

מאבק הרמב"ם בעבודה זרה ובאמונות התפלות אליהו נגר

האמונות התפלות קל לקנותם ככלי זכוכית אך קשה לאבדם ככלי זהב.¹ אמונה תפלה יסודה בגישה לפיה אם 'לא יועיל לא יזיק'. בכך האמונה נקשרת בנפש האדם מתוך תחושה שאין בזה כל פגם, אך לאמיתו של דבר זהו שורש הבעיה. הסיסמה: 'לא יועיל לא יזיק' גורמת להסיח את הדעת מברור מעמיק של טיב האמונה. במקום שהמסקנה תנבע מתוך הכרעה בין אמת לשקר, היא מוסבת אל המישור התועלתני של יחס בין מועיל או מזיק. הסחת דעת זו מהווה קרקע פוריה להשתרשות האמונה התפלה וקליטתה בעוצמה רבה. במקום בחינה הנשענת על אדני השכל נפתח פתח לתת לדימיון ולאינסטינקט לקבוע את העמדה בעניין. לפיכך גם אם בשלב מסוים יבקש האדם לחדול מפעולה הקשורה באמונה מסוג זה, ימצא עצמו מוצף בחששות שמא אם יחדול ממה שנהג עד כה, יהיה הדבר בעוכריו. נמצא אם כן, כי הסיסמה 'לא יועיל לא יזיק' פועלת כסם הרדמה בעד הבירור האמיתי, ובכך הופכת להיות גורם הרסני המונע כל אפשרות של התפכחות.² הרמב"ם הוא הדמות המרכזית ביותר אשר בכתביו נתן דגש

* מאמר זה הוא עיבוד מורחב של עבודה סמינריונית שהוגשה בשנת 1995 לפרופ' חנה כשר. בהזדמנות זו אודה לה, וליוסף פרוזי על ההערות המועילות. למותר לציין כי האחריות לתוכנם של הדברים עלי ואיתי תלין משוגתי.

** אציין כי בכל המקורות לא דנתי באגרת 'גורת הכיכבים' שכן לטעמי יש ספק רב אם אגרת זו כתבה הרמב"ם. באמתחתי רשימה ובה הטעמים העומדים ביסוד הספק ליחס אגרת זו לרמב"ם.

¹ בניגוד לתורה שקשה לקנותה ככלי זהב וקל לאבדה ככלי זכוכית. ע"י תגיגה טו ע"א, ירושלמי תגיגה פ"ה ה"א.

² ביטוי מעניין לקושי הקיים בעקירת אמונות אלו מובא בספר 'נחלת יוסף' לר' שמואל בן יוסף ישועה. ר' שמואל מגלה מורת רוח ממנהג לפיו כאשר אשה יולדת שוברים ביצים במקום שבו ילדה, ומעשנים תלבונה. ביום השביעי ללידתה מביאים שבע ביצים ושוברים את הביצים על שבעה פתחים כל ביצה על פתח אחד. כאשר שאל לפרשו ולטעמו של המנהג הוסבר לו כי זה כדי "להעביר השטנים והמזיקים לבלתי יזיקו ליולדת ולולדה". ר' שמואל משיה לתומו ושואל אותם אם כן מה הצורך בשבעה פתחים מספיק רק בפתח

חזק על מיגור יסוד העבודה זרה והאמונות התפלות. להלן ברצוני לבחון סוגיה זו במשנת הרמב"ם, במטרה לחשוף את היסודות והרציונלים העומדים בבסיס מאבקו העקבי והבלתי מתפשר בעניין זה. העיון בכתבי הרמב"ם מלמד כי הנייתוק מעבודה זרה ומסעיפיה וספיחיה מהווה תנאי הכרחי לאפשרות הקשר בין האדם לאל. מגמה זו עומדת גם ביסוד מצוות התורה: "מטרת כל התורה וצירה אשר עליו היא טובת הוא סלוק עבודה זרה ומחייית עקבותיה"³. יישום בפועל של מגמה זו תובע יחס מהמיר

אחד? אך כולם "הרחיבו פה האריכו לשון לומר **לרצות לשדים**" וכו'. ר' שמואל לא מתייאש ואומר להם כי "השדים אינם מזיקים כי אם ברשות וכלל גדול מסרו לנו רז"ל מאן דלא קפיד קפדין בהדיה וא"כ אתם המתחילים להתגרות בהם" והשיבו: "הזהר פן תפגע בכבוד השדים...ועוד תשובות הבל כאלה. לבבינו ידאב על הנהג הזה". ר' שמואל ממשיך ומספר כי העניין הזה לא הרפה ממנו ופעם אחת בהיותו בבית הכנסת אחר הלימוד שוחח עם החברים לגבי המנהג הזה וכולם הגנו בלהט על המנהג. ר' שמואל מתאר את הטעמים השונים שניתנו ואת הדחיות שהשמיע כלפי הטעמים הנ"ל אך למרות הכל לא הועיל "זה אומר בכה וזה אומר בכה פוסחים על שתי הסעיפים מימינים ומשמאילים ואמרתי להם שימו לבבכם למנהג השמות הזה כי הוא איסור חמור שבירת הביצים וההקטר... אבל הכל ללא יועיל" לפי מה שמציין ר' שמואל ארבעה דעות הושמעו בעניין מדוע יש להמשיך ולשמור על המנהג: "אחד אמר מי יוכל לערב לבו לבטל מנהג אבות" על כך השיב ר' שמואל כי נחש הנחשת שעשה משה רבנו חזקיה המלך כיתתו ואעפ"כ הודו לו חכמים ואם כן הוא הדין למנהג הזה. **דעה אחרת** בזכות המנהג, הקבילה את המנהג למצות שעיר לעזאזל "וככה שבירת הביצים" על כך השיב ר' שמואל: "אמרתי לו זה אינו ראייה כי גם שעיר המשתלח אילולי שציווני ה' לא היינו משלחים כלל" **דעה נוספת** היתה לפיה יש חשש לפיו "כי אם נבטל המנהג אולי יארע איזה אסון ח"ו ויאמרו בשביל שביטלו המנהג" ור' שמואל מציין כי הוא השיב לו מדברי הראב"ע הכותב: "כי כל מי שמבקש אותם ר"ל השדים ומאמין בהם הוא זונה מתחת אלהיו היחשוב כי יש מי שייטיב או ירע חוץ מהשם הנכבד והנורא? **דעה נוספת** לפיה יש להשאיר את המנהג במקומו ויעשו אותו ללא אמירת פסוקים לשמירה ולסגולה. על כך כותב ר' שמואל בן יוסף: "ולענ"ד כי הוא עוון פלילי ויש בו משום בל תשתית ומשום לא תנחשו ולא תעוננו ומחשבת פיגול לשעירים ח"ו והטרת הבטחון מהשם ויפנו אל רהבים ושטי כזב". והוא מביע את התמרמרותו מכינונו של מנהג זה "לשוא נתוכחתי עם רבים וכן שלומים לחנם יגעתי ולא עלתה בידי ואין לו אלא לצפות ולקוות שיבא הקץ למעשה זה, יבא יום בעה"י (=בעזרת ה' יתברך) יבא יום ויבטל זה המנהג המוטעה אשר אין לו שחר השם הטוב יכפר בעד" ספר 'נחלת יוסף' לר' שמואל ב"ר יוסף ישועה, מנהגים, כג.

³ מו"ב ח"ג פל"ז.

כלפי כל דבר שריח עבודה זרה נודף הימנו. היחס המחמיר בא לביטוי בכך כי כל מה שקשור לעבודה זרה די בסטייה מהשבתית על מנת להיכנס בגדריה גם ללא כל עשיית מעשה. להלן נציג קביעות הילכתיות המשקפות מגמה זו:

בפרק השמיני מהלכות אישות, עוסק הרמב"ם בכל הדינים הקשורים לצורות התחיבות לקידושין ולאופן בו צורות התחיבות אלו תקפות. בין היתר מתייחס הרמב"ם למקרה בו אדם מתחייב להינשא על תנאי שהוא רשע. כדי להחיל את חובת קיום התנאי, מסתבר שאפשרות זו קיימת כפי שקובעת ההלכה הבאה:⁴

האומר לאשה: 'הרי את מקודשת לי בזה'... על מנת שהוא רשע אפילו צדיק גמור הרי זו מקודשת מספק. שמא הרהר בעבודה זרה בדעתו. שעוון עבודה זרה גדול הוא ומשיהרהר לעבוד בלבו ייעשה רשע שנאמר פן יפתה לבבכם וכתוב למען תפש את בית ישראל בלבם.

עבודה זרה הינה מקרה חריג לפיו החיוב אינו רק על מעשה אלא על עצם המחשבה. עיקרון זה מיושם גם בעניין אחר הקשור לדינים העוסקים באופני הפסול והכשרות בשחיטה. על יסוד דיני התלמוד קובע הרמב"ם כי לפעולת השחיטה לא נדרשת כל כוונה.⁵ העדר דרישת הכוונה מגיע עד כדי כך שאפילו אם נשחטו העוף או הבהמה

⁴ הלכות אישות, פ"ה ה"ט.

⁵ זאת בניגוד לקראים שאצלם התפתחה מגמה לדרוש כוונה מיוחדת לשחיטה, הואיל ולטעמם צריך השוחט לדעת לתקן את הבהמה הנשחטת, ולפיכך היתה הקפדה אצל הקראים שהשוחט לא רק ידע את הטכניקה של השחיטה בלבד אלא גם בעל יראה וידיעה לתועלת שבשחיטה. הידיעה הנדרשת היא בעצם האמונה שהבהמה הנשחטת מקבלת שכר מאת ה' על הכאב שבו היא סובלת, ושהט שאינו שוחט על דעת זו הבהמה נבלה ואסור לאכל ממנה. כוונה זו היא הנקראת בשם אמונת 'התמור' היינו הגמול והתיקון המגיע לחיה הנשחטת. דיון בסוגיה זו ובמקורות לעניין זה ראה: דניאל פרנק, 'אליהו בן ברוך ירושלמי והוויכוח הקראי על השחיטה במאה ה'ז', פעמים 90 תשס"ב עמ' 21-50.

בדרך שחוק, או אפילו במצב בו השוחט שוחט בהיותו שיכור, או שהשוחט הינו שוטה וקטן - השחיטה כשרה:⁶

אין שחיטת החולין צריכה כוונה, אלא אפילו שחט כמתעסק או דרך שחוק, או שזרק סכין לנעצה בכותל ושחטה בהליכתה, הואיל והשחיטה כראוי במקומה ושעורה הרי זו כשרה. לפיכך הרש או שוטה או קטן או שכור שנתבלבלה דעתו ומי שאחזתו רוח רעה ששחטו ואחרים רואין אותו שהשחיטה כתקנה, הרי זו כשרה.

מנגד כאשר מתלווית לשחיטה כוונה העשויה להזכיר ולו במידת מה מאפיינים הקשורים לעבודה זרה, השחיטה נפסלת לחלוטין:⁷

השוחט לשם הרים, לשם גבעות, לשם ימים, לשם נהרות, לשם מדברות, אף על פי שלא נתכוין לעבדן אלא לרפואה וכיוצא בזה מדברי הבאי שאומרין הגויים - הרי שחיטתו פסולה. אבל אם שחט לשם מזל הים, או מזל ההר או לכוכבים ולמזלות וכיוצא בהן, הרי זו אסורה בהניה ככל תקרובת עבודה זרה.

יושם אל לב כי השחיטה נפסלת אף כאשר השוחט לא התכווין לשם עבודה זרה – אף על פי כן השחיטה פסולה. גישה זו משליכה אף לגבי הטועה בעיונו.⁸ לשיטת הרמב"ם

⁶ ספר קדושה, הלכות שחיטה, פ"ב הי"א-יב.

⁷ שם הי"ד.

⁸ על סוגיה זו ראה מ' קלנר, 'כפירה בשוגג בהגות ימי הביניים: הרמב"ם ואברבנאל מול רשב"ץ ורחק?' מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג (1984) עמ' 393-403 וראה גם הנ"ל 'תורת העיקרים בפילוסופיה היהודית בימי הביניים' תשנ"א עמ' 104-111.

טעות בעיין אפילו בשוגג אינה זוכה להתייחסות מקלה. ומבחינה זו לא משנה כלל גורמי הטעות - אם מחמת האדם עצמו או מחמת כך שסמך על חכמים אחרים. בכל מה שקשור למשגים בעניין עבודה זרה מוחל העיקרון של: 'שגגת תלמוד עולה זדון'⁹

אבל אותם אשר בעיר אלא שאחוריהם אל חצר המלך הם בעלי השקפה ועיון וכבר הושגו להם השקפות בלתי נכונות. אם מחמת טעות חמורה שאירעה בזמן עיונם או מפני שסמכו על מי שכבר טעה. והרי הם לעולם מחמת אותם ההשקפות כל מה שעוברים מוסיפים ריתוק מחצר המלך... ואלה הם אשר גורם ההכרח במקצת זמנים להריגתם ומחיית עקבות השקפותיהם כדי שלא יתעו דרכי זולתם.

הכלל לפיו "יקוב הדין את ההר"¹⁰ מופיע כאן במלא עוצמתו כלפי הטועים בעיונם ובו בעת מושת עליהם עונש כפול:

א. שלילת חיי העיון – ריהוק מחצר המלך.

ב. שלילת חיי הגוף – מביא ההכרח להריגתם.

נקיטת עמדה בלתי מתפשרת כגון זו, מראה בעליל כי היסוד המחשבתי מהווה נדבך חשוב ביותר בהשקפת הרמב"ם. טיבה של החריגה המחשבתית ודרגת חומרתה נקבעת לפי העניין שלגביו מתיחסת הכפירה. ככל שהעניין חשוב ונכבד יותר כך הכפירה בו תוצב בדרגה חמורה. וכפי שכתב הרמב"ם:¹¹

⁹ מו"נ ח"ג פנ"א. אם כי אין הרמב"ם מצוין שהמזכיר כאן בעבודה זרה אך נשענתי על הערת הגר"י קאפח על אתר. וכן דמיו מדבריו המפורשים שכתב הרמב"ם בעניין עבודה זרה במקום אחר: "לכך הביא לכך שנתחייבו [=עובדי עבודה זרה] כליה... כדי שלא יקלקלו בה אחרים" מו"נ ח"א פל"ו.

¹⁰ יבמות צב ע"א, סנהדרין ו ע"ב, ירושלמי סנהדרין פ"א ה"ה.

¹¹ מו"נ ח"א פל"ו.

כי כל מה שהכסילות והכפירה קשורים בדבר גדול כלומר במי שיש לו מעלה נעלה במציאות, הם יותר חמורים מאשר כשהם קשורים במה שמעלתו למטה מזה...כי אין כסל מי שסכל תשבורת שפוע ה"אסטואנה"¹² או שסכל עגילות השמש, ככסל מי שסכל אם ה' מצוי או שאין לעולם אלוה. ואין כפירת מי שחשב כי שפוע ה"אסטואנה" חציה או שהשמש עגולה ככפירת מי שחשב שה' יותר על אחד.

בהתאם ל'מד כפירה' זה, נקל להבין כי חומרת עבודה זרה הינה "מפני שזה סברא בטלה הקשורה בו יתעלה".¹³ השאלה המנקרת: מפני מה הפנות והתמימות להשיג את הבורא, עומדת לאדם לרועץ. לא די שאינו מגיע אל מבוקשו אלא הוא מוסיף ריחוק עד כי מביא ההכרח להורגו?¹⁴ מסתבר כי גישה זו נובעת מעצם מעמד השכל וחשיבותו בהגותו של הרמב"ם, ובהשלכה הנגזרת ממנו לתורת העונש. להלן אדרש לבחינת נקודות אלו.

אליבא דהרמב"ם, אפשרות הקשר בין האדם לאל או ניתוקו, אחוז וקשור בהשגה השכלית.¹⁵

¹² "קונס, עגול רחב מלמטה וצר מלמעלה" – ביאור הגר"י קאפה על אתר, הערה 22.

¹³ הסבר אחר המבסס את יסוד האשמה על בסיס של רשלנות ניתן לראות בדברי הרמב"ם הבאים: "ואם היה החטא עיוני, כלומר שנתגבשה בדעתו השקפה בלתי נכונה מחמת בטלנותו ורשלנותו..." מו"נ ח"ג פמ"ו.

¹⁴ בנקודה זו ניכר ניגוד לעמדתו של ריה"ל לפיה המאמץ של מלך כוזר להכיר את ה', זוכה אותו להתגלות מלאך שהודיעו שכונתו רצויה. כלומר אצל ריה"ל ניתן להבחין כי הכוונה הינה בעלת משמעות, על אף היות המעשים לא רצויים. שכן על יסוד כוונתו הטובה של מלך כוזר, זוכה הוא להתגלות המעוררת אותו לחיפוש אחר המעשה הנכון. נמצא לפי זה שאין כאן המעטה של הכוונה על פני המעשה.

¹⁵ מו"נ ח"א פנ"ד.

ואמרו למען אמצא חן בעיניך מלמד כי מי **שידע** את ה' הוא אשר ימצא חן בעיניו, לא מי שצם והתפלל בלבד... ולפי ערך **הידיעה** והסכלות יהיה הרצון והזעם והקרבה והריחוק.

משקל הכובד המושם על המישור השכלי נובע מעצם ההכרה כי מהותו של האדם נובעת רק מעובדת היותו בעל שכל, מכח זה מוטלת עליו חובת המשמעת "כי לא יהיה הציווי לבהמה ולא למי שאין לו שכל".¹⁶ עובדת היות האדם בצלם אלהים ובדמותו אינה אלא בשל ההשגה: "ובגלל ההשגה השכלית הזו נאמר בו בצלם אלהים ברא אותו".¹⁷ בהתאם לכך מוצעת הבחנה חדה בין המעשה למחשבה לפיה: "הרהורי עבירה קשין מעבירה" וזאת מן הטעם:¹⁸

שהאדם אם עשה עברה הרי עשה את העברה מחמת המקרים הנספחים לחמרו... כלומר שהוא עבר בבהמיותו. אבל המחשבה הרי היא מסגולות האדם הנספחת לצורתו, וכאשר שוטט במחשבתו בעברה הרי עבר בנכבד ביותר שבחלקיו, ואין אשמת מי שהזיד והתעמר בעבד סכל, כאשמת מי שהתעמר בבן חורין חסיד.

כך הם פני הדברים לגבי הרהור בעבירה רגילה, על אחת כמה וכמה בהרהור הקשור לעבודה זרה. אם כן, איפיון העבודה הדתית ותכליתה מוכרעת על בסיס ההכרה השכלית, ומכאן גם נגזרת אופיה של תורת העונש. לדעת הרמב"ם החטא והעונש ירדו

¹⁶ מו"נ ח"א פ"ב.

¹⁷ מו"נ ח"א פ"א. ראה ש' קלין-ברסלבי, 'פירושו הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית' ירושלים תשמ"ז, וכן ז' הרוי 'כיצד להתחיל ללמוד את מורה נבוכים ח"א פ"א' דעת 21 תשמ"ח עמ' 5-23. ולאתרונה ראה ח' כשר, 'על צורתם של הצלמים' דעת 53 תשס"ד עמ' 21-42.

¹⁸ מו"נ ח"ג פ"ח.

כרוכים יחדיו לעולם. העונש מתחייב בקשר סיבתי מהחטא, כלומר, העונש מוטבע בתוך החטא עצמו. העונש הינו פריו של החטא בבחינת "עצו ופריו שוים",¹⁹ מכאן שהיסוד הנפשי המלווה את החטא אין בו כדי להשפיע על התוצאה הנולדת בסיבתו. אמחיש זאת באמצעות הדוגמא הבאה: אדם החפץ להגיע לירושלים מתוך כוונה כנה ואמיתית לשפוך שיחו לפני קונו, ברם בדרך הנסיעה טעה ופנה לכיוון הנגדי, הרי ככל שימשיך בנסיעה בכיוון הנגדי כך יוסיף להתרחק ממקום היעד שאליו חפץ להגיע. אותם כוונות טובות וטהורות שהניעו אותו לצאת לדרכו, לא יגרמו לשינוי כיוון הנסיעה. בנסיבות כגון אלו, יהיה זה אבסורד לקוות שיתחולל נס וכיוון הנסיעה הנגדי יהפך לפתע לכיוון הרצוי. על אותו עיקרון ניתן להבין את גישת הרמב"ם לטעות בעניין עבודה זרה ובשאר ענייני מחשבה. הכוונה הטובה שיש לאדם לא תשפיע ותתקן את הטעות.²⁰ בו בעת שמחשבתו משוטטת מחוץ לגדרי היחוד של האל – הוא לא עם האל.²¹

על יסוד כיוון זה מטעים הרמב"ם גם את טיבה של החשיפה למקרים רעים ופגעים רעים.²² זאת ועוד, ההבחנה בין שוגג למזיד, רלוונטית למישור המשפטי כלפי קביעת עונש בבית דין, אך לא במישור של טיב ההכרה האינדבידואלית²³ בהקשר שלפנינו

¹⁹ ראה ברכות לו ע"ב, יומא פא ע"ב ועוד מקומות.

²⁰ גם בהלכות עבודה זרה הרמב"ם מציין כי העבודה זרה התפתחה מתוך כוונות לשם שמים, ראה פ"א ה"א – ד.

²¹ השווה לשון הרמב"ם בתאור חטא אדם הראשון "זכאשר חטא ונטה אחרי תאותיו הדימוניות...נענש שנשללה ההשגה" ניתוח מעמיק בענין זה ראה ש' קליין – ברסלבי, לעיל הע' 17, עמ' 84-91. וראה גם מ"צ נהוראי, 'הרמב"ם והרלב"ג- שתי גישות בהשגחה', דעת 20 תשמ"ח עמ' 51-64.

²² מו"נ ח"ג פנ"א ד"ה "והנה עתה".

²³ (האישית). על ההבחנה במישור המשפטי הלכתי בין שוגג למזיד ראה א' אגקר 'יסודות במשפט הפלילי העברי' משפטים כד תשנ"ד, עמ' 191-197. ולגבי בחינת היהס בין הכוונה בעניין עבודה זרה לבין המשפט הפלילי העברי ראה יעקב חבה, 'היסוד הנפשי בעבירת רצח במשפט הפלילי (=דיסטורציה)', בר אילן תש"ס עמ' 44-50.

סטיה מחשבתית משולה למקרה בו פלוני שופך בטעות דיו על חולצתו הלבנה, הכתם נתפס על החולצה הלבנה ללא כל קשר ליסוד הנפשי שהתלווה לשפיכת הדיו בין שוגג או מזיד.²⁴

עד כה הצבענו על הרציונלים שמהם נגזרת ההתייחסות המחמירה כלפי העניין, עתה נפנה לבחינת האופנים בהם נוקט הרמב"ם בהתמודדותו עם תופעות של עבודה זרה. בדעתי להראות כי הרמב"ם נוקט בשתי דרכים על מנת לשרש את העבודה זרה על כל ספיחיה וסעיפיה. האחת שניתן לכנותה דרך ההלכה, והשנית דרך ההסברה. דרכים אלו שלובים ומחוברים יחדיו.

א. דרך ההלכה: מאופיינת בקביעת דרגת האיסור ושיבוצו תחת הקטוגריה של עבודה זרה, כאשר יחד עם זאת נכללים אף האמונות התפלות.

ב. דרך ההסברה: במסגרת זו הרמב"ם נוקט באמצעים מגוונים כדי למגר את העבודה זרה על כל שלוחותיה, הבאים לביטוי בנקודות הבאות:

1. לשון חריפה ובוטה: הרמב"ם מביע יחס צונן וסולד כלפי נמעני האמונות הללו ומכנה אותם בשמות ותאורי גנאי מגוונים: טפשים, בורים, עמי ארצות, כופרים ועוד.²⁵

²⁴ ר' יצחק אברבנאל מסביר בדעת הרמב"ם כי ההבחנה בין שוגג ומזיד היא משמעותית רק לגבי אפשרות החזרה למוטב. כאשר לכופר במזיד עמדת אפשרות החזרה למוטב נשללת ממנו, בעוד לגבי כפירה מחסרון דעת השערים פתוחים לפניו. אך מבחינת התוצאה אם ממשיכים בכפירתם הינה זהה ללא הבחנה בין הכופר מדעת לבין הכופר מחמת חסרון דעת. ר' יצחק אברבנאל 'ראש אמנה' פי"ב, מהדורת מ' קלנר, בר אילן תשנ"ג, עמ' 89-90.

²⁵ נראה כי הלגלוג הרב שנוקט בו הרמב"ם בעניינים אלו הוא על דרך האמור: "כל ליצינותא אסירא חוץ מליצינותא דעבודה זרה דשריא" (מגילה כה ע"ב, סנהדרין סג ע"ב) ראה הגר"י קאפה שבהתייחסו לעניין שלילת האמונות התפלות ציין: "ברור הדבר שיש לבטלן אך באיזו צורה? לא להתנגד בכח כי בזאת נזיק לעצמו, אלא ע"י זלזול מתמיד באמונה הטפלה בכך נשיג המטרה כלאחר יד". הגר"י קאפה, 'הינוך הנוער למיזוג' כתבים א. ירושלים תשמ"ט. עמ' 101. בהקשר לזאת ראוי להעיר כי מה שציין שבהתנגדות בכח

2. הדגשת היסוד הלאומי: למרות שלפי שיטת הרמב"ם אין הבדל סגולי מולד בין יהודי לגוי, במאבקו בעבודה זרה ובאמונות התפלות לא מהסס הרמב"ם להפעיל גם את הקריטריון הלאומי לפיו אמונות אלו אינן נחלת עם ישראל וכי היחוד של עם ישראל דורש את שלילת האמונות הללו.²⁶

3. באורי מושגים: על מנת שהמטרה תוצלח לא די להוקיע ולגנות את האוחזים באמונות הללו, אלא יש להטמיע את הגרעין ההשקפתי הנכון.²⁷ לשם כך נוקט

ניזק לעצמינו, כוונת הגר"י קאפח לנזק הקשור בביטול הזמן במחלוקת וביוכוחים במקום העיסוק בשלמות האישית.

²⁶ עניין זה מדגיש הרמב"ם גם בעניין הביקורת שלו כלפי סגפנות בפרק הרביעי מ'שמונה פרקים', שם כתב: "נתדמו באומות", ובהלכות דעות פ"ג ה"א: "כגון כומרי אדום". וכן לגבי מי שאינו מרחם חוששים ליחוס שלו, כמבואר בהלכות איסורי ביאה פי"ט הלכה טז-יח. אם כי בוודאי זה מתוך ההנחה ששמירת התורה מעדנת את האדם, כשם שהסביר בפירושו למשנה בדין "שור של ישראל שנגח שור של גוי פטור" שם כתב הרמב"ם (בבא קמא פ"ד, ה"ג): "ואל יקשה בעיניך דבר זה ואל תתמה עליו כמו שלא תתמה על שחיטת בעלי חיים אף על פי שלא עשו שם רע. לפי שמי שלא נשלמו בו התכונות האנושיות אינו אדם באמת ואין תכליתו אלא לאדם. והדבור על ענין זה צריך ספר מיוחד". אם כן ההבחנה כאן אינה קשורה לגוונים או ליחוד סגולי, אלא באה לביטוי ברכישת המידות. בהקשר לזאת ייתכן לומר כי ההנחה כי ישראל שלמים יותר מוסכרת בכך שע"י קיום התורה, האדם מראשיתו כבר מסגל לו תכונות ומידות טובות המקנות לו את היתרון על פני מי שאינו במסגרת זו. זהו הרעיון המובע בדברי חז"ל (שבת קמו ע"א, יבמות קג ע"ב, ועוד מקומות) משבא נחש על חוה הטיל בה זוהמה. ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן, גויים שלא עמדו על הר סיני לא פסקה זוהמתם. ראה רמב"ם מו"נ ח"ב פ"ל. וראה פירוש שם טוב על אתר, בציינו: "הרצון בזה מששלט הכח המדמה על הנפש המרגשת הטיל בה זוהמה להמשך אחר התאוות הגופניות. ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן כי נתקדשו במצוות ופירשו מהאשה ומכל תענוג גשמי. עו"א [=עובדי אלילים] שלא עמדו על הר סיני וכו' איך תיפסק זוהמתן והם משביעים לרשע ומגדלים אותו ומשמינים עד יפער פיו ולשונו לבלי חוק". ובאופן דומה פירשו אפודי וקרשקש. וראה בעניין זה י' לוינגר 'הרמב"ם בפילוסוף וכפוסק' ירושלים תש"ן, עמ' 88-89.

²⁷ בדומה לכך הצביע הרמב"ם על כוונת התורה. שלא הסתפקה רק בהוראות של סילוק העוול אלא צוותה גם על מעשים ופעולות שנועדו לבסס את רכישת המידות הטובות ולעודד את יחסי החברות התקינים. מו"נ ח"ג פכ"ז-זכת. ראה גם א' רביצקי, 'הרמב"ם - אוטוריות וחינוך פילוסופי' דעת 53, תשס"ד 43-62.

הרמב"ם בפרשנות אשר מטרתה להקנות לשפה הדתית משמעות פנימית עמוקה המנטרלת לחלוטין את אופיה האלילי או המאגי.²⁸ דרכים אלו שבהן נוקט הרמב"ם מבטאים שילוב של מפעלו של משה רבנו ומפעלו של אברהם.

אברהם אבינו פתח במסע הסברה נרחב כדי להביא לידי הכרה ברוחניותו של האל, וכדי למקד את העבודה רק בו, ולא בשום גורם אחר. מנגד, תורתו של משה רבנו מעגנת את העקרונות שהתווה אברהם אבינו, לתוך מסגרת הלכתית קבועה ובלתי משתנה, כאשר הפרתה מלווה בסנקציה עונשית חריפה.²⁹

הרמב"ם מאחד שתי דרכים הללו וכורכן יחדיו במסגרת מאבקו בעבודה זרה. זיקה זו מתקיימת לא רק בין השיטין של ניסוח הדברים, אלא אף במסגרת החיצונית של דרכי הכתיבה. **במורה הנבוכים** מקדיש הרמב"ם פרק למפעלו של אברהם אבינו³⁰ ולאחר מכן מקדיש פרק למפעלו של משה³¹ כאשר הרמב"ם טורח לציין את הזיקה בין שניהם. זיקה זו באה לביטוי בעצם הקביעה כי יסודות עבודה זרה שנשללו ע"י תורת

²⁸ על השפה הדתית ראה מאמרה של רבקה שיחור 'לבעיות המובנות של השפה הדתית, דעת 5 תש"מ עמ' 60-53. וראה גם גולדמן 'היגדים דתיים והיגדים מדעיים' בתוך: 'מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה' (ד' סטטמן וא' שגיא עורכים) ירושלים תשנ"ז, עמ' 3. על טיבה של האזטריות והפרשנות האליגורית והשתלשלותה יעויין בספרה של ש' קליין, 'שלמה המלך והאיזוטריזם הפילוסופי' תשנ"א. וכן אצל מ' הלברטל 'סתר וגילוי הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים' בתוך: 'יריעות ב', ירושלים תשס"א במיוחד עמ' 40-53.

²⁹ נקודה זו עולה גם בעניין חידוש העולם כאשר הרמב"ם מציין כי מצות השבת באה להשריש את חידוש העולם שהיא חלק מקריאתו של אברהם אבינו "בשם ה' אל עולם", אשר משמעותה "קריאה הכוללת מציאות וחידוש העולם" (מו"נ ח"ג פכ"ט). הוא מציין את הסנקציה העונשית המופיע בתורת משה. "יתכן שכבר נתברר לך הטעם בחומרת מצות השבת ושהיא כסקילה ואדון הנביאים הרג עליה" (מו"נ ח"ב פל"א).

³⁰ מו"נ ח"ג פכ"ט.

³¹ מו"נ ח"ג פ"ל: "וכאשר נתפרסמו הדברים [של ה'צאבה'] עד שנחשבו לאמת ורצה ה' יתעלה ברחמי עולמו למחות הטעות הזו מלבנו...ונתו לנו התורה ע"י משה רבנו". וכו' שם, פל"ב.

משה מתייחסים לאומת 'הצאבה' שהיתה בזמן אברהם אבינו.³² זיקה זו מופיעה גם במשנה תורה, כאשר הרמב"ם פותח את הלכות עבודה זרה במפעלו של אברהם ובפרק שני פותח את המפעל של משה.³³ להלן נציע את דברי הרמב"ם בהלכות עבודה זרה תוך מגמה להצביע על האופנים בהם מתמודד הרמב"ם עם תופעה זו בהתאם למה שסקרנו לעיל.

מעשה אוב וידעוני³⁴

כתב הרמב"ם:³⁵

העושה אוב או ידעוני ברצונו בזדון חייב כרת...כיצד מעשה האוב, זה שהוא עומד ומקטיר קטורת ידועה ואוחז שרביט של הדס בידו³⁶ ומניפו והוא מדבר

³² על כת זו ראה ש' סטרוזמה, 'צאבאים של חראן וצבאים אצל הרמב"ם: על התפתחות הדת אצל הרמב"ם', ספונות ז [כב] תשנ"ט, עמ' 277-295. וכן אצל ד' שוורץ, 'קמיעות, סגולות ושכלתנות בהגות היהודית בימי הבינים' אוניברסיטת בר אילן תשס"ד, עמ' 21-34 ועמ' 283-285.

³³ דיון בהיבטים אלו מופיעים אצל י' טברסקי, 'מבוא למשנה תורה', ירושלים תשנ"א, עמ' 336 ובהדגשים אחרים אצל ד' הרטמן, 'פילוסופיה והלכה כשתי דרכים להתמודדות עם עבודה זרה במשנת הרמב"ם', ספר היובל לשלמה פינס א תשמ"ח, עמ' 319-333. ראה גם י' בלידשטיין, 'עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם', מהדורה שניה רמת גן תשס"א, עמ' 248-251, וכן אצל מ' טורנר, 'אברהם אבינו בהגותו של הרמב"ם', בתוך: 'אברהם אבי המאמינים' (מ' חלמיש, ח' כשר, י' סילמן עורכים) רמת גן תשס"ב, עמ' 151-154.

³⁴ סקירה על עניינים אלו והקרובים להם ראה אצל י' בזק, 'למעלה מן החושים', תל אביב תשמ"ו. ובספרו של הרב עמנואל יעקובוביץ' "הרפואה והיהדות" מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ו, וכן אצל א' וינרוט בספרו 'ספירטואליזם ויהדות' הוצאת משרד הבטחון תשנ"ו 1996. וכן אצל הרב יעקב משה הלל בספרו 'תמים תהיה השלם', ירושלים תשנ"ו. וראה גם ד' שוורץ 'אסטרולוגיה ומאגיה בהגות היהודית בימי הבינים' אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ט. וכן אצל א' א' אורבך, 'חז"ל פרקי אמנות ודעות', ירושלים תשכ"ט, עמ' 82-114.

