

בעזה ש"ת

מתנות

לחקר תורת הגאונים והקדמונים
וקהילות ישראל במלכות ישמעאל

כרך א • אדר תשפ"ו

מכון
אהלי
קדם

מתנות

לחקר תורת הגאונים והקדמונים
וקהילות ישראל במלכות ישמעאל
כרך א • אדר תשפ"ו

נשיא המערכת

הרה"ג הרב שמעון חי אלוף שליט"א
רב קהילת אהבה ואחוה וקהילת אהל אברהם

חברי המערכת

הרב ישי רונן

הרב דוד יוסף

©

כל הזכויות שמורות
ירושלים 2026

יו"ל ע"י
מכון
אהל
קדם

לכל ענייני הקובץ

kovetzmetivot@gmail.com

מאמרים הערות ותגובות יתקבלו בברכה
ויתפרסמו לפי שיקול דעת העורכים

אחריות תוכן המאמרים

הינה על כותביהם בלבד

עיצוב כריכה ושערים

המעצב

איזמר נתן • 050-2643860

סדר ועימוד

ירידיה כהן 058-321-6699

תמונת הכריכה הקדמית:

היכל בית הכנסת 'בן עזרא' בקהיר

במקורו בית הכנסת של קהילת "אלשאמיין" (בני ארץ ישראל) בו נמצאה הגניזה הקהירית

בתחתית העמוד:

כתר ארס'צובא

תמונת הכריכה האחורית:

אוסף קטעים וכתבי יד שנמצאו בגניזה הקהירית

כתבי היד בכריכה האחורית:

פארסת (רשימת חיבורים) של רב סעדיה גאון

אגרות בכתובת ידם הטהורה של רב האיי גאון, הרמב"ם, רבינו אברהם בן הרמב"ם

קולופון לפירוש רב האיי גאון לחגיגה בכתובת ידו הטהורה של רב אביתר גאון ארץ-ישראל

תמונות כתבי היד באדיבות ספריית האוניברסיטה בקיימברידג'

תוכן העניינים

7	דברי פתיחה וברכה ממז"ר הר"ה ג'ר' שמעון חי אלוף שליט"א
11	מבוא

♦ גנוזות ♦

31	ספר 'דיוקי המקרא' לר' יהודה אבן בלעם - פירוש ספר שמואל הרב ישי רונן
43	קטעים חדשים מספר "המספיק לעובדי השם" - בענין לימוד החכמות ובענין בינויי עם ישראל הרב דוד יוסף
69	אוריין תליתאי - השלמות לשלוש פרשיות החסרות בפירוש התורה לרבנו אברהם בן הרמב"ם הרב משה מיימון

♦ ספונות ♦

91	פרקי מבוא לספר הלכות גדולות, וההדרה של תחילת הלכות כתובות הרב ידידיה כהן
115	פרקי מבוא לתפסיר רס"ג לתורה, וההדרת הקדמותיו וחתימתו לתפסיר הרב ישי רונן ♦ הרב דוד יוסף
171	רשימת תאריכי פטירה מזמן הגאונים הרב יהודה זייבלד
175	נוסח העמידה לחול של קהילת המוסתערבים בדמשק הרב אהרן גבאי

תוכן העניינים

♦ חקר ועיון ♦

- 195 לתולדות הפולמוס בין רב סעדיה גאון לרב אהרון בר מאיר
הרב אברהם דשט
- 221 הלכה, פולמוס, ורטוריקה בכתבי רמב"ם ורבי יוסף טוב עלם
הרב הלל נובצקי
- 271 דעת הרמב"ם בענין השגחה פרטית על עם ישראל ויחסו לאוה"ע [חלק א]
הרב דודון רונן
- 299 בית הכנסת העתיק בדמויה כמקום "ההתבודדות השלמה" של חסידי מצרים
הרב יהודה זייבלד

♦ הלכה ומנהג ♦

- 327 מסורות וקבלות קדומות של בני בבל ומקורן בתורת הגאונים והקדמונים [חלק א]
הרב שמואל יואל סופר
- 381 ברכות מאוחרות לחתימת התלמוד ונוסחאות מחודשות
הרב משה ש. שבת
- 471 בירור מנהגי קשירת הציצית בתורת הגאונים, חכמי המזרח, ושאר חכמי ישראל
הקדמונים
הרב עמנואל מולקנדוב

הלכה, פולמוס, ורטוריקה בכתבי רמב"ם ורבי יוסף טוב עלם

א. איגרת השמד לרמב"ם • 1. האם החשיב הרמב"ם את דת האיסלאם ואמירת
השהאדה כעבודה זרה? • 2. השפעת היחס בין "ייהרג ואל יעבור" וחילול השם על
מבנה האיגרת • 3. מניין שהאנוס פטור אף על עוון חילול השם? • 4. תפילת
האנוסים ושכר מצוותיהם • נספח: מבנה האיגרת

ב. תשובות רבי יוסף טוב עלם • 1. באיזו נסיבות ניתן להתיר גזירות של קהילה
אחרת? • 2. השולל ריט"ע את כוח בית דין להפקיר ממון? • 3. שני סוגי צדקה
והמגבלות השונות על כפייתם • 4. הנימוקים לאי-הטלת מס על קרקעות

תפקיד¹ הפוסק בעידן של מצוקה אינו פשוט, והמעייין בספרות השו"ת ירגיש
שלעתים נעזר הפוסק בגמישות הפרשנית של סוגיות התלמוד תוך כדי חתירתו לקראת
מסקנה הדרושה לצורך השעה. אולם, לפעמים נתקל הקורא במקרים שבהם, לכאורה,
דברי פוסק דגול עומדים בניגוד גמור לסוגיות התלמודיות שאותן הוא מצטט. איך ניתן
להסביר תופעות כאלה? האם אפשר שהפוסק יטעה בדברים כאלו? או לחילופין, הייתכן
שהפוסק יסתור במתכוון את סוגיות התלמוד?

1 חובה נעימה היא לי להודות לרעייתי נעימה נובצקי, לידידי פרופ' יהודא גלינסקי, הרב אבי קנאי, והרב עקיבא
שכנוביץ, לבני יונתן, וכן להרב יואל קטן, ד"ר אריה סטריקובסקי ז"ל, פרופ' יוסף הקר, פרופ' משה הלברטל,
ופרופ' רמי ריינר. ביקורתם על הצעותיי תרמה במידה רבה לליבון הסוגיות, לעריכת הדברים, ולניסוחם.

החלק הראשון של מאמר זה נכתב לפני כעשרים שנה, וחלקו השני נכתב לפני כשלושים שנה. טיוטות של שני
חלקי המאמר נמסרו סמוך לכתיבתן למו"ר פרופ' חיים סולוביץ' שליט"א, והוא הואיל בטוב עין לעבור על
טיוטות אלו ולמנוע אותי משגיאות רבות. לפני כעשור, פרופ' סולוביץ' אף פרסם באתרו את החלק הראשון
של המאמר שדן באיגרת השמד, והגיב לו בספרו 352-364 (London, 2014): *Collected Essays Volume II*.
לאחר מכן, דן פרופ' דוד הנשקה בסוגיה זו במאמרו "איגרת השמד: לטיב תוכנה ההלכתי ולייחוסה לרמב"ם",
דיני ישראל ל"ג (תש"פ), 109-146. בין היתר, בהערה 62 שם, הוא נחלץ להגנתי והציע מספר שיפורים ושכלולים
לעמדותיי. לבקשת ידידי הרב ישי רונן והרב דוד יוסף, אני מפרסם לראשונה כאן את המאמר בשלמותו על
שני חלקיו. למרות שיש מה לשפר ולהרחיב בעקבות מאמרי התגובה החשובים שנכתבו בינתיים, השארתי
את גוף המאמר על כנו, וכך הקורא יוכל בקלות להשוות בינו ולבין תגובות פרופ' סולוביץ'ק בספרו.

מו"ר פרופ' חיים סולוביצ'יק, במאמרו על איגרת השמד של הרמב"ם,² ובשלושה פרקים מספרו שו"ת כמקור היסטורי³ העוסקים בתשובות של רבי יוסף טוב עלם (ריט"ע), מנסה להגיש פתרון מקורי למקרים מסוג זה. לדעתו, דברי הרמב"ם וריט"ע בטקסטים הנידונים עוקרים מושגים כל כך יסודיים, עד שאי אפשר לומר שפשוט עשו טעויות. לדעתו, אין מנוס מלומר שבכדי לחתור לתוצאה הדרושה לקהילותיהם, מוכנים היו ריט"ע והרמב"ם לנקוט ברטוריקה ולהסתמך על זה שקוראי דבריהם לא יהיו מודעים לפגמים ההלכתיים שבהם. בלשונו:

Ineluctably we are led to the conclusion that Maimonides was aware of the incorrectness of his position... The errors in Maimonides' letter bulk too large, the missing links of argument are too apparent... As a legal defense the *'Iggeret Ha-Shemad* is inexplicable, but not as a work of rhetoric, in the classic (and medieval) sense of the term - as a pamphlet aimed not at truth but at suasion, at moving people by all means at hand toward a given course of action. The *'Iggeret Ha-Shemad* is not a halakic work, not a responsum, but, to use a modern term, a propagandist tract... (Maimonides' *'Iggeret Ha-Shemad*: Law and Rhetoric, p. 306)

[תרגום: "אין מנוס מן המסקנה שהרמב"ם היה מודע לאי-נכונותה של עמדתו... הטעויות באגרתו של הרמב"ם גדולות מדי, והחוליות החסרות בטיעון גלויות מדי לעין... ככתב הגנה הלכתי, 'איגרת השמד' היא בלתי מוסברת, אך לא כחיבור רטורי, במובן הקלאסי (והימי-ביניים) של המונח - כקונטרס שמטרתו אינה האמת אלא השכנוע, הנעת הבריות בכל האמצעים העומדים לרשותו לעבר פעולה מסוימת. 'איגרת השמד' אינה חיבור הלכתי, אינה 'תשובה', אלא, אם להשתמש במונח מודרני, חיבור תעמולתי..."].

ברור כשמש שריט"ע ידע היטב את משמעותו הנכונה... אלא שבכוונה רצה לנטרל אותו... מטרת דבריו היא התוצאה הסופית, וכדי להשיג תוצאה זו מוכן הוא להשתמש בטיעונים שהוא עצמו מכיר בחולשתם, אבל שומעיו לא יחשו בכך, ויגיעו למסקנה הדרושה במקרה הספציפי. (שו"ת כמקור היסטורי, עמ' 84-85)

2 Haym Soloveitchik, "Maimonides' *'Iggeret Ha-Shemad*: Law and Rhetoric", in L. Landman (ed.) *Rabbi Joseph H. Lookstein Memorial Volume*, (New York, 1980): 281-319. מספרי העמודים המופיעים בסוגריים בחלק הראשון של מאמר זה מציינים למאמר.

3 חיים סולוביצ'יק, שו"ת כמקור היסטורי, ירושלים תשנ"א. מספרי העמודים המופיעים בסוגריים בחלק השני של מאמר זה מציינים לספר זה.

אולם, קריאה מעמיקה יותר בטקסטים תגלה שאין כוונת המשיבים כפי שניתן היה להבין בתחילה. לפעמים הסתירות הנראות לעין הן רק פרי ההנחות המוקדמות של הקורא - הן הנחות בקביעת הנוסח, הפיסוק, והמבנה של התשובות עצמן, והן הנחות לגבי המשמעות הפשוטה של המקורות המצוטטים בהן. במאמר זה, אם כן, נתמודד מחדש עם הטקסטים הבעייתיים, וניווכח שבסילוק ההנחות המוקדמות תסתלקנה גם הסתירות מאליהן, ויתבארו דברי הרמב"ם וריט"ע באור חדש.

א. איגרת השמד לרמב"ם

איגרת השמד⁴ של רבי משה בן מיימון נכתבה לקהילות ישראל תחת שלטון האלמווידון שהוכרחו לבחור בין להצהיר את השהאדה ("אעיד שאין אלוה כי אם אללה ומוחמד שליח אללה") או ליהרג. האיגרת מהווה מענה לדברי חכם אלמוני שפסק שאנוסי השמד חייבים ליהרג ולא לעבור על אמירת השהאדה. יתר על כן, קבע אותו חכם שלמרות מאמציהם להמשיך לקיים מצוות בסתר, נחשבים האנוסים ככופרים, כגויים, וכפסולי עדות, ושתפילתם לה' לאחר כניסתם למסגד מהווה תועבה.

איגרתו של הרמב"ם נחלקת לשתי חטיבות ששוות כמעט באורכן. את החלק הראשון מקדיש הרמב"ם לציון הליקויים בטענות יריבו, והוא מוכיחו על חוסר דיוק במשמעות ההלכתית של אמירת השהאדה מתוך אונס, ומגנה על פזיזותו בהטלת דופי באנוסים. בחלק השני של האיגרת, מציג הרמב"ם את פסקו החילופי בנוגע לאמירת השהאדה והתנהגות האנוסים בכלל, ומכונן אותו על אדני סוגיות הלכתיות. לדעת הרמב"ם, מותר ואף מומלץ להצהיר את השהאדה ולא ליהרג, אין ראוי לגנות את אנוסי השמד אלא לקרבם, והאנוסים יקבלו שכר כפול מן השמים על זה שהם מקיימים מצוות חרף סכנת החיים הכרוכה בכך.

המקורות שמביא הרמב"ם באיגרת הם רבים ומגוונים, ואין ספק שיש מקום לחלוק על חלק מעמדותיו ולפקפק בנכונות כמה מהוכחותיו. אולם, פרופ' סולוביצ'יק מעלה השערה נועזת יותר. הוא מנסה להוכיח (306-319) שהרמב"ם עצמו ידע שאנוסי השמד אכן חיללו שם שמים (כדברי יריבו) ואף הכיר שניסיונותיו להצדיק את התנהגותם אינם עומדים בפני הביקורת.⁵ האיגרת, לדעתו, היא פסיפס של רטוריקה המיועדת אך ורק

4 כדי לאפשר לקורא להשוות ביתר קלות למאמרו של פרופ' סולוביצ'יק, נציין את מספור הדפים של המובאות מאיגרת השמד על פי מהדורת הרב מרדכי דב רבינוביץ, **אגרות הרמב"ם**, מהדורת רמב"ם לעם, ירושלים תש"כ. אחרי הדפסת מאמרו של פרופ' סולוביצ'יק יצאה לאור מהדורה חדשה של הרב יצחק שילת, **איגרות הרמב"ם**, ירושלים תשמ"ז. על שינויי הנוסחאות החשובים לדיון נעיר בהמשך.

5 בטענה הכללית כבר קדם לו א' גייגר, וציין לו פרופ' סולוביצ'יק בהערה 8. עיי' A. Geiger, *Moses ben Maimon: Studien* (Breslau, 1850), שנדפס מחדש ב-*Nachgelassene Schriften, III* (Berlin, 1876).

לצורך השעה, ואינה ראויה להיות מוגדרת כמסה הלכתית. את הבנתו זו הוא מבסס על ארבעה קשיים מרכזיים בדברי הרמב"ם, קשיים שלמעשה מחייבים עיון מחדש באיגרת מתחילתה ועד סופה. בפרקים הבאים, נבחן את צביון כל אחד ואחד מן הקשיים שהעלה, ועל ידי ניתוחם ופתרוןם נציג תמונה חדשה של המתרחש באיגרת.

1. האם החשיב הרמב"ם את דת האיסלאם ואמירת השהאדה כעבודה זרה?

נקודת המוצא של האיגרת כולה היא מעמד אמירת השהאדה, וממנה מתחיל הרמב"ם בראשית התייחסותו לטענות יריבו (עמ' ל"א):

ומזה שהוא אומר: ש"מי שהודה לו בשליחות כבר כפר בה' א-להי ישראל". והביא ראיה על זה ממה שאמרו חכמינו זכרונם לברכה: "כל המודה בעבודה זרה כאלו כופר בכל התורה כולה". ולא היה אצלו זה ההקש, הפרש בין מודה לעבודה זרה בלי אונס אלא ברצון נפש כירבעם וחבריו, ובין שיאמר על איש מבני אדם שהוא נביא בהכרח מפחד החרב.

מציטוט זה ניתן להסיק שיריבו של הרמב"ם סבר שלאיסלאם יש מעמד של עבודה זרה ושהמצהיר את השהאדה מודה באיסלאם, שהרי טען היריב שהמודה בשליחות מוחמד נחשב כמודה בעבודה זרה.⁶ מקטע זה אף משתמע שלדעת הרמב"ם יש חילוק בין אמירת השהאדה מתוך אונס ("שיאמר על איש מבני אדם שהוא נביא בהכרח מפחד החרב") והמודה בעבודה זרה מרצון. אך מה סבור הרמב"ם לגבי מעמד האיסלאם?

יש שהציעו שאף באיגרת השמד סבור הרמב"ם כשיטתו המפורשת בכתביו האחרים⁷ שהאיסלאם היא דת מונותאיסטית, ורק על יסוד זה טען כאן שאין באמירת השהאדה משום מודה בעבודה זרה. כך פירש ד"ר אריה סטריקובסקי⁸ את סלע המחלוקת: "הרמב"ם שאינו מחשיב את האיסלאם כעבודה זרה אינו מוצא בשהאדה אלא אמירה נבובה. לעומתו החכם דן את האיסלאם כעבודה זרה, וממילא, המודה בו כופר בכל התורה כולה...". לדעת ד"ר סטריקובסקי יש משוואה מלאה בין השהאדה ובין האיסלאם, והרמב"ם סבור ששניהם אינם בגדר עבודה זרה.

6 אף ממובאה נוספת באיגרת (עמ' מ"ד) עולה שכך היתה דעתו של היריב לגבי דת האיסלאם: "ואמר כמו כן שהשמעאלים יש להם עבודה זרה במכה".

7 עיין במשנה תורה הלכות מאכלות אסורות פ"א ה"ז, ובתשובתו לרבי עובדיה הגר (תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו, ח"ב סי' תמ"ח).

8 במאמרו "איגרת השמד לרמב"ם - הלכה או רטוריקה?", ספר היובל מנחה לאי"ש, הוצאת בית כנסת בית-יעקב רמות אשכול, ירושלים תשנ"א, עמ' 249. והשווה להערת הרב שילת (לעיל, הערה 4), בעמ' ל"א, שורה 15.

אולם, בצדק העיר פרופ' סולוביצ'יק (284) שאין בדברי הרמב"ם שהובאו לעיל אף מלה על הגדרת האיסלאם עצמו, ורק נאמר בהם שהמגיד את השהאדה אינו מודה בעבודה זרה. בנוסף, אין הרמב"ם דן במשך כל האיגרת בשאלה האם האיסלאם מהווה עבודה זרה.⁹ ואם אכן סבור הרמב"ם שאין באיסלאם משום עבודה זרה, איך ייתכן שישמיט הרמב"ם דיון בהנחה כל כך בסיסית וקריטית לפסקו?¹⁰

מסיבה זו, עמדתו של פרופ' סולוביצ'יק היא הפוכה. הוא סבור (284 ו-311) שאין כל יסוד הלכתי לחילוק שהעלה הרמב"ם לעיל בין הודאה בנבואת מוחמד ולבין מודה בעבודה זרה, ושאפילו הרמב"ם עצמו הציע חילוק זה רק בגדר רטוריקה שנועדה לעמי הארץ. לדעתו, חלק מדברי הרמב"ם באיגרת ניתנים להבנה רק על רקע ההנחה שאף הרמב"ם היה מודה לטענות יריבו שלאיסלאם יש מעמד של עבודה זרה ושאמירת השהאדה מביעה אמונה באיסלאם.¹¹

אך אם כן יוצא, לשיטתו, שבאמירת השהאדה עובר האדם על איסור עבודה זרה, ולפי זה לכאורה צדק היריב שהיו האנוסים חייבים ליהרג ולא לעבור! לפי שחזור פרופ' סולוביצ'יק (286-291), הרמב"ם נאלץ להימנע ממסקנה זו, ולשם כך הוכרח להמציא חילוק מחודש ומטעה¹² שצורפו בו שלושה סניפים להיתר. טענה זו הוצגה בהמשך החלק הראשון של האיגרת (עמ' מ"א):

9 בהערה 16 במאמרו (שם), מציין ד"ר סטריקובסקי, שמלבד הקטע המצוטט לעיל, יש עוד שני מקומות בדברי הרמב"ם המרמזים שהוא סבור שאין לאיסלאם מעמד של עבודה זרה. אולם, אף הרמזים הנוספים אינם מהווים הוכחה. לגלוגו של הרמב"ם על טענת החכם "שהישמעאלים יש להם עבודה זרה במכה" הוא, כהקשר דברי הרמב"ם שם, משום שהחכם השיב שלא כעניין שהרי לא "שאלהו אם יעלה לחוג למכה או לא". אך אין יסוד ללמוד מן הלעג המופנה כלפי היריב שנחלק הרמב"ם אף לגבי המציאות. בדומה, גם טענת הרמב"ם שהמסגד משמש לעבודת האל, באה לומר רק שחלוק הנכנס למסגד מן המשתחויה לצלם, שהרי אין במסגד פולחן אלילי. אך הטענה אינה מתייחסת (ולא מתיימרת להתייחס) לעמדת היריב שהפולחן האלילי שאכן היה קיים במכה מחיל אופי של עבודה זרה על דת האיסלאם עצמה.

10 טענת ד"ר סטריקובסקי (שם, עמ' 252) ש"מטרותיה החינוכיות של האיגרת מנעו מהרמב"ם מלהרחיב בשבחי המונותאיזם שבאיסלאם" אינה כל כך משכנעת. ראוי לציין שטענה דומה הועלתה גם על ידי פרופ' סולוביצ'יק (עמ' 311) במסגרת שיטתו ההפוכה בהבנת האיגרת. אולם, בעוד שלפי פרופ' סולוביצ'יק, כל חילוקי האחרים של הרמב"ם לא סבבו על ציר מעמד האיסלאם, לפי ד"ר סטריקובסקי, הסטטוס של האיסלאם הוא נקודת המוצא של כל גישת הרמב"ם ומחלוקתו עם יריבו. ואם כן, לפי שחזורו יוצא שהעיקר חסר מן הספר והרמב"ם השמיט את הבסיס שעליו נשענת כל איגרתו והתעלם כליל מהטענה היסודית ביותר של יריבו.

11 עיין דבריו בעמ' 286-287, בהם טוען שכמעט ומפורש בדברי הרמב"ם שהשהאדה מביעה אמונה בעבודה זרה. מנקודת מבטו זו, העובדה שלא דן הרמב"ם באיגרת במעמד דת האיסלאם עצמה מובנת לחלוטין, שהרי מעמד האיסלאם אינו סיבה להקל אלא להחמיר, ולכן נאלץ הרמב"ם לחפש צדדים אחרים להתיר.

12 עיין דברי פרופ' סולוביצ'יק בעמ' 311: "He could here advance several simple, albeit specious, distinctions which would catch the imagination of the crowd חילוקים פשוטים, אם כי מתעים, שישבו את דמיון ההמון". [תרגום: "הוא יכול היה להציע כאן כמה

השמד הזה אשר אנחנו בו, אין אנו מראים בו שאנו עובדים עבודה זרה, אלא שנאמין מה שהם אומרים בלבד, וכבר נתאמת אצלם שאין אנו מאמינים זה בשום פנים, אלא שנרמה בו המלך - "ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו".

לדעת פרופ' סולוביצ'יק, אף חזר הרמב"ם על טענה זו בדבריו בחלק השני של האיגרת (עמ' ס"א):

ואולם זה השמד לא יתחייבו עשיית מעשה זולת הדבור בלבד, ואם ירצה אדם לקיים תרי"ג מצות בסתר - יקיים ואין אשם לו... כי זה האונס אינו מחייב לשום אדם מעשה אלא הדבור בלבד, וכבר נתאמת אצלם שאין אנחנו מאמינים באותו הדבור, ואינו כפי האומרו רק להנצל מן המלך כדי להפיס דעתו בדבורים מן הדבור.

לפי הבנתו, בקטעים אלו מציע הרמב"ם שיש שלושה חילוקים בין השהאדה של האנוסים ולבין מעשה של עבודה זרה: (א) בהצהרת השהאדה ישנו דיבור בלבד ולא מעשה; (ב) אין האנוס מאמין בתוכן השהאדה;¹³ (ג) אף האנוס יודע שאין האנוס מאמין במה שהוא אומר. פרופ' סולוביצ'יק אף מראה שלפי ההלכה אין כל חילוק בנפרד מהווה היתר לאיסור עבודה זרה,¹⁴ ולכן מסיק שכוונת הרמב"ם היתה שכל שלושת התנאים נצרכים גם יחד כדי להפקיע את אמירת השהאדה מגדר איסור עבודה זרה.¹⁵

13 קריאה מדויקת של דברי הרמב"ם בשני קטעים אלו מגלה שהרמב"ם הציע כאן רק את החילוק הראשון והשלישי של פרופ' סולוביצ'יק, ולא את החילוק השני. מה שאין האנוס מאמין במה שהוא אומר אינו מוצג כחילוק עצמאי, אלא מהווה חלק מהחילוק שהאנוס עצמו יודע שהאנוסים אינם מאמינים בשהאדה. רק בדברי הרמב"ם בפתיחת האיגרת אכן מופיע החילוק שהשהאדה נאמרת מתוך אונס ולא מרצון (אלא ששם הוא משתלב עם חילוק אחר בין הודאה במוחמד ולבין הודאה באלוהי נכר). אפשר שהופעתו שם גרמה לפרופ' סולוביצ'יק (עיין דבריו בתחילת עמ' 284) להבין שחילוק זה חוזר ומופיע אף בשני הקטעים הנידונים. אולם כפי שנידון להלן, בעוד שהקטע בפתיחת האיגרת דן באם אמירת השהאדה מהווה הודאה בעבודה זרה, אין הדבר כן לגבי שני הקטעים בהמשך, ולכן אין מקום להקיש להם מקטע הפתיחה. מה שכן מופיע בדברי הרמב"ם בקטע הראשון (שלא הזכיר פרופ' סולוביצ'יק) הוא החילוק בין "עבודה זרה" ו"מה שהם אומרים בלבד", ועיין להלן בהערה 39 שלפי הנוסח במהדורת הרב שילת, חילוק זה מופיע גם בקטע השני.

14 טענות פרופ' סולוביצ'יק הן: א. אף האומר "אלי אתה" דינו כעובד עבודה זרה (ושאף הרמב"ם פוסק כן בהלכות עכו"ם פ"ג, ה"ד), ואם כן זה שמדובר באמירה בלבד אינו מספיק להתיר. ב. גם מי שאינו מאמין במה שהוא עושה ועושהו רק מפני האונס נחשב כעובד עבודה זרה, שהרי אחרת יעקר לגמרי דין "ייהרג ואל יעבור" (והשווה לחידושי הריטב"א שבת עב ע"ב ד"ה "כסבור" שאכן אין במקרה כזה "מעשה עבודה זרה ממש" אלא שחייב למסור נפש "מפני קידוש השם להוציא מדעת הבאים להעבירו"), ואם כן זה שאין לאנוס כוונה לעבור אינו מפקיע את האיסור (וכן פסק הרמב"ם בהלכות עכו"ם פ"ג, ה"ה, ופירוש המשניות סנהדרין ז, ו שהעובד המתכוון לביזוייה חייב). ג. אף ידיעת האנוס אינה מועילה להתיר שהרי בכל מקרה של "ייהרג ואל יעבור" יודע האנוס שהוא זה שמכריח את הנאנס (289). ועוד, שמחשבת האנוס בוודאי לא תועיל לפוטרו במקרה שאכן רצה הנאנס לעבור (291).

