

ברכת השם - המגדף ככופר בעיקר

פתיחה - גדר הדין

במשנה (ז, ה) במסכת סנהדרין נאמר "המגדף אינו חייב עד שיפרש השם". המגדף הוא אדם המקלל את הקב"ה בשמו. עונשו של המגדף הוא מיתה, והמשנה קובעת שאינו חייב עד אשר יפרש את שם ה' בקללתו. המשנה לא פירטה איזה שם נכלל באיסור, האם כל שמותיו של הקב"ה או שמא רק שם מסוים, וממילא נפתח פתח לחלוק בנקודה זו. מצאנו שלוש הבנות אפשריות:

אפשרות ראשונה - היד רמ"ה (סנהדרין ס, אד"ה פיסקא¹) סבר שהשם עליו המגדף מתחייב בקללתו הוא שם הוי"ה בלבד:

אינו חייב עד שיברך שם בן ארבע אותיות שהן יו"ד ה"א וא"ו ה"א אבל אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד לאו שם הוא אלא כינוי מיקרי ולא מיחייב עלה [...] והדבר ידוע דלא מיקרי שם המפורש ולא שם המיוחד אלא יו"ד ה"י וא"ו ה"י אבל אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד לא מיקרי לא שם המפורש ולא שם המיוחד אלא כינוי מיקרי

רק שם הוי"ה מוגדר מבחינה הלכתית כשמו של הקב"ה. שם הוי"ה הוא השם המיוחד. שאר שמותיו של הקב"ה, ובתוכם גם שם אדנו"ת, לא נקראים שמות אלא כינויים. כך גם סבר הריטב"א בשבועות (לו, א ד"ה מנין) שכתב "נראין דברי האומרים דאף שם האל"ף דל"ת בכלל הכינויין הן", ורק שם הוי"ה "לבדו נקרא שם מיוחד". לכן לשיטתם כוונת המשנה "עד שיפרש השם" היא לשם המיוחד דווקא שהוא כאמור שם הוי"ה, ועליו מתחייב.

אפשרות שנייה - הרמב"ם בהלכות עבודה-זרה (ב, ז) העלה הבנה שונה. לדעתו המגדף מתחייב גם על שם הוי"ה וגם על שם אדנו"ת:

ואלו הן דיני המגדף, אין המגדף חייב סקילה עד שיפרש את השם המיוחד של ארבע אותיות שהוא אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד ויברך אותו בשם מן השמות שאינם נמחקים [...] ויש מי שמפרש שאינו חייב אלא על שם יו"ד ה"א וא"ו ה"א ואני אומר שעל שניהם הוא נסקל.

1. להלן כל הפנייה סתמית במאמר תהיה למסכת סנהדרין.

דעת הרמב"ם קצת קשה שכן בגמרא (נו, א) נחלקו ר"מ וחכמים בגדר החיוב. לדעת ר"מ המגדף מתחייב במיתה גם על כינויים, ולדעת חכמים "על שם המיוחד במיתה, ועל הכינויין באזהרה". פשטות הדברים שמתחייב על השם המיוחד בלבד היא שמתחייב רק על שם אחד והוא השם המיוחד שם הוי"ה. באמת הכ"מ (ב', ז) התקשה בדברי הרמב"ם מהיכן למד שאם גידף את השם המיוחד באחד מהכינויים חייב.

נראה שלדעת הרמב"ם תחת הקטגוריה של השם המיוחד נכללים שני השמות, ולשיטתו גם שם אדנו"ת מוגדר כ'שם המיוחד'. לא ייתכן לומר שלדעת הרמב"ם מתחייב על כינוי, שהרי בגמרא במפורש נאמר שמתחייב רק על השם המיוחד.