³⁵ הלכות עבודה זרה פ"ו ה"א – ג.

³⁶ מרדכי מרגליות מעיר כי הדוגמא שנקט הרמב"ם "אוחז שרביט של הדס בידו" מראה בעליל שהרמב"ם הכיר את ספר הרזים. שכן זהו הספר היחיד הכתוב עברית המביא עניין זה. ודברי הרמב"ם בעצם מכוונים

בלאט³⁷ בדברים ידועים אצלם, עד שישמע השואל כאלו אחד מדבר עמו ומשיבו על מה שהוא שואל בדברים מתחת לארץ בקול נמוך עד מאוד וכאלו אינו ניכר לאוזן אלא במחשבה מרגיש בו.

וכן הלוקח גולגולת של מת ומקטיר לה ומנחש בה עד שישמע כאילו קול יוצא מתחת שחיו שפל עד מאוד ומשיבו...כיצד מעשה הידעוני מניח עצם עוף ששמו ידוע בפיו ומקטיר קטורת ועושה מעשיות אחרות עד שיפול כנכפה וידבר בפיו דברים שעתידים להיות וכל אלו מיני עבודה זרה הם ואזהרה שלהן מנין שנאמר אל תפנו אל האבת והידעונים.

ניתן לראות כאן מספר נקודות. ראשית, הכללת כל מעשים אלו תחת קטגוריה של עבודה זרה. שנית העברת המסר שבפועל אין האדם מדבר כלל עם רוח המת אלא זה רק "כאילו", וכל אותם הקולות הנשמעים במחיצתו של בעל האוב אינם מעמקי השאול ומעלמא דאתי, אלא מקרקעית בטנו של ההוזה, וזה רק כאילו אינו ניכר

כנגד ספר הרזים ומה שבו. 'ספר הרזים' הוא ספר כשפים מתקופת התלמוד' מרדכי מרגליות (מהדיר) ירושלים תשכ"ז, מבוא עמ' 40.

³⁷ העירני ר' משה אלשיך מאלקנה כי יש מקום להבחין בין 'בלט' שבו נוקט הרמב"ם בהלכות יסודי התורה, לבין 'בלאט'. כאשר 'בלט' הכוונה היא למובן של שקט וחרישיות. ונמצא כי הקוסם לוחש את הדברים בשקט, בעוד 'בלאט' מופיע במובן של דברים בטלים. הערה יפה ונכוחה היא שלא נתתי דעתי עליה בעת כתיבת הדברים במהדורה הקודמת ואני מודה לו מקרב לב על הערה זו. ולעצם הדברים, מה שנקט הרמב"ם בהלכות יסודי התורה 'בלט' זאת כדי לרמוז שהפעולות הללו הם דברים בטלים על דרך הכתוב: "ויעשו בלהטיהם". מה שמחזק השערה זו היא העובדה שהרמב"ם נקט בביטוי זה בפרק השמיני מהלכות יסודי התורה, בציינו "שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי, שאפשר שיעשה האות בלט וכשוף" מכאן כי מלת "בלט" או "כשוף" מובחנת מאותות אמיתיים והיא נתפסת כתחבולה. ונראה שהרמב"ם מפרש זאת כפי שפירש רס"ג "ויעשו החרטומים בלטיהם ומלה זו בלשון בהחלט הדבר הנעלם הנסתר והמכוסה כאמרו הנה היא לוטה בשמלה. פני הלוט על כל העמים. וילט פניו באדרתו .." (אמונות ודעות מאמר שלישי עמ' קכח). ובאופן דומה פירש הראב"ע בפירושו לשמות ז, יא. "מגזרת להט החרב המתהפכת...וזאת היא אחיזת עינים".

לאוזן. נמצא שזוהי בעצם תחבולה מסוימת לפיה בעל האוב מצליח להכניס את המבקש עצתו למעין שכנוע עצמי. הרמב"ם חוזר על אותם דגשים ומטעימם אף לגבי הפעולות של הידעוני. גם כאן באה הדגשה שבפועל אין המת מדבר ומשמיע קולו אלא: "שישמע כאלו קול יוצא מתחת שחיו". וכן ההדגשה כי הידעוני מדבר, ולא העצם שבפיו.

בפירוש המשנה קבע הרמב"ם עיקרון מנחה כיצד לפרש את דברי חז"ל בכל העניינים הללו: "וכל מה שתראה באמרם מדבר ושומע בענין זה אינו אלא שמיעת שוא מחמת הפעלת הדמיון בכך".³⁸ פרשנות זו משליכה אף לגבי האופן בו צריך להסביר את האמור עם שאול ובעלת האוב. לפי גישה זו ברור כי דמותו של שמואל או רוחו לא נגלו לא לשאול ולא לבעלת האוב. מגמה פרשנית זו הוצעה ע"י הגאון ר' שמואל חופני והראב"ע, וכן ע"י ר' יוסף אבן שמעון תלמידו של הרמב"ם בוויכוחו עם ר' שמואל אבן עלי.³⁹ ר' שמואל בן חופני העלה את הטענה כי מה ששמע שאול אין זה אלא ממה שאמרה לו בעלת האוב **מדעתה בלבד**. ועל עצם האמונה באובות נמתחה בקורת חריפה של הפרשן ר"א אבן עזרא בציינו:

וריקי מוח אמרו: לולי שהאובות אמת, גם כן דרך הכשוף, לא אסרם הכתוב. ואני אומר היפך דבריהם, כי הכתוב לא אסר האמת רק השקר

³⁸ בספר המצות מצות לא תעשה ח. ציין: "ונדמה לו שהוא שומע דבור מתחת שחיו שעונה למה שישאל עליו"

³⁹ ראה על כך ב'אגרת ההשתקה על אודות תחית המתים לר' יוסף אבן שמעון'. אגרת שקדמה למאמר תחית המתים של הרמב"ם. אגרת זו הוצאה לאור ע"י שרה סטרומזה בספר 'ראשיתו של פילמוס הרמב"ם במזרח ירושלים תשנ"ט. עמ' 70-78 פסקאות 71-119. סיכום ממצה לפסקאת הללו ראה שם בעמ' 144-163. וראה גם מאמרו של י' צ' לנגרמן 'אגרת ר' שמואל בן עלי בענין תחית המתים' נספח ב' קבץ על יד כרך חמישה עשר. תשס"א עמ' 90-94.

והעד: האלילים והפסילים ולולי שאין רצוני להאריך הייתי מבאר דבר בעלת האוב בראיות גמורות.⁴⁰

ובפירושו הארוך לשמות כתב שדברי שמואל למה הרגזתני אינו מספר מה ששמואל אמר, אלא מה ששאול שמע,⁴¹ וסביר להניח כי שאול שמע זאת מבעלת האוב כדעת ר' שמואל בן חופני. במקום אחר הוא רואה תופעה זו כסוגסטיה עצמית "כהולכים אל בית הקברות ולוקחים עצם אדם מת, ובעבור מחשבתו ושגעונו תראה לו דמות צורות בחלום גם בהקיץ, וכל אלו תועבות השם".⁴² מצב זה אפשרי לגבי שאול לאור מה שציין הכתוב כי שאול היה נתקף ברוח רעה מדי פעם.⁴³

איסור ניהוש

כתב הרמב"ם:⁴⁴

⁴⁰ פירוש אבן עזרא לתורה ויקרא יט. יצויין כי אנטקלוס מתרגם אובות 'בדין' שככל הנראה מובנו בדיה ושקר. וכך משער ר' יחיא קורה בפירושו 'מרפא לשון' על התרגום "אל תפנו אל האבת בדין: ...ונראה שהוא מלשון **כזבים** וכמ"ש בברכות נט אומיא טמיא **כדיבא** הוא **וכדיבין** מילוי" פירושו מופיע בתוך 'ספר כתר תורה התאג' הגדול' בהוצאת יוסף חסיד ירושלים תש"כ. אישוש לפירוש זה כי בדין הוא על דרך הכתוב: "מפר אותה בדים וקסמים יהולל" ישעיה מד כה. ושם בתרגום יונתן בן עוזיאל "מתרדם בדים בדין" ושם על אתר, פירש רד"ק: "בדים - מן 'כדיך מתים יחרישו' (איוב יא ג) שפירושו **כזבין**".

⁴¹ פירוש הארוך לספר שמות כ ב.

⁴² דברים יח יא.

⁴³ שמואל א, טז יד-טז, יח י, יט ט. 43 לעניין מחלתו של שאול הועלתה השערה כי המדובר במחלת הסכרת ראו יונתן בן מנחם 'מה זה היה לבן קיש' בית מקרא לד, תשמ"ט, עמ' 236-240 אך מנגד ראו את בקורתו של שאול הון "מחלתו של שאול: בית מקרא לו תשנ"א, עמ' 124-126 לדעת הון, מחלתו של שאול נבעה בשל המעמסה הרבה שרכצה על שאול. עמדה זו זו עשויה להיות קשורה לרוח רעה לאור דברי הרמב"ם בשמונה פרקים, כי הנפש תלאה ותטמטם המחשבה בהתמדת ראית הדברים הקשים כמו שיחלה הגוף בהתעסקו בעבודות המיגעות" (פרק המישי משמונה פרקים), וראה להלן מה שדנו בענין רוח רעה.

⁴⁴ הלכות עבודה זרה. פי"א ה"ד.

אין מנחשים כגויים שנאמר לא תנחשו. כיצד הוא הניחוש, כגון אלו שאומרים הואיל ונפלה פתי מפי, או נפל מקלי מידי, איני הולך למקום פלוני היום, שאם אלך אין חפצי נעשים. הואיל ועבר שועל מימיני איני יוצא מפתח ביתי היום, שאם יצאתי יפגעני אדם רמאי. וכן אלו ששומעים צפצוף העופות ואומרים יהיה כך ולא יהיה כך, טוב לעשות דבר פלוני ורע לעשות דבר פלוני...וכן המשים לעצמו סימנים אם יארע לי דבר כך וכך אעשה דבר פלוני, ואם לא יארע לי לא אעשה, כאליעזר עבד אברהם. וכל כיוצא בדברים האלו הכל אסור. וכל העושה מעשה מפני דבר מדברים אלו לזקה.

יושם אל לב להדגשת הרמב"ם: "אין מנחשים כגויים", הדגשת היחוד הלאומי לפיו רק גויים אמונים על אמונות ומעשים אלו. גם בספר המצוות⁴⁵ הבליט הרמב"ם נקודה זו בצינו שעניין זה: "נפוץ מאוד אצל המוני העמים הסכלים"⁴⁶ ואפילו הצבת סימנים למטרות ותכליות טובות, כגון אליעזר עבד אברהם, אף זה נכלל באיסור הניחוש האמור בתורה.⁴⁷ נמצא שעל יסוד זה כל הסגולות המיוחסות לפעולות מסוימות נעשות באיסור מוחלט ואף אם יש ספק, הרי ספק דאורייתא להומרא ושב ואל תעשה עדיף. עם זאת יש סימנים שאינם אסורים, כגון:⁴⁸

⁴⁵ מצות לא תעשה לג.

⁴⁶ לשון דומה נוקט הרמב"ם לגבי אובדן החכמה והפילוסופיה שהיתה נחלת ישראל גם שם ציין הרמב"ם כי מצב זה נגרם ע"י "ובשלטון העמים הסכלים עלינו" (מו"ג ח"א פע"א).

⁴⁷ בעניין ניהושו של אליעזר התגלעה מחלוקת האם מעשה אליעזר נכלל באיסור הניחוש אם לאו. הראב"ד מתה ביקורת חריפה מאוד על הרמב"ם בעניין, וראה בדברי הרמב"ם פגיעה בעצם האפשרות ליחס לאליעזר עבד אברהם טעות כזו לפיה עבר על איסור. אך הגר"י קאפה ציין על אתר כי אליעזר עבד אברהם בהיותו בן נה אינו מזהר על כך ומבחינה זו אליעזר עבד אברהם "מותר היה לו". לגבי עצם המחלוקת בעניין זה ראה א' סמט "כי לא נחש ביעקב - מחלוקת הרמב"ם וחכמי פרובנס בהגדרת איסור הניחוש" מחנים 14 תשס"ג עמ' 43-57.

⁴⁸ הלכות עבודה זרה פי"א ה"ה.

מי שאמר דירה זו שבניתי סימן טוב היתה עלי...וכן השואל לתינוק אי זה פסוק אתה למד,⁴⁹ אם אמר לו פסוק מן הברכות ישמח ויאמר זה סימן טוב. כל אלו וכיוצא בהן מותר.

את ההיתר לכך מטעים הרמב"ם באופן הבא: **"הואיל ולא כיוון מעשיו ולא נמנע מלעשות אלא עשה זה סימן לעצמו לדבר שכבר היה הרי זה מותר"**. ההיתר נובע בשל העובדה שבדרך התנהגות זו כל הרכיבים ההתנהגותיים והנפשיים והנסיבות הנדרשות לאיסור לא מתקיימים בנידון דידן : א. מצד הכוונה והמחשבה - **"לא כיוון"**. ב. מצד ההתנהגות המעשית - **"לא נמנע מלעשות"**. ג. מבחינת הנסיבות בה נעשה הדבר - **"הרי זה סימן לדבר שכבר היה"**. במצב זה אין זיקה בין האמונה השגויה

⁴⁹ דרך שאלה זו מלבד היותה מופיעה בתלמוד, היתה נפוצה גם אצל המצרים ומופיעה במקורות נוצריים. ראה על כך בספרו של שאול ליברמן 'יוונית ויוונית בארץ ישראל' ירושלים תשמ"ד עמ' 294-298.

לבין המעשה, שהרי זה לשעבר.⁵⁰ בכל אופן ניכר מלשון הרמב"ם שהוא רק מציין את הפן ההילכתי בעניין זה, אך אין הוא רואה בכך דרך מומלצת.⁵¹

הקוסם ומגידי עתידות

את האיסור לקסום מסביר הרמב"ם: "לעורר את כח ההשערה באחד ממיני העוררות"⁵² אפשרות חיזוי העתיד אינה קשורה למאפינים סגוליים של חוזה העתיד, אלא היא תולדה ותוצאה של כח ההשערה החזק באדם:

לפי שכל בעלי הכחת הללו המגידיים מה שהיה לפני היותו לא יתכן להם דבר זה אלא מפני שכח ההשערה חזק ויארע על הרוב כפי האמת והנכון.⁵³

כלומר זהו כח טבעי המצוי בכל אדם, אלא שאצל בני אדם מסוימים כח זה חזק יותר, בדיוק כשם שישנם בני אדם בעלי כישרון יחודי בציור, שירה, כתיבה ועוד: "ויש

⁵⁰ אפילו בעניין תפילה קיימא לן: "הצועק לשעבר הרי זו תפלת שווא" ראה הלכות ברכות, פ"י הכ"ב. ובפירוש המשנה למסכת ברכות פ"ט ה"ג כתב: "לפי שאין מתפללים לה' על מה שכבר נעשה אלא מתפללין ומבקשים ממנו דברים האפשריים להבא". אם כן, התפילה אמורה להלום את היחס והזיקה בין נמנע לבין אפשר. לפיכך מה שנכנס בגדרי הנמנע נחשב כתפלת שווא. דיון בעניין זה בזיקה למדע ולתורת ההסתברות מופיע אצל ב' אנגלמן 'על איזה עבר אסור להתפלל?' תורה ומדע יא, תשל"ו עמ' 33-39, וכן אצל נ' טיילור וע' מרצבך, 'הגרלה בעולם התפילה' הגיון ד, תשנ"ז, עמ' 105-112.

⁵¹ הרב שלמה קורח בספרו 'תשובה כהלכה', בני ברק, תשנ"ד, סימן ב, ביקש ללמוד מכאן כי הרמב"ם מעודד את העניין ומצא מקום אחיזה במה שציין הרמב"ם "ישמח ויאמר זה סימן טוב", אך מתמיה מאוד כיצד נעלם ממנו שדברי הרמב"ם הללו אינם הוראה שצריך לשמות, אלא תאור של התגובה של השואל את התינוק. מכל מקום במו"נ ח"ג פל"ז, בבקשו להטעים את האיסור של הנאה בעבודה זרה ציין, כי יסוד הטעם בגלל נטיית בני אדם למצא סימנים בעקבות אירועים ומקרים החולפים עליהם: "כי רבות מאמינים ההמון בדברים המקריים שהם גורמים עצמיים, כפי שתמצא רוב בני אדם אומרים כי מאז שגר בבית הזה או מאז שקנה בהמה זו או כלי זה נתעשר ורכ רכושו ושהם היו מבורכים עליו".

⁵² ספר המצות, לא תעשה לא.

⁵³ שם.

להם יתרון זה על זה כמו שיש לכל בני אדם יתרון זה על זה בכל כח מכות הנפש⁵⁴ אם כן מהותה של הבעיה במגידי עתידות וקוסמים, אינה עצם פעולת ההשערה, אלא בעצם ההטעיה וההכחשה שזו מהות פעולתם, קרי: בעצם ההתכחשות לטבע.⁵⁵ שהרי במקום הודאה על האמת, מושקע מאמץ לטשטש זאת בהצגת מצג שווא

⁵⁴ שם.

⁵⁵ ד' פיקסלר במאמרו 'אסטרונומיה ואסטרוולוגיה במשנת הרמב"ם' תחומין יט תשנ"ט עמ' 446, גורס כי "הרמב"ם עצמו ציין שיש תופעות על טבעיות מסוימות" (ההדגשות אינן במקור א.נ.) עמדה זו הוא מסיק מדברי הרמב"ם במו"נ ח"ב פל"ז: "ואם היה השפע על המדמה בלבד, ויהיה ההגיגוני מוגבל בין מעיקר היצירה או מחמת מיעוט ההכשרה, הרי הסוג הזה הם מנהיגי המדינות מיסדי החוקים, והקוסמים והמנחשים, ובעלי החלומות הצודקים..." (ההדגשה במקור). ברם שגגה עלתה בדבריו. ה'שפע' האמור כאן אינו מציין משהו החורג מן הטבע, אלא הוא כינוי לעצם התהליך הטבעי. אלא שמחמת העדר יכולת תיאור נאותה של פעולת השכלים הנבדלים, בוחרים אנו לכנות זאת בשם שפע, אך התהליך הינו טבעי ולא על טבעי. וכיון שהשפעת השכל הנבדל נכרת וברורה במציאות... ידענו בהחלט כי אותו הפועל אינו פועל במפגש ולא במרחק מסויים, כיוון שאינו גוף. וכן מכנים תמיד את פעולת הנבדל שפע על דרך הדימוי למעין המים שהוא שופע מכל עבר... וכן אומרים שהוא השפיע מדעו על הנביאים" (מו"נ ח"ב פל"ב). נקודה זו אף מובהרת מדברי הרמב"ם בראש הפרק שממנו דולה פיקסלר את טענתו, שם מציין הרמב"ם: "אתה צריך להתעורר על טבע המציאות בענין השפע האלהי הזה המגיע אלינו אשר בו נשכיל". הנה דברי הרמב"ם ברור מללו, כי כוונתו להתייחס לפעולה שבטבע ולא מעל הטבע כי לא קיים דבר זה במשנתו. שכן אף שם 'אלהים' מופיע כשיתוף שם הטבע (מו"נ ח"א פס"ה, וכן במו"נ ח"ג פל"ב) לא זו אף זאת, הרמב"ם בהמשך מדגים ומטעים כי מקצת מהסוג הזה שמנה פיקסלר הם: "יתחדשו להם דימויונות מופלאים וחלומות והפתעות", אם כן כל הפעולות הללו כאן אין להם ולא כלום עם משהו על טבעי.

א' ויגרוט בספרו 'ספירטואליזם ויהדות' (לעיל הערה 34) עמ' 47 דן בדברי הרמב"ם הללו בהרחבה ובהעמקה. ברם הוא מציין כי לפי הרמב"ם "אין מקום לאסור את השימוש באינטואיציה כדי להכריע בשאלות גורליות שעל הפרק". והוא ממשיך ומטעים: "אינטואיציות אלו עשויות ללמד אדם מהו העתיד הצפון לו, ודברים שיש בהם מן האמת – אין לדעת הרמב"ם כל מקום לאסור". לדעתו כל עצם האיסור הוא לעשות שימוש בחפץ פיזי ובטקס לשם יצירת האווירה הנחוצה לחידוד אינטואיציות אלו. היסוד לפרשנות זו מושתת על דברי הרמב"ם בספר המצות לא תעשה לא, לפיו הבעיה כאן אינה עצם האינטואיציה אלא האפשרות שההמון יחושב שעצם פעולת הטקס הם מה שגורמים להצלחת הדברים. דיוקו אינו הולם את דברי הרמב"ם. יסוד הבעיה לפי הרמב"ם הינה, כפי שהטעים, שהדברים הנמנעים נעשים אפשריים בעיני ההמון. נמצא כי הרמב"ם מקטלג את הדברים הללו תחת הנמנע ואם כן הכיצד הנמנע עשוי להיות אפשרי?

לפיו משייכים את עצם הגדת העתיד לסגולות יהודיות הנובעות מדבקותם וקרבתם לה' או לכל אנרגיה הסמויה מהעין.⁵⁶ ולא זו אף זאת, במהלך הטיפול, נוהגים "רואי עתידות" אלו לאחוז בעצמים מסוימים מכל סוג שהוא, או משמיעים קולות. לפעולות אלו אין ולא כלום עם עצם יכולת ההשערה שבה ניחנו אך לפציינט הנזקק לשירותם נדמה, כי דווקא הפעולות הללו טעונים משמעות דתית מיוחדת אשר סודם ידוע רק לבעלי אותה סגולה.

לא שאותו הדבר עצמו פועל משהו או מורה על משהו, וזו טעות ההמון. כי כאשר מתאמתות להם מקצת ההגדות, הושבים שהפעולות הללו מורות על

יסוד הטעות לפי הרמב"ם שאותו קוסם או כל מי שמיחס לעצמו סגולה וכה כזה מתיימר להפוך את ההשערה לנבואה ובדרכה לצפות ולנבא את העתיד. אם כן השימוש באינטואיציות אלו לא די שאינו מותר הוא בגדר הנמנע. במו"נ ח"ב פל"ט הסביר הרמב"ם כי הנביא האמיתי יש ביכולתו מכח השגתו לדעת על העתיד אך בו בעת סייג הרמב"ם את דבריו וטרח להדגיש כי דבריו מתייחסים רק לנביא אמת בלבד: "ודע כי הנביאים האמיתיים יהיו להם השגות עיוניות בלי ספק שלא יוכל האדם בעיון הפשוט להשיג הטעמים אשר מהם נתחיבה אותה המסקנה... והביאו לידי שלמות עד שמודיע מה שיהיה. והרמב"ם טורח להבהיר: "והתנתי באמרי הנביאים האמיתיים כדי להשתחרר מאנשי הסוג השלישי אשר אין להם הגיונות כלל ולא חכמה אלא דמיונות והשערות בלבד" (מו"נ ח"ב פל"ח). הנה כי כן, דעת הרמב"ם מפורשת כי ידיעת העתיד באורח ברור אינה אלא לנביא אמת, וכל הנמנים בסוג השלישי והם הקוסמים וכל השאר שאותם ציין הרמב"ם במו"נ ח"ב פל"ז, אינם אלא השערות ודמיונות.

⁵⁶ לא בכדי בהלכות תפילה וברכת כהנים פט"ו ה"ז, הרמב"ם טורח להטעים כי אישיותו של הכהן אינה מעלה ומורידה דבר לעצם נשיאת כפים, שכן אין הדבר תלוי בו (בכהן): "ואל תתמה ותאמר ומה תועיל לי ברכת הדיוט זה? שאין קיבול הברכה תלוי בכהנים אלא בהקב"ה שנאמר ושמר את שמי על בני ישראל ואני אברכם הכהנים עושים את מה שנצטוו בה, והקב"ה ברחמיו מברך את ישראל כחפצו". כל המשמעות המאגית העשויה להתעורר סולקה כליל. הכהן אינו אלא מצווה, והקב"ה מברך לא כרצון הכהן אלא כחפצו הוא. וכמובן שחפץ זה משולב בעקרונות הנמנע במו"נ ח"ג פט"ו, ובהתאם לאמור בסוף מאמר תחית המתים.

מה שיהיה, והגיע בהם הדבר בטעות זו עד שחשבו שמקצת אותן הפעולות הן סבות הוית מה שיהיה.⁵⁷

יושם אל לב, רק "מקצת ההגדות" מתקיימים וזה כאמור בניגוד לנביא המדבר בשם ה' אשר מדבריו לא יפול ארצה ולו הדבר הקטן ביותר.⁵⁸ אם כן נקל להבין כי האמונה במגידי עתידות בעצם פוגמת במהות השליחות הנבואית ובמקרים מסוימים אף ביהס שבין האדם לבין האל,⁵⁹ שכן אם מציאות הדבר לא היתה אפשרית בלעדי הקוסם, אזי בעצם יש שותף לאל בהווית אותה מציאות.⁶⁰

⁵⁷ שם.

⁵⁸ בהקדמה למשנה ציין הרמב"ם כי ההבדל בין הנביא לבין בעלי הכחות הינו בכך שאצל הנביא לא ייתכן כלל שיאמר דבר ולא יתקיים בשלמותו על כל פרטיו ובכל הפעמים. מה שאין כן לגבי בעלי הכחות שאצלם מקצת מתקיים ומקצת אינו מתריים. כיאה לגבי טיב ההשערה שלא תמיד מוצלחת. ושם התייחס גם להבדל בין בעלי הכחות עצמם וכתב ששקרי האחד פחותים משקרי זולתו. בכך בעצם הטעים כי לא האמת היא לב ליבה של כחם אלא דרך השקר שכן כפי שנחשף לפנינו כאן עצם הסתרת המידע שזהו עניין של כח ההשערה היא בבחינת תרמית לצורך השגת שלטון ושליטה על מי שאינם יודעים להבחין.

⁵⁹ בקטע חדש של רס"ג שפורסם ע"י חגי בן שמאי 'הקדמת רס"ג לדניאל' ספונות כג, תשס"ג, עמ' 13-59 טוען רס"ג כי ידיעת העתיד הינה רק לאל בלבד. רס"ג מקיש בין בריאת העולם לבין העתיד. כשם שברואת העולם הינה בלעדית לאל ואין האדם נכנס במחיצה זו כך לגבי ידיעת העתיד. שום ידיעה אינה ערוכה לאמת. פרט אם באה ידיעה זו בנבואה קרוי: מהמקור האלהי. רס"ג מביא בהקשר הזה את הכתוב בישעיה מד כה "מפר אותות בדים ודעת קוסמים יהולל."

⁶⁰ כאן יוער שאין לזה עניין כלל עם חיזוי מדעי כגון תחזית מזג האוויר וכיוצא בזה. שכן חיזוי מזג האוויר אינו נעשה מתוך הנחה שזה גילוי אלהי אלא בהתאם למתודה מדעית הפתוחה לכל לומד. מה שאין כאן שמיחסים זאת לסגולה מיוחדת ולצדקותו של אותו רואה עתידות ויודע בסתרות. "כי אין האיסור לכל סוגיו חל אלא ברגע שהפועל מיחס את פעולותיו לכחות נסתרים" הגר"י קאפה כתבים ב. עמ' 599.

לחישה על מקום נשיכה⁶¹כתב הרמב"ם:⁶²

מי שנשכו עקרב או נחש מותר ללחוש על מקום הנשיכה ואפלו בשבת, כדי לישב דעתו ולחזק לבו. אף על פי שאין הדבר מועיל כלום, הואיל ומסוכן הוא התירו לו כדי שלא תטרף דעתו עליו.

שפתי הרמב"ם ברור מללו, כי כל הלחישה אינה אלא מבחינה פסיכולוגית כדי לישב דעתו של החולה, ואילו מבחינת עצם העניין: "אין הדבר מועיל כלום". דברי הרמב"ם כאן מתייחסים למתח הקיים בתודעתו של המרפא לבין תודעתו של החולה. המרפא, ברי לו כי אין כל תועלת וממשות בעצם הלחישה, אך מנגד החולה זקוק לא רק לטיפול פיזי, אלא אף לתמיכה נפשית להשקיט את דעתו מפני החשש שמא נשיכת העקרב או הנחש תביא עליו את מותו. בנקודה זו מציין הרמב"ם, כי ההלכה מכירה בלגיטימיות של הסעד הנפשי הנדרש לחולה, ובמצבים כגון אלו, נקודת המבט מופעלת לאור העיקרון "באשר הוא שם". על הרופא להגיב לא בהתאם למודעתו הרציונלית, אלא בהתאם למצבו הפסיכולוגי של החולה ולמה שעשוי להשקיט את נפשו, ועל יסוד זה בנוי ההיתר ללחישה. נקודה זו הטעימה הנגר"י קאפח בציינו:⁶³

והכא מותר כאשר הלוחש יודע שהוא אומר דברי הבל אשר לא יועיל ולא יציל, וכל מטרתו להשקיט את החולה בלבד, אבל כשהלוחש עצמו שוטה אסור בכל גווני, מדאורייתא ומדרבנן.

⁶¹ על המשמעות של הלשון בעניינים כגון אלו ראה יובל הררי 'איך לפעול במלים: הלכה פילוסופית ומעשים מאגיים' מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי כ, תשנ"ה, עמ' 365-392.

⁶² הלכות עבודה זרה פי"א הי"ד.

⁶³ שם. אות כד.

מבלי לקבוע מסמרות בדבר, נראה לי כי הגר"י קאפח מפרש את לשון הרמב"ם 'התירו לו' כמוסב אל הרופא ולא החולה. כלומר המרפא היה נמנע מללחוש בשל הכרתו כי אין זה מועיל כלום, לפיכך בא הרמב"ם להשמיענו כי חכמים התירו לו – לרופא, לא להימנע מפעילות זו על אף הכרתו שאין זה מועיל. טעם זה נראה סביר שכן החולה עצמו זקוק לרפואה והוא נתון בבהלה, אם כן לא סביר לומר שההיתר מתיחס לחולה. מניסוח דברי הרמב"ם עולה שוב ההתייחסות אל הדעת והמחשבה. הרמב"ם מלמדנו מתוך לשונו, כי טירוף הדעת שווה לסיכון חיי האדם, לפיכך נוקט הוא בנימת לשון המתיחסת למקרים של בדיעבד על דרך עיקרון 'ההכרח לא יגונה' [=הואיל ומסוכן הוא], וכן: 'התירו לו', שהוא אותו הנוסח ממש בו נוקט הרמב"ם כדי להצביע על ההיתר לעבוד שלא לשמה.⁶⁴ יושם אל לב כי הרמב"ם מטעים את ההיתר ללחישה, לא מחמת סיכון חיו הפיזים של האדם, אלא בגין אובדן הדעת שלו: **"כדי שלא תטרף דעתו"**. כאן יש הרחבה לגבי הביטוי פיקוח נפש, המתיחס לא רק כלפי הגוף, אלא כם כלפי הנפש במובן של שכל ודעת, בהתאם להשאלותיו השונות של מונח זה.⁶⁵ ואכן הרמב"ם רואה באובדן הדעת את ההיזק הגדול ביותר שעשוי לבא אל האדם. לא למותר להביא בעניין את דבריו של ר' פרחיה ב"ר ניסים⁶⁶ בפירושו למסכת שבת ההולך בעקבות הרמב"ם ומציין:

⁶⁴ ראה פיהמ"ש, הקדמה לפרק עשירי (חלק) סנהדרין, עמ' קלה (תרגום עברי בלבד): "לכן התירו להמון...".

⁶⁵ מר"נ ח"א פמ"א.

⁶⁶ ר' פרחיה היה גיסו של ר' אברהם בנו של הרמב"ם.

דרכן היה להרהר בלחש כדי לישב דעת הנישוך **שמראין** לו שנתרפא בהרהור זה... והתירו לחישה זו שלא **תיטרף** דעת הנישוך וימות מחמת פחדו. והוא בשלא יהיה ביד הלוחש שום דבר בעולם והבל פיו אין בו מעשה.⁶⁷

מדבריו אנו למדים כי על מנת להבטיח את רגיעת הנפש של הנישוך, לא רק שלחשו אלא אף היו מראים לו כאילו הוא נתרפא מהלחישה. אך יחד עם זאת הוא מדגיש, כי הלוחש אינו אוחז בידו דבר אלא רק בהבל פה. ככל הנראה שאחיזה בתפץ מסויים, מכניסה זאת בגדר פעולה אסורה שבה יש סממנים של כישוף. על חשיבותו ונחיצותו של המימד הפסיכולוגי בתהליך הריפוי העמידנו הרמב"ם בספר הרפואה:⁶⁸

ובעבור זה צוו הרופאים להשגיח **בתנועות הנפשיות** ולהסתכל בהם תמיד ושיכוונו להשוותן ולא יקדימו להם הנהגה אחרת בשום פנים... ולכן יסלק מעליו (=הרופא מהחולה א.נ.) ההפעלויות הנפשיות המביאות לקוצר רוח... אלה כולם **לא יקדים** הרופא דבר לפני תיקון ענייני נפשותם בהסיר אלו ההפעלויות.

מעונן

האיסור של מעונן מתיחס לקביעת סגולה מיוחדת לימים או שעות מסוימות שעל פיהן האדם מכווין את פעילותו. וכך קובע הרמב"ם:⁶⁹

⁶⁷ ר' פרחיה ב"ר ניסים פירוש על מסכת שבת, ירושלים, תשמ"ח עמ' 279, וציין הבל פיו כדי לרמוז שאכן אין בזה שום תועלת וזה רק הבל.

⁶⁸ רמב"ם ספר הנהגת הבריאות כרך א, בתרגומו של זיסמן מונטנר, ירושלים תשי"ז, עמ' 58-59.

⁶⁹ הלכות עבודה זרה פי"א ה"ט - י.

אי זה הוא מעונן אלו נותני העתים באיצטגנינות שלהם יום פלוני רע ויום פלוני טוב, יום פלוני ראוי לעשות בו מלאכה פלונית שנה פלונית או חדש פלוני רע לדבר פלוני.

הרמב"ם קובע איסור לא רק על פעולה הנובעת מתוך חישוב שכזה, אלא אפילו על עצם ההודעה שיש מועדים עם משמעות סגולית.

אסור לעונן אף על פי שלא עשה מעשה אלא הודיע אותם הכזבים שהסכלים מדמין שהן דברי אמת ודברי חכמה, וכל העושה מעשה מפני האיצטגנינות וכיון מלאכתו או הליכתו באותו העת שקבעו הוברי שמים הרי זה לוקה שנאמר ולא תעוננו.

