

הרב יהודה עמיטל

על מעמדו של היהודי החילוני בימינו וההתייחסות אליו

נפתח בשאלה המפורסמת המעסיקה את מדינת ישראל ואת העולם היהודי זה שנים רבות: מי הוא יהודי? לכאורה התשובה ברורה. בכל אופן, לגבי אותם היהודים אשר ההלכה נר לרגלם, יהודי הוא מי שנולד לאם יהודיה. תשובה זו היא ללא ספק נכונה מבחינה הלכתית, אך כהגדרה ביחס ליהדותו של יהודי היא בודאי חסרה. כל ההגדרה שאינה מבטאת את זיקתו של היהודי לתורה לא תוכל להיות שלמה. הבעייה היא למצוא הגדרה שמצד אחד תבטא את הזיקה לתורה ומצד שני לא תוציא מן הכלל את אותם היהודים אשר עזבו את התורה, כולל אלה אשר רואים עצמם כחילוניים ואשר מאומה מן המסורת היהודית אינו מדבר אליהם.

את התשובה המלאה ואת ההגדרה הנכונה נתנו לנו רב סעדיה גאון ואחריו הרמב"ם ז"ל. ידועה ומפורסמת הגדרתו של הרס"ג: "לפי שאומתנו בני ישראל אינה בתורתיה" (אמונות ודעות, מאמר שלישי ע' קלב', מהד' רב קאפח).

לכשנתבונן בדברים במקורם נמצא, כי יש לדברים משמעות שונה לגמרי ממה שמקובל ליחס להם. בדרך כלל מבינים שרב סעדיה רצה לומר: אין אומתנו אומה אלא אם כן היא שומרת את התורה ומקיימת את מצוותיה. ואם, חס ושלום, יהודי לא מקיים את התורה, או עם ישראל לא מקיים את התורה, חדלה להיות אומה ישראלית. אלא שלכך לא התכוון רס"ג כלל. יהודי הינו יהודי ועם ישראל הינו עם ישראל, גם כשאין התורה מתקיימת על-ידם. כדי לעמוד על כוונתו המקורית של רס"ג יש לבחון את הקשרם של הדברים.

רב סעדיה (שם) מדבר על נצחיות התורה. השאלה היא: האם התורה מחייבת אותנו לנצח, או חס ושלום, תהיה תקופה, כפי שטענו הנוצרים, שהתורה לא תחייב אותנו והיא תוחלף באחרת. לכך מביא רב סעדיה גאון ראיה שהתורה היא נצחית, וז"ל שם: "ועוד לפי שאומתנו בני ישראל אינה אומה אלא שתורתיה. וכיוון שאמר הבורא שהאומה תעמוד כימי השמים והארץ הרי בהכרח בתורתיה עומדות כימי השמים והארץ, והוא אמרו כה אמר ה' נתן שמש לאור יומם חקת ירח וכוכבים לאור לילה רגע הים ויהמו גליו ה' צבאות שמו אם ישמשו החקים האלה מלפני נאם ה' גם זרע ישראל ישבתו מהיות גוי לפני כל הימים". כלומר, מה שעושה את בני-ישראל לאומה מיוחדת היא העובדה שהוא מצווה לקיים את התורה על מצוותיה. ואלו היינו מניחים אפשרות של "בטול תורה" כלשונו של הרס"ג, כלומר שתורה זו הנתונה לנו מפי הגבורה לא תהיה תקפה יותר ולא תחייב את בני ישראל, הם יחדלו להיות אומה ישראלית.

וכן כתב הרמב"ם במורה נבוכים ח"ב פ"ט על הפסוק בישעיה ס"ו כ"ב: "כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים – לפני נאם ה' – כן יעמוד זרעכם ושמכם" – כי פעמים ישאר ה'זרע' ולא ישאר ה'שם' כמו שתמצא אומות רבות. אין ספק שהם מזרע "פרס" או "יון", אלא שלא יודעו בשם מיוחד, אבל כללה אותם אומה אחרת. וזה גם כן אצלי הערה על נצחיות התורה, אשר בעבורה יש לנו 'שם' מיוחד".

ובכן לפי הגדרת הרס"ג והרמב"ם יהודי הינו מי שמצווה בתורה. עצם היותו מצווה בתורה עושה אותו ליהודי גם אם אינו מקיים אותה, אלא שאם אינו מקיים אותה יצטרך לעמוד בבית דין של מטה או בית דין של מעלה. לא כן גוי. גם אם יקיים את כל התורה על כל מצוותיה לא יהפך להיות יהודי באשר איננו מצווה.

