**תינוק שנשבה: אמונה וחברה**

**רקע ובעיות יסוד**

לפסיקות באשר ליחס אל החילוני ישנן השלכות הרות משמעות על עיצוב החברה הדתית פנימה, ועל הזהות היהודית עצמה, ולפי דעתי אלה חשובות יותר מאשר ההשלכות על החברה החילונית. נפתח בתובנה המרכזית של הדיון: לפנינו עומדת שאלת אשמתו של ה'תינוק שנשבה' בכפירתו והענשתו בגינה. מן הדברים שיבוארו בהמשך יתברר כי לא 'האשמה הפלילית' היא החורצת את גורלו, וכי שאלת האשמה הנה חזות חיצונית של דיון חשוב פי כמה, שניתן להציגו כשאלת היחס שבין חברה ושייכות חברתית לבין האמונה. שאלה זו מתפרטת לכמה שאלות משנה: מהם מקורותיה של האמונה? עד כמה תלויה אמונתנו בחברה שבה נולדנו? והאם האמונה היא, כפי שהיינו רוצים להאמין, תוצאה של הכרעה אישית ושל שכנוע והבנה חופשיים? המאמין נוטה לדחות את האפשרות שהאמונה הנה תוצאה של התניה חברתית, משום שהיא מעלה שאלות קשות של בחירה ושל ערך. מה ערכה של אמונה שהיא תוצאה של מקריות – דהיינו, של אופי החברה שהאדם נולד אליה? סוגיית ה'תינוק שנשבה' מחדדת את השאלה הזאת בדיוק. האפשרות לסנגר עליו בטענה שאיננו אשם קובעת גם את ההפך, היינו שגם המאמין לא בחר באמונתו. להפתעתנו ניווכח שהרמב"ם, שכאמור טבע את המונח, לא נרתע, במידה מסוימת, מקביעה זו...

על עם ישראל עברו שינויים דתיים – תהליכי חילון נרחבים, וכן שינויים תרבותיים וחברתיים – כגון הפיכת הציבור הדתי למיעוט. שינויים אלה שינו את עיצוב התודעה היהודית. דיוננו הנו דוגמה קלאסית ליחס שבין תהליכים היסטוריים וחברתיים, סוגיות של זהות, ושאלות הלכתיות. מהרמב"ם למדנו שההיסטוריה משקפת את ההשגחה האלוקית ומהווה תהליך של עילוי התודעה האנושית... שאלת הזהות היהודית המושרשת באופן עמוק באמונה הדתית עצמה, והתעצבותה שוב ושוב לנוכח השינויים של העת החדשה, עומדת עתה במרכז הדיון.

**הרמב"ם: מקנאות לסובלנות**

בחיבורי הרמב"ם מצאנו התייחסויות סותרות לכאורה אל הקראים. במהדורה בתרא של פירושו למשנה מובאים הדברים האלה: "ומינים אצל חכמים הם הכופרים מישראל... צדוקי... וביתוסי והם שתי הכתות אשר החלו להכחיש את התורה שבעל פה... והם שקוראים אותם היום בני זמנינו היום מינים בסתם ואינם מינים לפי אמונתם אלא דינם לענין הריגה... הרי כל מי שהתחיל אותה השטה תחלה ייהרג לכתחלה כדי שלא יטעה את ישראל ויקלקל את האמונה... אבל אלו אשר נולדו בדעות אלה וחונכו על פיהן הרי הן כאנוסים ודינם דין תינוק שנשבה לבין הגויים שכל עברותיו שגגה כמו שבארנו אבל המתחיל הראשון הוא מזיד לא שוגג". לעומת זאת, בהלכות רוצח אנו מוצאים: 'והאפיקורוסין, והן שכופרין בתורה ובנבואה, מישראל, מצוה להרגן, אם יש בידו כח להרגן בסייף בפרהסיא הורג, ואם לאו יבוא עליהן בעלילות עד שיסבב הריגתן'. בהלכות רוצח דינם של הכופרים נחרץ וברור ומובא ללא כל סייג – מצווה להרגם, ואילו בפירוש המשנה מבדיל הרמב"ם בין הדור הראשון, שנחשב מזיד, לבין הדור השני שנחשב שוגג ו'תינוק שנשבה', שאין להחיל עליו את דיני המין והכופר.

הרב קאפח מוכיח, בהערותיו לפירוש המשנה לרמב"ם, מכתב ידו של הרמב"ם המצוי בידינו, ש'הוסיף רבינו כל ההוספות האלו בכתב ידו הרהוט בסוף ימיו', ולדעתו הצטרפו אחרים. כאמור, הוספות אלו מבחינות בין הדור הראשון של הקראים, מייסדי השיטה, המוגדרים ככופרים שיש לנהל נגדם מלחמת שמד, לבין בניהם שכבר נולדו למסורת קראית והנם 'תינוקות שנשבו' הזכאים ליחס אחר. זהו נימוקו של הרב קאפח להיעדרה של הבחנה זו בהלכות רוצח, וכך הוא מיישב את האמירות הסותרות באשר לקראים. לדעתו, יחסו של הרמב"ם לקראים השתנה שינוי מרחיק לכת ואפילו מהפכני: מקנאות קיצונית שקראה לרדפם ולהשמידם, לעמדה סובלנית, מתונה ורחומה. מה היה, אם כן, השיקול שהניע את הרמב"ם לגלות יחס סובלני כלפי צאצאי הקראים? האם שבקיה ליה לרמב"ם לקנאותיה? ומהי משמעותה של הסובלנות שהרמב"ם מביע כלפי הקראים?

