

איגרת השמד: לטיב תוכנה ההלכתי ולייחוסה לרמב"ם

דוד הנשקה*

א. מבוא

'איגרת השמד' (או 'מאמר קידוש השם') היא תעודה ימי-ביניימית מרתקת, שעניינה בשאלות של חיים ומוות וניכר הימנה כי נכתבה בדם ליבו של מחברה. נושא האיגרת הוא התגובה הראויה של היהודים לגזרת השמד שגזר השלטון האלמוחדי במגרב של המאה הי"ב למגנינם.¹ הכרירה האכזרית שהועמדה בפני הלא-מוסלמים, כל שלא עזבו את תחום השלטון האלמוחדי, הייתה להתאסלם, באמצעות הצהרת האמונה באסלאם (ה'שהאדה') – או ליהרג. יהודים רבים הצהירו כלפי חוץ את ההצהרה הנדרשת ("אין אלוה זולת אללה, ומוחמד שליח אללה"), אך בסתר המשיכו לשמור על יהדותם. על רקע זה כתב אחד מחכמי הזמן איגרת חריפה, שבה קבע: בכרירה בין הצהרת האמונה באסלאם לבין המוות חובה לבחור באחרון; המצהיר הצהרה זו כדי להציל את חייו חשוב

* תודתי הנאמנה נתונה לפרופסורים אריה אדרעי ויוסף שטרן שקראו טיוטה של המאמר והעירו הערות מחכימות; יישר חילם.

1 על גזרות הללו ראו א"ש הלקין "לתולדות השמד בימי האלמוחדין" לעדה: קבץ מחקרים לזכר י' סטאר 101-110 (תשי"ג); חיים זאב הירשברג תולדות היהודים באפריקה הצפונית א 85-102, 148-151 (תשכ"ה); דוד קורקוס "לאופי יחסם של שליטי האלמוחדין ליהודים" ציון לב 137 (תשכ"ו); מנחם בן-ששון "לזהותם היהודית של אנוסים: עיון בהשתמדות בתקופת האלמוחדין" פעמים 42 16-37 (תש"ז) (להלן: מנחם בן-ששון); מרדכי עקיבא פרידמן הרמב"ם, המשיח בתימן והשמד 24-31 (תשס"ב) (להלן: פרידמן); JOEL L. KRAEMER, THE LIFE AND WORLD OF ONE OF CIVILIZATION'S GREATEST MINDS, MAIMONIDES, 98-91 (2008). ההבאות להלן מן התרגום העברי: יואל קרמר הרמב"ם: ביוגרפיה פרקים 5-7 (שונומית ליפשיץ מתרגמת, 2019) (להלן: קרמר); SARAH STROUMSA, MAIMONIDES IN HIS WORLD: PORTRAIT OF A MEDITERRANEAN THINKER 56-61 (2009) (להלן: סטרוומה); Maribel Fierro, *The Religious Policy of the Almohads*, in THE OXFORD HANDBOOK OF ISLAMIC THEOLOGY 679, 684-686 (Sabine Schmidtke ed., 2016).

כגוי, והרי הוא רשע ופסול לעדות; וכל המצוות שיקיים בסתר לאחר ההצהרה אינן חשובות כלום, ואם יתפלל כיהודי תהא בכך הוספת חטא על פשע.²

כנגד הדברים הללו יצאה איגרת השמד בפולמוס עוקצני וחריף, המבטל תחילה מכול וכול את כישוריו ואמינותו של המשיב האמור;³ ולגוף הדברים, כך קובעת האיגרת: מותר להצהיר אמונה באסלאם כדי לא ליהרג, ואין על כך סנקציה כלשהי; קיום המצוות בסתר לאחר ההתאסלמות הכפויה מוכה בשכר מן הבורא ומעלתו גדולה; אך חובה גדולה היא להימלט מארצות השמד ולא להתפתות באמתלאות שונות להמשיך בחיי אנוסים.⁴

האיגרת הובאה כחיבורו של רמב"ם כבר בידי ר' יצחק בר ששת (הריב"ש) במאה הי"ד,⁵ אך רק בשנת תר"י יצאה לאור לראשונה, על-פי אחד משני התרגומים העבריים שנעשו בימי הביניים למקורה הערבי שאבד.⁶ מכאן ואילך נסתייעו מאיגרת זו האחרונים בדיוניהם ההלכתיים, עד ימינו,⁷ ואף בספרות המחקר המסועפת על הרמב"ם, ייחוס האיגרת

2 הדברים מובאים בשם החכם האנונימי, תוך ציטוט מקצת לשונותיו, באיגרת השמד, מהדורת יצחק שילת איגרות הרמב"ם לא-לב (תשנ"ה). הבאות האיגרת מכאן ואילך יצינוני לפי מהדורה זו, שבנויה על כ"י ניו יורק, JTS Mic. 2380, וכוללים בה שינויי נוסחאות והערות תוכן.

3 שם, בעמ' ל-מה.

4 שם, בעמ' מו-נט.

5 שו"ת הריב"ש, סימן יא (קושטא ש"ו-ש"ז). אחריו הזכירה ר' שמעון בן צמח דוראן (מאות י"ד-ט"ו) בשו"ת תשב"ץ, א, סימן סג (אמשטרדם תצ"ח), ובמאה הט"ו מצטט הימנה ר' סעדיה אבן דנאן בתשובתו על מעמד האנוסים; ראו הרב דוד עובדיה פאס וחכמיה ב 7-5 (תשל"ט) (להלן: עובדיה). תשובת הריב"ש נכתבה בשנת 1397-1398 (ראו אברהם הרשמן רבי יצחק בר ששת (הריב"ש): דרך חיי ותקופתו קלח (תשט"ז) (להלן: הרשמן), ונמצא שפרידלנדר, הקובע כי ייחוסה של האיגרת לרמב"ם אינו קודם למאה הט"ו, לא דק; ראו Michael Friedländer trans., MAIMONIDES: GUIDE OF THE PERPLEXED I xxxv (1881) (להלן: פרידלנדר). יאיר לורברבוים וחיים שפירא, "איגרת השמד" לרמב"ם: ויכוח הרטמן-סולובייצ'יק בראי הפילוסופיה של המשפט" מחויבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של ר' הרטמן 345, 353 (אבי שגיא וצבי זוהר עורכים, תשס"ב) (להלן: לורברבוים ושפירא) Yair Lorberbaum & Haim Shapira, MAIMONIDES' EPISTLE=1 ON MARTYRDOM IN THE LIGHT OF LEGAL PHILOSOPHY, 25 Dine Israel 123, 137 n. 20 (2008) [צינוני שמהרי"ל בתשובותיו (סי' עב) "ציטט את האיגרת" – אך לא היו דברים מעולם.

6 אגרת השמד להרמב"ם ועוד עניינים לו ז"ל, אספם אברהם גייגר, ברסלוי תר"י (על-פי כ"י מינכן 315). על התרגום העברי השני ראו איגרת השמד, לעיל ה"ש 2, בעמ' כח-כט.

7 ראו לדוגמה הנצי"ב (ר' נפתלי צבי יהודה ברלין) מולווי'ן העמק שאלה על השאלות, סימן קסז ס"ק יד (תרכ"ז); ר' ישראל מאיר הכהן (בעל חפץ חיים) ראש קונטרס נפוצות ישראל בתוך ספרו שם עולם (תרנ"ח); ר' מאיר שמחה מדווינסק אור שמח לרמב"ם, הל' תשובה ג, יד (תרס"ב). ו' יהודה ירוחם פרלמן, שהסימן הראשון בספרו אור גדול (תרפ"ד) כולל קונטרס גדול סביב שיטת הרמב"ם בסוגיית קידוש השם והכרוך בה, לא עשה שימוש

לרמב"ם רווח כדבר המובן מאליו.⁸ ברם, כבר כשלושים שנה לאחר צאת האיגרת לאור העלה מיכאל פרידלנדר את הטיעון שחיבור זה יוחס לרמב"ם שלא בצדק,⁹ אלא שדבריו לא זכו לתהודה של ממש.¹⁰ והנה, לפני ח"י שנים הצטרף פרופ' חיים דוידסון לדעתו של פרידלנדר, ומתוך שורה של שיקולים הוא מסיק כי יש יסוד של ממש לדחות את ייחוס האיגרת לרמב"ם.¹¹ אך כדרך שאירע לפרידלנדר בשעתו, כך נעשה עם דוידסון: מסקנתו המהפכנית לא זכתה למרבה התמיהה לדיון של ממש, וחוקריו המובהקים של הרמב"ם לא נתדיינו בה.¹² זאת אף שהאיגרת היא מן התעודות החשובות לתיאור דמותו

עצמאי באיגרת, ולא הביאה (שם כב ע"ג) אלא מתוך הבאת התשב"ץ (לעיל ה"ש 5). לדוגמאות מאוחרות יותר, בנות ימינו, לשימושם של פוסקים באיגרת, ראו ציוניהם של לורברבוים ושפירא (לעיל ה"ש 5), ה"ש 25.

8 לספרות המחקר על האיגרת עד שנת תשמ"א ראו ישראל יעקב דינסטאג "איגרת השמד" או 'מאמר קידוש השם': ביבליוגרפיה של הוצאות, תרגומים ומחקרים" קריית ספר נו 356 (תשמ"א).

9 פרידלנדר, לעיל ה"ש 5, בעמ' 35-37. יש להעיר כי במהדורה מקוצרת של חיבורו, לונדון 1904, השמיט פרידלנדר את הדברים, וראו שם בעמ' xviii.

10 ידועות לי רק שתי תגובות קצרצרות לדברי פרידלנדר, אך בשתיהן אין כלל תשובות ענייניות לטיעונו; ראו

David Samuel Margoliouth, *The Legend of the Apostasy of Maimonides*, 13 JQR (1901), 539, 541; קרמר, לעיל ה"ש 1, בעמ' 473, ה"ש 375.

11 Herbert A. Davidson, *The Authenticity of Works Attributed to Maimonides*, in ME'AH SHE'ARIM: STUDIES IN MEDIEVAL JEWISH SPIRITUAL LIFE IN MEMORY OF ISADORE TWERSKY 125 (Ezra Fleischer et al. eds., 2001); HERBERT A. DAVIDSON, MOSES MAIMONIDES: THE MAN AND HIS WORKS, 501-509 (2005) (להלן: דוידסון, מן הפרסום האחרון).

12 בלידשטיין, בסקירתו על ספרו של דוידסון, הזכיר את הדברים – אך בלא לחוות את דעתו; ראו יעקב בלידשטיין "הרמב"ם: בעל הלכה, הוגה דעות ואדם – על ספרו של חיים (הרברט) דוידסון" פעמים 111-112, 256 (תשס"ז); פרידמן, לעיל ה"ש 1, בעמ' 27-31, וכן משה הלברטל גדולי הרוח והיצירה בעם היהודי: הרמב"ם 32-37 (תשס"ט) (להלן: הלברטל) נתעלמו מטענתו של דוידסון (אף שהלברטל ציין לספרו בביבליוגרפיה הרלוונטית, שם בעמ' 312). קרמר, לעיל ה"ש 1, שהזכיר בלא דיון את דברי פרידלנדר, נתעלם מדוידסון. סטרומזה, לעיל ה"ש 1, בעמ' 60, ה"ש 32, כורכת את דעתו של דוידסון בנטייתו לשלול את אמינותם של המקורות האסלמיים המעידים שהרמב"ם עצמו הוכרח להתאסלם כלפי חוץ (ראו להלן), אך אינה מגיבה לגוף טיעונו. מעניין שאפילו חיים סלוביצי'ק, שהקדיש מחקר גדול לאיגרת השמד (כרלהלן) מתוך הנחת היסוד שהיא אכן לרמב"ם, והוסיף תשובות מפורטות לתגובות על מאמריו, לא הגיב על התזה של דוידסון – העוקרת את מחקרו שלו מיסודו – אלא בהערה קצרה אחת: טענת דוידסון, לעיל ה"ש 11, בעמ' 502, שהאיגרת לא יכולה הייתה להיכתב בארצות האסלאם, מפני הסכנה הגדולה שמחברה חשף עצמו אליה בכנותו את מוחמד 'משוגע', אינה יכולה להתקבל לדעת סלוביצי'ק, לפי שהמשיב שכנגדו יוצא בעל האיגרת יודע על הטבח שעשה מוחמד ביהודי מדינה – ועובדה זו אינה

ההלכתית והציבורית של הרמב"ם כבר בצעירותו, באופן ששלילת ייחוסה לרמב"ם מערערת אבני יסוד בהבנת דיוקנו.

הטענות שהועלו כנגד ייחוסה של האיגרת לרמב"ם עשויות משני מינים: מחד גיסא, נבחנו מקורות הייחוס של האיגרת לרמב"ם, יחסה לשאר כתביו וכן סגנונה ולשוניתה, מתוך ניסיון להראות שכל אלה אינם מתיישבים עם ההנחה שהרמב"ם הוא המחבר; ומאידך גיסא, נבחנו הקוהרנטיות של טיעוני האיגרת ורמתם ההלכתית, כדי להוכיח שאי אפשר כי הרמב"ם, כפי שהוא מופר משאר כתביו, הוא המחבר.

בדברים דלהלן אבקש להתייחס תחילה לטענות מן הסוג הראשון (סעיף ב), וזאת כמבוא הכרחי לעיקרם שלדברים, היינו דיון מחודש בתכני האיגרת, במנת לברר לא רק את מחברה אלא בעיקר את טיבה ההלכתי (סעיפים ג-1).

ב. על הייחוס ועל הסגנון

מניין עלה כל עיקר ייחוסה של האיגרת לרמב"ם? לכאורה העדות המוקדמת ביותר שבידינו לייחוס זה היא הבאתה האמורה בידי הריב"ש (1326-1408) כחיבורו של הרמב"ם;¹³ והואיל ועדות זו מאוחרת כמאתיים שנה לימי הרמב"ם, הרי הייחוס אינו

מובאת אלא במקורות מוסלמיים; ראו HAYM SOLOVEITCHIK, COLLECTED ESSAYS, II 330 (2014) (להלן: סולוביצי'ק). לטעמי, טענה זו אינה מכרעת, שהרי הידיעה יכולה הייתה להתגלגל בנתיבים שבעל-פה מהכא להתם. מנחם בן-ששון "תפילתם של אנוסים" קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל 153, 155 (ישעיהו גפני ואביעזר רביצקי עורכים, תשנ"ג) (הספר להלן: קדושת החיים), ה"ש 5, שעליו נסתמך סולוביצי'ק שם, אכן אינו רואה בהנחה שהמשיב היה מארצות האסלאם אלא השערה. אלא שעצם ראייתו של דוידסון אין בה ממש, ראו להלן ליד ה"ש 34-35.

ראו הרשמן, לעיל ה"ש 5. אפשר שבידינו להקדים את ייחוסה של האיגרת לרמב"ם: בהל' יסודי התורה ה, ד כתב הרמב"ם שהעובר ולא נהרג כשהיה עליו ליהרג אומנם חילל את השם באונס, אבל אינו נענש בכלום – בהקבלה מלאה לנאמר באיגרת (איגרת השמד, לעיל ה"ש 2, בעמ' נא-נב). לאחר מכן מצויה בדפוסים ובמיעוט כתבי יד הפסקה הבאה: "אבל אם יכול למלט נפשו ולברוח מתחת יד המלך הרשע ואינו עושה, הנה הוא ככלב שב על קיאו והוא נקרא עובר עבודה זרה כמזיד והוא נטרד מן העולם הבא ויורד למדרגה התחתונה של גיהנם". הדברים מקבילים לאמור באיגרת השמד, שבה משדל הרמב"ם את האנוסים לעזוב את ארצות השמד (שם, בעמ' נה-נח), ובתוך הדברים נאמר כך (שם, בעמ' נז): "וכל העומד שם הרי הוא עובר, ומחלל שם שמים, והוא קרוב למזיד". ר' אהרן הכהן, ארחות חיים, ב, דין אהבת ד' ויראתו, אות ג (תרנ"ט 27) העתיק את דברי הרמב"ם במשנה תורה יחד עם הפסקה דלעיל, ואף ר' מנחם המאירי בחיבורו לסנהדרין סוף פרק ח, שהביא באופן פרפרסטי את דברי הרמב"ם שם בלא אזכור שמו, ללא גם פרפראזה של פסקה זו. בשם הרמב"ם היא הובאה בידי ר' יצחק בר ששת בתשובותיו, סימן קעא, ולאחר מכן בידי ר' שמעון בן צמח דוראן בתשובותיו, א, סג, סו. ברם, ברוב מכריע של עדי משנה תורה,

נשען על מקורות קרובים לזמנו.¹⁴ אומנם בחלק מכתבי היד של התרגום העברי הרווח נאמר בראש האיגרת: "אמר משה ב"ר מימון הספרדי ז"ל" (או "זצ"ל"), ואילו ברוב העדים הנוסח הוא: "אמר רבנו משה וכו'". ר"י שילת במהדורתו סבור שמשפט זה הוא מידי המתרגם או המעתיק, על-פי רוב העדים; שהרי הרמב"ם ודאי לא כתב "רבנו משה".¹⁵ אך אם כן צריך להניח שהשמטת התיבה "רבנו" במיעוט העדים נעשתה במכוון, לשוות לדברים אופי אותנטי; ודומה – גם בשל התואר "הספרדי", האופייני לכתבינו שלרמב"ם¹⁶ – שפשוט יותר להניח להפך: המחבר הוא שכתב משפט זה, אך

רוב בניין ומניין, פסקה זו ליתא, לרבות כ"י אוקספורד 577 שהרמב"ם חתום עליו כידוע בכתב יד קדשו; ולכן הושמטה הפסקה מן המהדורות המבוקרות של דורנו (ראו מהדורות ר' יוסף קאפח, ר' נחום אליעזר רבינוביץ, פרנקל ור' יצחק שילת). ולא רק עדי הנוסח מורים בכיורן שהדברים אינם חלק מדברי הרמב"ם, אלא גם ניתוח התוכן: כבר העיר לעניין זה ר' יצחק שילת במהדורתו 'רמב"ם מדויק' על אתר, שלא מצינו כלל בחיבורי הרמב"ם את המושג "מדרגה תחתונה של גיהנם"; וראו דרור ארליך "על השמטת מושג הגיהנום מ'משנה תורה' לרמב"ם" חלמיש למעינו מיס: מחקרים בקבלה, הלכה, מנהג והגות מוגשים למ' חלמיש 234, 237 (אבי אלקיים וחביבה פדיה עורכים, תשע"ו), ה"ש 10. אף הקביעה שהנמנע מלברוח קרוי "עובד עבודה זרה במזיד" אינה מדויקת לפי איגרת השמד, שם דקדק המחבר לומר "קרוב למזיד". מהו אפוא מקורה של פסקה זו? שילת שם כתב: "קרוב לוודאי שזוהי הערת שוליים של מאן דהו, סמוך לזמנו של רבנו". אך נראה שאותו מוסיף בנה את תוספתו על דברי הרמב"ם המקבילים באיגרת השמד, וזה היה מניע ההוספה: מכיוון שהרמב"ם עצמו גינה באיגרתו את הנשאר במקום השמד, ראה אותו מוסיף לנכון להוסיף גם בשולי משנה תורה דברים אלה, תוך שניסחם על-פי דרכו. אם יש ממש בהשערה זו, הרי ייחוסה של האיגרת לרמב"ם אינו מאוחר לשלהי המאה הי"ג, שהרי לכל המאוחר בראשית המאה הי"ד כבר הייתה הוספה זו לפני ר"א הכהן ור"מ המאירי. עוד יש לציין כי ר' אברהם ב"ר עזריאל, איש בוהמיה במאה הי"ג, בספרו ערוגת הכושם (מהדורת אורבך, ג 194-195) הביא בשם "ספר ה"ר משה בר' מימון", שהעובר ולא נהרג כשהיה עליו ליהרג ולא לעבור אינו נענש ואינו פסול לעדות; הדברים מתייחסים להל' יסודי התורה שם, אך כבר העיר אורבך שם, ה"ש 66, שהפשרות לעדות לא נזכרה ברמב"ם שם. ברם, הדברים מצויים באיגרת השמד, לעיל ה"ש 2, בעמ' נא-נב. אך האומנם יש להניח כי איגרת השמד הגיעה לידינו של ר' אברהם והוא צירף ממנה את עניין הפשרות לעדות להבאתו ממשנה תורה?

