

הלכה, פולמיקה, ורטוריקה באיגרת השמד של הרמב"ם¹

ראשי פרקים

הקדמה

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

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

ג. מנין שהאנוס פטור אף על עוון חילול השם?

ד. תפילת האנוסים ושכר מצוותיהם

נספח: מבנה האיגרת

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

מו"ר פרופ' חיים סולוביצ'יק, במאמרו על איגרת השמד של הרמב"ם,² ניסה להגיש פתרון מקורי למקרים מסוג זה. לדעתו, דברי הרמב"ם עוקרים מושגים כל כך יסודיים, עד שאי אפשר לומר שפשוט טעה. לדעתו, אין מנוס מלומר שבכדי לחתור לתוצאה הדרושה לקהילת האנוסים, מוכן היה הרמב"ם לנקוט ברטוריקה ולהסתמך על זה שקוראי דבריו לא יהיו מודעים לפגמים ההלכתיים שבהם. בלשונו:

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

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

* * *

¹ אסיר תודה אני למו"ר פרופ' חיים סולוביצ'יק שהואיל בטוב עין לעבור על מאמר זה וניסה למנוע אותי משגיאות שונות. חובה נעימה היא לי להודות גם לרעייתי נעימה נובצקי, לפרופ' משה הלברטל, לפרופ' יוסף הקר, וד"ר אריה סטריקובסקי, לידידי ד"ר יהודה גלינסקי, ולבני יונתן; ביקורתם על הצעותי תרמה במידה רבה לליבון הסוגיות, לעריכת הדברים, ולניסוחם.

² Haym Soloveitchik, "Maimonides' *'Iggeret Ha-Shemad: Law and Rhetoric*", in L. Landman (ed.),

Rabbi Joseph H. Lookstein Memorial Volume, (New York, 1980): 281-319. מספרי העמודים המופיעים בסוגריים בחלק הראשון של מאמר זה מציינים למאמרו. בשלושה פרקים מספרו, שו"ת **כמקור היסטורי**, ירושלים תשנ"א, מציג פרופ' סולוביצ'יק טיעונים דומים לגבי תשובותיו של ר' יוסף טוב עלם, ובכוונתי לדון באלו במאמר נפרד.

איגרת השמד³ של רבי משה בן מיימון נכתבה לקהילות ישראל תחת שלטון האלמוחדון שהוכרחו לבחור בין להצהיר את השהאדה ("אעיד לאללה שאין אלוה כי אם אללה ומוחמד שליח אללה") או ליהרג. האיגרת מהווה מענה לדברי חכם אלמוני שפסק שאנוסי השמד חייבים ליהרג ולא לעבור על אמירת השהאדה. יתר על כן, קבע אותו חכם שלמרות מאמציהם להמשיך לקיים מצוות בסתר, נחשבים האנוסים ככופרים, כגויים, וכפסולי עדות, ושתפילתם לה' לאחר כניסתם למסגד מהווה תועבה.

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

המקורות שמביא הרמב"ם באיגרת הם רבים ומגוונים, ואין ספק שיש מקום לחלוק על חלק מעמדותיו ולפקפק בנכונות כמה מהוכחותיו. אולם, פרופ' סולוביצ'יק מעלה השערה נועזת יותר. הוא מנסה להוכיח (306-319) שהרמב"ם עצמו ידע שאנוסי השמד אכן חיללו שם שמים (כדברי יריבו) ואף הכיר שניסיונותיו להצדיק את התנהגותם אינם עומדים בבדיקה.⁴ האיגרת, לדעתו, היא פסיפס של רטוריקה המיועדת אך ורק לצורך השעה, ואינה ראויה להיגדר כמסה הלכתית. את הבנתו זו הוא מבסס על ארבעה קשיים מרכזיים בדברי הרמב"ם, קשיים שלמעשה מחייבים עיון מחדש באיגרת מתחילתה ועד סופה. בפרקים הבאים, נבחן את צביון כל אחד ואחד מן הקשיים שהעלה, ועל ידי ניתוחם ופירושם נציג תמונה חדשה של המתרחש באיגרת.

* * *

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

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

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

מציטוט זה ניתן להסיק שיריבו של הרמב"ם סבר שלאיסלאם יש מעמד של עבודה זרה ושהצהיר את השהאדה מודה באיסלאם, שהרי טען היריב שהמודה בשליחות מוחמד נחשב כמודה בעבודה זרה.⁵ מקטע זה אף משתמע שלדעת הרמב"ם יש חילוק בין אמירת השהאדה מתוך אונס ("שיאמר על איש מבני אדם שהוא נביא בהכרח מפחד החרב") והמודה בעבודה זרה מרצון. אך מה סבור הרמב"ם לגבי מעמד האיסלאם?

³ כדי לאפשר לקורא להשוות ביתר קלות למאמרו של פרופ' סולוביצ'יק, נציין את מספור הדפים של המובאות מאיגרת השמד על פי מהדורת רב מרדכי דב רבינוביץ, אגרות הרמב"ם, מהדורת רמב"ם לעם, ירושלים תש"כ. אחרי הדפסת מאמרו של פרופ' סולוביצ'יק יצאה לאור מהדורה חדשה של רב יצחק שילת, אגרות הרמב"ם, ירושלים תשמ"ז. על שינויי הנוסחאות החשובים לדיון נעיר בהמשך.

⁴ בטענה הכללית כבר קדם לו א' גייגר, וציין לו פרופ' סולוביצ'יק בהערה 8. עיין A. Geiger, *Moses ben Maimon: Studien* (Breslau, 1850), *Nachgelassene Schriften, III* (Berlin, 1876).

⁵ אף ממובאה נוספת באיגרת (עמ' מ"ד) עולה שכך היתה דעתו של היריב לגבי דת האיסלאם: "ואמר כמו כן שהישמעאלים יש להם עבודה זרה במכה".

יש שהציעו שאף באיגרת השמד סבור הרמב"ם כשיטתו המפורשת בכתביו האחרים⁶ שהאיסלאם היא דת

מונותאיסטית, ורק על יסוד זה טען כאן שאין באמירת השהאדה משום מודה בעבודה זרה. כך פירש ד"ר אריה סטריקובסקי⁷ את סלע המחלוקת: "הרמב"ם שאינו מחשיב את האיסלאם כעבודה זרה אינו מוצא בשהאדה אלא אמירה נבובה. לעומתו החכם דן את האיסלאם כעבודה זרה, וממילא, המודה בו כופר בכל התורה כולה...". לדעת ד"ר סטריקובסקי יש משוואה מלאה בין השהאדה ובין האיסלאם, והרמב"ם סבור ששניהם אינם בגדר עבודה זרה.

אולם, בצדק העיר פרופ' סולוביצ'יק (284) שאין בדברי הרמב"ם שהובאו לעיל אף מלה על הגדרת האיסלאם עצמו, ורק נאמר בהם שהמגיד את השהאדה אינו מודה בעבודה זרה. בנוסף, אין הרמב"ם דן במשך כל האיגרת בשאלת האם האיסלאם מהווה עבודה זרה.⁸ ואם אכן סבור הרמב"ם שאין באיסלאם משום עבודה זרה, איך ייתכן שישמיט הרמב"ם דיון בהנחה כל כך בסיסית וקריטית לפסקו?⁹

מסיבה זו, עמדתו של פרופ' סולוביצ'יק היא הפוכה. הוא סבור (284 ו-311) שאין כל יסוד הלכתי לחילוק שהעלה הרמב"ם לעיל בין הודאה בנבואת מוחמד ולבין מודה בעבודה זרה, ושפילו הרמב"ם עצמו הציע חילוק זה רק בגדר טוריקה שנועדה לעמי הארץ. לדעתו, חלק מדברי הרמב"ם באיגרת ניתנים להבנה רק על רקע ההנחה שאף הרמב"ם היה מודה לטענות יריבו שלאיסלאם יש מעמד של עבודה זרה ושאימרת השהאדה מביעה אמונה באיסלאם.¹⁰

אך אם כן יוצא, לשיטתו, שבאימרת השהאדה עובר האדם על איסור עבודה זרה, ולפי זה לכאורה צדק היריב שהיו האנוסים חייבים ליהרג ולא לעבור! לפי שחזור פרופ' סולוביצ'יק (286-291), הרמב"ם נאלץ להימנע ממסקנה זו, ולשם כך הוכרח להמציא חילוק מחודש ומטעה¹¹ שצורפו בו שלושה סניפים להיתר. טענה זו הוצגה בהמשך החלק הראשון של האיגרת (עמ' מ"א):

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

⁶ עיין במשנה תורה הלכות מאכלות אסורות פי"א ה"ז, ובתשובתו לרבי עובדיה הגר (תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו, ח"ב סי' תמ"ח).

⁷ במאמרו "איגרת השמד לרמב"ם -- הלכה או טוריקה?", ספר היובל מנחה לאי"ש, הוצאת בית כנסת בית-יעקב רמות אשכול, ירושלים תשנ"א, עמ' 249. והשווה להערת רב שילת (לעיל, הערה 3), בעמ' ל"א, שורה 15.

⁸ בהערה 16 במאמרו (שם), מציין ד"ר סטריקובסקי, שמלבד הקטע המצוטט לעיל, יש עוד שני מקומות בדברי הרמב"ם המרמזים שהוא סבור שאין לאיסלאם מעמד של עבודה זרה. אולם, אף הרמזים הנוספים אינם מהווים הוכחה. לגלוגו של הרמב"ם על טענת החכם "שהישמעאלים יש להם עבודה זרה במכה" הוא, כהקשר דברי הרמב"ם שם, משום שהחכם השיב שלא כעניין שהרי לא "שאלהו אם יעלה לחוג למכה או לא". אך אין יסוד ללמוד מן הלעג המופנה כלפי היריב שנחלק הרמב"ם אף לגבי המציאות. בדומה, גם טענת הרמב"ם שהמסגד משמש לעבודת האל, באה לומר רק שחלוק הנכנס למסגד מן המשתחוה לצלם, שהרי אין במסגד פולחן אלילי. אך הטענה אינה מתייחסת (ולא מתיימרת להתייחס) לעמדת היריב שהפולחן האילי שאכן היה קיים במכה מחיל אופי של עבודה זרה על דת האיסלאם עצמה.

⁹ טענת ד"ר סטריקובסקי (שם, עמ' 252) ש"מטרותיה החינוכיות של האיגרת מנעו מהרמב"ם מלהרחיב בשבחי המונותאיזם שבאיסלאם" אינה כל כך משכנעת. ראוי לציין שטענה דומה הועלתה גם על ידי פרופ' סולוביצ'יק (עמ' 311) במסגרת שיטתו הפוכה בהבנת האיגרת. אולם, בעוד שלפי פרופ' סולוביצ'יק, כל חילוקיו האחרים של הרמב"ם לא סבבו על ציר מעמד האיסלאם, לפי ד"ר סטריקובסקי, הסטטוס של האיסלאם הוא נקודת המוצא של כל גישת הרמב"ם ומחלוקתו עם יריבו. ואם כן, לפי שחזורו יוצא שהעיקר חסר מן הספר והרמב"ם השמיט את הבסיס שעליו נשענת כל איגרתו והתעלם כליל מהטענה היסודית ביותר של יריבו.

¹⁰ עיין דבריו בעמ' 286-287, בהם טוען שכמעט ומפורש בדברי הרמב"ם שהשהאדה מביעה אמונה בעבודה זרה. מנקודת מבטו זו, העובדה שלא דן הרמב"ם באיגרת במעמד דת האיסלאם עצמה מובנת לחלוטין, שהרי מעמד האיסלאם אינו סיבה להקל אלא להחמיר, ולכן נאלץ הרמב"ם לחפש צדדים אחרים להתיר.

¹¹ עיין דברי פרופ' סולוביצ'יק בעמ' 311: "He could here advance several simple, albeit specious, distinctions which would catch the imagination of the crowd."

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

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

לפי הבנתו, בקטעים אלו מציע הרמב"ם שיש שלושה חילוקים בין השהאדה של האנוסים ולבין מעשה של עבודה זרה: (א) בהצרת השהאדה ישנו דיבור בלבד ולא מעשה; (ב) אין האנוס מאמין בתוכן השהאדה;¹² (ג) אף האנוס יודע שאין האנוס מאמין במה שהוא אומר. פרופ' סולוביץ'ק אף מראה שלפי ההלכה אין כל חילוק בנפרד מהווה היתר לאיסור עבודה זרה,¹³ ולכן מסיק שכוונת הרמב"ם היתה שכל שלושת התנאים נצרכים גם יחד כדי להפקיע את אמירת השהאדה מגדר איסור עבודה זרה.¹⁴

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

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

¹² קריאה מדויקת של דברי הרמב"ם בשני קטעים אלו מגלה שהרמב"ם הציע כאן רק את החילוק הראשון והשלישי של פרופ' סולוביץ'ק, ולא את החילוק השני. זה שאין האנוס מאמין במה שהוא אומר אינו מוצג כחילוק עצמאי, אלא מהווה חלק מהחילוק שהאנוס עצמו יודע שהאנוסים אינם מאמינים בשהאדה. רק בדברי הרמב"ם בפתיחת האיגרת אכן מופיע החילוק שהשהאדה נאמרת מתוך אונס ולא מרצון (אלא ששם הוא משתלב עם חילוק אחר בין הודאה במוחמד ולבין הודאה באלוהי נכר). אפשר שהופעתו שם גרמה לפרופ' סולוביץ'ק (עיין דבריו בתחילת עמ' 284) להבין שחילוק זה חוזר ומופיע אף בשני הקטעים הנ"ל. אולם כפי שנייכח להלן, בעוד שהקטע בפתיחת האיגרת דן באם אמירת השהאדה מהווה הודאה בעבודה זרה, אין הדבר כן לגבי שני הקטעים בהמשך, ולכן אין מקום להקיש להם מקטע הפתיחה. מה שכן מופיע בדברי הרמב"ם בקטע הראשון (שלא הזכיר פרופ' סולוביץ'ק) הוא החילוק בין "עבודה זרה" ו"מה שהם אומרים בלבד", ועיין להלן בהערה 38 שלפי הנוסח במהדורת רב שילת, חילוק זה מופיע גם בקטע השני.

