

ד"ר אריה סטריקובסקי

איגרת השמד לרמב"ם – הלכה או רטוריקה?

תוכן העניינים

- א. דברי רקע
- ב. למזהות השמד של האלמוחדין
- ג. סקירה הלכתית
- ד. מטרותיה המטורגות של האיגרת
- ה. מדוע מכריע הרמב"ם לקולא?
 - 1. האיסלם אינו עבודה זרה
 - 2. חילול ה'?
 - 3. התחזות: "וכבר נתאמת אצלם שאין אני מאמינים באותו הדיבור"
 - 4. הסתייגות פנימית
 - 5. הנאת עצמם
 - 6. האם מותר להחמיר בהלכות מסירות נפש?
 - 7. טבלת סיכום של טיעוני הרמב"ם
- ו. על דרכה הידיקטית של האיגרת
 - 1. מחאה ומחמאה
 - 2. אהבה מגולה ותוכחה מוסתרת
 - 3. הרמב"ם ויריבו
 - 4. התיאודוציה שבאיגרת
 - 5. סיכום
- נספח – על הרקע האיסלאמי של האיגרת
 - א. תקופת מוחמד
 - ב. שיעים וסונים – תקיפה

- ג. מוסלמים תחת שלטון נוצרי
- ד. ההושפע הרמב"ם באיגרתו מההלכה המוסלמית?
 - 1. חילול ה'
 - 2. הצהרה תחת אונס
 - 3. וחי בהם

א. דברי רקע

לאחרונה התקיים ויכוח על מגמותיה של איגרת השמד לרמב"ם. חיים סולובייצ'יק מצא פגמים הלכתיים בהיתרו של הרמב"ם לאמירת השהאדה, והסיק כי הרמב"ם הכריע לקולא מתוך שיקולי הנהגה וכיסה בקיעים הלכתיים במרבד של דרשות ורטוריקה. בעקבות הריב"ז והריטב"א טוען סולובייצ'יק שהמורה בשהאדה, מורה כהכרח בכל מה שהאיסלם מייצג ודוחה בכך את אמיתותה של תורת משה (סולובייצ'יק 285). בהתאם לכך, מסיק סולובייצ'יק כי האיטור המוחלט על אמירת: "אלי אתה" לעבודה זרה כולל גם את אמירת השהאדה (שם, 287).

מתוך ההנחה שדעתו האמיתית של הרמב"ם היא שיש להחמיר בהתאסלמות כבעבודה זרה, ומתוך ההשערה שהאיסלאם מעניק ערך דתי לשהאדה הניסחטת בכפיה, דוחה סולובייצ'יק את נימוקי הרמב"ם שכאיגרת כרטוריקה גרידא.

העקביות מחייבת את סולובייצ'יק לאמץ את מסקנת החכם המחמיר שדין האנטסים כדין משומדים ואין ערך דתי לקיום המצוות שלהם, "כיוון שהתכחשו לדתם, הרי שהשתללותם לקיים את מצוותיה היתה לא רק חסרת ערך אלא אף מגוחכת" (סולובייצ'יק, 296). גדולה מזו, טוען סולובייצ'יק, הרמב"ם ידע שמבחינה הלכתית גרידא צודק יריבו, אך גם הבין שמכל הבחינות האחרות עשויה האיגרת המחמירה לחולל שמות בקהילה הנבוכה. כדי לבטל את השפעתה ההרסנית של האיגרת כתב הרמב"ם איגרת פסבדו-הלכתית, עיטרה

(1) מספור הדפים המובאות (אם לא מצויין אחרת) לפי מהדורת רבינוביץ, רמב"ם לעם, מוסד הרב קוק. הסתייעתי גם במהדורותיהם של הרב יוסף קאפח, מוסד הרב קוק תשל"ב; הרב יצחק ע. סץ בספר הזיכרון לרב חיים שמואלביץ, הרצאת מוריה, ירושלים תש"ם, עמ' רכטרס; הרב יצחק שילת, "תרגום בלתי ידוע של איגרת השמד לרמב"ם", סיני, סיון-תמוז תשמ"מ, קנוקסד; איגרות הרמב"ם, ח"א, ים, תשמ"ז, ח"א, עמ' כהדס (להלן: מהדורת שילת).

(2) H. Soloveitchick, "Maimonides Iggeret Hashmad, Law and Rhetoric" in J. Lookstein Memorial Volume, N.Y.: 1980 PP. 281-319.

השווה: Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton University Press, pp. 82-84.

במאמרי אגדה יפים ונקט בטכניקות מגוונות של שיכנוע וריטוריקה. "איגרת השמד"... היא חיבור תעמולתי, שנכתבה תוך התחשבות בגורם אחד בלבד: ביטול ההשפעות שהיו לכתב אישום... אשר איים לחולל הרס רב בקרב קהילת מרוקו" (שם, עמ' 306).

דוד הרטמן³ מסכים עם הניתוח ההלכתי של סולובייצ'יק, אלא בעוד שסולובייצ'יק מחשיב את קטעי האגדה שבאיגרת ל"עלה תאנה" גרידא, הרי הרטמן מעניק לקטעי האגדה הללו תוקף הלכתי מלא (הרטמן, 383). לשיטתו "הרמב"ם ליקט מיגוון רחב של מקורות מתוך המסורת היהודית הן בהלכה והן באגדה ו"שילב אותם מתוך תפיסה כוללת של היהדות". שיקולים אלה היו להרמב"ם חשובים מן השיקולים: האם נכלל האיטלם בגדר הפורמלי של עבודה זרה (שם, 382). כי "בעיניו של הרמב"ם אין היהדות נרמית כקובץ סתמי של חוקים והנחיות משפטיות, אלא היהדות הינה אורח חיים דתי מקיף, בה משמשת ההלכה אמצעי מארגן, המעניק מסגרת מובנית להבנת היחס בין ישראל לאלוהיו" (שם, 377). לדברי הרטמן, איגרת השמד אינה חריג היוצא מן הכלל אלא בנין אב הבא ללמד על מכלול תפיסתו ההלכתית של הרמב"ם; כשהמורה איזן באיגרתו את ההלכה המחמירה עם סבר פניה של האגדה לימדנו בכך הלכות פסיקה לדורות שאין לפסוק בהלכות ציבור מתוך ה"הלכה" במובנה המצומצם.

אם לפי סולובייצ'יק, התיר הרמב"ם לעצמו כחריג להקל לאנטסים משום "עת לעשות לה" - הפרו תורתך, הרי הרטמן שואף לעשות מהפסיקה שבאיגרת השמד בנין אב לפסיקה הלכתית מושלמת. סולובייצ'יק מתקיף את הרטמן על שלשיטתו אין מקום לא למנגנון בקרה ולא לבלמים הלכתיים כאשר פסיקה הלכתית מתערבלת עם קטעי מדרש ושיקולים של "דעת תורה".

גם לפי פירדשו של סולובייצ'יק וגם לפי פירושו של הרטמן יש להסיק מהאיגרת מסקנות מרחיקות לכת על תהליך הפסיקה⁴.

האומנם?

(3) דוד הרטמן, "איגרת השמד לרבנו משה בן מיימון - אספקלריה למורכבות הפסיקה ההלכתית", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, תשמ"ג כרך ב (ג) עמ' 362-403, על השגותיו של הרטמן השיב סולובייצ'יק ב"בחנים לפסיקה הלכתית", שם, כרך ג (ד) תמוז תשמ"ד.

(4) קדם להם אברהם גייגר שהסיק מהאיגרת מסקנות מגמתיות על תהליך הפסיקה.

Moses ben Maimon: Studien (Breslau 1850) p. 18;

נרפס מחדש ב" Nachgelassene Schriften, III (Berlin 1876) p. 51.

על מקור זה העמידו חיים סולובייצ'יק.

במאמרו זה נשתדל להוכיח כי האיגרת הזאת אינה חורגת מיתר תשובותיו ההלכתיות של הרמב"ם הן בנאמנותה לדרכי החשיבה של ההלכה והן בהשתלבותה עם פסיקתו ופירושו בכתביו ההלכתיים האחרים. אך תחילה נברר את מהותו ורקעו של השמד המתואר באיגרת.

ב. למהות השמד של האלמוחדין

האיגרת משקפת מדיניות לא-עקבית. לכאורה, יכלו האנטסים להמשיך בשמירת מצוות באין מפריע כדברי הרמב"ם באיגרתו, ב"מין הרביעי": "אבל השמד הזה אינם חייבים לעשות מעשה זולת הדיבור בלבד, ואם ירצה אדם לקיים תרי"ג מצוות בסתר, יקיים ואין אשם לו" (עמ' סא).

תיאור שונה לחלוטין עולה מדברי האיגרת ב"מין החמישי" כאשר הרמב"ם פונה לאנטסים שטרם היגרו וממריצם לשמור מצוות בנימוק "ואינו דומה שכר מי שעושה מצווה בלא פחד לשכר מי שעושה אותה והוא יודע שאם יודע בו שעשאה יאבד נפשו וכל אשר לו" (עמ' סז).

סתירה דומה עולה מתיאור שמירת השבת: בעמ' סז מובא שלא אנסו על השבת ובמקום אחר באיגרת מדובר על "מי שאינו משמר שבתו מפני החרב" (עמ' לא, לב). מסתבר שהממשל המוסלמי לא הפעיל אינקוויזיציה רשמית, אך באקראי נטפלו לאנטסים⁵. האנטס שרצה לשמור מצוות בסתר נאלץ לפעול בזחירות רבה לבל יתפשט⁶. קשיים יחודיים נערמו על שמירת השבת. כידוע, ההלכה המוסלמית מחייבת לעבור שבעה ימים בשבוע. השבת היהודית הותקפה

(5) בסוף האיגרת מבחין הרמב"ם בין מצב שבו יכול אדם לקיים מצוות, תחת תחושה של פחד כשעליו להסתתר בביתו, ובין מצב שבו "כופין אותו לעבור על אחת מן המצוות". במקרה הראשון מיעץ הרמב"ם להגר ובמקרה השני הוא מחייב להגר (מהדורת קאפוח, קיח-קיט).

עקב האפשרות לשמור מצוות בסתר. קובע הרמב"ם כי השמד הזה מוגבל ל"דיבור" בלבד ולכן מתיר להצהיר את השהאדה. אך בגלל הקשיים שבשמירת מצוות בגלוי, מחייב הרמב"ם את האנטס להגר מארץ השמד. אמנם מסתבר שהרמב"ם היה מתיר להצהיר את השהאדה בכל מקרה.

(6) מסתבר שחלו שינויים בתקופות שונות בדרכי הכפיה של המיחדים, ראה: דוד קורקוס, "לאופי השמד של שליטי האלמוחדין היהודים" ציון, 32, 1967; עמ' 137-161; אברהם הלמן, "לתולדות השמד בימי האלמוחדין", קובץ מחקרים לזכר יהושע סטאר, נ"י תשי"ג, 101-110; בתיאור (גיזול ליטמן), דימוים, יהודים ונצרים תחת שלטון האיטלאם, ערך: משה שרון, תירגם מצרפתית אהרן אמיר, הוצאת כנה, ירושלים. מיספור העמודים בהערותי הם לפי התרגום האנגלי. ראה עוד בכתב אינטרנט להלן הערה 8.

על ידי המוסלמים כפגם בהגשמת הבורא, כאילו הבורא נתייגע ממלאכת הבריאה ונוקק למנוחה⁷.

האנטים שנרתעו מלהגר ממרוקו, נימקו את הישארותם בראגתם לילדיהם ולבני משפחתם שלא יטמעו בגויים (עמ' כט). אך זו לא היתה הסיבה היחידה. ממקורות שונים עולה, שהמרת הדת סייעה למתאסלמים להשתחרר מהגזרות המעיקות שנגזרו על כלל היהודים. ורבים מהם אכן עלו לגדולה⁸.

היהודים, שעמדו תחת לחץ כפול של ה"שוט והגזר", ביקשו היתר "להעיד" (להצהיר) את השהאדה⁹ (עדות) באופן ש"לא יודה להם אמונה שלמה באופן שהיא מכחשת לתורת משה רבנו עליו השלום"¹⁰, דהיינו שיוכלו להיענות לדרישות האיסלם, מבלי לפגוע בעקרונות ההלכה היהודית.

בתקופה קשה זו הופצה בקרב יהודי מרוקו איגרת שנשלחה על ידי אישיות רבנית, ולפיה אין כל ערך למצוותיהם של האנטים שהצהירו את השהאדה, דינם כמשומדים לעבודה זרה והם רשעים ופסולים לעדות. איגרת זו אבדה ואין לנו מידע על מחברה. כנגד איגרת זו כתב הרמב"ם הצעיר את איגרת השמד ובה הוא מפרך את טיעוני החכם וגם מעודד ומדריך את אנטים האיסלם.

(7) מובא בקוראן: "אנו בראנו... בששה ימים... ולא נענה בנו עיפות" (ג, 38). כשמוחמד פונה לסוחרים לבוא למסגד ביום ו', הוא מצייץ שהם יכולים אחר התפילה לחזור לעסקיהם. לפי פשוטם של דברים, הוא אינו מחייב לעבוד בימי ו' (ס"ב, 9, 10) אלא מתיר זאת. אך פרשני הקוראן המסורתיים הסיקו מהדברים שהעבודה בימי ו' היא בגדר חובה. יש לציין שיום ששי מכונה "יום אל יומא" (יום התכנסות) למטרת תפילה. ראה: חוה לצרוס יפה, "בין הלכה ביהדות להלכה באיסלאם", תרביץ, ג"א תשמ"ד עמ' 223 ובספרות המובאת שם בהערה 60 וכן Lewis, עמ' 72.

(8) לפי עדות של תייר מוסלמי, ההצלחה הכלכלית של היהודים בסג'ילמאסה ופז הביאה לגזירות כלכליות ותרבותיות שהגבילו למלאכת בניה ולהפשטת נבלות.

Levtzion et al., "Kitab al-Istibsar" in *Corpus of Early Arabic Sources*, 1981, p. 137.

על מקור זה העמידני ד"ר מנחם בן ששון. אותו התייר שביקר במרוקו בשנת 1191 (או לפני כן, ראה: שם, עמ' 394. הערה 11) מתייחס לגזירות כלאירוועים בעבר הרחוק כך שהם עשויים לשקף את הרקע של השמד המתואר באיגרת (הרמב"ם הגיע לפז בערך בשנת 1159). ראה עוד להלן הערה 33-35.

ממקורות אחרים ידוע לנו שרבים מהמתאסלמים הצליחו מבחינה חמרית. בתקופה מאוחרת הביאה הצלחתם זו לקנאה מצד מוסלמים שהתלוננו שמתאסלמים אלו אינם מאמינים בדתם החדשה. (תפעה דומה חזרה על עצמה בספרד הוצרית אחרי גירוש ספרד). המתאסלמים הללו חויבו ללבוש בגדים בצבע כזה מיוחד, לשם היכר, כדי שיהיה אפשר להתחקות על מעשיהם (ח.ו. הירשברג, ממזרח ומים, 145).

(9) תוכנה: "אעיד לאללה שאין אלוה כי אם אלה ומוחמד שליח אלה".

(10) על-פי מהדורת שילת, סיני, עמ' קנט (ראה שם הערה 7). על משמעותו של קטע זה ודרכי ההערמה של אנטים האיסלאם, ראה להלן הערות 18, 21.

האתגר האינטלקטואלי של הרמב"ם היה גדול מזה של יריבו. הלה יכל להסתפק בסיכום ההלכה התלמודית על משומד לעבודה זרה. אך הרמב"ם, שהחשיב את האיסלאם לדת מונותאיסטית כופרת, נאלץ ליצור ויצר פסיקה הלכתית חדשנית וישמה לצרכים היהודיים של עדה במצוקה. בפסקתו זו מתעלה הרמב"ם הצעיר כפוסק סמכותי וכמנהיג דגול החש את פעימות ערתו. אגב כתיבה זו, הכין הרמב"ם פרקים וסעיפים שבתקופה מאוחרת שובצו בכתביו ההלכתיים הגדולים¹¹.