14 דוידסון, לעיל ה"ש 11, בעמ' 509.

15 איגרת השמד, לעיל ה"ש 2, בעמ' ל, ה"ש 1. ראה נוספת לכך מוצא שם שילת בעובדה שבתרגום השני משפט זה ליתא; אך ספק אם יש בכך ראייה: העמוד הראשון בקובץ שבתוכו מצוי תרגום זה נפתח במישרין בגוף האיגרת, ללא כל כותרת או ציון כלשהו, באופן שהדעת נותנת כי עמוד זה נשר מקובץ שבו הייתה פתיחה כלשהי – ושוב אפשר שזו פללה את משפט הפתיחה שבתרגום הרווח. תודתי לר' חנן בניהו יצ"ו, שמסר לי בטובו מידע על כתב היד, הכלול באוספו של אביו המנוח, פרופ' מאיר בניהו.

16 ראו, לדוגמה, הקדמות הרמב"ם לפירוש המשנה ולמשנה תורה. בניגוד לכך, בראש ההקדמה לספר המצוות כתב המתרגם: "אמר הרב הגדול מרנא ורבנא משה עבד האלהים בן כבוד

מקצת מעתיקי התרגום הוסיפו תיבת "רבנו" מפני כבוד המחבר.¹⁷ מעתה, לא לבלרים או תורגמנים הם המעידים על בעל האיגרת, אלא מחברה בעצמו. אלא שברי כי אף זו אינה עדות שאי אתה יכול להזימה: כבר מצינו חיבורים שייחוסם לרמב"ם עולה מגוף דבריהם, ומכל מקום נתברר שאינם אלא זיוף, שבעליו תלה עצמו באילן גדול.¹⁸ אף על פי כן ברי כי הבא להוציא מן המסורת שהריב"ש מסיח עליה לפי תומו,¹⁹ והיא מקוימת בלא תלות בריב"ש בידי חכמים אחריו,²⁰ עליו הראיה.²¹

טענה נוספת שהעלו פרידלנדר ודוידסון²² היא שהרמב"ם אינו מפנה את קורא האיגרת לשאר כתביו במקומות שהללו רלוונטיים לנידון, והוא הדין להפך: בשום מקום בכתביו לא הזכיר הרמב"ם את האיגרת, ובמיוחד בולט הדבר באיגרת תימן, שנכתבה ככל הנראה בשנים תתקל"ג-ד (בהיות הרמב"ם באמצע שנות השלושים שלו) ועוסקת "בזה המושל בארץ תימן אשר גזר שמד על ישראל, והכריח כל אנשי מקומות ממשלתו לצאת מן הדת, כאשר עשה הכנעני בארץ המערב".²³ השמד "בארץ המערב" הוא הרי נושאה של איגרת השמד, ואף על פי כן זו לא נזכרה באיגרת תימן. אומנם חלקו הראשון

מרנא ורבנא הרב רבי מימון זצ"ל".

17 ומסתבר שהם שהוסיפו גם "ז"ל" או "זצ"ל", בין שכיוונו לאבי הרמב"ם ובין שכיוונו גם לו עצמו; שהרי בזמן כתיבת האיגרת (ראו איגרת השמד, לעיל ה"ש 2, בעמ' כז-כח) ככל הנראה היה ר' מימון עדיין בחיים.

18 וראו, לדוגמה, מקרהו של החיבור 'ביאור שמות קדש וחול': חיבור זה מייחס עצמו בפירוש לרמב"ם, ומפנה אל חיבוריו כחיבורי עצמו, ואף על פי שמאז שנרפס בשנת תרפ"ג קיבלו הכול את ייחוסו לרמב"ם, כבר הוכיח יעקב לוינגר, "על הספר 'ביאור שמות קדש וחול' המיוחס לרמב"ם" מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד' 19 (תשמ"ה) שאינו אלא זיוף. וראו בעניין זה עוד במאמרי "על תשובה בדין ספירת העומר שיוחסה בטעות לרמב"ם ועל שיטת הרמב"ם בעניינה" סידרא לב 203, 211 (תשע"ז), ה"ש 45.

19 אין טעם להעלות את החשד שהריב"ש מייחס את האיגרת לרמב"ם שלא בתמימות, על יסוד השערתו של ריירה כאילו הריב"ש עצמו אולץ להתנצר בפרעות קנ"א; ראו ז'אומה ריירה "לתולדות הריב"ש בגזרות קנ"א (1391)", ספונות יז 11 (תשמ"ג), וראו עוד זאב הרוי גדולי הרוח והיצירה בעם היהודי: רבי חסדאי קרשקש 27-28 (תש"ע). שכן נוסף לכך שיש מקום לפקפק בהשערה זו (אף שלשונו המבטל של אריה סטריקובסקי "איגרת השמד לרמב"ם – הלכה או רטוריקה?" ספר היובל מנחה לא"ש 242 (איתמר ורהפטיג עורך, תשנ"א), 261 ה"ש 40 (להלן: סטריקובסקי), אינו נראה בעיניי, הרי האיגרת מיוחסת לרמב"ם כבר בידי השואל את הריב"ש, ר' עמרם בן מרואם, איש גרנדה (ראו שו"ת תשב"ץ, ג, סוף סימן שכה; הרשמן, לעיל ה"ש 5, בעמ' קטז-קיו), והריב"ש מתייחס אליה בעקבותיו ("וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל באותה האגרת שזכרת").

20 ראו לעיל ה"ש 5.

21 וראו להלן ה"ש 68.

22 פרידלנדר, לעיל ה"ש 5, בעמ' 35; דוידסון, לעיל ה"ש 11, בעמ' 502.

23 איגרת תימן (מהדורת יצחק שילת, איגרות הרמב"ם, לעיל ה"ש 2, קטז) (להלן: איגרת תימן). לתאריך כתיבת האיגרת ראו שילת שם, בעמ' עח.

של הטיעון ודאי אין בו ממש – איגרת השמד נכתבה ככל הנראה לפני פרסום כל שאר כתביו היהודיים²⁴ של הרמב"ם, ולא היה אפוא בידו להפנות לחיבורים שאינם קיימים.²⁵ אך אשר לכתבים המאוחרים לאיגרת, שאין בהם הפניות אליה, נראה שהרמב"ם לא היה מעוניין שהאיגרת תעלה מחדש לדיון: יש לזכור שההיסטוריוגרף המוסלמי אֶבְן אֶלְקַפְטִי, בן דורו הצעיר של הרמב"ם, סיפר שהרמב"ם עצמו, בהיותו במגרב, היה בין הנאלצים להתאסלם כלפי חוץ, ומשעזב את ארצות השמד חזר ליהדותו בגלוי;²⁶ בין אם יש אמת בדברים ובין אם לאו,²⁷ איגרת השמד יכולה הייתה לשמש ראיה לכך. שכן לאחר הבאת דברי הגינאי החריפים על האנוסים שכתב החכם שעל דבריו מגיבה האיגרת, כתב הרמב"ם (עמ' מג) בזה הלשון:

וד' יודע ועד שאפילו חירף וגידף יותר ממה שגידף, והטיח והוסיף דברים יותר ממה שהוסיף – לא היה קשה עלינו דבריו, ולא ביקשנו עוד לעצמנו בשום פנים, אבל אמרנו נשככה בבשתנו ותכנסנו כלימתנו כי לד' אלהינו חטאנו אנחנו ואבותינו. והיה מוסיף בעינינו גדולה ומעלה, ונאמר כי לשם שמים נתכוון; לפי שאנו מכירים ערכנו ולא נסכול אותנו, ידענו ד' רשענו עוון אבותינו כי חטאנו לך.

הרמב"ם משתף כאן את עצמו עם האנוסים שאותם גינה בר פלוגתיה, באופן שנראה כי אף הוא בתוכם; ואף שקשה לשלול את האפשרות כי הדברים נכתבו רק מתוך הזדהות נפשית (ולא זהות מעשית) עם אחיו הנענים, הרי הרוצה בכך יוכל להוציא מכאן הודאת בעל דין, שאף הרמב"ם עצמו היה בין המתאסלמים למראית עין.²⁸ וברי שהרמב"ם לא היה מעוניין שטענה כזו תעלה.²⁹ אפשר אפוא שמסיבה זו נמנע הרמב"ם לחזור ולהזכיר

24 למעט אולי 'מילות ההיגיון'; יש לציין כי דוידסון, לעיל ה"ש 11, בעמ' 313-322, כופר בכעלותו של הרמב"ם אף על חיבור זה, אך אין כאן מקומו של דיון זה.

25 וראו שילת, איגרת השמד, לעיל ה"ש 2, בעמ' כח וה"ש 14.

26 על פרשה זו, ועל הספרות בעניינה, ראו פרידמן, לעיל ה"ש 1, בעמ' 31-37.

27 ראו דיונו השקול של פרידמן, לעיל ה"ש 1, וראו להלן ה"ש 29.

28 על כך שמלשון הרמב"ם כאן נראה שהוא עצמו היה מן האנוסים עמדו רבים, ועל שתי אפשרויות הפירוש ראו בהערותיו של ר"י שילת על אתר, ה"ש 30; אלא שהוא ביקש להבחין בין המסקנה שאף הרמב"ם נאלץ לחיות כיהודי רק בסתר באותה שעה, לבין הטענה שאף הרמב"ם היה בין המודים כלפי חוץ באסלאם, טענה שלה "אין מכאן שום ראיה". אך קשה למצוא בטקסט יסוד להבחנה זו, שכן אותה בושה וכלימה, רשע ועוון, שהרמב"ם מייחס כאן לעצמו בכלל האנוסים, אינה עניין להסתרות, אלא להתאסלות.

29 פרידמן, לעיל ה"ש 1, בעמ' 34, מצביע על מקורות מוסלמיים בני הזמן הקובעים שאם הוכח שהתאסלמותו של אדם נעשתה בכפייה, רשאי היה לחזור לדתו המקורית, וראו גם

YOHANAN FRIEDMANN, TOLERANCE AND COERCION IN ISLAM: INTERFAITH RELATIONS IN THE MUSLIM TRADITION, 121-159 (2003); ואם כך התפרסמות טענה על התאסלמותו של רמב"ם וחזרתו לאחר מכן ליהדות לא היה בה כדי להעמידו בסכנת נפשות של ממש.

בכתביו איגרת זו, שאומנם נשלחה בשעתה למרות הסכנה,³⁰ אך לאחר שפעלה את פעולתה, שוב לא ראה הרמב"ם טעם לחזור ולהסתכן בהעלאת זכרה. ואפשר שאף זה היה מן הגורמים לאובדן המקור הערבי של האיגרת.³¹

אף על פי כן ברי שהיה בה כדי לגרום לו אי נעימויות חמורות, הן כלפי אֶחיו והן כלפי השלטונות. אחת הטענות המרכזיות שבפי מכחישי סיפור התאסלמותו של הרמב"ם היא שאילו היה בו ממש, אי אפשר שמתנגדיו היהודים לא היו עושים בו שימוש; פרידמן, שם, בעמ' 35-36, ביקש לרחות זאת בטענה שאפשר כי יהודי זמנו של הרמב"ם סברו וקיבלו את טענתו באיגרת השמר שההתאסלמות בתנאים הנתונים מותרת וראויה, ולא עוד אלא שפרידמן משער כי הסיפור המופיע אצל ההיסטוריון צלאח אלדין, איש צפת במאה ה"ד, שבו מצליח הרמב"ם להערים על המוסלמים כמה פעמים בדרכים מתוחכמות, מקורו דווקא באגדה יהודית מסוגת שבחי הרמב"ם, ללמדך שהיהודים לא ראו פגם בהתאסלמותו. ברם, דווקא מאיגרת השמר עולה כי דעתו שלרמב"ם בעניין זה הייתה נתונה במחלוקת חריפה, והיו מחכמי הזמן שסברו כי המתאסלם באונס איבד את עולמו ואין לו תקנה. וראו להלן סעיף ד, שגם ר' יוסף אבן עקנין, בן המקום והזמן, אף שהיה ממעריצי הרמב"ם, סבר שהתאסלמות זו הייתה עוון כבד. נמצא כי אף על פי שהרמב"ם, לשיטתו, נהג כהלכה אם אכן התאסלם למראית עין, ודאי שהדבר היה פוגע דרך ממש במעמדו אילו נתפרסם בין היהודים. אשר לסיפור הערמתו של הרמב"ם, יש לציין כי בסיפור זה לא נאמר שהרמב"ם אולץ להתאסלם, אלא שבזמן הפלגתו בים התחפש למוסלמי – וזהו כמובן עניין שונה בהחלט. לעצם ההשערה כי מקור הסיפורים יהודי, והוא שייך לסוגת שבחי הרמב"ם, יש להעיר כי הגרסה שפרידמן מביא – על התחפשותו של הרמב"ם למוסלמי בשעת ההפלגה, ועל השטר שהוכיח כביכול את שהותו של הרמב"ם בדמשק – אכן תואמת לסוגה זו, באשר אין בה אלא ערמומיות מחוכמת (והשווה למשל לסיפורים היהודיים עממיים בעלי מוטיבים קרובים שהובאו בידי יצחק אבישור שבחי הרמב"ם: סיפורים עממיים בערבית יהודית ובעברית מהמזרח ומצפון אפריקה 66-68, 174, 204 (תשנ"ח) אבל הגרסה החלופית, שהרמב"ם שכר רוצח שהרג את מי שהיה עלול להעיד על התאסלמותו (למלוא מקורותיה של מעשייה זו ראו אמיר מזור "התאסלמותו מאונס של הרמב"ם: ידיעה חדשה" פעמים 110 5-7 (תשס"ז)), חורגת במובהק מסוגה זו של שבחי הרמב"ם, ונראה שמקורה דווקא בשונאי המוסלמים (השווה שם, בעמ' 8). וליחס שבין סיפורי העם היהודיים על הרמב"ם והאסלאם לבין הסיפור המוסלמי על התאסלמותו, ראו עוד אבישור, שם, בעמ' 39-42.

30 השווה דברי הרמב"ם הידועים בסיום איגרת תימן, לעיל ה"ש 23, בעמ' קסד: "תישמר תכלית השימור מרשע, שלא יגלה לאומות העולם, ויארע מזה מה שישמרנו ד' ממנו; וכבר כתבתיה ואני ירא מזה הרבה, אבל ראיתי שהצדקת הרבים ראוי לסבול בעבורה הסכנה."

31 השווה השערת שילת, איגרת השמר, לעיל ה"ש 2, בעמ' כח-כט, כי החשש מקוראים מוסלמים גרם להעלמת המקור הערבי, כי אף שהמקור הערבי ודאי כתוב היה באותיות עבריות, כשאר כתביו הערביים שלרמב"ם, היה חשש מיהודים שימסרו את תוכן הדברים למוסלמים, כדברי הרמב"ם באיגרת אחרת, על 'מורה נבוכים': "והנני שולח לך ששה קונטרסים מ'המורה'... והזהר בהם ואל תאבדם, שלא אנזק מן הגויים, ורשעי ישראל רבים" (איגרת לתלמידו ר' יוסף ב"ר יהודה, אגרות הרמב"ם, לעיל ה"ש 2, שי-שיא). לדרכנו, החשש מרשעי ישראל, שיעשו שימוש מזיק באיגרת, אינו נזק אפוא לגויים. אפשרות

הכינוי 'משוגע' למוחמד מופיע בשני תרגומי האיגרת, ודוידסון טוען שאין סבירות כי הרמב"ם היה מכניס עצמו לסכנה החמורה שכינוי זה לנביא האסלאם היה גורם.³² אך סביר ביותר להניח, כפי שכבר ציינתי, קרמר, שכינוי זה הוא מעשה ידי המתרגמים;³³ והרי דוידסון עצמו כבר העיר על אותו כינוי עצמו המופיע במקצת עדיה של איגרת תימן – שבייחוסה לרמב"ם אין כלל ספק – ואף שם ודאי שאין הכינוי מקורי.³⁴

טענה סגנונית נוספת מעלה דוידסון כלפי לשון האיגרת, ראש הפסקה השלישית (עמ' 70): "שמתי ידי לקבץ סמים ובשמים ראש מספרי הקדמונים". טענת דוידסון היא שאם "הקדמונים" מכוונים לחכמים בתר-תלמודיים, אין זו דרך הרמב"ם לפתוח דיון הלכתי בהודעה על קיבוץ מקורות מאוחרים; ואם הכוונה לחז"ל, אין הרמב"ם מכנה אותם בכתביו בלשון "קדמונים", אלא בלשון 'חכמים'. דוידסון משער אפוא שב"ספרי הקדמונים" נתכוון בעל האיגרת לכתבי הרמב"ם, שבהם עשה שימוש רב במהלך האיגרת.³⁵ ברם, המקור הערבי הרי אינו בידינו, וניתן לשער שבו נאמר כאן: "אלאקדמון", כלשון הרמב"ם בהקדמתו למשנה,³⁶ כתיאור התנאים; ולשון זה ניתרגם: "החכמים הקדומים".³⁷ לשון "החכמים הקדמונים", שלא על חז"ל, מצינו במשנה תורה, הל' יסודי התורה ג, ו, וכן רגיל במשנה תורה הביטוי "חכמים הראשונים" כתיאור לחז"ל.³⁸ אין אפוא כל קושי בהנחה שהאיגרת מכוונת כאן לחז"ל, ואין בתיאורם זה חריגה מן המקובל אצל הרמב"ם.³⁹

נוספת להסבר התעלמותו שלרמב"ם בשאר כתביו מן האיגרת היא הסברה שהוא חזר בו מתוכנה; אך ראו להלן בנספח, שאין יסוד לטענה זו.

- 32 דוידסון, לעיל ה"ש 11, בעמ' 502.
- 33 קרמר, לעיל ה"ש 1, בעמ' 473, ה"ש 375.
- 34 דוידסון, לעיל ה"ש 11, בעמ' 493, ה"ש 33. וראו איגרת תימן המקור הערבי, לעיל ה"ש 23, בעמ' פו שו' 21, פז שו' 29, צב שו' 26, צג שו' 7, קה שו' 3-2, קט שו' 6 – כנגד התרגום העברי, שם בעמ' קכא, קכג, קלא (פעמיים), קנב (פעמיים), קס.
- 35 דוידסון, לעיל ה"ש 11, בעמ' 508.
- 36 מהדורת יצחק שילת, הקדמות הרמב"ם למשנה שמח (תשנ"ב).
- 37 שילת שם, עמ' נא. ובתרגום ר"י קאפח: "חכמים הראשונים".
- 38 וכבר הוקדשו כמה מחקרים לשאלת משמעותו של כינוי זה במשנה תורה והבחנתו מסתם "חכמים"; ראו יעקב גרושון וייס "הביטוי 'חכמים ראשונים' במשנה תורה לרמב"ם" דיני ישראל ד 125 (תשל"ג); אברהם קולדצקי "לשון 'חכמים ראשונים' ברמב"ם" המעיין יט (ד) 39 (תשל"ט); דרור פיקסלר "הביטוי 'חכמים' – חסידים ראשונים" במשנה תורה לרמב"ם" סיני קט נו-צא (תשנ"ב), וראו עוד ישראל רוזנסון "הביטויים גדולי החכמים" ו'חכמים גדולים' במשנה תורה" טללי אורות ד 76, 99-101 (תשנ"ג). ואכמ"ל.
- 39 עוד יש לציין כי חריפותה היתרה של האיגרת ביחסה לבר הפלוגתא, ששימשה אצל פרידלנדר (לעיל ה"ש 5), עמ' xxxvi, אף היא כסיבה לחשוד בייחוסה לרמב"ם, דווקא תואמת את עדותו של הרמב"ם עצמו על חריפות פולמוסיו בהיותו צעיר; ראו איגרות הרמב"ם, לעיל ה"ש 2, תכא-תכב. באיגרת נשללת מכול וכול טענת בר הפלוגתא מן הנוצרים, הנהרגים כרי לא להתאסלם, ופרידלנדר, שם, ה"ש 2, טען שאף מכאן מוכח כי

מעתה שנתברר כי לא נפל פגם בייחוס האיגרת לרמב"ם, ואין בלשונה וסגנונה סימנים המחשידים ייחוס זה, יש לרוץ בתוכני האיגרת: האומנם הללו מלמדים שלא מעטו של הרמב"ם יצאה? נקודות מספר הועלו בהקשר זה, ולהלן נפתח בנושא אחד, שמתוך בירורו נבקש להבהיר אף את שאר הסוגיות.