¹³ טענות פרופ' סולוביץ'ק הן: (א) אף האומר "אלי אתה" דינו כעובד עבודה זרה (ושאף הרמב"ם פוסק כן בהלכות עכו"ם פ"ג, ה"ד), ואם כן זה שמדובר באמירה בלבד אינו מספיק להתיר. (ב) גם מי שאינו מאמין במה שהוא עושה ועושהו רק מפני האונס נחשב כעובד עבודה זרה, שהרי אחרת ייעקר לגמרי דין "ייהרג ואל יעבור" (והשווה לחידושי הריטב"א שבת עב ע"ב ד"ה "כסבור" שאכן אין במקרה כזה "מעשה עבודה זרה ממש" אלא שחייב למסור נפש "מפני קידוש השם להוציא מדעת הבאים להעבירו"), ואם כן זה שאין לאנוס כוונה לעבור אינו מפקיע את האיסור (וכן פסק הרמב"ם בהלכות עכו"ם פ"ג, ה"ה, ופירוש המשניות סנהדרין ז, ו שהעובד המתכוון לביזוייה חייב). (ג) אף ידיעת האנוס אינה מועילה להתיר שהרי בכל מקרה של "ייהרג ואל יעבור" יודע האנוס שהוא זה שמכריח את האנוס (289). ועוד, שמחשבת האנוס בוודאי לא תועיל לפוטרו במקרה שאכן רצה הנאנס לעבור (291).

¹⁴ פרופ' סולוביץ'ק בעמ' 291 דחה את האפשרות שבכדי להתיר מספיק שיהיו קיימים רק שני התנאים הראשונים, בטענה שלפי זה לא היה כל צורך לרמב"ם להוסיף את החילוק השלישי של ידיעת האנוס. אולם, ניתן היה להסביר שהרמב"ם הוסיף את עניין ידיעת האנוס (למרות שאין לו ערך כשקיים לבדו) או כדי להמחיש שבאמת אין האנוסים מאמינים במה שאומרים (השווה להערת רב שילת (לעיל, הערה 3), בסוף עמ' מ"א) או כדי להראות שהמקרה של האנוסים אף עדיף על המעשה של רבי אליעזר. ועיין בהערה הבאה שהיתרון לפירוש זה הוא שיסתלק הקושי מן המעשה של רבי אליעזר.

לדעת פרופ' סולוביצ'יק (290-291), מזה שחכם כמו רבי אליעזר הטעה את ההגמון וגרם לו לחשוב שהוא כופר בה', מנסה הרמב"ם להוכיח שמותר אף לאנוסים לומר את השהאדה על אף שבאמירתה הם מודים בעבודה זרה. אלא שעל כך הקשה (291-292) שיש כאן מעשה לסתור. שהרי לדעת הרמב"ם, כדי להתיר את השהאדה, נחוצים לא רק שני התנאים הראשונים (אמירה בפה בלבד ואונס), אך גם התנאי השלישי של ידיעת האנס. אבל במקרה של רבי אליעזר חסר היה התנאי השלישי של ידיעת האנס שהרי ההגמון היה מרומה. קושיה זו שימשה בידו (311-312) כהוכחה לכך שהאיגרת נשענת על יסוד הלכתי רעוע, ושדברי הרמב"ם הם רק בגדר רטוריקה.¹⁵

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

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

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

דיון בגדרי איסור עבודה זרה אינו מופיע כלל וכלל, לא בצייטוט זה, וגם לא בכל דברי הרמב"ם בפרק הרביעי שמהם שאוב הציטוט הזה, ואין הדבר בכדי. הסיבה לכך היא שבפרק זה דן הרמב"ם בחיוב המיוחד שחל בשעת השמד ליהרג ולא לעבור על כל אחת ואחת מתרי"ג המצוות,¹⁶ ולא בחיוב הקיים תמיד למסור נפש על איסור עבודה זרה.¹⁷ לכן,

¹⁵ בדברינו להלן נציע פירוש אחר לחלוטין לתכלית דברי הרמב"ם בקטעים אלו, ואף נראה שהחילוקים באו ליצור קל וחומר מן המקרה של רבי אליעזר (ולא משוואה). ברם, ראוי לציין שאף לפי פירושו של פרופ' סולוביצ'יק, קשה לטעון שהרמב"ם היה מוטרד מקושי זה. אילו אכן חשב הרמב"ם שהוספת החילוק השלישי היתה עומדת בסתירה כלשהי למעשה של רבי אליעזר, הוא היה יכול להסתפק בשני החילוקים הראשונים בלבד ופשוט להשמיט את השלישי, וכפי שציין פרופ' סולוביצ'יק עצמו בעמ' 292. על כן, אף לפי פירושו של פרופ' סולוביצ'יק לקטעים אלו, היה יותר מסתבר לפרש שלפי הרמב"ם שני התנאים הראשונים לבדם מספיקים להתיר ועניין ידיעת האנס נתווסף רק ליתר חיזוק, וכפי שפירשנו בהערה הקודמת. אי לכך, אין קושייתו זו של פרופ' סולוביצ'יק מהווה בעיה לשיטת הרמב"ם. כמובן, פרופ' סולוביצ'יק היה יכול להקשות קושיה אחרת על דברי הרמב"ם, והיא: איך דבריו הדו-משמעיים של רבי אליעזר יכולים להוות תקדים להצהרה החד-משמעית של השהאדה? ועיין דברינו להלן בהערה 29. קושיה זו אכן חזקה יותר, אך להלן ניווכח שאף היא מסתלקת כשרואים את דברי הרמב"ם בהקשרם.

¹⁶ דין זה מבוסס על החיוב הנזכר בגמרא סנהדרין עד ע"א-ע"ב למסור נפש בשעת השמד "אפילו מצוה קלה... אפילו (לשנויי) ערקתא דמסאנא", והוא נזכר גם בתחילת החלק השני של האיגרת (עמ' נ"א-נ"ב). נחלקו גאונים וראשונים בנוסח הגמרא (האם גורסים "לשנויי") ובהיקף דין זה, ואף שיטת הרמב"ם איננה ברורה לגמרי. אפשר שהבנת שיטתו באיגרת השמד תלויה בנוסחאות השונות בשני המקומות באיגרת שבו הוא מופיע. לפי הנוסח המצוטט לעיל "אבל יהרג כאשר יחייבוהו לעשות מעשה או על דבר שהוא מוזהר עליו" משתמע שהחיוב הוא על כל מעשה ואינו מוגבל למצוות. אך לפי הנוסח במהדורת רב שילת (לעיל, הערה 3, עמ' נ"ד), "אבל יהרג כשיכפוהו לעשות מעשה ולא יעבר על דבר שהוא מוזהר עליו"

סוגי השמד שמביא הרמב"ם לדוגמאות הן: "שלא יתעסקו בתורה, ולא ימולו את בניהם, או שיבעלו נשיהן נדות",¹⁸ בעוד שאין זכר לשמד של עבודה זרה.¹⁹ אכן, כל הפרק הזה מובן רק אם נניח שבקטע בפתחת האיגרת כבר נטרל הרמב"ם את טענת יריבו שיש בשהאדה בעיה של מודה בעבודה זרה,²⁰ וכל מה שנותר לסלק בפרק זה הוא רק בעיית החיוב למסור נפש בשעת השמד²¹ על כל המצוות.²²

המצב דומה לגבי קטעי האיגרת הדנים במעשה של רבי אליעזר ובמסקנת הרמב"ם ממנו. אף קטעים אלו אינם באים להגיב לטענת היריב שיש באמירת השהאדה משום מודה בעבודה זרה (אותה כבר ניטרל), אלא לטענה האחרת של היריב (עמ' ל"ט) שבהנהגות האנוסים יש בעיה של התחזות לגוי ("שמי שהוא בגלוי גוי ובסתר ישראל -- הרי הוא כגוי") ושהמתחזים לגויים ראויים להיגדר כפסולי עדות.²³ ניתן להוכיח כן גם מן ההקשר שבו מופיעים הקטעים וגם מקריאה מדויקת של דברי הרמב"ם.

הסיפור על רבי אליעזר משולב באיגרת בתוך חטיבה נרחבת יותר המכילה ארבעה סיפורים על אנשים שנאלצו להסתיר את דתם; שניים מהם דנים בתלמידי חכמים (רבי מאיר שהעמיד פנים כאילו אכל בשר חזיר, ורבי אליעזר שהתחזה בדבריו להגמון) ושניים בציבור שלם (עם ישראל בימי גלות בבל שהשתחוו לצלם, ועם ישראל בימי מלכות יוון שנאסר עליהם לקיים מצוות אף בבתיהם.²⁴ המשותף לסיפורים אלו (ומטרת הרמב"ם בציטוטים) הוא שלמרות שכל הדמויות שבהם התחזו לגויים או עברו עבירות שונות באונס, "לא ראינו מעולם מי שקראם לא רשעים ולא גוים ולא פסולי עדות" (ל"ט),

החיוב למסור נפש מוגבל למצוות (לאווין) בלבד. בהלכות יסודי התורה פ"ה ה"ג כולל הרמב"ם בדין זה רק עבירה על "מצוה מן המצוות". ועיין בכסף משנה שם שהציע שאולי הרמב"ם פירש את המקרה של "ערקתא דמסאנא" כרי"ף שמדובר בעבירה על הלאו של חוקת עכו"ם, וחייב ליהרג רק כשמדובר בעבירה על לאו.

¹⁷ כך הבינו גם רב שילת (לעיל, הערה 3, עמ' מ"א-מ"ב בהערותו לשורה 8), וד"ר סטריקובסקי (לעיל, הערה 7, עמ' 247).

¹⁸ במהדורת רב שילת (לעיל, הערה 3, עמ' נ"ג) נוסף "או שיחללו את השבת".

¹⁹ דיוק במשפט האחרון של הרמב"ם "לעשות מעשה או על דבר שהוא מוזהר עליו" (עיין לעיל בהערה 16 לשינויי הנוסחאות) מראה אף הוא שהדיון כאן איננו מצטמצם לעבודה זרה, אלא שייך לכל המצוות.

²⁰ שהרי אילו סבור היה הרמב"ם שיש בשהאדה בעיה של מודה בעבודה זרה, היה דיונו צריך להתמקד באיסור עבודה זרה אפילו שלא בשעת השמד, ולא בשאר עבירות בשעת השמד. אכן, אילו היתה אמירת השהאדה בגדר מודה בעבודה זרה, אפשר שאף הרמב"ם היה מודה שחייב ליהרג ולא לעבור עליה למרות שאין בה מעשה, שהרי באיסור עבודה זרה אין לחלק בין דיבור ומעשה.

²¹ דיוק בדברי הרמב"ם אף מגלה שבכלל לא מופיע כאן החילוק בין אונס לרצון. ולא בכדי, שהרי הרמב"ם מחלק כאן בין השמד של השהאדה ושאר שמדות, ובכל שעת השמד מדובר בעבירה מאונס ולא מרצון, ולכן אין הגורם של אונס מול רצון יכול להוות היתר מיוחד דווקא לשמד זה.

²² הרמב"ם מפרש כאן שהחיוב למסור נפש בשעת השמד חל רק כשמדובר בעשיית מעשה ובעבירה על אחת מן המצוות (ועיין לעיל בהערה 16 שהבנה מדויקת של שיטתו תלויה בשינויי הנוסחאות), אך לא על דיבור שאינו כרוך בעבירה. על רקע זה, מכיוון שבשהאדה אין מעשה עבירה ואף אין בה מעשה כלל (אלא "דבורים מן הדבור"), פוסק הרמב"ם ש"השמד הנפלא" של השהאדה שונה מכל השמדות שזכרו בדברי חז"ל, וראוי לאדם לומר את השהאדה ולא ליהרג. אך מאחר שאי אפשר היה למצוא מקור מפורש בספרות חז"ל שדן בשמד שאינו מחייב מעשה (שהרי "מעולם לא נשמע כמו זה"), מוסיף הרמב"ם גיבוי. אף אם היינו סבורים שבשעת השמד חייב ליהרג על כל דבר שהעכו"ם מצווה ואפילו על אמירה גרידא, טוען הרמב"ם, הרי זה רק אם לדיבור יש משמעות בעיני האנס. אך אין זה עניין למקרה של השהאדה שבו יודע האנס "שאינו אנחנו מאמינים באותו הדבור". שהרי מכיוון שהשהאדה נטולה משמעות גם לאנס וגם לנאנס, כולם יודו שאין בה ממש, וכתוצאה מכך לא קיימת כל סיבה לחייבו ליהרג ולא לעבור (והשווה לדברי רב שילת (לעיל, הערה 3) בעמ' מ"א-מ"ב בהערותו לשורה 8).

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

ד"ר סטריקובסקי ניסה לפרש (לעיל, הערה 7, עמ' 259) שיש לידיעת האנס משקל הלכתי מפני שהיא עוקרת את הערך הדתי מעצם הפעולה, שהרי האיסלאם אינו מעניק משמעות לאמירה בלי כוונה. הוא אף מוסיף (שם, עמ' 249, 259-260) שידיעת האנס הופכת את הפעולה מסוג "נכתוון להעבירו על המצוות" למקרה של "הנאת עצמן", שהותר אף בפעולות פולחניות של עבודה זרה. אולם, קשה לראות ביסוס בדברי הרמב"ם להנחות אלה.

²³ אותה טענה מופיעה לפי הנוסח במהדורת רב שילת (לעיל, הערה 3, עמ' ל"ב) גם בתחילת האיגרת: "וכאשר הבטנו בדבריו עוד מעט מצאנוהו אומר דבר, זה לשונו: שמי שאמר הדבר ההוא, אפילו קים כל התורה כלה בסתר בלבד -- לא עשה דבר, אבל צריך לעשותה בסתר ובגלוי, ומי שיהיה בגלוי גוי ובסתר ישראל -- הרי זה גוי". ועיין להלן בהערה 83, לדיון בנוסחאות השונות בקטע זה.

²⁴ תיאור מפורט יותר של תוכן הגזירות בימי מלכות יוון מופיע באיגרת תימן (מהדורת רב שילת (לעיל, הערה 3), עמ' קכ"ד).