לשיטת הרמב"ם שם אדנו"ת התייחד בכך שקיבל מעמד גבוהה משאר הכינויים. הגרי"ז טען שלמרות ששם אדנו"ת מצד עצמו איננו נחשב כשם המיוחד, יש בקריאתו קיום של השם המיוחד, של שם הווי"ה:

וא"כ אף דעצם השם של אדנות לאו שם המיוחד הוא, אבל עכ"פ הרי בזה שפירש להשם דאדנות מקרי שפירש גם להשם המיוחד, שזו היא קריאתו, ולהכי חייב במגדף, והוי בזה בכלל נוקב שם השם, דכך היא נקיבתו של שם זה לענין הקריאה, ולהכי כתב דעל שניהם הוא נסקל, דבין כך ובין כך הרי פירש להשם המיוחד שהוא שם הוי", אבל אה"נ דזה גם הרמב"ם ס"ל דרק שם הוי"ה הוא דמקרי שם המיוחד ולא השם אדנות.

שם הוי"ה נכתב שונה משם אדנו"ת, אך בפיו של הקרוא נקרא בשם אדנו"ת. הגרי"ז מוכיח נקודה זו מהגמרא בקידושין (עא, א), שם לומדת הגמרא שיש הבחנה בין קריאת שם הוי"ה לבין הכתיבה שלו - נכתב "ביו"ד ה"י ונקרא באל"ף דל"ת". שם אדנו"ת הוא קריאתו של שם הוי"ה. עיקרון זה מעניק לשם אדנו"ת מעמד ייחודי. את מעמדו ואת כוחו הוא שואב משם הוי"ה, וזאת הסיבה בגללה מתחייבים גם על שם אדנו"ת. מדברי הגרי"ז עולה כי למסקנה הסיבה בגללה המגדף מתחייב בשם אדנו"ת היא בעצם בגלל שם הוי"ה. במילים אחרות גם לפי הרמב"ם המחייב הוא שם הוי"ה, ולפי זה המחלוקת בין הרמב"ם ליד רמ"ה איננה מחלוקת כה קוטבית ועקרונית.²

אפשרות שלישית - בניגוד לגרי"ז החזון-איש (סנהדרין, סימן כ' אות ב) הבין שלדעת הרמב"ם מתחייב על כל ז' השמות:

אבל דעת הר"מ למברך בשם בז' השמות חייב, וטעמו דכיון דבלא קרא הוינא מחייב מברך אף בברכה לחודא בלא שם כלל ממעטינן בחידושא ואמרינן דהא דאמרה תורה בנקבו שם לאשמעינן דאינו חייב אלא במברך בשם היינו להצריך

2. דברי הגרי"ז מתיישבים היטב עם דברי הרמב"ם במורה נבוכים (ח"א פרק ס"א) שם כתב: "עד שהשם המכונה בו יוד"ה ו"א ו"ו ה"א הוא גם כן נגזר מן האדנות", עיי"ש.

שם אבל כל ז' שמות בכלל שם, ומפרש כן גם מתני' ס"ו א' דהא דתנן עד שיקלל בשם היינו אחד מז' שמות, קיללן בכינוין היינו רחום וחנון.

החזו"א הבין שלדעת הרמב"ם ז' השמות מוגדרים כשמו של הקב"ה, ולכן מתחייב על כל השמות, וזאת לעומת הכינויים כמו 'רחום' ו'חנון' עליהם לא מתחייב. החזו"א טוען שללא הלימוד של הגמרא הייתה עולה הוזה אמינא לחייב על כל קללה גם בלי שם כלל³.

מהות הדין

כאמור, ראינו שהשיטה הרווחת והפשוטה יותר היא שהמגדף מתחייב על שם הוי"ה. גם הרמב"ם, לפי הגר"ז, מסכים באופן עקרוני לנקודה הבסיסית ששם הוי"ה הוא המחייב. יש מקום לשאול מדוע החיוב במגדף הינו דווקא על שם הוי"ה ולא על שאר השמות. שאלה זו נוגעת ללב ליבה של הסוגיה, ולהבנת מהות הדין.

ההבנה הפשוטה, והמתקבלת על הדעת, היא שדין זה קשור לביזוי ולפגיעה שיש בשמו של הקב"ה. האדם המקלל את הקב"ה מבזה את שמו, הוא חוטא ביחס הנכון והראוי שיש לתת לרבש"ע. יש איסור לפגוע בקב"ה, ומסלול פגיעה אפשרי נעשה באמצעות קללה. על פי ההסבר הזה נצטרך להסביר מדוע הפגיעה היא דווקא בשם הוי"ה ולא בשאר השמות והכינויים גם כן. הכיוון מתיישב היטב בדברי החזו"ן-איש לפיו הייתה הוזה אמינא לחייב על כל קללה, והסברה היא שגם בקללה באמצעות כינוי יש פגיעה וביזיון ולא רק בשם המיוחד.

