זה של נטישת יסודות האמונה שעל ידיהם נתגבשנו כעם ה'.

אל תפרוש מן הצבור

במשנה אבות פרק שני שנינו: "הלל אומר אל תפרוש מן הצבור". וברוב גרסות פרקי אבות שנינו גם בפרק רביעי: "רבי צדוק אומר אל תפרוש מן הצבור". והנה מושג זה של איסור פרישה מן הצבור טעון בירור.

הרמב"ם בפיה"מ למשנה זו כתב: "כבר בארנו בפרק רביעי שאין צריך להפרד מן הצבור אלא לפי הפסדה כמו שבארנו שם". ו"שם", בפרק רביעי, כתב בזה"ל:

אבל מה שעשו אותם החסידים בקצת הזמנים ... לא עשו דבר זה אלא דרך רפואות כמו שזכרנו ולהפסד אנשי המדינה גם כן כשיראו שהם נפסדים בחברתם ורעות פעולותיהם עד שיפחדו מהפסד מדותיהם בעבורם ... כמאמר ירמיהו הנביא ע"ה מי יתנני במדבר מלון אורחים ואעזבה את עמי ואלכה מאתם כי כולם מנאפים עצרת בוגדים

הרי שאיסור פרישה מן הצבור כרוך ב"הפסד" הצבור, דהיינו מידת דבקות הצבור בתורה ובמצוות. וכן משמע מפירוש האברבנאל על מאמרו של הלל, שכתב בתוך שאר דבריו: "אבל שיתחבר לרבים ויעשה כמעשיהם על פי התורה". וכן נראה גם מתוך דברי המהר"ל בספרו דרך החיים למס' אבות פ"ב, שמסביר את עליונות הצבור על היחיד ומוסיף:

ודבר זה מבואר בדברי חכמים שמנו הפורשים מדרכי הצבור בכלל מינים ואפיקורסים שכופרים בתורה ובתחיית המתים ... שכל אלו הם יוצאים מן הכלל ואין להם חלק בכלל, וכן מי שפורש מן דרכי צבור הוא יוצא מן הכלל

אבל מפירוש רש"י על אתר נראה שהמושג של פרישה מן הצבור הוא ענין חברותי, כלומר האיסור לפרוש מן הצבור כמות שהם מבלי להתחשב במידת נאמנותם לתורה ולמצוות. וז"ל:

אל תפרוש מן הצבור אלא השתתף עמם בצערן כדי שתשמח עמם כמו שכתוב (ישעי' ס"ו) שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה. כל מי שאינו משתתף עם הצבור אינו רואה בנחמת הצבור. בפרק אחרון של תענית

ולכאורה יש לפנינו שתי שיטות בראשונים לגבי פירושה של פרישה. לפי הרמב"ם והאברבנאל והמהר"ל ועוד, פרישה מן הצבור היא כרוכה עם דרגתו הדתי של הצבור, ואילו לפי רש"י פרישה מן הצבור מתכוונת אך ורק למדת הצטרפותו של אדם לצבור כמות שהוא.

והנה נראה שבש"ס אנו מוצאים שני ביטויים בלתי מתחלפים של הרעיון: פרישה מן הצבור ופרישה מדרכי הצבור. כך למשל בתענית דף י"א ע"א:

תנו רבנן בזמן שישראל שרויין בצער ופירש אחד מהן באין שני מלאכי השרת שמלווין לו לאדם ומניחים לו ידיהם על ראשו ואומרים פלוני זה שפירש מן הצבור אל יראה בנחמת הצבור

לעומת זה אנו לומדים בסנהדרין דף מ"ז ע"א:

תני רבי שמעיה יכול אפילו פירשו אבותיו מדרכי הצבור יטמא תלמוד לומר בעמו בעושה מעשה עמו

כלומר, שכהן אסור להטמא לאביו שפירש בחייו מדרכי הצבור, ש"לא עשה מעשה עם ישראל" ולכן אסור להבן להטמא לו. וכן גם במס' שמחות פ"ב ה"י:

כל הפורש מדרכי הצבור אין מתעסקין עמו לכל דבר ... ושותים ושמחים שאבד עונאו של מקום שנאמר הלא משנאן ה' אשנא

הרי שהמושג של אל תפרוש מן הצבור מתפרש באחד משני דרכים: או של פרישה מן הצבור או של פרישה מדרכי הצבור. דיוק לשוני זה מצינו גם בדברי הרמב"ם, שבפ"ד מהל' תשובה ה"ב מנה הפורש מן הצבור כאחד מחמשה אשר ננעלו לפנייהם דרכי התשובה, ובפ"ג שם ה"א כתב, "הפורש מדרכי הצבור... אין לו חלק לעולם הבא".