ג. הנהרג במקום שאמרו "יעבור ואל ייהרג": סתירה ופתרונות שהוצעו לה

כבר פרידלנדר בשעתו הצביע על סתירה גלויה לכאורה המתגלעת באיגרת ממנה ובה, כדי לשלול הימנה את בעלותו של הרמב"ם,⁴⁰ ודוידסון הילך בזה בעקבותיו.⁴¹ הדברים אמורים בשאלת יסוד בדיני "ייהרג ואל יעבור". כשעומדת בפני אדם מישראל ברירה לעבור עבירה או ליהרג, מבחינה ההלכה כידוע בין שני מיני עבירות: בשלוש עבירות חמורות (עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים) עליו ליהרג ולא לעבור, ובשאר העבירות – יעבור ואל ייהרג. מה אפוא דינו של אדם הרוצה ליהרג ולא לעבור אף כשאין עליו חובה לעשות כן? בשתי פסקאות המצויות באיגרת במרחק קטן זו מזו מצויות על כך שתי תשובות הפוכות! תחילה (עמ' נב) נאמר כך:

[ובמקום]⁴² שאמרו ז"ל יעבור ואל ייהרג, וראה איש אחד עצמו שהוא יותר יקר מהחכמים ויותר מדקדק במצוות, והתיר עצמו למיתה בפיו ובלשונו,⁴³ וקידש את השם לפי דבריו ומחשבתו – הוא חוטא ומודר במעשיו, דמו בראשו, והוא מתחייב בנפשו, לפי דבר האל יתעלה: "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" – ולא שימות בהם.

שיטה זו אכן ידועה מדברי הרמב"ם במשנה תורה שלו.⁴⁴ אבל בהמשך הדברים שבאיגרת השמד (עמ' נג-נד), בדיון על השמד המסוים המעסיק את האיגרת, הוא הברירה שהציבו

המחבר אינו הרמב"ם: הרי טענה זו עצמה של בר הפלוגתא כבר הועלתה על ידי הנביא ירמיהו: "ההימיר גוי אלהים והמה לא אלהים ועמי המיר כבודו בלוא יועיל" (ב, יא). אך בכך אין כל ממש, שהרי כל עצמה של האיגרת הוא הטיעון שאין ההלכה מחייבת כלל למות כדי לא להתאסלם, ונמצא שאין כאן המרת אלהים כל עיקר; הבאת ראייה מן הנוצרים כדי לפתור את השאלה ההלכתית היא שגררה את לעגו של מחבר האיגרת.

40 פרידלנדר, לעיל ה"ש 5, בעמ' 36.

41 דוידסון, לעיל ה"ש 11, בעמ' 507.

42 ראו הערת המהדיר על אתר, ה"ש 7.

43 ראו הערת המהדיר על אתר, ה"ש 8.

44 הל' יסודי התורה ה, ד. לשאר ראשונים הסבורים כן, ולמחלוקת שבדבר, ראו "יהרג ואל יעבור; יעבור ואל ייהרג" אנציקלופדיה תלמודית ציונים 475-497. ויש להוסיף את המקורות הגאונים האפשריים לשיטת הרמב"ם, ראו משה צוקר "קטעים חדשים מספר המצוות לר' חפץ בן יצליח" PAAJR 29, 1, 32 (1960-61), ה"ש 9.

השליטים האלמוחדין במגרב לפני היהודים והנוצרים להצהיר אמונים לאסלאם או למות, נאמר:

לפיכך, כל מי שנהרג כדי שלא יודה בשליחות אותו האיש [=מוחמד] – לא ייאמר עליו אלא שהוא עשה מצווה, ויש לו שכר גדול לפני ד' יתעלה, לפי שמסר נפשו על קדושת השם. אבל מי שבא לשאול אותנו אם ייהרג או יודה – אומרים לו שיודה ולא ייהרג.

לכאורה סתירה גלויה לפנינו, שהרי בניגוד מובהק לדברים שבפסקה הקודמת, כאן משבח המחבר שבח גדול את המוסר נפשו שלא לומר את השאהדה אף שאינו מחויב לעשות כן. פרידלנדר ודוידסון מסיקים מכאן שהמחבר אינו הרמב"ם – הלה ודאי לא היה חושף עצמו לסתירה כה גלויה מיניה וביה. אך לדבריהם נמצא אפוא שהמחבר האמתי כתב את דבריו בלא כל שימת לב לדברי עצמו – וגם הנחה זו אינה מרווחת כל עיקר.⁴⁵ לעומתם, א' סטריקובסקי, שלא העלה כלל על הדעת לפקפק בייחוס האיגרת לרמב"ם, סבור שהדברים בשבחו של המוסר נפשו כשאינו חייב בכך לא נכתבו אלא "מטעמים חינוכיים, ומתוך התחשבות ברגשות הקהילה וזיכרון קדושיה".⁴⁶ אך גם פתרון זה אינו משכנע כלל: מטעמים חינוכיים היה על הרמב"ם דווקא להימנע מלומר זאת, כדי שלא יבואו אנשים ליהרג במקום שאינם חייבים; ואילו כדי להתחשב ברגשותיהם של האנוסים ובזיכרון קדושיהם די היה לו לרמב"ם לקבוע כי "מי שבא לשאול אותנו אם ייהרג או

45 דוידסון, לעיל ה"ש 11, בעמ' 505, העיר על מה שנראה לו כסתירה פנימית נוספת: איגרת השמד, לעיל ה"ש 2, מטעימה שההתאסלמות כרוכה בהצהרת השאהדה בלבד, אבל ניתן גם לאחר מכן לקיים את המצוות בסתר (כדלהלן); אבל בהמשך שם, בעמ' נד-נה, נאמר: "וצריך כל מי שעבר עליו זה השמד... לעשות ולקיים מן המצוות מה שיוכל", וכן בשבחו את קיום המצוות של האנוסים, שם, בעמ' נח: "ואינו דומה שכר מי שעושה מצוה בלי פחד, לשכר מי שעושה אותה והוא יודע שאם ייודע שעשאה יאבד נפשו וכל אשר לו". הרי שההתאסלמות גררה בעקבותיה אף ביטול האפשרות לקיים מצוות כראוי. אך באמת אין כאן סתירה: כשקבע הרמב"ם שהאנוס אינו אלא על הצהרת האמונה באסלאם, אבל את המצוות ניתן להמשיך ולקיים בסתר, הדברים נתייחסו רק לטיבו של מעשה השמד שהשלטון כופה: השלטון לא גזר על ביטול שום מצווה, אלא רק על הצהרת אמונה; אך הואיל והמשך קיום המצוות ילמד שההצהרה הייתה שקרית, הרי בפועל לא ניתן לקיים מצוות אלא בסתר – אף שהשלטון מעולם לא אסר קיומה של מצווה זו או אחרת. עוד ציין דוידסון, לעיל ה"ש 11, בעמ' 507, שבאיגרת תימן קבע הרמב"ם: "כל מי שיצא מהדת הנתונה במעמד ההוא [=מעמד הר סיני] – שאינו מזרע האנשים ההם [=שעמדו בהר סיני]" (איגרת תימן, לעיל ה"ש 23, בעמ' קכו). אך ברי שאמירה זו אינה בגדר קביעה הלכתית כל עיקר, ואין בה אלא כדי להזהיר את יהודי תימן מהיחלשות אמונתם; והרי באותה איגרת עצמה קבע הרמב"ם: "זאת התורה לא יימלט ממנה איש מבני יעקב לעולם, לא הוא ולא זרעו ולא זרע זרעו, ירצה או לא ירצה" (שם, בעמ' קכו).

46 סטריקובסקי, לעיל ה"ש 19, בעמ' 260.

יודה, אומרים שיודה ולא ייהרג". בניסוח זה כבר נרמז שיש גם דרך לגיטימית אחרת,⁴⁷ ומה צורך היה אפוא לרמב"ם להביע דעה המנוגדת תכלית ניגוד לדעתו האמתית, ואף להסתבך בסתירה גלויה מיניה וביה – וזאת לאחר שגינה בגינויים נמרצים וארוכים את חוסר תשומת הלב של בר פלוגתיה לדרכי הכתיבה של איגרתו (עמ' ל-לד, מב-מג)!

דרך שונה נקט רמ"ד פלוצקי (בעל 'כלי חמדה') בספרו 'חמדת ישראל': חכם זה אומנם לא ציין את הסתירה שבאיגרת ממנה ובה, אך העלה את הניגוד בין השבח שבאיגרת למי שנהרג אף שהיה פטור לבין האיסור החמור שאסר הרמב"ם דבר זה עצמו במשנה תורה; ולפתרון הסתירה הציע כי איסורו שלרמב"ם במשנה תורה מתייחס דווקא לעבירות שבהן ההלכה היא יעבור ואל ייהרג, אבל בג' עבירות החמורות, שבהן דרך כלל יש ליהרג ולא לעבור, הרי אפילו כשנאמר בהן לדעת הרמב"ם יעבור ואל ייהרג – כגון שאינו אנוס לעשות מעשה, אלא רק להצהיר הצהרה (כדלהלן) – רשאי הרוצה בכך ליהרג ולא לעבור.⁴⁸

בדרכים דומות הילכו שניים ממהדירי האיגרת, אף שלא ראו את קודמם.⁴⁹ הצעותיהם בנויות על ההלכה הידועה כי בשעת השמד, כאשר גזר השלטון על עם ישראל להפר את חוקי התורה, החובה ליהרג ולא לעבור אינה מוגבלת לג' העבירות החמורות, אלא היא

47 השווה דברי ר' יוחנן בסנהדרין פב ע"א, שאומנם הבא על הנוכרית קנאים פוגעים בו, ו"הרי אלו משוכחין וזריזין" (רמב"ם, הל' איסורי ביאה יב, ד), אבל "הבא לימלך אין מורין לו" (וכן רמב"ם שם ה).

48 ר' מאיר דן פלוצקי, חמדת ישראל, א, אות נב (פיטרקוב תרפ"ז יד ע"ב-ע"ג) (להלן: חמדת ישראל).

49 מ"ד רבינוביץ במהדורתו לאיגרות הרמב"ם סא (תשי"א) לא דן כלל בסתירה, ואילו ר' יוסף קאפח במהדורתו לאיגרות קיז ה"ש 87 (תשל"ב) כתב שאומנם בזמן כתיבת האיגרת סבר הרמב"ם שמתר ליהרג במקום שאמרו לעבור ולא ליהרג, והעושה כן אף משובח, אבל עם כתיבת משנה תורה חזר בו וגינה תכלית גינוי את הנהגה במקום שאמרו לעבור; למרבה התמיהה לא ראה אפוא הרב קאפח שהסתירה היא באיגרת השמד עצמה, ממנה ובה. כך גם ר' שלמה גורן תורת המועדים 214 (תשכ"ד), שנשאיר בצריך עיון כאשר לסתירה בין איגרת השמד למשנה תורה – ולא ראה שהסתירה היא באיגרת עצמה, ממנה ובה. יעקב לוינגר הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק 82 (תש"ן) (להלן: לוינגר), שכבר עמד על פרכת דבריו של קאפח, הציע תירוץ מתמיה ומזור: אמת שהנהרג כדי לא להתאסלם אסור היה לו לעשות כן ומתחייב הוא בנפשו – אבל מכל מקום במעשה זה מסר עצמו על קדושת השם, ו"למרות האיסור החמור שעשה, הגיע לשיאה של מצות קידוש השם"! אילו היה מקום לייחס לרמב"ם דבר והיפוכו שכזה, הרי היה לו לומר בהל' יסודי התורה את שני הדברים: הדבר אסור – אך יש בו משום קידוש השם; וכן באיגרת השמד היה לו להצמיד לדברי השבח למי שנהג כשהיה פטור את האיסור החמור שמכל מקום עבר עליו. יצחק טברסקי 'קידוש השם וקידוש החיים – היבטים של קדושה במשנת הרמב"ם' קדושת החיים, לעיל ה"ש 12, 167, בעמ' 168, ה"ש 3, הביא את שיטת הרמב"ם ממשנה תורה, והוסיף לנכון: "באיגרת השמד... ניסוחו של הרמב"ם נמרץ ומוחלט ביותר ולגמרי בלתי

הופכת לחובה מוחלטת.⁵⁰ ר"י סף הציע אפוא שדברי השבח למי שמחמיר ונהרג במקום שאמרו יעבור ואל ייהרג נאמרו דווקא בשעת השמד: כבר קבעו הרמב"ן וסיעתו שגם בשעת השמד יעבור ואל ייהרג כשמדובר בביטול עשה (ולא בעבירה בקום ועשה על לא-עתשה); ואף על פי כן, אם רצה לקדש את השם ולמסור עצמו אף על ביטול עשה הרשות בידו, ושכרו הרבה⁵¹ – אף על פי שלדעתם אסור בדרך כלל ליהרג במקום שאמרו יעבור ואל ייהרג.⁵² יש לומר אפוא שאף הרמב"ם לפי דרכו סבור היה שבנידונו אומנם יש להורות יעבור ואל ייהרג, אך הואיל ומדובר בשעת השמד אין זה כשאר מקרים של יעבור ואל ייהרג, והמחמיר על עצמו "יש לו שכר גדול לפני ד' יתעלה".⁵³

באופן שונה הציע ר"י שילת כי סתירה זו מתיישבת מתוך תמיהה עיקרית שמעלה ההכרעה המרכזית שבאיגרת, כי מותר להורות באסלאם מן השפה ולחוץ: הרמב"ם אומנם ייסד היתר זה על כך שהאונס כאן אינו על מעשה אלא על דיבור גרידא;⁵⁴ אך הואיל ובשעת השמד מדובר, הרי קיימא לן שבשעת השמד יש ליהרג אפילו על "מצווה קלה"⁵⁵ – וכי ההודאה באסלאם פחותה מכך? ! התשובה על כך לדעת ר"י שילת מצויה בדברי הרמב"ם: "וכבר נתאמת אצלם [=אצל המוסלמים האנסים] שאין אנו מאמינים בו [=בתוכן השהאדה הנאמרת מן השפה ולחוץ] בשום פנים, אלא שנרמה בו המלך, יפתוהו בלבם ובלשונם יכזבו לו".⁵⁶ אמירה חלולה זו, שאף שומעיה הגויים מכירים בכך שאינה אמיתית, פחותה אפוא מ"מצווה קלה".⁵⁷ מעתה, מכיוון שבעצם ראוי היה ליהרג ולא להורות באסלאם כדין "מצווה קלה" בשעת השמד, הרי אף שבשל ידיעת הגויים כי ההודאה שקרית מותר לאומרה, מכל מקום רשאים גם להחמיר ולעשותה כמצווה קלה ולקדש בכך את השם.⁵⁸

- מתפשר", אך לאחר מכן העיר: "ובכל זאת במקום אחד הבליע הרמב"ם דעה שונה", והפנה למקום השני באיגרת השמד – בלא ניסיון לתירוץ הסתירה.
- 50 סנהדרין עד ע"א; רמב"ם, הלכות יסודי התורה ה, ג.
- 51 ראו רמב"ן לשבת מט ע"א, ואחריו רשב"א ור"ן שם.
- 52 ראו רמב"ן, מלחמת ד' לרי"ף סנהדרין פרק ח, יז ע"ב-יח ע"א.
- 53 הרב יצחק סף "איגרת השמד לרמב"ם" ספר הזיכרון לר"ח שמואלביץ רנז (ר' יוסף בוקסבוים עורך, תש"ם) (להלן: סף), ה"ש 86. וראו גם ר' יהודה ליבוביץ במהדורותו לחידושי הריטב"א, פסחים כה ע"ב, ה"ש 143.
- 54 ועל כך ראו להלן סעיף ה.
- 55 סנהדרין עד ע"א, וראו להלן ה"ש 63.
- 56 איגרת השמד, לעיל ה"ש 2, בעמ' מא, וכן כתב שם, בעמ' נג.
- 57 שם, בעמ' מ-מא, בהערות המשלימות. וראו להלן ה"ש 84.
- 58 שם, בעמ' נג. וראו שם בעמ' נג-נד, שכבר דחה אל נכון את הצעתו של רנ"א רבינוביץ, יד פשוטה, על הרמב"ם, הל' תפילין ד, יא (תשמ"ד). ראי' וולדינברג, שו"ת ציצן אליעזר, כב, סימן ט ס"ק ג (תשנ"ח). עמד אף הוא על הסתירה וביקש להבחין בין סתם עבירות, שבהן הנהרג כשהיה עליו לעבור מתחייב בנפשו, לבין ההתאסלמות; זו, אף על פי שאין

ברם, בלא לדון בפתרונות הללו לגופם,⁵⁹ הרי עובדה היא שאין להם יסוד בגוף הדברים שבאיגרת: בפסקה הראשונה לא הוגבל האיסור למסור עצמו כשאנו חייב לעבירות מסוימות או למצבים מסוימים, כשם שבפסקה השנייה לא נאמר שהשבח למוסר עצמו הוא מפני שמדובר באחת מג' עבירות החמורות או לפי שבשעת השמד או ב"מצווה קלה" הדבר מותר; ודא עקא, כי ההסבר הנדרש לסתירה שלפנינו צריך להתבסס על האמור במפורש באיגרת, שאם לא כן חשף עצמו המחבר לסתירה כה גלויה שאין דרך שלא להבחין בה. וכאן יש להטעים את אופייה של האיגרת, שאינה מכוונת לתלמידי חכמים דווקא, אלא בעיקר לקהל הרחב של פשוטי העם שנאנסו; כאן היה אפוא על הרמב"ם להעמיד את דבריו בבהירות.

אכן, משה הלברטל הסיק מסתירה זו, ומן הקושי מדין "מצווה קלה", כי הרמב"ם עצמו ידע שהיתרו לומר את השאדה אינו מבוסס דיו מבחינה הלכתית, ועל כן אי אפשר אלא לשבח את מי שאינו סומך על היתר זה; יתר על כן, המציאות הקשה שנכחה עמד הרמב"ם הובילה אותו "לעמדה שאינה תואמת לחלוטין את עמדותיו העקרוניות שלו עצמו, ואף לא את המקורות הכתובים של ההלכה".⁶⁰ בכך נצטרף הלברטל, בסגנונו שלו, לעמדתו של חיים סולוביצ'יק, שאומנם לא עסק בסתירה זו, אך מכוח ניתוח פסקאות שונות שלאיגרת הגיע למסקנה שאין לה משקל הלכתי כל עיקר: הרמב"ם עצמו ודאי

לדעת הרמב"ם חובה ליהרג עליה, מכל מקום הואיל ויש כאן נגיעה בעיקרי אמונתנו", הנהרג ולא עבר קדוש ייאמר לו (כעין זה הציע כהצעה שנייה ר' יצחק סין, לעיל ה"ש 53). הצעתו של בעל חמדת ישראל מניחה שיש בהוראה באסלאם משום עבודה זרה, אך דבר זה לא נאמר באיגרת; וראו להלן סעיף ה. הצעתו של ר"י שילת בעייתית בשל אחיזת החבל בשני ראשיו – דין "מצווה קלה" חל כאן לעניין ההיתר, אך לא לעניין החיוב. במאמרו "הנשר הגדול בארצות השמד", מקור ראשון מוסף שבת י"ט באייר תשע"ו, אכן הציע שילת פתרון חלופי: השבח לאנוסים שנהרגו כדי לא להצהיר על אמונת האסלאם מתייחס לעבר בלבד, הואיל והללו לא ידעו את פסיקתו של הרמב"ם; אך מכאן ואילך, לאחר פסקו, אסור מכול וכול ליהרג ולא לעבור. אלא שקשה ליישב הצעה זו בלשון האיגרת: הניגוד הנוכח בה אינו בין העבר להווה ולעתיד, אלא בין מי שנהרג על דעת עצמו, אף מכאן ואילך, לבין "מי שבא לשאול אותנו". כך גם באשר להצעתו של יוסף פאור "על קידוש השם ובל יעבור: מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן" בר-אילן ל-לא 373, 381-382 (תשס"ו), הסבור כי השבח לנהרגים כדי שלא יורו באסלאם מתייחס דווקא ל"אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות" כלשון הרמב"ם בהל' יסודי התורה ה, יא; ואילו סתם אדם "שבא לשאול" חייב לעבור ולא ליהרג. אך דברי הרמב"ם על "אדם גדול בתורה" וכו' אינם אמורים כל עיקר בזיקה לדיני ייהרג ואל יעבור, ואילו השבח באיגרת השמד נאמר על "כל שנהרג כדי שלא יודה בשליחות אותו האיש", וכלל לא ליחיד סגולה. פתרוננו של ר"י סין נראה סביר יותר, אף שגם לו אין מקור בדברי הרמב"ם.