ג. סקירה הלכתית

נפתח בסיכום הלכתי של האיגרת: האיסלאם אינו עבודה זרה (לב) והשהאדה אינה אלא הצהרה גרידא בשליחותו של מוחמד (לא). לכאורה היה מקום למיין את השהאדה, לפחות כאחת מ-610 המצוות שאף עליהן בשעת השמד יהרג ואל יעבור, כפי שהרמב"ם עצמו פוסק באיגרתו (עמ' נא) ובמשנה תורה (מדע, יסודי התורה ה, ג). אך כאן מחדש הרמב"ם כי התלמוד לא החמיר אלא בעבירה שיש בה מעשה ואילו השהאדה אינה אלא דיבור נטול ממשות (סב). העובדה שגם האנס המוסלמי יודע שהאנט מתכחש בלבו¹² למוצא שפתיו מרוקנת מהדיבור את ממשותו (מא). לכן מאפשר הרמב"ם לאנט להתחזות כמוסלמי, לבקר במסגד (לב) ואף פוטר מעוון "חילול ה'" (ס'). הבעיה ההלכתית, מוסיף הרמב"ם, קיימת לא בהצהרה עצמה, אלא במכלול החיים הדתיים ושמירת המצוות שקיומם הגלוי נאסר בעונש מוות (עמ' סז). לפיכך חייב כל יהודי החי תחת משטר המייחדים להגר לאלתר¹³ לארצות בהן יוכל לעבוד את ה' בגלוי. כל עוד נשאר היהודי במרוקו, עליו לחוש רגשי אשמה כבדים ועם זאת להיות מודע לערך הסגולי שיש לקיום המצוות על ידיו (סז). היהודים מצדם נקראים לקרב את אחיהם האנטים ולזרום לשמירת מצוות, ובבואם לבית הכנסת - יש לקבלם בכבוד (עמ' ס"ח).

(11) הלכות יסודי התורה פ"ז וספהמ"צ מ"ע ט' ול"ח ס"ג חופפים למין הראשון, השני והשלישי שבאיגרת (שילת, עמ' מ"ב). על טיב חזיקה הזאת נעמד בהמשך דברינו.

(12) יש לציין שעל מדוכה זו ישבו גם תיאולוגים מוסלמיים שהעלו שמוסלמי אע"פ שחטא, מוסלמי הוא, כל עוד הוא מאמין בלבו. ראה:

W. Madelung, "Early Sunni Doctrine"... *Studia Islamica* (32) 1970, pp. 233-254

(13) השווה: "ואין אומרים לאדם רשע: הוסף רשע והימנע מן המצוות". (רמב"ם, משנה תורה, אהבה, נשיאת כפיים, פט"ז"ה"ו). אמנם גם לפי הרמב"ם, בשעת השמד, על כל עבירה יהרג ואל יעבור, אך בהנחיותיו המעשיות הוא מדגיש את החיוב להגר.

ד. מטרתיה המנוגדות של האיגרת

אילו מטרת הרמב"ם היתה הלכתית בלבד, יכול היה להסתפק בדברי הסיכום שהעלינו בתוספת חתימתו: "וכתב משה". אך לרמב"ם היתה גם מטרה חינוכית: לעודד את רוח האנוסים, לחזקם בנאמנות לתורה ולהמריצם להגר. כאן נוצרה התנגשות בין הגישה ההלכתית הפורמאלית המסווגת את אמירת ההאדה, ההתחזות למוסלמי והתפילה במסגד כעבירות בדרוג נמוך ביותר בסולם האיסורים של ההלכה ובין המטרה החינוכית ש"חייב הוא כלמי שאינו יכול לצאת... שיראה נפשו מחלל שם שמים... ושהוא נוף מפני המקום, נענש על רוע מעשיו" (עמ' 10). אינך יכול להלל את המוסלמים על "שמייהדים ייחוד שאין בו דופי"¹⁴ ולבנות מגדל הלכתי של קולות הלכתיות ובו בזמן לטפח רגשי אשמה בקרב אנטי האיסלם.

הרמב"ם פתר את הבעיה המתודית בדרך מקורית. הוא גיבש את הטיעונים ההלכתיים ה"נייטרליים" בחלקה השני של האיגרת, אך את הנימוקים ההלכתיים המקילים שנגדו את מטרתו החינוכית המחמירה הוא פיזר והבליע בחלקה הראשון של האיגרת בין דברי אגדה ופולמוס. דרך כתיבה זו¹⁵ מחייבת אותנו ללקט את הנקודות ההלכתיות המובלעות, להרכיבן ולשחזרן.

ה. מדוע מכריע הרמב"ם לקולה?

1. האיסלאם אינו עבודה זרה

הגדרת האיסלאם מהווה סלע מחלוקת רב-אנפין בין הרמב"ם והחכם. לרמב"ם ברי שהאיסלאם אינו עבודה זרה¹⁶, ולחכם ברי "שהישמעאלים יש להם עבודה זרה במכה ובמקומות אחרים" (עמ' מד). שתי התפיסות הנוגדות הללו, מטביעות את חותמן על צביונה של ההאדה:

הוא אומר שמי שהורה לו בשליחות - כבר כפר בה' אֱלֹהֵי
ישראל והביא ראיה על זה ממה שאמרו חכמינו זכרונם

(14) ראה באיגרת לעובדיה הגר, תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו (ירם, 1960, ח"ב, סי' תמח, עמ' 725).

(15) הרמב"ם מתאר דרך כתיבה מעין זו בהקדמתו למורה נבוכים.

(16) עיין לעיל הערה 14. באיגרת השמר, הרמב"ם אינו אומר בפירוש שהישמעאלים אינם עובדים עבודה זרה, אך הוא רומז על כך בדרכים הבאות: א) בלגלוגו על דברי החכם "שהישמעאלים יש להם עבודה זרה" (מ"ד, ב) בהגדירו את ההאדה באמירה שאין בה אלא ש"איש מבני אדם שהוא נביא" (ל"א, ג) בהיתרו להיכנס למסגד מתוך הימקו שהמסגד משמש לעבודת האל (ל"ב).

לברכה: "כל המודה בעבודה זרה כאילו כופר בכל התורה כולה"¹⁷. ולא היה אצלו זה ההיקש הפרש בין מודה לעבודה זרה בלי אונס אלא ברצון נפש כירבעם וחבריו, ובין שיאמר על איש מבני אדם שהוא נביא בהכרח מפחד החרב¹⁸ (עמ' לא).

הרמב"ם שאינו מחשיב את האיסלאם כעבודה זרה אינו מוצא בשהאדה אלא אמירה נבונה¹⁹. לעומתו, החכם דן את האיסלאם כעבודה זרה²⁰, וממילא, המודה בו כופר בכל התורה כולה לשיטתו אף אם תרון בשהאדה כבאמירה גרידא, לא תוכל להקל על המצהיר, כי בהלכות עבודה זרה חייב האומר: "אלי אתה".

סולובייצ'יק טוען שהרמב"ם שידע שהצדק עם יריבו, התבסס על ראיות מיותרות ולא מתאימות (285-291). אך במבט נוסף נמצא שהרמב"ם תיכן את קולותיו ההלכתיות במבנים של קוי הגנה בדרך התלמודית של "אם תמצוי לומר".

לדידי, אומר הרמב"ם, האיסלאם אינו עבודה זרה, והשהאדה אינה התאסלמות אלא הצהרה נבונה על נבואת מוחמד, אך אם תטען שמצהיר השהאדה עובר על איסור התחזות לכופר, לגוי ולעכו"ם אטען כנגדך שאין איסור על דברי כפירה הנאמרים תחת אונס מתוך הסתייגות פנימית ביהוד כשהאנס יודע שהאנס אינו מתכוין לדבריו.

ידיעת האנס, בצירוף הרקע הכלכלי של גזירת השמר, מפרנסים גורם נוסף לקולה: "הנאת עצמם" (עמ' נ"א). השהאדה אינה נאמרת כאמירה דתית צרופה אלא "להפיס דעתו של המלך" (עמ' ס"א).

(17) הרמב"ם עצמו הביא אימרה זו בהלכות עכו"ם, פ"ב, ה"ד.

(18) השווה לפתיחת האיגרת לפי גירסת שילת בסיני: "אם יעיד להם עדות זה ולא יודה להם אמונה שלמה באופן שהיא מכחשת לתורת משה רבנו עליו השלום" (ראה לעיל בטקסט ליד הערה 10). וכן לדברי הרמב"ם באיגרת תימן, שמוחמד הוא נביא שקר בכך ש"הביא תורת משה רבנו" (איגרות הרמב"ם, שילת עמ' קל"ב).

(19) למסקנה דומה על מקומה של השהאדה מתוך כפיה הגיע גבי' אבומלחם בהרצאה שניתנה בצרפתית בקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות ירושלים, תשמ"ה. היא הוכחה זאת מתוך ארכיונים ערבים שהשתמרו באנדלוסיה.

(20) בין אלו שדנו את האיסלאם כ"עבודה זרה" יש למנות את מדרש "לקח טוב", במדבר (כא, כט) המזהה את הקאבה עם כמו"ש המואבי, ורבי אברהם אבן עזרא (על דמאל, יא, לא) המחשיבה כמרקוליס. כך גם דאמין מורו של ר' עובדיה הגר (תשובות הרמב"ם; מהדורת בלאו, ח"ב סי' תמח עמ' 725). את הזרם המתון מייצג הר"נ בחידושו על סנהדרין ס"א, ב, ד"ה יכול: "וגם המשוגע של הישמעאלים אף על פי שאין טועין אחריהם לעשותן אלהות, הואיל ומשתחוים לפניהם השתחואה של

לכאורה, יש כאן בעיה חמורה אחרת. הרי השהאדה היא מעין שבעה דתית וקיים איסור של חילול ה' לעיני הגויים כאשר נשבע האנוס לשקר. על זאת משיב הרמב"ם שאין איסור על שבעת שקר תחת אונס והראיה שבית הלל התירו להישבע לשקר עבור אונס ממון למרות חילול ה' הכרוך בכך (עמ' ס').

וממשיך הרמב"ם: אפילו אם לא שוכנעתם לחלוטין שיש להקל, דעו שכשאין חיוב גמור ש"יהרג ואל יעבור", קיים חיוב גמור של "וחי בהם", ואז הנהרג עובר על איסור חמור. לפיכך אפילו אם לא הצלחתי אלא להטיל ספק בצדקת טענותיכם, חייבים אתם לפסוק: "יעבור ויעיד ואל יהרג" כי אין ספק חיוב מסירות נפש דוחה עשה של "וחי בהם".

לכשנשחזר את עמדת החכם המחמיר, נמצא שלשיטתו האיסלאם הינו עבודה זרה על כל חומרותיה. עקב החשבת המצהיר כמשומד, מפקיע החכם את כשרותו האישית ושולל ממצוותי כל ערך דתי (עמ' ט).

העמדות הולכות ומתקטבות בדיון על הכניסה למסגר:

אחר-כך מצאנוהו אומר: כי כשיכנס אחד מהאנוסים בבית תפילתם (מסגר) להתפלל שם, אפילו אינו אומר שום דבר, ואחר כך יכנס בביתו ויתפלל תפילתו - שהתפילה פשע הוא מוסיף בה, ועבירה היא בידו. והביא ראיות על זה מדברי חז"ל: "כי שתיים רעות עשו עמי" (ירמיה ב, יג) - שהיו משתחוים לצלם ומשתחוים להיכל, ולא היה הפרש אצל זה המפרש במי שהיה משתחוה לצלם ולהיכל על דרך כפירה למען טמא את שם ה'... לבין מי שנכנס לבית שידמה לאשר ידמה להשתדל בגדולת ה', ולא יזכור בו ולא יאמר דבר שהוא הפך הדת בשום פנים²¹ והוא עם כל זה מוכרח להיכנסו (עמ' לב).

אלוהות דין עבודת-אלילים יש להם.

גאוני בבל פסקו שהאיסלאם אינו עבודה זרה ובעקבותיהם הלכו רוב רובם של הפוסקים. לריטב"א ולרידב"ז, אין האיסלאם עבודה זרה, ובכל זאת הם פסקו שאדם יהרג ואל יעבור על אמונתם בגלל יסודי דתם. (שו"ת הרידב"ז ח"ד סי' אלף קס"ג; חידושי הריטב"א פסחים כ"ה, 2; יעב"ץ, מגרל ע"ו, אבן בוחן, פינה א אות לה).

לפיכך כשהחכם המחמיר דן את האיסלאם כעבודה זרה, הוא מצא עצמו בעמדת מיעוט ובכך הקל על הרמב"ם במלאכת הפולמוס.

על יחס הפוסקים לאיסלאם ראה אצל ס"ץ, הערה 36; אלעזר בשן, יחס היהדות לנכריים, פתחים סיוון תשל"ג, עמ' 109.

(21) כידוע ההלכה האיסלאמית מתירה למוסלמי להתפלל בבית-כנסת כי אז הופך בית-הכנסת למסגר. אולי בגלל סיבה זו לא חשש הרמב"ם מחילול ה' לעיני

הרב קאפח הסביר את הביטוי "להשתדל בגדולת ה'" - על אלהי האיסלאם ובהתאם לכך פירש את הביטוי: "ידמה לאשר ידמה להשתדל בגדולת ה'" - על גויים "פתאים" שנרמה להם ש"האנוס נכנס לראתם" (שם, עמ' קח, הערות 28, 29). פירושו זה נסתר מכל וכל על ידי הגירסה שפירסם שילת ב"סיני".

נר[אה] שאין למורה (החכם המחמיר) הזה הפרש בין מי שמשתחוה לצלם ולהיכל ברצון למען טמא מקדש ה' ובין מי שנכנס לבית שנעשה לפאר ולהלל להשי"ת ולא יזכיר בו ולא יאמר דבר הפך התורה בשום או(פן) ועכ"ו (ועם כל זה) אינו נכנס שם אלא בע"כ (בעל כורחו). (שם, קס)²².

לפנינו ניגוד קטבי: בעוד שהחכם אוסר לאנוס אף להיכנס לבית הכנסת, הרי הרמב"ם קובע ש"אין (בתפילה במסגר) היפך הדת בשום פנים"²³. את הרקע של פסיקה זו יש למצוא בהשקפת הרמב"ם על הצדדים החיוביים שבאיסלאם

המוסלמים אם ימצאו שהיהודים מתפללים במסגר לא-לזוהי ישראל. ראה עוד בנספח. על החובה לבוא למסגר בימי ששי ולהאזין לדרשה ראה: חוה לצרוס יפה: "בין הלכה ביהדות ובאיסלאם", תרביץ, נ"א, תשמ"ב, 224. היא נימקה זאת גם מטעמים פוליטיים.

(22) יש לציין שנוסחת שילת יצאה לאור לאחר שנרפסה מהד" קאפח. אך גם לפי הגירסאות ה"יוזיקות" אין לקבל פירוש זה בגלל הסיבות הבאות:

א. פירוש זה מחייב אותנו להעמיס בדברי הרמב"ם מלים וביטויים נוספים כדלהלן: "אע"פ" שידמה לאשר ידמה (למוסלמי, שהיהודי נכנס) להשתדל בגדולת ה' (אלהי האיסלאם, אלה), הרי בכל זאת לא יזכור בו ולא יאמר (במסגר) דבר שהוא היפך הדת בשום פנים".

ב. ממבנה הקטע עולה שהביטוי "להשתדל בגדולת ה'" מוסב על אלהי ישראל וזאת בניגוד להאשמת החכם שהאנוסים מטמאים ומחללים את שם ה'. אך לפי פרשנותו של הרב קאפח אין כאן ניגוד אלא הודאה במקצת!

