

אברהם וינרוט
ספיריטואליזם ויהדות

ספריית "אוניברסיטה משודרת"

קצין חינוך ראשי / גלי צה"ל
בחסות אוניברסיטת תל-אביב

עורכת הסדרה בגלי צה"ל: תרצה יובל
עורך הסדרה בהוצאה לאור: ישי קורדובה

ד"ר אברהם וינברוט

ספיריטואליזם ויהדות

מטב"ל / קצין חינוך ראשי / גלי צה"ל
משרד הבטחון – ההוצאה לאור

Dr. Avraham Weinroth
Spiritualism and Judaism

עריכה: הרצליה אפרתי

מהדורה שלישית – אוגוסט 1998

מסת"ב 965-05-0830-9 ISBN



כל הזכויות שמורות למדינת ישראל – משרד הבטחון
תשנ"ו – 1996

סדר: משרד הבטחון – ההוצאה לאור. אירית מנה
הרפסה: רפוס ניירט בע"מ. תל-אביב

All rights reserved to the Ministry of Defence, Israel

ליעקב
אחי הגדול



תוכן

9	פתח דבר
11	מבוא
15	פרק א' ההבחנה בין דת לבין כישוף
21	פרק ב' מלחמת חז"ל בכישוף
36	פרק ג' גישתו הייחודית של הרמב"ם
51	פרק ד' גישות ראשונים החולקים על הרמב"ם
63	פרק ה' המחלוקת בתלמוד
73	פרק ו' גלגול נשמות, דיבוק ושדים
90	פרק ז' קבלה מעשית
114	פרק ח' פנייה אל המתים

126	פרק ט' סנגור וקטגור
140	פרק י' תמים תהיה עם ה' אלוֹקֶיךָ
149	פרק י"א פנייה אל צדיקים וארמו"רים
164	פרק י"ב פסיקה ישראלית
178	פרק י"ג הבחנה מעשית בין דת לספיריטואליזם
188	ביבליוגרפיה

פתח דבר

”חכמות נשים בְּנֵהָ בֵּיתָה”

(משלי יד, 1)

סדרת הרצאות זו יסודה בעבודה סמינריונית שכתבתי בהנחייתה של ד”ר עדנה קפלן-הגלר, שופטת בית המשפט המחוזי בתל-אביב, בהיותי תלמיד לתואר שלישי בפקולטה למשפטים של אוניברסיטת תל-אביב. העבודה הסמינריונית עסקה בניתוח עברת הכישוף, כפי שזו מוגדרת בסעיף 417 לחוק העונשין תשל”ז-1977, תוך התמקדות במקורות המשפט העברי. משהתוודעתי לנושא מרתק זה ומצאתיו רחב מגי ים וטעון הגיונות עמוקים, הקדשתי לו מעתותי והרחבתי בעיון ובכתיבה מעבר למסגרת האמורה.

בעקבות ההתפשטות בא הצמצום. גב’ תרצה יובל, עורכת סדרה זו, הביאה לעריכת הדברים במתכונת של קורס בן י”ג פרקים, בעל מבנה לוגי ודידקטי מסוים. סדר מוגבל זה ברכה מרובה יש בו, שהרי ראשית חכמה היא ההגדרה הנכונה. הוצאת לוז הדברים ותחיתתם במסגרת מצומצמת ומוגדרת כרוכה בקושי לכותב, אך היא מועילה למעיין ואף לתוכן הדברים.

אני מודה מקרב לב לד”ר קפלן-הגלר ולגב’ תרצה יובל. בהרצאות אלו ימצא המעיין התייחסות לתופעות, שהן לכאורה לא רציונליות ועם זאת שכבות כה רחבות ומגוונות מאמינות בהן או חוששות מפניהן (כגון: החשש מפני עין הרע). תכליתן של ההרצאות לפתוח אשנב ולקרוע צוהר אל תופעות אלו, שהנסתר בהן רב על הגלוי, למען יביט בהן הקורא במבט מבין ומתבונן, תוך שהוא מודע לגישות השונות של חז”ל ביחס לסוגייה זו, ולסיבות העומדות בשורש הדברים. מובן כי אין הרצאות אלו בבחינת

"תורה למשה מסיני", אך יש בהן ניסיון להתחקות אחר טעמיה
והגיונותיה של התמודדות חז"ל במרוצת הדורות עם
הספיריטואליזם, בצורתיו השונות והמגוונות.

ד"ר אבי וינרוט

מבוא

הנטייה למיסטיקה הינה תופעה רחבה ביותר. מילדות ועד שיבה מתהלך לו אדם בתחושה כי ייתכן שקיימים כוחות מיסטיים שונים, אשר בידם להשפיע על גורלו. אנשים רבים, מאמינים ולא מאמינים כאחד, מחזיקים באמונות תפלות, כמו החשש מעין הרע. טור יומי או שבועי בכל עיתון מכובד מתייחד לאסטרולוגים. להבדיל, חוגים רחבים פונים לאדמו"רים שונים ולמקובלים, כדי שיוורו להם כיצד לנהוג, בהסתמך על אמונתם כי ניחנו בכוחות טמירים ונעלמים.

היהדות במקורה דוגלת באמונה באל אחד, המנהיג את עולמו לבדו, בהתאם לעקרונות רציונליים של שכר ועונש המותאמים למעשיו של אדם. לפי מקורות היהדות האדם הוא ארון לגורלו, במובן זה שגורלו נחתך לפי טיב מעשיו, ואין שום כוח בעולם – לבד ממעשיו של האדם עצמו – היכול להשפיע על החלטת האלוקים, הקובע את אשר יארע לו.

האם יש מקום במסגרת היהדות להאמין בכוחו של אדם, או בכוחו של גורם כלשהו, להשפיע על ההנהגה האלוקית, בניגוד לכללים אלה של שכר ועונש? האם ייתכן כי אדם מסוים יוכל לשנות את מהלכה של ההנהגה האלוקית? והאם יכול בן תמותה לחזות מראש מהי אותה הנהגה אלוקית, הנשגבת מבינת אנוש?

הספיריטואליזם, מהווה, לכאורה, סטייה מן האמונה בהשגחה האלוקית, שהינה רציונלית ומבוססת על עקרונות של שכר ועונש. הוא מסמל מעבר לאמונה בכוחות שרירותיים, לפיה נחרץ גורלו של אדם על-ידי אנשים המברכים או מקללים אותו, או נותנים בו עין הרע כביכול.

עם זאת, האמונה בגורמים ספיריטואליים שונים מצויה גם

במסגרת היהדות עצמה, ולא רק בתורת הקבלה – גם במקורות משפטיים מובהקים. כך, למשל, החשש מפני עין הרע מעוגן באופן ברור בגמרא במסכת תענית דף ח ע"ב: "אמר רבי יצחק, אין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין, שנאמר 'יצו ה' אתך את הפרקה באסמיך'" (דברים כח, 7). מה שמצוי באסם נסתר הוא וסמוי מעין הבריות ושם שרויה הברכה. מכאן הסיקו חז"ל כי עיני האנשים פוגמות במידת הברכה, שאדם מייחל כי תשרה בנכסיו ובמעשה ידיו.

בדומה לכך מצינו במסכת בבא בתרא, דף ב ע"ב: "אסור לאדם לעמוד בשדה חברו בשעה שהיא עומדת בקמותיה" (כלומר, בשעה שהשדה מלא ביבול). ומבאר רש"י טעם האיסור: "שלא יזיקנו בעין רעה". הדברים באים לידי ביטוי קיצוני במסכת ברכות דף נה ע"ב, שם נאמר כי מי שנכנס לעיר ומתיירא מעין הרע, יאחו אגודל יד ימינו ביד שמאלו ואגודל יד שמאלו ביד ימינו ויאמר: "אני, פלוני בן פלונית, מזרעו של יוסף בא, שאין עין הרע שולטת בו". ואם מתיירא מעין הרע שלו, יראה על דפנו השמאלית של הנחיר השמאלי של חוטמו. ובהמשך נאמר שם כי מי שנחלש וחלה, ביום הראשון לא יגלה לאחרים – כדי שלא יורע מזלו. לאחר מכן יגלה לאחרים, כפי שנהג רבא, אשר נהג ביום הראשון של מחלתו לא לגלות על כך לאיש, ולאחר מכן אמר לשמשו: צא והכרז "רבא חולה". מי שאוהב אותו יבקש עליו רחמים ומי ששונא אותו ישמח. על-ידי שמחתו יראה ה' וישיב חמתו וירפאנו, שנאמר: "בנפל אויביך אלתשמח ובכשלו אלתגל לבך. פנייך אה ה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו" (משלי כד, 17-18).

ומגיעים הדברים לידי כך שבמסכת בבא מציעא דף קז ע"ב מצינו: "והסיר ה' ממך כל-חלי [דברים ז, 51] אמר רב זו עין [רש"י: כל חולי – דבר שכל החוליים תלויים בו, וזו העין, עין רעה] רב סליק לבי קיבריה [רב הלך לבית הקברות] עבד מאי דעבד [עשה מה שעשה]. ומבאר רש"י: יודע היה ללחוש על הקברות ולהבין על כל קבר וקבר באיזו מיתה מת. אם מת בזמנו אם בעין רעה. אמר תשעים ותשעה בעין רעה [כלומר, תשעים ותשעה אחוז מן המתים נפטרו בטרם זמנם כתוצאה מעין הרע] ואחד בדרך ארץ" [רק אחוז אחד מן המתים, נפטר בהגיע זמנו כדרך כל הארץ].
נשאלת השאלה: איך מתיישבת האמונה בעין הרע, במזל,

ובחשש מפני דעת הבריות, עם אמונה רציונלית בהשגחה אלוקית, החורצת גורל על פי עקרונות של שכר ועונש הנגזרים ממעשיו של אדם?

יותר מזה, אחת התכונות שנוכרו בתנ"ך כמאפיינות את עם ישראל, הינה הפסוק הנפלא: "כי לא־יִנְחַשׁ בְּיַעֲקֹב וְלֹא־קָסַם בְּיִשְׂרָאֵל..." (במדבר כג, 23). עם ישראל – בניגוד לעמים אחרים – לא האמין בנחשים ובקסמים למיניהם. לא פנה לרופאי אליל ולמגידי עתידות, אלא שם את יהוה בתורה, בתפילה ובהתנהגות רציונלית. היהדות מצווה להילחם בכישוף ובתופעות ספיריטואליות שונות; לעומת זאת אין ציווי להרוג עובדי אלילים, לבד מהציווי יוצא הדופן שנהג רק בזמן מלחמת הכיבוש של ארץ־ישראל בימי יהושע. הציווי "מכשפה לא תתיה" הוא ציווי חריף וחריג ביהדות, שאין לו אח ורע ביחס לתופעות של עבודת אלילים, וציווי זה קיים. שאל המלך ערך מסע הרג המוני בבעלות האוב, ובתלמוד אנו מוצאים, כפי שנראה להלן, כי רבי שמעון בן שטח הרג שמונים מכשפות ביום אחד.

אם כן, איך משתלבת מלחמת חורמה זו עם הספיריטואליזם שנמצא ביהדות עצמה, כמו ההשפעה על כוחות הטבע באמצעות קבלה מעשית? מהו ההבדל בין ספיריטואליזם לבין קבלה? ובעיקר נשאלת השאלה מדוע המלחמה בספיריטואליזם כה חריפה, כאשר אנו לא מוצאים מלחמה דומה בעבודת אלילים?

ככלל נראה כי המאבק בספיריטואליזם אינו נובע מטעמים דתיים בלבד, שהרי בתופעות המיסטיות נלחמו עמים רבים. במשך שנים רבות נחשב הכישוף לעברה חמורה שדינה מיתה, וגם המחוקק הישראלי בשלהי המאה העשרים מצא לנכון לאסור פעולות ספיריטואליות במקרים מסוימים. בספר החוקים הישראלי, סעיף 417 לחוק העונשין תשל"ז־1977 קובע: "המתחזה לעשות מעשה כישוף בכוונה לקבל דבר, דינו מאסר שנתיים". סעיף זה מגדיר "כישוף": "לרבות מעשה קוסם והגדת עתידות", אלא אם כן מדובר בשעשוע או בידור הניתנים ללא תמורה, או שתמורתם היא מחיר הכניסה בלבד למקום עריכתם".

סעיף זה לא חוקק מטעמים דתיים. אדרבה, לפי ההגדרה החוקית כלשונה יוצא, לכאורה, כי בכל פנייה לאדמו"ר או למקובל, או להבדיל, למגדת עתידות ולאסטרולוג, שבה משולם כסף בגין

השירות, עובר נותן השירות עברה פלילית.

נשאלת אפוא השאלה, מדוע מצא המחוקק לנכון לשלול את האמונה הזאת במיסטיקה? האם יש אפשרות לבוא ולומר שאין בזה ממש, שזה לא נכון, שזאת רמייה? ובהכללה, מה גרם לחברות רבות כל כך, במשך זמן רב כל כך, להילחם במיסטיקה? רבים מאמינים כי בני האדם ניחנים בנטייה טבעית להאמין בכוחות נשגבים מסוג זה, ובמידה רבה היא אינסטינקט. איזה היגיון יש להילחם באינסטינקט?

והשאלה העיקרית הנוקבת ביותר: כיצד יכולים אנו לבוא ולומר כי מכיוון שאיננו יכולים להסביר תופעות מיסטיות, אין בהן ממש וכתוצאה מכך כל מי שעוסק בכך וגובה תשלום עושה מעשה רמייה? לכאורה יש כאן דוגמטיות מחשבתית לא בריאה, שלפיה כל מה שאיננו יכולים להוכיח או להבין – אינו קיים, והעוסק בכך הוא שרלטן. האם כל מעשה ספיריטואליזם הוא אכן שרלטנות? והאם יש לנו את ההצדקה המוסרית לבוא ולומר כי בדת יש ממש ובמיסטיקה אין ממש? והיכן הוא קו הגבול בין דת לבין ספיריטואליזם?

בדי להשיב על סדרה ארוכה זו של שאלות נוקבות מן הראוי לבחון את הדברים מנקודת מבט רחבה. בפרקים הבאים ננתח סוגייה מורכבת אך יפה זו, תוך התייחסות למקורות העבריים ולספרות חז"ל.

פרק א'

ההבחנה בין דת לבין כישוף

מהו כישוף? נפתח בהגדרה האנציקלופדית הבסיסית. באנציקלופדיה העברית מובהר כי האנתרופולוגים נוטים להגדיר כישוף כפעילות בתחום האוקולטיזם שלה ארבעה מרכיבים:

א. אישיות המכשף או הקוסם – הכוונה היא לאדם בעל ירע כמוס או כוח מאגיה אישי, שאינם נחלת שאר הקהילה.
ב. מילות קסם או נוסחה – מילים העמוסות במטען של מסורת עתיקה ומנוסחות בדויקנות, ולעתים קרובות הן נחלתו הסודית של המכשף.

ג. חומר או מכשירים שבהם משתמש המכשף.
ד. טקס שמבצע המכשף – כדי לשלב את מרכיבי הכישוף לתהליך אחד, המיועד להשיג את תוצאות הכישוף.

הגדרה זו מאופיינת בסממנים חיצוניים ומורכבת מיסודות שאינם משקפים את תוכן מעשה הכישוף אלא את צורתו החיצונית. אם ניטול הגדרה זו כהווייתה וננישם אותה, נופתע למצוא בי מעשים רבים שאין כל ספק שאינם בגדר כישוף, ייכללו בה.

על מנת לעמוד על הפרובלמטיקה של הגדרה אנציקלופדית זו, המתייחסת לשימוש באלמנטים טכניים כדי לבחון האם מדובר בפעולה של כישוף, ניטול כדוגמה את המקרה המופלא שאירע לר' אריה לויך, שזיהה את חללי גוש עציון, אותם ל"ה שיצאו בשיירה לסייע לגוש עציון במלחמת העצמאות. הם חסו, כידוע, על חייו של זקן אחד. הלה גמל להם בכך שהועיק תגבורת והם שילמו בחייהם על החסד שעשו עמו. ל"ה חיילי השיירה נמצאו, לימים, כשהם טמונים בקבר ארעי. מאמץ רב הושקע בזיהוי הגופות.

הרבנות הצבאית השתמשה לשם כך באימוץ זיכרון. בתצלומי שיניים. אך רק 23 גוויות זוהו בוודאות. לגבי 12 הנותרים ידעו שהן גופות החללים האחרים, אבל לא זיהו כל אחד ואחד מהם. צערם של ההורים היה, כמובן, עצום. הם פנו ביגונם לרב הראשי לירושלים באותה תקופה. הרב צבי פסח פרנק זצ"ל. הרב פרנק לא מצא פיתרון הלכתי בדרך המקובלת והיפנה אותם אל ר' אריה לויך. כדי שיערוך את מה שמכונה "גורל הגר"א". גורל הגר"א הוא סוד כמס בין המקובלים. המיוחס לגר"א (הגאון רבי אליהו מווילנה). ר' אריה לויך ידע כיצד לערוך את הגורל הזה והוא אכן ערך אותו כדי לזהות את החללים. הטקס מתואר בספרו של שמחה רז איש צדיק היה.*

היה זה יום תמישי בשעת לילה. עלו לישיבה אשר בעליית הבית הקטן והצנוע של ר' אריה בשכונת משכנות. בהיכל השרוי בחשכה הודלקו י"ב נרות אשר האירו את קיר המזרח. שארון הקודש ניצב לידו. הנוכחים פתחו באמירת תהילים. לשם עריכת הגורל משתמשים, לפי המקובל, בתנ"ך שדפיו מחולקים לשני טורים. ספר תנ"ך עתיק, שנרפס באמסטרדם בשנת תס"א (1701 לפי המניין האזרחי) היה מצוי אצל ר' אריה לויך. דממת קודש שררה בהיכל. הנרות הדולקים הוסיפו למעמד הנורא. פתחו את התנ"ך מבלי לדעת ולכוון דף ועמוד. לאחר כל פתיחה עלעלו שוב באקראי שבע פעמים. על מעשה זה חזרו שבע פעמים ונקבע כי לפי הפסוק שיעלה בעת פתיחת התנ"ך ייקבע מיהו החלל הקבור בקבר פלוני, ובהתאם לכך יקימו עליו את המצבה.

הפסוק הראשון היה: "לה' האָרֶץ וּמְלֹאָהּ". לה' – כמניין ל"ה חללי השירה. לאחר מכן העלה ספר התנ"ך את מקום מנוחתם של ההרוגים לפי הסדר הבא:

הראשון שעלה בגורל היה בנימין בוגלובסקי – על פי הפסוק: "וממטה בנימין בגורל";

השני היה עורך בן ימיני – והפסוק היה: "הלא בן-ימיני";
השלישי היה יעקב בן-עטר – והפסוק היה: "כל הנפש הבא ליעקב";

הרביעי היה יוסף ברוך – והפסוק היה: "ויאמר יוסף הבו

* שמחה רז. איש צדיק היה, עמ' 111-117 (מהד' 9).

מקניכם”:

החמישי היה איתן גאון והפסוק היה: “זענה גאון ישראל”;
השישי היה אליהו הרשקוביץ – והפסוק היה: “ויקח אליהו את
הילד”;
וכו וכו’.

אם נבחן את המעשה הזה לפי הגדרת האנציקלופדיה את
הכישוף, נראה כי נערך כאן טקס, נעשה שימוש באביזרים (נרות,
תנ”ך עתיק), נעשה שימוש במילים קדושות ולבל אלה נוספה
האישיות המיוחדת של עורך הטקס והידע המיוחד הכמוס אתו.
לכאורה, על פי ההגדרה האנציקלופדית נערך כאן מעשה כישוף,
שהרי התקיימו כל ארבעת האלמנטים אשר על פיהם מוגדר מעשה
הכישוף. אך כל בר דעת מבין וחש, כי תהא ההגדרה של כישוף
אשר תהא – ר’ אריה לויין לא היה מכשף, חלילה, וזיהוי ל”ה חללי
גוש עציון לא הסתמך על מעשה כישוף. אם כך, נשאלת השאלה:
מהי ההבחנה? מתי נראה בפעילות ספיריטואלית מסוימת שימוש
טהור בקבלה מעשית או מעשה דתי, ומתי נקרא לפעילות זו מעשה
כישוף או אחיות עיניים שאין בה ממש, ואף מעשה הונאה (כאשר
התבקשה תמורה כספית)?

הבחנה מסוימת מצויה באנציקלופדיה העברית עצמה, בערך
כישוף. אנו מוצאים התייחסות למהות המונח כישוף, להבריל
מסממני הצורניים. בהתאם להתייחסות זו, אם התוצאה המופקת
מן המעשה מיוחסת ישירות לפעולת האדם עצמו, המפעיל את
איתני הטבע ואת הכוחות העל-טבעיים להנאתו או לצרכיו –
בהיותו מחונן בכוחות מאגיים – הרי שזהו כישוף. אולם, אם
התוצאה מיוחסת ישירות לגורם רוחני, שאותו מעריץ האדם
ומאמין בו אך אינו שולט עליו – הרי שזאת פעילות דתית.
כלומר, ההבחנה היא בין דת המאמינה בתפילה לכוחות
עליונים, לבין כישוף הדוגל בשליטה על כוחות עליונים. בהתאם
להבחנה זו, מי שאינו מפעיל את כוחות הטבע, או כוחות על-
חושיים, אלא מפיל תחינתו בפני כוחות עליונים בי יסיעו לו או
לזולתו, ולו בדרך נסית, איננו מכשף אלא איש דת. לעומת זאת,
אדם הטוען שיש בידו הכוח להכריע את אשר יארע במציאות
באמצעות שליטה שלו בכוחות עליונים כלשהם – הינו מכשף.
הבחנה אנציקלופדית זו חופפת לאחד הרעיונות ההגותיים
העמוקים שהביע אחד מגדולי החסידות, ר’ בונים מפשיסחא,

שהתייחס לסתירה לכאורה בין שני עקרונות יסוד של החסידות. הרב אליהו כי טוב בספרו חסידים ואנשי מעשה* מביא דברים אלה בתארו את סיפור המעשה הבא: אחד מן האדמו"רים הידועים יעץ לעני שיקנה כרטיס פיס, ובירך אותו שכרטיסו יזכה בגורל זכך ייוושע. אותו עני רכש כרטיס, כפי שיעץ לו הרבי, אולם משחלפו מספר ימים וכל גורלות הביניים לא צלחו, חשש אותו חסיד שמא גרמו חטאיו והוא יפסיד אף את מחירו של הכרטיס, ומכר את הכרטיס לאחר. מיד לאחר שנמכר הכרטיס התברר כי כרטיס זה זכה בזכייה הגדולה. לצערו של האדמו"ר, ר' פישל מסטריקוב שמו, שעצתו נכשלה, לא היה גבול. הוא חש נזוף מן השמים, וויתר על אדמו"רותו. כתוצאה מכך מצא לנכון רבי בונים מפשיסחא להבהיר לאותו אדמו"ר, את ההבחנה הדקה הבאה:

בפסוק אחד [איוב כב, 82] נאמר, "וְתַגְדְּרֵם אֶמֶר וְיָקָם לָךְ" – ומכאן למדו חז"ל [במסכת תענית בג, ע"א]: "צדיק גזור והקב"ה מקיים", דהיינו כי יש בכוחו של הצדיק להכתיב, כביכול, לקב"ה כיצד להנהיג את עולמו. זהו עיקרון המהווה את אחד מיסודות החסידות בדבר פנייה לצדיק.

והנה בפסוק אחר נאמר: "...מִי־יֹאמֶר אֵלָיו מִה־תַּעֲשֶׂה" [איוב ט, 12], ומכאן למדו כי הקב"ה אינו שומע לאיש ואין לאדם כל אפשרות לומר לקב"ה מה לעשות.

איך מתיישבים שני הפסוקים האלה? על כך השיב ר' בונים מפשיסחא:

חפץ הקב"ה שצדיקיו יגזרו גורות: פלוני זה יהא נושע, פלוני זה יתרפא, וביו"ב. בכך שומע הקב"ה לתחינת הצדיקים. אבל אין הקב"ה חפץ שצדיקיו ירוהו את דרך הישועה ואת דרך הרפואה. אוי ואבוי היה לנו, אילו היה עלינו לעבוד אלוקים הזקוק שאנו נלמד אותו כיצד להושיע איש מישראל.

* אליהו כי טוב, חסידים ואנשי מעשה, "כחודו של מחט", עמ' מג.

כלומר האמונה הדתית דוגלת בכך, כי הקרוב אל ה' בצדיקותו ובלמדנותו, יוכל להתחנן כבן לפני אביו שבשמים, ויש להניח כי בהיותו בן רצוי ואהוב על אביו, לא תושב תפילתו ריקם ויעמדו לו זכויותיו. אבל הישועה, לכשתבוא, הינה, כמובן, ישועת ה' ולא ישועת הצדיק, וגם אם בידי הצדיק להביא לידי כך ששוועתו תישמע ושהקב"ה יחולל נס – אין בידו של הצדיק לנבא או לנווט את תוצאותיה של פעולה או סיטואציה מסוימת דווקא. הוא יכול רק להתפלל כי התוצאה הסופית תהא שמצבו של פלוני ישתפר וכי אדם מסוים ייושע. אבל אין בידו לקבוע שתרופה מסוימת תועיל, או שעסקה מסוימת תצליח, או שכרטיס מסוים הוא שיזכה בגורל. הכישוף, לעומת זאת, דוגל בכוחו של המכשף לחולל פעולות על-טבעיות; להכפוף, כביכול, את איתני הטבע לדבריו ולמוצא פיו, לנווט את מהלך הבריאה בעניינים ספציפיים בהתאם לרצונו של המכשף ובאמצעות אותו טקס מאגי המורכב מארבעת האלמנטים המפורטים בהגדרת האנציקלופדיה למונח כישוף, שעליה עמדנו לעיל.

הבחנה מהותית זו שנמצאת באנציקלופדיה העברית ושיטוד לה בהגות החסידית, מוסרת בידינו קריטריון, לפיו נוכל להבדיל בין פעילות ספיריטואלית לגיטימית לבין פעילות ספיריטואלית שאינה אלא אחיזת עיניים ואינה לגיטימית. אולם, גם הבחנה זו אינה יכולה להוות קו גבול ברור בין דת לבין כישוף, מכיוון שהיא איננה משקפת את המציאות. בפועל אנו מוצאים אנשי דת רבים וטובים, הסבורים כי בידיהם לחולל ישועות בכוח סגולות המסורות בידיהם. חלקם אף סבורים, או מסבירים, כי ביכולתם להשפיע על אירוע מסוים ולגזור גזרות, אשר יקוימו על-ידי הקב"ה, בנושאים העומדים על הפרק. דבר זה שכיח במיוחד אצל העוסקים בקבלה מעשית.

זאת ועוד: סביר להניח שחלק ניכר מן המקרים שייחשבו לכישוף, האסור על פי חוק העונשין במדינת ישראל, והמהווים מעשי הונאה מזוהקים, נעשים באיצטלה של שטיחת תחינה בפני כוחות עליונים, ואינם מוצגים על-ידי העוסק בכך ככוח מאגי. אף בלעם, שהיה ראש וראשון למכשפים, מצא לנכון לציין: "הַדְבָר אֲשֶׁר יֵשִׁים אֱלֹקִים בְּפִי אֲתוּ אֲדַבֵּר" (במדבר כב, 38). ביטוי זה הפך לסיסמה נדרושה והוא מושמע בפיהם של מאחזי עיניים רבים,

המציינים בענווה מעושה ותוך גלגול עיניים למרום, כי אין בידיהם כוח ספיריטואלי משלהם, והכול נובע מכוחות נשגבים שאליהם הם פונים בתחינה.

ההבחנה בין פעולות ספיריטואליות אסורות לבין פעולות ספיריטואליות מותרות אינה יכולה, אפוא, להיעצר בשאלה האם מדובר בפנייה אל כוח עליון או באמונה בשליטה על כוח עליון. הבחנה זו היא מופשטת מדי ואינה מיושמת הלכה למעשה.

משום כך, לא נסתפק בשתי ההגדרות האנציקלופדיות למונח כישוף, לא בזו המתמקדת בסממנים הטכניים של מעשי הכישוף ולא בזו המתייחסת למהות הפעולות, ונפנה בפרקים הבאים לבחינת הסוגייה בהיבטים רחבים יותר, במסגרת המקורות הראשוניים של היהדות. ההבחנה שנגיע אליה, לאחר שנבחן את המקורות האלה, תהיה שונה לחלוטין משתי ההגדרות האנציקלופדיות שעליהן עמדנו בפרק זה.

פרק ב'

מלחמת חז"ל בכישוף

בפרק הקודם עמדנו על הבחנה, שממנה עולה כי ספיריטואליזם ויהדות הם תרתי דסתרי וכי שני אלה אינם יכולים לדור בכפיפה אחת. היהדות היא האמונה בכך שהקב"ה מנהיג את עולמו בהתאם לעקרונות רציונליים של שכר ועונש, כשאדם יכול לשנות את גורלו באמצעות מעשיו ובאמצעות פנייה לכוחות העליונים שהוא מאמין בהם, כדי שאלה יחוסו עליו ויעניקו לו הזדמנות נוספת לשיפור מעשיו. היהדות שחררה את האדם מפני חרדותיה של האלילות, והביאה בשורה כי האדם הוא אדון לגורלו, במובן זה שאם ייטיב דרכיו, ייחרץ דינו לטובה. הספיריטואליזם, לעומת זאת, מחזיר ב"דלת האחורית" את החרדות מפני כוחות שרירותיים למיניהם, שכן הוא מבוסס על אמונה בקיומם של כוחות שרירותיים אלה הפועלים בעולמנו, והנשלטים על-ידי אנשים המפעילים אותם באמצעים טכניים. לפי אמונה זו יכול אדם להיות צדיק וישר, אך קללה או עין הרע תקפד את אושרו, שהרי גורלו אינו נקבע רק על פי עקרונות של שכר ועונש.

מלחמת חז"ל בכישוף היא, על כן, מלחמה טוטלית. כך מוצאים אנו במישור ההגותי משנה במסכת סוטה, פרק ט, משנה יג: "הזנות והכשפים כילו את הכל", ותוספתא במסכת סוטה פרק יד, הלכה ג: "משרבו לוחשי לחישות בבית דין נתעוותו המעשים ונתקלקלו הדינים ופסקה השכינה מישראל". כלומר, חז"ל רואים בכישוף גורם המביא לחרון אף שמיימי המוביל להרס ולחורבן של העולם כולו. חז"ל בתקופת התלמוד אינם יוצאים מנקודת הנחה לפיה הכישוף אינו קיים, אך הם לוחמים מלחמה עיקשת בפנייה לכוחות הספיריטואליים השונים, על שום ההשלכות הקשות הכרוכות בכך.

סקירת המקורות שבהן באה לידי ביטוי מלחמת החורמה של חז"ל בספיריטואליזם בתקופת התלמוד, מלמדת כי למעשה מדובר במלחמתו של המוטיב הרציונלי בשרלטנות למיניה, ובו בזמן במלחמתו של המאמין שאינו מתייאש, בפטליסט, הגורס כי עתידו של אדם נחרץ על-ידי גורם שרירותי (גורל, מזל, טבע וכיו"ב), נעדר שיקול דעת ויכולת לשנות את דעתו, מוגבל מאוד וטכני כאשר לאדם אין מנוס מלהיות תחום במסגרתו.

ואכן, ההבחנה היסודית ביותר בין דת לבין כישוף, נעוצה בעובדה כי בעוד שהאמונה בכוחות עליונים מצודדת בהיותם ברי כוחות בלתי מוגבלים, הרי שהכישוף פועל באמצעות אביזרים טכניים וממילא מוגבל לגבולות פעולתו הטכנית של האביזר או האמצעי יוצר הכישוף. דוגמה מובהקת ומפורסמת לכך מצויה במקום שבו היתה התמודדות בין המכשפים במצרים לבין משה ואהרן, שפעלו בשליחותו של הקב"ה. כך מוצאים אנו בספר שמות (ח, 13-15): "וַיִּט אֱהֲרֹן אֶת־יָדוֹ בְּמִטְהוֹ וַיַּךְ אֶת־עַפְרֵי הָאָרֶץ וַתְּהִי הַכֶּנֶס בְּאֲדָם וּבַבְּהֵמָה, כֹּל־עַפְרֵי הָאָרֶץ הָיָה כְּנִים בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרָיִם. וַיַּעֲשׂוּ־כֵן הַחֲרָטְמִים בְּלִטְיָהֶם לְהוֹצִיא אֶת־הַכֶּנֶס וְלֹא יָכֻלוּ, וַתְּהִי הַכֶּנֶס בְּאֲדָם וּבַבְּהֵמָה. וַיֹּאמְרוּ הַחֲרָטְמִים אֶל־פְּרַעֲה אַצְבַּע אֱלֹקִים הִיא... ומבאר רש"י: "אצבע אלוקים היא – מכה זו אינה על-ידי כשפים. מאת המקום היא, שאין השר שולט על ברייה פחותה מכשעורה".

לאמור, ההבחנה בין כוח אלוקי לכוח ספיריטואלי מצויה, בין השאר, בכך שהכוח הספיריטואלי מוגבל הוא, ואילו לכוח האלוקי אין גבול ואין חקר. כוח זה תלוי כל העת בשיקול דעת ובידי אדם לקרוע את רוע הגזרה. משום כך "אפילו חרב חדה מונחת על צווארו של אדם אל יתייאש מן הרחמים".

ביטוי מוחש יותר ניתן לכך בסוגייה המצויה בתלמוד הירושלמי, מסכת סנהדרין, פרק ז, הלכה יג:

מעשה ברי' אליעזר ורי' יהושע ורבן גמליאל שעלו לרומי... כשישבו לאכול, כל תבשיל שבא לפניהם הוכנס תחילה לקיטון [חדר] אחר... אמרו לו [לבעל הבית]: מה הדבר, שכל תבשיל אין אתה מביא לפנינו עד שאתה מכניסו לקיטון? אמר להם [בעל הבית]: אב

זקן יש לי וגור על עצמו שלא ייצא מאותו קיטון עד שיראה את חכמי ישראל. אמרו לו: לך ואמור לו צא אליהם, שהם כאן. יצא אליהם. אמרו לו: מה הדבר? אמר להם: התפללו על בני שאינו מוליד. אמרו לו: הכא זרע פשתן. נראה להם זורעו על גבי השולחן. נראה להם מרביצו, נראה להם צומח ועולה. נראה להם תולש, עד שהעלה אישה אחת בקלעי שערה. אמר לה: התירי מה שעשית. אמרה לו: איני יכולה שזרקתים לים. [כלומר: ר' יהושע הצליח לאתר, בכוחו הרוחני, את המכשפה שגרמה בכשפיה לעקרותו של המארח. אולם מכשפה זו טענה כי אינה יכולה להתיר את המארח מכשפיו, שכן כבר זרקה לים את האובייקט שבאמצעותו חוללה את מעשה הכישוף וללא אביזר טכני זה – אין בידה לחולל דבר]. גזר ר' יהושע על שר של ים ופלטם [כלומר הים פלט את האובייקט שבאמצעותו נוצר מעשה הכישוף]. "והתפללו עליו וזכה להעמיד את ר' יהודה בן בתירה..."

סוגייה זו היא עדות למגבלותיו של הכישוף לתחומי פעילותו של האביזר הטכני. משום כך מובהר בה כי חז"ל הצליחו להושיע באמצעות תפילה לאלוקים, במקום שבו כשל כוחו המוגבל של הכישוף. ומשסיכלו את כוחו של הבישוף נולד התנא, ר' יהודה בן בתירה.

אולם, מלחמת חז"ל בכישוף אינה רק מלחמה אידאולוגית. מאבק בין גישות, אלא גם מלחמה מעשית, במובן האלים של מונח זה. דוגמה קיצונית לכך מצויה בירושלמי, מסכת חגיגה, פרק ב, הלכה ב: "כאשר נתמנה ר' שמעון בן שטח נשיא, באו ואמרו לו: יש שמונים מכשפות במערה באשקלון, מחבלות עולם". כלומר כאשר התופעה נושאת ממדים המוניים – שמונים מכשפות – היא מכונה חבלה בעולם כולו. מכיוון שהיא גורמת הרס בל ישוער. הגמרא מתארת כי כתוצאה מכך "מיד עמד ר' שמעון בן שטח ביום סגריר ונטל עמו שמונים אנשים בחורים, ונתן ביד כל אחד טלית נקיה, בתוך כד חדשה וכפו את הכדים על ראשם". כלומר ר' שמעון בן

שטח יצא ללחום בתופעת הכישוף ונטל עמו שמונים איש. אלה שמו את טליתותיהם בתוך כדים, וסגרו את הכדים באופן שבאותו יום סגריר שבו ירד גשם – תישארנה הטליתות יבשות. ר' שמעון בן שטח הורה לתלמידיו: "אם אצפצף לכם פעם אחת, לבשו טליתותיכם. ואם אצפצף לכם פעם שנייה, היכנסו כולם כאחד למערה". היה כאן תרגיל, שבמסגרתו ניסה ר' שמעון בן שטח לחדור למאורתן של המכשפות יחד עם שמונים הבחורים שבהם בחר, כדי ללכוד את המכשפות שהסתגרו במערה. הנחייתו של ר' שמעון בן שטח לבחוריו היתה: "וכאשר תיכנסו, כל אחד מכם יגפף אחת מן המכשפות ויגביהנה מן הקרקע, שכך דרכו של מכשף: הגבהת אותו מן הארץ, אינו יכול לעשות כלום".

המשמעות העמוקה של האמירה לפיה הגבהת מכשף מן הארץ נוטלת ממנו את כוחו, היא, לכאורה, שלכישוף אין עיגון של ממש, אין לו עולם חווייתי רוחני משלו. כל מה שיש לו זאת השפעה מכנית מטפיסית על העולם. לכן, ברגע שמרימים את המכשף מן הקרקע ומוציאים אותו מתוך דלת אמותיו, הכישוף מאבד את כל עולמו. כאשר הכישוף נאלץ להתמודד עם רוחניות אמיתית, טהורה, אין לו מקום והוא אינו מסוגל להתקיים. הכישוף הוא פועל יוצא מאביזר טכני ומגבלות הפעלתו.

הגמרא בתלמוד הירושלמי ממשיכה לתאר את המקרה:

הלך ועמד [ר' שמעון בן שטח] על פתח המערה. אמר להן: פתחו לי, משלכם אני. אמרו לו [המכשפות לר' שמעון בן שטח]: היאך באת נגוב לכאן בשעה כזאת של גשמים? אמר להן: בין הטפין הייתי מהלך. אמרו לו: ומה באת לעשות כאן? אמר להן [ר' שמעון בן שטח למכשפות]: ללמוד וללמד. כל אחת מכן תעשה מה שהיא יודעת. [כלומר, ר' שמעון בן שטח הציג עצמו כמכשף, שבא לחלוק ידע וחוויות עם עמיתותיו שבמערה, וכך חדר אליהן]. אמרה אחת מה שאמרה [כלומר עשתה איזה מעשה כישוף, בו] הביאה פת לחם. אמרה אחרת, הביאה כשר. [ואז הגיע תורו של ר' שמעון בן שטח]. אמרו לו: ומה אתה יכול לעשות? אמר להן: יכולני לצפצף שתיים [כלומר לתת שתי

שריקות], ואני מביא לכן שמונים בחורים עטופים בטליתות נגובות. הם יהיו שמחים בכך, ומשמחים אתכן. צפצף פעם אחת, לבשו אלה טליותיהם. צפצף פעם שנייה, ונכנסו כולם כאחד. [ר' שמעון בן שטח הצליח, אפוא, להחדיר שמונים איש אל המערה באמצעות אותו תרגיל, שבו הציג עצמו כמכשף]. אמר [ר' שמעון בן שטח לבחוריו שחדרו למערה] כל אחד ואחד יברור בת זוגו. טענו אותם, [כלומר כל אחד מן הבחורים נשא מכשפה אחת והוציאה אל מחוץ למערה. וההמשך בגמרא הוא:] ותלו אותן.

למעשה בוצע כאן טבח המוני. לא פחות מאשר שמונים נשים הוצאו להורג בתלייה ביום אחד, על שום היותן מכשפות. ועל המבצע הזה ניצח אחד מחשובי התנאים – הנשיא – ר' שמעון בן שטח. עד כדי כך הגיעה המלחמה של חז"ל בכישוף. נשאלת השאלה: מדוע? על שום מה נלחמו חז"ל באמצעים אלימים בתופעת הכישוף, בעוד שאיננו מוצאים מקבילה לכך ביחס לעבודת האלילים?

ראשיתו של הסבר לכך מצוי בגמרא, מסכת סנהדרין, דף סז ע"ב, בה מתוארת החברה של מצרים, שהיתה שטופה בכישוף, וכך נאמר שם: "זעירי נודמן לאלכסנדריה של מצרים, קנה חמור, כאשר בא להשקותו מים, ניתר החמור מכשפיו וחזר להיות דף של גשר". כלומר: מכרו לו בול עץ במסווה של חמור, והשתמשו לשם כך בכישוף. במילים פשוטות: רימו אותו באמצעות הכישוף.

המשך הסוגייה מלמד מה קורה כאשר כישוף הופך לנורמה חברתית מקובלת: "אמרו לו [המוכרים לזעירי]: אלמלא זעירי אתה, לא היינו מחזירים לך, כלום יש קונה כאן דבר ואינו בודק על המים?" כלומר: אלמלא היית אמורא, אדם חשוב, זעירי, לא היינו מסכימים לביטול העיסקה ולא היו שומעים לטענתך כי קנית חמור, והתברר שרימו אותך ומדובר בבול עץ. וכל כך מדוע? מכיוון שבחברה שבה הנוהג הוא להשתמש בכישוף, התרמית היא נורמה ועל כן היה על הקונה להיזהר, והמוכר לא יחויב להחזיר לקונה את כספו. זהו המקום הראשון שאנו מוצאים בו נורמה של 'aveal (Emptor – ייזהר הקונה, המוכר איננו חייב בשום חובת הגינות

כלפי הקונה. למוכר מותר להשתמש בכישוף ומותר לו לרמות. הקונה הוא שצריך להיזהר מפני הכישוף, ובעת שהוא רוכש נכס עליו להתכבד ולבדוק האם יש ממש בנכס שקנה. אם לא בדק הקונה – לא מגיע לו כספו בחזרה.

מפני נורמה חברתית שכזאת צריך להיזהר ולהישמר, ועל רקעה מובנת מלחמת החורמה של חז"ל בכישוף, שתכליתה להתרחק הימנו כמטחוויו קשת ולבנות חברה על בסיס של משפט, שהינו שילוב של אמת וצדק.

ביטוי לכך שמלחמת חז"ל בכישוף נועדה להיות תגובה לדבר שחוששים מפניו, מוצאים אנו גם בסגולה מפני השפעתו של הכישוף המובאת בגמרא, במסכת פסחים, דף קי ע"א. שם נאמר:

אמר אמימר: אמרה לי [המנהיגה] של נשים כשפניות, מי שפגע בנשים כשפניות, יאמר כך: צואה רותחת כסל נקוב לפיכן נשים כשפניות. כרח כרחייכון [כלומר: יהי רצון שימרטו אותן שערות שאתן מכשפות כהן] פרח פרחיכן [כלומר: יישא הרוח אותם פרורי לחם שאתן מכשפות בהם]. יתפורו תבליניכן, יפריח הרוח כרכום חרש ביריכן. נשים כשפניות.

אם בוחנים סגולה זו, נמצא כי יש בה ביטוי לגישה של ביטול מוחלט וזלזול, כדרך להינצל מפני כוחו המאגי של הכישוף ובעיקר מפני החששות שהוא משרה. כמו כן עולה שוב מסוגייה זו התלות של הכישוף באמצעים טכניים, וביטולו באמצעות פגיעה באבזורים אלו ויחס של ביטול כלפיהם.

גישה זהה של ביטול רציונלי כדרך להתמודד עם השרלטנות ועם החשש שמשרה המאגיה, מצינו בספרו של יוסף בן מתתיהו (יוספוס פלוויוס) על קדמות היהודים; נגד אפיון א, כב:

כאשר ירדתי אל הים האדום יצאו אתנו עובדי כוכבים לשלחנו וביניהם גם איש יהודי ושמו משולם והוא אמיץ לב, כביר כוח וכל היוונים והלועזים אשר אתנו הודו, כי הוא הטוב שבכל רובי הקשת. ולעת אשר נמצאו האנשים הרבים האלה כמסע, הכיט

מנחש אחד במעוף הציפורים וציווה את כל הנוסעים לעמוד על מקומם. והאיש הזה [בלומר, משולם], שאל אותם למה הם מתמהמהים. וכאשר הראה לו המנחש את הציפור, אמר לו המנחש כי הכול חייבים לעמוד כל העת אשר הציפור לא תעוף ממקומה. [בלומר היה להם סימן לפיו כל עוד הציפור דואה במקום, לא טוב שימשיכו במסע]. לא ענה האיש, משולם, דבר, רק הוציא את קשתו ודרך אותה וקלע אל הציפור והמיתה.

בעקבות כך מובהר שם כי משולם היהודי פנה אל אנשי השיירה ואמר להם: הכיצד מפחדים אתם מפני סימנים שכביכול מנבאים את העתיד? הן הדוגמה המוחשית ביותר שבאותם סימנים אין כל ממש מצויה בעובדה שהציפור הומתה, שהרי אם הציפור לא יכלה להושיע את עצמה ולא ידעה אפילו לברוח כאשר כוון אליה החץ, איך מצפים אתם כי נאמין שיש באותה ציפור כדי לרמו לנו על העתיד לקרות לנו?

מובאות אלו מלמדות אותנו כי היו קיימות אמונות תפלות ומאגיות, שאנשים פחדו מהן מצד אחד, ואשר שיבשו את אורחות החברה מבחינה נורמטיבית מצד שני. תופעות אלו ביקשו תז"ל לשרש מן היסוד וזהו ההסבר למלחמת החורמה שניהלו. הגישה שהותוותה כנגד האמונה באמונות תפלות למיניהן היתה, ככל הנראה, יחס של ביטול מוחלט הנובע מהתייחסות רציונלית אמיצה המבקשת לשרש את השרלטנות.

בהקשר זה מעניינת ביותר היא הסוגייה במסכת סנהדרין, דף פז ע"ב:

ינאי נזדמן לפונדק אחד, אמר להם: השקוני מים. הביאה לו אישה שתית [רש"י: קמח טרוף במים]. ראה ששפתותיה מרחשות. שפך קצת מן השתית ונעשו עקרבים. אמר להם: אני שתיתי משלכם ואף אתם שתו משלי. הישקה [את המכשפה] ונעשית חמורה. רכב עליה ועלה לשוק, באה חברתה והתירתה. ראוה שהוא רוכב והולך על אישה בשוק.

ללמדך, כי בכישוף אין להילחם באמצעות כישוף אחר אלא בדרך של שלילה מוחלטת וביטול מוחלט.
 הצורך להגן על החברה ולשחרר אותה מפני חרדות הסרק שמשרות תופעות אלו יסייע בידינו להבין את הסוגייה במסכת סנהדרין, דף סה ע"ב, שאנחנו נדהמים לגלות בה חלק גדול מאוד של האמונות התפלות הנוהגות עד ימינו אנו. וכך כתוב שם:

תנו רבנן: מנחש נכלומר האיסור שנקבע בתורה בספר ויקרא יט, 26: "לא תנחשו ולא תעוננו". זה האומר פיתו נפלה מפיו. מקלו נפלה מידו. בנו קורא לו מאחוריו, עורב קורא לו, צבי השיגו בדרך. נחש מימינו ושועל משמאלו, אל תתחיל בי: שחרית הוא, מוצאי שבת הוא.

כלומר: הניחוש האסור על פי דין תורה מתייחס לרצף של האמונות התפלות הבאות: לא להתחיל את השבוע בפרעון של חוב, לא לחזור לאחור כאשר כבר יוצאים לדרך, לא לפנות לדרך שבה עבר בעל-חיים מסוים (כגון: חתול שחור). אלו הן אמונות תפלות הקיימות עד עצם היום הזה, ובגמרא במסכת סנהדרין מוצאים אנו כי מי שמאמין באמונות תפלות אלו עובר על איסור תורה של "לא תנחשו". מטבע הדברים נשאלת השאלה: מדוע הדבר אסור? מדוע יש בכך כדי להוות איסור תורה?

הדרך להבין זאת היא, אולי, כי אמונות תפלות מסוג זה מחדירות באדם חרדות סרק. המלחמה בספיריטואליזם היא, אפוא, מלחמת הרציונליזם בשרלטנות. היהדות דוגלת באמונה בכוחו של הקב"ה, שאין עוד מלבדו, דהיינו: אין שום כוח שרירותי שיכול להשפיע על גורלו של אדם מלבד מעשיו. שבהתאם להם נגזר גורלו של אדם על-ידי הקב"ה בלבד, על פי עקרונות של שכר ועונש.

דברים אלה באים לידי ביטוי חד עת שהסוגייה האמורה מובאת בפסקו של הרמב"ם בהלכות עבודת כוכבים, פרק יא, הלכה ד:

כיצד הוא הנחש? כגון אלו שאומרים: הואיל ונפלה פיתי מפי או נפלה מקלי מידי, איני הולך למקום פלוני היום. שאם אלך אין חפצי נעשים. וכן המשים סימנים לעצמו. אם יארע לי כך וכך, אעשה דבר פלוני. אם לא יארע לי, לא אעשה. כאליעזר עבד אברהם. וכל העושה מעשה מפני דבר מדברים אלו – לוקה.

הרמב"ם נוטל אפוא כדוגמה את המעשה של אליעזר עבד אברהם, שבחר אישה ליצחק על פי סימן שנתן אליעזר עת שאמר: "הנה אנכי נָצַב עַל־עֵין הַמַּיִם וּבְנוֹת אַנְשֵׁי הָעִיר יֵצְאוּ לְשֹׁאֵב מַיִם, וְהָיָה הַנֶּעֱרָךְ אֲשֶׁר אָמַר אֵלַיָּה הַטִּי־נָא כַדָּךְ וְאָשְׁתָּה וְאָמְרָה: שְׁתֵּה וְגַם־גַּמְלִיךָ אֲשָׁקָה. אַתָּה הוֹכַחְתָּ לְעַבְדְּךָ לְיִצְחָק" (בראשית כד, 13-14). הרמב"ם קובע כי החלטה הנעשית על בסיס כזה היא בגדר ניחוש, האסור בתורה. אכן, המעשה האמור גילה את טוב הלב של רבקה ואת מידת החסד הטבועה בה. תכונה חיונית במציאת כלה לבנו של אברהם אבינו. אך החלטה גורלית הנעשית ללא בדיקה ודרישה נוספת, על בסיס סימן זה בלבד, הינה שרירותית ומשום כך אסורה לפי הרמב"ם. גישה זו מבליטה את הצורך להשתית החלטות על בסיס רציונלי בלבד ולא על בסיס אמונות תפלות וסימנים שאדם עושה לעצמו, כדרך הכרעה שרירותית בספק שבפניו.

הראב"ד, בהשגתו על הרמב"ם באותו מקום, מתבטא בחריפות ביחס לדוגמה זו וכותב: "זה שיבוש גדול, שהרי דבר זה מותר ומותר הוא... ואיך חשב הרמב"ם על צדיקים כמותם, כי עברה היא זו. ואי הווי אינה הווי מפקי פולסיה דנורא לאפיה" – כלומר: אילו היה אליעזר עבד אברהם חי בתקופת הרמב"ם, היה הוא מלקה את הרמב"ם בעמוד של אש.

ואכן, השגתו של הראב"ד מעוגנת בכמה וכמה מקורות תלמודיים. מסתבר כי, על אף גישתם החד-משמעית של חז"ל בלפי הספיריטואליזם, קיימת בתלמוד דואליות (שניות) נורמטיבית, ומצויות סוגיות העומדות לכאורה בסתירה מוחלטת לאיסור המוחלט להזדקק לשיקולים לא רציונליים כבסיס לקבלת החלטות. כך מצינו סימוכין לגישתו של הראב"ד בסוגייה במסכת חולין, דף

צה ע"ב, בה למדים אנו כי חז"ל קיבלו החלטות בהתאם לסימנים שאין בהם בסיס רציונלי כלשהו: "רב בדיק במברא", כלומר רב שהיה אחד האמוראים, יצא לדרך אם המעבורת באה במהירות וקידמה את פניו. לעומת זאת, אם המעבורת בוששה לבוא, היה זה סימן שהדרך לא תסתייע, והוא החליט לא לצאת לדרך. "שמואל בדיק בספרא", כלומר: שמואל נקט בשיטה מעין זו שתוארה במעשה של ר' אריה לוי, שעליו עמדנו בפרק הראשון: היה פותח ספר ומכריע בעניינים שעל הפרק בהתאם לפסוק שנקרה בפניו. ר' יוחנן בדיק בינוקא", כלומר ר' יוחנן נהג לשאול ילד מהו הפסוק האחרון שאותו למד בבית-הספר ולפיו הסיק מסקנות אופרטיביות. באותה סוגייה גם מובא מקרה מעניין. ר' יוחנן רצה לנסוע אל שמואל, מארץ-ישראל לבלב, וטרם צאתו פנה, כדרכו, לנער וביקש ממנו: "פסוק לי פסוקך". כלומר, הקרא לי את הפסוק האחרון של הפרק שאותו למדת היום בבית-הספר. הנער ציטט לו את הפסוק: "שמואל מת". מבאן הסיק ר' יוחנן שכבר אין לו טעם לנסוע – והוא לא נסע.

הסוגיות האלו מלמדות, לכאורה, שיש מקרים שבהם אמוראים החליטו החלטות בהתאם לסימנים, שהינם לכאורה אמונות תפלות ואין בהן שום בסיס רציונלי, שעליו ניתן יהא להשתית החלטות אופרטיביות.

הראב"ד מציין בהשגתו מקרה נוסף התומך בגישתו, מספר שמואל א (יד, 8-10). שם נאמר: "וַיֹּאמֶר יְהוֹנָתָן: הֲנֵה אֲנִי עֹבְרִים אֶל־הָאֲנָשִׁים וְנִגְלִינוּ אֲלֵיהֶם". כלומר: יהונתן ואנשיו נדברו לצאת מתוך האפלה ולהתגלות לשומרים ממרחק, ואזי: "אִם־כֹּה יֹאמְרוּ אֵלֵינוּ, דַּמוּ עַד־הִגִּיעֵנוּ אֲלֵיכֶם", דהיינו, אם יקראו השומרים ויאמרו להם לקפוא על מקומם עד שהשומרים יבואו אליהם לבדוק את זהותם – וְעַמְדָנוּ תַחְתֵּינוּ וְלֹא נַעֲלֶה אֲלֵיהֶם". כלומר, במקרה זה לא יצאו למתקפה. לעומת זאת, "וְאִם־כֹּה יֹאמְרוּ, עָלוּ עֲלֵינוּ", כלומר אם השומרים יקראו להם לצאת מהמקום שבו הם נמצאים ולגשת לעמדת המשמר, אזי "וְעָלִינוּ – כִּי־תִתְּנֶם ה' בְּיַדְנוּ וְהִלְנֵנוּ הָאֹת". יהונתן החליט, אפוא, אם לצאת למתקפה בהתאם לסימן שהוא לכאורה שרירותי לגמרי. אכן, נכונותו של שומר לצאת מעמדת השמירה שלו כדי לבדוק דברים, מלמדת על ביטחון עצמי ועל עצמה מסוימת. אולם, קבלת החלטה בעניין גורלי, כיציאה לקרב,

בהסתמך על נוסח תשובתו של השומר היא תמוהה למדי. הרד"ק (פרשן התנ"ך, ר' דוד קמחי) מתייחס שם לסוגייה זו של הכרעה על בסיס סימנים שאדם עשה לעצמו ולא על בסיס שיקולים רציונליים, והוא מביא את דברי הגמרא במסכת חולין, דף צה ע"ב: "אמר רב, כל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם וכיונתן בן שאול אינו נחש". כלומר: לכאורה מעשיהם של אליעזר ויונתן נחשבו לניחוש ואף מהווים דוגמה בגמרא לאיסור התורני בעניין זה. ודבר זה לא ייתכן, שהרי הקב"ה עזר להם במעשה זה וכן משום שהאמורא רב, אומר הדברים הללו, עשה בעצמו סימנים מעין אלו. כפי שראינו לעיל: "רב בדיק במברא".

הרד"ק מבהיר, על כן, כי הסימנים שאנשים קבעים חוק ומנהג הם בלבד אסורים, ואין לחשוש כדבר של קבע מפני סיטואציה שבה בעל-חיים מסוים (כגון חתול שחור) עובר בדרך. אולם, לאדם מותר לקבוע לעצמו סימן ספציפי ביחס למקרה שלפניו, לפיו דרכו תצלח אם יקרה אירוע מסוים. יש להבחין, אפוא, בין מקרה שבו אדם קובע לעצמו סימן מראש, לפיו יצלחו מעשיו אם ינהג בדרך מסוימת – כגון אם המעבורת תגיע במהירות, שאז מותר לסמוך על סימן זה – לבין מקרה שבו לא קבע לעצמו כל סימן מראש, ואז אין לחשוש מפני דברים הקורים מאליהם. שכן אין חוקיות הקובעת כי בעל-חיים העובר בדרך מסוימת או מעבורת שלא הגיעה במהירות, הם אות למזל רע. המטרה היא לשחרר אדם מפני פחדים ואמונות תפלות. תוצאה זו מושגת בכך שבכל פעם שהאדם אינו עושה לעצמו סימן מסוים – הוא אינו חושש מפני חתולים שחורים ומעבורות המבוששות לבוא. עם זאת, מותר לאדם לקבל החלטות לא רציונליות ולקבוע לעצמו סימן ביחס למקרה בודד, כשהוא קובע לעצמו מראש כי ינהג בהתאם לסימן שקבע, על אף שבדרך כלל אין לו כל משמעות. דברי רב יתפרשו, על כן, כדלקמן: כל נחש וסימן שהוא אינו עושה אותו לעצמו מתחילה, כמו שעשו אליעזר ויהונתן, אינו נחש וסימן ואין לסמוך עליו או לחוש ממנו אם יבוא מאליו.

הרד"ק מבחין גם בין מקרה שבו סימן מוכיח את עצמו במשך שלוש פעמים, לבין סימן המתרחש בפעם הראשונה. סימן מוכח, שאירע מספר פעמים ולאחריו התנתבו האירועים בדרך מסוימת, הוא סימן שיש להתייחס אליו במידה מסוימת. ובלשון הרד"ק:

אף על פי שאינו נחש שסומכים עליו, יש קצת סימן בדבר לשמח לבו ולחזקו אם יהיה לטוב, ואם יהיה לרעה יש לדאוג ממנו ולבקש רחמים ממנו מלפני הקב"ה. לפיכך, אם בנה בית חדש ויארע לו מאורע טוב או רע סמוך לחנוכת הבית, וכן אם יולד לו ילד או לקח אישה בזה הדרך [וכלשון השולחן ערוך ביורה דעה, סימן קעט, סעיף ד: "בית תינוק ואישה אף על פי שאין ניהוש יש סימן" ומבאר הרמ"א: "אם הצליח אחר זה ג' פעמים"] ראוי לסמוך עליו [על סימן זה] אף על פי שבא מאליו ולא עשאהו סימן בתחילה.

לעומת זאת, מקום שבו מדובר בסימן שאיננו מוכח, הרי שאין להתייחס אליו אם הוא קרה בדרך מקרה, בלא שהאדם קבע לו סימן בעניין זה להורותו האם יצליחו דרכיו אם לא.

לפנינו, אפוא, קביעה, לפיה יש סימנים מוכחים שאליהם מותר להתייחס בכל מקרה, ויש סימנים שהאדם קובע לעצמו וגם אז מותר להתייחס אליהם. איסור הניהוש מוגבל, אפוא, לדברים שאדם מאמין בהם, אף שהוא לא קבע לעצמו מראש סימנים אלו והם לא הנכחו שלוש פעמים, אלא הם אמונה תפלה, והוא חושש מהם רק מכיוון שהבריות קבעו סימנים אלה.

נשאלת השאלה: מדוע מותר להתייחס לסימנים שחזרו אצל אותו אדם מספר פעמים ומדוע מותר לאדם לקבוע לעצמו סימנים מראש? האם אין זו העברת ההחלטות של אדם למישור לא רציונלי, שיש בו חרדות וחששות שאותן יש לשרש, ככל מעשה ניהוש?

הרד"ק מבאר זאת באותו מקום. הסברו עשוי לשמש הבחנה יפה בין ספיריטואליזם אסור, לבין דברים שאי אפשר לשרש אותם ושגם אין נלחמים בהם, ועל כן הם מותרים.