יש שטענו: "הגעתו של רבינו למצרים ופגישתו עם מציאות שבה חיו יהודים קראים ויהודים רבניים אלו לצד אלו, גרמו לו להבין כי אי אפשר לדרוש את הריגתם של הקראים. עם זאת, אין זה ברור אם מדובר בהכרה טקטית בלבד, או שמא לפנינו עדות לשינוי מהותי ועמוק יותר בתודעה המימונית". ברצוני להראות שגם אם שינה הרמב"ם את יחסו לקראים, אין כאן 'שינוי מהותי ועמוק יותר בתודעה המימונית', אלא הן קנאותו הן סובלנותו מעוגנות בתשתיות הבסיסיות של משנתו. בהמשך דבריי אבקש לחשוף תשתיות אלה כדי להבהיר את שיטתו.

**פוסקי זמננו: העמדה הקנאית והעמדה הרבנית בעקבות הרמב"ם**

שתי העמדות כלפי הקראים שהוצגו לעיל בדברי הרמב"ם, זו הקנאית וזו הסובלנית, הן בעלות משקל מכריע בגיבוש תפיסת ה'תינוק שנשבה' ביחס לחילונים בימינו: מהדורה קמא הקנאית ומהדורה בתרא הסובלנית הפכו לדגם לשתי הגישות העיקריות הרווחות בפסיקה על היחס לחילונים. הגישה הראשונה תכונה להלן הגישה החרדית... גישה זו הנה המשך הגישה הראשונה, הקנאית, של הרמב"ם. הגישה השנייה, שאותה אכנה הגישה הרבנית, היא דעת רוב הפוסקים, והיא וריאציה של המהדורה השנייה בדברי הרמב"ם... הללו עושים שימוש רב בדברי הרמב"ם על ה'תינוק שנשבה', אך לדעתי – במהופך מהקשרם המקורי. ישנה גם גישה שלישית, הגישה הציונית־דתית ששורשיה בפסיקותיו ובמאמריו של הראי"ה קוק, ובראייתי היא פיתוח חורג של העמדה הרבנית.

באופן כללי ניתן לומר שהגישה החרדית שואפת להדרת החילוני מהקהילה, וליצירת תודעה חברתית אורתודוקסית נבדלת. לעומתה, הגישה הרבנית מוכנה לספחו לקהילה, אך בהתניות לגבי אופיו והתנהגותו מחד, וביצירת בידול מסוים ומנגנוני הגנה בינו לבין שאר אנשי הקהילה מאידך. הגישה הציונית־דתית מפתחת את הגישה הרבנית: היא מפנימה ערכים חילוניים אל תוך המרחב הדתי עצמו, ורוצה לייצר חברה אחת ותודעה משותפת שבה הדתי שותף במידה רבה לחילוני גם בהקשר התרבותי־חברתי...

נדגיש ונאמר כי כל אחת מהגישות הללו ניצבת לנוכח בעיות הקוראות עליה תיגר, ועל כולן מערערת הבעיה העיקרית של חוסר התאמתן למציאות התרבותית והחברתית בקרב חלקים נכבדים בחברה הישראלית העכשווית... ברצוני להראות שבגישתו המקורית של הרמב"ם טמונה אפשרות אחרת, רלוונטית, העשויה לפתור חלק מהבעיות הקשות המנסרות בחלל עולמה של האורתודוקסיה כיום. לדעתי, ההישג העיקרי של הרמב"ם הוא היכולת לשמר, וגם לאזן, קנאות וסובלנות, חסידות וחכמה, ובעיקר דבקות ספיריטואלית־אינדיבידואלית ואחריות חברתית עמוקה. אלה הם איזונים שאנו זקוקים להם כיום יותר מאשר אי־פעם בעבר.

**אמונה וחברה**

במוקד דיוננו בדברי הרמב"ם עומדת שאלת התלות של האמונה והחברה זו בזו: האם ועד כמה ניתן לחייב אדם להאמין באמונה שאיננה מעוגנת בחברה שבה הוא חי? מובן מאליו ששאלה זו מתפרטת לתוכני האמונה השונים: אינה דומה האמונה באלוקים, אמונה אוניברסלית השייכת לכל אשר נשמה באפו, לאמונה בתורה אשר שם משה לפני בני ישראל... הרמב"ם קובע אפוא שהתורה לא הונחלה אלא לבני ישראל. היא מונחלת לעם ישראל באמצעות מצוות תלמוד תורה, שעיקרה לפי הרמב"ם המצווה ללמד ולהפיץ את התורה... השאלה המתבקשת תהיה בדבר מעמדו של יהודי שלא נולד למסורת של התורה – האם ניתן לבוא אליו בדרישה להאמין בתורה, וקל וחומר בדרישה לקיימה? השאלה הנה שאלת היחס בין האמונה והאמת הדתית לבין השייכות החברתית; עד כמה הן תלויות זו בזו ומתנות זו את זו? האם ניתן להאשים בכפירה את מי שלא גדל בחברה מאמינה? מה משקלה של אמונה אוניברסלית לעומת אמונה ששורשיה בזהות הלאומית? האם ניתן לכבד את המאמין באלוקים וכופר בתורה? אלו מקצת השאלות העולות מדברי הרמב"ם.