לעומת ההבנה הזו נראה בבירור כי ברמב"ם בוקעת ועולה הבנה שונה. בהלכות עבודה-זרה (ב', ו) כתב הרמב"ם:

כל המודה בעבודת כוכבים שהיא אמת אף על פי שלא עבדה הרי זה מחרף ומגדף את השם הנכבד והנורא, ואחד העובד עבודת כוכבים ואחד המגדף את ה' שנאמר והנפש אשר תעשה כיד רמה מן האזרח ומן הגר את ה' הוא מגדף, לפיכך תולין עובד עבודת כוכבים כמו שתולין את המגדף ושניהם נסקלין, ומפני זה כללתי דין המגדף בהלכות עבודת כוכבים ששניהם כופרים בעיקר הם.

הרמב"ם עורך השוואה מהותית בין המגדף לעובד עבודה זרה, ולדירו המודה בעבודת כוכבים במהותו מחרף ומגדף. הרמב"ם כולל את שני הדינים האלו יחד ולדעתו המשותף למגדף ולעובד עבודה-זרה הוא ששניהם כופרים

3. עיין במנחת-חינוך (מצווה ע' אות ד) שכתב באופן דומה שלדעת הרמב"ם מתחייב גם על כינויים שאינם נמחקים, ופטור בכינויים הנמחקים. כלומר, לדעתו שאר השמות הם אכן כינויים, אלא שעדיין מתחייב עליהם.

בעיקר. ההשוואה שעורך הרמב"ם מעוררת מחשבה ומעלה שאלות לגבי טיבה ומהותה.

מסתבר שיש לשלול את ההבנה לפיה הנקודה המשותפת היא הפגיעה והביזוי בשמו של הקב"ה שהרי הרמב"ם אומר בפירוש שמוקד הבעיה הוא ששניהם כופרים בעיקר, והבעיה שבכפירה איננה בממד הביזיון. כדי לעמוד על עומק ההשוואה עלינו לשאול קודם לכן כיצד הרמב"ם מבין את מושג הכפירה בעבודה-זרה.

בתחילת הפרק השני בהלכות עבודה-זרה עוסק הרמב"ם בהגדרתה של עבודה-זרה:

עיקר הצווי בעבודת כוכבים שלא לעבוד אחד מכל הברואים [...] ולא אחד מכל הנבראים מהן ואף על פי שהעובד יודע שה' הוא האלהים והוא עובד הנברא הזה [...] ובענין הזה צוה [...] שלא תטעו בהרהור הלב לעבוד אלו להיות סרסור ביניכם ובין הבורא.

הנקודה הבעייתית בעבודה זרה איננה בכך שהאדם לא מכיר בקיומו של הקב"ה, אלא שאע"פ שמכיר בקיומו עובד את אחד הברואים או הנבראים. האדם העובד עבודה-זרה משתמש בישויות ארציות וממשיות, ישויות הנתפסות בגזרת החומר, ובאמצעותן כביכול פונה לרבש"ע, ובכך הוא יוצר חיץ בינו לבין קונו. בניסוח מעמיק נוכל לומר שהאדם העובד עבודה-זרה מנתק במעשיו ובעבודתו את הקב"ה מעולמו הפרטי ומהעולם הכללי.

נקודה זו עולה בצורה יפה בתיאורו של הרמב"ם בתחילת הלכות עבודה-זרה, שם פותח הרמב"ם בתיאור התגלגלות העבודה-הזרה בעולם:

אמרו הואיל והאלהים ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם ונתנם במרום וחלק להם כבוד והם שמשים המשמשים לפניו ראויין הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם כבוד [...] כיון שעלה דבר זה על לבם התחילו לבנות לכוכבים היכלות ולהקריב להן קרבנות ולשבחם ולפארם בדברים ולהשתחוות למולם [...] לא שהן אומרים שאין שם אלוה אלא כוכב זה [...] כלומר הכל יודעים שאתה הוא לבדך אבל טעותם וכסילותם שמדמים שזה ההכל רצונך הוא.