ג. פירוש זה מנוגד לטיעון מרכזי של הרמב"ם באיגרתו: "וכבר נתאמת אצלם שאין אנו מאמינים בזה הדיבור" (עמ' מא, סא). טיעון שעליו מבסס הרמב"ם הלכות ופסקים. וכיצד יחזור הרמב"ם מטיעונו ויבסס הלכה על "פתאים" שנתאמת אצלם ההיפך?

(23) דברי הרמב"ם משתלבים עם רבריו באיגרתו לעובדיה הגר על המסגר שמעל הקאבה: "ואם יאמר אדם שהבית שהם מקלסין אותו, בית עבודה זרה הוא ועבודה זרה צפונה בתוכו, שהיו עובדין אותה אבותיהם - מה בכך אלו המשתחוים כנגדו היום אין ליבם אלא לשמיים. וכבר פירשו חז"ל בסנהדרין (סא"ט) שאם השתחוה אדם לבית עבודה זרה והוא סבור שהוא בית-כנסת הרי לבו מסור לשמיים" (תשובות הרמב"ם, שם).

ברם, לשיטת החכם שהאיסלאם נידון כעבודה זרה, יש איסור חמור על כניסה למסגר. השווה להלכה המובאת בספר כל-בו (הלכות ע"א דף ס"ה, א), וברמ"א יו"ד,

והתפקיד החיובי שנועד לדת זו בהתפתחותה של האנושות²⁴. בהתאם לכך פוסק הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות פי"א ה"ו: "כל עכ"ם שאינו עובד עכ"ם כגון אלו הישמעאלים יינו אסור בשתייה ומותר בהנאה וכן הורו כל הגאונים"²⁵. ואם הדברים אמורים על המוסלמים בכללם, קל וחומר על כת המייחדים שהפליגו ביחוד הבורא.

יש להקשות: לאור חשיבות המונותאיזם שבאיסלאם במבנה ההלכתי של האיגרת, מדרע מסתפק הרמב"ם ברמיזות קצרות ונמנע מללכך ולהרחיב בסוגיה זו? את ההמנעות הזאת נוכל להסביר לפי דרכנו שמטרתיה החינוכיות של האיגרת מנעו מהרמב"ם מלהרחיב בשבחי המונותאיזם שבאיסלאם.

2. חילול ה'?

עם כל זאת נשארה בפני הרמב"ם בעיה חמורה. האין באמירה השהארה משום "חילול ה'?"²⁶ כאן הרמב"ם עונה בפירושו ומכללא:

חילול השם יחלק לשני חלקים: כללי ופרטי... שיעשה אחד מבני אדם עבירה להכעיס; לא יעשנה לתענוג או ערבות שימצא במעשה ההוא, אלא להיותה קלה ונבזה בעיניו הנה זה כבר חלל את השם. והוא אמרו יתברך (יקרא יט, יב):

קני"ז, ג: "מותר ליכנס לעבודה זרה היכא דאיכא פיקוח נפש, ואם היה שעת השמד - אפילו בפיקוח נפש אסור".

על המגורים בעיר נוצרית בזמן הזה ועל הכניסה לכנסייה נוצרית ראה בפירושו של הרמב"ם למשנה ע"ז, פ"א, מ"ד, וכן בהלכות ע"ז, פ"ט, ה"ט ובכ"מ, שם. (24) עין מ"ג, ח"א, פ"א; יונה בן ששון, "משנתו ההיסטורית של הרמב"ם; חברה והיסטוריה, האגף לתרבות תורנית, משרד החינוך, ירושלים תש"ס, עמ' 583-591, ביחוד 590.

ראה גם בפירושו מ"ד, רבינוביץ על אתר, הערה ה'. אמנם אין ראיה שהרמב"ם שותף לדברים המובאים שם בשם אבן גבירול, אך מסתבר שהיה מודע להם.

פרופ' ישעיהו לייבוויץ הפני למדרש פתרון תורה (מהדורת ר"א אורבך) שבו מובא על מקום המקדש שבבבל בנימין: "שגם היום הזה אותם אנשים שהבית בידם (מוסלמים) עשו אותו בית עבודה ומובחר ומעולה ומכובד... ולכן אמר 'כל היום' ער ביאת מורה צדק ויום העתיד. ואותו היום התחדש בו עבודת הצדקה ותהיה מקובלת לפני שדי" (שם, עמ' 339; ראה עור' שם עמ' 331). פרופסור משה שרון מצא טקסטים שלפיהם נהגו יהודים לעלות לרגל לאבן השתיה שבהר הבית.

בלשון זו נקט רבי אליהו מורחי בתשובותיו (ס"ו, נ). אמנם רבי יעקב בן הרא"ש מביא דעה זו בשם "ויש מהגאונים..." (טור יורה דעה, קכד).

(26) ברשימה של "חיובי כפרה" (עבירות שמחויבות בכפרה) נמצא חילול ה' במקום החמור ביותר (הלכות תשובה, סוף פרק א).

"ולא תשבנו בשמי לשקר וחללת את שם אלהיך" - וזה מעשה אין שם תענוג והנאה נמצא בו²⁷, ...כל המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי... וכל זה שיהיה מחלל שם שמים ברצוני" (שילת, מז, ג).

לכאורה כוונת הרמב"ם שהאנוסים המזולזלים במצוות הקלות בעיניהם נכשלים גם בעוון חילול ה' אף על מעשים שבסתר; אך יש בכך גם רמז לקולא. הגבלת חילול ה' למעשה "שאין תענוג והנאה נמצא בו", מפקיעה את האנוסים מהעוון של חילול ה', שהרי "הם לא מרדו באל לבקשת ערבות והנאה כי מפני חרבות נדדו... הם אלו שלא פשעו ברצונם" (לו). הרמז מתבהר על ידי האיזכור של שבעת שקר כבניין אב לחילול ה'. שהרי בהמשך הדברים מסתייע הרמב"ם בהיתר של בית הלל להישבע לשקר עבור הברחת מכס (נדרים פ"ג, מ"ד) ומסמך היתר זה לפטור מעונש על עבירות שנעשו תחת אונס:

דע, שכל מקום שאמרו ז"ל "יהרג ואל יעבור" - אם נהרג - כבר קידש את ה'... ואם... עבר מפני האונס ולא נהרג... יקרא שמו "מחלל שם שמים באונס"... ואינו חייב מיתה... וזה העיקר הוא מברואר בתורת כהנים, אמר ה' בנותן זרעו למולך: "ואני אתן את פני באיש ההוא - לא אנוס ולא שוגג ולא מוטעה".

...וכל שכן עברות שיחייב על זדונם מלקות ארבעים ברצון - שלא יתחייב אם עשה באונס במלקות בשום פנים. וחלול השם בלאו הוא, כמו שאמר ה' יתעלה: "ולא תחללו את שם קדשי" וגו'. וידוע הוא ששבעת שקר הוא חלול השם, שכן כתיב: "וחללת את שם אלהיך אני ה'", ועם כל זה לשון המשנה: "נודרין להרגין ולחרמין ולמוכסין. בית שמאי אומרים בנדר, בית הלל אומרים אף בשבועה". והענינים האלה הם מבוארים בעצמם, ואין צריך להביא עליהם ראיה

(27) בדברים האלה גם בתוכן וגם בסגנון, בספהמ"צ, לא תעשה, ס"ג. ראה שם במהדורת ר"ח הלר, הערה 8 וכן בהלכות יסודי התורה פ"ה ה"י.

קיימת הקבלה ניגודית בין חילול ה' לקידוש ה' כדברי הרמב"ם: "וקידוש ה' הוא דיפך חילול ה'; וזה שהאדם כשיעשה מצוה מן המצוות ולא יערב עמה כוונה מן הכוונות, אלא מצות ה', ועבודתו לבד - המה הוא קידוש ה'" (מהדורת שילת, עמ' מט).

רבו משה הולך לשיטתו: כשם ששבועת שקר מביאה לחילול ה', כך מביאה שבועת אמת לקידוש ה'. על שיטת הרמב"ם בשבועת אמת נזקקו הרמב"ן וראשונים אחרים: ראה: ספהמ"צ עשה ז' ובהשגת הרמב"ן שם; רמב"ן, פירוש לתורה (שמות כ, ז); רבנו יונה, פירוש על אבות פ"ד מ"ד.

בשום פנים, כי איך יושם דין מי שעשה באונס כדין מי שיעשה ברצון?²⁹ (ע' 59-60, שילת, עמ' נא-נב).

לפנינו שתי קולות: פטור מעונש והיתר שבועה. הפטור מעונש נלמד מהכתוב: "ושמתי את פני באיש ההוא, לא אנוס ולא שוגג ולא מוטעה". (בהתאם לשיטתו כותב הרמב"ם בפירושו המשניות ליומא פ"ח מ"ו, שהעובר עבירה תחת אונס אינו טעון כפרה). היתר השבועה נובע מהסוגיה בנדרים ומאפשר לומר את השהארה, ללא חשש מהאיסורים של שבועת שקר וחילול ה'.

מההיתר להישבע לשקר לכתחילה?³⁰ יש להקיש על השהארה שבה כופה הגוי הצהרה שבועתית: "אעיד לאללה...". בכדי להבטיח שהקורא ההדיוט לא יסיק מדברי בית הלל קולות מפליגות, שיבץ הרמב"ם את הראיה מבית הלל בקטע שעניינו פטור האנוס מעונשי כרת ומלקות, לאמור: אל תסיק שמותר לחטוא בזדון.³⁰ מסתבר שהרמב"ם מבחין בין שבועת הכזב כשלעצמה שאינה בגדר איסור כלל, כדברי בית הלל, ובין תכנה של השהארה והמתחייב ממנה שהוא בגדר דיעבד.

(28) הרמב"ם לשיטתו, שאין נענשים אלא על חילול ה' בזדון, ולכן בפירושו למשנה סיג את דברי רבי יוחנן בן ברוקא: "...אחד שוגג ואחד מזיד בחילול ה'" (אבות פ"ד, מ"ד) ופירש: "אבל אינו (השוגג) כמזיד, חלילה ליושר דרכי הי"ת להשוות המזיד והשוגג בדבר מן הדברים, אבל כוונתם הנה שחילול השם אם יהיה במזיד או בשוגג נפרעין ממנו בגלוי, אם היה מזיד - עונש מזיד, ואם היה שוגג - עונש שוגג. אבל שני העונשים בגלוי".

גישה מחמירה המשווה בפועל את השוגג והמזיד מובאת בספר המוסר על אבות, שם, מרבי יוסף עקנין וכן במדרש שמואל לרבי שמואל די אחידה וראה כתוספת יר"ט על אתר הדין בשתי הגישות.

(29) א. שביית הלל התיירו להישבע גם לכתחילה עולה מלשון הרמב"ם בפירושו לאותה משנה בנדרים: "או שהדירו אדם אנוס שאם יורה לו האמת חיק לעצמו או לזולתו בממון או בנפש... ובית הלל אומרים יקפץ וידור לפני שדירנו" (עפ"י מהדורת קאפח).

ב. מתוך הקונטקסט משתמע שהרמב"ם דן את השהארה כשבועה. כאן יש להעיר שנוסחאות שבועה רבות, בייחוד של בידואים, משתמשות בצירופים לשוניים הקרובים לשהארה. על כל פנים, בתפיסת האיסלאם יש לשהארה משמעות שבועתית מלאה, אם לא למעלה מזה. על כך העמידוני פרופ' אהרן ליש ופרופ' משה שרון.

(30) א. על כך שהראיה מבית הלל אינה מתאימה למסגרת שבה היא נמצאת, עמד סולובייצ'יק במאמרו האנגלי, עמ' 299-301 והערה 34. לפי הצעתנו, קושיותיו מתורצות.

הרמב"ם אינו מסתפק בכך שהוא פוטר את האנוס מעון חילול ה', הוא אף מדריך ומכוון את האנוס לקיום מצוות קידוש ה' במעשים יום-יומיים, שאין בעשייתן כל סיכון.

כאן מאריך הרמב"ם בדוגמאות של מצוות שבין אדם לחבירו, ואף בהפלת דברים זו אינו מסתפק: "ולוא פחדתי מן האריכות הייתי מבאר לך... ואולם לא יספיק בזה אפילו ספר גדול" (שילת, מט). גדולה מזו, את הפן הזה של קידוש ה' שהאנוס יכול לקיימו בנקל מייחס הרמב"ם לאישי סגולה. דהיינו, אף האנוס יכול ללא מאמץ להגיע לדרגתם. יש לציין שבספר המצוות לא תעשה ס"ג מגבש הרמב"ם את היסודות המטגדים: חילול ה' ושבועת שקר מחד, וקידוש ה' במצוות חברתיות מאידך. מכאן שבאיגרת הפרד הרמב"ם את הדבקים מתוך המגמה החיטכית שהציב לעצמו.

3. התחזות: "וכבר נתאמת אצלם שאין אנו מאמינים באותו הדיבור".

ההנחה שהאנוסים ידעו שאין ממש באמירת השהארה חשובה לו לרמב"ם והוא מסתייע בה כדי להוכיח שאין באמירה עון של התחזות לגוי³¹ או לכופר.

(31) א. העובדה שהאנוסים ביקשו והמשיכו לטפח את קשריהם עם הקהילה היהודית איפשרה לרמב"ם להקל להם, וראה להלן הערה 45.

ב. כאמור, לפי הרמב"ם מותר ליהודי לומר 'גוי אני' בכדי להציל עצמו. היתר זה מעוגן בשני התלמודים. מובא בספרים סב ב: "שרי ליה לצורבא דרבנן לאמר: 'עבדא דנורא אמי, לא יהיבנא אכרגא' ולפי הסבר הר"ן מותר לכל יהודי 'דון (הגויים) סבורים לעבודת כוכבים, והוא - לבו לשמים". (אמנם ראה, ר' שלמה לוריא, ים של שלמה, ב"ק פ"י, סי' יט). כך גם משמע מירושלמי, עבודה זרה, פ"ב ה"א (מ' ע"ג). עקב מורכבותה של הראיה נציע את השתלשלות הסוגיא: מובא במשנה: "ולא תתייחד אשה עמהן (עם גויים) מפני שהן חשודים על עריות, ולא יתייחד אדם עמהן מפני שהן חשודין על שפיכות דמים". שואל הירושלמי: "זאיין האשה בכלל שפיכות דמים (ומדרע זוקו אני לנימוק שהם חשודים על העריות ומה ההבדל בין איסור יחוד של איש לבין איסור יחוד של אישה)?

אמר רבי אמי: תיפטר בבריאיה (שאינה חוששת שמה ירהגה). אמר רבי אבין: ואפילו תימר יכולה אשה להטמין עצמה ולומר 'גויה אני' אין האיש יכול להטמין עצמו ולומר גוי הוא" (כי מילתו מעירה עליו). (עפ"י דפוס ונציה).

לפי פשוטם של דברים רבי אמי אינו חולק על ההיתר להתחזות אלא שהעמיד את משנתו ב'בריאיה' שאינה חוששת לחייה. אמנם לפי רבי יצחק ברבי משה אור זרוע (ח"א תשמ"ז; ח"ד ע"ז, סי' קמג) קיימת בכך מחלוקת בין רבי בון (אבין) המתיר להתחזות לגוי ורב מנא (אמי) האוסר ולפי הרא"ש (עבודה זרה פ"ב סימן ד) אף רבי אבין לא התיר. על כל פנים הרמב"ם יכול היה להסתמך גם על הירושלמי בפשוטו. סיכום של שיטות הפוסקים בנושא מובא ע"י סך בהערה

אמנם במשנה תורה אוסר הרמב"ם להתחזה כמשתחזה לעבודה זרה (הלכות עבו"ם פ"ג, ה"ז), אך כאן נעשית ההתחזות על ידי אמירה שאין בה מעשה ולא כוונה³² ושאינה קשורה לעבודה זרה.