15 פרופ' סולוביצ'יק בעמ' 291 דחה את האפשרות שבכדי להתיר מספיק שיהיו קיימים רק שני התנאים הראשונים, בטענה שלפי זה לא היה כל צורך לרמב"ם להוסיף את החילוק השלישי של ידיעת האנוס. אולם,

אך אם כן, טוען פרופ' סולוביצ'יק (292-293), לטיעון הלכתי כה מורכב היה צריך הרמב"ם להביא סמך הלכתי כלשהו. לכן, לדעתו, מנסה הרמב"ם (עמ' ל"ט-מ"א) לעגן את החילוק המשולש בסיפור על רבי אליעזר המופיע בקהלת רבה א, ח:

ומהמפורסם כמו כן, שרבי אליעזר נתפס למינות, אשר היא יותר קשה מעבודה זרה, וזה שהמינים, יכריתם הא-ל, יתלוצצו בדתות ואמרו: "אילו המתעסק בהם משוגע הלמד אותם"; והם יבטלו הנבואה לגמרי. והיה רבי אליעזר ידוע גדול בחכמות. ואמרו: "איך תהיה במדרגת החכמה אל מה שאתה בה ותאמין בזה?" וענה אותם דבר והראה כאלו הוא מאמין באמונתם, והיתה כוונתו במענה ההוא לאמונת האמת, לא לזולתה. וזה המעשה הוא במדרש קהלת, וזה לשונו: "מעשה ברבי אליעזר שנתפש לשם מינות והעלהו הגמון לבירה. אמר לו: 'זקן כיוצא בך יעסוק בדברים הללו?' אמר לו: 'נאמן עלי הדיין'. סבר אותו הגמון שעליו הוא אומר, והוא לא נתכוון אלא לשם שמים. אמר לו אותו הגמון: 'רבי, הואיל והאמנתני, אף אני הייתי תמה לו אפשר שזה טועה אחר הדברים הללו. דימוס! הרי אתה פטור'". הנה כבר נתבאר לך שר' אליעזר הראה להגמון שהוא מין, ולבו מסור לשמים. ומינות גדולה מעבודה זרה כמו שהתבאר בכל התלמוד. ואין ספק שרבי אליעזר - אצל זה הכשר - פסול, כמו שהוא כתב בחבורו.

לדעת פרופ' סולוביצ'יק (290-291), מזה שחכם כמו רבי אליעזר הטעה את ההגמון וגרם לו לחשוב שהוא כופר בה', מנסה הרמב"ם להוכיח שמותר אף לאנוסים לומר את השהאדה על אף שבאמירתה הם מודים בעבודה זרה. אלא שעל כך הקשה (291-292) שיש כאן מעשה לסתור. שהרי לדעת הרמב"ם, כדי להתיר את השהאדה, נחוצים לא רק שני התנאים הראשונים (אמירה בפה בלבד ואונס), אך גם התנאי השלישי של ידיעת האנס. אבל במקרה של רבי אליעזר חסר היה התנאי השלישי של ידיעת האנס שהרי ההגמון היה מרומה. קושיה זו שימשה בידו (311-312) כהוכחה לכך שהאיגרת נשענת על יסוד הלכתי רעוע, ושדברי הרמב"ם הם רק בגדר רטוריקה.¹⁶

ניתן היה להסביר שהרמב"ם הוסיף את עניין ידיעת האנס (למרות שאין לו ערך כשקיים לבדו) או כדי להמחיש שבאמת אין האנוסים מאמינים במה שאומרים (השווה להערת הרב שילת (לעיל, הערה 4), בסוף עמ' מ"א) או כדי להראות שהמקרה של האנוסים אף עדיף על המעשה של רבי אליעזר. ועיין בהערה הבאה שהיתרון לפירוש זה הוא שיסתלק הקושי מן המעשה של רבי אליעזר.

16 בדברינו להלן נציע פירוש אחר לחלוטין לתכלית דברי הרמב"ם בקטעים אלו, ואף נראה שהחילוקים באו ליצור קל וחומר מן המקרה של רבי אליעזר (ולא משוואה). ברם, ראוי לציין שאף לפי פירושו של פרופ' סולוביצ'יק, קשה לטעון שהרמב"ם היה מוטרד מקושי זה. אילו אכן חשב הרמב"ם שהוספת החילוק השלישי היתה עומדת בסתירה כלשהי למעשה של רבי אליעזר, הוא היה יכול להסתפק בשני החילוקים הראשונים בלבד ופשוט להשמיט את השלישי, וכפי שציין פרופ' סולוביצ'יק עצמו בעמ' 292. על כן, אף לפי פירושו של פרופ' סולוביצ'יק לקטעים אלו, היה יותר מסתבר לפרש שלפי הרמב"ם שני התנאים הראשונים לבדם

כפי שראינו, שחזורו של פרופ' סולוביצ'יק מבוסס על הנחתו שחילוקו של הרמב"ם בפתיחת האיגרת בין הודאה בנבואת מוחמד ולבין הודאה בעבודה זרה מחוסר כל יסוד. לשיטתו, אף הרמב"ם עצמו הרגיש את הצורך להחליף הצעתו זו בחילוק המשולש המופיע בקטעים שבהמשך האיגרת. אולם, ניתן לשקול גם את האפשרות החילופית שראוי לקחת ברצינות את טענת הרמב"ם שאין בתוכן השהאדה הבעת אמונה כלשהי בעבודה זרה, ושכל החילוקים השונים המופיעים בקטעים האחרים באיגרת דנים בנושאים אחרים לחלוטין.

אכן, עיון מחדש בקטעי האיגרת, בהקשרם, מעלה ספק אם כוונת הרמב"ם בהם היתה כפי שהבינם פרופ' סולוביצ'יק. נתחיל בקטע מן החלק השני של האיגרת שבו מפורש החילוק בין דיבור ומעשה, ונעיין בו שוב, הפעם בהקשרו (עמ' ס"א-ס"ב):

והמין הרביעי מענין זה השמד בין השמדות ומה שראוי לאדם שיעשה בו. דע שכל השמדות שהיו בזמן החכמים היו מצווים בה לעבור על המצות והיה בם עשיית מעשה, כמו שאמרו בתלמוד: שלא יתעסקו בתורה, ולא ימולו את בניהם, או שיבעלו נשיהם נדות. ואולם זה השמד לא יתחייבו עשיית מעשה זולת הדבור בלבד, ואם ירצה אדם לקיים תרי"ג מצות בסתר - יקיים ואין אשם לו... כי זה האונס אינו מחייב לשום אדם מעשה אלא הדבור בלבד, וכבר נתאמת אצלם שאין אנחנו מאמינים באותו הדבור ואינו בפי האומרו רק להנצל מן המלך כדי להפיס דעתו בדבורים מן הדבור... אבל מי שבא לשאל אותנו אם יהרג או יודה - אומרים לו שיודה ולא יהרג... כי מעולם לא נשמע כמו זה השמד הנפלא שאין כופין בו כי אם על הדבור בלבד. ולא יראה מדברי רבותינו זכרונם לברכה שיאמרו: "יהרג ואל יעבור ואל יאמר דבר אחד שאין בו מעשה". אבל יהרג כאשר יחייבוהו לעשות מעשה או על דבר שהוא מזהר עליו.

דיון בגדרי איסור עבודה זרה אינו מופיע כלל וכלל, לא בציטוט זה, וגם לא בכל דברי הרמב"ם בפרק הרביעי שמהם שאוב הציטוט הזה, ואין הדבר בכדי. הסיבה לכך היא שבפרק זה דן הרמב"ם בחיוב המיוחד שחל בשעת השמד ליהרג ולא לעבור על כל אחת ואחת מתרי"ג המצוות,¹⁷ ולא בחיוב הקיים תמיד למסור נפש על איסור עבודה

מספיקים להתיר ועניין ידיעת האנס נתווסף רק ליתר חיזוק, וכפי שפירשנו בהערה הקודמת. אי לכך, אין קושייתו זו של פרופ' סולוביצ'יק מהווה בעיה לשיטת הרמב"ם. כמובן, פרופ' סולוביצ'יק היה יכול להקשות קושיה אחרת על דברי הרמב"ם, והיא: איך דבריו הדו-משמעיים של רבי אליעזר יכולים להוות תקדים להצהרה החד-משמעית של השהאדה? ועיין דברינו להלן בהערה 30. קושיה זו אכן חזקה יותר, אך להלן ניווכח שאף היא מסתלקת כשרואים את דברי הרמב"ם בהקשרם.

17 דין זה מבוסס על החיוב הנזכר בגמרא סנהדרין עד ע"א-ע"ב למסור נפש בשעת השמד "אפילו מצוה קלה... אפילו (לשנויי) ערקתא דמסאנא", והוא נזכר גם בתחילת החלק השני של האיגרת (עמ' נ"א-נ"ב). נחלקו גאונים

זרה.¹⁸ לכן, סוגי השמד שמביא הרמב"ם לדוגמאות הן: "שלא יתעסקו בתורה, ולא ימולו את בניהם, או שיעלו נשיהן נדות",¹⁹ בעוד שאין זכר לשמד של עבודה זרה.²⁰ אכן, כל הפרק הזה מובן רק אם נניח שבקטע בפתיחת האיגרת כבר נטרל הרמב"ם את טענת יריבו שיש בשהאדה בעיה של מודה בעבודה זרה,²¹ וכל מה שנותר לסלק בפרק זה הוא רק בעיית החיוב למסור נפש בשעת השמד²² על כל המצוות.²³

וראשונים בנוסח הגמרא (האם גורסים "לשנויי") ובהיקף דין זה, ואף שיטת הרמב"ם איננה ברורה לגמרי. אפשר שהבנת שיטתו באיגרת השמד תלויה בנוסחאות השונות בשני המקומות באיגרת שבו הוא מופיע. לפי הנוסח המצוטט לעיל "אבל יהרג כאשר יחיבוהו לעשות מעשה או על דבר שהוא מזהר עליו" משתמע שהחיוב הוא על כל מעשה ואינו מוגבל למצוות. אך לפי הנוסח במהדורת הרב שילת (לעיל, הערה 4, עמ' נ"ד), "אבל יהרג כשיכפוהו לעשות מעשה ולא יעבר על דבר שהוא מזהר עליו" החיוב למסור נפש מוגבל למצוות (לאווין) בלבד. בהלכות יסודי התורה פ"ה ה"ג כולל הרמב"ם בדין זה רק עבירה על "מצוה מן המצוות". ועיין בכסף משנה שם שהציע שאולי הרמב"ם פירש את המקרה של "ערכתא דמסאנא" כרי"ף שמדובר בעבירה על הלאו של חוקות עכו"ם, וחייב ליהרג רק כשמדובר בעבירה על לאו.

18 כך הבינו גם הרב שילת (לעיל, הערה 4, עמ' מ'-מ"א בהערות לשורה 8), וד"ר סטריקובסקי (לעיל, הערה 8, עמ' 247).

19 במהדורת הרב שילת (לעיל, הערה 4, עמ' נ"ג) נוסף "או שיחללו את השבת".

20 דיוק במשפט האחרון של הרמב"ם "לעשות מעשה או על דבר שהוא מזהר עליו" (עיין לעיל בהערה 17 לשינויי הנוסחאות) מראה אף הוא שהדין כאן איננו מצטמצם לעבודה זרה, אלא שייך לכל המצוות.

21 שהרי אילו סבור היה הרמב"ם שיש בשהאדה בעיה של מודה בעבודה זרה, היה דיונו צריך להתמקד באיסור עבודה זרה אפילו שלא בשעת השמד, ולא בשאר עבירות בשעת השמד. אכן, אילו היתה אמירת השהאדה בגדר מודה בעבודה זרה, אפשר שאף הרמב"ם היה מודה שחייב ליהרג ולא לעבור עליה למרות שאין בה מעשה, שהרי באיסור עבודה זרה אין לחלק בין דיבור ומעשה.

22 דיוק בדברי הרמב"ם אף מגלה שבכלל לא מופיע כאן החילוק בין אונס לרצון. ולא בכדי, שהרי הרמב"ם מחלק כאן בין השמד של השהאדה ושאר שמדות, ובכל שעת השמד מדובר בעבירה מאונס ולא מרצון, ולכן אין הגורם של אונס מול רצון יכול להוות היתר מיוחד דווקא לשמד זה.

23 הרמב"ם מפרש כאן שהחיוב למסור נפש בשעת השמד חל רק כשמדובר בעשיית מעשה ובעבירה על אחת מן המצוות (ועיין לעיל בהערה 17 שהבנה מדויקת של שיטתו תלויה בשינויי הנוסחאות), אך לא על דיבור שאינו כרוך בעבירה. על רקע זה, מכיוון שבשהאדה אין מעשה עבירה ואף אין בה מעשה כלל (אלא "דבורים מן הדבור"), פוסק הרמב"ם ש"השמד הנפלא" של השהאדה שונה מכל השמדות שנזכרו בדברי חז"ל, וראוי לאדם לומר את השהאדה ולא ליהרג. אך מאחר שאי אפשר היה למצוא מקור מפורש בספרות חז"ל שדן בשמד שאינו מחייב מעשה (שהרי "מעולם לא נשמע כמו זה"), מוסיף הרמב"ם גיבוי. אף אם היינו סבורים שבשעת השמד חייב ליהרג על כל דבר שהגוי מצווה ואפילו על אמירה גרידא, טוען הרמב"ם, הרי זה רק אם לדיבור יש משמעות בעיני האנס. אך אין זה עניין למקרה של השהאדה שבו יודע האנס "שאינו אנחנו מאמינים באותו הדבור". שהרי מכיוון שהשהאדה נטולה משמעות גם לאנס וגם לנאנס, כולם יודו שאין בה ממש, וכתוצאה מכך לא קיימת כל סיבה לחייבו ליהרג ולא לעבור (והשווה לדברי הרב שילת (לעיל, הערה 4) בעמ' מ'-מ"א בהערות לשורה 8).

ניתן לדון גם באפשרות שידיעת האנס באה לאמת את טענת הרמב"ם שהשמד אינו מונע מן האנוסים לקיים המצוות ("ואם ירצה האדם לקיים תרי"ג מצוות בסתר יקיים ואין אשם לו"). לפי זה פירוש הדברים הוא שאף לאנס אין תקוות שווה שאמירת השהאדה יהפוך את היהודי למוסלמי, ואף הוא מצפה שהאנוסים ימשיכו לקיים מצוות בסתר.

ד"ר סטריקובסקי ניסה לפרש (לעיל, הערה 8, עמ' 259) שיש לידיעת האנס משקל הלכתי מפני שהיא עוקרת את הערך הדתי מעצם הפעולה, שהרי האיסלאם אינו מעניק משמעות לאמירה בלי כוונה. הוא אף מוסיף (שם, עמ' 249, 250-260) שידיעת האנס הופכת את הפעולה מסוג "נתכוון להעביר על המצוות" למקרה של "הנאת עצמן", שהותר (להבנתו ברמב"ם) אף בפעולות פולחניות של עבודה זרה. אולם, קשה לראות ביסוס בדברי הרמב"ם להנחות אלה.

המצב דומה לגבי קטעי האיגרת הדנים במעשה של רבי אליעזר ובמסקנת הרמב"ם ממנו. אף קטעים אלו אינם באים להגיב לטענת היריב שיש באמירת השהאדה משום מודה בעבודה זרה (אותה כבר ניטרל), אלא לטענה האחרת של היריב (עמ' ל"ט) שבהתנהגות האנוסים יש בעיה של התחזות לגוי ("שמי שהוא בגלוי גוי ובסתר ישראל - הרי הוא כגוי") ושהמתחזים לגויים ראויים להיות מוגדרים כפסולי עדות.²⁴ ניתן להוכיח כן גם מן ההקשר שבו מופיעים הקטעים וגם מקריאה מדויקת של דברי הרמב"ם.

הסיפור על רבי אליעזר משולב באיגרת בתוך חטיבה נרחבת יותר המכילה ארבעה סיפורים על אנשים שנאלצו להסתיר את דתם; שניים מהם דנים בתלמידי חכמים (רבי מאיר שהעמיד פנים כאילו אכל בשר חזיר, ורבי אליעזר שהתחזה בדבריו להגמון) ושניים בציבור שלם (עם ישראל בימי גלות בבל שהשתחוו לצלם, ועם ישראל בימי מלכות יוון שנאסר עליהם לקיים מצוות אף בבתיהם.²⁵ המשותף לסיפורים אלו (ומטרת הרמב"ם בציטוטים) הוא שלמרות שכל הדמויות שבהם התחזו לגויים או עברו עבירות שונות באונס, "לא ראינו מעולם מי שקראם לא רשעים ולא גוים ולא פסולי עדות" (ל"ט, מ"א, מ"ב, מ"ג)).²⁶ לעומת זה, אין למצוא בכל החטיבה הזו (ואף לא באיגרת כולה) דיון בתנאים המסלקים איסור עבודה זרה, ורק באחד מארבעת המקרים (גולי בבל) אפילו מדובר במעשה של עבודה זרה.²⁷ אם כן, אילו צדק פרופ' סולוביצ'יק שהמעשה של רבי אליעזר הובא להוכיח שאין בשהאדה משום איסור עבודה זרה, היה יוצא שהסיפור מופיע בהקשר שבכלל אינו הולם אותו.²⁸

יתר על כן, הרמב"ם מדגיש פעמיים שלמרות שההגמון הבין מדברי רבי אליעזר שהוא כפר בעיקר, דברי רבי אליעזר עצמו ("נאמן עלי הדיין") היו דו-משמעיים, ו"היתה

²⁴ אותה טענה מופיעה לפי הנוסח במהדורת הרב שילת (לעיל, הערה 4, עמ' ל"ב) גם בתחילת האיגרת: "וכאשר הבטנו בדבריו עוד מעט מצאנוהו אומר דבר, זה לשונו: שמי שאמר הדבר ההוא, אפילו קים כל התורה כלה בסתר בלבד - לא עשה דבר, אבל צריך לעשותה בסתר ובגלוי, ומי שיהיה בגלוי גוי ובסתר ישראל - הרי זה גוי". ועיין להלן בהערה 84, לדיון בנוסחאות השונות בקטע זה.

²⁵ תיאור מפורט יותר של תוכן הגזירות בימי מלכות יוון מופיע באיגרת תימן (מהדורת הרב שילת (לעיל, הערה 4), עמ' קכ"ד).

²⁶ עיין בהרחבה על מבנה האיגרת בדברינו בנספח.

²⁷ אף מעשה זה הביא הרמב"ם להוכיח שמי שאינו מפרסם את זהותו כיהודי עדיין לא נחשב כרשע ופסול לעדות. ניתן לראות דבר זה בנוסח במהדורת הרב שילת (לעיל, הערה 4, עמ' מ"א), "על שעבדו עבודה זרה ולא פרסמו עבודת ה'" (בנוסחאות האחרות יש כאן קיצור או השמטה על ידי הדומות). אילו הובא המעשה כהוכחה לגבי המעמד של העובד עבודה זרה בלבד, לא היה שום טעם בתוספת המלים "ולא פרסמו עבודת ה".

²⁸ השווה לדברי פרופ' דוד הרטמן במאמרו "איגרת השמד" לרבנו משה בן מיימון - אספקלריא למורכבות הפסיקה ההלכתית", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (ג) (תשמ"ג), עמ' 372, בהערה 12. להשוואת גישותיהם של פרופ' סולוביצ'יק ופרופ' הרטמן, עיין במאמר של יאיר לורברבוים וחיים שפירא, "איגרת השמד" לרמב"ם: ייחוד הרטמן-סולוביצ'יק בראי הפילוסופיה של המשפט", בתוך: מחויבות יהודית מתחדשת, תל-אביב תשס"ב, עמ' 345-373.

כוונתו במענה הוא לאמונת האמת, לא לזולתה" (עמ' מ'). כלומר, מה שרבי אליעזר אכן עשה היה רק להתחזות ככופר, וכדברי הרמב"ם בהמשך: "הנה כבר נתבאר לך שרבי אליעזר הראה להגמון שהוא מין ולבו מסור לשמים" (עמ' מ"א).²⁹ אם כן, סיפורו של רבי אליעזר היה יכול לשמש תקדים להיתר רק למקרה שיש בו התחזות (או דו-משמעות) בלבד. ומובן שאילו היה הרמב"ם רואה באמירת השהאדה הבעה חד-משמעית של אמונה בעבודה זרה, לא היה ניתן להתירה על פי סיפור זה.³⁰

גם בדברי הסיכום של הרמב"ם לאחר הבאת המעשה של רבי אליעזר מובלט עניין ההתחזות לגוי. כאן, כמו במשפטי הסיכום האחרים שלו בחלק הראשון של האיגרת,³¹ יוצר הרמב"ם קל וחומר כדי להראות שהתנהגות האנוסים היא אפילו יותר טובה ממעשי הדמויות בסיפורים שהובאו. כך כותב הרמב"ם: "והשמד הזה אשר אנחנו בו אין אנו מראים בו שאנו עובדים עבודה זרה אלא שנאמין מה שהם אומרים בלבד" - כלומר, אין האנוסים מתחזים לעובדי עבודה זרה,³² והמקסימום שניתן לומר הוא שהם מעמידים

29 לא לגמרי ברור איך פירש הרמב"ם את הביטוי "נתפש למינות" (או "נתפש לשם מינות") המופיע במדרש לגבי רבי אליעזר. מן ההקשר לסיפור בקהלת רבה א, ח ובתוספתא חולין ב, כד אמנם משתמע שפירושו הוא שרבי אליעזר הואשם במינות על ידי ההגמון שהתנגד למינים, וכן פירש פרופ' שאול ליברמן במאמרו "Roman הרמב"ם" הנה כבר נתבאר לך שר' אליעזר הראה להגמון שהוא מין" (מ"א), משתמע שהבין שההגמון היה מין ורבי אליעזר הואשם על היותו יהודי (וניצול על ידי זה שהעמיד פנים כאילו הוא מין). לפי זה, אפשר שאת הביטוי "נתפש למינות" פירש הרמב"ם כאומר שנתפס רבי אליעזר על ידי המינים, ובדומה לרש"י עבודה זרה טז ע"ב ד"ה "למינות". [ניתן לדון גם באפשרות שרמב"ם פירש שרבי אליעזר נתפש במצב שהוכרח לומר דברים שהובנו כמינות. אך אם כך, לא תהיה עקביות בשימוש הרמב"ם בלשון "נתפש" בין סיפורי רבי מאיר ורבי אליעזר.]

בנוסף, לא ברור מדברי הרמב"ם מה היו דעות המינים שהתחזה רבי אליעזר כנאמין בהם. אף כאן, אפשר שפירש כרש"י בגמרא (שם) הסבור שהמינים היו עובדי עבודה זרה והם חשבו שרבי אליעזר כפר במציאות הקב"ה. אך ייתכן שפירש הרמב"ם שאף המינים האמינו בבורא ורק זלזלו באמונה בנבואה ובתורת משה. אפשר שכך משתמע מדברי הרמב"ם: "וזה שהמינים, יכריתם האל, יתלוצצו בדתות ואמרו אויל המתעסק בהם משוגע הלמד אותם, והם יבטלו הנבואה לגמרי" (ל"ט). והשווה לנוסח התרגום החילופי (החלקי) שהודפס על ידי הרב יצחק שילת, "תרגום בלתי ידוע של איגרת השמד לרמב"ם", סיני, סיון-תמוז תשד"מ, עמ' קס"ג: "והם מכחישים את הנבואה ואינם מאמינים בה בשום אופן". מדברים אלו משתמע, שלדעת הרמב"ם, התחזה רבי אליעזר, לא ככופר ב', אלא כמכחיש רק את הנבואה ואת האמונה בתורת משה ובמצוותיה. [כפי שניווכח להלן, לדעת הרמב"ם, אמירת השהאדה אף אינה נחשבת ככפירה בתורת משה. לכן, אף לפי פירוש זה במעשה של רבי אליעזר, מובן הקל וחומר שיוצר הרמב"ם מרבי אליעזר שהתחזה ככופר בתורה, לשהאדה שאינה אפילו התחזות ככפירה.]

30 פרופ' סולוביצ'יק עצמו חש בקושי הזה בעמ' 290, הערה 20. לדעתו, הרמב"ם התעלם במתכוון מזה שבדברי רבי אליעזר היתה דו-משמעות, מפני שעובדה זו היתה מונעת ממנו להביא את רבי אליעזר כהוכחה להיתר אמירת השהאדה. אולם, לפי שחזורו של פרופ' סולוביצ'יק, קשה להבין לשם מה ידגיש הרמב"ם שכוונת רבי אליעזר היתה "לאמונת האמת", בעוד שעובדה זו מנטרלת את מלוא ההוכחה שרצה להביא ממנו.

31 השווה למשפטי הסיכום של הרמב"ם בעמ' ל"ח ובעמ' מ"ח-מ"ט, ועיין דברינו בנספח על מבנה האיגרת.

32 ובניגוד לרבי אליעזר שאכן התחזה כמין (שהוא, כפי שמדגיש הרמב"ם, "יותר קשה מעבודה זרה" וגדול מעבודה זרה כמו שהתבאר בכל התלמוד").

פנים כאילו הם מאמינים שמוחמד הוא נביא.³³ ולא עוד, אלא ש"כבר נתאמת אצלם שאין אנו מאמינים זה בשום פנים", ומשום שאפילו האנסים אינם מרומים, אפילו התחזות אין כאן.³⁴

סיכומו של דבר: אין למצוא בדברי הרמב"ם ניסיון כלשהו להתיר איסור עבודה זרה באונס, אף כשמצטרפים הגורמים של דיבור גרידא ושל ידיעת האנס, ואין זה המקור של היתרו לאמירת השהאדה. מאידך, גם אין כל יסוד לומר שהרמב"ם מבסס את ההיתר על זה שאין האיסלאם בגדר עבודה זרה. אי לכך, אין מנוס מלחזור לדבריו המפורשים של הרמב"ם בפתיחת האיגרת (עמ' ל"א) שאין לערוך משוואה בין השהאדה ומודה בעבודה זרה: "ולא היה אצלו זה ההקש, הפרש בין מודה לעבודה זרה בלי אונס אלא ברצון נפש כירבעם וחבריו, ובין שיאמר על איש מבני אדם שהוא נביא בהכרח מפחד החרב".