עובד הכוכבים לא מעלים את קיומו של א-להים, אך הדרך שהוא בוחר לעבוד את ה' שגויה, הוא פונה למרחב דתי מוטעה. המרחב הדתי של העבודה-הזרה הוא מרחב דתי המעמיד סרסורים שונים בין האדם לבורא. ההשלכה של תפיסה שגויה כזו היא שלאורך זמן היא מביאה את האדם ואת העולם לניתוק מהקב"ה: האדם כבר לא פונה לקב"ה באופן ישיר, הוא יוצר מסכים ומחיצות המפרידות את הקב"ה מהעולם.

ואכן בהמשך דבריו, בהלכה ב', מתאר הרמב"ם כיצד תפיסה זו הביאה באופן ממשי לשכחת א-להים:

וכיון שארכו הימים נשתכח השם הנכבד והנורא מפי כל היקום ומדעתם ולא הכירוהו ונמצאו כל עם הארץ הנשים והקטנים אינם יודעים אלא הצורה של עץ ושל אבן וההיכל של אבנים שנתחנכו מקטנותם להשתחוות לה ולעבדה ולהשבע בשמה

תחילתה של העבודה-הזרה היא בתפיסה שגויה, בפנייה לאלוהות בדרך כזאת שסופה להביא לניתוק ושכחה של הקב"ה. השכחה היא השלכה מציאותית בלבד, היא ודאי לא הבעיה הקרדינאלית בעבודה-זרה. עבודה-זרה איננה קשורה לתפיסה אתאיסטית של ביטול האלוהות, והנטישה של הקב"ה אינה מגמתה. מוקד הבעיה בעבודה-זרה היא כפי שאמרנו פנייה מוטעית לאלוהות, פנייה השמה סרסור ומחיצה בין האדם לבוראו.

בהנחה שיש בעבודה-זרה כפירה, סביר להניח שזו גם הגדרת הכפירה - תפיסה שגויה של אמונה. הגדרה זו נאמרה באופן מפורש על ידי הרמב"ם במורה נבוכים (ח"א פל"ו):

ככפירה אני מתכוון לאמונה שדבר הוא שונה ממה שהוא [...] ואתה יודע שהעובר עבודה זרה אינו עובר אותה בהנחה שאין אלוה זולתה [...] אלא עובדים אותה מבחינת היותה משל לדבר שהוא אמצעי בינינו ובין האל.

הכפירה איננה נחלתה של העבודה-זרה בלבד. הגדרת הכפירה היא רחבה יותר, והיא נאמרה לגבי כל אמונה שגויה. לצורך העניין הרמב"ם בעצמו כותב כי מי "שאינו מאמין במציאותו או מאמין שהוא שניים או מאמין שהוא גוף" זוהי גם כן כפירה, ואף חמורה יותר מזו של העבודה-זרה.

מצוידים בהבנה זו עלינו לבחון איזו צורה לובשת הכפירה במעשי המגדף. לפי ההבנה שמוקד איסור הגידוף הוא מצד הפגיעה והביזיון בשמו של הקב"ה, לא מובן איזה אלמנט של כפירה יש במעשה. על כורחנו להעלות הבנה שונה באיסור מגדף.

הרמב"ם הגדיר את הכפירה כאמונה בדבר שהוא "שונה ממה שהוא". ממילא נקודת המוצא בדיון צריכה להיות שבגידוף יש בעיה פנימית בתפיסת עולמו של האדם, ולא רק בעיה אובייקטיבית במעשה. מוקד האיסור הוא לא בעצם הקללה, אלא בעמדה הנפשית של המקלל. מעשה הקללה מכיל בקרבו תפיסה שגויה. העובדה שאדם חושב שהוא יכול לפנות לקב"ה בצורה כזו של קללה היא-היא כפירתו.

מהי אותה תפיסה שגויה של המגדף? שאלה זו תהיה תלויה במידת הדמיון שיש בין כפירת המגדף לכפירה שבעבודה-זרה. כזכור הרמב"ם ערך השוואה

בין שני התחומים, לכן נראה כי הדמיון שיש בכפירה בין שני התחומים הוא מהותי, "שניהם כופרים בעיקר".