הרמב"ם מסתמך בכך על שלושה מקורות הלכתיים:

- א. רבי אליעזר שהתחזה למין כשהטעה את ההגמון באומר: "נאמן עלי הדיין".
- ב. רבי מאיר שהתחזה לגוי האוכל בשר חזיר (ל"ט).
- ג. המשנה מגדירים שבה מתירים בית הלל להישבע לשקר תחת אונס ממון.

כאן קיים קושי מסוים. לכאורה, מהמקורות הללו עולה בעליל שמותר להטעות את האנס. בית הלל התירו להערים ולהטעות, ורבי אליעזר ורבי מאיר הערימו, היטעו ואף הצליחו בכך. והנה בהביאו את הסיפור ברבי אליעזר מציין הרמב"ם כסניף להיתר: "וכבר נתאמת אצלם (האנסים המוסלמים) שאין אנו מאמינים בזה הדיבור". תוספת זו נראית שלא במקומה שהרי באותו הקטע כותב הרמב"ם: "וענה אותם (רבי אליעזר) דבר... והראה להם כאילו הוא מאמין באמונתם והיתה כוונתו במענה ההוא לאמונת האמת ולא לזולתה" (שילת, מ). מדוע אפוא ממציא הרמב"ם ואף מדיגש את ידיעת האנס כגורם לקולח?

סולובייצ'יק (290-292) מציג קושיא זו כראיה שהרמב"ם לא התכוון לכתוב איגרת הלכתית, ולי נראה שהרמב"ם הביא את ידיעת האנס בגלל אילוף הלכתי.

אין ספק שהרמב"ם התלבט עם הסיפור ברבי אליעזר. כי רבי אליעזר הטעה את שופטו ואילו הרמב"ם עצמו מביא בספר המצוות מ"ע ט שאסור להטעות את האנס:

שאפילו יבוא אלינו אנס עריץ ויקרא אותנו לכפור בו יתעלה
- לא נשמע לו, אלא נמסור את עצמנו למות... ואפילו לא ניתן
לו לחשוב שכפרנו, אף שלבנו מאמין בו יתעלה... וזהי מצות

26 וע"י סולובייצ'יק בהערה מס' 21. ראה בביאור הגר"א על יו"ד, קנו, אות כ, שהעלה: "דחק שם ברא"ש".

יש מקום להקיש משיטתו של הרמב"ם בכוונה בתפילה, כשם שהתפילה הנאמרת בלי כוונה היא נטולת ערך (אהבה, תפילה, ד, לא; מורה נבוכים ח"ג, פנ"א) כך גם הצהרת כפירה. למסקנה דומה מגיע אליעזר ברקוביץ במאמרו: "דיבור וקול ומעשה בהלכה" ספר הזיכרון להרב יצחק ניסים, ספר שני, ירושלים, תשמ"ח, פא"צ. אמנם מאמרו אינו דן באיגרת השמד של הרמב"ם אך בדברים שבעל-פה, הסכים עמי פרופ' ברקוביץ שסיכום הסוגיות עלה בקנה אחד עם שיטת הרמב"ם שבאיגרת לפי הסברו.

קדוש השם... כמו שעשו חנניה... בימי נבוכדנצר הרשע
כשהכריח להשתחוות לצלם.

מסתבר שהרמב"ם מחלק בין עבודה זרה ממש לשהאדה. בעבודה זרה ממש, אין היתר לאמר דברי מינות וכפירה אלא כאשר האנס יודע שהאנס אינו מתכוון לדבריו, ואילו בשהאדה מותר לנאנס להטעות את אונסיו.

לאמור, הרמב"ם מחמיר יותר מרבי אליעזר ואוסר להטעות. לפיכך בהביאו את המעשה ברבי אליעזר צירף הרמב"ם את הסייג שהאנס יודע שהיהודי אינו מתכוון לדיבורו. רק בדרך זו יכל הרמב"ם לשבץ את הסיפור של רבי אליעזר אליבא דהלכתא וליישמו גם לפי ההנחה המחמירה שהשהאדה היא הצהרת כפירה או עבודה זרה.

דומה שהרמב"ם אומר ליריבו: לשיטתי, אין בשהאדה משום כפירה ולכן מותר ליהודי להטעות את האנס, כפי שעשה רבי אליעזר. אך אף אתה תוכל להסתמך על רבי אליעזר - כשתביא בחשבון את ידיעת האנס.

אמנם ייתכן שבזמן כתיבת האיגרת, הרמב"ם עצמו הסתפק אם יש לחלק בין הטעייה של מינות - שמותרת להטעייה של עבודה זרה - שאסורה, ולפ"ז פעל רבי אליעזר אליבא דהלכתא.

4. הסתייגות פנימית

סולובייצ'יק טוען שהרמב"ם אינו דן בהסתייגות פנימית (mental reservation) כבסיס להיתר (שם, 292), אך נ"ל שהרמב"ם דן בה בפירוש ומכללא. בתחילת האיגרת מביא הרמב"ם שהשהאדה נאמרה באופן "שלא יודה להם... אמונה שלמה באופן שהיא מכחשת לתורת משה רבנו עליו השלום" (שילת, סיני, קנט). שתי ראיות מביא הרמב"ם לכוחה המתיר של ההסתייגות הפנימית. הראיה האחת היא מרבי אליעזר:

רבי אליעזר נתפס למינות שהיא יותר קשה מעבודה זרה. חה:
שהמינים - יכריתם האל - יתלוצצו בדתות... והם יבטלו
הנבואה לגמרי, והיה רבי אליעזר גדול בחוכמות, ואמרו: איך
תהיה במדרגת החוכמה אל מה שאתה בה ותאמין בזה!
וענה אותם דבר... והראה להם כאילו הוא מאמין באמונתם:
והיתה כוונתו במענה ההוא לאמונת האמת לא לזולתה
(שילת, לט"מ).

לפי גירסתו ופרשנותו של הרמב"ם התכוון רבי אליעזר לזמות את חוקריו על ידי דיבור דו-משמעי. אף שהרמב"ם מסתייג מהטעייתו של רבי אליעזר

כשמדובר באמירת דברי כפירה דעבודה זרה, הריהו לומד ממנו הלכות הסתייגות. על הראיה השניה רמזו הרמב"ם בהביאו את היתרם של בית הלל להישבע לשקר תחת אונס ממון. כשם שבשבועת אונסים: "צדיך הנשבע באונס להיות כוונתו בלבו בעת השבועה לדבר הפוטרו" (הלכות שבועות פ"ג ה"ד, עפ"י הבבלי שם), כך גם באמירת השהאדה.

ההיתר של ההסתייגות הפנימית מתחרז עם דברי הרמב"ם במו"נ: "האמונה אינה העניין הנאמר בפה אבל העניין המצוייר בנפש כשיאמינו בו שהוא כן כמו שצוייר..." (ח"א, פ"ג).

ההסתייגות הפנימית לא היתה נחלה בלעדית של אנוסי המערב. קיימות עדויות שונות על ההסתייגות הפנימית שהיתה נהוגה בין האנטסים בספרד המוסלמית. לפי הרב יוסף שלום אשכנזי מבארצלונה (סוף המאה ה"ד): "בזמן שהמוסלמים מכריזים על אמונתם, היהודים הכסילים הללו שאין להם חלק ונחלה בדתנו מצטרפים אליהם ואומרים מצדם "שמע ישראל" (עפ"י קורקוס, ציון שם, עמ' 160). כיוצא בכך עשו אנוסי ספרד הנוצרים (אסף, באהלי יעקב 155).

סרח'אסי מביא כי היהודים בעירק שנאלצו להתאסלם אמרו את השהאדה מתוך הכרה פנימית שמוחמד נשלח אמנם על ידי האל אך נשלח לערבים בלבד ואין הוא מנביאי ישראל.

יש לציין שגם החארגים (כת מוסלמית שגרדפה על ידי המייחדים) נקטו בשיטת ההסתייגות הפנימית (קורקוס, שם). לאור השכיחות של ההסתייגות הפנימית, נוכל לנחש שהמייחדים במרוקו לא הופתעו כשמצאו שאף אנוסיהם היהודים נוהגים בדרך זו ויתכן שהם לא ציפו אחרת.

על כל פנים, הערכתו של הרמב"ם, שהאנטסים נוהגים בדרך ההסתייגות הפנימית, מעוגנת במציאות ההסטורית של זמנו.

5. הנאת עצמם

הרמב"ם מביא פעמים שהשהאדה מחייבת דיבור בלבד (מהדורת שילת מא, ג). בפעם הראשונה מביא הרמב"ם קביעה זו בסיכום המעשה ברבי אליעזר שהתל בדיעו כדי להוכיח שאין איסור על דיבור הנאמר מתוך הסתייגות פנימית (מא). בפעם השניה משתמש הרמב"ם בנימוק זה כדי להבהיר שאין בשהאדה משום אמירה דתית אלא סיפוק רצונו השרירותי של המלך: "וכבר נתאמת אצלם

שאינן אנו מאמינים באותו הדיבור, ואינו בפי אומרו אלא כדי להינצל מהמלך, כדי להפיט דעתו בעליו³⁵⁻³³ דתו" (נ"ג).

הדברים מתבהרים על ידי ההלכה האיטלאמית שאינה מכירה בשהאדה הנאמרת מן השפה ולחוץ³⁶. לפי זה יודע האנס שאין לאמירה זו כל משמעות דתית, ואין לכפותה אלא בגלל פקודת המלך.

הרמב"ם הקדים להיתרו חידוש הלכתי בהרחיבו את הגדר של "הנאת עצמו": "ושאר כל המצוות כולן, מלבד אלה השלש (החמורות) אם אנסו אונס... אם להנאת עצמו נתכוון - יעבור ואל יהרג, בין בשעת השמד בין בפרהסייה".

המוטיב של "הנאת עצמו" מובהר לאור המניע הכלכלי לגזירות השמד שעליו עמדנו לעיל³⁷. עם זאת, יש מקום להקשות: מניין לו לרמב"ם שיש להרחיב את ההיתר של "הנאת עצמו" לפעולה פולחנית כשהאדה? על כך עונה הרמב"ם בצטטו בהרחבה את דברי רבא: "הנאת עצמם שאני, ואודא רבא לטעמיה, דאמר רבא: 'האי גוי וכולי' (סנהדרין ער, ב) וקיימא לן הלכה כרבא. אם הנה נתבאר לך שכל זמן שיתכוין להנאת עצמו - יעבור ואל יהרג, אפילו בפרהסיא ובשעת השמד" (שילת, מז).

(35-33)

עמ' סא, כאן הגירסא של שילת ב"סיני" מבהירה את טענתו של הרמב"ם: "והנה זה השמד שאנו בו אין אנו מודים שאנחנו עובדי עבודה זרה, אלא שאנו אומרים בפה בלבד שאנו מאמינים בדתם, וכבר נתאמת אצלם שאין אנו מאמינים בשום דבר מזה בשום אופן כלל, אלא שאנו מודים בכך לרצות את המלך שאנו תחת ממשלתו באונס גדול ומחמת יראה גדולה נפתו בפיו ונכזבו (ו)לו ולבנו אינו מאמין כלל באמונתם (עמ' קסג).

ממסמכים שונים עולה שזו אכן היתה תחושת המוסלמים. ראה: The Dhimmī 189. לפי קורקוס, המייחדים היו בראש ובראשונה מושלים פראגמטיים. במידה והם רדפו יהודים ונוצרים, היה זה עקב סיועם לאלמורבידים שנואי נפשם. שם 159. יש לציין שלפי האיטלאם הצרוף, אין כופים את אמונת האיטלאם:

Lewis, *The Jews*, p. 82; *The Dhimmī* 60-66; p. 75, n. 26.

על הגדרות שונות בעניין הכוונה באיטלאם ראה:

"Iman", *Encyclopedia of Islam*, New Edition, III p. 1170-1174, 1971.

אמנם בחדרית מובאות גם מסורות שלפיהן יש ערך להצהרות אמונה המבוססות על אמונה חלקית, (Madelung, שם, לעיל, הערה 8). ראה: גולדציהר, *הרצאות על האיטלאם*, 33. על מקור זה העמידני פרופ' יעקב ליינר.

צא ולמד, כיצד הדגיש הרמב"ם את מושג הכוונה בעבודה זרה: "העובד עבודה זרה... מיראתו לה, שמא תרע לו - כמו שהם מדמים עובדיה שהיא מטיבה ומרעה - אם קבלה עליו באלוה - חייב סקילה; ואם עבדה... (בלל לקבלה עליו באלוה) מאהבה או מיראה - פטור" (הלכות עבודה זרה, פ"ג ה"ו).

(37) ראה הערה 8.

ההמשך של דברי רבא הרמוז ב"וכלי" מכוון להצדקת ההיתר לתת לעוברי האש הפרטיים את האש לצרכיהם הפולחניים: "דאי לא תימא הכי (שהנאת עצמם שאני) הני קוואקי ודימוניקי היכי יהיבין להו? - אלא הנאת עצמן שאני, הכא נמי הנאת עצמם שאני", הרי לך שמרחיבים את ההיתר של "הנאת עצמם" גם לפעולות פולחניות של עבודה זרה ממש, קל וחומר שניתן להרחיבן לאמירה שאיבדה את משמעותה הפולחנית.

על כל פנים, לרמב"ם היו סיבות טובות להעלים את הרקע האיסלאמי של פסיקתו, כי לפני אנוסי האיסלאם לא היה הרמב"ם מעוניין להתפאר בידעיותו בהלכה האיסלאמית³⁸ וגם לא לנמק, מדוע התיר לעצמו ללמוד את תורת האיסלאם, מה שאסר על אחרים (הלכות ע"ז ב, ב).

6. האם מותר להחמיר בהלכות מסירות נפש?

פרשני הרמב"ם מעירים על סתירה בין דבריו באיגרת: "וכל מי שנהרג כדי שלא יודה בשליחות אותו האיש לא יאמר עליו אלא שעשה הישר והטוב ויש לו שכר גדול לפני השם ומעלתו כמעלה עליונה" (עמ' סא) ובין דבריו במשנה תורה שאסור לאדם להחמיר ולמסור עצמו כאשר ההלכה אינה מחייבתו (הלכות יסודי התורה פ"ה ה"ד). נראה לי שהרמב"ם היה תמיד עיקבי כשיטתו במשנה תורה, וכשהפליג באיגרתו במעלות הקדושים, לא עשה זאת אלא מטעמים חינוכיים ומתוך התחשבות ברגשות הקהילה וזכרון קדושה³⁹. אך בדברי הפולמוס הלגלגניים כנגד החכם המחמיר, הגניב הרמב"ם את השקפתו ההלכתית: "נראה זה האיש יותר יקר מהחכמים, ויותר מדקדק במצוות והתיר עצמו למיתה בפניו ובלשונו, וקידש את ה' לפי דבריו, והוא חוטא ומורד במעשיו, והוא מתחייב בנפשו, לפי דברי ה' יתברך (ויקרא יח, ה): 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם - ולא שימות בהם'" (עמ' ס'). לפי גירסת שילת, הביע הרמב"ם רעיון זה בפסק מפורש: "במקום שאמר ז"ל: 'יעבור ועל יהרג' וראה איש אחד עצמו יותר... מדקדק במצוות והתיר עצמו למיתה בפיו ובלשונו,

(38) על בקיאותו המופלגת של הרמב"ם בתורת האיסלם מעידים כמה היסטוריונים ערביים. ראה: אבן אבי אצבעה, **עיון אל אנבא**, קניגסברג 1884, עמ' 117. הרברים מועתקים ברף לתרבות יהודית 150.

סביר להניח שגם לשיטת הרמב"ם, האיסור שחל על עיון בספרי עבודה זרה תופס גם את כתבי האיסלאם.

(39) א אמנם ראה בפרשני הרמב"ם על הלכות יסודי התורה ה, ד, בייחוד כסף משנה ולחם משנה. הם לא ראו את איגרת השמר. ב) לזלזל בנספח נעמוד על הפן הזה מצדו האיסלאמי.