בדבריו אלו פוסק הרמב"ם שאין השהאדה מהווה הודאה בעבודה זרה³⁵ משום שכל תוכנה הוא רק "שיאמר על איש מבני אדם שהוא נביא". ואם יטען הטוען שהאיסלאם הוא עבודה זרה והמודה בשליחות מוחמד הרי ממילא מבטא את אמונתו גם בדת האיסלאם עצמה, מוסיף הרמב"ם שאין מקום לומר כך אלא במי שמודה מרצון ומתכוון לכך. אך לגבי המצהיר את השהאדה "בהכרח מפחד החרב", שאף בנבואת מוחמד אינו מודה בלבד, אין להרחיב את דבריו ולפרשם כאומרים מאומה מעל ומעבר משמעותם המצומצמת ביותר.³⁶ ואף אם אמירה מאולצת של השהאדה היתה נחשבת בעיני המוסלמים כקבלת

33 לפי פירוש פרופ' סולוביצ'ק שהרמב"ם מבחין כאן בין מעשה של עבודה זרה ודיבור של עבודה זרה, המלה "מראים" אינה במקומה, והרמב"ם היה צריך לכתוב רק "אין אנו עובדים בו עבודה זרה".

34 לפי דברינו שנוצר כאן קל וחומר מהמעשה של רבי אליעזר לאנוסים, מובן שאין מקום להקשות שידיעת האנס היתה חסרה אצל רבי אליעזר. פרופ' סולוביצ'ק, מאידך, הבין שיש כאן משוואה ישירה בין השהאדה ורבי אליעזר, ולכן נתקשה באי-שוויון ביניהם. ועיין בדברינו לעיל בהערה 16.

35 גם הגנת הרמב"ם על האנוסים וגם הדברים שציטט מהאשמת היריב מתייחסים רק לבעיית "מודה בעבודה זרה", ולא לאיסור עבודה זרה עצמה. ייתכן שהיריב אכן סבר שהאנוסים עברו גם על איסור עבודה זרה עצמה (משום שהצהרת השהאדה נחשבה אצלו כאמירת "אלי אתה"), והוא נקט בלשון "מודה בעבודה זרה" של הספרי (דברים יא, כח) מפני שהוא מביא ראיה ממנו שהאנוסים נחשבים אף ככופרים בכל התורה. כך כנראה סבור פרופ' סולוביצ'ק (282). אולם, אפשר שאף היריב האשים את האנוסים רק בכפירה או בהודאה בעבודה זרה (מפני שסבר שהאיסלאם הוא עבודה זרה ואמירת השהאדה מבטאת הודאה באיסלאם), אך לא האשימם בעבירה על עבודה זרה עצמה (משום שבשהאדה מצהיר על ייחוד הא-ל בלבד ואין בו משהו שיכול להיכלל בגדר אמירת "אלי אתה"). לפי אפשרות זו, יוצא שהיריב חשב שחייבים למסור נפש על כפירה אף כשאינו כרוך בעבירה על איסור עבודה זרה עצמה. לא ברור האם אף הרמב"ם הסכים לכך, או האם חשב הרמב"ם ש"מודה בעבודה זרה" הוא דבר התלוי בלב שעובר עליו רק אם פיו ולבו שווים (ובניגוד לאיסור עבודה זרה עצמה), ולכן אינו כלול בדין "ייהרג ואל יעבור".

36 כדי להגיע לפסק שהאנוסים היו חייבים ליהרג ולא לומר את השהאדה, היריב היה מחויב להניח ארבע הנחות: (א) האיסלאם הוא בגדר עבודה זרה. (ב) הצהרת השהאדה מהווה הודאה באמיתות האיסלאם. (ג) אף אמירת השהאדה תחת אונס נחשבת כהודאה באיסלאם. (ד) על הודאה בעבודה זרה חייבים ליהרג ולא לעבור. על כן, כדי לדחות את עמדה זו, הרמב"ם היה צריך לשלול לפחות אחת מהנחות אלה. כפי שראינו, אין התייחסות באיגרת להנחה הראשונה, אך דברי הרמב"ם בפתיחת האיגרת אכן שוללים לפחות אחת מן ההנחות האחרות.

דתם, טוען הרמב"ם שמנקודת ראות עיני ההלכה אין כל סיבה לייחס לאמירתה באונס יותר ממובנה המילולי,³⁷ ואין לחייב את האדם על מה שמעולם לא אמר בפירוש ובכלל לא נתכוון אליו.³⁸

אכן, המעיין בדיונים ההלכתיים באיגרת ייווכח שצמצום משמעות השהאדה להודאה ב"אותו האיש" מהווה ציר מרכזי של פסקי הרמב"ם להיתר באיגרת כולה. בנוסף להופעתו בפתיחת האיגרת כדי להראות מדוע אין בשהאדה בעיה של מודה בעבודה זרה, החילוק חוזר וניעור בקטע הסיכום למעשה של רבי אליעזר, בו מסביר הרמב"ם שאין בעיה של התחזות לגוי באמירת השהאדה מפני שמתחזים רק כמאמינים ב"מה שהם אומרים בלבד" (עמ' מ"א). לבסוף, הוא חוזר פעם שלישית כשמבהיר הרמב"ם שלא שייך בשהאדה החיוב בשעת השמד למסור נפש על כל מצווה ומצווה מכיוון ש"זה השמד לא יחיבו עשית מעשה כלל, זולת הדבור בלבד שיאמין באותו האיש".³⁹ על רקע זה, קשה לקבוע, כטענת פרופ' סולוביצ'יק (286-287), שהרמב"ם הציע חילוק זה רק בתחילת האיגרת וכרטוריקה גרידא, ושהוא נשלל בהמשך האיגרת.

אולם, קשה להכריע האם הרמב"ם מציע חילוק אחד שבו שני המרכיבים נחוצים להיתר (הנסיבות של אונס הן שמגבילות את משמעות אמירת השהאדה למובנה המילולי בלבד, ואם כן, שולל הרמב"ם רק את ההנחה השלישית) או האם מציע שני חילוקים עצמאיים שכל אחד מספיק לבדו להיתר (ואם כן, הוא סותר שתיים מתוך שלוש ההנחות האחרונות).

37 על רקע זה, דברי הרמב"ם המופיעים בהרבה נוסחאות של הלכות יסודי התורה פ"ה ה"ד (הזכירם פרופ' סולוביצ'יק בעמ' 318) אינם מוסבים על אנוסי השהאדה. דברי הרמב"ם שם נאמרו על הממשיך לעבוד עבודה זרה באונס למרות שהיה יכול להימלט ממצב זה, ואדם כזה מוגדר על ידו כ"עובד עבודה זרה במזיד". אך לגבי אנוסי השהאדה, אין הבעיה של עבודה זרה קיימת, ולא אליהם נתכוון הרמב"ם בדבריו במשנה תורה (ולא כדברי פרופ' סולוביצ'יק שם). הבעיה שכן היתה קיימת אצל האנוסים היתה שבמקרים מסוימים היו "כופין אותו לעבר על אחת מן המצוות" (עמ' ס"ה), דבר המחייב מסירות נפש בשעת השמד. בעקבות זה אומר הרמב"ם גם לאנוסים שמי שנמצא במצב כזה חייב להגר מיד ואם "עומד שם הרי הוא עובר ומחלל שם שמים והוא קרוב למזיד" (עמ' ס"ו). אך בדבריו באיגרת מזכיר הרמב"ם רק עניין חילול שם שמים ולא איסור עבודה זרה שאינו שייך לאנוסים.

38 מאותה סיבה, סבור הרמב"ם שאין להרחיב במשמעות אמירת השהאדה ולפרשה ככפירה בנבואת משה. אך אפילו אילו כן היתה נחשבת ככפירה בנבואת משה, אין לפרש את דברי הרמב"ם "ומינות גדולה מעבודה זרה" (ל"ט, מ"א) כפירושו של פרופ' סולוביצ'יק (285-286) שכפירה בנבואה נכללת תחת גדר עבודה זרה לגבי הלכות קידוש השם, שהרי כפי שראינו לעיל אין השוואת הרמב"ם שם דנה בעניין מי נכלל בחיוב קידוש השם, אלא לגבי מי נחשב כפסול לעדות (שיש לו כללים לעצמו). אי לכך, אין כל הוכחה מן האיגרת שיש להרחיב את החיוב למסור נפש לכלול גם כפירה בנבואת משה (והשווה להערת הרב שילת (לעיל, הערה 4) בעמ' מ', שורה 8). בדורות מאוחרים יותר, אכן נחלקו על הרמב"ם בדיון זה. עיין בריטב"א בחידושיו לפסחים כה ע"ב "הווי יודע שאמונת הישמעאלים, אע"פ שהם מייחדים [את השם], עבודה זרה גמורה חשיבא ליהרג ואל ישתמד, שהרי המודה באמונתם כופר בתורת משה שאינה אמת כמות שהיא בידינו וכל כיוצא בו ע"ז היא", וברדב"ז בתשובותיו ח"ד סי' צ"ב (אלף קכ"א). אך אין למצוא שיטה זו בדברי הרמב"ם.

39 ציטטתי כאן מן הנוסח במהדורת הרב שילת (לעיל, הערה 4, עמ' נ"א). המלים "שיאמין באותו האיש" חסרות בשורה זו במהדורות האחרות, אך אף בהן מופיע בהמשך אותו קטע התיאור "כדי שלא יודה בשליחות אותו האיש" (עמ' ס"א). במהדורת הרב שילת (שם, עמ' נ"ז) חוזר עניין "להודות לאותו האיש" אף בסוף האיגרת בהמלצת הרמב"ם לאנוסים לומר את השהאדה ואז להגר.

לפי דברינו, יוצא שחוסר דיון האיגרת במעמד האיסלאם כעבודה זרה אינו מפני שהרמב"ם הכריע כאן לקולא (כבשאר כתביו) כדעת ד"ר סטריקובסקי, ולא מפני שפסק לחומרא כדעת פרופ' סולוביץ'יק. אלא זאת משום שבכדי להתיר את אמירת השהאדה לא היתה שום נחיצות לרמב"ם לדון בשאלת גדר האיסלאם,⁴⁰ ואם כן, לא היה כל היגיון שהרמב"ם ינקוט בהיתר שכבר פקפקו בו ונחלקו עליו חכמי הדורות ואף פוסקי זמנו,⁴¹ ולהחליש בכך את עמדתו, בשעה שהיתה באמתחתו טענה חלקה ופשוטה יותר.⁴²

2. השפעת היחס בין "ייהרג ואל יעבור" וחילול השם על מבנה האיגרת

במחצית השנייה של האיגרת, המחולקת לחמישה פרקים, ניגש הרמב"ם לסדר את משנתו בנוגע לדיני "ייהרג ואל יעבור" ודיני חילול השם וקידוש השם ולהסביר איך ליישם דינים אלו על השמד של אנוסי "אלמוחידון". בשלושת הפרקים הראשונים הוא מציג את התשתית התיאורטית לדיון, ובשני הפרקים האחרונים הוא מיישם את העקרונות למצב בשטח. נעסוק כאן בסידורם של הפרקים השונים. בפרק הראשון מונה הרמב"ם את כל המקרים שבהם חייב אדם ליהרג ולא לעבור, ובפרק השני הוא דן בכל סוגי ההתנהגות של האדם הנכללים בגדרי חילול השם וקידוש השם חוץ מדין "ייהרג ואל יעבור". רק בתחילת הפרק השלישי, מצהיר הרמב"ם שאף בכל המקרים של "ייהרג ואל יעבור" יש חיוב של קידוש השם ואיסור של חילול השם.

על כך תמה פרופ' סולוביץ'יק (302-304) שהרי המקרים של "ייהרג ואל יעבור" מהווים את המרכיב החשוב ביותר של דיני חילול השם, ולכאורה היה ראוי שיפתח הרמב"ם את דיונו בהגדרה של חילול השם ולהצהיר בראש ובראשונה שהמקרים של "ייהרג ואל יעבור" נכללים בגדר זה. אכן, כך סידר הרמב"ם את דבריו במשנה תורה בפרק החמישי מהלכות יסודי התורה. אם כן, למה באיגרת השמד חיכה עד הפרק השלישי לקביעה כה מרכזית?⁴³

40 לו היה הרמב"ם מחויב להכריע באיגרתו, סביר שאכן היה מכריע לקולא, בהתאם לפסקיו בכתביו האחרים ובהתאם לעדותו בהלכות מאכלות אסורות פי"א ה"ז שכך היתה השיטה הרווחת בין הגאונים.

41 בשעת כתיבת האיגרת, הרמב"ם היה עדיין צעיר, וסביר שהכנסת ראשו לתוך הסבך של המחלוקת לגבי מעמד האיסלאם רק היתה הופכת את האיגרת לעוד דעה ברשימת הפוסקים לכאן ולכאן, ולא היתה מרשימה את קהל האנוסים. לכן העדיף הרמב"ם לא להתמקד בגדר האיסלאם, אלא להדגיש את הליקויים האחרים בטענות יריבו שהיו יותר בולטים.

42 בנוסף, אף אם היה פוסק הרמב"ם באיגרת שאין האיסלאם בגדר עבודה זרה, היה הרווח מצומצם ביותר, שהרי עדיין לא היה נפטר הרמב"ם מלדון בשאלת האם השהאדה מהווה כפירה בתורת משה. ועיין לעיל בהערה 38. על ידי צמצום משמעות השהאדה למובנה המילולי, סילק הרמב"ם את שתי הבעיות גם יחד.

43 פרופ' סולוביץ'יק (עמ' 315) אף הוטרד מזה, שלדעתו, בדה הרמב"ם מלבו קטגוריה חדשה של חילול השם השייכת בכל אדם - התנהגות המביאה לשמועות שהוא עובר עבירות. לדעתו (שם, הערה 70), ברור שהמקורות מן הגמרא יומא פו ע"א שעליהם מסתמך הרמב"ם דנים רק בתלמידי חכמים. אולם, לאמיתו של דבר, אין

לדעת פרופ' סולוביצ'יק (314-316), הסבר העניין טמון בהנחה שלאמיתו של דבר אף הרמב"ם הכיר בצדקת טענות יריבו וחשב שהאנוסים היו מחויבים ליהרג ולא לעבור⁴⁴ ושמשום כך אכן חיללו שם שמים. אך בעוד שמחויב היה הרמב"ם להעמיד את האנוסים על פשעם, הוא חשש שאם יהיו מודעים לכך שחל עליהם הסטטוס הנורא של מחללי שם שמים, הם יתיאשו לגמרי מלקיים מצוות. משום כך, לדעתו, ניסה הרמב"ם לחפות על העובדה שהעובר על "יהרג ואל יעבור" נחשב אף כמחלל שם שמים, והצניע אותה בפרק השלישי במקום לקובעה במקומה עם שאר סוגי חילול השם בפרק השני.

אך שחזרו זה מעורר כמה תמיהות. אילו הצהיר הרמב"ם שהאנוסים היו מחויבים ליהרג ולא לעבור אך היה מעלים את העובדה שהאנוסים חיללו שם שמים, היה ניתן להבין את ההיגיון בהסתרת הזיקה בין "יהרג ואל יעבור" וחילול השם. ברם, המעיין באיגרת מגלה שהמצב הוא בדיוק הפוך. הרמב"ם אף פעם אינו פוסק לאנוסים שהם מחויבים ליהרג ולא לעבור; לגבי אמירת השהאדה הוא אף פוסק במפורש (עמ' ס"א-ס"ב) ש"מי שבא לשאול אותנו אם יהרג או יודה - אומרין לו שיודה ולא יהרג".⁴⁵ מאידך, לגבי חילול השם, אין הרמב"ם נרתע כלל מלהודיע לאנוסים שבידם עוון חילול השם. אדרבה, הוא מצהיר שהאנוס שאינו מהגר "הרי הוא עובר ומחלל שם שמים והוא קרוב למזיד" (עמ' ס"ו), ושוב חוזר הרמב"ם בסיום איגרתו ואומר "שיראה עצמו מחלל שם שמים, לא ברצון ממש אבל קרוב הוא להיות ברצון" (עמ' ס"ז).⁴⁶ על רקע זה, קשה לייחס לרמב"ם כוונות סמויות להעלים מן האנוסים שהם נחשבים כמחללים את השם,⁴⁷ ואין להסביר בכך את מבנה האיגרת.

העניין כל כך פשוט. למרות שבמקרים האחרים המובאים בסוגיה שם מפורש שמדובר בתלמיד חכם, דווקא במקרים שהזכיר הרמב"ם ("שרי ליה מריה לפלניא", ו"חבריו בושין משמועתו") אין הגבלה לתלמיד חכם.

44 הנחה זו נידונה לגופה בחלק הראשון של מאמר זה.

45 לפי הנוסח במהדורת הרב שילת (לעיל, הערה 4, עמ' נ"ז, שורות 4-3), אף חוזר הרמב"ם על היתר זה פעם שנייה.

46 פרופ' סולוביצ'יק דן בקטע השני (עמ' ס"ז) בסוף מאמרו (317-318), וגם הוא מסיק שמדברי הרמב"ם האלו מתברר שחלק מן האנוסים הם אכן בגדר מחללי שם שמים. אלא, שלדעתו, קטע זה (וכנראה, גם הקטע שקדם לו בפרק הרביעי (עמ' ס"ו) שבו כבר נאמרו אותם הדברים בצורה חריפה יותר) עומד בסתירה להגנת הרמב"ם על מעשה האנוסים בכל שאר האיגרת. לכן, לדעתו, קטע זה מהווה עוד הוכחה שהרמב"ם עצמו מכחיש את כל הכתוב באיגרתו, ושהאיגרת היא כולה רטוריקה. טענתו זו היא בהתאם לשיטתו שפירש שחילול השם שעליו מדבר הרמב"ם נובע מאמירת השהאדה ואיסור עבודה זרה הכרוך בה. בהמשך דברינו ניווכח שאין כאן סתירה, ושחילול השם שמדובר בו בקטעים אלו נובע לא מן אמירת השהאדה עצמה אלא מהתנהגות האנוסים לאחר אמירת השהאדה. אך לענייננו כאן, חשוב רק לציין שקשה מאד להציע שמבנה האיגרת מנסה להעלים מן האנוסים בדיוק מה שתוכן האיגרת מביע, פעמיים, בעליל.

47 אילו אכן רצה הרמב"ם לעשות זאת, היתה בידו אופציה הרבה יותר פשוטה - להוציא את "יהרג ואל יעבור" מגדר הלאו של חילול השם, ובדומה להגדרותיהם של הגאונים והראשונים המובאים להלן בהערה 55.

שנית, תמיהתו של פרופ' סולוביצ'יק מבוססת על ההנחה שדיני "ייהרג ולא יעבור" היוו רק תת-נושא של דיני קידוש השם וחילול השם בעיני כל מפרשי התלמוד מקדמת דנא (302, 304). אך הנחה זו מפוקפקת מכמה סיבות. אכן, נכון שנחקק בתודעתנו שעיקר גדר קידוש השם הוא מסירות נפש על שלוש העבירות החמורות (עבודה זרה, גילוי עריות, ושפיכות דמים), בין בצנעה ובין בפרהסיה. אולם דבר זה נובע אך ורק מן המהפכה בפרספקטיבה על הסוגיה הזו שחולל הרמב"ם עצמו בדבריו כאן באיגרת השמד, ומזה שהפכה שיטתו המיוחדת של הרמב"ם (לאחר שחזר עליה מאוחר יותר גם במשנה תורה) להיות נחלת הכלל. ברם, לפני הרמב"ם, חובת "ייהרג ולא יעבור" בשלוש העבירות לא נחשבה כחלק מדיני קידוש השם וחילולו, ואין להשיג על הרמב"ם מתפישה שנתגבשה רק בעקבות השפעתו. נתאר בקצרה את השתלשלות סוגיה זו.

בספרא (אמור, פרק ט, הל' ד) מפורש שחיוב קידוש השם מוגבל למקרים שיש בהם עבירה בפרהסיה (שהרי רק ברבים מתקיים "ונקדשתי בתוך בני ישראל").⁴⁸ גם מפשטות סוגיות הבבלי (סנהדרין עד ע"א) משתמע שחובת קידוש השם תקפה רק בפרהסיה או בשעת השמד.⁴⁹ לכן, לומד הבבלי את החובה ליהרג ולא לעבור אף בצנעה על שלוש העבירות החמורות, לא מן המקור של קידוש השם, אלא ממקורות אחרים המדגישים את חומרת האיסור שבעבירות אלה עצמן. רק באיגרת השמד מתגלית לראשונה התפיסה שכל המקרים שבהם חייבים ליהרג ולא לעבור כלולים בגדר קידוש השם,⁵⁰ וכפי שפתח הרמב"ם את הפרק השלישי של המחצית השנייה של האיגרת והצהיר (עמ' נ"ז-נ"ט):

דע, כי בכל מקום שאמרו חכמינו זכרונם לברכה "יהרג ולא יעבור", אם יהרג, כבר קדש את השם. ואם היה בעשרה מ ישראל כבר קדש את השם ברבים...

בדבריו כאן חידש הרמב"ם שיש רמה בסיסית של חיוב קידוש השם הקיימת אף בצנעה, מלבד החיוב בפרהסיה הנשגב יותר המופיע בספרא ובתלמוד בבלי, אותו מכנה הרמב"ם "קידוש השם ברבים". אכן, ניתן למצוא סימוכין לחידושו של הרמב"ם במגוון

48 לשון הספרא היא: "יכול ביחיד? תלמוד לומר 'בתוך בני ישראל המרובים'".

49 לפי כמה ראשונים, שעת השמד היא וריאציה של פרהסיה, מפני שאף בה יש פרסום ברבים. עיין רש"י עבודה זרה נד ע"א ד"ה "בפרהסיה" ש"שעת גזרה פרהסיה הוא", ובחידושי הר"ן סנהדרין עד ע"א ד"ה "אבל" שבשעת גזירה הדבר מתפרסם אפילו בחדרי חדרים. ועיין להלן שלפי הרמב"ם הסבור שקידוש השם שייך אף בצנעה, אין כל קושי בהבנת החיוב בשעת השמד.

50 אין הדבר מקרי שהרמב"ם הוא שפסק כן. תפיסה זו של הרמב"ם היא תוצאה כמעט הכרחית מחידושו כאן שאף במקרה שאדם עבר ולא נהרג על איסור עבודה זרה, עדיין מפקיע האונס את מלוא תוקפו של האיסור המקורי ואין העבריין נחשב אפילו לרשע או כפסול לעדות. שהרי אם פג איסור עבודה זרה עצמה, אלמלא קיומו של חיוב לקדש את השם, לא היה נשאר כל דבר המחייבו למסור את נפשו.

של מקורות בספרות חז"ל,⁵¹ אך לפחות במבט ראשון הוא אינו משתלב בקלות עם ההבנה הקונבנציונלית בסוגיות הבבלי.⁵² לא מפתיע לגלות, אם כן, שהוא אף לא נתקבל על ידי רוב הראשונים שדנו לאחריו בפירוש הסוגיה; הם המשיכו לפרש כפשטות הבבלי ש"ייהרג ואל יעבור" מהווה קטגוריה עצמאית, ושיש רק חפיפה חלקית בינה ולבין חיוב קידוש השם השייך רק בפרהסיה ובשעת השמד.⁵³

עד כה התמקדנו רק במצוות עשה של קידוש השם. אך גם הקשר בין הלאו של חילול השם ובין דיני "ייהרג ואל יעבור", אף הוא רופף, וייתכן שאף יותר. אף כאן, בעקבות השפעת הרמב"ם, נטייתנו היא להניח כמושכל ראשון שיש קשר הדוק בין הלאו של "לא תחללו את שם קדשי" ובין החובה ליהרג ולא לעבור. אולם, אין כך דעת רוב הראשונים.⁵⁴ מוני המצוות ומפרשי המקרא למיניהם הציעו הגדרות שונות לאיסור חילול השם, אך רובם לא כללו בו שום מקרה של "ייהרג ואל יעבור", לא את שלוש העבירות החמורות

51 באגרת השמד מצטט הרמב"ם מן המשנה באבות פ"ד מ"ד המביאה את דברי רבי יוחנן בן ברוקא "כל המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי". אפשר למצוא חיזוק לשיטתו גם בסוגיה בירושלמי סנהדרין ג, ה (טז ע"א) המביאה רק את המקור של "ונקדשתי" בדיון על כל סוגי "ייהרג ואל יעבור". לפי הירושלמי, משתמע ש"בתוך בני ישראל" מגדיר את זהות מי שחייב לקדש ולא בפני מי חייב לקדש. המונחים "קידש שם שמים בסתר" ו"קידש שם שמים בפרהסיה" מופיעים בבבלי סוטה י ע"ב ולו ע"ב, והשווה למונחים הדומים לגבי חילול השם בתוספתא סוטה פ"ו ה"ז. כפי שנזכר בהערה 49 לעיל, החיוב למסור נפש על שאר עבירות בשעת השמד בצנעה מובן היטב דווקא לדעת הרמב"ם.

52 מסיבה זו, אף נדחק הלחם משנה בהל' יסודי התורה פ"ה ה"ד לפרש בדברי הרמב"ם שרק הלאו של "ולא תחללו" שייך בשלוש עבירות בצנעה אבל לא מצוות העשה של "ונקדשתי". ועיין במנחת חינוך מצוות רצ"ה-רצ"ו שפקפק אף לגבי הלאו.

53 החולקים על שיטת הרמב"ם אימצו את התפיסה שיש שני מסלולים ב"ייהרג ואל יעבור": המחייב בעבודה זרה, גילוי עריות, ושפיכות דמים הוא חומרת העבירה עצמה (או מצוות "ואהבת"), אך החיוב למסור נפשו בפרהסיה ובשעת השמד על שאר עבירות שבתורה נובע מ"ונקדשתי". גישה זו מופיעה בדברי הרמב"ן במלחמות על סנהדרין (יח. באלפס) ובפירושו על התורה שמות כ, ה, תלמידו רבי דוד בונפיל בחידושיו לפסחים כה ע"ב ד"ה "ונמצא" ובדבריו המובאים בחידושי הר"ן סנהדרין סא ע"ב ד"ה "איתמר", הר"ן בחידושי לסנהדרין עד ע"א ד"ה "חוץ", הריב"ש בתשובה י"א, התשב"ץ בזהר הרקיע עשה ה', והר"י מקורביל בסמ"ק מצוה מ"ד. ועיין גם פירוש רבנו יונה לאבות פ"ד מ"ד המצהיר במפורש ש"חלול השם האמור בתלמוד הוא פרהסיה" (ולכן הוא מגביל את המשנה שם לעבירות של עבודה זרה ושבות שקר שנזכר אצלם חילול השם בפסוקים בתורה). [על גישות הראשונים בהבנת החיוב בצנעה בשעת השמד, עיין לעיל בהערה 49]. מאידך, הריטב"א שבת עב ע"ב ד"ה "כסבור" נמשך אחרי שיטתו של הרמב"ם ואף מרחיק לכת עוד יותר ממנו. הריטב"א סבור שבמקרה שאנסוהו לעבוד עבודה זרה, אם לבו מסור לשמים אין כאן מעשה של עבודה זרה בכלל, והחיוב למסור נפש נובע (כרמב"ם) מ"ונקדשתי".

54 תופעה זו אינה כל כך מפתיעה, שהרי פשטות דברי הספרא (אמור פרק ט, הל' ד) היא שהחיוב למסור נפש נלמד רק מן העשה של "ונקדשתי" ולא מן הלאו של "ולא תחללו". אף הגמרא יומא פו ע"א כשמקשה "היכי דמי חילול השם?" הציעה חמש הגדרות (שמהן שאבו כל הראשונים ואף הרמב"ם), אך לא הזכירה כלל עניין מי שעבר על "ייהרג ואל יעבור". [ועיין להלן שלפי שיטת הרמב"ם (שכן כלל את מסירות נפש בלאו של חילול השם), הסבר הדבר הוא שהגמרא דנה רק בסוגי חילול השם שנענשים עליהם, ולא בחילול השם באונס.]