מ"א, מ"ב, מ"ג).²⁵ לעומת זה, אין למצוא בכל החטיבה הזו (ואף לא באיגרת כולה) דיון בתנאים המסלקים איסור עבודה זרה, ורק באחד מארבעת המקרים (גולי בבל) אפילו מדובר במעשה של עבודה זרה.²⁶ אם כן, אילו צדק פרופ' סולוביצ'יק שהמעשה של רבי אליעזר הובא להוכיח שאין בשהאדה משום איסור עבודה זרה, היה יוצא שהסיפור מופיע בהקשר שבכלל אינו הולם אותו.²⁷

יתר על כן, הרמב"ם מדגיש פעמיים שלמרות שההגמון הבין מדברי רבי אליעזר שהוא כפר בעיקר, דברי רבי אליעזר עצמו ("נאמן עלי הדיין") היו דו-משמעיים, ו"היתה כונתו במענה ההוא לאמונת האמת לא לזולתה" (עמ' מ'). כלומר, מה שרבי אליעזר אכן עשה היה רק להתחזות ככופר, וכדברי הרמב"ם בהמשך: "הנה כבר נתבאר לך שרבי אליעזר **הראה** להגמון שהוא מין ולבו מסור לשמים" (עמ' מ"א).²⁸ אם כן, סיפורו של רבי אליעזר היה יכול לשמש תקדים להיתר רק למקרה שיש בו התחזות (או דו-משמעות) בלבד. ומובן שאילו היה הרמב"ם רואה באמירת השהאדה הבעה חד-משמעית של אמונה בעבודה זרה, לא היה ניתן להתירה על פי סיפור זה.²⁹

גם בדברי הסיכום של הרמב"ם לאחר הבאת המעשה של רבי אליעזר מובלט עניין ההתחזות לגוי. כאן, כמו במשפטי הסיכום האחרים שלו בחלק הראשון של האיגרת,³⁰ יוצר הרמב"ם קל וחומר כדי להראות שהתנהגות האנוסים היא אפילו יותר טובה ממעשי הדמויות בסיפורים שהובאו. כך כתב הרמב"ם: "והשמד הזה אשר אנחנו בו אין **מראים** בו שאנו עובדים עבודה זרה אלא שנאמין מה שהם אומרים בלבד" -- כלומר, אין האנוסים מתחזים לעובדי עבודה זרה,³¹

²⁵ עיין בהרחבה על מבנה האיגרת בדברינו בנספח.

²⁶ אף מעשה זה הביא הרמב"ם להוכיח שמי שאינו מפרסם את זהותו כיהודי עדיין לא נחשב כרשע ופסול לעדות. ניתן לראות דבר זה בנוסח במהדורת רב שילת (לעיל, הערה 3, עמ' מ"א), "על שעבדו עבודה זרה ולא פרסמו עבודת ה'" (בנוסחאות האחרות יש כאן קיצור או השמטה על ידי הדומות). אילו הובא המעשה כהוכחה לגבי המעמד של העובד עבודה זרה בלבד, לא היה שום טעם בתוספת המלים "ולא פרסמו עבודת ה'".
²⁷ השווה לדברי פרופ' דוד הרטמן במאמרו "איגרת השמד" לרבנו משה בן מיימון -- אספקלריא למורכבות הפסיקה ההלכתית", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (ג) (תשמ"ג), עמ' 372, בהערה 12. להשוואת גישותיהם של פרופ' סולוביצ'יק ופרופ' הרטמן, עיין במאמר של יאיר לורברבוים וחיים שפירא, "איגרת השמד" לרמב"ם: ויכוח הרטמן-סולוביצ'יק בראי הפילוסופיה של המשפט", בתוך: מחויבות יהודית מתחדשת, תל-אביב תשס"ב, עמ' 345-373.

²⁸ לא לגמרי ברור איך פירש הרמב"ם את הביטוי "נתפש למינות" (או "נתפש לשם מינות") המופיע במדרש לגבי רבי אליעזר. מן ההקשר לסיפור בקהלת רבה א, ח ובתוספתא חולין ב, כד אמנם משתמע שפירושו הוא שרבי אליעזר הואשם במינות על ידי ההגמון שהתנגד למינים, וכן פירש פרופ' שאול ליברמן במאמרו "Roman Legal Institutions in Early Rabbinics and in the Acta Martyrum," *JQR N.S.* 35 (1944): 20-24. אולם, מדברי הרמב"ם "הנה כבר נתבאר לך שר' אליעזר הראה להגמון שהוא מין" (מ"א), משתמע שהבין שההגמון היה מין ורבי אליעזר הואשם על היותו יהודי (וניצול על ידי זה שהעמיד פנים כאילו הוא מין). לפי זה, אפשר שאת הביטוי "נתפש למינות" פירש הרמב"ם כאומר שנתפס רבי אליעזר על ידי המינים, ובדומה לרש"י עבודה זרה טז ע"ב ד"ה "למינות". [ניתן לדון גם באפשרות שרמב"ם פירש שרבי אליעזר נתפש במצב שהוכרח לומר דברים שהובנו כמינות. אך אם כך, לא תהיה עקביות בשימוש הרמב"ם בלשון "נתפש" בין סיפורי רבי מאיר ורבי אליעזר.]
בנוסף, לא ברור מדברי הרמב"ם מה היו דעות המינים שהתחזה רבי אליעזר כמאמין בהם. אף כאן, אפשר שפירש כרש"י בגמרא (שם) הסבור שהמינים היו עובדי עבודה זרה והם חשבו שרבי אליעזר כפר במציאות הקב"ה. אך ייתכן שפירש הרמב"ם שאף המינים האמינו בכורא ורק זלזלו באמונה בנבואה ובתורת משה. אפשר שכך משתמע מדברי הרמב"ם: "זוה שהמינים, יכריתם האל, יתלוצצו בדתות ואמרו אויל המתעסק בהם משוגע הלמד אותם, והם יבטלו הנבואה לגמרי" (ל"ט). והשווה לנוסח התרגום החילופי (החלקי) שהודפס על ידי רב יצחק שילת, "תרגום בלתי ידוע של איגרת השמד לרמב"ם", סיני, סיון-תמוז תשד"מ, עמ' קס"ג: "הם מכחישים את הנבואה ואינם מאמינים בה בשום אופן". מדברים אלו משתמע, שלדעת הרמב"ם, התחזה רבי אליעזר, לא ככופר בה, אלא כמכחיש רק את הנבואה ואת האמונה בתורת משה ובמצוותיה. [כפי שניזכר להלן, לדעת הרמב"ם, אמירת השהאדה אף אינה נחשבת ככפירה בתורת משה. לכן, אף לפי פירוש זה במעשה של רבי אליעזר, מובן הקל וחומר שיוצר הרמב"ם מרבי אליעזר שהתחזה ככופר בתורה, לשהאדה שאינה אפילו התחזות ככפירה.]

²⁹ פרופ' סולוביצ'יק עצמו חש בקושי הזה בעמ' 290, הערה 20. לדעתו, הרמב"ם התעלם במתכוון מזה שבדברי רבי אליעזר היתה דו-משמעות, מפני שעובדה זו היתה מונעת ממנו להביא את רבי אליעזר כהוכחה להיתר אמירת השהאדה. אולם, לפי שחזורו של פרופ' סולוביצ'יק, קשה להבין לשם מה דיגיש הרמב"ם שכוונת רבי אליעזר היתה "לאמונת האמת", בעוד שעובדה זו מנטרלת את מלוא ההוכחה שרצה להביא ממנו.

³⁰ השווה למשפטי הסיכום של הרמב"ם בעמ' ל"ח ובעמ' מ"ה-מ"ט, ועיין בדברינו בנספח על מבנה האיגרת.

³¹ ובניגוד לרבי אליעזר שאכן התחזה כמין (שהוא, כפי שמדגיש הרמב"ם, "יותר קשה מעבודה זרה" ו"גדול מעבודה זרה כמו שהתבאר בכל התלמוד").

והמקסימום שניתן לומר הוא שהם מעמידים פנים כאילו הם מאמינים שמוחמד הוא נביא.³² ולא עוד, אלא ש"כבר נתאמת אצלם שאין אנו מאמינים זה בשום פנים", ומשום שאפילו האנסים אינם מרומים, אפילו התחזות אין כאן.³³

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

בדבריו אלו פוסק הרמב"ם שאין השהאדה מהווה הודאה בעבודה זרה³⁴ משום שכל תוכנה הוא רק "שיאמר על איש מבני אדם שהוא נביא". ואם תטען שהאיסלאם הוא עבודה זרה והמודה בשליחות מוחמד הרי ממילא מבטא את אמונתו גם בדת האיסלאם עצמה, מוסיף הרמב"ם שאין מקום לומר כך אלא במי שמודה מרצון ומתכוון לכך. אך לגבי המצהיר את השהאדה "בהכרח מפחד החרב", שאף בנבואת מוחמד אינו מודה בלבד, אין להרחיב את דבריו ולפרשם כאומרים מאומה מעל ומעבר משמעותם המצומצמת ביותר.³⁵ ואף אם אמירה מאולצת של השהאדה היתה נחשבת בעיני המוסלמים כקבלת דתם, טוען הרמב"ם שמנקודת ראות עיני ההלכה אין כל סיבה לייחס לאמירתה באונס יותר ממובנה המילולי,³⁶ ואין לחייב את האדם על מה שמעולם לא אמר בפירוש ובכלל לא נתכוון אליו.³⁷

³² לפי פירוש פרופ' סולוביצ'יק שהרמב"ם מבחין כאן בין מעשה של עבודה זרה ודיבור של עבודה זרה, המלה "מראים" אינה במקומה, והרמב"ם היה צריך לכתוב רק "אין אנו עובדים בו עבודה זרה".

³³ לפי דברינו שנוצר כאן קל וחומר מהמעשה של רבי אליעזר לאנוסים, מובן שאין מקום להקשות שידיעת האנס היתה חסרה אצל רבי אליעזר. פרופ' סולוביצ'יק, מאידך, הבין שיש כאן משוואה ישירה בין השהאדה ורבי אליעזר, ולכן נתקשה באי-שוויון ביניהם. ועיין דברינו לעיל בהערה 15.

³⁴ גם הגנת הרמב"ם על האנוסים וגם הדברים שציטט מהאשמת היריב מתייחסים רק לבעיית "מודה בעבודה זרה", ולא לאיסור עבודה זרה עצמה. ייתכן שהיריב אכן סבר שהאנוסים עברו גם על איסור עבודה זרה עצמה (משום שהצהרת השהאדה נחשבה אצלו כאמירת "אלי אתה"), והוא נקט בלשון "מודה בעבודה זרה" של הספרי (דברים יא, כח) מפני שהוא מביא ראיה ממנו שהאנוסים נחשבים אף ככופרים בכל התורה. כך כנראה סבור פרופ' סולוביצ'יק (282). אולם, אפשר שאף היריב האשים את האנוסים רק בכפירה או בהודאה בעבודה זרה (מפני שסבר שהאיסלאם הוא עבודה זרה ואמירת השהאדה מבטאת הודאה באיסלאם), אך לא האשימם בעבירה על עבודה זרה עצמה (משום שבשהאדה מצהיר על ייחוד האל-בלבד ואין בו משהו שיכול להיכלל בגדר אמירת "אלי אתה"). לפי אפשרות זו, יוצא שהיריב חשב שחייבים למסור נפש על כפירה אף כשאנו כרוך בעבירה על איסור עבודה זרה עצמה. לא ברור האם אף הרמב"ם הסכים לכך, או האם חשב הרמב"ם ש"מודה בעבודה זרה" הוא דבר התלוי בלב שעובר עליו רק אם פיו ולבו שווים (ובניגוד לאיסור עבודה זרה עצמה), ולכן אינו כלול בדין "ייהרג ואל יעבור".

³⁵ כדי להגיע לפסק שהאנוסים היו חייבים ליהרג ולא לומר את השהאדה, היריב היה מחויב להניח ארבע הנחות: (א) האיסלאם הוא בגדר עבודה זרה. (ב) הצהרת השהאדה מהווה הודאה באמיתות האיסלאם. (ג) אף אמירת השהאדה תחת אונס נחשבת כהודאה באיסלאם. (ד) על הודאה בעבודה זרה חייבים ליהרג ולא לעבור. על כן, כדי לדחות את עמדה זו, הרמב"ם היה צריך לשלול לפחות אחת מהנחות אלה. כפי שראינו, אין התייחסות באיגרת להנחה הראשונה, אך דברי הרמב"ם בפתיחת האיגרת אכן שוללים לפחות אחת מן הנחות האחרות. אולם, קשה להכריע האם הרמב"ם מציע חילוק אחד שבו שני המרכיבים נחוצים להתיר (הנסיבות של אונס הן שמגבילות את משמעות אמירת השהאדה למובנה המילולי בלבד, ואם כן, שולל הרמב"ם רק את ההנחה השלישית) או האם מציע שני חילוקים עצמאיים שכל אחד מספיק לבדו להתיר (ואם כן, הוא סותר שתיים מתוך שלוש הנחות האחרונות).

³⁶ על רקע זה, דברי הרמב"ם המופיעים בהרבה נוסחאות של הלכות יסודי התורה פ"ה ה"ד (הזכרים פרופ' סולוביצ'יק בעמ' 318) אינם מוסבים על אנוסי השהאדה. דברי הרמב"ם שם נאמרו על הממשיך לעבוד עבודה זרה באונס למרות שהיה יכול להימלט ממצב זה, ואדם כזה מוגדר על ידו כ"עובד עבודה זרה במזיד". אך לגבי אנוסי השהאדה, אין הבעיה של עבודה זרה קיימת, ולא אליהם נתכוון הרמב"ם בדבריו במשנה תורה (ולא כדברי פרופ' סולוביצ'יק שם). הבעיה שכן היתה קיימת אצל האנוסים היתה שבמקרים מסוימים היו "כופין אותו לעבר על אחת מן המצוות" (עמ' ס"ה), דבר המחייב מסירות נפש בשעת השמד. בעקבות זה אומר הרמב"ם גם לאנוסים שמי שנמצא במצב כזה חייב להגר מיד ואם "עומד שם הרי הוא עובר ומחלל שם שמים והוא קרוב למזיד" (עמ' ס"ו). אך בדבריו באיגרת מזכיר הרמב"ם רק עניין חילול שם שמים ולא איסור עבודה זרה שאינו שייך לאנוסים.

³⁷ מאותה סיבה, סבור הרמב"ם שאין להרחיב במשמעות אמירת השהאדה ולפרשה ככפירה בנבואת משה. אך אפילו אילו כן היתה נחשבת ככפירה בנבואת משה, אין לפרש את דברי הרמב"ם "ומינות גדולה מעבודה זרה" (ל"ט, מ"א) כפירושו של פרופ' סולוביצ'יק (285-286) שכפירה בנבואה

אכן, המעיין בדיונים ההלכתיים באיגרת ייווכח שצמצום משמעות השהאדה להודאה ב"אותו האיש" מהווה ציר מרכזי של פסקי הרמב"ם להיתר באיגרת כולה. בנוסף להופעתו בפתיחת האיגרת כדי להראות מדוע אין בשהאדה בעיה של מודה בעבודה זרה, החילוק חוזר וניעור בקטע הסיכום למעשה של רבי אליעזר, בו מסביר הרמב"ם שאין בעיה של התחזות לגוי באמירת השהאדה מפני שמתחזים רק כמאמינים ב"מה שהם אומרים בלבד" (עמ' מ"א). לבסוף, הוא חוזר פעם שלישית כשמבביר הרמב"ם שלא שייך בשהאדה החיוב בשעת השמד למסור נפש על כל מצווה ומצווה מכיוון ש"זה השמד לא יחיבו עשית מעשה כלל, זולת הדבור בלבד שיאמין באותו האיש".³⁸ על רקע זה, קשה לקבוע, כטענת פרופ' סלוביצי'ק (287-286), שהרמב"ם הציע חילוק זה רק בתחילת האיגרת וכרטוריקה גרידא, ושהוא נשלל בהמשך האיגרת.