העובד עבודה-זרה חושב שרצונו של הקב"ה הוא שהאדם יעבוד את הבוראים או הנבראים. לדידו זו דרך לגיטימית ואף רצויה כחלק מעבודת ה'. כמובן, לא ניתן לומר שנקודה זו שייכת במגדף, ולכן מסתבר שהממשק ביניהם מתרחש בנקודת עומק. נראה כי בשני המקרים מוקד הבעיה הוא ביצירת החיץ בין האדם לא-להים, וגם בגידוף יש בחינה של העמדת סרסור בין האדם לבוראו.

נבאר טענה זו בקריאת הסוגיה. הגמרא דנה בשאלה מניין שהמגדף מתחייב עד שיברך שם בשם (נו, א):

תנא: עד שיברך שם בשם. מנהני מילי? - אמר שמואל: דאמר קרא ונוקב שם וגו' בנקבו שם יומת. ממאי דהאי נוקב לישנא דברוכי הוא - דכתיב מה אקב לא קבה אל. ואזהרתיה מהכא - אלהים לא תקלל - ואימא מיברז הוא, דכתיב ויקב חר בדלתו, ואזהרתיה מהכא ואברתם את שמם לא תעשון כן לה' אלהיכם? - בעינא שם בשם, וליכא⁴.

תחילה לומדת הגמרא את דין מהפסוק "וְנִקְבַּ שְׁמֵהּ מוֹת יוֹמָת" (ויקרא כ"ד, טז), ואת האזהרה לאיסור לומדת מ"אֱלֹהִים לֹא תִקְלַל" (שמות כ"ב, כז). לאחר מכן מעלה הגמרא הווה אמינא מוזרה לכאורה ומציעה פירוש אחר למקור הראשון. הצעת הגמרא היא שהפסוק עוסק בנקיבת חור בשם ה', כלומר, את המילה 'ונוקב' שבפסוק מציעה הגמרא לפרש כפירוש "וְיִקְבַּ חוֹר בְּדִלְתוֹ", מלשון ניקוב ועשיית חור. לפי זה הפסוק של "וְנִקְבַּ שְׁמֵהּ" עוסק באיסור עשיית נקב בשם הכתוב בקלף. כמקור התואם את ההבנה שהעלתה, מציעה הגמ' ללמוד את האזהרה מהפסוק "וְאִבְדֶתֶם אֶת־שְׁמֵם מִן־הַמְּקוֹם הַהוּא: לֹא־תַעֲשׂוּן כֵּן לַה' אֱלֹהֵיכֶם" (דברים י"ב, ג-ד). פסוק זה מתיישב עם הבנת הגמרא בשלב הזה משום שהוא מעניק לאיסור ממד של פגיעה פיזית, שכן בתחילת הפסוק נאמר "וְנִתְצַתֶּם אֶת מְזִבְחֹתֶם וְשִׁבְרֹתֶם אֶת מִצְבְּוֹתֶם וְאֲשֵׁרִיהֶם תִּשְׂרְפוּן בְּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּגְדְּעוּן וְאִבְדֶתֶם אֶת שְׁמֵם מִן הַמְּקוֹם הַהוּא", ומשמע שנאסרה פגיעה במסגרת העולם החומרי.

אם כן, הגמרא מעלה כיוון לפיו האיסור של נקיבת שם עוסק כביכול בפגיעה פיזית בשמו של הקב"ה, ביצוע פגיעה במסגרת העולם החומרי כמו ניתוץ מזבחות. הגמרא דוחה אפשרות זו בטענה של "בעינא שם בשם וליכא". דחיית הגמרא הינה דחייה מהותית. "תקיעת סכין" בשמו של הקב"ה אמנם מהווה ביזיון חמור, אלא שבדחייתה טוענת הגמרא שזהו לא מוקד האיסור. ייתכן בהחלט שיש באיסור ממד של פגיעה, אבל לא באמתחתו מרכז הכובד של

4. רש"י שם: בעינן שם בשם - כדיליף לעיל, ובנקיבה לא משכחת שם בשם שינקוב את חברו.