ולא את שאר העבירות בפרהסיה או בשעת השמד.⁵⁵ הרמב"ם עצמו הוא שחידש שכל המקרים של "ייהרג ואל יעבור" כלולים לא רק בעשה של קידוש השם, אלא גם בלאו של חילול השם.⁵⁶

על רקע זה, אין מקום לתמוה על כך שבאגרת השמד הציג הרמב"ם תחילה (כהבנה הנפוצה עד ימיו ואף לאחר ימיו) את דיני "ייהרג ואל יעבור" כנושא נפרד מדיני קידוש השם וחילול השם, ורק לאחר מכן הוא הציג את חידושו לגבי החפיפה ביניהם.⁵⁷ וכן מובן שאין לטעון שהרמב"ם נתכוון להעלים מן האנוסים שהעובר על "ייהרג ואל יעבור" עובר גם על האיסור של חילול השם. אדרבה, באגרת השמד, הרחיב הרמב"ם את היקף חיוב קידוש השם ואיסור חילול השם עד למקסימום, דווקא כדי לכלול בהם את כל המקרים של "ייהרג ואל יעבור".⁵⁸

55 עיין בדברי רבי משה מקוצי בסמ"ג (ספר מצוות גדול, לאו ב') ורבי יצחק מקורביל בסמ"ק (ספר עמודי גולה, מצווה פ"ה) שבהגדרותיהם ללאו של "ולא תחללו" ציינו לסוגי התנהגות מכוערות הנזכרים בסוגיה ביומא פו ע"א, אך לא הזכירו בכלל דין "ייהרג ואל יעבור" (ובניגוד להגדרותיהם לעשה של קידוש השם - עיין סמ"ג עשה ה' וסמ"ק מצווה מ"ד). דברי הסמ"ג מושפעים מדברי היראים סימן ש"מ, ואף היראים התחילו את הגדרתו בהתנהגות שנידונה בסוגיה ביומא, ורק בסיום המצווה הוסיף שמ"ונקדשתי" למדים שצריך למסור נפש על התנהגות זו. ועיין בפירוש רש"י על התורה ויקרא כב, לב שפירש ש"ולא תחללו" הוא "לעבור על דברי מזידין", ורק "ונקדשתי" הוא הריבוי המחייב "מסור עצמך וקדש שמי". והשווה לפירושו של רמב"ן (שם) ש"ולא תחללו" מצווה נגד הקרבת בהמות טמאות או בעלי מומים (המניעים לפירושו הם ההקשר והפסוקים במלאכי א', יא-יב המדברים על חילול ה' בהבאת קרבנות בעלי מום), ורק "ונקדשתי" מחייב ("על דעת רבותינו") ב"ייהרג ואל יעבור".

אפשר שיש ממוני המצוות שקדמו לרמב"ם ששללו אף את הקשר בין "ייהרג ואל יעבור" לבין קידוש השם. עיין בקטע מספר המצוות של רב חפץ בן יצליח, מצוה ד'-ה', שהודפס ותורגם על ידי פרופ' משה צוקר, "קטעים חדשים מספר המצוות לר' חפץ בן יצליח", *PAAJR* 29 (1960-1961), עמ' 32-31. המסווג את כל דיני "ייהרג ואל יעבור" תחת חובת "לירוא מפניו יתברך ולעבדו". והשווה לקטע מספר המצוות של רב שמואל בן חפני גאון שהודפס ותורגם על ידי פרופ' צוקר (בהערה 8 שם) המגדיר את "ולא תחללו את שם קדש ונקדשתי בתוך בני ישראל" רק כחיוב "לא להאמין בא-להים אמונה נפסדת, ואפילו כשהאמין כך מתנהג בפרישות ובחסידות, אבל בלבו ההיפך מזה".

אכן, מבחינת פשוטו של מקרא, גם "ולא תחללו" וגם "ונקדשתי" אינם קשורים לחיובי "ייהרג ואל יעבור". ועיין בפירוש אבן עזרא לויקרא כב, לב המפרש את החיובים על פי הקשרם כמוסבים על הכהנים, ושהכהנים הם שמקדשים את השם "בתוך בני ישראל" (והשווה לפירוש הרמב"ן המובא לעיל). ועיין בדברי רבינו יונה בשערי תשובה (שער ג', פסקה קנ"ח) ובדברי רבי דוד הכוכבי בספר הבתים (מגדל דוד, עשה י"א) שנדחקים לפרש איך "ונקדשתי" יכול להשתלב בהקשרו וגם להוות מקור ל"ייהרג ואל יעבור".

56 המעיין באגרת השמד אולי יפתע לגלות שלמרות שברור שיריבו של הרמב"ם סבר שהאנוסים היו מחויבים ליהרג ולא לעבור, אי אפשר לקבוע האם חשב שהם עברו אף על איסור חילול השם.

57 כלומר, לא סידורו של הרמב"ם באגרת השמד הוא שמהווה חריג או מעורר תמיהה, אלא סיווגו במשנה תורה הוא שבגדר חידוש.

58 דעתנו כאן היא הפוכה מדעתו של פרופ' דוד הרטמן (לעיל, הערה 28, עמ' 385-393). פרופ' הרטמן ניסה לתרץ את קושייתו של פרופ' סולוביצ'ק בטענה שתרומתו הייחודית של הרמב"ם לסוגיה הינה בהרחבת המושג של קידוש השם לכלול דברים חוץ מ"ייהרג ואל יעבור" ובראיית ההתנהגות היום-יומית של האדם כעיקר

לבסוף, אין להתפלא על כך שסדר הרמב"ם בהצעת הדינים באיגרת השמד שונה מסידורו במשנה תורה. שהרי איגרת השמד איננה חיבור המתוכנן לדורות הממין את הלכותיו לפי סדר קונספטואלי, אלא היא מסה הלכתית המיועדת להשיב על שאלות שהזמן גרמן. לכן טבעי שהאיגרת תהיה מאורגנת לפי הסדר המעשי של השאלות שעליהן נצרכה להשיב.

שתי השאלות הראשונות שעמדו בפני הרמב"ם היו: האם מותר לומר את השהאדה, וכן האם מותר להמשיך לגור בארצות השמד לאחר אמירת השהאדה.⁵⁹ כדי להבהיר את התשתית לפסקיו בשאלות אלה נזקק הרמב"ם להבהיר את כל הנסיבות שבהן חייב אדם למסור נפשו, וכן עשה בפרק הראשון בסקירתו של מכלול דיני "ייהרג ואל יעבור". אך כדי לקבוע מסמרות בעניינים אלו, לא היה כל צורך לרמב"ם לדון בגדרי קידוש השם ובאם עובר האנוס אף על איסור חילול השם. לשאלות משניות אלה יש השלכות מעשיות רק אילו הכריע הרמב"ם שבמקרים מסוימים קיים היה חיוב ליהרג ולא לעבור. על כן, מקומן הטבעי הוא רק בשלב השני של הדיון, ולא היה הגיוני שיפתח הרמב"ם את דיונו בהן.⁶⁰

על פי הכללים שהציע בדיני "ייהרג ואל יעבור", פסק הרמב"ם באופן חד-משמעי שמותר לומר את השהאדה מפני שאין בה עשיית מעשה, ושכל החיוב למסור נפש בשעת השמד הוא רק על דבר שיש בו מעשה. אך שאלת החיוב להגר לאחר אמירת השהאדה היתה מסובכת יותר, מפני שהיא היתה תלויה במציאות המשתנה ממקום למקום ומתקופה לתקופה. כאן קבע הרמב"ם שבמקומות שיכול האדם לקיים תרי"ג מצוות בסתר מותר לו לשבת בביתו עד שיצליח להגר. אולם, במקומות "שכופין אותו לעבור על אחת מן המצוות" פסק הרמב"ם ש"אסור לעמד באותו מקום אלא יצא ויניח כל אשר לו וילך ביום ובלילה עד שימצא מקום שיהא יכול להעמיד דתו" (עמ' ס"ה).⁶¹

המצווה. וכבר השיב עליו פרופ' סולוביצ'יק בהערה 4 בתגובתו, "בחנים לפסיקה הלכתית", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג (ד) (תשמ"ד), עמ' 683-687, שאין הדברים הולמים את הצגת הרמב"ם במשנה תורה. לדעתנו, מהפכתו השקטה של הרמב"ם היתה דווקא לכלול את כל דיני "ייהרג ואל יעבור" במצוות קידוש השם, ולהפוך אותם לעיקר.

⁵⁹ "במקומות שיראה כי התורה תפסק והמין יאבד בעבור השנים והוא אינו יכול להעמיד דתו" (ס"ו), ומפני החיוב למסור נפש על כל עבירות בשעת השמד.

⁶⁰ במקרים שאין חיוב למסור נפש, ברור שגם אין איסור של חילול השם. רק כאשר יש חיוב למסור נפש עולה גם שאלת מהות האיסורים שעליהם עובר. על כן ההיגיון מחייב לדון תחילה באם יש חיוב ליהרג ולא לעבור.

⁶¹ לפי הנוסח במהדורת הרב שילת (לעיל, הערה 4, עמ' נ"ז), פוסק הרמב"ם במפורש שאף האנוסים הנמצאים במצבים כאלו יכולים לומר את השהאדה, ואז להגר.

לגבי האנוסים בקטגוריה השנייה שהיו חייבים להגר ועברו על החובה למסור את נפשם (על ביטול אחת מן המצוות בשעת השמד), צצה ועולה שאלת מעמדו של האנוס שעבר (ועובר תדיר) על "ייהרג ואל יעבור", שאלה שאכן מחייבת דיון בגדרי חילול השם. בהתמודדותו עם שאלה זו, חותר הרמב"ם לפסק שיחפה על תדמיתם של האנוסים, והוא מחדש שאנוסים אלו אכן חיללו שם שמים, אך רק באונס,⁶² ולכן אין הם נענשים על מעשיהם⁶³ או נחשבים כפסולי עדות.⁶⁴ כדי להכשיר את הקרקע לקטגוריה מחודשת זו של חילול השם באונס, סוקר הרמב"ם תחילה בפרק השני את כל סוגי חילול השם שנענשים על עבירתם. רק לאחר הרצאת סוגי חילול השם השגרתיים, יכול הרמב"ם לעבור בפרק השלישי לדון ב"חילול השם סוג ב'", תת-הקטגוריה היוצאת דופן הקיימת רק באונס, ושעליה לעולם אין נענשים.⁶⁵

מנקודת מבט זו ניתן לראות שמבנה האיגרת לא נועד להעלים מן האנוסים את הזיקה בין דיני "ייהרג ואל יעבור" וקידוש השם וחילולו, אלא להיפך, ייעודו הוא להציג בפניהם, בצורה מחוורת ומסודרת, גם את פסקי ההלכה וגם את ביסוסם במקורות. אמנם, ניסה הרמב"ם לסגור על האנוסים על ידי הפחתת האישום העומד כנגדם, מחילול השם ברצון לרמה הנחותה יותר של חילול השם באונס. מבנה איגרתו אף מדגיש נקודה זו. אך הצגתו אינה חורגת מקריאה סבירה של המקורות ואף תואמת להפליא את הסדר ההגיוני שבו היה מחויב להשיב לשואליו.⁶⁶

62 עמדתו זו נרמזת כבר בדבריו במחצית הראשונה של האיגרת (עמ' ל"ח). שם, בהתנגדותו לקביעת יריבו שהאנוסים הם פושעים, רשעים, ופסולים, מתאר הרמב"ם את האנוסים כ"אלו שאינם פושעים ברצונם - לא יעזבם האל ולא יטשם".

63 מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות יומא ח, ו משתמע שעברייני באונס אף אינו צריך כפרה, וכפי שציין פרופ' סולוביצ'יק בהערה 34.

64 ההוכחות לפטור את האנוס שמציע הרמב"ם בפרק השלישי (עמ' נ"ח-נ"ט) אינן באות להעמיד קו ביצור משני לפטור את האומר את השהאדה (כפי שהבין פרופ' סולוביצ'יק בעמ' 299), אלא כדי לפטור מעונש ולהכשיר לעדות את האנוסים שנאנסו לעבור על כל אחת מן המצוות (לאחר אמירת השהאדה), ועברו בכך על "ייהרג ואל יעבור".

65 למצב של אונס יש משמעות מיוחדת רק לגבי הלאו של חילול השם (שבו האונס מפקיע את הלאו ופותר מעונש), ולא לגבי העשה של קידוש השם (שהרי העשה נותר בעינו למרות האונס). כתוצאה מכך, יש גם הירארכיות הפוכות בחילול השם ובקידוש השם. בחילול השם, נחשב "ייהרג ואל יעבור" רק כמדרגה נחותה יותר של האיסור משום שאינו קיים אלא במצב של אונס ואין עליו חיוב. לעומת זאת, לגבי העשה של קידוש השם, "ייהרג ואל יעבור" מהווה האב-טיפוס של המצווה, שהרי דרכו מפגין האדם שאפילו מוכן להקריב את נפשו על מזבח קדושת השם. מסיבה זו,

בהלכות יסודי התורה (בהן אין מגמתו העיקרית להדגיש את פטור האנוס מעונש אלא לקבוע את חובות האדם כלפי הקב"ה), פותח הרמב"ם את הדיון על חובת "קידוש השם הגדול" בהמחשתו הנשגבה ביותר של "הרוגי מלכות שאין מעלה על מעלתם". ומאותה סיבה, אף באיגרת השמד, כאשר מגיע הרמב"ם בפרק השלישי לדון ביחס בין "ייהרג ואל יעבור" ולבין קידוש/חילול השם, הוא מקדים את קידוש השם לחילול השם.

66 חלקו השני של האיגרת בנוי במתכונת של סוף מעשה במחשבה תחילה, כך שסדר העניינים שנידונו בתשתית התיאורטית הנוצרת בפרקים א'-ג' תואם את סידורם ביישום המעשי בפרקים ד'-ה'. בפרקים א' וד' דן הרמב"ם

3. מנין שהאנוס פטור אף על עוון חילול השם?

בפרק השלישי מהמחצית השנייה של האיגרת, קובע הרמב"ם שהעברייך באונס פטור מעונש, למרות שהיה מחויב ליהרג ולא לעבור.⁶⁷ לפסיקה זו סמך הרמב"ם יתדות בדרשת הספרא (קדושים, פרשתא י, הל' ה) הממעטת את האנוס מעונש הכרת המגיע לנותן מזרעו למולך (עמ' נ"ט):

וזה שהוא מצוה שיהרג ואם לא נהרג אינו חייב מיתה, ואפילו עבד עבודה זרה באונס אינו חייב כרת, וכל שכן שלא יהרגוהו בית דין. וזה העיקר הוא מבואר בתורת כהנים, אמר השם יתברך בנותן מזרעו למולך: "ושמתי את פני באיש ההוא" - ולא אנוס, ולא שוגג ומוטעה". אמר שאנוס ומוטעה לא יתחייב כרת אף על פי שאם עושה במזיד וברצון חייב כרת.

אולם, לא הסתפק הרמב"ם בהוכחה זו והוסיף דברים שתוארו על ידי פרופ' סולוביצ'יק (300) כשיבוש כל כך גדול שהם "מן השורות הכי מדהימות שכתב הרמב"ם בכל חייו". נצטט שוב מדברי הרמב"ם (עמ' נ"ט-ס):

וכל שכן עבירות שיתחייב על זדונם וברצון מלקות ארבעים, שלא יתחייב, אם עשאו באונס, במלקות בשום פנים. וחלול השם בלאו הוא כמו שאמר השם יתברך: "ולא תחללו את שם קדשי", וידוע הוא כי שבועת שקר הוא חלול השם, שכתוב בתורה: "ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם א-להיך אני ה'". עם כל זה לשון המשנה (נדרים ג, ד): "נודרין להרגין ולחרמין ולמוכסין שהיא תרומה. בית שמאי אומרים בנדר, ובית הלל אומרים אף בשבועה".

בדבריו אלו ניסה הרמב"ם להוכיח שאין העברייך האנוס נענש, מזה שבמשנה נדרים ג, ד התיירו בית הלל להישבע לשקר במקרה של אונס ממון. אך לגבי הוכחה זו של הרמב"ם, לכאורה, צודק פרופ' סולוביצ'יק בטענותיו (300-301) שאין הנידון דומה לראייה משתי סיבות:

א. הרי במשנה בנדרים אין חיוב ליהרג ולא לעבור, ואיך ניתן להוכיח ממנו למקרה של האנוסים שבו מחויב ליהרג ולא לעבור?

ב. התלמוד בבלי (נדרים כח ע"א) מצמצם את היתר המשנה למקרה שהאנוס נתכוון בלבו להגביל את היקף השבועה ("נתכוון לדבר הפוטרי"). לדעת הגמרא, חידוש המשנה הוא

בדיני "ייהרג ואל יעבור" וביישומם לגבי השהאדה והשמד של האנוסים, ובפרקים ב'ג-וה' דן הרמב"ם בדיני חילול השם ברצון ובאונס וביישומם לגבי תדמית האנוסים שעברו ולא קידשו שם שמים כיאות. ועיין בהרחבה בדברינו בנספח.

67 במחצית הראשונה של האיגרת (עמ' מ"ב), הרמב"ם כבר ציין כהערת אגב שלמרות שעם ישראל בגלות בבל עבדו ע"ז "לא חשב ה' יתברך עליהם עוון עובדי עבודה זרה מפני שהיו אנוסים". שם הביא ראייה מדברי התלמוד בבלי מגילה יב ע"א.

שלמרות שבדרך כלל דברים שבלב אינם מובאים בחשבון, "לגבי אונסין שאני" 68 לפי זה, היתר המשנה אינו נובע מן הפטור הרגיל של אונס (שאינו שייך באונס ממוני), ובמבט ראשון, אין לה כל זיקה למקרה של האנוסים ולפסיקתו של הרמב"ם שהאנוס נפטר מעונש. 69

לגבי הוכחת הרמב"ם מן הספרא, מאידך, מודה פרופ' סולוביצ'יק (בעמ' 300 בהערה 34, ושוב בעמ' 313) שאין לפקפק בכוחה. אך אם כבר בציטוט הספרא הצליח הרמב"ם לפטור מעונש את העבריין באונס, לשם מה נצרך להוליך אותנו שולל בצירוף המשנה בנדרים שאינה לעניין? בניסיונו ליישב תמיהה זו, טוען פרופ' סולוביצ'יק (316-317) שבגלל הזדעזעות האנוסים אפילו מעצם הזכרת המלים של חילול השם, לא הסתפק הרמב"ם בפטור מעונש הנובע מן הספרא השייך לכל התורה כולה, אלא הרגיש הכרח להביא גם את המשנה בנדרים שדנה בשבועת שקר, איסור שיש בו חילול השם. ולמרות שהכיר הרמב"ם היטב שיש רק דמיון חיצוני בין היתר חילול השם הכרוך בשבועת השקר במשנה בנדרים ולבין חילול השם במקרה של "ייהרג ואל יעבור", הוא סמך על זה שעמי הארץ לא יידעו להבחין ביניהם.

68 כלומר, כאן מתחשבים בהגבלת השבועה בלב, בגלל שנוכחות האנס מונעת מן האנוס לבטא את הגבלתו בשפתיו.

69 ד"ר סטריקובסקי (לעיל, הערה 8, עמ' 250) ניסה לפתור את הבעיות האלה באופן מקורי. אלו דבריו:

השהאדה היא מעין שבועה דתית וקיים איסור של חילול ה' לעיני הגויים כאשר נשבע האנוס לשקר. על זאת משיב הרמב"ם שאין איסור על שבועת שקר תחת אונס, והראיה שבית הלל התירו להישבע לשקר עבור אונס ממון למרות חילול ה' הכרוך בכך.

כלומר, לדעתו, בציטוט המשנה בנדרים, אין מתכוון הרמב"ם להוכיח כלום לגבי חילול השם במקרה רגיל של "ייהרג ואל יעבור". אלא, מנסה הרמב"ם לטפל בבעיה אחרת הקשורה באמירת השהאדה, והיא איסור שבועת שקר שיינתן שקיים בה, וחילול השם הכרוך בו. לדעת ד"ר סטריקובסקי (שם, עמ' 258) הסתייגותו הפנימית של האנוס באמירת השהאדה ממלאת את הדרישה ל"נתכוון לדבר הפטורי". אם כן, לפי שחזרו זה, המשנה בנדרים תואמת להפליא את היתר אמירת השהאדה; בשתייה, מדובר בהיתר שבועת שקר בתנאי שמתכוון האנוס לדבר הפטורי.

אולם, לפי ביאורו יוצא שאין הרמב"ם מציג את המשנה בנדרים במסגרת הראויה לה. שהרי הדיון שמסביבה קשור לפטור האנוס מעונש בכל סוגי העבירות שבתורה, ופתאום באמצע דבריו עובר הרמב"ם לדון בהיתר הספציפי לאיסור שבועת שקר שהוא רלוונטי רק לגבי הבעיה המשנית שבאמירת השהאדה. אכן, ד"ר סטריקובסקי עצמו כבר הכיר בקושי זה ונאלץ להידחק ולומר (שם, עמ' 254):

בכדי להבטיח שהקורא ההדיוט לא יסיק מדברי בית הלל קולות מפליגות, שייבץ הרמב"ם את הראיה מבית הלל בקטע שעניינו פטור האנוס מעונשי כרת ומלקות... מסתבר שהרמב"ם מבחין בין שבועת הכזב כשלעצמה שאינה בגדר איסור כלל, כדברי בית הלל, ובין תכנה של השהאדה והמתחייב ממנה שהוא בגדר בדיעבד.

בנוסף, ניתן לערער על שתיים מהנחותיו של ד"ר סטריקובסקי. קשה למצוא באיגרת כל רמז שהרמב"ם העניק מעמד של שבועה לשהאדה או שחשב שיש באמירתה בעיה הלכתית של שבועת שקר. וכן, לא ברור איך הסתייגותם הפנימית של האנוסים (שרק מלמדת ששללו בלבם את מה שהם אומרים) ממלאת את הדרישה החיובית של נתכוון לדבר הפטורי.

אף הצעתנו זו מעוררת עיון. הרי כבר בהתחלת דיונו בפטור האנוס, קבע הרמב"ם (עמ' נ"ח) באופן חד משמעי שאין עונש אף למחלל שמים באנוס, בדיוק כמו בשאר איסורי התורה:

ואם לא יהרג אלא עבר מפני האנוס ולא נהרג, לא הטיב לעשות והוא מחלל שם שמים באנוס. אמנם אינו חייב עונש מכל השבעה מיני ענשים, שלא מצאנו בכל התורה כולה לא בקלות ולא בחמורות מקום שיחייב ה' גבול מגבולי העונש לאנוס אלא לעושי ברצון כמו שאמר: "והנפש אשר תעשה ביד רמה ונכרתה הנפש היא" - ולא שהיה אנוס⁷⁰... וכך אמרו בכל התלמוד "אנוס דאורייתא הוא"... וברוב המקומות אמרו "אנוס רחמנא פטריה"...

אם כן, קשה לומר שדברי הרמב"ם היו מבהילים כל כך את האנוסים, עד שהוכרח הרמב"ם להוסיף הוכחה מיותרת שכולה תמיהה רק בכדי להרגיעם. הלוא עד כה באיגרת רק הגן הרמב"ם על התנהגות האנוסים, ובדבריו בציטוט זה אף הצהיר להם במפורש שאין נענשים על חילול השם באנוס, ומדוע לחשוב שיזדעזעו?⁷¹ אי לכך, קשה לייחס את ציטוט המשנה בנדרים להטעיה מכוונת ולשיקולים רטוריים גרידא. וחוזרת וניעורה השאלה - מהו החיסרון בראיה מן הספרא שהביא הרמב"ם, שגרם לצורך בהוכחה הנוספת מן המשנה בנדרים?

פתרון שאלה זו נעוץ בהכרה שהצורך בלימוד מיוחד לחילול השם נובע מן הייחודיות של הלאו של חילול השם מבחינה הלכתית, ואינו קשור לאיזו חרדה מיוחדת של האנוסים. כבר באמצע הפרק השני, בדיונו המרכזי בדיני חילול השם, מעמיד אותנו הרמב"ם על ייחודו ההלכתי של איסור זה (עמ' נ"ה-נ"ו):

וחלול השם הוא עוון גדול יענש בו שוגג כמזיד, כמו שאמרו עליהם השלום (אבות ד, ד): "אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם"... וכל זה כשיהיה מחלל שם שמים ברצונו, כמו שנבאר.

⁷⁰ ייתכן שלעיני הרמב"ם עמדה אף דרשת הספרי זוטא על במדבר טו, ל לגבי המגדף: "[ונכרתה הנפש] ההיא - לא אנוסה", ואליה הוא רומז באומרו "והנפש אשר תעשה ביד רמה ונכרתה הנפש ההיא - ולא שהיה אנוס". לפי הנוסח במהדורת הרב שילת (לעיל, הערה 4, עמ' נ"א), מאידך, משתמע שהרמב"ם דורש בעצמו את הכתוב.

⁷¹ בנוסף, אילו צודק פרופ' סולוביצ'יק שגם הרמב"ם עצמו היה מודה שהראיה שהביא מן המשנה בנדרים מוטעית, מדוע לא החליפה הרמב"ם בהוכחה יותר פשוטה. שהרי הרמב"ם היה יכול לצטט את סוף הפסוק על נתינת זרעו למולך (ויקרא כ, ג) "כי מזרעו נתן למלך למען טמא את מקדשי ולחלל את שם קדשי", ולהוכיח מכאן שלמרות שיש בעבודת המולך חילול השם, עדיין מפורש בספרא שהאנוס פטור. לחילופין, היה יכול הרמב"ם לאמץ את הגישה הרווחת בראשונים שאין איסור חילול השם כולל את המקרים של "יהרג ואל יעבור", וכפי שציינו לעיל בהערה 47.

בדבריו אלו מסר לנו הרמב"ם את המפתח להבנת הצורך בהוכחה הנוספת מן המשנה בנדרים. אכן, דרשת הספרא "ההוא ולא אנוס, ולא שוגג ומוטעה" מועילה לפטור מעונש את האנוס, שוגג, ומוטעה, אפילו מן העבירות החמורות שבתורה כעבודה זרה שחייב ליהרג ולא לעבור עליהן (ומהן יוצר הרמב"ם קל וחומר לעבירות שרק חייב עליהן מלקות). אולם, לגבי חילול השם הרי מפורש במשנה באבות שנענשים עליו אף בשוגג. אם כן, ניתן היה בנקל להעלות על הדעת שכמו שהשוגג נענש על עוון חילול השם, אף האנוס ייענש עליו.