הלברטל, לעיל ה"ש 12, בעמ' 31-32, 34-37, נוטה לדעה השוללת את הסיפור על התאסלמותו הכפויה שלרמב"ם עצמו, ועל כן הוא פטור מן השאלה כיצד התיר הרמב"ם לעצמו את שלדעתו האמתית – לדברי הלברטל – אסור. וראו להלן ה"ש 62.

לא סבר שההלכה היא כפסיקתו באיגרת, ואין לפנינו אלא חיבור רטורי, שנועד למנוע את התנתקות המוחלטת של האנוסים, הם וצאצאיהם אחריהם, מכלל ישראל.⁶¹

אך נוסף על הפקפוקים כבדי המשקל שהתזה של סולוביצ'יק מעלה,⁶² ודאי אין בה כדי ליישב את הסתירה שלפנינו: וכי סביר הדבר כי השם כל מגמתו לשכנע את קוראיו,

Haym Soloveitchik, *Maimonides' 'Iggeret Ha-Shemad': Law and Rhetoric, in* 61
RABBI JOSEPH H. LOOKSTEIN MEMORIAL VOLUME 281 (Leo Landman ed., 1980)

נדפס מחדש – מתוך ערכון והשלמת הערות השוליים – באוסף מאמריו, לעיל ה"ש 12, בעמ' 288-324. ההבאות להלן מן הפרסום האחרון.

סולוביצ'יק, לעיל ה"ש 12, בעמ' 332-351, השיב לתגובות על מאמרו שנכתבו בידי דוד 62

הרטמן "אגרת השמד לרבנו משה בן מימון: אספקלריה למורכבות הפסיקה ההלכתית"

מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב 362 (תשמ"ג) (להלן: הרטמן) | =הנ"ל, מנהיגות

בעתות מצוקה: על אגרות הרמב"ם 31-66 (1989), בידי לורברבוים ושפירא, לעיל ה"ש

5, ובידי סטריקובסקי, לעיל ה"ש 19. בתשובותיו להרטמן וללורברבוים ושפירא הראה

סולוביצ'יק אל נכון שהללו לא נכנסו כלל לעבי הקורה ההלכתית, באופן שאין בדבריהם

תשובה לטיעונו על בטלות ערכה ההלכתי של האיגרת (מדברי הרב שמעון גרשון רזונברג

אהבוך עד מות 123 (תשס"ד) (להלן: הרב שג"ר) ה"ש 2, נראה בבירור שדחייתו את דברי

סולוביצ'יק נבעה מקריאת דבריו רק על-פי הבאתם בידי הרטמן; ובתשובתו לסטריקובסקי

נתבררו חולשותיהן של הצעות האחרון. אך סולוביצ'יק שם, בעמ' 352, כבר ציין שהתגובה

החשובה ביותר על מאמרו נכתבה בידי הרב הלל נובצקי "הלכה, פולמיקה ורטוריקה

באגרת השמד של הרמב"ם" אתרו האישי של סולוביצ'יק. www.haymsoloveitchik.org

(להלן: נובצקי). במאמר זה מוצעות קריאות אלטרנטיביות מדוקדות ומבוססות

לפסקאות האיגרת שבהן ראה סולוביצ'יק הטעויות או סילופים מכוונים; ואף סולוביצ'יק

שם, בעמ' 352-364, השיב על מקצת הדברים, דומה שאף הוא חש כעת שאין כאן הכרע

גמור (ראו שם, בעמ' 352, 364). במסגרת זו לא אפנס למכלול הנקודות, ולא אדון אלא

באותה פסקה באיגרת שבה רואה סולוביצ'יק את ההוכחה המרכזית לטיעונו, שבנופלה

נופל עיקר בניינו (כדבריו, שם, בעמ' 352, ועוד). הרמב"ם באיגרת השמד, לעיל ה"ש

2, בעמ' נב מביא ראייה שהעובד עבודה זרה באונס פטור מדברי הספרא, שהנותן מזורעו

למולך באונס פטור מכרת, ולכך הוא מוסיף: "וידוע הוא ששבעות שקר הוא חילול השם,

שכן כתיב 'ולא תשבעו בשמי לשקר' וחללת את שם אלהיך אני ד", ועם כל זה לשון

המשנה, נדרים ג, ד: 'נורדיין ולהרגיין ולחרמיין ולמוכסין, בית שמאי אומריין: בנדר, בית

הלל אומרים: אף בשבועה". בהבאת משנה זו רואה סולוביצ'יק משגה לוגי והלכתי חמור

כדי כך שאי אפשר שהמחבר לא חש בו, ודי בו אפוא כדי להוכיח כי האיגרת כולה אינה

ראויה להישקל כחיבור הלכתי, ואין לראות בה אלא רטוריקה. המשגה ההלכתי טמון בכך

שהיתר המשנה נתבאר בבבלי (שם, כח ע"א) בכך שהאנוס הוסיף בליבו לשבועתו דברים

המפרשים אותה בדרך שמפקיעה את השקר, ונמצא שיסוד ההיתר אינו כלל באונס (באופן

שיוכח מכאן שחילול השם באונס אינו מחייב), אלא בכך שלפי הדברים שכליבו אין כאן

שקר כלל. ואילו המשגה הלוגי נעוץ בכך שהמשנה דנה במקרה שמתר לישבע לשקר,

ועל כן העושה כך אינו מתחייב במאומה; מה מקום אפוא להוכיח מכאן שאף מי שחייב

ליהרג ולא לעבור, ועבר ולא נהרג, שאף הוא פטור? נובצקי, שם, בעמ' 15-17, השיב על

עד כדי הסוואתם של המקורות ההלכתיים וטשטוש מכוון של משמעם (כטיעונו של

כך לנכון שהרמב"ם לא בא כאן להוכיח כי עובד עבודה זרה באונס פטור אף שהיה עליו ליהרג, אלא שהמחלל שם שמים באונס אף הוא פטור: הגם שבמשנת אבות ד, ד נאמר שלעניין חילול השם שוגג כמזיד (ומשנה זו הובאה קודם לכן באיגרת השמד, שם, בעמ' מט-נ), אף על פי כן אונס – ואפילו אונס ממון – פוטר בחילול השם, כאמור במשנת נדרים. כי אומנם ההיתר מלכתחילה שבמשנה זקוק לדברים הנשבע הוסיף בליבו, אבל הפטור מעונש אינו נעוץ בכך, אלא באונס, וכמבואר בתשובות רדב"ז, ד, אלף קכו. על כך השיב סולוביצ'יק שם, בעמ' 353-355, שלוש תשובות, אך נראה שיש לדחותן: א) פרשנותה הרווחת שלמשנה תולה את הפטור לא באונס אלא בדברים שמוסיף הנשבע בליבו, ואין יסוד לייחס לרמב"ם פרשנות שונה. אך לאמיתו שלדבר פרשנות הרדב"ז תואמת לפשוטם של דברים, אינה כלל יוצאת דופן ואף עולה מלשון הרמב"ם. תואמת לפשוטם שלדברים – שכן הן במשנה שם והן בירושלמי שעליה, שם, לח ע"א, אין זכר לתנאי הפרשנות בלב שהוסיף הבבלי, ובכרייתת ר' ישמעאל המובאת בירושלמי אכן נראה שיסוד הפטור הוא האונס גרידא. פרשנות זו אף אינה כלל יוצאת דופן: שורת חכמים סבורים כרדב"ז, הן כהסבר לעצם הדין והן כהסברו לדעת הרמב"ם; ראו לדוגמה, שו"ת רלב"ח, סימן כז; מעשה רקח לרמב"ם, הל' שבועות ג, ג; שו"ת פלא יועץ, חושן משפט, סימן יט, ועוד. בשל נטייתו הידועה שלרמב"ם להתחשב בירושלמי, ההנחה שהוא שילב כאן בין התלמודים בהבחנה בין מלכתחילה לדיעבד מסתברת ביותר, ואכן היא עולה מלשון הרמב"ם שם: תחילה מביא הרמב"ם את ענייננו בכלל "שבועות באונס", שעליהן "פטור מכלום" (שם א), ואילו ההיתר מלכתחילה מופיע רק בהקשר לצורך לסייג את השבועה בליבו (שם ג-ד). ב) אונס ממון כבמשנת נדרים, קובע סולוביצ'יק, אינו יכול לפטור אדם מן האחריות לנזקים שגרם לזולת – אך טענה נכונה זו אינה עניין לנידון: בענייננו הנשבע לשקר באונס ממון לא גרם לנזקים לזולת אלא מנע נזק מעצמו, ואינו פטור אלא מעבירת שבועה לשקר. ג) סולוביצ'יק שם, בעמ' 354, טוען שאילו משנת אבות המשווה שוגג למזיד בחילול השם היא שהייתה עילת הראיה מנדרים, היה לרמב"ם להזכירה כאן. ברם, הטענה שהרמב"ם לא בא להוכיח כאן שעבודה זרה באונס אינה מחייבת, אלא שחילול השם באונס אינו מחייב, אין ראשיתה במשנת אבות, אלא בדבריו המפורשים שלרמב"ם קודם הבאת הספרא: "ואם לא ייהרג, ועבר מפני האונס... הוא מחלל שם שמים באונס, אמנם אינו חייב עונש... ולא נקרא לא פושע ולא רשע ולא פסול לעדות... אלא שהוא לא קיים מצות קידוש השם, וייקרא שמו 'מחלל שם שמים באונס'" (איגרת השמד, שם, בעמ' נא). אך טענה זו – שחילול השם באונס אינו מחייב מאומה – בינתיים לא הוכחה כלל, וההמשך בא לשלול טענה אחרת, שהעובד עבודה זרה באונס חייב (שם, בעמ' נב שו" 6): טענה זו נשללה מכוח הספרא, אך מכאן שב הרמב"ם לחילול השם. כי לאחר שנתבאר בספרא שאפילו מחיוב כרת פטור באונס, הרי "כל שכן עברות שיחייב על זדונם מלקות ארבעים ברצון – שלא יתחייב אם עשה באונס במלקות בשום פנים, וחילול השם בלאו הוא" (שם שו" 10-12) – וכאן מובאת הראיה מנדרים. מפורש אפוא שהראיה מנדרים היא דווקא לעניין חילול השם; ולעניין זה אכן אין תועלת בדברי הספרא, שהרי בו מפורש שלא רק אונס פטור אלא גם השוגג, ואינו אפוא עניין לחילול השם, שהואיל ועונו "גדול יותר מכל העוונות" (שם, בעמ' נ, וכך גם בהל' שבועות יב, ב), הרי בו שוגג כמזיד (שם, בעמ' מט-נ, על-פי משנת אבות דלעיל; וראו פירוש הרמב"ם למשנה זו, והערות ר"י שילת במהדרותו, עמ' סז ותשנ"ח). מכאן

סולוביצ'יק), יותיר בדבריו סתירה גלויה ברצף הדברים, כזו שכל קורא מבחין בה מיידית? נראים הדברים שלצורך ישובה של סתירה זו עלינו להיכנס עתה לעובי הקורה של טיעוני ההלכה שבאיגרת.

ד. השמד האלמוחדי – כלום בגדר "שעת השמד"?

כלום חובה ליהרג כדי לא להצהיר אמונה באסלאם? תשובה על כך מחייבת התמודדות עם שתי שאלות הלכתיות עיקריות. ראשונה בהן מתייחסת לקטגוריה של "שעת השמד", המחייבת כזכור ליהרג ולא לעבור לא רק בג' העבירות החמורות, אלא אפילו ב"מצוה קלה"⁶³. והואיל והשלטון האלמוחדי גזר על כל נתיניו לקבל על עצמם את דת האסלאם או למות, הרי לפנינו לכאורה "שעת השמד" מובהקת; כלום אפשר לקבל שהכפירה בתורה הכלולה בהצהרת ההתאסלמות אינה אפילו בגדר "מצוה קלה"? והשאלה השנייה

אפוא הכורח להביא את דין השבועה, המלמד שאף חילול השם באונס אינו מחייב. נמצינו למדים כי ספק גדול אם אפילו ראייתו המרכזית של סולוביצ'יק בדבר טיבה של האיגרת אכן תקפה. לטיעוניו המפורטים של נובצקי יש להוסיף טענה כללית: הואיל וסולוביצ'יק שם, בעמ' 312, אינו שולל את הסברה שהרמב"ם עצמו אולץ להתאסלם למראית עין (וראו לעיל ליד ה"ש 26-29), טענתו שהרמב"ם סבר לאמיתו שלדבר כי על האנוסים היה ליהרג ולא לעבור, מחייבת להניח שאם אכן אולץ הרמב"ם להתאסלם הרי לדעתו שלו הוא לא עמד בניסיון! וכעין זה אכן סבר גייגר, שכבר קדם לסולוביצ'יק בביטול ערכה ההלכתי של האיגרת (אך בלא פירוט), והואיל ואימץ את סיפור התאסלמותו שלרמב"ם, ראה באיגרת כתב הגנה מאולץ שלרמב"ם על עצמו; ראו אברהם גייגר **קבוצת מאמרים** 336-339 (שמואל אברהם פאזנאנסקי עורך, תר"ע). לעומת זאת, אם טיעוני האיגרת מתקבלים כמשמעם, נמצא שהשאלה אם הרמב"ם אולץ להתאסלם אם לאו אינה משמעותית כל עיקר מבחינת הערכת אישיותו: לדעתו הדבר היה מותר בלא פקפוק.

63 בבלי סנהדרין עד ע"א. ואילו בתוספתא, שבת סוף פרק טו (טז) (מהדורת ליברמן עמ' 75): "קלה שבקלות". ברם, בכ"י תימני (יד הרב הרצוג) של בבלי סנהדרין שם, וכן בשאלתות, מהדורת מירסקי, סימן מד, עמ' מד, איגרת השמד, לעיל ה"ש 2, בעמ' מז, וברמ"ה לסנהדרין שם, הדברים אמורים רק בפרהסיה שלא בשעת השמד (באיגרת השמד, שם: "מצוה קלה מדרבנן", וראו חילופי הנוסח שם); ואילו בשעת השמד לא נאמר אלא "בשאר עבירות". בספר המצוות, לא־תעשה סג, כתב הרמב"ם שבשעת השמד יש ליהרג אף על "מצוות קלות" (ולא הזכיר "מדרבנן"), אבל במשנה תורה, הל' יסודי התורה ה, ב-ג, השמיט הרמב"ם כליל את עניין "מצוה קלה", ולא חייב ליהרג – בין בפרהסיה ובין בשעת השמד – אלא ב"מצוה משאר מצוות". וראו כסף משנה על אתר, ושאר מפרשים שצוינו ב"ספר הליקוטים" וב"ספר המפתח" שברמב"ם מהדורת פרנקל על אתר. [אין בכך ניגוד לדברי הרמב"ם הל' תעניות ב, ג, שם נזכר "שמד אפילו במצוה קלה", שהרי הדברים אינם אמורים שם לעניין החיוב ליהרג, אלא לעניין הצרות שמתענים עליהן. וראו אור שמח להל' יסודי התורה, שם]. בין כך ובין כך, מסתבר שהכפירה בתורה הכרוכה בהתאסלמות ודאי כלולה אף ב"מצוה משאר מצוות".

היא באשר לטיבה של התאסלמות: האם אין היא בגדר עבודה זרה, המחייבת ליהרג אף שלא בשעת השמד? לשתי השאלות הללו מצינו תשובה במקור בן הזמן והמקום. ר' יוסף אבן עקנין, איש המאה ה"ב, ברח מפני השמד מספרד לצפון אפריקה, פגש שם ברמב"ם והעריצו מאוד;⁶⁴ והנה, בספרו 'טב אלנפוס אלסלימה ומעאלג'ה אלנפוס אלאלמה' (מרפא הנפשות הבריאות והטיפול בנפשות הכואבות) תיאר ר"י אבן עקנין בהרחבה את הגזירות החמורות שניחתו על המתאסלמים מידי השליטים, ועל כך הוסיף:⁶⁵

כי כל הצרות שנתייסרנו בהן אמנם הן בדין ועל פי המגיע לנו, והיו צריכות להיות כפולות ומוכפלות על פי מה שהרבינו בחלול השם שעונשו גדול, שראוי להיענש בו המזיד והשוגג,⁶⁶ כאשר נדרשו מאתנו הפשעות⁶⁷ והיציאה מן הכלל, והיינו חייבים שנהרג ואל נעבור. זאת משום שהדין מחייב, אם אנסנו אנס על מצוה מן המצוות שנעבור עליה, לראות אם היתה כוונתו לתועלת עצמו... הרי מותר לנו לעשות את העבירות האלה; אבל אם לא היתה מטרתו אלא להוציאנו מן הכלל ולא לתועלת עצמו, הרי חובה עלינו שנהרג ואל נעבור ונמות ולא נקבל ממנו דבר כלשהו. זה אם היה הדבר בפומבי ובפרהסיא, והוא שיהיה במעמד עשרה מישראל; אבל אם היה בינו ובין עצמו, שקוראים לזה בצינעה, הרי יעשה מה שציווה עליו ולא יהרג... זה כולו אם היה שלא בשעת השמד, אבל בשעת השמד אפילו מצוה קלה יהרג ואל יעבור... ושמד זה של ישמעאל,

64 כדבריו הידועים בפירושו לשיר השירים, ראו ר' יוסף בן יהודה בן יעקב אבן עקנין התגלות הסודות והופעת המאורות: פירוש שיר השירים 339 (אברהם שלמה הלקין מתרגם, תשכ"ד) (להלן: "התגלות הסודות"): "צפנתי לך" – רמז לדורות השמד, שאנו מקיימים מצוות התורה כשחרב מונחת על צוארנו, ועל אחת כמה וכמה שמדנו זה, המקום יבטלו, ובכל זאת אנו כידוע עוסקים בלימוד התורה. וראיה חותכת לדברינו – הופעת החכם הגדול רבינו משה בר כבוד ר' מימון בפאס, ואין שני לו בגדלו בתורה, וחבוריו מעידים על ידיעותיו: פרוש המשנה ומשנה תורה וספר המצות ומורה הנבוכים, 'הילדים האלה ארבעתן נתן וכו' (דניאל א, יז), מלבד מקומו הראשון במקצעות המדעים. ואילו לא היה ראוי להזכר אלא הוא בשמד הזה – דיינו". וראו את חרוזי הפרדה שכתב ר"י אבן עקנין כשנסע הרמב"ם ממרוקו מזרחה, התגלות הסודות, שם, בעמ' 431.

65 יוסף יובל טובי "הפרק השישי ב'טב אלנפוס' לרב יוסף אבן עקנין" לראש יוסף: מחקרים בחכמת ישראל לכבוד ר"י קאפח 311, 337-339 (יוסף יובל טובי עורך, תשנ"ה). טובי הדפיס שם את המקור הערבי (מכ"י אוקספורד 1273, הציטוט דלהלן הוא בדף 146, א-ב) מול תרגומו לעברית. תרגום עברי מקוטע לפסקה זו מאת פ' פנטון כבר נדפס אצל בת יאור הדימים – בני חסות: יהודים ונוצרים בצל האסלאם 289 (משה שרון עורך, אהרן אמיר מתרגם, 1986).

66 ראו לעיל ה"ש 62, וראו דברי אבן עקנין בפירושו לאבות ד, ד (מהדרת בכר 114).

67 במקור הערבי: "אלפשעות", והוא כידוע המונח שנסתמש בו בני הזמן להתאסלמות; וראו פרידמן, לעיל ה"ש 1, בעמ' 25 וראו לעיל ה"ש 49.