ההבחנה הבסיסית של הרמב"ם, שהיא הדיכוטומיה היסודית בכל שיטתו, היא ההבחנה בין האלוקים, ש'הוא לבדו האמת, ואין לאחר אמת כאמיתו', לבין שאר הברואים שמציאותם מקרית. הקב"ה לבדו הוא 'נמצא האמת', ואילו המציאות של הברואים כולם, שמהגדרתם הם 'אפשרי המציאות', היא מותנית, ולכן הם אינם מוחלטים. הם פגומים מבחינה אונטולוגית ולכן, בסופו של חשבון אין להם ערך מוחלט. המסקנה המתבקשת מעמדת יסוד זו של הרמב"ם, שהאמת היא אוניברסלית, מקורה בהכרתו שכל עמדה או תפיסה שהיא תלוית הקשר היסטורי או חברתי, משועבדת לחוקי החומר ולפיכך לוקה ביחסיות, ולכן אינה כלולה ב'אמת' שהיא מוחלטת. לכן האמת של התבונה ממומשת על פי הרמב"ם ביחיד ולא בחברה. מנגד, הרמב"ם מבין כי מבחינה מעשית אין קיום לפרט ללא החברה; ונוסף על כך, האידיאל שלו אינו היחיד המתבודד המשיג את האמת האלוקית, אלא היחיד שכמו האבות ומשה רבנו יוצר את חברת המופת שבה מרב האנשים מגיעים להשגה האפשרית להם, אף שמנקודת מבטו של היחיד השגה זו היא חלקית בלבד...

לפי הרמב"ם היחס בין אמונה לחברה הנו היחס של חומר וצורה. מחד, הצורה שהיא האמת הדתית מוטבעת ב'חומר החברתי' ומעצבת אותו, כך למצער בתורת ישראל. מאידך, הטבעה זו אמורה – במהלך אריסטוטלי מובהק – לזכך את החברה ואת פרטיה לקראת מימוש האמת הדתית המוחלטת. זוהי משמעותו של התהליך ההיסטורי. החוקיות ההיסטורית הנה חכמת ה', שהיא השגחתו יתברך.

הבעייתיות של ה'תינוק שנשבה' תהיה לפיכך סביב ה'ריתוך' של האמונות הנכונות במבנה החברתי. השאלה המתבקשת היא מה יהיה דינו של מי שלא נולד בחברת המאמינים, ואיך להתייחס לקהילה כזאת שמראש לא נולדה אל הזהות היהודית שהיא הנשא של האמונה.

**קנאותו של הרמב"ם**

הרמב"ם יוצר בהלכות תשובה, לשיטתו, היררכיה ברורה בין הכפירות:

חמשה הן הנקראים מינים: האומר שאין שם אלוה ואין לעולם מנהיג, והאומר שיש שם מנהיג אבל הן שנים או יותר, והאומר שיש שם רבון אחד אבל שהוא גוף ובעל תמונה, וכן האומר שאינו לבדו הראשון וצור לכל, וכן העובד כוכב או מזל וזולתו כדי להיות מליץ בינו ובין רבון העולמים כל אחד מחמשה אלו הוא מין. שלשה הן הנקראים אפיקורסין: האומר שאין שם נבואה כלל ואין שם מדע שמגיע מהבורא ללב בני האדם, והמכחיש נבואתו של משה רבינו, והאומר שאין הבורא יודע מעשה בני האדם כל אחד משלשה אלו הן אפיקורוסים. שלשה הן הכופרים בתורה: האומר שאין התורה מעם ה' אפילו פסוק אחד אפילו תיבה אחת אם אמר משה אֲמָרוֹ מפי עצמו הרי זה כופר בתורה, וכן הכופר בפרושה והוא תורה שבעל פה והמכחיש מגידיה כגון צדוק ובייתוס, והאומר שהבורא החליף מצוה זו במצוה אחרת וכבר בטלה תורה זו אף על פי שהיא היתה מעם ה' כגון ההגרים כל אחד משלשה אלו כופר בתורה.