כדי למנוע מקוראיו להסיק מסקנה זו, מצטט הרמב"ם גם את המשנה בנדרים ומדגיש את עניין חילול השם שבשבועת שקר. הרמב"ם אף נזהר להדגיש כבר בדבריו בפרק השני שגם לגבי חילול השם נענש רק העובר מרצון ולא העובר באונס, וכבר שם הוא מפנה אותנו ("וכל זה כשיהיה מחלל שם שמים ברצונו, כמו שנבאר"⁷²) להוכחה המיוחדת מן המשנה בנדרים שיצרף לדיונו הנרחב בפטור האנוס בפרק השלישי. על רקע זה, לא רק שמוכן הצורך בלימוד הנוסף, אך גם מסתלקת מאליה התמיהה שהוכחת הרמב"ם באה רק ממקרה של חילול השם שאינו ב"יהרג ואל יעבור". שהרי לא הדין של "יהרג ואל יעבור" הוא שמצריך את הלימוד הנוסף לפטור האנוס, אלא חומרת איסור חילול השם הרגיל (שעליו נענש השוגג כמזיד), אף כשאינו קשור ל"יהרג ואל יעבור".⁷³

נחזור עתה לקושייתו השנייה של פרופ' סולוביץ'יק, בה טען שהיתר המשנה להישבע במקרה שמשיעו אנוס אינו בנוי כלל על הפטור של אנוס, אלא על הדין של "נתכוון לדבר הפוטרו" (ודברים שבלב). טענתו זו מושתתת על ההנחה (300-301) שדין "אנוס רחמנא פטריה" אינו קיים באונס ממוני, ולכן אינו יכול להיות עניין למקרים במשנה של החרמין והמוכסין שמדובר בהם באונס ממון. אכן, כמעט כל הראשונים מזדהים עם העמדה שאין דין המשנה קשור כלל לדין אנוס הקיים בכל התורה כולה. לדעתם, הגורם של נוכחות האנוס ("לגבי אונסין שאני"), נזקק רק כפירוש דברי הנודר או כגילוי דעתו, או שלאמיתו של דבר אינו משמעותי כלל.⁷⁴

⁷² השווה לנוסח החילופי במהדורת הרב שילת (לעיל, הערה 4, עמ' נ') "כמו שהתבאר", ולנוסח בהערה 66 (שם) "כמו שיתבאר".

⁷³ כפי שראינו בפרק הקודם, אפשר שלשית הרמב"ם, לאיסור חילול השם הנלווה ל"יהרג ואל יעבור" יש מעמד אפילו נחות יותר משאר סוגי חילול השם, מפני שהוא קיים רק באנוס.

⁷⁴ השיטה הקיצונית ביותר היא של הראב"ן נדרים כז ע"א (עמ' רפ"ה ע"ב) "דאע"ג דדברים שבלב אינן דברים, לענין מיעקר נידריה הוי דברים, דכל דנדר אדעתא דנפשיה נדר". הראב"ן אינו מזכיר את הגורם של אנוס ואפשר שכלל לא גרסו בגמרא. בדומה, בעלי התוספות במסכת שבועות כז ע"ב ד"ה "גמרא" והסמ"ג לאו רמ"ב (שכן גרסו "לגבי אונסין שאני") הסבירו שהאנוס חשוב רק לענין שולי והוא כדי להתיר לעם הארץ. לדעתם, לתלמיד חכם מותר אפילו שלא במקום אנוס, ונקטה הגמרא מקרה של אנוס רק כדי שעמי הארץ לא ינהגו קלות ראש בנדרים (והשווה לשיטת הרי"ף המובאת בשיטה מקובצת נדרים כז ע"א). [ועיין ברשב"א נדרים כז ע"א שהשיג על שיטתם: "ואינו מחוור בעיני דאם איתא דהכא בעם הארץ... לא הוה שתיק".] מאידך, הרי"ד בתשובה נ"ג, הרשב"א קידושין נ ע"א, והריטב"א נדרים כז ע"א וקידושין נ ע"א מסבירים שהאנוס מעניק נאמנות לדברים

אולם, אין כן דעת הרמב"ם. לפי הרמב"ם, אמנם דין "וחי בהם" (המתיר לעבור עבירה במקרה של פיקוח נפש) שייך רק לאונס נפשות ולא לאונס ממון, אך דין "אנוס רחמנא פטריה" תקף באונס ממוני כמו באונס גופני.⁷⁵ לדעתו, כל לחץ חיצוני ואפילו אונס ממון פוטר את האדם מעונש, והאדם נענש על מעשיו רק כשעבר ברצון גמור.⁷⁶ לפי פירוש הרמב"ם, ביסוד המשנה בנדרים עומד דין אונס הקיים בכל התורה, ומכוח דין זה לבדו ייפטר האדם

שבלבו על ידי אנו סהדי (ואחרת לא היתה להם נאמנות). והשווה ליראים במצווה ז' (עיין ביתר בהירות בדברים המובאים בשמו ברשב"א קידושין נ ע"א ובציטוט דבריו במדכא כתובות ר"ד) המציע שיש חשיבות לנוכחות האנס, אך לא מפני שהוא מהווה גילוי דעתו של האנוס (שהרי דברים שבלב אינם דברים), אלא מפני שלשון העולם שונה כשמדברים עם אנוס, וראוי לפרש דבריו בהתאם לנוהג בלשון העולם.

75 בהיקף דין "אנוס/אונס רחמנא פטריה" והבנת היחס בינו ובין דין "וחי בהם" נחלקו ראשונים. השיטה המצמצמת ביותר מופיעה בתשובות הריב"ש שפ"ז (תשובה שנכתבה על ידי אחיו ואושרה על ידי ריב"ש, והיא מנוגדת לשו"ת ריב"ש י"א המבוססת על דברי הרמב"ם). לדעה זו, "אנוס רחמנא פטריה" שייך רק כשאין בכוח האדם להימנע מעבירת הלאו אף אם היה מוכן למסור את נפשו עליו, ובמקביל למצב במקרה של נערה מאורסה שנאנסה (המהווה את המקור לדין זה). לפי אחיו של הריב"ש, ההיתר לעבור במקרה של פיקוח נפש נובע רק מ"וחי בהם", ואונס ממון אינו פוטר מעונש כלל. אפשר שזו היתה גם שיטת יריבו של הרמב"ם. אכן, הכלל "אנוס רחמנא פטריה" מופיע בשלוש סוגיות בתלמוד בבלי; בשתיים מהן (נדרים כז ע"א ובבא קמא כח ע"ב) מדובר בסוג אונס שאין לאדם מנוס ממנו כלל, ואף בסוגיה השלישית (גמ' עבודה זרה נד ע"א) פירש רבנו חננאל כן (לעומת תוס' שם ד"ה "כגון" שדחו פירוש זה). ועיין בדברי רבי דוד בונפיל המובאים בחידושי ר"ן סנהדרין סא ע"ב ד"ה "איתמר" שפירש שאף בספרא מדובר ב"אונס הנפש, כלומר שיעשה שלא בדעתו", והשווה לשיטת ה"א נמי" המופיעה בחידושי לפסחים כה ע"ב ד"ה "מכל מקום".

על בסיס פשוט דרשת הספרא "ההוא ולא אנוס", חלק הרמב"ם על הגישה המצמצמת והרחיב את היקף "אנוס רחמנא פטריה" אף למקרה שהאדם עובר עבירה מחמת אימת האנס. לדעת פרופ' סולוביצ'ק הרחיב הרמב"ם רק למקרה של אנוס המאיים על חיי האדם. אך לדעתנו הרחיב הרמב"ם את פטור האנוס אף למקרה של אונס ממון. כשיטה זו סבור גם רבי שלמה ב"ר שמעון דוראן בשו"ת הרשב"ש (ירושלים תשנ"ח) סי' של"ט, ודבריו מובאים בהערה הבאה. לפי דברינו, החילוק בין ממון ונפשות אינו ביישום דין אנוס, אלא בהיתר של "וחי בהם" הקיים רק כשיש פיקוח נפש (ולכן באונס נפשות יש היתר ובאונס ממון יש רק פטור).

76 על רקע זה יובן מדוע הרמב"ם לא היה יכול לפסוק כהבנה הפשוטה בסוגיה בתלמוד בבלי כתובות יח ע"ב. לכאורה, דברי רמי בר חמא (שם) שעדים ש"אמרו: 'אנוסין היינו מחמת ממון' - אין נאמנין. מאי טעמא? אין אדם משים עצמו רשע" סותרים את האפשרות לומר שאונס ממוני פוטר את האדם מן ההשלכות של העבירה (וכן מפורש בשו"ת התשב"ץ ח"א סי' ס"ג ובשו"ת רבי אליהו מזרחי סי' י"ט). משום כך נאלץ הרמב"ם לפרש סוגיה זו על רקע דברי המשנה בבכורות ד, ו ש"הנוטל שכרו... להעיד - עדותו בטלה". על כן פוסק בהלכות עדות פ"ג ה"ז: "אמרו... שוחד לקחנו על עדות זו" - אין נאמנין שאין אדם משים עצמו רשע", ולכן בהלכה ו שם כותב ש"אנוסין היינו... הרי אלו נאמנים" מבלי להזכיר את הגבלת הגמרא שמדובר באונס נפשות.

אף בפירוש המשניות כתובות ב, ג, בו אכן הזכיר הרמב"ם עניין של אנוס ממון, הוא נדחק לפרש שהרשעה נובעת מזה "שהם הצילו ממונם בממון חברים" ולא מזה שעברו על הלאו של "לא תענה ברעך עד שקר". והשווה לדברי רבי שלמה ב"ר שמעון דוראן בשו"ת הרשב"ש (ירושלים תשנ"ח) סי' של"ט: "ויש אונס מגיע לאדם מאדם אחר בממון... אלמא אונס ממון אונסא הוא ואנוס מתקרי. והא דאמרינן בפ"ב דכתובות דעדים שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון אינן נאמנין, לאו למימרא דלא מתקרי אונס, אלא משום הכי אין נאמנים דהוה להו מציל ממון בממון חבירו והוה להו רשעים, דכדי שלא יאבדו הם ממונם העידו בשקר ובעדות זו שחייבו בה אחרים נצול ממונם, וכן פי' הרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה שלו". ליישום מעשי בתקופה המודרנית של היסוד שאונס ממוני פוטר מעונש (אפילו כשיש חילול השם), עיין בתשובתו של ראי"ה קוק בדעת כהן קצ"ג.

מעונש על שבועה שהשביעו אנס.⁷⁷ ורק מפני שהמשנה אף מתירה, בעוד שבכוח דין אונס לפטור בלבד, נצטרכה הגמרא להוסיף את הגורם המשיני של "נתכוון לדבר הפוטרו" המספק גם היתר.⁷⁸

אף דברי הרמב"ם בפירוש המשנה (נדרים ג, ג) ובמשנה תורה (שבועות פ"ג ה"א) עולים בקנה אחד עם דבריו באיגרת השמד. בכתביו אלו כורך הרמב"ם את הפטור של "השביעו אנס" ביחד עם הפטור של "נאנס ולא הניחוהו לקיים שבועתו" (שהוא לכל הדעות חלק מדין אונס הקיים בכל התורה כולה),⁷⁹ ומשווה ביניהם. מדבריו גם משתמע שאף כשלא נתכוון לדבר הפוטרו עדיין האונס עצמו פוטרו מעונש.⁸⁰

אי לכך, שרירה וקיימת הוכחת הרמב"ם באיגרת השמד מדברי המשנה בנדרים. משנה זו מוכיחה, לדעת הרמב"ם, שמצב של אונס פוטרו מעונש אף לגבי העוון הספציפי של חילול השם, ובכך מהווה השלמה נאותה לראיה היותר אוניברסלית שהובאה מן הספרא.

4. תפילת האנוסים ושכר מצוותיהם

לקראת סיום החלק הראשון של האיגרת מלקט הרמב"ם ארבע אגדות חז"ל המספרות שלמרות שאחאב, עגלון, נבוכדנצר, ועשו היו כופרים גמורים, הם עדיין קיבלו

77 בירושלמי נדרים ג, ד (יא ע"א) אף לא נזכר הצורך ב"נתכוון לדבר הפוטרו", ומאידך, נלמד היתר בלתי מוגבל מדרשת רבי ישמעאל "לא תשבעו בשמי לשקר - נשבע את להרגין ולחרמין ולמוכסין". ועיין בביאור הגר"א יו"ד סי' רל"ב ס"ק ל"ח שפטר את האנוס אפילו בנשבע לשקר ממש על פי פירוש הירושלמי למשנה.

78 לדעת הרמב"ם, אין ההיתר של "נתכוון לדבר הפוטרו" לבדו יכול לסלק את האיסור מדאורייתא של שבועת שקר (שהרי דברים שבלב אינם דברים), והוא פועל רק במישור הדרבנן (על בסיס הפטור מדאורייתא של האנוס), וזו כוונת הגמרא באומרה "לגבי אונסין שאני". בניגוד לראשונים שנאלצו לפרש ש"נתכוון לדבר הפוטרו" מהווה בירור דעתו או לשונו כלפי חוץ, מפני שלדעתם תנאי זה בא אף לפוטרו מעונש, הרמב"ם פירש שהוא נצרך רק לנשבע עצמו ("הרי זה סומך על דברים שבלבו") מפני שלדעתו התנאי נצרך רק להתיר ולא לפטור. ייתכן שלפירוש מעין זה של הרמב"ם נתכוון היראים במצווה זו בדחייתו את דברי "המפרשים גבי אונסים [א]ני - [ש] התירו משום אונס".

79 במשנה תורה מזכיר הרמב"ם גם את הסוג של "הנשבע מתחלתו באונס", הנלמד בבבלי שבועות כו ע"א מדרשה מיוחדת של "האדם בשבועה - פרט לאנוס". אונס זה אינו קשור לכפייה אלא לשגגת האדם, וניתן לדון באם הוא מהווה דין נפרד לחלוטין (שבו נעקרת השבועה) או לא (ואז הינו ככל דין של אונס שרק פוטרו מעונש). ועיין בדברי ר"י מגאש בחידושיו לשבועות לא ע"ב ד"ה "נקטינן" המשווה בין דין "האדם בשבועה" ואונס בכל התורה כולה. ועיין גם בדבריו לשבועות כו ע"א ד"ה "תנו רבנן" שדין "האדם בשבועה" רק מפקיע מקרבן כדין אונס בכל התורה כולה, ובניגוד לפירוש ר"ח שם שהדין בשבועה עוקר את כל המעשה ו"לא הוי שבועת שקר".

80 כבר קדמנו רדב"ז בתשובותיו ח"ד אלף קכ"ו (נ"ד) בביאור זה בדברי הרמב"ם, וזה לשונו: "ומה שיש לדעת אם עבר ולא היה בלבו דבר מזה אם עבר אשבועתו או לא. כי מדברי הרמב"ם ז"ל נראה שכתב וצריך הנשבע באונס כו' משמע שצריך לכתחלה ואם לא כיון לא עבר אשבועתו". [השווה גם לדברי רדב"ז בפירושו להלכות שבועות פ"ב ה"ד]. התנאי של "נתכוון לדבר הפוטרו" לא נזכר כלל בפירוש המשנה (השווה לירושלמי הנזכר לעיל בהערה 77), ונזכר בהלכות שבועות רק בהלכה ג' של הפרק השלישי.

שכר כשעשו מעשה מצווה. בציטוט סיפורים אלו מנסה הרמב"ם להוכיח שאף אם ניתן היה להטיל דופי במעשי האנוסים, הם עדיין יקבלו שכר על תפילתם ועל מעשה מצוותיהם. על כך מקשה פרופ' סולוביץ' (295): הייתכן שיריבו של הרמב"ם חלק על העיקרון הפשוט שה' גומל לכל אדם כמעשיו?

לדעת פרופ' סולוביץ' (296), טענת הרמב"ם היא כל כך חזקה עד שקשה להאמין שיריבו היה יכול לחלוק בדבר. לכן הוא מנסה לשחזר (296), שטענת היריב לא היתה שאין שכר ועונש אף לרשעים, אלא שאין ערך דתי לקיום המצוות של כופרים, ומפני שהאנוסים על ידי הודאתם בנבואת מוחמד כבר נחשבו לכופרים, אין כל ערך למצוות שלהם. כדי להראות את סבירות טענה זו של היריב, הוא משווה את קיום המצוות של האנוסים למקרה שאתאיסט אוכל מצה בליל פסח אך ורק בגלל שנזדמן כאורח אצל משפחה החוגגת את חג הפסח. כמו שסביר שאין אכילת המצה נחשבת לאתאיסט כקיום מצווה, טוען פרופ' סולוביץ' (312), כך מעשי האנוסים לא עלתה להם לשם מצווה לפי יריבו של הרמב"ם. אם כן, על רקע הנחתו שהרמב"ם הודה בנכונות עמדת יריבו שהאנוסים אכן היו כופרים,⁸¹ הוא סבור (312) שאף לגבי מעמד קיום המצוות של האנוסים לא היה לרמב"ם מענה כלשהו לטענת יריבו. על כן, כדי לנטרלה, הוכרח הרמב"ם לנקוט ברטוריקה ולהעמיד פנים כאילו טענת יריבו התרכזה בעניין שכר ועונש על מעשיהם הטובים של כופרים, בעוד שלאמיתו של דבר היא התמקדה רק בסטטוס ההלכתי של מצוותיהם.

אולם, קשה לקבל את השוואת האנוסים למקרה של האתאיסט. הרי האתאיסט כופר מרצון ופיו ולבו שווים. כלומר, אין לו שום רצון או כוונה לקיים את המצווה. רק משום כך, ניתן להעלות על הדעת שלא יחשב לו מעשהו כקיום מצווה. האנוסים, מאידך, לא כפרו מרצונם אלא מחמת סכנת נפשות. ואף אם נכריע שחייבים היו ליהרג ולא לעבור, הרי עדיין לבם האמין בה' ורצו לקיים מצוותיו.⁸² אכן, המעיין בהתייחסות הראשונה של הרמב"ם (עמ' ל"ב) לטענת יריבו לגבי קיום מצוות של האנוסים, ייווכח שהבחנה זו מפורשת במענהו:

אחר כן מצאנוהו אומר כי כשיכנס אחד מהאנוסים בבית תפלתם להתפלל שם, אפילו אינו אומר שום דבר, ואחר כך יכנס בביתו ויתפלל תפלתו, שהתפלה פשע הוא מוסיף בה, ועבירה היא בידו. והביא ראיות על זה מדברי חכמינו, זכרונם לברכה: "כי שתיים רעות עשו עמי" - שהיו משתחוים לצלם ומשתחוים

81 הנחה זו נידונה לגופה בחלק הראשון של מאמר זה.

82 פרופ' הרטמן (לעיל, הערה 28, עמ' 376-380) כבר עמד על הקושי באנלוגיה של האתאיסט. הוא אף ציין להתייחסות המפורשת בדברי הרמב"ם המובאת בהמשך.

להיכל". ולא היה הפרש אצל זה המפרש במי שהיה משתחוה לצלם ולהיכל על דרך כפירה למען טמא את שם ה' ולחלל את שם קדשו, ובין מי שנכנס בבית שידמה לאשר ידמה להשתדל בגדולת השם ולא יזכר בו ולא יאמר דבר שהוא הפך הדת בשום פנים, והוא עם כל זה מוכרח בהכנסו.

אם כן, אף אם היינו מקבלים את שחזרו של פרופ' סולוביצ'יק לטענת היריב, לא היה בכך כל קושי לרמב"ם, ואין יסוד להשערה שהרמב"ם היה צריך להיזקק לרטוריקה.

אולם, מדבריו אלו של הרמב"ם ניתן לראות יותר מזה, שהרי מפורש בהם מה אכן היתה טענת יריבו, ואין היא כפי ששחזר אותה פרופ' סולוביצ'יק. יריבו של הרמב"ם התריס אך ורק כלפי תפילת האנוסים לאחר שנכחו במסגד, והצהיר שתפילה זו היא "פשע" ו"עבירה".⁸³ אבל אף היריב לא פקפק בערך שאר המצוות שקיימו האנוסים,⁸⁴

⁸³ עמדה זו של היריב מובאת באיגרת בציטוט ישיר לא פחות משלוש פעמים: בקטע מפתחת האיגרת (עמ' ל"ב) שהובאה לעיל, ופעמיים נוספות לקראת סוף המחצית הראשונה של האיגרת - "והוא אמרו: 'שמי שהתפלל מאנשי השמד אין לו שכר בתפלה היא ועבירה היא בידו'" (עמ' מ"ה), ו"זכר כתב ואמר: 'כי שתיים רעות עשה עמי'... וכה דבר: 'שתפלת אחד ממנו עבירה היא'" (עמ' מ"ט). שני הציטוטים האחרונים מהווים את המסגרת לאסופת ארבע האגדות של חז"ל שהביא הרמב"ם כראיה נגדית.

⁸⁴ לעומת הציטוטים הישירים מדברי היריב בהערה הקודמת שדנו רק בתפילת האנוסים, דברי הרמב"ם על החשש שהאנוסים יחשבו ש"כמו כן יתר המצוות אם יעשן, שלא יהיה לו שכר במעשה אחת מהן" (עמ' מ"ו) מתארים רק מה שעלולים עמי הארץ להסיק בטעות מדברי היריב לגבי תפילה, ואינם ציטוט דברי היריב עצמו. דבר זה עולה ביתר בהירות בנוסח במהדורת הרב שילת (לעיל, הערה 4, עמ' מ"ד) "וכמו כן יתר המצוות - **התבאר מדבריו** - שאין לו שכר במעשה אחת מהן" ובנוסח החילופי בהערה 45 (שם) "וכמו כן יתר המצוות - **ההקש בהם אחד** - שאין לו שכר במעשה אחת מהן". אילו אכן כתב היריב שאין לאנוסים שכר אף על שאר המצוות, היה הרמב"ם מביא את תורף לשונו, וכמו שעשה לגבי תפילה. ניתן לראות שאין תלות בין דאגת הרמב"ם לקיום מצוות של האנוסים וטענה מפורשת של יריבו גם מדברי הרמב"ם באיגרת תימן (שם, עמ' ק"ל), בה מתבטא הרמב"ם בדומה למרות שאין שם כל יריב.

דברי הרמב"ם (עמ' מ"ט), "ואמר: שהוא יענש (במהדורת הרב שילת שם, עמ' מ"ה, "יעניש") על מעשה המצוות, וכה דבר: 'שתפלת אחד ממנו עבירה היא'", ראויים לתשומת לב מיוחדת. בדבריו אלו אומר הרמב"ם שהמסקנה ההכרחית מדברי היריב 'שתפלת אחד ממנו עבירה היא' היא שה' מעניש על מעשה מצווה (ה'ואמר" אינו מציין ציטוט ישיר אלא פרפרזה, ובניגוד ל"זכה דבר" העוקב אחריו). אי אפשר לפרש שהכוונה היא שהיריב אמר שנענשים האנוסים על כל המצוות, שהרי אף לפי פרופ' סולוביצ'יק היריב טען רק שלא מקבלים שכר על כל המצוות ולא שנענשים עליהם.

בנוסף לטענתו שתפילת האנוסים היא עבירה, אף טען היריב שמשום שהאנוסים מתחזים כגויים ומקיימים מצוות רק בסתר יש להם מעמד של גויים ופסולי עדות. ייתכן לדון באפשרות שכתוצאה ממעמדם כ"גויים" סבר היריב שאין ערך דתי לקיום מצוותיהם. כך אולי ניתן היה לדייק מציטוט דברי היריב לפי הנוסח בדפוס לפסיא ובמהדורת הרב רבינוביץ (עמ' ל"א) "מצאנוהו אומר דבר זה לשונו 'שמי שאומר הדבר ההוא אפילו קים התורה כלה בסתר ובגלוי - הרי זה גוי'". אך עיין בנוסח במהדורת הרב שילת (שם, עמ' ל"ב): "וכאשר הבטנו בדבריו עוד מעט מצאנוהו אומר דבר, זה לשונו: שמי שאמר הדבר ההוא, אפילו קים כל התורה כלה בסתר בלבד - לא עשה דבר, אבל צריך לעשותה בסתר ובגלוי, ומי שיהיה בגלוי גוי ובסתר ישראל - הרי זה גוי". הנוסח השני נתמך מהמשך האיגרת (עמ' ל"ט) "שכך כתב שמי שהוא גוי בגלוי, ובסתר ישראל, הרי הוא כגוי" וגם בנוסח התרגום החילופי לאיגרת השמד (לעיל, הערה 29, עמ' ק"ס), וסביר שבנוסח הראשון יש השמטה על ידי

ואפילו לא בערך תפילתם כשהיא אינה עוקבת אחרי השתחוואה במסגד. ולא בכדי, שהרי טענת היריב התבססה⁸⁵ על מאמר רבי אבא בר כהנא בירושלמי סוכה ה, ה (נה ע"ג) שנבואת ירמיהו "שתים רעות עשה עמי" התנגדה לא רק להשתחוואה לעבודה זרה, אלא גם להשתחוואה להיכל ה' לאחר עבודת הבעל. לפי הבנת היריב בירושלמי, החטא הכפול של בני ישראל היה בזה שפסחו על שתי הסעיפים; לא די שעבדו את הבעל, אך בעת צרתם החציפו לקרוא אל ה' מתוך העמדת פנים כאילו שלא חטאו או ששבו בתשובה.⁸⁶ נסיבות אלה, לדעת היריב, תאמו את מצב האנוסים. אך אין למדרש זה שהביא היריב כל זיקה למצוות אחרות חוץ מתפילה ואין לו כל השלכות לסטטוס ההלכתי של האנוסים.

חרדתו של הרמב"ם שהאנוסים ילמדו מדברי יריבו שעדיף להם לא להתפלל, ואולי אף יקישו מזה גם לשאר המצוות, היתה המניע העיקרי לכתיבת האיגרת (עמ' מ"ד-מ"ו), והרמב"ם התעמת עם טענת יריבו בשני מישורים. כבר בפתיחת האיגרת מצביע הרמב"ם על זה שיישום הירושלמי למקרה של האנוסים אינו הולם, מפני שהאנוסים אינם משתחוים לעבודה זרה, ואף כניסתם למסגד היא רק מתוך אונס ולא "על דרך כפירה". אך בנוסף, חולק הרמב"ם מבחינה עקרונית על מהות פירוש יריבו לדרשת הירושלמי. לדעת הרמב"ם, אין פירושו של היריב יכול לבוא בחשבון מפני שלא ייתכן להעלות על הדעת שה' מעניש על מעשה מצווה. אילו בני ישראל היו מתפללים ולבם היה מסור לשמים, לא היה בכך כל עוון למרות שהיו עובדי עבודה זרה.

לכן, טוען הרמב"ם, חייבים לפרש את החטא הכפול בירושלמי באופן אחר. לדעתו, הנביא מודיע שאף השתחוואת בני ישראל לה' היתה דרך בזיון וחילול, והפירוש הנכון בדברי הירושלמי הינו שבנוסף לחטא העם בעבודת הבעל אף עבודתם בהיכל ה' היתה "למען טמא את שם ה' ולחלל את שם קדשו".⁸⁷ כדי לתמוך בפירושו זה ולסתור את עמדת

הדומות. בין כה וכה, לא על הטענה שלאנוסים יש סטטוס של גוי מגיב הרמב"ם בהביאו את לקט האגדות על הכופרים שקיבלו שכר; על טענה זו כבר הגיב בהבאת המעשים של רבי מאיר, רבי אליעזר, ועם ישראל בזמן גלות בבל ובימי מלכות יוון. ועיין בדברינו בנספח.