באיזה אופן שיהיה, בין בפרהסיה בין בצינעה, מאחר שכוונתם לבטל דת ישראל ואפילו בדבר הקל ביותר מן הדברים – יהרג ואל יעבור... אבל עבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים, שלושה אלו באיזה אופן שיהיה, בין להעבירו להנאת עצמו בין בפרהסיה בין בצינעה – יהרג ואל יעבור. ולפי שהמכוון מאתנו במלכות זו להוציאנו מן הכלל, הרי שחובה עלינו שנהרג ואל נעבור, דוגמת מעשה עשרה הרוגי מלכות ר' עקיבה וחביריו, והרוגי מלכות בפאס וסג'מאסה ודרעה עליהם השלום. ולפי שנותרנו אנחנו, ועברנו ולא נהרגנו וחסנו על עצמנו... הרי נעשינו מחללי את השם בפרהסיה, באונס ולא ברצון.

נראה מן הדברים שאבן עקנין מחייב ליהרג ולא להתאסלם מכוח שני הדינים דלעיל: הואיל וכוונת השלטון המוסלמי "לבטל דת ישראל", הרי מוגדר הדבר כ"שעת השמד", ולפיכך חייבים ליהרג בין בצנעה ובין בפרהסיה אף "בדבר הקל ביותר";⁶⁸ ועוד – וכאן הדברים אינם אמורים בפירוש גמור – שהואיל וכוונת השמד המוסלמי "להוציאנו מן הכלל" הרי זה כעבודה זרה המחייבת ליהרג בכל עניין.

מעתה עלינו למצוא באיגרת השמד את תשובות הרמב"ם לשני הטעונונים הללו, ותחילה לטענת "שעת השמד". לאחר הסקירה הכוללת של הלכות קידוש השם וחילולו (עמ' מו-נב), מגיעה האיגרת אל הבעיה האקטואלית, "בעניין זה השמד מבין כלל השמדות, ומה שראוי לאדם שיעשה בו" (עמ' נג); וזה לשונה:

דע שכל השמדות שהיו בזמן החכמים היו מצווים בהם לעבור על המצוות, והיה בהם עשיית מעשה, כמו שאמרו ז"ל בתלמוד: שלא יעסקו בתורה, שלא ימולו את בניהם, או שיבעלו נשותיהם נידות, או שיחללו את השבת. וזה השמד – לא יחייבו עשיית מעשה כלל, זולת הדיבור בלבד, שיאמין באותו האיש, ואין מחייבין אותו שיעשה שום מעשה.

68 החכמים שהובאו לעיל, שהקשו על הרמב"ם מדין שעת השמד, כיוונו אפוא לשיטת ר"י אבן עקנין. אך בתירוצים שיש שהציעו לקושייה זו אליבא דהרמב"ם לא יאה צורך לפי המבואר להלן. יש להעיר כי בהתעלמותו של ר"י אבן עקנין משיטתו ההפוכה שלרמב"ם באיגרת השמד יש לכאורה כרי לתמוך בערעור על ייחוס האיגרת (ודווקא את זאת לא ציינו פרידלנדר, לעיל ה"ש 5, ורוידסון, לעיל ה"ש 11); אך ברי שגם בזה אין הכרע: אפשר שדווקא מפני הערצתו של אבן עקנין לרמב"ם, נמנע מלציין שכאן הוא חלוק עלינו. וראו אריכות דבריו **התגלות הסודות**, לעיל ה"ש 64, בעמ' 143-147, בבואו להצטרף שאין בפירושו שם מחלוקת על דברי הרמב"ם, "מופת הזמן", בחיבורו משנה תורה. וראו פירושו לאבות ד, ו (מהדרת בכר 117-121), שבו האריך להתפלמס עם "מופת הדור", הלא הוא הרמב"ם, באשר לשיטתו שאסור להתפרנס מן התורה; אבל שם הוא מתבסס על "הראשונים" (שאותם תקף הרמב"ם), "שהיו גאונים ויראי חטא, אנשי אמת קדושי עליון", ונראה שעל כן לא נרתע מביטוי מחלוקתו על הרמב"ם.

ואם ירצה האדם לקיים תרי"ג מצוות בסתר יכול לקיים, ואין מונע לו, אלא אם הקרה עצמו בלא אונס שיחלל שבת וזולתו – אינו בכך אנוס; כי זה האנס המנצח אינו מחייב לשום אדם במעשה, כי אם הדיבור בלבד. וכבר נתאמת אצלם שאין אנו מאמינים באותו הדיבור, ואינו בפי האומרו אלא כדי להינצל מהמלך, כדי להפיס דעתו בעילוי דתו.

ובהמשך (עמ' נג-נד), לאחר הקביעה שהמוסר עצמו למות כדי לא להודות באסלאם עשה מצווה שיש עליה שכר גדול, אבל הבא לשאול מורים לו שיודה ולא ייהרג, הרי הוא מנמק שוב:

כי מעולם לא נשמע כמו זה השמד⁶⁹, שאין כופין בו אלא הדיבור בלבד, ולא ייראה מדברי רז"ל שאמרו ייהרג ואל יאמר דבר אחד שאין בו מעשה; אבל ייהרג כשיכפוהו לעשות מעשה ולא יעבור על דבר שהוא מוזהר עליו.

טענתו של המחבר אינה אפוא שעל ההודאה באסלאם חלה אחת מן ההלכות שנסקרו באיגרת קודם לכן לפרטיהן – אימתי נאמר "ייהרג ואל יעבור", ואימתי "יעבור ואל ייהרג"; אלא הטענה היא כי בשתי הקביעות ההלכתיות הללו גם יחד אין כדי להורות את הדרך במציאות החדשה בתכלית שמעמיד השמד הנוכחי, "מעולם לא נשמע" כמותו. שכן כל השמדות שעליהם נקבעו ההלכות התלמודיות גזרו במוצהר לבטל את אורח החיים היהודי – לימוד תורה וקיום מצוות; בשמד שכזה קבעו חכמים על אילו אורחות חיים ובאילו מצבים יש לעמוד אף כנגד המוות, ועל אילו יש לוותר מאונס, וקביעות אלו – לרבות דינה של שעת השמד – פורטו ב"מין הראשון" שבדיון (עמ' מו-מז). אבל, טוען המחבר, כל ההלכות הללו אינן רלוונטיות לשמד הנוכחי, שאינו דן כלל באורח החיים היהודי כולו או מקצתו, ואין מגמתו אלא שיודה האדם באמיתות האסלאם. הודאה זו עניינה באמיתות נבואתו של מוחמד ושליחותו, ומשמעה אפוא כפירה בנצחיות התורה.⁷⁰ תוצאת השמד הנוכחי אינה אפוא ביטול קיומן המעשי של

69 ר"י שילת לא ציין כאן לגרסה המקובלת (מן הדפוס הראשון ואילך): "זה השמד הנפלא". "שמד נפלא" אין כוונתו "שמד קל", כפי שהבין מנחם בן-ששון, לעיל ה"ש 1, בעמ' 29 (השווה גם אליעזר שלוסברג "יחסו של הרמב"ם אל האסלאם" פעמים 42, 38, 58 (תש"ן): "שמד נוח"), אלא הוראתו: שמד נפלה, ייחודי ושונה מכל שאר השמדות הידועים. 'נפלא' רווח בהוראה זו, ולדוגמה מלשונו שלרמב"ם ראו ה' עדות טז, ד: "אם ימצא שיש לזה העד צד הנייה בעולם בעדות זו, אפילו בדרך רחוקה ונפלאה, הרי זה לא יעיד בה" – "נפלאה" כאן אינו תואר לשבח, אלא הוראתו: דרך יוצאת מגדר הרגיל.

70 כדברי הריטב"א והרדב"ז דלהלן סעיף ה, וראו גם סולוביצ'יק, לעיל ה"ש 12, בעמ' 293. וראו דברי הרמב"ם על ה"שמעאליים, לפי מה שידוע לכם על אמונתם, שתורה זו אינה מן השמים" (תשובה לתלמידי ר' אפרים מצור, אגרות הרמב"ם, עמ' רטז), ועל טענתם כלפינו: "המירותם התורה ושיניתם אותה" (איגרת תימן, לעיל ה"ש 23, בעמ' קלא). נובצקי, לעיל ה"ש 62, בעמ' 8, הציע שהיתרו של הרמב"ם מיוסד על פירוש מצמצם לשהאדה, כאילו אין

מצוות התורה או מקצתן ככל השמדות הקדומים, אלא כפירה עקרונית־הצהרתית בתורה. הצהרה זו אומנם אינה מאפשרת המשך קיום פומבי של אורח החיים היהודי, שהרי הדבר יוכיח שהמצהיר שיקר; אבל יש בידי הרוצה בכך להמשיך ולקיים את יהדותו בסתר, ועל כן משמעותו של השמד אינה אלא במישור התיאולוגי.⁷¹

מעתה, תשובת הרמב"ם לטיעון מדינה של שעת השמד כבר ברורה: השמד המוסלמי, הפוגע במישור התיאולוגי דווקא, ולא באורח החיים היהודי שניתן להשתמר בסתר, אינו כלל "שעת השמד" שעליה דיברו חכמים, ודווקא בה קבעו שיש ליהרג אף על עבירות קלות! כל עניין "מצוה קלה" ודיניה התלמודיים של שעת השמד רלוונטיים אפוא רק כשגזר השלטון לבטל את המצוות או מקצתן, ואינו עניין לשמד הנוכחי, שהואיל ו"מעולם לא נשמע" כמותו אין הוא מעיקרא בכלל "שעת השמד" התלמודית.⁷²

ה. כלום יש ליהרג ולא להתאסלם?

בטיעון שהשמד הנוכחי שונה מעיקרו מן השמד שקבעו בו חז"ל את הלכותיהם היה אפוא בידי הרמב"ם להוציא מן הדיון האקטואלי את הקטגוריה ההלכתית של "שעת השמד". אך עדיין עמדה לפניו הבעיה השנייה שנראית עולה מדברי ר"י אבן עקנין: גם בלא שעת השמד, חובה ליהרג כדי לא לעבוד עבודה זרה. מעתה, אילו היה האסלאם בגדר עבודה זרה, הרי התשובה ברורה; אך אם נתפס האסלאם כדת מונותאיסטית, ואין

בה אלא הודאה בעצם נביאותו של מוחמד – בלא הודאה בתוכנה הכופר בתורה של אותה נבואה. אך לעניין זה דומה שצדק סולוביצ'יק בתשובתו (לעיל ה"ש 12, בעמ' 357-358), ונראה שאין צורך להידחק כך, כדלהלן.

71 הבחנה זו בין סוגי השמדות לא נזכרה במפורש במשנה תורה, כדרכו של הרמב"ם בחיבור זה להיצמד לרוב דווקא להלכות המצוות במקורותיו; אף על פי כן, אפשר שרמז לכך אף במשנה תורה. ראו לשונו בהל' יסודי התורה ה, ג: "אבל בשעת השמד, והוא כשיעמוד מלך רשע כנבוכדנאצר וחביריו, ויגזור שמד על ישראל לבטל דתם או מצוה מן המצוות" וכו' – בתיבות המוטעמות מודגש שהשמד מצוי במישור המעשי, בביטול אורח החיים היהודי כולו או אף בביטול מצווה מן המצוות (השווה רי"י פרלמן, לעיל ה"ש 7, טו ע"ג, שסבר כי "לבטל דתם" היינו עבירה בקום ועשה, ו"מצוה מן המצוות" היינו ביטול מצווה בשב ואל תעשה); אבל שמד שעניינו הצהרת אמונה גרידא אינו בכלל. השווה רמב"ם, ראש הל' חנוכה: "בבית השני, כשמלכו יוון, גזרו גזרות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות".

72 ואין קושי להבין מה טעם השוני של השמד המוסלמי מן השמדות הקודמים משליך על החובה ליהרג בשעת השמד על כל המצוות. שכן כאשר המאבק הוא על קיום המצוות, אין לוותר בשעת השמד ויש לקיימן בכל תנאי; אך כאשר אין השלטון גוזר על קיום המצוות אין צורך ליהרג על קיומן. והשווה לטעמו של הרמ"ה לכך שבשעת השמד יש ליהרג על כל המצוות: "משום דאית למסרך" (יד רמ"ה לסנהדרין עד ע"א).

אפוא בקבלתו משום קבלת עבודה זרה, נשאלת השאלה מהו דינה של ההתאסלמות הכפויה? האם העובדה שמשמע ההתאסלמות הוא כפירה בתורה אינה מחייבת אף היא ליהרג ולא לעבור, אף שאין כאן עבודה זרה? תשובה לשאלה זו אינה מצויה במקורות חז"ל, אך לא רק אבן עקנין הביע בה, לפחות מכללא, את דעתו. כך קבע הריטב"א (המוכא בחידושים המיוחסים לו לפסחים כה ע"ב):

והוי יודע שאמונת הישמעאליים, אף על פי שהם מייחדים, עבודה זרה גמורה חשיבא ליהרג ואל ישתמד, שהרי המורה באמונתם כופר בתורת משה שאינה אמת כמות שהיא בידינו, וכל כיוצא בו עבודה זרה היא. ולא אמרו בשאר מצוות יעבור ואל ייהרג במתכוין להעביר אלא כשאומרים לו "חלל שבת כדי לעבור על דתך", ולא שיאמרו לו "חלל שבת כמורה שאין תורתך אמת ולא ציווה הקב"ה לשמור את השבת". כך שמעתי.

האסלאם, קבע הריטב"א, אינו עבודה זרה ("שהם מייחדים"),⁷³ ועל כן המתאסלם אינו עובר עבודה זרה כדי שיחול בו ממילא הדין "ייהרג ואל יעבור"; אף על פי כן, הואיל וההתאסלמות משמעה כפירה בתורה, הרי זו עצמה מחייבת ליהרג ולא לכפור: דין כפירה בתורה כדין עבודה זרה. הלכך, אף הנאנס לחלל שבת, שוודאי אין בכך עבודה זרה ובדרך כלל יעבור אפוא ולא ייהרג, אם יהיה במעשהו ביטוי לכפירה בתורה, יהיה עליו ליהרג ולא לעבור.⁷⁴

הריטב"א אינו מביא ראיה לחידושו הגדול, והוא נסתפק באמירה: "כך שמעתי". אך בידינו עדות שלא לכל רבותיו שלריטב"א היה דבר זה בגדר ודאי. ר' יצחק נוניס בילמונטי, איש איזמיר במאה ה"ח, כתב בספרו הידוע 'שער המלך' בזה הלשון:⁷⁵

הרשב"א בתשובה נסתפק אי בדת ישמעאל, כיון דלאו עובדי עבודה זרה נינהו, אי אמרינן בהו יהרג ואל יעבור.

תשובה זו שלרשב"א אינה באה במקום אחר,⁷⁶ ואין אפוא בידינו לעמוד על צדדי הספק שהעלה בדבריו. מכל מקום, הואיל ואף הוא, כריטב"א, סבור שהאסלאם אינו עבודה זרה,⁷⁷ מסתבר שהיה מסופק בגוף החידוש ש"שמע" הריטב"א: האומנם כפירה בתורה

73 וראו גם ריטב"א לעבודה זרה, נז ע"א: "הישמעאליים, שאינם עובדים עבודה זרה כלל".

74 וכך קבע, בהסתמך גם על הריטב"א, הרדב"ז בתשובותיו, ד, אלף קסג.

75 שער המלך על הרמב"ם הל' מאכלות אסורות יא, ג (שאלוניקי תקל"א).

76 ידוע שבעל שער המלך החזיק כתבי יד מרובים, והוא מביאם לאורך חיבורו פעמים הרבה; אך בענייננו דווקא לא ציין, כדרכו, שמצא את הדברים בכתב יד. ברם, כבר ציין ר"ש סנדרוסי "תולדות רבינו בעל 'שער המלך' זצ"ל" ישורון כ תתסט (תשס"ח), למקרים שבהם הביא בעל שער המלך כתב יד בלא לציין זאת (למאמר זה הפנני בטובו פרוף' יעקב שמואל שפיגל; יישר חיליה). אפשר שלפנינו מן המקרים הללו, וצריך בירור.

77 שזו אכן הייתה דעת הרשב"א על האסלאם ידוע גם מחוץ לתשובה אבודה זו; ראו חידושי הרשב"א על מסכת עבודה זרה סד ע"ב (חלק זה שלחידושים הוא אכן לרשב"א; ראו אברהם

גרידא, שאין בה עבודה זרה, אף היא בכלל ייהרג ולא יעבור? לרשב"א היה כנראה ספק בדבר זה.

מהי עמדתו של רמב"ם בשאלה זו? נקודת המוצא של ריטב"א ושל רשב"א, שהאסלאם אינו בגדר עבודה זרה, מקובלת הייתה כידוע אף על הרמב"ם.⁷⁸ אך האם כפירה בתורה, שהיא משמעה של הצהרת השהאדה, מחייבת ליהרג ולא לעבור אף בלא עבודה זרה, כשיטת הריטב"א? הרמב"ם אומנם מעלה את ההבחנה בין עבודה זרה להודאה באסלאם – אך לצורך פסיקתו אין הבחנה זו מספיקה לו. שהרי כנגד דבריו של בר פלוגתיה, שהמתאסלים דינם כמי שהודו בעבודה זרה, כתב הרמב"ם (בעמ' לא):

ולא היה אצל זה ההיקש הפרש⁷⁹ בין מודה בעבודה זרה בלי אונס, אלא ברצון נפשו, כירבעם בן נבט וחבריו, ובין מי שיאמר על איש מבני אדם שהוא נביא – בהכרח, מפחד החרב.

מלשונו עולה שהאומר "על איש מבני אדם שהוא נביא" (=השהאדה) אומנם אינו זהה למודה בעבודה זרה, שהרי האחרון עובד עבודה זרה, ואילו הראשון אומנם כפר בתורה, אך לא הודה בעבודה זרה; אבל ברור מן הדברים כי עיקרו של דבר לדעת הרמב"ם אינו נעוץ בהבחנה זו גרידא, אלא בהבחנה בין מודה בעבודה זרה "ברצון נפשו" לבין הכופר

רוזנטל "חידושי הרשב"א לרבנו שלמה בן אדרת על 'מסכת עבודה זרה'" קרית ספר מב 132-139 (תשכ"ז); תשובות הרשב"א חלק ד סימן קז; תורת הבית, בית ה שער א (מהדורת רח"ג צמבליסט ה)).

78 הל' מאכלות אסורות יא, ז (דבריו שם: "וכן הורו כל הגאונים" מתייחסים להיתר ההנאה מייזן הישמעאלים, ולא דווקא לעמדת הגאונים בשאלת מעמדם של הישמעאלים כעובדי עבודה זרה; ראו תשובות הרמב"ם (מהדורת בלאו סימן רסט), וראו למשל ש' אסף (מהדיר), תשובות הגאונים, תרפ"ז, עמ' סב סימן נ, ובהערות שם); איגרת לר' עובדיה הגר, איגרות הרמב"ם, לעיל ה"ש 2, רלח-רלט. בהל' תפילה וברכת כהנים טו, ג כתב הרמב"ם שכהן שעבד עבודה זרה, בין באונס בין בשוגג, פסול לנשיאת כפיים אפילו שב בתשובה, "וכן כהן שנשמתד לעבודה זרה, אף על פי שחזר בו"; ופירש רבנו מנחם שם: "כלומר, ששב לדת הגויים, אף על פי שלא עבר עדיין עבודה זרה". בעל מגן אברהם, אורח חיים, סימן קכח ס"ק נד, פירש שמדובר בהתאסלמות, ואף שלדעת הרמב"ם אין בה עבודה זרה, המרת הדת פוסלתו מנשיאת כפיים; "ואף על פי שכתב 'שהמיר לעכו"ם' [וכן בדפוסים הרווחים] – הוא לשון המדפיסים כידוע". כוונתו שמפני הצנזורה הדפיסו "עכו"ם", אף שהכוונה לאסלאם. ואומנם צדק בעל מגן אברהם שתיבת "עכו"ם" היא שינוי מפני הצנזורה, אבל בכל כתבי היד, לרבות כ"י אוקספורד 577, שהרמב"ם חתום עליו כידוע בכתב יד קדשו (וכן בדפוסים הלא מצונזרים), הגרסה היא "לעבודה זרה" (ראו מהדורת פרנקל ושאר המהדורות המבוקרות) – ונמצא שלא באסלאם מדובר.

79 ראו הערת המהדיר על אתר, ה"ש 34, על חילוף הנוסח שבתרגום השני, ועל כך שהמשמעות היא: לא היה אצל בר הפלוגתא סברה להפריש בין וכו'.