שוב אנו רואים את הבלטתו של היחוד הלאומי. הרמב"ם טוען שהודעות אלו הם נחלתם של האיצטגנינים הוברי שמים, וכן הלגלוג על עצם המחשבה שיש בזה משהו נכון. הזהירות מפני אמונות אלו, הם העומדים ביסוד ההסבר של הרמב"ם לגבי משמעותם של ימים טובים.

הרמב"ם מטעים כי אותם ימים שאנו חוגגים הנקראים בשם 'ימים טובים', אינם מחמת סגולה מיוחדת הטמונה בהם, אלא בשל התועלת החברתית והדתית הנגררת מהם:⁷⁰

אבל ימים טובים הרי כולם לשמחות ולהתקהלויות הגורמים הנאה שהיא הכרחית לאדם על הרוב והם גם מועילים בהתקרבויות הדרושות להיות בין בני אדם בקבוצים המדיניים.

⁷⁰ מו"נ ח"ג פמ"ג.

ועל מנת שלא יוותר ספק לגבי עצם קביעת אותם הימים כגון פסח, סכות, ושאר ימים טובים, מציין הרמב"ם כי הטבע כשלעצמו הוא עיוור, וקביעת הימים היא התאמה לטבע על דרך הנהגת ה', ולא מחמת שטמון בטבע משהו פנימי סגולי:

כי התורה מתדמה לטבע תמיד ומשלימה את הדברים הטבעיים מבחינה מסוימת. כי הטבע אינו בעל מחשבה ורעיון, והתורה איזון והנהגה של ה' שהוא חונן הדעת לכל בעל דעת.⁷¹

עצם הדגשת הרעיון כי הטבע עיוור, שומטת לחלוטין כל אפשרות ליחס משמעות פנימית לעצם הימים. בפרט לאור ההבהרה שהתורה מתדמה לטבע על מנת למצא איזון בין הטבע לבין מערכת החיים של האדם. אילו היה משמעות פנימית הטמונה בעצמם של הימים, לא היה צורך באיזון בין התורה לטבע ואף לא היתה משמעות לתורה אם הסגוליות כבר מונחת מששת ימי בראשית באותם ימים.⁷² זאת ועוד, ההוראה לפיה קביעת המועדים מסורה בידי בית דין,⁷³ וכן ההלכה הקובעת שאפילו קדשו את החודש על פי שני עדים ונמצאו זוממים אף על פי כן החודש מקודש,⁷⁴ מראים בעליל כי הקביעה כאן היא הלכתית משפטית ולא קביעה לעצם המציאות. לעניין זה יש לצרף את הקביעה לפיה מי שנמצא במדבר ואינו יודע מתי יום השבת, מונה מיום שטעה ששה ומקדש בשביעי, ונוהג בכל משפטי ההלכה כשבת לכל דבר: מקדש ומברך ומבדיל.⁷⁵ אילו ליום כשלעצמו היתה סגוליות מיוחדת, מה הטעם למנות מיום שבו

⁷¹ שם.

⁷² לגבי משמעות ההבחנה בין קביעה משפטית לבין קביעה במציאות ראה ד' הנשקה, 'על המציאות המשפטית במשנת הרמב"ם' סיני, צב תשמ"ג, עמ' רלח-רלט.

⁷³ הלכות קדוש החודש, פ"א ה"ד-ה.

⁷⁴ הלכות קדוש החודש פ"ב ה"ב.

⁷⁵ הלכות שבת, פ"ב הכ"ב.

טעה, הרי לא יועיל דבר? ואף לא היה מקום כלל לעצם הקידוש וההבדלה וחלות כל דיני שבת עליו כמשפטם. נראה כי זה היסוד שלפיו נדרש הרמב"ם לציין טעמים טכניים להלכות הקשורות לימים ולמועדים שונים. כך למשל לגבי בדיקת החמץ בליל ארבעה עשר בלילה וע"י הנר מציין הרמב"ם שזה מפני "שהעם מצויין בבתיהם ואור הנר יפה לבדיקה".⁷⁶ כמו כן לגבי קביעת ימי שני וחמישי לקריאת התורה מציין הרמב"ם כי זה "כדי שלא ישהו שלושה ימים בלא שמיעת תורה",⁷⁷ ולגבי קריאת התורה של מנחה בשבת מטעים הרמב"ם: "ועזרא הסופר תקן שיהיו קורין כן במנחה בכל שבת משום יושבי קרנות"⁷⁸ וכן בעניין מגילה לגבי קריאתה לבני כפרים בשני וחמישי טרח הרמב"ם להטעים כי זה "לפי שאנשי הכפרים מתקבצין בהם לשמוע ספר תורה".⁷⁹ אף לגבי קביעת תעניות הצבור ניתן הסבר לפיו הטווח בין תענית לתענית אינו אלא כדי למנוע הכבדה יתירה על הצבור: "תעניות אלו שגוזרין על הצבור מפני הצרות אינן יום אחר יום שאין רוב הצבור יכולים לעמוד בדבר זה ואין גוזרין כתחלה תענית אלא בשני בשבת ובחמישי שלאחריו ובשני שלאחריו".⁸⁰ בחירת ימים שני וחמישי נועדה להשיג שתי מטרות: האחת, בשני וחמישי הם ימי קריאת התורה. השנית, הם ימים בהם נוצר מרווח סביר למניעת הכבדה על הצבור. טעם החף מכל משמעות סגולית. זהירותו המופלגת של הרמב"ם בעניין מוצאת את ביטויה בניסוח הקפדני שבו נקט הרמב"ם לציין את ההבחנה בין תענית הצבור לתענית היחיד. כאמור, תעניות הצבור הינם בשני וחמישי ומהטעמים שצוינו. עם זאת כאשר הרמב"ם מתיחס לתענית היחיד, הוא בוחר לנקוט לדוגמא ימים אחרים: "וכן הנודר שיצום יום ראשון

⁷⁶ הלכות חמץ ומצה פ"ב ה"ג.

⁷⁷ הלכות תפלה וברכת כהנים פי"ב ה"א.

⁷⁸ שם.

⁷⁹ פירוש המשנה למסכת מגילה פ"א, וכך פסק גם בהלכות מגילה וחנוכה פ"א ה"ה.

⁸⁰ הלכות תעניות. פ"א ה"ו.

או יום שלישי",⁸¹ הרמב"ם במודע אינו נוקט ימי שני וחמישי, זאת על מנת למנוע כל שביב של מחשבה שמא טמונים בימים אלו איזו משמעות סגולית. נקודה זו הטעימה הגר"י קאפח בציינו:⁸²

ובכוונה עשה זאת [=שנקט הרמב"ם ימי ראשון ושלישי. א.נ.] אף דהכי איתא בברייתא כי אין שייכות ליחיד עם שני וחמישי, לפי שאין בשני וחמישי שום קדושה או עדיפות לגבי שאר ימים. ונבחרו לצבור מפני שמתקבצים לקריאת התורה, ונבחרו כדי שלא יהו שלושה ימים בלא תורה. לא מפני שמזלם גורם כדעת אחרת.

נמצאנו למדים שדווקא ההטעמה הפורמלית – הלכתית, מסכלת אפשרות של היקש מוטעה בין מועדים וזמנים הקבועים בהלכה לבין מועדים וזמנים מטעמים של עוננות.

קריאת פסוקים לסגולה

כתב הרמב"ם:⁸³

⁸¹ הלכות נדרים, פ"ג ה"ט.

⁸² הלכות תעניות פ"א אות יט, עמ' תשסח. אם כי לפי תפיסות אחרות נעשו ונקבעו עיתים מטעמים סגוליים. יעויין מאמרו של צ' לנגרמן, 'לכוון את השעה' פעמים 85, עמ' 76-88. לנגרמן במאמרו שם מציין כי לפי מסורת האסלאם, הלילה בו האל לדעתם מסר את הקוראן נקרא בשם 'לילת אלקדר' לפי אותה מסורת, 'לילת אלקדר' הוא לילה שעיתותיו נחשבים כשעת רצון שהתפילה מתקבלת בו. גם בקוראן יש סורה על שם לילה זה ונקראת בשם 'סורת אלקדר'. לנגרמן ממשיך וממפנה לדברי הגר"י קאפח בספרו 'הליכות תימן' המציין כי כי במסורת תימן חג מתן תורה ליל שבועות נקרא בשם זה 'לילת אלקדר' ואף בו ביום יושבים נייעורים כל הלילה והעת הזו מסוגלת לתפילה. לגבי עצם תיקון ליל השבועות ומטרותיו יסודו בהשפעת הקבלה. ראה על כך אצל מ' בר אילן, 'תקון ליל שבועות – התהוות ותקדימים' מחקרי חג, 8, תשנ"ז, עמ' 28-48, וראה גם בספרו החשוב של מ' חלמיש 'הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג' רמת גן, תש"ס, עמ' 595-612 וכן אצל הרב בנימין שלמה המבורגר 'שורשי מנהג אשכנז' בני ברק תשס"ד עמ' 264-267.

הלוחש על המכה וקורא פסוק מן התורה, וכן הקורא על התינוק שלא יבעת, והמניח ספר תורה או תפילין על הקטן בשביל שיישן, לא די להם שהם בכלל מנחשים וחוברים, אלא שהם בכלל הכופרים בתורה, שהן עושין דברי תורה רפאות גוף, ואינן אלא רפאות נפשות שנאמר ויהיו חיים לנפשך.

הרמב"ם אינו מסתפק רק בקביעת האיסור ההילכתי אלא מוסיף הטעמה והדגשה לפיה העושים כך, מקוטלגים תחת קריטריון חמור של: "**כופרים בתורה**". בהלכות תשובה, ציין הרמב"ם שהכופרים בתורה נמנים בכלל אלו שאין להם חלק לעולם הבא. ושם בפרק ח ציין, כי זוהי הנקמה הגדולה ביותר והאבדון החמור ביותר. לאור זאת עולה השאלה האם הגדרה זו של הרמב"ם אינה מופרזת למדי? לא ברור מדוע לוחשים וקוראי פסוקים לשם סגולה נכנסים בגדר של כופרים בתורה?

קשה לכלכל את דברי הרמב"ם אף לפי ההגדרה שקבע הוא בעצמו לעניין כופר בתורה, שהרי הרמב"ם הגדיר **כופרים בתורה** את: "האומר שאין התורה מעם ה'",⁸⁴ ואם כן, הכיצד מתיישב כאן עם האמור שם? יתרה מזו, אותם קוראי פסוקים לשם סגולה לא די שאינם מכחישים את התורה, אלא אדרבא, היא הנותנת, דווקא עצם אמונתם בכוליותה של התורה, אשר לטעמם התורה משתרעת על כל המישורים הרוחניים והגשמיים כאחת, ללא הפרד, היא זו שעומדת ביסוד המניע הפנימי שלהם לראות בתורה גם את רפואתם הפיזית. ואם כן עומדת השאלה במלא עוצמתה מה הטעם להכללתם תחת הקטגוריה של כופרים בתורה? להלן אבקש להראות כי קביעת הרמב"ם כאן אינה מופרזת כלל ואין גם סתירה בין כאן לשם וכפי שיפורט לקמן.

במורה הנבוכים עומד הרמב"ם על היהס בין תורה שמקורה אלהי לבין תורה שמקורה אנושי. שאלה היא: מהו הקריטריון לפיו ניתן לקבוע אם תורה מסוימת היא משמיים

⁸³ הלכות עבודה זרה פי"א הט"ו.

⁸⁴ הלכות תשובה פ"ג ה"יז

אם לאו? הרמב"ם מציע אמת מידה שבאמצעותה נקל להבחין בין תורה אלהית לתורה אנושית. ההבחנה המוצעת היא כדלקמן:⁸⁵

כל זמן שתמצא תורה מסוימת אשר כל תכליתה וכל מטרת בעליה, אינו אלא תקינות המדינה ומצביה, ולא יהיו בה כל נטיות אל הדברים העיוניים ואין בה שימת לב להשקפות אם נכונות או רעועות...תדע שאותה התורה נחקקה בידי אדם. וכאשר תמצא תורה שכל תכסיסה להביט במצעה על תקינות המצבים הגופניים וגם בתקינות הדעות ונותנת הדגשתה למתן השקפות נכונות, בה' יתעלה...תדע שאותו תכסיס מאיתו יתעלה ושאותה התורה אלהית.

הנה כי כן, ההבחנה בין תורה אלהית לבין תורה אנושית נעוצה בתפיסה לפיה תורה אנושית מושפעת מעובדת היות האדם בעל חומר, ובתור שכזה, הדבר יהיה ניכר בטיבה של התכלית הנגזרת מהתורה הניתנת על ידו. נמצא אם כן, כי אלוהיותה של התורה נבחנת לאור מהותה התכליתית. עתה נפתח פתח להבין כי אותם 'לוחשים על המכה' וקוראי פסוקים לשם סגולה, בעצם פעולתם הם הופכים את התורה האלהית לתורה אנושית העונה לצרכי הגוף, ובכך הם גורמים בפועל לגדיעת ההבחנה בין תורה אלהית לתורה אנושית. לפיכך הכללתם תחת הגדרת כופרים בתורה עולה היטב ונהירה מאוד. זאת ועוד: ההבחנה שהוצעה ע"י הרמב"ם התיחסה ל'תיקון הגוף'⁸⁶ המתיחס לפן החברתי והמוסרי, וכאן מטרת הקריאה היא למטרה נחותה יותר, לשם הגוף בלבד, לצרכי החומר, מה שמחריף את הבעיה ביתר שאת. אבקש גם להתייחס לבחינת הזיקה בין איסור לחישה על המכה לבין הלכות עבודה זרה.

⁸⁵ מו"נ ה"ב פ"מ.

⁸⁶ מו"נ ח"ג פכ"ז – כח. ראה ז' הרני 'בין פילוספיה מדינית להלכה במשנת הרמב"ם' עיון כח תשמ"א עמ'

לאור דברי הרמב"ם כי הלוחשים על המכה נכללים תחת הקטגוריה של כופרים בתורה, מן הראוי היה לקבוע הלכות אלו במקום הראוי להם כגון בהלכות 'ממרים' או בהלכות 'תשובה' בפרק ג. על רקע זה, שיבוצם בהלכות עבודה זרה לא מחוור. אבקש לטעון כי שיבוצם של הלוחשים על המכה בהלכות עבודה זרה נובע מעצם הגדרת עבודה זרה. הרמב"ם מגדיר עבודה זרה באופן הבא:⁸⁷

עיקר הציווי בעבודה זרה שלא לעבוד אחד מכל הברואים. לא מלאך לא גלגל ולא כוכב ולא אחד מארבע היסודות ולא אחד מכל הנבראים ואף על פי שהעובד יודע שה' הוא האלהים והוא עובד הנברא הזה על דרך שעבד אנוש ואנשי דורו הרי זה עובד עבודה זרה.

אם כן, כל נתינת אמצעי בין האדם לבין האל כדי להשיג את רצונו או להוריד שפע, נכנס תחת הקטגוריה של עבודה זרה.⁸⁸ נמצא כי נתינת אמצעי בין האדם לאל הוא איסור גורף שחל על כל הדברים מלאך גלגל, כוכב, והוא הדין לספר או לפסוק.⁸⁹ אשר על כן קריאה על דרך זו הופכת את מזמורי התהילים עצמם להיות אמצעי בין האדם לבין ה' מכאן כי שיבוצם של איסורים אלו בהלכות עבודה זרה נעשה בהיר

⁸⁷ הלכות עבודה זרה פ"ב ה"א.

⁸⁸ ובמ"נ ח"א פל"ז כתב: "ואתה יודע שכל העובד עבודה זרה לא עבדה מתוך הנחה שאין אלוה זולתה, ולא דמה אדם מעולם בדורות שעברו ולא ידמה מן העתידים שהצורה שהוא עושה מן המתכות או מן האבנים והעצים אותה הצורה כראה שמים וארץ והיא מנהיגה אותם. ולא עבדום אלא על דרך שהם דמות לדבר שהוא אמצעי ביננו לבין ה'".

⁸⁹ זאת הסיבה בעצם ששלל הגר"א והמהר"ל מפראג את אמירת הפסוקים בסליחות כגון 'מכניסי רחמים'.. וראה מאמרו של הרב מאיר מאזוז 'אור תורה', יח תשמ"ו סי' ט. וכן בחידושי המאירי, סוף פ"ד סנהדרין.

ונהיר.⁹⁰ פרט לכך יש משום זילות לקריאת תהילים בדרך זו משום שהיא ממעיטה את מעמדו של ספר תהילים ומורידה אותו ממעמדו המקודש ועושה אותו לספר רפואות.⁹¹

איסור כישוף

כתב הרמב"ם:⁹²

המכשף חיב סקילה והוא שעשה מעשה כשפים אבל האוחז את העינים והוא שיראה שעשה ולא עשה לוקה מכת מרדות.

חיוב סקילה למכשף, מבליט את עוצמת האיסור מבחינת ההלכה. במורה הנבוכים מציין הרמב"ם כי "המכשף הוא עובד עבודה זרה בלי ספק".⁹³ הגדרת המכשף כעובד עבודה זרה, באה להבליט בעצם את החובה להתנגד לכישוף לא רק במישור ההילכתי אלא כדי לשלול את עצם ממשותו.⁹⁴ הביטוי שנקט הרמב"ם "והוא שעשה מעשה"

⁹⁰ ב'שיחות הרב צבי יהודה' עורך, הרב שלמה אבינר, ירושלים תשנ"ח, פרשת כי תשא, עמ' 342-344. מביא בשם הרב קוק, כי עבודה זרה נבעה לא מחמת שכחת האלהים אלא דווקא בגלל הזיכרון הגדול שלו, אזי נוצר בלבול. כאן בא לביטוי עמוק מהותה וטיבה של עבודה זרה שמניעה אינו הדחף לשלילת אלהות, אדרבא דווקא עצם הרצון להשיגו הוא הגורם לכך.

⁹¹ בהקשר לזאת לא למותר לציין כי מכין הסגולות השונות שמיוחסות לקריאת תהילים בין היתר מוצע לקרא פעמים את ספר תהילים כדי שסכם פרקיו יעלה בגימטריה 300 כמנין 'כפר'. סגולה זו מבוססת על הקביעה לפיה מנין פרקי ספר תהילים הינו 150 פרקים כפי שמופיע בכל ספרי התהילים כיום. ברם בתלמוד ירושלמי נאמר אחרת כי פרקי תהילים הינו 147 וסימן שגתנו לכך הינו מנין חייו של יעקב אבינו.

⁹² הלכות עבודה זרה פי"א הי"ט.

⁹³ מו"נ ח"ג פל"ז.

⁹⁴ האמונה בכישוף דיתה נפוצה מאוד וסוגים שונים של כישוף רווחו ומתוך כך נוצר פחד לא רציונלי שתבע ודרש התגוננות המתאימה לטיבו של פחד זה. מכאן נוצרו דרכים להשקיט פחד מהלב. לצורות השונות של כשפים אלו ראה י' הררי 'אם בקשת להרוג אדם: כשפי הזק וההתגוננות מפניהם במאגיה היהודית הקדומה'

אין להבינו כמציין פעולה הנגרמת ע"י הכישוף, אלא כמתיחסת לפעולות הפולחן שאותן עושה המכשף. כפי שמציין הגר"י קאפח, פעולות אלו הן:⁹⁵

מעשה הקיטור או כל חוק פולחני אחר. ואין פירושו לעשיה ע"י כשפים כי כפי שהעירותי לעיל וכפי שיבואר בהלכה דלקמן לא עשו ולא ואין בכחם לעשות מאומה.

הסבר זה מתחייב לא רק מתוך הקשר דברי הרמב"ם בהלכות קודמות והבאות אחריהן, אלא מבוארות באורה מפורש במורה הנבוכים, בו הבהיר הרמב"ם אל גכון כיצד להתייחס אל הכישוף:⁹⁶

ואותם הפעולות שעושים המכשפים אין ההיגיון מחייבם ולא יאמין השכל שהם גורמים מאומה כלל, כגון שמתכוונים ללקוט צמח בזמן מסוים או לקחת מדבר פלוני מספר כך ומן השני מספר כך...

בנוסף לכך, עצם הכללת הדברים בעבודה זרה, היא זו שמחייבת את האיסור להאמין בכך, שכן:

כל המודה בעבודה זרה כפר בכל התורה כולה ובכל הנביאים ובכל מה שנצטוו הנביאים מאדם ועד סוף העולם... וכל הכופר בעודה זרה מודה בכל התורה כולה והיא עיקר כל המצוות.⁹⁷

⁹⁵ לעיל הערה 92, אות כט.

⁹⁶ לעיל הערה 93.

⁹⁷ הלכות עבודה זרה פ"ב ה"ז. דווקא הלשון כופר בעבודה זרה מלמדת כי האיסור הוא עצם האמנה ולא עצם הפעולה.

הרמב"ם טורה לציין גם את צורות הכישוף השונות ומונה שלושה מאפיינים שאציינם כאן כפי שסיכמם פרופ' דב שוורץ:⁹⁸

- א. מעשים הנובעים משימוש באפשרויות הטמונות באובייקטים הנמצאים.
- ב. עשית מעשים אלו בפרקי זמן מחושבים.
- ג. מעשים הנובעים משימוש באפשרויות הגנוזות בפעולות האדם כמו הקטרת קטורת.

כל הצורות הללו, הממשות שבהן נשללות מכל וכל, הן מצד התורה, הן מצד השכל והן מצד המציאות. למען הסר ספק לגבי כוונותיו, טורה הרמב"ם להבהיר באר היטב את התייחסותו לעניין, ובוחר לחתום את הפרק הדן בעניינים הללו באופן הבא:⁹⁹

ודברים האלו כולן דברי שקר וכזב הן, והן שהטעו בהם בהן עובדי עבודה זרה הקדמונים לגויי הארצות כדי שינהו אחריהן. ואין ראוי לישראל שהם חכמים מהוכמים להמשך בהבלים האלו, ולא להעלות על לב שיש בהן תעלה. שנאמר כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל... כל המאמין בדברים אלו וכיוצא בהן, ומחשב בלבו שהן אמת ודברי חכמה אבל התורה אסרה אותן, אינו אלא מן הסכלים ומחוסרי הדעת, ובכלל הנשים והקטנים שאין דעתן שלמה. אבל בעלי החכמה ותמימי הדעת ידעו בראיות ברורות שכל אלו הדברים שאסרה תורה אינם דברי חכמה, אלא תהו והבל שנמשכו בהן חסרי הדעת, ונטשו כל דרכי האמת בגללן. ומפני זה אמרה תורה כשהזהירה על כל אלו ההבלים תמים תהיה עם ה' אלהיך.

⁹⁸ ד' שוורץ, 'אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים' רמת גן, תשנ"ט, עמ' 95.

⁹⁹ הלכות עבודה זרה פי"א ה"כ-כא.

בצד השלילה הנמרצת יכולים אנו להבחין בנקודות שנועדו לעורר את הקורא להפנים את המסר, כדי שיאות לדחות את האמונות התפלות מתוך הכרה ברורה ומתוך סלידה ודחייה נפשית.¹⁰⁰ לצורך כך מסב הרמב"ם את תשומת לבו של הקורא אל שני מישורים:

א. המישור הלאומי.

ב. המישור החברתי.

ההפניה למישור הלאומי, מוצאת את ביטויה בכך שהרמב"ם חושף לפני הקורא את מקורן של האמונות התפלות הללו.¹⁰¹ אליבא דהרמב"ם מקורן של אמונות אלו אינו

¹⁰⁰ למרות שסלידה מתוך דחיה נפשית אינה ממצה את מהות האדם, בשלב הראשוני אופן זה מהווה אמצעי יעיל וחשוב ליצירת החיץ כלפי האמונות הללו בנפשו של האדם. וכפי שעמד על כך הר"י קאפה במאמרו של 'עין טובה', נפש שפלה ורוח נמוכה' כתבים א עמ' 79-83.

¹⁰¹ הרמב"ם מיחס זאת לכת הצאבה. כאן יש מקום להעיר כי מ' בר אילן, במאמרו 'אסטרולוגיה ומגיה בימי הביניים' קבלה ז תשס"ב עמ' 373-374, מציין לקביעת הרמב"ם במו"נ ה"ג פל"ז לפיו: "הכרחי בכל מעשה הכשפים להזדקק לעניני הכוכבים". בהקשר לזאת העיר בר אילן כי דברי הרמב"ם "נראית בלתי נכונה מן הבחינה ההיסטורית". ובהמשך הוא הולך ומונה דוגמאות שלפיהן עשוי להישתמע ההפך מקביעת הרמב"ם. אך הדוגמאות הניתנות אינם מתיחסות כלל למה שציין הרמב"ם. הדוגמאות ניתנות מתקופת חז"ל והגאונים, בעוד הרמב"ם מציין כי דבריו מוסבים אל כת הצאבה וספריהם, כאשר דוגמאות מתקופה זו לא ניתנו כלל. מה גם כי אף מה שמתגלה אינו עשוי לקבוע מסמרות בעניין, שכן כפי שמציין י' נוה "מיעוט המקורות לתולדות ימי קדם מאלץ את החוקר לשאוב אינפורמציה מרבית מהחומר העומד לרשותו... לעיתים מסיקים אנו מהכתובות ללא הצדקה מסקנות מרחיקות לכת", 'על חרס וגומא' ירושלים תשנ"ב עמ' 208. יתר על כן, הרמב"ם היה מאוד זהיר בדבריו, שכן וטרח לציין כי סקירתו מתיחסת לספרים שנמצאים בידיו: "ואחר הקדמה זו שתברר לך מקריאתך ספריהן המצויים עתה בידינו" אם כן דברי הרמב"ם הללו המופיעים שורות אחדות מהציטוט שכלפיו כוונה ביקורתו של בר אילו מתיחסים לגבי ספרים שאותם ציין הרמב"ם.

יהודי כלל, וראשית צמיחתן היתה לצורך תועלת פוליטית של מפיצי האמונות הללו.¹⁰² על מנת שגילוי זה יפעל כמצופה, מציין הרמב"ם שאין ראוי לישראל להאמין בכך ומפליג בשבחי חכמתם של עם ישראל: "שהם חכמים מחוכמים". הבלטה זו מטרתה להדהד בלבו של הקורא ולעורר אותו גם אל הזהות הלאומית המשותפת. הן לרמב"ם כותב ההלכה, והן לקורא, איפיון לאומי משותף אשר יהודו בא לביטוי בנטישת האמונות התפלות ובזלזול בהן. בנוסף לא פוסח הרמב"ם אף על המגדר החברתי, הכיצד? הרמב"ם הכיר בעובדה הפסיכולוגית לפיה האדם "נינוח תמיד במורגל"¹⁰³ לפיכך המעבר מקצה לקצה אינו בגדר האפשר כלל ואף אינו רצוי.¹⁰⁴ לא מופרז להניח, כי אדם השקוע באמונות אלו, נקלע לפרדוקס פנימי עם עצמו. מצד אחד עומדים לפניו דמותו ודבריו הסמכותיים של הרמב"ם, ומנגד מחמת ההרגל הוא עשוי להיות נתקף בחששות שמא אם יחדול מאותן אמונות יורע מצבו.¹⁰⁵ במצב של מבוכה זו עשוי האדם לגבש דרך ביניים שיהיה בה דרך אמצע המפשרת בין המתח הפנימי הנובע מעצם האמונה המושרשת, לכין חובת המשמעת להלכה. פשרה זו עשויה לבוא לביטוי בכך שמצד אחד יאמין בכל ההשפעה של אותן האמונות, ומנגד יסבור

¹⁰² ראה פיהמ"ש עבודה זרה פ"ד, ובמו"נ ח"ג פל"ז. נראה שגילוי זה מטרתו להשפיע בכיוון הפסיכולוגי על ההמון. הרמב"ם הכיר כעובדה שההמון בוחן את הדברים לא מצד אמיתותן אלא מצד הסמכות של האומר. לשון אחר לא משקל הטיעון קובע אלא משקל הטוען. [ככל הנראה שזו הסיבה שהרבה חכמים מצאו עצמם מתנצלים בהביאם דברים מחכמי אומות העולם]. לפיכך נראה שגילוי זה בדבר מקורן של האמונות בא לערער את ההערכה לאמונות אלו. סאטירה עוקצנית על אמונות אלו תוך שימוש בדמותו של הרמב"ם ראה 'ספר קנאת האמת' בתוך: יהודה פרידלנדר (עורך) 'במסתרי הסטירה', פרקים בסאטירה העברית החדשה במאה הי"ט, כרך ג, רמת גן תשנ"ד. יצוין כי בהוצאה הראשונית של ספר קנאת האמת, מחבר הספר ריכז לקט של כל חכמי ישראל השוללים את האמונות התפלות וקרא להם בשם ציצים ופרחים. כמו כן ראה ספר 'עלילות דברים' בתוך אוצר נחמד וויין תרכ"ב, חוברת ד, מעמ' 186 ואילך. על ספר זה ומחברו ראה מאמרו של ר' בונפיל: ספר עלילות דברים' אשל באר שבע ב, 1981. עמ' 229-264.

¹⁰³ מו"נ ח"ג פל"ב.

¹⁰⁴ שם.

¹⁰⁵ בדומה למה שהובא לעיל הערה 2, בספר נחלת יוסף.

שזה נמנע רק מבחינת התורה בלבד. בדרך זו המאמין יאזן בין המישור ההלכתי ואף הלאומי המשותף שעורר אותו הרמב"ם, לבין הנטייה הנפשית לאמונות אלו.¹⁰⁶ הרמב"ם מבקש למנוע אפשרות כזו,¹⁰⁷ לפיכך מציין הרמב"ם כי גישה מסוג זה מורידה את האדם למישור חברתי נמוך ורדוד, שאותו כולל הרמב"ם עם נשים¹⁰⁸ וקטנים, ומחוסרי הדעת. הרמב"ם סבור כי השפעת אמונות אלו היא בבחינת נמנע מצד הטבע ומצד השכל הישר, ולא רק מצד התורה. ואדרבא, דווקא מחמת נמנעות זו, התורה אסרה מה שאסרה. האמונה ש'זה אמת רק התורה אוסרת', שוחקת כליל את המשמעות של אמיתת התורה. שכן הכיצד ייתכן שתורה המחנכת לאמת תשלול את מה

¹⁰⁶ מתיחות זו עשויה גם להיות מתוך כך שהאדם ראה כי באמונות אלו מחזיקים אנשים הנחשבים בעיניו לדמויות היקרות לו או לדמויות סמכותיות, בוודאי נוצר קושי להניח כי מוריו ורבותיו טועים באמונתם. זה גם קושי הקשור להשפעה הסביבתית שמפניה מתריע הרמב"ם בראש פרק שישי מהלכות דעות. בצד זה גם ייתכן כי עצם העובדה שהאמונות הללו חקוקים בספרי קדמונים יש בכך כדי להקנות להן משנה תוקף והקושי לשלול עולה לאין שיעור, וגם על כגון זה התריע הרמב"ם בציינו: "...והסכלים והפתאים הם אשר נעשה אצלם ראית אמתת הדברים היותם כתובים, ולא בכך יתאמתו הדעות אלא באופן אחר" איגרת תימן, עמ' מה.

¹⁰⁷ עניין זה מופיע גם במישור ההלכתי לעיתים במצב בו יש מחלוקת בין אישים בעלי סמכות הלכתית, אזי מתחזקת מגמה לפשר בין חילוקי הדעות ע"י הרצון לצאת לכלל הדעות. בעניין זה ראה דניאל שפרבר, 'מנהגי ישראל' ירושלים תשמ"ט ח"א עמ' לט וכן ח"ב עמ' כג.

¹⁰⁸ ידוע כי בעבר היחס כלפי הנשים היה שונה מהיחס כיום. וזאת לא מתוך עיקרון של הפליה הנקבע במישור היאולוגי, אלא בהתאם לדפוסים חברתיים ותרבותיים שרווחו. כפי שהטיב לבהיר זאת רוזן צבי במאמרו: 'מעמדה של האשה בדין העברית' דת ליברליזם משפחה וחברה, בעריכת אוריאל פורת רמות ת"א תשס"א 2001 עמ' 235-279. מה שעשוי לאשש הנחה זו היא העובדה שחכמים אף הבחינו בין עמי הארץ לבין חכמים. בכל מה שקשור לרמב"ם כבר ציין מנחם קלנר כי אצל הרמב"ם במובחן מהרלב"ג, הגישה שונה לחלוטין. אשר לרמב"ם, הוא היה משוכנע שהרוב המכריע של הנשים בימיו מסוגלות לקלוט עניינים שכליים פחות מהגברים אבל היה זה עניין חברתי ולא אונטולוגי. הרמב"ם לא נקט אמצעים ברורים כדי לשנות את המציאות החברתית הזאת אבל הוא בהחלט ראה את הבסיס לשוני בין הגבר לאשה בדרך שבה בני אדם מארגנים את חייהם (ברמה החברתית וההלכתית יחד) ולא באיזושהו הכדל מהותי בטבע המיניים" (ההדגשות אינם במקור א.נ.). מ' קלנר, 'שנאת נשים פילוסופית בימי הביניים: הרלב"ג לעומת הרמב"ם' מרומי לירושלים עמ' 113-128.

שהוא אמיתי ונכון? נימה דומה עולה בדברי הגר"י קאפה, בהתייחסו לדבריו הבוטים של הרמב"ם ציין:¹⁰⁹

אחרי דברים בוטים ומפורשים שכל אלו דברי שקר וכזב הן, היאך יכלו המתרצים השונים לומר בכל זאת יש אחז עינים שעושה משהו בפועל, כלומר דברי שקר וכזב שיש בו אמת. ואלו היו דבריהם לומר סברת עצמם החרשתי, אבל לומר שכך הרמב"ם סובר תמוה מאוד.¹¹⁰

ואכן, עצם האמונה באמיתת הדברים, היא העומדת לרועץ: "וכבר המרו בזה את התורה לגמרי במה שמאמינים באמתתם",¹¹¹ ויפים כאן לענייננו דבריו של הר"ח כסאר¹¹² המציין כי חכמים לא יחסו ממשות לכשפים כלל, וכל אותן המקורות שמהן עשוי להשתמע כך אין זה בשל העובדה שחכמים האמינו בדברים הללו אלא זה נכתב לפי דעת ההמון ובלשונו:¹¹³

¹⁰⁹ הלכות עבודה זרה פי"א ה"ב, אות לא.

¹¹⁰ מה שעשוי לאשש את דברי הרמב"ם נלמד מהעובדה שהיחס כלפי עבודה זרה מנוסח בתלמוד באופן הבא: כל הכופר בעבודה זרה מודה בכל התורה כולה. עצם הביטוי **כופר** מלמד שמתייחסים כאן לעצם האמונה ולא לפעולות של עבודה זרה. נמצא כן גילוי דעת מפורש הקורא לכפור באמונות הקשורות לעבודה זרה, ותראה זו קבע אותה אותה הרמב"ם כאן והביאה כלשונה בהלכות עבודה זרה.