האיסור. מרכז הכובד של האיסור הוא באופן בו נאמרת הקללה, שם בשם. המקלל מכיר בעליונות הקב"ה, ולכן הוא סבור שאין כל משמעות לפגיעה בו במסגרת העולם החומרי והאנושי, כמו תקיעת סכין בשם השם. זו הסיבה שהוא בוחר לקלל את הקב"ה בשמו - פגיעה בשמו של הקב"ה נעשית רק על ידי שמו שלו. הדרך לבזות את שמו ולפגוע בו היא כביכול רק על ידי בעצמו, 'יכה יוסי את יוסי'.

אם נחזור לטענתו נאמר כי כשם שהעובד עבודה-זרה מפנה עורפו לקב"ה, ועובד את האלילים, כך המגדף מפנה את עורפו לקב"ה במובן הזה שאין הוא פונה ישירות לקב"ה בקללתו. שתי הדמויות מנתקות את הקב"ה מהאדם ויוצרות חציצה - האדם לא עובד את הקב"ה באופן ישיר, ובאופן קצת אבסורדי לפי ההבנה הזו קיימת בעיה באי היכולת לבזות את שמו של הקב"ה בכלים ארציים. מצד האדם העובדה שהוא מבזה וכביכול פוגע בקב"ה בדרך הזו מבטאת הוצאה של הקב"ה אל מחוץ לעולמו של האדם.

ביסוד שני האיסורים עומדת תפיסה המנתקת את הקב"ה מהאדם ומהעולם. עבודת ה' נעשית לאלילים, וגם הביזיון והפגיעה כבר לא יכול להיעשות בדרכים ארציות. ממילא מובן גם מדוע יש צורך דווקא בשם הוי"ה לקללה. שם הוי"ה נתפס כשם שמייחד בצורה העמוקה ביותר את הקב"ה, וכפי שאמר הרמב"ם במורה נבוכים (ח"א פס"א):

והוא יו"ד ה"א וא"ו ה"א שהוא שם המיוחד לו יתעלה, ולזה נקרא שם המפורש, ענינו שהוא יורה על עצמו יתעלה הוראה מבוארת אין השתתפות בה, אמנם שאר שמותיו הנכבדים מורים בשתוף להיותם נגזרים מפעולות ימצא כמותם לנו כמו שבארנו

שם הוי"ה מבטא את ייחודו של הקב"ה בעולם, הוא אחד ושמו אחד. בשאר שמותיו של הקב"ה יש שיתוף מסוים. לכן גדרו האיסורים צריכים לכלול את השם המיוחד, השם שאין בו שיתוף. ברגע שהאדם משתמש בשם הוי"ה בצורה הזו הוא מנתק את הקב"ה מהעולם משום שהוא משתמש בשם הטהור ביותר, השם שמבטא את ייחודו של הקב"ה בעולם.

הבנה זו עולה יפה בפשט הפסוקים של פרשיית המגדף. בפרשת אמור (ויקרא כד) נאמר:

(י) וַיֵּצֵא בְּנֵי-אֵשֶׁה יִשְׂרָאֵלִית וְהוּא בֶן-אִישׁ מִצְרִי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּנְצְוּ בַּמַּחֲנֶה בֶּן הַיִּשְׂרָאֵלִית וְאִישׁ הַיִּשְׂרָאֵלִי: (יא) וַיִּקַּב בֶּן-הָאִשָּׁה הַיִּשְׂרָאֵלִית אֶת-הַשֵּׁם וַיִּקְלַל וַיִּבְיֵאוּ אֹתוֹ אֶל-מִשְׁפָּה.

פרשייה זו מגיעה על פניו בהקשר לא מובן, מיד אחרי פרשיית לחם הפנים. לכאורה אין קשר בין הפרשיות, ובכל זאת, רש"י (פסוק י) בפירושו קשר ביניהן:

ויצא בן אשה ישראלית - מהיכן יצא [...] רבי ברכיה אומר מפרשה שלמעלה יצא. לגלג ואמר ביום השבת יערכנו, דרך המלך לאכול פת חמה בכל יום, או שמא פת צוננת של תשעה ימים, בתמיה.