לאור זה מתעוררת שאלה: כיצד יכול גר להצטרף ליהדות? שהרי קבלת עול מצוות עדיין לא הופכת אותו להיות יהודי. יהודי הוא רק מי שמצווה, והתורה ניתנה לעם ישראל: "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב" (דברים ל"ג ד'). אכן, ישנו דבר מיוחד בעם ישראל, דבר שאינו קיים בשום עם אחר. קיימת אפשרות להצטרף לעם זה. בכל אומה ולשון קיימת אפשרות להצטרף לדתו של עם אחר אך אין אפשרות להפך להיות בן אותו עם. לעומת זאת עיקרה של מעשה הגרות בישראל אינו הצטרפות לדת ישראל בלבד אלא הצטרפות לעם ישראל עם אשר התורה מחייבת אותו. וכך נכנס גר לעם, וכבן לאומה יהודית התורה מחייבת גם אותו. רק כאשר התורה מחייבת אותו במצוות הוא הופך להיות יהודי.

וכך כתב הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פ"ד: "כיצד מקבלים גרי הצדק? כשיבוא אחד להתגייר, אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דווים ודחופים ומסופחים ומטורפים וייסורין באין עליהם. אם אמר אני יודע ואיני כדאי מקבלין אותו מיד". והרמב"ם ממשיך ואומר: "ומודיעין אותו עיקרי הדת שהוא ייחוד ה' ואיסור עכו"ם וכו' וכו'".

לדעתי זה עומק המשמעות של הביטוי: "עמך עמי ואלקיך אלקי" (רות א' ט"ז). קודם עמך עמי ואחר כך אלקיך אלקי, כי "אלקיך אלקי" יכול להיות רק כשעמך עמי.

האם קיימת אפשרות לצאת ממחויבות זו ומהשלכותיה בתחום השכר והעונש? על זה בא הרמב"ם באיגרת תימן (וע' קל"ו בהוצ' מוסד הרב קוק) ואומר: "התורה הזאת – לא יוכל להימלט ולהינצל ממנה אפילו אחד מזרע יעקב לעולם, לא הוא ולא זרעו ולא זרע זרעו, בין ברצונו ובין שלא ברצונו. אבל הוא נענש על כל מצווה ומצווה שביטל מן הציוויים, כלומר: ממצוות עשה, וגם יענש על כל מה שיעבור ממצוות לא תעשה. ולא יעלה על הדעת שבהיותו עושה החמורות שלא יענש על הקלות כדי שיפקיר עצמו להן. אבל ירבעם בן נבט, שחיק עצמות, יענש על העגלים שחטא בהם והחטיא את ישראל, וכמו כן יענש על שביטל מצוות סוכה בסוכות. וזה העיקר, יסוד מיסודי התורה והדת".

יהודי, איפוא, יכול להגדיר עצמו כחילוני, יהודי יכול להגדיר עצמו כלא דתי. יהודי יכול אפילו להמיר את דתו, כביכול, ובכל זאת נשאר יהודי.

ובכן, יהודי מוגדר כיהודי על-יד עצם היותו מחוייב בתורה גם אם אינו מקיים אותה. להגדרה זאת יש כמובן השלכות הלכתיות בתחום האישות, כמו קידושין וגירושין, ומכאן הבסיס לשימוש ההלכתי של האימרה שבפי הפוסקים "ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא" גם לגבי מומר, אך על פי שבמקור (סנהדרין מ"ד, א) נאמרה אימרה זו ביחס לעכן ולא ביחס למומר מובהק. "חטא ישראל" (יהושע ז' י"א) – אמר רבי אבא בר זבדא: "אף על פי שחטא ישראל הוא" (וע"ש בחידושי אגדות למהרש"א ושו"ת מהרש"ם חלק אבן העזר סימן י').

לסכום הייתי מרשה לעצמי לומר כך: יהודי שלם הינו יהודי שמצווה ועושה. יהודי בהכרה הינו יהודי אשר גם אם אינו מקיים את התורה, מודע הוא לקיומה של התורה וחש את העמות עמה. יחד עם זה כל מי שמצווה בתורה, גם אם אינו מודע לקיומה, הינו יהודי.

הוכח איפוא, שאין לשלול את יהדותו של שום יהודי, יהיו מעשיו או דעותיו ככל שיהיו. אך בהלכה קיימות הבחנות נוספות – צדיק ורשע, מומר בתורה ומצוות, וההלכה מתייחסת באופן שונה לכל אחת מקטגוריות אלה. השאלה הנשאלת היא מה ההתייחסות ההלכתית כלפי מי שאינו מקבל את התורה, אינו מאמין בה ורואה עצמו כחילוני?

עלינו להודות שההתייחסות העקרונית של ההלכה היא מחמירה ובלתי סובלנית כלפי מי שמפר אותה. נביא כאן מדבריו של מרן הרא"ה קוק זצ"ל: (מאמרי הרא"ה, ע' 91) "והאומה העזה שבאומות קנאית היא ונוקמת. נוקמת היא בקנאה קשה כשאל מעוכרי חייה. לא תישא פני כל. את אחיה לא תכיר ואת בניה לא תדע. עוד חי בלבה קול הכרוז של הרועה הראשון: כה אמר ה' אלקי ישראל, שימו איש חרבו על ירכו עברו ושובו משער לשער במחנה והרגו איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרבו".