¹¹¹ פירוש המשנה למסכת עבודה זרה פי"ה ה"ז, עמ' רלט (תרגום עברי בלבד).

¹¹² ר' חיים כסאר (1906-1997) מתלמידי הנבחרים של ר' יחיא קאפה. ספג הרבה מתורתו וחיבר פירוש על הרמב"ם הנקרא 'שם טוב' ועוד ספרים אחרים. בעקבות המחלוקת הידועה בתימן שינה מעט את יחסו כלפי שיטת רבו, אך ללא ספק שקיעין מתורה זו שלובים בחיבורו על הרמב"ם כעולה מדבריו הללו ובמקומות אחרים שלא כאן המקום למנותן. פרטים אודותיו ראה מ' גברא, 'אנציקלופדיה לחכמי תימן' א, עמ' 277-278, וכן בספרו של הרב אהרן קאפה 'יריעות אהרן' ירושלים תשס"ג, עמ' 185-186.

¹¹³ פירוש 'שם טוב' על הרמב"ם. ירושלים תשמ"ב. פי"א ה"ח.

דלפי מעשיהם של הסכלים והטפשים שחושבין ומדמין שמכחישין פמליה של מעלה בכשפיהם הוא זה. אבל לפי האמת אין יכולין לעשות שום דבר. אלא הכל בגזרת עליון הוא בא הן לטוב הן להפך.

הנה כי כן, האמונה כי יש ממשות בכישוף סותרת את ההנחה כי הכל בגזרת עליון. משהגענו עד כה שומה עלינו לשאול: הכיצד ניתן להסביר את מהותם של התפלות ועצם קריאת תהילים אליבא דהרמב"ם?¹¹⁴ בספר מורה הנבוכים מביא הרמב"ם את פרק צא בתהילים, פרק שכונה בשם 'שיר של פגעים'. מבחינת מובנו הראשוני נראה כי מזמור זה נועד לאמירה על מנת להגן מפני פגעים ואסונות. ברם לכשנדקדק ניווכח לגלות כי מטרת הרמב"ם בין היתר, נועדה להצביע על האופן בו יש לתפוס את התפילות והבקשות. לפי דברי הרמב"ם שם עולה כי 'שיר של פגעים' מתייחס לטיבה של הדבקות ולהשגחה הבאה מחמתה. מסתבר, כי טיבה של הדבקות וההשגחה נקבעים בהתאם להשגחה השכלית הבאה לביטוי בהפעלת המחשבה כלפי האל, בהתאם לתובנות החשיבה שהתווה הרמב"ם לאורך חלקו הראשון של מורה הנבוכים.¹¹⁵ בהתאם לכך,

¹¹⁴ דיון פורה ביחסו של הרמב"ם לתפילה, ראה י' בלידשטיין 'התפילה במשנתו ההלכתית של הרמב"ם' ירושלים תשנ"ד. בפרט עמ' 77-122, וכן אצל י' פוקס 'התפילה במחשבתו של הרמב"ם' בתוך: ג' כהן (עורך) התפילה היהודית – המשך וחיידוש' ירושלים 1978 עמ' 142-167. על יחסם של חז"ל לתפילה כמעשה הבא מן הלב (ספונטניות) ובין ההישמעות לחוק (הלכה), ראה ע' קוסמן 'הלכה, מגיה ודיאלוג' בתוך: 'מחקרי משפט' יח תשס"ב 2002, עמ' 219-247.

¹¹⁵ שהרי כפי שציין הרמב"ם פרק זה אינו בא להוסיף על האמור ביתר חלקי הספר אלא הוא 'כדמות חתימה' כלומר סיכום המבאר כיצד תהייה ההשגחה. על 'שיר של פגעים' ראה 'מעשה ניסים' לר' ניסים ממרסי, מהדורת חיים קרייסל תש"ס פרק ז, עמ' 86-102. כמו כן ראו ר' יעקב אנטולי בספר "מלמד התלמידים" עמ' קפה – קעט. לא למותר לציין כי ר' מתתיה היצהרי בפירושו למזמור קיט מציין בתחילת באורו "כוונת המזמור בכלל להיישיר האדם מתחילתו עד השיגו השארות נפשו לנצח נצחים". ר' מתתיה היצהרי" פירוש א"ב תהילים קיט (מהדיר: דב רפל) תל אביב תשל"ח 1978 עמ' 40. לשון זו דומה להפליא ללשון הרמב"ם בפתיחתו לפרק נא: "והיישירו להגיע אל העבודה ההיא אשר היא התכלית אשר יגיע אליה האדם והודיעו איך תהיה ההשגחה בו בעולם הזה עד שייעתק אל צרור החיים" (תרגום אבן תיבון) ושם

המונח 'שיר של פגעים' מתפרש ע"י הרמב"ם לא כבעל משמעות סגולית להגנה מפני פגעים, אלא 'שיר של פגעים' מובנו מזמור שנועד להקנות נקודת עיון והתבוננות לגבי הסיבה שבעטייה באים הפגעים. לשון אחרת: מזמור המציין מתי האדם חשוף למקרים בשל הסרת ההשגחה ממנו. נקודת מבט זו שזורה לאורך כל מזמורי התהילים, ולשם כך הם נועדו. נמצא כי דווקא שלילת הסממנים הסגוליים מספר תהילים, מעמידה אותנו על משמעותו העמוקה של ספר זה. מעתה ספר תהילים אינו אוסף מזמורים המשמשים תחליף למירשם הניתן על ידי הרופא, אלא הינו ספר המעמיד את המעיין לאופנים בו קרבת ה' מושגת ומאימתי עשוי האדם להחמיץ את ההשגחה, ובכך להיות חשוף למקרים ולפגעים. אופן זה של התייחסות לספר תהילים, עולה גם מדברי הרמב"ם בהלכות תשובה. שם ציין את האמור בתהילים "הורני ה' דרכך"¹¹⁶ כדוגמא לתפילת הנביאים והצדיקים לעוזרם, ובו בעת הסביר מה משמעות הכתוב וכתב: אל ימנעוני חטאי דרך האמת שממנה אדע דרכך ויחודך".¹¹⁷ גם כאן אנו עדים לכך, כי פסוקי תהילים אינם סגולה אלא הוראה והדרכה, שבה האדם מתוודע לאופנים בהם עשוי הוא לצאת מדרך הנכון. ובתכוף לכך ציין את הכתוב הבא: "וכן זה שאמר ורוח גדיבה תסמכני כלומר תניח רוחי לעשות חפצך ואל יגרמו לי חטאי למנעני מהתשובה אלא תהיה הרשות בידי עד שאחזור ואדע דרך האמת".¹¹⁸

לפיכך

מבקש לרמז ר' מתתיהו כי השארות הנפש היא ההשגחה והיא בעולם הזה. על ר' מתתיהו יצהרי ומשנת ראו א' רביצקי 'בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו?' התפיסה הפרדוקסלית של חופש הבחירה במשנתו של ר' מתתיהו יצהרי, מרומי לירושלים (תשנ"ח) 239-256.

¹¹⁶ תהילים כז יא.

¹¹⁷ הלכות תשובה פ"ו ה"ט.

¹¹⁸ שם.

מזוזה כסגולה¹¹⁹

בהלכות תפילין ומזוזה וספר תורה, דן הרמב"ם באופנים שונים בהם צריכים לכתוב את המזוזה. בין היתר מציין הרמב"ם צורות כתיבה שונות, ותנאים הנדרשים לצורך מזוזה כהלכתה. בהקשר זה נדרש הרמב"ם להתייחס לעניין של כתיבת שמות של מלאכים ושמות קדושים.

כתיבת שמות באופן זה נועדה להעניק הגנה סגולית לשמירת הבית והדירים בו מפני נזקים וצרות. לגבי כתיבת שם שדי מחוץ לקלף עבר הרמב"ם בשתיקה מן הטעם "שאינו בזה הפסד לפי שהוא מבחוץ"¹²⁰ עם זאת כתיבה מבחוץ פוסלת את המזוזה.

¹¹⁹ בעניין זה ראה י' טברסקי 'מבוא למשנה תורה', ירושלים תשנ"א עמ' 357, וכן עמ' 559. וראה גם י' שקלנובסקי 'אמונות תפלות בשירת הרמב"ם', מספרא לסייפא 43 תשנ"ג עמ' 143-149. וכן ה' אביעזר 'המזוזה בין מצוה לקמע' מעליות יט, תשנ"ז עמ' 217-237, וכן ד' שפרבר 'מנהגי ישראל' כרך ב תשנ"א עמ' קג קו.

¹²⁰ ה' אביעזר (לעיל הערה 119) מציין כי הרמב"ם מתייחס למנהג כתיבת שם שדי מבחוץ בסלחנות וזאת למרות שיש בו יסודות מיסטיים מובהקים. ושם הביא בשם החוקר י' טרכטנברג כי "שם זה (שדי) נחשב זה נחשב בעל עוצמה מיוחדת והיכולת להבריא שדים יוחסה לו" (עמ' 230) ברם דומני כי דברים אלו אינם מעוררים בעיה לגבי גישת הרמב"ם, ואינם מפחיתים מעוצמת שלילת היסודות המיסטיים, ואולי אף רק מעצימים אותה מהטעמים שאפרט לקמן: המשמעות המיסטית לשם שדי נובעת מהמת כך שמפדשים שם זה כטומן בחובו משמעות של שידוד מערכות הטבע. לפי פירוש זה אכן שם שדי טומן בחובו משמעות מיסטית כפי שמטעים הרמב"ן "כי הוא מדת הגבורה מהנהגת העולם" (פירוש הרמב"ן, בראשית יז א). מנגד, הרמב"ם מסביר כי שם שדי נגזר מהמילים אשר בו די: "ויהיה ענינו אשר בו די, הכוונה בכך שאינו זקוק בהמצאת מה שהמציא ולא בהתמדת קיומו לזולתו אלא מציאותו יתעלה די בכך" (מו"נ ח"א פס"ג). לפי באור זה הנימה המיסטית נשללת מאלוהי. לא בכדי הרמב"ן בפירושו שהוצע לעיל, מביא את פירושו זה של הרמב"ם ואינו מקבלו ומבכר על פניו את הסבר של הראב"ע שפירש שם זה מלשון תקיפות ושידוד מערכות הטבע. וזה בוודאי מפני כך שלאור פירוש זה יכול הרמב"ן להטעין את הביטוי במשמעות קבלית על יסוד הספירות של מידת גבורה מה שאין כן לפי פירוש הרמב"ם. וראה בעניין זה אצל מ' הלברטל 'תורת הנסתר שבנס' קבלה 7 תשס"ב עמ' 260 ואילך. קצרו של דבר: אין כאן סלחנות או הכפפת עמדה כלפי המאגיה ודברי הרמב"ם כאן נהירים ומובנים לא רק בהקשר ההילכתי אלא אף על רקע פרשנותו למנחים ולמושגים שבאו בהקשרים אלו.

מבחינה זו יכל הרמב"ם רק לציין את האיסור ההלכתי ודיו. ברם הרמב"ם בוחר בהזדמנות זו להוקיע באורח חריף את התופעה תוך נקיטת נימת בוז כלפי כותבי המזוזות הללו.¹²¹

אבל אותם שכותבים מבפנים שמות מלאכים או שמות קדושים, או פסוק או חותמות הרי הם בכלל מי שאין להם חלק לעולם הבא. שאלו הטפשים לא די להם שבטלו המצווה אלא שעשו מצוה גדולה כאילו היא קמיע של הניית עצמם כמו שעלה על לבם הסכל שזהו דבר המהנה בהבלי העולם.

הכללתם של כותבי השמות עם אלו שאין להם חלק לעולם הבא, מלמדת על החומרה הרבה שיש בעניין זה. בל נשכח כי הבקורת מופנית כלפי כותבי המזוזות, כלומר הסופרים שבוודאי נחשבים בקהילה כאנשים כשרים ויראי שמים. עתה מערער הרמב"ם על טיב כשרותם הדתית (אין להם חלק לעולם הבא) ועל רמתם השכלית (טפשים). נקיטת עמדה מחמירה זו מעוררת שאלות מנקרות שאבקש להתייחס אליהן בשורות הבאות: הרי כתיבת שמות וחותמות מקורה באמונה במציאות המלאכים, ובאמונה בהשגחה הפרטית, ואף עשויה ללמד על יחס חיובי למצוות, אם כן מה הפגם החמור הפוסל לחלוטין פעולות אלו? אם צורת כתיבת שמות בתוך הקלף פוסלת את המזוזה, די היה לציין כי המזוזה אינה כשרה ואין יוצאים בה ידי חובת מצות מזוזה, ללא צורך בלגלוג בוטה כלפי העושים זאת. ההידרשות לגינוי חריף ובוטה מלמדת כי יש כאן עניינים שהם מעבר לפורמליות ההילכתית.¹²² ללא ספק ביסוד כתיבת השמות מובלעת אמונה שמבחינה דתית אין בה כל פגם. כגון אמונה במלאכים בה' ועוד, אך

¹²¹ הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה פ"ה ה, מהדורות אהרית הלכה ד.

¹²² וכבר כתב הרמב"ם " שדרכי תמיד בכל מקום שיש איזה רמז בעניני אמונה אבאר משהו, כי חשוב אצלי להסביר יסוד מיסודות האמונה יותר מכל דבר אשר אלמדהו" (פירוש המשנה למסכת ברכות, פרק תשיעי, סוף משנה ז).

מנגד בכתיבת השמות הכרחי להאמין שיש בעצם המילים והשמות כח השפעה סגולי העשוי לפעול שלא כדרך הטבע. מדברי הרמב"ם ניתן לדלות כי אמונה כגון זו פוגמת בששה עקרונות תורניים:

- א. לעצם מטרת ותכלית המצוות . ד. שלילת הנס.
- ב. לטיב רוחניותו ואחדותו של האל . ה. בטול הנבואה.
- ג. שלילת חוקי הטבע. ו. פגיעה בשלמות התורה.

להלן אדון בכל אחת מנקודות הללו:

א. תכלית המצוות

בהקדמתו לפרק 'חלק', האריך הרמב"ם להבחין בין אמצעי לבין תכלית. כאשר הדגיש כי עבודה לשם השגת שפע כלכלי או בריאותי נכנסת בקטגוריה של עבודה של 'לא לשמה'. על נקודה זו חזר הרמב"ם גם בפרק ט מהלכות תשובה בציינו: "כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר או כדי שלא תגיע עליו פורענות, הרי זה עוסק בה שלא לשמה". עם זאת ציין כי עבודת ה' על דרך זו הותרה ע"י חכמים והיא בבחינת הכרת ברם ההיתר לעבוד באופן זה הינו דווקא כאשר האדם ער לכך שקיים הרובד של ה'לשמה' ולקראת זה צריך להגיע. כלומר, רק כאשר האדם מבין כי ה'לא לשמה' הינו זמני, והינו רק אמצעי ולא תכלית. "ואל הדרך הזו תובה לשאוף".¹²³ ביטוי מעניין למובן האמיתי של המצוה, ניתן לדלות מדברי הרמב"ם בדין 'השבת אבדה', בעניין המתיחס למקרה בו מי שמצא אבידה והיתה אצלו ונגנבה ממנו או אבדה, הדין קובע כי מוצא האבדה חייב באחריותה של האבדה שנגנבה ממנו. הטעם לחיוב זה מנמק הרמב"ם באופן הבא: "ששומר אבדה כשומר שכר הוא, מפני שעוסק במצוה ונפטר מכמה מצות עשה כל זמן שהוא עוסק בשמירתה",¹²⁴ מכאן עולה כי עצם העיסוק

¹²³ פירוש הרמב"ם למשנה מסכת סנהדרין לעיל הערה 64.

¹²⁴ הלכות גזלה ואבדה. פי"ג הי"ב.

במצוה, הוא השכר שהרי העוסק במצווה פטור מן המצווה ולכן נחשב שומר האבדה כשומר שכר. לאור זאת, כאשר לוקחים את מהות המצוה והופכים את עיקר מטרתה ותכליתה לצרכי החומר, אזי הפגיעה כאן היא בעצם מטרת התורה בה מאבדים כליל את האפשרות של קיומו של ה'לשמה'.¹²⁵

ב. רוחניות האל ואחדותו¹²⁶

החובה לשלול את ההגשמה, תופסת מקום מרכזי במחשבת הרמב"ם. לדידו כל רעיון העשוי להביא לידי הגשמה, חובה לשלול אותו כליל.¹²⁷ חובה זו רואה הרמב"ם כחמורה יותר אפילו מעבודה זרה. "ואתה דע שכל זמן שתהא בדעתך גשמות או מאורע ממאורעות הגוף הנך מקנא ומכעיס...יותר חמור מעובד עבודה זרה בהרבה".¹²⁸ במסגרת חובה זו, מוטלת האחריות גם להעביר לקטנים ולכל שכבות הצבור על כל רבדיו את המשמעות של שלילת ההגשמה.¹²⁹ לפיכך, כאשר שם ה' נתפס כאמצעי סגולי, הרי בכך המהות של הוראת השם נפגמת באורח מוחלט. שם ה' אשר מציין את בלעדיותו של ה' הופך עד מהרה לאמצעי מאגי. יפים לענייננו דבריו של פרופ' אביעזר רביצקי בציינו: "תפיסה זו של שמות האל נעוצה בשורש משנתו הדתית של הרמב"ם, הלא היא התאולוגיה השלילית. לאל עצמו אין שמות, אין מילים שיוכלו לתארו. ידה של השפה קצרה מלייצג תוכן אלהי מוגדר"¹³⁰... אילו יחסנו את שמות הקודש

¹²⁵ הבחנות חדות והריפות ובהירות בעניין ה'לשמה' עובר כחוט השני לאורך כתביו של פרופ' ישעיהו ליבוביץ.

¹²⁶ על סוגיה זו ראה צ' ה' וולפסון 'יחוד האל ורוחניותו במשנת הרמב"ם', המחשבה היהודית בימי הביניים ירושלים תשל"ח עמ' 283-297.

¹²⁷ מו"נ ח"א פל"ה.

¹²⁸ מו"נ ח"א פל"ג.

¹²⁹ מו"נ ח"א פל"ג ופל"ה.

¹³⁰ א' רביצקי, 'הרמב"ם ותלמידיו על מגיה לשונית ו"שגטון כותבי הקמיעות"' בתוך: 'תרבות יהודית בעידן הסערה' (עורכים: א' שגיא, נ' אילן) ספר היובל ליוסף אחיטוב, עין צורים תשס"ב עמ' 439, 431-458.

למהותו של האל עצמו – וגם הענקנו לשמות אלה מעמד מטפיזי עצמאי-היינו יוצרים בכך ריבוי באל ופוגמים באמונת היחוד".¹³¹ על רקע זה נקל להבין את בקורתו החריפה של הרמב"ם על יחוס משמעות מיסטית לשמות האל:¹³²

ואל יעלו בלבך שגעון כותבי הקמיעות ומה שתמצא בספריהם הטפשיים שמות שהם מצרפים אותם שאינם מורים ענין כלל ומדמים¹³³ שהם צריכים קדושה וטהרה ושהם עושים נפלאות כל הדברים הללו ספורים שאין ראוי לאדם שלם לשומעם כל שכן לסבור אותם.

בנוסף לכך מציין הרמב"ם כי החשש מפני אמונה כוזבת כגון זו, אילצה את חז"ל להצניע את עניין שמות האל: "וכאשר היו בני אדם פרוצים לומדים זה השם בן שתיים עשרה אותות ומשבשים בכך את הדעות...לפיכך העלימו גם שם זה",¹³⁴ הן דעתך, כי חז"ל הסתירו את השמות הקדושים לא מתוך אמונה שבשמות אלו חבויים משמעויות מיסטיות, אדרבא, דווקא החשש מפני משמעות מיסטית היא זו שעמדה ביסוד ההסתרה של שמות שם ה'.¹³⁵ הרמב"ם ממשיך ותושף אף את המניע הראשוני להמצאת האמונה בכוחות הסגוליים הללו, לדעתו המסורת אודות סגולתם של שמות הקודש מקורה בזדון ובתרמית.¹³⁶

¹³¹ שם, עמ' 440.

¹³² מו"נ ח"א פס"א.

¹³³ ייתכן והכוונה שהם גורמים לאתרים לדמות שיש בכך משהו רוחני קדוש.

¹³⁴ מו"נ ח"א פס"ב.

¹³⁵ רביצקי לעיל הערה 130, עמ' 440.

¹³⁶ מו"נ ח"א פס"ב. צדדים פסיכולוגיים לעצם הצורך בקמיעות ובכל חפצים בעלי ערך סגולי ראו מ' רוטנברג 'ממקדש למדרש' שוקן תשס"א עמ' 143-151.

וכאשר מצאו האנשים הרשעים הבערים את הלשונות הללו [=שמות ה']
מצאו מקום לשקר ולכזב שמצרפים איזה אותות שרצו ואומרים זה שם פועל
ועושה אם נכתב או נאמר באופן פלוני.

אם כן עצם האמונה ביכולת הסגולית הטמונה בשמות, פסולה מכל וכל. השמות
והביטויים אינם מורים על מסר מטאפיזי, אלא על הוראות הנגזרות מהפעולות של
האל. הווי אומר כתיבה או אמירה כשלעצמה אין בה ולא כלום כדי לחולל השפעה כל
שהיא.¹³⁷

¹³⁷ במהדורה הראשונה כתבתי כדלהלן: רביצקי במאמרו הנזכר לעיל ציין כי עמדה זו נובעת מהשקפת
הרמב"ם לגבי מהותה של לשון הקודש שלטעמו היא הסכמית ולא אלהית. אם כי יש היגיון לטעם זה והוא
מושרש בדברי הרמב"ם, אך יחד עם זאת איני חושב שזה הדבר העיקרי שבגיניו יוצא הרמב"ם כנגד הדברים
הללו. שהרי כידוע הל שינוי בהשקפת הרמב"ם לגבי טיבה של לשון הקודש. בתחילה סבר הרמב"ם כי לשון
הקודש היא טבעית, ורק בשלב מאוחר יותר סבר שהיא הסכמית (מו"נ ח"ב פ"ל הערה 99 של הגר"י
קאפח). לעומת זאת, עמדתו כלפי סגולות וקמיעות ושאר אמונות תפלות נותרה ללא שינוי, והיתה אז כמו
עתה ללא הבדל. ומכאן שאין מקום להנחה כי שלילת אלוהיותה של השפה היא היסוד בביקורת זו. והווקא
בעניין שלפנינו בעניין השמות יש התאמה רבה בין דבריו כאן במו"נ לבין דבריו בפירוש המשנה שחיבר
בצעירותו. בפירוש המשנה טרח להדגיש הרמב"ם את השקריות שיש באמונות אלו וטען כי יסודם של
קדושות אלו יסודו ברצון להשיג שלטון פוליטי ותו לא. ונראה שלכך רומז הרמב"ם כאן בציינו "מצאו מקום
לכזב ולרמות כי מטרת הרמאות היא כדי להשיג את השילטון". הקשר בין רמאות לשילטון ולמעשים אחרים
שליליים ציין הרמב"ם בפירושו לאבות, פ"א ה"י ובפירושו למסכת עבודה זרה פ"ד ה"ז. כתב: "וכל
הדברים הללו נעשו מחמת הצורך. והוא שבזמנים הקדמונים איחדו על ידן את אנשי המדינות" ובהמשך נוקט
הרמב"ם בתאור זהה לכאן: "ובאו קלי הדעות אחרי כן ומצאו אותם הספרים ואותן הדברים ודמו שהם אמת
ויש ביהם להטיב. ואינם יודעים [ההמון] שהם שקרים שנעשו בזמן מסויים לתועלת זמנית". עם זאת
בהחלט ייתכן כי השינוי בעמדת הרמב"ם לגבי לשון הקודש העצים את הביקורת.

הערת הבהרה: אציין כי לאחר צאת המהדורה הראשונה העירני פרופ' רביצקי כי דברי הרמב"ם על הבדלי
השפות מתייחסים אל תורת האקלימים, בעוד במאמרו הוא התייחס למצב בו השפה נתפסת במימד מטאפיסי
אונטולוגי. לאור הערתו נמצאתי למד כי גם כאשר הרמב"ם סבר שהלשון היא טבעית לא היה זה במובן
האונטולוגי. לאחר עיון בחנתי את ההיבטים השונים אך חייב אני לציין כי הגעתי למסקנה כי עמדתו של
רביצקי לאור הבהנתו יש לה בסיס איתן ומוצק יותר בדברי הרמב"ם. את הטעמים וההיבטים השונים ערכתי

ג. התכחשות למעשה ה'

ההשקפה לפיה דברים עלולים להשתנות מכח לחשים עומדת בניגוד מוחלט למציאות הקיימת בטבע. חוקי הטבע מבטאים את החכמה האלהית שבה בחר ה' להשתית את המציאות. הסיבתיות שעל פיה מונהג העולם מבטא את הרצון האלהי אשר הנהיג את הטבע על יסוד העיקרון של עולם כמנהגו נוהג. לפיכך האמונה ביכולת השפעה סגולית מנתקת את הקשר בין האל לבין חוקי הטבע.¹³⁸ טיבה של טעות זו הטעים רביצקי בצינונו: "כל מעשה כישוף וניחוש מבטא תפיסה שגויה של המציאות. הוא משקף יומרה אנושית כוזבת לחרוג מדרכי הטבע ולהתערב במהלך העולם ע"י שימוש בחוקיות "על טבעית" או "תת טבעית". וזאת בניגוד לחכמה האלהית המתגלמת דווקא בחוקי הטבע התבוניים ובסיבתיות הפיזיקלית המוכחת".¹³⁹ זאת ועוד, העדפת העל טבע סורכת אחריה תפיסה מוטעית אודות האל. שאם חוקי הטבע ניתנים להפרה הרי שהטבע אינו מושלם ולכן יש צורך לגבור על חוקיותו בדרכים עקיפות. נמצא כי בכך מגדירים את מעשי ה' כפעולות בטלות¹⁴⁰ לפיכך עצם שינוי הטבע אינו יסוד באמונה.¹⁴¹ ההתפעלות משינוי בטבע נובעת מהעדר חכמה, ומנקודת ראות שגויה שאינה מבחינה כי העוצמה

ברשימה שהפנתי לפרופ' רביצקי, אשר במסגרת הזו תקצר היריעה מלהציע את פרטי הדברים וראויים הם למאמר בפני עצמו.

¹³⁸ ראית הטבע כביטוי לרצון ה' הובעה גם ע"י החזון אי"ש בצינונו: "כי מה שאנו קורין טבע המכוון בזה רצון היותר מתמיד של המהוה כל הוויות ית", קובץ איגרות א, לה.

¹³⁹ רביצקי לעיל, עמ' 432.

¹⁴⁰ מו"נ ח"ג פכ"ה.

¹⁴¹ מו"נ ח"ב פכ"ט. וראה גם א' רביצקי 'התורה האנתרופולוגית של הנס' בתוך: דרשת הפסח לר' חסדאי קרקש ומחקרים במשנתו הפילוסופית' ירושלים תשמ"ט.

האמיתית היא בעצם המצאת הדברים וקביעתם בתוך מסלול טבעי סדור ומתוקן,¹⁴² וכך כותב הרמב"ם:¹⁴³

וכמה חמור סמאון הסכלים וכמה מזיק הוא,¹⁴⁴ אלו אמרת לאדם מאותם המדמים שהם חכמי ישראל כי ה' שולח מלאך נכנס בבטן האשה ומצייר שם את העובר, היה הדבר מוצא חן בעיניו ומקבלו ורואה שזו עצמה ויכולת ביחס לה' והכמה ממנו יתעלה... ויראה לו כל זה אפשרי ביחס לה'.¹⁴⁵ אבל אם תאמר לו כי ה' נתן בזרע כח מצייר הקובע תבנית אברים אלו ותארם והוא המלאך... ירתע מכך, מפני שאינו מבין העצמה והיכולת האמיתית הזו והיא המצאת הכחות הפועלים בדבר שאינו נישג בחוש.

נמצאנו למדים כי עוצמת האל מתגלית דווקא במציאות התדירה והקבועה, ולא בזו החולפת והמשתנה.¹⁴⁶

ד. התכשיות לנס

התפיסה לפיה יש יכולת לפעול ולשנות טבע המציאות ע"י לחשים וכשפים, מקעקעת את מהות תורת הנס. לדעת הרמב"ם הרעיון החבוי ביסוד האמונה בכשפים נועד בראשיתו להכחיש את הנס כליל. אמונת הכישוף תכליתה להראות כי אין אפשרות כלל לקיום הנס ע"י האל, שהרי הכל ניתן לעשות בכוחות המסורים לבני אדם והאל בעצם מחוץ לכל שיקול.

¹⁴² כפי שכתב הרמב"ם בסוף מאמר תחית המתים כי ככל שהדבר מתמיד יותר כך ניכר שאין זה על דרך המקרה.

¹⁴³ מו"נ ח"ב פ"ו.

¹⁴⁴ ההיזק מתייחס לטוהר האמונה בהרחקת ההגשמה ובשלילת ההתפעלות. שכן תפיסה לפיה העולם משתנה מעורר את השאלה האם חל שינוי ברצון ה' שאלה שלפי הרמב"ם נחשבת כ-"קושי גדול" (מו"נ ח"ב פי"ד).

¹⁴⁵ רואים בכך אפשרי ללא הכרה כי לגמנע טבע יציב לא יתכן שינויו. מו"נ ח"ג פט"ו.

¹⁴⁶ על יסוד זה מוסבר האמור בגמרא (שבת קי"ח ע"ב) כל האומר הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגרף.

**והרבה כיוצא בשגעוונות הללו מביאים על דרך הסיפור בנפלאות הצמחים
וסגולות עבודת האדמה כדי לפקפק בניסים וכאלו להראות שאפשר
לעשותן בתחבולה.**¹⁴⁷

במקום אחר מציין הרמב"ם שיסוד שלילת האמונה בנס עולה גם מתפיסת קדמות
העולם.¹⁴⁸

¹⁴⁷ מו"נ ח"ג פכ"ט.

¹⁴⁸ עם זאת ראוי לעיין בפרדוקס העולה מכאן. מצד אחד טוען הרמב"ם כי הכישוף שולל את הניסים, ובאותה טענה הוא טוען שתפיסת הקדמות משליכה לכך. ושם בח"ג אף מציין כי מאמיני הכישוף האמינו בקדמות העולם. עם זאת עשיית הכישוף עצמו ביסודה מבקשת לחולל ניסים ולשנות גדרי הטבע. ואם כן בכיצד בעת ובעונה אחת מתקיימים שניהם. ואם כן, המסקנה הנובעת מאמונת הקדמות לגבי אפשרות הנס, נוגדת את התפיסה העולה מאמונת הכישוף לגבי יכולת השינוי. נראה לי שכאן מבקש הרמב"ם להצביע על סתירה מהסיבה השישית. המופיעה מהגיגיהם של בעלי אותה אמונה. מכאן גם הערות הבוז של הרמב"ם כלפיהם: סכלים, מחוסרי דעת, אינם יודעים להבחין ועוד. אפשרות אחרת: שהסבר הרמב"ם שפעולת הכישוף מכחישה את הנס אין הרמב"ם מבקש לשזור אותה לאמונת הקדמות אלא לחשוף מה היסוד האמוני המוטעה העומד ביסודה. כלומר כאן הרמב"ם בוחן את האמונה מבחינת עצם ומהות העניין, ולא מצד מה שטוענים המאמינים בה או מצד המניע שלהם. דוגמא לכך אנו יכולים לראות בעניין שלילת התארים בפרק נ שם ציין הרמב"ם את מאמיני השילוש. ללא ספק גם המאמין בשילוש סובר לתומו שהוא מאמין באחדות ה', אך מבחינת מהות העניין מראה הרמב"ם כי זוהי רק הצהרה מילולית, ומבחינת מהותו הם סוברים את הריבוי. כך גם כאן בעניין שלפנינו. מכל מקום לגופו של עניין, אף ללא ההזדקקות לזיקה בין קדמות העולם לבין החידוש. שלילת הכישוף והאבסורד שבה לפי הרמב"ם, הינה גם בשל שהיא מבטלת את חוקי הטבע והופכת את הטבע כנתונה בידי הלוחשים והמכשפים. ומצד זה הביקורת של הרמב"ם זהה לביקורת שהצביע הרמב"ם על המותכלמין. זאת ועוד, אף מבחינת טיב התפיסה והדרך הרצויה כיצד להסביר את המציאות ביחס שבין הטבע לנס, גילה הרמב"ם את דעתו בהבדל בין חכמים להמון במאמר תחית המתים. זאת ועוד, בהחלט ניתן לומר כי דברי הרמב"ם שהכישוף סותר את תורת הנס, נלמד מתוך דברי הכתוב שכאשר בא משה לחולל את הניסים ע"י שנשלח מה', פרעה מבקש לבטל את האמונה בזה בכך שהוא קורא למנחשים ולמכשפים. קרי, פרעה גורס כי משה אינו עושה נס הנובע משליחות אלהי ישראל, אלא זוהי תחבולה שניתן לעשותה באמצעים מלאכותיים. מכאן אף נבין את דברי הרמב"ם לגבי הפירוש של הביטוי אצבע אלהים היא: מכה טבעית. כלומר עד קודם לכך, סברו כי משה עושה פעולות של הקוסמים המוציאים שפן מהכובע. יצוין כי כבר רס"ג הביע את הדעה שתחבולות אלו אינם נס, ואף העלה כי הוא בעצמו מכיר

ה. הנבואה

ההדגשה החזקה על שלילת היכולת הפלאית של אותם בעלי השמות, נועדה בין היתר למנוע שחיקה וטישטוש מוחלט של השליחות הנבואית. כבר רב האי גאון הטעים כי עצם האמונה ביכולת סגולית המיוחסת לבעלי כחות ולשמות הקודש, מהלישה את ההבחנה באותות הנביאים:¹⁴⁹

כי מאחר שעמד בלבכם כי געשה בשם [=שם ה'] מעשים שלא יעשו אלא אות ומופת במה תכירו אותות של נביאים ממה שהדיוטות עושים בשם. ומה יהיה הפרש בין נביא לזולתו.