לפי דברינו, יוצא שחוסר דיון האיגרת במעמד האיסלאם כעבודה זרה אינו מפני שהרמב"ם הכריע כאן לקולה (כבשאר כתביו) כדעת ד"ר סטריקובסקי, ולא מפני שפסק לחומרה כדעת פרופ' סלוביצי'ק. אלא, בכדי להיתר את אמירת השהאדה לא היתה שום נחיצות לרמב"ם לדון בשאלת גדר האיסלאם.³⁹ ואם כן, לא היה כל היגיון שהרמב"ם ינקוט בהיתר שכבר פקפקו בו ונחלקו עליו חכמי הדורות ואף פוסקי זמנו,⁴⁰ ולהחליש בכך את עמדתו, בשעה שהיתה באמתחתו טענה חלקה ופשוטה יותר.⁴¹

* * *

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

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

נכללת תחת גדר עבודה זרה לגבי הלכות קידוש השם, שהרי כפי שראינו לעיל אין השוואת הרמב"ם שם דנה בעניין מי נכלל בחיוב קידוש השם, אלא לגבי מי נחשב כפסול לעדות (שיש לו כללים לעצמו). אי לכך, אין כל הוכחה מן האיגרת שיש להרחיב את החיוב למסור נפש לכלול גם כפירה בנבואת משה (והשווה להערת רב שילת (לעיל, הערה 3) בעמ' מ', שורה 8). בדורות מאוחרים יותר, אכן נחלקו על הרמב"ם בדין זה. עיין בריטבי"א בחידושו לפסחים כה ע"ב "והוי יודע שאמונת הישמעאלים, אע"פ שהם מייחדים [את השם], עבודה זרה גמורה חשיבא ליהרג ואל ישתמד, שהרי המודה באמונתם כופר בתורת משה שאינה אמת כמות שהיא בידינו וכל כיוצא בו ע"ז היא", וברדב"ז בתשובותיו ח"ד סי' צ"ב (אלף קכ"ג). אך אין למצוא שיטה זו בדברי הרמב"ם.

³⁸ ציטטתי כאן מן הנוסח במהדורת רב שילת (לעיל, הערה 3, עמ' נ"ג). המלים "שיאמין באותו האיש" חסרות בשורה זו במהדורות האחרות, אך אף בהן מופיע בהמשך אותו קטע התיאור "כדי שלא יודה בשליחות אותו האיש" (עמ' ס"א). במהדורת רב שילת (שם, עמ' נ"ז) חוזר עניין "להודות לאותו האיש" אף בסוף האיגרת בהמלצת הרמב"ם לאנוסים לומר את השהאדה ואז להגר.

³⁹ לו היה הרמב"ם מחויב להכריע באיגרתו, סביר שאכן היה מכריע לקולה, בהתאם לפסקיו בכתביו האחרים ובהתאם לעדותו בהלכות מאכלות אסורות פי"א ה"ז שכך היתה השיטה הרווחת בין הגאונים.

⁴⁰ בשעת כתיבת האיגרת, הרמב"ם היה עדיין צעיר, וסביר שהכנסת ראשו לתוך הסבך של המחלוקת לגבי מעמד האיסלאם רק היתה הופכת את האיגרת לעוד דעה ברשימת הפוסקים לכאן ולכאן, ולא היתה מרשימה את קהל האנוסים. לכן העדיף הרמב"ם לא להתמקד בגדר האיסלאם, אלא להדגיש את הליקויים האחרים בטענות יריבו שהיו יותר בולטים.

⁴¹ בנוסף, אף אם היה פוסק הרמב"ם באיגרת שאין האיסלאם בגדר עבודה זרה, היה הרווח מצומצם ביותר, שהרי עדיין לא היה נפטר הרמב"ם מלדון בשאלת האם השהאדה מהווה כפירה בתורת משה. ועיין לעיל בהערה 37. על ידי צמצום משמעות השהאדה למובנה המילולי, סילק הרמב"ם את שתי הבעיות גם יחד.

על כך תמה פרופ' סולוביצ'יק (302-304) שהרי המקרים של "ייהרג ואל יעבור" מהווים את המרכיב החשוב

ביותר של דיני חילול השם, ולכאורה היה ראוי שיפתח הרמב"ם את דיונו בהגדרה של חילול השם ולהצהיר בראש ובראשונה שהמקרים של "ייהרג ואל יעבור" נכללים בגדר זה. אכן, כך סידר הרמב"ם את דבריו במשנה תורה בפרק החמישי מהלכות יסודי התורה. אם כן, למה באיגרת השמד חיכה עד הפרק השלישי לקביעה כה מרכזית?⁴²

לדעת פרופ' סולוביצ'יק (314-316), הסבר העניין טמון בהנחה שלאמיתו של דבר אף הרמב"ם הכיר בצדקת טענות יריבו וחשב שהאנוסים היו מחויבים ליהרג ולא לעבור⁴³ ושמשום כך אכן חיללו שם שמים. אך בעוד שמחויב היה הרמב"ם להעמיד את האנוסים על פשעם, הוא חשש שאם יהיו מודעים לזה שחל עליהם הסטטוס הנורא של מחללי שם שמים, הם יתייאלו לגמרי מלקיים מצוות. משום כך, לדעתו, ניסה הרמב"ם לחפות על העובדה שהעובר על "ייהרג ואל יעבור" נחשב אף כמחלל שם שמים, והצניע אותה בפרק השלישי במקום לקובעה במקומה עם שאר סוגי חילול השם בפרק השני.

אך שחזורו זה מעורר כמה תמיהות. אילו הצהיר הרמב"ם שהאנוסים היו מחויבים ליהרג ולא לעבור אך היה מעלים את העובדה שהאנוסים חיללו שם שמים, היה ניתן להבין את ההיגיון בהסתרת הזיקה בין "ייהרג ואל יעבור" וחילול השם. ברם, המעיין באיגרת מגלה שהמצב הוא בדיוק הפוך. הרמב"ם אף פעם אינו פוסק לאנוסים שהם מחויבים ליהרג ולא לעבור; לגבי אמירת השהאדה הוא אף פוסק במפורש (עמ' ס"א-ס"ב) ש"מי שבא לשאול אותנו אם ייהרג או יודה -- אומרין לו שיוודה ולא ייהרג".⁴⁴ מאידך, לגבי חילול השם, אין הרמב"ם נרתע כלל מלהודיע לאנוסים שבידם עוון חילול השם. אדרבה, הוא מצהיר שהאנוס שאינו מהגר "הרי הוא עובר ומחלל שם שמים והוא קרוב למזיד" (עמ' ס"ו), ושוב חוזר הרמב"ם בסיום איגרתו ואומר "שיראה עצמו מחלל שם שמים, לא ברצון ממש אבל קרוב הוא להיות ברצון" (עמ' ס"ז).⁴⁵ על רקע זה, קשה לייחס לרמב"ם כוונות סמויות להעלים מן האנוסים שהם נחשבים כמחללים את השם,⁴⁶ ואין להסביר בכך את מבנה האיגרת.

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

⁴² פרופ' סולוביצ'יק (עמ' 315) אף הוטרד מזה, שלדעתו, בדה הרמב"ם מלבו קטגוריה חדשה של חילול השם השייכת בכל אדם -- התנהגות המביאה לשמועות שהוא עובר עבירות. לדעתו (שם, הערה 70), ברור שהמקורות מן הגמרא יומא פו ע"א שעליהם מסתמך הרמב"ם דנים רק בתלמידי חכמים. אולם, לאמיתו של דבר, אין העניין כל כך פשוט. למרות שבמקרים האחרים המובאים בסוגיה שם מפורש שמדובר בתלמיד חכם, דווקא במקרים שהזכיר הרמב"ם ("שרי ליה מריה לפלניא", ו"חבריו בושין משמועתו") אין הגבלה לתלמיד חכם.

⁴³ הנחה זו נידונה לגופה בחלק הראשון של מאמר זה.

⁴⁴ לפי הנוסח במהדורת רב שילת (לעיל, הערה 3, עמ' נ"ז, שורות 3-4), אף חוזר הרמב"ם על היתר זה פעם שנייה.

⁴⁵ פרופ' סולוביצ'יק דן בקטע השני (עמ' ס"ז) בסוף מאמרו (317-318), וגם הוא מסיק שמדברי הרמב"ם האלו מתברר שחלק מן האנוסים הם אכן בגדר מחללי שם שמים. אלא, שלדעתו, קטע זה (וכנראה, גם הקטע שקדם לו בפרק הרביעי (עמ' ס"ו) שבו כבר נאמרו אותם הדברים בצורה חריפה יותר) עומד בסתירה להגנת הרמב"ם על מעשה האנוסים בכל שאר האיגרת. לכן, לדעתו, קטע זה מהווה עוד הוכחה שהרמב"ם עצמו מכחיש את כל הכתוב באיגרתו, ושהאיגרת היא כולה רטוריקה. טענתו זו היא בהתאם לשיטתו שפירש שחילול השם שעליו מדבר הרמב"ם נובע מאמירת השהאדה ואיסור עבודה זרה הכרוך בה. בהמשך דבריו ניווכח שאין כאן סתירה, ושחילול השם שמדובר בו בקטעים אלו נובע לא מן אמירת השהאדה עצמה אלא מהתנהגות האנוסים לאחר אמירת השהאדה. אך לענייננו כאן, חשוב רק לציין שקשה מאד להציע שמבנה האיגרת מנסה להעלים מן האנוסים בדיוק מה שתוכן האיגרת מביע, פעמיים, בעליל.

⁴⁶ אילו אכן רצה הרמב"ם לעשות זאת, היתה בידו אופציה הרבה יותר פשוטה -- להוציא את "ייהרג ואל יעבור" מגדר הלאו של חילול השם, ובדומה להגדרותיהם של הגאונים והראשונים המובאים להלן בהערה 54.

בספרא (אמור, פרק ט, הל' ד) מפורש שחיוב קידוש השם מוגבל למקרים שיש בהם עבירה בפרהסיא (שהרי רק ברבים מתקיים "ונקדשתי בתוך בני ישראל").⁴⁷ גם מפשטות סוגיות הבבלי סנהדרין עד ע"א משתמע שחובת קידוש השם תקפה רק בפרהסיא או בשעת השמד.⁴⁸ לכן, לומד הבבלי את החובה ליהרג ולא לעבור אף בצנעה על שלוש העבירות החמורות, לא מן המקור של קידוש השם, אלא ממקורות אחרים המדגישים את חומרת האיסור שבעבירות אלה עצמן. רק באיגרת השמד מתגלית לראשונה התפיסה ש**כל** המקרים שבהם חייבים ליהרג ולא לעבור כלולים בגדר קידוש השם,⁴⁹ כשפתח הרמב"ם את הפרק השלישי של המחצית השנייה של האיגרת והצהיר (עמ' נ"ז-נ"ט):

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

בדבריו כאן חידש הרמב"ם שיש רמה בסיסית של חיוב קידוש השם הקיימת אף בצנעה, מלבד החיוב בפרהסיא הנשגב יותר המופיע בספרא ובתלמוד בבלי, אותו מכנה הרמב"ם "קידוש השם ברבים". אכן, ניתן למצוא סימוכין לחידושו של הרמב"ם במגוון של מקורות בספרות חז"ל,⁵⁰ אך לפחות במבט ראשון הוא אינו משתלב בקלות עם ההבנה הקונבנציונלית בסוגיות הבבלי.⁵¹ לא מפתיע לגלות, אם כן, שהוא אף לא נתקבל על ידי רוב הראשונים שדנו לאחריו בפירוש הסוגיה; הם המשיכו לפרש כפשטות הבבלי ש"יהרג ואל יעבור" מהווה קטגוריה עצמאית, ושיש רק חפיפה חלקית בינה ולבין חיוב קידוש השם השייך רק בפרהסיא ובשעת השמד.⁵²

עד כה התמקדנו רק במצוות עשה של קידוש השם. אך הקשר בין הלאו של חילול השם ודיני "יהרג ואל יעבור" אפילו יותר רופף. אף כאן, בעקבות השפעת הרמב"ם, נטייתנו היא להניח כמושכל ראשון שיש קשר הדוק בין הלאו של "לא תחללו את שם קדשי" והחובה ליהרג ולא לעבור. אולם, אין כך דעת רוב הראשונים.⁵³ מוני המצוות ומפרשי המקרא

⁴⁷ לשון הספרא היא: "יכול ביחודי? תלמוד לומר 'בתוך בני ישראל המרובים'".

⁴⁸ לפי כמה ראשונים, שעת השמד היא וריאציה של פרהסיא, מפני שאף בה יש פרסום ברבים. עיין רש"י עבודה זרה נד ע"א ד"ה "בפרהסיא" ש"שעת גזרה פרהסיא הוא", ובחידושי הר"ן סנהדרין עד ע"א ד"ה "אבל" שבשעת גזירה הדבר מתפרסם אפילו בחדרי חדרים. ועיין להלן שלפי הרמב"ם הסבור שקידוש השם שייך אף בצנעה, אין כל קושי בהבנת החיוב בשעת השמד.

⁴⁹ אין הדבר מקרי שהרמב"ם הוא שפסק כן. תפיסה זו של הרמב"ם היא תוצאה כמעט הכרחית מחידושו כאן שאף במקרה שאדם עבר ולא נהרג על איסור עבודה זרה, עדיין מפקיע האונס את מלוא תוקפו של האיסור המקורי ואין העברין נחשב אפילו לרשע או כפסול לעדות. שהרי אם פג איסור עבודה זרה עצמה, אלמלא קיומו של חיוב לקדש את השם, לא היה נשאר כל דבר המחייבו למסור את נפשו.

⁵⁰ באיגרת השמד מצטט הרמב"ם מן המשנה באבות פ"ד מ"ד המביאה את דברי רבי יוחנן בן ברוקא "כל המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי". אפשר למצוא חיזוק לשיטתו גם בסוגיה בירושלמי סנהדרין ג, ה (טז ע"א) המביאה רק את המקור של "ונקדשתי" בדיון על כל סוגי "יהרג ואל יעבור". לפי הירושלמי, משתמע ש"בתוך בני ישראל" מגדיר את זהות מי שחייב לקדש ולא בפני מי חייב לקדש. המונחים "קידוש שם שמים בסתר" ו"קידוש שם שמים בפרהסיא" מופיעים בבבלי סוטה י ע"ב ולו ע"ב, והשווה למונחים הדומים לגבי חילול השם בתוספתא סוטה פ"ו ה"ז. כפי שזכר בהערה 48 לעיל, החיוב למסור נפש על שאר עבירות בשעת השמד בצנעה מובן היטב דווקא לדעת הרמב"ם.