בן האישי המצרי שקילל את ה' יצא מפרשיית לחם הפנים, קללתו נובעת מלגלוג על המושג של לחם הפנים. לחם הפנים נמצא בהיכל עם המנורה ועם המזבח. זהו מקום התגלות ה', מקום השראת השכינה. המגדף התקשה להבין כיצד ייתכן שבמקום קדוש של השראת שכינה נמצא לחם שהינו דבר גשמי לחלוטין. למקלל יש בעיה בתפיסת הקדושה, בתפיסה הדתית שלו. הוא יצר דיכוטומיה מוחלטת בין הקודש לחול, הקודש רחוק ומובדל, והחול אינו יכול להתקדש. ממילא ברגע שרואה את הלחם בהיכל, את החול שמתקדש, מקלל את הקב"ה. כאמור, הקללה מבטאת תפיסה הפוכה, תפיסה המנתקת את הקדושה מהעולם, מרוממת את הקב"ה עד כדי ניתוק. לפי דברנו זו גם כפירתו, גם בעבודת הכוכבים וגם בקללתו מנתק את הקב"ה מעולמנו ומעמיד סרסור בינו לבין קונו.

נראה שזו גם הסיבה שבהמשך הפרשייה התורה סמוכת את איסור המגדף לאיסורי בין אדם לחברו:

(יג) וַיְדַבֵּר ה' אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר: (יד) הוֹצֵא אֶת־הַמְקַלֵּל אֶל־מַחוּץ לַמַּחֲנֶה וְסָכְמוּ כָל־הַשְּׂמֵעִים אֶת־יְדֵיהֶם עַל־רֹאשׁוֹ וְרָגְמוּ אֹתוֹ כָּל־הָעֵדָה: (טו) וְאֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי־יִקְלַל אֱלֹהֵיוֹ וְנִשְׂא חַטָּאוֹ: (טז) וְנִקְבַּ שְׁם־ה' מוֹת יוּמָת רָגוּם וְרָגְמוּ־בּוֹ כָּל־הָעֵדָה כַּגֵּר כַּאֲזָרַח בְּנִקְבוֹ־שֵׁם יוּמָת: (יז) וְאִישׁ כִּי יִכֶּה כָל־נַפְשׁ אָדָם מוֹת יוּמָת: [...] (כב) מִשְׁפָּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם כַּגֵּר כַּאֲזָרַח יִהְיֶה כִּי אָנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם: (כג) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּצִיאוּ אֶת־הַמְקַלֵּל אֶל־מַחוּץ לַמַּחֲנֶה וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ אֲבָן וּבְנֵי־יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת־מֹשֶׁה:

הסמיכות הזו בפשטות מרמזת על קשר תוכני בין האיסורים: שניהם עוסקים בפגיעה של האדם, כאן פגיעה במקום וכאן פגיעה בחברו. התורה מלמדת אותנו שיש בחינה מסוימת מצד האדם בה הדרך לפגוע בקב"ה לא בשמיים היא. הקשר של האדם והקב"ה קרוב יותר, וכשם שאדם פוגע בחברו כך כביכול הוא יכול לפגוע בקב"ה.

ישנו קושי מסוים בהבנה הזו. אולי אפשר להציע ניסוח מעט שונה לאלמנט הניתוק שיש בכרכת השם, תפיסה מעודנת יותר ופחות רדיקאלית. ייתכן והניתוק קשור לעמדה הנפשית השלילית שהאדם מעצב ביחס לקב"ה. תפיסה שלילית שאדם בונה ביחס לקב"ה היא בעלת ממד של כפירה משום שהיא גורמת לנתק בין האדם לקב"ה. לפי התפיסה הזו האלמנט של הביזיון והפגיעה מקבל משקל רציני יותר, אבל מכיוון שונה. האיסור לא קשור לאובייקטיביות של הקללה, אלא לתהליך הפנימי שעובר המקלל.

החינוך (מצווה ע') בביאור טעם המצווה התייחס להשפעה השלילית של הקללה על נפש האדם:

ומשרשי המצווה בברכת השם, לפי שמתרוקן האדם במאמר הרע שהוא מכל טובה, וכל הוד נפשו נהפך למשחית, והנה הוא נחשב כבהמות.