והשווה לדברי פרופ' מנחם בן-ששון שדן בכל הנושא זה במאמרו, "תפילתם של אנוסים", בתוך: **קדושת החיים וחירות הנפש**, בעריכת י' גפני וא' רביצקי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 163-164, ובמיוחד בהערה 20. ועיין גם במאמרו "להותם היהודית של אנוסים - עיון בהשתמדות בתקופת האלמוחדון", **פעמים** 42, חורף תש"נ, עמ' 32.

85 כפי שמעיד הרמב"ם פעמיים (עמ' ל"ב, מ"ט).

86 פירוש הירושלמי (לפי הבנת היריב) מעוגן היטב בהקשר הפסוק בירמיהו. עיין ירמיהו ב, כג "איך תאמרי לא נטמאתי", וב, לה "הנני נשפט אותך על אמרך לא חטאתי". ועיין גם ב, כז-כח "אמרים לעץ אבי אתה ולאבן את ילדתנו כי פנו אלי ערף ולא פנים ובעת רעתם יאמרו קומה והושיענו. ואיה אלהיך אשר עשית לך יקומו אם יושיעוך בעת רעתך".

87 כפי שראינו בהערה הקודמת, פירוש היריב למדרש תואם יותר את פשטי הכתובים. אולם, אין ספק שפירוש הרמב"ם נאמן יותר לכוונת הדרשן והירושלמי. בנוסח המאמר של רבי אבא בר כהנא המופיע בשיר השירים

יריבו, מביא הרמב"ם את מכלול הראיות מאגדות חז"ל המעידות שאף כופרים גמורים מקבלים שכר על מעשיהם הטובים.⁸⁸ מסיפורים אלו הוא מנסה להוכיח שאין פירוש יריבו לירושלמי מתקבל על הדעת, שהרי אף את הכופר הכי גדול אין ה' מעניש על מעשה מצווה. אם כן, מסיק הרמב"ם, אף אם היינו מסכימים לשיטת יריבו שהאנוסים הם בגדר כופרים, הרי תפילתם אל ה' היא עדיין לשם שמים, ולכן יקבלו עליה שכר ולא עונש.

בדיון בחששותיו לייאושם ותקוותם של האנוסים מסיים הרמב"ם לא רק את חלקו הראשון של האיגרת אך גם את חלקו השני. אכן, דברי הרמב"ם למשך כל אורכה של האיגרת מפגינים לא רק רגישות לנדכאים ואחריות כלפי הציבור, אך גם היכולת להתמודד עם אתגרי תקופתו מתוך מערכת ההלכה הצרופה ועל פי מקורותיה. בניגוד ליריבו, דבק הרמב"ם בכלל "כוח דהיתרא עדיף", אך עשה כן מתוך נאמנות לא רק לרוח ההלכה אלא גם לאותיותיה.

נספח: מבנה האיגרת

באיגרת השמד מופיע מגוון רחב של מקורות וטענות, אך יש לה מבנה משוכלל והגיוני. בכמה מקרים, הבנת מבנה האיגרת מסייעת בפירוש דברי הרמב"ם, ולכן נציע אותו כאן לפרטיו.

האיגרת מתחלקת לשני חלקים שכמעט שווים באורכם, ובשניהם מתייחס הרמב"ם לאותם הנושאים – אמירת השהאדה, קיום מצוות בשעת השמד, הסטטוס של האנוסים, ומעמד תפילתם ומצוותיהם. במחצית הראשונה של האיגרת מצביע הרמב"ם על הטעויות בעמדות יריבו, ובמחצית השנייה הוא מציג את פסקיו האלטרנטיביים.

המחצית הראשונה של האיגרת מתחילה עם סיכום של ארבע טענות יריבו (עמ' ל"א –

ל"ג):

רבה א, ו אכן מפורש כהבנת הרמב"ם שאף ההשתחויה להיכל היתה כדי לחלל את השם: "אמר רבי אבא בר כהנא בשם ר' חייא רבה: כתיב 'כי שתיים רעות עשה עמי', הא וותרו למאד? אלא מלמד שעשו אחת שקשה כשתים, שהן משתחוין לעבודת כוכבים ופורעין עצמן כנגד בית המקדש. הה"ד 'ויבא אותי אל חצר בית ה' הפנימית'". המדרש מפרש את הפסוק בירמיהו על רקע תיאורי התועבות שנעשו בהיכל המפורטים בספר יחזקאל בפרק ח (ועיין גם יחזקאל כג, לח-לט). פסוקים אלו מספר יחזקאל הם גם ההקשר להבאת המדרש בירושלמי. [ראוי לציין שהקטעים הסמוכים בשיר השירים רבה מהווים את המקור לקטעים אחרים בדברי הרמב"ם באיגרת (עמ' ל"ה-ל"ז)].

88 בשלושת המקרים הראשונים מדובר במעשה שבו נתנו הדמויות כבוד לה' (למרות שהיו עובדי עבודה זרה). לדעת הרמב"ם, במקרים אלו קיבלו הכופרים את שכרם מפני שנתכוונו במעשיהם לשם שמים, ולא נתכוונו ל"טמא את שם ה' ולחלל את שם קדשו" כמעשי העם בכתוב בירמיהו (לפי פירוש הרמב"ם בדרשת הירושלמי). לעומת זאת, יריבו, שסבר שהשתחויות העם להיכל היתה לשם שמים ואף על פי כן נחשב להם לחטא, כנראה יחלק בין תפילה (שיש בה עזות פנים לבקש תשועה מאת ה' מבלי לחדול לעבוד את הבעל) ובין מעשים טובים אחרים (שאינם בעייתית

א. המודה בשהאדה מוגדר ככופר בה'.

ב. האנוסים נחשבים כגויים מפני שאינם מקיימים מצוות בגלוי.

ג. תפילת האנוסים לאחר כניסתם למסגד מהווה עבירה.

ד. המודה בשהאדה נחשב כפסול לעדות.

לאחר כל אחת משלוש הטענות הראשונות⁸⁹ מצרף הרמב"ם מענה קצר מסברא (ומבלי לדון במקורות), בו מצייע שיריבו לא התחשב במציאות המיוחדת של מצב האנוסים. כל שלוש התגובות האלה סובבות על ציר החילוק בין אונס ורצון:

א. אין ההצהרה מחמת אונס שמוחמד הוא נביא מקבילה להודאה בעבודה זרה מרצון.

ב. האומר שהאנוסים מוגדרים כגויים מפני שמקיימים מצוות רק בסתר, אינו מתחשב בחילוק בין אי-קיום מצוות מתוך כפייה ולבין אי-קיומן מתוך בחירה חופשית.

ג. אין להשוות בין כניסת האנוסים למסגד מתוך הכרח ולבין השתחוואת העם לצלם בימי ירמיהו למטרת חילול השם.

לאחר תמצית קצרה זו, גופו של החצי הראשון של האיגרת מתפצל לשלוש חטיבות, שבכל אחת מהן חוזר הרמב"ם לאחת מטענות יריבו ומרחיב את הדיבור על גודל הטעות שבה ("ועתה אתחיל לבאר גודל [הטעות] מה [שנכשל] בה העני הזה" - עמ' ל"ה).⁹⁰ הפעם, בכל חטיבה, מלקט הרמב"ם ארבעה סיפורים מן התנ"ך ומאגדות חז"ל הדנים בדמויות שחטאו או העמידו פנים כאילו חטאו. אחרי הצגת קובץ הסיפורים, מוסיף הרמב"ם משפט סיכום היוצר קל וחומר למקרה של האנוסים, ומציין שהתנהגות הדמויות בסיפורים אלו היתה אף גרועה הרבה יותר ממעשי האנוסים, ואף על פי כן הקב"ה לא מתח ביקורת עליהם כדוגמת זו של היריב.

א. הגדרת האנוסים ככופרים ורשעים בעקבות אמירת השהאדה (עמ' ל"ה-ל"ח) - הרמב"ם מציין לעונשים שקיבלו משה, אליהו, ישעיהו, והמלאך בספר זכריה ("עמודי עולם"), מפני שלימדו חובה על חוטאים במזיד ועובדי עבודה זרה ברצון. ממעשים אלו הוא מסיק שאף אם היריב היה צודק בהערכתו שהאנוסים חטאו, עדיין אין כל הצדקה ל"קל מקלי עולם" לקרוא להם "פושעים ורשעים וגויים ופסולי עדות וכופרים בה' א-להי

⁸⁹ התגובה לטענה הראשונה כוללת בתוכה את התגובה על הטענה הרביעית, מפני ששניהם קשורים באמירת השהאדה.

⁹⁰ שוב אין הרמב"ם מתייחס לטענה הרביעית בנפרד; כאן היא נכללת עם הטענה הראשונה (שאף היא נובעת מאמירת השהאדה) וגם עם השנייה (שאף היא מתייחסת לסטטוס של האנוסים).

ישראל". וקל וחומר, מוסיף הרמב"ם, שהרי האנוסים "אינם פושעים ברצונם לא יעזבם הא-ל ולא יטשם ולא בזה ולא שקץ ענות עני".

ב. מעמד האנוסים בעקבות התחזותם כגויים ושיאנם מקיימים מצוות בגלוי (עמ' ל"ט-מ"ג) - כאן ליקט הרמב"ם את הסיפורים על רבי מאיר שהוכרח להתחזות כאוכל חזיר, רבי אליעזר שהתחזה כמין, עם ישראל (כולל "החרש והמסגר") בימי נבוכדנצר שהוכרחו לעבוד עבודה זרה,⁹¹ וישראל בתקופת מלכות יון שנאסר עליהם לקיים מצוות. בכל המקרים האלו לא נקראו הדמויות גויים או פסולים, ומהם הוכיח הרמב"ם שאין ראוי להגדיר כגוי את מי שהוכרח להתחזות כגוי כלפי חוץ או אינו יכול לקיים מצוות בגלוי.⁹² וכל שכן, אומר הרמב"ם, אין לגנות את האנוסים שאינם מתחזים כעובדי עבודה זרה אלא כמאמינים בנבואת מוחמד בלבד, ובעצם אינם מתחזים כלל שהרי אף האנס מכיר "שאין אנו מאמינים זה בשום פנים, אלא שנרמה בו המלך".⁹³

ג. תפילת האנוסים לאחר כניסתם למסגד וקיום מצוותיהם (עמ' מ"ד-מ"ט) - הרמב"ם מביא את הסיפורים על אחאב, עגלון, נבוכדנצר, ועשו, להראות שאפילו "הכופרים המפורסמים יגמלם ה' גמול טוב על מעט מזער ממעשה הטוב" שלהם ולא יקבלו עונש על מעשה מצווה. וקל וחומר, טוען הרמב"ם, ל"ישראל שנאנסו בעונש השמד ועושים מצוות בסתר" שבלא ספק יקבלו שכר על תפילותיהם ומצוותיהם.

לעומת המחצית הראשונה של האיגרת הנשענת על מקורות מספרות האגדה, המחצית השנייה של האיגרת מבוססת בעיקרה על סוגיות הלכתיות. בחלק זה פותח הרמב"ם בסידור החומר ממדרשי הלכה והתלמודים שישמש בסיס להכרעה בשאלות שעלו כבר בחלק הראשון של האיגרת:

א. דיני "ייהרג ואל יעבור" (עמ' נ"ב-נ"ג) - "המין הראשון" - דיון זה נצרך להכרעה בשתי שאלות - האם מותר לומר את השהאדה, והאם מותר להמשיך לגור במקום שבו אי אפשר לקיים מצוות בגלוי.

ב. דיני חילול השם (עמ' נ"ב-נ"ז) - "המין השני" וחילול השם באונס (עמ' נ"ז-ס') - "המין השלישי" - מקורות אלו נצרכים לבסס את פסקו בנוגע לסטטוס ההלכתי של האנוסים שהם אינם רשעים או פסולים לעדות.⁹⁴

91 "ולא פרסמו עבודת ה'" - עיין לעיל בהערה 27.

92 אפשר שהמקרה של השמד במלכות יוון מוכיח שכן הדבר אף לגבי מי שנאנס ואינו יכול לקיים מצוות בכלל.

93 בחטיבה זו, מופיע הקל וחומר אחרי שני המקרים הראשונים, מפני שרק בשני המקרים הראשונים מדובר בהתחזות, ובשניים האחרונים מדובר בעשיית מעשה עבירה.

94 הרמב"ם אינו מצטט מקורות מספרות ההלכה בקשר לשאלת תפילתם של האנוסים, מפני שאינם קיימים. נושא זה הוא חידושו של היריב שביסס עצמו על מדרש אגדה בלבד, והרמב"ם דחה את פירוש יריבו למדרש כבר במחצית הראשונה של האיגרת.

לאחר שהציע הרמב"ם את חומרי הגלם הנצרכים להכרעותיו, הוא מגיע לפסיקת הלכה למעשה באותן השאלות ובאותו הסדר:

א. השהאדה וקיום מצוות בסתר (עמ' ס"א-ס"ז - "המין הרביעי") - מותר לומר את השהאדה מפני שאין בה מעשה, רצוי להגר ממקום שניתן לקיים מצוות רק בסתר, אך חייבים להגר ממקום שבו שכופים את האדם לעבור על אחת מן המצוות.

ב. מעמד האנוסים, תפילתם, ומצוותיהם (עמ' ס"ז-ס"ח - "המין החמישי") - האנוסים שחייבים להגר ואינם עושים כן הם מחללי שם שמים אך "לא ברצון ממש", אך אין ראוי להרחיקם, והם מקבלים שכר על תפילתם ומצוותיהם.

ב. תשובות רבי יוסף טוב עלם

בספרו, **שו"ת כמקור היסטורי**, דן פרופ' סולוביצ'יק בשלוש תשובות שונות של רבי יוסף טוב עלם. תשובות אלה עוסקות בתקנות קהילות צרפת בענייני מסים ופדיון שבויים, ובסמכויות הקהילה על תושביה ועל תושבי קהילות אחרות. לדעתו, בכל אחת מתשובות אלה, נתקל ריט"ע במצב קהילתי חסר תקדים, ומחמת חוסר מקור תלמודי לפסק שלו, או בגלל שהמקורות נוגדים את עמדתו, נאלץ לנקוט ברטוריקה כדי לשכנע את שואליו בצדקת האינטואיציה שלו. אולם, אפשר שאף בתשובות ריט"ע יש פתרונות אחרים לתעלומות הקיימות בהן. בדברינו כאן נדון בתשובות, אחת אחת, ונבחן את היחס בין עמדות ריט"ע והמקורות שבהם השתמש.

1. באיזו נסיבות ניתן להתיר גזירות של קהילה אחרת?

תשובת ריט"ע⁹⁵ הנידונה בפרק ז' של **שו"ת כמקור היסטורי**, מתייחסת למקרה שבו קהילת טבריה גזרה קנס ונידוי על מי שלא שילם לגבאים את חלקו במס המלך, אך קהילת ציפורי התירה גזירה זו לשני תושבי טבריה שסירבו לשלם. ריט"ע נשאל האם גזירת אנשי טבריה עדיין קיימת, והוא השיב שהיא אכן קיימת מפני שאין כוח לחכמי ציפורי לבטלה. במהלך תשובתו דוחה ריט"ע את הסיוע שהביאו בני ציפורי לעמדתם. אלו דבריו:

ומה שכתבתם שהלכו לצפורי והתירו להם הגזירה, והביאו ראי' מן המקרא זה "במשוך היובל המה יעלו בהר", כלומר "כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו". נשקע אותו ב"ד ולא כ[י]ן לאשורו, כסבור הוא לדבריו, ח"ו שני בתי דינין למעלה. דבר זה לא יעלה על לב איש לעולם!

חכמי ציפורי ניסו להביא הוכחה שבסמכותם להתיר מן הפסוק "במשך היבל המה יעלו בהר". בשעת מעמד הר סיני נאסרה גישת בני ישראל להר, ולמרות שכאשר הסתלקה השכינה בתום המעמד כבר נתבטל מאליו טעם האיסור, עדיין היה צורך בהיתר המפורש של פסוק זה. מכאן למדה הגמרא ביצה ה"א את הכלל ש"כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו".

לפי ההבנה הקונבנציונלית בסוגיה זו, הכלל מדבר על מקרים שבהם נשתנו הנסיבות שגרמו לגזירה, והוא בא ללמד שגזירת בית דין אינה מתבטלת באופן אוטומטי אפילו שעילת הגזירה כבר חלפה ועברה מן העולם. אולם, אנשי ציפורי פירשו שהכלל מעניק כוח מקיף לבית דין שני להתיר את כל סוגי התקנות והגזירות שגוזר בית דין ראשון ("כל דבר שבמנין"). בכך ניסו לעגן את כוח בית דינם לבטל אף גזירה כמו גזירת הקנס והנידוי של חכמי טבריה.

דרכם להרחבה זו נסללה על ידי הבנתם המפתיעה במלים "צריך מנין אחר להתירו". לפי תפיסת חכמי ציפורי, מלים אלה קובעות שרק בית דין אחר ("מנין אחר") יכול לבטל גזירה,⁹⁶ ואין בית הדין שגזר יכול להתיר את גזירת עצמו.⁹⁷ אך על פירושם זה השיג ריט"ע שהרי במקרה של הגבלת הר סיני מדובר באותו בית דין של מעלה האוסר ומתיר, ואיך אפשר ללמוד ממנו שרק בית דין אחר יכול להתיר? הייתכן, שחכמי ציפורי סבורים שיש "חס ושלום שני בתי דינים למעלה"?

בהמשך דבריו מצייע ריט"ע את פירושו החילופי לדברי הגמרא "צריך מנין אחר להתירו", וכאן יש צורך לדון בהבנת דבריו. לפי דעתו של פרופ' סולוביצ'ק, בעוד שחכמי ציפורי פירשו ש"מנין אחר" מובנו "בית דין אחר", ריט"ע טוען לעומתם ש"מנין אחר" פירושו "מעמד אחר של אותו בית דין", ושדרשת הגמרא מלמדת שרק אותו בית הדין שגזר יכול לחזור ולהתיר, ולא כל בית דין אחר.⁹⁸ אולם, על פי הבנתו זו, נתקשה בזה ששיטתו זו של ריט"ע סותרת את המשך אותה סוגיה בגמרא בביצה, בה מפורש כדברי

96 הבנה זו חוזרת וניעורה מאות שנים לאחר מכן בדברי השואל בתשובת הרשב"א ח"ג סימן שכ"ט.

97 הבנתם זו של חכמי ציפורי היא שגרמה להם לטעון שהכלל מדבר על חרמות וגזירות של קהילה, שהרי רק באלו יש סברה לומר שאין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים, מה שאין כן בתקנות של איסור והיתר. מאידך, אילו פירשו חכמי ציפורי כהבנה המקובלת שצריך רק מעמד אחר של בית דין כדי להתיר, הם לא היו יכולים להרחיב את יישום "כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו" לכלול כל סוגי תקנות וגזירות. שהרי ממילא לא היה עולה במחשבה שכל סוגי תקנות מתבטלים מאליהם בלי כל מעמד של בית דין, ולא היה צורך לכלל מיוחד ללמדנו על כך. אילו פירשו חכמי ציפורי כן, על כורחם היו צריכים לומר שהכלל בא ללמד רק על מקרים שבהם בטל הטעם המקורי של האיסור, שהרי רק אז היה עולה על הדעת שלא יהיה צורך במעמד נוסף כדי להתיר.

98 יוצא שלפי הבנת פרופ' סולוביצ'ק יש מחלוקת קוטבית בין ריט"ע וחכמי ציפורי. לפי חכמי ציפורי צריך דווקא בית דין אחר, אך לפי ריט"ע צריך דווקא אותו בית דין.

חכמי ציפורי שהכלל של "כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו" תקף גם כשמדובר בבית דין אחר. פתרון סתירה זו, לדעתו, נעוץ בהצעת "טכניקת הריטוריקה". אלו דבריו (74):

יש לשים לב לטכניקת הריטוריקה של ריט"ע - כשהוא מצטט "במשוך היובל" - טוען ריט"ע שהם מדמים שני בתי-דין של מעלה! ח"ו!

לאמיתו של דבר ההלכה של "מנין אחר להתירו" מדברת באותו בית-דין, וגם בבית-דין אחר! הגמרא (ביצה ה"א-ע"ב) לא נרתעה מלהרחיבה לשני בתי-דין, למרות הרמז האפשרי של שני בתי-דין של מעלה. ובכל זאת תוקף ריט"ע את קהילת ציפורי על כך. זו עקיצה אגב אורחא, שנועדה להחליש את עמדת קהילת ציפורי, ולא טיעון הלכתי.

כלומר, כדי לשכנע את קוראיו בצדקת עמדתו, ובכדי לחתור מתחת למעמד של חכמי ציפורי, טוען ריט"ע שצריך אותו בית דין עצמו להתיר, למרות שהוא מודע לכך שאין טענתו נכוחה ושנסתרת היא על ידי הסוגיה עצמה.

אך הצעה זו אינה משתלבת עם דברי ריט"ע עצמו. בהמשך דבריו כותב ריט"ע שמן הפסוק "במשך היבל המה יעלו בהר" אכן לומדים "שאפ"י (שינה) [נשתנה הדבר], ב"ד אחר צריך להימנות מנין אחר כמותו להתיר". הרי מפורש בדברי ריט"ע שאין שום הגבלה לאותו בית דין ואפילו בית דין אחר יכול להתיר בנסיבות המתאימות!⁹⁹

בנוסף, כדי להפריך את עמדת חכמי ציפורי, לא היה צריך ריט"ע לנקוט ברטוריקה ולהציע פירוש המנוגד לסוגיה מפורשת. היה מספיק לו לטעון שהפסוק "במשך היבל המה יעלו בהר" מלמד אך ורק שאפילו במקרה שנשתנו הנסיבות ופסק טעם האיסור, אין האיסור בטל מאליו ועדיין יש צורך בהתרת בית דין. לפי פירוש זה, היה מובן מאליו שאין לסוגיה זו זיקה כלשהי למקרה של חכמי ציפורי. שבו לא התרחש כל שינוי בנסיבות.¹⁰⁰

⁹⁹ שאלה זו מוצגת לפי הגרסה שנקט פרופ' סולוביצ'יק במהדורתו של התשובה (68); כך הבין (עיין שם בהערה 67) את התיקון האפשרי שהציע מהדיר התשובה, ר' רנ"ן רבינוביץ. אולם, ייתכן שכוונת הצעת המהדיר היתה להחליף את המלים "שינה ב"ד אחר" במלים "נשתנה הדבר" (הדומות להן במראה). ועיין להלן בהערה 104 לאופציות אחרות בהבנת הנוסח. להלן נראה שלפי כל האופציות השונות בנוסח, כוונת ריט"ע היא שהפסוק בא ללמד שצריך אותו מספר של דיינים להתיר, ולא דווקא אותו בית דין.

¹⁰⁰ לחילופין, היה ריט"ע יכול לטעון שסוגיה זו דנה רק בגזירות של איסור והיתר ולא בדיני ממונות, וכפי שכתב במפורש לגבי הכלל של "אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו אלא אם כן גדול הימנו בחכמה ובמנין".

מכוח קושיות אלה, עלינו לשקול מחדש את עמדתו של ריט"ע ותגובתו החריפה לחכמי ציפורי. אכן, אם נדייק בהמשך דבריו ניווכח שיש בהם פירוש מחודש, אך לא מנוגד, לדברי התלמוד במסכת ביצה:

אלא כך פירשו: מתוך שאמר הכתוב "השמרו לכם עלות בהר" מכאן אסרו ב"ד של מעלה. משום הכי הוצרך לומר "במשוך היובל המה יעלו בהר". למדנו שאפי' שינה ב"ד אחר צריך להימנות מנין אחר כמותו להתיר, כמו שמפורש כאן שב"ד מלמעלה ב"ריבותים אלפי שנאן" אסר ובאותה מנין עצמו התייר...

סלע המחלוקת בין ריט"ע ולבין חכמי ציפורי הוא בפירוש הביטוי "מנין אחר" ובזיהוי מה נצרך להפעלת הכלל של "כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו". חכמי ציפורי פירשו ש"מנין אחר" מובנו "בית דין אחר", ושהגמרא קובעת שצריך דווקא בית דין אחר כדי להתיר.¹⁰¹ בניגוד להם, פירש ריט"ע ש"מנין אחר" פירושו "מספר אחר",¹⁰² ולכן הוא מחדיר את המלה "כמותו" ("מנין אחר כמותו") ללשון התלמוד. לפי ריט"ע, הכלל של הגמרא בא ללמד שכדי להתיר צריך אותו מספר של דיינים שאסרו ("מנין אחר כמותו"),¹⁰³ בין אם מדובר באותו בית דין עצמו ובין אם מדובר בבית דין אחר ("אפי' שינה ב"ד אחר").¹⁰⁴

על יסוד זה יובן גם מדוע מכניס ריט"ע גורם חדש לתמונה בצטטו את הפסוק "רבתים אלפי שנאן". מספר המלאכים בפמליה של מעלה שהשתתפו בגזירת "השמרו לכם עלות בהר" ובהיתר של "במשך היבל המה יעלו בהר" לא נזכר כלל בסוגיית התלמוד, והוא מופיע רק בפסיקתא דרב כהנא (פיסקת "בחדש השלישי", דף קז ע"ב). סטיית ריט"ע מהצעת

101 עיין בהערה 97 לעיל להסבר שיטת חכמי ציפורי.

102 בניגוד לפירוש השגרתי ש"מנין" הוא מלשון "מינוי" (השווה דברי רש"י שם ה"ע א"ד"ה "צריך מנין אחר" - "שימנו לך ויתירוהו"), ריט"ע פירש שהמלה "מנין" כאן באה במשמעות של ספירה ומנייה.

103 פירוש זה עולה בקנה אחד גם עם דברי ריט"ע בתשובתו הנידונה להלן (תשובות בעלי התוספות א'), שבה הוא כותב מפורשות (שורות 60-63): "מדאמור רבנן כל דבר שבמנין צריך מניין אחר להתירו ויעמדו וימנו מניין שני כמניין שנמנו בשעת גזירה ויתירו...". כשיטת ריט"ע סבור גם הר"ן בחידושו לסנהדרין נט ע"ב ד"ה "לכל דבר" ("אפי' צריך מנין אחר להתירו כמנין הראשונים"). והשווה גם לפירושו של הכסף משנה הלכות ממרים פ"ב ה"ב (בסופו) בדעת הרמב"ם.

104 לפי זה, כוונת ריט"ע באומרו "למדנו שאפי' שינה ב"ד אחר צריך להימנות מנין אחר כמותו להתיר" היא שהכלל למלמד שאפילו אם בית דין אחר הוא שמשנה את גזירת בית הדין הראשון, צריך אותו מספר דיינים להתיר את הגזירה (ובניגוד לדעת חכמי ציפורי שכל בית דין אחר יכול לבטל גזירת בית הדין הראשון). המהדיר נתקשה בנוסח דבריו של ריט"ע, ולכן הציע בזהירות שאולי צריך לתקן את "שינה ב"ד אחר" ל"נשתנה הדבר", ועיין לעיל בהערה 99. לדעתי, אם כבר מציעים תיקון נוסח, עדיף היה להחליף אות אחת בלבד ("אחד" במקום "אחר"), ולקרוא "שאפי' שינה ב"ד אחד...". לפי זה תהיה כוונת ריט"ע שאפילו אם אותו ב"ד הוא המשנה את גזירת עצמו (וכמו שהיה במעמד הר סיני), הוא עדיין צריך להתיר את הגזירה באותו מספר של דיינים שבו החיל את האיסור (וכמו שנעשה במעמד הר סיני).