בתורה "בהכרח, מפחד החרב". ואומנם, על ההבחנה לענייננו בין אונס לרצון חוזר הרמב"ם באיגרת שוב ושוב.⁸⁰

הצורך של הרמב"ם להבחין בין אונס לרצון, מעבר להבחנה בין עבודה זרה להצהרת השהאדה, מלמד אפוא שהוא נוטה לשיטת הריטב"א: כפירה בתורה, אף בלא עבודה זרה, דינה כעבודה זרה לעניין ייהרג ואל יעבור;⁸¹ ואומנם, גם במקומות אחרים קובע הרמב"ם שכפירה זו היא בגדר מינות ואפיקורסות, שחמורות אף מעבודה זרה,⁸² ושוללות מן האדם את חלקו לעולם הבא.⁸³ לפיכך, לשם התרת השהאדה לא היה די בהבחנה בין כפירה לעבודה זרה, אלא היה על הרמב"ם להעלות את טיעונו: הצהרת השהאדה ניתנת באונס, ואינה אלא דברים חלולים הנאמרים מן השפה ולחוץ, באופן שאף הגויים האנסים יודעים שאין בהצהרה כל כנות;⁸⁴ והרי הצהרה זו אינה אלא דיבור גרידא.

80 ראו איגרת השמד, לעיל ה"ש 2, בעמ' לב שו' 7-8, 16, לו שו' 20-21, מה שו' 11, נא שו' 15 – נב שו' 18.

81 גם אבן עקנין כנראה סבור כן, אך מדבריו שהובאו לעיל משמע שהשוואת התאסלמות לעבודה זרה היא מפני "שהמכוון מאתנו במלכות זו להוציאנו מן הכלל", דהיינו שהוצאה מכלל ישראל היא בגדר עבודה זרה. השוו ההגדה של פסח: "ולפי שהוציא עצמו מן הכלל כפר בעיקר" (למקורו ומשמעו של משפט זה בהגדה ראו ספרי מה נשתנה? ליל הפסח בתלמודם של חכמים 360 (תשע"ו), ה"ש 14.

82 איגרת השמד, לעיל ה"ש 2, בעמ' לז, מא.

83 הל' תשובה ג, ו-ח, וראו גם סוף הקדמת הרמב"ם לפירוש פרק חלק, שילת הקדמות הרמב"ם למשנה, לעיל ה"ש 36, קמו. ואומנם, גם להבחנת הריטב"א בין עובר עבירה סתם לעובר מתוך כפירה יש מקבילה – לא זהה – אצל הרמב"ם. שכן כתב במורה הנבוכים ג, מא (מהדורת שורץ 588): "לדעתי, אילו אדם מישראל אכל בשר בחלב או לבש שעטנז או גילח פאת הראש מתוך זלזול (באיסורים אלה) והקלה בערכם, מתוך דעה שממנה מתברר שאין הוא מאמין באמיתות הציווי הזה, הוא היה בעיניי 'את ד' הוא מגדף', ויש להרוג אותו – לא הריגה של עונש, (אלא) בתור כופר". וראו על כך במאמרי 'טף של עיר הנידחת: מקרא, מדרש, רמב"ם" יובל לחננאל – ספר היובל לפרופ' ח' מאק 163-164 (אביגדרו שנאן וישראל יובל עורכים, תשע"ט). דברי הרמב"ם הללו הובאו, מתוך הסכמה והזדהות, בנוסח החרם של הרשב"א וסיעתו "אשר החרימו חכמי ברצלונה כל המלעיגים על דברי חכמים" וכו' (כתב החרם השלישי); ראו מנחות קנאות, פרק קא (בתוך: ח"ו דימיטרובסקי (מהדיר), תשובות הרשב"א, א, עמ' תשל"ו).

84 כבר הציע ר"י שילת באיגרת השמד, לעיל ה"ש 2, בעמ' מא (בהצעתו השנייה), שהטענה כי אף הגויים מודעים לאי אמינות ההודאה אינה מכוונת להעמדת יסוד נוסף ונפרד להיתר, שרק בהצטרפו ליסוד האונס ולהבחנת דיבור ממעשה נבנה ההיתר (כפי שפירש סולוביצ'יק, לעיל ה"ש 12, בעמ' 297, ומתוך כך עלו קושיותיו בהמשך שם ממעשה ר' אליעזר והמינות): אפשר שאין כאן אלא חיזוק לטענה שאין כל כנות בהודאה. ראו גם נובצקי, לעיל ה"ש 62, בעמ' 4, ה"ש 14. לאפשרות שלטענה זו על ידיעת האנס יש מכל מקום משמעות נבדלת, ראו להלן בנספח, ליר ה"ש 127-128.

כאן היא אפוא נקודת המחלוקת בין הריטב"א לרמב"ם: הריטב"א – ממש כבר פלוגתיה של הרמב"ם באיגרת – אינו מעניק משקל לעבודה שהתאסלמות אינה אלא דיבור גרידא, הצהרה מן השפה ולחוץ. שהרי מחד גיסא, דיבור של עבודה זרה ("אלי אתה") אף הוא בגדר עבודה זרה,⁸⁵ ומאידך גיסא, האונס שבדבר ודאי אינו סיבה להתיר, שהרי בכל מקרה של "ייהרג ואל יעבור" מדובר באונס. לפיכך, כדרך שבמעשה עבודה זרה יש ליהרג ולא לעבור אף על פי שעבודה זו נעשית באונס, כך גם בדיבור של עבודה זרה⁸⁶ – והוא הדין בכפירה שבהתאסלמות.⁸⁷

ואילו הרמב"ם מבחין בין מעשה באונס לדיבור באונס: ודאי כי אף על עבודה זרה באונס יש ליהרג ולא לעבור, וברי שגם דיבור כ"אלי אתה" הוא בכלל עבודה זרה;⁸⁸ אבל האומר "אלי אתה" נחשב עובד עבודה זרה דווקא מפני שאמר זאת מרצונו, ואילו אמירה שכזאת באונס אין בה ולא כלום. זאת לפי שבמעשה עבודה זרה נעוצה העבירה בעצם ביצוע המעשה, וכוונותיו של המבצע מצויות מחוצה לו;⁸⁹ גם מעשה עבודה זרה מאונס הוא אפוא עבודה זרה. אבל דיבור של עבודה זרה (או כפירה) אינו עבירה כל עיקר בלא כוונת הלב, וכשנעשה מאונס אין הוא בעל משמעות כל עיקר, כמוהו כצפצוף הזוריר. שכן דיבור אינו מעשה, שניתן להעמידו כשהוא לעצמו – דיבור מקבל את משמעו מתוך הפונוה שמאחוריו.

סולוביצ'יק טען שאילו היה משקל הלכתי להבחנה מחודשת זו (בין מעשה באונס לדיבור באונס) היה על הרמב"ם להביא לה ראיות; והואיל ולא הוצעה כל ראיה לדבר,⁹⁰

- 85 משנה סנהדרין ז, ו, וראו להלן ה"ש 88.
- 86 וכך כתב בעל מנחת חינוך, מצווה כו ס"ק ו: "המקבל עליו באלוה... הרי הוא מקבל עליו אמונת אלהים אחר, ואף שבלב אינו מאמין מכל מקום דברים שבלב אינם דברים".
- 87 באשר להתנצרות, כבר ציין סולוביצ'יק, לעיל ה"ש 12, בעמ' 300, ה"ש 21, שכן נראה מתשובת מהר"ם מרוטנבורג, דפוס ברלין, סימן פ, וכך מפורש בתשובת מהרי"ל, סימן עב. אך ראו להלן ה"ש 99.
- 88 רמב"ם, הל' עבודה זרה ג, ד; הל' שגגות א, ב. וראו סולוביצ'יק, לעיל ה"ש 12, בעמ' 295, ה"ש 14.
- 89 כך על כל פנים סבר כנראה הרמב"ם בשעת כתיבת האיגרת; ראו להלן ה"ש 112.
- 90 כבר הראה נובצקי, לעיל ה"ש 62, בעמ' 6-7, שהמעשה בר' אליעזר והמינות לא הובא באיגרת (איגרת השמד, לעיל ה"ש 2, בעמ' לז-מא) כדי להוכיח הבחנה זו, כפי שהבין סולוביצ'יק, לעיל ה"ש 12, בעמ' 297-299 (ומתוך כך דחה ראיה זו), אלא כדי ללמד שהתחזות לגוי או למין אינה הופכת את המתחזה לרשע או פסול לעדות, כסברת בר הפלוגתא של הרמב"ם (וכבר העלה כן סץ, לעיל ה"ש 53, בעמ' רמ, סוף ה"ש 29); תשובת סולוביצ'יק לטענה זו, לעיל ה"ש 12, בעמ' 357, אינה משכנעת, לפי שמסקנת הרמב"ם ממעשה דר' אליעזר מפורשת בדבריו: "ואין ספק שר' אליעזר אצל זה הפשר [=לשון אירוני כלפי בר הפלוגתא] פסול לעדות" – על פסול לעדות בשל התחזות למין מדובר, ולא על משקלה של הצהרת

נמצינו למדים שהדברים אמורים כרטוריקה בעלמא, שאין לה בסיס בהלכה.⁹¹ ברם, עצם ההבחנה בין מעשה לדיבור היא הבחנה רווחת בספרות ההלכה בעניינים הרבה,⁹² אך מכיוון שיישומה של ההבחנה לענייננו – מעשה של עבודה זרה באונס מול דיבור של כפירה באונס – אינו מפורש במקורות, ולא היה בידי הרמב"ם להצביע על מקור ישיר ומפורש לדבריו, הרי באיגרת זו – המכוונת גם לקהל הרחב והלא מלומד⁹³ – די היה לו להצביע על עצם ההבחנה בין דיבור למעשה, המקובלת והרווחת כאמור בשאר עניינים. כי מאחר שמקורות חז"ל לא דנו כל עיקר בשמד מן הסוג הנדון, וכבר ראינו שהרשב"א אכן היה מסופק בדינו, הרי בספק נפשות כבנידון דידן די בהעלאת הבחנה שיש עימה סברה כדי למנוע את חלותה של חובת "ייהרג ואל יעבור";⁹⁴ הבא להחיל חובה זו אף במקרה שבו לא נאמרה במקורות, עליו אפוא חובת ההוכחה שאין ממש בהבחנת הרמב"ם.

עוד טען שם סולוביצ'יק שלא ראינו מעולם חכם שהציע הבחנה כהבחנתו של הרמב"ם, ואף מכאן ראייה שאין זה טיעון הלכתי אלא רטורי בלבד. אך לא ראינו אינה ראייה. בהשפעת איגרת השמד, כתב ר' סעדיה אבן דנאן, איש גרנדה במאה ה"ט, בתשובתו על האנוסים:⁹⁵

והפרש גדול יש בין המשומדים והאנוסים המוכרחים לצאת מן הכלל המודים באותו ההבל בפיהם ובשפתם, מפני חרב נטושה מפני קשת דרוכה ומפני כובד מלחמה, והם לא כן ידמו ולבכם לא כן יחשוב, כי ייחוד האל ואהבתו בלבכם, והרבה מהם עושים מצות במטמוניות וכו'.

אמונה כוזבת לעניין ייהרג ואל יעבור. התשובה לטענתו השנייה של סולוביצ'יק, שם בעמ' 358, באה כאן בסמוך. עוד על מעשה דר' אליעזר ראו להלן בנספח, ה"ש 127.

91 סולוביצ'יק, לעיל ה"ש 12, בעמ' 299-300.

92 ראו למשל אנציקלופדיה תלמודית, "דבור", סעיף א.

93 דבריו החרוזים שלרמב"ם על נמעניה של איגרת תימן ודאי הולמים אף לאיגרת השמד: "ראיתי להשיב התשובה בלשון קדר וניבו, למען ירוץ קורא בו, מכל האנשים, והטף והנשים; כי תשובת ענייניו יחד, ראויה לעמוד עליה כל קהילותיכם כאחד" (איגרת תימן, לעיל ה"ש 23, בעמ' קטז).

94 בעל תרומת הרשן, סימן קצט הציע שספק ייהרג ואל יעבור אינו כשאר ספק נפשות שהולכים בהם לקולא, כי "לענין קידוש השם, שלא הקפידה תורה על אבוד נפשות מישראל, ואמרה מסור עצמך על קידוש השם, לא ילפינן לה משאר ספיקא דלית בהו משום קידוש השם" (הביאו ה"ש, יורה דעה, סימן קנז ס"ק א). אך אין יסוד להניח שדעה זו הייתה מקובלת על הרמב"ם. אדרבה, כבר כתב רי"י פרלמן, אור גדול, לעיל ה"ש 7, ז ע"א, שהסבורים שאסור ליהרג ולא לעבור במקום שהדין הוא יעבור ואל ייהרג אינם מודים בדברי תרומת הרשן, וסבורים שאף בספק ייהרג ואל יעבור יש להכריע לקולא (ראו שם); והרי הרמב"ם הוא מבעלי שיטה זו.

95 עובדיה, לעיל ה"ש 5, בעמ' 4-5.

חכם זה, שהיה בין השאר תלמודי ופוסק,⁹⁶ אימץ אפוא את הבחנת הרמב"ם בין דיבור באונס למעשה. אך גם בלא היכרות עם איגרת השמד, מצינו לאחד מגדולי הדור בימי מהרי"ל, ר' אברהם כ"ץ,⁹⁷ שהעלה אף הוא הבחנה זו:

ויש לומר דכפירה בדברים בלא לב באונס קל טפי מגילוי עריות ברצון.⁹⁸

מהרי"ל בתשובתו אינו מקבל טענה זו,⁹⁹ אך נוסף לכך שהדברים אמורים שם בעניין חמור יותר (בהתנצרות המוגדרת כעבודה זרה),¹⁰⁰ הרי לענייננו דיינו בכך שאחד מגדולי אותו דור אכן הציע להבחין בין דיבור של כפירה מתוך האונס למעשה של כפירה מתוך האונס.

ההבחנה בין עבודה זרה של מעשה באונס לעבודה זרה של דיבור באונס הוצעה אף בידי ר' יוסף קארו – וכדעת הרמב"ם דווקא – בהשלמותיו 'ברק הבית' לחיבורו 'בית יוסף'.¹⁰¹ הנידון שם הוא דינו של כהן שנשמתד וחזר בו אם כשר לנשיאת כפיים, ור"י קארו מבחין בין נשמתד באונס לעבודה זרה ולא עבדה, שכשר לנשיאת כפיים, לבין עבד עבודה זרה בפועל, שפסול אף שהיה הדבר באונס. כך ביאר שם מדעתו גם ר' יואל סירקיש בחיבורו 'בית חדש' לטור שם, אלא שהרחיב מעט את ההסבר:

כהן ... שהקריב לפניו או השתחוה לה, שעשה מעשה, אפילו באונס ואפילו עשה תשובה אינו נושא כפיו לעולם... כהן שנשמתד לעבודה זרה כדיבור בלא מעשה, דאמר לו "אלהי אתה"... באונס שרי לישא את כפיו.

- 96 ראו החומר שנדפס שם, בעמ' 1-49. וראו CARLOS DEL VALLE AND GUNTER STEMBERGER, SAADIA IBN DANAN: EL ORDEN DE LAS GENERACIONES, 37-40 (1997).
- 97 עליו ראו י' פריימן, לקט יושר, יורה דעה, מבוא, עמ' XVIII-XVII; י"א דינרי חכמי אשכנז בשלהי ימי הביניים: דרכיהם וכתביהם בהלכה 110 (תשר"ם), וה"ש 193: "מן החשובים ברבני הדור", ש"מהרי"ל רגיל לכתוב אליו ביחס של כבוד ובהערצה רבה".
- 98 שו"ת מהרי"ל, סימן עב (מהדורת ס"ץ צא). מדובר בשאלה על נשים שנשבו וקיבלו על עצמן את הנצרות באונס, האם מותרות לבעליהן מששבו, או שחוששים אנו שכדי להציל עצמן נבעלו לשוביהן מרצונן ונאסרו על בעליהן: ר' אברהם כ"ץ סבור שאומנם היו מוכנות להתנצר מאונס כדיבור גרידא, אך עבירה זו קלה מגילוי עריות מרצון, ועליו אינן חשודות. עוד על פרטי הפרשה ראו תרומת הדשן, סימן רמא.
- 99 שו"ת מהרי"ל שם, בעמ' צט-ק. סולוביצ'יק, שנשתייע מתשובת מהרי"ל, כדלעיל ה"ש 87, לא ציין לדברי בר פלוגתיה.
- 100 ראו הל' מאכלות אסורות יז: "גוי שאינו עובד עבודה זרה, כגון אלו הישמעאליים... אבל הנצרים עובדי עבודה זרה הן". וראו מקבילות שצוינו ב'מקורות וציונים' שברמב"ם מהדורת פרנקל שם.
- 101 בית יוסף לטור אורח חיים, סימן קכח.

ההבחנה מפורשת אפוא להדיא, ואף בדעת הרמב"ם.¹⁰² גם בדורות מאוחרים יותר מצינו שהועלתה סברה זו, ובלא זיקה לרמב"ם. ר' יעקב אטלינגר בחיבורו 'ערוך לנר' העלה את האפשרות כי האומר "אלי אתה", שחייב כעובד עבודה זרה,¹⁰³ אם אמר זאת בלא כוונה אינו חייב.¹⁰⁴ ובלא אזכור קודמיו, כתב כך בדורנו ר"ד פוברסקי (ראש ישיבת פוניבז' בשעתו), ובדרך מוטעמת:¹⁰⁵

אכן נראה דאף דנתבאר דהמקבלו לאלוה חשיב עובד עבודה זרה, אפילו הכי בזה בעינן שיקבלו ממש לאלוהים, ולא דמי להא דכתב המנחת חינוך (מצווה כו ס"ק א), דבכל עובד עבודה זרה, אף על גב דאינו מקבלו לאלוה, ואינו מאמין בו, הוי גזרת הכתוב דחייב על עצם המעשה עבודה. דרווקא התם דעל כל פנים איכא מעשה עבודה, משום הכי חייב על העבודה אפילו בלא קיבלו, אבל הכא דכל העבודה הוא מה שאומר לו "אלי אתה", אם כן הרי אם אינו מאמין בו הרי אין באמירתו כלום, ואין כאן עבודה כלל.

והרי זו ממש סברת הרמב"ם. נמצינו למדים שהסברה שעליה בנוי היתרו של הרמב"ם באיגרת השמד אומנם אינה מפורשת בספרות חז"ל, אבל בלא היכרות עם האיגרת היא שבה ועולה על ידי חכמי הלכה מובהקים לאורך הדורות במשאם ומתנם ההלכתי, אשר חף מכל רטוריקה. אין אפוא ספק שלפנינו טיעון הלכתי לגיטימי.¹⁰⁶

אכן, תלמידי חכמים שבין קוראי איגרתו של הרמב"ם נראה שהיה בידם לעמוד מתוך הבחנתו אף על ראיות שניתן להביא לה. צא ולמד מדינו של מגדף, שקרבה

102 בעל ב"ח אומנם מסיים שם שההבחנה צריכה עיון, ויש שאכן לא קיבלוה, ראו למשל שו"ת רלב"ח, סימן נ; אך הדברים אומצו בידי שורת חכמים, וביניהם הגר"א בביאורו לשלחן ערוך שם, סעיף לו, ס"ק עא. וראו גם עולת תמיד ואליהו רבה לשלחן ערוך שם.

103 ראו לעיל ה"ש 83.

104 ערוך לנר, סנהדרין סג ע"א.

105 **שיעורי ר' דוד פוברסקי**, סנהדרין סא ע"א (תשס"א), אות תתמה. בהמשך דבריו הוא מציין לדברי בעל מנחת חינוך, לעיל ה"ש 86, הסבור לא כן.