⁵¹ מסיבה זו, אף נדחק הלחם משנה בהל' יסודי התורה פ"ה ה"ד לפרש בדברי הרמב"ם שרק הלאו של "ולא תחללו" שייך בשלוש עבירות בצנעה אבל לא מצוות העשה של "ונקדשתי". ועיין במנחת חינוך מצוות רצ"ה-רצ"ו שפקפק אף לגבי הלאו.

⁵² החולקים על שיטת הרמב"ם אימצו את התפיסה שיש שני מסלולים ב"יהרג ואל יעבור": המחייב בעבודה זרה, גילוי עריות, ושפיכות דמים הוא חומרת העבירה עצמה (או מצוות "ואהבת"), אך החיוב למסור נפשו בפרהסיא ובשעת השמד על שאר עבירות שבתורה נובע מ"ונקדשתי". גישה זו מופיעה בדברי הרמב"ן במלחמות על סנהדרין (יח. באלפס) ובפירושו על התורה שמות כ, ה, תלמידו רבי דוד בונפיל בחידושו לפסחים כה ע"ב ד"ה "ונמצא" ובדבריו המובאים בחידושי הר"ן סנהדרין סא ע"ב ד"ה "איתמר", הר"ן בחידושו לסנהדרין עד ע"א ד"ה "חוק", הריב"ש בתשובה י"א,

התשב"ץ בזהר הרקיע עשה ה', והר"י מקורביל בסמ"ק מצוה מ"ד. ועיין גם פירוש רבנו יונה לאבות פ"ד מ"ד המצהיר במפורש ש"חילול השם האמור בתלמוד הוא פרהסיא" (ולכן הוא מגביל את המשנה שם לעבירות של עבודה זרה ושבעות שקר שזכר אצלם חילול השם בפסוקים בתורה). [על גישות הראשונים בהבנת החיוב בצנעה בשעת השמד, עיין לעיל בהערה 48]. מאידך, הריטב"א שבת עב ע"ב ד"ה "כסבור" נמשך אחרי שיטתו של הרמב"ם ואף מרחיק לכת עוד יותר ממנו. הריטב"א סבור שבמקרה שאנסוהו לעבוד עבודה זרה, אם לבו מסור לשמים אין כאן מעשה של עבודה זרה ככלל, והחיוב למסור נפש נובע (כרמב"ם) מ"ונקדשתי".

⁵³ תופעה זו אינה כל כך מפתיעה, שהרי פשטות דברי הספרא (אמור פרק ט, הל' ד) היא שהחיוב למסור נפש נלמד רק מן העשה של "ונקדשתי" ולא

למיניהם הציעו כל מיני הגדרות לאיסור חילול השם, אך רובם לא כללו בו שום מקרה של "ייהרג ואל יעבור", לא את שלוש העבירות החמורות ולא את שאר העבירות בפרהסייה או בשעת השמד.⁵⁴ הרמב"ם, עצמו, הוא שחידש שכל המקרים של "ייהרג ואל יעבור" כלולים לא רק בעשה של קידוש השם, אך גם בלאו של חילול השם.⁵⁵

על רקע זה, אין מקום לתמוה על כך שבאיגרת השמד הציג הרמב"ם תחילה (כחבנה הנפוצה עד ימיו ואף לאחר ימיו) את דיני "ייהרג ואל יעבור" בנושא נפרד מדיני קידוש השם וחילול השם, ורק לאחר מכן הוא הציע את חידושו לגבי החפיפה ביניהם.⁵⁶ וכן מובן שאין לטעון שהרמב"ם נתכוון להעלים מן האנוסים שהעובר על "ייהרג ואל יעבור" עובר גם על האיסור של חילול השם. אדרבה, באיגרת השמד, הרחיב הרמב"ם את היקף חיוב קידוש השם ואיסור חילול השם עד למקסימום, דווקא כדי לכלול בהם את כל המקרים של "ייהרג ואל יעבור".⁵⁷

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

שתי השאלות הראשונות שעמדו בפני הרמב"ם היו האם מותר לומר את השהאדה והאם מותר להמשיך לגור בארצות השמד לאחר אמירת השהאדה.⁵⁸ כדי להבהיר את התשתית לפסקיו בשאלות אלה נזקק הרמב"ם להבהיר את כל הנסיבות שבהן חייב אדם למסור נפשו, וכן עשה בפרק הראשון בסקירתו של מכלול דיני "ייהרג ואל יעבור". אך כדי

מן הלאו של "ולא תחללו". אף הגמרא יומא פו ע"א כשמקשה "היכי דמי חילול השם?" הציעה המש הגדרות (שמהן שאבו כל הראשונים ואף הרמב"ם), אך לא הזכירה כלל עניין מי שעבר על "ייהרג ואל יעבור". [ועיין להלן שלפי שיטת הרמב"ם (שכן כלל את מסירות נפש בלאו של חילול השם), הסבר הדבר הוא שהגמרא דנה רק בסוגי חילול השם שנענשים עליהם, ולא בחילול השם באונס.]

⁵⁴ עיין בדברי רבי משה מקוצי בסמ"ג (ספר מצוות גדול, לאו ב') ורבי יצחק מקורביל בסמ"ק (ספר עמודי גולה, מצווה פ"ה) שבהגדרותיהם ללאו של "ולא תחללו" ציינו לסוגי התנהגות מכוערות הנזכרים בסוגיה ביומא פו ע"א, אך לא הזכירו בכלל דין "ייהרג ואל יעבור" (ובניגוד להגדרותיהם לעשה של קידוש השם -- עיין סמ"ג עשה ה' וסמ"ק מצווה מ"ד). דברי הסמ"ג מושפעים מדברי היראים סימן ש"מ, ואף היראים התחילו את הגדרתו בהתנהגות שנידונה בסוגיה ביומא, ורק בסיום המצווה הוסיף שמ"ונקדשתי" למדים שצריך למסור נפש על התנהגות זו. ועיין בפירוש רש"י על התורה ויקרא כב, לב שפירש ש"ולא תחללו" הוא "לעבור על דברי מזידין", ורק "ונקדשתי" הוא הריבוי המחייב "מסור עצמך וקדש שמי". והשווה לפירושו של רמב"ן (שם) ש"ולא תחללו" מצווה נגד הקרבת בהמות טמאות או בעלי מומים (המניעים לפירושו הם ההקשר והפסוקים במלאכי א', יא-יב המדברים על חילול ה' בהבאת קרבנות בעלי מום), ורק "ונקדשתי" מחייב ("על דעת רבותינו") ב"ייהרג ואל יעבור".

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

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

⁵⁵ המעייין באיגרת השמד אולי יופתע לגלות שלמרות שברור שיריבו של הרמב"ם סבר שהאנוסים היו מחויבים ליהרג ולא לעבור, אי אפשר לקבוע האם חשב שהם עברו אף על איסור חילול השם.

⁵⁶ כלומר, לא סידורו של הרמב"ם באיגרת השמד הוא שמהווה חריג או מעורר תמיהה, אלא סיווגו במשנה תורה הוא שבגדר חידוש.

⁵⁷ דעתנו כאן היא הפוכה מדעתו של פרופ' דוד הרטמן (לעיל, הערה 27, עמ' 385-393). פרופ' הרטמן ניסה לתרץ את קושייתו של פרופ' סולוביצ'יק בטענה שתורתו הייחודית של הרמב"ם לסוגיה הינה בהרחבת המושג של קידוש השם לכלול דברים חוץ מ"ייהרג ואל יעבור" ובראיית ההתנהגות היום-יומית של האדם כעיקר המצווה. וכבר השיב עליו פרופ' סולוביצ'יק בהערה 4 בתגובתו, "בחנים לפסיקה הלכתית", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג (ד) (תשמ"ד), עמ' 683-687, שאין הדברים הולמים את הצגת הרמב"ם במשנה תורה. לדעתנו, מהפכתו השקטה של הרמב"ם היתה דווקא לכלול את כל דיני "ייהרג ואל יעבור" במצוות קידוש השם, ולהפוך אותם לעיקר.

⁵⁸ במקומות שיראה כי התורה תפסק והמין יאבד בעבור השנים והוא אינו יכול להעמיד דתו" (ס"ו), ומפני החיוב למסור נפש על כל עבירות בשעת השמד.

לקבוע מסמרות בעניינים אלו, לא היה כל צורך לרמב"ם לדון בגדרי קידוש השם ובאם עובר האנוס אף על איסור חילול השם. לשאלות משניות אלה יש השלכות מעשיות רק אילו הכריע הרמב"ם שבמקרים מסוימים קיים היה חיוב ליהרג ולא לעבור. על כן, מקומן הטבעי הוא רק בשלב השני של הדיון, ולא היה הגיוני שיפתח הרמב"ם את דיונו בהן.⁵⁹

על פי הכללים שהציע בדיני "ייהרג ואל יעבור", פסק הרמב"ם באופן חד-משמעי שמותר לומר את השהאדה מפני שאין בה עשיית מעשה, ושכל החיוב למסור נפש בשעת השמד הוא רק על דבר שיש בו מעשה. אך שאלת החיוב להגר לאחר אמירת השהאדה היתה מסובכת יותר מפני שהיא היתה תלויה במציאות המשתנה ממקום למקום ומתקופה לתקופה. כאן קבע הרמב"ם שבמקומות שיכול האדם לקיים תרי"ג מצוות בסתר מותר לו לשבת בביתו עד שיצליח להגר. אולם, במקומות "שכופין אותו לעבור על אחת מן המצוות" פסק הרמב"ם ש"אסור לעמד באותו מקום אלא יצא ויניח כל אשר לו וילך ביום ובלילה עד שימצא מקום שיהא יכול להעמיד דתו" (עמ' ס"ה).⁶⁰

לגבי האנוסים בקטגוריה השנייה שהיו חייבים להגר ועברו על החובה למסור את נפשם (על ביטול אחת מן המצוות בשעת השמד) צצה ועולה שאלת מעמדו של האנוס שעבר (ועובר תדיר) על "ייהרג ואל יעבור", שאלה שאכן מחייבת דיון בגדרי חילול השם. בהתמודדותו עם שאלה זו, חותר הרמב"ם לפסק שיחפה על תדמיתם של האנוסים, והוא מחדש שאנוסים אלו אכן חיללו שם שמים, אך רק באונס,⁶¹ ולכן אין הם נענשים על מעשיהם⁶² או נחשבים כפסולי עדות.⁶³ כדי להכשיר את הקרקע לקטגוריה מחודשת זו של חילול השם באונס, סוקר הרמב"ם תחילה בפרק השני את כל סוגי חילול השם שנענשים על עבירתם. רק לאחר הרצאת סוגי חילול השם השגרתיים, יכול הרמב"ם לעבור בפרק השלישי לדון ב"חילול השם סוג ב", התת-קטגוריה היוצאת דופן הקיימת רק באונס ושעליה לעולם אין נענשים.⁶⁴

מנקודת מבט זו ניתן לראות שמבנה האיגרת נועד, לא להעלים מן האנוסים את הזיקה בין דיני "ייהרג ואל יעבור" וקידוש השם וחילולו, אלא להיפך, להציג בפניהם בצורה מחוורת ומסודרת, גם את פסקי ההלכה וגם את ביסוסם במקורות. אמנם, ניסה הרמב"ם לסגור על האנוסים על ידי הפחתת האישום העומד כנגדם, מחילול השם ברצון לרמה הנחותה יותר של חילול השם באונס. מבנה איגרתו אף מדגיש נקודה זו. אך הצגתו אינה חורגת מקריאה סבירה של המקורות ואף תואמת להפליא את הסדר ההגיוני שבו היה מחויב להשיב לשואליו.⁶⁵

⁵⁹ במקרים שאין חיוב למסור נפש, ברור שגם אין איסור של חילול השם. רק כאשר יש חיוב למסור נפש עולה גם שאלת מהות האיסורים שעליהם עובר. על כן ההגיון מחייב לדון תחילה באם יש חיוב ליהרג ולא לעבור.

⁶⁰ לפי הנוסח במהדורת רב שילת (לעיל, הערה 3, עמ' נ"ז), פוסק הרמב"ם במפורש שאף האנוסים הנמצאים במצבים כאלו יכולים לומר את השהאדה, ואז להגר.

⁶¹ עמדתו זו נרמזת כבר בדבריו במחצית הראשונה של האיגרת (עמ' ל"ח). שם, בהתנגדותו לקביעת יריבו שהאנוסים הם פושעים, רשעים, ופסולים, מתאר הרמב"ם את האנוסים כ"אלו שאינם פושעים ברצונם -- לא יעזבם האל ולא יטשם".

⁶² מדברי הרמב"ם בפירושו המשניות יומא ח, ו משתמע שעבריינין באונס אף אינו צריך כפרה, וכפי שציין פרופ' סולוביצ'יק בהערה 34.

⁶³ ההוכחות לפטור את האנוס שמציע הרמב"ם בפרק השלישי (עמ' נ"ה-נ"ט) אינן באות להעמיד קו ביצור משני לפטור את האומר את השהאדה (כפי שהבין פרופ' סולוביצ'יק בעמ' 299), אלא כדי לפטור מעונש ולהכשיר לעדות את האנוסים שנאנסו לעבור על כל אחת מן המצוות (לאחר אמירת השהאדה), ועברו בכך על "ייהרג ואל יעבור".

⁶⁴ למצב של אונס יש משמעות מיוחדת רק לגבי הלאו של חילול השם (שבו האנוס מפקיע את הלאו ופותר מעונש), ולא לגבי העשה של קידוש השם (שהרי העשה נותר בעינו למרות האונס). כתוצאה מכך, יש גם הירארכיות הפוכות בחילול השם ובקידוש השם. בחילול השם, נחשב "ייהרג ואל יעבור" רק כמדרגה נחותה יותר של האיסור משום שאינו קיים אלא במצב של אונס ואין עליו חיוב. לעומת זאת, לגבי העשה של קידוש השם, "ייהרג ואל יעבור" מהווה האב-טיפוס של המצווה, שהרי דרכו מפגין האדם שאפילו מוכן להקריב את נפשו על מזבח קדושת השם. מסיבה זו, בהלכות יסודי התורה (בהן אין מגמתו העיקרית להדגיש את פטור האנוס מעונש אלא לקבוע את חובות האדם כלפי הקב"ה), פותח הרמב"ם את הדיון על חובת "קידוש השם הגדול" בהמשחתו הנשגבה ביותר של "הרוגי מלכות שאין מעלה על מעלתם". ומאותה סיבה, אף באיגרת השמד, כאשר מגיע הרמב"ם בפרק השלישי לדון ביחס בין "ייהרג ואל יעבור" ולבין קידוש/חילול השם, הוא מקדים את קידוש השם לחילול השם.