התייחסות זאת היא עקרונית בעיקר ויש הבדל גדול בין ההתייחסות העקרונית ובין ההתייחסות בפועל. ישנם דברים בהלכה שעליהם נאמר "הלכה ואין מורין כן". מן ההכרזה העקרונית עד למעשה ישנו מרחק גדול, אך לקביעה העקרונית יש חשיבות מצד עצמה ומצד השפעתה החינוכית. דוגמא לכך אנו מוצאים בהבדלים הבולטים בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה. אדם מסתכל בתורה שבכתב ומוצא, לעיתים קרובות, ביטויים כמו "מות יומת". דומה לו לעומת זאת ידועים דברי המשנה במכות ספ"א: "סנהדרין ההורגת אחת בשבוע (שבע שנים) נקראת חבלנית. ר' אלעזר בן עזריה אומר: אחד לשבעים שנה. ר' טרפון ור' עקיבא אומרים: אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם".

לפי התורה שבע"פ האפשרות המעשית להגיע לגזר דין מות לעובר עבירה היא רחוקה ביותר, כמעט בלתי אפשרית. ההלכה (ראה רמב"ם הל' סנהדרין פ"ב) באה ודורשת התראה קודם החטא בפני שני עדים, וצריכים לומר לו איזה מיתה יקבל, והוא צריך לומר: יודע אני, ואף על פי כן. ואם אמר רק: יודע אני, ולא אמר: ואף על פי כן אני עושה זאת – אין זו התראה. וצריכה ההתראה להתבצע תוך כדי דיבור לעבירה. רחוקים איפוא מאד המקרים בהם המגיע עובר העבירה לידי כך. ולמרות זאת יש ערך חינוכי רב בעצם התחושה החמורה המתקבלת מדברי התורה שבכתב. אמר פעם מרן הרא"ה קוק זצ"ל: בקבלה מכנים את התורה שבכתב בשם "אבא" ותורה שבעל פה "אמא". אב ואם שניהם מחנכים לאותן מגמות, אלא שהאב עושה זאת בסגנון משלו והאם בסגנון משלה. ובכדי שחינוכו של הילד יהיה מושלם זקוק הוא לשני הסגנונות גם יחד. לעיתים נחוצה לו, לילד, הגערה האבהית המחמירה והקפדנית אשר אינה מתחשבת בנסיבות מקילות, ויחד עם זאת נחוצה לו הרכות האימהית, הרחמנית, המקילה, המסבירה פנים והמבינה לנסיבות.

אנו שואלים: אם עין תחת עין פירושו ממון, למה כותבת התורה עין תחת עין ולא ממון תחת עין? התשובה היא: התורה שבכתב, בתור אבא, מכריזה בחומרה: עין תחת עין. באה התורה שבעל פה, בתור אמא, וטוענת לאו דוקא, הכוונה ממון תחת עין. הרתיעה הנפשית מחבלה גופנית נוצרת דוקא על ידי קביעתה הקפדנית של התורה שבכתב. שינה חשיבות חינוכית להדגשה החוזרת ונשנית בתורה: עין תחת עין! שן תחת שן! רגל תחת רגל! וכו'.

אותם דברים אמורים גם ביחס לענינו – ההתייחסות החמורה לעוברי עבירה, בה משתקפת התייחסותנו לעצם העבירה כפי שנדרש מאיתנו.

בבואנו לדון על התייחסותנו לעוברי עבירה מבחינה מעשית, או יותר נכון על התייחסותנו בפועל, כאשר התייחסות זאת כוללת בתוכה גם התייחסות נפשית, עיקר דיונונו חייב ליסוב על ההתייחסות לעוברי עבירה בתקופתנו אנו. השאלה המרכזית המתעוררת היא: האם אותם הדברים החמורים שנאמרו בחז"ל ביחס לעוברי עבירה, מינים ואפיקורסים תופסים גם בימינו אנו? בשאלה זאת יש לדון משתי בחינות. א) מבחינת אופיין ומשקלן של העבירות, האם יש להן אותו משקל כבד כמו בימי חז"ל? ב) מבחינת פורצי גדר, באשר החברה היהודית בכללותה כשומרת מצוות, נשארתי ההתייחסות ההלכתית בתוקפה כפי שהיתה בימי חז"ל?

אך קודם שנענה על שאלות אלו נזכיר בקצרה את התייחסותם של חז"ל לעוברי עבירה. נסתפק בהבאת דבריהם ביחס למקרה הקל ביותר שבתחתית הסולם. במקרה הראשון מדובר באדם שעבר עבירה בודדת בנוכחות יהודי. וזה הוכיחו והלה לא קיבל את התוכחה והמשיך במריו (ראה פסחים ק"ג, ורמב"ם הל' דעות פ"ו ה"ח). המקרה השני, שבראש הסולם, מתייחס לכופרים, לאפיקורסים ולמומרים לכל התורה כולה וכן לעוברי עבירות להכעיס.