הסוגיה לציין את מספר מלאכי השרת מובנת רק על רקע זה, שלדעתו, מספר הדיינים מהווה גורם קריטי להתרת הגזירה מפני שצריך "אותה מנין" כדי להתיר.¹⁰⁵

לפי דברינו יוצא, שאף ריט"ע מסכים שיש מקרים שבהם בית דין יכול להתיר איסור שהחיל בית דין אחר,¹⁰⁶ וכמו שמפורש בגמרא, וכפי שריט"ע אכן כתב מפורשות בתשובתו. עקיצתו את חכמי ציפורי "חס ושלוש שני בתי דינין למעלה" נועדה רק ללגלג על טענותיהם שהאפשרות להתיר מוגבלת לבית דין אחר בלבד ושכוח בית דין האחר לבטל כל גזירה של בית דין חברו.¹⁰⁷

105 בעמוד 68, בהערה 70, ניסה פרופ' סולוביצ'יק לפרש (בהתאם לשיטתו לעיל) שאף כאן "ובאותה מנין" פירושו "ושאותו בית דין". אולם, קשה לקיים פירוש זה משום שבתחילת תשובתו (בשורה 21 לפי מספורו של פרופ' סולוביצ'יק בעמ' 68) מפצל ריט"ע בין שני המונחים וכותב: "אפי' אותו מנין ואותו ב"ד..."; הרי מפורש שהם שני דברים נפרדים. בנוסף, אין פירושו מסביר את הצורך של ריט"ע לציין את מספר המלאכים ("בריותם אלפי שנים").

106 אך בניגוד לחכמי ציפורי שטענו שבית דין יכול (ונצרך) לבטל כל גזירה של בית דין אחר, ריט"ע מגביל יכולת זו לדיני איסור והיתר בלבד. אבל "מה שהציבור עושין תקנה ביניהן וגזירות, האין יכולים שום ב"ד לנתקה ולהתירה, הרי [הותרה] הרצועה. א"כ יפקיע כל א' עצמו מן המס ומכל תקנות ב"ד". בדומה כתב גם בתחילת תשובתו: "אין כח לשום קהל להפר ו[ל]בטל לא משום ריבוי חכמה ולא משום ריבוי מתירין, שדבר זה דין ממון הוא".

107 ראוי להוסיף ששאלת הכוח של קהילה אחת להתיר גזירת קנס ונידוי של קהילה אחרת היא הנושא הבלעדי של תשובתו של ריט"ע מתחילתו ועד סופו (על נקודה זו עמד גם הרב יואל קטן). בגלל כמה סיבות קשה לקבל את דעתו של פרופ' סולוביצ'יק (70-74) שבני טבריה תהו גם על עצם כוחם לעשות תקנה לגבות מסים: (א) שאלת אנשי טבריה היתה רק "אם גזירתם קיימת" לאחר התרת בני ציפורי, ולא האם תקנתם המקורית בכלל "חלה". כלומר, ריט"ע נשאל האם גזירת העונש של הקנס והנידוי היא עדיין בתוקף לאחר ניסיון בני ציפורי להתירה, ולא האם תקנת המס חלה מעיקרה. [המלים "וכל הענין" הן רק דרך אחרת לומר "וכל" או "וכל המעשה", ואינן מלמדות שיש מבוכה והסתפקות בעיקר היכולת לגבות מסים (ובניגוד לדברי פרופ' סולוביצ'יק בעמ' 73-74).] (ב) פרופ' סולוביצ'יק חילק את התשובה לשלושה חלקים. הוא טען שבעוד שהתשובה פותחת ומסיימת בדיון בנושא המרכזי של מתי בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו, החלק האמצעי (שורות 26-42 במספורו של פרופ' סולוביצ'יק) עוסק בנושא אחר לחלוטין - ביסוס סמכות הקהילה להתקין תקנות. אולם, המדייק בלשון התשובה ייווכח שאין החלק האמצעי מהווה דיון עצמאי, אלא המשך לדיון המרכזי, ואף בחלק האמצעי של התשובה חוזרת פעמיים הטענה המרכזית ש"אין לקהילה אחרת רשות לבטלה" (שורה 27) ו"אין אחרים יכולים לבטל תקנתם" (שורה 36).

על כן, סביר יותר להבין באופן אחר את מבנה התשובה והיחס בין חלקיה. בחלק הראשון של תשובתו קובע ריט"ע כלל שאין בית דין יכול לבטל גזרת בית דין חברו בדיני ממונות, ומביא ראיה מדברי השאלות. אלא שדברי השאלות דנים, לא בחרם בעקבות תקנת קהילות כמו גזירת בני טבריה, אלא במקרה של סכסוך ממוני פרטי. לכן הוסיף ריט"ע שניתן ללמוד מהם בדרך של קל וחומר: אם בפסק פרטי אי אפשר לבית דין לבטל את החרם שהוא עצמו הטיל (אלא אם כן יסכים בעל הדין), כל שכן בחרם שהטילה קהילה במסגרת זכויותיה הסטנדרטיות ("וכל שכן הללו שעשו תקנתם כהוגן כשאר קהילות") שאין בכוח קהילה אחרת לבטלו. אך כדי להפעיל קל וחומר זה, נצרך ריט"ע לחזור ולהוכיח שגזירת החרם של אנשי טבריה היא אכן זכות סטנדרטית של כל קהילה (ושאין בה עבריינות על דברי תורה), ולשם כך (ולא מפני שחכמי טבריה עצמם פקפקו ביכולתם לתקן ולגזור) הביא את הסוגיות השונות בקטע האמצעי של התשובה ("להסיע על קיצתן", "חרם כל רכוש", "מכין ועונשין שלא מן התורה"). [הצורך בציטוט מספר סוגיות שונות הוא לבסס את הכוח לקנוס ולהטיל חרם; אילו היה מדובר רק ביכולת לגבות מס, אכן היה מספיק הכלל של "הפקר ב"ד הפקר" בלבד.] על רקע זה, מבנה התשובה הוא הגיוני לחלוטין ותוכנה

2. השולל ריט"ע את כוח בית דין להפקיר ממון?

תשובת ריט"ע¹⁰⁸ הנידונה בפרק ח' של שו"ת כמקור היסטורי דנה במקרה שקהילת טרוייש גזרה על קהילת שאנץ בקנס וחרם לתרום למגבית פדיון שבויי קהילת ריימש. ריט"ע נשאל אם בסמכות קהילה אחת לגזור על חברתה, והוא השיב בשלילה, אלא אם כן עלולה הקהילה הראשונה להינזק כתוצאה ישירה ממעשי חברתה. נציג את דבריו, לפי הפיסוק של מהדיר התשובות, א' איגוס:

כללא דמלתא: אין לאילו כפייה על אילו כל עיקר, ואפילו מרובין וגדולין, חוץ מרידוי עבירות ובאין מחמת טענה שנתפשים תחתיהן. דכתיב: "וכשלו איש באחיו, איש בעון אחיו, מלמד שכל ישראל ערבין זה בזה". וכן תניא: "ר' אלעזר בן יעקב אומר שמעתי שב"ד מכין ועונשין [שלא] מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה, אלא כדי לעשות סייג לתורה". וכל כהאי גוונא הפקר ב"ד הפקר, אבל לאפקועי ממון מבני אדם, אפילו נשיא שבישראל אין שומעין לו.

משורות אלה משתמע, לכאורה, שלדעת ריט"ע הדין של "הפקר בית דין הפקר" קשור אך ורק לרידוי עבירות, ולא לדיני ממונות ("לאפקועי ממון מבני אדם"). על כך הקשה פרופ' סולוביץ'יק:

אם דין "הפקר בית-דין הפקר" אינו מתייחס לענייני ממון והפקעת ממון, אז מה המשמעות של הביטוי "הפקר בית-דין הפקר"? הרי כל המשמעות היא לענין ממונות שכן הלכה זו נשנתה בקשר לפרוזבול וירושת (הבת) [צ"ל הבעל]! ו"הפקר בית דין" לא נלמד מדברי ר' אלעזר בן יעקב "שמעתי שב"ד מכין ועונשין". הלכה זו מתייחסת בוודאי לענייני רידוי עבירות, דהיינו מניעת העבירות וכפייה לעשיית מצוות, וברור הוא שאין להלכה (של ר' אלעזר בן יעקב) ולענייני ממון ולא כלום!

אכן, קשה לקבל את האפשרות שריט"ע באמת סבר שדין "הפקר בית דין הפקר" אינו שייך כלל לדיני ממונות ולהפקעת ממון, שהרי טענה זו עומדת בסתירה גלויה לסוגיות מפורשות בתלמוד, ואף סותרת את דברי ריט"ע עצמו בתשובה שנידונה בפרק הקודם. לכן, כדי להסביר תופעה תמוהה זו, נאלץ פרופ' סולוביץ'יק לקבוע שדברי ריט"ע הם רק בגדר "רטוריקה וטקטיקה" (84-85) ואינם משקפים את עמדתו האמיתית:

ברור כשמש שריט"ע ידע היטב את משמעותו הנכונה של "הפקר בית-דין הפקר", אלא שבכוונה רצה לנטרל אותו...

הוא אחיד, ואין להסכים לטענותיו של פרופ' סולוביץ'יק שהמבנה משקף אמצעי שכנוע מיוחדים (71) ושהתוכן מעיד שיש כאן מציאות מדינית חדשה של גביית מסים שהוטלה על הקהילה (73-74).

קשה לקבל שזו אמנם דעתו של ריט"ע, ושכך הוא מפרש את "הפקר ב"ד הפקר". נראה על כן, שאין כאן הבעת דעה, אלא חתירה לכיוון מסויים - לפסיקה שקהילה אחת אינה יכולה להטיל מס על קהילה אחרת...

אולם, הצעה זו צריכה עיון. אם מגמתו של ריט"ע היתה לשלול רק את כוחה של קהילה אחת על קהילה אחרת, לשם מה הוא צריך להיזקק לטענה הרטורית שאין "הפקר בית דין הפקר" קשור לדיני ממונות כלל? הרי היה צריך ריט"ע לשלול אך ורק את יישומו של הכלל למקרה שקהילה אחת רוצה לכפות על חברתה! יתר על כן, עצם התמיכה שצירף ריט"ע לעמדתו מוכיחה שמעולם לא היתה כוונתו לנטרל את עיקר דין "הפקר בית דין הפקר". הנה המשך דברי ריט"ע:

אבל לאפקועי ממון מבני אדם, אפילו נשיא שבישראל אין שומעין לו. דהא ר[בי] דנשיא הוה לא הוה ביה כח לאפקועי כלל. דהא אמרינן: "בימי ר' בקשו להתיר נתינים. אמר להן ר': 'חלקינו נתיר! חלק מזבח מי יתיר?' ונתינים דבר ממון, דכתיב 'ויתנם יהושע לחוטבי עצים ולשואבי מים למזבח ה' ולעמו'. עתה חלק כהנים, דלא הוה שייך בהו מזבח, לא הוה ליה רשות. לכן גזירת טרויי"ש לא חיילא...

מהמקרה של רבי והנתינים המופיעה בגמרא (יבמות עט ע"ב), מנסה ריט"ע להוכיח שאפילו נשיא אינו יכול "לאפקועי ממון מבני אדם", שהרי טען שם רבי: "חלק מזבח מי יתיר?". אולם, ריט"ע מצטט גם את תחילת דברי רבי - "חלקינו נתיר!". כלומר, מפורש בתחילת דברי רבי שאכן היה לו ייפוי כוח להפקיע את ממון העם ("חלקינו").¹⁰⁹ רק לגבי "חלק מזבח" אי אפשר היה להפעיל "הפקר בית דין הפקר" כיוון שלא היה לנשיא ולבית דינו סמכות על הרשות הנפרדת של הקדש. אם כן, לפי ההצעה שריט"ע שולל את יישום הכלל "הפקר בית דין הפקר" לדיני ממונות מכל וכל, לא זו בלבד שריט"ע איננו מביא הוכחה לשיטתו, אלא שהוא אף מביא "מעשה לסתור"!

על רקע דברים אלו, נחזור לעיין בדברי ריט"ע שהיוו את נקודת המוצא של הדיון, ונשקול אם ראוי לבארם באופן אחר. נצטט שוב את הקטע הנידון, אך בפורמט שיחשוף הבנה שונה לחלוטין בדברי ריט"ע.

כללא דמלתא: אין לאילו כפייה על אילו כל עיקר, ואפילו מרובין וגדולין,

(1) חוץ מרידוי עבירות ובאין מחמת טענה שנתפשים תחתיהן.

¹⁰⁹ אף ר"ת (מובא בתוס' יבמות עט ע"א ד"ה "ונתינים", והשווה לתוס' הר"ש משנן כתובות כט ע"א), הסבור שלדעת רבי, כיוון שלא ניתן להתיר "חלק מזבח", אין להתיר אפילו "חלקינו" כדי "שלא ישתכח חלק המזבח", יודה שאילו היה קיים "חלקינו" בלבד, היה בכוחו של רבי להפקיע.

דכתיב: "וכשלו איש באחיו, איש בעון אחיו, מלמד שכל ישראל ערבין זה בזה". וכן תניא: "ר' אלעזר בן יעקב אומר שמעתי שב"ד מכין ועונשין [שלא] מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה, אלא כדי לעשות סייג לתורה", וכל כהאי גוונא הפקר ב"ד הפקר.

(2) אבל לאפקועי ממון מבני אדם, אפילו נשיא שבישראל אין שומעין לו.

דהא ר[בי] דנשיא הוה לא הוה ביה כח לאפקועי כלל. דהא אמרינן: "בימי ר' בקשו להתיר נתינים. אמר להן ר': 'חלקינו נתיר! חלק מזבח מי יתיר?' ונתינים דבר ממון דכתיב "ויתנם יהושע לחוטבי עצים ולשואבי מים למזבח ה' ולעמו". עתה חלק כהנים, דלא הוה שייך בהו מזבח, לא הוה ליה רשות.

לכן גזירת טרויי"ש לא חיילא, ולא הוצרך היתר.

פורמט זה מאפשר לנו להבין היטב את מבנה התשובה ולהבחין בין גוף הפסק המסתעף לשנים ולבין ההוכחות המובאות לבסס את שני הסעיפים. הציר המרכזי שעליו סובבים כל דיוני התשובה הינו שאלת סמכות קהילה אחת על בני קהילה אחרת, ובנידון זה קובע ריט"ע באופן נחרץ שה"כלל דמלתא" הוא ש"אין לאילו כפייה על אילו כל עיקר". כלל זה אף מהווה את הבסיס לקביעתו הסופית "לכן גזירת טרויי"ש לא חיילא, ולא הוצרך היתר". אך לפני שמגיע ריט"ע למסקנה זו, הוא מציין במאמר מוסגר שיש יוצא מן הכלל בודד.

במצב חריג אחד בלבד (שאין לו שייכות למקרה של חכמי טרוייש), אומר ריט"ע, יש אפשרות לקהילה אחת להטיל את מרותה על בני קהילה אחרת. מקרה זה הוא כשמדובר ב"רידוי עבירות ובאין מחמת טענה שנתפשים תחתיהן".¹¹⁰ בנסיבות כאלה, תקף העיקרון של "כל ישראל ערבין זה בזה", ולכן כל הקהילות השונות נחשבות כישות אחת ובכוחו של בית דין מקהילה אחרת להעניש את העבריין ולקנוס אותו בממונו. ריט"ע אף מעגן סמכויות אלה בהפניותיו לשתי סוגיות - "בית דין מכין ועונשין... כדי לעשות סייג לתורה" ו"הפקר בית דין הפקר".¹¹¹

¹¹⁰ קשה להכריע אם לדעת ריט"ע מדובר בשני מקרים נפרדים או מקרה אחד. בנוסח המקוצר של תשובת ריט"ע, המופיע בתשובות מהר"מ (דפוס פראג) תתק"מ, כתוב: "חוץ מרידוי עבירות שבאין מחמת טענה שנתפסין תחתיהן".

¹¹¹ אין תשובתנו המקום היחיד שבו מכוון ריט"ע את סמכותו של בית דין להעניש ולקנוס בנסיבות של "רידוי עבירות" על יסוד העיקרון של "הפקר בית דין הפקר". בתשובת ריט"ע המופיעה בשו"ת מהר"ם בר"ך (דפוס לבוב) תכ"ג קיימת הקבלה מובהקת לתשובתנו. אף שם מצרף ריט"ע את אותן שתי הסוגיות של "הפקר בית דין הפקר" ו"בית דין מכין ועונשין... כדי לעשות סייג לתורה" כדי לבסס את כוחו של בית דין לגזור ולקנוס ממון לצורך השעה. ואכן, המקור הראשון שצוין בסוגיה בגיטין דף לו ע"ב (אותה ציטט ריט"ע בתשובתו האחרת) לדיון

אך מיד לאחר מאמר מוסגר זה, חוזר ריט"ע לכלל הסטנדרטי הקובע שבכל מקרה אחר אין קהילה אחת יכולה לאכוף את סמכותה על בני קהילה אחרת.¹¹² כלל זה, הוא מדגיש, אכן תקף לגבי כל הפקעת ממון רגילה (שאינה בתור רידי עבירות) – "אבל לאפקועי ממון מבני אדם, אפילו נשיא שבישראל אין שומעין לו"¹¹³ – ולכן אין בכוחם של קהל טרוייש לגזור על ממונם של בני קהילה אחרת (שנץ).¹¹⁴ לפי הבנה זו, מסתלק הקושי שהטריד את פרופ' סולוביצ'ק, שהרי אין בדברי ריט"ע אלו הגבלה כלשהי של סמכות הקהילה על בני עירה או ניסיון כלשהו לנטרל את המשמעות של "הפקר בית דין הפקר".¹¹⁵

להוכחת יסוד החילוק בין סמכות בית דין על קהילתו וסמכותו על קהילה אחרת אכן מתאים במיוחד הסיפור של רבי והנתינים, והבאתו מהווה הברקה של ריט"ע. המחפש בספרות התלמודית יתקשה למצוא דיון במקרה של ניסיון של בית דין של קהילה אחת לאכוף את סמכותה על קהילה אחרת. הכשרון המשפטי של ריט"ע מתגלם ביצירת האנאלוגיה למקרה של שתי קהילות מן הניסיון שנכשל בימי רבי לכפות סמכות גם על "חלק המזבח" מלבד חלק העם.¹¹⁶ ולא רטוריקה יש כאן, אלא פרשנות יצירתית וטענות הלכתיות.

"הפקר בית דין הפקר" הוא הפסוק בעזרא י, ח "וכל אשר לא יבוא לשלשת הימים כעצת השרים והזקנים יחרם כל רכושו והוא יבדל מקהל הגולה" שכל כולו מדבר על "רידי עבירות". אותו פסוק הובא גם בגמרא במועד קטן דף טז ע"א כמקור להפקרת נכסיו של המנודה (עוד מקרה של רידי עבירות). והשווה לרש"י גיטין דף לו ע"א ד"ה "מוסרני" ודף לו ע"ב ד"ה "רבא אמר" המגביל את דין "הפקר בית דין הפקר" למקרים של "סייג וגדר".

112 לפי דברינו, המשפט "אבל לאפקועי ממון מבני אדם, אפילו נשיא שבישראל אין שומעין לו" חוזר לציר המרכזי של ה"כללא דמלתא אין לאילו כפייה על אילו כל עיקר" ואינו ממשיך את המאמר המוסגר שמיד קדם לו המסתיים בכלל של "הפקר ב"ד הפקר" (ואינו בא להגביל את יישום הכלל). לפי זה, ראוי להציב פסיק לפני המלים "וכל כהאי גוונא הפקר ב"ד הפקר", ונקודה לאחריהן. כך פסיק גם פרופ' אברהם גרוסמן במאמרו "יחסם של חכמי אשכנז של המאה ה"א לשלטון הקהל", **שנתון המשפט העברי**, ב (תשל"ה), עמוד 191, הערה 64 (אך השווה פיסוקו בחכמי צרפת הראשונים, עמ' 69). אפשר שהבנתו של פרופ' סולוביצ'ק הושפעה מפיסוקו של המהדיר, שהחליף את הפסיק והנקודה.

113 בנוסח הקצר של תשובת ריט"ע, המופיע בתשובות מהר"מ (דפוס פראג) תתק"מ, מופיע: "אבל אפקועי ממון דאינשי בכדי, לא", כלומר, בתוספת מילת "בכדי". קשה לקבוע מסמרות בשאלת האם מילת "בכדי" היא תוספת פרשנית או הנוסח המקורי. פרופ' סולוביצ'ק כנראה התלבט בדבר. בעמ' 82, הוא סבור ש"בכדי" הוא הנוסח המועדף, אך בעמ' 84, הערה 81, כנראה חוזר בו וכותב שהוא נוסח "מיותר". בין כה וכה, משמעות הדברים היא שאין לקהילה להפקיע ממון של קהילה אחרת אלא אם כן הוי מקרה של רידי עבירות שנתפסין תחתיהן.

114 אין לתמוה מדוע לא פירש כאן ריט"ע "אבל לאפקועי ממון מבני אדם של קהילה אחרת...", שהרי הנושא הבלעדי של התשובה הוא כפיית קהילה אחת על קהילה אחרת. רק על נושא זה נשאל ("גזירתם שאינם מבני עירם"), ורק עליו השיב ("ולא מצינן שער אחת יכולין להטיל ממון על בני עיר אחרת", "אין לאילו כפייה על אילו"), ולא היה קיים כל צורך לחזור ולפרשו בכל שורה ושורה של התשובה.

115 אדרבה, לא רק שאין ריט"ע שולל את היישום הבסיסי של הכלל כמקור לסמכות הקהילה להוציא ממון מאנשים שהם תחת מרותה, אך בדברי ריט"ע יש אף הרחבת תחומי "הפקר בית דין הפקר" לכלול הפקרת ממון של קהילה אחרת כשמדובר במקרה של "רידי עבירות".

116 לדעת ריט"ע, "חלק המזבח" נחשב כנכסים ממוניים של שבט הכהונה, ואי אפשר היה להתיר את הנתינים משום שאין כוח בידי בית דין להפקיע ממון של קהילה אחרת. אכן, ניתן היה לפרש אחרת את הסוגיה ביבמות

3. שני סוגי צדקה והמגבלות השונות על כפייתם

באותה תשובה שנידונה בפרק הקודם, פוסק ריט"ע שאין רשות לקהילה אחת לכפות על קהילת אחרת להשתתף במצות צדקה. במהלך דיונו, דן ריט"ע בסוגיות מן הגמרא בבבא בתרא (ט ע"א) שמהן משתמע שניתן לכפות על הצדקה, והוא מסביר שכוונתו לכפייה בדברים בלבד ולא על ידי קנס ונידוי. פסיקתו זו מעוררת קושי שהרי, לכאורה, היא סותרת את עמדתו בתשובה אחרת,¹¹⁷ בה הוא פוסק שניתן לכפות על הצדקה אפילו על ידי נטילת משכון.

לדעתו של פרופ' סולוביצ'יק, אי אפשר ליישב סתירה זו, ולכן הוא מציע (85) שיש לפנינו דוגמה נוספת לשימוש של ריט"ע ברטוריקה.¹¹⁸ לדעתו, למרות שריט"ע באמת היה סבור שכופים על צדקה אף על ידי הפעלת לחץ כלכלי, בתשובתו הכחיש כוח כפייה זו כדי לחתור לפסק הסופי שאליו רצה להגיע ומפני סלידתו מן האפשרות שקהילה אחת תוכל לכפות על קהילה אחרת בענייני ממון.¹¹⁹

אולם, אם מגמת השתמשות ריט"ע ברטוריקה היתה לשלול רק כפיית קהילה אחת על קהילה אחרת, לשם מה נצרך ריט"ע לנטרל כליל את הסוגיות המאפשרות כפייה בצדקה? בכדי להשיג את מטרתו היה פשוט יכול לטעון שסוגיות אלה אינן מדברות על כוח קהילה לכפות את חברתה, אלא על כפייה בתוך הקהילה עצמה, הגבלה שאף נתמכת מלשון הסוגיה בב"ב (ט ע"א) שציטט, המדברת רק על "עושין אהדדי" ולא על קהילות אחרות.¹²⁰ אם כן, העובדה שריט"ע לא טען כך מעלה ספק בנכונות הצעת הרטוריקה,

ולומר שחלק "מזבח ה'" הנזכר בפסוק שייך למקדש עצמו, ושלנתינים היה מעמד של הקדש בדק הבית (ואי אפשר היה להתייחס בגלל דין מעילה). לכן, כדי להשתמש בסוגיה כהוכחה לשיטתו, הוכרח ריט"ע לחדש ש"נתינים [הם] דבר ממון" (של שבט כהונה), וש"חלק מזבח" פירושו "חלק כהנים" (שהרי "לא הוה שייך בהו מזבח"). לפי זה מתפרש הסרבול שבדבריו ("עתה חלק כהנים, דלא הוה שייך בהו מזבח, לא הוה ליה רשות"). תודתי נתונה לד"ר רמי ריינר על עזרתו בפענוח שורה קשה זו.

117 תשובות מהר"מ בר' ברוך (דפוס לבוב) תכ"ג שנידונה בפרק הראשון של מאמר זה.

118 פרופ' סולוביצ'יק מעלה אפשרות נוספת שכאן חזר בו ריט"ע מדעתו בתשובה האחרת. אך הוא מכריע את כף המאזנים לטובת אופציית הרטוריקה מפני שלדעתו כבר משתקפת תופעת הרטוריקה בתשובתו בנטרול ריט"ע את הכלל של "הפקר בית דין הפקר" (ועיין בדיונו בזה בפרק הקודם). והשווה לדעת פרופ' אברהם גרוסמן **בחכמי צרפת הראשונים**, עמ' 55, המסתפק בעמדת ריט"ע, ועיין שם בהערה 37.

119 לדעת פרופ' סולוביצ'יק, אילו היה ריט"ע פוסק בהתאם לעקרונותיו שכופים למצות פדיון שבויים (ואי לכך, אף מקהילה לקהילה), היה מתגלגל מזה שקהילה אחת תוכל לכפות את תשלום המס שלה על קהילה אחרת, בטענה שגביית מס היא "בסופו של דבר בגדר פדיון שבויים", כיוון שאי-תשלום המס יכול להביא לצורך בפדיון שבויים. אלו דבריו (84): "כיון שכל גביית מס לשם תשלום למלך או לשר, היא בסופו של דבר, בגדר פדיון שבויים, שכן אם הקהילה לא גייסה את הכסף היה השליט תופס אותם, ועושה בהם שפטים. נמצא, שלפי עקרונותיו, בתחום המיסים יכולה קהילה להיות תחת שיפוט של קהילה אחרת. דבר זה אין הדעת סובלתו."