⁶⁵ חלקו השני של האיגרת בנוי במתכונת של סוף מעשה במחשבה תחילה, כך שסדר העניינים שנידונו בתשתית התיאורטית הנוצרת בפרקים א'-ג' תואם את סידורם ביישום המעשי בפרקים ד'-ה'. בפרקים א' וד' דן הרמב"ם בדיני "ייהרג ואל יעבור" וביישומם לגבי השהאדה והשמד של האנוסים, ובפרקים ב'-ג' וה' דן הרמב"ם בדיני חילול השם ברצון ובאונס וביישומם לגבי תדמית האנוסים שעברו ולא קידשו שם שמים כראוי. ועיין בהרחבה בדברינו בנספח.

3. מנין שהאנוס פטור אף על עוון חילול השם?

בפרק השלישי מהמחצית השנייה של האיגרת קובע הרמב"ם שהעבריינין באונס פטור מעונש, למרות שהיה מחויב ליהרג ולא לעבור.⁶⁶ לפסיקה זו סמך הרמב"ם יתדות בדרשת הספרא (קדושים, פרשת י, ה' ה) הממעטת את האנוס מעונש הכרת המגיע לנותן מזרעו למולך (עמ' נ"ט):

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

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

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

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

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

(ב) התלמוד בבלי (נדרים כח ע"א) מצמצם את היתר המשנה למקרה שהאנוס נתכוון בלבו להגביל את היקף השבועה ("נתכוון לדבר הפוטרו"). לדעת הגמרא, חידוש המשנה הוא שלמרות שבדרך כלל דברים שבלב אינם מובאים בחשבון, "לגבי אונסין שאני".⁶⁷ לפי זה, היתר המשנה אינו נובע מן הפטור הרגיל של אונס (שאינו שייך באונס ממוני), ובמבט ראשון, אין לה כל זיקה למקרה של האנוסים ולפסיקתו של הרמב"ם שהאנוס נפטור מעונש.⁶⁸

⁶⁶ במחצית הראשונה של האיגרת (עמ' מ"ב), הרמב"ם כבר ציין כהערת אגב שלמרות שעם ישראל בגלות בבל עבדו ע"ז "לא חשב ה' יתברך עליהם עוון עובדי עבודה זרה מפני שהיו אנוסים". שם הביא ראייה מדברי התלמוד בבלי מגילה יב ע"א.

⁶⁷ כלומר, כאן מתחשבים בהגבלת השבועה בלב, בגלל שנוכחות האנס מונעת מן האנוס לבטא את הגבלתו בשפתו.

⁶⁸ ד"ר סטריקובסקי (לעיל, הערה 7, עמ' 250) ניסה לפתור את הבעיות האלה באופן מקורי. אלו דבריו:

השהאדה היא מעין שבועה דתית וקיים איסור של חילול ה' לעיני הגויים כאשר נשבע האנוס לשקר. על זאת משיב הרמב"ם שאין איסור על שבועת שקר תחת אונס, והראיה שבית הלל התירו להישבע לשקר עבור אונס ממון למרות חילול ה' הכרוך בכך. כלומר, לדעתו, בצייטוט המשנה בנדרים, אין מתכוון הרמב"ם להוכיח כלום לגבי חילול השם במקרה רגיל של "יהרג ואל יעבור". אלא, מנסה הרמב"ם לטפל בבעיה אחרת הקשורה באמירת השהאדה, והיא איסור שבועת שקר שיתכן שקיים בה, וחילול השם הכרוך בו. לדעת ד"ר סטריקובסקי (שם, עמ' 258) הסתייגותו הפנימית של האנוס באמירת השהאדה ממלאת את הדרישה ל"נתכוון לדבר הפוטרו". אם כן, לפי שחזור זה, המשנה בנדרים תואמת להפליא את היתר אמירת השהאדה; בשתייהן, מדובר בהיתר שבועת שקר בתנאי שמתכוון האנוס לדבר הפוטרו. אולם, לפי ביאורו יוצא שאין הרמב"ם מציג את המשנה בנדרים במסגרת הראויה לה. שהרי הדיון שמסביבה קשור לפטור האנוס מעונש בכל סוגי העבירות שבתורה, ופתאום באמצע דבריו עובר הרמב"ם לדון בהיתר הספציפי לאיסור שבועת שקר שהוא רלוונטי רק לגבי הבעיה המשנית

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

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

ואם לא יהרג אלא עבר מפני האונס ולא נהרג, לא הטיב לעשות והוא מחלל שם שמים באונס. אמנם אינו חייב עונש מכל השבעה מיני ענשים, שלא מצאנו בכל התורה כולה לא בקלות ולא בחמורות מקום שיחייב ה' גבול מגבולי העונש לאנוס אלא לעושי ברצון כמו שאמר: "והנפש אשר תעשה ביד רמה ונכרתה הנפש ההיא" -- ולא שהיה אנוס" ...⁶⁹ וכך אמרו בכל התלמוד "אנוס דאורייתא הוא" ... וברוב המקומות אמרו "אנוס רחמנא פטריה" ...

אם כן, קשה לומר שדברי הרמב"ם היו מבהילים כל כך את האנוסים עד שהוכרח הרמב"ם להוסיף הוכחה מיותרת שכולה תמיהה רק כדי להרגיעם. הלוא עד כה באיגרת רק הגן הרמב"ם על התנהגות האנוסים, ובדבריו בציטוט זה אפילו הצהיר להם במפורש שאין נענשים על חילול השם באונס, ומדוע לחשוב שיזדעזעו?⁷⁰ אי לכך, קשה לייחס את ציטוט המשנה בנדריים להטעיה מכוונת ולשיקולים רטוריים גרידא. וחוזרת וניעורה השאלה -- מהו החיסרון בראיה מן הספרא שהביא הרמב"ם, שגרם לצורך בהוכחה הנוספת מן המשנה בנדריים?

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

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

שבאמירת השאהאדה. אכן, ד"ר סטריקובסקי עצמו כבר הכיר בקושי זה ונאלץ להיחזק ולומר (שם, עמ' 254):
בכדי להבטיח שהקורא ההדיוט לא יסיק מדברי בית הלל קולות מפליגות, שיביץ הרמב"ם את הראיה מבית הלל בקטע שעניינו פטור האנוס מעונשי כרת ומלקות... מסתבר שהרמב"ם מבחין בין שבועת הכזב כשלעצמה שאינה בגדר איסור כלל, כדברי בית הלל, ובין תכנה של השאהאדה והמתחייב ממנה שהוא בגדר בדיעבד.
בנוסף, ניתן לערער על שתיים מהנחותיו של ד"ר סטריקובסקי. קשה למצוא באיגרת כל רמז שהרמב"ם העניק מעמד של שבועה לשאהאדה או שחשב שיש באמירתה בעיה הלכתית של שבועת שקר. וכן, לא ברור איך הסתייגותם הפנימית של האנוסים (שרק מלמדת ששללו בלבם את מה שהם אומרים) ממלאת את הדרישה החיובית של נתכוון לדבר הפטור.
⁶⁹ ייתכן שלעיני הרמב"ם עמדה אף דרשת הספרי זוטא על במדבר טו, ל לגבי המגדף: "[ונכרתה הנפש] ההיא -- לא אנוסה", ואליה הוא רומז באומרו "והנפש אשר תעשה ביד רמה ונכרתה הנפש ההיא -- ולא שהיה אנוס". לפי הנוסח במהדורת רב שילת (לעיל, הערה 3, עמ' נ"א), מאידך, משתמע שהרמב"ם דורש בעצמו את הכתוב.
⁷⁰ בנוסף, אילו צודק פרופ' סולוביצ'יק שגם הרמב"ם עצמו היה מודה שהראיה שהביא מן המשנה בנדריים מוטעית, מדוע לא החליפה הרמב"ם בהוכחה יותר פשוטה. שהרי הרמב"ם היה יכול לצטט את סוף הפסוק על נתינת זרעו למולך (ויקרא כ, ג) "כי מזרעו נתן למלך למען טמא את מקדשי ולחלל את שם קדשי", ולהוכיח מכאן שלמרות שיש בעבודת המולך חילול השם, עדיין מפורש בספרא שהאנוס פטור. לחילופין, היה יכול הרמב"ם לאמץ את הגישה הרווחת בראשונים שאין איסור חילול השם כולל את המקרים של "ייהרג ואל יעבור", וכפי שצינו לעיל בהערה 46.

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

כדי למנוע מקוראיו מלהסיק מסקנה זו, מצטט הרמב"ם גם את המשנה בנדרים ומדגיש את עניין חילול השם שבשבועת שקר. הרמב"ם אף נזהר להדגיש כבר בדבריו בפרק השני שגם לגבי חילול השם נענש רק העובר מרצון ולא העובר באונס, וכבר שם הוא מפנה אותנו ("וכל זה כשיהיה מחלל שם שמים ברצונו, כמו שנבאר"⁷¹) להוכחה המיוחדת מן המשנה בנדרים שיצרף לדיונו הנרחב בפטור האנוס בפרק השלישי. על רקע זה, לא רק שמוכן הצורך בלימוד הנוסף, אך גם מסתלקת מאליה התמיהה שהוכחת הרמב"ם באה רק ממקרה של חילול השם שאינו ב"יהרג ואל יעבור". שהרי לא הדין של "יהרג ואל יעבור" הוא שמצריך את הלימוד הנוסף לפטור האנוס, אלא חומרת איסור חילול השם הרגיל (שעליו נענש השוגג כמזיד), אף כשאינו קשור ל"יהרג ואל יעבור".⁷²

נחזור עתה לקושייתו השנייה של פרופ' סולוביצ'ק, בה טען שהיתר המשנה להישבע במקרה שמשיעו אנוס אינו בנוי כלל על הפטור של אנוס, אלא על הדין של "נתכוון לדבר הפטור" (ודברים שבלב). טענתו זו מושתתת על ההנחה (300-301) שדין "אנוס רחמנא פטריה" אינו קיים באונס ממוני, ולכן אינו יכול להיות עניין למקרים במשנה של החרמין והמוכסין שמדובר בהם באונס ממוני. אכן, כמעט כל הראשונים מזדהים עם העמדה שאין דין המשנה קשור כלל לדין אנוס הקיים בכל התורה כולה. לדעתם, הגורם של נוכחות האנוס ("לגבי אונסין שאני"), נזקק רק כפירוש דברי הנודר או כגילוי דעתו, או שלאמיתו של דבר אינו משמעותי כלל.⁷³

אולם, אין כן דעת הרמב"ם. לפי הרמב"ם, אמנם דין "וחי בהם" (המתיר לעבור עבירה במקרה של פיקוח נפש) שייך רק לאנוס נפשות ולא לאנוס ממוני, אך דין "אנוס רחמנא פטריה" תקף באנוס ממוני כמו באנוס גופני.⁷⁴ לדעתו, כל

⁷¹השווה לנוסח החילופי במהדורת רב שילת (לעיל, הערה 3, עמ' נ') "כמו שהתבאר", ולנוסח בהערה 66 (שם) "כמו שיתבאר".

⁷²כפי שראינו בפרק הקודם, אפשר שלשיטת הרמב"ם, לאיסור חילול השם הנלווה ל"יהרג ואל יעבור" יש מעמד אפילו נחות יותר משאר סוגי חילול השם, מפני שהוא קיים רק באנוס.

⁷³השיטה הקיצונית ביותר היא של הרמב"ם נדרים כו ע"א (עמ' רפ"ה ע"ב) "דאע"ג דדברים שבלב אינן דברים, לענין מיעקר נידריה הוי דברים, דכל נדר אדעתא דנפשיה נדר". הרמב"ם אינו מזכיר את הגורם של אנוס ואפשר שכלל לא גרסו בגמרא. בדומה, בעלי התוספות במסכת שבועות כו ע"ב ד"ה "גמרא" והסמ"ג לאו רמ"ב (שכן גרסו "לגבי אונסין שאני") הסבירו שהאנוס חשוב רק לענין שולי והוא כדי להתיר לעם הארץ. לדעתם, לתלמיד חכם מותר אפילו שלא במקום אנוס, ונקטה הגמרא מקרה של אנוס רק כדי שעמי הארץ לא ינהגו קלות ראש בנדרים (והשווה לשיטת הר"י"ץ המובאת בשיטה מקובצת נדרים כח ע"א). [ועיין ברשב"א נדרים כח ע"א שהשיג על שיטתם: "ואינו מחזור בעיני דאם איתא דהכא בעם הארץ... לא היה שתיק".] מאידך, הר"ד בתשובה נ"ג, הרשב"א קידושין נ ע"א, והריטב"א נדרים כח ע"א וקידושין נ ע"א מסבירים שהאנוס מעניק נאמנות לדברים שבלבו על ידי אנוס סהדי (ואחרת לא היתה להם נאמנות). והשווה ליראים במצווה ז' (עיין ביתר בהירות בדברים המובאים בשמו ברשב"א קידושין נ ע"א ובציטוט דבריו במרדכי כתובות רנ"ד) המציע שיש חשיבות לנוכחות האנוס, אך לא מפני שהוא מהווה גילוי דעתו של האנוס (שהרי דברים שבלב אינם דברים), אלא מפני שלשון העולם שונה כשמדברים עם אנוס, וראוי לפרש דבריו בהתאם לנוהג בלשון העולם.