הרד"ק מסביר את מעשהו של יהונתן במילים הבאות: "זה אינו נחש שאסור, ואם היה אסור לא היה הקב"ה עוזרו. אבל הוא וכיוצא בו הוא כל דברי ישמע אדם ויחזק לבו כי הם סימן ואות על המעשה". כלומר: לכל אדם יש לעתים קול פנימי, אינסטינקט ותחושה המנחים אותו מה לעשות, לעתים מזומנות יהא זה נכון להישמע לקולה של האינטואיציה ולקבל את ההחלטה בהתאם

לקול פנימי זה. אולם שיקול הדעת נוטה לשבש את האינטואיציה. במקרה זה נחוץ חיזוק חיצוני כדי ללכת בעקבות האינטואיציה. את החיזוקים הללו, שהם חיוניים לנו, מוצאים אנו לעתים בסימנים שונים. חז"ל לא התיימרו לדכא חיזוקים אלו, להבדיל מאמונות תפלות, המחדירות חרדות סרק ואינן שאובות מעולמו החווייתי של אותו אדם. משום כך, סימנים שאדם עושה לעצמו מראש וכן דברים ששאובים מאירועים שאירעו אצל אותו אדם הם מותרים, שהרי הם נוגעים לאינטואיציה של אותו אדם. לעומת זאת, אמונות תפלות הקובעות חוק התנהגות על פי סימנים שאירעו, כביכול, לאנשים אחרים, אינן משרתות אינטואיציות אלו, אלא מתכוונות ליצור כללי התנהגות שאין להם בסיס רציונלי. תופעה זו מבקשים חז"ל לשרש.

מעניין שגם הרמב"ם, המתנגד לדרך של קבלת החלטות שלא על בסיס הנמקה רציונלית, גורס כי חיזוקים שאדם נותן לעצמו לאחר קבלת ההחלטה הם מותרים, אף שלכאורה מדובר בסימן בעלמא שאין לו שום משמעות. כך מוצאים אנו בהלכה הפסוקה ברמב"ם, הלכות עבודת כוכבים, פרק יא, הלכה ה:

מי שאמר דירה זו שבניתי סימן טוב היתה עלי, אישה זו שנשאתי ובהמה זו שקניתי מכורכת היתה, מעת שקניתי – התעשרתי. וכן השואל לתינוק אי זה פסוק אתה לומד, אם אמר לו פסוק מן הברכות ישמח ויאמר זה סימן טוב, כל אלו וכיוצא בהן מותר, הואיל ולא ביוון מעשיו ולא נמנע מלעשות, אלא עשה זה סימן לעצמו לדבר שכבר היה, הרי זה מותר.

כלומר: הרמב"ם אינו מתיר לקבל החלטות בהתאם לחיזוקים אמוציונליים וגורס, בניגוד לראב"ד ולרד"ק, כי על ההחלטה להתקבל על בסיס רציונלי טהור, שאם לא בן זהו ניחוש האסור מן התורה. אולם גם הרמב"ם מודה, בעקבות הסוגיות התלמודיות הנזכרות, כי חיזוקים שאדם נותן לעצמו, לאחר שההחלטה כבר נפלה, במטרה לבצע את המשימות שנטל עליו, בנחישות ובתחושה טובה, מותרים. הנה כי כן, סימן טוב ומזל טוב, שתכליתם לחזק את הרוח, הותרו אף לשיטתו של הרמב"ם. האמונות התפלות נאסרו רק

ככל שהן משבשות את אורחות חייו של אדם ומהוות בסיס לקבלת החלטות לא רציונליות המתקבלות מחמת סימנים אלו. הבחנה זו אינה סופית, ובתקופת התלמוד מוצאים אנו תהיות קשות והתלבטות עזה בחז"ל, בשאלות היורדות לשורש ההבחנה בין דת לבין כישוף, אף שהמלחמה בין השניים מצויה באותה עת במלוא עצמתה.

דוגמה מרהיבה לכך מצויה בפסיקתא דרב כהנא פסקא ד, פרה ארומה, באות ז. שם מוצאים אנו את הדו־שיח הבא בין ר' יוחנן בן זכאי לבין גוי מלמד שפנה אליו. אותו גוי שאל את ר' יוחנן בן זכאי ברלקמן:

דברים אלו שאתם עושים נראים כמין כשפים. מביאים פרה [הכוונה לפרה אדומה], שוחטים אותה ושורפים אותה וכותשין אותה ונוטלים את עפרה. ואחד מכם מטמא למת, ומזין עליו שתיים שלוש טיפות, ואומרים לו: טהרת. [כלומר: כל הטקס של פרה אדומה הוא טקס שאין לו לכאורה שום הכנה. אם כן, מה ההבדל בין טקס זה לבין כל טקסי הכישוף?] אמר לו ר' יוחנן בן זכאי: ולא ראית אחד שנכנסה בו רוח תזוית? אמר לו: הן. אמר לו [ר' יוחנן בן זכאי] ומה אתם עושין? אמר לו: מביאים עיקרים [שורשי עצים], ומעשנים תחתיו ומרכצין עליה מים, והיא כורחת. [כאותו טקס "רפואי" הרוח התזוית מניחה לחולה הנפש] אמר לו [ר' יוחנן בן זכאי]: ישמעו אזניך מה שפיך מדבר, כך הרוח הזה, רוח טומאה היא.

דהיינו: כשם שגירוש רוח רעה מחולה נפש נעשה באמצעות מעשים לא רציונליים, שאין בהם כל היגיון פנימי, והמהווים תרפיה הפועלת בהתאם לרוחו של אותו חולה נפש – כך, כביכול, נועד גם הטקס הדתי של פרה אדומה להבריח את אותה רוח טומאה ממי שנטמא עקב מגע במת. הסוגייה ממשיכה:

כיון שיצא אותו גוי מחדרו [של ר' יוחנן בן זכאי] אמרו לו תלמידיו: רבי, לזה דחית בקנה. לנו מה אתה משיב?

כלומר: תלמודי ר' יוחנן בן זכאי לא ידעו מהי ההבחנה בין טקס דתי חסר מובן (פרה אדומה) לבין טקס של כישוף, וביקשו מר' יוחנן בן זכאי תשובה אמיתית וכנה לשאלה נוקבת זו:

**אמר להם ר' יוחנן בן זכאי: חייכם, לא המת מטמא,
ולא המים מטהרים, אלא גזירתו של הקב"ה היא.**

תשובתו של ר' יוחנן בן זכאי יורדת לשורש הדברים: השוני בין טקסים דתיים לבין כישוף אינו נעוץ בצורת הטקס, אלא בכך שהכישוף גורס שבידי אדם ניתנים כוחות ספיריטואליים שונים הפועלים באמצעות אביזרים טכניים, ואילו האמונה הדתית גורסת שמבחינה רציונלית לא נעשה דבר באמצעות הטקס. שכן אי אפשר לשלוט בכוחות ספיריטואליים על-ידי אמצעים טכניים. הפעולה הדתית מכוונת למלא אחר רצון אלוהי שהבנתו במקרים רבים נשגבת מבינתנו. רצון אלוהי זה הוא הגומל לאדם כפועלו ובהתאם לכך נחרץ גורלו.

פרק ג'

גישתו הייחודית של הרמב"ם

מעיון בסוגיות התלמודיות השונות עולה כי חז"ל נחרצים במלחמתם בכישוף. הדבר ברור, שהרי האיסור על פעילות ספיריטואלית נקבע מפורשות בתורה בכמה וכמה מקומות. הפסוק המקיף ביותר מבין אלה האוסרים על מעשי כישוף למיניהם, מצוי בספר דברים (יה, 10-11). הוא מתייחס אל לא פחות משמונה סוגים של פעילויות ספיריטואליות אסורות: "לא ימצא בך מעביר בנז-זבתו באש, קסם קסמים, מעונן, ומנחש, ומכשף. וחובר חבר ושואל אוב וידעני ודרש אליהמתים". כך לעצם קיומו של האיסור. לעומת זאת, בכל הנוגע לטעם האיסור, אין דברים מגובשים וראינו את ההתלבטות הקיימת בשאלה מהי ההבחנה בין טקס דתי לבין כישוף, אימתי מותר לסמוך על סימנים שונים ואימתי אסור הדבר. כתוצאה מאמביוולנטיות זו בסוגיות התלמוד מוצאים אנו בדורות מאוחרים יותר, בתקופת הראשונים, מחלוקת חריפה מאוד המתייחסת הן למהות האיסור והן לשאלת השאלות: מה בעצם נאסר? מתי נגדיר את המעשה כפעילות ספיריטואלית אסורה ומתי נגדירו כפעילות דתית מותרת? הראשונים, שעסקו בפרשנות הסוגיות התלמודיות ובסיכום פסקי ההלכה העולים מסוגיות אלו, הגיעו למסקנות מנוגדות וקוטביות זו לזו, לנוכח סוגיות שונות שהוליכו כל אחד מהם למסקנה שונה.

יש הגורסים כי בכישוף ובספיריטואליזם אין כל ממש, וממילא הטעם לאסור פעולות אלה נובע מן האיסור להונות את הבריות. הספיריטואליזם, לדירם, אינו אלא מעשה תרמית, והחומרה בהתייחסות לספיריטואליזם נובעת מכך שמדובר ברמייה מסוכנת מאוד, העלולה לשבש את אורחות החיים של הציבור בכלל ושל

שכבות המצויות במצבי מצוקה בפרט, בדברים המשפיעים על אושיות האישיות.

לעומת זאת גורסים אחרים כי ספיריטואליזם הוא תופעה מאגית קיימת ואמיתית ואין הוא אחיזת עיניים. אדרבה, לדירם מלחמתה של היהדות בכישוף מלמדת, כשלעצמה, שיש במה להילחם. לפי גישה זו טעמיה של מלחמת החרמה שקידשה היהדות בספיריטואליזם אינם נעוצים באלמנט המרמה המאפיין תופעה זו. היא נובעת משוני אידאולוגי ומן ההשלכות הנורמטיביות השליליות המתלוות לספיריטואליזם. היהדות מבקשת לשרש חששות וחרדות שווא ולהשתית את החיים על אמונה רציונלית, לפיה עתידו של האדם נחרץ רק בהתאם לטיב מעשיו. דבר זה נוגד לחלוטין את האמונה בכוחות ספיריטואליים, שהם כוחות שרירותיים המופעלים באמצעים טכניים על-ידי ספיריטואליסטים, בלא קשר לטיב מעשיו של האדם שעליו הופעלו כוחות אלו.

סקירה וניתוח של הגישות השונות המצויות בתקופת הראשונים, והנפקויות הרבות הנובעות מהן, יאפשרו לנו לשוב לאחר מכן ולעיין באופן מושכל בסוגיות התלמודיות ולבחון כיצד נוצרה מחלוקת קוטבית כל כך בדבר גישת היהדות לספיריטואליזם, אף שהאיסור התורני הוא כה מקיף וחד-משמעי.

בפרק זה נעמוד על גישתו הייחודית של הרמב"ם, לעומת מפרשי תלמוד ופוסקים אחרים, ביחס לספיריטואליזם ועל טעמי האיסור של הפנייה לאמצעים אלו. נראה כי הרמב"ם שהיה, כידוע, גם איש מדע, רופא ופילוסוף, מצדד בגישה שבלתנית מאוד, לפיה אין ממש בכוחות המאגיים למיניהם ומרובר באחיזת עיניים ובתרמית כפשוטה.

הרמב"ם אינו מוכן לקבל את ההנחה כי קיים כוח שאין הסבר מדעי לקיומו. גישה זו הולמת את ההערכה הבלתי מוסתרת של הרמב"ם לשיטת ההוכחה המדעית המבוססת על ניסויים אמפיריים, שיטה המתבטאת למשל בפסקו בהלכות קידוש החודש, פרק יז, הלכה כד. בהלכה זו מתייחס הרמב"ם לגיאומטריה ולחכמת התקופה, כלומר לאסטרונומיה. הרמב"ם כותב:

מאחר שבל אלו הדברים בראיות ברורות הם, שאין בהם דופי ואי אפשר לאדם להרהר אחריהם, אין

חוששים למחבר, בין שחיברו אותה נביאים ובין שחיברו אותה האומות, שכל דבר שנתגלה טעמו ונודעה אמיתותו בראיות שאין בהן דופי, אנו סומכים על זה האיש שאמרו או שלמדו, על הראיה שנתגלתה והטעם שנודע.

לפי שיטת הרמב"ם יש, אפוא, לקבל אמת מדעית רק מכיוון שנתגלה טעמה ונודעה אמיתותה בראיות שאין בהן דופי, ואילו אישיותו של אומר הדברים אינה רלוונטית. שיטת ההוכחה המדעית היא העומדת מאחרי האימרה הידועה: "קבל האמת ממי שאמרה". בהתאם לאותה גישה גורס הרמב"ם כי פעילות ספיריטואלית שאין לה הסבר מדעי, איננה יכולה להיות בת תוקף ממשי. הרמב"ם שולל, על כן, כל אפשרות לייחס משקל לפעילות ספיריטואלית מכל מין וסוג שהוא וגורס כי זוהי אחיזת עיניים גרידא.

לפני שנפנה לניתוח גישת הרמב"ם, מעניין לשים לב לכך שבחייו האישיים של הרמב"ם לא עלה יפה השילוב בין תורה למדע, ככל שהדבר נוגע לאפשרות לשלב יצירה מונומנטלית עם עבודה אינטנסיבית. הרמב"ם כתב בגיל צעיר, מאוד מספר ספרים ובהם ספר בשם מלות הגיון בתחום הפילוסופיה והפרשנות. לאחר מכן, בשנות העשרים לחייו כתב הרמב"ם חיבור מונומנטלי בשם פירוש המשניות לרמב"ם, אותו סיים לכתוב בהיותו בן שלושים. בפירוש המשניות נטל הרמב"ם את כל המשנה, תרגם אותה לערבית, פירש את המשניות, ונתן להן אינטרפרטציה בהתאם להסבר הניתן להן בגמרא. משום כך, כאשר מתרגמים שוב את פירוש המשניות מערבית לעברית למדים אנו על פרשנותו של הרמב"ם למשנה ולסוגיות שבהן בוארו משניות אלו. אילו היה הרמב"ם עוצר את כתיבתו בנקודה זו, הוא כבר היה מבטיח את מקומו כאחד מגדולי ישראל. אבל הרמב"ם המשיך לכתוב: את ספר המצוות, ובשנות השלושים לחייו כתב את ספרו המקיף ביותר: משנה תורה. י"ד כרכים (המכונים "היד החזקה"), שבהם מסוכמים פסקי הלכה, ההופכים את ים התלמוד לקודקס חוקים ברור, המנוסח בלשון בהירה, והמנחה כל אדם מישראל כיצד לנהוג בכל נושא ונושא. הרמב"ם קרא לספרו משנה תורה, מכיוון שלדבריו (בהקדמה לספרו) די בעיון בשני חיבורים: בתורה שבכתב ובספרו של הרמב"ם, כדי

לדעת את כל ההלכות הפסוקות החיוניות להנהגתו של אדם, ואין צורך לעיין באין סוף המקורות השונים, שמהם שאובה ההלכה. כדי לדעת כיצד עליו לנהוג בחיי היום-יום.

הרמב"ם סיים לכתוב את חיבורו העצום **משנה תורה לרמב"ם** בשנת 1178, בהיותו בן 40. בתקופה זו גם למד הרמב"ם רפואה, אסטרונומיה, פילוסופיה וביוצא בזה מדעים, אבל הוא לא השתמש בהם בחיי המעשה שכן אחיו, דוד, פרנס אותו. בשנת 1177 קרה אסון במשפחת הרמב"ם ואחיו של הרמב"ם, שהיה סוחר יהלומים, טבע בים עם הסחורה. לאחר מכן נאלץ הרמב"ם לפרנס את עצמו מעיסוקו כרופא. כתוצאה מכך אנו עדים לתופעה קשה. הרמב"ם, שהיה פורה וכתב עד שנתו הארבעים, חדל מיצירתו המונומנטלית. הרמב"ם הגיה את ספריו, כתב איגרות (כגון: **איגרת תימן**, **איגרת השמד**), וכתב את ספרו **מורה נבוכים** בשנת 1190. אבל תנופת יצירתו המונומנטלית נפסקה, ולאחר חיבור **מורה נבוכים** פסקה כליל. גם הספר **מורה נבוכים** הוא פרי יזמה שהתעוררה בעקבות פנייתו של תלמיד בשם ר' יוסף בן ר' יהודה, שהוגדר "נבוכך". ה"נבוכך" הוא אדם הבקי הן בתורת המדע והן בתורה, ומגלה סתירות בין התורה למדע. בתשובה למבוכה כתב הרמב"ם את **מורה נבוכים**. מכיוון שהרמב"ם לא רצה שיעיינו בספר אנשים שהינם "נבוכים" מחמת היעדר בקיאות בתורה ובמדע, פן ימצאו בו שאלות שער אותה עת לא הטרידו אותם, ולא יבינו בדיוק את התשובות, וממילא ימצאו "נבוכים" עוד יותר, כתב הרמב"ם את הספר **מורה נבוכים** בלשון קשה ומעורפלת. צריך לעיין בכל הספר ולראותו כמכלול כדי להבין קטעים ממנו ויש להניח כי רק "מבוכה" שהיא פרי השכלה רחבה והתלבטות מוקדמת, תביא אדם לשקוד על עיון שיטתי בספר כולו.

הנה כי כן, מעיון בביוגרפיה של הרמב"ם עולה כי בחיי המעשה אין הרמב"ם מסמל שילוב מוצלח בין תורה ועבודה, שכן בעת שהרמב"ם עסק בפרקטיקה כרופא, הוא כמעט ולא יצר בתחום התורני. ואכן, הרמב"ם עצמו הלין על כך באיגרת לר' **שמואל אבן תיבון** וציין: "ואני רוב היום מסב על מיטתי ועול הגויים על צווארי בדברי הרפואות. שרפו את כוחי ולא הניחו לי שעה אחת לא מהיום ולא מהלילה. מה אני יכול לעשות אחר שיצא טבעי ברוב הארצות". באיגרתו זו פירט הרמב"ם את סדר

יומו העמוס בטיפולים בחולים מהשכם עד הערב. משום כך, משיב הרמב"ם לבקשת ר' שמואל אבן תיבון לבוא ללמוד אצלו: "תבוא על דרך הביקור, לא לקבל תועלת הלימוד, כי צר זמני מאוד". אכן, השילוב המעשי בין פרקטיקה רפואית לבין יצירה מונומנטלית קשה הוא, אך במישור האנליטי ניכר כי הרמב"ם שהיה איש אשכולות וענק רוח, היה בקי באופן מופלא הן במכמני התורה והן במדעים השונים והעריך מאוד את שיטת ההוכחה המדעית, כפי שראינו כבר, למשל, בהלכות קידוש החדש. כדי לעמוד על גישת הרמב"ם לספיריטואליזם נסקור להלן בצורה שיטתית את התייחסותו לסוגיה זו בכל אחד מן הספרים הנזכרים לעיל ונראה כי בכל מקום היה נאמן לגישה המדעית וגרס כי בספיריטואליזם, שאין לו כל הסבר מדעי, אין כל ממש. נפתח בהתייחסותו של הרמב"ם לתורת האסטרולוגיה. לכאורה, היינו יכולים לצפות שהרמב"ם יקבל לפחות במידה מסוימת את האפשרות של חיזוי העתיד באמצעות הסתכלות בכוכבים ובמזלות, שהרי הרמב"ם פסק בהלכות יסודי התורה, פרק ג, הלכה ט:

כל הכוכבים והגלגלים כולם בעלי נפש ודעה והשכל הם, והם חיים ועומדים, ומכירים את מי שאמר והיה העולם. כל אחד ואחד לפי גודלו ולפי מעלתו משבחים ומפארים ליוצרם כמו המלאכים וכשם שמכירים הקב"ה כך מכירין את עצמן ומכירים את המלאכים שלמעלה מהן. ודעת הכוכבים והגלגלים מעוטה מדעת המלאכים וגדולה מדעת בני אדם.

כלומר: לפי הרמב"ם הכוכבים הם יצורים חיים ותבוניים. על אף זאת, כאשר מדברים על האפשרות לחזות את גורל בני האדם באמצעות הסתכלות בכוכבים, כותב הרמב"ם באיגרת לחכמי מונפֶּשְׁלִיר (מונפלייה) כי האסטרולוגיה "אינה חכמה כלל ועיקר, אלא דברי טפשות". באיגרת זו מבהיר הרמב"ם את השקפתו לפיה יש להאמין אך ורק באחד משלושה דברים: או בדבר שהדעת מחייבת אותו, כגון מתמטיקה ואסטרונומיה, או בדבר שנראה לנו באחד מחמשת החושים: ראייה, שמיעה, מישוש, טעם, ריח.

או בדבר שיקבל אותו האדם בקבלה: מן הנביאים ומן הצדיקים.

וצריך לבעל דעה לחלק בדעתו ובמחשבתו כל הדברים שהוא מאמין בהם, ויאמר: זה האמנתי בו מפני הקבלה, וזה האמנתי בו מפני ההרגשה וזה האמנתי בו מפני הדעה, וכל מי שיאמין בדבר אחר, שאינו משלושת המינים האלו, עליו נאמר "פתי יאמין לכל דבר"...

בעקבות הצגת גישתו זו מציין הרמב"ם ביחס לאסטרולוגיה כי: "דברי האיציטגנינין [החוזים בכוכבים את גורלו של אדם] שקר, מפני הדעת, שכל אותן ההבלים שאמרו, כבר ביטלה אותן הדעת בראיות ברורות, וגם הם שקר אצלנו מפני קבלת הדת". כלומר: האסטרולוגיה היא שקר, הן מכיוון שהיא סותרת את הדעת, שהיא האלמנט הראשון באימוץ ידיעה או אמונה מסוימת, והן מכיוון שהיא מנוגדת לדת היהודית.

הרמב"ם מבהיר כי הדת אינה יכולה להתיישב עם השקפה לפיה נחרץ גורלו של האדם בהתאם למפה אסטרולוגית, שהרי אם כן, מה הועילה הדת בציווי האדם כיצד לנהוג? דטרמיניזם זה עומד בסתירה לדת היהודית הגורסת כי גורלו של האדם אינו נחרץ על פי מזל מסוים, כדעת האסטרולוגים, ואינו פרי המקרה, כדעת הפילוסופים,

אלא תלוי ברצון מי שאמר והיה העולם ובל זה דין ומשפט. ואין אנו יודעים סוף חכמתו של הקב"ה, ולידע באיזה דין ומשפט גזר על זה להיות כך ועל זה להיות כך, כי לא בדרכינו דרכיו ולא כמחשבותינו מחשבותיו [כלומר: דעת האלוקות נשגבת היא מבינתנו האנושית ולא נוכל להבין בשכלנו כיצד מכלכל הקב"ה את עולמו]. אבל חייבים אנו לקבוע בדעתנו שאם יחטא שמעון ילקה ויעני וימותו בניו וכיו"ב, ואם שב ראובן ותיקן דרכיו וחיפש במעשיו והלך בדרך ישרה – יעשיר ויצליח בכל דרכיו, ויראה זרע ויאריך ימים, וזוהי עיקר הדת.

עקרונות השכר והעונש והאמונה היהודית לפיה אדם הוא אדון לגורלו, במובן זה שגורלו נקבע על פי טיב מעשיו, עומדים, אפוא, בסתירה מוחלטת לאמונה באסטרולוגיה כגורם שרירותי בקביעת גורלו של אדם.

הרמב"ם גם מציין כי דברי החוזים בכוכבים "הן עיקר עבודה זרה".

בכל הנוגע לסתירת האסטרולוגיה את עיקרי הדעת מציין הרמב"ם:

תחילת מה שלמדתי היא חכמה זו שקוראין אותה גזרת הכוכבים, כלומר שידע ממנה אדם מה שעתיד להיות בעולם או במדינה זו, או מה שיארע לאיש זה כל ימיו, וגם קראתי בענייני עבודה זרה כולה, כמדומה שלא נשאר חיבור בעולם...עד שקראתי אותו...דעו רבותי...בל אותן הדברים אינן דברי חכמה כלל, וטפשות הן...

ומעולם לא נתעסק בעניין זה ולא חיבר בו אחד מחכמי יוון, שהם חכמים ודאי, אלא הבשדים והבלדיים והמצרים והכנענים עשו אותה הטעות שקראו אותה חכמה...אבל חכמי יוון הפילוסופים, שחיברו בחכמות ונתעסקו בכל מיני מדעים מהתלין ושוחקין ומלעגין באלו הארבע אומות ועורכין ראיות ברורות לבטל כל דבריהן שורש וענף, וגם חכמי פרס הכירו והבינו שכל אותן החכמות שעשו הכלדיים, המצריים, הכשדים והכנעניים שקר וכזב, ואל תדמו שאותן הדברים אין שום ראיה [לתמוך בהם] ולפיכך לא נאמין בהן, אלא שיש ראיות ברורות נבונות אין בהן דופי, לבטל כל אותן הדברים. ולא דבק באותן הדברים [כלומר, באסטרולוגיה] אלא פתי שיאמין לכל דבר, או מי שרוצה לרמות אחרים.

הרמב"ם נאמן לשיטה זו גם בפירוש המשניות לרמב"ם, מסכת עבודה זרה, פרק ד, שם מבהיר הרמב"ם:

הטובים והחסידים בני דתנו חושבים שהם [כלומר פעולות ספיריטואליות למיניהן, לרבות חיזוי העתיד באמצעות כוכבים] דברים אמיתיים, אלא שהם אטורים מצד התורה בלבד. ואינם יודעים שהם דברים בטלים, כוזבים, ונצטוונו בתורה שלא לעשותם כמו שהזהירה על הכוזב.

הרמב"ם קובע, אם כן, נחרצות כי הספיריטואליזם אסור על שום כזבו, ואין בו ממש.

לשם ההנגדה נציין כבר בשלב זה את שיטתם הקוטבית של שלושה מן הראשונים האחרים. החזקוני מפרש את הפסוק בספר ויקרא (טז, 21) "וְסִמַּךְ אֶהְרֵן אֶת־שְׁתֵּי יָדָיו עַל־רֹאשׁ הַשְּׁעִיר הַחַי... וְשָׁלַח בְּיַד־אִישׁ עֵתִי הַמִּדְבָּרָה". המונח "איש עתי" מבואר על פי המדרש: "עתי – שהגיע זמנו למות תוך אותה שנה, שהרי הנושא את השעיר אינו עובר שנתו. לכך היו בוררין איש שהגיע זמנו למות [בין כך] תוך אותה שנה". נשאלת השאלה, הכיצד זה ידעו הבריות מיהו האיש שהגיעה שעתו למות בתוך אותה שנה? על כך משיב החזקוני: "וחכמת המזלות היתה קלה בעיניהם". מכאן שקיימת חכמת מזלות שבאמצעותה יכלו לחזות מראש מיהו האדם אשר הגיעה שעתו למות בתוך אותה שנה, ובהתאם לכך נבחר האיש שנטל את השעיר המשתלח לעזאזל בעבודת יום הכיפורים בבית המקדש.

ברומה לכך מצינו בהשגת הראב"ד על הרמב"ם בהלכות תשובה, פרק ה, הלכה ה: "והדבר ידוע שכל מקרה האדם קטן וגדול מסרו הבורא בכוח המזלות. אלא שנתן בו השכל להיותו מחזיקו לצאת מתחת המזל והוא הכוח הנתון באדם להיותו טוב או רע". כמו כן מצינו התייחסות ברורה של רבנו יוסף חביבא בפירושו על פסקי הרי"ף (ר' יצחק אלפסי), גימוקי יוסף, במסכת סנהדרין, סוף פרק ז:

אבל מה שאדם מכיר כמערכות הכוכבים ומהלכן, כגון אלו הוברי שמים החוזים בכוכבים, אין זו ככלל נחש. [קרי איסור הניחוש, שהינו אחד משמונת מעשי הספיריטואליזם שנאסרו בתורה] שזו חכמה גדולה

וגזרה שגזר הקב"ה מששת ימי בראשית להנהיג
 עולמו בכך. על כן יתפלל כל חסיד לבטל ממנו גזרת
 המזל כי מעת אדון הכול בא הכול וכידו לעשות
 ולשנות כחפצו.

כלומר: הרב יוסף חביבא (הנימוקי יוסף) והראב"ד סוברים
 שהאיצטגנינות היא חכמה גדולה ודבר שיש בו ממש. הם מתנגדים
 לפטליזם, וגורסים כי אדם יכול לשנות את הגורל שנחזה בכוכבים
 באמצעות תפילה לקב"ה, היכול גם לשנות ולהזיז כוכבים
 ממסילותיהם. ואולם, בניגוד גמור לדעת הרמב"ם כי האסטרולוגיה
 אינה חכמה כלל אלא דברי טיפשות ומעשה תרמית, הרב יוסף
 חביבא אינו מתייחס לשימוש באסטרולוגיה כאל מעשה תרמית
 ואומר כי "זו חכמה גדולה וגזרה שגזר הקב"ה מששת ימי
 בראשית".

הרמב"ם חולק, כאמור, מכל וכול על שיטה זו, ולדירו לא
 קיימים כוחות על-טבעיים – לבד מן האלוקות עצמה. דברי
 הרמב"ם באיגרת ובספרו פירוש המשניות, מקבלים ביטוי חריף
 במיוחד בהלכה הפסוקה ביד החזקה. וכך פוסק הרמב"ם בהלכות
 עבודה זרה, פרק יא, הלכה טז:

ודברים הללו, נכלומר מבשף, קוסם, מנחש, חובר
 חבר, שואל אוב, ידעוני ודורש אל המתים, שאליהם
 מתייחס הרמב"ם קודם לכן] כולן דברי שקר וכזב הם
 ואין ראוי לישראל, שהם חכמים מחוכמים, להימשך
 בהבלים אלו, ולא להעלות על לב שיש תועלת בהם,
 שנאמר "כי לא-נחש ביעקב ולא-קסם בישךאל"
 [במדבר כג, 23]. כל המאמין בדברים הללו וביוצא
 בהם ומחשב בלבו שהן אמת ודבר חכמה אבל התורה
 אסרתן, אינו אלא מן הסכלים ומחוסרי הדעת, אבל
 בעלי החכמה ותמימי הדעת ידעו בראיות ברורות,
 שכל אלו הדברים שאסרה התורה אינם דברי חכמה
 אלא תוהו והבל, שנמשכו בהם חסרי הדעת ונטשו
 כל דרכי האמת בגללן, ומפני זה אמרה תורה,
 כשהזוהירה על כל אלו, "תמים תהיה עם ה' אלקיך".

נמצא כי בהתאם לשיטת הרמב"ם, הטעם לאיסור שהוטל על הפנייה לספיריטואליזם אינו נעוץ בכוח הטמון במעשים הללו, אלא דווקא בהיעדר המוחלט של יכולת על-חושית, ובהיותו כזו, מרמה ושרלטנות.

הרמב"ם שולל, משום כך, גם את השימוש שהיה נפוץ בקמעות ובלחשים למיניהם, והוא פוסק בהלכות עבודת כוכבים, פרק יא, הלכה י:

איזהו חובר חבר, זה שמדבר בדברים שאינם לשון העם ואין להם עניין [כלומר, אין להם משמעות ותוכן ענייני], ומעלה על דעתו בסכלותו שאותן הדברים מועילין, עד שהם אומרים שהאומר כך וכך על הנחש או על העקרב אינו מויק [כלומר, העקרב] והאומר כך וכך על האש אינו ניזוק, ומהן, אוחז בידו בעת שהוא מדבר: מפתח, או סלע וכיוצא בדברים הללו – הכול אסור...וכן אדם שאמר עליו החבר אותן הקולות והוא יושב לפניו ומדמה שיש לו בזה הנאה, מכין אותו מרדות מפני שנשתתף בסכלות החובר חבר.

נמצא כי ההתנגדות לאותם אנשים האומרים כל מיני לחשים תוך שהם מחזיקים בידיהם אביזרים שונים, נובעת, לשיטת הרמב"ם, מכך שמדובר במעשי כזב והונאה כפשוטם.

דברים הדומים מאוד לגישתו של הרמב"ם מצינו באבן עזרא, בפירושו לפסוק בספר ויקרא יט, 31. שם מבאר אבן עזרא: "ריקי המוח אמרו לולא שהאובות אמת, גם כן דרך הכישוף, לא אסרם הכתוב. ואני אומר: הפך הדברים. כי הכתוב לא אסר האמת רק השקר". כלומר: אבן עזרא גורס, כמו הרמב"ם, כי האיסור על הכישוף נובע מכך שמדובר בשקר מוחלט.

אגב, מעניין לציין, כי הרמב"ם ואבן עזרא נוקטים גישות דומות בנושאים רבים ובאיגרת לבנו ציווה הרמב"ם על בנו ללמוד את ספרי החכם רבי אברהם אבן עזרא. דברים אלה מביא המהרש"ל – רבי שלמה לוריא – בהקדמה לספרו ים של שלמה, כשהוא מותח ביקורת קשה מאוד על גישת אבן עזרא וממילא על ציוויו של הרמב"ם לבנו ללמוד את אבן עזרא ולנקוט את גישתו.

שיטתו של הרמב"ם ביחס לפעילות ספיריטואלית ככלל, וביחס לשימוש בלחשים ובקמעות בפרט, זכתה לביקורת יוצאת דופן בחריפותה מצד הגר"א – הגאון מווילנה – בבאורו על שולחן ערוך יורה דעה, סימן קעט, סעיף קטן יג.

הגר"א התייחס להלכה שנפסקה בשולחן ערוך, לפיה: "מי שנשכו עקרב מותר ללחוש עליו ואפילו בשבת". דהיינו: לצורכי ריפוי הותר השימוש באמצעי ספיריטואלי. השולחן ערוך מבאר הלכה זו: "אף על פי שאינו מועיל כלום, הואיל והחולה מסוכן הוא, התירו, כדי שלא תטרף דעתו עליו". השולחן ערוך גרס, אפוא, כי הלחש אינו מועיל מבחינה אובייקטיבית וכי הוא עשוי להועיל רק מבחינה פסיכולוגית לחולה עצמו, ועל כן הותר.

הגאון מווילנה מציין בהקשר זה כי באמירה: "ואף על פי שאינו מועיל כלום" צועד השולחן ערוך בעקבות הרמב"ם ועל כך הוא מלין, באומר:

אבל כל אלה הבאים אחריו [כלומר אלה שכאו אחרי הרמב"ם] חלקו עליו, שהרי הרבה לחשים נאמרו בגמרא. והוא [כלומר הרמב"ם] נמשך אחר הפילוסופיה, ולכן כתב שכשפים ושמות ולחשים ושדים וקמעות – הכול הוא שקר. אבל כבר היכו אותו על קדקדו, שהרי מצינו הרבה מעשיות בגמרא על שמות וכשפים. והפילוסופיה היטתו ברוב לקחה לפרש הגמרא הכול בדרך הלצ"י ולעקור אותם מפשטן, וחס ושלום איני מאמין בהם [כלומר, כפילוסופים] ולא מהם ולא מהמונם אלא כל הדברים הם כפשוטם אלא שיש בהם פנימיות. לא פנימיות של בעלי הפילוסופיה, שהם חיצוניות, אלא של בעלי האמת.

הגאון מווילנה מייחס את שיטת הרמב"ם לרקע המדעי שלו ומציין כי, ככל הנראה, הפילוסופיה שלמד הרמב"ם הייתה אותו מדרך הישר, "וכבר היכו אותו על קדקדו". זו התבטאות יוצאת דופן בחריפותה ביחס לפסק הלכה של הרמב"ם. מענין לציין שגם הרמב"ם, המצרד בגישה שכלתנית, השוללת מכל וכול את קיומו של כוח על-חושי, מודה כי קיימת אינטואיציה

המאפשרת לאדם לחוות את העתיד, וכי יש אנשים שניחנו באינטואיציות מחודדות ביותר, המאפשרות להם לחוש את מה שעומד לקרות. אנשים אלה משתמשים בדרך כלל באביוזר מסוים, המאפשר להם לחדד את החושים וליצור אווירה מסוימת של ריכוז ודריכות מוחלטת, דבר המכונה בעגה המקצועית: "להיכנס לטְרַנְס". האביוזר שהיה נפוץ לשם כך באותה עת היה קיסס, ומכאן מקור הביטוי: מעשה קיסס. הרמב"ם בספר המצוות, מצוות לא תעשה, לא, מבאר כי הסיבה לאיסור של פעולה זו היא ש"בוזה טעו ההמון, כי הם...יחשבו שפעולות האלו אכן יורו על מה שיהיה". מעיון בדברים הנאמרים שם עולה כי גם לשיטת הרמב"ם, אין מקום לאסור את השימוש באינטואיציה כדי להכריע בשאלות גורליות שעל הפרק. אינטואיציות אלו עשויות ללמד אדם מהו העתיד הצפון לו, ודברים שיש בהם מן האמת – אין. לדעת הרמב"ם, כל מקום לאסור, אולם, שימוש בחפץ פיסוי ובטקס לשם יצירת האווירה הנחוצה לחידוד אינטואיציות אלו, עלולים להטעות את ההמון, כאילו יש באביוזר או בטקס עצמו כדי לגלות את העתיד, ומכיוון שהציבור עלול לסבור, בטעות, כי יש השפעה טכנית לאביוזר או לטקס מסוים, כאמצעי להפעלת כוחות לא רציונליים, הדבר נאסר.

נדבך נוסף בגישתו זו של הרמב"ם, מוצאים אנו בספרו מורה נבוכים, חלק ג, פרק לו, בו מבאר הרמב"ם את טעמו של האיסור התורני לאכול פירות ערלה, שהם הפירות שמניב עץ בשלוש שנות הגידול הראשונות מעת ששתלו אותו, וכך כותב הרמב"ם שם:

כי היו לחרטומים ולמכשפים בזמן ההוא מיני כישוף יעשו אותם בעת נטיעת האילנות ויחשבו כי בהם ימהר האילן להוציא פריו קודם זמנו הידוע במנהגו של עולם, וכבואו [כלומר כאשר הפרי יבשיל] יקריבו את הפרי לפני עבודה זרה שעשו בשמה כישוף ההוא. ולכן ציוותה התורה לאסור הפרי הבא קודם שלוש שנים, שלא יבואו לעשות מעשים הרעים ההם.

דברים אלה של הרמב"ם במורה נבוכים מבהירים כי הכישוף הוא לא רק דבר שנאסר בהיותו כוזב, אלא גם חלק מן ההווי של

עובדי עבודה זרה. האיסור על מעשי כזב לא היה אמור להשליך על אכילת פירות של כל אילן על-ידי כל אדם מן היישוב. במשך שלוש שנים. האיסור על ביצוע מעשה תרמית ועל הזדקקות לספיריטואליזם, דהיינו על טקסי כישוף בעת נטיעת האילנות. אינו יכול להסביר את האיסור על אכילת הפירות. בהכרח אנו למדים כי מדובר במלחמה כוללת יותר, שבה מובאים בחשבון שיקולים לפיהם יש להטיל איסור מקיף על אכילת כלל פירות הערלה כדי לא לאפשר לאנשים לחשוב: הנה, יש כאן פרי שהבשיל קודם זמנו כתוצאה מנס שחולל מכשף. דבר העלול להביא אותם לעבודה זרה. שבשמה נעשה מעשה הכישוף האמור. אם כן, גם לפי שיטת הרמב"ם מהווה הספיריטואליזם חלק ממסכת אידאולוגית כוללת. שהיהדות נלחמת בה במסגרת מלחמתה באלילות ובעבודה זרה. אולם לשיטתו של הרמב"ם עומדים ביסוד מלחמה זו בעיקר הכזב והשרלטנות המאפיינים תופעות אלה. ובלשונו של הרמב"ם שם:

ופשוט הוא שהם כולם [איסור השעטנז, הערלה והבלאיים] להציל מטעויות עבודה זרה ומהשקפות אחרות בלתי נכונות שנשתרכבו עם עבודה זרה, בגון מעונן ומנחש ומכשף וחובר חבר וזולתם מסוגם. ואם תקרא כל הספרים אשר הזכרתי לך יתברר לך כי הבישיף שאתה שומע, הם פעולות שהיו עושים אותם הצאבה והכשרים והאשפים ולרוב היה אצל המצריים והכנעניים, היו מדמים לאחרים בהם, או נדמה להם, שהם פועלים פעולות מופלאות, ונפלאות במציאות...ואותם הפעולות שעושים המכשפים ואין החיגיון מחייבם, ולא יאמין השכל שהם גורמים מאומה כלל.

גישה זוהי מצינו בפירושו המאירי, בחידושו על מסכת סנהדרין דף נו, דיבור המתחיל: "שבע מצוות שנצטוו בהן בני נח". המאירי, מפרשני התלמוד החשובים ביותר בתקופת הראשונים, שכתביו נמצאו מחדש לפני שנים לא רבות. גורס שעל אף שאין איסור על גוי לעשות מעשה כישוף, הרי שמחמת המעשים הללו הוריש הקב"ה את ארץ-ישראל לעם ישראל ונטלה מן האומות. מעשי

הכישוף הם, לדבריו, "סולם ומבוא לענייני עבודה זרה". לדעת המאירי מדובר באיסור הנובע מן הזיקה הקיימת בין מעשי הכישוף לבין העבודה הזרה למינה, שכן המרחק בין פעילויות ספיריטואליות שונות לבין ההשתייכות לכיתות מיסטיות למיניהן, היוצרות לעצמן דת משלהן – אינו מרחק רב. שורש האיסור על ספיריטואליזם, לשיטת המאירי, נעוץ בעובדה כי האמונה בכוחותיו של פולחן וטקס במישור הספיריטואלי מוליכה גם לאמונה בפולחנים של דתות שונות. הכישוף נאסר, אפוא, מכיוון שזהו הצעד הראשון במעבר מהדת היהודית להשתייכות לכתות מיסטיות. הרואות בטקס ובאביזרים שונים כשלעצמם אמצעי המפעיל כוחות עליונים בעולמנו.

לסיכום: ממכלול ההתייחסות של הרמב"ם לפעילויות הספיריטואליות השונות, הן באיגרות שלו, הן בפירוש המשניות, הן בספר המצוות, הן במורה נבוכים ובעיקר בהלכות הפסוקות במשנה תורה בהלכות עבודת כוכבים, אנו רואים כי לדעת הרמב"ם האלמנט של אחיזת העיניים שבספיריטואליזם הוא הטעם העיקרי לאיסור החל על מעשים אלו. לדעת הרמב"ם, שהד לה מצאנו גם בדברי אבן עזרא ובפירושו המאירי, אין קיימים כוחות על-חושיים, וכל מי שמציג את עצמו כספיריטואליסט – פשוט מוליך את הבריות שולל. איסור זה נקבע, לפי שיטת הרמב"ם, גם ביחס לקוסם הניחן באינטואיציות חזקות והמשתמש בקוסמות רק כדי לעודד ולעורר אינטואיציות אלו – מכיוון שההמון אינו מבין כך את הדברים ומייחס כוח מאגי לטקס עצמו או לאביזר, ואז יש לתופעה סממנים של תרמית שיש לשרש אותה.

בהתאם לגישת הרמב"ם במורה נבוכים, מהווה מלחמת חז"ל בכישוף חלק מן המלחמה הכוללת באלילות. הכישוף הוא האמצעי המסיט את בני האדם לעבר האמונה בכתות שונות של עבודה זרה, ומשום כך נלחמו בו בתוקף. הרמב"ם מסכם את גישתו בעניין זה במורה נבוכים:

כיוון שהיתה מטרת כל התורה, וצירה אשר עליו היא סובבת, סילוק עבודה זרה ומחיית עקבותיה, ושלא לדמות בכוכב מן הכוכבים שהוא מזיק או מועיל במאומה מן המצבים הללו הנמצאים לאישי בני אדם.

לפי שהשקפה זו היא הגורמת לעבדם, נתחייב בהכרת להרוג כל מכשף, בי המכשף הוא עובד עבודה זרה בלי ספק, אלא בדרכים מיוחדים מוזרים, שלא כדרך עבודת ההמון לאותם האלוהות ... ולהרחיק מכל מעשי הכשפים, הזהיר מלעשות דבר ממנהגיהם, והוא מזה שאמרו, ולא תלכו בחוקות הגוי, והם שקוראים אותה חז"ל דרכי אמורי, מפני שהם ענפי מעשי המכשפים, לפי שהם דברים שאין היגיון טבעי מחייבם, והם מושכים לעשיית כשפים ... ואמרו בפירוש שכל מה שיש בו משום נבואה אין משום דרכי האמורי. כוונתם, שכל מה שמחייב אותו העיון הטבעי הוא המותר, וזולתו אסור.

נמצא כי האיסור החמור על כישוף נובע מן העובדה כי מדובר בפעילות המובילה לעבודה זרה. המרחק בין אמונה בכוחות שרירותיים במישור הספיריטואלי לבין ההשתייכות לכתות מיסטיות למיניהן אינו רב. לשיטת הרמב"ם (שהיה, כאמור, גם מדען) השלילה המוחלטת של פנייה לכוחות שרירותיים אלו נובעת מגישה המכחישה את קיומו של ספיריטואליזם וגורסת כי מדובר באחיות עיניים ובשרלטנות.

גישות ראשונים החולקים על הרמב"ם

בפרק הקודם סקרנו את שיטתו של הרמב"ם הגורס כי רק פתאים וחלושי שכל יתפתו לחשוב שיש ממש בכוחות ספיריטואליים למיניהם. לעומת זאת ראינו שהגר"א – הגאון ר' אליהו מווילנה – חולק באופן נמרץ ותקיף על גישת הרמב"ם. ער כי הוא "חושד" ברמב"ם שמא תורת הפילוסופיה, שבה היה הרמב"ם בקי, הביאה אותו לסטות מן הקו הראוי בסוגייה זו. הגאון מווילנה מציין כי חכמי ההלכה אשר באו אחרי הרמב"ם, חלקו עליו מכל וכול. פרק זה ייוחד לסקירת גישתם של כמה וכמה ראשונים האוחזים בשיטה קוטבית לדברי הרמב"ם. נפתח בהבאת תמצית מדבריו המרתקים של הרמב"ן, רבי משה בן נחמן, בפירושו לספר דברים יח. 9:

*ועתה, דע והבן בעניין הכשפים, כי הבורא יתברך
כאשר ברא הכול מאין, עשה העליונים מנהיגי
התחתונים אשר למטה מהם. נתן כוח הארץ וכל אשר
עליה בכוכבים ובמזלות, לפי הנהגתם ומבטם בהם,
כאשר הוא מנוסה בחכמת האיציטגנינות.*

הרמב"ן גורס כי העולם הזה נשלט על-ידי כוחות עליונים וביניהם כוכבים ומזלות. הרמב"ן ממשיך וכותב: "זה סוד הכשפים וכוחם, שאמרו בהם שהם מכחישים פמליה של מעלה, לומר שהם היפך הכוחות הפשוטים". לאמור, קיימים כוחות פשוטים, שהם כוחות הטבע הרגילים, שעל פיהם מתנהל העולם הזה. לעומתם קיימים כוחות ספיריטואליים המכונים כישוף. המילה כישוף נובעת מקיצורו של הביטוי: "מכחישין פמליה של מעלה". הכחשה

במובן כחוש, שכן בספיריטואליזם יש כדי לגרום כביכול לכוחות האלוקיים, המכונים פמליה של מעלה, להיות כחושים ונטולי כוח. לדברי הרמב"ן סוד הכישוף טמון בכך שהוא מתערב בכוחות הטבע ומשנה את מהלך הבריאה. נמצא כי לשיטת הרמב"ן, מדובר בכוח על-טבעי שיש בו ממש.

הרמב"ן ממשיך: "ועל כן ראוי שתאסור אותם התורה, שיונח העולם במנהגו ואל טבעו הפשוט שהוא חפץ בוראו, וגם זה מטעמי איסור הכלאיים, כי יבואו מן ההרכבות, צמחים יעשו פעולות נכריות, יולידו שינויים ממנהגו של עולם". כלומר: לשיטת הרמב"ן הגישה התורנית היא לא להתערב בטבע ולא לשנות ממהלך הבריאה. כך, למשל, כאשר אנו מכליאים סוס וחמור ויוצרים כתוצאה מכך פרד, אנו מתערבים במהלך הבריאה ובמידה מסוימת משבשים אותו. בדומה לכך, כאשר מכליאים שני סוגי פירות, אנו למעשה מתערבים בבריאה ויוצרים חומרים, שהאפקטים שלהם אינם בהכרח בריאים. באותה מידה אסרה התורה על כישוף, לדעת הרמב"ן, מכיוון שהכישוף מתערב בכוחות הטבע באמצעים ספיריטואליים, משבש את סדרי הבריאה והתוצאה של התערבות זו במהלך הטבעי של הדברים – אינה רצויה. הסיבה לאיסור על הספיריטואליזם לשיטת הרמב"ן, היא אפוא דווקא משום שיש בו ממש.

הרמב"ן אינו מקבל את גישת הרמב"ם ומציין: "רבים יתחסדו בנחשים לומר שאין בהם אמת כלל. כי מי יגיד לעורב ולעגור מה יהיה? ואנחנו לא נוכל להכחיש דברים יתפרסמו לעיני רואים, ורבותינו גם כן יודו בהם. אבל, יש לעניין הזה סוד". כלומר, לשיטת הרמב"ן יש ממש בספיריטואליזם, שהרי אנו רואים בחוש את תוצאותיו ואי אפשר להכחיש את מה שכל כך ברור שהוא פועל.

כמו כן מציין הרמב"ן כי יש ממש בספיריטואליזם, שהרי גם חז"ל, שכל כך מתנגדים לכישוף, אוסרים עליו ונלחמים בו מודים שקיים כוח כזה. לכן הם גם נלחמים בו. "אבל יש לעניין הזה סוד". דהיינו, לא מובן כיצד פועל הספיריטואליזם ומהו סודו. ברור גם כי הדבר אסור ולא רצוי, אבל לשיטת הרמב"ן – קיים.

הרמב"ן ממשיך ואומר: "וכל זה איננו תועבה בעינינו, דהיינו, הדברים הללו שהם אסורים בעם היהודי אינם תועבה באומות

העולם. "אבל חכמה תיחשב להם, וכן אמרו: 'נתרב חכמת שלמה מחכמת כל-בני-קדם' [מלכים א ה, 10]. מה היתה חכמתם של בני קדם? שהיו ידועים וערומים [מלשון ערמה] בטייר [זו חכמת העופות]". כלומר: נאמר על שלמה המלך שהיה חכם אף יותר מבני קדם, שחכמתם היתה ביכולתם להבין את שפת העופות. שפה זו אפשרה להם ללמוד משיחת העופות את העתיד לקרות לבני האדם. שכן העופות יודעים את העתיד לקרות לנו, בני האדם, ומספרים על כך עוף לרעהו בבחינת "כי עוף השמים יוליך את-הקול" (קהלת י, 20). מכאן למד הרמב"ן כי קיימת חכמת עופות הנחשבת לחכמה שיש בה ממש, עד כי יש אפשרות להינבא בעזרתה. שהרי הדבר מובא כאות לחכמתו של שלמה המלך, החכם באדם.

הרמב"ן ממשיך ואומר: "ואסר לך הנחשים והקסמים, בעבור עשה לך מעלה גדולה". דהיינו, חסד עשה הקב"ה עם העם היהודי בכך שאסר על הכשפים, וכל כך מדוע? מסביר הרמב"ן:

לתתך עליון על כל גויי הארץ, שיקים בקרבך נביא ויתן דבריו בפיו ואתה תשמע ממנו מה יפעל אל, ולא תצטרך אתה בעתידות אל קוסם ואל מנחש שיקבלו אותם מן הכוכבים ומן השפלים בשרי מעלה, שאין כל דבריהם אמת, ולא יודיעו בכל הצריך, אבל הנבואה תודיע חפץ ה' ולא יפול דבר מכל דבריה.

כלומר: לעם ישראל ניתנה הנבואה כתחליף לכל סוגי הספיריטואליזם. הנבואה מתייחסת למכלול של נושאים, ולא ייפול דבר מדבריה, שכן – כלשון ברכות הפטרה – כל דברי הנביאים אמת וצדק. לעומת זאת, השימוש בספיריטואליזם לפעמים מצליח ולפעמים אינו מצליח. נמצא כי כאשר נתן הקב"ה לנביאי ישראל את כוחות הנבואה כתחליף לכוחות הספיריטואליזם, שהשימוש בהם הותר לאומות העולם, נעשה עמנו חסד גדול, מכיוון שהאמצעי שניתן בידינו אמין ומוסמך, בעוד שהספיריטואליזם מהווה כלי שאי אפשר לסמוך על אמינותו לשם חיזוי העתיד. וממשיך הרמב"ן: "ובספרי [קעד] 'אֶל-מְעוֹנָנִים וְאֶל-קְסָמִים יִשְׁמְעוּ' [דברים יח, 14], שמא תאמר להם יש במה לשאול, לי אין.

תלמוד לומר: 'ואתה לא כן נתן לך ה' אלוקיך'. והנה, זו ראייה בכל מה שפרשנו, כי הנחשים שורש דבר נמצא בם, ולכן היה לישראל טענה במניעה מהם". כלומר: הרמב"ן מביא את דברי חז"ל בספרי, לפיהם היתה טענה כביכול של עם ישראל כלפי הקב"ה, מדוע לא ניתנה להם האפשרות לפנות לספיריטואליזם, ומדוע קופח עם ישראל בעניין זה לעומת שאר האומות, שהשימוש בכוחות אלו הותר להם. ועל כך השיב הקב"ה לעם ישראל, כי ניתנה להם הנבואה. ממדרש זה מסיק הרמב"ן כי בספיריטואליזם יש ממש, שהרי אלמלא היה בו ממש, איזו טענה היתה לעם ישראל כלפי הקב"ה? אם מדובר במעשה תרמית, במה נגרע חלקנו ובמה קופחנו, כביכול, בשל האיסור לפנות לגורם זה, שממילא אין בו ממש?

למדנו, אם כן, כי בדבר שנאסר יש תועלת ומשום כך היתה לעם ישראל טענת קיפוח. מחמת טענה זו היה צורך להשיב כי לעם ישראל ניתן אמצעי אחר לחיזוי העתיד – הנבואה.

לסיכום: לפי שיטתו של הרמב"ן יצר הקב"ה בעולמו הן כוחות טבעיים והן כוחות על-טבעיים השולטים בטבע ומסוגלים לגרום לסטייה של כוחות הטבע ממהלכם הרגיל. דבר זה נכלל בתורת הסוד של התורה. לדעת הרמב"ן, האיסור על מעשי כישוף לא חל על אומות העולם אלא רק על העם היהודי, מכיוון שהעם היהודי מאמין בהשגחה ישירה של הקב"ה ובגילוי דבר ה' ליראיו. גילוי זה מאפשר למצוא ביהדות תחליף לספיריטואליזם – הנבואה. תחליף זה הוא מדויק ואמין, בעוד שהאמצעים המכניים של הספיריטואליזם לעתים מצליחים ולעתים אינם מצליחים. לפי שיטת הרמב"ן, נאסר הספיריטואליזם למרות שיש בו ממש, ואלמלא היה בו ממש הוא לא היה נאסר על בני הדת היהודית. עמדה זאת מצויה, אפוא, בקוטב קיצוני מוחלט לשיטתו של הרמב"ם.

מהבדלי גישה אלה בין הרמב"ם לרמב"ן נובעת השלכה מעשית. בהתאם לשיטת הרמב"ן, לפיה לא נאסר על אומות העולם לעסוק בכישוף, מותר, לכאורה, ליהודי להידרש לשירותיו של מכשף גוי. אך לפי שיטתו של הרמב"ם הכישוף הוא מעשה הונאה שאסור להזדקק לו בשום דרך ובשום נסיבות. ואכן, ביטוי למחלוקת זו אנו מוצאים בספרות השאלות והתשובות, בשו"ת מהרש"ל (ר' שלמה לוריא), סימן ג. בתשובה לשאלה האם מותר לחולה לפנות למכשף

גוי, מציין המהרש"ל כי לפי שיטת הרמב"ן הדבר מותר, ולשיטת הרמב"ם, בה מצדד גם המהרש"ל עצמו, אסור לפנות גם למכשף גוי, מכיוון "שהם הבלים וכזבים ודברי תעותעים ואין בהם ממשות".

בתוך, בין הגישות הנחרצות הללו של הרמב"ם והרמב"ן, ניצבת גישתו של הרשב"א. הרשב"א, ר' שלמה בן אדרת, הוא מן הפרשנים והפוסקים החשובים ביותר של התלמוד בתקופת הראשונים. בתשובותיו (שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן תיג) הוא תמה על דברי הרמב"ם לפיהם כל מה שאינו עומד בקריטריונים מדעיים הוא הבל ורעות רוח, וכי בפעילות ספיריטואלית אין ממש. תמיהתו נשענת על סוגיות שונות בתלמוד, בהן מוצאים אנו שימוש בסגולות ספיריטואליות למיניהן. דוגמה בולטת שהרשב"א מביא, היא הסוגייה במסכת שבת סז ע"א, המציעה תרופה למי שנתקעה עצם בגרונו. באותה סוגייה נאמר כי יש ליטול עצם אחרת מאותו סוג, להניחה על קודקודו של האדם שהעצם נתקעה בגרונו, ולומר את המילים הבאות: "חד חד, נחת בלע בלע, נחת, חד חד", ואז יוצאת העצם מהגרון. ואם העצם שנתקעה בגרון היא עצם של דג אזי יש לומר את מילות הלחש הבאות: "ננעצת כמחט, ננעלת כתריס, שייא שייא". ביחס ללחשים אלה מציין הרשב"א:

הנה, שיש ככאן מעשה ודיבור ממה שאין העיון הטבעי גוזר. לא מעשה שיועיל הנחת המין ההוא על הקודקוד [הרי ברור כי הנחה על הקודקוד של עצם מאותו סוג שנתקע בגרון, אינה עוזרת כשלעצמה להוציא את העצם מהגרון], ולא הדיבור באותן מילות [אין גם שום הסבר הגיוני רציונלי המבהיר מדוע יש באמירת המילים הללו כדי להועיל להוציא את העצם שנתקעה בגרון] והותרו כגמרא.

קנה המידה השכלתני שמציע לנו הרמב"ם לבחינת מהותן של פעולות הכישוף, אינו מתיישב, לכאורה, עם סוגייה זו ועם סוגיות נוספות, ומשום כך מציין הרשב"א ביחס לגישת הרמב"ם: "ושמנו הרב ז"ל במבוכה גדולה". מעניין כי בהמשך הדברים מציין הרשב"א: "ובאמת בדברים אלו כולן צריכים זמן לתקן וליישבן

ומי אתן ידעתי ואמצאנו". כלומר: מדובר בסוגייה שלרשב"א אין כביכול מספיק זמן עיוני כדי לרדת לעומקה. הרשב"א מותח ביקורת על הרמב"ם:

ואני שואל, כמסתפק בדברי הרב ז"ל, מהו הדבר שיקרהו הרב ז"ל [כלומר הרמב"ם] שיגזרהו העיון הטבעי? האם מה שיגזרהו עיון חכמים שחיברו ספרים בטבע, כאריסטו וגלינוס וחבריהם, שחיברו ספרים בטבע הסמים והמסעדים המועילים לפי עיונם, וכל מה שלא השיג עיונם הוא בכלל דרכי האמורי?

כלומר הרשב"א תמה: האם נכון יהיה לאמץ גישה דוגמטית, לפיה כל מה שלא נראה נכון בעיני מדעני אותו הדור, ייחשב לכישוף ולאסור? מסקנה זו אינה נראית לרשב"א הגיונית מכיוון שהמדע לא הסביר לנו עד היום את כל מגוון הפעילויות הטבעיות. האם יש במדע הסבר לדברים בסיסיים כמו מוות, כמו יצירתו של אדם? ואם כן, כיצד ניתן לומר שדבר שאין לו הסבר מדעי באותו דור, ייחשב לכישוף ולאחיות עיניים? ושמא ימצאו מדעני הדור הבא הסבר לעניין זה? (למשל, כפי שמצא פרופ' פרויד במאה זו הסבר מדעי לפיתרון חלומות בדרך מסוימת).

הרשב"א מביא ראיה, שהוא מגדירה כראיה ניצחת, המוכיחה כי לדעת חז"ל יש ממשות בכוחות המרפא הספיריטואליים. הראיה היא דברי המשנה במסכת פסחים, פרק ד, משנה ט, בה נאמר שחזקיהו המלך גנז ספר רפואות והודו לו. לאמור, היה קיים ספר רפואות, שאותו חיבר שלמה המלך ברוב חכמתו. בספר הזה נמצאו תרופות לכל מכאוביו של המין האנושי. חזקיהו המלך גנז את הספר הזה מעין רואים, כדי שהאנושות תפנה להאמין בבוראה, ולא תראה באותן סגולות מרפא את חזות הכול. חכמי התורה הודו לחזקיהו על גניזת ספר הרפואות מכיוון שבכך הביא לחיזוק האמונה. בהקשר זה מציין הרשב"א, כי בספרו של שלמה המלך היו הן רפואות טבעיות והן סגולות ספיריטואליות. והנה, מן המשנה עולה כי ספר הרפואות לא נגנז מכיוון שמדעני אותו דור לא מצאו הסבר לסגולות המרפא (דבר המביא להגדרתם ככישוף). ספר הרפואות הספיריטואלי נגנז, מסיבות תאולוגיות, מפני שההמון

החל לגרוס כי הסגולות הספיריטואליות שבספר הן המרפאות באופן טכני ולא הקב"ה. מכאן מוכיח הרשב"א כי קיימים כוחות ספיריטואליים שניתן להשתמש בהם ויש בהם ממש, ואף שחכמי המדע אינם מסוגלים להסבירם – אין בהם כזב. הרשב"א גורס, על כן, כי אין כל איסור על שימוש בסגולות מרפא ובלחשים שאינם מעוגנים במדעי הטבע.