הגר"י קאפח מציין כי פעולות שיש בהם שינוי טבע, אין החובר או כל מי שמיחסים לו יכולת כזו, יכול לעשות: "כי אלה אין בכחו לעשות ורק בידי ה' על ידי נביא אמת

וידוע כיצד ניתן לעשות את הדברים הללו. ההבחנה שהעלה כי ההבדל בין מעשה משה לבין מעשה הכישוף, שכל אותם בעלי תהבולות למיניהם אינם יכולים לפעול על מרחב שלם, אלא בקצת המקומות, מלמדת שאין כאן באמת שינוי בטבע, אלא זהו טכסיס והטעיה של אחיזת עיניים. כדוגמת הקוסם המוציא שפן מהכובע ותו לא. מה שאין כן בנס, שבו יש הדגשה שהיה בכל ארץ מצרים. ביטוי יפה לעניין זה ניתן ע"י ה'משך חכמה' המבקש לעמוד על ההדגשה בעניין מכת הצפרדעים אשר בה נאמר רק ביאור תשארנה. "השאיר ביאור [=את הצפרדעים] להורות כי אשר נהיה בדבר השם הוא מציאות מוחשי ובריאה ממשית קיימת לעולם, כמו כל הנבראים בראשית הבריאה. לא כן המתהווים על ידי שדים וכישוף, הוא אינו לעד רק דבר שאינו מתקיים לכן יישארו ביאור להראות על ההבדל" (פירוש 'משך חכמה' לר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק, ספר שמות פרשת וארא ה, ה). אם כי יש להעיר כי דבריו שונים מהרמב"ם לגבי הנס. שכן לדעת הרמב"ם הנס עצמו הוא זמני וארעי, כעולה מדבריו בסוף מאמר תחית המתים. בעוד מעשה שדים אין ולא יהיו כלל. ברם ייתכן וכוונת ה'משך חכמה' בביטוי 'קיימת לעולם' לציין כי מה שנעשה בנס ע"י נביא אמת הינו דבר טבעי וממשי לא מבחינת התדירות שלו בפועל, אלא מבחינת היותו אמיתי ולא בדרך תהבולה. ואופן זה ביטא אותו בכך שציין שהוא תמידי לעולם, כלומר שייך לאותה בריאה טבעית הקיימת לעולם. באופן זה פירושו יהיה הולם אף את דברי הרמב"ם.

¹⁴⁹ אוצר הגאונים מסכת הגיגה. יד. עמ' 18.

וכפי התנאים שבאר רבנו במורה ח"ב בפרקי הנבואה.¹⁵⁰ מדבריו אנו למדים כי אמורים להתקיים שני תנאים. ראשית, הגעה לדרגת נבואה, והשנית רצון ה' בהתאם לתנאים שהציב הרמב"ם במורה. עיון במורה מלמד כי המדובר בתנאים להשגת הנבואה, שלפי הרמב"ם הנביא חייב להיות פילוסוף ואדם השלם במידותיו וברוחב בינתו והשכלתו.¹⁵¹ ואף על פי כן לא כל אחד מתנבא אלא זה תלוי ברצון ה' ולא ברצונו השרירותי של האדם.¹⁵² בכך מבקש הגר"י קאפח להצביע עד כמה אבסורד יהיה לסבור או להאמין, כי יש ממש בדברי החוברים והמכשפים.

כי זה לדעת רבנו לא עושה ולא יעשה, כי הכל שקר גמור ומוחלט הבל הבלים והבל מהובל. וההפסד העצום שבכוונת רבנו נתבאר היטב כמה וכמה פעמים במורה.¹⁵³ כי רצון הקב"ה שנהיה בעלי דעה נכונה וישרה נדע לאמת את השן ואל נחדייר למחותינו את השוא תמורתו.¹⁵⁴ וכל המעקם ומעקש את מוחו בהאמנת הזיות הללו חוטא חטא גדול לאלהים.

¹⁵⁰ הלכות עבודה זרה פי"א אות כב עמ' תקמט.

¹⁵¹ " אבל היסוד אצלינו ההתכוונות והשלמות במדותיות ובהגיוניות בהכרח הוא אמרם אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר" מו"נ ח"ב פ"ב. ההשקפה השלישית. וכן בשמונה פרקים פרק שביעי ציין כי הנביא חייב להיות שלם מבחינת מעלות ההגיוניות בהכרח מה שאין כן לגבי המידות שיש כאן מעין ויותר מסוים.

¹⁵² "מיסודי הדת לידע שהאל מנבא את בני האדם" (הלכות יסודי התורה פ"א ה"א), "שאנו סוכרים כי הראוי לנבואה המתכוונן לה אפשר שלא יתנבא וזה ברצון אלהי" (מו"נ ח"ב יב). לעומק המשמעות של רצון זה אלהי זה בנבואה עמד ראה אליעזר גולדמן 'נבואה ובתירה: פן כמוס של תורת הנבואה של הרמב"ם' מחקרים ועיונים עמ' 115-122. לעניין הנבואה בכלל, ראה: ז' קרייסל 'אימות הנבואה בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים', בתוך: 'מחקרי ירושלים במחשבת ישראל' ד, תשמ"ה.

¹⁵³ כוונתו לדברי הרמב"ם במו"נ ח"ב פ"ו, וכפי שצויין לעיל. וכן למה שהובא בספר המצות שההפסד הגדול בכך שהנמנע נעשה אפשרי.

¹⁵⁴ על פי איוב טו לא. ועיין פירוש רס"ג על פסוק זה (במהדורת הגר"י קאפח ירושלים תשל"ג, עמ' קב): "ואמר אל יאמן בשו נתעה אין פירושו שוא ובטל, לפי שהיא בלי אלף, אלא פירושו דבר הישר, נגזר ממה

לפי גישה זו, האמונה ביכולת הכישוף ושאר אמצעים סגוליים, הופכת להיות לרועץ לעקרונות הדת מכל הבחינות וההיבטים. היבטים אלו משתקפים יפה בהערת הגר"י קאפח המציין בהאי לישנא:

ושים לדברי רבנו המשבשים את הדעות ולא כאותם המהבילים¹⁵⁵ המאמינים שכל היודעו יכול לחולל בו נפלאות ולעשות מופתים שכפי שמספרים על אותו האיש¹⁵⁶ כאלו חלילה עזב ה' את הארץ¹⁵⁷ וכאלו חלילה, כפוף מלכו של עולם¹⁵⁸ לאיזה מין לחש שיש בכחו לפעול ולשנות טבע המציאות,¹⁵⁹ שלא כרצונו ושלא כרצון יראיו".¹⁶⁰

שמא יטען המאמין בפעולת השמות ויאמר, אכן, כך רצה ה' שיהיה עולם כמנהגו נוהג, אך בכל זאת שם האל בטבע את אפשרות השינוי, ואם כן מה החורי הגדול והקצף? על כך משיב הגר"י קאפח:

כי חלילה לומר כי עזב ה' את הארץ באופן כזה שבו האל יהיה מוכתב לשמות היוצאים מהבל פיו של האדם יהיה אשר יהיה. אכן יש אפשרות

שנאמר פן תשוה לו גם אתה...אמר כי התועה לא יאמין באמת וישר, אלא יאמין בשוא ועושהו במקום האמת ומקבלו, ולפיכך נכתב בשו בלי אלף...". ע"ש.

¹⁵⁵ כנגד טישטוש ההבחנה בין תכלית לאמצעי. נגזר מלשון הבל וכלשון הרמב"ם בהלכות מזוזה "שאלו ההבלים מהנים בעולם הזה".

¹⁵⁶ הכוונה לישו.

¹⁵⁷ כנגד הכחשת הנס.

¹⁵⁸ כנגד הגשמת ה'.

¹⁵⁹ כנגד שלילת חוקיות הטבע.

¹⁶⁰ כנגד שלילת הנבואה. ובמהדורתו למשנה תורה בספר המדע עמ' תקמט הערה כב ציין: "כי פעולות שיש בהם שינוי טבע אין החובר יכול לעשות". "כי אין בכח לחשויו להזיז אבר הזבוב הקל" עמ' תקמט הערה כ.

לשינוי בטבע אך זו קשורה והדוקה בקשר בל ינתק עם עקרונות הנמנע,¹⁶¹ לפיכך לא יתכן ששינוי טבע המציאות יהיה בניגוד לרצון ה' שעולם ינהג כמנהגו.

כי שינוי טבע או פעולות מעבר לטבע הסדיר שהטביע הקב"ה בעולמו אין שום נברא יכול להזיזו ממקומו, ורק הקב"ה יכול לשנותו, אין עוד מלבדו.¹⁶²

נסכם ונאמר כי שלילת האמונה בכוחות סגוליים במהותה היא ההודאה בכחו הבלעדי של האל, ובפועל אין בהם כדי להקנות חוסן לאמונה. כפי שמציין הרב יהודה שביב: "מסתבר שאמונות ומעשים אלו אינם מעידים על התחזקות אמונתית דתית אלא אדרבא הרי הם ביטויי חולשה, שהם מהווים כמין תחליפים לאמונת אמת".¹⁶³

ו. שלמות התורה

חיפוש אחר אמצעים סגוליים מבליע בחובו פגיעה בשלמות התורה. שכן אף לו יצויר שאכן מטרת המצווה שמירה על חיי הגוף והנפש, מכל מקום הואיל והתורה הסתפקה במה שהסתפקה, ובאו אלו ומוסיפים אמצעים וסגולות נוספים, הרי שבכך מבטאים השקפה כאלו דבר ה' וציוויו כשלעצמם אינם משפיעים, ויש צורך בתוספת מן החוץ.¹⁶⁴ "כי הדבר השלם בתכלית האפשרות במינו, לא יתכן שימצא זולתו כי אם

¹⁶¹ יעויין במו"נ ח"ג פט"ו. עיונים בנקודות אלה, ראה צ' בלומברג "הרמב"ם על מושג התג'ו'ז של המתכלמון", תרביץ, מ' תשל"ל, עמ' 268-276. וכן י' גליקר "הבעיה המודאלית בפילוסופיה של הרמב"ם", עיון י, תשי"ט/תש"ך, עמ' 177-191, וכן הרב נחום רבינוביץ, "המושג 'אפשר' במשנתו של הרמב"ם, תרביץ מד, א תשל"ה, עמ' 159-171.

¹⁶² 'על דרכו ומשנתו של הרמב"ם' כתבים ב, עמ' 599.

¹⁶³ י' שביב 'תחליפי אמונה' תחומין יט עמ' 411-416.

¹⁶⁴ בקורת דומה השמיע הרמב"ם כלפי הפרישות בציינו את דברי חכמים "לא דייך מה שאסרה תורה". (שמונה פרקים, פ"ד, ובהלכות דעות פ"ג).

פחות מאותה שלמות או בהגזמה או בגרעון".¹⁶⁵ בכל אופן לגבי עצם תכלית המצוות, כבר האריך והרחיב הרמב"ם בהקדמתו לפרק 'חלק', אך יש לצרף לכאן את אשר אמרנו לעיל לגבי עצם הורדת קרנה של תורה כאילו היא מכוונת לתועלת חומרית, וזאת רמז כאן הרמב"ם בציינו שאלו הדברים "המהנים בהבלי העולם".

הדברים דלעיל מלמדים בעליל על הצורך והנחיצות להתייחס בהסתייגות ובדחיה רבה כלפי האמונות הללו. עם זאת, על מנת שהתפיסה הנאותה תוטמע ותופנם בנפש פנימה, יש צורך לנטרל את המחשבה ממשגים הרובצים לפתח העיון בכתבי הקודש.¹⁶⁶ לשם כך נדרש הרמב"ם להציע טרימינולוגיה המסייעת לאדם להישאר עם המונחים והשמות המוכרים אך עם משמעות עמוקה אשר בכחה לגאול אותו מהמשמעות השגויה שקנתה שביתה בליבו עניין זה משתקף בהלכה הבאה:¹⁶⁷

תייב אדם להיזהר במזוזה מפני שהיא חובת הכל תמיד וכל עת שייכנס ויצא ויפגע ביחוד שמו של הקדוש ברוך הוא ויזכר אהבתו ויעור משנתו בהבלי הזמן וידע שאין שם דבר העומד לעולם אלא ידיעת צור העולם ומיד הוא חוזר לדעתו והולך בדרכי מישרים. אמרו חכמים: כל מי שיש לו תפילין בראשו ובזרועו וציצית בכגדו ומזוזה בפתחו מוחזק לו שלא יחטא שהרי יש לו מזכירין רבים והן הן המלאכים שמצילין אותו מלחטא שנאמר חונה מלאך ה'.

בדברי הרמב"ם מקופלת משנה סדורה המדגימה את תהליך טיהור המחשבה מתפיסות שגויות, ולהלן אצביע על אופנים אלו.

¹⁶⁵ מו"נ ה"ב פל"ט.

¹⁶⁶ על הטעמים למשגים כאלו ביהם להגשמה עמד הרמב"ם במו"נ ה"א פמ"ו – מז. ראה גם: אברהם כהן אור, 'ערכן של מצוות המתקיימות ממניעים אנושיים' תחומין כ תש"ס עמ' 197-203.

¹⁶⁷ הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה פ"ו הי"ד.

כפי שצויין לעיל, הרמב"ם התפלמס עם התפיסה הרואה את המזוזה סגולה לשמירת הבית. כאן הרמב"ם מבקש לעקור תפיסה זו בציינו כי מטרת המזוזה הינה כדי להיתקל תמיד בשמו של יחוד ה', בשעה שנכנס לביתו או ביציאה ממנו. ניתן להבחין בשלושה שלבים: בשלב הראשון הרמב"ם מסיט את העניין משמירה על הבית לשמירה על האדם היוצא ונכנס. בשלב השני עובר הרמב"ם להבהיר כיצד מושגת שמירה זו. האם מדובר בשמירה סגולית הנובעת כתוצאה מהתערבות אלהית, או שמא שמירה מסוג אחר? הרמב"ם מלמדנו כי שמירה זו מושגת ע"י האדם עצמו השואף להכיר את מי שאמר והיה העולם. היא תלויה בהכרעת רצונו ובכיוון דעתו למהות המצוה. האפקט של המצוה אינו פועל עם עצם קביעת המזוזה, אלא עם הכוונת המחשבה של האדם המקיים את המצוה. בכך נשלל לחלוטין כל אופי מאגי מהמצוה. בשלב השלישי עובר הרמב"ם לדון בתחולתה של שמירה זו: הרמב"ם מלמדנו כי שמירה זו אינה מפני פגעים ואסונות חיצוניים, אלא שמירה מפני החטא עצמו, קרי, מפני תאותיו ונטיותיו הדמיונות של האדם. בכך יש התאמה רציונלית בין המצוה לבין התוצאה.

אסטרולוגיה¹⁶⁸

היחס של הרמב"ם לאסטרולוגיה מופיע בכמה מקומות בחיבוריו. יסוד ההתנגדות מושתת בעיקרו כלפי הפגיעה בעקרונות חשובים למצוות. אם עבודה זרה פוגעת ברכיבי ההשקפה התיאולוגית הרי שהאסטרולוגיה פוגעת ברכיבי המעשה הדתי. האמונה כי יש כח הקובע את מעשיו של האדם, מאיינת את כל המשמעות של **קיום** המצוות, ואת עצם האפשרות של שינוי המעשים¹⁶⁹ והטבתם:

¹⁶⁸ בעניין זה ראה: ח' קרייסל 'גישתו של הרמב"ם לאסטרולוגיה' בתוך: דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות 11-21, תשנ"ד. עמ' 25-32. וכן י' צ' לנגרמן 'סוגיות אסטרולוגיות במחשבת הרמב"ם' דעת 37 תשנ"ו עמ' 107-118. וכן ד' פיקסלר מסכת עבודה זרה עם פירוש הרמב"ם 'ירושלים תשס"ב עמ' קלד-קמד.

¹⁶⁹ הלכות תשובה. פ"ה ה"ה.

אלו היה האל גוזר על האדם להיות צדיק או רשע...היאך היה מצוה לנו על ידי הנבאים עשה כך ואל תעשה כך...ומה מקום היה לכל התורה כולה.

מבחינה רעיונית הקושי באסטרולוגיה נע סביב הבעיה של הצדק האלהי ותורת הגמול: "ובאי זה דין ואי זה משפט נפרע מן הרשע או משלם שכר לצדיק, השפט כל הארץ לא יעשה משפט?"¹⁷⁰ לא בכדי, הרמב"ם עוסק בשאלות אלו בהלכות תשובה הקשורה לחזרה למוטב, ובשמונה פרקים העוסקים בתיקון המידות. אף במורה הנבוכים ממקד הרמב"ם את הדיון בעניין היחס בין ידיעת ה' לבחירה האנושית, בפרק טז הממוקם בין הפרקים העוסקים בשאלת הרע¹⁷¹ ושאלת ההשגחה.¹⁷²

הן בשאלת הרע הצביע הרמב"ם כי אין רע יורד מלמעלה אלא הכל מהאדם. ושם בציינו את הרעות הטעים הרמב"ם כי רוב הרעות הן פועל יוצא של מעשיו הנעשים מבחירתו של האדם. וכן בעניין ההשגחה הדגיש הרמב"ם שהיא פועל יוצא של ההכרעה הרצונית. לפיכך תמיד הוא מדגיש את עניין ההכרעה הרצונית בעניין זה:¹⁷³

כבר בארנו לך כי השכל הזה אשר שפע עלינו מאיתו יתעלה הוא המגע אשר ביננו לבינו והבחירה בידך אם תרצה לחזק את המגע הזה ולעבותו עשה ואם תרצה להחלישו ולדקקו לאט לאט עד שתפסיקהו עשה.

כמו כן הרמב"ם מתווה את החשיבות של שלילת התארים ומדגיש וכי דרגת הקרבה לה' ומעלתה נבחנת רק ע"י העמקה בידיעת דרכי השלילה וההוכחה עליה, בהקשר לזאת משקל רב ניתן להכרעה של האדם בהתמסרות לקראת אידיאל נשגב זה המנוסח

¹⁷⁰ שם.

¹⁷¹ מו"נ ח"ג פ"י-יג.

¹⁷² מו"נ ח"ג פי"ז-יח.

¹⁷³ מו"נ ח"ג פנ"א.

כדלהלן: "כך יקרבוך תארי השלילה לידיעת ה' והשגתו... והבן זה היטב ודעהו והיה שוגה בו... ולכן לך בה אם תרצה".¹⁷⁴ אם כן, השגת ה' וטיב השגתו, הדוקה וקשורה לשאלת הבחירה, ומכאן גם מחזור הקשר בין הביקורת על האסטרולוגיה לשאלות אלו. גם באגרת תימן כאשר נזקק לעניין האסטרולוגיה, התיחס לכך בקשר לקיום המצוות ולא בעניין עבודה זרה. ואף באגרתו לר' עובדיה הגר לא התיחס כלל לעניין עבודה זרה.¹⁷⁵ עם זאת, יש מקומות בהם נמצאת זיקה מסוימת לעבודה זרה. למשל בעניין איסור לעונן שעסקנו בו לעיל. אך עצם האיסור כאן אינו בשל הקשר האסטרולוגי, אלא כבדרך אגב הרמב"ם גם מזכיר זאת, על דרך "הואיל וכלהו איתניהו בה". ונראה שזה מן הטעם שבדרך כלל המעוננים פועלים בהתאם למועדי זמן אסטרולוגיים, אך כמובן שעצם האיסור לעונן אינו מחמת האמונה האסטרולוגית. האיסור ישאר בתוקפו גם אם המעונן יפעל לפי זמנים שאינם נערכים בהתאם לתחזית אסטרולוגית. אף בהתייחסות גלויה במורה הנבוכים ציין:¹⁷⁶

מטרת כל התורה וצירה אשר עליו היא סובבת הוא סלוק עבודה זרה ומתיית עקבותיה שלא לדמות בכוכב מן הכוכבים שהוא מזיק או מועיל במאומה מן המצבים הללו הנמצאים לאישי בני אדם לפי שהשקפה זו היא הגורמת לעובדם נתחייב בהכרח להרוג כל מכשף.

¹⁷⁴ מו"נ ח"א פ"ס.

¹⁷⁵ אגרות הרמב"ם מהדורת הר"י שילת א, עמ' רלג-רמא.

¹⁷⁶ מו"נ ח"ג פל"ז.

ההתייחסות כאן לאסטרולוגיה, אינה לשם ביקורת על עצם האמונה באסטרולוגיה, אלא על מעשה הכישוף.¹⁷⁷ לדעת הרמב"ם האמונה באסטרולוגיה נבעה מהיקש מוטעה ושגוי מהמישור האסטרונמי למישור האישי:¹⁷⁸

ואומרים גם בכחות הגלגלים שהם שופעים במציאות ואומרים שפע הגלגל .. ולפיכך פועלים הכוכבים במרחק מסוים כלומר קרבתם למרכז וריחוקם ממנו ויחסם זה לזה ומכאן נכנסו למשפטי הכוכבים.

דברי הרמב"ם כאן הם בעצם דברי רס"ג בפירושו לאיוב בציינו:¹⁷⁹

כי הכוכבים, מהם שטבעו החום ומהם אשר טבעו הקר...ופעולות אלה של הכוכבים אין אנו מתעוררים עליהן אך מלעיטים אותנו מה שטוענים בעלי מלאכת הכוכבים מן המשפטים הקבועים לחבור ולפירוד ולמקבילות וכל כיוצא בזה, ולפי האמת אינם אלא סתם טענה ואין עליהם ראיה חוץ מעצם הטענה.¹⁸⁰

זאת ועוד, לדברי הרמב"ם ענין האסטרולוגיה הוא הדטרמיניזם, השולל יחוס יכולת ובחירה לאדם, מנגד הורדת שפע נועדה לשנות את המצב הקיים באופן דרסטי. נמצא כי ביסוד הדרישה של הורדת השפע, מובלעת הנחה של אפשרות השינוי ואם כן הכיצד

¹⁷⁷ ומה שציין הרמב"ם שלעניין הכישוף יש הכרה לעניין הכוכבים (מ"נ ח"ג) אין שום הכרה לפרש זאת לעניין האסטרולוגיה אלא כמתייחס להורדת הרוחניות לצורך מימוש ההשפעה על הצלחת הפעולות שעושה המכשף. ולפיכך הגדיר הרמב"ם את המכשף כעובד עבודה זרה.

¹⁷⁸ מ"נ ה"ב פי"ב.

¹⁷⁹ איוב עם תרגום ופירוש רס"ג תרגום הגר"י קאפה פל"ט, עמ' קצד-קצה.

¹⁸⁰ ופלא הוא כי ד' פיקסלר בהערותיו למשנה מסכת עבודה זרה (לעיל הערה 168) עמ' קלז, הסיק מדברי רס"ג כאן שרס"ג סובר שאסטרולוגיה היא חכמת אמת.

שניהם ישכנו כאחת? למען הסר ספק אבהיר: איני בא לטעון כי אין זיקה בין אסטרולוגיה לעבודה זרה, אלא לטעמי, אין צורך להניח כי הטעם המרכזי בשלילת האסטרולוגיה נובע מחמת הזיקה לעבודה זרה. בעניין זה דומני מוטב לנהוג לפי הכלל "ילמד סתום ממפורש". בכל המקרים בהם נזכרה שלילת האסטרולוגיה, הרמב"ם הטעים את העניין של הבחירה ואת הבעיה המתעוררת בכל הקשור ליחס בין הידיעה האלהית לבחירה האנושית ולצדק האלהי.¹⁸¹ מה גם שלאורך כל הלכות עבודה זרה, ואף בפירושו למשנה במסכת עבודה זרה, לא התבטא הרמב"ם בהריפות כלפי האסטרולוגיה אלא המתין עד הלכות תשובה ושם פרע שטרו. וכן בפירוש המשנה, המתין לאורך כל פירושו למסכת עבודה זרה, עד לפרק השמיני משמונה פרקים. שתיקה סובלנית זו יש בה ללמד, כי היסוד לשלילה הוא מהטעמים שמנה באורה מפורש. בפרט לאור דברי הרמב"ם בהקדמה לספר המצוות שכל דבר הוא שיבץ במקומו הראוי לו ואף טרח להדגים זאת בדוגמא מהלכות עבודה זרה:¹⁸²

כאשר אדבר על עבודה זרה, ואקבע בפתיחת כללות זו: הלכות עבודה זרה, הרי אדון בכללות הזו על כמה מצוות, מסית מדיה, ומעביר למולך... וזולתן מן המצוות השייכות לעניין עבודה זרה דווקא.

עתה אפנה ואתיחס למונחים הטעונים במשמעות מיסטית, ואצביע על האופנים בהם מונחים אלו מקבלים משמעות לאור דברי הרמב"ם.

שטן - אליבא דהרמב"ם טעות חמורה היא לחשוב כי המונח שטן מציין ישות רוחנית היצונית שבכחו לקטרג על האדם, או לחלופין מהות פנימית הטמונה באדם אשר מסיטה אותו מדרך הישר. זיהוי השטן במובן זה נכנס תחת הקטגוריה של אמונת

¹⁸¹ כך הם הדברים גם באגרת לר עובדיה הגר (אגרות הרמב"ם מהדורת שילת כרך א, עמ' רלו-רלז).

¹⁸² הקדמה לספר המצוות, וכן בהקדמתו למשנה תורה ציין: "מפני שחילוק חיבור זה לפי העניינים לא לפי מנין המצוות כמו שיתבאר לקורא בו".

השניות, לפיה יש בעולם שני מוקדי כח ראשיים, האחד טוב המתגלמת בדמות האל, והשני כח רע שהוא מתגלם בשטן. ללא ספק גישה כזו לא תוכל לשכון ולדור בתוך משבצת הגותו של הרמב"ם.¹⁸³ לפיכך, כאשר הוא מפרש ביטוי זה הוא כותב:¹⁸⁴

ודע כי שטן נגזר מן "שטה מעליו ועבר" כלומר שהוא מענין ההסרה וההרחקה כי הוא המסטה מדרך האמת בלי ספק ומרחיק בדרכי התעייה... וכבר ידעת פרסום השקפה זו בתורתנו כלומר יצר טוב ויצר רע.

גם לגבי השטן המוזכר בספר איוב, דקדק הרמב"ם לציין שהשטן הוא חלק מהנבראים, כלומר אין לו מציאות יחודית עצמית. וזה כנגד הדעה שהוא נוצר רוחני השולט על הרעות: "...כי השטן אין בינו לבין העליונים יחס כלל ואין לו שום שוטטות... אין התהלכותו כי אם בארץ".¹⁸⁵ ההתהלכות בארץ היא בעצם הליכה אחר הדימיון שהוא קשור ואחוז במושגי החומר: "כל זה המשכות אחר הדימיון אשר הוא גם היצר הרע באמת".¹⁸⁶ את הזיקה בין האמונה בשטן לבין אמונת השניות, העלה בקול ברור ר'

¹⁸³ בפירוש המשנה לחולין, פ"ב, מ"ה. מציין הרמב"ם כי פסילת שחיטה למי ששוחט לשם הרים גבעות ולשם מים הינה: "הטעם שאין שוחטים לתוך המים כדי שלא יחשבו הרואים שהוא עובד ליסוד המים, ושהוא הקריב את זה לכה גלגלי המנהיג את יסוד המים כפי דימיון המדמים... לפי שאלה הטועים אינם מקריבים לאותם הדוממים עצמם, אלא מקריבים לכותח עליונים המנהיגים את אותם עצמים לפי דימונם". ובהמשך שם ציין, כי האיסור לשחוט לפני מים צלולים שמהם ניכרת בבואתו של האדם הינה: "שלא יאמרו לאותה הבבואה עובד, כלומר לכה המנהיג את הבבואה כפי שאומרים מקצת בעלי השניות". אם כן עצם ההכרה בכת ביניים בעל יכולת השפעה נתפס ע"י הרמב"ם כפיתוח של אמונת השניות.

¹⁸⁴ מו"נ ח"ג פכ"ב.

¹⁸⁵ שם.

¹⁸⁶ מו"נ ח"ב פי"ב. וראה גם במו"נ ח"ב פ"ל. שם ציין כי השטן וסמאל הם אותו דבר והשם הזה צריך להתפרש בהתאם לענייני שמות, כמו הנתח ושאר המונחים שבאו בפרשת גן עדן. וידוע כי אליבא דהרמב"ם האמור שם הינו על דרך האליגוריה.

יעקב אנטולי, בבקשו להסביר את משמעות הביטוי לערבב את השטן, מצא לנכון להתריע מפני תפיסה שמבלי משים תגרום לטעות תיאולוגית חריפה:¹⁸⁷

המחשבה הכוזבת העולה על לב בני אדם, או דעת מקובל מאחר והוא חוץ מדרך האמת כמחשבת קצת בני אדם על השטן, שחושבים שהוא נוצר רוחני מיוחד לעצמו, מושל בעולם לעשות הרע. וחלילה חלילה מהאמין זה. שזה נמשך לאמונת בעלי השנים, הם המאמינים כי יש שם שני אלהות אחד טוב ואחד רע וכיוצא בזה מן הדעות הכוזבות.

על יסוד אותו כיוון נוקט ר' זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל. בפירושו לאיוב, בהגיעו לכתוב 'ויבא השטן' פותח את פירושו בהכרזה: "אם הייתי מפרש זה הפסוק כפשוטו, הייתי מעדת הכופרים, אבל אני אפרשנו על דרך החכמה ואהיה מכת המאמינים ומעדת האמינים".¹⁸⁸ ובהמשך מיישם דרך חכמה זו ומפרש: "וענין השטן, החומר אשר אותם האישים הטבעיים"¹⁸⁹ מורכבים משניהם ר"ל מן החומר והצורה".¹⁹⁰

¹⁸⁷ מלמד התלמידים, פרשת נצבים, קעג ע"ב.

¹⁸⁸ פירוש לספר איוב עמ' 180

¹⁸⁹ נראה כי נקט ביטוי זה כדי לשלול לחלוטין אפשרות שמדובר באישים רוחניים.

¹⁹⁰ שם שם עמ' 182 טעם אחר לשלילת ההשקפה לפיה השטן הוא מלאך, העלה רס"ג בצינו: "וסברא רחוקה היא שיהא השטן הזה מלאך. כי אנשי היחוד בדעה אחת שהבורא יתרוםם ויתהדר ברא מלאכיו מקורבים, בודעו שהם לא ימרהו והשטנה לנכבדים הצדיקים מן העברות החמורות ומי שמדמה כי זה המשטין על איוב היה מלאך הרי עשה את המלאכים ממרים וחלק על מה שאנחנו בדעה אחת", פירוש רס"ג לספר איוב תרגום הגר"י קאפח עמ' כז.

עין הרע - החשש מפני עין הרע, מצוי אצל הרבה מבני האדם באופן החוצה את שדרות העם למקטון ועד גדול, ללא הבדל גזע דת מוצא ומין.¹⁹¹ השתרשותה של האמונה מוצאת את ביטויה בשלל האמצעים הננקטים על ידי בני האדם כדי ועל מנת למנוע את עין הרע, או להסירה ממי נדמה לו שנפגע ממנה.

כגון פרסת סוס¹⁹², **המסה**,¹⁹³ **הקשה בעץ**,¹⁹⁴ **סרט אדום**,¹⁹⁵ **מגן דוד**, ועוד.

מן הראוי להביא את התייחסותו של הרב משאש לעניין **המגן דוד** אשר נשאל לטיבו, ומאין מקורו. הרב משאש מתלבט במקורו ומביא דעה לפיה מקורו של המגן דוד מחוץ

¹⁹¹ בהקשר הזה ראוי להביא כאן כי הגר"י קאפה בקבלו תואר דוקטור של כבוד באוניברסיטת 'בר אילן', ציין בהרצאתו כי הוא אינו חושד באנשי האוניברסיטה שהם מחזיקים באמונות הללו, אך בכל זאת הוא העיר כי התפלא על שבהזמנה שקיבל צורפה המסה(!) כנגד עין הרע.

¹⁹² **תלית פרסה מסוס**: על מנהג זה כותב ר' יוסף נאיים כדלהלן: "ויש תולין נעל ברזל שמשמין על פרסת רגל הסוס והחמור ומנהג של נעל הוא קדום מקורו מהיונים הראשונים ומהם ירשו מנהג זה עמי איטליא על כן קבעו פרסת סוס... על בתי תפלתם שאומרים שנעל הסוס מביא ברכה... היהודים שהלכו בזה וילכו אחרי ההבל ויהבלו". על עניינים אלו ראו במאמרו של א' בשן 'יחסם של חכמי מרוקו לאמונות עממיות' בתוך: קובץ הציונות הדתית מוקדש לזכרו של ד"ר יוסף בורג, עורך שמחה רז, ירושלים תשס"א עמ' 353-436.

¹⁹³ **המסה** ביסודה היא מהאיסלאם, היא ידה של 'פאטימה'. אלא שלאט לאט נקלטה במסגרת המסורת היהודית ואף עיגנו אותה במסורת פרשנית יהודית. ראה: ש' צבר, "יהוד הח'מסה' מוטיב היד המאגית בהגות ובפולקלור של היהודים בארצות האיסלאם' פעמים 85 עמ' 193-205. וכן ראיון עם ד"ר מיכל מלאכי מהות כד, תשס"ב. על המונח "כ'מסה ע'ליך" ראה, י' יהודה 'משלי ערב' ב, ירושלים תרצ"ד, עמ' כא-כג.

¹⁹⁴ נוהג זה קשור להשפעת הנצרות, והתפתח ממנהגם. כאשר היו עולים לרגל למקומות הקדושים להם, בסיום הביקור נהגו הצליינים הנוצריים לקחת עמם מזכרות מהמקומות הקדושים הללו, ויתסו להם השפעה של סגולות מרפא. ההקשה בעץ היא זכר לצלב של ישו כסגולה נגד עין הרע. ראה: ש' ברקוביץ', 'מלחמות המקומות הקדושים' 2000 עמ' 9. וראה גם י' זקן 'תור' המזכרות מארץ הקודש בגאליה הפרנקית' קתדרה 82, 1996 עמ' 25.

¹⁹⁵ בתוספתא מסכת שבת פ"ז א, אלו דברים מדרכי אמורי המגדרת בנה בין המתים והקושר מטוטלת על יריכו וחוט אדום על אצבעו... והמרקד לשלהבת הרי זה מדרכי אמורי".

למסורת ישראל, ומעניין כי הרב משאש מציין שלכך דעתו נוטה. בשל חשיבות התשובה אציג את השאלה והתשובה בשלמותן:¹⁹⁶

מכתבו הגיעני, בקש כבודו להודיעו מענין הציור של מגן דוד, אם נמצא לו איזה זכר בש"ס או במדרש?