מהו ההבדל בין פרישה מן הצבור לפרישה מדרכי הצבור? נראה לומר שפרישה מן הצבור מכוונת כלפי הצבור כמות שהוא, ופרישה מדרכי הצבור מכוונת כלפי תכונתו הרוחנית של הצבור, הצבור האידיאלי ההולך בדרכים שהתור לפניו הוזיר ונביאיו, כמו שנאמר, "הודיעני נא את דרכיך" (שמות ל"ג-י"ב); "בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך" (משלי ג'-ו'); "כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ורשעים יכשלו בם" (הושע י"ד-י'); "והתור יום יום ידרשון ודעת דרכי יחפצון" (ישעיהו ג'-ב') ועוד ועוד.

ואכן שני הנדריים האלה מבוססים סוף סוף על הגדרת המלה "צבור" עצמה. בין חכמי אומות העולם, הגדרה זו שנוייה במחלוקת בין הדוגלים בשיטה הנומינליסטית לבין התופסים בשיטה האידיאליסטית. החוקר האנגלי ג'רמי בנתם כתב: "הצבור הוא גוף זמיוני העשוי מאנשים יחידים הנחשבים כאבריו. ואז מהי טובת הצבור? -- סכום טובות היחידים המהווים אותו".¹ לעומת זאת יש הגדרה שנית, מקיפה יותר. הצבור, לפי דעת וולטר ליפמן והוגים אחרים, הוא שלשלת דורות של יחידים, "דורות משולבים של אנשים משתנים... שותפות של לא רק אלה החיים היום, כי אם גם כן של אלה שכבר מתו ואלה שעתידיים להולד".² הצבור, לפי הגדרה זו, היא ישות אידיאלית.

חילוק זה הוצע הרבה מאות שנים לפני כן בדברי חז"ל. כשהגמרא (ע"ז דף ל"ו ע"א) אומרת, "אין גוזרים גזירה על הצבור אלא אם כן רוב הצבור יכולים לעמוד בו", הכוונה היא להצבור המציאותי, הנוכחי. וכשהגמרא אומרת (הוריות דף ו' ע"א) לגבי קרבנות הצבור, "אין מיתה בצבור ואין צבור מתים", אין ספק שהכוונה היא להגדרה השנייה שהזכרנו, ו"צבור" בהקשר זה הינו הצבור הנצחי, כנסת ישראל הכוללת את כל הדורות ואת כל האישים, הצבור שעמד על הר סיני ושמע מפי הגבורה "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש", הצבור שנתארש אל הקב"ה בצדק ובמשפט, בחדש וברחמים ובאמונה על ידי כריתת הברית אשר לא תבוטל לעולם. הצבור הזה, העל-היסטורי, דרכיו דרכי ה' אשר בחר בו ונתן לו תורתו אשר דרכיה דרכי נועם.

וכן מצינו בראשונים שנחלקו בהגדרת כל קיבוץ אם הוא רק שותפות, דהיינו סכום של היסודות שהוא עשוי מהם, או ישות חדשה לפני עצמה. בברייתא ב"ב דף ה' למדנו, "המודר הנאה מאנשי העיר כל שנשתהא שם י"ב חודש אסור ליהנות ממנו", והר"ן (נדרים פ"ד) כתב שדין זה תופס גם לגבי אדם שבא לעיר אחרי שנדר נדרו, שאם נשתהא שם י"ב חודש אסור בהנאה גם ממנו. והריטב"א (לנדרים דף ל"א ע"א)³ פירש, שהדין שייך רק לקודם נדרו, שכל שנשתהא שם י"ב חודש קודם שנדר אסור ליהנות ממנו, אבל משמע שאם בא לשם אחר כך מותר ליהנות ממנו. והמחלוקת הזאת נתבארה ע"י הגאון מרוג'וב (שו"ת צפנת פענח סי' ב') שהיא מחלוקת בהגדרת "עיר", שלפי הר"ן היא ישות לפני עצמה, ואילו להריטב"א היא רק קובץ של יחידים. הרי שאותה במחלוקת על הגדרת "צבור" מצינו גם בהגדרת "עיר".