המדרג נע מן המין דרך האפיקורוס ועד הכופר: מהיחס לאמונה הטהורה האוניברסאלית באלוקות עד האמונות בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה, אמונות שעם ישראל מתייחד בהן. הקראים, בני זמנו של הרמב"ם, מזוהים עם הקבוצה האחרונה, של הכופרים בתורה שבעל פה... את ההלכה... המבחינה בין הכופר בתורה שבעל פה לבין צאצאיו בטענה שהם כ'תינוקות שנשבו לבין הגויים', שילב הרמב"ם בפרק השלישי בהלכות ממרים העוסק בדיני זקן ממרה. תחילה נעסוק במעמדו של הכופר בעיני הרמב"ם בהשוואה לזקן ממרה מחד, ולמין מאידך: "מי שאינו מאמין בתורה שבעל פה אינו זקן ממרא האמור בתורה, אלא הרי זה בכלל המינים ומיתתו בכל אדם. מאחר שנתפרסם שהוא כופר בתורה שבעל פה, מורידין ולא מעלין כשאר המינים והאפיקורוסין והאומרין אין תורה מן השמים והמוסרים והמשומדים, כל אלו אינן בכלל ישראל ואינן צריכין לא עדים ולא התראה ולא דיינין אלא כל ההורג אחד מהן עשה מצוה גדולה והסיר מכשול...". לפנינו הבחנה ברורה בין זקן ממרה לבין המינים והכופרים. דינו של הכופר הוא דין מוות בידי כל אדם, ולא דין מוות בידי בית דין כדינו של זקן ממרה. כך פירש הרמב"ם גם את המשנה בסנהדרין העוסקת בזקן ממרה:

אבל אם אמר אין תפילין דרך כפירה הרי זה נהרג מפני שהוא מין לא מפני שהוא זקן ממרא. והבן את העניינים האלו היטב לפי שכבר הוקשה להרבה מן החכמים עניין זה וחשבו שזה שאמרו בתלמוד בזקן ממרא אינו חייב עד שיאמר כך ועד שיעשה כך ובתנאי כך וכך, שכל זמן שלא נשלמו אותם התנאים הרי זה מלט נפשו, ואין הדבר כן, אלא ענינו שאינו חייב משום זקן ממרא ופטור מדין זקן ממרא, אבל הוא חייב מיתה מצדדים אחרים, הראית אדם האומר שדעתו ואמונתו השניות או השלוש, שזה בלי ספק מכחיש דבר הכתוב ה' אחד, האם נאמר שזה אינו נהרג או שהוא זקן ממרא? אלא זה נהרג מפני שיצא מן הכלל, כלומר מכלל ישראל שיש בהם חוטאים אשר אחד מהם כלומר אחד החוטאים זקן ממרא, לפי שאין זקן ממרא הורס חומות התורה ולא כופר בכל תורה שבעל פה כליל כמו צדוקין וביתוסין, אלא הוא איש המחשיב את דבריו על דברי בית דין הגדול, וחייבו הכתוב מיתה משום כבודם כמו שחייב מקלל אביו מיתה משום כבוד הוריו... אבל צדוקין וביתוסין הכופרים בתורה שבעל פה כליל ומסתפקין בתורה שבכתב וכפי שהם מבארים אותה אינם מן הסוג הזה, אלא הם מן הסוג שאומרים אין תורה מן השמים כמו שביארנו בפרק העשירי מסכתא זו כאשר קבענו יסודות התורה, אבל נהרגין אלו על הכפירה כדרך שנהרג מי שכופר באלהות או המכחיש נבואת משה. לפי שכל ההורס יסוד מאותם היסודות שביארתי לך יצא מכלל התורניים. והארכתי לך בענין זה לפי שיש גם בו יסודות באמונה שלא כל אדם מתעורר עליהם.

גם כאן הרמב"ם מבחין בין הזקן הממרה לבין הכופרים בתורה שבעל פה דוגמת הצדוקים והבייתוסים. מגמתו ברורה: הדגשת ההבדל בין הזקן הממרה החייב מיתה בדין תורה, בפני בית דין ועל פי ההליך המשפטי הרגיל, לבין הכופר שיצא מכלל ישראל..

יחסו של הרמב"ם לכופרים בכלל ולקראים בפרט בהלכות אלו הנו יחס קנאי. הוא מצווה לנהל נגדם מלחמת חורמה חסרת פשרות: 'כל ההורג אחד מהן עשה מצוה גדולה והסיר מכשול'... בהלכות רוצח צירף הרמב"ם את הכופר בתורה שבעל פה אל המין העובד עבודה זרה וחייבו מיתה... בהלכה זו מתבלטת קנאותו של הרמב"ם, ובמיוחד אם נזכור שאין לה מקור מפורש אלא היא חידושו שלו...

בדיונו על הצדוקים והבייתוסים הכופרים בתורה שבעל פה – שאותם כאמור השווה לקראים – הרמב"ם עצמו טורח להדגיש שהקראים 'אינם מינים לפי אמונתם'. הוא גם הבחין ביניהם לבין המינים הנזכרים בהלכות תשובה שציטטנו לעיל, וזו כאמור הבחנה מהותית בשיטתו. אם כן, כפי ששאל החזון אי"ש: איך ניתן ללמוד את דינו של הכופר מדינו של המין?...