120 פרופ' סולוביצ'יק טוען (84) שריט"ע לא היה יכול לחלק בין קהילה אחת ושתי קהילות מפני שדגל בעיקרון "שלעניינים דתיים כל הקהילות הן חלקים של גוף אחד". אך מדברי ריט"ע (בשתי תשובותיו) ניתן ללמוד רק שיש ערבות בין קהילות כשמדובר ברידוי עבירות, ולא כשמדובר בגבייה למצוות עשה.

ומחייבת אותנו לחזור ולדון מחדש ביחס בין שתי התשובות של ריט"ע ולבין הסוגיות שצוטטו בהן. כדי לאפשר את השוואתן, נעמיד את התשובות אחת מול השנייה:

תשובת ריט"ע - תשובות בעלי התוספות א'	תשובת ריט"ע - שו"ת מהר"ם דפוס לבוב תכ"ג
ואי משום הא ד"א"ר אלעא גדול המעשה יותר מן העושה שנ' 'והיה מעשה הצדקה שלום' (ב"ב ט ע"א), ו"אמר להו רבא לבני מחוזא עושין אהדדי כי היכי דליהוי לכו שלמא דמלכותא" (ב"ב ט ע"א), לאו בגזירה אלא בדברים כיבושים. שדברים של נשואי פנים עישויי ניהו. ולא מצינן שער אחת יכולין להטיל ממון על בני עיר אחרת, לא משום רוב חכמה ולא משום רוב ממון או מניין. ואפילו למצוה, שאע"פ שזו מצוה רבה דכתיב בה "כי יברכך", "בגלל הדבר הזה יברכך ה' א-להיך", הא שנינו "כל מצוה שמתן שכרה בצדה אין ב"ד של מטה מזהרין עליה".	שכן שנינו (ב"ב ח ע"ב) "רשאין בני העיר להתנות על המידות ועל השערים ועל שכר פועלים ולהסיע על קיצתן"... שאין אדם יכול לפטור עצמו מן המס וממתנת הקהל, שאפי' מן היתומים רשאין ליטלו ד"א"ר אסי אמר ר' יוחנן הכל לפסי העיר ואפי' מיתמי" (ב"ב ח ע"א). ולא על המס בלבד אמרו שכופין, אלא אפי' על הצדקה וממשכנים שאיפשר לו לעשות, כי הא ד"רבא אכפי לר' נתן בר אידי [אמי] ואפקי מיני' מאה זוזי לצדקה" (ב"ב ח ע"ב).

בתשובתנו (הנדפסת בתשובות בעלי התוספות), ציטט ריט"ע שתי אמרות מן הגמרא בב"ב ט ע"א ("גדול המעשה יותר מן העושה", "עושין אהדדי") שלכאורה מוכיחות שניתן לכפות על הצדקה, ואז נטרל את משמעותן בהצעה שה"עישוי" הנזכר בהן הינו רק ב"דברי כיבושים". לעומת זה, בתשובתו האחרת (הנדפסת בשו"ת מהר"ם דפוס לבוב), בה פסק שדין "כפייה" מתיר גם לקיחת משכון, הוא הביא סימוכין מסוגיות אחרות המופיעות בגמרא בב"ב ח ע"ב ("ממשכנין על הצדקה" ו"רבא אכפיה לרב נתן"). אך מדוע בתשובתנו התעלם ריט"ע כליל מסוגיות אחרות אלה ולא הרגיש חובה לפרש שאף בהן מדובר רק בכפייה בדברים?

הסבר העניין כרוך בסקירת מכלול סוגיות הצדקה במסכת בבא בתרא שמהן ליקט ריט"ע בשתי תשובותיו. בדיקה זו מלמדנו שבחירת הסוגיות בשתי התשובות לא היתה צירוף מקרים בלבד. אלא היא נובעת בישירות מן ההבדל המהותי בין שתי חטיבות שונות בתלמוד, שלמרות סמיכותן זו לזו, דנות בשני היבטים שונים לחלוטין של חובת צדקה.¹²¹

הגמרא בבבא בתרא, התחל מדף ח ע"א ועד לקראת הסוף של דף ט ע"א, עוסקת במכלול של דיני גביית צדקה וחלוקתה. נקודת המוצא של סוגיות אלה היא דברי המשנה שם א, ה (ז ע"ב בבבלי): "כמה יהא בעיר ויהא כאנשי העיר", וכל הסוגיות בחטיבה זו דנות בגביית הקהילה לצורך אנשי עירם.¹²² בתוך אוסף זה, מופיע (לראשונה) הדין שגבאי צדקה יכול לכפות ולקחת משכון בגביית צדקה.

ברם, בסוף דף ט ע"א, מתחילה עוד שרשרת של מימרות ואגדות, הנמשכת עד דף י ע"א. סדרה זו עוסקת, לא בסמכות הקהילה לגבות צדקה לפרנס את עניי עירה ולא בגבאי צדקה, אלא בגודל מצות צדקה ושכר קיומה, בלי כל קשר לצורכי קהילה זו או אחרת.¹²³ כאן שוב נזכר לחיצה על אחרים לתת צדקה, אך הפעם, בהתאם להקשרו, מדובר בגודל שכרו של אדם המביא אחרים לתת צדקה.

אם כן, הבדל גדול יש בין שתי החטיבות, והוא מקביל לחילוק בין שתי התשובות של ריט"ע. הסוגיות הראשונות (הדיונים ההלכתיים בנוהלי הקהילה) מהוות מקור רק לסמכות הקהילה על אנשי עירה, בעוד שהאחרונות (המימרות הדנות בשבח הצדקה) ניתנות ליישום בלי מגבלה זו.¹²⁴ אי לכך, מובנת היטב דרכו של ריט"ע בבחירת הסוגיות. בתשובתו האחרת, הדנה במסי הקהל וסמכות הקהל על תושביה, הוא מנסה לבסס את סמכות הקהל לגזור על תושביה לא בענייני מסים בלבד אלא גם בצדקה - "ולא על המס בלבד אמרו שכופין אלא אפי' על הצדקה".¹²⁵ לכן, בהתאם לכך, הוא מביא דווקא את הסוגיות ההלכתיות המהוות מקור לכוח גבאי הקהילה לכפות על צדקה לצורכי הקהילה, ולא את הסוגיות הדנות רק בחשיבות הכללית של המצווה.

אך בתשובתנו, דן ריט"ע לא בכפייה על צדקה כחלק ממכלול צורכי אותה העיר עצמה, אלא באפשרות שקהילה אחת תחייב את חברתה בפדיון שבויים של קהילה

122 ניתן לראות זאת אף מרשימת כותרות: "כמה יהא בעיר ויהא כאנשי העיר", "הכל לפסי העיר", "קופה של צדקה", "תמחוי", "רשאים בני העיר לעשות קופה תמחוי, ותמחוי קופה ולשנותה לכל מה שירצו", "ורשאים בני העיר... להסיע על קיצתן", "שררותא... לפי שממשכנין על הצדקה", "גבאי צדקה", ו"גבאי תמחוי".

123 השווה בין הרשימה בהערה הקודמת ולבין מדגם הכותרות שבחטיבה זו: "שקולה צדקה כנגד כל המצות", "גדול המעשה יותר מן העושה שנאמר והיה מעשה הצדקה שלום", "כי היכי דליהוי לכו שלמא במלכותא", "אם עושיין צדקה מוטב ואם לאו באין עובדי כוכבים ונוטלין בזרוע", "אף צדקה כל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול", "גדול העושה צדקה בסתר יותר ממשא רבינו", ו"כל הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות".

124 במקרה של רבא ובני מחוזא מדובר בכפייה בתוך הקהילה עצמה, אך מדובר בממד המצווה שבנתינת צדקה ("כי היכי דליהוי לכו שלמא במלכותא" - "והיה מעשה הצדקה שלום") השייכת גם בגבייה לקהילה אחרת, ולא בגביית הקהילה לצרכים הבסיסיים של הקופה והתמחוי של הקהילה עצמה (כמו בסוגיות מדף ח עד דף ט ע"א). מסיבה זו, לא היה ריט"ע יכול לטעון שסוגיה זו תקפה רק בכפייה לאותה עיר.

125 כלומר, באותה מידה שיכולה קהילה לכפות על אנשי עירה לשלם את המס, היא יכולה גם לפסוק עליהם צדקה.

שלישית בגלל ה"מצוה רבה" שבדבר.¹²⁶ לכן, אין הוא מתייחס לסוגיות הראשונות שיש להן עניין רק למקרה של קהילה אחת (שהרי אין הווה אמינא להוכיח מהן שניתן לכפות צדקה על קהילה אחרת), אלא לסוגיות האחרונות העוסקות בממד המצווה שבצדקה הקיים אף כשמדובר בצורכי עניי עיר אחרת. העובדה שנזכרת אפשרות "עישוי" אף בסוגיות האחרונות הותירה פתח לטעון שקיימת כפייה אף מקהילה אחת על קהילה אחרת, ולכך מנטרל ריט"ע אפשרות זו בהסבירו שבסוגיות אלה מדובר רק בשכנוע בדברים.¹²⁷

על רקע הדיוק בנושא שתי התשובות נעלמת הסתירה ביניהן, ומתגלית עינו החדה של ריט"ע בהבחנתו בין חטיבות הסוגיות הסמוכות. ואף שאולי יש מקום לבעל דין לבוא ולחלוק על הנחה פרשנית זו או אחרת של ריט"ע, רב המרחק מכאן ולטענה שיש בדבריו חוסר עקביות או רטוריקה גרידא. בתשובתו האחרת, פוסק ריט"ע שדין כפייה לצורך עניי אותה העיר, התקף רק בקהילה עצמה, מתיר אף נטילת משכון וכפייה במעשה. אך בתשובתו פוסק ריט"ע שדין ה"עישוי" מצד ה"מצוה רבה" שבצדקה, למרות שייכותו אף לעניי קהילה אחרת, עדיין מוגבל הוא לשכנוע בדברים.¹²⁸

4. הנימוקים לאי-הטלת מס על קרקעות

א. "מסדרין במס כדרך שמסדרין בערכין"

הרקע לתשובת ריט"ע¹²⁹ הנידונה בפרק ו' של שו"ת כמקור היסטורי הוא נסיבות שבהן גזרה קהילה על תושביה לשלם את המס בהתאם לשיעור נכסיהם. ריט"ע נשאל האם הם רשאים להטיל מס על הקרקע של לאה, בעלת כרם (מלבד המס המוטל על פירות

¹²⁶ כלשון ריט"ע בתשובה זו "ואפילו למצוה שאע"פ שזו מצוה רבה דכתיב בה 'כי יברכך', בגלל הדבר הזה יברכך ה' א-להיך". והשווה לתירוץ שני בתוספות כתובות מט ע"ב ד"ה "אכפייה" המחלק בין כפייה לקצבת העיר וכפייה למצווה בלבד.

¹²⁷ אפשר שריט"ע אף מצא סימוכין לשוניים לחילוקו. הסוגיות בדף ט ע"א נקטו בלשון "מעשה" ו"עושין", וריט"ע פירשם כגורם לאחרים לעשות מעשה בדברים בלבד ("שדברים של נשואי פנים עישויי ניהו"). אך בסוגיות בדף ח ע"ב מופיעים פעלים אינטנסיביים יותר כ"כופין" ו"להסיע", ולכן פירשם ככפייה בחוזקה. ראוי גם לציין שאין זכר לשורש "כפייה" בתשובה שלנו, ומאידך, לא נזכר לשון "עישוי" בתשובתו האחרת.

¹²⁸ ריט"ע הביא ראיה נוספת שאין עיר אחת יכולה להכריח עיר אחרת לתת צדקה מן הסוגיה במגילה כז ע"א. זה לשון ריט"ע: "שאפילו בני עיר אחת שמתקבצים לעיר אחרת לכינופיה דכלה או דתעניתא, ופוסקין עליהן צדקה, אין בהן כח לכבושה, אלא נוטלין ומביאין אותו עמהן לעניי עירן". על הוכחה זו הקשה פרופ' סולוביץ' (83) שבהמשך הסוגיה מוגבל דין זה למקרה שאין שם חבר העיר. בגלל קושי זה הוא מסיק אחד משניים - או שריט"ע ידע שלא היה חבר העיר בטרומיש או שיש כאן עוד דוגמה של רטוריקה. אולם, לפי האמור כאן, מסתלק כל הקושי. ריט"ע אינו מנסה להוכיח מסוגיה זו שאין כפייה בצדקה כלל, אלא שאין "עיר אחת יכולין להטיל ממון על בני עיר אחרת... ואפילו למצוה". אי לכך, העובדה שבמקרה המיוחד של בני עיר שהלכו לעיר אחרת יש צורך בקיומו של חבר העיר כדי לכבוש את הצדקה, רק מוכיחה את העיקרון של ריט"ע שבמקרה רגיל גייל עיר אחת אינה יכולה לכפות בני עיר אחרת לתרום לצדקה (אלא בכפייה בדברים). שהרי אילו במקרה רגיל היתה יכולה עיר אחת לכפות על חברתה, לא הגיוני שכאן יהיה צורך בחבר העיר כדי לכבוש את הצדקה.

¹²⁹ תשובות מהר"מ, דפוס פראג-בודפשט תקמ"א.

הקרקע), במקביל למס המוטל על הקרן של מלוי בריבית (מלבד המס המוטל על הריבית עצמה). ריט"ע השיב בשלילה, וכאחד מנימוקיו ציין שרק "בני עשו" נוהגים כן:

שמחזיקים בבגדים של אדם, הוא מושך בצד זה והיא מתחזקת בצד אחר, גובה את הארנון מישראל ועד שלא יגבה את הארנון הרי הגולגולת בא עליהם...¹³⁰ אבל דרכן של ישראל אינו כן, אלא כמו שנאמר בסוף המקרא: "ואורח ישרים סלולה" שיושבים ומעידני' בכל מעשיהם, ומסדרין ביניהם, כדרך שמסדרי' בערכין, שנאמר "איש כמתנת ידו".

לדעת ריט"ע, חייבים הקהילה "לסדר" לבעלת הכרם ולא לרדת לחייה בגביית מס כפול, כמו ש"מסדרין בערכין" לנודר, שמשאירים לו צרכי חייו בשעה שגובים ממנו חובו להקדש. כמקור לדין ש"מסדרין במס" מצטט ריט"ע את הפסוק "איש כמתנת ידו" שנאמר לגבי ראיית פני ה' ברגלים. אך על כך טען פרופ' סולוביצ'יק (65):

כדי לשכנע את השואלים מוכן ריט"ע אף להשתמש בטיעונים שלאחר עיון בהם אפשר, אולי, לפקפק בנכונותם. לדוגמא... הרי הפסוק של "איש כמתנת ידו" נאמר לגבי קרבן ראייה בשלושה רגלים, ואין לו שום קשר עם פרשת ערכין, אלא שאם היה ריט"ע כותב: "ומסדרין ביניהם כדרך שמסדרין בערכין משום גזירה שוה "מך-מך" בענין ערכין ובענין בעלי חוב" - לא היה הדבר משאיר רושם על קוראיו, אי לכך, צירף ביטוי ידוע והולם ("מסדרין לבעל חוב") לפסוק ידוע (הנקרא שש פעמים בשנה), ולכאורה הולם - "איש כמתנת ידו".

פרופ' סולוביצ'יק הבין שכוונת ריט"ע היא שיש לימוד פורמלי שדרכו למדים דין "מסדרין במס" מדין "מסדרין בערכין" ושהמקור ללימוד זה הוא הפסוק "איש כמתנת ידו". אך לפי הבנתו נוצר קושי בולט, שהרי אין הפסוק "איש כמתנת ידו" קשור כלל לערכין.¹³¹ בעיה זו נפתרת, לדעתו, על ידי הצעת הרטוריקה.

אולם, יש דרך אחרת להבין את כוונת ריט"ע בדבריו "ומסדרין ביניהם, כדרך שמסדרי' בערכין, שנאמר 'איש כמתנת ידו'". במקום לפרש שהפסוק "איש כמתנת ידו" מובא כמקור להשוואה בין מס לערכין (ושהם מצטרפים יחד להיות הוכחה אחת), מסתבר יותר

¹³⁰ ריט"ע מצטט כאן ממדרש חז"ל שמופיע בנוסחאות שונות בפסיקתא דרב כהנא ריש פסקא ב', תנחומא כי-תשא א', פסיקתא רבתי ריש פרשה י', ובעוד מקומות. כוונת הדברים היא שדרכם של בני עשו לגבות מס אחר מס.

¹³¹ לפי פרופ' סולוביצ'יק, במקום פסוק זה, היה צריך ריט"ע להביא את הגזירה שווה של "מך-מך". לפי הבנתו, ריט"ע היה סבור שיש משוואה בין גביית מס ולבין גביית חוב, ולכן היינו מצפים שיצטט את הלימוד של "מך-מך" שהוא מקור הגמרא בבבא מציעא קיד ע"א לדין ש"מסדרין בבעל חוב" כמו ש"מסדרין בערכין". אולם, לא ברור שאכן השווה ריט"ע בין מסים ובעל חוב.

שריט"ע מביא כאן שני תקדימים נפרדים, וכל אחד נצרך להשלים את חסרון משנהו. הראשון שבהם, "כדרך שמסדרי' בערכין", הובא כדוגמה להוכיח שבכלל קיים מושג משפטי של "מסדרינ". אולם, החסרון בלימוד זה הוא שאין בו כל קשר למס. מסיבה זו, צירף ריט"ע גם את הפסוק של "איש כמתנת ידו" הקובע את שיעור ה"מס" שמביאים להקב"ה מדי שנה בשנה. פסוק זה אינו יכול להוות תקדים מדויק למושג של "מסדרינ" (שהרי "מס" זה נגבה מרצון), אך יתרונו בכך שהוא דן במס ושהוא מלמד שראוי להתאים את שיעור המס למשאבים הכלכליים של האדם.

לפי דברינו, "שנאמר איש כמתנת ידו" מהווה מקור לכלל עצמו של "ומסדרינ ביניהם" ולא ללימוד ההלכתי של "כדרך שמסדרי' בערכין".¹³² בכך נעלם הקושי בדברי ריט"ע, ואין כל צורך להפעיל שיקולים רטוריים.

ב. "ונתתם חמשית לפרעה"

בהמשך התשובה מנסה ריט"ע להביא עוד הוכחה שאין להטיל מס על הקרקע, ואלו דבריו:

ולא מצינו בכל התורה ששיעבד הקב"ה כלום את ישראל בקרקע [אלא] "היוצא השדה" לשנה. וכן בלקט שכחה ופיאה ועוללות ובהענקה. ובמלכותא דארעא נמי כתיב "והיה בתבואות ונתתם חמשית לפרעה" ולא כלום בקר[קע].

ואף כאן העיר פרופ' סולוביצ'יק שריט"ע משתמש ברטוריקה (65) משום ש:

הרי שם אי אפשר היה לגבות מס מהמקרקעין, כי הקרקע כבר השתייכה לפרעה, וממילא נגבה המס רק מהיבול.

אולם, חשיפת מבנה התשובה מסלקת קושי זה, ואף כאן יתברר שאין כל אילוץ לנקוט בהצעת הרטוריקה. תשובת ריט"ע דנה בשתי סיבות שונות שמחמתן ניתן היה לשקול הטלת מס רכוש על קרקע (מלבד מס ההכנסה הנגבה מן הפירות):

(1) אפשר להטיל מס בגלל היכולת להשתמש בקרקע לגדל פירות. במס מסוג זה ניתן לחייב אף את השוכר שהרי יש לו את זכות השימוש בנכס למרות שהוא אינו בעליו.

(2) ייתכן לגבות מס בגלל היכולת למכור את הקרקע אף אחרי הבציר וליהנות מן הכסף. סיבה זו תלויה בבעלות (והיא אכן אינה שייכת כלל במקרה כמו זה של פרעה ואדמת מצרים).

132 אכן, גם שאר הופעות מילת "שנאמר" בתשובתו של ריט"ע באות לציין הוכחה מפשטי המקראות ובלי כל קשר לדרשות חז"ל על הפסוקים.

כדי להגיע לפסק של פטור, נצרך ריט"ע לשלול את שתי הסיבות גם יחד, וכן עשה בשני חלקי תשובתו. אולם, לסיבה השנייה, התלויה בבעלות, הגיע רק בחלק האחרון של תשובתו. ברוב תשובתו, הכולל את הקטע הנידון, דן ריט"ע אך ורק בסיבה הראשונה ומנסה לכונן את יסוד החילוק בין ממון העומד לריבית ש"טיפולו במנוחה ושכרו מרובה" ולבין קרקע שצריכה "הוצאה מרובה" ואפשר ש"מאומה לא ישא בעמלו". על רקע זה טוען ריט"ע שמתח הרווחים בחקלאות זעיר מדי מלהטיל מס רכוש על גוף כרמי לאה, ומביא על כך הוכחה מיוסף במצרים, שלא הטיל מס על הזכות להשתמש בקרקע, אלא רק גבה מס מן תבואותיה. ראייה זו הובאה דווקא בחלק זה של טיעונו, הדין בשיקול להטיל מס על בעלי או שוכרי הקרקע בגלל הפוטנציאל להפיק ממנה פירות, ובלי כל קשר לזכות למוכרה. אי לכך, היא שרירה וקיימת שהרי, למרות יכולתו של יוסף להטיל מס ארנונה על עצם שכירות הקרקע אף אם לא תצמח התבואה,¹³³ בחר להסתפק במס הכנסה "בתבואת", כדי שלא להכביד יותר מן האפשר והראוי.

רק לאחר שסיים בהבאת הוכחה זו, ניגש ריט"ע לטפל בסיבה השנייה להטיל מס על קרקע, התלויה בבעלות הקרקע והיכולת למוכרה, בהזכירו במפורש את טענת בני העיר: "ומה שטוענין והלא יש מכר [אף] לאחר בציר?" על זה משיב: "אין בכך כלום. וכלום יש לו מכר אלא על עסקי פירות? א"כ אין לדבר סוף. והלא אדם קונה לעצמו כלי תשמיש ע"מ למצוא פרנסתו כגון העול והמזרה והקנקן למחרישה וכל כלי העגלה... כלום מטילי עליהם מתנות? אמרת לא כך היה...". בכך חותם ריט"ע את תשובתו ופוסק לטובת לאה שאין להטיל מס רכוש מחמת בעלות הקרקע, למרות שכן מטילים אותו על ממון העומד לריבית.

על רקע זה, אפשר להעריך את המערכת המשוכללת והגיונית שבה עיצב ריט"ע את תשובתו. המסקנה שאליה חותר היא שהקרקע ראוי להיחשב ככלי המיועד לגידול פירות, ולא כרכוש, ושלכן דומה הקרקע לכלי עבודה ותשמיש שאין מטילים עליהם מסים, ולא לממון או לסחורה. מה החילוק בין קרקע ולבין ממון העומד לריבית? לדעת ריט"ע, ההבדל הוא שלקראת העומד לריבית יש שווי נפרד מפני ש"אם מצטרך למעותיו יכול לעשות בו צרכיו", אך כל ערך הקרקע, מאידך, תלוי בהפקת פירותיה. אולם, חילוק זה מועיל רק אם הוא מצטרף להנחה שאין להטיל מס על היכולת להשתמש בקרקע לגדל פירות, ולכך נועדו הראיות בחלק הראשון של תשובתו.

133 ואילו עשו כך, אם היתה שנת בצורת, היו נאלצים המצריים לשלם המס ממה שחסכו בשנים הקודמות.

סוף דבר

במאמר זה בחננו מספר מקרים שבהם, לכאורה, דברי הרמב"ם ור' יוסף טוב עלם מתנגשים עם הסוגיות שציטטו. ניסינו להראות שהסתירות הנראות לעין צומחות רק מן ההנחות המוקדמות, גם בפירוש דברי ריט"ע והרמב"ם וגם בפירוש הסוגיות, שאיתן אנו ניגשים לטקסט. נדמה שאף ראינו שבמקרים אלו אין כל צורך או יתרון להזדקק לפתרון הרטוריקה, ושהפעלת טכניקה זו מעלה הרבה יותר בעיות ממה שהיא מנסה לפתור. אכן, בדבריהם, מתייחסים ריט"ע והרמב"ם לנושאים חיוניים, ולעתים אף גורל הקהילות שאליהם כתבו היה תלוי במאזן. אך הנטל הכבד שהרגישו כמנהיגי קהילות ישראל גרם להם, לא להתעלם ולהתנגד למקורות ההלכה, אלא להכפיל את מאמצייהם ולהשתמש בכוחם היצירתי בפרשנות הסוגיות.¹³⁴

מבחינה מסוימת, פתרון "טכניקת הרטוריקה" הוא פשוט וחלק. יתרונו בכך שהוא מהווה פתרון כולל הניתן ליישום בכמעט כל מקרה שבו נתקלים בקושי בהבנת דברי המשיב. אך ביתרונו טמונים גם חולשתו והסיכונים שכרוכים בו. מכיוון שנוצרת אשליה שהפתרון כל כך פשוט וחלק, הוא בנקל יכול לפטור את החוקר מן החובה להתמודד עם האפשרות שכל הקושי נוצר רק מפני שלא הצליח לרדת עד סוף דעתו של הכותב. בעיה זו קיימת במיוחד בשני מצבים הפוכים שנתקלנו בהם במאמר זה. מצד אחד כשדנים בטקסט שנכתב על ידי פוסק מקורי כריט"ע שאינו משתייך לאסכולה פרשנית מוכרת, קשה לזהות את הנחותיו הסמויות ולהבחין שהוא קורא את הסוגיות באופן שונה לחלוטין מן הדרכים הסלולות. מצד שני, נשקפת סכנה דומה גם בקריאת טקסט שנכתב על ידי פוסק מקורי כרמב"ם שעיצב את כל תפישות היסוד שלנו, משום שאז דרוש מאמץ יתר להבין איך נתפרשה הסוגיה לפני שפרש הנשר הגדול את כנפיו על כל דפוסים מחשבתנו.

יהי רצון שנזכה תמיד לבחון מחדש ולהעמיד שוב ושוב את הבנותינו והנחותינו המוקדמות בכור הצורף, ועל ידי כך להשכיל ולהגיע לעומקה של תורה ואמיתתה.

134 ראוי ליתן את הדעת להנחה מציאותית-היסטורית שעליה מושתת פתרון הרטוריקה. טכניקת הרטוריקה יכולה להצליח רק, כדברי פרופ' סולוביצ'יק (עמ' 85), כשהמשיב "עצמו מכיר בחולשתם (של טענותיו) אבל שומעיו לא יחושו בכך". על כן, הדוגל בגישה זו חייב להניח שאנשי הקהילות שאליהן הופנו התשובות היו עמי הארץ גמורים שלא ידעו אפילו מושגים בסיסיים בתלמוד. אחרת, הסכנות הכרוכות בשימוש בטכניקת הרטוריקה היו עולות על הרווח המפוקפק. הנחה זו אינה פשוטה, ועיין בדיונו של פרופ' אברהם גרוסמן ב**חכמי צרפת הראשונים**, עמ' 35-38. במיוחד ראוי לשקול האם הנחה זו אפשרית במקרים שמדובר על מחלוקת בין קהילות המתבססת על טיעונים הלכתיים.