⁷⁴בהיקף דין "אנוס/אנוס רחמנא פטריה" והבנת היחס בינו ובין דין "וחי בהם" נחלקו ראשונים. השיטה המצמצמת ביותר מופיעה בתשובות הריב"ש שפ"ז (תשובה שנכתבה על ידי אחיו ואושרה על ידי ריב"ש, והיא מנוגדת לשו"ת ריב"ש י"א המבוססת על דברי הרמב"ם). לדעה זו, "אנוס רחמנא פטריה" שייך רק כשאין בכוח האדם להימנע מעבירת הלאו אף אם היה מוכן למסור את נפשו עליו, ובמקביל למצב במקרה של נערה מאורסה שנאנסה (המהווה את המקור לדין זה). לפי אחיו של הריב"ש, ההיתר לעבור במקרה של פיקוח נפש נובע רק מ"וחי בהם", ואנוס ממוני אינו פוטר מעונש כלל. אפשר שזו היתה גם שיטת יריבו של הרמב"ם. אכן, הכלל "אנוס רחמנא פטריה" מופיע בשלוש סוגיות בתלמוד בבלי; בשתיים מהן (נדרים כו ע"א ובבא קמא כח ע"ב) מדובר בסוג אנוס שאין לאדם מנוס ממנו כלל, ואף בסוגיה השלישית (גמ' עבודה זרה נד ע"א) פירש רבנו חננאל כן (לעומת תוס' שם ד"ה "כגון" שדחו פירוש זה). ועיין בדברי רבי דוד בונפיל המובאים בחידושי ר"ן סנהדרין סא ע"ב ד"ה "איתמר" שפירש שאף בספרא מדובר ב"אנוס הנפש, כלומר שיעשה שלא בדעתו", והשווה לשיטת ה"א"י נמי" המופיעה בחידושי לפסחים כה ע"ב ד"ה "מכל מקום".

על בסיס פשוט דרשת הספרא "ההוא ולא אנוס", חלק הרמב"ם על הגישה המצמצמת והרחיב את היקף "אנוס רחמנא פטריה" אף במקרה שהאדם

לחץ חיצוני ואפילו אונס ממון פוטר את האדם מעונש, והאדם נענש על מעשיו רק כשעבר ברצון גמור.⁷⁵ לפי פירוש הרמב"ם, ביסוד המשנה בנדרים עומד דין אונס הקיים בכל התורה, ומכוח דין זה לבדו ייפטר האדם מעונש על שבועה שהשיעו אנס.⁷⁶ ורק מפני שהמשנה אף מתירה, בעוד שבכוח דין אונס לפטור בלבד, נצטרכה הגמרא להוסיף את הגורם המשני של "נתכוון לדבר הפוטר" המספק גם היתר.⁷⁷

אף דברי הרמב"ם בפירוש המשנה (נדרים ג, ג) ובמשנה תורה (שבועות פ"ג ה"א) עולים בקנה אחד עם דברי באיגרת השמד. בכתביו אלו כורך הרמב"ם את הפטור של "השיעו אנס" ביחד עם הפטור של "נאנס ולא הניחוהו לקיים שבועתו" (שהוא לכל הדעות חלק מדין אונס הקיים בכל התורה כולה),⁷⁸ ומשווה ביניהם. מדבריו גם משתמע שאף כשלא נתכוון לדבר הפוטר עדיין האונס עצמו פוטר מעונש.⁷⁹

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

עובר עבירה מחמת אימת האנס. לדעת פרופ' סולוביצ'יק הרחיב הרמב"ם רק למקרה של אנס המאיים על חיי האדם. אך לדעתנו הרחיב הרמב"ם את פטור האונס אף למקרה של אונס ממון. כשיטה זו סבור גם רבי שלמה ב"ר שמעון דוראן בשו"ת הרשב"ש (ירושלים תשנ"ח) סי' של"ט, ודבריו מובאים בהערה הבאה. לפי דברינו, החילוק בין ממון ונפשות אינו ביישום דין אונס, אלא בהיתר של "וחי בהם" הקיים רק כשיש פיקוח נפש (ולכן באונס נפשות יש היתר ובאונס ממון יש רק פטור).

⁷⁵ על רקע זה יובן מדוע הרמב"ם לא היה יכול לפסוק כהבנה הפשוטה בסוגיה בתלמוד בבלי כתובות יח ע"ב. לכאורה, דברי רמי בר חמא (שם) שעדים ש"אמרו: 'אנוסין היינו מחמת ממון' -- אין נאמנין. מאי טעמא? אין אדם משים עצמו רשע" סותרים את האפשרות לומר שאונס ממון פוטר את האדם מן ההשלכות של העבירה (וכן מפורש בשו"ת התשב"ץ ח"א סי' ס"ג ובשו"ת רבי אליהו מזרחי סי' י"ט). משום כך נאלץ הרמב"ם לפרש סוגיה זו על רקע דברי המשנה בבכורות ד, ו ש"הנוטל שכרו... להעיד -- עדותו בטלה". על כן פוסק בהלכות עדות פ"ג ה"ז: "אמרו... 'שוחד לקחנו על עדות זו' -- אין נאמנין שאין אדם משים עצמו רשע", ולכן בהלכה ו שם כותב ש"אנוסין היינו... הרי אלו נאמנים" מבלי להזכיר את הגבלת הגמרא שמדובר באונס נפשות.

אף בפירוש המשניות כתובות ב, ג, בו אכן הזכיר הרמב"ם עניין של אנוסי ממון, הוא נדחק לפרש שהרשעה נובעת מזה "שהם הצילו ממנו בממון חברים" ולא מזה שעברו על הלאו של "לא תענה ברעך עד שקר". והשווה לדברי רבי שלמה ב"ר שמעון דוראן בשו"ת הרשב"ש (ירושלים תשנ"ח) סי' של"ט: "ויש אונס מגיע לאדם מאדם אחר בממון... אלמא אונס ממון אונסא הוא ואונסי מתקרי. והא דאמרין בפ"ב דכתובות דעדים שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון אינן נאמנין, לאו למימרא דלא מתקרי אונס, אלא משום הכי אין נאמנים דהוה להו מציל ממנו בממון חבירו והוה להו רשעים, דכדי שלא יאבדו הם ממנו העידו בשקר ובעדות זו שחייבו בה אחרים נצול ממנו, וכן פ"ה הרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה שלו". ליישום מעשי בתקופה המודרנית של היסוד שאונס ממון פוטר מעונש (אפילו כשיש חילול השם), עיין בתשובתו של ראי"ה קוק בדעת כהן קצ"ג.⁷⁶ בירושלמי נדרים ג, ד (יא ע"א) אף לא נזכר הצורך ב"נתכוון לדבר הפוטר", ומאידך, נלמד היתר בלתי מוגבל מדרשת רבי ישמעאל "לא תשבעו בשמי לשקר -- נשבע את להרגין ולחרמין ולמוכסין". ועיין בביאור הגר"א יו"ד סי' רל"ב ס"ק ל"ח שפטר את האונס אפילו שנשבע לשקר ממש על פי פירוש הירושלמי למשנה.

⁷⁷ לדעת הרמב"ם, אין היתר של "נתכוון לדבר הפוטר" לבדו יכול לסלק את האיסור מדאורייתא של שבועת שקר (שהרי דברים שבלב אינם דברים), והוא פועל רק במישור הדרבנן (על בסיס הפטור מדאורייתא של האנוס), וזו כוונת הגמרא באומרה "לגבי אונסין שאני". בניגוד לראשונים שנאלצו לפרש ש"נתכוון לדבר הפוטר" מהווה ברור דעתו או לשונו כלפי חוץ, מפני שלדעתם תנאי זה בא אף לפוטרו מעונש, הרמב"ם פירש שהוא נצרך רק לנשבע עצמו ("הרי זה סומך על דברים שבלבו") מפני שלדעתו התנאי נצרך רק להתיר ולא לפטור. ייתכן שלפירוש מעין זה של הרמב"ם נתכוון היראים במצווה זו בדחייתו את דברי "המפרשים גבי אונסים [א]ני -- [ש]התירו משום אונס".

⁷⁸ במשנה תורה מזכיר הרמב"ם גם את הסוג של "הנשבע מתחלתו באונס", הנלמד בבבלי שבועות כו ע"א מדרשה מיוחדת של "האדם בשבועה -- פרט לאנוס". אונס זה אינו קשור לכפייה אלא לשגגת האדם, וניתן לדון באם הוא מהווה דין נפרד לחלוטין (שבו נעקרת השבועה) או לא (ואז הינו ככל דין של אונס שרק פוטר מעונש). ועיין בדברי ר"י מגאש בחידושו לשבועות לא ע"ב ד"ה "נקטינן" המשווה בין דין "האדם בשבועה" ואונס בכל התורה כולה. ועיין גם בדבריו לשבועות כו ע"א ד"ה "תנו רבנן" שדין "האדם בשבועה" רק מפקיע מקרבן כדין אונס בכל התורה כולה, ובניגוד לפירוש ר"ח שם שהדין בשבועה עוקר את כל המעשה ו"לא הוי שבועת שקר".

⁷⁹ כבר קדמו רב"ז בתשובתו ח"ד אלף קכ"ו (נ"ד) בביאור זה בדברי הרמב"ם, וזה לשונו: "ומה שיש לדעת אם עבר ולא היה בלבו דבר מזה אם עבר אשבועתו או לא. כי מדברי הרמב"ם ז"ל נראה שכתב וצריך הנשבע באונס כו משמע שצריך לכתחלה ואם לא כיון לא עבר אשבועתו". [השווה גם לדברי רב"ז בפירושו להלכות שבועות פ"ב ה"ד]. התנאי של "נתכוון לדבר הפוטר" לא נזכר כלל בפירוש המשנה (השווה לירושלמי הנזכר לעיל בהערה 76), ונזכר בהלכות שבועות רק בהלכה ג' של הפרק השלישי.

4. תפילת האנוסים ושכר מצוותיהם

לקראת סיום החלק הראשון של האיגרת מלקט הרמב"ם ארבע אגדות חז"ל המספרות שלמרות שאחאב, עגלון, נבוכדנצר, ועשו היו כופרים גמורים, הם עדיין קיבלו שכר כשעשו מעשה מצווה. בציטוט סיפורים אלו מנסה הרמב"ם להוכיח שאף אם ניתן היה להטיל דופי במעשי האנוסים, הם עדיין יקבלו שכר על תפילתם ועל מעשה מצוותיהם. על כך מקשה פרופ' סולוביץ'יק (295): הייתכן שיריבו של הרמב"ם חלק על העיקרון הפשוט שה' גומל לכל אדם כמעשיו?

לדעת פרופ' סולוביץ'יק, טענת הרמב"ם היא כל כך חזקה עד שקשה להאמין שיריבו היה יכול לחלוק בדבר. לכן הוא מנסה לשחזר (296), שטענת היריב לא היתה שאין שכר ועונש אף לרשעים, אלא שאין ערך דתי לקיום המצוות של כופרים, ומפני שהאנוסים על ידי הודאתם בנבואת מוחמד כבר נחשבו לכופרים, אין כל ערך למצוות שלהם. כדי להראות את סבירות טענה זו של היריב, הוא משווה את קיום המצוות של האנוסים למקרה שאתיאיסט אוכל מצה בליל פסח אך ורק בגלל שנזדמן כאורח אצל משפחה החוגגת את חג הפסח. כמו שסביר שאין אכילת המצה נחשבת לאתיאיסט כקיום מצווה, טוען פרופ' סולוביץ'יק, כך מעשי האנוסים לא עלתה להם לשם מצווה לפי יריבו של הרמב"ם. אם כן, על רקע הנחתו שהרמב"ם הודה בנכונות עמדת יריבו שהאנוסים אכן היו כופרים,⁸⁰ הוא סבור (312) שאף לגבי מעמד קיום המצוות של האנוסים לא היה לרמב"ם מענה כלשהו לטענת יריבו. על כן, כדי לנטרלה, הוכרח הרמב"ם לנקוט ברטוריקה ולהעמיד פנים כאילו טענת יריבו התרכזה בעניין שכר ועונש על מעשיהם הטובים של כופרים, בעוד שלאמיתו של דבר היא התמקדה רק בסטטוס ההלכתי של מצוותיהם.

אולם, קשה לקבל את השוואת האנוסים למקרה של האתיאיסט. הרי האתיאיסט כופר מרצון ופיו ולבו שווים. כלומר, אין לו שום רצון או כוונה לקיים את המצווה. רק משום כך, ניתן להעלות על הדעת שלא יחשב לו מעשהו כקיום מצווה. האנוסים, מאידך, לא כפרו מרצונם אלא מחמת סכנת נפשות. ואף אם נכריע שחייבים היו ליהרג ולא לעבור, הרי עדיין לבם האמין בה' ורצו לקיים מצוותיו.⁸¹ אכן, המעיין בהתייחסות הראשונה של הרמב"ם (עמ' ל"ב) לטענת יריבו לגבי קיום מצוות של האנוסים, ייווכח שהבחנה זו מפורשת במענהו:

אחר כן מצאנוהו אומר כי כשיכנס אחד מהאנוסים בבית תפלתם להתפלל שם, אפילו אינו אומר שום דבר, ואחר כך יכנס בביתו ויתפלל תפלתו, שהתפלה פשע הוא מוסיף בה, ועבירה היא בידו. והביא ראיות על זה מדברי חכמינו, זכרונם לברכה: "כי שתים רעות עשו עמי" -- שהיו משתחווים לצלם ומשתחווים להיכל". ולא היה הפרש אצל זה המפרש במי שהיה משתחוה לצלם ולהיכל על דרך כפירה למען טמא את שם ה' ולחלל את שם קדשו, ובין מי שנכנס בבית שידמה לאשר ידמה להשתדל בגדולת השם ולא יזכר בו ולא יאמר דבר שהוא הפך הדת בשום פנים, והוא עם כל זה מוכרח בהכנסו.

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

אולם, מדבריו אלו של הרמב"ם ניתן לראות יותר מזה, שהרי מפורש בהם מה אכן היתה טענת יריבו, ואין היא כפי ששחזר אותה פרופ' סולוביץ'יק. יריבו של הרמב"ם התריס אך ורק כלפי תפילת האנוסים לאחר שנוכחו במסגד, והצהיר שתפילה זו היא "פשע" ו"עבירה".⁸² אבל אף היריב לא פקפק בערך שאר המצוות שקיימו האנוסים,⁸³ ואפילו לא בערך

⁸⁰ הנחה זו נידונה לגופה בחלק הראשון של מאמר זה.

⁸¹ פרופ' הרטמן (לעיל, הערה 27, עמ' 376-380) כבר עמד על הקושי באנלוגיה של האתיאיסט. הוא אף ציין להתייחסות המפורשת בדברי הרמב"ם המובאת בהמשך.

⁸² עמדה זו של היריב מובאת באיגרת בציטוט ישיר לא פחות משלוש פעמים: בקטע מפתחת האיגרת (עמ' ל"ב) שהובאה לעיל, ופעמיים נוספות

תפילתם כשהיא אינה עוקבת אחרי השתחוואה במסגד. ולא בכדי, שהרי טענת היריב התבססה⁸⁴ על מאמר רבי אבא בר כהנא בירושלמי סוכה ה, ה (נה ע"ג) שנבואת ירמיהו "שתיים רעות עשה עמי" התנגדה לא רק להשתחוואה לעבודה זרה, אלא גם להשתחוואה להיכל ה' לאחר עבודת הבעל. לפי הבנת היריב בירושלמי, החטא הכפול של בני ישראל היה בזה שפסחו על שתי הסעיפים; לא די שעבדו את הבעל, אך בעת צרתם החציפו לקרוא אל ה' מתוך העמדת פנים כאילו שלא חטאו או ששבו בתשובה.⁸⁵ נסיבות אלה, לדעת היריב, תאמו את מצב האנוסים. אך אין למדרש זה שהביא היריב כל זיקה למצוות אחרות חוץ מתפילה ואין לו כל השלכות לסטטוס ההלכתי של האנוסים.