למען שלמות התמונה יש לציין כי הרמב"ם מתמודד עם שאלות אלו בספרו **מורה נבוכים**, חלק ג, סימן לו. בכל הנוגע לסגולות המרפא התלמודיות מציין הרמב"ם:

ואל יקשה עליך אותן שהתירום, כגון מסמר הצלוב וכן השועל [מסכת שבת, דף סז ע"א]. כי אלה באותן הזמנים חשבו בהן שמוכיחם הניסיון, ולכן נעשו משום רפואה... שכל דבר שנתאמת ניסיונו כגון אלו, אף על פי שאין ההיגיון מחייבו, מותר לעשותו והרי הוא משום רפואה.

לאמור: המדע מבוסס על ניסיון אמפירי. אמצעי רפואי שניסיונות מלמדים כי יש בו כדי להועיל מתקבל כתרופה בדוקה, גם אם המדע טרם מצא הסבר לתופעה ואינו יודע מדוע הוא מועיל. על אמצעים רפואיים שהניסיון מוכיח כי הם מועילים לא חל, כמובן, איסור. אמצעים אלה אינם פועלים כגורם ספיריטואלי המפעיל באופן טכני כוחות על-טבעיים, וממילא אין בהם ליצור נטייה לאמונה באלילות. השאלה כיצד תרופה מסוימת פועלת את פועלה, ואף השאלה האם אכן יש בתרופה האמורה כדי להועיל, אינן רלוונטיות. כל עוד הגישה היא מדעית והאמצעי נבחר על שום כוחו הטבעי לרפא, כפי שהוכח בניסויים מדעיים, ולא על שום כוחו הספיריטואלי לרפא – אין איסור להשתמש בו, גם אם היום יודעים אנו כי לאמיתו של דבר מדובר בתרופה שאינה אפקטיבית.

עם זאת, תשובתו של הרמב"ם, המבארת את סוגיות התלמוד שבהן מופיעים אמצעי מרפא שונים, אינה מועילה לכאורה לבאר את השימוש בלחשים שונים לשם הוצאת עצם מהגרון וכיו"ב, שהרי ברור כי ללחש אין כל השפעה טבעית וכל פועלו מתבטא

במישור הספיריטואלי.

בכל הנוגע לספר הרפואות שגנו חזקיהו מציין הרמב"ם במורה נבוכים, שם, כי ספר זה אכן נגזו מחמת האלמנטים של רפואה ספיריטואלית שנקללו בו ושהינם אסורים. הסבר זה נתקל בקושי. שהרי הספר חובר על-ידי שלמה המלך, וקשה להניח כי שלמה המלך חיבר ספר בתחום שהוטל עליו איסור תורני חמור של כישוף. ואכן, הרמב"ם מתייחס לעניין זה בבאורה של משנה זו במסכת פסחים, בפירוש המשניות לרמב"ם: "כי יש דברים שמנע השם לעשותם, והם מותרים ללמדם ולהבינם, כי השם יתברך אמר לא תלמד לעשות, ולמדנו בקבלה [סנהדרין דף סח] אבל אתה למד להבין ולהורות. וכאשר השחיתו בני אדם דרכם והיו מתרפאין באותן הדברים הסירים וגנון". כלומר: שלמה המלך לא חיבר את ספר הרפואות כדי שישתמשו ברפואות הספיריטואליות הבלולות בו, אלא כספר לימוד. חזקיהו פנה לגנוז את ספר הרפואות הספיריטואליסטי, מכיוון שהיו אנשים שנטלו את הספר ועברו מן המישור התאורטי למישור הפרקטי של ריפוי באמצעים הספיריטואליים, שהם אמצעים אסורים.

לשיטת הרמב"ם ברא הקב"ה את עולמו על פי חוקיות מסוימת שאין לסטות הימנה. אולם גם לשיטתו, קיימים כוחות נעלים ונעלמים שהם למעלה מן הטבע. כוחות אלה הם שמימיים ולא לנו. קרוצי עפר, לענות בהם. האדם רשאי ללמדם – כפי שהוא רשאי לעסוק בלימוד רוחני מכל מין וסוג. אך אין הוא רשאי להשתמש בהם כדי לרפא את גופו וכדי להתערב במהלך הטבעי של החיים בעולמנו. ומכיוון שהבריות התחילו לנהות אחרי הסגולות המובאות בספר הרפואות של שלמה המלך, ולעבור את הגבול שבין לימוד רוחני לבין שימוש מעשי בפעילות ספיריטואלית לשם ריפוי, גנו חזקיהו את ספר הרפואות.

בכך נפרץ למעשה סדק (אם כי סדק צר) בחומה הבצורה שמציב הרמב"ם סביב התאוריה המרעית. לראשונה שומעים אנו בסוגייה זו, גם מפיו של הרמב"ם, כי יש ממש בפעילות ספיריטואלית על-טבעית, וכי יש בה כדי לרפא. הדבר אסור אמנם לשימוש – ומותר רק לשם לימוד – אבל האיסור הזה אינו נובע מכזביה של הפעילות ומהיותה חסרת כל ממש, אלא משום שהשימוש בכוחות אלו הוא סטייה מן החוקיות שלפיה ברא ה' את עולמו. מכל מקום.

קשה מאוד למצוא התאמה בין פירוש זה של הרמב"ם ביחס לספר הרפואות, לבין גישתו שתוארה בפרק ג', לפיה נאסרה פעילות ספיריטואלית על-ידי התורה "כמו שהזהירה על הכזב". בהתאם לגישה זו, מתעוררת במלוא עצמתה התמיהה החריפה: אם יש ממש בפעילות על-טבעית זו, ואם יש לנו מה ללמוד בהקשר זה – מדוע אסור ליישם?

הרמב"ם, בפירוש המשניות שם, מותח ביקורת נוקבת על הפירוש לפיו ספר הרפואות נגנו מכיוון שאנשים הפסיקו לסמוך על הקב"ה וסברו שהתרופה היא האמצעי לסילוק החולי. הרמב"ם תמה:

איך ייחסו לחזקיהו מן האיזולת מה שאין ראוי לייחס כמותו לרעועי ההמון וכמו כן לסיעתו שהודו לו. ולפי דעתם הקל והמשובש, האדם כשירעב וילך אל הלחם ויאכל ממנו, בלי ספק שיכריא מחולי הרעב. אם כן כבר נואש ולא יישען באלוקיו? אלא נאמר להם, הוי השוטים, כאשר נודה לה' בעת האכילה שהמציא לי מה שישביע אותי, ויסיר רעבוני ואחיה ואתקיים, כך אודה לו שהמציא לי רפואה, ירפא חוליי כשאתרפא ממנו.

לאמור: כשם שאוכל משביע רעב, ומציל ממוות, ולא יעלה על דעת איש לאסור אותו כדי לחזק את האמונה, כך גם בתרופות המצילות את המין האנושי מחוליו, לא יעלה על הדעת להימנע מפעולות שהגוף זקוק להן, לרבות נטילת תרופות, מי שנמנע מליטול תרופה כדי שלא לערער את האמונה בהנהגה האלוקית המסוגלת להושיע גם בדרך נס, נחשב בעיני הרמב"ם לשוטה גמור. האמונה גורסת כי יש להודות לקב"ה על כי זימן לנו מזון ותרופות להחיות את נפשנו, ואין להימנע מן הטוב הזה שהשפיע הקב"ה על בריותיו, כדי להחיותם.

משום כך, לדעת הרמב"ם, ספר הרפואות לא עסק ברפואה קונוונציונלית, שכן לא יעלה על הדעת לנגוז ספר העוסק ברפואה, מדובר היה ברפואות ספיריטואליות, שנכתבו כדי ללמוד ולא כדי ליישם, וכאשר התחיל ההמון ליישם – גנו חזקיהו המלך את הספר. נמצא, אפוא, כי לדעת הרמב"ם נאסרו רפואות

ספיריטואליות אלו מכיוון שספיריטואליזם מכל מין וסוג הוא אסור במישור המעשי. אך לדעת הרשב"א נגנו ספר הרפואות הספיריטואליות רק כאשר הוא הפך להיות כלי משחית שההמון סטה מחמתו מן האמונה בקב"ה.

באורו של הרמב"ם ברור הוא לחלוטין ומתיישב עם השקפת עולם שכלתנית. עם זאת דומה כי אין בדברי הרמב"ם תשובה לשאלתו הנוקבת של הרשב"א: אם מדובר בדברים שאין בהם ממש. מדוע חיבר על כך שלמה המלך ספר? העובדה שהחכם באדם חיבר ספר בעניין הזה, והעובדה שכאשר פנו ליישם את הרפואות הכלולות בו, נגנו הספר מסיבות תאולוגיות ולא על שום האיסור להשתמש בתרופות ספיריטואליות מלמדות, לכאורה, כי אין המדובר בתרמית ובאחיות עיניים. אלא באמצעי שיש בו ממש.

הרשב"א גורס, על כן, כי הסגולות השונות המצויות בגמרא הינן בגדר כוחות ספיריטואליים קיימים, שכן בעת שברא הקב"ה את עולמו, הוא ברא בו מצד אחד אלמנטים מזיקים, הגורמים מחלות המכלות את כוחות הגוף, וכתריס להם ברא הקב"ה באותה עת עצמה חומרים וגורמים פיסיים המשמשים תרופות למחלות אלו. באותה מידה נבראו גם אמצעים רוחניים וסגולות למיניהן, שגם כן נכללו באותן תרופות שיצר הקב"ה כדי לרפא את גופו של אדם. הרשב"א גורס, על כן, כי מדובר בכוחות שיש בהם ממש ושהם למעלה מן הטבע. כוחות אלה הם חלק מהאיזון שנוצר בבריאה בין גורמי המחלות והמזיקים לבין התרופות להם.

למעשה נוקט הרשב"א בהשקפת עולם לפיה אין חוקי טבע. הכול הוא בריאה אלוקית. חלק מבריאה אלוקית זו פועל באופן רציונלי ואנו יכולים להבין את אופן פעילותו באמצעים אמפיריים. לכך אנחנו קוראים חוקי הטבע. אולם קיים חלק נוסף בבריאה האלוקית, אלה דברים שאינם פועלים על-פי החוקיות הרציונלית האמורה, ואנו איננו תופסים אותם ולא מבינים אותם. אלה ואלה מהווים חלק מן הבריאה האלוקית והם משמשים תרופה למכה ולחולי במסגרת אותה יצירה עצמה, ובשניהם יש ממש.

גישה זו תואמת את ההשקפה הכוללת אותה מוצאים אנו בחז"ל, לפיה אין דברים המתרחשים מאליהם על-פי חוקיות קבועה המכונה "טבע". שכן הכול בעולמנו מהווה תולדה של השגחה עליונה. כללי הטבע נקראים, משום כך, על-ידי חז"ל "השגחה

נסתרת", מכיוון שמדובר באלוקות הפועלת את פועלה ומסתתרת כביכול מאחורי כללים וחוקים המכונים על-ידינו "טבע". לאמיתו של דבר ההשגחה האלוקית היא הפועלת, אך מכיוון שההשגחה פועלת בחוקיות קבועה, ניתן לחשוב כי החוקיות היא עצמה, כביכול, סיבת הדברים והכוח העומד מאחוריהם.

בהקשר זה מצינו במסכת תענית, דף כה ע"א: "פעם אחת בערב שבת, בין השמשות, ראה רבי חנינה בן דוסה את בתו שהיא עצובה. אמר לה: בתי למה את עצובה? אמרה לו: כלי של חומץ נתחלף לי בכלי של שמן, והדלקתי ממנו אור לשבת. אמר לה: בתי מה אכפת לך? מי שאמר לשמן זידלוק הוא, יאמר לחומץ זידלוק". לאמור: השמן אינו בוער "באופן טבעי". הוא בוער, מכיוון שהקב"ה רוצה בכך וטבע בו כלל של בעירה. ממילא, מבחינת הקב"ה אין כל הבדל בין שמן לבין חומץ, ומי שאמר לשמן שידלק יאמר לחומץ שידלק.

בדומה לכך מצינו בדברי הרמב"ן המפורסמים בסוף פרשת "בא", בספר שמות יג, 16: "ומן הנסים הגדולים המפורסמים, אדם מודה בנסים נסתרים, שהם יסוד התורה כולה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבנו, עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם נסים, אין בהם טבע".

כלומר: כאשר אדם רואה שמתחולל נס, מסקנתו צריכה להיות שאם כך – הרי שאין טבע. הכול נשלט על-ידי כוחות עליונים, הפועלים לפעמים בחוקיות ולפעמים מחוץ לאותה חוקיות. עצם העובדה שניתן לסטות מחוקי הטבע מלמדת כי אין חוק טבע בל יעבור שהוא סיבת ההתרחשות. החוקיות נקבעת על-ידי מישהו מלמעלה הרוצה שכך יפעלו הדברים, וממילא, כאשר אותו מישהו רוצה לסטות מן החוקיות האמורה, הדבר נתון בידיו. הסבר זה מפורט בהרחבה על-ידי הרב ירוחם ליבוביץ משיבת מיר בספרו *חבר מאמרים*, פרק יד.

בהתאם להשקפה האמורה מציין רבי מנשה בן ישראל בספרו *נשמת חיים*, מאמר ג, פרק כח:

ואם לסמים ולעשבים השפיע הקב"ה סגולות ותועלות
עצומות להעמיד בריאות הבריאים ולהחזירם לגודלם, מי
יכחיש שאינו מן הנמנע שיהיו גם לקולות ולדיבורים.

ללחשים ולקמעות ולכתובים כוח ורושם כאמירתם
וכתיבתם, ויהיה להם מרפא בפעולות חוץ לנפש.

לאמור: מכיוון שאנו מוצאים כי סמי מרפא ועשבים מסוימים מסוגלים להבריא אדם, כאשר לא תמיד ברור לנו כיצד הם מבריאם אותנו, הרי שבאותה מידה, ועל פי אותה אמונה עליה עמדנו, ניתן להבין שגם בלחשים ובקמעות יש כוח לרפא אדם ולהשפיע עליו, למרות שאין לכך הסבר מדעי. ההתנתקות מראייה של כללי הטבע כחוקיות שאין בילתה, והאמונה בקיומו של כוח עליון המנהיג את עולמנו, והסוטה לעתים מכללי הטבע, פותחת פתח לאמונה גם בקיומם של כוחות מרפא ספיריטואליים, בפי שמצינו בתלמוד.

הנה כי כן, כנגד שיטתו החד-משמעית של הרמב"ם, כי ספיריטואליזם שאין לו הסבר מדעי מהווה אחיזת עיניים שרק פתי יאמין בה, ו"כל מה שיגזרהו העיון הטבעי הוא מותר וזולתו אסור" – ניצבים ראשונים אחרים ובהם הרמב"ן והרשב"א, הגורסים כי מדובר באמצעי ממשי, אשר האמונה בקיומו, להבדיל מעצם הפנייה אליו, עולה בקנה אחד עם השקפת העולם היהודית.

פרק ה'

המחלוקת בתלמוד

עמדנו על המחלוקת העזה הקיימת בין הרמב"ם לבין שאר הראשונים, ובמיוחד הרמב"ן, בגישתם אל הספיריטואליזם. הרמב"ם גורס שמדובר באחיזת עיניים ובהונאה כפשוטה ואילו הרמב"ן גורס כי עשוי להיות ממש בספיריטואליזם, אך הדת היהודית ציוותה עלינו להשתית את החיים על אמונה בעקרונות של שכר ועונש, לפיהם מושפע גורלו של אדם מטיב מעשיו, ובידיו לחיות את חייו תוך התעלמות מכוחות ספיריטואליים, שהם כוחות שרירותיים המשרים חרדות שאין להן פיתרון.

מחלוקת זו נבעה מכך, שהרמב"ם גורס כי דבר שאין לו הסבר מדעי אינו קיים. ממילא לא ייתכן לייחס ממשות לכוחות על-טבעיים שאין להם הסבר על פי כללי הטבע. הרמב"ן, לעומת זאת, גרס כי אין כדבר הזה, "טבע". הכול הוא פרי ההשגחה העליונה, שהרי אנחנו מוצאים בעולם נסים שאין להם כל הסבר מדעי, ואלה מוכיחים כי ההשגחה העליונה היא המכוונת את מה שקורה בעולמנו. מכיוון שכך, ייתכן כי קיימים כוחות ספיריטואליים שונים שאין להם הסבר מדעי, אך מציאותם היא עובדה קיימת.

המחלוקת בין הרמב"ם לבין הרמב"ן ביחס לספיריטואליזם, שעליה עמדנו בפרק הקודם, חורגת אפוא מהשאלה מהי סיבת האיסור הנחרץ שנקבע בתורה ביחס לשימוש בכוחות ספיריטואליים. היא נוגעת ליסודות האמונה בדבר קיומם של כוחות על-טבעיים בעולמנו גם אם אין להם הסבר מדעי. אולי משום כך ביקר הגאון מווילנה בחריפות כה רבה את שיטת הרמב"ם, בציינו כי "תורת הפילוסופיה הטתו ברוב לקחה", "וכבר היכו אותו על קודקודו", וכיוצא בזה ביטויים שהם יוצאי דופן בחריפותם.

בפרק זה נראה כי המחלוקת הקוטבית בין הרמב"ם לבין שאר הראשונים התאפשרה מכיוון שבתלמוד עצמו מצויות סוגיות שונות, המכוונות כל צד להחזיק בעמדותיו. מחד גיסא יש בתלמוד סוגיות התואמות לחלוטין את גישת הרמב"ם ומאידך גיסא יש בו סוגיות המלמדות על קיומו של עולם מיסטי ונסתר, שבו פועלים כוחות שרירותיים שונים המצייתים לבני אדם, ואשר באמצעותם יכול הספיריטואליסט לשנות את מהלכם הטבעי של אירועים או לצפות אותם ולהתכוון לקראתם כראוי. להלן נסקור סוגיות התומכות בכל אחת מן העמדות ונראה "מהיכן צומחות הרגליים", וכיצד נוצרה מחלוקת כה קוטבית בין הרמב"ם לבין הרמב"ן בשאלה שהיא יסודית כל כך.

נפתח בסוגייה במסכת סנהדרין, דף סז ע"ב. בה נאמר: "אמר לו רב לרב היא, אני ראיתי ערבי אחד שנטל סיף וחתך את גמלו. קשקש לו בטבלא ועמד". התלמוד מציין בסוגייה זו מקרה של מעשה קסמים, אשר במסגרתו החיה הספיריטואליסט גמל שהיה חתוך בסיף. "אמר לו רב היא לרב: לאחר מכן, היה שם דם ורפש? אמר לו: לא. אם כן, אחיזת עינים היתה". כלומר, חד וחלק: אם זה לא מעשה טבעי, ואין שם דם ורפש בעת הריגת הבהמה, הרי שזו פשוט אחיזת עיניים – כקביעתו של הרמב"ם.

בדומה לכך מסייעת לרמב"ם, ומקשה על שיטת שאר הראשונים, הסוגייה המובאת בתלמוד הירושלמי, מספת סנהדרין פרק ז הלכה יג: "אמר ר' ינאי, מהלך הייתי בשוק של ציפורי [שם עיר] וראיתי מין אחד [כופר אחד] נוטל צרור [גוש עפר] וזורקו למעלה, וירד ונעשה עגל". כלומר: מעשה כישוף בו אדם לוקח רגב עפר, זורק אותו לשמים והופך אותו לעגל. שואלת הגמרא: ולא כן אמר ר' לעזר בשם ר' יוסי בן זמרא, אם מתכנסין הם כל באי עולם אינן יכולים לבראות יתוש אחד ולזרוק בו נשמה? אלא קרא לרמאי וגב עגל מן העדר והביא לו.

ובהמשך הסוגייה שם: אמר ר' חנינא בי רבי חנניה: מטייל הייתי בגופתא [שפת היס] של ציפורי, וראיתי מין אחד נוטל גלגל אבן וזורקו למעלה, וירד ונעשה עגל. באתי ואמרתי לאבא. אמר לי אם אכלת ממנו, מעשה הוא. ואם לא – אחיזת עיניים הוא.

כלומר: שוב בפנינו סוגייה חד-משמעית, המלמדת אותנו כי כשם שלא ניתן לאכול ברייה שנוצרת באמצעים מלאכותיים, כך

גם לא ניתן לייחס לקיומה כל משמעות ממשית. מסוגיות אלו ניכרת גישה של חז"ל לפיה במעשי כישוף אין ממש, ומדובר ברמייה ובאחיות עיניים בלבד. מכיוון שכך, אין הכרח לומר כי שיטתו של הרמב"ם בעניין זה נובעת דווקא מגישתו השכלתנית, כמדען והפילוסוף, שהרי מצינו עיגון ברור לגישת הרמב"ם בסוגיות התלמוד. אולם יש בתלמוד גם סוגיות אחרות, ודומה כי הרמב"ם בחר לגרוס דווקא בהתאם לסוגיות שנזכרו לעיל, מחמת נטייתו לשלול כל מה שאין לו עיגון מדעי.

בניגוד מוחלט לדברי התלמוד הירושלמי, לפיהם אם מתכנסים כל באי עולם אינם יכולים לברוא יתוש אחד ולזרוק בו נשמה, מוצאים אנו סוגייה ערוכה בתלמוד הבבלי במסכת סנהדרין, דף סה ע"ב, שבה נאמר: אמר רבא אילו רצו הצדיקים היו בוראים עולם. והדברים חורגים מגדר המופשט, שכן הגמרא ממשיכה שם ומביאה דוגמאות: "רבא ברא אדם, שיגרו אצל ר' זירא". כלומר: האמורא רבא ברא אדם באמצעים ספיריטואליים וגם שלח אותו בשליחות לרב זירא. "היה משיח עמו". כלומר: ר' זירא דיבר אל האיש ששלח אליו רבא "ולא היה משיבו. אמר לו ר' זירא, מן החבורה אתה, חוזר לעפרך". כאן אנו נוגעים בנקודה מעניינת. כאשר הקב"ה יצר את האדם, נאמר (בראשית ב, 7): "וַיִּפַּח בְּאָפְיוֹ נְשָׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה". ומתרגם שם אונקלוס "ויהי אדם לנפש חיה – לרוח ממללא". כלומר: כוח הדיבור הוא המאפיין את היצירה האלוקית של האנושות. לעומת זאת, גולם שבורא אדם באמצעים ספיריטואליים שונים, יכול אמנם ללכת ולבצע פעולות אנושיות, אבל לא לדבר. ביצירה ספיריטואלית זו יש חיות, אבל אין בה את מותר האדם על הבהמה, את הנשמה האלוקית, שהיא החלק המדבר שבאדם. משום כך, כאשר ראה ר' זירא את האדם שברא רבא והבחין כי הוא נטול יכולת דיבור, הוא הבין מיד שאין מדובר ביצירה אלוקית, "ברוח ממללא", אלא באדם שנברא באמצעים ספיריטואליים, ומשום כך אמר לו: "מן החבורה אתה". כלומר, מהבריות שנבראו באמצעים ספיריטואליים. ולכן, "שוב לעפרך" – עם דבר מהסוג הזה ר' זירא לא רצה לתקשר.

מסוגייה זו עולה כי תיתכן יצירה בלתי טבעית באמצעות כוחות ספיריטואליים. אין מדובר באחיות עיניים אלא ביצור, שמלבד דיבור הוא אדם לכל דבר ועניין. בהמשך אותה סוגייה

במסכת סנהדרין דף סה ע"ב נאמר: "ר' חנינא ורבי אושעיא היו יושבים כל ערבי שבת והיו עוסקים בספר יצירה ובוראים להם עגל משולש ואוכלים אותו". ואם סבורים אנו שמדובר רק בדברי הגדה, הרי שהסוגייה הזאת גם נפסקה להלכה ולמעשה בשולחן ערוך יורה דעה, סימן קעט, סעיף יז: "אוחז את העיניים אסור, ועל-ידי ספר יצירה מותר". כלומר: לא זו בלבד שיש אפשרות ליצור דברים על-טבעיים באמצעות ספר קבלה שנקרא ספר יצירה, אלא שיצירה זאת, להבדיל ממעשי אחיות עיניים, היא גם מותרת. ואכן, המהר"ל מפראג יצר, לפי המסורת, גולם בהתאם לסודותיו של ספר היצירה. בדומה לכך מצינו בספר קול יהודה בפירוש על הכוזרי, מאמר ד סימן כה, כי הרב סעדיה גאון כתב באור כיצד יוצרים גולם שכוה על פי ספר יצירה. עוד מובהר שם כי ספר יצירה מיוחס לאברהם אבינו ומבוארים בו סודות יצירת העולם בששת ימי בראשית ובכלל זה כיצד ניתן גם היום ליצור דברים באופן ספיריטואלי. מעניינת במיוחד תשובה הלכתית של אחד מגדולי הפוסקים, הרב צבי אשכנזי (אביו של ר' יעקב מעמדין) בשו"ת חכם צבי, סימן צג, המתייחס לגולם שיצר סבו באמצעות ספר יצירה, ודן בשאלה: האם ניתן לצרף את הגולם הזה כעשירי למניין? גדר הספק הוא כי מחד גיסא, נאמר: "ונקדשתי בתוך בני ישראל", ויצור ספיריטואלי זה אינו בכלל בני ישראל. ומאידך גיסא, נאמר בסנהדרין, דף יט ע"ב: "כל המגדל יתום בתוך ביתו מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו", והיצור הספיריטואלי הזה גדל בתוך ביתו של הצדיק שיצר אותו. בהקשר זה מפורסמת בעולם התורני הראיה לכך שגולם כזה אי אפשר לצרף למניין. הסוגייה התלמודית במסכת ברכות, דף מז ע"ב, מספרת לנו כי ר' אליעזר שחרר את עבדו הנוכרי כדי שיהפוך על-ידי כך לבן ישראל, יתחייב במצוות וכך יוכל להצטרף למניין. והנה, אילו היה גם גולם יכול להצטרף למניין, הרי שר' אליעזר לא היה צריך לשחרר את עבדו (דבר הכרוך בהפרת מצוות עשה של "לעולם בהם תעבדו") והיה פשוט יוצר גולם ומצרף למניין את הגולם שיצר. מכיוון שר' אליעזר לא יצר גולם כאמור, ומצא לנכון לשחרר את עבדו, אות הוא כי גולם אינו מצטרף למניין. אכן, דברים מדהימים.

היעב"ץ (ר' יעקב בן צבי), בשו"ת שאילת יעבץ, חלק ב, סימן פב, מתייחס אף הוא לסוגייה זו ומציין כי סבו נאלץ להרוג את הגולם

שברא על-ידי שמות הקודש, מכיוון שזוהי יצירה בלתי נשלטת. ובלשוננו: "אחרי שראהו הולך וגדל מאוד, נתיירא שלא יחריב את העולם. על כן, לקח וניתק ממנו את השם [משמות הקב"ה] שהיה רבוק עדיין במצחו, ועל-ידי זה נתבטל ושב לעפרו. אבל, הזיקו ועשה בו שריטה בפניו בעוד שנתעסק בנתיקת השם ממנו בחזקה". הנה כי כן, עצם העובדה שניתן ליצור מציאות על-טבעית על-ידי שימוש בכוחות ספיריטואליים, במקרה הזה על-ידי שמות הקודש, איננה מוטלת בספק, ובהווי התורני אף מתייחסים למציאות ספיריטואלית זו כדבר הראוי לדיון הלכתי. סוגיות אלו מהוות, אפוא, קושי חמור על שיטת הרמב"ם, לפיה כל הדברים הללו, שאין להם הסבר מדעי, פשוט לא ייתכנו.

בהקשר זה מרתקת ההתייחסות בתלמוד אל תורת האסטרולוגיה, שהרמב"ם מבטל אותה מכל וכול. בתלמוד הירושלמי, מסכת שבת, סוף פרק ו' מוצאים אנחנו את הסיפור הבא: מעשה בשני תלמידים של ר' חנינא, אשר יצאו לחטוב עצים. ראה אותם אסטרולוג אחד וחזה בכוכבים ואמר: אלו ייצאו ולא יחזרו. כלומר, על פי המפה האסטרולוגית של האנשים הללו, הם ימותו ולא יחזרו מהיער. והנה, התלמידים הללו של ר' חנינא חזרו בשלום מן היער. עם חזרתם, פנו האנשים ששמעו את הנבואה הקטלנית של האסטרולוג ושאלו אותו: איה חזונך? הרי הוא לא התגשם. אתה התנבאת שהם ימותו והנה הם בפנינו? האסטרולוג הודה בטעותו ולאחר מכן ביקש מהפונים אליו, שיחפשו בכליהם של אותם תלמידי חכמים, הלכו האנשים הללו, חיפשו בצקלונם של תלמידי ר' חנינא ומצאו כי בין גזרי העצים שנחטבו על-ידם מצוי גם נחש ארסי. הנחש נגדע והומת על-ידי תלמידי ר' חנינא בלי משים, ומכאן שהם אכן היו שרויים בסכנת מוות. שממנה ניצלו. מצוידים בעובדה זאת שאלו האנשים הללו את תלמידי ר' חנינא: איזה מעשה טוב עשיתם שגונן עליכם מפני הנחש הזה? סיפרו להם התלמידים כי הם פגשו ביער זקן רעב, ופרסו לו מלחמם. אותו אדם, שלא אכל מספר ימים, בירך אותם ואמר: "יארריך ה' את ימיכם, כפי שהחיייתם את נפשי". כאשר שמע על כך האסטרולוג, הגיב ואמר כי מה שראה בכוכבים אמת היה: "אבל מה אעשה ואלוקי היהודים מתפייס בחצי כיכר לחם?"

מסוגייה זו עולה כי בניגוד לדעת הרמב"ם יכולים הכוכבים

לספר לנו אודות הגורל הצפוי. כל שהסוגייה מורה לנו הוא כי מעל לשר הגורל יושב לו המלך, מלך מלכי המלכים. הקב"ה, ואדם יכול בהתנהגותו, ולעתים במעשה אחד פשוט, לשנות את קביעותיו של שר הגורל, ואז יוזזו הכוכבים ממסילותם והמפה האסטרוולוגית תשתנה וכך גם הגורל:

ברומה לכך מצינו בסוגייה נוספת בתלמוד הירושלמי, מסכת שבת, סוף פרק ו', בה נאמר כי האיציטגנינות היא אכן כוח קיים, אך טוב להתעלם ממנה. שכן היא מוזיקה דווקא למי שמאמין בה, ואילו הבוטח בה' ומתעלם מהמפה האסטרוולוגית שלו, חסד יסובבנו. מובא שם מעשה בגר צדק שחזה בכוכבים כי אם ייצא לדרך בזמן מסוים הוא צפוי להיפגע. ובכל זאת עשה אותו גר את חשבון הנפש לעצמו ואמר: אני זנחתי את עבודת הכוכבים ופניתי להיות יהודי כדי להשתחרר מאותה אמונה בכוחות מאגיים שונים וכדי להאמין באלוקות עצמה בלבד. מכיוון שכך לא שעה אותו גר למה שחזה הכוכבים ויצא לדרך. בדרכו תקפה אותו חיית טרף. החיה פגעה בחמורו, טרפה אותו, שבעה והניחה לו לשלום. כתוצאה ממעשה זה מסיק התלמוד הירושלמי את המסקנה הבאה: מה גרם לו לאותו גר כי ייקלע לכלל סכנה? "בגין דהרהר". כלומר: מכיוון שהוא פנה לבדוק את המפה האסטרוולוגית שלו ושקל שלא לצאת לדרך, הוא נקלע לסכנה והנבואה כמעט הגשימה את עצמה. ומה גרם לו שיינצל? "בגין דאתרחיץ על בוריה". כלומר: הוא ניצל מכיוון שבטח בסופו של דבר בה' ויצא לדרך. ללמדך, כי הכוחות הספיריטואליים מוזיקים דווקא למי שמתייחס אליהם, ואינם משפיעים על מי שסומך על הקב"ה בלבד וחי את חייו בהתעלם מהם. ועוד ללמדך, כי כוחות על-טבעיים יש ויש. לחיות את החיים בהתייחס אליהם – אין.

המסקנה העולה מהסוגיות הללו היא שאכן יכולים להיות כוחות ספיריטואליים ממשיים. ועם זאת, התרופה למאגיה מצויה בהתנהגות רצינונית המתעלמת הימנה. שכן המאגיה מוזיקה לאלה שמאמינים בה, מעכירה את רוחם ומטילה בהם מורא. לעתים היא גם מגשימה את עצמה אם פונים אליה. לעומת זאת האמונה הפשוטה משחררת מחרדות אלה.

הסוגייה האמורה בירושלמי, מסכת שבת, עומדת בסתירה גמורה לשיטת הרמב"ם, לפיה אין ממש באסטרוולוגיה. אולם הרמב"ם יוכל

לסמוך על עובדת קיומן של דעות שונות בתלמוד בשאלה האם יש ממש בראייה בכוכבים. בהקשר זה קיימת מחלוקת חריפה בתלמוד הבבלי, מסכת שבת, דף קנו ע"א, בשאלה: "האם יש מזל לישראל או אין מזל לישראל". בלומר: האם נחרץ גורלו של אדם בהתאם למפה האסטרולוגית שלו, דהיינו יש מזל (כוכב) לישראל, או שאין לו מזל, וגורלו אינו נחרץ על פי המפה האסטרולוגית שלו, כיוון שעל-ידי תפילה ועל-ידי מעשים טובים, הוא עשוי לשנות את מזלו לטובה. וכן נאמר שם: "ר' חנינא אומר: מזל מחכים, מזל מעשיר, ויש מזל לישראל". בדומה לכך נאמר במסכת מועד קטן, דף כח ע"א: "בני חיי ומזוני לא בזכותא תליא מילתא אלא במזל תליא מילתא". כלומר: שלושה דברים העומדים במרכז חיוו של אדם – בני (שילדיו יהיו מוצלחים, והאם יהיו לו בכלל); חיי (קרי: תוחלת חיוו, ואיכותם); ומזוני (פרנסתו של אדם) – אינם תלויים בטיב מעשיו של אדם, אלא במזל. כך מסביר התלמוד את העובדה כי רבא ור' חסדא, היו שניהם צדיקים מופלגים; אך האחד חי 92 שנה והשני 40 שנה בלבד.

לעומת זאת דעתו של ר' יוחנן (מסכת שבת, דף קנו ע"א) היא, כי "אין מזל לישראל" והוא מביא פסוק (ירמיהו י, 2) בו נאמר: "כה אמר ה': אֶל-דָּרֶךְ הַגּוֹיִם אֶל-תִּלְמְדוּ וּמֵאֲתוֹת הַשָּׁמַיִם אֶל-תִּתְחַתּוּ כִּי-יַחַתּוּ הַגּוֹיִם מִהֶמָּה". כלומר הם, הגויים, יפחדו מאותות השמים; אבל עם ישראל אינו פוחד מאותות השמים, אינו הולך ברכי הגויים ואינו מאמין באיצטגנינות, שכן לאותות השמים אין השפעה על גורלו של עם ישראל. גורלו של איש מישראל מוכרע רק על-פי מעשיו ובהתאם להשגחה אלוקית פרטית המכוונת את הוראותיו של כל פרט ופרט מישראל.

כראיה לכך שאין מזל לישראל, מביא שם רב דר-שיח יפה, אותו דורשים חז"ל מן הפסוק שנאמר בבראשית טו, 5, על-ידי הקב"ה לאברהם אבינו: "ויוצא אתו החוץ ויאמר: הֲבִט־נָא הַשָּׁמַיִם וְסֵפֶר הַכּוֹכָבִים אֲסִתּוּכַל לִסְפֹּר אֹתָם. וַיֹּאמֶר לוֹ: פֶּה יִהְיֶה זְרָעֶךָ". כל מי שרגיש לניסוח תורני חש שיש משמעות נסתרת לביטוי "ויוצא אתו החוץ". קיים מסר מסוים בכך שה' מוציא כביכול את אברהם ממקומו בטרם שהוא מדבר אליו. חז"ל למדים, משום כך, כי בין אברהם אבינו לבין הקב"ה נערך הדר-שיח הבא: "אמר אברהם לפני הקב"ה: ריבונו של עולם, בן ביתי, [אליעזר עבד אברהם] יורש

אותי. אמר לו הקב"ה לאברהם: לאו, כי אם אשר יצא ממך [יהיו לך ילדים והם ירשו אותך]. אמר לפניו: ריבונו של עולם, נסתכלתי באיצטגנינות שלי [עיינתי במפה האסטרונומית שלי], ואינני ראוי להוליד בן. אמר לו הקב"ה לאברהם: צא מהאיצטגנינות שלך". הביטוי "ויוצא אותו החוצה", מבטא, אפוא, אמירה שנועדה לנער כביכול את אברהם, ולהגיד לו: "צא מזה". התלמוד ממשיך לתאר את הדו־שיח בין הקב"ה לאברהם בכך שהקב"ה מבהיר לאברהם שאין מזל לישראל: "מה דעתך שכוכב צדק נמצא במערב?" [זה מסמל שלא יהיו לך ילדים?] "מהדרנא ומוקימנא ליה במזרח" הקב"ה יכול בנקל לקחת את הכוכב הזה ולמקם אותו בצד הנגדי, שהרי הקב"ה הוא שמיים את כוכב צדק בזווית אחת של השמים, ובידו למקם אותו בזווית אחרת, בהתאם להחלטה השמימית בדבר גורלו של אדם. וכמאמר הכתוב (ישעיהו מא, 2): "מי העיר ממזרח צדק, יקראהו לרגל".

אם נבחן סוגייה זו נמצא, כי גם לפי מי שאומר "אין מזל לישראל", משמעות הדבר היא כי הכוכבים מסמלים את העתיד ואברהם אבינו ראה את עתידו – על-ידי צפייה בכוכבים. כל מה שנאמר לנו הוא רק, שהכוכבים אינם חורצים את העתיד, והכול מסור עדיין לשיקול דעתו של הקב"ה, המסוגל להסיט כוכבים ממסילותם בהתאם למעשיו של האדם. לפי השקפת עולם זו מי שקובע את העתיד וגם יכול לשנות את המפה האסטרונומית בהתאם לקביעתו, הוא הקב"ה, המנהיג את עולמו על פי עקרונות של שכר ועונש רציונליים. זוהי בשורת האמונה היהודית שהנחיל אברהם אבינו לעולם כולו. ואכן, אומות העולם שאינם מאמינים בדת היהודית, מכונים בחז"ל "עכו"ם", ראשי התיבות של המילים "עובד כוכבים ומזלות". עם ישראל, לעומת זאת, השתחרר מן השעבוד לכוכבים ולמזלות, ובהתאם לדת היהודית ניהל את חייו תוך התעלמות מהכוכבים ומהמזלות ומן הכוחות הספיריטואליים השונים. זהו, אפוא, המסר הגדול והבשורה הגדולה שהביאה היהדות בכנפיה, ולכן היא ניצבת בהתנגשות חזיתית עם הספיריטואליזם.

סוגיות אלו יוצרות כמובן קושי חמור על שיטת הרמב"ם, הקובע כי הדברים הללו לא רק סותרים את ההשקפה היהודית, אלא פשוט אינם קיימים ואינם יכולים להתקיים. יישוב מסוים בין

סוגיות התלמוד לפיהן יש ממש באסטרולוגיה ובמעשים ספיריטואליים אחרים לבין גישתו של הרמב"ם, ניתן למצוא בתשובתו של ר' שמואל בן דוד הלוי: "הוא מתיר לשאול מכשפים על חולה האם יחיה או ימות, ומציין: "יען לא אסרה התורה אלא כישוף זמנים קדמוניות. אכן עתה אין בישוף בעולם והכול הבל". בהתאם לגישה זו נמצא כי בזמן התנ"ך ובזמן התלמוד היה בכישוף ממש ולכן הוא נאסר. אבל בתקופת הראשונים, שבה כתב הרמב"ם את כתביו, ומאותה עת ואילך, הכול הבל, שכן הספיריטואליזם איבד את כוחו ואינו קיים יותר. משום כך ניתן להבין כי יש בתלמוד סוגיות לפיהן יש ממש בספיריטואליזם ואילו בתקופת הרמב"ם ההתייחסות לכוחות האלה היא של ביטול מוחלט. לדברים אלה ניתן הסבר בספר הקבלה עץ חיים לרב יעקב חגיז המבהיר כי האור האלוקי שישרור באחרית הימים הולך ומפציע ככל שמתקרבים אליו והוא המשפיע על כך שכוחות הטומאה, מהם נובע הספיריטואליזם, ילכו ויעלמו. ובלשונו:

עתה, קרוב לאחרית הימים, שהתפשט האור האלוקי על כל כשר, וראה כל כשר כי אין עוד מלבדו, ולכן האור הזה כבר הבקיע ומאיר ובא, והטומאה כליל תחלוף, וכבר גער ה' בשטן ונתבטלו כוחות טומאה אלו, וכל בעלי אומנויות כאלו ייבש ידם, הכול סר יחדיו נאלחו, ואין גם אחד אשר בוח בידו לקסום ולכשף, והאמונה כאלו תקונן רק במוחי השוטים והתינוקות.

הדברים הללו מוצאים הר גם בדברי הרמב"ם עצמו. בחידושים לתלמוד, מסכת סנהדרין, דף סז, הרמב"ם מתייחס שם למעלי האוב ומציין: "וכבר אבדו מן העולם בעלי מקצוע זה". בדומה לכך מצינו גם בשאלות ותשובות ר' אברהם בן הרמב"ם, סימן כז: "פעולת האובות אבדה מן העולם". עם זאת, קשה ליישב את הדברים האלה עם דבריו הנחרצים של הרמב"ם בפירוש המשניות וביד החזקה, לפיהן לא אסרה התורה על הכישוף על שום כוחותיו אלא

· שמואל בן דוד הלוי, נחלת שבעה, סימן טו.

על שום כזביו. לפי דברים אלה נמצא כי הן בזמן שהדברים נאסרו על-ידי התורה והן בזמן שנכתבו אותן סוגיות תלמודיות, לא היה בדברים הללו כל ממש. ואם כן, כיצד יתמודד הרמב"ם עם הסוגיות שהובאו לעיל?

התשובה לכך מצויה, ככל הנראה, בעובדה שבתלמוד עצמו קיימת סתירה גלויה בין סוגיות שונות. קיימות סוגיות מהן עולה כי הכישוף והספיריטואליזם הם אחיות עיניים, וקיימות סוגיות שמהן עולה כי יש ממש בספיריטואליזם, אלא שאנו צווינו לחיות את חיינו בהתעלם ממנו. המחלוקת העזה בין הרמב"ן לבין הרמב"ם יכלה, אפוא, לצמוח מכיוון שבתלמוד קיימת אמביוולנטיות בנושא זה. הרמב"ם, נאמן לגישתו השכלתנית בכל מקום, לפיה דבר שאין לו הסבר מדעי אינו קיים, אימץ את הסוגיות הקובעות שמדובר באחיות עיניים. לעומת זאת, ראשונים אחרים שהשקפתם היתה שונה, מצאו סימוכין בסוגיות אחרות, שמהן עולה כי יש ממש בספיריטואליזם ועם זאת נאסר עלינו לפנות אליו.

מכיוון שאין הכרעה בתלמוד, וממילא גם בתקופת הראשונים, אין דעה אחידה במחלוקת זו עד עצם היום הזה, כפי שנראה בפרקים הבאים.

גלגול נשמות, דיבוק ושדים

עמדנו לעיל על שיטתם של הרמב"ן והרשב"א, לפיה האיסור המוחלט והשלילה המוחלטת על ספיריטואליזם, אינם שוללים את קיומם של הכוחות האלה. כשם שיש מקום לנסים היוצאים משורת הטבע, כך ייתכנו כוחות ספיריטואליים היוצאים מגדר הטבע. עם זאת, מצאנו קונסנזוס בין שיטות הראשונים, לפיהן יש להתעלם מכוחות אלה ואין לעשות שימוש מעשי באמצעים ספיריטואליים.

בפרק זה, לעומת זאת, נראה כי ביהדות קיימת תורת סוד המקשרת אותנו עם עולם שכולו מיסטי ומכניסה, לכאורה, אלמנט שרירותי בדבר אופן חריצת גורלו של אדם. נעמוד על התייחסותם של חז"ל לתופעות מיסטיות כמו גלגולי נשמות, דיבוקים ואף שדים. לכאורה יתעורר קושי, שהרי לא ייתכן בי גורלו של אדם יוכרע על-ידי כוחות הסוטים מהעקרונות הרציונליים של שכר ועונש. אולם לאחר עיון במקורות השונים, נמצא כי מיסטיקה זו דווקא מסייעת במידת מה להתמודד עם התופעה המקוממת של "צדיק ורע לו רשע וטוב לו" העומדת כחיץ בפני האמונה בעקרונות השכר והעונש השמימיים. קיומם של גלגולי נשמות מספק מענה מסוים לשאלה זו, שכן מתברר כי אנו פשוט לא יודעים את הכול וכי לצד העולם הזה בו אנו חיים, קיים עולם מיסטי שלם, שבו דורות לפנינו ואחרינו משתלבים בנו ובגורלנו. ואת החשבון השמימי הכולל והמורכב מכלכל רק הקב"ה.

נפתח בניתוח המונח "גלגול נשמות". כדי להבין מונח זה ולרדת לשורשו נעמוד תחילה על האמונה בהישארות הנפש ועל הביטוי המעשי החריף שניתן לה בסוגיות התלמודיות השונות.

האמונה בהישארות הנפש היא עיקרון בסיסי בדת היהודית. עם

מותו של אדם כלה הגוף ושב לעפרו, אבל הנשמה נשארת בגן עדן או בגיהנום, בהתאם למעשיו של אותו אדם. על הישארות הנפש לאחר פטירתו של אדם אין עוררין בחז"ל. מי שאינו מאמין בכך מוציא עצמו מכלל ישראל שהם בני העולם הבא, ובלשון המשנה במסכת סנהדרין, דף צ ע"א: "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא. ואלו שאין להם חלק לעולם הבא: האומר אין תחיית המתים מן התורה".

אולם בעקבות האמונה המופשטת הזו נעשה צעד נוסף, המעורר התלבטות קשה. האמונה בהישארות הנפש היא כה חריפה עד שאנו מוצאים סוגיות תלמודיות המתייחסות לאנשים מתים כמי שלא מתו מעולם וכמי שניתן להמשיך ולתקשר עמם. יש לשים לב כי העלאת רוחו של המת באוב כדי לתקשר עמו אסורה מן התורה. הסוגיות התלמודיות המתייחסות על כן לאפשרות להתקשר עם מתים מכוח הכלל לפיו "צדיקים במותם קרויים חיים" וממילא להידברות עמם אין צורך בהעלאה באוב של נפש אדם מת. אולם, בספר שמואל א פרק כח יש התייחסות להעלאת נפשו של שמואל הנביא באוב, ומכאן לכאורה כי דרך אחרת לתקשר עם המת, ואף אם הוא צדיק – אין.

ייתכן כי לא כל אדם יכול בכל עת להתקשר עם המת, ואסור לכפות על נפש המת לעלות באוב לבקשת כל אדם. מכל מקום, להלן מספר סוגיות הממחישות עד כמה האמונה באפשרות להתקשר עם המת מושרשת בתוך היהדות עצמה.

בתלמוד, בו מופיע דיון הלכתי וויכוח בין רעיונות על רקע מקרים שהמציאות מוזמנת, שהרי המציאות היא כור המבחן הטוב ביותר לליבון שאלות פילוסופיות והלכתיות, מוצאים אנו במסכת שבת, דף קנב ע"ב כדלקמן: פעם אחת חפרו פועלים בקרקע של ר' נחמן ונתקלו במת, והלה גער בהם על כי הם מטרידים את מנוחתו. באו הפועלים וסיפרו על כך לר' נחמן. ר' נחמן יצא למקום, פגש במת המדבר ושאל אותו: "מי אתה?" אמר לו המת: אני אחא בר יאשיה (אחד האמוראים). אמר ר' נחמן למת: וכי לא אמר ר' מרי "עתידים צדיקים שיעשו עפר?" השיב המת לר' נחמן: מיהו מרי זה שאיני יודע? אמר לו ר' נחמן: והלא במקרא כתוב: "וַיֵּשֶׁב הָעֶפְרַיִם עַל-הָאָרֶץ כְּשֶׁהָיָה..." [קהלת יב, 7]? השיב לו המת: מי שהקריאך את קהלת לא הקריאך את משלי, שנאמר (משלי יד, 30): "וּרְקֵב עֲצָמוֹת

קנאה, ללמדך כי מי שיש קנאה בלבו, עצמותיו מרקיבים. אבל, אדם שאין קנאה בלבו, אינו נרקב לאחר מותו. הגמרא ממשיכה ומציינת כי ר' נחמן מישש את המת וראה שיש בו ממש. כיוון שכך אמר לו: יעמוד אדוני וילך לביתו. כלומר, אם מדובר באדם חי, מדוע אין הוא יוצא מקברו ושב לביתו? השיב לו המת: "מעיד אתה בעצמך שאפילו נביאים לא קרית. שנאמר (יחזקאל לו, 13): "וידעתם כי אני ה' בפתחי את־קברותיכם ובהעלותי אתכם מקברותיכם עמי". כלומר: המת יכול לצאת מקברו רק ברשותו של הקב"ה. בלי רשות זו אין הוא יכול לצאת מקברו – אף שבפועל הוא ממשיך לחיות. אמר ר' נחמן למת: והרי נאמר: "כי־עפר אתה ואל־עפר תשוב" (בראשית ג, 19)? השיב לו: "זה שעה אחת קודם תחיית המתים". כלומר: המתים חוזרים לעפרם רק שעה אחת לפני תחיית המתים, ועד לאותה עת עשויים חלק מן המתים, הצדיקים שבהם, להמשיך ולחיות באופן מסוים בתוך קברם, גם לאחר מותם ואף לתקשר עם הבריות. רק לצאת מקברם בלי רשותו של הקב"ה אין הם יכולים.

דו־שיח זה, והשאלות הנוקבות שמעורר ר' נחמן מכוח פסוקים מפורשים, מעיד על ההתלבטות העזה הקיימת בעניין זה, ועל העובדה כי מוות אינו חידלון לא רק בתחום המופשט של "הישארות הנפש" אלא אף בתחום הפיסי הנוגע לגופו של המת, עד כי יש מתים שניתן לתקשר עמם.

אם בסוגייה במסכת שבת התופעה הזו מתמיהה את ר' נחמן המקשה עליה, הרי שהדברים מופיעים באורח חד־משמעי במסכת כתובות דף קג ע"א, שם נאמר:

בשעת פטירתו של רבי [רבי יהודה הנשיא], אמר:
 לבניי אני צריך, [כלומר: רבי ביקש לפני מותו שיכנסו
 בניו לחדרו] נכנסו בניו אצלו. אמר להם: הזהרו בכבוד
 אימכם, נר יהיה דלוק במקומו, שולחן יהיה ערוך
 במקומו, מיטה תהא מוצעת במקומה [כלומר: סדרו
 את הבית בדיוק בשם שנהגתם בחיי].

לשם מה ציווה רבי שיהיה נרו דלוק ומיטתו מוצעת גם אחרי פטירתו? הגמרא מבארת כי רבי יצא מקברו והגיע לביתו כל ערב

שבת בין השמשות גם לאחר מותו, ומכיוון שכך – היה זקוק לנר דלוק ומיטה מוצעת. ואם זה לא מספיק הרי שמבאר רבי עקיבא איגר בגליון השש, בשם ספר חסידים, סימן תתשכז: "רבי היה נראה לבני ביתו בבגדי חמורות שהיה לובש בשבת, ופטר את הרבים בקידוש היום". כלומר: רבי המת עשה קידוש והוציא ידי חובתם את האנשים החיים החייבים בקידוש. וממשיך ר' עקיבא איגר ומציין שם: "ולא כשאר המתים שהם חופשיים ממצוות. כי צדיקים חיים אחרי מותם ופוטרים בקידוש". כלומר: הדין לפיו המתים חופשיים מן המצוות לא חל על צדיקים, שנחשבים לחיים גם לאחר מותם, ומשום כך יכל רבי להוציא אחרים ידי חובתם בקידוש. עד כדי כך. בסוגייה זו במסכת כתובות ההתייחסות היא למעשי הנפטר שבני ביתו יוצאים ידי חובתם מכוח קידוש שהוא עושה, אך אין התייחסות להמשך הקשר הישיר בינו לבין החיים. בעניין זה מצינו בתלמוד סוגייה נוספת, שבה נפרש בפנינו דרשיה שלם של האמורא שמואל עם אנשים שכבר נפטרו, בלא שהדבר יעורר תמיהה כלשהי. במסכת ברכות, דף יח ע"ב, מובא כי בידי אביו של האמורא שמואל היו מופקדים כספי יתומים. אביו של שמואל נפטר ושמואל לא ידע על פיקדון זה ועל קיומם של כספים שבעצם אינם שייכים לו. יום אחד שמע שמואל אנשים קוראים לו "בן אוכל מעותיהם של יתומים". הדבר החריד אותו. הוא הלך לבית הקברות ואמר למתים: מבקש אני את אבא. המתים השיבו לו כי אביו אינו בנמצא שכן הוא "עלה לישיבה של מעלה". הגמרא מציינת כי בעקבות תשובה זו המתין שמואל לשובו של אביו מישיבה של מעלה, ובינתיים פגש בבית הקברות את האמורא לוי. שאל שמואל את לוי מפני מה לא עלה אף הוא לאותה ישיבה בשמים. השיב לו לוי ואמר, כי בימי חייו הוא לא נכנס לשיעורים שנתן רבי אפס בבית המדרש. רב אפס נפגע מכך שתלמיד מבריק זה לא נכנס לשיעוריו, ומשום כך נענש לוי לאחר מותו בכך שאין מכניסים אותו לישיבה של מעלה, כמנין השנים שהוא לא נכנס לשיעוריו של ר' אפס בישיבה של מטה. בינתיים חזר אביו של שמואל מישיבה של מעלה ושמואל שאל אותו: "מעותיהם של יתומים היכן הם?" אמר לו (אביו): "לך טול אותן באמת הריחיים. עליונות ותחתונות שלנו הן ואמצעיות של יתומים". שאל שמואל את אביו: מפני מה עשית כך? אמר לו: "אם יגנבו, משלנו. [כלומר: אם יגנבו

מישהו את המעות הוא יטול את המעות הפרטיות של אביו של שמואל ולא את מעות הפיקדון. אביו של שמואל הטמין, אפוא, גם את מעותיו הוא בריחיים מלמעלה, לסוכך על מעות היתומים]. ואם תאבל הקרקע, (כלומר, אם משהו ירקב באדמה) תאכל משלנו. מן התחתונים”.

סוגייה זו היא פרק בהלכות שמירה נאותה על כספי הזולת, אותם יש לשמור במקום הטוב ביותר והשמור ביותר, אף ביחס לכספי האדם עצמו. מכל מקום, בסוגייה זו עדים אנו לתקשורת ולשיחה חופשית של האמורא שמואל עם אנשים שנפטרו, משל לא מתו אלה מעולם.

האמונה בדבר המשך קיומם של חלק מן המתים מתאפשרת לנוכח ההכרה כי חיים ומוות הן תופעות המצויות ממילא מעבר לשכל האנושי. האמונה בהישארות הנפש ובתחיית המתים שואבת אף היא מכך שתופעת החיים ותדלונם אינה בגדר הבנתנו ומצויה בתחום העל-חיושי. האם התהוותו של יצור אנושי חי מזרע וביצית היא דבר שניתן להבין אותו? מכיוון שכך, לא מן הנמנע להאמין גם בתחייתם המחודשת של המתים באחרית הימים, ובלשון נבואתו של הנביא יחזקאל (לו, 3-6): “וַיֹּאמֶר אֵלַי בֶּן-אָדָם, הֲתַחְיֶינָהּ הָעֲצָמוֹת הָאֵלֶּה? וַאֲמַר, אֱלוֹקִים אַתָּה יָדַעְתָּ. וַיֹּאמֶר אֵלַי הֲנֵבֵא עַל-הָעֲצָמוֹת הָאֵלֶּה, וַאֲמַרְתָּ אֲלֵיהֶם, הָעֲצָמוֹת הַיְבֵשׁוֹת שִׁמְעוּ דְבַר ה' . פֹּה אָמַר ה' אֱלוֹקִים לְעֲצָמוֹת הָאֵלֶּה, הִנֵּה אֲנִי מְבִיא בָכֶם רוּחַ וְחַיִּיתֶם. וְנָתַתִּי עֲלֵיכֶם גִּידִים וְהַעֲלֵתִי עֲלֵיכֶם בָּשָׂר וְקַרְמְתִי עֲלֵיכֶם עוֹר וְנָתַתִּי בָכֶם רוּחַ וְחַיִּיתֶם, וַיִּדְעַתֶּם כִּי-אֲנִי ה' .” ואכן, אם רואים אנו שזרע וביצית יכולים להפך לאדם, מדוע יהא זה מן הנמנע שהעצמות היבשות יקרמו עור וגידים ויחזרו לחיותם?

היגיון זה מופיע במסכת סנהדרין, דף צא ע”א. בסוגייה זו מסופר כי קיסר רומי שאל את רבן גמליאל: הכיצד ניתן להאמין בתחיית המתים? הרי המת שב לעפרו, ואם כן כיצד יכול עפר להפוך לאדם ולקום לתחייה? והגמרא מציינת כי בתו של הקיסר אמרה לרבן גמליאל: “הנח ואני אשיבנו”. תשובתה היתה כי קיים קושי רב יותר ליצור דברים ממים לעומת יצירה מעפר, שכן עפר וטיט מהווים חומר נוח ומוחשי יותר ליצירה. אם כן, ברור שאם הקב”ה יכול ליצור אדם מנוזל (תערובת של זרע וביצית) הרי שבוודאי לא יפלא ממנו ליצור אדם מעפר, ולהקימו לתחייה.

בהמשך לכך מובן כי באותו תחום אפור המצוי ממילא מעבר להשגתנו נמצא המקום גם לאמונה בדבר המשך חיותם הפיסית של מתים מסוימים, שעקב צדיקותם לא נמצא צורך בכליוי גופם בטרם ישוב לתחייה באחרית הימים.

בתורה נאמר "פִּי-עֶפְרָא אֶתָּה וְאֶל-עֶפְרָא תָּשׁוּב", ואנו רואים בחושינו כי המוות מביא לחדלונו של המת. אולם, מצד שני, האמונה בהישארות הנפש מושרשת מאוד בהוויית החיים היהודיים. שכבות רחבות של האוכלוסייה פוקדות את קברי יקיריהם גם לאחר מותם ואומרות "קדיש", שהינה תפילה המרוממת ומקדשת את שמו של הקב"ה במטרה להועיל לנפשו של הנפטר. בעניין זה ידועה הסוגייה במסכת כלה, פרק ב בדבר היתום שר עקיבא גידלו ולימדו לומר קדיש, המתארת עד כמה סבל אביו של יתום זה עד לאמירת הקדיש, וכמה הועילה אמירת הקדיש של הבן לנשמתו של המת. עד כי אמר הנפטר לר' עקיבא: "תנוח דעתך שהנחת את דעתי". ממקרה זה מסיקה הגמרא ביחס לאמירת הקדיש: "הא למדת שקטנים [בניו של אדם] מכפרים עוון אבות".

ואכן, קשה להשלים עם החידלון של המוות ובמידה רבה הנחמה היחידה היא האמונה בהישארות הנפש. אמונה זו בהישארות הנפש אף הובילה לאמונה בדבר חיות מסוימת של מתים מסוימים, עד כדי קיום שיחה עמם והמשך ההתקשרות עמם אף לאחר מותם.

אמונה מושרשת זו בהישארות הנפש וזיקתה לגופו של המת אף לאחר מותו, התפתחה צעד נוסף לאמונה ב"גלגול נשמות". משמעות המונח גלגול נשמות היא, כי לא זו בלבד שהנפש קיימת לאחר מותו של אדם ועתידה לשוב אל אותו אדם בעת תחיית המתים, אלא שהנפש גם עשויה להתגלגל לתוך "לבוש" גופני אחר, דהיינו להחיות את גופו של אדם אחר בדור אחר. ההיגיון שבגלגול נשמתו של אדם שוב לעולם הזה בתוך אדם אחר הוא, כי בכך ניתנת לאותה נשמה "הזדמנות שנייה" לתקן עיוותים שהיא, יחד עם השותף הגופני הקודם שלה, גרמו. תופעה זו, של נשמה המתגלגלת ועוברת לאחר מותו של אדם אחר, לאדם אחר, קרויה "גלגול נשמות".