יש, אם כן, 'שני דינים' בכפירה: האחד עצם כפירתו, והשני חיוב מיתה המוטל עליו. ההבחנה הנה בין הגדרת הכפירה, ומבחינה זו כפירת המין חמורה מכפירת הכופר בתורה, לבין חיוב המיתה. חיוב המיתה שהכופר נתחייב בו, נלמד מחיוב המיתה של המין, אף שחטאו חמור יותר. כאמור, הסיבה להיקש זה היא שחיוב המיתה של המין עצמו איננו אלא משום שהמינות הכחשת הכתוב היא, כלומר כפירה בתורה. המכחיש את הכתוב כופר ביסודות התורה, כלומר מוציא עצמו מכלל ישראל, וזו חומרתה העצומה של כפירתו. האמונות המשותפות לישראל הן העומדות בבסיסו של תהליך ההתערות של הפרט בכלל, והכפירה הורסת בסיס זה. הרמב"ם הביא את דין הכופר בהקשר של הלכות הזקן הממרה לא רק בשל רצונו להבחין כאן בין עונשו של זקן ממרה לעונשו של כופר, שהנו עונש מ'דיני מלכות' ולא לפי הפרוצדורות הרגילות, אלא בעיקר בשל רצונו להבחין בין שני סוגי החוטאים: החוטא שאמנם הוא פושע החייב מיתה, אך חטאו לא הוציא אותו מן הכלל, והכופר שחטאו מוציא אותו מן הכלל. היציאה מן הכלל איננה אפוא עונש בלבד, אלא היא גם החטא עצמו.

וכאן נשאל, מדוע המין והכופר מתחייבים מיתה בשל היציאה מן הכלל ולא בשל חטא המינות וחטא הכפירה עצמם? התשובה היא שהרמב"ם 'מרתך' זו לזו את האמונה בתורה שבעל פה ואת השייכות הלאומית לכלל ישראל. השייכות לכלל ישראל מותנית באמונה היהודית; הכופר באלוקים ובאמונות היסוד של התורה מאבד את זהותו היהודית, ושוב אינו שייך לכלל ישראל. יציאה זו הופכת את הכופר לאויב שמצווה להילחם בו מלחמת חורמה במטרה להשמידו. יציאתו מהגוף החברתי־לאומי הנושא את האמונה, מערערת את קהילת המאמינים ומאיימת עליה, ואיום זה הנו איום על אמונתם של חבריה; מכאן חיוב המיתה החל עליו. דוק ותמצא, כפירתו הפרטית כשלעצמה, על אף חומרתה, אינה מחייבת אותו במיתה, אלא רק את הפרשתו מקהילת האמונה, מפני שכפירתו מאיימת על הסולידריות שלה, שהנה השותפות באמונה. לכן הרמב"ם מונה את הפורשים מן הציבור, בצד המינים, האפיקורוסים והכופרים, עם אלו שאין להם חלק לעולם הבא...

אם כן, הקנאות מופנית כלפי ה'אחר', זה שהפקיע עצמו מקהל המאמינים. דין 'מורידין ולא מעלין' איננו חיוב מיתה המוטל על הפרט כעונש על חטאיו, אלא הוא חלק מהלכות ההגנה של החברה על עצמה, והוא נובע מן החשש שמא יקלקל הפרט את האמונה של הכלל. לכן גם זכויות הפרט שלו אינן מובאות בחשבון, והוא נהרג בדיני מלכות, שלא על פי דין ובית דין. לפי הרמב"ם הזהות היהודית היא הקובעת והמבחינה בין הפושע השייך לכלל ישראל לבין מי שהוציא עצמו מן הכלל, לא במעשיו אלא באמונתו: כפירתו הנה פרישה מזהותו היהודית.

במורה נבוכים הרמב"ם אף מדגיש שגם את אמונתו באחדות ה', שהנה אמונה אוניברסלית, המאמין שואב מן הכתוב, מפני ששייכותו לאמונה מותנית בזהותו החברתית. הפרט היהודי הנו מאמין משום שנולד יהודי והוא שייך לאמונה ולמסורת האמונה. לכן קבע שם הרמב"ם, כפי שראינו לעיל, שאין לקבל טענת אי־ידיעה לגבי אמונה בהגשמה, ואחת הסיבות לכך היא התפשטות תרגומיהם של אונקלוס ושל יונתן בן עוזיאל באומה. כיוון שרוב המאמינים לא יגיעו לאמונתם מתוך הוכחות פילוסופיות כאלו או אחרות, אלא מתוך שייכות למסורת היהודית, אין הרמב"ם נרתע מלהביא את התרגומים של אונקלוס ושל יונתן בן עוזיאל כמקור לאמונה בשלילת הגשמות על אף היותה אמונה אוניברסלית. לסיכום, קנאותו של הרמב"ם כלפי הכופר בתורה נובעת מהחשיבות שהוא מייחס למסורת היהודית בהנחלת האמונה לפרט...