וקידש את השם. לפי דבריו ומחשבתו - הוא חוטא ומורד במעשיו, דמו בראשו, והוא מתחייב נפשו לפי דבר האל יתברך "אשר יעשה... וחי בהם" (נ"ב).

הרי לך שהכתוב "וחי בהם" כביטוי "יעבור ואל יהרג" נאמר כחוב גמור והמוסר נפשו עובר על "לאו הבא מכלל עשה". והראיה היא, שאת האיסור ליהרג מביא הרמב"ם במסגרת דיון כללי על מצות קידוש ה' (שילת, נב) ואילו את השבחים על הנהרגים הוא מביא בדיון ספציפי על "זה השמד" (שילת, נג), שבו הוא קורא לאנוסים לקדש שם שמים במעשי מצוות ולשאוב השראה מקדושי הקהילה שעליהם נמנה רבו של הרמב"ם, רבי יהודה אבן סוסן שנהרג על קידוש ה' בשנת תתקכ"ה (1165). מתוך ההנחה שהכתוב "וחי בהם" מהווה מצווה וחובה יכול הרמב"ם לטעון שאין עוקרים מקרא "וחי בהם" מכוחה של סברא גרידא. דומה שהרמב"ם אומר ליריבו: "עליך להוכיח באופן מוחלט שהחוב של קידוש ה' דוחה את החיוב: 'וחי בהם' אך לדידי, די להטיל ספק קל בשיקולך בכדי להשאיר את החיוב 'וחי בהם' על כנו".

האם הרמב"ם היה מקל גם למתנצרים?

במאמר שהופיע לאחרונה טוען ז'אומה ריירה⁴⁰ כי רבי יצחק בר ששת (הידוע בכינוי ריב"ש), עמד בראש האנוסים שהתנצרו ביום תשעה באב קנ"א (11 ביולי 1391). לפי השערה זו, נשאר ריב"ש נוצרי דומיננטי לפחות שנה ומחצה ולאחר שברח לצפון אפריקה חזר בגלוי ליהדותו. באותו כרך מעלה יוסף הקר את התופעה של חכמים בארצות הנצרות שהמירו את דתם למראית עין, עד שברחו לתחומיה של האימפריה העות'מאנית ושבו ליהדותם.

האם הריב"ש ואתם חכמים הסתמכו על איגרת השמד של הרמב"ם? ואכן הריב"ש הכיר את האיגרת ואף הסתמך עליה בדיוניו ההלכתיים. ריב"ש לא היה מאלו שהקלו לעצמם והחמירו לאחרים, בהסתמכו על איגרת השמד הוא כותב: אלו ש"בוחרים להתעכב שם למען הביא את בני ביתם בכבל רסן התורה ומצוותיה עד ירחמו עליהם מן השמים... ובינתיים הם נוהרים מלהתנאל בטומאת העבירות זולתי בשעת סכנה... נראה לומר שאינם פסולים להעיד" (שו"ת הריב"ש, סימן יא).

(40) ספונות כרך שני (י"ז) הוצאת מכון יד בן-צבי, ירושלים, עמ' 10-20. לפי שיחזורו של ז'אומה עשה הריב"ש מה שעשה מתוך הידיעה שסירובו יסכן את חיי הקהילה כולה. ייתכן גם שראשי העיר הציעו לריב"ש את ההצעה להתנצר בכדי להרגיע את ההמון המתפרע והם הסתפקו בטקס גרידא, ולא ציפו מריב"ש שישנה את אורח חייו. אמנם, נראה שאין לפנינו אלא סקופ גרידא, כי במסמכים הנ"ל לא התבררה זהותו של אותו יצחק בן ששת. גדולה מזו, סביר להניח שאלו היה מדובר בריב"ש היו המקורח הנוצריים מציינים "הישג" זה.

בתקופת השואה הסתייעו רבני בודפשט בדבריו של הרמב"ם בכדי להתיר ליהודים לשאת תעודות אריות. ההיתר היה מבוטס על כך שגם הפקיד ההונגרי שהנפיק את התעודות ידע שהיהודי מתחווה. על כך העיד הרב ברוך רבינוביץ מפתח תקווה חתנו של האדמו"ר ממונקאץ' בעל "מנחת אלעזר"⁴¹. הרי לך שאיגרת השמד נתפסה כתשובה הלכתית על ידי פוסקים מובהקים.

7. טבלת סיכום של טיעוני הרמב"ם

אטען	אם תמצוי לומר
שאינן איסור להיכנס למסגד ולהתפלל בו. קל וחומר כשהכניסה נעשית תחת אונס.	שאיסור לאונס להיכנס לביכ"ס אחר כניסתו למסגד,
שאינן איסור לא על התחזות ולא על אמירת דברי כפירה ומינות הנאמרים תחת אונס מתוך הסתייגות פנימית וכשהאנס יודע שהאנס אינו מתכוון לדבריו.	כמוני, שהשהאדה אינה אלא עדות בנברות מוחמד, או שתטען שדינה כהתאסלמות, וכן אם תטען שקיים איסור על התחזות למוסלמי,
ההיתר של "הנאת עצמם" תופס גם בשעת השמד, והשהאדה אינה נאמרת אלא להפיס דעתו של המלך.	הרי בשעת השמד יש להחמיר אף על עבירה קלה?
בית הלל התייר שברעת שקר אף לצורך אונס ממון.	שאמירת שהאדה היא בגדר שבועה, ולכן יש חילול ה' כשהאנס אומר כשבועת שקר,
ואולי שמא אתה המחמיר אינך צודק? כי אם יש ספק בנכונות טיעונך, עליך לפסוק "יעבור ואל יהרג" בגלל שאין ספק חילול ה' מפקיע את קיומה הברור של מצוות: "דחי בהם"!	שמא אתה, רמב"ם, אינך צודק?

1. על דרכה הדידאקטית של האיגרת

1. מחמאה ומחאה

האיגרת נחלקת לשלשה חלקים בלתי שווים באורכם. בחלקה הראשון מתפלמס הרמב"ם עם יריבו ומסנגר על קהל יהודי מרוקו, בחלק האמצעי (המין

(41) ראה דף לתרבות יהודית, מס' 67.

הראשון, השני והשלישי) הוא מלבן את עמדתו ההלכתית, ובחלק השלישי (המין הרביעי והחמישי) הוא עוסק בהנחייה מעשית. הקורא ימצא ניגוד קוטבי בין תחילתה של האיגרת ובין סופה. אם בתחילתה מתפלמס הרמב"ם עם החכם על שולזל בקהל הקדוש, הרי בסופה הוא כותב דברים כדורבנות כנגד אותו הקהל הקדוש על שאינו מתכוון להגר מארץ השמד: "וכל העומד שם הרי הוא עובר ומחלל שם שמיים והוא קרוב למזיד... המין החמישי אפשר בו איך ראוי לאדם לראות עצמו באלה ימי השמד: חייב הוא כל מי שאינו יכול לצאת מפני משאלות לבו ועמד באותם המקומות - שיראה נפשו מחלל שם שמיים... ושהוא נוף מלפני המקום ונענש על רוע מעשיו" (שילת, ג"ז"ח).

מה פשר התפנית?

הרמב"ם משתמש בטכניקה עתיקה של שיכנוע שתחילתה במחמאה וסופה במחאה. בתחילה הוא רוכש את לב שומעיו על ידי מחמאות וכן על ידי הוקעתו של החכם המחמיר. באמצעות פתיחה עריבה זו שותל הרמב"ם בלב קוראיו האנוסים צפיה לנטחת פלאים שתאפשר להם להמשיך להתגורר במרוקו. הרמב"ם מחזק צפיה זו על ידי היתרו לאמירת שהאדה וההנחיות לקידוש שם שמיים במציאות הנוכחית (ג"ד"ג"ה). פתיון נוסף מובא בתחילת האיגרת כשהרמב"ם שוקל את עתיד הצאצאים כנימוק. שבינו יעבור ואל יהרג: "האם יודה האדם בזה בשביל שלא ימות ויטמעו בניו ובנותיו בגי'ס?"⁴² (עמ' כט). לכאורה זהו נימוק הומאניטארי מובהק, וסביר לצפות שבגללו יצדיק הרמב"ם את ההישארות במרוקו. האשליות הללו מתנפצות בסוף האיגרת כשהרמב"ם תובע מהאנוסים להגר לאלתר⁴³ (עמ' סא) ודוחה בשתי ידיים את השיקול של עתיד הצאצאים: "...והתנצלות מי שטוען בענין ביתו ובניו - אינה טענה" (עמ' סה).

(42) הרמב"ם מצטט את אלה המצדיקים את אמירת שהאדה ואת ההישארות במרוקו.
 (43) הרמב"ם משוכנע כי הגירה היא הפתרון לשמד - לא רק באיגרת זו - אלא גם באיגרת תימן ובספר המדע, הלכות יסודי התורה פ"ה והלכות דעות פרק ו'. הרמב"ם מסתמך על הפסוק: "כי גרשוני היום מנחלת ה' לאמור: לך עבוד אלהים אחרים" (שילת ג"ז). ואם יקשה המעיין, הרי במשנה תורה למד הרמב"ם מכתוב זה ש"כל הדר בחוץ לארץ כאלו עובד עבודה זרה" (הלכות מלכים ה, יא)? יש לישב, באיגרתו הוא מחדש שבמקבל לנחלת ה' הגיאוגרפית שבארץ-ישראל, קיימת נחלת ה' במובן רחני גם בחוץ לארץ. אלה יש להגר מארצות השמד, ואין להגר ממנה למקומות הרחוקים מתורה.
 ואכן, בהלכות מלכים סמוך להלכה שאין יוצאים מארץ-ישראל לחוץ-לארץ, מביא הרמב"ם שאין יוצאים מבלל, נחלת ה' הרוחנית, לשאר ארצות. יש לציין כי משפחת הרמב"ם בחרה לעלות ארצה מארץ השמד, ולפי מקצת גירסאות ממליץ הרמב"ם באיגרתו על עליה לארץ (שילת, מ, 4; כז).

ומוסיף הרמב"ם: "כשכופין אותו לעבור על אחת מהמצוות - אסור לעמוד באותו מקום... אלא... ולך ביום ובלילה עד ימצא מקום שיוכל להעמיד דתו והעולם גדול ורחב".

דברים בסגנון זה השמיע התיאולוג המרוקאי נג'שריסי שפסק שמוסלמי הנמצא תחת שלטון של כופרים חייב להגר לארצות האיסלאם⁴⁴, "ארצו של אללה רחבה" (ראה על כך בנספח). יש לזכור, שבין פוסקי ההלכה האיסלאמיים נחשב ונשריטי למחמיר שבמחמירים. מכאן שבקנה מידה איסלאמי הרמב"ם לא נחשב למקל, בכך מתבטלת טענת החכם המחמיר שיש חשש לחילול ה' לעיני הגויים.

בהקשר זה נוצר קוריוז מעניין. אף שהרמב"ם הבהיר את עמדתו, כותב רבי שמעון ב"ר צמח (תשב"ץ): "ולפי שהוגד לי כי הרמב"ם ביאר דעתו במאמר קידוש השם שמי שיוכל לצאת ונשאר שם לחמלת בניו נקרא מרוצה".

בהמשך דבריו מהסס התשב"ץ אם יש לתרץ את שיטת הרמב"ם במישור ההלכתי, "או דלמא הוא ז"ל הפריז על מידותיו בזה למלאכת שמיים לחזק ידי הנאחזים במצודה רעה" (ח"א, סוף סימן ס"ג).

2. אהבה מגולה ותוכחה מוסתרת

עיון נוסף באיגרת מגלה שכבר בתחילתה כשהרמב"ם מטיל דופי בחכם המחמיר וכביכול מחמיא לאנוסים, הריהו רומז על פגמים במעשיהם.

נביא שתי דוגמאות:

הרמב"ם מסתייע בנוזפת ה' לאלהיו על שקיטרג על עם ישראל כדי לפסול את קיטרוגו של החכם המקטרג (עמ' ל"ו). אך המעיין במקרא ימצא כי עובר ל"נוזפה" מודיע ה' לאלהיו שישאיר בישראל רק שבעת אלפים - "כל הברכיים אשר לא כרעו לבעל וכל הפה אשר לא נשק לו" (מל"א, יט, יח).

גם האיזכור שעם ישראל השתחווה לצלם בימי נבוכדנצר רחוק מלהחמיא: "לא חשב ה' יתברך עליהם עוון עובדי עבודה זרה - מפני שהיו אנוסים, וכך

חששו של הרמב"ם היה מוצדק. בסופו של דבר, האינקוויזטורים האלמוחדים חשדו בכנותם של המתאסלמים היהודים והפקיעו מהם את ילדיהם וגידלום כ"מוסלמים" The Dhimmi, 61.

ההצדקה התיאולוגית לחטיפת הילדים מבוססת על מסורת בחדית שמוחמד אמר שכל הילדים נולדים מוסלמים, אלא שהוריהם מגדלים אותם כנוצרים או כיהודים. The Dhimmi, p. 75, n. 31.

(44) שמעתי מפרופסור משה שרון בשם פרופ' ברנד לוויס. ראה לעיל הערה 12.

אמר עליהם השלום: הם עשו לפני, אף אני אעשה עמהם לפני בימי המן" (עמ' מ"ב).

אמנם יש בדברים הללו הסבר להקלה בעונש מתוך התחשבות בנסיבות האונס אך אין בהם הצדקה להשתחוואה. יש כאן טיעון תקף כנגד החכם, אבל אין כאן הצדקה לאנוסים. ואכן במצווה התשיעית שבספר המצוות מגנה הרמב"ם בחריפות את אותו הדור שלא עמד בניסיון:

ולא היה שם (בשעת גזירתו של נבוכדנצר להשתחוות לצלם) מקדש שם שמים והיה בכך חרפה גדולה לישראל שאבדה מכולם מצווה זו, ולא היה שם מי שמקיים אותה אלא הכל פחדו... וכבר הבטיח ה' על ידי ישעיהו, שלא תהיה חרפת ישראל גמורה באותו מעמד, ושיופיעו בהם בחורים (חנניה מישאל ועזריה) שלא ירתיעם המוות... ויקדשו שם שמיים ברבים.

אין בכונתנו לבטל את דברי העידוד שבאיגרת אלא לאזנם עם דברי התוכחה וההלכה הכלולים בה. השילוב המאוזן שבאיגרת מאציל אמינות לדברי העידוד והחלטיות לפסק ההלכה. האנוס מקבל תחושה של השתייכות למסורת מפוארת של נדפים ואנוסים מדורי דורות ומתחזק באמונה ובתקווה שהאלמוחדין אינם אלא תופעה חולפת בעיף הרשע. כמו כן משתכנע האנוס שהרמב"ם מיצה בפסקו את כל האפשרויות לקולא ועמידתו על החיוב להגר מהוה "קו אדום" הלכתי שאין לסגת ממנו.

ז. הרמב"ם ויריבו - גישות חינוכיות

צמצמו את הפער שבין הרמב"ם ויריבו ומצאנו שאף הרמב"ם מוקיע את האנוסים שאינם מזדרזים לצאת ואף הוא מוכיחם בתוכחות מוצנעות ומגולות. עם זאת נשאר בין הרמב"ם ויריבו הבדל תהומי. הרמב"ם דן את האנוס כיהודי גמור והחכם דנו כמשומד שאין ערך למצוותיו. לפיכך, יכול הרמב"ם ליישם על האנוסים את מאמרי חז"ל המסנגרים על עם ישראל⁴⁵ ואילו הזוכם יטען שאין ליישם דברי סינור אלה על משומדים.