ולא רק בתלמוד ובראשונים אלא גם באחרונים מצינו הד לחילוקי דעות אלה. הצפנת פענח (שם, סי' רל"א) דן לענין מינוי רב בקהילתו אם נתקבל ע"י כל אנשי הקהילה ואח"כ באו חדשים וערערו. הנה הרמ"א

פסק שאפילו יחיד יכול לעכב במינוי ש"צ, והמנ"א שם כתב שה"ה לגבי רב ומו"צ, שצריך להסכמת כל הקהל כולו. אבל השאלה של הצ"פ היא אם כבר נתקבל ואח"כ באו המתנגדים וערערו. על זה אומר הגאון מרונצ'וב שזה תלוי בשתי ההגדרות הנ"ל, שהיא מחלוקת ביך הר"ן והריטב"א. אם נקבל את ההגדרה של הכלל כסתם קובץ של יחידים מסוימים, וכמו שמשמע מן הריטב"א, אז ההסכמה צריכה לבוא מן הקהילה בתור קובץ של יחידים, וא"כ החדשים יכולים לערער. אבל אם ההגדרה של הכלל (בין שהוא צבור בין שהוא עיר בין שהוא קהל) היא לא נומינליסטית אלא אידיאליסטית או מטפיסטית, דהיינו שהיא בריה לפ"ע, וכהר"ן, אז רק בשעת מינוי הרב יכולים לערער, שזהו הדין של מינוי, אבל אחר כך הוא הרב של כל הקהילה כיחידה ואין ליחידים אח"כ רשות לערער.⁴

ונחזור לפירושו של מאמרם "אל תפרוש מן הצבור". בטוניה של מס' תענית שהבאנו לעיל מדובר על המצער עצמו עם הצבור בעת צרתם, כלומר הפורש מן הצבור המציאותי והנוכחי, ולפיכך אומרים לו שני מלאכי השרת "פלוני זה שפירש מן הצבור אל יראה בנחמת הצבור". וכן מוכח מן האגדה המובאה שם על דבר משה במלחמת עמלק. הוראתה של פרישה זו, פרישה מן הצבור, היא התבדלות חברתית בלבד. וכן הוא בכל מקום שהשתמשו חז"ל במבטא מיוחד זה של פרישה "מן הצבור". אבל פרישה "מדרכי הצבור" אינה מצטמצמת למובן החברתי. פורש זה הוא כופר בעיקר (וכדברי בעל ההגדה של פסח) ובוטט בברית. במס' שמחות הנז"ל נקרא איש שכזה "שונאו של מקום" ועונשו חמור מאוד. על הנמ' בסנהדרין שהבאנו אומר רש"י "כגון מומר". כלומר, כל הכופר בתורה ושולל את היחס האינטימי והנצחי בין כנסת ישראל לאלקיה, הריהו "פורש מדרכי הצבור" וכורת את עצמו מן הצבור הדתי העל-היסטורי.