אשר למקרה הראשון, נעמוד על העולה מהגמרא (בפסחים ק"ג): "אמר רב: מותר לשנאתו, שנאמר: וכי תראה חמור שנאך רובץ תחת משאו. מאי שונא? אילמא שונא נכרי, והתניא שונא שאמר שונא ישראל ולא שונא נכרי. אלא פשיטא: שונא ישראל. והכתיב: לא תשנא את אחיך בלבבך". אלא דאיכא סהדי דעביד איסורא. כולי עלמא נמי מסיני סגי ליה? ... אלא לאו כהאי גוונא דחזיא ביה איהו דבר ערווה".

כלומר: הוא ראה אותו עובר עבירה. הוכיח אותו, ולא קיבל את התוכחה, ועל זה נאמר: "שנאך" – ואותו מותר לשנוא. רב נחמן בר יצחק אמר: "מצווה לשנאתו, שנאמר: יראת ה' שנאת רע". באשר לדרגה החמורה ביותר, אמר הרמב"ם בסוף פרק ד' מהלכות רוצח: "האפיקורסים והם עובדי עבודה זרה, או העושה עבירות להכעיס אפילו אכל נבילה או לבש שעטני להכעיס... הרי זה אפיקורוס, ושכופרין בתורה ובנבואה, היה מצוה להורגן. אם יש בידו כוח להורגן בסיף, בפרהסיא – הורג: ואם לאו, היה בא עליהן בעלילות עד

שיסבב הריגתן. כיצד? ראה אחד שנפל לבאר, והסולם בבאר. היה מסלקו ואומר: "הריני טרוד להוריד בני מן הגג ואחזירנו לך וכיוצא בדברים אל". וזהו דין מורידין ולא מעלין – ההתייחסות ההלכתית למקרה החמור ביותר.

ואולם כיצד נראים הדברים למעשה? לגבי הדוגמא הראשונה, שמצווה לשנוא אותו, כדאי להזכיר את דברי התוספות במקום. כידוע ישנה מצוות פריקה וישנה מצוות טעינה. פריקה קשורה בצער בעלי חיים. טעינה, לעומת זאת, אינה קשורה בצער בעלי חיים, אלא בעזרה לבעליה של בהמה בטעינת המשא על בהמתו. הגמרא (בבא מציעא ל"ב:) אומרת: אם באים לפניו שני מקרים, אחד טעינה ואחד פריקה, מקדים את הפריקה משום צער בעלי חיים. אבל אם זה שצריכים לעזור לו לטעון הוא שונא, מצווה להקדים את הטעינה כדי לכופ את יצרו. ושואלים התוספות: "מה כפיית יצר שייך, כיוון דמצווה לשנאתו?" ועונים התוספות: כיוון שהוא שונא גם חברו שונא אותו, דכתיב: 'כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם', ובאין מתוך כך לידי שנאה גמורה. ונגד שנאה גמורה התורה נלחמת, ולכן יש לו לכופ יצרו ולהתגבר על שנאתו. אם כן, כיצד ניתן מחד גיסא לכופ יצרו, ומאידך גיסא אומרת הגמרא שמוטר (ואף מצווה) לשנאתו? בא בעל התניא (פ"ב) ואומר: גם אלה שהוכיחם ולא שמעו, שמצווה לשנאותם מצווה לאהבם גם כן: שנאה – מצד הרע שבהם, ואהבה – מצד הטוב שבהם. כך נראה למעשה אותו היתר או מצווה של שנאה.

ובהזכירנו את ספר התניא כדאי להזכיר מה שנאמר שם עוד ביחס לאלה שנתרחקו ביותר, שכלפיהם אין אנו מחוייבים במצוות הוכחה – באשר מצוות הוכח תוכיח את עמיתך נאמר ביחס לעם שאיתך בתורה ומצוות. ביחס לאלה כל שנאה אסורה. וכך הוא כותב שם: "אבל מי שאינו חברו ואינו מקורב אצלו, הנה על זה אמר הלל הזקן: הווי מתלמידיו של אהרון, אוהב שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה. לומר שאף הרחוקים מתורת השם ועבודתו לכן נקראים בשם בריות בעלמא, צריך למושכן בחבלי עבותות אהבה. וכולי האי ואולי יוכל לקרבן לתורה ולעבודת ה' והן לא הפסיד שכר מצוות אהבת רעים". אבל נחזור ונדון ביחס לאלה שהוכיחו אותם ולא קיבלו ואשר מצווה לשנאתם לכאורה. כמובן לא שנאה גמורה ח"ו אלא שנאה מהולה באהבה וכהגדרת בעל התניא הנ"ל. השאלה היא האם בדור הזה, וכאן הכוונה לאו דווקא לדורנו אלא גם לדורם של רבי טרפון ורבי עקיבא, קיים ההיתר או המצווה לשנאתם.