**קנאותו של הרמב"ם - קנאת ה**

נאמנותו הבלעדית של הרמב"ם היא לקב"ה. קנאותו היא הקנאות לאלוקים. המשמעות השלילית האחרונה והמוחלטת של הכפירה בתורה היא המינות, שהיא הכפירה באלוקים, וזו כפירה אוניברסלית. על אף 'החומר החברתי' של קנאות זו, והדגש על היותה פרישה מן הכלל, ניתן לתארה כ'קנאות פילוסופית'. מזווית זו, הכפירה באמתותה של התורה שבכתב ובתקפותה של התורה שבעל פה איננה מינות, אלא 'מבוא למינות'. ההבחנה שהצגנו לעיל בין האמונה הטהורה בה', שכמותו היא מוחלטת ואינה תלויה בהקשר חברתי מסוים, לבין ההכרה כי אין מושב בחיים לאמונה של הכלל ללא החברה, היא העומדת בבסיס קנאותו של הרמב"ם, וכפי שנראה להלן – גם בבסיס סובלנותו...

יש להדגיש שהחשש מפני 'קלקול האמונה והטעית ההמון', חשש העובר כחוט השני בכל התבטאויותיו של הרמב"ם בנושא הכפירה והמינות כמקור קנאותו וכהצדקה לה, איננו רק החשש לאמונתם של היחידים בחברה, אלא גם החשש פן לא תוכל החברה להיות המצע לפרסום שם ה' בעולם. התורה ניתנה לעם ישראל כדי לכונן קהילת מאמינים; כפירתו של היחיד בתורה עלולה לפגוע בקהילת המאמינים ולכן גם עלולה להביא לכפירתה באלוקים, ומכאן היחס החמור כלפיה. אולם ל'ריתוך' החברה והאמונה, קרי, לזיהוי האמונה כבסיס המכונן של עם ישראל, יש משמעות מרחיקת לכת נוספת: הפגיעה באמונת ישראל היא פגיעה באלוקים, פגיעה במקום העמוק והאינטימי ביותר של אמונת הרמב"ם, באהבת ה' שלו...

האמונה באלוקים מבוססת על השייכות החברתית, ורק מכוחה תלוכד חברת מאמינים. ביסוסה הראשון של חברת המאמינים עומד כמובן על נאמנות ושייכות, אך היא איננה נרתעת מלהשתמש במנגנוני הכפייה והענישה העומדים לרשותה כדי להגן על עצמה! מטרתה הסופית, משמעותה והמוטיבציה לקיומה אינן נמצאות במעגל החברתי עצמו; הן חורגות מעבר לאמונה הלאומית. המניע לכינונה של חברה זו הוא מניע אוניברסלי של האמונה באלוקים ואהבתו, והרמב"ם מדגיש את הפער בין האמונה באלוקים כשלעצמה לבין משכנה בחברה היהודית הספציפית ובאמונות היהודיות המיוחדות לה...

'ריתוך' האמונה הדתית והזהות החברתית, שהוא מקור קנאותו הדתית של הרמב"ם, מתגלגל בשלב השני לסובלנות כלפי הקראי, בשל בידולו מזהותו היהודית החברתית. בידולו זה, בעיני עצמו ובעיני ההמון, מאפשר למדוד אותו באמת־מידה אוניברסאלית ולא באמת מידה יהודית פנימית; כלומר – לפי ערכה של אמונתו האוניברסלית, שהיא מטרתה של הזהות היהודית. האקט בו בחר הרמב"ם ביחס אליו הנו אקט של נטישה, לא של קבלה. נטישה זו היא המאפשרת סובלנות ואפילו כבוד אליו במישור שונה.

השניות המתפתחת לאחר מכן ביחס אל הקראים, והגדרתם כ'תינוקות שנשבו', הנה תוצאה של מבט כפול: מחד, מבט פנים־יהודי, הרואה בקהילה זו קהילת כופרים בלתי לגיטימית, ומאידך מבט רפלקטיבי אוניברסלי, המבחין בקלות ביחסיותה של הדרישה לאמונות הפנים־יהודיות. הגורם המתווך בין שתי נקודות המבט הסותרות הנו המבט החומל על הכופר כעל 'תינוק שנשבה', כאחר שאינו שייך להמשך השושלת של המסורת היהודית בשל נסיבות הולדתו המעציבות. כך יכול הרמב"ם להעניק עדיפות לפרספקטיבה האוניברסלית מתוך ידיעה שלא באשמתו ניתק ה'תינוק' מהאמונה היהודית אלא 'נשבה' מתוכה.

ייתכן שכפילות זו משקפת דיכוטומיה בסיסית בתורת הרמב"ם, זו של החכם והחסיד... הרמב"ם משווה בין החכם המקיים מצוות בני נח מפני הכרע הדעת, לבין החסיד המקיימן מתוך אמונתו בתורת משה, שכאמור לא הונחלה אלא לישראל בלבד. אם ניישם השוואה זו ביחס לכופרים, מתבקשת המשוואה הזאת: החכם הוא הסובלן, והוא מבטא את הפן האוניברסלי שבאמונה באלוקים, ולעומתו החסיד הוא הקנאי, המבטא את הפן החברתי-לאומי שבאמונה. הפן ה'חסידי' באמונת הרמב"ם צץ בדבריו בהלכות שונות, וכאמור הוא המקור לתפיסה של קידוש השם המוצגת בהם.