בעוד שהאמונה בהישארות הנפש היא, לדעת הכול, יסוד מוסד בדת היהודית, הרי שהאמונה בגלגול נשמות ומעבר הנשמה מגוף

אחד לגוף אחר, בדור אחר, שנויה במחלוקת. כך מוצאים אנו בשו"ת מהרלב"ח (שאלות ותשובות ר' לוי בן חביב, בנו של מחבר ספר עין יעקב על אגרות הש"ס, ספרד וירושלים, המאה השש-עשרה) בסימן ח:

ובענין השאלה הגדולה ששאלת: אם אמונת הגלגול הוא דבר הכרחי להאמין בו הכול, וכך אם מותר לדרוש בו ברבים. דע, כי בעוונותי עדיין לא זכיתי לחכמה הזאת [חכמת הקבלה העוסקת בגלגולי נשמות] יען כי לא ניתן לאדם רשות להכין כה מעצמו ולחקור עליה אלא כשמה בן היא, שצריך שיקבל אותה מרב שקיבלה גם הוא מרבו. ובזמן הזה, בעוונותינו, לא נמצאים אנשים כל כך שלמים בה. אמנם כבר ראיתי וכינותי כספרים ומצאתי כי חכמינו ז"ל, אותם שהיו אחרי חתימת התלמוד ימים רבים, נחלקו לשני כיתות: הכת האחת, כת החוקרים בעיקר האמונות כפי שכלם לכד ומתעסקים בחכמות החיצוניות [המדעים השונים]. ובלבם של אלה קשה להאמין האמונה הזאת. יען כי כפי השכל יש עליה קושיות שלא השיג שכלם ליישבם. אמנם יש כת אחרת גדולה מאוד מחכמי ישראל המאמינים, וכולם כתבו עליה כי היא אמונה אמיתית ועיקר מעיקרי התורה – לתרץ קושיית צדיק ורע לו.

לאחר הבאת דבר קיומה של המחלוקת האמורה, פוסק המהרלב"ח:

וכולנו אנתנו מתויבים לשמוע דברי אלו האחרונים. ולהאמין האמונה הזאת [קרי, האמונה בגלגול נשמות] בלי שום פקפוק וספק כלל. אמנם לדרוש בה ברבים [לדון במהות הדברים בפורום רחב] נראה ודאי שהוא דבר כלתי הגון מאוד, כי לא טובים אנו מאבותינו ורבותינו ע"ה אותם שכתבוה כספריהם ולעולם לא דיברו בה כי אם על דרך רמז וחידה וכתבו עליה שהיא סוד גדול.

המהרלב"ח מסיק, אפוא, כי גם האמונה בגלגול הנשמות היא יסוד מיסודות האמונה שעל פי הדת היהודית יש להאמין בה. אולם אין לדרוש בסוגייה זו ולהבהיר את פרטיה ברבים. בהתאם לאמונה זו מובן מדוע ייתכן כי יהיה צדיק ורע לו, שהרי צדיק זה עלול להיות גלגול נשמתו של רשע, והעונש נועד למרק את חטאיה של הנפש שחטאה בגלגול הקודם. המתכוונן מן הצד במעשיו של אותו אדם באותו דור, יראה לנגד עיניו צדיק גמור והייסורים הניחיתים על אדם זה יקוממו אותו וייראו לו כעוול. בפועל מדובר בחשבון שמימי של מספר דורות, כשעקרונות השכר והעונש סוגרים מעגל, שאנו רואים רק את חלקו. אדם, שהספקטרום הרחב הזה לא פרוש בפניו, לא יכול להבין וממילא אינו יכול לתמוה על מהלכיו הנשגבים של הבורא. בהנהגתו את עולמו.

בהקשר זה יפים דברי רש"י בבאורו לפסוק בספר שמות (כא. 13) על חובתו של ההורג נפש בשגגה לגלות לעיר מקלט. ביחס להריגה זו נאמר: "וְאִשֶּׁר לֹא צָדָה וְהָאֱלֹקִים אָנָּה לְיָדוֹ", משמע כי גם תאונה טרגית זו נגרמה בעטייה של השגחה אלוקית. וכך מבאר שם רש"י (על פי מסכת מכות, דף י ע"ב):

ולמה תצא זו מלפניו? [בלומר: מדוע מִזְמַן הקב"ה לאדם ההורג בשגגה תאונה שתמיט עליו חובת גלות? ומדוע הומת אדם חף מפשע כתוצאה מתאונה?] הוא שאמר דוד [המלך] "כִּאֲשֶׁר יֹאמֵר מִשַּׁל הַקְּדָמְנִי מִרְשָׁעִים יֵצֵא רִשָּׁע" [שמואל א כד. 13]. "משל הקדמוני" היא התורה שהיא משל הקב"ה, שהוא קדמונו של עולם [הקב"ה קודם לעולם וברא אותו]. והיכן אמרה תורה "מרשעים תצא רשע"? [בכך שנאמר בתורה] "והאלוקים אינה לידו". כמה הכתוב מדבר? בשני בני אדם. אחד הרג [נפש] בשוגג ואחד הרג כמזיד, ולא היו עדים בדבר שיעידו [כתוצאה מהיעדר עדים נמנעה האפשרות לענוש אותם בבית דין של מטה והם לכאורה נמלטו מאימת הדין]. זה [הרוצח כמזיד] לא נהרג, וזה [ההורג בשוגג] לא גלה. [ואולם, עקרונות השכר והעונש השמימיים אינם מאפשרים עוול שכזה] הקב"ה מזמנם [את הרוצח

במזיד ואת ההורג בשוגג] לפונדק אחד. זה שהרג במזיד יושב תחת הסולם, וזה שהרג בשוגג יורד מהסולם, ונופל על זה שהרג במזיד והורגו [כך מקבל הרוצח במזיד את העונש שהיה אמור לקבל בגין מעשיו] ועדים מעידים עליו [על ההורג בשוגג, שכן הפעם נכחו עדים בעת התאונה] ומחייבים אותו לגלות. נמצא זה שהרג בשוגג גולה וזה שהרג במזיד נהרג.

המתבונן מן הצד, הרואה רק את המקרה שבו אדם נפל מן הסולם והרג נפש, רואה לנגד עיניו תאונה טרגית שגרמה למוות מיותר. גם מי שהיה מודע לסצינה הראשונה בלבד גרס כי נעשה עוול, שהרי שני אנשים נטלו נפשות ויצאו בלא עונש, משל אין דין ואין דיין. רק מי שרואה את התמונה הכוללת יכול לראות את הצדק השמימי שנעשה כאן. ואכן, ביחס לפסוק זה מביאים בעלי התוספות בספרם מושב זקנים את המדרש בו מתואר סיפור מורכב הנפרש על פני מספר דורות כאשר רק מי שרואה את ההשתלשלות כולה מבין את דרכיה של ההשגחה האלוקית וכיצד נעשה דין צדק בעולמנו הן במישור הממוני והן במישור הענישה של עושי מעשי רשע. לפי המדרש הוצג מקרה זה לפני משה רבנו עת שתמה על מידותיו של הקב"ה וביקש: "הֲרֵאֲנִי נָא אֶת דְּרָכֶיךָ". משה עקב אחר כל שלב ושלב של המקרה ורק בשנסגר המעגל ואבני הפסיפס התלקטו לכדי תמונה כוללת הבין משה ברטרופקטיבה ("וראית את אחורי") את מהלכיו של הקב"ה בכל הדורות שבהם התרחש המאורע, ועמד על מהלכה של שורת הדין האלוקית. כשהגיע לכלל ראייה כוללת זו אמר משה: "הַצּוֹר תְּמִים פָּעֵלוּ [כלומר: פועלו מובן עת שמתבוננים בתמונה בשלמותה] כִּי כָל־דְּרָכָיו מִשְׁפָּט אֶל אֲמוֹנָה וְאֵין עֲלֵי צְדִיק וְיֵשֶׁר הוּא" (דברים לב, 4).

תורת הגלגול מסייעת אפוא ביישוב התמיהה הקשה של "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו", והמהרלב"ח פסק, כאמור, כי במסגרת אמונתו הכוללת של יהודי בהישארות הנפש ובעקרונות השכר והעונש השמימיים יש להאמין גם בתורת הגלגול. אולם, לנוכח העובדה כי כבר לאחר התלמוד נמצאו חולקים על אמונה זו, בפי שמציין המהרלב"ח בעצמו, הרי שנמצאו גדולי ישראל בכל הדורות

שחלקו על פסקו של המהרלב"ח וגרסו כי לכל גוף יש נשמה משלו. שלא החייתה קודם לכן אדם אחר, ואשר נוצרה אך ורק לשמו ולקיומו הבלעדי של האדם שאותו היא מחיה. המחלוקת הזו מוסיפה לשרור עד עצם היום הזה בלא שתהיה בה הכרעה ברורה. כך, למשל, הרש"ש – ר' שמואל שטךשון (וילנה, המאה התשע-עשרה, אחד ממפרשי התלמוד החשובים ביותר) – הרהר אחר האמונה בגלגול נשמות. דבריו מתייחסים לסוגייה במסכת בבא מציעא, דף קז ע"א. בה נאמר ביחס לפסוק: "כָּרוּךְ אַתָּה בְּבֹאֲךָ וּבְרוּךְ אַתָּה בְּצֵאתְךָ" (דברים כח, 6) "שתהא יציאתך מן העולם כביאתך לעולם. מה ביאתך לעולם בלא חטא, אף יציאתך מן העולם בלא חטא". מאמירה זו, "שתהא ביאתך לעולם בלא חטא", עולה, לכאורה, כי הנשמה יורדת לעולם בלא חטא, ולא כדי לתקן חטאים, שקדמו לירידתה לעולם ושנעשו בגלגול קודם. משום כך מציין הרש"ש: "מכאן סתירה קצת לבעלי דעת הגלגול".

לצד המונח גלגול, שמשמעו כי לכל אדם יש אמנם נפש אחת, אלא שהנפש שהחייתה את פלוני החייתה בזמן אחר אדם אחר, קיים המונח "דיבוק". הכוונה לנפשו של מת שאינה מוצאת מנוחה בעולם הנשמות (גן-עדן או גיהנום), ולבסוף נכנסת לאדם חי ומשתכנת בגופו, בצד נשמתו של אותו אדם. כך מתגלגלת נשמת המת אל אדם חי באופן שבאותה עת עצמה שוכנות בגופו שתי נשמות, האחת נשמתו של אותו אדם חי, הקיימת בו מאז היוולדו והאחרת נשמתו של המת, שנדבקה לגופו של החי – הדיבוק. נשמה נוספת זו (הדיבוק) אף מדברת מתוך גופו של האדם החי שאליו חדרה, ואומרת דברים השאובים מן המרחב החווייתי של המת שממנו היא באה.

תופעה זו היא משונה ונדירה. היינו מצפים למצוא דחייה מוחלטת של מוטציה זו, אך לא כך הדבר. בספר חיי עולם של הרב יעקב קנייבסקי זצ"ל,¹ מובאים עשרות מקורות שבהם יש התייחסות מפורטת לתופעת הדיבוק. בין המקורות הללו מצוינים דברי הרשב"א בשו"ת הרשב"א חלק א, סימן תקמח, כי "בעיר לארדה היה ילד אחד, שאינו יודע לקרוא בספר והיה אומר כמה מזמורים וכמה דברים ולאחר מכן אמר הוא עצמו לעשות לו

¹ יעקב קנייבסקי, חיי עולם, חלק א, פרק יב.

רפואה, וכתבו מפיו ועשו ונתרפא". כלומר, הדיבוק עזב את גופו, בעקבות התרופה שביקש הוא עצמו שיכינו לו. כמו כן מובאים שם דברי החיד"א בספר שם הגדולים, בערך "מוהר"מ ממודינא", המציין כי הוא לא האמין בדיבוק עד שראה במו עיניו ילד בן חצי שנה, שלפני שיצאה נשמתו ידע פתאום לומר "שמע ישראל" וכיוצא באלו דברים, שאותם לא למד בחייו אלו, ומכאן המסקנה כי נפשו שמעה אותם בהיותה בגופו של אדם אחר.

מרתקים במיוחד הם דבריו של הרב קנייבסקי זצ"ל הממשיך ומציין שם: "ופה בארץ הקודש נתפרסם בשנת תשס"ו ילד בן שלוש שנים שהיה מגיד על-פה ש"ס וראשונים, דברים שלא שמעתם אוזנו בגלגול זה בכלל". מקרה זה גם דווח באותה עת בישראל בעיתון שיצא בשפה הגרמנית. שם דווח כי הרב שפרבר (בעבר אב בית הדין בעיר בראשוב), שוחח עם הילד והופתע לגלות שהילד יודע לדקלם את כל מקצועות התורה, מבלי להבין מה הוא נשאל. לעומת זאת, כאשר הרבנית שפרבר ביקשה מהילד שיצטט מתוך מדרש צאינה וראינה, לא יכול הילד לעשות זאת. מכאן הסיק הרב שפרבר, כי אין מדובר בכוחות טלפתיים של הילד, הקורא את מחשבותיו של הדובר עמו, אלא בנשמתו של גבר, שידע כנראה ללמוד הרבה מאוד, אבל את מדרש צאינה וראינה – שנהגו לומר נשים ולא גברים – לא ידע, וממילא לא יכול היה הילד, שלגופו התגלגלה נשמה זו, לדקלם מדרש זה.

יש לשים לב כי דברי הרשב"א, החיד"א והמקרה שאירע בישראל בשנת תשט"ו, אינם מתייחסים, בהכרח, לדיבוק ולכאורה מדובר בגלגול נשמות ולא בדיבוק, שהרי ההתייחסות אינה אל אדם שבגופו מצויות שתי נשמות, אלא אל נשמה אחת שהתגלגלה מאדם אחד למשנהו בלא לשכוח ולמחוק את המטען שנשא בהיותה חלק מאותו אדם אחר, שאת גופו החייתה בגלגול הקודם. אולם גם האמונה בקיום תופעת הדיבוק הינה אמונה רווחת, ולגדולי ישראל מיוחסים טקסים של גירוש דיבוק, בהם לרבי ישראל מאיר הכהן מראדין, מחבר הספרים חפץ חיים, ומשנה ברורה.

כך מצינו בספר מרביצי תורה ומוסר לרב אהרן סורסקי,* פירוט

* אהרן סורסקי, מרביצי תורה ומוסר, חלק ג, עמ קצו-קצח.

של מעשה שנכתב בו, בין השאר, הרב אלחנן וסרמן זצ"ל, מתלמידי החפץ חיים וראש הישיבה בעיר ברנוביץ, אשר נהג לספר על כך לתלמידיו מדי שנה. לפי סיפור זה, חדרה נשמתו של אדם אל תוך גופה של נערה בעירו של החפץ חיים. תלמידי החפץ חיים ניהלו דו-שיח מרתק עם אותה נשמה. לבסוף, גזר החפץ חיים על נשמה זו כי תצא מגופה של הנערה והנשמה הסכימה לכך – בתנאי שיאמרו עליה קדיש. ואכן, החפץ חיים וכמה מתלמידיו, למדו משניות ואמרו קדיש לעילוי נשמתו של אותו דיבוק בכל שנה ושנה ב"יום השנה" של יציאת הדיבוק מגופה של אותה נערה. במהלך הדו-שיח עם הדיבוק, ציינה הנשמה הטועה כי שדים הממונים עליה רודפים אחריה, מכים אותה וחובטים בה כגמול על חטאיה. משום כך חדרה נשמה זו לגופה של אותה נערה – כדי למצוא מחסה ומפלט מפני השדים הרודפים אותה. נעבור אפוא לעיין במונח שדים, שכן אם עד כה דיברנו על נשמה החודרת לגוף, הרי שתופעה זו מיוחסת ליצורים חיים – נעדרי גוף. ההתייחסות בחז"ל לתופעות מיסטיות וספיריטואליות, שנמצא להן עיגון בתוך האמונה היהודית עצמה, חורגות מן התחום המופלא של "הישארות הנפש" וגלגוליה השונים, והן מתייחסות גם ליצור נוסף, נטול גוף, אך שונה מאוד מן הנשמה – השדים. השדים מוגדרים, במסכת אבות דרבי נתן, פרק לז משנה ג, כיצורים בעלי מהות כפולה, שילוב בין אדם לבין מלאך. וכך נאמר שם:

שישה דברים נאמרו בשדים, [כלומר: שש תכונות נמנו בשדים], שלושה ככני אדם ושלושה כמלאכי שרת. שלושה ככני אדם: אוכלים ושותים ככני אדם, פרים ורבים ככני אדם, ומתים ככני אדם. שלושה כמלאכי שרת: יש להם כנפיים כמלאכי שרת, ויודעים מה עתיד להיות כמלאכי שרת, ומהלכים מסוף העולם ועד סופו כמלאכי שרת. ויש אומרים אף הופכים פניהם לכל דמות שירצו, ורואים ואינם נראים.

על המרכיבים שמהם מורכבים השדים עומדים ספורנו, הרמב"ן ורבנו בחיי בבאורם לפסוק בויקרא (יז, 7): "וְלֹא יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת-

זבְּחֵיהֶם לְשֹׁעִירִים" ומעניין בהקשר זה פירוש רבי עובדיה ברטנורא למשנה במסכת אבות, פרק ה משנה ו: "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות ואלו הן: ... ויש אומרים אף המזיקין". הוא מבאר: "המזיקין אלו השדים, שלאחר שברא הקב"ה אדם וחווה לא הספיק לברוא גופיהן [של השדים] עד שקדש היום [ונכנסה השבת] ונשארו רוחות בלא גוף".

מעניין לציין כי גם כאשר נאמר לגבי תיבת נוח: "ומְכַלְהֵתִי מְכַלְבֶּשֶׁר שָׁנִים מִפֶּל תָּבִיא אֶל־הַתְּבָה לְהַחִית אֹתָךְ זָכָר וּנְקֵבָה יְהִיו" (בראשית ו, 19), אומר רש"י: "מכל החי – אפילו שדים". בלומר: נוח נצטווה להביא לתיבה זכר ונקבה, גם שדים, כדי שיפרו וירבו וימשיכו להתקיים, ככל שאר בעלי־החיים, וכדי שלא ייספו וייכחדו במבול.

לא זו בלבד שהאמונה בקיומן של תופעות יוצאות דופן אלו מעוגנת בחז"ל, אלא שהדברים חורגים מדברי אגדה ומצויים בחלק המשפטי של דברי חז"ל. בשולחן ערוך יורה דעה, סימן קעט, סעיף טז, נפסק להלכה: "מעשה שדים אסור, ויש מי שמתיר להשאל בהם על הגניבה". כלומר: השולחן ערוך מכיר באפשרות להיעזר בשדים כדרך למצוא דברים שנעלמו והוא אף פוסק כי כאשר צריכים למצוא חפץ גנוב, הדבר מותר. הרמ"א מוסיף שם בהגהותיו: "ועל ידי השבעה שהשביע אותם על־ידי שמות, יש מתירים בכל עניין". כלומר: אם לא קוראים לשדים סתם, אלא משביעים אותם על־ידי שמות קודש של הקב"ה, עניין בו נעסוק בנפרד, הרי שמותר להשתמש בשדים בכל נושא ולא רק כדי למצוא חפץ גנוב. אולם, מוסיף הרמ"א שם: "רוב העוסקים בזה אינם נפטרים מהם בשלום. על כן שומר נפשו ירחק מהם".

מקורה של הלכה זו מצוי בגמרא, מסכת סנהדרין, דף ק ע"א המתייחסת לתופעה הנקראת "שרי שמן" – שדים הנגלים לנו בכוס מלאה של שמן. הבוהק של השמן מאפשר לראות את השדים ולתקשר עמם. למעשה, מדובר בחיזוי העתיד על־ידי הסתכלות בחפץ מבריק, בדומה לשימוש בימינו בכדור בדולח, או בחפץ מבריק אחר, לשם חיזוי העתיד. הגמרא מתירה להישאל בדבר הזה, אך מציינת שהוא אינו תמיד אמין, מכיוון שהשדים לפעמים מהתלים בנו ומכזבים.

השימוש באמצעי ספיריטואלי זה הוא קדום מאוד והרד"ק

מבאר כי הפסוק ביחזקאל כא. 26: "כִּי-עָמַד מִלֶּךְ-בָּבֶל אֶל-אֵם הַדָּרֶךְ בְּרֹאשׁ שְׁנֵי הַדָּרְכִים לְקֶסֶם-קֶסֶם, קִלְקַל בְּחָצִים, שָׁאֵל בְּתַרְפִּים, רָאָה בְּבָבֶד", מתייחס למעשה הקסמים שעשה המלך נבוכדנצר כדי:

לראות בקסמיו לאיזה דרך ילך. אם לדרך שהיא לירושלים או לאותה שהיא לרבת בני עמון.. ופירוש קלקל בחצים הוא שמחדדין ומלטשין פני כרזל החץ עד שיהיה בהיר מאוד ורואין בו בעלי הקסם כמו שרואין בבוהן היד בציפורן, לכהירות הציפורן וכן רואים כסיף וכן כמראה... ובשלושת מיני קסם אלה לאה נבוכדנצר אם ילך לירושלים שהיתה לצד ימינו או לרבת בני עמון שהיתה לצד שמאלו.

כלומר: נבוכדנצר שאל את השרים לאיזו דרך לפנות – לירושלים או לרבת עמון? כדור הבדולח הראה על ירושלים, וכך נחרץ גורלה.

אולם, השימוש באמצעים אלה אינו מיוחס רק לאומות העולם והוא מוצא ביטוי, כאמור, במקורות משפטיים מובהקים. כך, למשל, מוצאים אנו בהגהות מימוניות, ספר נזיקין סימן כב, כי ר"י (ר' יצחק) הזקן, אחד מבעלי התוספות, פסק שיש לשלם שכר לאדם שהצליח לגלות חפץ באמצעות כדור בדולח. גם בספר נחלת שבעה לרבי שמואל בן דוד הלוי חלק ב, סימן ע"ו, יש תאור של אדם שפרש שולחן קטן, הציב עליו סכין, צלוחית מים חיים ושמן זית, והשתמש בהם כדי למצוא חפצים גנובים.

אין המדובר באמצעי הפועל דווקא על-ידי קבלה מעשית או באופן המעוגן בתורת הסוד המצויה ביהדות עצמה, שהרי בספר נשמת חיים לרבי מנשה בן ישראל, מאמר שלישי פרק ט, מובהר כי מדובר בתופעה מיסטית שמקורה איננו ברור, ובלשונו: "כבר שמענו באזנינו ואבותינו סיפרו לנו איך במראה הזכוכית ובלהט החרב, על-ידי הקבלה המעשית או דרך הקסם, רואים ונראים הדברים שהתאוה השואל". מדובר, אם כן, בספיריטואליזם הפועל הן על-ידי קבלה מעשית והן בדרך של קוסמות, ועל אף זאת הוא הותר במקרים מסוימים.

כצפוי, כנגד חזית זו של חכמי ישראל, הגורסים כי השרים הם

תופעה קיימת. שבנסיבות מסוימות אף מותר לרתום אותה לשירותנו. ניצב איתן הרמב"ם, נאמן לגישתו השכלתנית. הרמב"ם כותב במורה נבוכים, חלק ג, פרק מו, כי האמונה בקיום השדים היא: "מרמיון ההמון, שהיו חושבים שהדם הוא מזון השדים וכאשר אכל אותו מי שאכלו כבר השתתף עמם בעזרתם ויבואוהו ויודיעוהו העתידות". לדעת הרמב"ם אין שדים ומדובר בדמיונות הבל. דא עקא, שגישה זו אינה מתיישבת עם סוגיות תלמודיות רבות המתייחסות לשדים ואף לאופן שבו ניתן לראות אותם. כך, למשל, הסוגייה המופלאה במסכת ברכות דף ו ע"א, בה ניתנת הדרכה מפורטת על הדרך בה יש לנקוט כדי לראות את השדים. סוגייה זו ניתן היה עדיין לפרש, אם כי בדוחק רב, כמתייחסת לדברים המצויים באופן סובייקטיבי בדמיונם של בני אדם. כך, למשל, מצינו בספר דרך אמונה (מ"ב, ש"ב) הסבר:

זאת האמונה [בשדים] אינה הכרחית באמונת התורה, ומאמרי חז"ל כאש בולם, אפשר שיבוארו על דרך זה שיקראו לפעולות הדמיון – שדים, והם צורות ברואות בדמיון, מוזיקות לשכל האנושי, ולא ייראו כי אם בדמיון, אם שיהיה לה מציאות ואם שלא יהיו נמצאים אלא כפי ציור הדמיון.

אולם קיימת סוגייה שקשה מאוד ליישבה בדרך זו, בה מופיע תאור של דו־שיח ואף של משפט שערך האמורא מר בר רב אשי לשר, על שהזיק לבני אדם. השר חויב בדין ואף נגבו ממנו פיצויים. במסכת חולין, דף קה ע"ב מצינו בהקשר זה:

הנהו שקולאי [סבלים] שהיו טעונים חבית יין. ביקשו לפוש והניחוה תחת המרזב. נפקעה [כלומר: חבית היין נבקעה לפתע]. באו לפני מר בר רב אשי, הוציא שופרות ונידה את המזיק. בא השד לפניו. אמר לו [מר בר רב אשי]: מפני מה עשית כך? במקום שרבים מצויים מה לך? [אסור לשד להימצא ברשות הרבים של בני האדם] קבע לו לשלם. אמר [השד למר בר רב אשי]: קבע לי זמן ואפרע. קבע לו זמן. כשהגיע הזמן

התעכב השד. כשבא, אמר לו מר בר רב אשי: מפני מה לא באת בזמנך? אמר לו [השד]: כל דבר צרור וחתום, מדוד ומנוי, אין לנו רשות ליטול ממנו. עד שאנו מוצאים דבר של הפקר.

סוגייה זו מלמדת כי כוחות ספיריטואליים אלה הינם מוגבלים ביותר, ואין לשד רשות ליטול מבני האדם דברים שהינם ארוזים וסמויים מן העין (הברכה שולטת, על בן, רק בדברים הסמויים מן העין). אך בו בזמן מלמדת סוגייה זו בבירור כי קיימים שדים ואלו אינם רק פרי דמיון.

מכל מקום, קיימת בין הפוסקים אחרות דעים, לפיה גם אם יש שדים הרי שאין להזדקק להם. כך מציין הרמ"א בהגהותיו על שולחן ערוך יורה דעה, סימן קעט, סעיף טז: "רוב העוסקים בזה אינם נפטרים מהם בשלום, על כן שומר נפשו ירחק מהם". הדברים מוצאים ביטוי חריף במיוחד בספר חסידים, סימן תתשעב:

אין המזיקים מתגרים אלא במי שמתגרה בהם, כגון שכתבו הוא ואבותיו קמעות או עסקו בכשפים וכהשבעות. לכן לא יעסוק אדם בהם, ולא יאמר אדם: אעשה בשביל פיקוח נפש בהשבעות וקמע, כי אין זה חכמה [כלומר: אין זה מעשה חכם]. כי הוא מקצר ימי חייו והיי זרעו ואין דוחין נפש מפני נפש.

בסימן רד מוסיף ספר חסידים ואומר: "אם ראית אדם שהמיר [רתן] דע כי הוא או אבותיו עסקו בהשבעות או במעשה שדים, וניתן רשות להטותו, ונפרעים מן האב" [על-ידי כך שהבן סוטה מדרך הישר]. ובסימן רו הוא מוסיף: "אם תראה שמתנבא אדם על משיח, דע כי היו עסקיו במעשי כשפים או במעשי שדים או במעשה שם המפורש, ובשביל שהם מטריחים את המלאכים, אומרים לו על משיח שיתגלה לעולם, ולבסוף יהיה לבושה ולחרפה לכל העולם". כלומר: אנשים המתנבאים כי המשיח יבוא בזמן מסוים, הם בדרך כלל אנשים שעסקו בכוחות ספיריטואליים, והכוחות הללו רוצים להעניש אותם ולבזות אותם. כוחות אלה

נוטעים, על כן, בספיריטואליסטים אלה את האמונה כי המשיח יבוא בזמן מסוים, וממילא כאשר המשיח אינו מגיע באותה עת נקובה, מבוזים אנשים אלה.

לדעת הכול, אם כן, עדיף לא לעסוק בעניינים אלה, על שום כוחם הזרוני להרע לעוסקים בהם. אין גם חולק כי העיסוק בספיריטואליזם מסוג זה גורם נזק חמור ומסיר אדם מדרך הישר. אולם אין כאן גישה הכופרת בקיומם של השדים. היחיד האוחז בגישה לפיה השדים הם פרי דמיונות הבל הוא הרמב"ם. מלבדו הכול סוברים, תוך הסתמכות על סוגיות תלמודיות רבות, כי מדובר בכוחות קיימים העלולים להזיק לעוסק בהם.

המסקנה העולה מסקירת המקורות השונים בפרק זה היא, כי מלבד הרמב"ם, השולל מכל וכול את קיומן של תופעות על-חושיות, היהדות עצמה גדושה ועמוסה בספיריטואליזם ובאמונה בכוחות שונים, לרבות היכולת לתקשר עם מתים והאמונה בקיומם של שדים. עם זאת, כאשר מעיינים היטב בדברי חז"ל, אנו מוצאים ציווי להמשיך ולחיות בהתעלמות מהמיסטיקה הזו, הגורמת לחרדות מפני תופעות שפשרן אינו מובן לנו. אנו מצוים אפוא להאמין שהתופעות הללו עשויות להתרחש, אבל בר בבר עלינו לצעוד במסלול החיים הרגיל, מתוך ידיעה שאדם הוא בעל תפקידים מוגדרים, והקב"ה מנהיג את עולמו תוך התחשבות במעשי האדם לטוב ולרע, וסטייה מכללי הטבע מתרחשת רק לעתים רחוקות.

היהדות מכוונת, אפוא, את האדם להלך בדרך שהיא שילוב בין, מחד גיסא, אמונה בספקטרום רחב מאוד של תופעות, לרבות תופעות על-חושיות, לבין, מאידך גיסא, התנהגות רציונלית, המכוונת את האדם לחיות את חייו תוך התעלמות מן הכוחות הספיריטואליים המצויים סביבו, ותוך התעלמות מכל אותם דברים הגורמים לחרדות ולתעתועי שווא.

פרק ד'

קבלה מעשית

בפרק הקודם עמדנו על התייחסות חז"ל לכוחות על-טבעיים, שהשימוש בהם הוא חריג ובלתי ראוי. ראינו כי יש כוחות ספיריטואליים שהיהדות נלחמת בהם ויש כוחות שהשימוש בהם מצוי גם במסגרת היהדות עצמה, אם כי בשני המקרים מדובר בגורם שעדיף לחיות תוך התעלמות ממנו. בפרק זה נראה, כי קיים בחז"ל גם שימוש טהור בכוחות ספיריטואליים ראויים. כוונתנו לקבלה המעשית, המבוססת על השימוש שנעשה בשמו של הקב"ה ובקמעות.

הדוגמה הבולטת ביותר לשימוש שנעשה בשמו של הקב"ה היא הסוגייה המתארת את ניסיון ההימלטות של ישעיהו הנביא מגזר-דין מוות שנגזר עליו. במסכת יבמות, דף מט ע"ב, מסופר בהקשר זה כי המלך מנשה הוציא להורג את הנביא ישעיהו, לאחר שדן אותו ומצאו חייב בדין. הגמרא מתארת שורה של שאלות שהציג המלך מנשה לישעיהו בעת שדן אותו:

משה רבנו אמר: "כי לא-יִרְאַנִי הָאֲדָם וְחַי" (שמות לג, 20), ומכאן כי אדם לא יכול לראות את ה' ולהיותו בחיים, ואם כן כיצד אמרת (ישעיהו) "וְאֶרְאָה אֶת-ה' יֹשֵׁב עַל-כִּסֵּא רָם" (ישעיהו ו, 1)?

משה רבנו אמר: "מִי... כֹּה אֶלְקִינוּ בְּכָל-קְרָאֵנוּ אֱלֹהִים" (דברים ד, 7) וכיצד אמרת אתה "דַּרְשׁוּ ה' בְּהַמְצְאוֹ" (ישעיהו נה, 6), ממנו נשמע בי ניתן לבקש את ה', כביכול, רק בעתות מסוימות ולא בכל עת הוא נמצא?

משה רבנו אמר: "אֶת-מִסְפַּר יְמֵיךָ אֲמַלֵּא" (שמות כג, 26), ומכאן כי ימיו של אדם קצובים הם. אם כן, כיצד התנבאת על המלך חזקיהו: "וְהִסְפַּתִּי עַל-יְמֵיךָ חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה" (מלכים ב כ, 6)?

אמר בלבו ישעיהו הנביא: יודע אני כי מנשה לא יקבל כל הסבר שאתן לשאלותיו, שהרי אין המדובר בשאלות אינפורמטיביות המכוונות לקבל מענה, אלא בשאלות רטוריות הנובעות מדעה מוקדמת ומגובשת, וממילא אם אשיב לו יימצא כי אם יהרגני יהיה בגדר רוצח במזיד. מוטב, אם כן, שלא אענה לו ואזי יחשוב בטעות כי בן מוות אני, ואם יהרגני יעשה כן מסיבה שגויה, ולא כרוצח במזיד. משום כך בחר ישעיהו הנביא לסכל את הריגתו על-ידי ניסיון הימלטות בלא שישב על השאלות שנשאל ובלא שייגרר לוויכוח סרק עקר. בהקשר זה מציינת הגמרא: "אמר שם. איבלע בארזא". כלומר: ישעיהו הנביא נקב בשם המפורש של הקב"ה ונבלע בעץ ארז. נטלו את עץ הארז ונסרוהו וכשהגיעו לניסור המקום שבו היה מצוי פיו של ישעיהו הנביא – נהרג ישעיהו.

דבר זה הוא יותר מאשר סמלי, והגמרא ממשיכה ומציינת שם, כי ישעיהו אמר בפרק ו 5: "וּבְתוֹךְ עַם־טָמֵא שִׁפְתַּיִם אֲנֹכִי יֹשֵׁב". ומכיוון שבנבואתו – בפיו – הוציא, כביכול, ישעיהו הנביא שם רע על פיותיהם של עם ישראל, הרי שהוא נהרג כאשר המסור שניסר את העץ שבו הוא נבלע – פגע בפיו.

לפנינו, אפוא, סוגייה תלמודית בה מוצאים אנו שימוש בשם המפורש, כדי לשנות מצב פיסי של אדם וכדי שהוא יוכל לנסות ולהימלט.

השימוש בשמו המפורש של הקב"ה במטרה לשנות את מהלך הבריאה, נובע מהאמונה כי העולם נוצר על פי דברו של הקב"ה וכי חיוניותו וחיותו של כל גורם בעולם, שואבות משמו של הקב"ה. הטמון וחוקק בכל ברייה, וממשיכות לגרום לעולם לנהוג על פי מנהגו עד עצם היום הזה. בהתאם לאמונה זו, יכול האדם גם היום לשנות טבעם של דברים בהזכרת שמו של הקב"ה. זהו, למעשה, על פי דברי חז"ל, המקור לכוח פעולתו של הספיריטואליזם ככלל. עד כי אנו מוצאים במסכת סנהדרין דף צא ע"א, את דברי ר' ירמיה בר אבא, לפיהם כאשר אברהם אבינו מסר מתנות לבני פילגשו ושילחם מעליו (בראשית כה, 6), מתנתו היתה "שם טומאה", דהיינו שם משמות הקב"ה שבאמצעותו ניתן לבצע מעשי כישוף ופעולות ספיריטואליות המוגדרות כטמאות.

נופך של הבנה בעניין זה מוסיף ר' יוסף חיים מבבל, מחבר

הספר **בן איש חי**, בספרו **עוד יוסף חי**; דרושים לפרשת עקב, על הפסוק "**וְזָכַרְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ**" (דברים ח, 18). הוא ממשיך את הזכרת שמו של הקב"ה להזכרת שמו הפרטי של אדם, היוצרת קירבה מסוימת עימו. שקשה להבין אותה. לדבריו של ר' יוסף חיים מבבל נובעת עובדה זו מכך "שכל אדם חיותו תלוי באותיות שמו". כלומר: לשמו של אדם יש זיקה אימננטית לאישיותו ולנשמתו כביכול. כתוצאה מכך, "על-ידי הקריאה בשמו נוצרת התקשרות והתחברות לזה עם זה". כלומר: כאשר אדם הוגה בפיו את שמו הפרטי הוא, כביכול, מקשר את נשמתו עם נשמתו, ויוצר קירבה מסוימת בינינו.

עניין זה, של הזכרת שמו של אדם המבטא את מהותו, מובא על-ידי ר' יוסף חיים מבבל כרוגמה לכך, שעל-ידי הזכרת שמו המפורש של הקב"ה בפיו, תהיה לנו התקשרות ודבקות בו יתברך. לדבריו, אדם יכול לעלות למדרגות נעלות מאוד על-ידי הזכרת שמו של הקב"ה. וזהו סוד הפסוק בבראשית כח 12: "**וַהֲגִיד סֹלֶם מִצָּב אַרְצָה** [סולם בגימטריה: קול] **וְרָאֵשׁוּ מִגִּיעַ הַשְּׁמַיִמָה**", ללמדך, כי יכול אדם באמצעות השמעת שמו של הקב"ה בקולו, להתקרב מאוד כביכול אל הקב"ה, להגיע לספירות עליונות ואף לשנות מהלכם של דברים בטבע הבריאה, מכוח פנייתו אל הקב"ה כשהוא כה קרוב אליו.

השימוש בשמות הקודש מצא ביטוי בחלק המשפטי של חז"ל, ובשולחן ערוך, יורה דעה סימן קעט, סעיף טו נפסק להלכה ולמעשה: "אוחז את העיניים אסור ועל-ידי ספר יצירה מותר". ומוסיף הרמ"א בהגותו: "ואפילו לעשות מעשה" הש"ך (שבתאי בן מאיר הכהן) בשפתי כהן, סעיף קטן יח, מוסיף ומבהיר כי שימוש זה בשמות הקודש מותר אף מלכתחילה, "דשמות הקודש הם, זה יתברך נתן בהם כוח שיוכלו לפעול על ידיהם החסידים והנביאים, והפעל בהם מראה גדולתו וגבורתו של ה' יתברך שמו". עם זאת, בשולי דבריו מוסיף הש"ך סייג: "אך שיתעסקו בהם בקדושה ובטהרה לצורך קדושת השם ולצורך מצווה רבה, אשר לא

מעניין, אגב, להשוות דברים אלה עם דבריו של נשיא בית המשפט העליון, בבי"ד, ברק, בבג"ץ 693/91 אפרת נ. הממונה על מרשם האוכלוסין במשרד הפנים, פ"ד מו(1) 749, בעמ' 770: "שמו של אדם הוא חלק מאישיותו. הוא האני החברתי שלו. הוא המפתח שבאמצעותו הוא צוער בשבילי החברה. אין הוא קוד ויהוי בלבד. הוא ביטוי לאישיות, לרגש, לחובה, למסורת ולייעוד".

נמצא זה בדורות הללו בעוונותינו הרבים". כלומר: לדעת הש"ך לא שכיחים בדורות האחרונים מקובלים המצויים בדרגה רוחנית ראויה כדי להשתמש באותם שמות קודש. אבל למי שנמצא בדרגה הראויה, מותר השימוש בשמות הקודש מלכתחילה ואף יש בכך משום קידוש השם, שכן שימוש זה מראה כיצר ניתן באמצעות שמו של הקב"ה לחולל נסים. דבר המעיד כי הקב"ה הוא המנהיג את עולמו, ובדברו ובאמצעות שמו נברא העולם.

הש"ך מוסיף, כי אף בזמן הנביאים נענש ישעיהו הנביא על שהשתמש בשמו של הקב"ה כדי לנסות להימלט על נפשו, שכן שימוש זה היה מכוון לתועלת עצמית שלו ולא להגדלת שם הקב"ה בעולמו.

וכל שכן בזמן הזה, שאי אפשר שנהג בטהרה ובקדושה, ורחמנא ליבא בעי, וכן נמצא בבמה מחברים דורשי רשומות, שאין להשתמש בשמות הקודש כי אם לצורך מצווה רבה, ו"דאשתמש בתגא חלף" כתב הרב [הרמ"א בהגהות על שולחן ערוך יורה דעה, סימן רמו, סוף סעיף בא] יש אומרים זה המשתמש בשמות הקודש, גם בספרי המקובלים מבואר, שעוון גדול הוא המשתמש בשמו, על כן המונע יבורך.

ואכן, בהתאם לגישה זו מבאר ר' עובדיה מברטנורה את אימרתו של הלל הזקן בפרקי אבות, פרק א משנה יג: "ודאשתמש בתגא חלף", באומרו: "ואני שמעתי ו'דאשתמש בתגא, המשתמש בשם המפורש, חלף ואבד, שאין לו חלק לעולם הבא". והדברים מפורשים במסכת אבות דרבי נתן פרק יב, יב: "ודאשתמש בתגא אָבד וְאֵזַל לִיה – כיצד? שכל המשתמש בשם המפורש, אין לו חלק לעולם הבא".

מדברים אלה עולה, כי אף שהשימוש בשמות הקודש הותר מלכתחילה, לא כל אחד רשאי לנקוט אמצעי זה, מכיוון שהוא מחייב כוונה מיוחדת, ואף קדושה מיוחדת של המשתמש והוא מותר רק לצורך מטרת נעלות של האדרת שמו של הקב"ה, עד כי הנביא ישעיהו, שעשה שימוש בשם המפורש לצורכי פיקוח נפש,

נענש על כך מכיוון שעשה כן לצורכי עצמו.

גם הרב יעקב עמדין, בחידושו למסכת עירובין, דף מג ע"א, מוכיח מניסיון ההימלטות של ישעיהו הנביא כי אין זה ראוי להשתמש בשם המפורש לצורך עצמי, אף כשמדובר בפיקוח נפש. הוא מביא ראיות לכך מן האמור במלכים א, פרק יט כי אליהו הנביא הלך ארבעים יום במדבר ואף שאל את נפשו למות, ולא השתמש בשם המפורש כדי לזכות בקפיצת הדרך ולהציל את נפשו. וכמה נביאים הומתו בלי שביקשו למלט נפשם ממוות על-ידי שימוש בשם המפורש.

מן המקורות האמורים אנו למדים כי מזווית הראייה הספיריטואלית אין חולק כי יש ממש בשימוש בשמות הקודש ומשום כך לא נאסר שימוש זה, להבדיל מאמצעים ספיריטואליים אחרים. השימוש בשמו של הקב"ה אינו עומד בסתירה להנהגה האלוקית את עולמנו ואף יש בו משום קידוש השם. ממילא, מבחינה זו, מובן מדוע פוסק הש"ך כי השימוש באמצעי ספיריטואלי זה מותר מלכתחילה. אבל מכיוון שמדובר באמצעי קדוש, שיש להקפיד להשתמש בו למטרות נעלות בלבד ובמצב של קדושה וטהרה, אסור השימוש באמצעי זה על הקהל הרחב, ורק ציבור מצומצם מאוד רשאי להשתמש בשמות הקודש הללו ולצרכים נעלים בלבד.

מעניין כי בעוד שבמקורות ההלכתיים הותר השימוש בשמות הקודש במישור העקרוני, הרי שדווקא במקורות הקבליים מצינו התייחסות חמורה מאוד לשימוש בשמות אלה על-ידי מי שאינו ראוי לכך. הדברים מגיעים לקיצוניות בספרי קבלה, כגון בספר כנפי יונה* בו מצוין כי השימוש בשמות הקודש הוא עוון פלילי:

כמו שמצינו לרבנו יהודה החסיד ז"ל ויש אומרים רבנו יונה החסיד, כי תלמידי נשתמשו בשמות הקודש לנסותם, והלכו לילה אחד למקום דובים ואריות וחיות רעות במדבר, ונשתמשו בשמות וניצלו. ובבוקר כשידע הרב בדבר, וכדי שיכופר להם בעולם הזה, ולא ליעיילו בכיסופא קמי קודשה בריך הוא

* ר' מנחם עזריה מפאנו, כנפי יונה, חלק א פרק קי.

[כדי שלא ייבושו מפני הקב"ה עת שיבואו כפניו]. גזר עליהם שיחזרו לאותו המקום של דובים ואריות, ושוישבו שם לילה אחד בטבילה ובנידוי ולא ישתמשו כלל בשמות, ובן עשו. ובעוונות הרבים אכלו החיות הרעות כל גופם... ומצאו אותם והביאם [הרב] לבית המדרש, ודרש עליהם: "תהא מיתתם כפרתם" ... הכלל העולה ששימוש בשמות הקודש הוא דבר קשה ועונשו גדול וצריך שיעשה תיקון לחטא זה כדי שינצל מדינה של גיהנום.

מדובר, אפוא, באמצעי חריף מאוד, שהשתמש בו מאבד את חלקו בעולם הבא, וכדי להימנע מאובדן זה נהרגו תלמידי ר' יהודה החסיד ותפילתו היתה כי תהא מיתתם כפרתם. אף הרמ"ק (ר' משה קורדובירו, מגדולי המקובלים במאה השש-עשרה, תלמידם של ר' יוסף קארו ור' שלמה אלקבץ, שהיה גיסו), אשר חיבר ספרי קבלה ידועים (כגון תומר דבורה), והפיץ את תורת הקבלה באופן שזו החלה להילמד לא רק על-ידי יחידי סגולה אלא על-ידי שכבות רחבות של הציבור, הבחין הבחנה חדה בין המישור התאורטי של לימוד הקבלה, אותו הנחיל הרמ"ק לשכבות רחבות, לבין שימוש מעשי בקבלה (קבלה מעשית), המכוון לשנות את המציאות על-ידי הזכרת שמותיו המפורשים של הקב"ה. לשימוש המעשי בקבלה התנגד הרמ"ק נמרצות והדגיש את חומרת האיסור להשתמש בשמותיו של הקב"ה על-ידי מי שטוהר הגוף והנפש וידיעותיו במקצועות התורה השונים אינם ברמה הראויה.

בספרו פרדס רימונים* מציין הרמ"ק בהקשר זה:

אמנם שמות אלו אשר יש היו גלויים לקדושים משרתי עליון והנביאים המדברים ברוח הקודש ומהם קיבלוה התנאים והאמוראים בקבלת איש מפי איש... והיו יודעים כוחם ושימושם, לא להשתמש בהם ח"ו אלא לדעת יכולת קונם. ומרוב הצרות נסתמו עיני

* ר' משה קורדובירו, פרדס רימונים, שער "פרטי השמות". שער כא פרק א.

חכמים ונתמעטו הלבבות, ודורשי התורה נחלש כוחם מהשיג פשטי הדברים, כל שכן בידיעת הקבלה העיונית הספרית [הספרות השונות], כל שכן קבלה המעשית... וכל זה אבדנו בעוונותינו, כי הם בעצמם לא רצו לגלותם, לפי שראו אנשי חסד נאספים, ונתמעטו אנשי מעשה, וחששו שמא ישתמש בהם אדם שאינו הגון... כמו יוסף דילה רינה.

הכוונה היא למקרהו של המקובל יוסף דילה רינה, שעסק במאה החמש-עשרה בקבלה מעשית וניסה לקרב את הגאולה באמצעות שמות הקב"ה ולפי המסורת שהשתמרה באיגרת סוד הגאולה לר' אברהם בן אליעזר הלוי, גרם הוא במעשיו אלו לדחיית הגאולה. גישה זו מצינו כבר בתקופת הראשונים. בשו"ת הרשב"א סימן רכ מודגש הצורך להבין את האמצעי הספיריטואלי הנשגב של שמות הקודש בטרם עשיית שימוש בו, והוא מזהיר מפני שימוש טכני באמצעי זה, מבלי לרדת לשורשו ולהבינו. הרשב"א מתייחס לשם המפורש של הקב"ה, שהינו בן ארבעים ושתיים אותיות, ואשר הגמרא מציינת ביחס אליו (במסכת קידושין דף עא ע"א) כי היודעו "אהוב למעלה ונחמד למטה", והוא מבהיר כולקמן:

נראה, שלא נאמרו הדברים אלא כמי שיודע סוד ויודע לכוון אל הקודש פנימה שהוא רומז אליו, כי מי שאינו יודע אלא קריאתו לבד ואינו יודע אלא קיבוץ האותיות וניקודן, ויעשה מעשה בזה, ואפילו לא יעשה מעשה אלא שיזכרנו בשפתיים, אינו אהוב ונחמד אלא ההיפך, ושומר נפשו ירחק מזה.

מדובר, אפוא, בהבחנה בין הבנת האמצעי הספיריטואלי וירידה לשורש הדברים שהינה מותרת, לבין שימוש טכני באמצעי הספיריטואלי – שהינו אסור. הבחנה זו מזכירה את התייחסותנו בפרק ב' לקו המבדיל בין דת לבין ספיריטואליזם ככלל. למען שלמות התמונה בנקודה זו יש לציין, כי בנוסף לעובדה שרק אנשים נדירים ניחנים בדרגה הרוחנית המחויבת בעת השימוש בשמות הקודש ובהבנה הנדרשת כדי לפעול באמצעות

שמות אלו, נמסרו מפי האר"י ז"ל שתי סיבות נוספות, אשר מחמתן יש להימנע משימוש בשמות הקודש.
הטעם הראשון מצוין על-ידי תלמידו, ר' חיים ויטאל*:

ושאלתי למורי ז"ל [האר"י] שהרי ראינו דורות הראשונים שהיו משתמשים בשמות, ובפרט כפי הנמצא כתוב בספר פרק היכלות, שהיו משתמשים בהם ר' ישמעאל ור' עקיבא, לעניין פתיחת הלב והזכירה? והשיב לי, כי הם היו נטהרים באפר פרה כנודע בעניין ר' טרפון, שהיה מטהר הטמאים באפר פרה, אף על פי שהוא היה אחר חורבן בית שני, אבל עתה אנו כולנו טמאים לנפש אדם ואין לנו רשות להשתמש בהם.

כלומר: לשם עשיית שימוש בשמו המפורש של הקב"ה, נחוצה טהרה מטומאת מתים, שאותה ניתן להשיג רק באמצעות אפר פרה אדומה – אמצעי שאינו קיים יותר בימינו. בהיעדרה של טהרה זו אסור להשתמש בשמו של הקב"ה ולהזכירו.

טעם נוסף מביא ר' חיים ויטאל, ולפיו בימינו אבד לנו הנוסח המוגה והנכון של השם המפורש ומשום כך אין לנקוט באמצעי ספיריטואלי זה. ובלשונו: "דע כי כל השמות והקמעין הנמצאים עתה כתובים בספרים, הם מוטעים, ואפילו השמות והקמעין שנתנסו והומחו על-ידי מומחה יש בהם טעויות רבות, לכן אסור להשתמש בהן".

ועם זאת, היו בכל הדורות אנשים שידעו להשתמש בשמות הקודש בקדושה ובטהרה ועשו כן. אנשים אלו נקראו "בעלי שם" או "בעלי שם טוב", והשימוש בשמות הקודש על-ידם היה נפוץ למדי. החיד"א (חיים יוסף דוד אזולאי), בספרו מעגל טוב, בהתייחסו לשנת תקל"ח, יום ג' סדר שמיני, מציין כי הש"ך, שהסתייג כאמור מן השימוש בשמות הקודש וציין כי אף הנביא ישעיהו נענש על כך, השתמש בעצמו בשמות הן לצורך כתיבת חירושי תורה ("והיה יודע שם הכותב, והוא היה מדבר והקולמוס כותב מאליו"). והן

* ר' חיים ויטאל, עץ חיים, שער המצוות, פרשת שמות.

לצורך איתור מקורות תורניים ("היה לו שם המציאה, למצוא תיכף הבקיאות").

כמו כן מצינו בשו"ת חתם סופר, אורח חיים, סימן קצו: "שמות הקודש הם פעולות אמיתיות, ממה שראיתי בעיני מאיש מופת מורי" כהן צדק זצ"ל [ר' נתן אדלר]... ואחיתופל כתב שם וקפא התהום [מסכת סוכה, דף נג ע"ב]...". מדובר אפוא באמצעי שהשתמשו בו גדולי ישראל כמו החיד"א, הש"ך ור' נתן אדלר – רבו של החתם סופר.

דברי המקובלים, כי יש להימנע משימוש בקבלה מעשית לאור אבדן השמות המוגהים והצורך בטהרה מיוחדת, עומדים לכאורה בסתירה לשימוש בשמות הקודש ובקמעות הנמשך שנים רבות ואף בדורנו, על-ידי העוסקים בקבלה מעשית. תשובה לכך מוצאים אנו במכתבו של הרב יצחק כדורי (מגדולי המקובלים בדורנו), אל הרב יעקב הלל, המופיע בפתוח לספרו של הרב הלל, תמים תהיה. בדברים אלה נמצא גם פתח ראשון להבחנה בין פעולות ספיריטואליות שונות.

הרב כדורי מבחין בין שימוש בשמות הקודש של הקב"ה כדרך למציאת חן בעיני הקב"ה בעת בקשת רחמים מלפניו (כפי שהבאנו לעיל את הסברו של ר' יוסף חיים מבבל מחבר הספר בן איש חי), לבין שימוש טכני בשמות מלאכים כדי לחייבם לבצע את רצונו של האיש הנוקב בשם ומפעיל אותם. השימוש בשמות הקב"ה כדרך להתקרב לקב"ה ולמצוא חן בעיניו בתפילה ובבקשות שונות הוא שימוש מותר ואינו נחשב לקבלה מעשית. שימוש זה בשמות הקודש לא דורש טהרה מיוחדת על-ידי אפר פרה (אמצעי שאינו בנמצא בימינו), ודי "בתפילה ובקדושה, בתענית ובפדיון עם בקשות רחמים, מזמורי תהילים וכו'", כדי שהשם יצליח לפעול. לעומת זאת שימוש טכני בשמות מלאכים אסור בדורנו וטעון טהרה מיוחדת. הרב כדורי מדגיש, על כן, את הצורך להיזהר בבחינת אישיותו של האיש שאליו פונים ומפני סוג הקבלה המעשית שבה משתמש אותו אדם.

בכל הנוגע לחשש מפני שימוש בשמות שאינם מדויקים ומוגהים מציין הרב כדורי:

ועתה כמעט כל כותבי הקמעות העתיקו הנוסח של

הרב רבי יהודא פתיא כעירק, והם שמות ברורים בלי שום טעות. ויש מן הגאונים שתקנו ברכה לכתוב הקמע, "כרוך אתה ה'... אשר קידש שמו הגדול והמבורך וגילה אותו לחסידיו להראות כוחו וגבורתו כשמו וכמאמר פיו כלשון ובכתב"... ועתה לא נהגו לכרך זה... וברור הוא כדי להציל את ישראל שלא ילכו אצל הגויים כידוע.

ממקורות אלה אנו למדים, כי אין חולק שלשמות הקודש בהגיייתם הנכונה יש כוחות מיוחדים, שהרי באמצעותם נברא העולם. קיימת מחלוקת עזה האם בימינו מותר השימוש בשמות הקודש ובקמעות, שכן ברור כי כרי שארם יוכל להשתמש בשמות אלה עליו להיות בקיא ביותר בדברים שהוא עוסק בהם. וכשם שבתרופה עלול מינון לא נכון להפוך את החומר לרעל מזיק, כך בשימוש בשמות הקודש יכול לעסוק רק מי שבקיא, שכן שימוש לא נכון בשמות, בהבנתם, בדקדוקם ובהגיייתם, עלול להיות הרה אסון. לזאת יש להוסיף את הצורך באישיות טהורה וקדושה שתפעל באמצעות שמות אלה, ולא כל הרוצה את השם יבוא ויטול.

עם זאת, לכל הדעות, כאשר נעשה שימוש באמצעי ספיריטואלי זה על-ידי אדם הראוי לכך, ורק לשם צרכים נעלים, הדבר מותר מלכתחילה ומהווה קידוש השם, עד כי יש הגורסים שמדובר במצווה שיש לומר ברכה בטרם עשייתה. אם כן, גם במסגרת היהדות עצמה מצויים אמצעים ספיריטואליים, שהשימוש בהם מותר מלכתחילה, העשויים להשפיע על דרך הנהגתו של עולמנו. הסייג הוא רק כי אם הדברים נעשים על-ידי אנשים לא מתאימים, או תוך שימוש בשמות לא נכונים, הדבר מסוכן ואסור.

נוסף על כך קיימת גם התייחסות ליצירת דברים ולשינוי סדרים, באמצעות כוח שאין כל חולק כי מותר להשתמש בו בכל מקרה על-ידי כל אדם ולכל צורך שהוא. כוונתנו לכוח החשיבה והריכוז העשוי לפעול כשלעצמו, אף בלא שימוש בשמות הקודש. כך מצינו בשיחות הר"ן של הרב נחמן מברסלב בסימן מז (נכתב על-ידי תלמידו, ר' נתן שטרנהרץ):

דע שיש בכני אדם סגולות גדולות, כי יכולין לפעול

על-ידי מחשבתם מה שהם חושבים... כי כשהמחשבה היא כולה אחוזה ודבוקה בדבר אחד שיהיה כן בלי כלבול ונטייה למחשבה אחרת. על-ידי זה הם פועלים שבהכרח יהיה כן כמו שהם חושבים, וגם שהמחשבה תהיה בפרטי פרטיות לא בדרך כלל.

ללמדך כי קיימת אפשרות להשפיע על המציאות באמצעות כוח המחשבה והריכוז, אם כי גם בהקשר זה ייתכנו טעויות במקום שבו המחשבה אינה ממוקדת בפרטי העניין.

אולם בנוסף לתופעות אלו, של שינוי סדרי בראשית באמצעות הגיית שמות הקודש בפה, או באמצעות כוח המחשבה והריכוז, קיים אמצעי ספיריטואלי לגיטימי נוסף ונפוץ, הלא הוא השימוש בכתב לשם רישום שמות הקודש ויצירת קמעות. חלק מן הקמעות מהוות רישום של שמות הקודש והוא פועל כשם שפועל השם המפורש בעת הגייתו בפה. אולם חלק מן הקמעות אינו מזכיר כלל את שמות הקודש. את עניין הקמעות, שאינן מהוות שימוש בשמו המפורש של הקב"ה, מבאר ד"ר יורם יעקובסון:¹

לפי החסידות המציאות כולה בנויה מאותיות. האותיות הן הוויות אלוקיות קדושות, אבני הבניין של הקב"ה במעשי שמים וארץ, וממילא צירוף מסוים של אותיות הוא שמו של דבר, ושמו של דבר הוא חיותו האלוקית. מכיוון שהשם של אותו דבר מצטרף ומתגבש מאותיות אלוקיות שהולכות ובוקעות בבחינת חיות המתפשטת וזורמת. על פי תפיסה זו שמו של דבר אינו נובע רק מן הצורך האנושי לפתח אמצעי קומוניקציה. לשון הקודש איננה סתם שפה המהווה תולדה של הסכמה בין אנשים שונים כיצד להתקשר זה עם זה וכיצד לכנות עצמים שונים ופעולות מסוימות, אלא האדם המדבר בלשון הקודש מדבר, כביכול, בשפתו של האלוקים. הקב"ה, שהנחיל לנו את לשון הקודש, התיר לנו ליטול מהאותיות שאתן נבראו הדברים, ולצרף צירופים היוצרים בפועל עונג ונגע, ברכה ומארה, קדושה וטומאה וכו'. כל צירוף של אותיות הוא בעצם מעשה בריאה, ובהתאם לטיבו של הצירוף מעלה אדם את העולם לקדושה, או, להיפך, משקיעו במצולות הטומאה. זהו

¹ יורם יעקובסון, תורתה של החסידות, אוניברסיטה משודרת, עמ' 101.

המקור והטעם לעריכת הקמעות השונים, וזהו כוחה של המילה הכתובה בלשון הקודש להשפיע על המציאות הפיסית. מעניין לגלות כי אבחנה זו בין לשון הקודש לבין שפות אחרות, שאותה מציין ד"ר יעקובסון כחלק מתורתה של התסירות, השאובה ממקורות קבליים שונים, מצויה גם בהלכה הפסוקה. ר' ישראל מאיר הכהן מן העיר ראדין, (מחבר הספר חפץ חיים), בספרו ההלכתי משנה ברורה, סימן סב, מבהיר ב"ביאור הלכה", בדיבור המתחיל "יכול", כי לשון הקודש היא "לשון מצד העצם", כלומר: לשון שמבחינה מטריאלית מבטאת את תוכן ומהות הדברים המוגדרים באמצעותה. לעומת זאת "שאר לשון אינו כי אם מצד הסכם המדינה". לאמור: שאר השפות הן פרי הסכמה סובייקטיבית של חברה מסוימת, הסכמה שתכליתה ליצור אמצעי קומוניקציה בין בני אדם. "ומכיוון שאין אנשי המדינה הזו מכירים בלשון זה, לא נקרא לשון כלל". כלומר: בשאר השפות, להבדיל מלשון הקודש, אם אין הסכמה חברתית של בני אותו ציבור לפיה מילה מסוימת מבטאת דבר מה, הרי שהמילה האמורה אינה מבטאת את הדבר הזה. לא כן לשון הקודש. בלשון הקודש המילה מבטאת, כביכול, במהותה את תוכנו של הדבר שהיא מסמלת, אף בלא קשר להיותה אמצעי קומוניקציה בין בני אדם.