הרי שנאה זו מותרת רק אחרי שקיימנו בו מצוות תוכחה. וכי מצוות תוכחה היא מצווה שפשוטה וקלה שכל אחד יכול לומר שקיים מצווה זו? מצינו בגמרא: (ערכין ט"ז:) "תניא אמר רבי טרפון: תמיהני אם יש בדור הזה מי שמקבל תוכחה. אמר לו טול קיסם מבין שיניך אומר לו טול קורה מבין עיניך! אמר רבי אלעזר בן עזריה: תמיהני אם יש בדור הזה שיודע להוכיח". ומאחר והיתר שנאה קשור במצוות תוכחה, דבר שאין אנו מסוגלים לקיימו, ממילא בטל ההיתר לשנוא. כך הכריע החפץ חיים ובעקבותיו החזון איש זצ"ל. וכך כותב החזון איש (להלכות דעות): "ובסוף ספר אהבת חסד של החפץ חיים כתב בשם הגר"י מולין: דמצווה לאהוב את הרשעים... כי אצלנו הוא קודם תוכחה, שאין אנו יודעים להוכיח ודייננו להו כאונסים". אגב, גם בקשר לדין מורידין ולא מעלין כותב החזון איש: "דאין מורידין אותו עד שישתדלו להוכיחו בדברים" (י"ד סי' ב', ט"ז). מה רב הוא, איפוא, הפער בין הקביעה העקרונית הנוקבת של ההלכה שמצווה לשנאתו לבין ביטוי המעשי.

ועתה נראה דעת הפוסקים באשר להתייחסות בפועל כלפי אותם עוברי עבירה העומדים בראש הסולם מבחינת החומרה שבמעשיהם ודעותיהם והם הכופרים בתורה ובנבואה והעושים עבירות להכעיס ואשר לגביהם נאמר שהיה מצווה להורגם ומורידין אותם ולא מעלין. דבר ראשון יש לשאול מנן דין זה, לפיו מותר להרוג או לגרום למיתתו של יהודי שהוא אפיקורוס או מומר להכעיס, הרי פשוט שאיסור לא תרצח מתייחס גם אליו! התשובה היא כי דין זה נובע מכל שיש סמכות לחכמים לתקן תקנות לענוש ולהרוג אף שלא מן הדין, מתוך שכוונתם לתיקון הכלל (ראה גמרא בסנהדרין מ"א, רמב"ם בהל' סנהדרין פכ"ד).

ומכאן המסקנה: אם כל טעמו של דבר הוא רק לתקן אזי בימינו, כאשר ברור שזה לא יביא תיקון, בודאי נשאר איסור הרציחה בתקפו. ואכן, לדעת החזון איש כל דין מורידין ולא מעלין הינו מעין הלכתא למשיחא, מאחר והוא מצמצם את תלותו לתקופה מאד מיוחדת בה עונש כזה יוכל להרתיע ולתקן. וכך כותב החזון איש:

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

השאלה שנשארה עדיין פתוחה היא: האם קיים הבדל משמעותי בין הכופרים, עליהם דיברו חז"ל לבין אלה המוגדרים ככופרים בימינו, הבדל המחייב גם התייחסות שונה. בעניין זה כדאי לפתוח בדברי הרמב"ם בפירושו על המשנה הראשונה במסכת חולין. וז"ל שם: "ודע כי מסורת בידינו מאבותינו כפי שקבלוהו קבוצה מפי קבוצה כי זמנינו זה זמן הגלות שאין בו דיני נפשות אינו אלא בישראל שעבר עבירת מיתה אבל המינים הצדוקים והבייתוסים לכל שינוי שיטותיהם הרי כל מי שהתחיל אותה שיטה תחלה ייהרג לכתחילה כדי שלא יטעה את ישראל ויקלקל את האמונה וכבר נעשה מזה הלכה למעשה באנשים רבים בכל ארץ המערב. אבל אלו אשר נולדו בדעות אלו וחונכו על פיהם הרי הם כאנוסים ודינם דין תינוק שנשבה לדין הגויים שכל עברותיו שגגה כמו שבארו אבל המתחיל הראשון הוא מזיד ולא שוגג". וכן חוזר הרמב"ם על דברים אלו בספרו יד החזקה בהל' ממרים פ"ג וז"ל שם: "במה דברים אמורים באיש אחד שכפר בתורה שבע"פ במחשבתו ובדברים שנראו לו. והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו וכפר בתורה שבעל פה תחילה כצדוק ובייתוס וכן כל התועים אחריו. אבל בני התועים האלה ובני בניהם שנולדו בין הקראים וגידלו אותם על דעתם הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו, ואינו זריז לאחוז בדרכי המצוות שהרי הוא כאנוס. ואף על פי ששמע אחר כך שהוא יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם. כך אלה שאמרנו האוחזים בדרכי אבותם הקראים שטעו. לפיכך ראוי להחזירם בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה".