**תינוק שנשבה**

מה משקפת התפנית המחשיבה את הקראי ל'תינוק שנשבה'? האם טענת האונס מצדיקה את שינוי היחס החמור אליו?...

עצם כפירתו של הקראי בן הדור הראשון, שהיא, כאמור, בו זמנית פרישתו מהחברה, מאיימת על האמונה. הקראי חייב להיענש על כפירתו, ענישה שהנה פעולת הגנה על האמונה. כך לומד ההמון לדעת את חומרתה של הכפירה – מן העונש המוטל בגינה. מטרת התורה היא לכונן חברת מאמינים, והנאמנות וההשתייכות לחברה זו הן עצמן המקור לאמונתה. עצם הפרישה ממנה, או נוכחותו של אדם שאיננו נוהג לפי האמונה בתוכה, הן בגידה, איום והרס חומות הדת... לעומת זאת, תיוגו של הכופר כ'תינוק שנשבה' וכאנוס שמנהג אבותיו שונה, ושעל כן חטאיו הנם שגגות, מסיר את האיום. הוא נתפס מראש כמי שאי אפשר לבוא אליו בדרישות האמונה, מפני שכמי ש'נשבה לבין הגויים' אין הוא נמנה עם כלל המאמינים. ורח חייו, כמי שאינו מקיים מצוות, אינו מבטא בגידה ואף אינו מאיים על האמונה, שהרי אין הוא שייך לחוקיות החברתית. האיום טמון באקט הפרישה כשלעצמו, שרק הדור הראשון חטא בו...

הגדרת הקראי כ'תינוק שנשבה' יוצרת מעמד של יהודי הכופר בתורה אך מאמין באלוקים; כופר שאינו מאיים על אמונת ההמון מפני שידוע שהוא אנוס. הגדרה זו נותנת לגיטימציה חלקית לכופר יהודי ומעניקה לו הכרה דה פקטו. זוהי הכרה באחר יהודי שאמונתו אינה האמונה היהודית ואינה חלק מזהותו היהודית, ובכל זאת הוא זכאי, לפי התשובה שצוטטה לעיל, לכבוד המגיע לאדם המאמין באלוקים. כבוד זה מקורו באוניברסליות של האמונה – שהיא בסופו של חשבון תכלית האמונה. הקנאות החסידית, השייכת מעצם הגדרתה לזהות האמונית־חברתית, מומרת בכבוד לאמונה באלוקים שאינה במסגרת האמונה בתורה ואינה מזוהה עם האמונה היהודית...

לסיכום, יחסו הקנאי של הרמב"ם אל הסוטים מדרך התורה נעוץ בשיקולי מדיניות ולא במקורות מפורשים. קנאותו נובעת מתפיסתו העקרונית שהאמונה והחברה קשורות בקשר הדוק ובל יינתק. אולם תפיסה זו בדיוק מנחה אותו לעמדה סובלנית כלפי 'תינוק שנשבה' במציאות של שתי חברות מקבילות, חברת מאמינים וחברת כופרים. לכן שאלת ה'תינוק שנשבה' אינה שאלת האשמה, שהרי לדעתו עובד העבודה הזרה או המגשים מלידה אינם פטורים מאשמה; אלא היא שאלת השיקול הפרקטי של האיום על חברת המאמינים.

סובלנותו של הרמב"ם אינה מבוססת על האחווה הלאומית בין המאמינים לבין הסוטים. יחס הכבוד כלפי הקראים מושתת על בסיס אוניברסלי של אמונה מונותיאיסטית. גם כאן, הבסיס לקנאות הוא הוא הבסיס לסובלנות: קנאותו של הרמב"ם נובעת ממאבק בלתי מתפשר למען אמונת הייחוד – מאבק בעבודה זרה ובספיחיה – ומהשאיפה למושכלות. סובלנותו תצוץ כאשר הוא יזהה עקרונות אלו בקבוצה היריבה; כך היה במקרה של הקראים.

**הסיטואציה החברתית וההלכה**

המצוקה שעורר החילון נובעת מן הפער שבין התודעה המסורתית, המזהה את היהודיות עם הקהילתיות ושמירת התורה והמצוות, לבין התודעה החדשה שבה נפרמה זהות זו. בפני הפוסק עומדות שתי אפשרויות: הכרעה לצד הזהות הקהילתית, מתוך אי־הקפדה על עזיבת התורה והמצוות ולימוד סנגוריה על עזיבה זו, או הכרעה לצד שמירת המצוות מתוך צמצום המערכת הקהילתית, צמצום שבהכרח משנה אותה ולמעשה כורת את מושבה הפשוט בחיים.