והנה לעיל הסתיעתי גם מלשונות הרמב"ם, כי מצאתי חילוק זה לא רק בש"ס אלא גם בדברי הרמב"ם. אולם כשהצעתי את הדברים האלה לפני כמה שנים בפני מו"ר הגאון ר' שמואל בלקין זצ"ל, הסכים על ידי שאמנם יש חילוק בין פרישה מן הצבור לפרישה מדרכי הצבור בש"ס כמו שכתבתי, אבל הביע ספק אם אמנם הרמב"ם היה מודע להבדל זה. ואמנם אחרי שחזרתי ועיינתי בשימוש בלשון זה בהרמב"ם, נוכחתי לדעת שאם כי לרוב שימוש בניבים אלה, פרישה מן הצבור ופרישה מדרכי הצבור, הינו עקבי וכמו שהצעתי, מ"מ יש מקום אחד במשנה תורה שיש להטיל ספק אם הרמב"ם אמנם הבדיל בין שני הלשונות השונים האלה כמ"ש, והוא בפ"א מהל' אבל ה"י:

כל הפורשין מדרכי הצבור והם האנשים שפרקו עול המצוה מעל צוארן ואין נכללין בכלל ישראל בעשיית המצוות ובכבוד המועדות וישיבת בתי כנסיות ובתי מדרשות אלא הרי הן כבני חורין לעצמן וכן האפיקורסין והמומרים והמוסרים כל אלו אין מתאבלין עליהם... שהרי אבדו שונאיו של הקב"ה ועליהם הכתוב אומר הלא משנאין ה' אשנא

הרי שיש שני סוגים בהלכה זו, הראשון עד "וכן האפיקורסין" והשני האפיקורסין וכו', ושניהם נכללים בכלל פרישה מדרכי הצבור, והסוג הראשון הוא כעין שילוב של פרישה מן הצבור החברתי ופרישה מן הצבור הדתי, ואילו היה הרמב"ם מקבל את החילוק בין שני הלשונות והמושגים שבהם כפי מה שכתבתי היה מנסח את ההלכה הזו אחרת, שהסוג הראשון כולו חברתי והשני כולו דתי (והשני אמנם כן הוא). וכל הנוסחאות של הרמב"ם כולל נוסח דפוס רומי שבדקתי גורסים "מדרכי הצבור".

ובאמת, הרמב"ם עצמו, שהוא נוקט בשיטה כל כך חמורה לגבי אלה הנועטים 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 (שאין נחשב בכלל ישראל ומורדין ולא מעלין וכו') באיש שכפר בתורה שבעל פה במחשבתו ובדברים שנראו לו והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו וכופר בתורה שבעל פה תחילה כצדוק ובייתוס וכן כל התועים אחריו. אבל בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם, הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זריז לאחוז בדרכי המצות שהרי הוא כאנוס, ואע"פ ששמע אחר כך נשוא 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.⁷

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 שגה כמו שבארו אבל המתחיל הראשון הוא מזיד ולא שוגג

מהנ"ל יוצא שלרוב העם אין הדין נותן שנמנע מהם שם ישראל ונוציאם מהכלל, ורק שלהרמב"ם ייתכן אשר אלה שנולדו ונתחנכו על ברכי התורה השלימה והמסורה הנאמנה ואחר-כך פקרו בדעות בזה שחידשו דברי מינות ויסדו כתות למרוד בה' ובתורתו, עליהם חל כל חומר הדין, והרי הם פורשים מדרכי הציבור במודע ודינם לפי הרמב"ם הוא כדין האפיקורסים והכופרים.

העדר התוכחה

ושנית, כשאנו באים לדון בסוגיא זו להלכה ולמעשה, חובה עלינו להזכיר את הדברים המפורסמים של החזו"א לגבי מצות שנאה בשם הגר"י מולין ומהר"ם מלובלין, שמצוה זו של שנאת הרשעים נוהגת רק לאחר תוכחה, ואצלנו בדורנות האלה הני כלפני תוכחה (וזוה 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:

ישראל

ואמנם כן למדנו מדברי הראי"ה קוק זצ"ל האומר בפירוש שדין אונס שייך לכל אלה בעניני אמונות ודעות:

כשם שכ' תוס' סנהדרין כ"ו ע"ב ד"ה החשוד, דינן סברא לומר דלא יפסל חשוד על העבירות לפדות 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 כאונסין, וכן היא השפחה בישא" של זרם הזמן, שנתנו לה משמים שליטה טרם 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 שונג ואונס ואומר מותר, הרי עלינו לבדוק את כל איש ואשה לדעת אם מותר להרחיקו ולמנוע ממנו אהבתנו כן 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 היותו 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 ודרישה אלא יכולים אנו לקבל כהנחה כבירה שבעידן הזה אין לדון אף אחד בכל חומר הדין של מומרים ואפיקורסים. ובזמן שרוב הצבור הנוכחי נטש בעוה"ר את דרכי הצבור האידילי, אין לדון אותם ככל חומר הדין של הפורש מדרכי הצבור. כי לכל העם בשגרה.