תשובה: לא ראיתי שום זכר לזה לא בש"ס ולא במדרש. וכד הוינא תליא דכירנא, שהיו ההמון ההדיוטים קורים לו בשם חותם שלמה, והערבים אומרים כי שלהם הוא. וכן נמצא על מטבעות נחושת עתיקים של מלכי ערב של מארוקו, ולא שמענו שמו מגן דוד, רק עד אחר פרסום הציוניות,¹⁹⁷ ועיין באוצי"ש¹⁹⁸ מ, ¹⁹⁹ מגן דוד, מ"ש עליו וסיים ונר' כי האות של מגן דוד אינו נובע ממקור ישראל, ע"ש וכן דעתי נוטה ושלום"

אם כן החשש מפני עין הרע מושרש עמוק בעובי המנהג והפולקלור. להלן אבקש להצביע על האופן בו ניתן להבין מושג זה לאור הגותו של הרמב"ם שנסקרה לעיל. בצד הביטוי עין רעה קיים הביטוי עין טובה. צמד ביטויים אלו מופיעים במשנה מפורשת במסכת אבות עם ביטויים נוספים שהמכנה המשותף להם הינו בתחום של רכישת מידות טובות, ומנגד, בריחה ממידות שליליות. המשנה מציינת תכונות שונות בהם התיחדו תלמידיו של ר' יוחנן בן זכאי וכן המשנה מציינת תכונות שליליות שיש להיסתייג מהן. עין רעה נמנית כמציינת תכונה שלילית, ועין טובה נמנית כמציינת תכונה חיובית. הרמב"ם מפרש זאת באופן הבא "**ועין רעה הפכה** [של העין הטובה],

¹⁹⁶ הרב יוסף משאש, 'אוצר המכתבים', חלק ב, סימן תשז.

¹⁹⁷ מסקנה זו מעלה גם ר' אפרים דיינרד בספרו 'עלטה'. ספר המוקדש לביקורת חריפה ועוקצנית כלפי ספרות הקבלה והחסידות.

¹⁹⁸ אוצר ישראל, כרך ה.

¹⁹⁹ מונח במשמעות של ערך באניצקלופדיה.

כלומר שימעט בעיניו המרובה ולהוט הוא להוסיף".²⁰⁰ אם כן ביטוי זה אינו לבעיות המוקרנות מעין הבשר אלא לתכונת הנפש שבאדם עצמו, אשר הוא להוט להשיג ממון מאחרים ואינו מסתפק במה שיש לו. במקום אחר במסכת אבות מציינת המשנה תכונות ומידות המאפינות את תלמידיו של אברהם אבינו, ומנגד מונה מידות ותכונות המאפיינות את תלמידיו של בלעם הרשע. כדוגמא למידות של תלמידי אברהם אבינו מציינת המשנה את המידות הבאות: "עין טובה נפש שפלה רוח נמוכה".²⁰¹ ומבין המידות המתיחסות לתלמידי בלעם מציינת המשנה "עין רעה". גם כאן מפרש הרמב"ם באופן דומה: "עין טובה היא ההסתפקות, ונפש שפלה הפרישות. ורוח נמוכה הענוה המופלגת. ומוסיף ומעיר: והשליש שכנגדן הם "הלהיטות לממון והוא עין רעה". אם כן החשש מפני העין הרע, אינו ממה שאחרים עשויים לגרום לאדם, אדרבא, החשש הוא שהאדם עצמו ישריש בקרבו תכונה שלילית של להיטות לממון. פרשנות זו עולה בקנה אחד עם ההלכות שקבעו חז"ל בתלמוד. אנו מוצאים כי חכמים חילקו את נתינת הצדקה לשלוש דרגות עין טובה עין בינונית ועין רעה. נמצא כי במסגרת ההילכתית, עין רעה קשורה קשר בל ינתק עם תכונות ומידות נפש, שאין לה כל עניין וקשר עם מבט עינו של האדם. יתר על כן, הנזק אינו, אלא לבעל העין הרעה בעצמו והוא איבוד שלמותו הוא, לא שלמות זולתו. לאור זאת ברור כי נזק הבא מעין הרע, הוא נזק הנגרם לא מחמת אנרגיה המוקרנת מהעין, אלא מצד מעלליו של האדם שמחמת קנאתו יעשה הכל כדי להתנכל לרעהו. בכל אופן יהיה אשר יהיה עין הרע נתפסת כאן כחלק ממערך תיקון המידות ולא במישור של השפעה הסמויה מן העין. על דרך זו ניתן אף להסביר את המשמעות של היזק ראייה בדיני שכנים.²⁰² עם זאת, ניתן למצוא בתלמוד ובספרות

²⁰⁰ מסכת אבות, פ"ב הי"ב וכן פירש את האמור שם משנה יד עין הרע... מוצאין את האדם מהעולם כתב: כי הלהיטות לממון והתאוונות".

²⁰¹ מסכת אבות פ"ה מ"ז.

²⁰² אפילו בתשובות הרמב"ם (?) לחכמי לונדל מובא שם כי עין הרע היא דבר שאין להתחשב בו בעניין היזק ראייה והתחשבות בה היא על דרך החסידות. וראה דברי הגר"י קאפח על אתר, הלכות שכנים פ"ב אות יג

האגדה התייחסות לעין הרע במובן של נזק הבאה מצד העין.²⁰³ השאלה הנדרשת היא כיצד ניתן להסביר נקודות אלו לאור משנת הרמב"ם. מכאן יש לעבור לאופן בו צריך להסביר את ההגדים השונים בתלמוד וזאת אבקש לעשות בשורות שלהלן.

בהקדמה לפרק 'חלק', מסווג הרמב"ם את קוראי האגדות לשלוש קבוצות שהם שתיים. אותם שמבינים את האגדה כפשוטה, ואותם המבינים את האגדה שלא כפשוטה. הרמב"ם מוקיע את תפיסת האגדה במובנה הפשטני ומלגלג על הדרשנים אשר עושים שימוש באגדות בדרשותיהם. לדעתו, באגדות חבוים רעיונות הקשורים קשר בל ינתק עם פרשנות פילוסופית. למתמימים דרכם בדרך זו האחרונה מעניק הרמב"ם שבחים בולטים, ומציין כי רק בדרך זו ניתן לעמוד על צפונות חז"ל בדרשותיהם.²⁰⁴ לדעת הרמב"ם אין כלל סתירה בין דבריו לבין התלמוד שהרי לטעמו המסר הצפון וחבוי באגדות חז"ל צריך להיחשף באמצעות מתודה של פרשנות, שאינה מנתקת עצמה מהמציאות ומהשכל הישר. לפיכך אין ניגוד בין מה שהרמב"ם כותב לבין האמור בתלמוד, אלא בין זה המתעלם מהמציאות ומהשכל הישר בפרשו את האגדה לבין דברי הרמב"ם. לאור זאת, הדעת נותנת כי בהתאם לרציונל זה צריך להבין את דברי חז"ל גם בעניינים שנאמרו לגבי עין הרע. להלן אבקש להצביע על האפשרות לקרא את ההתייחסות לעין הרע בזיקה רמב"מית.

עמ' ל. על סוגיה זו במשנת הרמב"ם ראה במאמרו של הרב בנימין זאב בנדיקט 'לזרכו של הרמב"ם בפסק הלכה' הרמב"ם ללא סטייה מן התלמוד ירושלים תשמ"ה. עמ' ט-יה.

²⁰³ מוזר ביותר כיצד ניתן להניח כי בעין הבשר יש כח רוחני. אם אנרגיה זו שוכנת בעין, אזי הינה כח בגוף והיא מוגבלת בהתאם לגבולות הגוף. ואם היא מחוצה לו, אזי היא אינה בעין. אם כן מה החשש? מפני מה שאינו מצוי כלל במחיצת האדם? בנוסף, אם היא אנרגיה רוחנית אזי זה נכנס עם מה שצויין לעיל לגבי האמונה בשטן, שיש בזה משום לתא דאורייתא של הכנסת אמונת השניות.

²⁰⁴ מר"ג ח"ב פ"ו.

מעשה רבי יוחנן: במסכת ברכות²⁰⁵ מסופר על ר' יוחנן שהיה עומד בצד המקוה וזאת על מנת שנשים הבאות מן הטבילה יביטו ביופיו. מעשה זה נבע מתוך אמונה לפיה הדמות הראשונית שפוגשת האשה בצאתה מן המקוה יש בכחה להשפיע על צורת התינוק. בתלמוד מובא כי חכמים תמהו על מעשה זה של ר' יוחנן, ושאלו אותו האם הוא אינו חושש מעין רעה? תשובת ר' יוחנן היתה כי הוא אינו חושש לעין הרע הואיל והוא מזרעו של יוסף שלא שולטת בו עין הרע. מדברי ר' יוחנן עולה שעין הרע אינה מציאות ממשית השוכנת בפועל, אלא היא תולדה של מציאות חברתית מסוימת שהרי מי שמשתייך לשבט יוסף אינו צריך לחשוש כלל. אם כן נשאלת השאלה הכיצד? כלום בעין הבוי כח המבחין בין מי שהוא מזרע יוסף לבין מי שאינו מזרע יוסף? אם לעין הרע היתה מציאות אוביקטיבית של ממש, לא היה שייך כלל להבחין בין סוגי אנשים שונים. ההכרה כי יש בני אדם שהם חסינים מפני עין הרע מלמדת כי מושג זה אינו קיים במציאות, אלא הוא תוצאה של ראייה מסוימת אשר סוג אנשים הנמנים עם זרע יוסף חסינים מפני השפעתה של העין רעה. השאלה כאן היא: מי הם זרעו של יוסף? האם הכוונה היא להוציא יתר שבטי ישראל? קשה לפרש כי הכוונה כאן על שבט יוסף, שהרי כל השבטים נתבלבלו, ולא סביר להניח שר' יוחנן מתכוון לשבט יוסף, כדי לאפוקי שאר שבטים. לפיכך נראה לומר כי זרע יוסף האמור כאן אינו מתיחס לשבט יוסף אלא על דרך המובן של תלמידי יוסף כלומר הלומדים ממעשיו של יוסף. על רקע זה נראה לומר כי למרות שר' יוחנן עמד בשערי הטבילה מתוך כוונת טובות, אעפ"כ חכמים שואלים האם אין הוא חושש שיופיו הבלתי רגיל עשוי לגרום נזק בכך שהנשים יתנו עיניהם בו והוא עשוי להינזק בכך שיבא לידי הרהור. לאור זאת אף מובנת התשובה שהוא מזרעו של יוסף. שכן יוסף הוא זה שעמד בניסיון שבו יש משום קדוש

²⁰⁵ בבלי ברכות כ ע"א.

שם שמים,²⁰⁶ שלא הזין עצמו מעין אחרים. אם כן אין כל מקום להסיק מכך ראייה או הוכחה לעצם האמונה בעין הרע במובן רוחני, כשם שאין לדלות ממעשהו של ר' יוחנן כיוון התנהגותי לגבי העמידה במקום טבילת הנשים. במקום אחר יש התייחסות לעין הרע כגורם מיתה מרכזי לפיו 99 אחוז מהאוכלוסיה מתים מעין הרע ורק אחוז אחד מת מות טבעי. מסתבר שהדעה האמורה שם אינה בבחינת סוף פסוק, ולצידה יש דעות אחרות נוספות, ומה גם, כי בחינה עיונית מלמדת כי המונח עין הרע המופיע בהקשר זה אינו מתייחס למישור המיסטי כלל. להבהרת הדברים אציג את המקור ואת המקבילות לו. בתלמוד הבבלי²⁰⁷ מובאת דרשה המתייחסת לכתוב בספר דברים: "והסיר ה' ממך כל חולי".²⁰⁸ רש"י על אתר מפרש את הביטוי כל חולי כמציין: "דבר שכל החולאים תלויים בו". הפלוגתא בין החכמים מתייחסת לשאלה מהו החולי הזה שכולל בתוכו את כל החולאים ועל כך מוצעות האפשרויות הבאות:²⁰⁹

אמר רב: זו עין. רב לטעמיה, דרב סליק לבי קברי, עבד מאי דעבד. אמר: תשעין ותשעה בעין רעה, ואחד בדרך ארץ. **ושמואל אמר: זה הרוח.** שמואל לטעמיה, דאמר שמואל: הכל ברוח. ולשמואל, הא איכא הרוגי מלכות! - הנך נמי, אי לאו זיקא - עבדי להו סמא וחי. **רבי חנינא אמר: זו צינה,** דאמר רבי חנינא: הכל בידי שמים חוץ מצנים פחים, שנאמר: צנים פחים בדרך עקש שומר נפשו ירחק מהם.²¹⁰ **רבי יוסי בר חנינא אמר: זו צואה,** דאמר מר: צואת החוטם וצואת האוזן - רובן קשה ומיעוטן יפה. **רבי**

²⁰⁶ בהלכות יסודי התורה פ"ה, יב מהדורות אחרות הלכה י. "כל הפורש מעבירה או עשה מצוה לא מפני דבר בעולם, לא פחד לא יראה, ולא לבקש כבוד אלא מפני הבורא ברוך הוא, כמניעת יוסף הצדיק עצמו מאשת רבו הרי זה מקדש את השם" וראה גם בפירושו המשנה למסכת מכות פרק שלישי טז.

²⁰⁷ בבא מציעא קז ע"א.

²⁰⁸ דברים ז טו.

²⁰⁹ בבא מציעא קז ע"ב.

²¹⁰ משלי כב ה.

אלעזר אמר: זו מרה. תניא נמי הכי: מחלה - זו מרה, ולמה נקרא שמה מחלה - שהיא מחלה כל גופו של אדם. דבר אחר: מחלה ששמונים ושלושה חלאים תלוין במרה, וכולן - פת שחרית במלח וקיתון של מים מבטלתן...

יושם אל לב, כי כל גורמי המיתה האמורים כאן, הינם גורמים טבעיים לחלוטין: רוח שמנשבת, צינה, דיכאון. לפיכך מה הטעם לפרש עין רעה במובן חריג ושונה מהדברים הטבעיים? ואף אם נפרש כאן עין רעה במובן רוחני, הרי רוב החכמים לא סוברים טעם זה כלל. זאת ועוד, מחלוקת זו מופיעה בירושלמי ושם תמורת הביטוי עין רעה מופיע הביטוי כאב בעין. וכך נאמר שם:²¹¹

מעשה בי רבי עקיבה שאתזתו העין והעבירו עליו כלים בשבת רב ור' חייה רבה תריהון אמרין תשעים ותשעה מתים בעין ואחד בידי שמים רבי חנינה ושמואל תריהון אמרין תשעים ותשעה מתים בצינה ואחד בידי שמים רב אמר כדעתיה ורבי חנינא אמר כדעתיה רב על ידי דהוה שרי תמן דעינא בישא שכיחא תמן הוה אמר תשעי' ותשעה מתים בעינה ואחד בידי שמים רבי חנינה על דהוה שרי בצפרין דצינתה תמן הוה אמר תשעים ותשעה מתים בצינה ואחד בידי שמים רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן תשעים ותשעה מתים בשרב ואחד בידי שמים ורבנן אמרי תשעים ותשעה מתים בפשיעה ואחד בידי שמים רבי חוניא יעקב מעפרתים בשם רבי והסיר ה' ממך כל חולי זו שריפה...

מדברי הירושלמי עולה ברור כי עין הנאמר כאן מתיחס לכאב עין, בהתאם להקשר המובא שם שר' עקיבא חש בעינו. יצויין כי דברי הירושלמי הללו חוזרים גם במדרש

²¹¹ ירושלמי. שבת פי"ד ה"ג.

רבה ויקרא טז לשם הפנה בעל 'מצפה איתן' על אתר. לא זו אף זו, בהיקרויות נוספות בתלמוד מובא דווקא הטעם של ר' חנינה 'הכל בידי שמים חוץ מצינים ופחים'²¹² ואף הרמב"ם מפרש זאת במישור זה בהתאם לקביעת המשנה בעניין תפילתו של הכהן ביום הכיפורים:²¹³

היה מתפלל שימצע ה' אויר שנה זו, וזו טובה גדולה כללית לאדם ולכהמה. כי כשמזג האויר ממצוע מבריאים גופות החולים, ומתמדת בריאות הבריאים, וראשית לכל הברכות והסיר ה' ממך כל חולי.

בכל אופן לעניין הביטוי עין הרע המופיע כאן, לא נמנע להסביר זאת שהמונח מתיחס למידת הקנאה והלהיטות לממון שבגינה האדם עשוי לצאת מגדרו ולהזיק רעהו. על דרך אומרם: "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם".²¹⁴ ועל דרך זו בהחלט ניתן אף להסביר את דברי רב ש-99 מתו מעין הרע. וכך בעצם מבאר גם ר' שמואל אשכנזי יפה, את הגמרא דידן:²¹⁵

²¹² עניין זה חוזר בבא בתרא קמד ע"ב וכתובות ל ע"א, ועבודה זרה ג ע"ב.

²¹³ משנה מסכת כיפורים פ"ה מ"א "ומתפלל תפילה קצרה" ושם הביא הרמב"ם את נוסח התפילה: "יהו רצון... שאם היתה שנה זו שחונה תהיה גשומה ולא יעדי עובד מדבית יהודה ולא יהו עמך בית ישראל צריכין לפרנסה".

²¹⁴ משנה אבות פ"ד הכ"א.

²¹⁵ מדרש רבה עם באור יפה תואר לרבי שמואל יפה אשכנזי ירושלים תשמ"ט. נח ע"ב.

והאומר צ"ט בעין הרע, רצה שרוב מה שיחטא האדם, הוא בגזל ועריות וכמאז"ל [=וכמאמרם ז"ל א.ג.] לרוב בגזל ומיעוטן בעריות ושתייהם מתיחסות בעין רעה. כי עינו רעה בשל אחרים וג"כ עין רואה ולב חומד.²¹⁶

הנה כי כן, מתחזור ביתר שאת כי עין רעה מתיחסת אל מישור המידות בהקשר המוסרי, ולא במשמעות הסמויה מעין השכל. לאור פרשנות זו נקל להבין את הנאמר בתפילת השחר 'הצילנו מעין הרע ומלשון הרע מעדות שקר משנאת הבריות',²¹⁷ הנה נמנים כאן מידות המצויות אצל בני אדם והם נמנות לפי סדר. עין הרע - להיטות למזון, לשון הרע - שמירת הלשון, כאשר שמירה זו כוללת עדות שקר, וכו'. זאת ועוד, אימוצה של אמונה זו מביאה את האדם לפתח כלפי הזולת יחס חשדני למדי, ואף במישור של השלמות האישית, האמונה בעין הרע גורמת לאדם להרגיל עצמו לשקר כדי שחלילה לא תפגע בו עין רעה. בניגוד לדרישה המוסרית שמציין הרמב"ם לפיה: "ולא תהיה אחד בפה ואחד בלב אלא תוכו כברו והענין שבלב הוא הענין שבפה"²¹⁸ אם כן, מכל פינה מתברר כי תפיסת הרמב"ם מושרשת ומעוגנת הן על יסוד ההלכה והמוסר, והן על יסוד ההיגיון והמציאות.

רבים ניסו למצוא מקור נוסף לעין הרע בעניין מפקד בני ישראל וההבטחה המופיעה בצידה "ולא יהיה בהם נגף בפקוד אותם",²¹⁹ ובאיסור למנות את בני ישראל מפני חשש זה. הרמב"ם הביא דין זה בסתם, וללא הטעמה:²²⁰

²¹⁶ ובאורה דומה כותב הרמב"ם בהלכות דעות סוף פרק ב: "וכן לא יהיה בעל נפש רחבה נבהל להון... אלא בעל עין טובה... ולא יהי בעל קטטה ולא בעל קנאה ולא בעל תאוה ולא רודף אחר הכבוד. כך אמרו חכמים הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם".

²¹⁷ אם כי בנוסחת הרמב"ם לא צויין בגירסתו 'עין הרע' כלל.

²¹⁸ הלכות דעות, פ"ב הי"ב.

²¹⁹ שמות ל יב.

²²⁰ הלכות תמידין ומוספין פ"ד ה"ה.

ולמה מונין המניין שהסכימו עליו על האצבעות שהוציאו, ולא היה מונה על האנשים עצמן לפי שאסור למנות את ישראל אלא על ידי דבר אחר, שנאמר "ויפקדם בטלאים".²²¹

ר' יוסף אבן קספי מציין כי האמור בכתוב "ולא יהיה בהם נגף" מתייחס לא לקביעה במציאות שאכן זה כך, אלא הוא תוצר של הלך הדימיון ההמוני:

כבר בארתי כי זה פועל המדמה מצד היות הסכמת העם ההוא כי הפקידה סבת החסרון ונתינת הכופר הוא סבה למניעת החסרון וכן הוא מוסכם בינו גם בארץ הזאת.²²²

כמו כן ר' ניסים ממרסי גותן ארבעה טעמים מכיוונים שונים לעניין זה, אך בסוף הוא מציין כי "אפשר שהיה זה פלא תוריי, מונה באמונה להכרח,²²³ לחזק לב הנותנים

²²¹ שמואל א, טו ד. עם זאת בפירוש המשנה למסכת יומא פ"ב ה"ב הזכיר כי "שאסור אצלינו למנות את ישראל כלל ואפילו לדבר מצוה ומעשה דוד המלך ידוע", אך ראה בהערת הגר"י קאפח עמ' נד-נה אות ד שצ"ן כי ככל הנראה הרמב"ם השמיט במשנה תורה את עניין דוד הואיל וככל הנראה עמדו לפניו דברי של רס"ג שאם מצות מחצית השקל היתה מחמת המנין ולצורך המנין לא היה מקום לקבוע אותה כמצוה לדורות. וראו להלן במה שציינו מדברי רס"ג. ולקמן יבואו דברי הרב שאול נתנון (שו"ת שואל ומשיב) כי במקומות הקשורים לענייני אמונה אותם השמיט הרמב"ם הרי זה מחמת שאינו מאמין בעניין.

²²² בעניין זה דן גם הגר"י קאפח 'המפקד לאחר מעשה' כתבים א עמ' 62-63. שם הביא מדברי רס"ג ור' אברהם בן הרמב"ם, ומר' אברהם בן שלמה וכן מר' יוסף קספי.

²²³ כוונתו להבחנה העולה מדברי הרמב"ם בין אמונות הכרחיות לאמונות אמיתיות. מו"ג ח"ג פכ"ז-ז. וראה מה שכתב על אחר בפירוש שם טוב ואפודי. וראה גם ח' כשר 'עיקר וטפל בין חלקי התורה גישות שונות בהגות ימי הביניים'. Hebrew union college annual 66,1995 א-ל.

וזהמון למען יתנו ברצון נפשם ולא ירע לבכם"²²⁴ לשון אחרת, הכתוב נקט בסקציה או ליתר דיוק בהבטחה שלא יארע נזק מתוך מטרה לעודד את נתינת הצדקה. לעניין האמור בשמואל ב, שבאה מגפה על העם בעקבות מפקד דוד מפרש רס"ג שזה לא מחמת הטעם שמנו אותם. משום שלא ייתכן שדוד שמנה אותם לא אירע לו דבר ואחרים נזוקו מחטאו הוא. לפיכך מטעים רס"ג כי האמור בכתוב מציין כי סיבת המגפה שדוד חשב שזה בגלל שמנה אותם, אך אין זה כך: "ואני אומר שדוד דמה וחשב שהחטא היה בגלל הספירה ואין הדבר כן".²²⁵

רוח רעה - גם הביטוי רוח רעה, הוטען במשמעות מאגית וכרגיל, דברים שנכתבו בתלמוד בהקשר זה, פורשו במובנם הפשוט ללא כל ניסיון לבחון את הפן הכמוס בדברי חז"ל. להלן אבקש להראות את גישת הרמב"ם ולהצביע שוב על היסודות שעל אדניה הוטבעו דברי הרמב"ם.

כפי שצוין לעיל, הרמב"ם ביקש להטעין את המושגים במשמעות מורחנת המנטרלת את העוקץ המאגי שיוחס למושגים הללו, וזאת מן המטרות והטעמים שעמדנו עליהן לעיל בהרחבה. כך הוא העניין לגבי המושג רוח רעה. אצל הרמב"ם ניתן לציין את הביטוי 'רוח רעה' כמתיחס למצב של חולי הנפש. האחת בהקשר של דיכאון, והשני במובן של בלבול חושים רגעי וזמני. בהקשר הראשון, מונה זה מופיע במשנה במסכת שבת, שם מציינת המשנה דינים הנוגעים לכיבוי הנר בשבת. בין היתר מציינת המשנה את הדין הבא: "המכבה את הנר מפני שהוא מתירא מפני גויים מפני ליסטים מפני רוח

²²⁴ ספר מעשה ניסים (לעיל הערה 115) עמ' 350. כן ראה ח' כשר, 'מיתוס האל הכועס במורה נבוכים', אשל באר שבע ד, תשנ"ו עמ' 95-111.

²²⁵ הובאו דבריו במאמרו של הגר"י קאפת לעיל, וכן ב'פירושי רבינו סעדיה גאון על התורה' תרגום הרב קאפת. ירושלים תשכ"ג. עמ' צו הערה 2.

רעה ואם בשביל החולה שישן פטור".²²⁶ הרמב"ם מפרש על אתר את הביטוי רוח רעה כד:

רוח רעה קורין לכל מיני 'אלמאלנכ'ליאת'²²⁷ ויש מהן מין שהחולה בורח ויוצא מגדרו כשרואה אור, או כשהוא נמצא בין בני אדם, וימצא נחת רוח ותשקוט נפשו בחושך ובבדידות ובמקומות השוממין, וזה מצוי הרבה בבעלי המרה.

אם כן המדובר במצב דיכאוני חמור, הנובע ממחלה נפשית.²²⁸ הסברו של הרמב"ם בוודאי נשען על מומחיותו כרופא, אך יחד עם זאת ניתן לאשש את דברי הרמב"ם אף מנוסח המשנה ולשונה. יושם אל לב כי המשנה מציינת מצבים מציאותיים וטבעיים. גויים, ליסטים, ושהחולה ישן, לפיכך אין כל טעם ליטול את הביטוי רוח רעה המופיע כאן, ולהעתיק אותו למובן בלתי טבעי. ואף יש התאמה בדוגמאות הנמנות גויים - ליסטים. צמד זה מתיחס לפגיעות מן החוץ: שודדים (על רקע פלילי), גויים (פגיעות על רקע דתי). פגיעה פנימית - רוח רעה (חולי נפשי), חולה (חולי פיזי). זאת ועוד, המשנה מציינת כי בכל המקרים הללו הפעולה שנעשתה להגנה - היא כיבוי הנר. אילו היה מדובר ברוח רעה במובן מאגי, לא היה צריך לכבות את הנר, אדרבא, היה ראוי להשאירו דולק שכן לפי התפיסה המיסטית, דווקא מציאות החושך עשויה לגרום לבעתה ולמציאותם של פולשים דמיוניים שלא מן עלמא הדין.

מכאן נעבור למקרה הבא של רוח רעה במובן של אי שפיות זמנית. במסכת גיטין המשנה נאמר: "מי שאחזו קורדיאקוס ואמר כתבו גט לאשתי לא אמר כלום".²²⁹

²²⁶ מסכת שבת, פ"ב ה"ב.

²²⁷ הגר"י קאפח כתב בהערותו על אתר שהיא "שם מחלת נפש ידועה".

²²⁸ חומר מגוון במעמדו של השוטה בהלכה מרכז בספר: משפטי הדעת עיונים וברורו הלכה בגדרי הדעת ובהלכות שוטה' יו"ל ע"י מכון שערי משפט והנהלת בתי הדין הרבניים ירושלים תשנ"ה

²²⁹ משנה גיטין. פ"ז ה"א.

ועל אתר פירוש הרמב"ם את המשנה:

קורדיאקוס, חולי המתהווה ממלוי תאי המח והדעת מתבלבלת מחמתו והוא מין ממיני העלפון, ואמרו אין דבריו האחרונים כלום, כלומר שאין צריכים לשאול אותו פעם שניה אחר שנתפקח...²³⁰

²³⁰ שם, שם, יצוין כי בעניין מי שנתקף בכפיון, היה נהוג בימים עברו לגבור על מצב זה ע"י צמח הפאנוניה. בספרו הרפואי פרקי משה מציין הרמב"ם כי צמח הפאנוניה מכיל סגולה כנגד תופעה זו של כפיון: "שרש פיאנוניה אם יקשר בדבר ויתלה על צוארו של הנער הנכפה יבריאהו. וכבר נסו זה ובחנהו". (פרקי משה ברפואה פרק כב, ע"מ 270) השאלה היא: מה טיבה של סגולה זו? על עניין זה עמד בהרחבה ז' עמר במאמרו: 'האדמונית ותרופת הנכפה בתקופות קדומות', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי כא, תשכ"א עמ' 147. שם בהתייחסו לדברי הרמב"ם המצוטטים לעיל כתב כי: "מתוך דיוק בלשונו משמע שאחרים הם שניסו ובחנו צמח זה ולרמב"ם לא היה ניסיון בכך. יתרה מזאת, מאזכור הצמח בספר מורה הנבוכים ניכר שהרמב"ם לא היה שותף להערכה המקובלת שיש בצמח זה כדי לרפא" (שם עמ' 157) ואכן דבריו נכוחים ועולים היטב עם משנת הרמב"ם. עם זאת יש להעיר: לטעמי אין צורך להיזדקק כאן לתפיסה הפילוסופית של הרמב"ם כדי לנטרל את המשמעות המאגית העשויה לעלות מדברי הרמב"ם כאן בעניין צמח הפאנוניה. וזאת מהטעמים הבאים: א. הביטוי 'סגולות' המופיע בכותרתו של הפרק בו כותב הרמב"ם את דבריו, אינו במובן מאגי אלא המדובר כאן בסגולה במובן של התכונה הטבעית הגלומה בצמח כאשר הוא מולבש כרטייה בגוף האדם או לחלופין ההשפעה הפסיכולוגית העשויה להופיע כלפי בני אדם מסוימים כאשר מניחים עליהם צמח המיוחס לו השפעות רפואיות. הבנה זו עולה בקנה אחד לאור הגדרתו של הרמב"ם את המונה סגולות בכתביו הרפואיים, בהתייחסו לביטוי זה ציין כדלהלן: "הפעולות אשר יעשה אותו הסם בגופותינו מצד צורתו המינית, אשר בה נתעצם הגוף ההוא הם אשר יקראו אותם הרופאים "הסגולות" .. והעניין שהוא יעשה פעולתו מצד צורתו המינית אשר בה נתעצם הגוף ההוא" פירוש הרמב"ם לפרקי אבוקראט, ירושלים תשכ"א עמ' 13. אם כן לא הרי סגולות במובן העממי לבין סגולות במישור המקצועי כפי שמפרשו הרמב"ם. ב. זאת אם יוצאים אנו מתוך הנחה שהדברים האמורים בעניין צמח הפאנוניה הנם דברי הרמב"ם. אך באמת שאלה היא ולטעמי יש ספק רב אם הדברים האמורים בפרקי משה בעניין צמח זה מיוחסים לרמב"ם, הנחתי זו נסמכת על יסוד דברי הרמב"ם בהקדמתו לפרקי משה שם ציין כי הפרקים הללו "לא חברתים כי אם בחרתים" (הקדמה עמ' 13) כלומר הרמב"ם מציין כי אין הוא כותב את הדברים כמהבר אלא כמלקט בלבד. לכך יש חשיבות רבה מאוד. כי חיבור היא כתיבה שבה יש חותם אישי של הכותב מה שאין כן ליקוט. ועניין זה עולה יפה בדברי הרמב"ם בהקדמתו לפרקי אבוקראט שם ציין כי "המהדשים הדושים מדברי אדם מסויים וקוראים את זה פירוש אין זה לדעתי פירוש אלא הבור אחר" משמע שחיבור הינו בעל מאפיינים של דעתו האישית של הכותב. ואם כן עצם העובדה שהרמב"ם טורה לציין כי הדברים

בהלכות גירושין בהכּיאו דין זה כותב הרמב"ם כדלהלן: "מי שהיתה רוח רעה מבעתת אותו ואמר כשהתחיל בו החולי כתבו גט לאשתי לא אמר כלום"²³¹ נמצא שאת הביטוי

האמורים בפרקי משה אינם חיבור יש בהם לומר דרשני. לפיכך סביר להניח כי הדברים האמורים בעניין סגולת הפאנוניה אינם דברי הרמב"ם ויש להחל כאן בהתאם לשינויים הנדרשים את הסיבה הראשונה מסיבות הסתירה המשקפת מצב בו: "המחבר אסף דברי כמה אנשים והם בעלי סכרות שונות והשמיט שם הבעלים ולא יחס כל דבר לאומרו, אז ימצאו באותו חיבור סתירות או נגודים, מפני שאחד משני הדברים דעתו של אדם מסויים והדבר השני דעת אדם אחר" (סוף הפתיחה למו"נ). עמדת הרמב"ם בכתביו ברורה לנו מתוך דעתו בענינים אלו. לעומת זאת בפרקי משה כפי הצהרתו לא מחוור האם זוהי עמדתו האישית או דברי חכמים אחרים. בנוסף כאשר הרמב"ם מביע את עמדתו, הוא נוהג לפתוח במילים "אמר משה" ובעניין דגן אין ביטוי זה, מה שמחזק יותר את ההנחה שאין אלו דברי הרמב"ם עצמו. אם כי זוסמן מונטר בספרונו 'הלשון העברית בחכמת הרפואה', ירושלים ת"ש עמ' 77, מציין כי לפעמים הרמב"ם מביע דעתו ללא ציון פתיחה זו אך מונטר לא הביא דוגמאות העשויות להצביע על כך. בנוסף, קשה לכלכל את דבריו לאור דברי הרמב"ם בהקדמתו לפרקי משה שם ציין כדלהלן: "והנה הבאתי באלו הפרקים ענינים משלי בהם הבאתי את העיקר, אותם הנני מזכיר בשמי אני, וכן הבאתי באלו הפרקים ענינים לקצת החכמים האחרונים, איחס אותם לאומריהם" (הקדמה עמ' 14) הנה כי כן עולה בברור כי במקום בו הרמב"ם מביע דעתו הוא מיחס את זה לאור זאת מתבקשת הנמסקנה כי במקום בו אין כל ציון שם האומר הרי הדברים מתיחסים לגאלינוס שעליו בנוי כל הספר בפרט לאור העובדה שהרמב"ם מתיחס לספרו של גאלינוס הנקרא בשם 'הנהגת הנער הנכפה' כעולה מדבריו במאמר העשרים וחמש פסקה 22. בכל אופן בכל צד שלא יבחנו הדברים אם הם דברי הרמב"ם אין כל מקום להבין את הביטוי סגולת במובן של עניין מאגי ולפיכך אין צורך להידרש למסקנה לפיה "בהזכירו את הפאנוניה התאים אפא הרמב"ם את עצמו לגדרים ההלכתיים ולפיסות המדעיות שהיו מקובלות בימיו" (זהר עמר שם ע"מ 160-161). ולעניין התאמתו של הרמב"ם לתקופתו הדברים אינם מחוורים דיים, ואיפכא מסתברא: הרמב"ם לא היסס לחלוק בחריפות על גאלינוס ועל רופאים אחרים שנחשבו כדמויות סמכותיות ללא עוררין. ועל נקודה זו בעצם עמדו מהדירי כתביו הרפואיים של הרמב"ם שדווקא בתכונה זו ניכרת תעוזתו וחדשנותו של הרמב"ם. יעוין מה שכתב י' פוגל בהקדמתו לספר הנהגת הבריאות תחת הכותרת 'כתביו הרפואיים של הרמב"ם' (לא צוינו עמודים) וכן מה שכתב זיסמן מונטר במבואו לפירוש לפרקי אבוקראט. והדברים ברורים ואינם צריכים לפני ולפנים.