בעקבות קביעתו זאת של הרמב"ם, לפיה בענייני אמונות ודעות יש להבחין בין אלה שנתפסו לדברי כפירה מתוך שרירות לב לבין אלה שנחשבים כאנוסים, יש מקום לדון על מעמדם של אלה המוגדרים ככופרים, בימינו. ואכן הרבו לדבר על כך גדולי תורה ובמיוחד

מִרְן הַרְאִיָּה קוֹק זצ"ל, וְקִבְעוּ כִּי הַכּוֹפְרִים בִּימֵינוּ דִּינָם כְּאֲנוּסִים בְּגַלּל הַסְּבִיבָה הַתְּרַבּוּתִית וְהַאֲוִירָה הַכְּלָלִית בַּהֶם שְׂרׁוּיִים. וְלֹא בִּלְבַד בְּנִיָּהִם נַחֲשָׁבִים כְּתִינוּק שֶׁנִּשְׁבַּח בֵּין הָאוֹמוֹת אֲלֵא גַם אֵלֶּה שֶׁגִּדְלוּ בְּסִבִּיבָה דְתִית וַיִּצְאוּ לְרַעוּת בְּשִׁדּוֹת זָרִים וְהִתְפַּקְרוּ, נַחֲשָׁבִים כְּאֲנוּסִים. וְז"ל הֶרֶב זצ"ל, בְּאַגְרוֹתָיו:

"אבל אם יחשוב כת"ר כרב המון הלומדים, שראוי בזמן הזה לעזוב להפקר את אותם הבנים אשר סרו מדרכי התורה והאמונה על-ידי זרם הזמן הסוער, הנני אומר בפה מלא שלא זו הדרך אשר ה' חפץ בה. כשם שכ' תוס' סנהדרין ע"ב, ד"ה החשוד, דיש סברא לומר דלא יפסל חשוד על העריות לעדות משום דחשיב כמו אונס, משום דיצרו תוקפו. וכ"ג שכ' כן התוס' גיטין מ"א, ב"ד ד"ה כופין, שכיון שהשפחה משדלתם לזנות חשיבי כאונסין, כן היא ה"שפחה בישא", של זרם השמן, שנתנו לה משמים שליטה טרם שתכלה לגמרי ותנדף כעשן, שהיא משתדלת בכל כשפיה הרבים את בנינו הצעירים לזנות אחריה. הם אנוסים גמורים וחלילה לנו לדון אונס כרצון."
(אגרות ראי"ה ח"א ע' קעא)

יתירה מזאת, דברים אלו נאמרו לפני השואה. מה נאמר אחרי תקופת השואה? וכי מותר לנו לדון לכף חובה אנשים שהאמונה אינה מתיישבת על ליבם אחרי מה שעוללה השואה לנפשות ישראל, אם במודע ואם שלא במודע? אם מִרְן הַרְבֵּי קוֹק וְחִזוֹן אִישׁ זצ"ל דברו על אנוסים בתקופה שלפני השואה, מה נאמר אנו היום?

אך מעבר לשאלת ה"אנוסים בדעות" יש לדון כאן בהיבט נוסף. האם מושג הכפירה הנפוץ בימינו תואם את הגדרת הכפירה לפי ההלכה? לפי תורת ההכרה ולפי דרכי החשיבה המקובלים כיום יכול אדם להיות לכל היתר מסתפק אבל ההכרה האנושית יכולה להגיע אליו. אדם יכול לא להאמין אבל עם זאת לא לכפור. אדם שכופר בודאות מכניס עצמו לקטגוריה "דתית" של אמונה בדיוק כמו אדם המאמין. אדם יכול לומר שאינו מאמין בנבואה ואין תורה מן השמים, מכיון שלא הוכח לו, אבל לקבוע בודאות שאין נבואה ואין תורה מן השמים יכול לומר אדם שחשיבתו פרימיטיבית. בהתאם לכך עלינו להגדיר שאינו מאמין אבל יחד עם זה אינו כופר?