ואמנם אחד מגדולי עולם של הדורות האחרונים הסיק כן להלכה ולמעשה, ה"ה החזון איש זצ"ל, ודבריו צריכים תלמוד:

ונראה דאין דין מורדין אלא בזמן שהשגחתו ית' גלוי כמו בזמן שהיו נסים מצויין ומשמש בת קול וצדיקי הדור תחת ושגחה פרטית הנראית לעין כל, והכופרין אז הוא בכליות מיוחדת בהטיית היצר לתאוות מיוחדות והפקדות, ואז היה ביעור רשעים גדול של עולם, שהכל ידעו כי הדוח הדור מביא פורעניות לעולם למביא דבר וחרב ורעב בעולם, אפי' בזמן ההעלם שנכרתה האמונה מן דלת העם, אין במעשה הירדה גדר הפרצה אלא הוספת הפרצה שיהי' בעיניהם כמעשה השחטה ואלמות ח"ו, וכיון שכל עצמו לתקן, אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון, ועלינו להזכירם בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן תורה במה שידענו מנעת

copyrighted

הרי שהחזו"א אומר בפירוש שהגדנא, בעידן של הסתר פנים שהכפירה שולטת בעולם, אין דין מורדין ולא מעלין בתוקפו, ואדרבה יש דין אהבה וקירבה, והבא לרחק נמנע מקלקל ולא מתקן. ואין זה ענין ליחידים בלבד אלא לכל הציבור כולו.

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"ש, והביא כן מתשובת מהר"ם לובלין כי אצלנו הוא קודם תוכחה שאין אנו יודעין להוכיח ודיינינן ליה כאנוסים. ולכן אי אפשר לנו לדון בזה לפסוק 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 רשותם, 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"י.

ספקנות וכפירה

במקום אחר העליתי שאין להשוות כלל וכלל אלה שעוזבים את דרכי התורה בגלל ספקנות או אי-הוכחה לדעתם באמיתות התורה לאלה שבאופן חיובי כופרים בתורה ואומרים קבל עם ועדה ובפה מלא שברי להם שאין אלוה ואלוה 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 שנים 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 ידי 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.¹⁰

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. הסברה נותנת ששני מונחים אלה הם הפכים המתכוונים לענין אחד. ועוד, הגמרא אינה מזכירה "כופר" כלל וכלל, רק "מאמין" ו"אינו מאמין". 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 אומנם 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 בפירושו-אנו של רש"י, ובלור שהמלים "שהוא מפי הגבורה" מתיחסות גם אל "שלא היה כופר" גם אל "לא היה מאמין", ושהניב "לקבל עליו" משמעו אמונה ולא קבלה לעשות בפועל ללא הסכמה בדעות. עכ"פ, לרש"י יש הבדל בין כופר לאינו מאמין, והאחרון הוא המצב של ספק או אי-השכנועות.

והנה אין ספק שבאורה האינסלקטואלית של זמננו בתרבות שהיא חדורה חילוניות הבנויה לא על הכפירה הודאית אלא על ההתאפקות מאמונה ודאית ועל שיטת דיקרט השלטת כעת הן בחוגים האקדמיים הן בין פשוטי העם ש"בכל יש להשיל ספק", עזיבת הדת היא לא ענין של קביעה ודאית נגד עיקרי הדת, אלא ספקנות ואי-הוכחה, כלומר: לא כופר אלא אינו מאמין. ולפיכך, האינו-מאמין של דורותינו אין לסייגו כאפיקורס של ימי חז"ל.

אהבה ואחווה

ולבסוף: לעיליי 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 בעיקרים כתנאי להתכללות בעם ישראל ולהקרא בשם ישראל. ולפי דבריו יוצא לכאורה שקטן שלא הגיע לידי הכרה זו של אמיתת האמונה, או מי שאינו שם לב לעניני השקפת עולם, הריהו נחשב כפגוש מדרכי הציבור וממש אינו נחשב כבן ישראל ואסור לאהבו ולחמול עליו.