אך ישנה גם דרך שלישית: שינוי הזהות עצמה, שינוי הרווי מטבע הדברים במטען אידיאולוגי המתפקד כמתווך המגשר על הפערים שנוצרו. הציונות הדתית בחרה בדרך זו... המחיר שהציונות הדתית שילמה בדרכה זו הוא ש'סגולת ישראל' כבר איננה 'הנקודה היהודית' הקיומית – המופיעה בספרי חסידות, למשל ב'שפת אמת' – סגולה שכל יהודי יכול לחוש בה ולהבינה, אלא אידיאה 'מיסטית', שאיננה נוכחת בעולמנו באופן טבעי. מחיר נוסף ששילמה הציונות הדתית על הסטת המוקד מקיום המצוות לשייכות הלאומית, הוא החלשת האינטנסיביות הדתית של בניה ואף של רעיונותיה...

**הדרה וכבוד**

לדעתי היחס שהתווה הרמב"ם כלפי הקראים נכון גם כלפי החילונים של י מינו. כפי שראינו, תורת ה'תינוק שנשבה' שלו אינה מבוססת על ניכוס הקראי לעולם הרבני, אלא להפך... סובלנותו של הרמב"ם מותנית כמובן בבידול התרבותי ובמידה מסוימת בבידול החברתי ממי שאינו שומר תורה ומצוות. בלא בידול זה עלולה האמונה היהודית להפוך חלילה לסיסמה נבובה חסרת תוכן דתי ממשי. מסיבה זו, המעורבות חסרת הסייג של הציונות הדתית בחברה הציונית החילונית וההתמסרות אליה הן בעוכריה. הבידול האמור עיקרו יצירת נאמנות, ברית וזיקה עמוקה לקהילה הדתית, לאמונתה ולאורח חייה; הוא יוצר, וצריך שייצור, קנאות. מבחינה חינוכית נדרשת הפיכה של שמירת המצוות למובן מאליו של הצעיר הדתי, כמו גם תחושת הנאמנות לקהילתו הדתית...

על אף הסתירה שבין קנאות לבין סובלנות, ניתן לכבד ולקנא כאחד. זוהי שניות הנעוצה בטבע האנושי עצמו, שמחד הנו סופי ושייך לקבוצה, ומאידך הוא תמיד יכול לחרוג מעצמו ולראות את האחר ואת עצמו מבחוץ. הוא גם מאמין ששייכותו הנה המצווה האלוקית שהוא צווה בה. מכל מקום, עיקרה של הקנאות איננו השנאה, אלא הכאב והתפילה לתיקון עולם ולקיבוץ נידחי ישראל.

**זהות ציונית דתית חדשה**

שינוי היחס אל החילוני שהוצע לעיל עשוי לשנות את הזהות הציונית־דתית עצמה... נראה שהדגם של הרמב"ם יהיה יעיל גם לגבינו. מחד, בתשתית עמדתו ניצבת הזהות היהודית השוכנת ומחוברת לסולידריות החברתית, והדבר מובנה באמונת ישראל עצמה. מאידך, בניגוד לתפיסה הציונית־דתית הרווחת, הבסיס של הקהילה היהודית הוא דתי. לפיכך עלינו לאמץ את הדגם הקהילתי החרדי, של סולידריות שבסיסה אינו אזרחי, לאומי או מדיני, אלא של שותפות בקהילה הדתית. דגם זה מתאים גם לתפיסת המדינה המודרנית המפרידה בין דת למדינה, ועשוי לחסוך התנגשויות רבות בין הממסד הדתי לבין רשויות המדינה...

אימוץ עמדתו של הרמב"ם יחייב שילוב של פן אוניברסלי בזהות הדתית־ציונית. דווקא 'ריתוך' החברה והלאומיות באמונה, מאפשר נטישה של החילוני בד בבד עם קבלתו לא על רקע לאומי אלא על רקע אוניברסלי. קבלה זו איננה מבטלת את הפער אלא מודעת לו ושומרת עליו, ועם כל זה היא מאפשרת כבוד ושיח אמתיים ולא פטרנליסטיים. כאן ורק כאן תתמקם הזהות הלאומית במובנה המדיני, כלומר, יתאפשר החיברות בין דתיים לחילונים. הזהות הדתית־ציונית תמצא את מקומה במערכת המסמנים הדתית דווקא על רקע אוניברסלי; הסולידריות הישראלית תינשא על פלטפורמה אוניברסלית. בדרך זו תישמר הדתיות המסורתית־קהילתית מחד, וניתן יהיה לפרש את שיבת ציון כאתחלתא דגאולה מאידך. הדתיות של התנ"ך תתפרש בקטגוריות של דתיות אוניברסלית, ובדרך זו היא דווקא תקבל את הריאליות שלה. נכון, זוהי דתיות מסוג אחר. הניסיון הוכיח שדתיות אוניברסלית לא רק שאיננה פוגמת בהסתפחות לקהילה, אלא דווקא תומכת בה, בראותה בה מרכיב חיוני בהגשמת הדתיות, כפי שראינו שהרמב"ם מלמד. אוניברסליות זו תהיה מחוברת לריאליות הפוליטית מצד אחד, אך תהיה גם המקור לממד המיסטי של האמונה מן הצד השני; היא תהווה מקור השראה ותפיק כריזמה דתית חיונית.