(45) הסינור של הרמב"ם מסתייע גם בזהות העצמית היהודית של האנוסים, שלמרות הסבל העובר על עמם: "דם לא מרדו באל לבקש ערבות והנאה... שהם אלה שלא פשעו ברצונם לא יעזבם האל ולא יטשם, כי מפני חרבות נדדו, מפני חרב נטושה ומפני קשת דרוכה ומפני כובד מלחמה". הדברים מתחזרים עם הגדרות הרמב"ם על זהות יהודית, הגדרות שהובאו בקשר למשומדים ולמתגיירים:

ייתכן שאילו היה החכם "מתאמץ" קצת היה מוצא מספר קולות עבור ה"משומדים" הללו, אך נראה שהוא התייחס אליהם כלבורים גמורים שלפי התלמוד יש להיזהר מלהקל להם מתוך חשש שמא יפרשו את הקולות שלא כהלכה⁴⁶. עקב שיקול זה השתמש החכם בניסוחים קיצוניים ובכך חשף עצמו לביקורתו של הרמב"ם.

אם נשווה את פתרונו של הרמב"ם לפתרון של יריבו נמצא, שמבחינה חינוכית, הרמב"ם הוא שמציע פתרון מעשי לאנטי האיטלם, כי החכם פסק שעל הצהרת השהאדה יהרג ואל יעבור, אך חומרה זו היא משמעותית רק בשביל אלה שטרם הצהירו אך לא עבור אלה שכבר הצהירו. כי לפי החכם הם נמקים בעונם ואין ערך למצוותיהם⁴⁷. בא הרמב"ם ומנחם בדרך לעליה מתהום החטא על ידי יציאה מארץ השמד. גדולה מזו, הרמב"ם אינו מתייאש אף מאותם האנטסים שהחליטו

מומר לכל התורה כולה - כגון החוזרים לדתי עובדי הכוכבים בשעה שגוזרים גזרה וידבק בהם ויאמר: מה בצע לי להידבק בישראל שהם שפלים ונרדפים, טוב לי שאדבק באלו שידם תקיפה - הרי זה מומר לכל התורה כולה" (מדע, הלכות תשובה פ"ג, ה"ט).

ומדיק ה"כסף משנה" שהרברים אמורים אף כלפי אדם שבלבו ידע ש"אין צור זולתי א-להי".

הראב"ר על אתר משיג ומדגיש את הכפירה התיאולוגית של המשתמד. אך הרמב"ם, כשיטתו באיגרת, מדבק תוית של משתמד בגין נטישת "עם ישראל שהם נרדפים ושפלים".

בצידו השני של המתרט ניצב הגר הנכון להידבק בעם המושפל. בדברי בית-הדין לפונה לגיור מודגשת ענותו של העם: "אי אתה יודע שישראל בזמן הזה רוויים ודחופים ומסוחפין ומטורפין ויסורין באין עליהן?" (קדושה, הלכות איסורי ביאה, פי"ד, א). ראה עוד לעיל הערות 20, 23.

לזהות היהודית של אנטי האיטלם יש חשיבות נכח ההלכה האיטלאמית הכופה על המתאסלם לנתק את קשריו עם בני דתו הקודמת. ראה:

Etan Kohlberg, "BARA'A in Shii Doctrine", *Jerusalem studies in Arabic and Islam*, (7), 1986, pp. 139-175.

(46) נביא מספר דוגמאות: בתלמוד מובא שרב שינה את הוראותיו בפני עמי הארץ (חולין טו, א) ורבי יוחנן החמיר להם (יבמות מו, א). כמו כן מחמירים עליהם בענייני נדרים (נדרים כא) ויש דברים שאסור לאמר בפניהם (שם, מט, א; מנחות צט, א).

(47) אותו החכם המחמיר יטעים עם הרמב"ן בפירושו לתורה (פרשת שלח, טו, כב) שנימק את האימרה "בל המורה בעבודה זרה כאילו כופר בכל התורה כולה" בהסבר: "המורה באל זולתו כבר הוא בטל אצל כל מה שציווה השם הנכבד... שאם יש אלוה זולתו, יראתו ומצוותו וכל החיוב בהם אינו כלום". (לעומת זאת, בעלי התוספות (הוריות ח, א ד"ה שהיא) כתבו: "דיקון דמורה בה מה צריך לו לקיים כל המצוות ומסתמא יעבור על כולן").

להישאר: "כל מי שאינו יכול לצאת מפני משאלות ליבו וסיבות סכנת הימים (ונשאר לגור) באותם המקומות - שיראה עצמו מחלל שם שמים לא ברצון ממש, אבל קרוב הוא להיות ברצון, ושהוא נוף מפני המקום... ועם זה יהיה בדעתו: אם עשה מצווה מן המצוות שהקב"ה מכפיל שכרו עליהם" (עמ' ס"ז). אע"פ שלפי ההלכה שבאיגרת חייבים אנטסים אלה ב"יהרג ואל יעבור" הרי הרמב"ם סמוך ובטוח שיש ערך למצוותיהם: "שאפילו היו הם חס ושלום פושעים ברצונם אין הקב"ה גועלם ומואסם ולא ישליכם מעל פניו כאמרם ז"ל: וירח את ריח בגדיו - אל תקרי בגדיו אלא בוגדיו" (מהדורת שילת, סיני, עמ' קס"ב), ואין ספק שבקטע זה שימרה מהדורה זו את הטקסט המקורי בהשוותה "בוגדים" עם "פושעים ברצונם" (ראה שם הערה 48) כי הדרשה "בגדיו - בוגדיו" נאמרה במקור על יוסף משיתה ויקום איש צרורות שאף שהיו רשעים בחייהם קדשו שם שמיים במוותם (בראשית רבה, ס"ה; סנהדרין לו, א).

אף בדברי תוכחתו שבסוף האיגרת נשמר הרמב"ם מביטויים קיצוניים. על זה נעמוד לא רק מתוך השוואה עם דברי מתנגדו הקנאי, אלא גם מתוך השוואה עם דבריו שבמשנה תורה על "מי שיכול למלט נפשו מתחת יד המלך ואינו עושה". במשנה תורה מעמיד הרמב"ם את הדברים על חומרם: "הנה הוא ככלב שב על קיאו והוא נקרא עובד עבודה זרה במזיד"⁴⁸ (מדע, יסודי התורה, פ"ה, ה"ד). אך באיגרת, כשהרמב"ם פונה אל ציבור מסוים, הריהו ממתן את דבריו "וכל העומד שם - הרי הוא עובד ומחלל שם שמיים והוא קרוב למזיד" (עמ' ס"ו).

הביטויים "קרוב למזיד" ו"קרוב הוא להיות לרצונם" מטוענים במשמעות הלכתית מחמירה כי בשעת גזירת השמד על כל ועבירה - יהרג ואל יעבור! יתכן גם שהרמב"ם נטה לדון אדם זה כמשומד, כי בכל היתיריו הוא מסתייע בטיעון שהשמד נעשה תחת אונס ומאימת החרב. אך כאשר האנטס עובר עבירות ללא כפיה ונרתע מלהגר, הרי סופו הוכיח על תחילתו, ויש לדונן לפי הפסיקה המחמירה, שאינה מבודדת את הצהרת השהאדה ממכלול הדת האיטלאמית (כפי שפסקו הריטב"א והריד"ב⁴⁹). כי הרמב"ם דן את המתאסלם מרצון כ"מומר לכל התורה כולה"⁵⁰ ודירתו שבאיגרת אינו מבוסס על גישה מקלה להתאסלמות אלא על פירוש מצומצם ומגביל להצהרות ולתפילות שהאנטס נאנס לאומרו⁵⁰.

(48) אמנם בכתבי יד ברלין ואקספורד חסרה פיסקה זו אך סולובייציק הוכיח שהדברים יצאו מקולמוסו של הרמב"ם.

(49) הרמב"ם (שאינו מחשיב את האיטלאם לעבודה זרה) יטען שהתאסלמות תחת כפיה נמדדת לפי תוצאותיה, וגם הוא מודע לאפשרות ש"הערות הזאת מביאה לעוון המצוות כולן" (שילת, ל).

(50) חיים סולובייציק העמידני על כך שהרמב"ם נמנע מלציין את איגרת השמד בכתביו

ח. התיאודוציה שבאיגרת

לכאורה הרמב"ם אינו נכנס באיגרתו לכבשונם של המאורעות ואינו עוסק בסיבתם המיטאפיסית⁵¹, אך בעקיפין הוא תורם לסוגיא זו:

ונבוכדנצר הרשע שהרג מישראל כחול אשר על שפת הים, ושרף בית הדום רגליו של א־להינו, בשביל שרץ ארבע פסיעות... היה גמולו שמלך ארבעים שנה... ועשו הרשע... כשהחזיק במצווה... של כבוד אב היה שכרו שנתן לו ה' מלכות בלז הפסק עד שיבוא מלך המשיח. ואם אלו הכופרים... יגמלם ה' גמול טוב... ישראל שנאנסו באונס השמד ועושים מצוות בסתר איך לא יגמלם ה' על כך! (עמ' מ"ד-מ"ט).

קדוש השם היא מצוה גדולה... "על מנת כן הרצאתי אתכם (מארץ מצרים) שתקדשו שמי ברבים" (שילת, נ).

היו שהסבירו את השמד כעונש על שרוב האנוסים לא מסרו נפשם על קידוש השם⁵². לא כן הרמב"ם. לשיטתו, המלך ה' את נבוכדנצר ואת מלכי אדום בזכות מצוות קלות שעשו. אך נבוכדנצר השתמש ככח שניתן לו כדי להציק לעם ה' (מ"א) "ועשו הרשע העיד ה' באיבתו" (מ"ח)⁵³. מכאן שאין להסיק מגזירות שמד על רשעת העם, אלא על כך שה' מנסנו. זהו תנאי קיומי הכלול בבחירתו הסגולית של עם ישראל.

האחרים, אף כאשר היה מקום לציינה, כגון באיגרת תימן. ייתכן שהרמב"ם חשש שמא הקולות שבאיגרת שנכתבה עבור ציבור שבמצוקה, יתפרשו שלא כהלכה בנסיבות שונות, מה עוד שהנימוקים החיטובים שעמדו לפניו מנעוהו מלהבהיר כמה מטיעונו ההלכתיים. ראה עוד לעיל הערה 46.

(51) זוהי דעתו של אברהם הלקין במאמרו: "לתולדות השמד בימי האלמוחדין", קובץ מחקרים לזכר יהושע סטאר, נ"י, תשי"ג, 101-110. באותו מאמר שיחזר הלקין את טיעונו של רבי יוסף בן עקיבן, שכתב איגרת קיצונית ליהודי צפון אפריקה, וסיכם שאף שאין לזהות את החכם האלמוני שבאיגרת עם רבי יוסף בן עקיבן, קיימת קירבה אידאית ביניהם. לפיכך, ביקורתו של הרמב"ם על החכם יפה גם כנגד רבי יוסף בן עקיבן.

(52) רבי יוסף בן עקיבן, שם.

(53) לכאורה, יש כאן מקום להתרסה כלפי מעלה. הרי בזכות מצוות קלות זיכה ה' את העמים בשלטון והם משתמשים בו כדי להטיל עלינו גזירות שמד ולהרחיקנו מאלוהינו.

לאור פרשנות זו, אין מקום להעניש את האנוסים אלא את האונסים, ואין להצביע על עוונותיהם של האנוסים אלא על מצוותיהם⁵⁴, ואת הצלחת שלטון הרשע אין להסביר אלא ברזיה הנעלמים של ההשגחה.

ט. סיכום

בניגוד למקובל, האלמוחדין לא איפשרו למצהירי השהאדה לשמור מצוות בגלוי וכפו עליהם חילולי שבת. האנוס מצא את עצמו שסוע בין שני קטבים. מחד, קרצו לו התמריצים שניתנו למתאסלמים ומאידך, הוא מצא שחכם ידוע שלל את זכויותיו היהודיות עקב הצהרת השהאדה.

בפני הרמב"ם עמדו כמה מטרות:

- לעודד את רוחם של האנוסים ולחזקם באמונתם.
- לעוררם להגירה מיידית מארץ השמד.
- להזכיר לנשאים בארץ השמד שהם מחוייבים בקיום כל המצוות ועל כל עבירה עליהם להתייטר ברגשי אשמה כבדים.

המטרות המורכבות האלה חייבו את הרמב"ם לנקוט באיגרתו כדרכי כתיבה מתחכמות. בפתחו את איגרתו בפולמוס כנגד החכם הקנאי הוא הבטיח לעצמו את אהדת קוראיו. בדברי פולמוס אלו שילב הרמב"ם דברי עידוד גלויים והבליע תוכחות וכן קולות הלכתיות שלא היה מקום לנמקן מטעמים חיטוביים. בדרך זו יכול היה להצליף באנוסים ובו בזמן לשמור על אהדתם על ידי רמיזות שיוכלו להישאר בארץ השמד. רק בסוף האיגרת מפתיעם הרמב"ם ומנפץ את אשלותיהם בתובעו מהם להגר לאלתר.

קולותיו ההלכתיות של הרמב"ם מבוססות על שבעה צירים:

- האיסלם אינו עבודה זרה, לפיכך אין לזהות את אמירת השהאדה עם הביטוי "זה אלי" האסור בעבודה זרה באיסור של "הרג ואל יעבור".
- השהאדה הנסחטת תחת אונס אינה הודאה במכלול האיסלם ויש לפרשה בדרך המצמצמת ביותר כך שאין בה אלא הכרה מזויפת בשליחותו של מוחמד.

(54) השווה: "ואם זה יהיה ברעתו: אם עשה מצוות מן המצוות שהקב"ה מכפיל שכרו עליהם... ואינו דומה שכר מי שעושה מצווה ללא פחד לשכר מי שעושה אותה והוא יודע שאם יודע בו יאבד נפשו וכל אשר לו" (סז).

ג. החומרה על עבירה קלה בשעת גזירת השמד מוגבלת לעבירה שיש בה מעשה אך אינה תופשת את ההאדה והתפילה במסגד שאינן אלא דיבור בלבד. הקולה על תפילה במסגד מבוססת גם על אופיה המונותיאיסתי של תפילה זו שאינן בה היפך הדת בשום פנים, מה עוד שהיהודים כיוונו ליבם לא-לוהי ישראל והדתה על כך הסכמה שבשתיקה. כמו כן אין מקום לחשוש מחילול ה' לעיני המוסלמים כי לפי דתם מותר למוסלמי להתפלל בבית כנסת.

ד. אין בהאדה הנאמרת מתוך הסתייגות פנימית, משום חילול שם שמיים והראיה מההיתר להישבע לשקר תחת אונס.

ה. הרמב"ם מוסיף ומחדש קולה שעליה הוא רומז גם בספר המצוות: ידיעת האנס שאין ממש בהצהרתו של היהודי. מסתבר שהרמב"ם המציא יסוד זה בכדי לאשש את היתירו גם על פי ההלכה המוסלמית שלפיה אין כל משמעות להאדה נטולת כוונה, לפיכך כפיית ההאדה לא נעשית אלא כדי לפייס את רצונו של המלך והיא בגדר "הנאת עצמים". ידיעת האנס מצמצמת את חילול ה' ומאפשרת להעיד גם לדברי הטוענים שהאיסלאם הוא בגדר עבודה זרה.

ו. הרמב"ם בונה את היתרו על מספר קווי הגנה כך שהיתרו נשאר תקף גם לפי הנחות היסוד של יריבו. דומה כאילו הוא אומר: "לפי הנחות היסוד שלי, איני זקוק להיתרים כי ההאדה אינה אלא דיבור נבוב בדבר מוחמד. אך גם לשיטתכם, שתוכן ההאדה מהווה כפירה והמרת דת, אוכל להצביע על התנהגותם של רבי מאיר ורבי אליעזר שהעמידו פנים כאילו הם אוכלי מאכלות אסורות ומאמינים במינות. ואף לפי הגישה המחמירה ביותר יש ללכת בדרכם ללא חשש לחילול ה' כשיודע האנס "שאינן אנו מאמינים בזה הדיבור".

ז. גם לפי איגרת השמד אסור לאדם למסור עצמו להריגה על קידוש ה' כאשר הוא אינו מחוייב. לפיכך יכול הרמב"ם לטעון כנגד יריבו: כל עוד לא הוכחת שיש ליהרג ולא לעבור על ההאדה נשאר בתקפו הדין: "יעבור ואל יהרג".