אבל דבר זה אינו נשנה במשנה תורה שלו, ¹² ולא מצאתי דין זה להצריך הודאה חיובית ביסודות הדת בשום ראשון חוק מן המאירי שהזכרתי לעיל.

ובכן, לשאר ראשונים אלה, האם יש חיוב לאדם להודות בעיקרי הדת כתנאי להתכללות בעם ישראל כן שאם אינו מקבל אותם על עצמו במפורש אינו נכנס בכלל ישראל? או שמא אדם שנולד כישראל דינו כישראל לכל דבריו ועלינו להתיחס 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 בפיה"מ לכל שאר הראשונים שאינם קובעים כתנאי מוקדם לשם ישראל עצריכים לקבל דברי העיקרים באופן מודע (ולדידי קאמינא שדברינו אלה תופסים גם לגבי החילוק בין הרמב"ם בפיה"מ להרמב"ם במשנה תורה, כנ"ל שבמ"ת 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 הענין הזה של הפקעת שם ישראל או שאינו נכנס מלכתחילה לכלל ישראל אינו מובן. וכי מפני שאדם זה מפקפק בעיקר אחד או אחר או שכופר במפורש, האם חפשי הוא מן המצות כן שאם ישאל לנו אם מחויב להניח תפילין כגיד לו שהוא פטור כמו גוי מאחר שפקע ממנו שם ישראל? האם נתיר לו לחלל שבת -- או אפילו נחייב אותו לחללה מטעם שגוי ששבת חייב מיתה?

הנה בפרק ____ ("כהן עברין 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, כן שכל אלה שההלכה דנה אותם כלויים מחמת רשעותם ושהם מופקעים משם ישראל, זה תופס אך ורק לגבי חיובי האחרוה ולכל הדינים הכרוכים בה, כגון אלה שהזכרתי שם או שעושה יין ליון נסן או שאם אנו רואים שעושה איסור אין ב"ד מצווין להפרישו (עי' ש"ך יו"ד סי' קמ"א ועי' ג"כ עו"ת אבני נזר חלק יו"ד סי' קכ"ז), 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 (וכמ"ש הרמב"ם באגרת השמד שלו) ובשם ישראל יכונו. ורק שלגבי אחוה וכל הדינים השייכים אליה (שזוהי משמעות הניב "לכל דבריהם") אינם כישראל. וע"ש ובמקורות שהבאתי. 13.

ועוד יש לי להוסיף מקור אחר לדיוננו, והוא תשובה מה"ר ישראל מברונא שמחלק בין המונחים "ישראל" ו"יהודי", וזה לשונו:

מעשה בבחור אחד שמו ליוו"א מפסא"ו שנדר שלא לשחוק עם שום יודי. והיה בנוי ששט עבר ה"ש יש' ושאל ליוו"א את מהר"ר איסר"לן אם רשאי לשחוק עמו, והתיר לו דמשומד לא איקרי יודי, אע"פ שחטא ישראל הוא (סנהדרין דף מ"ד ע"א) מ"מ לא איקרי יודי ולא חל עליו הנדר. ונ"ל להוכיח ולהביא ראיה מפ' דסנהדרין, היהודים ופרש"י ז"ל שכל הכופר בע"ז נקרא יודי (מגילה דף י"ג ע"א), אלמא משומד שכופר באלקי ישראל ומודה בע"ז לא נקרא יודי. נאום ישראל מברונא. 14.