²³¹ הלכות גירושין פ"ב יג.

רוח רעה מפרש הרמב"ם כמתיחס להולי פיזי הגורם לבלבול דעת.²³² האופן בו תופס הרמב"ם את המונח רוח רעה עשוי להילמד מהמקרא. בספר שמואל אנו קוראים על רוח רעה התוקפת את שאול המלך,²³³ הקשר הדברים מלמד כי המדובר בעצבות ובדיכאון ככל הנראה על רקע דברי שמואל כי קרע את את ממלכתו.²³⁴ הדרך להתמודד עם רוח רעה זו היתה על ידי ניגונים. כלומר דרך ריפוי טבעי כיאה לסוג הבעיה. לפי המסופר בכתוב היה בכחם של הניגונים להסיר את רוחו הרעה. במאמר מוסגר אציין כי דרך הריפוי להסרת הרוח הרעה משאול הומלצה ע"י הרמב"ם להתגברות על הדיכאון והמועקה: "מי שהתעוררה עליו מרה שחורה יסירה בשמיעת מיני זמר, ובטיול בגנות ותברת הצורות היפות".²³⁵ מסתבר אם כן כי רוח רעה מובנה מצב נפשי ואין לה ולא כלום עם ישויות חיצוניות הפוגעות באדם.

נטילת ידיים²³⁶ - המפגש הראשוני עם הביטוי רוח רעה בהקשר ובמובן מיסטי, מצויה בטעמים לנטילת ידיים של הבוקר. ניתן לומר שהחדרת האמונה במציאותם של רוחות בזקפת לנטילה זו.

²³² יצוין כי הגר"י קאפח במהדורתו למשנה תורה ציין בהקשר זה כי הרמב"ם בפירושו למשנה נקט בביטוי הערבי "צרע" שפירושו "שיתוק זמני של כחות הנפש כלומר שאינו שוטה משובש ומבלבל, אלא מעין קהיון זמני של חוש ההבחנה. לא עלפון גופני אלא עלפון רגעי של כחות הנפש". נראה שכוונתו למה שאומרים אי שפיות זמנית אך כאן זה לא בהקשר הפלילי אלא בהקשר של גמירות הדעת הנדרשת למתן הגט.

²³³ שמואל א, טו טו.

²³⁴ שמואל א טז, כח. וכך מפרש ר' אברהם בן שלמה " אירעה לו רוח רעה... מרה שחורה למה שיארע מן הרוגז והדאגה למה שהחל בו ולמה שה' איים עליו יתעלה על לשון שמואל שמלכותו כבר ניתנה לזולתו" פירוש נביאים ראשונים, שמואל א' לר' אברהם בן שלמה, תרגום הרב יוסף קאפח קרית אונו תש"ס, עמ' קצו.

²³⁵ שמונה פרקים, פרק ה. על מעלת המוסיקה ראה בספר נפוצות יהודה לר' יהודה מוסקטו, מאמר א.

²³⁶ סקירה רחבה לתולדות והשתלשלות נטילת ידיים ראה בעבודת מאסטר של ש' מונדאני, נטילת ידיים של שחרית השתלשלותה לאורך הדורות' בר אילן, תשנ"ז

בעניין זה גישת הרמב"ם נחשפה כעומדת בניגוד לדברי חז"ל. הרמב"ם מצין כי נטילה זו היא בדיוק כנטילה לסעודה, רביעית לכל יד פעם אחת ותו לא. מנגד בתלמוד נאמר כי יש ליטול שלושה פעמים הואיל ורוח רעה זו היא בת מלך ומקפדת ג' פעמים.²³⁷ במבט ראשוני נראה כי פסיקת הרמב"ם מתעלמת בעליל מקביעת חז"ל. ברם בדיקת היסודות והמקורות, מלמדת כי דברי הרמב"ם מעוגנים ומושתתים על יסודות איתנים. ראשית חשוב להדגיש כי ההסבר לפיו נטילת ידים הינה משום רוח רעה, מעורר קשיים ניכרים מכמה בחינות:

א. **נוסח הברכה:** צריך שיתקים קשר בין הדבר הנעשה לבין נוסח הברכה. כך למשל כאשר אדם נוטל לולב מברך על נטילת לולב, ההתאמה נשמרת בין העניין הנעשה לבין נוסח הברכה שעובר לעשייתו. בעניין שלפנינו, נוסח הברכה הוא "על נטילת ידים". בהנחה כי הנטילה הינה מן הטעם של רוח רעה, עולה השאלה כיצד מתקיים הקשר בין נוסח הברכה לבין מטרת הנטילה? הקושי גובר גם לאור ההלכה הקובעת שאף לנטילה לסעודה מברכים בנוסח דומה. ואם כן, הכיצד נתקנה ברכה שאינה משקפת את הפעולה הנדרשת?

ב. **מהות הברכות:** אם אכן מטרת הנטילה הינה כדי לסלק רוח רעה, יתעורר קושי לפיו מטרת הנטילה היא כדי לסלק נזק רוחני, ולא מצאנו ברכה על דרך השלילה, כשם שאין ברכה על גיפוי הקמח כדי להסיר תולעים שאסורים מדאורייתא. כמו כן מים אחרונים שהם חובה יותר מנטילה ראשונה, אין מברכים עליהם הואיל והם משום סכנה ואין מברכים על הסכנה. אם כן, לו נניח כי הנטילה היא משום רוח רעה במונח המסיטי, אין צורך כלל בברכה. נקודה זו הטעים יפה בעל 'צלוחת דאברהם' בציינו:²³⁸

²³⁷ ראה שבת קט ע"א.

²³⁸ ר' אברהם לנדא סדור 'צלוחת דאברהם'. עם הערות לר' יעקב ורדיגר עמ' ג.

ומה שכתב הבית יוסף בשם האבודרהם שהנטילה באה רק כדי להעביר רוח רעה ג"כ תמוה, דאם כן, לא הוי אלא כדי להרחיק נזק ועל זה לא שייכת ברכה כמו שמצאנו במים אחרונים, דאף שהם חובה מכל מקום אין מברכין עליהם לפי שלא נתקנו אלא להרחקת הנזק.

ג. דרך הנטילה: כידוע הנטילה נעשית על ידי כלי, לפיכך, לו היה הטעם משום רוח רעה לא היה צורך כלל ליטול ידים בכלי, ודי היה ברחיצה רגילה של הידים לסילוק הרוח רעה²³⁹ וכפי שמציין הרשב"א:²⁴⁰ **ואני לא מצאתי דבר מבורר שיצטרך אדם ליטול ידיו שחרית בכלי**, והוא מונה את צדדי הלכטים בעניין: **"דאי משום שיכתא, ובת מלך, די ברחיצה ואי משום תפלה וקרית שמע די ברחיצה ובנקיון עפר וצרורות"**,²⁴¹ ולפיכך מטעים הרשב"א, כי הנטילה הינה משום שנעשינו כבריה חדשה. דווקא הטעם של בריה חדשה, עומד בניגוד מוחלט לטעם של רוח רעה ושל טומאה. עם זאת מלשון התלמוד עולה כי צריך נטילה ג' פעמים, והרמב"ם השמיט הטעם המובא בתלמוד והשאלה הזוקקת התיחסות הינה מה הטעם שהרמב"ם השמיט טעם זה? הגר"י קאפח מציין כדלקמן:

²³⁹ ולפי טעם זה נראה כי רוח רעה מובנו לכלוך השורה על הידים מנגיעות שונות בגוף, ואין לו משמעות מיסטית כלל.

וכך גם הטעים הרא"ש בחידושו לברכות פ"ט, סי' כג: **"לפי שידיו של אדם עסקניות הם ואי אפשר שלא ליגע בבשר המטונף בלילה, תיקנו ברכה קודם שיקרא ק"ש ויתפלל. וראוי היה לברך על נקיות ידים אלא על שם שתיקנו בנטילת ידים לאכילה לברך על נט"י, לפי שצריך ליטול מהכלי והכלי שמו נטלא בלשון הגמרא, לכך תיקנו לברך ענ"י"**.

²⁴⁰ שו"ת הרשב"א ח"א, קצא.

²⁴¹ המעניין שבספר הזוהר מודגש כי דווקא מחמת הרוח רעה יש צורך בנטילה בכלי כמה פעמים בעוד כאן הרשב"א גורס ההפך. כי אילו זה היה מחמת רוח רעה אין צורך בכלי אליבא דהתלמוד והרשב"א. ייתכן ומזה הטעם התגבשה מסקנה כי ספר הזוהר התגלה אחר הרשב"א וכפי שהעיר הגר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר ח"ח, יו"ד, כת, עמ' שמא. **"שהרי ספר הזוהר לא נתגלה אפילו לאחרונים כמו הרשב"א והרא"ש קל וחומר שלא נתגלה בימי הרמב"ם"**.

ולא הזכיר רבנו ברייתא דשבת קט א, בשם ר' נתן "תניא בת חורין היא ומקפדת עד שירחוץ ידיו שלוש פעמים", משום דסבר כי שבשתא היא כיוון דלא איתניא בי ר' חייא, וליתא בתוספתא ולפי הכלל בשילהי חולין כל מתניתא דלא תניא ביה ר' חייא ובי ר' אושעייא משבשתא היא ולא תותבי מינה בי מדרשא. ועוד י"ל דס"ל לרבנו שכבר כלו כל הרוחות הללו וכעין דברי התוס' ביומא עז ב ד"ה שיבתא. וכבר אמרו בשם הרבי מקוצק שהרמב"ם פסק אין דברים אלו כדי שלא ימצאו יותר ובשמים התחשבו בפסק דינו של הרמב"ם ובטלו כולם מאז.

לפי הסברו של הגר"י קאפה השמטת הטעם האמור בתלמוד הינה הכרחית לאור הכללים של התלמוד לגבי האופן בו יש להתייחס לברייתות. הכלל המקובל הוא שכאשר מופיעה ברייתא שלא נשנתה בבית מדרשו של ר' הושעיה ור' חייא, אזי אין להזדקק לברייתא זו ואין ללמוד ממנה. וזאת מהטעם שמא ברייתא זו הינה משובשת. על יסוד כלל זה, מטעים הגר"י קאפה כי לכשנבחן את המקור בו מופיע עניין שיבתא, ניווכח לראות כי בציון ברייתא זו מודגש כי היא ברייתא דבי ר' נתן, מכאן גילוי דעת שברייתא זו לא נשנתה בבית מדרשו של ר' חייא ור' הושעיא, ואף אינה מוזכרת בתוספתא, לפיכך יש להחל על ברייתא זו כלל זה. נמצא אם כן, שעל יסוד כללי ההכרעה של התלמוד אין כל תוקף לברייתא זו, ואם כן מן הדין היה לא להתייחס להוראות המופיעות בכרייתא זו וכך נהג הרמב"ם. זהו בהקשר ההילכתי, מכאן עובר הגר"י קאפה ומטעים גם את הפן ההשקפתי. הגר"י קאפה מציין כי לפי הרמב"ם 'כלו הרוחות' כלומר לשיטת הרמב"ם אין מציאות של רוחות, ולצורך העניין הוא מפנה לדברי התוספות שכתבו כי היום אין רוחות מצויות. ברי כי הטעם שהיום אין רוחות עשוי לכלול בתוכו משמעות פרדוקסלית, מצד אחד יש בו הודאה שאולי בעבר היו רוחות אך עתה אינם בנמצא, אך מנגד לפי העיקרון לפיו עולם כמנהגו נוהג, במה שונה המציאות של עכשיו ממה שהיה בעבר? לכן הגר"י מציין לדברי התוספות נקט

בביטוי: "כענין' מה שכתבו התוס'". זאת על מנת להבליט כי לפי הרמב"ם לא היו רוחות ואינם, ואם נזקקנו להשתמש בביטוי זה הוא רק במישור הרפואי כמצויין לעיל. ובמקום אחר כתב: "ייתכן שרבנו הבינה כפי דרכו²⁴² ומקצועו²⁴³ שכל החששות הללו וכל מסוגן אינן קיימים כלל".²⁴⁴ בשניות האופינית לו, עובר הגר"י קאפח לבסס את שיטת הרמב"ם אף לפי בעלי הגישה הקבלית. לשם כך הוא מביא את המסופר בשם הרבי מקוצק, הנחשב לדמות יהודית בעולם החסידות והקבלה. לפי המסופר, הרבי מקוצק גרס כי עצם פסיקת הרמב"ם שאין שדים וכישופים, עשתה רושם בשמים וקבעה מציאות חדשה לפיה אין עוד קיום למציאותם של אותם שדים ורוחות ושאר מרעין בישין, ההיזדקקות לדברי הרבי מקוצק משרתת מטרה כפולה. האחת מראה בעליל כי לדעת הרבי מקוצק אכן הרמב"ם לא האמין כלל במציאותם של השדים,²⁴⁵

²⁴² דרכו=הפילוסופית.

²⁴³ מקצועו=הרפואי.

²⁴⁴ הלכות שביית עשור, פ"ג ה"א, אות א. עמ' תשעו-תשעז. עם זאת בתשובות בכת"י שהשיב הגר"י קאפח לרב יוסף שבה בעניין שהרמב"ם השמיט מחיבורו את עניין הרוח רעה השיב הגר"י קאפח כדלקמן: "אשר לרוח רעה כנראה שהרמב"ם משלא הזכיר מאומה מן הדברים הללו סובר כשיטת התוספות ביומא עג, ב שכבר ברחו כל הרוחות לכל הרוחות ואינן מצויות במלכיות שלנו" 'כתב המשביר', עמ' 43 (החוברת יצאה בהוצאה עצמית ע"י הרב יוסף שבה). ייתכן שהגר"י קאפח מפרש את הביטוי 'מלכיות שלנו' כמתייחס לשני מישורים למלכות הדעת ולמלכות הגיאוגרפית בהתאם למה שהעיר במורה הנבוכים לגבי המיקום בו נמצאים השדים והרוחות: "אם אלה מדברות שוממים מישוב, או מוחות שוממים מדעת" מו"נ ח"ג פכ"ט הערה 62. אך אין לי ספק כי הנימה השונה העולה מדבריו משקפת סגנון כתיבה בעל מימד איזוטורי. ובאמתחתי רשימה ובה הצגתי רובד נסתר בנקודות מסוימות הקשורות לפרשנות הרמב"ם במשנתו של הגר"י קאפח אשר זכה גם לאישור בכתב ידו של הגר"י קאפח. וצינתי נקודות מסוימות בהתאם לאותה רשימה מצומצמת.

²⁴⁵ בכך מנער הגר"י קאפח טענת מתנגדיו כי פרשנותו לעניינים אלו הם סילוף לדברי הרמב"ם. ביטוי לכך ניתן בספר 'אמת ואמונה' לרב יוסף צובירי ירושלים תשס"ב. ספר זה משמש תגובה לרשימת אמונות תפלות שמנה הגר"י קאפח בספרו הליכות תימן. אם כי הספר יצא זמן רב אחרי דברי הגר"י קאפח, אבל בקהילה התימנית ומי שמעורה בה יודע כי האשמות אלו כלפי הגר"י קאפח היו בבחינת חיזיון נפרץ ועוברים מפה

בכך מבקש להראות הגר"י קאפח, כי בכדי להגיע למסקנה זו, אין צורך להיות פילוסוף בעל דעה נלוזה אלא היא תולדה של עיון בלתי משוחד אשר לגביו נדרשת המידה של הודאה על האמת.²⁴⁶ זאת ועוד, בדברי הרבי מקוצק מונחת תשובה לטענה לפיה אין להיסתמך על הרמב"ם בעניינים אלו, הואיל ותפיסתו בנושאים אלו נבעה בשל השפעה חיצונית של הפילוסופיה.²⁴⁷ לאור דברי הרבי מקוצק, שבשמיים הכריעו בהתאם לפסק הרמב"ם למחוק את השדים כליל, מלמדת כי פסיקת הרמב"ם אינה פרי השפעה זרה ואינה נוגדת את ההלכה, ואדרבא, ראוי ללכת בעקבות הרמב"ם בענייני אמונה הללו, שאם לא כן כיצד בשמים התחשבו בפסיקת הרמב"ם? נמצאנו למדים כי שיטת הרמב"ם מעוגנת היטב בהתאם לכל ההיבטים: ההילכתי, ההשקפתי, ואפילו לדעת מתנגדיו.

רוח רעה במובן נזק פיזי - בתלמוד הובא "אוכלים ומשקים שתחת המטה...רוח רעה שורה עליהן"²⁴⁸ והנה, הרמב"ם בציינו הלכה זו לימדנו מה פירוש רוח רעה וכך פסק:

לאוזן. אותו רושם עולה ממה שכתב הרב קורה בספרו "תשובה כהלכה" סימן ב (לעיל הערה 51). אשר מתאמץ בקושי רב להפוך את הרמב"ם למאמין תמים באמונות הבל אלו.

²⁴⁶ בהקשר זה דמותו של הרבי מקוצק, הינה אומרת דרשני שכן הרבי מקוצק בשל חתירתו המופלגת לאמת והצבתה במוקד העשייה והמהשבה הדתית זכה להיקרא בשם 'השרף הקדוש', לא בכדי בהקדמתו לספר 'כתאב אלחקאיק' ספר שמסביבו התנהל פולמוס עירני אודות הפרשנות האלגורית של בעל הספר, מוצא לנכון הגר"י קאפח להבליט את מידת ההודאה על האמת: "המפליא ביותר שבעיר צעדה וסביבתה שהיא מקום מכורתו הורתו ולידתו של ספר זה ומחברו, לא נותר כל זכר ואף לא מצאנו לו שריד ופליט לא לספר ולא למגניו. וכיום אין את מי לשאול משרידי יוצאי צעדה ואין איש יודע מאומה לא על הספר ולא על מחברו, פרט לאותם הטהורים תפל ומפטפטים מלים נבובות, כאלו בושים לומר איני יודע אין הם יודעים כמה קדושה אמרה זו שגם קדושי עליון השתמשו בה כגון רש"י ז"ל והרמב"ם ז"ל ואחרים, כי היא אמרת אמת".

"כתאב אלחקאיק - ספר האמיתות" תל אביב תשנ"ה, מבוא.

²⁴⁷ גם זו טענה שהושמעה ע"י מתנגדיו של הגר"י קאפח.

²⁴⁸ פסחים קי"ב ע"א.

"ולא יתן תבשיל תחת המטה...שמא ייפול דבר המזיק".²⁴⁹ הנה נקט בלשון דבר המזיק. וכפי שמפרש זאת ר' יעקב לנדא:²⁵⁰

רוח רעה, עי[ין] פי[רוש] הרמב"ם במשנה מי שאחזו...וכשאמרו רוח רעה שורה על הידים כונו לאויר משחת וזיעה נשחתה בעת השינה. בת מלך היא, ומקפדת על ג' פעמים, כלומר: דבר זה דורש נקיות ורחיצה יתרה משל בת מלך, והבן.²⁵¹

דבר מעניין הוא, כי ר' יוסף קארו לאחר שמנה את כל ההלכות הנוגעות לגבי הזהירות הנדרשת לעניין רוח רעה, חותם את הסימן בקביעה הבאה: "לא תקנו נטילת ידים אלא לק"ש ולתפילה אבל ברכות דשחרית יכול לברך קודם נטילה".²⁵² ואם כן לפי הכללים המקובלים הולכים אחר לשון אחרון. בכל אופן הדבר ברור כי לפי הרמב"ם אין מציאות לרוח רעה זו.

נטילת ידים ביציאה מבית הקברות - באותו ענין, יש קשר לרחיצה זו אשר סוברים כי יש צורך להבריה רוח רעה. על עניין זה כבר הובע אצל הגאונים בציינם: "אין צריכים לרחוץ ואם נהגו לרחוץ אין בכך כלום".²⁵³ מתוך דברי הרמב"ם שציינו, ברור כי אין צורך להרחיב כדי להבין מהי עמדתו בנידון דידן.

²⁴⁹ הלכות רוצח ושמירת הגפש פ"ב ה"ה, ראה גם אוריאל לוינגר, 'רפואה והלכה בהבנתו של הרמב"ם ביד החזקה' אסיה 16.

²⁵⁰ 'כבוד חכמים', תל אביב תשמ"ט, עמ' 16.

²⁵¹ ונראה שהמונח בת מלך בא לציין חשיבות יתירה עולה אף מכך שחכמים המשילו את הנפש לבת מלך על לימוד הכתוב "והנפש לא תמלא" משל לבן כפר שנשא בת מלך. אם כן אין כל הכרח לפרש זאת בניגוד לטבע המציאות.

²⁵² שו"ע או"ח סימן ד, ס"ק כג.

²⁵³ האמונה בשדים ורחות ככל הנראה גרמה לכך שאנשים פשוט נמנעו מלקיים מצוות לוויית המת ולפיכך היה צורך להראות כי אין לחוש לשדים ולרחות במקום מצווה. כל הנראה זהו הטעם העומד ביסוד דבריו

שדים ורוחות²⁵⁴ - במורה הנבוכים,²⁵⁵ עומד הרמב"ם על הוראותיו השונות של שם המשותף ילד. מבין הוראותיו השונות מציין הרמב"ם, כי שם זה מופיע גם במובן של דעה. כמו כן מציין הרמב"ם כי כל מי שמלמד אדם דעה מסוימת הרי זה ילדו. בהקשר לכך מוסיף הרמב"ם שכך הוא עניין הדבר לגבי האדם, כאשר קדמו לו קין והבל עד אשר נולד שת, ועליו נאמר "וילד בדמותו כצלמו".²⁵⁶ ובתוך כדי כך, מציין הרמב"ם שכאשר לא מושגת לאדם השלמות אזי:²⁵⁷

המחשבה והסברה שהיתה מעותדת לו להשגת השלמות אשר לא הושגה, משתמש בה במיני התחבולות המביאות לרעות והמצאת הנזקים, וכאלו הוא דבר הדומה לאדם או לחקיו, וכך היו ולדי אדם אשר קדמו לשת ואמרו במדרש כל אותן מאה שנים שהיה אדם נוזף בהן, היה מוליד רוחות כלומר שדים.

של ר' רחמים פלאגי בשו"ת יפה ללב חלק ה', כדלהלן: "המלוה את המת ד"א אינו ניזוק, שהוא [=ליווי המת] מסוגל להגין עליו להבריח את הקליפות מן הנפטר להצילו מן המזיקין ושידין ורוחין ולילין שלא יגעו בו ולא במטתו ולא ילוו אותו לקברו ליגע בו כנפשו בשום אופן שבעולם. ואם הלווהו עד קברו גם המלווה אינו ניזוק גם בחזירתו" עולה בברור כי אין כל רוח רעה שורה על האדם המלווה את המת ואם כן מה טעמה של הנטילה? ברי כי הצועד בעקבות הרמב"ם אינו זקוק להבטחות אלו כדי לקיים מצוה כתקנה, די לו בעצם הציווי. סקירה מקיפה ורחבה על כל עניינים אלו מופיעה בספרו החשוב של מאיר בניהו 'מעמדות ומושבות', ספר זכרון לרב יצחק ניסים, כרך שישי.

²⁵⁴ על אמונה זו ראה אסתר אשל, האמונה בשדים בספרות היהודית מימי הבית השני' מחנים 14 תשס"ג עמ' 18-11. וראה גם מאיר בר אילן גירוש שדים על ידי רבנים, משהו על עיסוקם של חכמי התלמוד בכשפים'

דעת 34 תשנ"ה, עמ' 17-31

²⁵⁵ ח"א פ"ז.

²⁵⁶ בראשית ה ג.

²⁵⁷ מ"נ ח"א פ"ז.

הסיומת כלומר שדים הינה של הרמב"ם. ולפי ההקשר עולה, כי ניתן להבין את דברי הרמב"ם כמתחסים למישור ההכרה, לפיו בנו של האדם אין הכוונה לבנים במובן הביולוגי, אלא לדעות. ואם כן מושג הרוחות והשדים, מתיחס כאן לדעות ולהשקפות המאבדות את השלמות השכלית.²⁵⁸ עם זאת בהנחה שכוונת הרמב"ם לבנים במישור הביולוגי, הרי הכוונה כאן לבני אדם המזיקים והמשחיתים והם הנראים שדים.²⁵⁹ במקום אחר מזהה הרמב"ם את השדים עם הדמיונות.²⁶⁰ עם זאת יצוין כי ר' יחיא אלקאפח נשאל על כך והשיב:

וענין שדים ורוח רעה נראה מדברי רז"ל שהיו מצויים בפועל כמו שאמרו ששה דברים נאמרו בהם וכו' ואכלים ושותים וכו' ולפי שהם מורכבים מיסודות קלים ודקים שאינם נראים לבני אדם לפיכך מעת שנתחדשו כלי זיין המשמיעים קולות חזקים בנאד"ק ומדפא"ע, נטרדו אפילו ממדברות שבישוב כי הקולות החזקים דוחפים אותם. וראיה לזה מה שעושים בני אדם כשימות

²⁵⁸ "כל אותם שנים שהיה אדם נוזף בהם כלומר: שלא היה מוציא שכלו במושכלים העיוניים היה מוליד

רוחות כי לא היה העניין המכוון מצורתו והוא קנות הידיעות העיוניות והבן זה" אפודי על הרמב"ם.

²⁵⁹ "... יש גם סוג אחר של שדים מציאותיים המציאות הממשית, והם ילדי אדם אשר לא הונכו ולא לומדו

וכל מחשבותם אך להרע מושחתים ומשחיתים והם שבהם דבר הרמב"ם במורה נבוכים ח"א פ"ז... 'על דרכו

ומשנתו של הרמב"ם' כתבים ב. עמ' 601-602. עם זאת יצוין כי שם מציין הגר"י קאפח גם שדים במובן

של הזיות ודמיונות שווא אך זה בהיקריות אחרות שבמשנת הרמב"ם. ייתכן וכאן הסביר את השדים

כמתחסים למציאות של בני אדם ממש הואיל והרמב"ם ציין כי הם דומים לאדם ולחיקו לשון המלמדת על

מציאות של בני אדם במובן הביולוגי ולא ההכרתי, מה גם כי בביטוי דומה נקט הרמב"ם במ"נ ח"ג פנ"א,

במשל הארמון כדי לתאר את אותם שאין להם "לא דעה בשיטה לא עיונית ולא מקובלת... ודין אלה כדין החי

הבלתי הוגה... והם מן דרגות הנמצאות למטה מדרגת האדם ולמעלה ממדרגת הקוף".

²⁶⁰ מו"נ ח"ג פמ"ו. שם מציין הרמב"ם כי האמונה בשדים "התחדשה קרוב לזמנו של משה רבנו ונהו אחריה

רבים וטעו בה בני אדם".

שוטה שאחזתו רוח רעה, קורים לגוי שיבא וישמיע בבית קול תותח להבריא הרוח רעה מן הבית כדי שלא תדבק אותה רוח רעה באחרים.²⁶¹

כאן יש לשים לב כי מהר"י קאפח מטעים כי הרוח הרעה שאותה צריך להבריא הינה כאשר נפטר אדם שוטה.²⁶² מכלל הן נשמע לאו, כי אדם שאינו שוטה אינו מצוי תחת רוח הרעה, ואם כן זה בהתאם לפירוש הרמב"ם. מה גם, כי פעולה זו היא כדי להפיס דעתם של בני האדם מסביב, החרדים והוששים מעניינים הללו. וזה על דרך מה שכתב הרמב"ם שלוחשים על המכה כדי שלא תטרף דעתו של האדם, ואם ליחיד מותר, כ"ש להצלת רבים. וההידרשות לקול התותח מלמדת כי דרכי הטיפול הנדרשות בעניינים הללו אינה טיפול מאגי ע"י שמות וכיוצא אלא בדרך טבעית.²⁶³ מטבעו של קול הרעש שהוא מסית דעתו של האדם ואם כן טיבה של רוע רעה והשדים שהם תוצאה של מחשבה²⁶⁴ יסוד הבעיתיות באמונה במציאות השדים, הינה כי היא פוגמת בטוהר היחוד

²⁶¹ ראה אהרן קאפח, 'שקיעין מתורת הרב יחיא קאפח', בתוך: 'לראש יוסף' (י' טובי עורך) עמ' 97-98.
²⁶² מנהג זה מובא בהליכות תימן עמ' 247 בזה הלשון: "אם היה המת חולה רוח או נכפה, פותחים את תלונות החדר ודלתותיו סמוך למיטתו, ונוהרים שלא להיכנס לחדר לאחר יציאת הנשמה. ומיד מזמינים אדם היודע לתקוע בשופר וזה בא ועומד בפתח החדר מבחוץ, מכניס את השופר לחדר ותוקע ת'ש'ר'ת' כדי להבריא שדים, רוחין ולילין שהיו "אושפיון" למת בהיו, שמא ידבקי באחר בהיותם משוטטים לאחר המיתה בחדר ומחפשים אכסניה חדשה. האמונה הנפוצה היתה שהשדים בורחים דרך החלונות ומתפזרים. ויש כאלה היודעים לספר שהם עצמם ראו בשעת תקיעת שופר "כמו שרביט של אש יוצא מן החלון" וכיוצא בדמיונות כאלה". ומוסיף הגר"י קאפח ומציין: "זקני ז"ל היה נלחם בכל כחו נגד אמונות תפלות אלה".
²⁶³ שכן כפי שציין נכדו הגר"י קאפח "כשהיה מישהו בא ומתייעץ עם סבי ז"ל אם לשאול בבעל חפץ היה עונה לו בלעג: כן הוא יציע לך להתרפא "שהם קמלי וזאת באב" - חלב פרעוש וחריקת דלת וכמובן שהיה עושה כל שביכלתו כדי להפנות את החולה אל רופא טבעי". הליכות תימן עמ' 269.

²⁶⁴ ומציאות בפועל של יסודות הקלים צריך לפרש בהתאם לרמב"ם שיסוד הרוח והאש הם היסודות הקלים מארבעת היסודות בניגוד ליסודות הכבדים של המים והעפר (הלכות יסודי התורה פ"ד ה"ב-ה) וייתכן כי יסוד מציאותם בהתגברות שני יסודות הללו ביתר שאת באדם (יסודי התורה פ"ד ה"ו). שכן אופן התמזגות היסודות זה בזה והתערבותם היא זו שגורמת לחומר בכל דבר ולאדם לקבל את אופיו וצורתו וקלות

של ה' כי יסודה באמונה של קיומו של השטן שאותו ביארנו לעיל. ולדעת הרמב"ם להאמין במציאות רוחנית מבלעדי האל נכנסת תחת גדר השניות. בהלכות גירושין²⁶⁵ כותב הרמב"ם:

מי שהיה מושלך בבור ואמר כל השומע קולי יכתוב גט לאשתי, הרי אלו יכתבו ויתנו .. ואע"פ שהעלוהו ולא הכירוהו.

הכסף משנה על אתר מציין את המקור התלמודי לדין זה, ומציין כי הרמב"ם השמיט את הטעם האמור בתלמוד לפיו יש לחוש אולי הדמות המושלכת הינו שד, והמפרשים האריכו לנסות ליישב את דברי הרמב"ם עם התלמוד. הגר"י קאפח העיר כי השמטה זו קשורה לגישת הרמב"ם לגבי האמונה במציאות השדים ולפיכך לדעתו: "אילו שמו לב [=המפרשים א.נ.] לכל היקף תורתו של הרמב"ם²⁶⁶ לא היו זקוקים לכל אותו הלחץ כי אין השדים קיימים במשנתו של הרמב"ם כלל"²⁶⁷ הד לגישה זו ביישוב דברי הרמב"ם עולה גם מדבריו של הרב שאול נתנזון. אף הוא, כאשר נדרש לדון בכך, הביא את התלבטותם של המפרשים בין מה שמופיע במקור התלמודי לבין פסיקת הרמב"ם ומציין בזה הלשון:²⁶⁸

היתפעלותו. כעולה מדברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה, וכמו"נ ח"כ פי"ת, ושם ח"ג פ"ח על שינוי החומר.

²⁶⁵ פ"ב ה"ג.

²⁶⁶ הכוונה גם לפן המתשבת ואל רק ההלכתי שכן לדעת הגר"י קאפח: " רבנו משה כולו חטיבה אחת, ההלכה שבו עם הפילוסופיה, עם הרפואה...הכל משפיע על הכל, הכל מבאר את הכל ללא פיצול וללא ביתור כי זה כל האדם" על דרכו ומשנתו של הרמב"ם' כתבים ב, עמ' 606.

²⁶⁷ שם, עמ' 600-602.

²⁶⁸ שו"ת "שואל ומשיב" חלק ראשון מהדורא תניינא תשובה פו. זהו הטעם שמחמתו מסביר הגר"י קאפח שהרמב"ם השמיט את האמור בתלמוד לגבי עניין לועג לרש ראה שם עמ' 602, וכן 'קריאת שמע ותפלה במקום טומאה' שם עמ' 621-630.

אבל האמת יורה דרכו שהרמב"ם הלך לשיטתו דלא האמין בשדים ובכל אלה אמנם קדמה יראתו לחכמתו ולא רצה לומר שאינו מאמין בזה .. והנה גם כאן הוא לא חשב דברים אלו שיהיו במציאות ועל כן השמיט זאת ולא רצה להביא ותפש בפשיטות שוטה מה שהוא לפי היקש שכלי וע"כ כתב שוטה הוא מי נטרף דעתו באחד מהדברים ודעתו משובשת. שזה מצד היקש השכלי.

קמיע מומחה - כבר דגו לעיל ביחס הרמב"ם לקמיעות, ואיך וכיצד הוא רואה את כל ענייני השמות.

כאן ברצוני להתייחס לעניין האמור בהלכות שבת לגבי קמיע מומחה. המעיין ברמב"ם יווכח לגלות על נקלה כיצד הרמב"ם ניטרל לחלוטין את האופי המיסטי של המשמעות הגלומה בקמיע המומחה. ראשית, עצם הגדרת קמיע מומחה כקמיע שבאמצעותו הושגה תועלת מעשית מלמדת, כי הקמיע מבחינת עצמו על כל השמות והצירופים המופיעים בו אינו כלום, ומה שקובע את גורלו מבחינת ההלכה הינו המציאות העובדתית. זאת ועוד, הרמב"ם קובע תנאי נוקשה, לפיו הקמיע הנעשה על ידי מומחה צריך לרפא שלושה בני אדם, תנאי המקשה לחלוטין, ואף בעצם מסכל את אפשרות השימוש שבו. בנוסף לכך, השימוש בביטוי 'מומחה' מעביר מסר ברור כי אין כל משמעות לגבי מוצאו או מעלתו הדתית והרוחנית של כותב הקמיע, זאת כמובן בניגוד מוחלט לתפיסה המקנה לקמיע את כוחו וסגולתו המושפעת מצדיקותו והסידותו של כותב הקמיע. וכך העיר בעל ההגהות מימוניות: "אע"פ שהנותנו אינו יודע כלום ברפואות".²⁶⁹

ועל פירושו ציין הגר"י קאפה: "והדברים אמת לכל עומק משמעותן".²⁷⁰ כמו כן לגבי רפואה סגולית ציין הרמב"ם במשנה תורה, שהיא מותרת אם יאמרו הרופאים שהיא

²⁶⁹ הגהות מימוניות, הלכות שבת פי"ט הי"ד.