★ ★ ★

עד כאן דן הרמב"ם באתמול ובהווה המידי; כיוון שפונה המורה למחר הריהו יוצר תפנית של 180 מעלות ועובר מכורסה רכה של סובלנות לכסא נוקשה של קפדנות הלכתית בתובעו מהאנוס להגר לאלתר. כי עובר להצהרת ההאדה, לא יוכל המתאסלם לשמור מצוות בגלוי ויאולץ לחלל שבת, והרי

בשעת השמד אף על עבירה קלה "יהרג ואל יעבור". אמנם הרמב"ם אינו מדגיש את החיוב "יהרג ואל יעבור" אלא את העצה והחובה להגר. אם הקולא לאמירת ההאדה התבססה על האפשרות והכוונה לשמור מצוות בסתר, הרי החובה להגר מבוססת על חוסר האפשרות לשמור מצוות בגלוי.

בניגוד לדעה שגזירות השמד החמירו עקב עוונות האנוסים, מציע הרמב"ם תורת גמול המאשימה את האנוסים, מפליגה בשכר מצוותיהם של האנוסים ותולה את הצלחת שלטון הרשע ברזיה הנעלמים של ההשגחה.

נספח - על הרקע האיסלמי של האיגרת

ההלכה היהודית כמו ההלכה האיסלאמית קבעה דפוסי התנהגות למצב של כפיה אנטי-דתית. על כמה פנים מההלכה האיסלאמית עמדנו בגוף המאמר, כאן ננסה לסקור את הנושא כמוגדר.

המונח האיסלאמי למארטיר הוא שהיד - עד. בהוראה דומה ליוונית *martiros* (ואולי גם למשמעות המקראית "אתם עדי" (ישעיהו מג, י). השהיד הוא הנהרג במלחמת קודש עבור האיסלאם⁵⁵. במקביל לכך דן האיסלאם גם במוסלמי הנאלץ להתחכש לדתו. בעניין זה האחרון יכולים אנו להבחין בין שלוש תקופות:

א. תקופת מוחמד

מובא בקוראן, סורה 16 (הדבורים), 106: "מי שנאנס שעה שלכו בטוח באמונתו - לא יענש".

הפרשנים המוסלמים מקשרים פסוק זה למסורת על אנשי מוחמד שנירדפו על ידי המכאים (אנשי מכה). אחד מהם, עמר בן יסיר, פנה למוחמד: "אנשי מכה לא הניחוני עד שאקללך ואזכיר את אלוהיהם לטובה". ענה הנביא: "כיצד מוצא

55) לשהיד יש מקבילה במשנה תורה בדברי הרמב"ם המציב בפני החייל היוצא להילחם את האתגר והזכות של מקרשי ה': "ידע שעל קידוש ה' הוא עושה מלחמה... ותהיה כוונתו לקרש את ה' בלבד... ויזכה לחיי העולם הבא" (הלכות מלכים סוף פרק ז). פרשני הרמב"ם לא מצאו מקור מפורש לקביעה זו, וייתכן כי גם כאן שאב הרמב"ם את המבנה הרעיוני מהאיסלאם ומצא לו תימוכין במקורותיו. על כך עמדו יוסף היימן, אגרות ותולדותיהן, 196; ויעקב בלדשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, הרצאת אוניברסיטת בר-אילן, 241-242. אמנם יש שקיעין של רעיון זה במדרשים שקרמו לאיסלאם ואכמ"ל.

אתה את לבקך" ענהו הלה: "אני בטוח באמונתני" ("מוטמן פי אל אימאן"). אמר לו הנביא: "אם ישובו לעונתך עשה כפי שנהגת". (בלאד'ורי אנטאב אל אלאשראף, א, הוצאת חמדי'לאה, קהיר, 1959, עמוד 159). בהתאם לכך מתיר הקוראן להתחבר עם כופרים ולאכול מאכלים אסורים תחת אונס (ג 27; ו 119; ה 5). מאידך, מפליג הקוראן בשבחם של המוסרים נפשם על קיום הדת (עו, 7; ה, 71; ג, 40 ועוד). שני הכיוונים הללו הטביעו את חותמם על הדורות הבאים.

ב. שיעים וסונים – תקיה

עקב מחלוקת בין ירשי מוחמד התפלגו המוסלמים לסונים ולשיעים. ברוב מדינות האיסלאם היו הסונים המדבאים והשיעים הנרדפים.

על-פי רוב, בחרו השיעים להסתיר את זהותם ולהתחזות כסונים. הסוואה זו בונתה "תקיה" (זהירות). אף-על-פי שהשיעים דגלו במארטיריות, נהגו הלכה למעשה בדרכי "תקיה" כאשר האילוץ לא היה אלא להתחזות לסונים-מוסלמים. ה"תקיה" השיעית עוררה פולמוסים ממושכים. הסונים תקפו את השיעים על שאינם מוסרים את נפשם על עקרונותיהם והשיעים הצדיקו את ה"תקיה", היו שקבעה כאידיאל דתי והיו שהודו שאינה אלא בגדר היתר בדיעבד. אמנם היו שיעים שהתנגדו לה⁵⁶.

ג. מוסלמים תחת שלטון נוצרי

כאשר התאושו הנוצרים וחזרו וכבשו חבל ארץ מהמוסלמים, מצאו עצמם אלפי מוסלמים תחת שלטון נוצרי מדכא. תגובת המוסלמים הנכבשים לא היתה אחידה: היו בודדים שנהרגו על דתם, היו שברחו לארצות איסלאמיות, אך רבים בחרו בתקיה והתחזו לנוצרים. התפצלות זו שיקפה את המחלוקת שבין חכמי האיסלאם. רובם התירו להישאר בארצות הנוצרים כל עוד מובטח חופש הפלחן, מעטים אף התירו להתנצר למראית עין והיו שהקלו באמירת ובהצהרות של כפירה, והחמירו כשהאנסים דרשו עשיית עבירות כאכילת חזיר וכיו"ב. בעמדה קיצונית נקט המרוקאי וונשריסי שפסק שמוסלמי הנמצא תחת שלטון של כופרים חייב להגר לארצות האיסלאם, "ארצו של אללה הרחבה". לשיטתו, עדיף לחיות תחת רודנות מוסלמית מלחיות תחת צדק נוצרי. הוא חשש

(56) על ההשקפות השונות בדבר תקיה ראה:

Etan Kohlberg, Some Imami Shia Views on Taqiyya, Journal of the American Oriental Society (JOAS) 1975 pp. 395-402. וכן בספרות המציינת שם בהערה מס' 1.

שתנאים נוחים למוסלמי יפתוהו לנטוש את אמונתו (לואיס). הטפתו של וונשריסי⁵⁷ לא הועילה והתקיה ניצחה.

מדוע הקלו התיאולוגים המוסלמים?

ניתן להסביר זאת במישור ההיסטורי על ידי המסורת הארוכה של תקיה במאבקים שבין סונים ושיעים ובמישור התיאולוגי על ידי האמונה האיסלאמית ש"הכל בידי שמים". לפי גישה פאטאליסטית זו, אם מאלצים את המוסלמי להתכחש לדתו – אין זאת אלא שכך ניגזר מראש.

מאידך, אף תיאולוג איסלאמי לא אימץ את גישת הרמב"ם שיש לקדושת החיים ערך עליון המחייב "יעבור ואל יהרג" וההופך את מסירות הנפש לעבירה. ואכן כל חכמי האיסלאם מסכימים כי כל מארטיר נידון כקדוש ואם הנאנס הוא מנהיג דתי – יש לצפות ממנו שימסור את נפשו ולא ינקוט בתקיה. עם זאת, אין באיסלאם מצוות יחודיות שעליהן נאמר בהחלטיות יהרג ואל יעבור⁵⁸.

ד. ההושפע הרמב"ם באיגרתו מהתקיה?

ברנארד לואיס קובע שהרמב"ם הושפע במישרין מההלכה האיסלאמית ולכן הקל⁵⁹. ייתכן שלואיס היה שש להתבסס על גישתו של חיים סולובייצ'יק, אך כפי שהוכחנו בגוף המאמר, מבסס הרמב"ם את איגרתו על אדני ההלכה הצרופה ועל פיה היקל ועל פיה החמיר.

עם זאת סביר לשער שהרמב"ם הסתייע בידישתיו המופלגות באיסלאם כפי שנעזר בידיעותיו במדעים הן במשנה תורה והן במורה נבוכים. הסתייעות זו העניקה לרמב"ם הצעיר מספר טיעונים בפולמוסו עם החכם המחמיר. את

(57) על היחס בין וונשריסי והרמב"ם ראה לעיל בקטע "מחאה ומחאמה".

(58) חזה לצרס יפה, תרביץ, שם.

(59) לואיס משער שתופעת האנוסים התפשטה בין היהודים בארצות נוצריות שבהן נוצר תקדים של אנוסים מוסלמיים שהתחזו לנוצרים, ואילו בצרפת ובאשכנז לא היו אנוסים בין היהודים (לואיס, עמ' 84). הקדים את לואיס החוקר הספרדי:

F. Diaz Esteban: ¿ Por qué los españo-judios fueron Más tolerantes con las Convesiones simuladas?

מובא אצל:

Moises Orfali: Los conversos españoles en la literatura rabiníca, Salamanca 1982, p. 10.

אמנם משרות מסוימות עולה שגם בצרפת ובאשכנז רווחה התופעה של האנוסים, היקפה של תופעה זו טרם נחקר דיו.

העובדה שהרמב"ם נמנע מלציין את מקורותיו האיסלאמיים נימקנו בגוף המאמר במגמותיה החינוכיות של האיגרת. נסה לחשוף את מה שהרמב"ם כיסה.

1. חילול השם

כזכור, החכם המחמיר טען ששם ה' מתחלל לעיני הגויים כאשר היהודים אינם מוסרים נפשם כנצורים⁶⁰, והרמב"ם דחה טענה זו כלאחר יד. ייתכן שגישתו של הרמב"ם מבוססת גם על ההנחה, שאין לחשוש מחילול ה' לעיני מוסלמים המכירים בתקיה⁶¹. (המורביטון שנירדפו במרוקו ע"י המייחדים נהגו לפי תקיה).
מה עוד, שלפי קנה-מידה איסלאמי לא נחשב הרמב"ם למיכל.

מחמת סיבה זו, לא אסר הרמב"ם לאנטוסים את התפילה במיסגד בגלל חילול ה', כי ההלכה האיסלאמית מתירה למוסלמי להתפלל בבית כנסת, ולכן אין לחשוש לחילול ה' כשהיהודי נימצא במיסגד והגיגו ושיחו מכוונים לא-ללהי ישראל.

כפי שהוכחנו, הרמב"ם הסתמך על היתרם של בית הלל להישבע לשקר תחת אונס ממון, בכדי להוכיח שאין איסור של חילול ה' בהצהרת שהאדה תחת אונס נפשות. גם כאן, אין הרמב"ם חושש מחילול ה', ביודעו כי גם חכמי האיסלאם מצאו תחבולות והערמות שאיפשרו למוסלמי לשקר בשבועה למציק האונס על דת.

2. הצהרה תחת אונס

הקוראן שולל את ערכה של שהאדה כשאינה נובעת מאמונה פנימית. לאור עמדה זו נבין מדוע הרמב"ם אינו חושש מסברת היריד⁶², שהנאנס ומצהיר את שהאדה הריהו כופר בכך במכלול תורת משה. כי לפי הקוראן אין כל ערך לעדות נבובה ז'⁶², וממילא היא נטולת משמעות הן לגבי תוכנה והן לגבי

(60) שילת, ל"ג. שקיעין לטיעון זה ניתן להביא מהמעשה באסטרטיות שנוף בחכמים שהתחפשו בשעת השמד (בראשית רבה, תיאודור אלבק, עמ' 984-985).

(61) הרמב"ם עצמו היה רגיש לחילול ה' לעיני הגויים, ראה: ספהמ"צ מ"ע ט' וכן עולה מהצענתו לבטל את תפילת הלחש שבעמידה בכדי להעניק לביהכ"נ את אוירת השקט המשמעת שבמסגד (תשובות הרמב"ם). אמנם הוא מביא באיגרת שלא היה מחמיר בהלכות מסירות נפש גם אילו השתבט שפיסקו יביא לחילול ה' לעיני הגויים (שילת עמ' ל"ג).

המשתמע ממנה. לפיכך כשהאנס יודע כי הנאנס אינו מאמין בהצהרתו, מאבדת שהאדה את ערכה הדתי וממילא אינה "דרך עבודתו".

3. וחי בהם

כזכור במשנה תורה קובע הרמב"ם שהמתמיר והמוסר את נפשו, עובר על הכתוב "וחי בהם". באיגרת השמד רומז הרמב"ם על שיטתו זו בדבריו כלפי החכם אך בדבריו לבני הקהילה הריהו מהלל את האישים שהחמירו ומסרו נפשם על קידוש ה' ומתארם כקדושים. שבחים אלו לא נבעו אלא מתוך התחשבות ברגשות בני הקהילה. תחת ההשפעה האיסלאמית הם התרגלו להתייחס לכל הנהרג על קידוש ה' כלקדוש והרמב"ם לא רצה לפגום בהערכה זו. אמנם ייתכן שבני הקהילה הרשפעו לא רק מהאיסלאם אלא גם מחכמי תורה שחלקו על הרמב"ם⁶³.

* המאמר מבוסס על הרצאה שניתנה במסגרת הכינס השנתי למחשבת היהדות מטעם האגף לתרבות תורנית משרד החינוך.

ברצוני להודות לאגף ולעומדים בראשו וכן לחברים שניאותו להעיר ולהאיר על המאמר: פרופ' דוב רפל, פרופ' דניאל בוירין, פרופ' משה שרון, פרופ' איתן קולברג, פרופ' יעקב בלידשטיין, ר"ר יונה בן ששון, ד"ר מנחם בן ששון, חנה ספראי, ד"ר שלמה נאה, שושנה רבין, פרופ' יעקב ליינר ואחרון אחרון חביב, הבר-פלוגתא שלי, פרופסור חיים סולובייצ'ק, שבעבודתו המקיפה על האיגרת יצר תחום מדעי חדש.

(62) בת יאור מביאה שני מקרים שבהם הירשו קארים מוסלמים ליהודים שנאנסו לחזור לדתם, ראה עוד:

S.M. Zwemer, *The Law of apostasy in Islam*, London, 1924.

(63) ייתכן שרבו של הרמב"ם, רבי יהודה אבן סוסן שנהרג על קידוש ה' בשנת תתקכ"ה (1165), חלק על תלמידו בעניין זה. ראה: ח.ז.ו. הידשברג, *תולדות היהודים באפריקה הצפונית*, עמ' 101.

החומרה על עבירה קלה בשעת גזירת השמד מוגבלת לעבירה שיש בה מעשה אך אינה תופשת את השהאדה והתפילה במסגד שאין אלא דיבור בלבד. הקולה על תפילה במסגד מבוססת גם על אופיה המונותיאית של תפילה זו ש"אין בה היפך הדת בשום פנים", מה עוד שהיהודים כיוונו ליבם לא-לוהי ישראל והיתה על כך הסכמה שבשתיקה. כמו כן אין מקום לחשוש מחילול ה' לעיני המוסלמים כי לפי דתם מותר למוסלמי להתפלל בבית כנסת.

אין בשהאדה הנאמרת מתוך הסתייגות פנימית, משום חילול שם שמיים והראיה מההיתר להישבע לשקר תחת אונס.

הרמב"ם מוסיף ומחדש קולה שעליה הוא רומז גם בספר המצוות: ידיעת האנס שאין ממש בהצהרתו של היהודי. מסתבר שהרמב"ם המציא יסוד זה בכדי לאשש את היתירו גם על פי ההלכה המוסלמית שלפיה אין כל משמעות לשהאדה נטולת כוונה, לפיכך כפיית השהאדה לא נעשית אלא כדי לפייס את רצונו של המלך והיא בגדר "הנאת עצמם". ידיעת האנס מצמצמת את חילול ה' ומאפשרת להעיד גם לדברי הטוענים שהאיסלאם הוא בגדר עבודה זרה.