לפי החינוך הבעיה בברכת השם קשורה לעיצוב המושחת של נפש האדם, אך בשונה מדברנו. לפי ביאורו אין קשר מיוחד ליחס כלפי רבש"ע. יש חיסרון בהסבר הזה מהסיבה הפשוטה שאין זה הסבר הקשור דווקא בברכת השם, אלא לכל קללה ותנועה נפשית שלילית של האדם. אם בכל זאת נרצה להסביר את שיטת החינוך נדמה שהבחירה בברכת השם היא משום שהיא המקום הנמוך ביותר אליו יכול האדם להוריד את כוח דיבורו. קללת השם משחיתה את נפש האדם באופן העמוק ביותר.

מכל מקום, לפי ההסבר שהצענו מובנת הייחודיות שיש דווקא באיסור של המגדף, ומובנת הכפירה שטומן בחובו האיסור. עיצוב הנפש מכוון כלפי בניין קשר נכון בין האדם לא-להיו, עיצוב לא נכון של הקשר בין האדם לא-להים מוביל אותנו למגרשי הכפירה.

ככיוון דומה הלך הרש"ר הירש (בראשית ב, טז) בפירושו על התורה. גם הרש"ר הירש הבין שהאיסור עוסק בכינון תודעה דתית נכונה בין האדם למקום:

"ה' - זו ברכת השם": האדם נצטווה בשם הויה; ה' בחסרו מחנך את האדם לקראת הישע המוסרי, - וכך מתגלה היחס המיוחד בין ה' לבין האדם. אולם, כל תודעת החובה של האדם תלויה בתודעת היחס הזה - ובשמירת קדושתו בטהרה. אמור מעתה: האדם נצטווה ונודעה לו חובתו - על יסוד משמעות שם הויה; ובאותה שעה גם נצטווה על קדושתו, ונאסרה לו ברכת השם.

האדם חייב לשמור על קדושת וטהרת היחס לקב"ה. כל חובתו הדתית והמוסרית של האדם בעולם תלויה בכינון היחס הזה. פגיעה בשלמות מערכת היחסים בין האדם לקב"ה תגרור תוצאות הרסניות והרות גורל. אדם המקלל את הקב"ה בונה יחס שלילי כלפי הקב"ה, ובכך מציב מחיצות ומסכים בינו לבין קונו.

לפי ההסבר הזה גם מוכן השימוש בשם הויה"ה. שם זה מבטא בצורה העמוקה ביותר את ייחודיות שמו של הקב"ה, הוא כביכול "אישיותו", וכפי שכתב הרש"ר הירש במקום אחר (ויקרא כד, כא): "ברכת השם - הפשע כלפי אישיות ה' - היא הפתיחה לפשעים כלפי אישיות האדם". הניתוק מ"אישיות ה' " מהווה מדרון חלקלק לאישיות פגומה מבחינה דתית ומוסרית.

על פי ההסבר הזה ההווה אמינא שמעלה הגמרא שאזהרת האיסור נלמדת מהפסוק בדברים (ו, יג) "אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ תִירָא" זוהרת באור אחר. היראה היא

היחס הנכון שאנו מצווים לבנות ביננו לבין א-להים, ולכן האפשרות ללמוד מהפסוק הזה מובנת היטב.

לסיכום, ניסנו לעמוד על טיב הקשר שבין הכפירה שבעבודה-זרה לכפירה שבגידוף. הצעתנו הייתה שהכפירה היא תפיסה שגויה, והן בגידוף והן בעבודה-זרה יש תפיסה שגויה היוצרת חיץ בין האדם לא-להיו. העלנו שתי אפשרויות להסבר החיץ שנוצר בגידוף - א. המקלל מנתק בין עולם הקדושה לעולם החול, הוא מקלל את הקב"ה שם בשם משום שלדעתו הקב"ה רחוק מהאדם עד לרמה כזו המבטלת את עצם הקשר. ב. המגדף מעצב קשר דתי פגום, קשר שלילי בין האדם למקום. עיצוב קשר כזה מעמיד מחיצות שהן כפירתו של האדם.