במסכת שבת (ל"א, א) סופר על אותו גר שבא להלל וביקש להתגייר, ואמר לו להלל, תורה שבכתב אני מאמין, שבעל פה אני מאמין והלל גיירו. מעיר על כך רש"י שם בפירושו וז"ל: "גייריה – וסמך על חכמתו שסופו שירגילנו לקבל עליו, דלא דמיא הא לחוץ מדבר אחד, שלא היה כופר בתורה שבעל פה אלא שלא היה מאמין שהיה מפי הגבורה". כיצד להבין את דברי רש"י? הלא אם אינו מאמין שהיא מפי הגבורה היינו כופר, ועל כרחך יש הבדל בין אינו מאמין לכופר. הגדרת כופר לפי ההלכה היא, איפוא, הכופר תוך קבועה ודאית, וכלשון הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ג: "חמשה הן הנקראים מינים: האומר שאין שם אלוה ואין לעולם מנהיג, האומר שיש שם מנהיג אבל הם שנים... וכ"כ שם המגדל עוז: "רבים שאין להם דעות להבחין ואין פיהן וליבן שוין והמינים לא כן דרכם אלא מאמינים בליבם ואומרים בפייהם". הרמב"ן, בהשגותיו על ספר המצוות, אמנם מדבר על האסור להסתפק. אסור או חוסר בריאות נפשית ודאי יש כאן. אך השאלה היא האם אפשר להגדירו כמין. הראי"ה קוק זצ"ל באגרותיו כותב "לא מצינו שדנו חז"ל דין אפיקורוס כ"א על הכופר דהיינו המחליט ההיפך" (אגרות הראי"ה ח"א ע' כ). מפי הרב אלימלך בר שאול שמעתי פעם שדייק מתוך דברי הרמב"ם (בהלכות עכו"ם פ"ב ה"ג) שמסתפק איך דינו ככופר. וז"ל הרמב"ם "אם ימשך כל אדם אחר מחשבות לבו נמצא מחריב את העולם לפי קוצר דעתו. כיצד? פעמים יתור אחר עבודת כוכבים ופעמים יחשוב בייחוד הבורא שמא הוא אינו, מה למעלה מה למטה, מה לפניו מה לאחור ופעמים בנבואה שמא היא אמת שמא היא אינה, ופעמים בתורה שמא היא מן השמים שמא היא אינה. ואינו יודע המידות שביין בהם עד שידע האמת על בוריו ונמצא יוצא לידי מינות". הרמב"ם מדגיש, איפוא, "יוצא לידי מינות", כלומר עדיין אינו מין, אף על פי שחושב שמא הוא שמא אינו. ספק גדול, אם כן, אם הכופרים בימינו נחשבים ככופרים עפ"י ההלכה. בכל אופן, אם מדובר באדם בעל חשיבה מודרנית, קשה להגדירו ככופר.

ועתה, באשר לשאלה: האם ההתייחסות לעובדי עבירה צריכה להיות שונה בתקופה בה רוב הציבור מוגדר בתור שכזה? האמת ניתנת להאמר שדברים מפורשים לא מצינו בספרות התורנית בעניין זה, אך קיימת תחושה פנימית חזקה, שמבלי להתייחס לנימוקים שהועלו למעלה, לפיהם אין להגדיר אותם ככופרים רגילים וכעובדים בשאט נפש. עצם העובדה שחלק כה גדול מעם ישראל עזב את דרך ה' מחייבת, לדעתי, התייחסות אחרת, מקילה יותר, ומאמץ מיוחד לסניגוריה ולימוד זכות עליהם. תחושה זו מקבלת חיזוק ממאמרי חז"ל לא מעטים המחפשים זכויות לעם ישראל בתקופות שהיו רובם עובדי ע"ז. מבין המאמרים הבולטים כדאי להזכיר את המדרש בתנחומא (חוקת ד'): "אמר רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי תינוקות שהיו בימי דוד עד שלא טעמו טעם חטא היו יודעין לדרוש את התורה במ"ט פנים טמא ובמ"ט פנים טהור והיה דוד מתפלל עליהם ואומר אתה ה' תשמרם תצרנו מן הדור הזה לעולם (תהלים יב), אתה ה' תשמרם נטר אורייתך בלבבך תצרנו מן דרא דהוא חייב כליו. ואחר כל השבח הזה יוצאין למלחמה ונופלין על ידי שהיה בהן דלטורין. הוא שדוד אומר נפשי בתוך לבאים אשכבה לזה הטיס בני אדם שניהם חנית וחצים (שם ל"ז) נפשי בתוך לבאים זה אבנר ועמשא שהיו לבאים בתורה. אשכבה לזה הטיס זה דואג ואחיתופל שהיו לזה הטיס אחר לשון הרע. בני אדם שניהם חנית וחצים אלו אנשי קעילה שנאמר (שמואל א' כג) הוסיגורוני בעלי קעילה בידו. ולשונם חרב חדה אלו הזיפים שנאמר (תהלים נ"ד) בבא זיפים ויאמרו לשאול הלא דוד מסתתר עמנו. באותה שעה אמר דוד רומה על שמים אלהים סלק שכינתך מביניהם. אבל דורו של אחאב כולן עובדי ע"ז היו ועל ידי שלא היו בהן דלטורין יוצאין למלחמה ונוצחין היא שאמר עובדיהו לאלהו (מלכים א' יח) הלא הוגד לאדוני את אשר עשיתי בהרוג איזבל את נביאי ה' ואחביא מנביאי ה' מאת איש חמשים חמשים איש במערה ואכלכלם לחם ומים. אם לחם למה מים אלא שהיה מים קשה להביא להם יותר מהלחם. ואלהיו מכריז בהר הכרמל אני נותרתי נביא לה' לבדי (שם). וכל עמא יודעין ולא מפרסמין למלכא.