רעיון זה הוא בעל נפקות הלכתית, שכן המשנה ברורה פוסק בסימן סב בסעיף קטן ג, כי קריאת שמע, תפילה, הלל, קידוש, ברכת המזון ושאר ברכות, ניתן לומר בכל לשון שהיא ולא רק בלשון הקודש. אבל בכל שאר הלשונות קיים תנאי לפיו על האומר להבין את הברכות ואת התפילות, שאם לא כן אין לאמירתן שום משמעות. לעומת זאת, כאשר אדם קורא אותן בלשון הקודש (לבד מהפסוק הראשון של קריאת שמע, הרורש הבנה), אפילו אם אינו מבין את מה שאמר, הוא יוצא ידי חובה, הטעם לכך הוא, שבכל השפות יש משמעות למילים רק כשהן מבטאות צורת קומוניקציה בין איש לרעהו. משום כך מן ההכרח שהן תהיינה מובנות לדובר אותן. לעומת זאת, ללשון הקודש יש משמעות מיוחדת כביטוי אובייקטיבי לדברים המבוטאים על-ידי המילים השונות, בהיותה השפה שבה יצר הקב"ה את עולמו. משום כך נפסק להלכה כי באמירת התפילות והברכות השונות בלשון הקודש יש כדי לצאת ידי חובה, אף אם הדובר אינו מבין את מה שהוא עצמו אמר.

רעיון זה הוא עתיק ואנו מוצאים אותו כבר בספר הכוזרי במאמר רביעי, סימן כה (בתרגומו של הרב מרדכי גניזי):

יש שפות וכתבים שיש להם מעלה על האחרים. יש לשונות שבהם שמות העצמים מורים הרבה על העניין המרומז במילה ויש מהם שמורים פחות. והלשון האלוקית שלימד אלוקים את האדם ושמה על לשונו וחרטה על לבו, בלי ספק שהיא השלמה ביותר בכל השפות והמתאימה ביותר למובנם של המילים הנרמזות בה. כמו שכתוב [בראשית ב, 19]: "וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא-לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ".

ההתייחסות הינה לפסוק בספר בראשית. המתאר כיצד הביא הקב"ה בפני אדם הראשון את כל החיות והיצורים בעולם, ואדם, באמצעות השפה שהשם נתן בלבו, השפה האלוקית – לשון הקודש – כינה כל דבר בשמו. הוא השם הראוי לו. על כך אומר הכתוב: "וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא-לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ", ללמדך: "שזהו השם המתאים לו המורה ומלמד על עניינו". נמצא, אפוא, כי יש מעלה ויתרון ללשון הקודש, שכן בלשון זו משקפות המילים את מהות ומשמעות המסומל על-ידם.

מנקודת מבט זו מציין הכוזרי כי גם אותיותיו של הכתב העברי אינן סימונים מקריים בלבד, וכשם שלמילה העברית יש קשר עם מהותו של הדבר המסומל על-ידיה, כך יש לכל אות ואות בכתב העברי זיקה אל המסומל על-ידיה. בעקבות זאת מציין הכוזרי כי "אינו מן התימה [לא מפליא הדבר] שהשמות ומילים ידועות הנאמרים בלחשים וקמעות, עושים רושם. אך בתנאי שיקדים להם את מחשבת הנשמה הטהורה הדומה למלאכים". כלומר: לכתובת האותיות יש משמעות, מכיוון שאלה אינם סימונים מקריים, אלא יש להם קשר למהותו של הדבר שאותו הם מבטאים. משום כך ניתן ליצור דברים, לסכל דברים ולשנות את מהלכה של הבריאה באמצעות האותיות הללו, שהן אבני הבניין של העולם ושעמן ברא הקב"ה את עולמו וכתב את התורה. זהו למעשה אחד מיסודות הספיריטואליזם, הגורס כי אנו, בני האדם, יכולים לפעול באמצעות השפה ובאמצעות מילים הנאמרות או נכתבות, ובעיקר

באמצעות שמות הקודש, ובידינו לשנות את מהלכם של הרברים בעולמנו, כשם שניתן לנו הכוח להתערב בהנהגת ה' את עולמו. ברומה לכך מציין ר' נחמן מברסלב בליקוטי מוהר"ן, סימן סא:

כי הכתב הוא כבחינת חכמה ... כי יש ככל אות ואות חכמה, שחייבה חכמתו [של הקב"ה] יתברך, שהאות הזו יהיה בתמונה [קרי: בצורה] זו ועל ידו יהא נברא זה העולם בזאת התמונה [הצורה] ... ועל-ידי תנועות הקולמוס באוויר בשעת כתיבה, נחקקים בחינת אותיות מחכימות באוויר.

ראוי לציין כי בעולמה של החסידות מיוחס כוח מאגי נוסף לכתב, במובן זה שהפנייה אל הרבי נעשית בכתב, שאותו קורא הרבי בכוונה יתרה. הפתק שבאמצעותו פונים אל הרבי כדי לבקש ברכה (ה"קוֹיטל"), ושבו מאזכרים את שמות כל האנשים שעבורם מבקשים ברכה וישועה, חורג מאמצעי קומוניקציה עם הצדיק, ומאפשר לאדמו"ר הקורא אותו לרדת לשורש המצוקה של כל אחד ואחד מן האנשים ששמו נזכר בפתק. כך, למשל, מצינו בליקוטי מוהר"ן, סימן קעג, כי "על-ידי הכתב יכול הצדיק האמיתי להכיר הנפש ופנימיות הנפש של הכותב".

הנה בי כן, לשון הקודש היא הרבה יותר מאשר אמצעי קומוניקציה, ומיוחסות לה תכונות שאינן קיימות בשפות אחרות. היהודי אומר, על כן, בתפילות החג שלו את המילים: "ורוממתנו מכל הלשונות". בהתאם לעיקרון זה רווח השימוש בקמעות שונות שבהן נכתבים פסוקים, כאשר ראשי הפסוקים וסופי הפסוקים, ראשי תיבות, אמצעי תיבות וסופי תיבות – יוצרים צירופים שונים של שמו של הקב"ה ובכך פועלים כסגולה לאיש המחזיק בהם.

כנגד חזית רחבה זו של דעות המצדדות בכוחות הטמונים בצירופי שמו של הקב"ה ובקמעות ניצב הרמב"ם, הגורס כי לקב"ה יש שם אחד בלבד המבטא את עצמותו, להבדיל מפעולותיו והנהגותיו, והוא השם המפורש: יו"ד, ה"א, וי"ו, ה"א. כל שאר השמות אינם מסוגלים לפעול דבר, וממילא אין, לדעת הרמב"ם, כל משקל להגייתם ולכתיבתם בקמעות. כך מציין הרמב"ם במורה נבוכים, חלק א, פרק סא, כי שם העצם המבטא את המהות האלוקית

הוא השם המפורש, שהיה קיים עוד קודם בריאת העולם. כל שאר השמות הם כינויים של בני האדם לקב"ה, שניתנו על פי תכונות והנהגות של האלוקות שנגלו בעולם הזה לאחר בריאתו. אך אין בהם כדי לבטא את האלוקות, ואין בהם כוחות של יצירת העולם. ממילא אין בהגייתם או בכתיבתם של שמות אלה ובצירופיהם השונים, במסגרת של קמעות, כדי לחולל דבר כלשהו. משום כך מסיק הרמב"ם:

ואל יעלו על לבך הזיות כותבי הקמעות, ומה שתשמע מהם או תמצא בספריהם הטפשיים, שמות שהם מצרפים אותם, שאינם מורים על שום עניין כלל, וקוראים אותם שמות, ומדמים שהם צריכים קדושה וטהרה ושהם עושים נפלאות, כל הדברים הללו סיפורים שאין ראוי לאדם שלם לשמעם, כל שכן לסבור אותם.

הרמב"ם מאריך בפרק זה של ה"מורה נבוכים" לבאר כי כל שאר השמות (כגון שם בן ארבעים ושתיים אותיות שהרמב"ם מבהיר כי אינו, שם כשלעצמו, שהרי אין מילה בת ארבעים ושתיים אותיות) הם הסבר של השם המפורש, ויש בהם השגות אלוקיות, המבהירות ליודעי חכמת הנסתר את תוכן ההשגה האלוקית, המתבטאת בשם המפורש בלבד. ובלשונו: "פשוט הוא שכל זה אינו אלא ידיעת עניינים אלוקיים, מכלל העניינים שהם סתרי תורה". אולם אין בשמות אלו כדי להוות את שם העצם של הקב"ה, המבטא את מהותו.

הרמב"ם מבהיר בי הטועים סברו שכל שאר השמות הם אכן שמות אלוקיים ולא הסברים לשם המפורש, שאינם מהווים שמות בעצמם, ומכאן מקור הטעות הנפוצה באילו יש שם מפורש בן ארבעים ושתיים אותיות וכן שמות אלוקיים שונים. מטעות זו השתלשלה, לדעת הרמב"ם, האמונה כי בכוחם של צירופי שמות שונים לפעול פעילות ספיריטואלית, דבר שאינו אלא שקר וכזב. ובלשונו:

וכאשר מצאו האנשים הרשעים והבערים את

הלשונות הללו, מצאו מקום לשקר ולדבר, שמצרפים איזה אותיות שירצו ואומרים זה שם פועל ועושה, אם נכתב או נאמר באופן פלוני, ואחר-כך נכתבו אותם הכוזבים אשר בדה אותם הרשע הבער הראשון, והגיעו אותם הספרים לידי הכשרים החלשים הפתאים אשר אין להם קנה מידה להבחין בין אמת ושקר והצניעות, ונמצאו בעזבונום, וחשבו בהם שהם אמת. כללו של דבר פתי יאמין לכל דבר.

כלומר הרמב"ם, הרציונליסט הגדול, המתנגד לכל סוג של ספיריטואליזם, מתנגד גם לשימוש בקמעות. לרבריו מדובר במיסטיקה שיסודה בטעות. אלא שהדבר הוצפן והוסתר עד כי אנשים טעו לסבור כי מדובר באמת שיש להתייחס אליה עם הילה של קדושה, בה בעת שמדובר בכזב שבדה מליבו בער, שאינו מבין את מהות הדבר. אולם בהתנגדותו זו אין הרמב"ם יוצא מנקודת השקפה כי אין בהזכרת שמו המפורש של הקב"ה כדי לשנות את מהלך הבריאה. בסוג זה של ספיריטואליזם ייתכן כי גם הרמב"ם מודה. התנגדותו של הרמב"ם לקמעות נובעת מגישתו כי השם המפורש הוא אחד ויחיד וכי אין לקב"ה שמות עצם מלבדו. ממילא אין לצירופי השמות כל כוח מאגי. לרעת הרמב"ם הקמעות והשימוש בשמות השונים יסודם בטעות, שהשתרשה כתוצאה מאי הבנה של מקורות שונים, ורק פתי יאמין בהם.

מעניין לציין כי ר' אברהם אבן עזרא, שתמיד צידד בגישת הרמב"ם ושלל מכל וכול את הכוחות המיוחדים לספיריטואליזם, טטה משיטה זו בכל הנוגע לקמעות, שבהן הפעולה מתבצעת על-ידי הזכרת שמותיו של הקב"ה. זאת ככל הנראה מחמת גישתו המיוחדת בנוגע לכוחה של המילה הכתובה בלשון הקודש. עם זאת, אבן עזרא מאריך להסביר את מהות שמותיו של הקב"ה בבאורו לפסוק "וְאָמְרוּ לִי מָה שְׁמוֹ" (שמות ג, 13), והדברים המוסברים שם תואמים לכאורה לרעת הרמב"ם בעניין זה. כמו כן, חולק אבן עזרא על רש"י בפירוש הפסוק המתייחס להריגתו של המצרי על-ידי משה רבנו. כך מוצאים אנו ביחס לפסוק בספר שמות ב, 14: "הֲלֹהֲרַגְנִי אֵתָּה אֹמֵר, בְּאֲשֶׁר הֲרַגְתָּ אֶת-הַמִּצְרִי" כי רש"י מפרש את המונח "הלהרגני אתה אומר", כמורה על הריגה

המתבצעת על-ידי אמירה: "מכאן אנו למדים שהרגו בשם המפורש". לעומת זאת גורס אבן עזרא (בפירושו הקצר) בשמות ב, 12: "והאומרים כי 'יִיךְ אֶת־הַמְצִרִי' שהזכיר עליו השם המפורש, איננו נכון כאשר אפרש, רק הכהו כאבן או חנית". אבן עזרא אינו מוציא, אפוא, את הדברים ממשוטים ומפרש את הפסוק "הלהרגני אתה אומר – בלבך". ועם זאת, מבהיר ר' מנשה בן ישראל בספרו נשמת חיים כי אבן עזרא, שהיה מומחה גדול בתורת הלשון, גורס כי יש סגולות מיוחדות בלשון הקודש, אשר מי שמבין את שורשן מסוגל לחולל באמצעותן נפלאות. בכך שונה גישתו מגישת הרמב"ם.

שיטת הרמב"ם, לפיה אין ממש בקמעות, ניצבת, אפוא, לכאורה בבדידות מזהירה לעומת כל שאר הדעות. יש לציין כי גם במאה השבע-עשרה, כשהתנהל מאבק עז בין ר' יעקב עמדין לבין ר' יהונתן אייבשיץ בנוגע לקמעות, היתה נקודת המוצא המשותפת לכולם כי בקמעות יש ממש. אלא שר' יהונתן אייבשיץ היה חשוד על ר' יעקב עמדין בהכללת אלמנטים שבתאיים בקמעות שיצר. עוד נראה להלן כי השבתאות נטלה אלמנטים של קבלה מעשית והשתמשה בהם באופן מעוות, ומכאן החשד שנפל על מי שעשה שימוש באמצעים קבליים שונים. כך יוחס לר' יהונתן אייבשיץ ספר הקבלה ואבא היום אל העין ונטען, למשל, כי המילה "בבאא" שנמצאה באחת הקמעות, מרמזת לשם שבתאי (בחילופי אותיות: ב=ב, ב=א, ת=א, י=י). אחרים פקפקו בייחוס הדברים לר' יהונתן אייבשיץ, ובנוגע לקמע האמורה אף הבהירו כי מדובר בראשי תיבות של הפסוק: "בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹקִים אֶת", המצוי גם בספר הכוונות של האר"י. מכל מקום, לכל הדעות, לבר משיטת הרמב"ם, יש ממש באמצעי קבלי זה. ועם זאת נראה כי הרמב"ם אינו ניצב לבר במערכה הגותית זו.

הרמב"ם ככלל שואב את גישתו מסוגיות התלמוד ומדברי הגאונים, והוא מרגיש בחיבוריו שכל דבריו – דברי חז"ל הם. כך בפירושו המשניות בהקדמה, דיבור המתחיל "ואשר קראני לחבר", מציין הרמב"ם "וענייני בזה החיבור – פירוש המשנה כפי שפירשה בתלמוד". ובמורה נבוכים, חלק א, בפתיחה מבהיר הרמב"ם נחרצות "והנני משביע בה' יתעלה את כל מי שיקרא מאמרי זה, שלא יפרש בו אף מילה אחת ולא יבאר לזולתו ממנו אלא מה

שהוא מפורש בדברי מי שקדמני מחכמי תורתנו".
 ואכן, תמיכה בשיטת הרמב"ם, בה מוצאים אנו הד לכל
 ההתלבטויות והשיטות האחרות גם-כן, מצויה במקור קדום ביותר,
 אשר נגלה לאחרונה בכתב-יד מוסקווה, על-ידי הרב אברהם שושנה
 באחת מן הספריות במוסקווה. בספר תשובות הגאונים החדשות
 מובאת תשובתו של רב האי גאון (מקור שהרמב"ם נוהג לשאוב ממנו
 בפסיקתו) בנוגע לקמעות, בה נאמר:

יש כמה שמות, יש מי שיעשה בהם מעשים גדולים,
 שלא ייתכן לאדם לעשותן אלא כדרך אות ומופת...
 וכל אלה וכיוצא בהם דברים כטלים, ואמנם כי אפילו
 הם צדיקים גמורים, אין נעשה להם כזאת. ותמהני
 מזה, כי כמה מחכמי ארץ ישראל ומחכמי ארץ אדום,
 אנשים חברים חכמים ונאמנים, מעידים כי ראו זאת
 בפרהסיא. מי שלוקח עלים של קנה ושל זית וכותב
 עליהם ומשליכם כנגד הליסטים ולא יוכלו לעבור,
 ויש מי שכותב אותו על החרס, ומשליכו על הים
 והוא נח מזעפו ומשליכו על אדם והוא מת. יש
 המעידים ממה שראו וממה ששמעו מאבותיהם
 ומקפיצת הדרך... כמה ספרים מצויים אצלנו כתוב
 בהם מהשמות, וכמה שמות המלאכים וצורת
 החותמות, ואומר הרוצה לעשות כך והרוצה להגיע
 לכך יכתוב כך וכך ויתקיים לו המעשה. והיו הזקנים
 ואנשי היראה כשרואים אותן הספרים מתפחדים מהן
 ואומרים כי פלוני עשה מעשה כך וכך, כמו זה
 הכתוב בספרים ונתקיים המעשה, אבל נסתמו עיניו
 [התעוור] ויש מי שלא הוציא שנתו, לפי שלא היה
 בטהרה בעת שזכר אותו השם.

כלומר, רב האי גאון גורס כי אין ממש בדברים הללו, ואולם
 כנגד זאת הוא מציין כי גישתו נסתרת מעדויות של אנשים
 שהשתמשו בקמעות ובשמות הקודש, וכן מספרים המציינים כיצד
 יש לחולל ניסים על-ידי שמות שונים. לפי עדויות אלו נעשה
 שימוש באמצעים ספיריטואליים על-ידי קדושים וצדיקים

והקמעות אף הועילו, אלא שבמקרים מסוימים הזיקו לעושיהם, שכן השימוש בשמות הקודש לא נעשה בטהרה ובקדושה ראויה. לאחר התלבטות זו מסיק רב האי גאון כדלקמן:

בך ראינו כי יש כשאלה זו [בעניין זה של הקמעות והשימוש בשמות הקודש] כמה עניינים. מהם ראויין לשבח ומהן תואנות ותסקופין [דברי הבל]... דברים שאינם כדאי. ודבר זה האמור בשאלה בעבור צדיקים גמורים, חלוקה היא בין חכמי שיקול הדעת [כלומר, מחלוקת היא – כבר בדור שאחר התלמוד], יש אומרים כי אפשר שהקב"ה עושה ניסים לצדיקים שהן באותות הנעשות לנביאים, ויש אומרים כי האותות אינן נעשות אלא מופת להפריש בין שקר לאמת ולהיות אות למדבר בשם אלוקים אשר הוא שלחו באמת...

וכללו של דבר, פתי יאמין לכל דבר, ואילו היה דבר זה אמת לא נכחד ולא נסתר, וחסים אנו עליכם מהאמין באלה.

כלומר, ייתכנו יוצאים מן הכלל, ויש מקרים שבהם עושה הקב"ה מופת עם צדיקים מסוימים בנסיבות יוצאות דופן כשהצדיק ניחן בקדושה ובטהרה, והמופת דרוש לשם חיזוק האמונה והאדרת שמו של הקב"ה, באופן המוכיח את יסודות האמונה. אך ככלל אין בקמעות ובשימוש הנעשה בשמות הקודש כל ממש, ורק פתי יאמין בדברים הללו. גישה זו של רב האי גאון היא אפוא בסיס איתן לשיטת הרמב"ם.

אולם גישתו של הרמב"ם בנוגע לקמעות נתקלת לכאורה בקושי חמור לנוכח המשנה במסכת שבת, דף ס ע"א: "לא יצא האיש [מרשות היחיד לרשות הרבים בשבת] בקמע שאינו מן המומחה". ומבאר רש"י: "לא יצא בקמע – שכותבין וטוענין [מלבישים] לרפואה: שאינו מן המומחה – אבל בקמע מומחה שרי (מותר). דתכשיט הוא לחולה כאחד ממלבושיו". לאמור: בשבת אסור לאדם לצאת מרשות היחיד לרשות הרבים כשהוא נושא על גביו משא. להבדיל מלבוש ולהבדיל מדברים המועילים לגופו והנחשבים

לעניין זה כלבוש. משום כך, אסור לאדם לצאת לרשות הרבים כשעל גופו קמע שתועלתו טרם הוכחה, שכן הדבר נחשב למשא. עם זאת, כאשר מדובר ב"קמע מומחה", דהיינו קמע שתועלתו הוכחה, מותר לצאת עמו מרשות היחיד לרשות הרבים בשבת. קמע זה מוגדר כלבוש, שכן הוא מועיל לגופו של האדם הנושא אותו. נמצא, אם כן, כי אף כשנשוא הדיון הינו מלאכת שבת ואיסור דאורייתא כרוך בכך, יש סוג של קמעות שהוכחה תועלתם ומותר לשאתם בשבת ברשות הרבים.

כיצד ייתכן, לשיטת הרמב"ם, כי יימצא "קמע מומחה" שיש בו ממש ושמותר לשאתו בשבת? הרי לדעת הרמב"ם מדובר בכל מקרה באמצעי ספיריטואלי שרק פתי יאמין ביכולתו לפעול פעולה כלשהי? הקושי גובר כשאנו מעיינים בפסקו של הרמב"ם עצמו בהלכות שבת, פרק יט, הלכה יד, הקובע הלכה למעשה: "ויוצאין בקמע מומחה. ואי זה הוא קמע מומחה? זה שריפא לשלושה בני אדם, או שעשהו אדם שריפא שלושה בני אדם בקמיעין אחרים". לכאורה, כיצד ייתכן כדבר הזה, "קמע מומחה", ששלושה בני אדם נרפאו באמצעות ענידתו, כאשר מדובר באמצעי ספיריטואלי שהרמב"ם עצמו שולל את מציאותו מכל וכול? הרמב"ם פותח בפנינו פתח מסוים להבנת שיטתו, בפירוש המשניות לרמב"ם על המשנה במסכת יומא, פרק שמיני, משנה ו', בה נאמר כי "מי שאתו בולמוס [חולי הנגרם כתוצאה מרעב וגורם לאבדן הראייה] מאכילין אותו אפילו דברים טמאים עד שייאורו עיניו. מי שנשכו כלב שוטה אין מאכילין אותו מחצר בכד שלו [כלומר, על אף שמותר לאכול מאכל טמא לצורכי פיקוח נפש, אין לאכול את כבדו של הכלב השוטה] – מכיוון שאין המדובר ברפואה אלא בסגולה בלבד, שלשמה אין מתירין לעבור על איסור אכילת מאכלות אסורים] ור' מתיא בן חרש מתיר". בהקשר זה מציין הרמב"ם:

ואין הלכה ברבי מתיא בן חרש בזה. שהוא מתיר להאכיל לאדם הכבד של כלב שוטה כשנשך, כי זה אינו מועיל אלא בדרך סגולה. וחכמים סוברים כי אין עוברין על המצוות אלא ברפואה בלבד, רצה לומר בדברים המרפאים בטבע, והוא דבר אמיתי הוציאו

הדעת והניסיון הקרוב לאמת. אבל, להתרפאות בדברים שהם מרפאים בסגולתן – אסור. כי כוחם חלוש, אינו מצד הדעת וניסיונו רחוק, והיא טענה חלושה מן הטועה. וזה העיקר דעהו וזכרהו כי הוא עיקר גדול.

לאמור: האכלת הכבד של הכלב למי שנשכו כלב שוטה, היא סגולה ולא רפואה שהדעת מחייבת את פעילותה, ולכן לא הותר איסור התורה של אכילת בשר כלב.

קביעה זו מעוררת את השאלה: מהו ההבדל בין איסור זה, הקיים אף כאשר בפנינו צורך לאכול את הבשר הטרף כסגולת מרפא לאדם חולה, לבין ההיתר לצאת בשבת עם קמע מומחה, שאף הוא אינו אלא סגולה? התשובה לכך מצויה בשו"ת הרדב"ז (ר' דוד בן זמרה, המאה השש-עשרה), בחלק ו', סימן סג. לפיו אין לעבור על איסור תורה, לשיטת הרמב"ם, כאשר מדובר בנטילת תרופה שבוחה יפה במישור המאגי בלבד, ולא בתרופה מוכחת במישור המדעי. אולם היציאה בשבת עם קמע אינה איסור תורה, שכן הקמע נחשב כבגד המשמש את לובשו לצורך גופו של הלובש, ולו מחמת סברתו הסובייקטיבית של לובש הקמע כי יש בכך כדי להועיל לבריאותו. העובדה כי סברה זו לא הוכחה מבחינה מדעית אינה משנה את הערכתו הסובייקטיבית של הלובש כי מדובר בחפץ שנחוץ לו לענוד אותו, לצורך השמירה על גופו. הטעם היחיד לאסור זאת היה כי אם אין ממש בקמע הרי שהוא מהווה איסור של הליכה בחוקות הגויים, ואיסור זה לא נאמר על "קמע מומחה", שהרי הדברים נעשים משום רפואה, דהיינו מחמת כוחם להועיל לחולה, ולא כדי ללכת בדרכי האמורי.

בהתאם להסברו של הרדב"ז נמצא כי אין איסור לצאת בשבת עם קמע לרשות הרבים, מכיוון שהקמע מועיל מבחינה סובייקטיבית לחולה, במישור הפסיכוסומטי שלו. ואדם הסבור כי משהו מועיל לו וכתוצאה מכך חש יותר טוב, רשאי להשתמש בגורם זה, אף אם אין בו ולא כלום.

ואולם, הסבר זה נתקל בקושי חמור, שהרי הרמב"ם עצמו מבהיר במורה נבוכים, חלק ג', סימן טז, כי אדרבה, החשש מפני השימוש בסגולות ספיריטואליות שונות הינו, שמא יגרס המשתמש

בהן כי יש כוח ריפוי הגלום בהן ומתוך כך יבוא להאמין בדברים שביבאוהו לסטות ממעשה רציונלי אל עבר אמונה בכוחות מיסטיים שונים, עד כדי עבודה זרה ממש. בהקשר זה אין, לכאורה, כל נפקות בין "קמע מומחה" לבין "קמע שאינו מומחה" ובין קמע הנענר על גופו של החולה לשם רפואה, לבין אמצעים ספיריטואליים אחרים, שנאסרו מכל וכול.

הסבר מסוים לשיטת הרמב"ם בסוגייה זו של "קמע מומחה" עשוי היה להימצא בנשמת חיים לר' מנשה בן ישראל, כמאמר השלישי, פרק כב, המבהיר כי שיטתו של הרמב"ם, השוללת כל התייחסות לכוחות ספיריטואליים, לרבות השימוש שנעשה בשמות הקודש של הקב"ה, נבעה מכך שהרמב"ם עסק כל ימיו בתורת הנגלה ולא למד את תורת הנסתר. אולם, לדברי ר' מנשה בן ישראל, השתנתה גישתו זו של הרמב"ם בערוב ימיו, כשהחל ללמוד קבלה. בהקשר זה מובאים בספר נשמת חיים דבריו של ר' אליהו חיים, בעל ספר איגרת חמודות, שכתב בהקדמתו: "אני ראיתי איגרת הרמב"ם בכתב ידו, מירושלים למצרים לתלמידו, והיה אומר: אחרי בואי לארץ הצבי [לארץ ישראל] מצאתי זקן שהאיר עיני בדרכי הקבלה, ואילו ירעתי אז מה שהשגתי עתה, דברים רבים כתבתי שלא הייתי כותב".

הד לדברים אלה על הרמב"ם אנו מוצאים גם במגדל עוז, סוף פרק א מהלכות יסודי התורה, לפיהם שינה הרמב"ם את גישתו בערוב ימיו, והחל לפרש מדרשי חז"ל על פי תורת הנסתר:

ולדעתי שהרמב"ם ז"ל ידע בהם [בספרי הקבלה] בסוף ימיו, שאני מעיד שראיתי בספרד ארץ מולדתי כתוב במגילה של קלף ישן נושן ומעושן לשון זה: "אני משה ב"ר מימון כשירדתי לחדרי המרכבה בינותי בעניין הקץ..." גם ראיתי תשובה אחרת ממנו והיה ז"ל מגיד בה שהתחיל לפרש הגדות על דרך נסתר... וכדומה לו שטבע אלה הנסתרות להיות נעדרות מלפרסמם... ולכן לא גמרם וגנום.

בהתאם לדברים אלה חזר בו הרמב"ם במידת מה, בערוב ימיו, מהתנגדותו הנחרצת וממלחמתו הבלתי מתפשרת בדבר קיומם של

כוחות ספיריטואליים שונים.
 לדברים אלה יש השלכה ישירה על השימוש בקמעות ובשמות
 הקודש. שכן בספר שושן סודות, המיוחס לאחד מתלמידי הרמב"ן,
 בעמ' לא, אנו מוצאים:

אמר המחבר, מצאתי איגרת אחת שלמה מהרמב"ם
 לתלמידו החשוב החכם רבי יוסף, וקראה "נגלה
 עמוקות", והאיגרת ההיא קול הרמב"ם [כלומר:
 הדברים מנוסחים בלשון המתאימה לסגנונו של
 הרמב"ם]. הדברים דברי חכמי הקבלה ודברי
 הטלסמאות [אסטרולוגיה], ואולי אחד מתלמידיו
 כתבם בשמו. ואם היא אמת שראיתי כתוב שבסוף
 ימיו נטח [הרמב"ם] אחרי דעות הקבלה, אז בוודאי
 הם דבריו ומעשה ידיו. ואיך שיהיה, נביא האיגרת
 ההיא ולא נביט אלי מחברתה ומוצאה [כלומר: נביא
 את הדברים בלי לחקור מיהו מחברם], זולת אל
 הדברים [לגופם] כי הם נכונים למבין, וישירים למוצאי
 דעת.

עיון באיגרת זו מלמד כי מחברה אינו חולק על שיטת הרמב"ם
 כי שמו של הקב"ה אחד הוא, ואין שמות נוספים המבטאים את
 מהותו. אולם, באיגרת זו כתוב כי לצד השם המפורש של הקב"ה
 קיימים שמות של מלאכים וכי קיימת יכולת לשנות סדרי בראשית
 על-ידי הזכרת שמות המלאכים ביחד עם ציון הבקשה, שאותה
 מבקשים להגשים, וזוהי הקבלה המעשית. יש באיגרת זו ציטוט
 מספרי הקבלה בי "השמות האלוקים רבו מספור, ומורים כולם על
 מהות המלאכים". כלומר, מדובר בשמות שאינם מבטאים את
 מהותו של הקב"ה אלא את הכוחות הפועלים בשליחותו בעולמנו:

וכולם דחופים בדבר המלך [ה'] והשמות הם כוחות
 המתהנים [מקבלים את כוחם והשפעתם] מן
 המלאכים לעשות רצון קונם... ואיך שיהיה כאשר
 יוזכר אותו השם אמיתת בקשתו, ומי שהשיג עניין
 אלו השמות הקדושים והזכירם בקדושה ובטהרה

ויכלול בקשתו עם השמות ההם, ייושע ממנו איזה מעלה שירצה.

אם אכן מיוחסת איגרת זו לרמב"ם, ששינה את גישתו אל הקבלה בסוף ימיו, הרי שמוכן הוא השימוש בקמעות, שהרי על פי תורה זו המלאכים הם כוח עליון המנהיג את עולמנו בשליחות הקב"ה, והזכרת שמות המלאכים מפעילה כוחות אלה, וממילא בידו של אדם להשיג את מבוקשו על-ידי הזכרת השמות הללו בתפילותיו. ומכיוון שיש ממש בהזכרת השמות, אך מובן הוא כי בכתיבת הדברים בקמע יש תועלת רבה, והקמע עשוי להיחשב ל"קמע מומחה" המסייע לחולה להירפא, ומותר בהוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים.

אבל דברים אלה אינם מיישבים את הסתירה בין דברי הרמב"ם בספר מורה נבוכים כי בקמעות אין כל ממש, לבין דבריו במשנה תורה כי קיים "קמע מומחה" שאף מותר לשאתו ברשות הרבים בשבת. זאת, מכיוון שכבר עמדנו בפרק ג' לעיל על הביוגרפיה של הרמב"ם וראינו כי את משנה תורה, שהוא ספר ההלכות, כתב הרמב"ם בשנות השלושים לחייו. לא ייתכן, אפוא, לומר כי קביעה זו בדבר ההיתר לצאת לרשות הרבים בשבת עם קמע מומחה, נובעת מכך שהרמב"ם חזר בו בערוב ימיו מגישתו המסויגת לתורת הקבלה, שהרי ספר זה חיבר הרמב"ם באמצע ימיו ולא בסופם. מה עוד שגם סדר הדברים הפוך הוא. את ההיתר לצאת ב"קמע מומחה" מצינו בספר ההלכות שנכתב על-ידי הרמב"ם בשנות השלושים לחייו, ואת ההתייחסות המבטלת כלפי הקמעות מוצאים אנו במורה נבוכים שנכתב על-ידי הרמב"ם כשהיה בגיל מתקדם יותר.

חזרת, אפוא, השאלה על הקמעות: כיצד זה פסק הרמב"ם שיש מושג המכונה "קמע מומחה", כאשר לשיטתו אין בקמעות כל ממש וקמע אינו יכול לפעול ולשנות דבר וחצי דבר? בנקודה זו אנו נוגעים באחת התכונות הבולטות והחשובות ביותר של האמונה בספיריטואליזם, שדומה כי יש בה כדי להובילנו לשורש התופעה הזו וליחס שגילו חז"ל כלפיה. לסוגייה מהותית זו יוקדש הפרק הבא.

פרק ח'

פנייה אל המתים

סיימנו את הפרק הקודם בשאלה. הרמב"ם פוסק בספר ההלכות שלו (משנה תורה), בהלכות שבת, כי מותר לצאת לרשות הרבים בשבת עם "קמע מומחה" – קמע שפעולתו הספיריטואלית הוכחה כיעילה. קביעה זו של הרמב"ם אינה מתיישבת, לכאורה, עם גישתו הכוללת כלפי הספיריטואליזם. במיוחד אין היא מתיישבת עם דבריו הנחרצים בספרו מורה נבוכים, לפיהם אין כל ממש בקמעות ורק פתי יאמין בכוחם ואף אם נכללים בקמעות שמותיו של הקב"ה אין בכך להועיל מכיוון שיש רק שם אחד מפורש לקב"ה ובכל שאר השמות אין כדי לשנות דבר, שכן הם רק כינויים לשמו של הקב"ה וביטוי להנהגותיו השונות.

כדי ליישב את הקושי האמור, נתמקד בנקודה מהותית בסוגייה זו. האמונה בכוחות ספיריטואליים שונים היא במידה רבה אינסטינקט, ואינסטינקט קשה מאוד לשרש. רציונליזם והיגיון אינם יכולים לעמוד כנגד הכוחות הפרימיטיביים ביותר של האישיות ואלה מתפרצים בכל שעת משבר. היהדות אינה דוגלת בדיכוי האינסטינקטים, אלא פועלת לעידונם ולתיעולם למסגרות ברורות ומוגדרות. כך, למשל, בניגוד לנצרות, אין ביהדות שום כוונה לדכא את הדחף המיני. דיכוי שכזה הוא בלתי אפשרי וסופו שיביא להתפרצותו של דחף זה, וביתר שאת, לכיוונים שונים ועוד פחות רצויים. משום כך היהדות אינה אוסרת יחסי אישות אלא מתעלת ומכוונת את הדחף המיני למסגרת מותרת של חיי הנישואין. במסגרת מוגדרת זו נחשבים חיי האישות למצווה ולחלק מן האיראל של ההגשמה העצמית של האדם. ואכן, את המונח "עוֹנָה" המתייחס לחובת הבעל כלפי אשתו בתחום המיני מבאר ר' מאיר

שמחה הכהן מדווינסק בספרו משך חכמה (שמות כא. 10) "מלשון עונה. שזה מענה על שאלת הטבע".

בהקשר זה כותב הרב אליהו כי טוב בספרו איש וביתו, בפרק הראשון, כי שלא כמידת ישראל מידתן של אומות העולם. מידת אומות העולם שהנישואין נחשבים בעיניהם לדבר מגונה, שאין מתירים אותו אלא מפני ההכרח בלבד. לפי גישתם אין כל אדם יכול להתגבר על טבעו ולהימנע מחיי אישות לעולם ולכן התירו לפשוטי העם את הנישואין כהכרח בל יגונה. אולם הם קוראים מתקדש וטהור לזה שפורש מן האישה כל ימיו. מידת ישראל איננה כזו. ברת היהודית לא נאסרו אינסטינקטים. היהדות אינה רואה בנישואין ויתור לטבע ולא דבר שברשות, אלא מעשה שכולו טוב. אדרבה, הפרישה ממצוות פרייה ורבייה היא מעשה המנוגד לטבע ויש בה איסור. כל מה שברא הקב"ה בעולמו, וטבעו של אדם בכלל זה, לטובתו ולהנאתו של אדם נבראו ואין לאסור עליהם. אלא שמצוות היהדות מכוננות ליצור את חוש המידה. מכל דבר טוב יש ליטול במידה ובמשקל, כפי שראוי לו לאדם. ואז נעשה לו הדבר לסם החיים. לעומת זאת, אם חוטף הוא מכל הבא ליד, בלי מידה ובלי הבחנה, דרכו משתבשת עליו ועולמו נחשך. אם כן, מהותם של איסורי התורה אינה לרכא דחפים, אלא לתעל אותם למסגרות מתאימות ולהקנות לאדם את חוש המידה.

בהתאם לכך לא, אסרה היהדות על פנייה אל כוחות ספיריטואליים באופן מוחלט. גם הדחף הזה לא מדוכא, שהרי מדובר באינסטינקט ובנטייה טבעית הקיימים באדם. היהדות רק מוצאת לכך את המסגרות המתאימות. הבנה בסיסית זו עשויה לתת בדינו כלי חשוב להבנת שיטתו של הרמב"ם.

המהרש"ל (ר' שלמה לוריא, ראש ישיבת לובלין במאה השש-עשרה ומחשובי מפרשי התלמוד), מבהיר בהקשר זה בתשובות, סימן ג, כי גם לפי שיטת הרמב"ם, הגורס שבספיריטואליזם אין כל ממש, יש להתיר שימוש במעשה כישוף כדי להסיר חולי שמקורו במעשי כישוף אחרים. לכאורה, אם אין במעשי הכישוף כל ממש, הרי שאין בהם כדי לגרום לחולי ואין כל היגיון להשתמש בהם כדי להסיר חולי. כיצד ייתכן, לשיטת הרמב"ם, לייחס לכישוף כוח ליצור משהו, שכדי לסתור אותו מותר להשתמש במעשה כישוף הנוגד לו? הן לשיטתו מדובר במעשי הבל בעלמא?

דומה כי ההסבר שיש לתת לפסיקה זו הוא, שחולי שנגרם מכישוף הוא ביסודו פסיכוסומטי. אכן, הכישוף אינו יכול לחולל שום דבר ממשי, אבל הוא יכול להשפיע על נפשו של אדם, והאמונה בכוחות הללו היא אינסטינקט שאי אפשר לרפא אותו על-ידי הסבר רציונלי. אי אפשר לבוא ולומר לאדם שמאמין בדברים הללו כי אם יחשוב בצורה רציונלית ייווכח כי אין כל ממש בספיריטואליזם, הנעדר כל הסבר מדעי. משום כך מובן כי אמונות תפלות אלו, היוצרות חרדות שווא, יש להפיגן באותה דרך שבה נוצרו ולא על-ידי הסברים הגיוניים, שהרי השפעתן של אמונות אלו אינה במישור השכלי. מעתה ברור מדוע נפסק כי כדי לרפא חולה המאמין שחוליו נגרם כתוצאה מכישוף, מותר לעשות "הוקוס-פוקוס" נגדי שאין בו כל ממש, אך המסייע לחולה להשתחרר מן החולי הפסיכוסומטי שמעשה הכישוף יצר אצלו. ודוק, הרמב"ם מבהיר כי השימוש בספיריטואליזם עלול להוביל לעבודה זרה, כשאדם מתחיל לנווט את חייו בהתאם לאלמנטים שרירותיים ושרלטניים, והוא עלול לפנות לכתות מיסטיות למיניהן. אבל, שורש התופעה נעוץ בצורך לנתק אדם מאמונה במעשי סרק היוצרים חרדות, ואת אלה צריך לשרש. משום כך, כאשר מעשה הכישוף בא להפיג את החרדות הללו אצל אדם חולה, הרי שזוהי פעולה מותרת. בנסיבות אלו אין האינסטינקט מדוכא, אלא מספקים לו בסיטואציה נדירה ויוצאת דופן, ערוץ מסוים שאליו ינותב. באופן דומה אפשר להבין מדוע מתיר הרמב"ם לחולה לצאת בשבת מרשות היחיד לרשות הרבים כשעל גופו "קמע מומחה". קמע שכזה עשוי לשחרר את החולה מחרדות שווא. הוא עשוי לפתח כוחות נפש, שכחולה הוא זקוק להם כדי להירפא ממחלתו. אדרבה, אם יאמרו לחולה שלא לענווד את הקמע הרי שהתלות שלו תגבר, וההסבר הרציונלי לא יסייע. משום כך התיר הרמב"ם לאותו חולה לשאת את הקמע לכל אשר ילך, גם לרשות הרבים וגם בשבת, שהרי על אף שאין בו כל ממש מבחינה פיסית, הוא משמש את גופו של החולה ומועיל לו מבחינה פסיכוסומטית. בדרך זו הוא משתחרר מחרדות והאינסטינקט לפנות לכיוון ספיריטואלי בשעת משבר אינו מדוכא. אבל גם כאשר מתירים להשתמש בקמע, לא הותרה הרצועה לחלוטין ועדיין שומרים על חוש המידה. את האינסטינקט הזה אין לדכא, אך אין משחררים אותו לחלוטין. הוא

מנותב למסגרות ברורות ומוגדרות בלבד. שימוש נרחב באמצעי הספיריטואלי מזמין את השרלטנים לפעול את פעולתם המדומה ולטול כספים מאנשים השרויים במצוקה. תמורת פתק שעליו הם ציירו או כתבו קשקוש חסר תוכן וקראו לו קמע. הרמב"ם התיר, על כן, את השימוש בקמע רק כאשר מדובר בקמע מסוג מסוים, "קמע מומחה". הגבלת השימוש לקמע שהפך לנפוץ ולמקובל, ואשר משום מה גם הוכיח את עצמו, כביכול, מספר פעמים, מהווה תיעול של האינסטינקט האמור למסגרות שהן מוגבלות בהיקפן.

דוגמה מובהקת לגישה זו של עידון אינסטינקטים ותיעולם למסגרות מסוימות, לעומת דיכוי מוחלט שלהם, נמצא ביחסה של היהדות אל הקשר שבין החיים לבין המתים. המוות ביהדות אינו מבטא חידלון מוחלט, שכן, כפי שביארנו בפרק ו', אחד מיסודות הדת היהודית הוא האמונה בהישארות הנפש, לפיה הגוף הוא שקלה לאחר מותו של אדם, אבל הנפש נשארת והיא עתידה לקום בקץ הימים, כאשר כל העצמות היבשות תקומנה בתחיית המתים.

אולם מלבד ההיבט הדתי קיים בעניין זה גם דחף אנושי, הנובע מכך שמוות הוא תופעה שקשה לאנושות להשלים עמה. קיים צורך נפשי שמחמתו פונים אנשים לקבר יקיריהם, מתוך סנטימנט עז ותחושה כי מתחת למצבה קיים עדיין יקירם. אינסטינקט זה, ככל אינסטינקט, אינו ניתן לדיכוי בדרך ההיגיון.

ואכן, היהדות אינה אוסרת עלייה של אדם על קברם של אהוביו או רבותיו ואינה אוסרת תפילה במקום זה. עם זאת קיים חשש שהאינסטינקט הזה, לפנות אל המתים, אם לא יתעלו אותו למסגרות ראויות, יהפוך לדרך של קבלת הכרעות רציונליות ויהווה פתח לשרלטנים ולמעלים באוב למיניהם לנצל את המצוקה האנושית בתחום רגיש וכאוב זה, לצורך דברים שאין בהם ממש. משום כך, העלייה לקברם של יקירינו הותרה כל עוד היא נעשית במישור האמוציונלי. אבל כאשר מפתחים מסביב לעניין הזה תאוריות רציונליות, או כשמייחסים לאדם כוחות על-טבעיים של יכולת תקשורת עם המתים – הדבר נאסר. סוגיית הפנייה אל המתים תהווה, על כן, דוגמה טובה לגישה המיוחדת של חז"ל אל הספיריטואליזם כאל אינסטינקט שיש לעדן אותו ולסייג אותו למסגרות ברורות, אבל אין לדכא אותו באופן מוחלט ויש לקבוע מקום מוגדר שבו מותרת הפנייה אליו.

בסוגייה זו מצויה, לכאורה, שניות נורמטיבית בחז"ל. מחד גיסא נאסר בתורה באופן חד-משמעי לדרוש אל המתים (דברים יח, 11). לאמור, לא רק הפנייה אל המתים כדי להעלות אותם באוב אסורה מדאורייתא אלא גם ניסיונות אחרים להתקשר עמם נאסרו. הרמב"ם בהלכות עבודת כוכבים, פרק יא, הלכה יג, מבהיר בהקשר זה: "איזהו דורש אל המתים: זה המרעיב את עצמו והולך ולן בבית הקברות כדי שיבוא מת בחלום ויודיעו מה ששאל עליו". האיסור מתייחס, אפוא, לאנשים העושים פעולות שונות כדי שהמתים יבואו אליהם וייצרו עמם קשר. הרמב"ם מבהיר בעניין זה: "יש אחרים הלובשים מלבושים ידועים ואומרים דברים, מקטירים קטורת ידועה וישנים לבדם. כל הדברים הללו, הנעשים כדי שיבוא מת פלוני ויספר עמם בחלום, אסורים הם. בללו של דבר: כל מי שעושה מעשה כדי שיבוא המת ויודיעו לוקה". אם כן, כל סוג של "דרישה אל המתים" וכל ניסיון לבצע פעולות כדי לתקשר אתם אסורים בתכלית. מן התורה.

מאידך גיסא, למרות האיסור הקטגורי החד-משמעי הזה, מוצאים אנו סוגייה במסכת ברכות, יח ע"ב: מעשה בחסיד אחד שנתן דינר לעני בערב ראש-השנה בשני בצורת. כלומר: גם כאשר לא היה לו כסף, והשנה היתה שנת בצורת שבה המצב הכלכלי דחוק, נתן אותו אדם דינר שלם לעני. הדבר לא מצא חן בעיני אשתו. בני הזוג רבו והוא נאלץ באותו ערב לישון מחוץ לביתו. הלך ולן בבית הקברות. שם הוא שמע שתי נשמות של מתים המשווחות זו עם זו. אמרה אחת לחברתה: חברתי, בואי ונשוט בעולם ונשמע מאחורי הפרגוד מה פורענות באה לעולם. אמרה לה חברתה: איני יכולה, שאני קבורה במחצלת של קנים. אלא לבי את ומה שאת שומעת אמרי לי. הלכה אותה נשמה ושטה בעולם ואחר כך חזרה לקברה. מששבה לקברה שאלה אותה חברתה: חברתי מה שמעת מאחורי הפרגוד? אמרה לה: שמעתי שכל הזורע ברביעה ראשונה, כלומר בתקופה הראשונה של השנה, ברד מלקה אותו. אותו חסיד, ששמע את הדברים הללו, הלך כמובן זורע את שדהו רק ברביעה שנייה. כלומר: הוא חיכה קצת זורע יותר מאוחר. ואכן, שדותיהם של כולם לקו בכרד, ושדהו של אותו חסיד לא לקה. והגמרא מתארת כי אותו מקרה אירע גם בשנה שלאחר מכן, ושוב ידע אותו חסיד מראש את הפורענות שתרחש בעולם ונזהר ממנה. כתוצאה מכך

שהוא האזין לשיחתן של נשמות המתים ששוחחו זו עם זו בערב ראש־השנה על העתיד להתרחש במשך אותה שנה.

אמרה לו אשתו: איך נעשית פתאום כזה חכם? מפני מה היכול של כל העולם כלו לקה ושלך לא לקה? סח לה הבעל את כל המעשה. והגמרא ממשיכה ומספרת כי לא עברו ימים מעטים עד שנפלה קטטה בין אשתו של אותו חסיד ובין אמה של אחת הנשים המתות שנשמותיהן שוחחו זו עם זו בבית הקברות. במהלך הריב פלטה אשתו של אותו חסיד: "לכי ואראה לך את בתך שקבורה במחצלת של קנים". בערב ראש־השנה שלאחר מכן, כאשר הלך אותו חסיד ולן שוב בבית הקברות כדי לשמוע את הנשמות המספרות זו עם זו, שמע את הנשמה האחת אומרת לחברתה: חברתי, בואי נשוט בעולם, ונשמע מאחורי הפרגוד מה פורענות באה לעולם. ענתה לה חברתה: "חברתי, הניחיני, דברים שביני לביני כבר נשמעו בין החיים".

בגמרא זו מתואר, אפוא, דר־שיח שלם בין נשמות מתים, שכביכול מדברות זו עם זו בבית הקברות, מתעניינות בשלומם של החיים ("בואי ונשוט בעולם ונשמע מה פורענות באה לעולם"), ומי שמאזין לשיחתן יכול לדעת את העתיד. מסוגייה זו משתמע גם כי לא היה כל איסור על מעשהו של אותו חסיד, שהלך מדי שנה ללון בבית הקברות כדי לשמוע את שיחתן של הנשמות ולפעול על פי דבריהן.

הסוגייה במסכת ברכות מתייחסת למי ששמע את המתים, אך לא "דרש אל המתים" ולא פנה אליהם. החסיד הלך ולן בבית הקברות אך לא כדי לתקשר עם מת פלוני, ואולם, בתלמוד מצינו גם פנייה יזומה אל המתים, של אמורא המתלונן בפני אביו המת על המצערם אותו. כך במסכת תענית, דף כג ע"ב. הגמרא מציינת, כי רב מני, בנו של רב יונה, ציערו אותו באי בית הנשיא. הלך רב מני, השתטח על קבר אביו ואמר לו: אבא, אבא, אלו מצערים אותי. והגמרא מתארת שם כיצד אביו המת אכן סייע לו על־ידי כך שכאשר חלפו בני הנשיא ליר מערת קברו, נתקעו רגלי סוסייהם במקומם בלי יכולת לזוז. הם יכלו להמשיך בדרכם רק לאחר שהבטיחו למת כי יחדלו לצער את בנו. פנייה זו אל המת מיוחסת לאמורא והדברים נכללים בתלמוד. כלומר: מדובר בגישה שהיתה מקובלת על חז"ל, וזאת למרות שיש איסור מן התורה על פנייה אל

המתים.

הדברים חריפים הרבה יותר עת שאנו מוצאים בספר נשמת חיים (לרבי מנשה בן ישראל) במאמר השלישי, בפרק ז', ציטוט של איגרת, בה מתואר כי האר"י ז"ל הלך להשתטח על קברי שמעיה ואבטליון בגוש הלב כדי לשאול אותם רז אחד מהתורה. באיגרת זו מובהר כי כשם שהאר"י התקשר עם רוחותיהם של התנאים שמעיה ואבטליון כך היתה דרכו תמיד לדבר עם תנאים, תוך שהוא משתטח על קברם בפישוט ידים ורגלים ושם את פיו כנגד מקום פי הנפטר, ומכוון בייחוד השם:

ומעלה נפש, רוח ונשמה לנשמה של אותו צדיק, וגורם ייחוד העליון, ועל-ידי זה גורם שנשמת אותו צדיק מתחדש עליה אור חדש נוסף הרבה ממה שהיה לו כבר ובוזה היה מחיה העצמות היבשות השוכנים כקבר. ויורדים נפש, רוח ונשמה של אותו צדיק בתוך העצמות, והוא חי ממש ומדבר עמו כאשר ידבר איש אל רעהו. ומגלה לו [התנא לאר"י] כל רזי התורה שהוא שואל ממנו.

במה שונים דברים אלו מהעלאה באוב ומדרישה אל המתים האסורים מן התורה? הסבר מסוים לכך מצוי בהלכה הפסוקה. בשולחן ערוך, יורה דעה, סימן קעט, סעיף יד, נפסק בי אדם רשאי לבוא אל חולה העומד למות, ולהשביע אותו שישוב אליו לאחר מיתתו כדי להגיד לו את אשר ישאל אותו. והרמ"א מוסיף: "ויש מתירים אפילו לאחר מותו", כלומר: מותר לפנות אל קברו של המת – לאחר מותו – ולבקש ממנו כי יבוא ויספר לנו דברים שהוא יודע בהשקיפו עלינו ממרום. ההיתר מותנה בכך שהפונה למת אינו משביע את גופו של המת אלא את רוחו.

אם כן, למרות האיסור התורני הברור לדרוש אל המתים ולהעלותם באוב, רואים אנו כי מותר לפנות אל המת ולהשביע את רוחו כי תגלה לנו דברים. ההתקשרות עם רוחו של המת, להבדיל מגופו – הותרה.

ואכן, קיימת מסורת, שהשתרשה בעם ישראל, להשתטח על קברות צדיקים, ודבר זה מותר הוא. מקורו הקדום של המנהג מצוי

כבר במסכת סוטה, דף לד ע"ב, לפיו השתטח כלב בן יפונה במערת המכפלה על קברי האבות, כדי להינצל מעצת מרגלים. כשהוא פונה לאבות (אברהם, יצחק ויעקב) ואומר להם: "אבותי, בקשו עליי רחמים שאנצל מעדת מרגלים". כיוצא בזה מצינו במסכת תענית, דף טז ע"א: "למה יוצאים לבית הקברות [ביום תענית]?... כדי שיבקשו עלינו מתים רחמים".

בהלכה הפסוקה בהגהת הרמ"א על שולחן ערוך, אורח חיים, סימן תקפא, סעיף ד, מצינו כי בערב ראש השנה: "יש מקומות [שבהן] נוהגים לילך על הקברות [ללכת לבית הקברות] ולהרבות שם בתחינות". הגישור בין האיסור מדאורייתא "לדרוש אל המתים" לבין הלכה פסוקה זו מצוי בבאר היטב, שם, ס"ק יז. המבהיר:

בית הקברות מקום מנוחת הצדיקים, ומתוך כך הוא מקום קדוש וטהור ותפילה נתקבלה יותר. והמתפלל על קברי הצדיקים אל ישים מגמתו נגד המתים, אך יבקש מה' יתברך שיתן עליו רחמים – בזכות הצדיקים..."

לאמור: הפנייה אל המתים עצמם אכן אסורה, ואילו המנהג לפנות למקום קבורת המתים ולהתפלל הותר רק מכיוון שאין בכך משום פנייה אל המתים עצמם אלא פנייה לה' – בזכות המתים. הבחנה זו אינה מתיישבת לכאורה עם לשון הגמרא בסוגיות שהבאנו לעיל בהן קיימת פנייה ישירה אל המתים בי יסייעו בדינו. זאת ועוד, ההלכה הפסוקה בשולחן ערוך, יורה דעה, סימן קעט, סעיף יד, ובהגהת הרמ"א שם, כפי שהובאה לעיל, מתייחסת בבירור לפנייה אל המת כדי לשאול אותו שאלות. נראה על כן כי ההבחנה בין פנייה לרוחו של המת להבדיל מפנייה אל גופו בדרך של העלאה באוב, כמו גם ההבחנה הדקה בין פנייה אל המת לבין תפילה בבית הקברות בזכות המת, שהיא הבחנה דקה ביותר, שספק רב אם היא מיושמת הלכה למעשה, נדרשות כדי להתיר לנו מעשים שקשה מאוד להימנע מהם. ההבדל בין דיכוי מוחלט של אינסטינקטים לבין עידונם הוא לעתים דק ביותר, והוא בא לידי ביטוי חד בסוגייה מורכבת זו, של הקשר עם המתים.

עד כמה מדובר באינסטינקט שבלתי אפשרי לדכאו, וכל שניתן לעשות הוא לתעל אותו למסגרות ברורות ומצומצמות. ניתן ללמוד מדמותו של שאול המלך. בספר שמואל, מצוין כי שאול המלך ערך מסע הרג המוני, אשר חיסל את בעלות האוב שהיו בתקופתו. שאול ניסה לשרש תופעה שלילית זו ולבערה מן העולם. והנה, ברגע של משבר, ערב מלחמתו בפלשתים, כאשר שאול אינו נענה על-ידי האורים והתומים ועל-ידי הנביאים והוא אובד עצות, פונה שאול לעבדיו: "בִּקְשׁוּ לִי אִשֶׁת בְּעֵלְת אוֹב וְאַלְכָה אֵלֶיהָ וְאֶדְרָשָׁה בָּהּ" (שמואל א כח, 7). כך הגיע שאול בעצמו, בשעת מצוקה לעין דור, אל בעלת האוב האחרונה שנותרה לפליטה, וביקש את שירותיה כדי שתעלה באוב את שמואל הנביא. ללמדך בי אף שאול המלך, שהבין בשכלו כי יש לשרש את תופעת הפנייה אל בעלות האוב, ועשה כל שנדרש לשם כך, לא יכול היה לשרש את הצורך הנפשי שלו עצמו לפנות לגורם ספיריטואלי בשעת מצוקה.

הפנייה אל בעל האוב על-ידי שאול, מעוררת קושי חמור על הגישה הגורסת כי בספיריטואליזם אין כל ממש וכי הוא נאסר על שום נזק. על פי המתואר בספר שמואל א, פרק כח, הצליחה בעלת אוב זו לגלות את זהותו של שאול, אף ששאול הסתיר את זהותו מפניה. היא גם הצליחה להעלות באוב דמות הנראית כדמותו של שמואל הנביא. הדברים שאמרה הדמות שהועלתה באוב היו דברים אמיצים וקשים, שלא ערבו לאוזן השומע, ודברים אלה התגשמו למחרת היום במלואם. בהקשר זה נשאלת השאלה: כיצד יכול הספיריטואליזם להיות כה ממשי וכה מדויק? הכיצד זה פעלה תופעה זו המוגדרת על-ידי הרמב"ם ככזב?

המלב"ם מתייחס בהרחבה לשאלה זו, בפירושו לספר שמואל א, פרק כח, 12, ומציין: "כל אנשי לב התפלאו, איך תשלוט אישה בכשפיה על נפש הנביא להורידה מצרור החיים על-ידי הקסם, ולדעת ולהגיד עתידות על-ידי הכרח הכישוף?"

המלב"ם מביא בהקשר זה את דברי ר' שמואל בן חפני, לפיהם מעשה האוב אכן היה דבר כזב והיתולים, ואת דברי הירלב"ג בי מדובר היה בחזיון שווא דמיוני. לפי הסבר זה דמיון שאול את כל הדברים שכביכול חזה ושמע, בעלת האוב לא עשתה מאומה מלבד יצירת תעתועי שווא ואווירה מתאימה. היא לא העלתה באוב את שמואל הנביא, אך באווירה שיצרה דימה שאול ביאשו כי שמואל

הוא הרובר אליו, ושאלו הוא שניבא לעצמו את נבואת הזעם אשר סבר כי היא נאמרת לו על-ידי הנביא. נבואה זו, כדרכן של חששות שאדם מאמין בהן, גם הגשימה את עצמה.

כמו כן מביא שם המלבי"ם את דברי רב האי גאון ורב סעדיה גאון, לפיהם לא בעלת האוב היא שהחייתה את שמואל אלא הקב"ה עשה נס מיוחד והחייהו. למען יידע שאלו את העתיד לבוא עליו ועל ביתו. אולם על באור זה מקשה המלבי"ם: "אם היה כן, מדוע לא ענהו באורים ותומים ובנביאים?"

המלבי"ם מביא שם גם את רעתו של המהרי"א, לפיה היה זה "מעשה שטן" ושיד הוא שהתלבש בגופו של שמואל וקרא לו את נבואת הזעם בשמו של שמואל הנביא כביכול. המלבי"ם מתייחס לכל הדעות והשיטות הללו ומציין: "למה לנו הרחוקים העצומים האלה, הלא חז"ל באגרותיהם סיפרו מעשה אוב, שהיה נוהג עדיין בימי חכמי המשנה והתלמוד, והעידו שהיה בכוחם להעלות הנפשות מקבריהם ממש, ואמרו שהמעלה רואהו והנשאל שומע את קולו. ואמרו שאם הנשאל הוא הדיוט עולה וראשו למטה, ואם הוא מלך עולה כדרכו. וכל זה ספרו מצד שהיתה המלאכה הזאת נודעת, נזהגת בימיהם, וידעו כל סגולותיה".

ואכן, בתלמוד מצויות כמה וכמה התייחסויות להעלאת באוב שנערכה בזמנם. כך, למשל, מצינו סוגייה ערוכה במסכת גיטין, דף נו ע"ב, המתייחסת לאונקלוס (לו מיוחס תרגום אונקלוס), שהיה בן אחותו של טיטוס הרשע ושקל להתגייר. הוא העלה באוב את דודו טיטוס, שהבהיר לו כי בעולם האמת עם ישראל הוא הנחשב ביותר, אולם מכיוון שמצוות היהדות מרובות הן, ספק בעיניו אם יוכל אונקלוס לקיימן. הגמרא שם גם מציינת כי אונקלוס העלה באוב את בלעם הרשע ואת פושעי ישראל ומשווה בין התשובות השונות.