והנה מפסקו של מהר"ר איסר"לן היה נראה שאינו מחלק להלכה בעצם בין ישראל ליהודי, אלא שדן במשמעות המלה "יודי" (בגרמנית: Jude) לגבי דין נדר, שהמשומד אינו נקרא בפי העם "יודי" אלא גוי ולפיכך באותו מקום ובאותה תקופה המשמעות של "יודי" היא מי שמשתיין לעם היהודי כפי שמקובל על הציבור כולו, ולכן אנו אומרים שודאי לזה התכוון כשנדר "לא לשחוק עם שום יודי". אבל ברור שמהר"ר מברונא כן מחלק ביניהם בעצם, וכן משמע מראיתו מגמ' מגילה. ולפי דבריו "ישראל" הוא תואר לעצם גזעו עפ"י דין שנשאר ישראל וחייב בכל המצוות וכלפי שמיא אין ספק שישראל הוא אף כי השתמד. אבל השם

יהודי מתאר תורת יחסיו לכל שאר בני העם, שבזה שהמיר דתו אבד מצבו כאח לכל שאר היהודים אשר בעולם ואינו נחשב כאחד מהם והפסיד כל זכויותיו של אחוה בינו לבינם, ואשר על כן אף כי ישראל שחטא ישראל הוא, אינו מכונה בשם יהודי או יודי ולפיכך בשאלה ששאלה אנו אומרים שהבחור ליוו"א לא התכוון לכגון זה כשנדר לא לשחוק עם "שום יודי".

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, עמדוע 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 נדאי, שעיקר העונש של הכופרים וכו' בדעות אינו ענין לעצם המרידה בהקב"ה, שהלא דברים שולב אינם ענין 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 כקיבוק 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 נשבעה זו ובעיקריה לא רק שהוא פושט נגד הקב"ה אלא שבזה הוא מפרק את כל הבנין 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 כשותפם 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 -- ע"י מ"ש על כהן עברין שם-- 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 התלכדיה בדעות צריכה קבלה מיוחדת שהלא בעצם אינה ענין 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. (ובנידון זה, לפי הרמב"ם, הפורש מדרכי הצבור נחשב כפורש מן הצבור!) ושאר הראשונים (והרמב"ם עצמו במשנה תורה) יסברו שבן ישראל זוכה לגלויי אחוה ממילא ובאופן אוטומטי בזה שהוא נולד לישראל, שהרי הסברה נותנת שכל אלה שהם "בנים למקום" הם "אחים" זה לזה, ורק אם הוציא את עצמו מן הכלל בפירוש או נחשב כבועט באחוה ובווד בכלל האומה כן שאין מגיעות לו זכויות האחוה ואין לאהבו וכו'.

ואם אמנם כן הוא, נמצא שכל דינים אלה של הפקעת שם ישראל לגבי אחוה שנאמרו במומרים וכדומה, תופסים אך ורק בזמן שאמנם החוטא פוגע ברגשי רוב רובו של בית ישראל, שאז כיון שהוא התחיל בפגיעה באחיו המאמינים, התורה מסלקת ממנו גלויי אחוה 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 האחוה שלהם היא טבעית ולא שכלית, כתינוק זה שלא הגה מימיו בכל הדברים העומדים ברומו של עולם. ולרוב העם בשגגה.

ומטעם זה היה נראה להביא ראיה נוספת והסבר חדש לפסקם של הראי"ה קוק והחזון איש שאין לדון האידנא את הרשע ואפילו רשע באמונות ודעות כהומרים והאפיקורסים בזמן המשנה והתלמוד, שהלא נשתנו העתים ונתמעטו הדורות ואין במעשיהם של אלו בגידה באחות עם ישראל כפי שהיו מעשיהם של הכופרים בזמנים שעברו.

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. ולפי הרמב"ם, פסק זה ודאי הולם רוב אנשי זמננו שהם כבני הקראים בזמנו של הרמב"ם, ורק שייתכן שיחמיר לגבי אלה שידעו רבונם והתכוונו למרוד בו.

(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. אבל להרמב"ם שפסק שדין תוכחה בזמן הזה, אין טעם זה תופס.

(ג) יסוד החילוניות השלטת בזמננו אינו כפירה מתוך ודאות אלא אי-השתכנועות 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 האחוה של כנסת ישראל, וא"כ אין טעם להפקיעם מדיני אחוה (ובראש וראשונה: אהבה) שהוא הוא ענין הפקעת שם "ישראל" ואי-התכללותם בכלל "ישראל". אבל לפי הרמב"ם בפיה"מ (ולא במשנה תורה) חייב כל אדם מישראל להודות בגלוי ובמודע לעיקרי הדת בכדי להחשב בכלל ישראל.