106 סולוביצ'יק, לעיל ה"ש 12, בעמ' 299-300, מצטט את אמרתו של ג"ס מיל כי רעיון שיש בו גרעין אמת, אפילו יישכה או יידחה, יחזור ויתגלה מחדש עם הזמן: מימרה זו הובאה בידי סולוביצ'יק כדי להראות שחידושו שלרמב"ם אינו עומד בקני המידה ההלכתיים; כעת מתברר שהיא מלמדת את ההפך. יש להוסיף כי העובדה, שטיעונו של הרמב"ם באיגרת חוזר ועולה בלא תלות בה על ידי חכמי הדורות שאינם מודעים כלל לתורות אסלמיות, מלמדת שטיעון זה אינו זקוק לעקרון התקייה (تقيّة) המוסלמי. סביר כמובן שהרמב"ם הכיר עיקרון זה, המלמד כידוע ש"מוסלמי רשאי לפייס כופרים בפיו אך לא בלבו" (ראו הקוראן, סורה 3, 28); אך ברי שלטיעונו ההלכתי באיגרת, המתפלמס עם טיעונים הלכתיים טהורים, היה עליו להגיב בטענות הניתנות לגיבוי הלכתי של ממש; כפי שמתברר, בסיס הלכתי שכזה אכן קיים.

מובהקת מצויה בינו לעובד עבודה זרה: 107 לפי שיטות אחדות, ה'מברך' את השם בפיו, אך "אין בלבו כלפי מעלה, אלא שהעלה את השם לדבר אחר ומכנהו בשם המיוחד ומקללו, אינו מתחייב"; כי הואיל "ועיקר חיוב הבא עליו תלוי בלב", הרי הדיבור גרידא בלא כוונה לתוכנו אינו כלום. 108 מסתבר שקביעה זו, כי עיקר חיובו של מגדף הוא בלב, באה מתוך שאין בעבירה זו מעשה כי אם דיבור, ודיבור מקבל כאמור את משמעו מן הכוונה שמאחוריו. 109

כיוצא בזה מצינו בכיוון ההפוך, היינו במצוות, כדבריהם של תלמידי רבנו יונה: 110 יש לומר דאפילו מי שסובר דמצוות אין צריכות כוונה, הני מילי בדבר שיש בו מעשה, שהמעשה הוא במקום כוונה, כגון נטילת לולב, דאמרינן "מדאגבהיה נפק ביה", וכן כל כיוצא בזה; אבל במצווה שתלויה באמירה בלבד, ודאי צריכה כוונה, שהאמירה היא בלב, וכשאינו מכוון באמירה ואינו עושה מעשה נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצווה. לפנינו שוב אותה הבחנה: מעשה של מצווה עומד בפני עצמו, ואף בלא כוונה יוצאים בו ידי חובה (למאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה); אבל לדיבור של מצווה אין משמעות בלא הכוונה הקובעת את צבינו, "שהאמירה היא בלב". 111

אף מכאן עולה אפוא כי הבחנתו של הרמב"ם, אף שאין לה מקור מפורש וישיר, היא ודאי בגדר טיעון הלכתי לגיטימי וראוי. 112

- 107 אנציקלופדיה תלמודית, "מגדף", ציונים 90-93.
- 108 סנהדרין סה ע"א ורש"י על אתר, ד"ה הואיל. יש דרכים שונות בהבנת דברי התלמוד שם, ולא לפי כולן ראייה זו כוחה יפה (ראו למשל חידושי המיוחס לר"ן על אתר); כוונתי אינה אלא להצביע על ראייה אפשרית שניתן היה להביא להבחנת הרמב"ם. וראו אנציקלופדיה תלמודית שם, ציון 129. רמ"ד פלוצקי, כלי חמדה, פרשת ויחי, סעיף א (תרס"ו, סג ע"ב) אכן ביקש ללמוד מדברי הרמב"ם באיגרת השמד שבמגדף לא חל דין ייהרג ואל יעבור, לפי שאין בו אלא דיבור; ובלא זיקה לאיגרת השמד ראו כבר תורת חיים לסנהדרין שם (שצ"ד). וראו ה"ש 133.
- 109 השווה למשל דברי ר"א וסרמן הי"ד, קובץ שיעורים לבכא בתרא קכט ע"ב, אות תל, בביאור דין המגדף: "בכל איסורין אם לא נתכוין לאיסור הוי שוגג, אבל המעשה גרידא הוא מעשה איסור, אלא דבלא דעת לא הוי מויד; אבל במגדף אם לא חישב בלבבו אין כאן מעשה איסור כלל".
- 110 תלמידי רבנו יונה לר"ף ברכות פרק ראשון, דפוס וילנא ו ע"א, ד"ה אמנם.
- 111 ידועה קושיית האחרונים על הבחנה זו מסוגיית ברכות יג ע"א, אך לענייננו אין צורך לענות כאן בדבר.
- 112 עד כמה טיעון זה נקל להתקבל (נוסף על הראיות דלעיל) ניתן ללמוד ממחלוקת אביי ורבא על העובד עבודה זרה בלא שקיבלה עליו באלוה, אלא מאהבה או מיראה: אביי מחייב ורבא פוטר (סנהדרין ס ע"ב, ו ש"ב). במהדורא קמא של פירוש המשנה פסק הרמב"ם כאביי (ראו פירוש המשנה לסנהדרין ז, ו מהדורת ר"י קאפח וה"ש 3 שם), ובהתאם לכך אף פסק שם שהזרק אבן למרקוליס כדי לבזותו חייב; בניגוד לכך, במהדורא בתרא שם פסק שהעובד

ו. הנהרג ולא עבר – סתירה מדומה

מעתה ברי כי ההיגדים ההפוכים באשר למי שנהרג במקום שמותר היה לעבור (לעיל ג) מתיישבים מאליהם – לא מתוך תירוץ שמחוץ לדברי האיגרת – אלא מתוך הבחנה המפורשת היטב במוקד האיגרת: בפסקה האחת קובע הרמב"ם, כדבריו במשנה תורה, שבמקום שאמרו חכמים "יעבור ואל ייהרג" אסור לאדם ל'החמיר' על עצמו נגד ההלכה הפסוקה וליהרג; כאן מפורש שהדברים עוסקים בשמד הקלאסי שבו דנו חז"ל, וכבר הכריעו בו שיעבור ולא ייהרג, והמחמיר כנגד זאת עבר על ההלכה הפסוקה, והרי הוא חוטא ומורד ואינו מקדש השם. אבל הפסקה השנייה דנה ב"זה השמד", שהוא יל"מ מעולם לא נשמע" כמוהו, הרי מעולם לא הכריעו בו חכמים שיעבור ואל ייהרג. אמת, הרמב"ם סבור שבכי האי גוונא אין ליהרג, מכוח השיקולים שכבר הוצעו, ולדעתו הדבר ברור; אך אין בכוח הכרעתו זו, תהא ודאית בעיניו ככל שתהא, כדי לקבוע שהחולק עליה וסבור כר"י אבן עקנין (בהכללת השמד המוסלמי בגדר "שעת השמד"), או כריטב"א (בהשוואת דיבור למעשה), הוא "חוטא ומורד"! כאמור, אין מקור מפורש להכרעת הרמב"ם, וזו נשענת על סברה ועל דימוי מלתא למלתא; וברי שהשולל את סברתו זו ונהרג כדי לא להצהיר על כפירה בתורה, אכן קידש את השם במעשיו, שהרי נהרג על קדושת ד' – ואין כל הלכה פסוקה השוללת את מעשהו.

הכרעתו הכפולה של הרמב"ם – המצדיקה הן את הנהרגים כדי לא להצהיר והן את המצהירים כדי לא ליהרג – עולה אפוא במישרין מן המצב שתיאר הרמב"ם: "מעולם לא נשמע כמו זה השמד", ועל כן אין לו תקדים הלכתי מחייב לא לכאן ולא לכאן, ואין הכרעתו תלויה אלא בסברה.¹¹³

מאהבה או מיראה פטור כרבא, וכנראה בהתאם לכך אף הגביל באותה מהדורה את החיוב בעובר לשם ביזוי לקרבן בלבד (דעתו במשנה תורה בעייתית ביותר, ראו סולוביצ'יק, לעיל ה"ש 12, בעמ' 296, ה"ש 17 ואכמ"ל). אמת כתב אפוא סולוביצ'יק שם כי ממהדורה קמא של פירוש המשנה עולה שבזמן כתיבת איגרת השמד לא ייחס הרמב"ם משמעות לכוונותיו של העובר, אלא לעצם המעשה בלבד; אך העובדה שאמורא כה מרכזי כרבא מתנה את החיוב בכוונת העובר (ובשלב מסוים בהמשך דרכו הכריע הרמב"ם כאמור כמותו), מלמדת שיש מקום רב לומר כי בעבודה זרה – שלא כעבירות שפל ענייני במעשה, כגון שפיכות דמים או גילוי עריות – הפוונה והאמונה תופסות מקום של ממש. ומכאן קצרה הדרך לומר כי אף שבזמן כתיבת האיגרת סבר הרמב"ם כאב"י, שמעשה עבודה זרה אינו תלוי בכוונות הגלוות אליו, הרי כשמדובר בדיבור גרידא נקל היה לו להניח שאף אב"י יודה לרבא שהוא חסר כל משמעות כשהאומר את הדברים אינו מתכוון אליהם כל עיקר.

לדוגמה בעלמא להכרעה של הרמב"ם, שבצידה השאיר אפשרות לחלוק עליו, ראו בתשובתו לחכמי לונלי: "זו היא דעתי בדבר זה, ומי שיחלוק על זה – יחלוק" (אגרות הרמב"ם, לעיל ה"ש 15, בעמ' תקז); לרקעה של אותה הכרעה אמביוולנטית, ראו מאמרי "הרמב"ם כמפרש דברי עצמו" ספונות ח [כג] 117 (תשס"ג).

נמצינו למדים:

- א. אין יסוד של ממש לפקפק בייחוסה של איגרתנו לרמב"ם.
- ב. בטיעוניה ההלכתיים של האיגרת יש אומנם מן החידוש, שלא הכול קיבלוהו, אך שיטת הרמב"ם אינה חורגת מתפיסה הלכתית לגיטימית וראויה, ואף אין בה ניגוד לאמור בשאר כתביו; המחלוקת בינו לבני פלוגתיה היא מחלוקת פנים הלכתית שגורה, ואינה אפוא עניין למחלוקות יוריספרודנטיות עקרוניות.
- ג. שלוש התמיהות ההלכתיות העיקריות שהאיגרת מעלה – הסתירה בדינו של הנהרג כשהיה פטור, ההבחנה בין דיבור למעשה והיעדר ההתחשבות בדינה של "שעת השמד" – כל אלה מתיישבות יפה מתוך קביעתה המרכזית של האיגרת, כי השמד הנוכחי שונה מהותית מזה שבו דנו חכמים.
- ד. בסיווג אופייה של האיגרת – הלכה או רטוריקה – יש להחליף את התיבה "או" בווי"ו החיבור: לפנינו חיבור רטורי רב עוצמה, שאינו מכוון דווקא לתלמידי חכמים אלא אף לקהל הרחב של פשוטי העם; אך הכרעותיו ההלכתיות מיוסדות על הבחנותיו ותפיסותיו של בעל הלכה גדול, כפי שהיה הרמב"ם כבר בצעירותו,¹¹⁴ בעת חיבורה של האיגרת.

114 זאת אף שאפיונו של סולוביצ'יק, לעיל ה"ש 12, בעמ' 325, לאישיותו האינטלקטואלית של הרמב"ם, כאחד מן האישים ש"מעולם לא היו צעירים", דהיינו שכבר בצעירותם הגיעו לבשלות רוחנית, ניתן לטעמי לאימוץ כצידו האחד של המטבע בלבד: אין ספק שאדם שקודם לגיל כ"ג כבר כתב, למשל, ביאורים בשלושה סדרים של התלמוד (ראו הקדמת הרמב"ם לפירושו למשנה (מהדרת שילת, הקדמות הרמב"ם למשנה, לעיל ה"ש 36, סא-סב), וצרף לדבריו בחתימת פירושו למשנה), רכש כבר בגיל צעיר מאוד רמה תורנית יוצאת דופן, ונראה שאף יסודי תפיסותיו בכלל כבר נתגבשו בשלב זה; אך אין להסיק מכאן שהרמב"ם לא התפתח הרבה יתר על כן בהמשך חייו. הוא עצמו מעיד על התפתחותו האינטלקטואלית (ראו לדוגמה, איגרת הרמב"ם לתלמידו ר' יוסף ב"ר יהודה, אגרות הרמב"ם, לעיל ה"ש 2, שה-ש: "אין אני טוען שהגעתי אל שלמותי האחרונה בתחילה"), והמאות הרבות של חזרות שחזר בו מכתביו המוקדמים למאוחרים (ואף אלה שחזר בו לאחר כתיבת משנה תורה) מעידות יפה על פתיחותו המתמדת לחידושים, גמישותו הרוחנית ונכונותו לבחון כל העת עמדות שכבר נתגבשו בידיו. ראו על כך, לדוגמה, במאמריי "כמעין המתגבר: ספר המצוות לרמב"ם כביטוי להתפתחות חשיבתו ההלכתית" על פי הבאר: מחקרים בהגות יהודית ובמחשבת ההלכה מוגשים ליעקב בלידשטיין 151 (אורי ארליך ואח' עורכים, תשס"ח) (להלן: כמעין המתגבר); "לחשיבתו ההלכתית של הרמב"ם: בין דינאמיות פנימית לשמרנות ממסדית – לטיבה של ההלכה בספר המצוות", הרמב"ם – שמרנות, מקוריות, מהפכנות 119 (אביעזר רביצקי עורך, תשס"ט). אף תוכניותיו הספרותיות של הרמב"ם הלכו ונשתנו עם הזמן (ולא כיצחק טברסקי מבוא למשנה תורה לרמב"ם 6 (מ"ב לרנר מתרגם, תשנ"א): "תכנית מפעל חייו של הרמב"ם דומה כאילו הייתה ברורה ונהירה לו למן ראשית דרכו"), ואכמ"ל.

נספח: כלום חזר בו הרמב"ם בספר המצוות מדבריו באיגרת השמד?

לאחר כתיבת איגרת השמד, נדונה מצות קידוש השם בידי הרמב"ם הן בספר המצוות והן במשנה תורה; עיקרי הדברים שבמשנה תורה מקבילים ומתאימים לאמור באיגרת השמד,¹¹⁵ וכך גם האמור בספר המצוות לא־תעשה סג. אך לא כן הדבר באשר לנאמר בספר המצוות עשה ט. נקדים תחילה את האמור בלא־תעשה סג ככל שנצרך לדיונונו, וזה לשונו (תרגום ׳ן תבון):¹¹⁶

שהזהירנו מחלול השם – והוא הפך קדוש השם שנצטוינו בו, שקדם באורו בתשיעית ממצות עשה – והוא אמרו יתעלה "ולא תחללו את שם קדשי". והעון הזה ייחלק לשלשה חלקים, שניים כוללים ואחד מיוחד. ואולם החלק האחד הכולל, שכל מי שבקשו ממנו לעבור על דבר מן המצוות בשעת השמד, והיה האונס מתכוין להעביר¹¹⁷ בין מצות קלות בין מצות חמורות, או מי שיבוקש ממנו שיעבור על עבודה זרה או גילוי עריות או שפיכות דמים ואפילו שלא בשעת השמד – הנה הוא חייב להתיר נפשו וייהרג ואל יעבור, כמו שבארנו בתשיעית ממצות עשה.

מכאן מוסיף הרמב"ם ומשלים את דיני "יהרג ואל יעבור", ומשם ממשיך לשאר חלקי האיסור: החלק הכולל השני – "שיעשה אדם עבירה אין תאוה בה ולא הנאה, אבל יכוין בפעולתו המרד ופריקת עול מלכות שמים"; והחלק השלישי, הפרטי – "שיעשה האדם ידוע כמעלה והטוב פעולה אחת תיראה בעיני ההמון שהוא עבירה" וכו'. כל זאת – בהתאמה לאמור באיגרת השמד ובהלכות יסודי התורה גם יחד.

ברם, הדבר המתמיה בפסקה שהובאה לעיל מספר המצוות הוא יחסה דווקא לספר המצוות גופו. שהרי פעמיים שלח כאן הרמב"ם את קוראיו לחלק העשין שלספר, למצות קידוש השם הקבועה במצווה ט; אך הקורא את הדברים האמורים שם, ימצא דברים שונים מכול וכול! וזה לשונה של מצווה ט:¹¹⁸ היא שצונו לקדש השם, והוא אמרו "ונקדשתי בתוך בני ישראל". וענין זאת המצווה אשר אנחנו מצווים לפרסם האמונה

115 ראו דוידסון, לעיל ה"ש 11, בעמ' 508, ה"ש 110, וראו לעיל ה"ש 63, שיש מכל מקום הבדל בין איגרת השמד ומשנה תורה בהגדרת המצווה שיש ליהרג עליה בפרהסיא ובשעת השמד.

116 מהד' פרנקל עמ' שיב.

117 מכאן נראה שאף בשעת השמד יש הבחנה בין אונס לשם העברה על הדת לבין אונס לשם הנאת האנס, וכך מפורש באיגרת השמד, לעיל ה"ש 2, בעמ' מו. מדבריו הרמב"ם במשנה תורה, הל' יסודי התורה ה, ג הסיק המיוחס לר"ן בחידושו לסנהדרין עד ע"א ההפך, אך הדברים אינם מוסכמים; ראו 'ספר הליקוטים' ו'ספר המפתח' ברמב"ם מהדורות פרנקל, על אתר.

118 מהד' פרנקל עמ' ריח.

הזאת האמתית בעולם, ושלא נפחד בהיזק שום מזיק; ואף על פי שבא עלינו מכריח גובר יבקש ממנו לכפור בו יתעלה – לא נשמע ממנו, אבל נמסור עצמנו למיתה, ולא נתעוהו לחשוב שכפרנו ואף על פי שלכנו מאמין בו יתעלה. וזאת היא מצות קדוש השם המצווים בה בני ישראל בכללם, רוצה לומר מסירת נפשנו למות ביד האונס על אהבתו יתעלה ואמונת יחודו, כמו שעשו חנניה מישאל ועזריה בזמן

נבוכדנצר הרשע, כשגזר להשתחוות לצלם, והשתחוו כל העמים¹¹⁹ וישראל בכלל, ולא היה שם מקדש שם שמים, והיתה בזה חרפה גדולה על ישראל שנעדרה המצוה הזאת מכלם

ולא היה שם מקיים אותה, אבל פחדו הכל. ולא נצטוותה מצוה זו אלא למעמד הגדול ההוא, שפחד ממנו העולם כלו, והיה בו ראוי שיפורסם הייחוד ויגלה ברבים בעת ההיא.

השוואת הדברים לאמור בשאר כתבי הרמב"ם בנושא זה מעלה שורת תמיהות חמורות: תחילה, בניגוד גמור הן לאיגרת השמד, הן ללא-תעשה סג וכן להלכות יסודי התורה, מצות קידוש השם המתוארת כאן אינה כוללת חלקים וסעיפים שונים, ותוכנה הבלעדי שלמצווה אינו אלא "לפרסם האמונה" על ידי ש"נמסור עצמנו למיתה".

יתר על כן, בלא-תעשה סג קבע הרמב"ם שבג' עבירות יש ליהרג ולא לעבור, ובשעת השמד אף בשאר עבירות, "כמו שבארנו בתשיעית ממצות עשה" – אבל במצות עשה ט לא נאמר דבר מכל זה! לא נזכרו שם ג' עבירות, ולא שעת השמד המחייבת ליהרג אף בשאר מצוות; ההזדמנות היחידה שבה יש ליהרג לפי מצווה ט היא כשנדרשים אנו "לכפור בו יתעלה"!

ועל כל זאת עוד מזדקר החידוש הגדול שבמצווה ט – שאין היא חלה כלל אלא בנסיבות

מיוחדות מאוד: "ולא נצטוותה מצוה זו אלא למעמד הגדול ההוא | מעמד נבוכדנצר שתואר שם, שפחד ממנו העולם כלו, והיה בו ראוי שיפורסם הייחוד ויגלה ברבים בעת ההיא". הווה אומר: אם גוי פרטי אונס אדם מישראל לעבוד עבודה זרה, אין כאן מצות קידוש השם, וכנראה אף לא בשעת השמד שנגזרה על עם ישראל לבדו; מצווה זו אינה חלה אלא בשמד אוניברסלי, כאשר השליט בכיפה כופה את "העולם כולו" לעבודה זרה. וכבר העיר על הפליאה שכדבר רי"ש נתנוזן בתשובותיו 'שואל ומשיב':¹²⁰

119 ברפוסים הרווחים ובתרגום ׳ן איוב: ״כל ההמון״; בתרגום ר׳ קאפח: ״כל בני אדם״.