המלבי"ם ממשיך, על כן, ומבאר תופעה על-חושית זו של העלאת רוחו של שמואל הנביא באוב, באומרו:

אולם אשר תתפלא איך ימשול הכישוף על נפש הנביא, כבר ביארתי בדרוש מיוחד, כי הנשמה הנאצלת מלמעלה היא תסתלק תיבף במות האדם ותשוב אל האלוקים אשר נתנה, אולם הנפש

ההיולאנית המתהווה עם הגווייה היא לא תסתלק עד כלות הגווייה בקבר אחר יב חודש. כמו שנאמר כל יב חודש היא [הנפש] עולה [לשמים] ויורדת [אל הקבר]. כי יש לה קשר עצמי עם חגווייה. וכל עוד שלא נעשה בה מלאכת האלבימיאה על-ידי הצירוף והזיכוכ שיבלה הגוף ויתפרדו חלקיו, עדיין היא למטה ויש כוח להאוב למשול עליה ויש לה כוח להגיד עתידות על-ידי פעולת הקסם. ובכל זאת נשמת שמואל העליונה בכבודה תעמוד לפני ה' בארצות החיים. כי רק הרוח שהוא דבוק עדיין עם הגווייה, האוב שליט ברוח לכלוא את הרוח על-ידי הקסם...

כלומר: נשמתו של אדם מורכבת משני מרכיבים. המרכיב האחד שב מיד עם מותו של אדם, למקור מחצבתו ל"ארצות החיים" של עולם הנשמות. נשמה זו אין אפשרות להעלות באוב [אם כי ייתכן שפעולתו של האר"י שהובאה לעיל, משמעה אפשרות להתקשר עם החלק הנשגב הזה של נשמות המתים]. המרכיב השני של הנפש, הוא הכוח המחיה אותה והקשור אליה. מרכיב זה פוקד את הגוף מעת לעת, במשך יב חודש לאחר הפטירה, עד שהגוף מתבלה לחלוטין ושב לעפרו. נפש זו יכול בעל האוב ללכוד ברשתו ולהעלותה. המלבי"ם גורס, אם כן, כי ניתן להתקשר עם סוג זה של נפש המת בשנים-עשר החודשים הראשונים למותו "ויש לה כוח להגיד עתידות על-ידי פעולת הקסם".

אף שקיימת מחלוקת עזה בין המפרשים השונים בשאלה אם יש ממש במעשים הספיריטואליים אם לאו, קיימת הסכמה רחבה שמדובר בתחום מסוכן, אשר שרלטנים רבים פועלים בו, ומדובר באמונה המשרה חרדות ונוטלת מאדם את הביטחון בכך שהוא שליט על גורלו. טוב לו לאדם לחיות את חייו בהתעלמו מכך. היהדות אסרה על פנייה לספיריטואליסטים שונים, בין אם יש ממש בתופעות אלו ובין אם לאו. עם זאת, את האינסטינקט המקנן בנו, להאמין בכוחות מיסטיים שונים, משתדלים חז"ל לתעל למסגרות ברורות ומצומצמות ככל שניתן, ולא לרכא לחלוטין. כך מוצאים אנו כי בעוד שאסור לפנות אל המעלים באוב למיניהם, ואסור מדאורייתא "לדרוש אל המתים", אין כל איסור להגיע לבית

הקברות ולשטוח תפילה לקב"ה בין המתים. רגש זה לא ניתן לדכא והוא לא נאסר. הפנייה אל המת נאסרה רק כדרך לקבלת החלטות רציונליות. אולם לא נאסרה העלייה אל הקבר מטעמים רגשיים ואף הותרה תפילה אל הקב"ה בזכות המתים, שאת קברותיהם אנו פוקדים.

סנגור וקטגור

הפרקים הקודמים הובילו למסקנה כי במקרים רבים אי אפשר להתעלם מן הכוחות הספיריטואליים השונים ובמקורות רבים בחז"ל מתייחסים אליהם כאל כוח קיים. בחלק מהמקרים האמונה בכוחות אלו אף מהווה חלק מן המיסטיקה הדתית היהודית שחז"ל מקבלים אותה. השאלה הנשאלת היא, כיצד ליישב בין האמונה בהנהגה אלוקית שמנהיגה את העולם באופן מוחלט ושולטת בכל אירוע, עד כי "אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה" (חולין, דף ז ע"ב), לבין האמונה בקיומם של כוחות ספיריטואליים המשפיעים על עולמנו? וכי קיים כוח נוסף, מלבד הקב"ה, המשפיע על הקורה בעולמנו? ומעבר לכך: כיצד יכולה להשתלב אמונה בכוחה של עין רעה להרע, או אמונה בכוחה של ברכה להיטיב, עם אמונה לפיה הקב"ה מנהיג את עולמו על פי עקרונות רציונליים של שכר ועונש, וכל אדם מקבל באופן מדויק את אשר מגיע לו לקבל, לטוב ולמוטב? אם על פי עקרונות של שכר ועונש שמימי לא מגיע לאדם מסוים להתברך או להינזק, כיצד יכולות הברכה או הקללה ועין הרע לשנות זאת?

כדי להבין עניין זה, חיוני לרדת לעומקה של סוגייה תלמודית במסכת חולין, דף ז ע"ב. הסוגייה מתייחסת לפסוק בדברים ד, 35, בו נאמר: "אֵתָהּ הָרֵאָת לְרַעַת כִּי ה' הוּא הָאֱלֹקִים, אֵין עוֹד מַלְבְּדוֹ". על כך אומרת הגמרא: "אמר רבי חנינא: אין עוד מלבדו, ואפילו כשפים". כלומר: הקב"ה מנהיג את העולם באופן טוטלי וגם הכשפים אינם יכולים לשנות את שגורה ההשגחה האלוקית. הכשפים פועלים רק מכיוון שכך גורה ההשגחה האלוקית, ובלשונו של רש"י שם: "אפילו הכשפים אינן מלבדו, כלומר שלא מדעתו

[של הקב"ה]. שאם אין גזרה מלפניו, אין מרעין לו לאדם. כלומר: רק כאשר יש גזרה מלפניו של הקב"ה, יש לכשפים כוח לפעול. על דברים אלה ממשיכה הגמרא ומקשה: "והאמר [והרי אמר] רבי יוחנן, למה נקרא שמם כשפים? שמכחישים פמליה של מעלה". כלומר: המילה כשפים גזורה מראשי תיבות של המילים: מכחישים פמליה של מעלה. אמירה זו של רבי יוחנן מבטאת את ההשקפה כי יש כוח בירי הכשפים לשנות את הנהגת העולם על-ידי הקב"ה ושלוחיו, המכונים פמליה של מעלה, עד כדי כך שרש"י מבהיר: "שלא גזרו על אדם זה למות, והוא מת על-ידי כשפים". גישה זו עומדת, אפוא, בסתירה לדברי ר' חנינא, מהם נובע כי יש בכוחו של הכישוף לשנות את המציאות ולפעול, כביכול, בניגוד למה שגזרה ההשגחה העליונה, כאשר הכישוף מכחיש את כוחה של אותה השגחה.

השאלה הנשאלת, על כן, היא: כיצד ניתן לומר ש"אין עוד מלבדו", ואין בידיו של שום כוח ספיריטואלי לשנות ממה שגזרה ההשגחה העליונה, שהכול מתנהל על פי קביעתה הבלערית, לנוכח אמירה זו של ר' יוחנן לפיה יש בכישוף אף כדי להרוג אדם שההשגחה האלוקית לא גזרה כי ימות?

התרוץ של הגמרא הוא כי רבי חנינא, באופן אישי, יכול היה להרשות לעצמו שלא לחשוש מפני הכשפים. רבי חנינא הביע את הדעה כי משמעות הפסוק "אין עוד מלבדו" היא, כי הכול בא מהקב"ה וגם בכשפים אין כל ממש, רק, כביכול, בהסתמך על העובדה שהוא עצמו היה מן האנשים שרבים זכויותיהם בדיני שמים, וביחס לאנשים מיוחדים שכמותו אכן אין הכשפים מועילים. מה כתוב בסוגייה הזאת ומה פשרו של תרוץ זה? הכיצד ייתכן לומר כי דברי ר' חנינא אינם משקפים נורמה כוללת אלא נורמה אישית של ר' חנינא וכי אנשים שאינם צדיקים כר' חנינא עלולים למות כתוצאה מכוחו של הכישוף, גם אם על פי עקרונות שכר ועונש שמימיים לא נגזרה עליהם מיתה?

רומה כי מן הסוגייה האמורה עולה כי קיימים שני סוגי מצבים בהם מצויים אנשים: מצבים גבוליים ומצבים מוכרעים. כלומר: יש אנשים אשר על פי דין שמים מצבם גבולי, ואז אף שטרם נחרץ דינם על-ידי ההשגחה העליונה עלולים הכשפים להזיק להם, מחמת העובדה כי יש בדינם צד חובה. לעומת זאת, יש אנשים (כר')

חנינא) שרבים זכויותיהם על פי דיני שמים ודינם מוכרע לטובה על-ידי ההשגחה העליונה. אנשים אלה אינם חשופים להשפעתו של כישוף. הבחנה זו פותחת בפנינו פתח להבין לעומקו את מהותו של הכוח הספיריטואלי לפי השקפתם של חז"ל כדלהלן.

ההסבר המסתמן הוא כי הכישוף הוא כושר קיטרוג. המוצא נקודת חובה באדם, ומוציא את שורת הדין הנוהגת ביחס לנקודת חובה זו מן הכוח אל הפועל. הווי אומר: הכישוף אינו יכול לשנות דבר שהוכרע בשמים. אבל הוא יכול להזיק לאדם במסגרת הדין השמימי, באמצעות קיטרוג יעיל. המתמקד בנקודות החובה ומנצל לשם כך את שעות חרון האף האלוקי, כדי להביא לענישה בגין מעשים שנעשו. אלמלא הכישוף אפשר היה להציג מעשים ותכונות של אותו אדם גם באור אחר ולדרון בהם בשעות הטובות. או אף להכריע בהם לאחר זמן. לכך חותרת פמליה של מעלה. הכישוף עומד כנגד אינטרס זה ומביא לכך שהדין המתנרנד יוכרע לכף חובה. אולם מכאן ואילך מה שפועל הוא הדין השמימי ולא הכישוף. אדם שמצבו אינו גבולי אלא מוכרע לכאן או לכאן אינו יכול להינזק, על כן. כתוצאה מכוח הקיטרוג של הכישוף.

בהתאם לעיקרון זה מצינו בתלמוד הירושלמי, מסכת שבת, פרק ב, הלכה ו כי השטן מקטרג בשעת סכנה וכי משום כך, בשעה שאישה יולדת, באים עמה חשבון על שאינה זהירה במצוות נידה, הפרשת חלה והדלקת נר של שבת. לכאורה, אם מגיע לאדם למות בהגיע שעתו, הרי שאין כל חשיבות לשאלה האם מצוי הוא בשעת סכנה קודם לכן. אם לא הגיעה שעתה של אישה למות על פי הדין השמימי, מדוע יבואו חשבון עמה ויפרעו ממנה דווקא בעת שהיא מצויה על האבניים, בשעת משבר גורלית? התשובה לכך נעוצה בעובדה שהשטן מפעיל את שורת הדין ביעילות הרבה ביותר דווקא כאשר נערך דיון וגורלו של אדם מצוי על כפות המאזניים. הקטגור מסוכן במיוחד במקרים גבוליים ועת ששואלים לדעתו. ואכן, חז"ל משתמשים בבירור במונח "מקטרג" ביחס למעשהו של השטן. הממייט אסון על אדם הנמצא בסכנה.

המכשף משול אף הוא לקטגור יעיל, המצליח להביא להרשעת נאשמים, להגדלת עונשם, לזירוז הכרעת דינם והוצאת עונשם לפועל – הכול במסגרת שורת הדין השמימי, ובגין נקודות חובה שאכן קיימות. הכישוף אינו כוח ספיריטואלי נפרד ושונה מן הדין

האלוקי, אלא כוח שמביא להפעלתו של דין זה, ומכאן ואילך ההשגחה האלוקית היא שוב זו שמנהיגה את עולמנו. לכן אדם שדינו הוכרע לטובה או לרעה, אינו צריך לחשוש מפני הכישוף, שהרי כוח זה חל רק במצב שבו מוטל דינו של אדם על כפות המאזנים. לאחר גזר הדין – אין לקטגור השפעה.

זו היא משמעות הסוגייה במסכת חולין, כי "ר' חנינא נפישין זכותיה" – זכויותיו מרובות ודינו הוכרע לטובה. רק איש כזה יכול להתעלם מהכישוף ולגרוס כי הוא אינו יכול להזיק לו. ביחס לכל השאר יכול הכישוף להביא לכך שאדם שלא נגזרה עליו מיתה וטרם הוכרע דינו – ימות בעקבות שורת הדין שעורר הכישוף על אותו אדם.

בהתאם לכך מובן כי בלעם, בבואו לקלל את עם ישראל ולעשות בקסמיו, חיפש נקודת חובה בעם היהודי, אשר מכוחה יעלה בידו לקטרג על עם ישראל. נס היה כי הוא מצא רק נקודות זכות, כגון "מה טובו אהליך יעקב" ו"כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל". הגמרא במסכת ברכות, דף ז ע"א, מציינת בהקשר זה כי בלעם לא הסתפק בחיפוש נקודות חובה בעם ישראל, וכקטגור טוב חיפש גם עיתוי מוצלח להעלאת דברי הקטגוריה ותר אחר "שעת כושר" של חרון אף אלוקי, כדי להוציא מן הכוח אל הפועל את שורת הדין המתחייבת מנקודת החובה שאותה חיפש. נס הוא שבכל אותם ימים לא כעס הקב"ה.

בלעם, המשמש סמל של הספיריטואליזם הטמא, פעל כקטגור שביקש להשפיע שהדין המוטל על כפות המאזנים יוכרע לכף חובה. לשם כך הוא השתדל למצוא נקודות שליליות באישיותו ובהתנהגותו של הנידון, כשהוא מחפש אחר דרכים שיביאו לידי כך שיחמירו בעונשו בגין אותם מעשים, וכשהוא משתדל להביא את דבריו הארסיים בשעה של חרון אף, הקיימת אצל כל שופט וגם, כביכול, אצל הקב"ה – כפי שלעתים קיימת שעת רצון מלפניו. הכישוף אינו יכול, אפוא, לשנות את ההשגחה האלוקית. אף אדם אינו מקבל, חלילה, דבר שלא מן הדין כי יקבל אותו על פי כללי שכר ועונש. אבל, הכישוף יכול להזיק במסגרות הדין השמימי באמצעות קיטרוג יעיל, שמתמקד בנקודות החובה, מנצל את שעות חרון האף האלוקי וגורם לכך שעל מעשיו הרעים יקבל האדם הנידון עונש חמור. במקביל להסבר זה נראה כי זהו גם כוחו של הצדיק לסייע

בישועתן של הבריות. כלומר: הצדיק יכול לעזור לאדם כמו שסנגור טוב יכול לעזור לאדם. בעניין זה נפנה לסוגייה מרתקת במסכת בבא קמא. דף נ ע"א. "מעשה בבתו של נחוניה חופר שיחין". הגמרא מציינת כי היה אדם בשם נחוניה, שחפר בורות שתייה לעולי הרגל שעלו לירושלים בשלושת הרגלים: פסח, שבועות וסוכות. בתו של נחוניה נפלה לאחד הבורות הללו. באו והודיעו על כך לר' חנינא בן דוסא. ר' חנינא הרגיע את הפונים אליו ואמר כי שלום לנערה וכי דבר לא קרה לה מחמת הנפילה. משנקף הזמן והתעורר חשש כי הנערה תמות כתוצאה מן השהייה בבור, פנו שוב לר' חנינא בן דוסא והוא הרגיע את הפונים אליו ואמר להם כי כבר הוציאו אותה מהבור. ואכן, הסתבר כי כך היה. שאלו את ר' חנינא בן דוסא מהיכן ידע כי שלום לנערה וכן כי אחר-כך כבר הוציאוה מן הבור – וכי נביא הוא? "אמר להם: לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי אלא כך אמרתי: דבר שאותו צדיק הצטער בו, ייכשל בו זרעו!" כלומר לא ייתכן שבתו של ר' נחוניה, שעסק בחפירת בורות לטובת הציבור, תלקה בדבר זה עצמו. ואז ממשיכה הגמרא ומציינת דבר מזעזע: "אמר רבי אחא, אף על פי כן, מת בנו של נחוניה בצמא." והשאלה זועקת לשמים: הכיצד זה מת בנו של נחוניה בצמא. כאשר אביו השתדל כל חייו להרוות צמאונם של עולי הרגל? במה שונה מקרה הבן מזה של הבת, שבו אמר ר' חנינא בן דוסא כי תוצאה זו אינה מתקבלת על הדעת?

תשובה מעניינת לכך מצויה בקובץ פירושי הראשונים לגמרא. אשר נאסף על-ידי ר' בצלאל אשכנזי, והמכונה שיטה מקובצת. שם מובהר כי אכן ר' חנינא בן דוסא לא היה נביא ולא היו לו כוחות ספיריטואליים שבאמצעותם הושיע את בתו של נחוניה חופר הבורות. אבל היה הבדל בין המקרה שקרה לבתו של נחוניה שבו התערב ר' חנינא בן דוסא, לבין המקרה שקרה לבנו של נחוניה, אשר מת בצמא. וההבדל הוא זה: כאשר קרה המקרה עם בתו של נחוניה, היה ר' חנינא בן דוסא בחיים וטען כלפי שמים, כביכול: הכיצד יכול אתה, הקב"ה, להמית בבור המים את בתו של נחוניה? גם אם מגיע לה הדבר הזה: על פי עקרונות של שכר ועונש, לא ייתכן לבצע אותו, שכן נחוניה מסר את נפשו למען חפירתם של הבורות הללו – וזאת נקודת זכות. טענתו של צדיק כרבי חנינא בן דוסא נשמעת היא: "הסכים הקב"ה לדרביו, שכן דרכו של הקב"ה

שמסכים לסברת הצדיקים שבדור". לעומת זאת, בנו של נחוניא מת בצמא ימים רבים לאחר מכן – לאחר שר' חנינא בן דוסא נפטר. מכיוון שכך, לא היה מי שיטען את הטענה הזו בפני הקב"ה, ובלא סנגור הוכרע הדין לכף חובה. אם כך, לא די בקיומה של טענה – צריך גם סנגור טוב שיידע לרלות אותה ולהשמיע אותה כדבעי ובעיתוי הנכון. כמו כן, נודעת חשיבות גם לאישיותו של הטוען. אכן, החיים והמוות ביד הלשון. משום כך, לאחר שנפטר ר' חנינא בן דוסא, מוצה הדין השמימי עם בנו של נחוניא חופר הבורות והוא מת בצמא, למרות שקיים טיעון טוב לזכותו.

על פי ההסבר הזה של ר' בצלאל אשכנזי נמצא כי לחכם ולצדיק אין שום כוח ספיריטואלי משלו. הוא אינו יכול לשנות סדרי בראשית. סדרים אלה נקבעים בידי שמים על פי עקרונות של שכר ועונש. אבל הצדיק משול לסנגור טוב המסוגל, באמצעות טיעון צודק, לשכנע את שופט כל הארץ לקבל את טיעוני הסניגוריה שלו. כשם שהמכשף משול לקטגור, המביא להרשעת האדם הנדון, להגדלת עונשו ולזירונו הפעלתו של גור הדין, כן פועל הצדיק בתפילתו ובברכתו: להסיר את רוע הגזירה, לרחות אותה ככל שניתן ואף להכריע את הדין לכף זכות.

אלה כאלה, הצדיק, ולהבדיל הספיריטואליסט, פועלים במסגרות הדין הקיימות. אלה כאלה אינם ניחנים בכוחות ספיריטואליים המאפשרים להם לחולל מעשה כלשהו בלא שהקב"ה יצווה על כך. הקב"ה הוא הפועל בעולמו ולא המכשף או הצדיק. הספיריטואליסט פועל כקטגור במסגרת הפעלת הדין השמימי והצדיק פועל כסנגור באותה מסגרת של הנהגה שמימית. בהסבר הזה יש, אם כך, כדי להסביר לנו כי הקב"ה מנהיג את עולמו לברו וכי העולם נוהג על פי עקרונות ברורים של שכר ועונש. הצדיק מצד אחד והספיריטואליסט מצד אחר, משמשים רק סנגור וקטגור, המנסים להטות את הכף של הדין השמימי, הנערך ממילא על-ידי שופט כל הארץ.

הסבר זה של הסוגייה במסכת חולין שופך אור על מהות הספיריטואליזם על פי השקפת עולמם של חז"ל ומציב גורמים ברורים למקומו של הספיריטואליזם בעולם המנוהל על-ידי ההשגחה העליונה שאין בילתה, ועל פי עקרונות של שכר ועונש. עם זאת מצוי לסוגייה זו במסכת חולין הסבר נוסף – קבלי –

החורג מן הפשט של הדברים. הסבר מרתק זה יכול לפתוח אשנב נוסף להבנת גישת חז"ל בלפי הספיריטואליזם.
 בספר נפש החיים לר' חיים מוולוז'ין (תלמידו המובהק של הגאון מווילנה), שער ג, פרק יב, מבוארת הסוגייה בחולין כדלקמן:

אבל העניין... כיוון שבאמת אין בכוחות המרכבה טמאה, שום כוח מעצמם, חלילה, אלא שהוא יתברך קבע כוחם למעלה מכוחות טבעי הכוכבים ומזלות כדי שעלידי זה יהא ביכולתם לעשות פעולות אף גם לשנות סדרי טבעי המזלות, ובלתו יתברך הם אפס ותוהו, ולכן גם רבי חנינא, לא שבטח על זבות קדושת תורתו ומעשיו המרובים, רק שידע ושיער בנפשו שזאת האמונה קבועה בלבו לאמיתה, שאין עוד מלבדו יתברך שום כוח כלל והדביק עצמו בקדושת מחשבתו לבעל הכוחות כולם, אדון יחיד הממלא כל עלמין, ואין באן שום שליטה ומציאות כוח אחר כלל. לכן היה נכון לבו ובטוח שלא ישלטו עליו פעולות הכשפים הנמשכים מכוחות המרכבה הטמאה... ובאמת הוא עניין גדול וסגולה נפלאה להסיר ולבטל מעליו כל דינין ורצונות אחרים שלא יוכלו לשלוט בו ולא יעשו שום רושם כלל, כשהאדם קובע בלבו לאמור: הלא ה' הוא האלוקים האמיתי ואין עוד מלבדו יתברך שום כוח בעולם... כן יספיק ה' יתברך בידו, שממילא יתבטל מעליו כל הכוחות והרצונות שבעולם שלא יוכלו לפעול לו שום דבר כלל.

אם כן, את דברי הגמרא במסכת חולין כי "נפישין זכותיה דרבי חנינא", יש לבאר לפי ר' חיים מוולוז'ין כך: רבי חנינא דבק בבוראו וביטל את חששותיו מפני כוחות הרע; משום כך לא יכלו לו כוחות אלו.

משמעותו של הסבר זה הינה, לכאורה, כי הקב"ה מנהיג את עולמו באמצעות פמליה של כוחות רוחניים, שלוחים אלה של המקום אינם כולם מיטיבים. יש גם כוחות רוע השואבים ממקור עליון. להשגת והמחשת הדברים הללו נמשיל זאת, להבדיל אלף

אלפי הברלות, לפקידות ממשלתית המיועדת לשרת ולהועיל לאזרח, אך יש בה גם תופעות שליליות של ביורוקרטיה. הדרך לעקוף את הביורוקרטיה נעוצה ביריעה כי לפקיד אין שום כוח משלו וכל סמכויותיו שאובות מן המנהיג שהאציל לו כוחות אלה. פנייה ישירה אל מקור הסמכות מנטרלת את כוחו הרע של המנגנון. באותה מידה רבי חנינא, שזכויותיו רבות – דבק ישירות בבוראו ועקף את שלוחיו השואבים מכוחו וממילא לא פעלו עליו "הכשפים הנמשכים מכוחות המרכבה הטמאה". הסבר זה אינו מבאר כיצד יכולים לפעול כוחות רוע, שיגרמו לאדם נזק שאינו ראוי לו על פי עקרונות של שכר ועונש. בכך עוד נעסוק להלן ונמצא הסברים שונים. ואולם יש בדברים אלה כדי להבהיר כי גם הכוחות הספיריטואליים אינם כוחות החורגים מן ההשגחה האלוקית, אלא פועלים במסגרתה ומכוח גזרתו של הקב"ה.

ר' חיים מוולוז'ין בהגהתו שם מוסיף ומבאר את האמור במשנה, במסכת ראש השנה, דף כט ע"א, בדבר נחש הנחשת שעשה משה, והעמידו על נס: "וְהָיָה כִּלְ-הַשּׁוֹךְ וְרָאָה אֹתוֹ וְחָי" (במדבר כא, 8). שואלת המשנה: "ובי נחש (נחשת) ממת או נחש מחיה? ומשיבה: "אלא בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדים את לבם לאביהם שבשמים – מיד נרפאים". מבאר ר' חיים מוולוז'ין: "רצה לומר כשהסתכלו כלפי מעלה בשרף והתבוננו בכוחו הרע, ועם כל זה ביטלוהו מלבם ולא השגיחו על כוחו הנורא. ושיעבדו את לבם באמת רק לאביהם שבשמים לבד – היו מתרפאין. והוא אמיתת ענין המתקת כוחות הדינים בשורשם והוא מבואר למבין".

כאמור, הבנת דברים אלה נעוצה, לכאורה, בהנחה כי הדרך היחידה להתמודד עם כוחה של ביורוקרטיה להרע, היא לעקוף אותה ולפנות אל מקור הסמכות. לפי הסבר זה נמצא כי אכן קיימים כוחות רוע ספיריטואליים בעולמנו, ובי על אף עקרונות השבר והעונש השמימיים עלול האדם ללקות מידם של השלוחים להרע, שהקב"ה האציל להם מכוחו. בהתאם לכך יש לספיריטואליסט אפשרות לפעול באמצעות כוחות אלה ולהשפיע על גורלו של אדם לטוב או למוטב. ואולם מכיוון שגם כוחות רוע אלה שואבים מן האלוקות, הרי שמצויה בידי המאמין הדרך להינצל מכוחם ומאימתם של הכוחות הדמוניים הללו. על-ידי התעלמות מהם ופנייה ישירה אל הקב"ה, שהוא בעל הכוחות כולם

והאינסטנציה העליונה. לשם כך על אדם לדבוק בבוראו ולהיות חדרור בהכרה כי אכן אין עוד שום כוח בעולמנו מלבד האלוקות. המשפיעה על הכול. לפי גישה זו, הסחת הדעת מן הפורענות והתדבקות בבורא שהכול נובע ממנו מונעת את הפורענות. האמונה, הדבקות העילאית וההתעלמות מכל גורם אחר, הם אפוא הסגולה להינצל בשעות הרעות מאימתם של הכוחות הרעים.

דברים אלה של ר' חיים מוולוז'ין בדבר "סוד המתקת הדינים בשורשם" על-ידי התדבקות בבורא והתעלמות מוחלטת מכוחות הרסניים ומפורענויות המתרגשות ובאות, השתרשו בהווייתם של יהודים מאמינים בדורות האחרונים כסגולה בדוקה להינצל מכל דבר רע. כך מובא בספר מרביצי תורה ומוסר (לר' אהרן סורסקי) בחלק ג, כי הרב מבריסק, הרב יצחק זאב סולובייצ'יק זצ"ל, שהיה מצאצאי ר' חיים מוולוז'ין, שינן את פרק יב, בשער ג בספר נפש החיים, בעת בריחתו מן הנאצים במהלך השואה, ובכל עת פורענות. הסגולה להמתקת הדינים היא, אפוא, ההתעלמות מהם והדבקות במישרין בקב"ה, שהוא מקור הכוחות כולם.

ייתכן כי דבריו של ר' חיים מוולוז'ין (מגדולי המתנגדים הליטאים) מקבילים לדרשתו של אחד מאבות החסידות, המגיד מאוסטרהא, ר' יעקב יוסף בן יהודה בספרו רב יבי דף כט ע"ב, המפרש את הפסוק (בתהילים ג, 6) "אני שכבתי ואישנה הקיצותי כי ה' יסמכני" בדרך הבאה:

דהנה רבותינו ז"ל אמרו (סנהדרין, צו ע"א): שלושה באין בהיסח הדעת, אלו חן: משיח, מציאה ועקרב [כלומר, גאולה, מציאה ואסון]. חה שייך אצל כל איש, אפילו בשיש צרה ליחיד, הוא נגאל ממנה, אז הוא כאילו בא משיח אצלו, וצריך להיות בהיסח הדעת. וזהו פירוש הפסוק... "אני שכבתי", דהיינו – כשאני שוכב לפני שונאי שרודפים אותי, ואינני יכול לעלות ולהתגבר עליהם, אוי ואישנה" – דהיינו שאני מסיח דעת ממנה, כמו האדם בשעת שינה מסיח דעת מן הדברים הצריכים לו. ואז כשאני מסיח דעת אני נגאל מן הצרה, ודומה לי כאילו בא לי משיח, כיוון שנגאלתי מן הצרה, וזהו "הקיצותי". והטעם שהגאולה

כאה בהיסח הדעת, כי כשהאדם בדעתו אזי מחשב פעולות להינצל מן הצרה, ואין לו ביטחון גמור על השם יתברך. לכן אין לו עזר מן השם יתברך, שהשיי אומר: כיוון שאתה רוצה להציל עצמך בפעולות, אין אני רוצה לעזור לך, ואראה איך אתה תוכל לעזור לך בעצמך. אבל כשאדם מסיח דעת מן הצרה ואומר: מה לי לעשות פעולות, השם יתברך יעשה מה שרוצה, אז עוזר לו השם יתברך, וזהו כי יסמכני*.

גישתו של המגיד מאוסטרהא מבוססת על עקרונות של בטחון בה ואילו גישתו של ר' חיים מוולוז'ין מבוססת על העובדה שכוחות הרוע בעולמנו שואבים ממקור עליון, והפנייה אליו במישרין תוך התעלמות מהם, היא סגולת המרפא לרילול כוחם. ואולם, שתי הדרכים מובילות לגישה אחת, לפיה הסחת הדעת מן הצרה והתרבות בה לבדו, הם הסגולה לישועתו של היחיד. אולם דומה כי בדבריו של ר' חיים מוולוז'ין טמון עומק נוסף, שכן ההנחה כי כוחות הטומאה והכישוף שואבים מן הקב"ה בעצמו שאובה מרעיון הגותי-קבלי, המופיע בהרחבה בקבלת האר"י. נפרט להלן קו מחשבה חשוב זה, ובסופו נביא המחשבה, המלמדת עד כמה השתרש בעולמה החווייתי של החסידות, הנשענת על קבלת האר"י, המונח "אין עוד מלבדו", שאותו פירש ר' חנינא בסוגייה האמורה במסכת חולין.

קבלת האר"י גורסת כי כוח הדין הוא כוח ההגבלה והצמצום. כוח החסד, לעומת זאת, הוא כוח שבעצם מהותו מתפשט לאין קץ. חסד הוא לכול – לצריך ולשאינו צריך. הדין הוא הכוח המגביל, המצמצם, המתווה גבולות והקובע מידות ושיעורים. משום כך, כוח הדין הוא הכוח הבונה את העולמות, שהרי עולם הוא ישות מוגבלת ומצומצמת השרויה בגדריה בלבד ופועלת על פי כללי טבע, שאין לסטות מהם בדרך כלל, וכדי שייקבעו גבולות אלה צריך היה כוח הדין להתעורר ולפעול את פעולתו. משום כך צמצם הקב"ה, כביכול, את החווייתו עת שבנה את עולמנו על-ידי

* לניתוח מקור זה ראו יורם יעקובסון, תורתה של החסידות, אוניברסיטה משודרת.

מידת הדין – הבונה עולמות ומעמידה אותם על גדריהם ועל מכונם.

בקבלת האר"י מוגדר תהליך זה כתהליך של היטהרות, כביכול, של האלוקות מן הדין. תהליך קתרטיו. בה בעת גורסת "תורת הצמצום" של קבלת האר"י, כי ההוויה האלוקית הפרישה מתוך עצמותה את הדין, לא רק כדי להיטהר ממנו אלא להיפך – כדי להשתמש בו ולבנות באמצעותו את העולם.

בו בזמן הדין האלוקי הוא גם שורשה המטפיסי של הוויית הרע והטומאה. הרע נובע מן הדין, המכיל בפנימיותו פוטנציאל הרסני ורמוני, והוא פסולתו ושמרי יינו, כביכול, של הקב"ה. כוח נורא זה הוא צדה האחר ("הסטרא אחרא") של האלוקות, שיש בה, כאמור, גם כוחות רוע המכונים "המרכבה הטמאה". הדין מהווה, אפוא, בה בעת הן גורם יוצר, שאיפשר לברוא את העולם המוגבל שלנו, והן גורם הרסני.

תפקידו של האדם הוא להעלות את ניצוצות הקדושה הכלולים בכוחות הדין האלוקי, ולהעבירם ממצב של תוהו ובוהו והרס – למצב של בנייה ויצירה, שהרי בדין יש גם את זה וגם את זה.

כוחות הטומאה הם, על פי גישה זו, ניצוצות של קדושה, השואבים מן המרכבה העליונה – כשהם במצב דסטרוקטיבי ודמוני. אלה כוחות הדין האלוקי המחריב עולמות. היהודי, באמצעות כוונתו ליחד שמא דקודשא בריך הוא, מצווה ליטול כוחות דין אלה, לגאול אותם מקליפתם הדמונית ולהעלותם למצבם הבונה כשהם משתלבים "בעולם חסד ייבנה", כלומר: בכוחות החסד והיצירה האלוקיים, תוך השכנת הרמוניה בין הכוחות השמימיים. זוהי, על רגל אחת, "תורת הכוונות" של קבלת האר"י.

השבתאות נטלה תורה זו והשתמשה בה באופן הנתפס כניסיון לטהר את השרץ. היא גרסה כי שבתי צבי היה צריך, כביכול, להתאסלם, שהרי התורה שהופצה על-ידו היתה קבלת האר"י, ובה נכלל היסוד של העלאת הרע וקידושו. לפי הסבריה של התאולוגיה השבתאית, לא התנער שבתי צבי משליחותו אלא להיפך. המרת דתו היא בגדר ירידה אל תהומות הטומאה, כדי לברר בקרבה את הבירורים האחרונים של הניצוצות האלוקיים השבויים בה וכדי להעלותם. לפי השבתאות ירד, אפוא, שבתי צבי לדיוטה התחתונה,

אל תוך הטומאה. והיה אנוס להתלבש בלבוש זר, לבוש הטומאה, ולהידמות אליה כדי לחדור לתוכה ולעשות, כביבול, בקרב קליפות הטומאה לערעורה ולביטולה מבפנים.

החסידות שואבת אף היא מקבלת האר"י ואף בה מצוי היסוד של העלאת הרע ותיקון הניצוצות האלוקיים השבויים בתוך קליפה הרסנית ודמונית. זוהי אחת הסיבות לחשש הגדול ששרר בתחילת דרכה של החסידות, שמא תוביל אף תנועה זו לחורבן דומה לזה שגרמה השבתאות. אולם, בעוד שהמלחמה ברע שבקבלת האר"י וגאולת כוחות הדין מקליפתם הדמונית, באמצעות כוונתו של האדם, מתייחסת לתהליכים שהתחוללו ומתחוללים בעולם האלוקי, תרגמה החסידות שאיפה זו של העלאת הרע ותיקונו למישור הנפשי והפסיכולוגי של האדם עצמו. על פי החסידות, האדם מצווה להיאבק עם עצמו במאמץ להסיר את ערלת לבו ולבטל את הרע שבקרבו, השבוי בקליפה העבה של אישיותו ולהפוך אותו עצמו למרכבה לשכינה האלוקית, ולמשכן שהאלוקות תוכל לשכון ולשרות בו. סוגייה זו ראויה לעיון מעמיק ועמד עליה, בין השאר, ד"ר יורם יעקובסון בספרו **מקבלת האר"י ער לחסידות**.

רקע זה סולל את הדרך להבנת עומקם של הדברים שאמר ר' חיים מוולוז'ין ב**נפש החיים**, שער ג פרק יב, על כוחו של הספיריטואליזם ועל הסגולה להימלט מפניו "ולהמתיק את הדינים בשורשם". על פי הגישה הקבלית האמורה, כוחות הכישוף בפרט והספיריטואליזם בכלל הם ניצוצות אלוקיים השאובים ממקור הדין האלוקי, כשהם שרויים בהוויה דסטרוקטיבית, במצב דמוני המשרה הרס.

הדרך להתגבר על כוחות אלה היא הידבקות בקב"ה עצמו, מכיוון שעל פי תורת הכוונות של האר"י מעלה הרבקות בקב"ה כוחות אלה ממצב של דסטרוקציה והרס למצב של קונסטרוקציה ובנייה, כשהדין האלוקי שב למקור מחצבתו הטהור ולצורתו הבונה ויוצרת העולמות וזהו תיקונו. הרבקות במישורין בקב"ה, שהוא בעל הכוחות כולם, מהווה, על פי קבלת האר"י, תיקון לכוחות הדין האלוקיים השואבים ממנו ובירורם מקליפתם ההרסנית והמזיקה.

רבי חנינא בסוגייה במסכת חולין הבהיר, אפוא, על פי הסבר זה,

כי אינו חושש מכוחות הכישוף והרוע. שכן הוא מתקן את כוחות הרוע והטומאה שביסודם על-ידי "תורת הכוונות", דהיינו על-ידי דבקותו בקב"ה ותודעה עמוקה כי "אין עוד מלבדו" – ואפילו כשפים". בכך יש, בהתאם לקבלת האר"י, כדי להעלות "ניצוצות" אלוקיים שנשבו בקליפת הרוע שבעולמנו, וזוהי מהותו העמוקה ותוכנו הפנימי של "סוד המתקת הדינים בשורשם" המפורט בנפש החיים.

בהווייתה של החסידות, השואבת כאמור מקבלת האר"י, השתרש ביותר המונח "אין עוד מלבדו", המבטא יותר מכול את ההגיגות האמוריים. להמחשת הדבר נביא את מעשהו של האדמו"ר מקוצק ואחד מן המפורסמים שבחסידיו, ר' אליעזר מן העיר ביאליסטוק, כפי שסופר על-ידי הרב אליהו כי טוב*.

לרבי אליעזר זה לא היו ילדים.

פעם אחת מצאוהו חבריו רוקד על גג ביתו של רבו בקוצק, ועלה של ברוב חבוש לו בראשו, ואזור של תבן אזור כמותניו וסנדלי עץ נעולים לרגליו, וכך היה רוקד שם, שעה מרובה, בשמחה ובהתלהבות עצומה, רגליו נישאות באוויר, וכפיו פרושות לשמים, וקולו הולך מסוף העיר ועד סופה: "לה הארץ ומלואה תבל ויושכי בה – אין עוד מלבדו" יצא הרבי מחדרו ועמד והביט בפניו של ר' אליעזר ולא גרע ממנו עין שעה ארוכה. לבסוף קרא לר' אליעזר שעל הגג ואמר: "אימתי עת רצון, בשעה שממליבין את הקב"ה בכל העולמות – בוא אליעזר ואברכך בבן זכר לעת זקנותך". לא הפסיק ר' אליעזר את ריקודו והשיב לרבו: "אין אני חסר כלום גם בלי היויצמח פורקניה" [כלומר: בלא בן שיאמר עליו "יתגדל ויתקדש... ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה"]. שכן יפה רגע אחד של קבלת עול מלכות שמים שלמה על הגג הזה, מכל חיי העולם הבא שמזכה הבן לאביו אחר מותו, כשאומר אחריו יתגדל ויתקדש שמה רבא". הגיב האדמו"ר

* אליהו כי טוב, חסידים ואנשי מעשה, חלק ב, "כחורו של מחט", עמ' פו.

מקוצק ואמר: "אכן, מה לו לאליעזר שיכין לו קדיש
לאחר זמן, וכבר עתה הוא עומד לפני קונו, הוא ולא
בנו, ואומר בכל רמ"ח איבריו ושס"ה גידיו ובכל
הווייתו – יתגדל ויתקדש שמייה רבאו"

דברים אלה הפכו, אפוא, לחלק אינטגרלי מהווייתה של
החסידות, לפיה ראוי לו לאדם לשאוף לאותה פסגה של אמונה זכה
וטהורה, שבה מסוגל הוא להתנתק מן העולם כולו, לעמוד כשהוא
מופשט מכל הווייתו ומכל מאוייו של בן תמותה, ולהכריז קבל
עם ועולם, מתוך דבקות עילאית בקב"ה, כי "אין עוד מלבדו". אם
כך יעשה, מבטל הוא את שורת הדין ומביא לידי כך שיוושע.

תמים תהיה עם ה' אלוקיך

אחד המונחים היסודיים ביותר בהתייחסותם של חז"ל לספיריטואליזם הוא הציווי התורני: "תמים תהיה עם ה' אלוקיך". ציווי זה מהווה מקור הלכתי להלכות שונות בנוגע לפנייה אל הספיריטואליזם. מלבד זאת יש בו כדי לתת הסבר נוסף, מקיף ועמוק יותר מן ההסברים שעליהם עמדנו בפרקים הקודמים, על ההתנגדות העזה השוררת בדת היהודית כלפי הספיריטואליזם.

התנגדות זו טעונה הסבר. מחמת שתי תמיהות יסודיות: האחת, נוגעת להבנת מהותו של האיסור לפנות לכוחות ספיריטואליים. ראינו בפרקים הקודמים כי גם במסגרת היהדות עצמה קיימים שימושים מותרים בכוחות ספיריטואליים מסוימים, וההבחנות בין אסור לבין מותר דקות לעתים כחוט השערה. מכיוון שכך מתעוררת השאלה: מהו ההיגיון לאסור על תופעות שגם חז"ל מודים בקיומן ומתירים את השימוש בהן בצורות מסוימות?

נקודת הקושי השנייה הטעונה הסבר היא עצמת האיסור על פנייה לכוחות הספיריטואליים השונים. לא מצאנו עצמה דומה באיסור המוטל על המרמה והכזב למשל. מדוע? דומה כי הפירוש שניתן בחז"ל למונח "תמים תהיה עם ה' אלוקיך", עליו נעמוד בפרק זה, עשוי לפתוח בפנינו אשנב נוסף להבנת עומק הדברים.

מקורו של מונח זה בספר דברים יח, 10-13: "לא־יִמָּצָא בְךָ מַעֲבִיר בְּנֹדֵיבְתוֹ בְּאֵשׁ, קֶסֶם קְסָמִים, מְעוֹנָן וּמְנַחֵשׁ וּמְכַשֵּׁף, וְחָבֵר חָבֵר וְשָׂאֵל אוֹב וְיִדְעֵנִי וְדָרַשׁ אֱלֹהֵי־מֵתִים. כִּי־תֹעֵבֶת ה' כָּל־עֲשֵׂה אֱלֹהִים... תָּמִים תִּהְיֶה עִם ה' אֱלֹקֶיךָ".

המשמעות הלשונית של המונח "תמים תהיה" הינה: שלם תהיה, וכפי שמסביר הרמב"ן שם: "שלא תהיה חסר ביראתו, כי תמים הוא

השלם בדבר, כמו 'שה תמים' (שמות יב, 5) – שאין בו מום ושום חסרון". ההתייחסות של מונח זה היא לשלמות באמונה, כפי שאונקלוס מתרגם פסוק זה בצירוף פרשנות משלו: "שלים תהא בדחלתא דה' אלקר". כלומר: שלם תהא ביראתך את ה' אלוקיך. ההתייחסות באותו הקשר הן לאיסור החל על מגוון של פעולות ספיריטואליות, והן לציווי הקטגורי להיות שלם באמונה, מלמדת כי קיימת זיקה בין שני הדברים הללו וכי האיסור על ספיריטואליזם נובע מכך שהוא עומד בסתירה לשלמות האמונה הנדרשת. הכתוב מצווה, אפוא, כי היראה מהקב"ה היא שתנחה את מעשיו של אדם, ולא החשש מפני עתידות שנחזו לו ומפני כוחות ספיריטואליים שונים. שלמות האמונה בקב"ה, דורשת התעלמות מכוחות אלה.

בהתאם לפרשנות זו קבעו חז"ל את המונח "תמים תהיה עם ה' אלוקיך" כמקור הלכתי משלים, אשר ממנו למדים כי אסורה פנייה לספיריטואליזם, אף כאשר אין על כך איסור תורני ספציפי. כך, למשל, קיים איסור ספציפי להיות חוזה בכוכבים, אך לא נאמר בשום מקום בתורה שאסור לפנות לחוזה בכוכבים ולשאול אותו מה צפוי לנו. הפסוק "תמים תהיה עם ה' אלוקיך" מהווה כלל גדול, שממנו נגזרות נורמות ספציפיות ביחס לכל פנייה לאמצעי ספיריטואלי, העומדת בסתירה ליסודות האמונה היהודית. ואכן בשולחן ערוך, יורה דעה, סימן קעט סעיף א: "אין שואלים בחוים בכוכבים ולא בגורלות". ומבהיר הרמ"א בהגהותיו: "משום שנאמר תמים תהיה עם ה' אלוקיך".

נורמה כללית זו מיושמת באבן בוחן בסיסית בכל שאלה הנוגעת לספיריטואליזם ושאין לה הסדר ברור באיסורים שנקבעו בתורה. הדברים מגיעים לידי כך, שהרב משה פיינשטיין, מגדולי הפוסקים בדורנו, בשו"ת אגרות משה, אבן העזר, חלק ד, סימן י, מתייחס לשאלה האם מן הראוי כי זוגות העומדים להתחתן יערכו בדיקת דם, כדי לגלות הורמונים הגורמים למחלת טייזקס בילדי בני זוג, ששניהם נושאים הורמון זה. גדר הספק היה: האם אין בבדיקה זו משום סטייה מן העיקרון של "תמים תהיה עם ה' אלוקיך", כנורמה כוללת שממנה נגזרים איסורים ספציפיים בסוגיה זו?

השאלה יוצאת מנקודת הנחה, כי חקר העתיד נאסר על פי

השקפת העולם האמורה, לא רק כאשר מדובר במעשים מאגיים, נעדרי עיגון מדעי, שעלול להימצא בהם אלמנט שרירותי ושרלטני מזיק, אלא גם בניסיון מדעי אמפירי, בדוק ומנוסה. עצם הפנייה לחקור את העתיד היא שנאסרה, יהא האמצעי אשר יהא, לאור הסתירה שיש בפנייה זו לשלמות האמונה ולעיקרון של "תמים תהיה עם ה' אלוקיך".

השאלה בעניין בדיקת הטייזקס נובעת מהשקפה לפיה כל צורה של חקר העתיד והכוונת מעשיו של אדם בהתאם לתוצאות בירוריו אלה, סותרת את האמונה כי הקב"ה מנהיג את עולמו על פי עקרונות של שכר ועונש, כשלכל אדם קורה מה שנגזר עליו על פי דין ולא קורה לו מה שלא נגזר עליו מראש. לפי השקפה זו יכול האדם, והוא אף מצווה על כך, לחיות את חייו בהתעלמו מחששות שונים, כגון החשש מפני מחלות שבהם יחלו ילדים שייוולדו לו בעתיד ושאליהן ייחשפו אם יתחתן עם בת זוג פלונית. זאת מכיוון שאם לא נגזר על ילדיו כי יחלו, לא יקרה להם מאומה, גם אם שני בני הזוג נושאים הורמון המהווה פוטנציאל למחלה. מאידך גיסא, אם נגזר על אדם סבל מסוים, הרי שהימנעות מפעולות מסוימות כדי לנסות ולהימלט מן הגזרה השמימית לא תועיל. דרכו של האדם לשנות את עתידו היא על-ידי שיפור מעשיו, ולא על-ידי חיזוי העתיד וניסיון למנוע את מימוש הגזרה האלוקית, הנובעת מיישום עקרונות שכר ועונש המגיעים לו לאור התנהגותו. אדם הוא אדון לגורלו בכך שבמעשיו הוא יכול להביא לקריעת גזר דין של שבעים שנה ולשנות את עתידו. שינוי בהתנהגות עשוי לשנות את הגזרה השמימית וממילא את יישומה. אך אם ההתנהגות לא שונתה, ולא שינתה את הגזרה השמימית, הרי שלא ניתן להימלט מפניה. בכך סותר הספיריטואליזם, המנסה לשנות את המציאות בדרכים טכניות, את השקפת העולם האמורה ואת שלמות האמונה הנדרשת מן היהודי.

הרב פיינשטיין פסק, בסופו של דבר, כי אין איסור לערוך את הבדיקה האמורה, מכיוון "שעתה נעשה זה באופן קל לבדוק, וממילא אם אינו בודק את עצמו הריהו כסגירת העיניים לראות מה שאפשר לראות". כלומר: עריכת בדיקה שניתן לעשותה בנקל, ושיש בה כדי להשיב בדרך פשוטה האם קיים סיכון בבחירת דרך מסוימת אינה בגדר חקר העתיד, אלא בגדר מציאות הפרושה לנגד

עינינו. שהמתעלם ממנה משול למי שעוצם את עיניו מלראות בור שחת הכרוי לרגליו ונמנע מלהיזהר. אולם מתשובתו של ר' משה פיינשטיין עולה, לכאורה, כי אלמלא היו הדברים בגדר בדיקת מעבדה פשוטה היה הדבר נאסר, לנוכח הציווי התורני של "תמים תהיה עם ה' אלוקיך", המתווה את דרכו של האדם המאמין.

הציווי התורני "תמים תהיה עם ה' אלוקיך", מהווה נדבך חשוב במיוחד במערך הכולל של התייחסות חז"ל לספיריטואליזם, בהתאם לשיטת הראשונים הגורסים כי בספיריטואליזם יש ממש. לדידם, טעמו של האיסור אינו נעוץ בכזב ובמרמה של הספיריטואליסט, אלא בטעמים אידאולוגיים ותאולוגיים מובהקים. זהו טעמו של האיסור וזהו הטעם לעוצמתו. מדובר בנושא שהוא בנפשה של הדת היהודית המבקשת לחנך אדם לחיות את חייו כשהוא משוחרר מאימתם של כוחות, אשר לא לו לענות בהם. דבר זה חיוני הוא לאדם ולחברה אף יותר מהנורמות החברתיות שמכוחן נאסרה ההונאה והגניבה. היהדות אינה נלחמת בעובדי עבודה זרה – גויים, אך במי שמפתה את סביבתו להאמין במאגיה ולנטות אחריה רואה היהדות סכנה חברתית ואנושית קשה ומכאן הציווי החריף של "מכשפה לא תחיה".

הציווי התורני "תמים תהיה" מהווה טעם לגישת חז"ל כי מן הראוי לאדם לחיות את חייו בהתעלם מן הכוחות הספיריטואליים השונים, לאור אמונתו השלמה והתמימה בהשגחה השמימית, אשר ממנה בא הכול. כך, למשל, מבהיר רבנו יוסף חביב בנימוקי יוסף, סוף פרק שביעי במסכת סנהדרין, כי באסטרולוגיה יש ממש. "שזו חכמה גדולה וגזרה שגזר הקב"ה מששת ימי בראשית להנהיג עולמו בכך. על כן יתפלל כל חסיד לבטל ממנו גזרת המזל". אולם ר' יוסף חביב ממשיך ומבהיר שם כי "חז"ל הזהירו לבל ישום אדם מחשבתו באלו הדברים [אסטרולוגיה] ויתלה עצמו במי שאמר והיה העולם. והוא [הקב"ה] בחסדיו יציל עבריו מפגע רע. ואמרו [חז"ל] על זה: "מנין שאין שואלים בכלדאי" [חוזים בכוכבים]? תלמוד לומר "תמים תהיה עם ה' אלוקיך" (פסחים, דף ק"ג ע"א).

בהתאם להגיונות אלו תובן לנו גם הסתירה הקיימת בין שלמות האמונה לבין סוג מסוים של אסטרולוגיה דתית. שחז"ל אינם חולקים על כך שיש בה ממש. כוונתנו לתופעה, אשר שורשה בתאולוגיה הדתית היהודית, והמעוגנת במקורות תורניים מובהקים.

ואף עליה חל האיסור של "תמים תהיה עם ה' אלוקיך". ללמדנו, כי גם הספיריטואליזם המצוי בתוך היהדות עצמה אינו מתיישב עם אמונה תמימה, ואנו מצווים להתעלם ממנו. התופעה האסטרולוגית האמורה מצוינת בהגהת הרמ"א על שולחן ערוך, אורח חיים, סימן תרסה, סעיף א, הפוסק: "כתבו הראשונים ז"ל, שיש סימן בצל הלבנה בליל הושענה רבה, מה שיקרה לו או לקרוביו באותה שנה... ויותר טוב להיות תמים ולא לחקור עתידות". כלומר: קיים סימן בצל הלבנה, המתגלה בערבו של היום השביעי של חג הסוכות, המכונה "ליל הושענה רבה", ולפיו ניתן ללמוד מה צפוי לקרות לאדם במשך השנה.

מקור הדברים בפירוש הרמב"ן על הפסוק בספר במדבר יד, 9: "סֵר צֶלֶם מַעֲלֵיהֶם וְה' אֶתְנֶנּוּ אֶל־תִּירָאִם". הרמב"ן מבהיר כי אין לחשוש מאדם שסר צלו, שכן נגזרה עליו מיתה, וסימן זה (היעדר צל לאדם שנגזר דינו למות) בא לידי ביטוי "בליל החותם", דהיינו בליל הושענה רבה, שבו מוכרע ונחתם באופן סופי דינו של אדם*.

הדברים הובהרו בספרו של רבי אלעזר בעל ספר הרוקח, המציין כי בהושענה רבה נקצבת כמות המים שתרד מן השמים באותה שנה. כמות זו נקבעת בהתאם למספר בני האדם שיחיו באותה שנה. וממילא: "מראים בצל ואומרים המלאכים: פלוני לא יחיה, הרי אינו צריך למים ולפרנסה". כלומר: קיימת זיקה בין הושענה רבה (שהוא היום בו נקבעת כמות המים שתרד לעולם), לבין חתימת גורלו של אדם ביום הכיפורים, שכן מכסות המים והפרנסה היורדות לעולם, הן פונקציה של כמות האנשים שדינם נחתם לחיים באותה שנה, ואשר יזדקקו להן. הגאון מווילנה, בבאורו להלכה האמורה של הרמ"א, מוסיף ומבאר כי הטעם לכך שהדין שנגזר בנוגע לכמות המים מתבטא בצל של אדם באור הלבנה, נובע מן העובדה כי הלבנה היא הממונה על הגאות והשפל של המים בעולמנו, "והם [המים] מתרבים ומתחסרים בחסרונה ובתוספתה". משום כך ניתן לדעת את גורלו של אדם, לפי הצל שהוא משרה לאור הלבנה בליל הושענה רבה, יום שבו נקבעות מכסות המים בעולמנו, בהתאם לגורל הבריות, כפי שנחתם ביום הכיפורים.

* ראה זוהר, פרשת ויחי, כב א, ובהשמטות זוהר בתיקוני זוהר כ.

דברי הרמ"א, המציין כי מן הראוי להתעלם מסימן הצל, שכן נאמר "תמים תהיה עם ה' אלקיך", מלמדים אפוא כי גם ביחס לאסטרוולוגיה דתית זו, נכונה השקפת העולם היהודית המתנגדת לפטליזם והגורסת כי לא קיים "גזר דין שנחרץ" וסימן שמימי שאי אפשר לשנותו, שכן הכול תלוי במעשיו של אדם, ובכל מצב, גם כשחרב חדה מונחת על צווארו של אדם, אל יתייאש מן הרחמים*. משום כך, אף משנגזרה גזרה שמימית, שנחזתה בצל הלבנה, בליל הושענה רבה, יש עדיין תקווה, שהרי "תשובה, ותפילה וצדקה מעבירים את רוע הגזרה".

ואכן מוצאים אנו בספר חסידים, סימן תנב, ביחס לאותו סימן שמימי, המלמד אותנו מהו הגורל שנקבע בשמים בליל הושענה רבה: "אחד לא ראה בליל הושענה רבה צל על ראשו. והתענה הוא ואהביו הרבה צומות ונתן צדקה רבה, וחי כמה שנים אחר כך, שנאמר (משלי יא, 4): "וְצַדִּיקָה תִּצְלֵל מִקִּוְיָהּ". כלומר: אף שליל הושענה רבה הוא יום מתן גזר הדין השמימי, המשקף את הקביעה האלוקית שנחתמה סופית ביום הכיפורים, עדיין ניתן לשנות גזר דין סופי וחתום זה. זאת מכיוון שיש אפשרות לקיים דיון נוסף בפני הערכאה הקובעת שאינה פוסקת מלפעול. דהיינו, גם לאחר מתן פסק דין סופי ביום הכיפורים ממשיך הקב"ה ומחכה לתשובתו של אדם עד לרגע מותו, שהוא מועד ביצוע גזר הדין, להבדיל מנתינתו. הקב"ה מוכן לרדן בפסק דינו בכל עת מחדש וממתין לשינוי נסיבות והתנהגויות "כי לא יחפוץ במות המת כי אם בשובו מדרכו וחיה".

היהדות נוטעת, אפוא, בלבו של אדם אמונה וכוח, ומלמדת אותו להאמין כי צדקה ומעשים טובים עשויים להציל ממוות, אף לאחר שנחתם הדין. משום כך, מבהיר הרמ"א, על אדם לחיות את חייו בהתעלמו גם מסימן אסטרוולוגי דתי כמו צל הלבנה בהושענה רבה, והשתקפות גזר הדין השמימי בצלו של אדם ביום החותם, שכן אסטרוולוגיה זו עומדת בסתירה לעיקרון של "תמים תהיה עם ה' אלקיך".

אולם הסתירה בין ספיריטואליזם לבין אמונה שלמה בקב"ה היא עמוקה יותר. נרחיב קמעה בסקירת יסודות האמונה היהודית

בהקשר זה, ונעמוד על טעם נוסף שבגללו לא יכלו חז"ל בשום אופן, לקבל את הפנייה לכוח ספיריטואלי, אף שמדובר באינסטינקט. טעם זה מוסיף נופך של הבנה להתנגדות העזה והנחרצת ולמלחמתם של חז"ל בספיריטואליזם.

שני עקרונות יסוד מהווים בסיס שעליו מושתתת האמונה הדתית היהודית: העיקרון הראשון גורס כי הקב"ה מנהל את העולם, מקטון ועד גדול, ואין שום אירוע שאינו פרי השגחה שמימית. ובלשון התלמוד במסכת חולין, דף ז ע"ב: "אין אדם נוקף אצבע מלמטה, אלא אם בן נגזר עליו מלמעלה". עיקרון זה מכונה "השגחה פרטית", ומשמעו כי קיימת השגחה אלוקית על הקורה לכל פרט בעולמנו, ועל חיי כל פרט.

העיקרון השני הינו כי הקב"ה מנהל את עולמו וקובע כל פרט ופרט בהתאם לכללים של "שכר ועונש". לפי השקפה זו הקב"ה נאמן לשלם שכר טוב לבריותיו, שמגיע להם שכר, והוא נאמן להיפרע מבריותיו הראויים לעונש. מכאן שכל אדם העושה את הישר והטוב עשוי לשנות את מהלכה של ההשגחה הפרטית. באופן שייטיב את גורלו, וחלילה להיפך. עם זאת, הגורל אינו נגזרת ישירה ומיידית של מעשיו של אדם, ואנו רואים תופעות בלתי מובנות של "צדיק ורע לו רשע וטוב לו". זאת מכיוון ש"חשבון" השכר והעונש השמימי, הוא ארוך טווח וכולל מרכיבים רבים שאינם גלויים. הוא מתייחס הן לחיי העולם הזה והן לחיי העולם הבא, וכולל מעשים שאירעו בעבר, ושיארעו בעתיד, לרבות בדורות שחלפו ובדורות שיבואו. מלכותו של הקב"ה היא נצחית ("ה' מלך, ה' מלך, ה' ימלוך לעולם ועד") וממילא מתפרש הדין השמימי על פני יריעה רחבה של אירועים וזמנים, החורגת בהרבה מהשגותיו של האדם המוגבל בתוחלת חייו ובמרחב החווייתי שלו. מדובר במסגרת מורכבת וכוללת, שבן תמותה אינו מסוגל להבינה. אולם היהודי מצווה להאמין, לפי השקפת עולם זו, כי שום מעשה אינו נעלם מן החשבון השמימי וכי שום דבר בעולמנו אינו פרי מקרה. המילה "מקרה" מופיעה בתנ"ך בהקשרים של קרי וטומאה, ולא במקרה, שהרי הכול מכוון על-ידי ההשגחה העליונה. האמונה היהודית גורסת כי אין דבר שאינו מכוון ואין מעשה שאין גמול או תגמול בצדו.