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

לכן, טוען הרמב"ם, חייבים לפרש את החטא הכפול בירושלמי באופן אחר. לדעתו, הנביא מודיע שאף השתחוואת

לקראת סוף המחצית הראשונה של האיגרת -- "והוא אמרו: 'שמי שהתפלל מאנשי השמד אין לו שכר בתפלה ההיא ועבירה היא בידו'" (עמ' מ"ה), ו"וכך כתב ואמר: 'כי שתיים רעות עשה עמי'... וכה דבר: 'שתפלת אחד ממנו עבירה היא'" (עמ' מ"ט). שני הציטוטים האחרונים מהווים את המסגרת לאסופת ארבע האגדות של חז"ל שהביא הרמב"ם כראיה נגדית.

⁸³ לעומת הציטוטים הישירים מדברי היריב בהערה הקודמת שדנו רק בתפילת האנוסים, דברי הרמב"ם על החשש שהאנוסים יחשבו ש"כמו כן יתר המצוות אם יעשו, שלא יהיה לו שכר במעשה אחת מהן" (עמ' מ"ו) מתארים רק מה שעלולים עמי הארץ להסיק בטעות מדברי היריב לגבי תפילה, ואינם ציטוט דברי היריב עצמו. דבר זה עולה ביתר בהירות בנוסח במהדורת רב שילת (לעיל, הערה 3, עמ' מ"ד) "וכמו כן יתר המצוות -- **התבאר מדבריו** -- שאין לו שכר במעשה אחת מהן" ובנוסח החילופי בהערה 45 (שם) "וכמו כן יתר המצוות -- **ההקש במ אחד** -- שאין לו שכר במעשה אחת מהן". אילו אכן כתב היריב שאין לאנוסים שכר אף על שאר המצוות, היה הרמב"ם מביא את תורף לשונו, וכמו שעשה לגבי תפילה. ניתן לראות שאין תלות בין דאגת הרמב"ם לקיום מצוות של האנוסים וטענה מפורשת של יריבו גם מדברי הרמב"ם באיגרת תימן (שם, עמ' ק"ל), בה מתבטא הרמב"ם בדומה למרות שאין שם כל יריב.

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

בנוסף לטענתו שתפילת האנוסים היא עבירה, אף טען היריב שמשום שהאנוסים מתחזים כגויים ומקיימים מצוות רק בסתר יש להם מעמד של גויים ופסולי עדות. ייתכן לדון באפשרות שכתוצאה ממעמדם כ"גויים" סבר היריב שאין ערך דתי לקיום מצוותיהם. כך אולי ניתן היה לדייק מציטוט דברי היריב לפי הנוסח בדפוס לפסא ובמהדורת רב רבינוביץ (עמ' ל"א) "מצאנוהו אומר דבר זה לשונו 'שמי שאומר הדבר ההוא אפלו קים התורה כלה בסתר ובגלוי -- הרי זה גוי'". אך עיין בנוסח במהדורת רב שילת (שם, עמ' ל"ב): "וכאשר הבטנו בדבריו עוד מעט מצאנוהו אומר דבר, זה לשונו: שמי שאמר הדבר ההוא, אפילו קים כל התורה כלה בסתר בלבד -- לא עשה דבר, אבל צריך לעשותה בסתר ובגלוי, ומי שיהיה בגלוי גוי ובסתר ישראל -- הרי זה גוי". הנוסח השני נתמך מהמשך האיגרת (עמ' ל"ט) "שכך כתב שמי שהוא גוי בגלוי, ובסתר ישראל, הרי הוא כגוי" וגם מנוסח התרגום החילופי לאיגרת השמד (לעיל, הערה 28, עמ' ק"ס), וסביר שבנוסח הראשון יש השמטה על ידי הדומות. בין כה וכה, לא על הטענה שלאנוסים יש סטטוס של גוי מגיב הרמב"ם בהביאו את לקט האגדות על הכופרים שקיבלו שכר; על טענה זו כבר הגיב בהבאת המעשים של רבי מאיר, רבי אליעזר, ועם ישראל בזמן גלות בבל ובימי מלכות יוון. ועיין דברינו בנספח.

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

⁸⁴ כפי שמעיד הרמב"ם פעמיים (עמ' ל"ב, מ"ט).

⁸⁵ פירוש הירושלמי (לפי הבנת היריב) מעוגן היטב בהקשר הפסוק בירמיהו. עיין ירמיהו ב, כג "איך תאמרי לא נטמאתי", וב, לה "הנני נשפט אותך על אמרך לא חטאתי". ועיין גם ב, כז-כח "אמרים לעץ אבי אתה ולאבן את ילדתנו כי פנו אלי ערף ולא פנים ובעת רעתם יאמרו קומה והושיענו. ואיה אלהיך אשר עשית לך יקומו אם יושיעוך בעת רעתך".

בני ישראל לה' היתה דרך בזיון וחילול, והפירוש הנכון בדברי הירושלמי הינו שבנוסף לחטא העם בעבודת הבעל אף עבודתם בהיכל ה' היתה "למען טמא את שם ה' ולחלל את שם קדשו".⁸⁶ כדי לתמוך בפירושו זה ולסתור את עמדת יריבו, מביא הרמב"ם את מכלול הראיות מאגדות חז"ל המעידות שאף כופרים גמורים מקבלים שכר על מעשיהם הטובים.⁸⁷ מסיפורים אלו הוא מנסה להוכיח שאין פירוש יריבו לירושלמי מתקבל על הדעת, שהרי אף את הכופר הכי גדול אין ה' מעניש על מעשה מצווה. אם כן, מסיק הרמב"ם, אף אם היינו מסכימים לשיטת יריבו שהאנוסים הם בגדר כופרים, הרי תפילתם אל ה' היא עדיין לשם שמים, ולכן יקבלו עליה שכר ולא עונש.

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

* * *

נספח: מבנה האיגרת

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

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

המחצית הראשונה של האיגרת מתחילה עם סיכום של ארבע טענות יריבו (עמ' ל"א-ל"ג):

(א) המודה בשהאדה מוגדר ככופר בה'.

(ב) האנוסים נחשבים כגויים מפני שאינם מקיימים מצוות בגלוי.

(ג) תפילת האנוסים לאחר כניסתם למסגד מהווה עבירה.

(ד) המודה בשהאדה נחשב כפסול לעדות.

לאחר כל אחת משלוש הטענות הראשונות⁸⁸ מצרף הרמב"ם מענה קצר מסברה (ומבלי לדון במקורות), בו מציע

שיריבו לא התחשב במציאות המיוחדת של מצב האנוסים. כל שלוש התגובות האלה סובבות על ציר החילוק בין אנוס

⁸⁶ כפי שראינו בהערה הקודמת, פירוש היריב למדרש תואם יותר את פשטי הכתובים. אולם, אין ספק שפירוש הרמב"ם נאמן יותר לכוונת הדרשן והירושלמי. בנוסח המאמר של רבי אבא בר כהנא המופיע בשיר השירים רבה א, ו אכן מפורש כהבנת הרמב"ם שאף ההשתחוואה להיכל היתה כדי לחלל את השם: "אמר רבי אבא בר כהנא בשם ר' חייא רבה: כתיב 'כי שתים רעות עשה עמי', הא וותרו למאד? אלא מלמד שעשו אחת שקשה כשתים, שהן משתחוין לעבודת כוכבים ופורעין עצמן כנגד בית המקדש. הה"ד 'ויבא אותי אל חצר בית ה' הפנימית'". המדרש מפרש את הפסוק בירמיהו על רקע תיאורי התועבות שנעשו בהיכל המפורטים בספר יחזקאל בפרק ח (ועיין גם יחזקאל כג, לה-לט). פסוקים אלו מספר יחזקאל הם גם ההקשר להבאת המדרש בירושלמי. [ראוי לציין שהקטעים הסמוכים בשיר השירים רבה מהווים את המקור לקטעים אחרים בדברי הרמב"ם באיגרת (עמ' ל"ה-ל"ז)].

⁸⁷ בשלושת המקרים הראשונים מדובר במעשה שבו נתנו הדמויות כבוד לה' (למרות שהיו עובדי עבודה זרה). לדעת הרמב"ם, במקרים אלו קיבלו הכופרים את שכרם מפני שנתכוונו במעשיהם לשם שמים, ולא נתכוונו ל"טמא את שם ה' ולחלל את שם קדשו" כמעשי העם בכתוב בירמיהו (לפי פירוש הרמב"ם בדרשת הירושלמי). לעומת זאת, יריבו, שסבר שהשתחוואת העם להיכל היתה לשם שמים ואף על פי כן נחשב להם לחטא, כנראה יחלק בין תפילה (שיש בה עזות פנים לבקש תשועה מאת ה' מבלי לחדול לעבוד את הבעל) ובין מעשים טובים אחרים (שאינם בעייתיות זו).

⁸⁸ התגובה לטענה הראשונה כוללת בתוכה את התגובה על הטענה הרביעית, מפני ששניהם קשורים באמירת השהאדה.

ורצון:

- (א) אין ההצהרה מחמת אונס שמוחמד הוא נביא מקבילה להודאה בעבודה זרה מרצון.
(ב) האומר שהאנוסים מוגדרים כגויים מפני שמקיימים מצוות רק בסתר, אינו מתחשב בחילוק בין אי-קיום מצוות מתוך כפייה ולבין אי-קיומן מתוך בחירה חופשית.
(ג) אין להשוות בין כניסת האנוסים למסגד מתוך הכרח ולבין השתחואת העם לצלם בימי ירמיהו למטרת חילול השם.

לאחר תמצית קצרה זו, גופו של החצי הראשון של האיגרת מתפצל לשלוש חטיבות, שבכל אחת מהן חוזר הרמב"ם לאחת מטענות יריבו ומרחיב את הדיבור על גודל הטעות שבה ("ועתה אתחיל לבאר גודל [הטעות] מה [שנכשל] בה העני הזה" -- עמ' ל"ה).⁸⁹ הפעם, בכל חטיבה, מלקט הרמב"ם ארבעה סיפורים מן התנ"ך ומאגדות חז"ל הדנים בדמויות שחטאו או העמידו פנים כאילו חטאו. אחרי הצגת קובץ הסיפורים, מוסיף הרמב"ם משפט סיכום היוצר קל וחומר למקרה של האנוסים, ומציין שהתנהגות הדמויות בסיפורים אלו היתה אף גרועה הרבה יותר ממעשי האנוסים, ואף על פי כן הקב"ה לא מתח ביקורת עליהם כדוגמת זו של היריב.

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

(ב) מעמד האנוסים בעקבות התחזותם כגויים ושאינם מקיימים מצוות בגלוי (עמ' ל"ט-מ"ג) -- כאן ליקט הרמב"ם את הסיפורים על רבי מאיר שהוכרח להתחזות כאוכל חזיר, רבי אליעזר שהתחזה כמין, עם ישראל (כולל "החרש והמסגר") בימי נבוכדנצר שהוכרחו לעבוד עבודה זרה,⁹⁰ וישראל בתקופת מלכות יון שנאסר עליהם לקיים מצוות. בכל המקרים האלו לא נקראו הדמויות גויים או פסולים, ומהם הוכיח הרמב"ם שאין ראוי להגדיר כגוי את מי שהוכרח להתחזות כגוי כלפי חוץ או אינו יכול לקיים מצוות בגלוי.⁹¹ וכל שכן, אומר הרמב"ם, אין לגנות את האנוסים שאינם מתחזים כעובדי עבודה זרה אלא כמאמינים בנבואת מוחמד בלבד, ובעצם אינם מתחזים כלל שהרי אף האנס מכיר "שאינו אנו מאמינים זה בשום פנים אלא שנרמה בו המלך".⁹²

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

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

- (א) דיני "ייהרג ואל יעבור" (עמ' נ"ב-ב' - "המין הראשון") -- דיון זה נצרך להכרעה בשתי שאלות -- האם מותר לומר את השהאדה, והאם מותר להמשיך לגור במקום שבו אי אפשר לקיים מצוות בגלוי.
(ב) דיני חילול השם (עמ' נ"ב-נ"ז - "המין השני") וחילול השם באונס (עמ' נ"ז-ס' - "המין השלישי") - מקורות אלו נצרכים לבסס את פסקו בנוגע לסטטוס ההלכתי של האנוסים שהם אינם רשעים או פסולים לעדות.⁹³

⁸⁹ שוב אין הרמב"ם מתייחס לטענה הרביעית בנפרד; כאן היא נכללת עם הטענה הראשונה (שאף היא נובעת מאמירת השהאדה) וגם עם השנייה (שאף היא מתייחסת לסטטוס של האנוסים).

⁹⁰ ולא פרסמו עבודת ה" -- עיין לעיל בהערה 26.

⁹¹ אפשר שהמקרה של השמד במלכות יוון מוכיח שכן הדבר אף לגבי מי שנאנס ואינו יכול לקיים מצוות בכלל.

⁹² בחטיבה זו, מופיע הקל וחומר אחרי שני המקרים הראשונים, מפני שרק בשני המקרים הראשונים מדובר בהתחזות, ובשניים האחרונים מדובר בעשיית מעשה עבירה.

⁹³ הרמב"ם אינו מצטט מקורות מספרות ההלכה בקשר לשאלת תפילתם של האנוסים, מפני שאינם קיימים. נושא זה הוא חידושו של היריב שביסס

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

ובאותו הסדר:

- (א) השהאדה וקיום מצוות בסתר (עמ' ס"א-ס"ז - "המין הרביעי") -- מותר לומר את השהאדה מפני שאין בה מעשה, רצוי להגר ממקום שניתן לקיים מצוות רק בסתר, אך חייבים להגר ממקום שבו שכופים את האדם לעבור על אחת מן המצוות.
- (ב) מעמד האנוסים, תפילתם, ומצוותיהם (עמ' ס"ז-ס"ח - "המין החמישי") -- האנוסים שחייבים להגר ואינם עושים כן הם מחללי שם שמים אך "לא ברצון ממש", אך אין ראוי להרחיקם, והם מקבלים שכר על תפילתם ומצוותיהם.