אשר על כן עלינו להסיק שלפי רוב ראשונים אין היום מצות שנאת הרשעים, ואולי יש איסור לא תשנא בזה. להרמב"ם (בפיה"מ) הדורש הודאה במודע לעיקרי הדת, ובטל היסוד הרביעי שלנו, ויש איפא 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 לשיטת הרמב"ם, בניגוד לרוב ראשונים, שיש דין תוכחה בזה"ז, וא"כ אין היסוד השני שלנו שייך, ברור שעלינו לדון רוב רובם של בני עמנו כאנוסים וכפי שלשת היסודות האחרים שהזכרנו.

הערות

1. Jeremy Bentham, "The Principles of Morals and Legislation", Ch. I, Sec. IV.

2. Walter Lipmann, "The Public Philosophy", p. 25.

3. אם כי הריטב"א לב"ב שם מודה להר"ן, ע"ש.

4. ועי' בדברי מו"ר הגרי"ד הלוי סולובייצ'יק שליט"א בספרו "על התשובה" שתירץ עי"כ כמה קשיים בדברי הרמב"ם בפ"א מהל' תשובה ה"ב.

5. אגרות הראי"ה חלק א' עמ' קע"א.

6. חזו"א ליו"ד סי' י"ג ס"ק ט"ז.

7. מדבריו האלה בהל' ממרים אנו עדים לזה שהרמב"ם לא הזכיר עוד שיטתו המפורשת בפירוש המשניות (סנהדרין פרק י', מהדורת הרב קאפח, עמ' קמ"ה) שבכדי להמנות בכלל ישראל על היהודי להודות בגלוי לעיקרי הדת ושלל די בזה שאינו פוקר. זה יוצא מפסקו כאן שבני הקראים כן נחשבים כישראלים, והסברא נותנת שלפי"ז אין דרישה להודות בעיקרים טרם 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; אונס רחמנא פטריה אמרינן, חייביה לא אמרינן.

8. 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'.

9. עי' על זה בהרחבה בפרק __ ("הוכח תוכיח את עמיתך") עמ' ____

10. 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').

11. בסוף פרק __ ("אהבת ישראל ושנאת הרשעים"), עמ' __, ועי' לעיל הערה 7.

12. ואדרבה, יש סמוכין לזה שאינו דורש הסכמה לעיקרים מראש, מפ"ג מהל' ממרים ה"ג שהבאתי לעיל, ועי' הערה 7 לעיל.

13. וע"י בקרן אורה ליבמות דף י"ז לענין ל"ז ז"ל משם עד שעשאו כעובדי כוכבים גמורים, שכתב, "ואפשר לומר דלענין קדושין קאמר דעשאו כעובדי כוכבים דלענין זה הפקיעו הקדושין אבל לשאר מילי לכאורה א"א לעשות כעובדי כוכבים כיון שמן הדין ישראלים הם". ולפי דברינו יתבאר הדבר, שעשאו כעובדי כוכבים רק לענין אחוה, וקדושין הוי בגדר אחוה ככל שאר מצוות בין אדם לחברו. וע"ש מה שהביא בשם המהרש"ל והמהרש"א והמודקי, ומה שרצה לומר שרק בימים ההם שוינהו לכל מילי כעכו"ם שהיה עפ"י נביאים ורוה"ק. וע"י בהגהות החת"ס לש"ע או"ח סי' כ"ט ס"ק ד' וחידושו שם הוא תמוה.

14. שו"ת מהר"י מברונא, סימן קל"ה. המלים "עבר ז"ש יש"י" הם קשי הבנה בכ"י אשר בסמינר התיאולוגי מונבא בשינוי קל: הש"י יש"י, ואולי יש לפענחו כ"השחא ימח שמו".

15. ועיין בדבריהם הנשגבים של הוצי"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".

The following material should not be included in the printed chapter; I am leaving this for my further rumination

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 וקוסם 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 אע"כ ייהנו 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 ושאין 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.

3. 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 שטענו בדברין לומר שאינו סובר שתחה"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.