הרמב"ם בונה את היתרו על מספר קווי הגנה כך שהיתרו נשאר תקף גם לפי הנחות היסוד של יריביו. דומה כאילו הוא אומר: "לפי הנחות היסוד שלי, איני זקוק להיתרים כי השהאדה אינה אלא דיבור נבוב בדבר מוחמד. אך גם לשיטתכם, שתוכן השהאדה מהווה כפירה והמרת דת, אוכל להצביע על התנהגותם של רבי מאיר ורבי אליעזר שהעמידו פנים כאילו הם אוכלי מאכלות אסורות ומאמינים במינות. ואף לפי הגישה המחמירה ביותר יש ללכת בדרכם ללא חשש לחילול ה' כשיודע האנס "שאינו אנו מאמינים בזה הדיבור".

גם לפי איגרת השמד אסור לאדם למסור עצמו להריגה על קידוש ה' כאשר הוא אינו מחוייב. לפיכך יכול הרמב"ם לטעון כנגד יריבו: כל עוד לא הוכחת שיש ליהרג ולא לעבור על השהאדה נשאר בתקפו הדין: "יעבור ואל יהרג".

★ ★ ★

- כאן דן הרמב"ם באתמול ובהווה המיידי; כיוון שפונה המורה למחר זה יוצר תפנית של 180 מעלות ועובר מכורסה רכה של סובלנות לכסא זה של קפדנות הלכתית בתובעו מהאנוס להגר לאלתר. כי עובר להצהרת זאדה, לא יוכל המתאסלם לשמור מצוות בגלוי ויאולץ לחלל שבת, והרי

בשעת השמד אף על עבירה קלה "יהרג ואל יעבור". אמנם הרמב"ם אינו מדגיש את החיוב "יהרג ואל יעבור" אלא את העצה והחובה להגר. אם הקולא לאמירת השהאדה התבססה על האפשרות והכוונה לשמור מצוות בסתר, הרי החובה להגר מבוססת על חוסר האפשרות לשמור מצוות בגלוי.

בניגוד לדעה שגזירות השמד החמירו עקב עונות האנוסים, מציע הרמב"ם תורת גמול המאשימה את האנוסים, מפליגה בשכר מצוותיהם של האנוסים ותולה את הצלחת שלטון הרשע ברזיה הנעלמים של ההשגחה.

נספח - על הרקע האיסלמי של האיגרת

ההלכה היהודית כמו ההלכה האיסלאמית קבעה דפוסי התנהגות למצב של כפיה אנטי-דתית. על כמה פנים מההלכה האיסלאמית עמדנו בגוף המאמר, כאן נסדה לסקור את הנושא במוגדר.

המונח האיסלאמי למארטיר הוא שהיד - עד. בהוראה דומה ליוונית martiros (ואולי גם למשמעות המקראית "אתם עדי") (ישעיהו מג, י). שההיד הוא הנהרג במלחמת קודש עבור האיסלאם⁵⁵. במקביל לכך דן האיסלאם גם במוסלמי הנאלץ להתכחש לדתו. בעניין זה האחרון יכולים אנו להבחין בין שלוש תקופות:

א. תקופת מוחמד

מובא בקוראן, סורה 16 (הדבורים), 106: "מי שנאנס שעה שלכו בטוח באמונתו - לא יענש".

הפרשנים המוסלמים מקשרים פסוק זה למסורת על אנשי מוחמד שנירדפו על ידי המכאים (אנשי מכה). אחד מהם, עמר בן יסיר, פנה למוחמד: "אנשי מכה לא הניחוני עד שאקללך ואזכיר את אלוהיהם לטובה". ענהו הנביא: "כיצד מוצא

(55) לשהיד יש מקבילה במשנה תורה בדברי הרמב"ם המציב בפני החייל היוצא להילחם את האתגר והזכות של מקדשי ה': "וידע שעל קידוש ה' הוא עושה מלחמה... ותהיה כוונתו לקדש את ה' בלבד... ויזכה לחיי העולם הבא" (הלכות מלכים סוף פרק ז). פרשני הרמב"ם לא מצאו מקור מפורש לקביעה זו, וייתכן כי גם כאן שאב הרמב"ם את המבנה הרעיוני מהאיסלאם ומצא לו תימוכין במקורותיו. על כך עמדו יוסף היימן, אגדות ותולדותיהן, 196; ויעקב בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, 241-242. אמנם יש שקיעין של רעיון זה במדרשים שקדמו לאיסלאם ואכמ"ל.

אתה את לברך? ענהו הלה: "אני בטוח באמונתני" ("מוטמן פי אל אימאן"). אמר לו הנביא: "אם ישובו לענותך עשה כפי שנהגת". (בלאד'ורי אנסאב אל מלאשראף, א, הוצאת המיילא, קהיר, 1959, עמוד 159). בהתאם לכך מתיר הקוראן להתחבר עם כופרים ולאכול מאכלים אסורים תחת אונס (ג 27; ו 119; ה 5). מאידך, מפליג הקוראן בשבחם של המוסרים נפשם על קיום הדת (עו, 7; ה, 71; ג, 40 ועוד). שני הכיוונים הללו הטביעו את חותמם על הדורות הבאים.

ב. שיעים וסונים – תקיה

עקב מחלוקת בין יורשי מוחמד התפלגו המוסלמים לסונים ולשיעים. ברוב מדינות האיסלאם היו הסונים המדכאים והשיעים הנרדפים.

על-פי רוב, בחרו השיעים להסתיר את זהותם ולהתחזות כסונים. הסוואה זו כונתה "תקיה" (זהירות). אף-על-פי שהשיעים דגלו במארטיריות, נהגו הלכה למעשה בדרכי "תקיה" כאשר האילוץ לא היה אלא להתחזות לסונים-מוסלמים. ה"תקיה" השיעית עוררה פולמוסים ממושכים. הסונים תקפו את השיעים על שאינם מוסרים את נפשם על עקרונותיהם והשיעים הצדיקו את ה"תקיה", היו שקבעוה כאידיאל דתי והיו שהודו שאינה אלא בגדר היתר בדיעבד. אמנם היו שיעים שהתנגדו לה⁵⁶.

ג. מוסלמים תחת שלטון נוצרי

כאשר התאושו הנוצרים וחזרו וכבשו חבלי ארץ מהמוסלמים, מצאו עצמם אלפי מוסלמים תחת שלטון נוצרי מדכא. תגובת המוסלמים הנכבשים לא היתה אחידה: היו בודדים שנהרגו על דתם, היו שברחו לארצות איסלאמיות, אך רבים בחרו בתקיה והתחזו לנוצרים. התפצלות זו שיקפה את המחלוקת שבין חכמי האיסלאם. רובם התירו להישאר בארצות הנוצרים כל עוד מובטח חופש הפולחן, מעטים אף התירו להתנצר למראית עין והיו שהקלו באמירות ובהצהרות של כפירה, והחמירו כשהאנסים דרשו עשיית עבירות כאכילת חזיר וכיו"ב. בעמדה קיצונית נקט המרוקאי וונשריסי שפסק שמוסלמי הנמצא תחת שלטון של כופרים חייב להגר לארצות האיסלאם, "ארצו של אלה רחבה". לשיטתו, עדיף לחיות תחת רודנות מוסלמית מלחיות תחת צדק נוצרי. הוא חשש

(56) על ההשקפות השונות בדבר תקיה ראה:

Etan Kohlberg, Some Imami Shia Views on Taqiyya, Journal of the American Oriental Society (JOAS) 1975 pp. 395-402. וכן בספרות המצוינת שם בהערה מס' 1.

שתנאים נוחים למוסלמי יפתוהו לנטוש את אמונתו (לואיס). הטפתו של וונשריסי⁵⁷ לא הועילה והתקיה ניצחה.

מדוע הקלו התיאולוגים המוסלמים?

ניתן להסביר זאת במישור ההיסטורי על ידי המסורת הארוכה של תקיה במאבקים שבין סונים ושיעים ובמישור התיאולוגי על ידי האמונה האיסלאמית ש"הכל בידי שמים". לפי גישה פאטאליסטית זו, אם מאלצים את המוסלמי להתכחש לדתו – אין זאת אלא שכך ניגזר מראש.

מאידך, אף תיאולוג איסלאמי לא אימץ את גישת הרמב"ם שיש לקדושת החיים ערך עליון המחייב "יעבור ואל יהרג" וההופך את מסירות הנפש לעבירה. ואכן כל חכמי האיסלאם מסכימים כי כל מארטיר נידון כקדוש ואם הנאנס הוא מנהיג דתי – יש לצפות ממנו שימסור את נפשו ולא ינקוט בתקיה. עם זאת, אין באיסלאם מצוות יחודיות שעליהן נאמר בהחלטיות יהרג ואל יעבור⁵⁸.

ד. ההושפע הרמב"ם באיגרתו מהתקיה?

ברנארד לואיס קובע שהרמב"ם הושפע במישורין מההלכה האיסלאמית ולכן הקל⁵⁹. ייתכן שלואיס היה שש להתבסס על גישתו של חיים סולובייצ'יק, אך כפי שהוכחנו בגוף המאמר, מבסס הרמב"ם את איגרתו על אדני ההלכה הצרופה ועל פיה היקל ועל פיה החמיר.

עם זאת סביר לשער שהרמב"ם הסתייע בידיעותיו המופלגות באיסלאם כפי שנעזר בידיעותיו במדעים הן במשנה תורה והן במורה נבוכים. הסתייעות זו העניקה לרמב"ם הצעיר מספר טיעונים בפולמוסו עם החכם המחמיר. את

(57) על היחס בין וונשריסי והרמב"ם ראה לעיל בקטע "מחאה ומחמאה".

(58) חוה לצרוס יפה, תרביץ, שם.

(59) לואיס משער שתופעת האנטסים התפשטה בין היהודים בארצות נוצריות שבהן נוצר תקדים של אנטסים מוסלמיים שהתחזו לנוצרים, ואילו בצרפת ובאשכנז לא היו אנטסים בין היהודים (לואיס, עמ' 84). הקדים את לואיס החוקר הספרדי:

F. Diaz Esteban: ¿ Por qué los españo-judios fueron Más tolerantes con las Convesiones simuladas?

מובא אצל:

Moises Orfali: Los conversos españoles en la literatura rabiníca, Salamanca 1982, p.

10.

אמנם משו"ת מסוימות עולה שגם בצרפת ובאשכנז רווחה התופעה של האנטסים, היקפה של תופעה זו טרם נזקק דיו.

יבדה שהרמב"ם נמנע מלציין את מקורותיו האיטלאמיים נימקנו בגוף המאמר מותיה החינוכיות של האיגרת. ננסה לחשוף את מה שהרמב"ם כיסה.

חילול השם

זכור, החכם המחמיר טען ששם ה' מתחלל לעיני הגויים כאשר היהודים אינם זרים נפשם כנצרים⁶⁰, והרמב"ם דחה טענה זו כלאחר יד. ייתכן שגישתו של אב"ם מבוססת גם על ההנחה, שאין לחשוש מחילול ה' לעיני מוסלמים כירים בתקיה⁶¹. (המורביטון שנירדפו במרוקו ע"י המייחדים נהגו לפי תקיה). עוד, שלפי קנהימידה איטלאמי לא נחשב הרמב"ם למיקל.

וחמת סיבה זו, לא אסר הרמב"ם לאנטים את התפילה במיסגד בגלל חילול כי ההלכה האיטלאמית מתירה למוסלמי להתפלל בבית כנסת, ולכן אין שוש לחילול ה' כשיהודי נימצא במיסגד והיגיו ושיחו מכוונים לא-ללהי יאל.

פי שהוכחנו, הרמב"ם הסתמך על היתרם של בית הלל להישבע לשקר תחת ס ממון, בכדי להוכיח שאין איסור של חילול ה' בהצהרת שהאדה תחת אונס זות. גם כאן, אין הרמב"ם חושש מחילול ה', ביודעו כי גם חכמי האיטלאם או תחבולות והערמות שאיפשרו למוסלמי לשקר בשבועה למציק האונס על

הצהרה תחת אונס

קוראן שולל את ערכה של השהאדה כשאינה נובעת מאמונה פנימית. לאור דה זו נבין מדוע הרמב"ם אינו חושש מסברת הרידב"ז, שהנאנס ומצהיר את האדה הריהו כופר בכך במכלול תורת משה. כי לפי הקוראן אין כל ערך זות נבובה זר⁶², וממילא היא נטולת משמעות הן לגבי תוכנה והן לגבי

שילת, ל"ג. שקיעין לטיעון זה ניתן להביא מהמעשה באסטרטיות שנוף בחכמים שהתחפשו בשעת השמד (בראשית רבה, תיאודור אלבק, עמ' 984-985). הרמב"ם עצמו היה רגיש לחילול ה' לעיני הגויים, ראה: ספהמ"צ מ"ע ט' וכן עלה מהצעתו לבטל את תפילת הלחש שבעמידה בכדי להעניק לביהכ"נ את אוירת השקט והמשמעת שבמסגד (תשובות הרמב"ם). אמנם הוא מביא באיגרת שלא היה מחמיר בהלכות מסירות נפש גם אילו השתכנע שפיסקו יביא לחילול ה' לעיני הגויים (שילת עמ' ל"ג).

המשתמע ממנה. לפיכך כשהאנס יודע כי הנאנס אינו מאמין בהצהרתו, מאבדת השהאדה את ערכה הדתי וממילא אינה "דרך עבודתו".

3. וחי בהם

זכור במשנה תורה קובע הרמב"ם שהמחמיר והמוסר את נפשו, עובר על הכתוב "וחי בהם". באיגרת השמד רומז הרמב"ם על שיטתו זו בדבריו כלפי החכם אך בדבריו לבני הקהילה הריהו מהלל את האישים שהחמירו ומסרו נפשם על קידוש ה' ומתארם כקדושים. שבחים אלו לא נבעו אלא מתוך התחשבות ברגשות בני הקהילה. תחת ההשפעה האיטלאמית הם התרגלו להתייחס לכל הנהרג על קידוש ה' כלקדוש והרמב"ם לא רצה לפגום בהערכה זו. אמנם ייתכן שבני הקהילה הושפעו לא רק מהאיטלאם אלא גם מחכמי תורה שחלקו על הרמב"ם⁶³.

* המאמר מבוסס על הרצאה שניתנה במסגרת הכניס השנתי למחשבת היהדות מטעם האגף לתרבות תורנית משרד החינוך.

ברצוני להודות לאגף ולעומדים בראשו וכן לחברים שניאותו להעיר ולהאיר על המאמר: פרופ' דוב רפל, פרופ' דניאל בויארין, פרופ' משה שרון, פרופ' איתן קולברג, פרופ' יעקב בלידשטיין, ד"ר יונה בן ששון, ד"ר מנחם בן ששון, חנה ספראי, ד"ר שלמה נאה, שושנה רבין, פרופ' יעקב לוינגר ואחרון אחרון חביב: הבר-פלוגתא שלי, פרופסור חיים סולובייצ'יק, שבעבודתו המקיפה על האיגרת יצר תחום מדעי חדש.

62) בת יאור מביאה שני מקרים שבהם הירשו קאדים מוסלמים ליהודים שנאנסו לחזור לדתם, ראה עוד:

S.M. Zwemer, *The Law of apostasy in Islam*, London, 1924.

63) ייתכן שרבו של הרמב"ם, רבי יהודה אבן סוסן שנהרג על קידוש ה' בשנת תתקכ"ה (1165), חלק על תלמידו בעניין זה. ראה: ח.ז. הירשברג, *תולדות היהודים באפריקה הצפונית*, עמ' 101.