120 שו״ת שואל ומשיב, תליתאה, ב, סימן כט.

והיא תמיה גדולה, ראטו אם הוא שלא במעמד המפורסם אינו מצוה לקדש שם שמים? וחלילה לומר כן!¹²¹

אלא שנוסף לתמיהה שבדברים הללו, אף אין להם כל הדר – לא רק באיגרת השמד ובהלכות יסודי התורה, אלא גם לא בלא-תעשה סג של ספר המצוות גופו; שהרי מתיאור הלאו מתחייב ליהרג אף בשמד פרטי בג' עבירות, וכן בשמד לאומי בשאר כל המצוות – והרי אין לאו זה אלא "הפך קדוש השם שנצטוינו בו, שקדם באורו בתשיעית ממצוות עשה"!

הנה, סולוביצ'יק מביא – ואף נוטה לאמץ – הסבר מעניין ביותר שהציע י' שוול (I. Chavel) למקצת התמיהות הללו.¹²² לפי הצעה זו תיאור השמד בספר המצוות, שנגזר לא רק על יהודים אלא על "כל העמים", מכונן לשמד האלמוחדי, שאכן לא נצטמצם ליהודים בלבד אלא באותה מידה חל על הנוצרים. התגובה הנאותה לשמד זה לפי ספר המצוות היא אפוא "שלא נפחד בהיזק שום מזיק; ואף על פי שבא עלינו מכריח גובר

121 בעל שואל ומשיב שם הציע תחילה שהרמב"ם סבור כדעות שהצלם שנשתחוה לו בימי נבוכדנצר היה אנדרטה בעלמא, ולא עבודה זרה, ועל כן לא נתחייבו למסור את הנפש אלא משום שעת השמד (וכך הציע מדעתו בעל חמדת ישראל, לעיל ה"ש 48, אות ב, א ע"ב-ג); אך כבר העיר על כך שם בעל שואל ומשיב: "אבל כל זה אינו שוה בפשט". ואומנם, אף לולא הייתה הצעה זו מנוגדת ללשון הרמב"ם (ומנוגדת אף לדבריו באיגרת השמד, לעיל ה"ש 2, ובאיגרת תימן, לעיל ה"ש 23, כפי שכבר העיר ס"ק, לעיל ה"ש 53, בעמ' רמ, ה"ש 32), לא היה בה כדי ליישב את הצורך בשמד על "העולם כולו", ואף אין בה ביאור להשמטת שאר כל אופניה של מצות קידוש השם, כפי שתוארו בשאר כתבי הרמב"ם ובספר המצוות עצמו, לא-תעשה, סג. הצעתו של בעל שואל ומשיב, "לחומר הנושא", היא שהרמב"ם סבר כי הכתוב "ונקדשתי בתוך בני ישראל" המובא כאן כמקור המצווה מתפרש כרומז לעתיד, לסיפור השמד של נבוכדנצר וקידוש השם שקיימו חנניה מישאל ועזריה; אבל חובת המצווה עצמה אינה מוגבלת לנסיבות ההן. כעין זה הציע רי"ש הורוויץ, יד הלוי על ספר המצוות (תרפ"ו), שם ס"ק ה, שהלשון "לא נצטווה מצווה זו אלא" וכו' משמעו "שלא הייתה שעה מוכשרת לקדש שם שמים לעיני כל העמים תחת השמים, כמו שהייתה בזמן ההוא". אין כאן אפוא קביעה הלכתית, אימתי חלה המצווה, אלא קביעה היסטורית, אימתי היא נתקיימה בצורתה האופטימלית. אך ביאור זה קשה ביותר להתיישב בלשון הרמב"ם [ואין הבדל של תוכן בין נוסח התרגום שבפנים לנוסח שבדפוסים ובעדים נוספים שציין ר"ח הלר במהדורתו לספר המצוות שם: "ואין חובת מצוה זו אלא" וכו', ולא כד' פרידברג עיונים במניין המצוות של הרמב"ם 130 (תשע"ד), ה"ש 42 (להלן: פרידברג)]. רמ"י ולק, נר מצוה על ספר המצוות (תרס"ז, ט ע"ג), כתב: "ודע שדברי הר"ם בזה המצוה משוללי הבנה"; והוא מציע הגהה שאין לה יסוד טקסטואלי, וגם הפירוש שהציע בעקבות הגהתו דחוק הרבה. הרטמן, לעיל ה"ש 62, ה"ש 3, עומד על נקודות אחדות העולות בעשה ט – אך לא ציין כלל לסתירות החמורות הנוצרות מהן. הרב שג"ר, לעיל ה"ש 62, בעמ' 123-139, הקדיש את הפרק השישי של חיבורו לעיון בספר המצוות בענייננו; הוא חש בחלק מקשייה של מצווה ט, אך רעיונותיו אינם נראים קרובים לפשוטם שלדברי הרמב"ם.

122 סולוביצ'יק, לעיל ה"ש 12, בעמ' 329-330.

יבקש ממנו לכפור בו יתעלה – לא נשמע ממנו, אבל נמסור עצמנו למיתה; ולא נתעהו לחשוב שכפרנו, ואף על פי שלבנו מאמין בו יתעלה – תגובה הפוכה ממש מזו שעליה הגן הרמב"ם באיגרת השמד! נמצא כי בעוד באיגרת השמד טען הרמב"ם שרשאים היו היהודים להצהיר כלפי חוץ על אמונת האסלאם, בספר המצוות הוא חוזר בו וקובע שזו עצמה מצות קידוש השם – ליהרג ולא לכפור, אפילו מן השפה ולחוץ גרידא.

ברם, מתוך האמור לעיל כבר ברי שאין בהצעה זו כדי לפתור את מכלול קשייו של עשה ט. שהרי כדי לבטא את חזרתו מאיגרת השמד, ואת דעתו הנוכחית שהיה על האנוסים ליהרג, לא היה לרמב"ם כל צורך לצמצם את המצווה צמצום כה מופלג בניגוד גמור לדבריו בשאר כל כתביו. היה בידו לתאר את המצווה כהגדרתה אצלו בשאר המקומות (דהיינו שכוללת מינים שונים של קידוש השם; שמחייבת ליהרג בג' עבירות אף שלא בפרהסיא, ואף בשעת השמד הנגזרת על ישראל בלבד), ודי היה לו להטעים שאסור להטעות את האנס "לחשוב שכפרנו"; ואף היה לו להוסיף שדיו לשמד שמכוון לכפירה שבדיבור: בלא הוספה זו עדיין אין כאן כלל ביטול היתרו שבאיגרת, והעיקר עדיין חסר מבחינה זו. ופשיטא שאין בהצעה זו פתרון לסתירות הגלויות דלעיל שבין לא-תעשה סג לעשה ט.

ואומנם, אין ספק שהדברים שבעשה ט על השמד המכוון ל"כל העמים", אינם זקוקים לשמד האלמוחדי, שכן מקורם הגלוי הוא בכרייתת הספרא (אחרי, פרק יג, יד):

היה ר' ישמעאל אומר: מנין אתה אומר שאם אמרו לו לאדם בינו לבין עצמו: 'עבוד עכו"ם ואל תהרג', יעבור ואל יהרג? ת"ל "וחי בהם" – לא שימות בהם. או אפילו ברבים ישמע להם? ת"ל "ולא תחלו את שם קדשי".
 "ונקדשתי" – אם מקדישים אתם את שמי אף אני אקדש את שמי על ידיכם, שכשם שעשו חנניה מישאל ועזריה, שהיו כל האומות בזמן ההוא שטוחין לפני הצלם, והן עומדים דומים לתמרים.

כדרכו של הרמב"ם בספר המצוות, המקורות הראשונים שהוא עושה בהם שימוש הם מדרשי ההלכה,¹²³ ואף כאן ברי שברייתת ר' ישמעאל בספרא עמדה לנגד עיניו – ומכאן תיאור השמד המכוון ל"כל העמים". מכאן גם העמדת המצווה על עבודה זרה בפרהסיא דווקא, מתוך התעלמות מכך שג' העבירות החמורות מחייבות ליהרג אף שלא בפרהסיא ושלא בשעת השמד, וגם מכך שאף שאר כל העבירות מחייבות ליהרג בפרהסיא ובשעת השמד. שהרי ברייתא זו מבטאת את שיטת ר' ישמעאל, שלא חייב ליהרג אלא בעבודה זרה שבפרהסיא.¹²⁴

123 וראו מאמרי "לתולדות פרשנותן של פרשיות מעשר: בין מגילת המקדש לחז"ל" תרביץ עב 85, 100 (תשס"ג), וה"ש 73-74.

124 ראשונים נחלקו אם ר' ישמעאל מודה שעל שפיכות דמים וגילוי עריות יש ליהרג אף בצנעה; או אנציקלופדיה תלמודית, ערך 'יהרג ואל יעבור'; יעבור ואל יהרג, ציונים 80-86.

אשר לחובתה ליהרג אפילו במקרה שניתן להטעות את האנס ולגרום לו לחשוב שכפייתו השיגה את מטרתה, הדברים דווקא תואמים יפה לאמור באיגרת השמר. שהרי פעמיים הדגיש שם הרמב"ם (כפי שהובא לעיל סעיפים ג, ד) ש"כבר נתאמת אצלם [=אצל המוסלמים האנסיים] שאין אנו מאמינים בו [=בתוכן השהאדה הנאמרת מן השפה ולחוץ] בשום פנים, אלא שנרמה בו המלך, 'ויפתוהו בלבם ובלשונם יכזבו לו'".¹²⁵ כבר נתלבטו חכמים מה טעם הוצרך הרמב"ם לטענה זו, מאחר שהכריע שדיבור של כפירה מאונס, כשליבו מכחיש את דיבורו, אינו מחייב ליהרג;¹²⁶ אך דווקא לאור האמור בספר המצוות הדברים באיגרת מתבהרים. כי שני יסודות הם שמכוחם היה מקום לחייב ליהרג ולא להתאסלם: הראשון הוא איסור עבודה זרה (או כפירה), שמפאת חומרתו מחייב ליהרג ולא לעבור (אף בצנעה) – וכלפיו קבע הרמב"ם שאינו רלוונטי להתאסלמות, הואיל ואין ממש בהצהרת השהאדה הניתנת בכפייה ובלא כוונת הלב; אך קיים גם יסוד נוסף המחייב ליהרג, והוא מצנת קידוש השם, שהרי הדברים נעשים בפרהסיא, מכוח גזרת השלטון על "כל העמים",¹²⁷ ולפי האמור בספר המצוות יש ליהרג במקרה זה אף כשניתן להטעות את האנסים! על כך משיבה אפוא האיגרת בטענה שאין כאן אפילו הטעיה, שכן גם הגויים יודעים יפה שההצהרה חלולה וכוזבת, וחובת קידוש השם אינה אפוא עניין לכאן.¹²⁸

נמצינו למדים כי אין יסוד לקבוע שבספר המצוות חזר בו הרמב"ם מן ההיתר שהעלה באיגרת השמר להצהיר את השהאדה. אך אף על פי שאין סתירה בין ספר המצוות לאיגרת באשר להיתר זה, הרי במקומן עומדות הסתירות הבולטות בין היקף

125 איגרת השמר, לעיל ה"ש 2, בעמ' מא, נג.

126 ראו במצוין לעיל ה"ש 84.

127 על כך שבשעת גזרת המלכות גם אונס הנעשה בצנעה נחשב כפרהסיא ראו למשל המיוחס לר"ן בחידושי לסנהדרין, עד ע"א. ר"י קאפח בספר המצוות מהדורתו, שם ה"ש 31, תמה כיצד מתיישב האיסור שנקבע בספר המצוות להטעות את האנס עם המעשה בר' אליעזר והמינות שהביא הרמב"ם באיגרת השמר, שבו הטעים הרמב"ם כי ר' אליעזר הטעה את האנס לסבור שהוא מודה במינות. אך גם לפי הבנת הרמב"ם שהמינים הם שהיו האנסים (שלא כרקע ההיסטורי, המורה שר' אליעזר לא נתפס בידי המינות, אלא להפך – נתפס בידי השלטון כחשד למינות; ראו (1974) 76-80 (Saul Lieberman, Texts and Studies)), מכל מקום בימי ר' אליעזר המינים ודאי לא היו המלכות, ולא הייתה זו אפוא שעה של שמד בפרהסיא על "כל העמים", שרק בה חלה אותה חובת קידוש השם שנקבעה בספר המצוות.

128 להבחנה זו בין שני גורמי החיוב השוו למשל ריטב"א לשבת, עב ע"ב: "שאפילו היה יודע שהיה בית עבודה זרה, כיון שלכו לשמים לא עבד כלום... אבל... אם אנסוהו להשתחוות לעבודה זרה או לעבדה, אינו יכול לומר 'אעשה כן ויהא לבי מסור לשמים', דאם כן לא משכחת בעבודה זרה יהרג ואל יעבור; אלא ודאי שאני, שלא אמרה תורה שיהרג מפני שיש במעשה עבודה זרה ממש, אלא מפני קדוש השם". וראו אנציקלופדיה תלמודית, ערך 'יהרג ואל יעבור'; יעבור ואל יהרג, ציון 177.

העשה בספר המצוות לבין גדרו בכל שאר כתבי הרמב"ם, לרבות בלא־תעשה סג של ספר המצוות עצמו; ולא עוד אלא שנוכחנו כי בלאו אף נאמר בכירור שכך התבאר גם בעשה – בניגוד למפורש בעשה שלפנינו.

עובדה אחרונה זו יש בה כדי לקרב אל הדעת את ההנחה שמוצאם של העשה והלאו בענייננו במהדורות שונות של ספר המצוות, כפי שמצינו גם בסוגיות אחרות:¹²⁹ הלאו מבטא הן את דעתו הראשונה של הרמב"ם באיגרת השמד והן את מסקנתו כפי שנקבעה לבסוף במשנה תורה. ואילו העשה משקף כנראה ניסיון של הרמב"ם באחת ממהדורות ספר המצוות להגדיר בדרך שונה ומצומצמת בהרבה את עניינה של מצוֹת קידוש השם. לפי דרך זו, החובה ליהרג על ג' העבירות אף בצנעה, כמו חובה זו אף בשאר עבירות כשמתכוון האנס להעבירו על הדת, אין יסודן במצוֹת קידוש השם אלא בין בחומר העבירות¹³⁰ ובין במצוֹת אהבת ד' – "אפילו נוטל את נפשך".¹³¹ אלא שיסוד הדברים וביאורם המלא עודם טעונים עיון גדול, שחורג מעיוננו הנוכחי. כאן אוסיף אפוא רק מקצת סיוע להשערה על מהדורות ספר המצוות בענייננו.

בסיום חלק העשין של ספר המצוות ערך הרמב"ם רשימה של שישים מצוות, "מתחייבות לכל איש בהכרח, בכל זמן ובכל מקום ובאי זה ענין שיהא... ובתנאי... שיהיה ענינו כענין שרוב בני אדם בו, והוא שיהיה עומד בבית במדינה, ויאכל המאכלים הידועים... ויעשה סחורה עם בני אדם וישא אשה ויוליד בנים".¹³² והנה, בתוך רשימה זו מופיעה גם מצוֹת קידוש השם, עשה ט. אילו סבר הרמב"ם בעת חיבור הרשימה שגדרה של המצווה הוא כמוצג לפנינו בעשה ט, הרי הדבר מתמיה מאד כיצד מצווה זו, ש"לא נצטוותה... אלא למעמד הגדול ההוא" של כפייה אוניברסלית לעבוד עבודה זרה, אפשר לה להיכלל ברשימת המצוות ה"מתחייבות לכל איש בהכרח"?¹³³ אף מכאן משתמע

129 ראו למשל מאמרי "לגלגוליה של שיטת הרמב"ם על שביעית בזמן הזה" אסופות ח קעד-קעה, קפד (תשנ"ד), וראו גם מאמרי כמעין המתגבר, לעיל ה"ש" 114.

130 ראו אנציקלופדיה תלמודית שם, ציון 113.

131 משנה, ברכות ט, ה ומקבילות; רמב"ם, הל' יסודי התורה, ה, ז. וראו אנציקלופדיה תלמודית שם, ציון 114.

132 ספר המצוות (מהדורת פרנקל רפד-רפה). על שישים מצוות אלה ראו לוינגר, לעיל ה"ש 49, בעמ' 67-87.

133 על תמיהה זו עמד לוינגר, לעיל ה"ש 49, בעמ' 81, לא ביחס להגדרת המצווה בספר המצוות אלא ביחס לגדרה במשנה תורה – ומוזית זו דווקא אין קושי (וראו להלן ה"ש 134). לוינגר שם, בעמ' 82, הציע שלפי ספר המצוות עיקרה שלמצווה הוא "הנכונות הנפשית לותר על כל תענוגות החיים, ואפילו על החיים עצמם, מתוך מסירות לבורא יתברך", ואם כך הרי זו אכן מצווה הכרחית הנהגת תמיד. אך נוסף על כך שעיקר המצווה לפי ספר המצוות הוא הנכונות הנפשית למות דווקא, וזאת בנסיבות המיוחדות המחייבות זאת, הרי לוינגר נתעלם מן הדברים המפורשים בספר המצוות: "לא נצטוותה מצוה זו אלא למעמד הגדול ההוא, שפחד ממנו (=מנבוכדנצר) העולם כולו" וכו', ונמצא שדווקא

אפוא שהגדרת המצווה שעמדה לפני הרמב"ם – לא רק בשעת כתיבת הלאוין – אלא גם בזמן עריכת רשימת השישים המצוות ההכרחיות לא הייתה זו שלפנינו בעשה ט, אלא כבשאר כתביו; מעתה מצות קידוש השם כוללת גם קיום המצוות "לא מפני דבר בעולם, לא פחד ולא יראה ולא לבקש כבוד, אלא מפני הבורא ברוך הוא".¹³⁴ ומצווה זו עניינה אכן בכל אדם ובכל מצב.¹³⁵

לפי ספר המצוות מצווה זו אינה עניין כלל למצוות ההכרחיות. פרידברג, לעיל ה"ש 121, בעמ' 129-130, רואה ניגוד בין הגדרת המצווה בתחילת הדברים שבספר המצוות ("שאנו מצווים לפרסם דת האמת הזו ברכים, ושלא נירא בכך מהזק שום מזיק" וכו'), להגדרתה בהמשך שם, המחייבת קידוש השם דווקא מכוח האונס; הוא משער, שם, ה"ש 40, שיש כאן שלבים שונים בכתיבת העשה, והכללת המצווה במצוות ההכרחיות היא דווקא על-פי ההגדרה הראשונה, שלפיה המצווה היא לפרסם את דת האמת באופן תמידי ובכל מצב. אך ספק גדול אם יש יסוד מספיק לראות כאן ניגוד בתוך הסבר המצווה בספר המצוות: כבר בחלק הראשון המצווה אינה סתם לפרסם את דת האמת, אלא לא לירא מלפרסמה בכל מחיר – וזאת כשיש "אנס עריץ" ש"יקרא אותנו לכפור בו יתעלה". השוו הרב שג"ר, לעיל ה"ש 62, בעמ' 132. לדרך נוספת להבנת הדברים שבעשה ט, מתוך ניסיון ליישבם עם שאר דברי הרמב"ם, ראו Josef Stern, *Maimonides and His Predecessors on Dying for God as 'Sanctification of the Name of God'*, in *JEWISH PHILOSOPHY IN THE AGE OF ANALYSIS* 149-180 (S. Lebens et al. eds., 2019). תודתי הנאמנה נתונה לפרופ' שטרן, שמסר בידי את מאמרו בטרם ראה אור. ואכמ"ל.

134 הל' יסודי התורה ה', י, וכיו"ב באיגרת השמד, לעיל ה"ש 2, בעמ' מט, וכך – מן הצד ההפוך של חילול השם – בספר המצוות שם, לא-תעשה סג.

135 לוינגר, לעיל ה"ש 49, בעמ' 81, טען שלפי הגדרה זו שלמצווה אין כאן "מצווה מיוחדת, אלא חיוב לקיים את כל המצוות 'מפני הבורא ברוך הוא' ולא 'מפני דבר בעולם'" – אך זוהי בהחלט מצווה בפני עצמה, שהרי המצוות אינן כוללות את המניע לקיומן.