עקרונות יסוד אלה של האמונה היהודית משתלבים בעקרון

יסוד נוסף: הבחירה בין טוב ורע מסורה בידינו של אדם. גם מעיקרון זה נגזר כי האדם לא יוכל להבין את ה"חשבון" השמימי של השכר והעונש וכי גורלו של אדם לא ייגזר במישרין ובאופן מיידני ממעשיו. שהרי אילו היו עקרונות השכר והעונש השמימיים פועלים באופן מיידני ומוחשי, לא היה אדם מיושב בדעתו בוחר ברע הגורר עונש. שסיבתו ברורה לעין. אילו היתה ההשגחה הפרטית פועלת באופן שאנו יכולים לצפותו ולהבינו, היה נשלל היסוד הקוגניטיבי של הבחירה בין טוב לרע. משום כך גורסת הדת היהודית כי אדם יכול, לעתים, להבין אירועים ברטרופקטיבה – בראייה לאחור, לאחר התרחשותם. לכך תורמת גם העובדה כי הענישה האלוקית פועלת בדרך כלל בצורה של "מידה כנגד מידה", במטרה לרמוז, למי שחפץ להבין, כי אם יבחן היטב את הדבר שבו לקה יוכל להבין מדוע קרה הדבר ומה עליו לשפר. אבל לדעת את העתיד, או אף להבין את ההווה, נשגב מבינת אנוש – וזוהי אמונה, כי הרי דבר רציונלי, הניתן להוכחה, אינו טעון אמונה. האמונה מתחילה במקום שבו ההוכחות האמפיריות והלוגיות מסתיימות; במקום שבו לא ניתן להוכיח, ולא ניתן להסביר ולצפות דברים מראש.

הניסיון הספיריטואלי לרדת לחקר העתיד ולנסות לשנותו באמצעים טכניים סותר, אפוא, את יסודות האמונה הבסיסיים ביותר של היהדות הן בתחום האפשרות לסטות מעקרונות של שכר ועונש, שלא באמצעות סנגוריה וקטגוריה כמפורט בפרק ט' לעיל, אלא בדרך של חיזוי העתיד וניסיון להימלט מהדין השמימי, והן בעצם האפשרות לחזות את העתיד. על כן מהווה הפסוק "תמים תהיה עם ה' אלקיך" מקור הלכתי להלכות האוסרות על פנייה לספיריטואליזם מסוגים שונים.

ואכן, דברים אלה מוצאים הד ברור בבאורו של הרמב"ן לפסוק "תמים תהיה עם ה' אלקיך":

תמים תהיה – שנייחד לבבנו אליו לבדו, ונאמין שהוא לבדו עושה כול, והוא היודע אמיתת כל עתיד, וממנו לבדו נדרוש העתידות, ומנביאיו או מאנשי חסידיו, רצונו לומר: אורים ותומים, ולא נדרוש מהוברי שמים ולא מזולתם, ולא נבטח שיבואו

דבריהם על כל פנים.

אבל, אם נשמע מהם נאמר: הכול מידי שמים, כי הוא אלוקי האלוקים, עליון על הכול, היכול ככול, משנה מערכות הכוכבים והמזלות כרצונו, מפר אותות בדים וקוסמים יהולל, ונאמין, שכל הבאות תהיינה כפי התקרב האדם לעבודתו (את ה'). ולפיכך, אחרי אזהרת שאלת העתידות מקוסם ודורש בעד החיים אל המתים, אמר "שתהיה תמים עם ה' בכל אלה", ולא תירא ממגיד עתידות, אבל מנביאו תדרוש ואליו תשמע.

פנייה אל צדיקים ואדמו"רים

בפרק הקודם עמדנו על הסתירה שבין הספיריטואליזם לבין האמונה הדתית היהודית. אולם קיימת זווית נוספת לסתירה בין הדת היהודית לבין הספיריטואליזם.

כוונתנו לעיקרון בסיסי ביותר המצוי באמונה היהודית, לפיו יש לכל אדם ערוץ הידברות ישיר עם 'הקב"ה' – התפילה. לפי האמונה היהודית האלוקים "קרוב אלינו בכל קוראינו אליו" ואנו יכולים לפנות אליו בתפילה בכל נושא, ממש כשם שבן פונה לאביו, ומבקש ממנו ("אבינו מלכנו"): מלא נא את בקשתי, אף אם הדבר לא מגיע לי, "כרחם אב על בנים" רחם עלי ושמע קול תחנוני. לאב ביולוגי, ויהא רם ונישא ככל שיהא, יכול כל אדם לפנות במישרין. אדם אינו זקוק לסגור כדי לפנות אל אביו, וכמו כן לא יכול שום קטגור למנוע מבן לפנות במישרין אל אביו ולבקש ממנו בי לא ידון אותו במידת הדין ("כי מי יצדק לפניו בדין"). אלא יחוס עליו וינהג בו כמנהג אב עם בנו אהובו שחטא כלפיו, המבקש לשוב לאביו ולקבל הזדמנות נוספת. כיצד יכול, אפוא, קטגור להרוס יחסים מסוג זה בין אב לבנו, שיש ביניהם ערוץ הידברות ישיר ומתמיד? הספיריטואליזם, כפי שראינו בפרק ט', משול לכוחה של קטגוריה או סגוריה, הפונה אל שופט כל הארץ, ופועלת את פועלה במסגרות הדין השמימי כגורם ביניים. הפנייה לגורם ביניים היא יסוד זר באמונה היהודית, וזאת גם בהנחה שלאותו גורם יש השפעה ויש כוח לפעול במסגרות הדין הקיימות.

נמצא כי ככל שהספיריטואליזם מנסה לשנות את הגזרה האלוקית באמצעים טכניים או על-ידי חיזוי העתיד וניסיון להישמר מפניו, הוא סותר את יסודות האמונה בדבר הנהגת העולם

עלידי הקב"ה לבדו על פי עקרונות של שכר ועונש, שמהם לא ניתן להימלט. וככל שהספיריטואליזם מנסה לחולל גזרה אלוקית או לבטלה ופועל כקטגור או כסנגור, הרי שהוא מתנגש באמונה הדתית היהודית הרואה בקב"ה לא רק מלך על בריותיו, אלא גם אב רחום וחנון, שכל אדם יכול לפנות אליו במישרין, בלא גורמי ביניים.

בהקשר זה יפים הם דבריו של הרב שלמה וולבא, בהקדמתו לספרו של המקובל ר' יעקב הלל תמים תהיה, האומר את הדברים הבאים על הפנייה לספיריטואליסטים:

רבים חשבו זאת לתמימות [כלומר לאמונה תמימה ושלמה] לחפש תשובה לספקות, הקלה לסבל, חיזוק להווה והכטחה לעתיד, אצל בעלי מסתורין למיניהם. יש כאלה שהגיעו לאנשים המעטים שהם כאמת מקובלים, ויש שנפלו בידי שרלטנים ורמאים שהתלבשו באיצטלא של יודעי ח"ן [חכמת נסתר].

... בניס ובנות יקרים, אם אתם זקוקים לאיזו טובה מאביכם, האם אתם פונים אל איזה קוסם שיוציא מאביכם את הטובה המקווה? בוודאי שלא. אתם פונים אל האבא ומבקשים ממנו... והנה, אבינו שבשמים שומע תפילה. ומשה רבנו עליו השלום הכריז "כי מי גוי גדול אשר לו אלוהים קרובים אליו כה אלוהינו בכל קראנו אליו" (דברים ד, 7). ורבנו הגדול הרמב"ן כתב על מה שאמר משה רבנו "ואמרו לי מה שמו מה אמר אליהם (שמות ג, 13): "... והקדוש כרוך הוא השיבו, למה זה ישאלו לשמי? אין להם צורך לראיה אחרת, רק כי אהיה עמהם בכל צרתם, יקראוני ואענם, והיא הראיה הגדולה שיש אלוקים בישראל, קרובים אלינו בכל קוראינו אליו". ומקובל אצלנו ממרן בעל החזון איש שאין שום תפילה חוזרת ריקם, רק אחת נענית מיד ושנייה אחרי זמן מה, ושלישית אחרי זמן רב. אי לואת, למה לחפש ברכה בדלת אחורית ומפוקפקת, והרי שערי תפילה מעומק הלב ובדמעות פתוחות לפנינו. ומה טוב היו עושים כל בעלי שיעור קומה שפונים אליהם

**להיוושע, אילו היו מלמדים את הפונים להתפלל
בתפילה חמה ולהעמידם על האמת "כי שמש ומגן ה'
אלוקים, חן וכבוד יתן ה', לא ימנע טוב להולכים
בתמים".**

כאן אנו נוגעים בנקודה רגישה ביותר. אחר הטעמים למלחמת חז"ל בספיריטואליזם נעוץ בכך שעל פי עקרונות האמונה היהודית ניתן לפנות במישרין לקב"ה, והפנייה אל אמצעי ביניים למיניהם סותרת את יסודות האמונה. אם כן, באותה מידה שנאסרה הפנייה לספיריטואליסט, מן הדין היה, לכאורה, לאסור על הפנייה לרבנים ולמקובלים כי יתנו ברכה ויתפללו בעדנו. מהו ההבדל?
שאלה זו העסיקה את גדולי ההגות התורנית, ומסתבר כי קיימים ביניהם חילוקי דעות עמוקים. נרחיב קמעה בסוגייה זו. העוסקת בקו התפר שבין ספיריטואליזם מותר לספיריטואליזם אסור וההבחנה ביניהם.

מקור הפנייה אל הצדיק בעת שנחוצה ישועה בתחום הרפואי, מצוי במסכת בבא בתרא, דף קטז ע"א: "דרש רבי פנחס בן חמא, כל שיש לו חולה בתוך ביתו, ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים. שנאמר [משלי טז, 14] "חמת-מלך מלאכי-מות ואיש חכם יכפרנה". ובנימוקי יוסף שם מובהר: "מנהג זה בצרפת, כל מי שיש לו חולה מבקש פני הרב תופס ישיבה שיברך אותו". דברים אלה גם נפסקו להלכה בחלק המשפטי של המשפט העברי: בהגת הרמ"א על שולחן ערוך, יורה דעה, סימן שלה, סעיף י: "יש אומרים, שמי שיש לו חולה בביתו ילך אצל חכם שבעיר שיבקש עליו רחמים, וכן נהגו לברך חולים בבית הכנסת ולקרוא להם שם חדש, כי שינוי השם קורע גזר דינו".

השאלה הנשאלת היא: מדוע יש לפנות לחכם שיברך את החולה, בעת שקיים ערוץ הידברות ישיר לקב"ה? מעניינים במיוחד בהקשר זה הם דבריו של ר' אלימלך מליזנסק, מגדולי החסידות, בספרו **נועם אלימלך** פרשת חוקת, דיבור המתחיל "או יאמר דהנה התורה הוא מרפא לכול". הוא שואל: כיצד זה פונים לתלמיד חכם לרפא חולים והרי קיים איסור להתרפא באמצעות שימוש בדברי תורה? כיצד מתיישבת פנייה זו עם פסק הרמב"ם **בהלכות עבודת כוכבים**, פרק יא, הלכה יב:

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 שהן בכלל הכופרים בתורה, שהן עושים דברי תורה רפואת הגוף ואינן אלא רפואת נפשות. שנאמר "וַיְהִי חַיִּים לְנֶפֶשׁךָ" (משלי ג. 22). אבל הכריא שקרא פסוקין ומזמור מתהלים כדי שתגן עליו זכות קריאתן וינצל מצרות ומנזקים הרי זה מותר.

בהתאם להלכה הפסוקה נמצא כי השימוש בתורה כאמצעי להשגת יעדים גשמיים אסור מכל וכול. כיצד זה, אם כן, אין אנו חוששים מפני איסור זה ופונים לרבנים ולתלמידי חכמים כדי שישתמשו בזכות התורה שבהם ויברכו חולים שירפאו?

על שאלות אלו משיב ר' אלימלך מליז'נסק בספרו כי אכן אין סגולות מיוחדות באדם מסוים, או מעשים מסוימים המסוגלים לרפא, או לחולל ישועות. הכוח הוא כוח שמימי, החקוק באדם שכל ישותו אומרת רוחניות. הפנייה לאישיות התורנית אינה פנייה לכוחות התורניים שבו אלא התקרבות לתורה, החקוקה באותה אישיות ומקרינה ממנה על כל הבאים עמה במגע. ההתקרבות לקב"ה הפוכת את תפילתו של המתקרב לרצויה יותר. במצב רוחני משופר זה כשלעצמו יש כדי לקרוע את רוע הגזרה. משום כך אין הפנייה לצדיק ולתלמיד חכם שימוש טכני בכוח רוחני כלשהו, אלא התקרבות לקב"ה שאותה משיגים בעת שהות במחיצתה של אישיות תורנית מובהקת, המשפיעה על הנמצאים במחיצתה. אם כך, יש לפנות אך ורק לאישיות שהתורה היא כל ישותה, ושיש בה אכן כדי להקרין על כל סביבותיה. ובלשונו של ר' אלימלך:

שהרשימה [כלומר הרושם] הנשארת באדם, והקדושה שנרשם בו, על-ידי לימוד התורה, על-ידי זה יכול האדם. הוזה לרפאות חולים, וזהו "זאת חקת התורה" [במדבר יט. 2] מלשון חקיקה, הוא הרשימה הנשארת באדם מהתורה. ובאיזה אופן יהיה לימוד התורה שנרשם [שנחקק] בו קדושה? "זאת חקת התורה –

אָדָם כִּי יָמוּת בְּאֵהָל פִּירוּשׁ, שִׁמְסוֹר נִפְשׁוֹ עָלָיו בְּגוֹדֵל
אֲהַכֶּה וְיֵרָאֵה...

הפנייה לצדיק, שהתורה נחקקה באישיותו, נתפסת, אפוא, כאמצעי של התקרבות לקב"ה. היא מסייעת בידינו על-ידי כך להעביר את רוע הגזרה ולבטלה בשורשה, אך אין בה משום פעילות ספיריטואלית המנסה למנוע באמצעים טכניים את קיום הגזרה האלוקית.

הסבר זה מיישב את התמיהה שמעוררת הפנייה אל הצדיק, כאמצעי ביניים כביכול, כשיש ערוץ הידברות ישיר אל הקב"ה על-ידי התפילה, שכן הצדיק אינו אלא אדם שהתורה ממלאת את כל הווייתו, לאחר שמסר את נפשו עליה, והשהייה במחיצתו מקרבת את האדם אל הקב"ה מכוח האווירה התורנית שמשרה הצדיק על סביבותיו. מכאן ואילך יכול הפונה לפנות במישרין אל הקב"ה, כשהוא מצוי במצב רוחני נעלה יותר, או קרובה ישועתו ותפילתו מתקבלת, כבן הרצוי והאהוב על אביו שבקשתו נענית יותר בנקל. הצדיק אינו משנה את המציאות החיצונית, אלא מסייע לאדם לשנות את מצבו הרוחני הפנימי. במצב זה פנייתו הישירה לקב"ה מתקבלת, וממילא משתנה הגזרה שנגזרה עליו והוא נושע. הבנת מהותה זו של הפנייה לצדיק מסירה, אפוא, את התמיהות האמורות.

בהתאם להיגיון זה ניתן גם להבין כי דווקא בין גדולי החסידות, שבה רווחת מאוד הפנייה לצדיק כדי שיתן ברכות לחסידיו, מצינו דעות לפיהן אין זה ראוי לפנות אל הצדיק ביעוץ בעניינים גשמיים. הצדיק משפיע על מצבו הרוחני של האדם ויש לייחד את הפנייה אליו לצרכים אלה בלבד. כן מוצאים אנו את דברי האדמו"ר הראשון לבית חב"ד, ר' שנאור זלמן מלאדי, מחבר הספר תניא, המציין באיגרת הקודש בפרק כב, כי בנושאים החומריים ידעו להכריע הנביאים בשעתם, אולם בימינו אין אדם המסוגל להכריע בעניינים גשמיים על סמך כושר על-חשושי כלשהו, שהרי משרב בית המקדש ניטלה הנבואה. לאדמו"ר ולצדיק יש לפנות, על כן, רק בשאלות רוחניות כדי שיוורה את דרך ה' לחסידיו, ואילו בשאלות גשמיות אין כוחו של הצדיק יפה: ובלשונו:

לכו נא וניווכחה, זכרו נא ימות עולם כינו שנות דור ודור, ההיתה בזאת מימות עולם, ואיה אפוא מצאתם מנהג זה, כאחד מכל ספרי חכמי ישראל הראשונים והאחרונים, להיות מנהג ותיקון לשאול עצה [בענייני] גשמיות כדת מה לעשות בענייני העולם הגשמי אף לגדולי חכמי ישראל... כי אם לנביאים ממש אשר היו לפנים בישראל כשמואל הרואה, אשר הלך אליו שאול לדרוש ה' על דבר האתונות שנאבדו לאביו [שמואל א פרק ט], כי באמת כל ענייני אדם לבד מדברי תורה ויראת שמים אינם מושגים רק בנבואה. "ולא לחכמים לחם" [קהלת ט, 11]. וכמאמר חז"ל "הכול בידי שמים חוץ מיראת שמים" [ברכות, דף לג ע"ב]... ומה שכתוב כישעיהו [ג, 3] "ויועץ נחכם חקשים" וכן מה שאמרו חז"ל "ונהנין ממנו עצה ותושייה" [אבות, פרק ו, משנה א] היינו בדברי תורה הנקרא תושייה.

בעל התניא מתרעם, משום כך, על הפונים לצדיק לבקש ישועה בעניינים גשמיים ושוכחים כי כל צרה גשמית שבה הם נתונים באה להם מאת ה', בתוצאה ממעשיהם. את הגזרה האלוקית לא ניתן לבטל באמצעי טכני כלשהו, אלא בשיפור מעשיו של אדם ובפנייה ישירה לקב"ה בתפילה. ובלשונו: "וכמו אב רחמן... המכה את בנו, שאין לבן חכם להפוך עורף לנוס למצוא לו עזרה או אפילו מליץ יושר לפני אביו... רק להיות ישר..."

דברים מנוגדים בתכלית אומר דווקא הרב חיים קנייבסקי, מרבני הפלג הליטאי, וזאת כנראה לנוכח העובדה כי המונח "דעת תורה" ו"אמונת חכמים" מושרש ביותר בהווייתו. בבאורו של הרב קנייבסקי ל"מסכת כלה רבתי", פרק שמיני, עמ' עז, הוא מתייחס למשנה במסכת אבות בתחילת פרק ו, משנה זו מפרשת את הפסוק במשלי (ח', 14) "לִי־עֵצָה וְתוֹשִׁיָּהּ", באומרה: "כל הלומד תורה לשמה נהנים ממנו עצה ותושייה". ומבאר הרב קנייבסקי:

כלומר אם באת להתייעץ עצה בענייני עולם הזה – יש לך לבוא ללומד התורה, דאף על גב שאינו קרוב

ואינו מכיר בטיב העניין, לו העצה, משום דההיא עצתא ממני היא [כלומר מה] ומשמים הוא דאסכימו עליהו [כלומר: משמים מסכימים לדברי אותו תלמיד חכם]... ובמדרש תהילים פרק א מובא: "אמרו עליו על ר אליעזר בן ערך שהיה יועץ עצות ומתקיימין. אמרו לו: רבי, נביא אתה? אמר להם: לא נביא אנוכי ולא בן נביא, אלא כך מקובלני, שכל עצה שהיא לשם שמים סופה להתקיים".

לפי גישה זו יש לפנות לתלמיד חכם אף בעניינים גשמיים מובהקים, שכן העצה שנקבל מפיו היא עצתו של הקב"ה, שחלק מחכמתו ליראיו העוסקים בתורה לשמה. דברים אלה מתייחסים לעצה שאנו עשויים לקבל מאדם אשר רכש השכלה תורנית רחבה, אך אינם מתייחסים לסגולות ולישועות למיניהן ואף לא לאדם שאינו גדול בתורה ואשר התורה לא החכימה אותו ולא נחקה באישיותו. אולם, הלכה למעשה עדים אנו למציאות שבה רבים וטובים, מכל הזרמים ההגותיים הקיימים, פונים לקבל ברכות, סגולות וישועות – ממקובלים, מאדמו"רים ומרבנים, הן בעניינים רוחניים והן בעניינים גשמיים. אם כן, חוזרת השאלה: מהו ההבדל בין פנייה זו לרבנים ולאדמו"רים לבין הפנייה אל הספיריטואליסט? הרי בשני המקרים מדובר, כביכול, בפנייה העוקפת את הגזרה האלוקית באמצעותו של גורם ביניים? אם אין המדובר בפנייה שתכליתה התקרבות לקב"ה, אלא בניסיון להשיג ישועה והצלחה באמצעים טכניים, מהו ההבדל המהותי בין דת לבין ספיריטואליזם ומדוע מותרת ההתערבות בהנהגה השמימית של הקב"ה את עולמו, כשהיא נעשית על-ידי מקובל וצדיק?

כדי להשיב על תמיהה זו יש צורך לבחון את הסוגייה מזווית ראייה כוללת יותר, המוסיפה ממר נוסף של הבנה לייחסם של חז"ל אל הספיריטואליזם. נפנה להסברו היסודי והבסיסי של הרמח"ל (הרב משה חיים לוצאטו, מגדולי המקובלים) בספרו דרך ה', חלק ג, פרק ב. הרמח"ל מתווה קו מחשבה לפיו כל יצור וכל נברא מתקיים בעולם הזה אך ורק מכיוון שזהו רצונה של האלוקות. יסוד הקיום של כל כוח ושל כל יצור בעולמנו נובע מרצון אלוקי המפכה בו ורוצה בקיומו. וכלשון התפילה: "המחדש בטובו בכל יום תמיד

מעשה בראשית" היצירה האלוקית של עולמנו נמשכת מדי יום, כאשר שמו של הקב"ה ורצונו הוא המהווה מקור הארה וחיות לכל חי.

על בסיס עיקרון זה ממשיך הרמח"ל ומבהיר עיקרון נוסף, לפיו הרצון האלוקי המפעיל את כל הכוחות בעולמנו, פועל בדרך כלל בחוקיות קבועה. המכונה על-ידינו: "חוקי הטבע". בפועל מהווים חוקים אלה רק לבוש חיצוני להשגחה אלוקית מכוונת. הכוחות העליונים הם המשפיעים על הבריאה ומכוונים את כל הקורה בה. אולם אנו מכנים אותם "חוקי טבע" מכיוון שהם מתבטאים בדרך כלל בסדרים קבועים ופועלים בחוקיות ברורה. למעשה, על פי השקפתם של חז"ל, אין בדבר הזה "חוקי טבע" והעולם כולו מופעל על-ידי כוחות ספיריטואליים-עליונים, שאינם נראים לנו.

העיקרון השלישי שמתווה הרמח"ל הוא, כי גם לכוחות הספיריטואליים המפעילים את עולמנו יש סדרים קבועים. כוחות אלה הם חלק ממנגנון כולל של כוחות רוחניים המאצילים ומשפיעים זה על זה, בחוקיות קבועה. משום כך, אדם הבקיא בדרך הילוכו של מנגנון שמימי זה, יכול להשפיע על מהלכם של הכוחות הספיריטואליים האמורים, וממילא להשפיע ולשנות דברים בעולמנו. המופעל על-ידי הכוחות האמורים. לאדם ניתנה, אפוא, לפי הרמח"ל, היכולת לעשות שימוש טבני בכוחות הספיריטואליים המפעילים את עולמנו, כפי שניתנה בידו היכולת להשתמש באיתני הטבע ובכוחותיו.

הרמח"ל מוסיף ומבהיר, כי מכיוון שגם לכוחות העל-טבעיים יש חוקיות משלהם, הרי שכשם שאדם יכול להשתמש בכוחות הטבע במגבלות מסוימות – הוא יכול, למשל, לטפס לגובה אך ורק באמצעות עזרים מסוימים (סולם), או לבקוע חומר אך ורק באמצעות מכשיר חד (סכין, למשל) וכיו"ב כללים – הוא הדין והיא המידה בשימוש שביכולתו לעשות בכוחות הספיריטואליים למיניהם, שכן גם לכוחות אלה יש סדר מסוים וכללים קבועים שניתן לפעול רק במסגרתם. ובלשון הרמח"ל:

כמו שאין המשתמש בטבע [באופן] מוחלט לפי רצונו [של אדם], כי אולם לא יוכל להשתמש בו אלא בדרכים ידועים, כי הנה לא יוכל לחתוך אלא בסכין

וכיו"ב, ולא יוכל לעלות אלא על-ידי סולם, ולא יוכל לדחוק אלא הדרכים הרכים, וכל כיו"ב, כן השימוש הרוחני לא ניתן לו, אלא כגבולים ידועים וכדרכים מיוחדים, כפי מה שראתה החכמה העליונה היותו נאות.

עקרונות אלה מובילים, לדברי הרמח"ל, למסקנה תאולוגית חשובה ביותר:

לאדם ניתנה האפשרות לגייס לרשותו את כוחות הטבע, כדי ליצור באמצעותם דברים שונים. הוא רשאי לנסר עץ, לחצוב באבן, לחבר, לבנות, לפרק ולסתור – הכול במסגרת חוקי הטבע, בכך אין סתירה להשגחה העליונה, שהרי "הכול צפוי והרשות נתונה". דהיינו: הקב"ה מכוון את העולם לנהוג על פי חוקי הטבע, ומאפשר לאדם לעשות במסגרת חוקים אלה כרצונו. הקב"ה אף צופה מראש מה יבחר האדם ומה יהיו פעולותיו, אך הרשות נתונה בידיו של אדם לבחור לעשות כרצונו בכוחות הטבע השונים. זוהי הבחירה החופשית שניתנה לאדם, ומכוחה הוא מקבל שכר ועונש על מעשיו.

באותה מידה, מבהיר הרמח"ל, מסורה בידיו של אדם החירות לעשות שימוש בכוחות העל-טבעיים המצויים בעולמנו, שהרי הכול צפוי והרשות נתונה – לעשות כל פעולה שהיא. גם בפעולות אלו, של ניצול טכני של הכוחות השמימיים הפועלים בעולמנו כדי לשנות סדרי בראשית, אין משום סתירה להשגחה העליונה, שהרי "הכול צפוי והרשות נתונה". אפשר לסכם אפוא את הקו ההגותי שהתווה הרמח"ל בסוגייה זו בקביעות הבאות:

א. כלפי חוץ יש לכוחות הטבע מהלך "טבעי" משל עצמם, אך למעשה ההשגחה האלוהית קובעת את הקורה בעולמנו, מקטון עד גדול, בלא שהדבר יהא ניכר.

ב. לאדם נמסרה הרשות להשתמש בכוחות הטבע השונים, במסגרת הכללים שעל פיהם פועלים כוחות אלו. הקב"ה מאפשר לאדם לנצל את כוחות הטבע כרצונו – לגזור ולחבר, להרוס ולבנות. בכך אין כדי לסתור את העובדה שהכול צפוי מראש, וזהו למעשה כוח הבחירה המסור בידיו של אדם.

- אין כל סתירה בין ההשגחה האלוקית לבין הבחירה האנושית. הכוח מסור בידיו של אדם לפעול פעולות שונות על פי רצונו, במסגרת כללי הטבע. "ובדרך שאדם רוצה ללכת – מוליכין אותו". האדם קובע את הכיוון וההשגחה מתאימה את המציאות לפעולותיו ולרצונותיו. כשהכול ידוע לקב"ה מראש, אך הרשות נתונה לאדם לבחור ברצונו. העובדה שידוע לקב"ה מה יבחר האדם אינה גורעת כמובן מהאוטונומיה של האדם לבחור ומן העובדה כי הוא שבחר בדרך שבה הוא צועד.
- ג. בפועל, מתקיימים הכוחות הטבעיים מחמת רצון אלוקי המפעם בהם החל מעת יצירתם. רצון אלוקי זה קבע חוקיות מסוימת, אך בידו לסטות ממנה וזוהי הסיטואציה הנסית.
- ד. יצירה אלוקית זו נעשתה באמצעות שמות הקודש. בשמות אלה יש כוח יצירה, הן של המציאות הקיימת, המתקיימת בזכותם, והן של מציאות חדשה, יוצאת דופן ונסית.
- ה. גם הכוחות העל-טבעיים השולטים, באין רואים, על כל הנעשה בעולמנו, נשלטים על-ידי מנגנון של כוחות ספיריטואליים המאצילים זה על זה, והפועל בחוקיות קבועה.
- ו. בידי האדם נמסרה היכולת לפעול, באמצעות שמות הקודש ואמצעים נוספים שעלידם הוא יכול להתערב במנגנון הכוחות הרוחניים ולהפעיל אותו על פי רצונו, בהתאם לכלליו הקבועים של מנגנון זה. הפעלה זו של הכוחות הרוחניים עשויה לגרור בעקבותיה סטייה מן החוקיות של כוחות הטבע הגשמיים ויצירתה של מציאות אחרת – נסית. כך יכול אדם לשנות את מהלכה של הבריאה, ולהשפיע על הקורה בעולמנו, באמצעים ספיריטואליים-טכניים. זה השימוש שעושים מקובלים ואנשי שם בשמותיו של הקב"ה.
- ז. קיימות שתי דרכים לפעול באמצעות שמות הקודש השונים, לשם שינוי המציאות בעולמנו: האחת כאמצעי טכני, לחולל מציאות חדשה. השנייה כדרך של עבודת ה', וממילא כסגולה לתפילה כי תענה.
- ח. הרמח"ל מוסיף ומציין כי הפעלת הכוחות הרוחניים האמורים, בשתי הדרכים, לרבות זו הטכנית, אינה מהווה פגיעה באמונה

* דברים אלו מכוארים ברמב"ם, הלכות תשובה, פרק ה', הלכה ה' ובהשגת הראב"ד שם.

בהשגחה האלוקית, שהרי אין שום הבדל בין יצירת מציאות חדשה באמצעות כוחות טבעיים (כגון ניסור עץ), לבין יצירת מציאות חדשה באמצעות כוחות על-טבעיים, השולטים על אמצעי הטבע השונים (כגון שמות הקודש). גם בהקשר זה נכון לומר כי "בדרך שאדם רוצה ללכת – מוליכין אותו".

בהתאם להסברו של הרמח"ל, הספיריטואליזם אינו סותר את ההשגחה האלוקית, מכיוון שלאדם ניתנה הרשות לפעול בעולמו כרצונו. בשם שלאדם מסורה הזכות להשתמש בכוחות הטבע ופעולות אלו אינן סותרות את ההשגחה העליונה, כך גם זכותו של אדם להשתמש באמצעים "מכניים על-טבעיים" לשם יצירת מציאות חדשה, כאמור. הקושי המהותי שעוררנו, בדבר הסתירה הקיימת, כביכול, בין כוחו של הספיריטואליזם לחרוץ גורלות לבין ניהול עולמו על-ידי הקב"ה לבדו על פי עקרונות של שכר ועונש, מיושב, אפוא, על-ידי הרמח"ל. לדבריו אין כל הבדל בין כוחו של עין הרע להזיק וכוחם של ברכה או קמע להועיל, לבין החירות שניתנה לאדם ליטול סכין ולרצוח את רעהו או, להבדיל, לנתח אותו ולרפאו. בכך אין סתירה לעקרונות של שכר ועונש. אדרבה, אנו מאמינים כי הקב"ה נתן בידינו את הכוח לשנות את המציאות לפי בחירתנו, כשהוא יודע מראש במה נבחר. בהתאם לכך יכול אדם לפעול באמצעים ספיריטואליים שונים, בלא שתהיה בכך סתירה לקיומה של השגחה אלוקית, הפועלת על פי עקרונות של שכר ועונש.

אולם בצומת מרכזי זה, אנו שבים לפרשת הדרכים ממנה התחלנו את דרכנו העיונית בסוגייה זו, דהיינו – לשאלה: מהו ההבדל בין כישוף אסור לבין אמצעים ספיריטואליים מותרים ומדוע אסור לפנות לספיריטואליסט אך מותר לפנות לצדיק ולמקובל? בשני המקרים מדובר לכאורה, לפי הסברו של הרמח"ל בהפעלה של אמצעים ספיריטואליים טכניים, שהשימוש בהם אינו עומד בסתירה לעקרונות השכר והעונש השמימיים. מהו אפוא הפגם בפנייה לספיריטואליסט – לנוכח הסברו של הרמח"ל?

נראה כי התשובה לשאלה זו היא כי שינוי סדרי הטבע באמצעות כוחות ספיריטואליים, שאינם שמות הקודש של הקב"ה, מהווה חריגה הרסנית ממנהגו של עולם ו"הכחשה של פמליה של מעלה". אכן, אין כאן סתירה לקיומה של השגחה אלוקית, אך יש

באן כוח הרס נורא שאסור להשתמש בו – על שום הרסנותו. החוקים והסדרים של מנגנון הכוחות העל-טבעיים נוצרו כדי לאפשר למנגנון זה להתאים את עצמו למציאות. השמות והכוחות האלוקיים שבאמצעותם נברא העולם הם כוחות יצירה, שהרי הם שיצרו את העולם וממשיכים להחיותו. כלי בניין אלה הם, על כן, "כלי משחק" לגיטימיים גם בידיו של אדם, והקב"ה הפקידם בידיו במסגרת זכות הבחירה שמסר לו. לעומת זאת, הכוחות הדמוניים וההרסניים סותרים את מלאכת היצירה האלוקית ומשתקים את המנגנון הרוחני האמור. משום כך מוטל איסור על פנייה לספיריטואליזם.

בהתאם לגישה זו, האיסור על הפנייה לספיריטואליזם אינו נובע מכך שבכוחות הספיריטואליים יש סטייה מעקרונות ההשגחה האלוקית. השגחה זו מאפשרת לאדם לבחור ברע ולהזיק באמצעי טבעי (ליטול סכין ולרצוח), והיא גם מאפשרת לאדם לגרום נזק על-ידי כוח ספיריטואלי. הגינוי הוא כלפי השימוש בכוח המזיק, על שום סטייתו מדרך הילוכה היוצר והבונה של הבריאה. ההתנגדות לספיריטואליזם משולה, אפוא, לאיסור על השימוש בכלי משחית על שום כוח ההרס שלהם ולא על שום דרך הילוכם וצורת פעולתם.

הד ברור לגישה הרואה בכוח הספיריטואלי אמצעי מותר כשלעצמו, שאין לגנותו על שום היותו סטייה מהילוכה הטבעי של הבריאה, מצינו בדברי המהר"ל מפראג בספרו באר הגולה, בבאר השני, דיבור המתחיל "בפרק ד' מיתות". המהר"ל מתייחס שם לסוגייה במסכת סנהדרין, דף סז ע"ב, בה צוין כי שימוש בספר יצירה (בו מופיעים שמות הקב"ה שבאמצעותם נברא העולם), לשם סטייה מחוקי הטבע – מהווה ספיריטואליזם מותר. כראיה לכך מובאת הסוגייה, עליה עמדנו לעיל, על שניים מחכמי המשנה, שיצרו עגל מדי ערב שבת באמצעות ספר ספיריטואלי זה ספר יצירה. המהר"ל (שיצר בעצמו, על פי המסורת, גולם מהלך באמצעות כוחות ספיריטואליים) מבהיר כי הדבר מותר:

כי זהו דרך סדר העולם ומנהגו, שהוא יתברך מבטל גזרת עליונים [כוחות על-טבעיים] ומושל עליהם, ומפרשים חכמים שלכך נקרא ה' יתברך בשם "שדי".

שהוא שודד [משדר] מערכות צבא עליונים. ואם כן למה יהיה דבר זה אסור, דבר שהוא לפי מנהג העולם, שהוא יתברך נקרא כך על שם שהוא יכול ומושל על צבא עליונים והוא יכולתו וגבורתו בעולם. והוא כמו שאר תפילה, כשכיל שהוא קורא [בתפילה לה]. השם יתברך מבטל הגזרה שנגזרה עליו. ולפיכך, ספר יצירה, שבו הזכרת שמותיו יתברך, אשר בהם ברא עולמו, כי כיד ה' צור עולמים, שכל העולם נברא בשמותיו, אין זה דבר יוצא מסדר עולם, אף כי הוא מבטל טבעי הדברים והמנהג. שאם לא כן, היה איסור התפילה, כי התפילה מבטלת גם כן גזרת עולם הוזה, וכן גם הדברים הטבעיים יכול לבטל על-ידי שמו יתברך. ודבר זה בוודאי מותר, כי להשם יתברך בוודאי כוח לבטל טבעי הדברים, ואין זה דבר יוצא מסדר העולם... ואין זה מה שעוסק בספרי יצירה, כי אם הזכרת שמותיו יתברך, אשר בהם ברא העולם, ואיך אפשר לאדם לומר, כי הזכרת השמות שבהם ברא העולם עצמו, הוא יוצא מסדר הכריאה? לכך אמרו שהוא מותר לגמרי.

לאמור: לכוח בונה מותר לפנות גם אם הוא משנה סדרי בראשית. בכוח אלוקי זה אין לראות משום סטייה ממהלכו של עולם, שהרי באמצעות כוח זה נוצר העולם, הוא מפכה בו וקובע את הילוכו, וממילא מהווה, בהגדרה, כוח יצירתי. מבאן אנו למדים בהכרח, כי יש להבחין הבחנה ברורה בין פנייה לכוח בונה לבין פנייה לכוח הרסני. הפנייה לכוחות הרסניים אסורה, אפוא, לא מכיוון שהם משנים סדרי עולם, שהרי בכך אין הם שונים מן השימוש בשמות הקודש המופיעים בספר יצירה. הפנייה לכוחות אלה אסורה מכיוון שהם "מכחישים" פמליה של מעלה" (בלשון הגמרא במסכת חולין, דף ז ע"ב), מתערבים במהלך הבנייה האלוקית ומסכלים אותה. זוהי, אפוא, ההבחנה התאולוגית בין דת לבין ספיריטואליזם.

הבחנה נוספת בין דת לספיריטואליזם נוגעת לגישה הפטליסטית המאפיינת את הספיריטואליזם, והגורסת, למשל, כי מה שנצפה

בכוכבים חייב להתרחש, ואין אפשרות לשנות גזרה שנצפתה באמצעים ספיריטואליים. הדת היהודית מתנגדת נחרצות לגישה זו, ולפיה גם אם הכוח הספיריטואלי עשוי לפעול את פועלו, כשם שכוח טבעי עשוי לפעול את פועלו, הרי שבסופו של יום הכול בא מעם הקב"ה, היכול לשנות בכל רגע נתון את מהלכם של האירועים, הן הטבעיים והן הספיריטואליים. משום כך יכול אדם, בכל שלב, "לשלוט" בגורלו ולפעול לשינוי רוע הגזרה על-ידי שינוי מעשיו ומצבו הרוחני. האמונה כי הכול בידי שמים מאפשרת לבוטח בה' לצפות לנס ולא להתייאש מן הרחמים, גם כאשר חרב חדה מונחת על צווארו, וגם כאשר כוח ספיריטואלי משולח לעברו. אם כן, שני גורמים מצטרפים זה לזה בהבנת מרכיב השלילה שבכוחות הספיריטואליים, מבחינת השקפת עולמם של חז"ל: המרכיב הראשון נעוץ בכך, שמדובר בכוחות הרס דמוניים, המקטרגים על האדם וגורמים למיצוי הדין עמו. הגינוי הוא כלפי הרסנותם של כוחות אלה, שלא השתתפו ביצירת העולם ואין להם גם היום חלק בקיומו התמידי. כל שיש בהם הוא הכוח להרוס ולשבש את מהלכם הטבעי של דברים, ועל כן יש להתרחק מהם כמטחוי קשת. המרכיב השני נעוץ בכך, שהפנייה לספיריטואליזם גוררת אמונה בכוחם המוחלט של כוחות אלה לפעול את פועלם. כוח מוחלט של גורם זולת הקב"ה אינו קיים לפי השקפת העולם הדתית היהודית, שכן הכול בא מעם הקב"ה ובידו לשנות גם את כללי הטבע, ואת כללי העל-טבע שאותם טבע בעולמנו.

בהתאם לכך, הפנייה לרב ולמקובל אינה אסורה, שהרי נעדרים ממנה שני האלמנטים השליליים גם יחד: ראשית, זהו שימוש בכוחות היצירה השמימיים ולא בכוחות ההרס השמימיים. פנייה זו נועדה לחזק ולסייע ולא להזיק למאן דהו אחר.*

שנית, הצדיק אינו גורס כי בידו לקבוע מהלכם של דברים. ברור כי הכוחות הם שמימיים ולא כוחותיו של הצדיק, וכפי שראינו הפעלת כוח שמימי אינה אסורה. כשם שמותר לנסר עץ ולחולל דברים באמצעות כוחות הטבע, כן מותר לחולל דברים באמצעות כוחות על-טבעיים. הדברים נאסרים רק כשמחדירים בהם יסוד של פטליזם, באילו אין הקב"ה מסוגל עוד לשנות דברים, לאחר

* ראו ברכות דף י ע"א, דבריה של ברוריה לבעלה התנא רבי מאיר.

שהספיריטואליסט חרץ את דרך מהלכם, ואין עוד טעם לנסות ולשנות את רוע הגזרה באמצעות תפילה, תשובה וצדקה. אולם בהתאם לכך נמצא כי ההבחנה בין אסור למותר תלויה במידה רבה במעשיו ובגישתו של האדם שאליו פונים. יש לבחון, על כן, האם מדובר בשימוש בכוחות היצירה האלווקיים או שמא בכוחות ספיריטואליים ה"מכחישים" פמליא של מעלה". כמו כן יש לבחון האם בפנינו אדם המציג עצמו כבעל כוחות מוחלטים, המסוגל לחולל ישועות ולחרוץ מהלכם של אירועים, או שמדובר באדם שהתורה חקוקה באישיותו, המבהיר לפונים אליו כי הכול מסור בידיו של הקב"ה, והוא עושה כמיטב יכולתו, אך השופט כל הארץ הוא העושה משפט וקובע מה יתרחש הלכה למעשה בכל רגע נתון.

התשובה המעשית לשאלתנו מהו קו הגבול בין פעילות ספיריטואלית מותרת, לבין פעילות אסורה ומתי זהו כישוף (ושמא אף אחיזת עיניים) ומתי זוהי פנייה למקובל, לאדמו"ר ואיש אלוקים קדוש היא, כי הדבר תלוי במידה רבה באישיותו של האיש שאליו פונים, ובאמצעים הספיריטואליים שהוא נוקט. בפרקים הבאים נבחן האם מצויים בידינו הכלים הפרקטיים, הנחוצים כדי ליישם הבחנות תאולוגיות אלו במישור המעשי.

פרק י"ב

פסיקה ישראלית

סקירת המקורות השונים בחז"ל מלמדת כי על אף האיסור התורני הנרחב והמקיף, המתייחס למגוון של תופעות ספיריטואליות, הרי שביהדות עצמה נכללים מיסטיקה ותופעות ספיריטואליות. כמו כן ראינו כי ההבחנות בין אסור למותר, בתחום רגיש זה, הן דקות ביותר ונובעות מחילוקי השקפה ומפילוסופיות תאולוגיות, שההבחנה ביניהן טעונה ניתוח והבנה מעמיקים. מובן כי ניתוח זה אינו נחלת הכלל והוא דורש העמקה, עיון וידע מקיף. אולם ככלות הכול נותרות בבסיס הדברים שתי גישות קוטביות של הראשונים, שעליהן עמדנו בפרקים הראשונים.

הגישה הראשונה היא הגישה השכלתנית של הרמב"ם ורבי אברהם אבן עזרא, הגורסים כי אין כל ממש בפעילות הספיריטואלית וכי הבסיס לאיסורה הוא הכזב והתרמית שבה. הגישה השנייה היא של הרמב"ן והרשב"א, הגורסים כי יש תופעות על־טבעיות שיש בהן ממש, וכי קיימים דברים שאין להם הסבר מדעי. אדרבה, האיסור נובע דווקא מן העובדה שיש ממש בכוחות הספיריטואליים השונים. כמו כן ראינו כי מחלוקת זו נבעה מכך שבתלמוד יש עיגון לכל אתת מן הגישות ואין קו ברור. למעשה נכון לומר כי בסוגיית הספיריטואליזם קשה מאוד לומר דברים חד־משמעיים, שהרי אנו מוצאים בדברי חז"ל דברים לכאן ולכאן, גם דבר וגם היפוכו של דבר.

על רקע זה מוצאים אנו כי גם בקרב גדולי התורה ברורנו הדעות מנוגדות, המחלוקת קוטבית, שני הצדדים נוקטים גישה חד־משמעית והכרעה – אין. אנו מוצאים כאלה שאוסרים על הפנייה לספיריטואליזם איסור גמור ומוחלט, ולעומתם כאלה שמגדירים

ספיריטואליזם מסוג מסוים כקידוש ה' וכמצווה שיש לברך עליה בשם ומלכות.

הניגוד החריף ביותר בהקשר זה מצוי בדבריהם של הרב אליעזר שך (ראש ישיבת פוניבז' בבני ברק וראש מועצת גדולי התורה) מחד גיסא, והרב יצחק כדורי (מגדולי המקובלים בדורנו) מאידך גיסא. נביא דברים אלה זה מול זה, ונראה כמה קוטבית היא המחלוקת וכמה געדר הכרעה הוא התחום הייחודי הזה. הרב שך מציין באיגרת המובאת בפתיח לספר תמים תהיה של המקובל הרב יעקב הלל:

הנני אומר לך בהחלט שזה איסור גמור להתעסק בזה [בלומר בספיריטואליזם] ואסור לסמוך על זה, ומפורש הוא בתורה (דברים יח. 17) תמים תהיה עם ה' אלקיך... ואנו אין לנו אלא לבטוח אלא בה, וזולת זה הכול הבל. ומה שראית סימנים שונים, זה מפני שבדרך שאדם הולך מוליכין אותו [בלומר: הספיריטואליזם עלול להשפיע על מי שמאמין בו בבחינת נבואה המגשימה את עצמה, אך לא מכיוון שזהו כוח שיש בו ממש], אבל מי שלא מסתכל על זה, ה' הוא מבטחו ואין לחוש לכל מה שראית.

לדעת הרב שך מדובר, אפוא, בדברי הבל. לעומת דברים אלה הרב כדורי חולק, בפתיח לאותו ספר, תמים תהיה, על דבריהם של הרבנים העוסקים בתורת "הנגלה" שבתורה, והאוסרים על פנייה לקבלה מעשית ועל עיסוק בתורת הנסתר שבתורה באופן יישומי. הרב כדורי גורס כי לא זו בלבד שיש ממש בדברים הללו ולא זו בלבד שהם מותרים, אלא שהשימוש בשמו של הקב"ה הוא קידוש ה', שהרי הדבר מצביע על הכוח העצום הטמון בשמותיו של הקב"ה, ומשום כך הוא מביא שיטות שלפיהן יש אף לברך ברכה מיוחדת בטרם עשיית שימוש זה בספיריטואליזם. לדבריו: "יש מן הגאונים תיקנו ברכה לכתוב הקמע: ברוך אתה ה', אשר קדש שמו הגדול והמבורך שגילה אותו לחסידיו, להראות כוחו וגבורתו, בשמו ובמאמר פיו, בלשון ובכתב". מובן מאליו כי איש אינו יכול להכריע במחלוקת קוטבית זו.

מה עוד שראינו כי לכל צד ולכל דעה יש עיגון במקורות רבים ומושרשים. כל אדם יכול, אפוא, לאחוז בדעתו בעניין זה ובמסורת אבותיו. בהיעדר הכרעה ברורה נמצא כי כשם שברור לנו שמאחז עיניים, שרלטן המרמה את הבריות, עושה מעשה שלא ייעשה, כן ברור, לכאורה, כי אין לאסור ואין למנוע פעילות דתית, כנה ואמיתית – גם אם מישהו אחר איננו מאמין בה וגורס כי אין כל ממש בפעילות זו.

בנסיבות אלו אנו שבים אל השאלה המקורית שהעלינו בפרק א': היכן מצוי קו הגבול המבחין בין כישוף ופעילות ספיריטואלית – שהינה אסורה לכל הרעות, ואשר ניתן להגדירה כמעשה של אחיזת עיניים ואף תרמית – לבין פעילותו של צדיק העושה שימוש בתורת הנסתר, תוך שהוא מחולל ישועות ונותן קמעות, שיש הגורסים כי עשוי להיות בהן ממש? אנו יודעים וחשים כי פעולות מסוימות של אנשים מסוימים הינן שרלטנות, וכי על אף שיש ציבור הנוהר אחר פעולות אלו, יש לאסור על מעשי רמייה. אך אם נעשה כן, בלא שיהא בדינו קריטריון ברור וקו מבחין, נמצאנו אוסרים גם פעילויות כנות וטהורות. מהו קו הגבול?

שאלה זו עתיקה כימי עולם. כבר בספר יראים, סימן רלט, מצינו כי המחבר, ר' אליעזר ממץ, שאל את רבותיו מהי ההגדרה של פעילות ספיריטואלית אסורה – ולא קיבל מענה. ובלשונו: "ושאלתי את מלמדי מהו כישוף, ולא שמעתי מהם דבר מיושר על זה". כיצד ניתן, אפוא, לדעת האם מדובר בשרלטן או באדם שבמעשיו יש ממש? ברור שלא ניתן להשתמש בהבחנות העיוניות הדקות, המפורטות בפרקים הקודמים, כקנה מידה לבחון את טיבם של הספיריטואליסטים השונים בדורנו. שהרי הקהל הרחב אינו מודע להבחנות אלו ואינו ער להן. האם יש בכלל אפשרות לשרטט קו גבול ברור בין מותר לאסור? האם, על אף המחלוקת העזה שבה נתקלנו, קיימת אפשרות להציב קריטריון מעשי כלשהו לפיו נדע את תחום האסור והמותר?

בפרק זה נסקור את פסיקת בתי המשפט במדינת ישראל, במטרה לבחון האם מצויה בה הבחנה מעשית בין הפעילויות הספיריטואליות השונות. נראה כי גם בפסיקה זו באה לידי ביטוי העובדה שאין דעה אחידה במסורת ישראל בשאלה אם יש ממש אין ממש בפעילות הספיריטואלית. עם זאת נופתע למצוא,

בפסיקה הישראלית המקורית. חלק ניכר מן ההבחנות וההתלבטויות שמצאנו בחז"ל בתקופות השונות, ושעליהן עמדנו לעיל. הפסיקה הישראלית נדרשה לסוגיית הכיבוש לאור קביעתו של המחוקק הישראלי בסעיף 417 לחוק העונשין תשל"ז-1977 כי המתחזה לעשות מעשה כישוף בכוונה לקבל דבר דינו מאסר שנתיים". ביחס לסעיף זה כתב סגן נשיא בית המשפט המחוזי בירושלים, השופט פרופ' יעקב בוק:

המחוקק הישראלי מתבסס על נקודת מבט שכלתנית, כי כישוף אינו כושר אמיתי אלא מעשה מירמה גרידא. לפיכך, חל איסור על "התחזות" דהיינו על מי שמראה עצמו כאילו הוא מסוגל לגלות חפצים אבודים על-ידי מעשה ספיריטואלי. מכאן שאם יצליח הנאשם להוכיח כי אכן הוא בעל כושר אל-חושי לגלות חפצים אבודים – יש לזכותו בדיון.

בלומר, לדעתו של השופט בוק, צער המחוקק הישראלי, בלי משים, בעקבות גישתו השכלתנית של הרמב"ם בסוגייה זו, לפיה האיסור על כישוף מבוסס על יסוד המרמה של פעילות זו, ועל אלמנט ההתחזות שבה כשהוא יוצא מנקודת הנחה כי בפעילות הספיריטואלית אין ממש, וממילא מדובר בהתחזות גרידא, ואכן, האיסור על כישוף מופיע בחוק העונשין הישראלי בפרק הדין במעשי מרמה וזיוף, בהתאם לגישה זו מובן כי אם מוכיחים שיש ממש במעשה ספיריטואלי ספציפי כלשהו וכי אין המדובר במעשה מרמה, הרי שאין לאסור את הפעילות הספיריטואלית ויש לזכות את הנאשם.

אין ספק כי המחוקק ביקש, ובצדק, למנוע את פעילותם של שרלטנים ורמאים, המוצאים פרצה הקוראת לגנב בתחום העיסוק בספיריטואליזם, שבו הציבור הרחב אינו יודע להבחין בטיבם. אולם, לנוכח קיומן של שיטות ודעות לפיהן יש ממש גם בפעילות ספיריטואלית אסורה, על אף שהדבר אינו ניתן למדידה ולהוכחה, נשאלת השאלה: כיצד נדע להבחין בין פעילות ספיריטואלית

* יעקב בוק, למעלה מן החושים, עמ' 50.

אמיתית שבה יש ממש, אלא שלא יכולים להוכיחה בהיותה כוח על-חושני, לבין פעילותו של שרלטן ומתחזה? ועוד: מה יקבע המחוקק הישראלי ביחס לפעילות דתית שאי אפשר להוכיח כי יש בה ממש? הן גם תפילה ופעילות דתית טהורה שאינה מרמה אינה מועילה תמיד במישור הפרקטי. לא כל תפילה נענית לאלתר. כמו כן, אם יוכיח הספיריטואליסט כי הוא פעל במסגרת פעילות דתית ולא כמכשף, הרי שאף אם פעילותו לא הצליחה ואי אפשר להוכיח את יעילותה – נראה כי הוא לא יוכלל במסגרת האיסור, שהרי אם לא נאמץ פרשנות זו, נמצא עצמנו מטילים מאחורי סורג וברית חלק גדול מן המקובלים, האדמו"רים ואנשי הדת, המספקים סגולות וישועות ונוטלים תשלום בגין כך. סביר להניח כי המחוקק לא העלה על דעתו להגביל את חופש הדת, מהיכן נשאת, אפוא, החירות להבחין בין דת לבין ספיריטואליזם? ומהי נקודת הגבול שנקבעה בפסיקה בין מעשה כישוף אסור, לבין פעילות דתית מותרת?

בע"פ 36/55 שייך מוצטאפה דאהוד דאסוקי נ. היועץ המשפטי לממשלה פ"ד ט', 1313, דן בית המשפט העליון במקרהו של שייח' ערבי, שניסה לרפא חולת נפש על-ידי קשירת קמעות לצווארה. הקשירה גרמה, באותו מקרה, לכך שחולת הנפש שנאבקה בקשרים נחנקה למוות. השאלות שהתעוררו בדיון היו: האם יש להרשיע את השייח' דאסוקי בהריגה או בגרימת מוות ברשלנות, וכן האם יש להרשיעו בגין התעסקותו בריפוי ספיריטואלי. ביחס לריפוי באמצעות קמעות ציין כב' השופט גויטיין כי אין להרשיע את השייח' דאסוקי בְּעִסּוֹק כרפואה שלא ברישיון, שהרי הוא האמין כי אינו עוסק ברפואה וכי הרפואה לא תצלח במקרה זה. השופט גויטיין ציין:

אם יישב כומר ליד מיטתו של חולה ויאמר פרקי תהילים, מתוך אמונה כנה שאמירת תהילים תביא מרפא לנפש ולגוף, אין בזה משום עיסוק ברפואה. דת, מעשי כישוף ורפואה הן דרכים שונות לחלוטין, הסותרות זו את זו לחלוטין, ואין אחת יכולה להתקיים במקום חברתה.

השופט גויטיין אף הוסיף וציין, בנכותו את השייח' דאסוקי מעברה זו, כי אם ירצה היועץ המשפטי לממשלה להפעיל את האיסור המוטל בעניין זה נגד כל מי שפועלים על יסוד של אמונות תפלות, במקום לקבל תרופות, הרי שחלק לא קטן של האוכלוסייה יימצא בבתי הסוהר. בהתאם לגישה זו נמצא כי מכיוון שהחוק הפלילי יתקשה להבחין בין איש דת הלוחש על עין הרע, למשל, לבין מכשפים שונים וספיריטואליסטים למיניהם, מן ההכרח להגיע למסקנה כי פעילות המוגדרת כדתית, אף אם היא נראית לנו כאמונה תפלה גרידא, לא נאסרה במסגרת החוק הפלילי. אבל כיצד נדע להבחין בין פעילות ספיריטואלית דתית לבין פעילות ספיריטואלית שאינה פעילות דתית?

בית המשפט התלבט בשאלות אלו, בת"פ (תל-אביב) 411/90 מדינת ישראל נ. חיים חתואל (לא פורסם). הנאשם התחזה לרב ובעל כוחות על-טבעיים לריפוי ולטיפול בבעיות שונות. אלא שהוא לא הסתפק בדיבור ושלח ידיו למטופליו עד כי הוא הואשם בעברות של אינוס במרמה. סנגורו טען כי הנאשם לא "התחזה לבצע כשפים" כלשון הסעיף הפלילי בחוק העונשין, אלא שהוא ביצע כשפים בפועל. בהיעדר אלמנט ההתחזות, כך טען, יש לזכות את הנאשם. בנוסף טען הסנגור כי כל מעשיו של הנאשם הם בגדר פעילות דתית ולא בגדר כישוף. לטענתו, גם המעשים המגונים אינם אלא טיפול. יש טיפול רפואי, יש טיפול הומאופתי ויש טיפול ספיריטואלי כביכול, וטיפול הוא, בהגדרה, לא מעשה מגונה, ועל כן מן הדין לזכות את מר חתואל.

כדי להבהיר מדוע מדובר בדת ולא בכישוף, טען הסנגור שם כי: "מדובר רק בהפניה, ולו רק סמלית, לאלוקות, תוך הסתמכות על כוח האלוקות ולא על כוחו של הפונה". משום כך, טען, מדובר בפעולה שאינה כישוף המתיימר לשלוט בעל-טבעי, אלא בפולחן דתי הפונה אל האלוקות. בכל הנוגע לפעולה דתית לא לנו להכריע אם יש בה ממש או אין בה ממש, והדבר לא נאסר.

בית המשפט המחוזי בתל-אביב (כב' השופט אריה אבן-ארי) קבע בהקשר זה בפסק דינו: "לו אכן היה הנאשם משכנע את בית המשפט כי בתמימותו הוא עשה מה שעשה, וכי הוא לא חרג מר-אמות של מה שנאמר בספרים הקדושים וממצוות הדת, ייתכן שיהיה מקום לזכות את הנאשם ולו מחמת הספק". כלומר: במישור

העקרוני היתה עשויה טענה זו להתקבל. אולם באותו מקרה ציין בית המשפט, כי הנאשם הכשיל את עצמו בכך שלא ירד לסוף דעתו של הסנגור ולא השכיל להפנים את ההבחנה העדינה דלעיל. הוא העיד בבית המשפט כי הוא עצמו ניחן בכוחות על-טבעיים, ובזאת השמיט באחת את קו ההגנה של הסנגוריה.

בהתאם לפסק-הדין בעניין חתואל, מתייחס האיסור הקבוע בחוק הפלילי על התחזות לעשות מעשי כישוף, אך ורק למצב שבו הספיריטואליסט גורס כי הוא עצמו ניחן בכוחות על-טבעיים. בנוגע לייחוס של כוחות על-טבעיים לאדם עצמו יצא המחוקק מנקודת הנחה כי מה שאינו מוכח מבחינה מדעית לא ייתכן, וממילא בכוחות הספיריטואליים הללו אין ממש, ומי שמתחזה למכשף ונוטל כסף בעבור כך, עובר עבירת מרמה. לעומת זאת, אם המכשף אינו טוען כי יש לו כוחות על-טבעיים, אלא גורס כי לאלוקות יש כוחות על-טבעיים וכי הוא פונה לכוחות אלה, הרי שמדובר בפעילות דתית, שלא נאסרה בחוק הפלילי. משום כך, גם אם סובר בית המשפט, או כל אדם שהוא, כי באמונה הדתית הזו אין כל ממש, אין להרשיע בדין את מי שאוחז באמונתו, בבחינת "איש באמונתו יחיה".

בהתאם לפסק-דין חתואל נמצא כי ההבחנה בין פעילות דתית מותרת לבין מעשה כישוף אסור, נעוצה לכאורה בהגדרת המעשה על-ידי המכשף. אם מדובר בפנייה לכוחות על-טבעיים של האלוקות, הרי שמדובר בפעילות דתית מותרת. אולם, אם מדובר בפנייה לכוחות על-טבעיים של הספיריטואליסט עצמו, הרי שבפנינו מעשה כישוף והפעילות נחשבה למעשה מרמה אסור. ואכן, דומה כי פירוש זה של חוק העונשין הוא הכרחי, שהרי לא מסתבר כי המחוקק הישראלי התכוון לפגוע בהופש הדת ולאסור על מקובלים ואדמו"רים לעסוק במעשי קבלה ספיריטואליים, המעוגנים במקורות ובמסורת ישראל.