אם ברור שלפי הגדרת חז"ל היה כולו עובדי ע"ז חפשו להם חז"ל זכויות, על אחת כמה וכמה בדורנו, שעליו אפשר לומר מה שאמר חז"ל: "כל הכופר בע"ז כאלו מודה בתורה כולה" (קדושין מ, א). אנו מצווים לחפש ללמד עליו זכות ככל שידינו מגעת. ויש לציין כבר שלא היה בימי קדם. אותם פורצי גדר בימי חז"ל שעזבו דרך ה' עזבו אותה לגמרי, מחללי השבת היו חשודים גם על גנבה וגזלה. היום אפשר למצוא רמה מוסרית גבוהה אצל רבים מאלה שעזבו את התורה. בדורות האחרונים ראינו אנשים ללא אמונה שמסרו נפשם למען אידיאלים מוסריים או למען הצלת עם ישראל וארץ ישראל. טבעי, איפוא, שההתייחסות צריכה להיות שונה.

אולם מעבר לזה אני מבקש להעלות שני שיקולים נוספים. השיקול הראשון: היו זמנים ששנאת ישראל מצד האומות התייחסה ליהודים באשר הם מחזיקים בתורה. ברגע שיהודי חדל להתנהג עפ"י דתו, דת משה וישראל, וקיבל עליו את דת האומות, פסקה

השנאה. לא כן בימינו. השנאה מתייחסת ליהודי באשר הנו יהודי ודם יהודי זורם בעורקיו, מבלי להתחשב אם הנו מחזיק בתורת משה או שהתנצר ח"ו. כאשר שנאת ישראל מתייחסת ליהודי באשר הנו יהודי ללא התחשבות בדעותיו ובמעשיו, צריכה גם אהבת ישראל אצלנו להתייחס ליהודי באשר הנו יהודי ללא התחשבות בדעותיו ובמעשיו. לא יעלה על הדעת שפלוני ייחשב אצלם כיהודי ואצלנו ח"ו התייחסות אליו תהיה כאלו אינו יהודי. גם בהלכה אנו מוצאים שאפילו מומר, שמצד הדין אין מתאבלים עליו, אם הרגו אותו גויים מתאבלים עליו. באושוויץ לא בדקו בציציותיהם של היהודים, וכי נוכל אנחנו בבואנו לקיים מצוות ואהבת לרעך כמוך או וחי אחיך עמך, לבדוק בציציותיהם?

שיקול נוסף, הנוגע בעיקר למדינת ישראל, ואשר להשלכותיו יש זיקה ממשית לפיקוח נפש, הוא: אם אנחנו מאמינים שמדינת ישראל מהווה מפלט למיליוני יהודים כ"י, וקיומם של אותם יהודים מותנה בשלוותה של מדינת ישראל וכושר עמידתה מול אויביה הרבים; ואם אנחנו מאמינים שבתקומתה של מדינת ישראל וקיומה יש משום קדוש ה', כפי שכתב הגאון רבי מנחם זמבה הי"ד: "אלה הרוצים לראות במהרה התכוננות מלכות ישראל הוא מחמת גודל תשוקתם לקדש את שם שמים לעיני העמים להראותם כי אחרי שעברו אלפי שנה ועם ישראל נא ונד בארץ עוד לא אבד שברו ועוד חיה יחיה" (חידושי הגרמ"ז סי' נ"ד). הדברים נאמרו בתקופה שלפני השואה והם מקבלים משמעות מיוחדת בתקופה שלאחריה. אם מדינת ישראל יקרה לנו; אם עדיין לא נכנס בנו רעל ה"כפירה החרדית", המוציאה את הקב"ה מן ההיסטוריה של תקומת מדינת ישראל וקיומה ואינה רואה בו מעשה אלוקינו אלא מעשי אנוש ח"ו; אם כל זה מקובל עלינו, עלינו לדעת כי מדינת ישראל לא תוכל להתקיים אם לא ישררו בה יחסי אחווה ודו-קיום בין כל חלקי העם. רק על-ידי התייחסות של יהודי ליהודי כאח אל אח, מבלי להתחשב בדעותיו ובמעשיו, נוכל לקיים את המדינה הזאת. ללא זה סכנת חורבן ח"ו מאיימת עלינו. באשר לשני השיקולים האחרונים איני זקוק לאסמכתאות מן המקורות. על כגון זה אמרו חז"ל, "למה לי קרא סברא היא".