²⁷⁰ משנה תורה. הלכות שבת יט. מהדורת הגר"י קאפה עמ' תט הערה לה.

מועילה. כלומר המבחן כאן הוא על בסיס של רפואה קונבציונלית, איזה רופא יאמר שזה מועיל.²⁷¹ נדבך נוסף בניטרול כל משמעות מיוחדת לקמיעות,²⁷² עולה באופן חד מקביעת הרמב"ם לפיה: "הברכות והקמיעין אף על פי שיש בהן אותיות של שם ומעניינות הרבה של תורה אין מצילין אותן מפני הדלקה",²⁷³ מעניינת בהקשר הזה מה שציין ר' פרחיה המנמק את איסור ההצלה בכך שזה נעשה במכוון על ידי חכמים כדי שהכותב קמיע, יתחייב על איבוד שמות הקודש וכל זאת במטרה שימנעו בני אדם מלכתוב קמיעין:

והטעם, מפני שלא ניתנו ליכתב שהרי התפילה והברכות לא נתנו לקרותן... אלא בעל פה...וקמיע נמי לא ניתן ליכתב, מפני שאסור להתרפא בדברי תורה, ולפיכך אין מצילין אותם מן הדליקה, כדי שיהיה עוון האיש הכותבן חמור ויזהר מלעשותן.²⁷⁴

²⁷¹ דיון בענין ראה הרב מרדכי זמיר 'דעת הרמב"ם על רפואה באמצעות סגולות' תחומין, טו תשנ"ה עמ' 368-363.

²⁷² כן ראה את הגליון שיצא נגד הקמיעות שהפיצה תנועת ש"ס בשנת 1996, וחתם עליהם הגר"י קאפח וצירפו התימתם הרב מרדכי אליהו, והרב מאיר מאזוז.

²⁷³ הלכות שבת, פכ"ג הכ"ח. מעניין כי בהלכות ספר תורה הרמב"ם מציין כי "ספר תורה וכתבי הקודש אפלו הלכות ואפילו הגדות אסור לזרוק אותן. והקמיעין שיש בהם עניינים של כתבי הקודש אין נכנסין בהן לבית הכסא אלא אם כן היו מחופות עור (הלכות ספר תורה, פ"י ה"ה). נקודה הראויה להתייחסות כאן היא העובדה שהרמב"ם מפריד את הדין בין כתבי הקודש קמיעים. אין הוא מציין מה דינם לענין איסור איבודם אלא רק לענין כניסה לבית הכסא והסחירות הנדרשת אינה מהמת הקמיע אלא מהמת עניינים של כתבי הקודש המוזכרים שם. זאת ועוד, מלשון הרמב"ם עולה כי יש קמיעות עם שמות שאינם שמות הקודש אלא סתם שמות. יש קמיעות שבהם היה כתוב רק שמו של כותב הקמיעות והמעניין שלפי מה שדווח זה היעיל מאוד ואף המפליא שדבר זה הוסבר באופן הבא: "דשם של הרב יכול להועיל כשם משמות הקדושים" ספר טעמי המנהגים, לרב אברהם יצחק שפרלינג, ענייני ראש השנה, עמ' שג. ספור זה רק עשוי להמחיש כיצד שם הרב נעשה כשם ה' והה רק מאשש להלוטין את דברי הרמב"ם שנדונו לעיל.

²⁷⁴ פירוש רבי פרחיה למסכת שבת סא ע"ב עמ' 133.

נמצאנו למדים כי סגולתה של של הרפואה הסגולית בכך שאינה מיוחדת לעם סגולה. אשה קטלנית - לפי דין התלמוד, אשה שמתו לה שני בעלים, מוגדרת מצד דין התלמוד כאשה קטלנית, ולפי הדין נאסר עליה להינשא בשלישית. דיונים רבים התפתחו מסביב לסוגיה זו.²⁷⁵ דין דומה קיים לגבי מילה. כאשר שני בנים נפטרים זה אחר זה כתוצאה מהמילה, הדין קובע כי את הילד השלישי אין צורך למול. הרמב"ם נשאל על עניין אשה קטלנית כאשר השואלים השוו בין האשה שמתו לה שני בעלים, לעניין מי שמתו לו עקב המילה. הרמב"ם בתשובתו מביע תמיהה רבה על השואלים, שהם תלמידי חכמים ונטפלים לעניין זה ללא הבחנה בין עצם הדין לבין טעמי הדין. כאשר בעניין שלפנינו תמיהת הרמב"ם מופנית כלפי היקש מוטעה שגוי, בין חשש שיש לו עוגן במציאות (מיתה מחמת מילה) לבין חשש התלוש מהמציאות (אישה קטלנית).

לעניין המילה, חשש מפני סכנה הינו סביר, אשר ראוי להתחשב בו. מנגד, בעניין אישה קטלנית זהו חשש המבוסס על אמונה שאין לה כל אחיזה במציאות. לדעת הרמב"ם יסודו של חשש זה הוא מפאת כך: "שתוששים לו על דרך הניחוש והכישוף והדמיונות והדימויים אשר במקצת הזמנים יקבלו פעולתם הגופות חלושי הבניין".²⁷⁶ עיון מדוקדק ילמד כי בדברי הרמב"ם יש בעצם גם תשובה כנגד טענה שהושמעה כנגדו לימים על ידי הרמב"ן. בבקשו להעניק משמעות אמיתית לאמונות הכישוף, טען הרמב"ן כי לא ניתן להכחיש את אשר רואים. לאור תשובת הרמב"ם בעניין קטלנית טענה זו נהדפת. שכן ההשפעה היא בדרך הדימיון, כאשר ההשפעה אם ישנה, נובעת מעצם הפחד המקונן בלב המאמין בדברים הללו וממה שיגור בא לו. שכן טיבם של בני אדם שונים זה מזה:²⁷⁷

²⁷⁵ עבודה מקיפה הסוקרת בהרחבה בסוגיה זו מצויה בעבודתו של גפרי היימוביץ ועניין הרמב"ם עמ' 16-

19. יכן אצל אברהם גרוסמן 'האלמנה והקטלנית' חסידות ומורדות ירושלים תשס"ב עמ' 475-484.

²⁷⁶ שו"ת הרמב"ם מהדורת בלאו, סי' ריח.

²⁷⁷ מו"נ ח"ב פ"מ.

שאתה תמצא שני אחדים ממנו (מין האדם) כאלו הם משני מינים בכל מדה ומדה עד שתמצא אכזריות אחד מגעת עד כדי לשחוט צעיר בנוי מרוב כעס ואחר יחמול על הריגת פשפש או אחד הרמשים ותרך נפשו לכך.

אם כן, בהתאם למערך הפיזי והנפשי, כך נתונה ההשפעה של הדברים. אך אין זה כלל מחמת סיבות מחוץ לטבע האדם. המדובר בהשפעות המופיעות אצל בודדים שבשל החשש הפנימי המקנן בליבם, הם מביאים על עצמם לאמץ את הדבר.²⁷⁸ ואם כן אין זה משמש כראיה כלל. זאת אם האדם עצמו חווה את העניין, אך אם הדבר מתיחס לשמועות אודות העניין, בוודאי שאינו נתון לדין. מכל מקום דעת הרמב"ם ברורה כי אין הוא מייחס כלל השפעה מאגית לכל הדברים הללו. לענין המקריות, ראויים כאן דברי הרמב"ם במורה,²⁷⁹ שם הבחין היטב מה ההבדל בין הקטגוריות של המציאות. יש דברים הקבועים ויש על דרך הרוב ויש דברים החורגים.

גילוי מלאך - כבר ציין הרמב"ם כי מלאך הינו שכל נבדל, והתגלותו רק בחלום, והיא תולדה ותוצאה של עיון מעמיק ממוקד וממושך להשגת האל. ואף כאן הגילוי עצמו הוא במשלים וחידות.²⁸⁰ מכאן שכל האמונה בהתגלות המלאכים אשר דרכה באים בני

²⁷⁸ יפים כאן לענייננו דבריו של המאירי, המציין לאמר: "בכמה מקומות בארנו שבאותם הזמנים היו העם נמשכים אחר דברים המוניים כלחשים ונחשים ופעולות המוניות, וכל שלא היה בהם סרך עבודה זרה לא חששו חכמים לעקרו... וממין דברים אלו שהיו רגילים להזהר מן הזוגות וכשתקנו חכמים ארבע זוגות שלא לגרוע או להוסיף מצד ההבלים הוצרכו לרב רגילותם לתת טעם לדבריהם והוא שאמרו ליל שימורים הוא לילה המשומר ובא מן המזיקים" (בית הבחירה על מסכת פסחים, מהדורת י" הכהן קליין ירושלים תשכ"ו עמ' רלה). הדברים מובאים אצל משה הלברטל בספרו 'בין תורה לחכמה רבי מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימוניים בפרובנס', ירושלים תש"ס עמ' 44.

²⁷⁹ ח"ב פ"ב.

²⁸⁰ מו"נ ח"ב פמ"ב, ושם פמ"ט. ההשלכות הפרשניות של גישה זו עמד עליהן הרמב"ן בהתפלמסותו עם גישה הרמב"ם בפירושו לתורה בראשית. יח. ב.

אדם לזכות ביחס מיוחד, או טוענים לסמכות ייחודית - נשללת לתלוטין. ובהלכות מזוזה שהחל שם מלאך על המצות, נראה לומר כי זהו הרעיון הטמון בדברי חכמים שני מלאכים מלווים את האדם, הכוונה שני מצוות האחת כבוד השבת (זכור) וקידוש השבת (שמור).

גילוי אליהו - אם כי אין הרמב"ם מתייחס לעניין זה באורח מפורש, אך הוא רומז לכך בהלכות יסודי התורה. בהתייחסו לאי גשמיותו של האל, הוא מביא את הכתוב כי ה' בשמים ובארץ. ומכאן גוזר הרמב"ם שה' אינו גוף, כי הגוף לא ימצא בשני מקומות. ואם כן הוא הדין לעניין אליהו הנביא, שלפי המסורת מופיע בכל מקום ומקום וזה אינו באפשר. עם זאת, ניתן להבין, כי הביטוי אליהו מציין גם דבר שאינו מצוי עתה, כגון: בעניין השבת אבידה: "עד שיבא אליהו הנביא",²⁸¹ וכן לגבי בשורת הגאולה כפי שמציין הרמב"ם - מבשר הגאולה בימות המשיח הינו אליהו הנביא והרי זה יהיה בימות המשיח²⁸² ואם כן הכיצד ניתן לטעון שהוא מתגלה מדי פעם בפעם?

הרב ניסים גאון²⁸³ מתייחס לביטוי 'אליהו' כמציין 'אחד החכמים'.²⁸⁴ ור' יצחק אברבנאל מפרש מונח זה בשלושה אופנים:²⁸⁵

1. כמתייחס למצב בו הדבר הינו בחלום "בביטול החושים בחזיון לילה...ככה הם חכמי ישראל רואים בחלומותיהם אליהו והיו מדברים עמו ושואלים ממנו שאלות" והאברבנאל טורח שוב לציין שזה "לא היה כי אם בחלום".

²⁸¹ הלכות גולה ואבדה פי"ג ה"י.

²⁸² הלכות מלכים ומלחמות פי"ב ה"ג.

²⁸³ ראה עליו בהקדמת הגר"י קאפח ל'מגילת סתרים לרב נסים גאון' כתבים א עמ' 375-378.

²⁸⁴ שם, עמ' 414 והגר"י קאפח העיר על אתר: "מענינת כאן תפיסת קדמונינו את המונח "אליהו" הרגיל באגדות חז"ל.

²⁸⁵ ישועות משיחו' ה"ב פ"ג.

2. מתוך התבודדות המחשבה ולחזק הדמיון היה נדמה:²⁸⁶ "כאלו הם מוחשים ומושגים באוזניהם".
3. צורת כתיבה: דרכם של חכמים היה לכתוב דיאלוג כאילו הוא במציאות, ועל דרך זו ציינו עניין אליהו:

חכמי ישראל היה מנהגם לדבר בחידות ומשלים...היו בוחרים להמציא ויכוח ערוך בין שני אנשים רשומים מזמן קדמון כאלו הם מדברים זה עם זה, עד שפשט המנהג לעשות סיפורים וויכוחים גם בשמים ובשכלים הנבדלים...כאלו הם מדברים עמהם והם משיבים...כן היו חכמי ישראל פעמים מדברים בחכמתם בדרך הזו...ועושים סיפור כאלו אליהו הנביא עומד לפנייהם וכל זה מדרכי החכמה.²⁸⁷

השגת הגר"א – השגתו של הגר"א על הרמב"ם בעניין היחס לכשפים ולחשים הינה מן המפורסמות.²⁸⁸ וברצוני כאן להראות כי מתוך דברי הרמב"ם ניתן לדלות תשובה לעצם ההשגה. אך קודם לכך ברצוני להסב את תשומת הלב לנקודות חשובות המשתקפות מהשגתו של הגר"א. אך ראשית נפנה ללשון ההשגה:

ואע"פ...הרמב"ם וכ"כ (=וכך כתב) בפ"י [רוש] המשנה לפ"ד (=לפי דעתו) דעבודת כוכבים, אבל כל הבאים אחריו חלקו עליו שהרי הרבה לחשים נאמרו בגמרא והוא נמשך אחר הפילוסופיא ולכן כ' [תב] שכשפים ושמות ולחשים ושדים וקמיעות הכל הוא שקר, אבל כבר הכו אותו על קדקדו שהרי

²⁸⁶ ש"ם.

²⁸⁷ הלכות מלכים ומלחמות פי"ב ה"ג.

²⁸⁸ ראה מאמרו של ישראל יעקב דינסטג, 'האם התנגד הגר"א למשנתו הפילוסופית של הרמב"ם' תלפיות ד'

מצינו הרבה מעשיות בגמ' [רא] ע"פ שמות וכשפים... והתורה העידה ויהיו תנינים וע' [יין] זוהר שם, וכן קמיעין בהרבה מקומות ולחשים רבו מלספר. והפילוסופיא [הארורה] הטתו ברוב לקחה לפרש הגמרא הכל בדרך הלציי ולעקור אותם מפשטן... אלא כל הדברים הם כפשטן אלא שיש בהם פנימיות לא פנימיות של בעלי הפילוסופיא שהם חזוניות אלא של בעלי האמת.²⁸⁹

מן ההשגה ניתן למצא גילוי דעת לגבי האופן בו הבין הגר"א את הרמב"ם, ובכך הוא פוטר בעיות רבות בכל הקשור לפרשנות הרמב"ם.²⁹⁰ ההשגה מלמדת כי הגר"א הבחין יפה ששיטת הרמב"ם עומדת בניגוד לתפיסה הקבלית. בכך משמיע הגר"א שלילה כנגד גישה המבקשת למצא חיבור בין הרמב"ם לקבלה. וכאן מלמדנו הגר"א כי אין חיבור שכזה. הסוד של הרמב"ם אינו הסוד שאליו מתכוונים המקובלים, והרי הם בבחינת שני הפכים המנוגדים זה לזה.²⁹¹ זאת ועוד, הגר"א לא נזקק כאן לאגדה שהרמב"ם חזר בו בסוף ימיו מפילוסופיא, ומשמע שראה באגדה זו בדוּתא, שאם לא

²⁸⁹ ביאורי הגר"א יו"ד סי' קעט ס"ק יג.

²⁹⁰ מהערותיו זו של הגר"א ניכר שאין הוא מפרש את דברי הרמב"ם על דרך הפרשנות ההרמוניסטית. על סוגי הפרשנויות למשנת הרמב"ם ראה מאמרו המאלף של א' רביצקי 'סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדוריתו', על דעת המקום, ירושלים תשנ"א, עמ' 142-181.

²⁹¹ ראה השגתו של הגר"א ביו"ד הלכות תלמוד תורה, סי' רמו, ס"ק ד שם ציין הרמ"א כי העיון בחכמות הוא הנקרא פרדס ובכך בעצם הרמ"א מזהה את הפרדס עם דברי הרמב"ם כמתיהסים למדעי הטבע ולפילוסופיה יאסטרונומית. ושם על אתר הערה יח העיר הגר"א "אבל לא ראה את הפרדס לא הוא (=הרמ"א) ולא הרמב"ם" ההבחנה הזו מופיע גם אצל המקובל ר' שמעון בן לביא מחבר הפיוט בר יוחאי, ופירוש על ספר הזוהר המציין: "והנה הוא ז"ל [הרמב"ם] חושב שמעשים אלו אין בהם ממש ושהראשונים עובדי ע"ז היו מטעים להמון בדברים שאין בהם ממש... ויובן מתוך דבריו שאלו היה בהם ממש לא הרחיקתה התורה אלי המעשים ולדעת רבותינו ע"ה וכן דעת חכמי הקבלה אין הדבר כן", 'כתם פז', מובא אצל ב' הוס. 'על אדני פז הקבלה של ר' שמעון אבן לביא', ירושלים תש"ס עמ' 215.

כן בוודאי היה מרכז השגתו תוך כדי ציון שהרמב"ם חזר בו.²⁹² עתה אעבור לגוף טענת הגר"א. מה שטען הגר"א שהרבה נזכר בתלמוד, אכן, אך מהו המובן של איזכורים אלו, וכבר עמדנו לעיל על גישת הרמב"ם. מה גם כי לגבי משמעות השמות, כבר רב האי גאון התייחס בביטול לעניין זה כמובא לעיל וכן אבן עזרא. ומה שנקט פילוסופיה ארוכה, הרי הרמב"ם כבר גילה דעתו מהו הגורם שהפילוסופיה נחשבה כזרה שכן לדעת הרמב"ם החכמה היתה נחלת ישראל אלא שמצוק הגלות עברה תהפוכות.²⁹³ בכל אופן ייתכן כי השגתו זו של הגר"א נמתחה כתגובה נגד הניסיון של שוחרי ההשכלה לרתום את הגר"א לבין שורותיהם ולהשתמש בו כקרדום לחפור בו את כוונותיהם הם.²⁹⁴

בספר 'עליות אליהו' מובא מעשה שיש בו כדי לצנן את להט ההשגה והיחס כלפי מורה הנבוכים. מובא שם כי פעם אחת בא הרב טרייטיל לפני הגר"א והתרעם על כך שאנשים קבעו ללמוד בבית המדרש בספר מורה הנבוכים. בקשתו היתה שהגר"א יפעל בעניין, ויתן הוראה למנוע את הלימוד במורה, אך הגר"א סירב בתוקף לעשות זאת: "והגאון השיבו בחרי אף ואמר ומי יעיז לדבר נגד כבוד הרמב"ם וספרו אשר מי יתנני ואהיה עימו במחיצתו בגן עדן".²⁹⁵

²⁹² על עניין זה ראה 'אגדת המקובלים על הרמב"ם' גרשום שלום, 'מחוקר למקובל' מחקרי קבלה א תשנ"ח 200-189.

²⁹³ מו"נ ח"א פע"א.

²⁹⁴ על יחסו של הגר"א להשכלה ראה א' מ' שרייבר 'השקפתו של הגר"א על חשיבות ההשכלה הכללית' בד"ד 9, תשנ"ט עמ' 5-25, הג"ל חלק ב, בד"ד 10 תש"ס עמ' 5-16: "כי כפי שיחסר לאדם ידיעות משארי החכמות לעומת זה יחסר לו מאה ידות בחכמת התורה" ותגובתו של ר' שוחט בד"ד 11 תש"ס מ' 115-120, ותגובה לתגובה א' מ' שרייבר שם עמ' 121-126, ושם תגובה של י' לוי עמ' 127-128.

²⁹⁵ 'מעלות הסולם' בתוך: 'עליות אליהו' וילנה תרנ"ב עמ' יג.

טומאה וטהרה - אף מושגים אלו, לא נגרע חלקן ממסכת האמונות השונות, וגם כאן המשמעות המיסטית חדרה ביתר שאת. שלילת מציאות ממשית לטומאה עולים מדברי הרמב"ם במורה, בציינו:²⁹⁶

והמפורסם משיטות ה"צאבה" עד זמננו זה בארצות המזרח, כלומר: שרידי ה"מג'וס", שהנידה תהיה בבית לבדה, ונשרפין המקומות שמהלכת עליהם, ומי שדיבר עמה נטמא, ואפילו נשבה הרוח ועברה על הנידה ועל הטהור נטמא. ראה נא מה בין אלה לבין אמרינו כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה נידה עושה לבעלה, תוך מרחיצת פניו... ואין איסור ממנה אלא תשמיש המיטה כל ימי טינופה ולכלוכה, ומשיטותיהם המפורסמות עד זמננו זה, שכל הפורש מן הגוף, שער או צפרנים או דם, הרי הוא טמא, ולפיכך כל ספר אצלם טמא מפני שהוא נוגע בדם ובשער, וכל המסתפר טובל במים חיים, וכיוצא בטרחות הללו אצלם הרבה מאוד ואנו אין הוששין לטומאה וטהרה אלא לקודש ומקדש.

הנה כי כן עולה ביתר בהירות כי שלילת ממשות לטומאה הינה חלק בלתי נפרד מההתרחקות מאמונות של העמים הקדמונים.

הטומאה נתפסה כמהות של מציאות רוחנית שלילית אשר בכוחה להשפיע על הסביבה בכל מישוריה: הדומם, הצומח והחי. לאחיזה באמונה זו היו אף תנא דמסייע, עצם קביעת התורה חוקי טהרה מפני הטומאה, ואף חכמים שגדרו גדרים מפני הטומאה.²⁹⁷

²⁹⁶ מו"ח"ג פנ"ז.

²⁹⁷ סקירה מקיפה לכל סוגי הטומאה והטהרה ראה בהקדמת הרמב"ם ובמאמרו של הגר"י קאפח 'טומאה וטהרה' כתבים א, עמ' 94-99. בחינה היסטורית של היבטים שונים של הטומאה ומשמעותה ראה מ' הרן 'כתבי הקדש מטמאין את הידים: טעמה ההיסטורי של ההלכה ומקומה בתפיסת חז"ל', האסופה המקראית ירושלים תשנ"ו עמ' 201-275.

מסתבר כי ההבחנה בין המציאות המשפטית לבין המציאות העובדתית היא זו שקבעה את מקומן של הטומאה והטהרה. וכך חותם הרמב"ם את הלכות מקוות החותמות את כל הדינים שבספר טהרה הנוגעים לעניינים הללו:²⁹⁸

דבר ברור וגלוי שהטומאות והטהרות גזרת הכתוב הן, ואינם מדברים שדעתו של אדם מכרעתן והרי הן מכלל החוקים. וכן הטבילה מן הטומאות מכלל החוקים היא. שאין הטומאה והטהרה טיט או צואה שתעבור במים אלא גזרת הכתוב היא והדבר תלוי בכוונת הלב. ולפיכך אמרו חכמים טבל ולא הוחזק כאלו לא טבל.

כן יקל להבין את דברי הרמב"ם:²⁹⁹

כל הטמאין ואפילו נדות ואפילו כותי מותר לאחוז ספר תורה ולקרוא בו שאין דברי תורה מקבלים טומאה והוא שלא יהיו ידיו מטונפות או מלוכלכות.

גם כאן ההבחנה בין טומאה לבין טיט מובעת, מה שמלמד כי הטומאה אינה משהו ממשי במציאות. הטומאה נתפסת גם במישור ההכרתי. טעות בעיון נתפסת כטומאה, ומנגד, הזהירות מפני משגים בהגשמת ה' מוגדרת כטהרה:³⁰⁰

שראוי לו להתכווין ולהתעסק בהשלמת ההקדמות המטהרות את ההשגה מטומאתה שהן הטעויות ואז יגש לפני המעמד הקדוש האלהי וגם הכהנים הנגשים אל ה' יתקדשו פן יפרוץ בם ה'.

²⁹⁸ הלכות מקוות ספי"א.

²⁹⁹ הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה פ"י ה"ה.

³⁰⁰ מ"ב ח"א פ"ה.

הרמב"ם קוצב את מקומה של הטומאה כמציאות משפטית שאין לה שום ממשות במציאות, (אינם טיט או צואה) וכן עצם הטבילה, כל אלו נכנסים בגדרי החוקים עצם הגדרתם כחוקים וכגזרת הכתוב פועלת כאן בשני מישורים:

- א. לפי התפיסה הרגילה, חוקים אלו דברים שאין להרהר בהם כי איננו יודעים את הטעם והם יכנסו תחת קטגוריה של 'מצות שמעיות'³⁰¹, לפי גישה זו, כל הסבר שינתן יהיה בבחינת השערה בעלמא, ולא מסורת מחיבת. בכך בעצם, נחסמת האפשרות להטעין אותם במשמעויות שאינן בכתוב.
- ב. מנגד, החכם המבין המכיר את תפישת הרמב"ם, בוודאי מכיר שקטגוריה זו קשורה ואחוזה במאבקה של התורה לשרש אחר עבודה זרה של הקדמונים, והיא מופיעה על דרך הכוונה השנייה. עם זאת, קיים החשש שדווקא אי הבהירות השוררת, עשויה להעצים את המשמעות המאגית, שהרי לפי בעלי הגישה המאגית "אם היה הדבר שאין להשכיל לו ענין כלל ואינו מביא תועלת הרי הוא בלי ספק מאת ה' שהרי אין בינת אדם מביאה לידי דבר מזה"³⁰². לשם כך, הרמב"ם גודר בעד הפרצה הזו ומעניק משמעות פנימית לעניין הטומאה והטהרה, באופן שיהלום את המטרות והתכליות הנכונות:³⁰³

³⁰¹ הבחנה זו נעשתה ע"י רס"ג בספר אמונות ודעות מאמר שלישי. אך הרמב"ם מתח בקירת על הבחנה זו בפרק השלישי משמונה פרקים.

³⁰² מר"נ ח"ג פל"א, ח"ג פל"ב.

³⁰³ לעיל הערה 298. גישת הרמב"ם כאן עולה בקנה אחד עם עמדת חז"ל בהבחנה מהגישה של כת הקומראן. כפי שמציין א' רגב במאמרו 'על הבדלי התפיסות בין ההלכה הקומראנית להלכות חז"ל: קדושה דינמית מול קדושה סטטית' תרביץ ע"ב תשס"ג עמ' 113-131. יש להבחין בין קדושה סטטית לבין קדושה דינמית. כאשר הקדושה הסטטית מציינת מצב של סטטוס מסויים ולא מהות ממשית. בהתאם לכך הקדושה או הטומאה אצל חז"ל מבטאים את הגישה הסטטית בעוד בהלכת קומראן הקדושה או הטומאה הינם בעלי משמעות סטטית. על רקע דבריו דברי הרמב"ם הולמים הטב את ההלכה של חז"ל.

ואף על פי כן רמז יש בדבר כשם שהמכוין לבו לטהר כיון שטבל טהר ואף על פי שלא נתחדש בגופו דבר כן המכוין לבו לטהר נפשו מטומאות הנפשות שהן מחשבות האון ודעות הרעות כיון שהסכים בלבו לפרוש מאותן העצות והביא נפשו במי הדעת טהר הרי הוא אומר וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טומאותיכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם השם ברחמיו יטהרנו מכל חטא עון ואשמה.

הרמב"ם חוזר ומטעים שוב, שאין שום דבר המתחדש בגוף האדם על ידי הטבילה.³⁰⁴ ההתחדשות היא רק במישור ההכרתי, על יסוד כוונת הלב. פעות הטבילה היא גזרת הכתוב, ולפיכך לא חל בגוף דבר. השינוי שחל, הינו בתודעה של האדם, אך שינוי זה פועל בקשר של סיבה ותוצאה בהתאם למחשבתו של האדם. התוכן שמחדיר האדם למחשבתו, הוא הקובע את משמעות הטהרה. ולפי זה דווקא הטעמה של יסודות דימוניים מחטיאים את הכוונה לגמרי, כי תחת שמחשבתו תשוטט במושגים הנכונים היא משוטטת בעולמת הזויים ובדויים.³⁰⁵ דווקא גישה זו של הרמב"ם הוטעמה ע"י ר' יוחנן בן זכאי בדיאלוג שהתקיים בינו לבין הגוי לפי המובא בפסיקתא דרב כהנא:³⁰⁶ גוי אחד שאל את ר' יוחנן בן זכאי לגבי שהיטת פרה אדומה וכל מה שנלווה לכך. לטענת הגוי כל הפעולות הללו נראים כמו עשיית כשפים. בתגובה לתמיהתו שאל ר' יוחנן את הגוי שאלה: מה אתם עושים למי שנכנסת בו רוח תזזית? השיבו הגוי "מביאין עיקרין ומענין תחתיו ומרבצים עליה מים והיא בורחת" בתגובה לתשובתו

³⁰⁴ בכל הנראה דבר זה כנגד התפיסה הנוצרית שעצם הטבילה גורמת להשפעה - גאולת האדם. ראה ר' חסדאי קרשקש ספר "בטול עיקרי הנוצרים", ד' לסקר מהדיר, רמת גן תש"ן, עמ' 74-75.

³⁰⁵ והדברים בבחינת קל וחומר: אם האדם כאשר עבר במחשבתו מהמושכלות למפורסמות נשללה ממנו השגה, (מ"ג ח"א פ"ב) כ"ש כאשר האדם הופך את ההוראה המושכלת לדמיונות כוזבים אליבא דהרמב"ם. ועל טיבו של האדם המדובר בו בפרשת גן עדן ראה ר' יוסף כספי משכיות כסף למורה נבוכים ח"א פ"ב. ולפירוש אפודי למורה נבוכים ח"א פי"ד.

³⁰⁶ פסיקתא דרב כהנא, מהדורת מנדלבוים, פרשה ד.

משיב לו ר' יחנן שבדיוק הוא העניין בפרה אדומה, יש רוח טומאה, וכל הפעולות הללו הם על מנת לסלק אותה. בהמשך מסופר כי תלמידיו של ר' יוחנן שאלו אותו: "לזה דחיתה בקנה, לנו מה אתה משיב", השיב להם "חייכם לא המת מטמא ולא המים מטהרים אלא גזירתו של הקב"ה היא". ספור מאלף זה מראה כי יש הבחנה ברורה בין תשובה הניתנת לגוי לבין הניתנת למי שהוא בן ברית. התשובה לגוי היא בהתאם לתפיסה דמיונית, לפיה המצוות יש בהן אפקט סגולי לגירוש רוחות רעות, ומתשובה זו מתרצה גם הגוי, אך תלמידיו של ר' יוחנן רואים בתשובה זו דחייה בקש ולהם ניתנת תשובה עניינית, לפיה, מבחינת המציאות אין המים מטהרים ואין טומאה ממשית אלא זה גזרת הכתוב, קרי, קביעה הלכתית.³⁰⁷ והם הם בעצם דברי הרמב"ם. על יסוד זה ניתן להבין את המקורות השונים בהם יש התייחסות לעניינים אלו.

חתימה

מאמר זה הוקדש לבחינתם של הדרכים בהם נוקט הרמב"ם במאבקו לניתוק עבודה זרה וסחיפיה.

מהעיון שהוצע אפשר להבחין בשני שלבים: **השלב הראשון** הינו הרחבת מעגל התחולה, בו הרמב"ם מרחיב את המונח עבודה זרה וכולל באמתחתו אף את האמונות התפלות.³⁰⁸ הרחבה זו משמשת כחומת מגן מפני נהיה לא מבוקרת אחר הדמיון. **השלב השני** הינו בחינת הטקטיקה של המאבק. כאן עמדנו בתוך זירת המאבק ובקשנו לחשוף

³⁰⁷ באופן דומה מוצאים אנו את דברי הרמב"ם בעניין מצות שופר. גם שם מציין הרמב"ם: (הלכות תשובה פ"ג ה"ז) "אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה **גזרת הכתוב** רמז יש בו כלומר, עורו עורו ישנים משינתכם והקיצו נרדמים" וכו'. גם כאן בצד הקביעה שזה גזרת הכתוב, בא הרמז המפנה את תשומת הלב להתעוררות הנפש של האדם והכוננה למטרה הנכונה. ככל הנראה מחמת שמצות שופר הוטעמה בחז"ל שמטרתה "לערבב את השטן", חש הרמב"ם להטעים מיד כי במהותה מצות השופר היא גזרת הכתוב והרמז המכוון בה הוא לעורר את הנפש, זאת כדי לשלול החדרת משמעות מאגית לעניין או ליתר דיוק כדי להסיר משמעות שהוחדרה כבר. וראו לעיל במה שדנו בעניין השטן.

³⁰⁸ ראה דב רפל, 'הרמב"ם כמחנך', ירושלים תשנ"ה, עמ' 99-110.

את מהלך המחשבה הרמבמי"ת. התחקות זו מוליכה למסקנה שהמאבק אצל הרמב"ם בעבודה זרה לובש אופי של מלחמה של ממש, והרמב"ם נלחם בשתי ידיו: באחת אוהז את חרב המשפט, ובו נוקב כל מה שעשוי להיתחם תחת עבודה זרה על כל סעיפיה וספיחיה. במסגרת זו הרמב"ם לא מהסס להביע יחס סולד ודחייה של בוז, אף כלפי מי שעשויים להיחשב כחכמים בעיני ההמון ולהציגם ככופרים וכבורים. מאידך, ניתן להבחין במאמצו של הרמב"ם לרתום את ההמון למאבק בעבודה זרה ושלוחותיה על בסיס הבנה פילוסופית למונחים שבשפה הדתית. בניסיון זה מבליט הרמב"ם את המכנה המשותף הלאומי של עם ישראל ומוכן להעלות על נס את סגולתו של עם ישראל ובלבד ששם עבודה זרה ימחק מליבותם.

נוכל לסכם ולומר שבמשנת הרמב"ם המאבק בעבודה זרה ושלוחותיה יוצר את התשתית הבסיסית לאפשרות הקשר בין האדם לאלוהיו קשר זה מתאפיין בדרך השלילה. הווי אומר, תשומת הלב מוסבת לשאלה מה הם הגורמים **המנתקים** את אפשרות הקשר בין האדם לה' ולא מה הם הגורמים להיווצרותו. בכך התהליך צועד בנתיב ההשגה שהתווה הרמב"ם בפרקי מזרה הנבוכים.