אולם מכיוון שמדובר בנורמה, המשקפת רצון להגן על החברה ולשרש תופעות חברתיות מזיקות, נשאלת השאלה: מדוע חשוב לנו מה חושב בלבו הספיריטואליסט וכיצד הוא מגדיר את מעשיו? לכאורה, האמונה הסובייקטיבית של הספיריטואליסט ביחס לדרך שבה פועלות הסגולות שבהן הוא נוקט, אינה משנה כלל את הנזק החברתי הכרוך בפנייה לספיריטואליסט. ההשלכות המעשיות של

מעשים אלה אינן שונות, לכאורה, זו מזו מבחינת הנזק החברתי הטמון בהן. בין כשהן מוצגות כפנייה לכוחות עליונים ובין כשהן מוצגות כשליטה עליהם. כמו כן ברור, לכאורה, כי ניתן לרמות את הבריות באותה מידה גם על-ידי הצגת הדברים כתפילה לכוחות עליונים ולא ככוחותיו של הספיריטואליסט עצמו. על כן לא נסתפק בהבחנה האמורה, ונמשיך בניתוח פסק-הדין בענין חתואל, המוביל להבחנה נוספת.

קיימת הבחנה מעשית, אותה מצאנו בפרק ד' לעיל כשעמדנו על גישת הרמב"ם ביחס לספר הרפואות הספיריטואליסטי שכתב שלמה המלך, אשר נגנו על-ידי חזקיהו המלך. הרמב"ם נקט בהקשר זה את הגישה לפיה מותר ללמוד הכול, גם ספיריטואליזם. לשם כך נועד, לשיטת הרמב"ם, ספרו הספיריטואליסטי של שלמה המלך ולמטרה זו נכתב. אבל אסור ליישם את הספיריטואליזם ולהפיצו בקרב ההמון, שיתפתה להאמין באמיתותו, ומשום כך נגנו ספר זה על-ידי חזקיהו. זוהי, לכאורה, הבחנה יפה בין רבנים ומקובלים הלומדים על ספיריטואליזם, לבין מי שעוסקים בספיריטואליזם במישור המעשי, המיישמים אותו ונוטלים כסף בגין שירות זה. ואכן, בגזר הדין בענין חתואל ציין כב' השופט אבן-ארי:

הסנגור המלומד אף הוא נאלץ להודות כי הנאשם ניצל את הפולקלור הרשום בספרים השונים תוך כדי הפעלתו הלכה למעשה, בבחינת קרדום לחפור בו. ברור כי אין כל פסול להחזיק ולעיין בספרים הפולקלוריסטים השונים. אולם הנאשם ידע היטב כי כאשר הוא עובר מן התאוריה לפרקטיקה, הרי הוא חוצה בזאת את הקווים האדומים וחודר אל המישור הפלילי.

הקווים האדומים של המישור הפלילי מצויים, בהתאם לקביעה זו, במעבר מן התאוריה הספיריטואלית אל הפרקטיקה. אולם דומה כי גם הבחנה זו, כשלעצמה, אין די בה, שהרי רבנים ואדמו"רים רבים עוסקים בספיריטואליזם גם במישור המעשי, ועוברים מן התאוריה אל הפרקטיקה, כאשר סביר להניח כי המחוקק לא התכוון מעולם להרשיעם בפלילים. מהי, אפוא,

ההבחנה בין מקובל לבין ספיריטואליסט, מבחינת הנורמה הפלילית?

במקרה אחד קל לומר כי חל האיסור הפלילי. אין ספק כי את הסעיף בחוק העונשין יש להחיל על אדם שבעצמו אינו מאמין באמיתותם של הדברים שאותם הוא עושה. במקרה זה בפנינו מעשה תרמית, שיש לאוסרו בתכלית. כך ציין כב' השופט זילברג בע"פ 2/58 עובדיה ברטי נ. היועץ המשפטי לממשלה פ"ד יב' 735 ביחס לאדם ששכנע את המתלונן לתת לו מכספו, כדי שבתמורה יעניק לו כביכול את כיסא שלמה המלך, ילבישו במלבושי מלכות וירוממו לדרגת משיח. כי:

אין ספק שיש להרשיע את הנאשם, שכן הוא עצמו הצהיר בפנינו, כי אין הוא מאמין באמיתותם של הדברים הללו ובכוחו שלו לקשר בין מלאכים ובני אדם, או להעלות אדם לדרגת משיח בעד בצע בסף. וכיוון שהמערער קיבל את הכסף בטענות שזוהי עצמו לא האמין באמיתותם – נדין הורשע.

מדברי כב' השופט זילברג בפסק-הדין בענין ברטי עולה, לכאורה, כי תנאי להגדרת הכישוף כמעשה מרמה הוא שהמכשף עצמו אינו מאמין בכוחות הספיריטואליים, שהרי כאשר המכשף מאמין בכוחו, הוא לכאורה אינו "מתחזה לעשות מעשה כישוף" כלשון הסעיף הפלילי, אלא עושה מעשה כישוף שהוא מאמין בו. ההבחנה היא, אפוא, לכאורה, בין מי שמאמין באמיתות מעשיו, לבין מי שבעצמו יודע כי אין בהם ממש.

אלא שגם הבחנה זו אינה מספקת, שכן מה נעשה ביחס לאדם המאמין באמת ובתמים כי יש בידו לחולל נפלאות באמצעות מעשי ספיריטואליזם שאותם הוא נוקט? האם אז הדבר מותר? האם במקרה זה מדובר בתופעה חברתית פחות חמורה, של הטעיית אנשים?

הבחנה כזו נדחתה על-ידי בית המשפט המחוזי בתל-אביב (כב' השופטת שושנה ברמן) בת"פ 549/90 מדינת ישראל נ' גרבי, פס"מ תשנ"ב (ג') 494, בו נקבע כי:

המבשף דווקא כמעט תמיד מאמין בכוחו ובסוד שליחותו, ודווקא בשל סמכותיותו מצליח הוא לאחו עיני הפונים אליו. האם אפשר לקבוע כי כל אימת שישכנע את בית המשפט באמונתו במעשיו הנלווים, יהיה הדבר להגנתו והוא ייצא זכאי? נראה לי [קובעת השופטת ברמן] כי הדעת אינה סובלת פירוש כזה.

כב' השופטת ברמן קבעה על כן בפס"ד גרבי, באופן ברור, כי ההבחנה אינה נעוצה באמונתו הסובייקטיבית של הספיריטואליסט בטיב מעשיו, וגם אדם המאמין כי יש בידו כוח ספיריטואלי של ממש, ייחשב לרמאי ויואשם בהתחזות לעשות מעשה כישוף, מכיוון שבמישור האובייקטיבי אנו יוצאים מנקודת הנחה לפיה אין במעשים הספיריטואליים השונים כל ממש, והם נחשבים בכל מקרה למעשי תרמית, להתחזות ולתופעה שהמחוקק ביקש לשרשה. בגישה זו (הגישה האובייקטיבית) שונה פסקה של כב' השופטת ברמן הן מפסקי-דינו של כב' השופט זילברג בעניין ברטי והן מפסקי-דינו של כב' השופט אבן-ארי, אשר קבע בעניין חתואל כי ספיריטואליסט המאמין באופן סובייקטיבי כי הוא פונה אל כוחות עליונים ואינו שולט עליהם, לא יורשע בפלילים והפעולה תיחשב לאקט דתי מותר. בהתאם לגישה של כב' השופטת ברמן, לא יעניין אותנו האם חושב הנאשם עצמו באופן סובייקטיבי כי יש ממש במעשיו (כפי שבחן כב' השופט זילברג בעניין ברטי) והאם הוא סבור כי הכוחות מסורים בידיו או שהוא רק פונה לכוחות אלוקיים בתפילה (כפי שנבחן בעניין חתואל). תהא מחשבתו הסובייקטיבית של הנאשם אשר תהא, מכיוון שמכחינה אובייקטיבית לא נעשה דבר, הרי שבכל מקרה זוהי התחזות וממילא – מעשה מרמה.

ספק אם גישה זו ראויה היא ביישום נורמה פלילית, שבה נחוצה גם כוונה פלילית סובייקטיבית של הנאשם (מנס ריאה) כתנאי להרשעתו, ואולם מבחינה חברתית צודקת לכאורה מסקנה זו, אם מניחים אנו כי בכל סוגי הספיריטואליזם אין ממש וכי מדובר, ממילא, בהתחזות גרידא.

אולם ההנחה השכלתנית, לפיה אין ממש בכוח ספיריטואלי שמייחס אדם לעצמו (להבריל מכוח המיוחס לאלוקות), וכי מדובר

בהכרח בהתחזות ובמרמה, תהא מחשבתו הסובייקטיבית של הספיריטואליסט אשר תהא, מעוררת את הקושי שעליו עמדנו בפרק ד', עת שסקרנו את תמיהתו של הרשב"א על שיטת הרמב"ם. מנין לנו כי בספיריטואליזם אין ממש? האם כל דבר שאין לו הסבר מדעי בדור הזה – אינו קיים? מעניין כי תמיהתו האמורה של הרשב"א, מצאה ביטוי דומה מאוד, מאות שנים מאוחר יותר, בפסק-דין אנגלי, *Davis V. Curry* (1938) 1 K.B. 109 וברבריו של השופט בנימין כהן, הנשיא לשעבר של בית המשפט המחוזי בתל-אביב בת"פ 345/50 היועץ המשפטי לממשלה נגד טרזה פרנקל, פס"מ ז' 439. ובך נאמר שם:

לא נותרה אלא השאלה העוקצנית, מהי בעצם "הגדת מזלות"? אני מסכים עם הגדרת שופט השלום (באנגליה) שמפסק-דינו נתברר הערעור במשפט *Davis V. Curry* כשהוא אומר שנחשב אדם מגיד מזלות, כשהוא מתיימר להגיד עובדות, שבעבר, שבהווה או שבעתיד, שהוא מתיימר לדעתן, אחרת מאשר באמצעי הידיעה הטבעיים. אמנם, אם אינני רואה קושי בעיקרון, רואה אני קשיים רבים לקבוע למעשה, מתי נרכשו ידיעות בדרך הטבע, ומתי התיימרו לרוכשן בדרך שלמעלה מן הטבע. אביא משל לדברי: מסתבר שלפני גילויו של פרויד בפסיכואנליזה אפשר היה לראות אדם, המתיימר לגלות עובדות המתייחסות לעברו או להווה של פלוני, מתוך שמיעת ופיתרון חלומו כ"מגיד מזלות", או כאדם המחפש עזרה במה שלמעלה מן הטבע, ואילו בימינו מתיימרים אנשים מלומדים לעשות זאת על סמך המדע דווקא.

כבר התלבט באותה בעיה השופט דרלינג, במשפט *Davis V. Curry* כשאמר, בין השאר: "הרבה שופטים, אפילו על ספסל המלך, נהגו לא להאמין בדברים שהנם היום מעשי יום-יום. מי היה מאמין במאה השמונה-עשרה באפשרות הטלפון החשמלי, או שאפשר לראות דרך קיר אבן באמצעות קרני רנטגן.

או שעצמותיו של אדם יכולות להיות מצולמות?"

כלומר, ראיית הכישוף והספיריטואליזם כפעולות שאין בהן ממש, יוצאת מנקודת הנחה לפיה כל מה שאין לו הסבר מדעי – אינו ממשי. הנחה זו נסתרת לעתים, דווקא לנוכח העובדה שהמדע משתכלל ומתקדם מדור לדור, ודברים שנחשבו בעבר כספיריטואליזם או כפנטזיה, הופכים לעתים למעשיים בתקופה מאוחרת יותר ומקבלים אישור מדעי. כך, למשל, פיתרון חלומות נחשב בעבר לספיריטואליזם. והנה בא פרופ' זיגמונד פרויד ונתן הסבר מדעי לפיתרון חלומות הנעשה בדרך מסוימת. כיצד נדע, אפוא, לקבוע כי פעילות ספיריטואלית מסוימת היא מעשה תרמית, רק מכיוון שעל פי הידע המדעי של דורנו אין לתופעה מסוימת זו כל הסבר?

זאת ועוד, אם מקובלת עלינו "הגישה האובייקטיבית" שנקבעה בפסקדין גרבי, לפיה אמונתו הסובייקטיבית של הספיריטואליסט בכוחותיו אינה מעניינת אותנו, ואנו נחשיב אותם למעשה מרמה, על שום היסוד התרמיתי שבהם, כתוצאה מנקודת הנחה אובייקטיבית לפיה אין במעשים אלה כל ממש, הרי ששוב לא מובנת ההבחנה בין פעילות דתית לבין פעילות ספיריטואלית.

ההבחנה בין אמונה בכוחות אלוקיים שאיש הדת פונה אליהם, לבין אמונה בכוחותיו של הספיריטואליסט עצמו השולט עליהם, היא הבחנה במישור הסובייקטיבי של הספיריטואליסט. אולם, במישור המעשי, האובייקטיבי, בשני המקרים לפנינו מצב שבו נוטלים כספים מן הבריות ומבקשים מהם לסמוך על כוחות שאין להם שום עיגון מדעי ושום הסבר רציונלי. מהו, אפוא, ההבדל בין המכשף ומגיד העתידות, לבין כל אותם יהודים מאמינים, הלוחשים על עין הרע, או נותנים ברכות, קמעות, סגולות וכיו"ב, ונוטלים ממון? מה ההבדל במישור המעשי האובייקטיבי בין ספיריטואליסט לבין ארמו"ר או מקובל, המשתמש גם הוא בכוחות ספיריטואליים, שיש להם עיגון ברור במקורות היהדות אך אין להם כל הסבר מדעי? בשאלה נוקבת זו לא דנה הפסיקה הישראלית, שהסתפקה בניתוח נקודתי של המקרים והבעיות שהובאו בפניה. בתי המשפט במדינת ישראל לא נפנו עד כה לעיצוב פיתרון כולל, ולקביעת קו מבחין בין פעילות ספיריטואלית

אסורה לפעילות ספיריטואלית מותרת. משום כך לא נקבעו קריטריונים ברורים על בסיס ניתוח לוגי ותאולוגי מקיף, אשר על פיהם נקבע מתי בפנינו פעילות רתית שלא עלה על דעת איש לאוסרה, ומתי בפנינו פעילות שעל אף אמונתו הסובייקטיבית הכנה של הספיריטואליסט בכוחה, היא תיחשב למרמה ולכזב ותביא להרשעה פלילית. ייתכן כי שאלה זו לא הוכרעה במישור המושגי התאורטי, מכיוון שהיא לא עוררה כל קושי במישור המעשי, ובכל מקרה ספציפי שהובא לדיון מצאה הפסיקה את הכלים להגיע לתוצאות הנכונות. אך יש צורך בהבחנה כזו – ולא רק לצורך עיוני, אלא גם לצורך פרקטי, כדי לקבוע מסמרות ולהבהיר מתי נתיר פעילויות ספיריטואליות שונות ומתי נאסור אותן. זאת במיוחד לנוכח העובדה, שעם כל הרצון למנוע שרלטנות ומעשי מרמה, אין לקבוע נורמות אובייקטיביות כוללות שיסגרו הרמטית את התחום כולו, כדי להותיר פתח שבו תוכלנה להמשיך ולרחוש פעילויות ספיריטואליות, שהינן נחוצות כדי לענות על צורך דתי, או על אינסטינקט בסיסי של האישיות, שלא ניתן לדכאו.

בשולי סוגייה זו, וכדי להמחיש עד כמה מהווה הפנייה לספיריטואליזם אינסטינקט בסיסי, המחלחל לשכבות שונות של האוכלוסייה גם בימינו, יצוין פסק-הדין שניתן ממש לאחרונה באנגליה, בעניין *R. V. Young, C.A 17/11/94*.

בעניין זה נידון נאשם ברצח. לאחר שהסתיים ההליך המשפטי והשופט נתן את הוראותיו, יצא חבר המושבעים להתייעצות המקובלת. הדיונים נמשכו זמן רב והמושבעים לא יכלו להגיע להכרעה בגלל חילוקי דעות.

הם נשלחו לבלות את הלילה בבית מלון. בשעות הלילה המאוחרות התאספו ארבעה מושבעים באחד החדרים, והחלו להעלות רוחות באוב בשיטת ה"סיאנס", בעזרת כוס וגיליון נייר שעליו מצוירות אותיות. במהלך ה"סיאנס" שאלו המושבעים שאלות בעניין המשפט, וניסו "לתקשר" עם כל המעורבים בפרשה שהלכו לעולמם (כולל, כנראה, גם הנרצח). בין השאר התקבלה "הוראה" להרשיע את הנאשם. מושבעים אלו שוב לא התלבטו וכאשר התכנס שוב, למחרת, חבר המושבעים, התקבלה החלטה פה אחד להרשיע את הנאשם.

אחרי ההרשעה, כתב אחד המושבעים אל פרקליטו של הנאשם וסיפר לו כי בעת ארוחת הבוקר שמע במקרה את שיחתם של הארבעה, אשר דיברו על ה"סיאנס" שערכו ואשר על פיו החליטו להרשיע את הנאשם. מצפוננו של המושבע התעורר והוא החליט לדוות על העניין לסנגורו של הנאשם. מובן שהוגש ערעור על ההרשעה. בית המשפט לערעורים הורה על פתיחת חקירה. נגבו עדויות מכל 12 המושבעים ומן השומרים שליוו אותם, ובעקבות החקירה הורה בית המשפט על ביטול ההרשעה ועל עריכת משפט חוזר. השופטים מתחו ביקורת קשה על התנהגותם של עורכי ה"סיאנס" וקבעו כי היתה כאן השפעה לא רצויה ולא חוקית על שיקול דעתם. ברור, כך קבעו, שהמושבעים הללו מעלו בתפקידם, ולכן יש לבטל את גזר-דינם.

ברור הדבר כי מושבעים מתלבטים אלה פנו לערוך "סיאנס", בלחצה של מצוקת ההתלבטות. מה צריכה להיות עמדת המשפט ביחס למעשים מסוג זה, הנערכים, כאמור, גם במדינות בנות תרבות בימינו אלה? האם לא מעיד מקרה מעין זה, כי סוג מסוים של ספיריטואליזם ימשיך להתקיים ולא ניתן יהא לשרשו לחלוטין בהיותו אינסטינקט הפורץ בשכבות שונות של האוכלוסייה במקרים של מצוקה, התלבטות, והיעדר יכולת להכריע במישור הרציונלי? בפרק הבא נראה כי חז"ל, שגישתם בסוגייה זו היא אמביוולנטית, מצאו מבחן מסוים העשוי לשרת אותנו גם במישור המעשי – במשפט הישראלי. הבחנה זו בין הסוגים השונים של הפעילות הספיריטואלית, שעליה נעמוד בפרק הבא, הינה נאמנה לגישתם של חז"ל, לפיה אין לדכא אינסטינקטים. ההבחנה המוצעת מאפשרת לאמונות תפלות למצוא אפיקים שבמסגרתם יבואו לידי ביטוי, ועם זאת מסדירה את התחום המיוחד הזה, במטרה למנוע משרלטנים לפעול בו באופן אסור ומזיק.

הבחנה מעשית בין דת לספיריטואליזם

לאורך כל הדורות נמצאו פוסקי הלכה, אשר שללו את האפשרות כי יש ממש בכוחות ספיריטואליים שאין להם הסבר מדעי. לעומתם נמצאו פוסקי הלכה, אשר גרסו כי ייתכן שיש ממש בכוחות ספיריטואליים שונים. להלכה, מן הראוי, לדעת הכול, להתעלם מכוחות אלה ולחיות את חיינו כשאנו חופשיים מן החרדות, שהאמונה בקיומם של כוחות ספיריטואליים שונים עלולה להמיט על הציבור, אולם למעשה קשה למצוא קו אחיד שנקטו חז"ל בסוגייה זו, ואף אלה הגורסים כי אין כל ממש בספיריטואליזם מודים כי מותר להשתמש באמצעים ספיריטואליים מסוימים. מה עוד שקיימת מיסטיקה יהודית ושימוש מותר בספיריטואליזם במסגרת הדת היהודית עצמה, כגון השימוש בשמות הקודש, ובאמצעים שונים השאובים מן הקבלה המעשית והמותרים גם על פי ההלכה הפסוקה. הפנייה לאמצעים אלה רווחת ביותר ונחשבת על-ידי חלק מן הזרמים לדבר קדוש וטהור, ואף לקידוש ה' ולמצווה.

כמו כן הבהרנו כי האמונה בכוחות ספיריטואליים שונים היא אינסטינקט, החבוי ברבדים בסיסיים מאוד של האישיות, והיהדות אינה דוגלת בדיכוי מוחלט של אינסטינקטים, שכן דבר זה אינו אפשרי. אדרבה, את הדחפים השונים יש לתעל לערוצים מבוקרים ולאפשר להם למצוא ביטוי, מכיוון שדחף הוא כמו קפיץ: אם אין משחררים אותו בצורה מבוקרת אלא גורמים לדיכוי, סופו של דבר שהוא ישתחרר במלוא עצמתו, ואדרבה, במקרה זה ימצא כי כמידת הדיכוי של הדחף, כך תהא מידת הריאקציה והכישלון של המאמץ.

עם זאת שוררת הסכמה רחבה, שהפעילות הספיריטואלית עלולה להוביל לנזקים חברתיים כבדים, מכמה טעמים. ראשית, מכיוון שמעשים מיסטיים, שפשרם אינו מובן להמונים, הם פתח לשרלטנים למיניהם להתחיל לעסוק בתחום זה. הרי הקהל הרחב אינו יודע לבקר את פעילותם ולקבוע אם יש בה ממש, או שמדובר במעשי תרמית. מה עוד שהאינסטינקט החבוי באישיות לפנות אל הבלתי נודע, פורץ ביתר שאת בעתות של חרדה ולחץ והאנשים הפונים אל הספיריטואליסט הם, בדרך כלל, אנשים במצוקה. השלרטן עלול, על כן, לנצל את מצוקת הפונים אליו, כדי לקבל מהם טובות הנאה, תוך שהוא מוליך אותם שולל.

הטעם הנוסף לאסור ספיריטואליזם בלתי מבוקר נובע מכך, שיש בספיריטואליזם כדי להשרות ממד של שרירותיות, משל גורלנו מסור בידיהם של כוחות אלה ובני אדם חולים ומתים, חלילה, כתוצאה מעין הרע, קללה, מזל רע, ומצליחים או מתרפאים כתוצאה מקמע או מברכה. האמונה היהודית חותרת לשחרר את האדם מחרדות אלו ולחנכו להאמין בהתנהגות רציונלית, לפיה נחרץ גורלו של אדם אך ורק בהתאם לטיב מעשיו ובהתאם לעקרונות שכר ועונש שמימיים וצודקים.

אכן, האמונה היא אינסטינקט והיא חיונית לשם חיזוק נפשו של אדם בשעת מצוקה. אך לשם כך לא נחוץ לו לפנות לספיריטואליסטים למיניהם. האמונה היהודית גורסת כי תיקון גורלו של אדם נתון בידי הוה, שכן על-ידי הטבת מעשיו יכול הוא להיוושע, "ותשובה ותפילה וצדקה מעבירים את רוע הגזרה". האמונה מעניקה כוחות נפש זהים לאלה שמעניקים הספיריטואליסטים למיניהם והיא גורמת לאדם לבטוח בכוחו להביא לשינוי גורלו. אמונה זו אינה ברוכה בסיכון של מסירת גורלו של אדם בידי שרלטנים וכוחות שרירותיים. בפנינו, אם כן, שילוב בין הגורם התרמיתי כעילה לאיסור על פנייה אל הספיריטואליזם לבין הגורם הדתי, לפיו סותרת הפעילות הספיריטואלית את יסודות האמונה, ומכאן המקום לאיסורה.

בפרקים הקודמים עמדנו על כך שהניסיון לתור אחר הבחנה בין פעילות ספיריטואלית מותרת לבין פעילות ספיריטואלית אסורה, הוביל אותנו במידה רבה למבוי סתום. קשה מאוד לקבוע אימתי בפנינו שרלטן, המאחז את עיני הבריות ואימתי בפנינו איש

אמת הנוקט פעילות דתית מותרת. גם במישור התאורטי אין בפנינו הכרעה ברורה בשאלה אימתי נחשב מעשה מסוים לספיריטואליזם אסור ואימתי בפנינו מעשה דתי מותר. לאורך כל הדורות מצינו דעות חלוקות באופן קוטבי ביותר, עד שקשה לומר בעניין זה ולו דבר חד-משמעי אחד. כך ראינו בפרק הקודם את דברי ר' אליעזר ממץ, בספר יראים, סימן רלט, המציין: "ושאלתי את מלמדי מהו כישוף ולא שמעתי מהם דבר מיושר על זה". מובן, אם כן, כי אין להטיל איסור מוחלט וכולל על כל הפעילות הספיריטואלית, שהרי חלק מן הפעילויות הללו מעוגן במקורות, ונחשב לפעילות דתית מובהקת, שלא עלה על דעת איש לאסור עליה. כמו כן מובן, כי בסוגייה שבה קיימות דעות כה קוטביות בין אנשי הלכה והגות, קשה מאוד להכריע באופן חד לכאן או לכאן, וכל אדם הנוקט גישה מסוימת, ימצא לגישתו לגיטימציה ועיגון במקורות ברי סמכא, שקשה לערער עליהם.

קיים קושי גדול מאוד, למצוא הבחנה ראויה בין כישוף ופעילות ספיריטואלית שיש לאוסרה לכל הדעות ואשר ניתן להגדירה כמעשה של אחיזת עיניים ואף תרמית, לבין פעילותו של צדיק העושה שימוש בתורת הנסתר, תוך שהוא מחולל ישועות ונותן קמעות, שיש הגורסים כי עשוי להיות בהן ממש. הבחנה זו מאין תימצא? מהו הקריטריון שיסגור את הדלת בפני שרלטנים, אך לא ינעל אותה בפני ספיריטואליסטים שהינם אנשי אמת? הרב שמואל הלוי וואזנר, מגדולי הפוסקים בדורנו, במכתבו לרב יעקב הלל המופיע בפתיח לספר תמים תהיה, פותח בגינוי חריף של תופעת פועלי הישועות המזויפים, נותני הקמעות והמתחזים כמשתמשים בקבלה מעשית לשם הגדלת שםם וכיסם, אלו מרמים את הבריות ומוציאים שם רע לאנשים שהם צדיקים באמת, שדרכם דרך קדושה וטהורה. הרב וואזנר מציע על כן להבחין בין מקובלים שהינם אנשי אמת לבין אנשי כזב, באופן הבא:

וזה כלל גדול בידינו, כל דרך שהוא חדש, או תמוה, ואינו ברוך ומנוסה על-ידי גדולי וקדושי ישראל, שהיו מוחזקים בגדולתם ובקדושתם לכלל ישראל, סכנה גדולה ללכת בזה, ושומר נפשו ירחק מהם.

כלומר: הרב וואזנר מציע הבחנה לפיה פעילות ספיריטואלית שגדולי ישראל נקטו בה מזה דורי דורות – תהא מותרת. לעומת זאת, דברים שהם תמוהים וכן דברים חדשים שלא שמענו עליהם מעולם – יהיו אסורים.

יש לומר כי יסוד להבחנה זו מצינו כבר בדברי הרמב"ם, שהובאו בפרק ז' לעיל, המבדיל בין "קמע מומחה", דהיינו קמע שפעולתו הוכחה כבדוקה, לבין קמעות שהם בגדר המצאה חדשה, פרי רוחו או דמיונו של האיש שבפנינו.

הבחנה זו אינה מאפשרת, לכאורה, לחדש בתחום הספיריטואלי, שהרי כל דבר חדש ייפול לגדר האיסור הפלילי. בכך יש כדי להגביל את הפנייה לספיריטואליזם רק למסגרות שכבר השתמשו בעם ישראל מזה דורי דורות. אולם מכיוון שממילא טוב ליצור סכר לתופעה זו ולתעל אותה למסגרות מצומצמות בלבד, בבחינת הכרח בל יגונה, הרי שפיתרון זה עשוי להיות מועיל ביותר.

אבל גם הבחנה זו, שמבחינה עקרונית דומה בי יש לאמצה בשתי ידיים, הינה קשה ליישום, שכן כיצד נדע אנו, ההדויטות, אם קמעות וסגולות שונות אכן שאובות ממקורות בדוקים, ואם הם שימשו את גדולי ישראל מזה דורות, או שמא מדובר בהמצאה חדשה, ובדברים שלא שיערום אבותינו מעולם? כיצד יידע האדם מן השורה, שאינו בקיא בחכמת הנסתר, האם בפניו מתחזה או מקובל אמיתי, והאם ניתן לו קמע, או שמא מסרו בידו פתק עם צירוף סתמי של אותיות? משום כך, לא נסתפק בהבחנה זו כשלעצמה ונתור אחר מבחנים נוספים, שיסייעו בידינו ליישם את ההבחנה האמורה, הלכה ולמעשה.

לכאורה ניתן למצוא סייג ברור, המבדיל בין סוגי הפעילויות השונות: אם נקבע כי פעילות ספיריטואלית אסורה היא פעילות שבגינה נוטל הספיריטואליסט כסף או טובת הנאה חומרית אחרת. דרישת התשלום היא, לכאורה, אות לכך כי אין המדובר באיש אמת הרוצה לעזור לבריות, אלא באדם המכוון לטובת עצמו וחומר את כספי הבריות. זאת ועוד, אם נאסור לקחת כסף מן הציבור, סביר להניח כי התופעה תעבור מן המישור הפרקטי אל המישור התאורטי, ותהפוך נחלתם של יחידי סגולה, העושים את מעשיהם לשם שמים בלבד. אם כך יקרה, נמצאת התופעה מסויגת ומצומצמת והציבור יהא מוגן מפני הרמאים. מצד שני, יהא היתר

לנקוט פעילות זו. שההמון נוטה אחריה במצבים נפשיים מסוימים, וזאת כל עוד שאין המדובר בפנייה לאנשים החומדים את כספי הפונים אליהם.

ואכן, רומה כי לכך כיוון המחוקק הישראלי כשכלל את עברת הבישוף בחוק העונשין בפרק העוסק במעשי מרמה, זיוף ועושק, ואסר על מעשה הבישוף רק כאשר המכשף מתכוון לקבל טובת הנאה בגין מעשהו. המבחן שנקבע בחוק לקיומו של האיסור נעוץ, לכאורה, בנטילת הממון בגין הפעילות הספיריטואלית.

מקום שבו לא ניטל ממון, ולא הופקה טובת הנאה כלשהי על-ידי הספיריטואליסט, אין לכאורה איסור בחוק על ביצוע מעשה הבישוף. הגיונה של קביעה זו ברור, לאור דברינו האמורים.

הד מסוים להבחנה האמורה מוצאים אנו גם בדבריו של הרב בן-ציון אבא-שאל, בפתח לספר תמים תהיה של הרב יעקב הלל. וכך כתב שם הרב אבא-שאל בעניין זה:

הנני להודיע בזה דעתי אודות שערוריה, שהרבה אנשים הדיוטות מתחזים כרבנים ועושי מופתים למוניהם, ונותנין קמעות או ברכות וסגולות. וישנם אנשים תמימים ובפרט מדוכאים ובעלי יסורין, מתפתים להאמין בהם. אי לזאת הנני להביע את דעתי, מאחר שהכרתי הרבה אנשים כאלו ויש מהם רחוקים מתורה ויראת שמים. וישנם שעושים קמעין על פי שראו כספרים הקרושים, בגון כספר מראה הילדים וכדומה, ואנחנו מרבתינו קיבלנו שאמנם הוא ספר מועתק לקמעין אבל בלבלו בהם השמות בכוונה כדי שלא יתעסקו בהם הדיוטות. ולכן יש להיזהר מאוד בדבר הזה ולא לסמוך על ברכות וסגולות אנשים אלו, אלא אם מוחזקים כתלמידי חכמים צדיקים ושלמים. שאין כוונתם לבצע כסף ח"ו.

הרב אבא-שאל מציע, לכאורה, הבחנה מעשית פשוטה בין פנייה לאנשים המוחזקים כצדיקים ושלמים, לבין אנשים שכוונתם לבצע כסף. אישיותו של הנוקט בפעולה, אופן ביצועה ונטילת כספים בגינה הם, אפוא, הקו המבחין המוצע בין שרירותיות לבין

פעולת אמת.

אבל גם הבחנה זו אינה נקייה מספקות. הן מכיוון ששרלטן שאינו נוטל כסף עלול אף הוא לגרום נזקים כבדים לפונים אליו, השומעים לעצותיו הבלתי מוסמכות, והן מכיוון שנטילת כספים אינה יכולה לשמש קריטריון, מכיוון שחלק ניכר מן הפעילות הדתית המותרת מלווה בתשלום כסף. אדמו"רים ומקובלים רבים נוטלים כספים כ"פדיון נפש" וכ"תיקון" מזה דורי דורות, וזאת גם כשמדובר באנשי אמת לכל הדעות. קריטריון זה של נטילת כספים לא יוכל, אפוא, להוות, בשלעצמו, נקודת הבחנה.

באיגרת של ר' אהרון מטשרנוביל, מאבות החסידות, המצוטטת בספר שם משמואל, לאדמו"ר מסוכוטשוב, על פרשת ויקהל, שנת תרע"ד, בעמ' רצב, אף מצינו, כי הוא מצווה על שלוחיו לחזור על הפתחים בכל ערי ישראל ולקבץ ממון, והוא מבהיר: "לא ממון אני צריך, כי הכסף מצוי בביתי כאבנים, אלא שאני צריך להעלות תפילת ישראל לאביהן שבשמים, ולדבר הזה נצרך לי כסף מקובץ מכל ישראל".

ואכן, התפשט המנהג אצל חסידים לתת לאדמו"ר מתת, כדי ליצור קירבה יתרה למקור הקדושה, ולזכות בברכה וב"פדיון נפש", הן מכוח מצוות הצדקה שבדבר, הן מכוח הקירבה לצדיק והן לנוכח העובדה כי בסיטואציה של קירוב הלבבות הנוצר על-ידי הנתנה, ויהא שוויה של המתת אשר יהא, יכול הצדיק להפעיל ביתר שאת את השפעתו הרוחנית על מי שחוסה בצלו ולהשפיע עליו במרום שפע וישועות.

נטילת כסף על-ידי איש דת קדוש שאין לחשוד במניעיו, מוזכרת כבר בתנ"ך כדבר לגיטימי ומובן מאליו. בספר שמואל א (ט, 5-8) מתואר סיפורו של שאול, אשר יצא לחפש אתונות ומצא מלוכה. בעת ששאול תר אחר האתונות של אביו, הוא עבר ליד מקום מושבו של שמואל הנביא. בהקשר זה מובא שם דו-השיח הבא בין שאול לבין נערו:

וְשָׂאוּל אָמַר לְנַעְרוֹ אֲשֶׁר-עִמּוֹ, לֵכָה וְנִשְׁוֹבָה פֶּן-יִחַדַּל אָבִי מִן-הָאֲתוֹנוֹת וְדָאָג לָנוּ. וַיֹּאמֶר לוֹ [הנער לשאול] הִנְהִינָא אִישׁ-אֱלֹקִים בְּעִיר הַזֹּאת, וְהָאִישׁ נִכְבָּד, כֹּל אֲשֶׁר-יִדְבֵּר בּוֹא יְבוֹא, עִתָּה נִלְכָּה שָׁם אוֹלֵי יָגִיד לָנוּ

אֶת־דַּרְכֵנוּ אֲשֶׁר־הִלְכֵנוּ עֲלֵיהָ. וַיֹּאמֶר שְׂאוֹל לְנֶעְרוֹ, וְהִנֵּה
נֶלֶךְ וּמֵה־נָּבִיא לְאִישׁ? כִּי הֲלֹחֶם אֶזֶל מִכְּלֵינוּ וּתְשׁוּרָה
אֵין־לְהִבִּיא לְאִישׁ הָאֱלֹקִים מֵה־אֲתָנּוּ? וַיֹּסֶף הַנֶּעֶר לַעֲנוֹת
אֶת־שְׂאוֹל וַיֹּאמֶר, הִנֵּה נִמְצָא בְיָדִי רֶכֶעַ שְׂקַל כֶּסֶף,
וְנָתַתִּי לְאִישׁ הָאֱלֹקִים וְהִגִּיד לָנוּ אֶת־דַּרְכֵנוּ.

כלומר: היה צורך במתן תשורה כלשהי, כספית או אחרת, לנביא. כדי שזה יתנבא לבקשת הפונה אליו. ואין ספק, כי שמואל לא היה תאב בצע, שהרי ביחס לאישיותו של שמואל מצינו (שמואל א יב, 3) כי שמואל פנה קודם מותו קבל עם ועדה אל כל עם ישראל ושאל: "הֲגִנִי עֲנּוּ בִי נֶגֶד ה' וְנֶגֶד מְשִׁיחוֹ. אֶת־שׁוֹר מִי לְקַחְתִּי וְחִמּוֹר מִי לְקַחְתִּי וְאֶת־מִי עֲשַׁקְתִּי אֶת־מִי רְצוֹתִי, וּמִי־מִי לְקַחְתִּי כֶּפֶר וְאֲעֲלִים עֵינֵי בּוֹ?" שמואל לא נחשד, אפוא, בנטילת טובת הנאה חומרית כלשהי שלא כדין ובניצול מעמדו לרעה, והדבר היה מן המפורסמות עד כי שמואל הציג עובדה זו למבחן קבל עם ועולם. מכאן אנו למדים כי נטילת הממון על־ידי שמואל בגין הנבואה, לא נחשבה לבצע כסף, וכאשר שאל ציין בפני נערו כי כדי לקבל "ייעוץ נבואי" משמואל, יש צורך לתת לו כסף או שווה כסף, אין זאת אלא מכיוון שהמתת חיונית היא להפעלת כוחותיו של הנביא.

ואכן, הצורך במתן תשלום לנביא כדי שיתנבא, מובהר בפירושו של הרלב"ג שם על פסוק ח' בכך, שהמתת לנביא יוצרת קירבה וזיקה בין המקבל לבין הנותן, ואז יכול הנביא להתמקד ולהתרכז בענייניו של הנותן. משל היה זה עניינו שלו. אין המדובר בנטילת כסף לשם תענוגו של המקבל, ובוודאי שלא בניצול מצוקתו של הנותן חלילה, אלא זהו חלק מן האקט הנבואי ותנאי לריכוז ולהתמקדות בעניין הנידון, ובלשונו של הרלב"ג:

ראוי שישאל השואל, מה המתן הזה למי שהיה מושל בישראל, ואיך ייתכן שידמה שיהיה מדרך הנביא לקחת אלו המתנות? וידמה שנאמר בזה, כי זה המתן לא היה אלא להעיר הנביא שיתבודד בעניין בעל זה המתן, ובזה האופן היה מחשבתו מתבודדת בענייניו, והיתה מגעת לו הנבואה בהם, ולזה היה נהוג שיתנו

לו השואלים ממנו דבר נבואה, דבר מה, לסנב שיתבודד מחשבתו בענייניהם... וכן מצאנו ביצחק שאמר לעשו שיביא לו מטעמים ויאכל כדי שתתבודד מחשבתו בענייניו זמן רחב ויגיע לו בדרך נבואה מה שעתיד לבוא אליו.

בדומה לכך מצינו בגמרא, במסכת כתובות, דף קה ע"ב, התייחסות לפסוק (בספר מלכים ב ד, 42): "וְאִישׁ בָּא מִבְּעַל שְׁלֶשֶׁה וַיָּבֵא לְאִישׁ הָאֱלֹקִים לֶחֶם בְּכוּרִים". הגמרא שואלת על כך: "וכי אלישע אוכל ביכורים היה? [הן אלישע לא היה כוהן?] אלא לומר לך: כל המביא דורון לתלמיד חכם כאילו מקריב ביכורים". אם כן גם אלישע הנביא, שהיה, כידוע, איש אלוקים קדוש, נטל מתת מהבריות, והדבר נחשב לאמצעי נאצל ומותר, ואף הושווה להבאת ביכורים לבית המקדש.

נטילת הכסף כשלעצמה אינה מהווה, אם כן, אות לכך כי המדובר באדם שאינו איש אמת, ויש לה הצדקות וטעמים רבים. השאלה היא: כמה כסף נטל האיש? וכיצד דרש אותו? ובמילים אחרות, השאלה היא בעיקר: מהי אישיותו של האיש, והאם מדובר אכן בצדיק או שמא בהיפוכו? אולם, אם כך הוא, הרי ששבה הקושיה למקומה: כיצד נדע אנו להבחין בין עובד אלוקים לבין מי שלא עבדו?

דומה כי יש לאמץ הבחנה מעשית חדה יותר, המצויה במקורות בני דורנו. הרב יצחק יעקב וייס זצ"ל, אב בית הדין של העדה החרדית ומגדולי הפוסקים בדורנו, ציין בהקשר זה, במכתבו לרב יעקב הלל, המופיע בפתח ספרו תמים תהיה, כי מכיוון שקיים איסור תורני חמור על פנייה לאנשים העוסקים בספיריטואליזם, אלא אם כן המדובר באנשי אמת, צדיקים ומרביצי תורה ויראה, הרי שמוצע כתנאי לפנייה זו:

"ואני מביע בזה דעתי, דעת תורה, שבכל הכרוך בעניין זה, לא יורו שום היתר לעצמם, אלא יפנו למורי הוראה, כמו בכל דיני איסור והיתר, לבל ייכשלו ח"ו בעוונות חמורים הנוגעים לאמונה הטהורה".

בדומה לכך קבע בית הדין של העדה החרדית בירושלים בפסק-דין, המצוטט אף הוא בפתח לספרו האמור של הרב יעקב הלל, כי

"בעניינים אלו [פנייה לספיריטואליסטים למיניהם, ולמקובלים בכלל זה] אין לפנות למאן שהוא, בלי שאלת חכם ופוסק".

כלומר: מכיוון שההבחנה בין ספיריטואליסטים שהינם שרלטנים ומתחזים לבין אנשי אמת, אינה ניכרת תמיד לעינו של ההדיוט, אל לו לאדם להורות היתר לעצמו בעניין זה, שעלולים להיות כרוכים בו איסורים מדאורייתא. משום כך, לפני שמבקש אדם לפנות בצרתו אל ספיריטואליסט מכל מין וסוג שהוא, יפנה נא תחילה למורה הוראה מוסמך, למען יפסוק לו הלה האם מותר לו או אסור לו להזדקק לפלוני ולסגולותיו.

בהתאם לדעת פוסקי ההלכה האמורים יש, אפוא, לגדור ולהגביל את הפנייה לספיריטואליסטים למיניהם באמצעות רישוי מוקדם. הרישוי המוקדם, שפוסקי ההלכה מדברים עליו, ייעשה באמצעות פנייה לרבנים מוסמכים, שיביעו דעתם על האיש שאליו בדעתנו לפנות ועל האמצעי המוצע על ידו.

גישה זו יש, לכאורה, לאמץ לא רק מחמת הנימוק הדתי שבדבר, אלא גם לנוכח ההיבט החברתי של תופעת הפנייה לספיריטואליזם. דומה כי נכון יהא להקים מוסד מוסמך של רישוי, שיבחן כל אדם המבקש לעסוק בספיריטואליזם. רישוי מוקדם זה יהא תנאי להיתר לפנות לעיסוק בתחום זה במישור המעשי, עם הציבור הרחב, ותנאי לכך שלא תחול הנורמה הפלילית האוסרת על מתחזה ליטול כסף בגין מעשים מסוג זה. ההבחנה בין פעילות דתית מותרת לבין שרלטנות אסורה תיבחן, אפוא, לפי הצעה זו, בהתאם לאישיותו של האדם הספציפי שעשה את הפעולה והיותו מוסמך לעשותה, על-ידי גוף המעניק רישיונות לעשות בן.

דומה כי המסקנה שאליה הגיעו פוסקים שונים בדורנו, לנוכח נקודת השקפה דתית והאיסור התורני, בדבר פנייה לספיריטואליזם כסתירה לשלמות האמונה, היא המסקנה המתבקשת גם לנוכח ההיבט החברתי של הדברים, המיועד למנוע הן את ניצול מצוקתם של הפונים כדי לגבות מהם כספים שלא כדין, והן את הנזק הפסיכולוגי שעלולה לגרום הפנייה אל ספיריטואליסטים, שאינם ראויים לתת יעוץ לציבור הפונה אליהם.

האינטרס הדתי והחברתי כאחד מחייבים אפוא הקמת מוסד להסמכה, אשר בראשו יעמדו אנשים המוכרים וידועים לנו כאנשי אמת ויודעי ח"ן (חכמת נסתר), כאשר כל הרוצה לילך בדרכם יקבל

מהם אישור כי ראוי הוא לכך. והדברים, לכאורה, פשוטים הם על פניהם, שהרי כשם שרב קהילה מקבל הסמכה לרבנות, לפני שהציבור פונה אליו בשאלות שבהלכה הנוגעות לדיני איסור והיתר, וכשם שפסיכולוג עובר הכשרה לפני שהציבור נועץ בו, כך מן הראוי שיקבל הספיריטואליסט הסמכה ורישוי מוקדם לפני שיפנה אליו הציבור הרחב ויפקיד בידו את כספו, את בריאות נפשו, את גורלו, ואת עתידו. גם בעניין זה מן ההכרח כי תיבחן רמת הידיעה של האיש, כנותו, מידותיו התרומיות והאופן שבו הוא פועל באמצעות כוחות ספיריטואליים שונים. בדרך זו גם ניתן יהא להעביר בכור המבחן תופעות של נטילת כספים שלא כדין והתחזות של שרלטנים שאין תוכם כברים.

סביר להניח כי רישוי מוסמך, מן הסוג האמור, יצמצם מאוד את התופעה בכללותה ויתרום לבריאות הנפש של החברה. אכן, שלילה מוחלטת של ספיריטואליזם אינה אפשרית. אך גם הותרת התחום פרוץ לכל מאן דבעי אינה הגיונית. תיעול הפעילות הספיריטואליסטית לתחום מוגדר מראש, המוסדר תחת עינם הפקוחה של ברי סמכא בתחום זה, יאפשר לתת לתופעה זו מקום להתגדר בו, ועם זאת להגביל את נזקיה של הפנייה לספיריטואליזם. זוהי ההבחנה המעשית המוצעת על-ידינו לאחר הניתוח העיוני של סוגייה זו על היבטיה השונים, כדי להבחין בין פעילות ספיריטואלית מותרת לבין פעילות ספיריטואלית אסורה.

ביבליוגרפיה

ספרות כללית

1. האנציקלופדיה העברית, ערך "כישוף" וערך "אוב וידעוני".
2. אנציקלופדיה תלמודית, ערכים: "אוב", "אחיזת עיניים", "דורש אל המתים", "חובר חבר".
3. בזק יעקב. למעלה מן החושים. יבנה, תשמ"ו.
4. מנשה בן ישראל. משנת חיים, ורשה תרל"ו.
5. הלל יעקב. תמים תהיה, ירושלים, תשמ"ז.

מקורות בתנ"ך

1. בראשית כד, 12-14.
2. ויקרא יט, 26; כ, 6, 27.
3. דברים יח, 10-12, 18-19.
4. שמואל א, פרקים ט, י-כח.

מפרשי המקרא

1. אבן עזרא, שמות ב, 12 (בפירוש הקצר); ויקרא יז, 7; יט, 4; 31.
2. זהר, פרשת יתרו, תיקון ע'.
3. חזקוני, ויקרא טז, 22.
4. ר' יהונתן בן עוזיאל, דברים כז, 5-6, ובאורו של הרב ש' ז' געטר לתרגום יהונתן, שם.
5. מלבי"ם, דברים יח, 10; שמואל א, פרק כח.
6. רד"ק, יחזקאל כ, 26.
7. רלב"ג, שמואל א, פרק ט.
8. רמב"ן, בראשית ה, 2; שמות יג, 16; ויקרא יט, 23; דברים יח, 9; 12; ובאורו של הרב ירוחם ליבוביץ בספרו חבר מאמרים, יד.
9. רש"י, שמות ב, 4; דברים יח, 10-12, 18-19.

סוגיות בש"ס

משנה:

1. פסחים, פרק ד, משנה ט.
2. סוטה, פרק ט, משנה יג.
3. אבות, פרק א, משנה יג.

תוספתא:

1. סוטה, פרק יד הלכה ג.

תלמוד בבלי

1. מסכת ברכות, דף ו ע"א, דף יח ע"ב.
2. מסכת שבת, דף ס ע"א, דף סז ע"א, דף פא, דף קנב ע"ב, דף קנו ע"ב.
3. מסכת ערובין, דף מג ע"א.
4. מסכת פסחים, דף קי ע"א, דף קיג ע"ב.
5. מסכת ראש השנה, דף כט ע"ב.
6. מסכת תענית, דף טז ע"א, דף כב ע"ב, דף כג ע"א, דף כה ע"א.
7. מסכת חגיגה, דף טז ע"א.
8. מסכת יבמות, דף מט ע"ב.
9. מסכת כתובות, דף קג ע"א.
10. מסכת סוטה, דף לד ע"ב.
11. מסכת גיטין, דף נא ע"ב.
12. מסכת בבא קמא, דף נ ע"א ושיטה מקובצת, שם.
13. מסכת בבא בתרא, דף ב ע"ב, דף קטז ע"ב וגימוקי יוסף, שם.
14. מסכת סנהדרין, דף יז ע"ב, דף סז ע"ב, דף סה ע"ב, דף סח ע"א.
15. מסכת חולין, דף ז ע"ב, דף צה ע"ב, דף קה ע"ב.
16. מסכת כלה רבתי, פרק ב, פרק ח עמ' עז, ובאורו של הרב חיים קנייבסקי שם.

תלמוד ירושלמי

1. מסכת שבת, פרק ו.
2. מסכת חגיגה, פרק ב הלכה ב.
3. מסכת סנהדרין, פרק ז הלכה יג.

פסיקה רבנית

1. ר' סעדיה גאון, ספר המצוות, מצוות לא תעשה, יח. לט.
2. רמב"ם, הלכות עבודת כוכבים, פרק יא:
הלכות סנהדרין, פרק ב הלכה א:
פרוש המשניות, מסכת עבודה זרה, פרק ד:
ספר המצוות, מצוות לא תעשה, לא:
מורה נבוכים, חלק א פרק סא, חלק ג פרק לו:
איגרת לחכמי מונטפזשיר (מונפלייה):
חידושים לתלמוד, (ירושלים, מכון התלמוד השלם, תשכ"ג) סנהדרין דף ס"ז.
3. משה בן יעקב מקוצי, ספר מצוות גדול, מצוות לא תעשה, נב. מצוות עשה, מד.
4. טור ושולחן ערוך, יורה דעה, סימן קעט.
5. הגהת הרמ"א [ר' משה איסרליש] על שולחן ערוך, אורח חיים, סימן תרסד סעיף א.
6. הגהת הרמ"א על שולחן ערוך, יורה דעה, סימן רמו סעיף כא.
7. באור הגר"א [ר' אליהו הגאון מוילנה], על יורה דעה סימן קעט ס"ק יג.
8. שו"ת ר אברהם בן הרמב"ם, סימן כז.
9. שו"ת אגרות משה [ר' משה פינשטיין], אבן העזר, חלק ד סימן י.
10. שו"ת דעת כהן [הרא"ה קוק], סימן סט.
11. שו"ת הלכות קטנות, חלק ב סימן צח.
12. שו"ת חכם צבי [ר' צבי הירש אשכנזי], סימן צג.
13. שו"ת חתם סופר [ר' משה סופר (שרייבר)], אורח חיים סימן קצז, דרשות חתם סופר, חלק ז, שעג ע"א.
חידושי חתם סופר, על מסכת חולין, דף ז ע"ב.
14. שו"ת הריב"ש [ר' יצחק בן ששת], סימן כב, סימן צב.
15. שו"ת הרי"ד [ר' ישעיהו בן מלי די טרנו], סימן עט.
16. שו"ת מהרלב"ח [ר' לוי אבן חביב], סימן ח.
17. שו"ת נחלת שבעה, חלק ב סימן עו.
18. שו"ת הרשב"א [ר' שלמה בן אדרת], חלק א סימן תיג, סימן תד, סימן כב וסימן תקמח.
19. שו"ת מהרש"ל [ר' שלמה לוריא], סימן ג.
20. שו"ת התשב"ץ [ר' שמעון בן צמח דוראן], חלק ד סימן כ.
21. משנה ברורה, סימן סב, וביאור הלכה, ד"ה "יכול".

פילוסופיה, מוסר, קבלה, חסידות

1. ר' אלימלך מליזנסק, **נעם אלימלך**, פרשת חוקת. דבור המתחיל "או יאמר".
2. ר' אליעזר ממץ, **ספר יראים**, סימן רלט.
3. המאירי, מנחם בן שלמה, **חידושים על מסכת סנהדרין**, דף נו. דיבור המתחיל "שבע".
4. ר' חיים ויטאל, **ספר החזיונות**, מוסד הרב קוק, תשי"ד, חלק ד. סימן ו.
5. ---ספר עץ חיים, **שער כב**, פרק ב, **שער המצוות**. פרשת שמות ושער רוח הקודש, דף יג ע"ב.
6. חיד"א (חיים יוסף דוד אזולאי), **מעגל טוב**, שנת תקל"ח, יום ג' סדר שמיני, וכן ליל ה', סדר כ תבא.
7. ר' חיים מוולוז'ין, **נפש החיים**, שער ג, פרק יב.
8. ר' יהודה בן ברזולי ברצלונני, **פרוש ספר יצירה**, עמ קג.
9. ר' יוסף אלבו, **ספר העיקרים**, מאמר א פרק יח.
10. יוסף בן מתתיהו, **על קדמות היהודים**, נגד אפיון א-כב.
11. ר' יוסף חיים מבבל (מחבר הספר **בן איש חי**), **ספר אוצרות חיים**, מכלול חכמת הקבלה, כרך א, פרק ז.
12. ר' יעקב עמדין בן צבי (יעב"ץ), **חידושים למסכת ערובין**, דף מג.
13. הכוזרי (עם פירוש קול יהודה), מאמר ד, סימן כה.
14. רלב"ג (ר' לוי בן גרשון), **מלחמות ה'**, מאמר ב': החלום. הכישוף והנבואה.
15. ר' מנחם עזריה (רמ"ע) מפאנו, **כנפי יונה**, חלק א פרק קי.
16. משה חיים לוצאטו, דרך ה', חלק ג.
17. ר' משה קורדובירו, **פרדס רימונים**, שער פרטי השמות, שער כא פרק א.
18. ר' נחמן מברסלב, **שיחות הר"ן**, סימן מו, סימן סב.
19. **ספר חסידים**, סימנים כד, כו, ורתשעב.
20. **ספר חרדים**, פרק ה, מצווה מב.
21. קוק, הראי"ה [אברהם יצחק הכהן], **עין ראייה**, מסכת ברכות, סימן קמג.
22. קנייבסקי, הרב יעקב, **חיי עולם**, חלק א, פרק יב.
23. קרליץ, הרב אברהם ישעיה, **אמונה ובטחון**, פרק ה.
24. שם טוב בן אברהם אבן גאון, **מגדל עוז**, על הרמב"ם, משנה תורה, הלכות – יסודי התורה, סוף פרק א.
25. שמואל שטרשון (רש"ש) מווילנא, **מסכת בבא מציעא**, דף קז ע"א.
26. ר' שניאור זמן מלאדי, (בעל התניא), **איגרת הקודש**, פרק כב.
27. ר' שרירא גאון, **תשובת הגאונים**, סימן קרב.
28. אורבך, אלימלך אפרים, **חז"ל; פרקי אמונות ודעות**, תשכ"ט, 82-102.

28. וינרוט. אברהם. שיקול דעת ביחסי הלכה ומדע, תל-אביב. "מחשבות". תשנ"ב. עמ' 8-11.
29. יעקובוביץ, עמנואל. הרפואה והיהדות, ירושלים מוסד הרב קוק, תשכ"ז.
30. יעקובסון, יורם. מקבלת הארי עד לחסידות, אוניברסיטה משודרת, הוצאת משרד הבטחון.
- תורתה של החסידות, אוניברסיטה משודרת, הוצאת משרד הבטחון.
31. כי טוב, אליהו, חסידים ואנשי מעשה, יד אליהו כי טוב, תשל"ח, חלק ב. עמ' מב, ועמ' פז.
- ש. רוז, איש צדיק היה, (מהרורה תשיעית), עמ' 195.
32. פרויד זיגמונד, טוטם וטאבו ומסות אחרות, תל-אביב, דביר, 1988.
33. פרלמוטר, משה אריה, ר' יהונתן אייבשיץ ויחסו אל השבתאות; חקירות ודרישות על יסוד כתב היד של ספר "ואבא היום אל העין", תל-אביב, שוקן, תש"ז.
34. צייטלין, אהרן, המציאות האחרת, תל-אביב, יבנה, 1973.
35. תשבי, ישעיהו, תורת הרע והקליפה בקבלת הארי, ירושלים, מגנס, תשמ"ז.
36. Blau, L., *Das altjüdische Zauberwesen*, 1898.
37. Brecher, G. *Das Transcendentall, Magie und magische Hailarten in Talmud*, 1850.
38. Cohen, M.J., *Jacob Emden, a Man of Controversy*, 1937.

מאמרים

1. בזק, יעקב, "דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין", סיני, יא, עמ' ע"ה. ---"הלכות כישוף והלכות נטיעת קישואין", ספר בר אילן ו (תשכ"ח). ---"חובר חבר", סיני, סב, עמ' קפ"ז.
2. דן, יוסף, "סיפור ר' יוסף דילה רינה", ספונות ו (תשכ"ה). "שרי כוס נשרי בוהן", תרביץ תשכ"ג, 959.
3. טורטשינר (טור סיני), ב', "דרישה אל המתים בתקופת המקרא", ספר מנחה לדוד; ספר היובל לר' רוד ילין, תרצ"ה, עמ' ס"ט-ע"ז.
4. ז' שזר (רובשוב), "מעשה ר' יוסף דילה רינה במסורת השבתאית", אדרת היקר; ספר היובל לש' א' הרודצקי, תשי"ז.
5. ג' שלום, "למעשה ר' יוסף דילה רינה", ציון ה (תרצ"ג).

משפט ישראלי

חוק העונשין, תשל"ז-1977, סעיף 417.

- ת"פ (ת"א) 345/50 היועץ המשפטי לממשלה נ' טרזה פרנקל, פס"מ ז' 439.
ע"פ 36/55 שייך מוצטאפה דאהוד דאסוקי נ' היועץ המשפטי לממשלה, פ"ד ט' 1313.
ע"פ 2/58 ברטי נ' היועץ המשפטי לממשלה, פ"ד יב' 736
ע"פ 150/59 לייתו פרוז נ' היועץ המשפטי לממשלה, פ"ד יג' 1433.
ת"פ (תא) 411/90 מדינת ישראל נגד חתואל (לא פורסם).
ת"פ (ת"א) 549/90 מדינת ישראל נ' גרבי, פס"מ תשנ"ב (ג) 494.

משפט אנגלי

- The Witchcraft Act 1735, sec. 4
The Vagrancy Act 1824, sec. 4.
Davis v. Curry (1918) 1 K.B. 109.
Storehouse v. Mason (1921) 2 K.B. 818.
R. v. Duncan (1944) 2 A.E.R 220.
Irwin v. Barker (1925) 69, 502 Jo. 589.

ספריית "אוניברסיטה משודרת"

ארכיטקטורה כאמנות וכמדע	אאוגניקה
אבא אלחנני	דן גראור, מינה גראור
ארצות הברית: ממלחמת	אבולוציה: מדארווין עד ה-DNA
האזרחים למלחמה קרה	דן גראור
ארנון גוטפלד	אידיאולוגיות במאה ה-20
אתגרים ופריצות דרך במדעי	צבי בכרך
התעופה	אידיאולוגיות ניהול
שמואל מרחב	יהודה שנהב
אתיקה ורפואה	איטליה מליברליזם לפשיזם
דוד הד	שלמה בן-עמי
ביולוגיה מולקולרית – מבוא	אימונולוגיה – פרקים בתורת
לתרגום הצופן הגנטי	החיסון
מקס הרצברג	אשר פרנסדורף
ביולוגיה של זכרונות	איראן בין אסלאם ומערב
ידין דודאי	דוד מנשרי
בניין הארץ – מתקופת התנ"ך	אישים בתלמוד
ועד ימינו	עדין שטיינזלץ
יגאל תומרקין	אלברט איינשטיין – אחדות
בקרה הורמונלית של הפריון	וריבוי
צבי נאור	יוסף אגסי
גוף ונפש – הבעיה הפסיכר-	אמונתו של הרמב"ם
פיסית	ישעיהו לייבוביץ
ישעיהו לייבוביץ	אנטישמיות מודרנית
גיאולוגיה – עולם של תצפיות	צבי בכרך
ומסקנות	אסטרופיסיקה והחיים מחוץ
עמנואל מזור	לכדור-הארץ
דמויות מן המקרא	גיורא שביב
עדין שטיינזלץ	אסתיקה כתורת הביקורת
האבולוציה של האהבה	מנחם ברינקר
עדה למפרט	ארכיאולוגיה ימית – פרקי מבוא
האמנות הגותית מקתדרלה לעיר	אבנר רבן

הנצרות מראשיתה ועד
 הרפורמציה
 אביעד קליינברג
 הסוציולוגיה של הבערות
 עמוס פונקנשטיין ועדין
 שטיינזלץ
 הסתיו בשירה העברית
 זיוה בן-פורת
 העברית שלנו והעברית הקדומה
 אליעזר רובינשטיין
 העידן הגרעיני כהיסטוריה
 מוסרית
 אבנר כהן
 הפזורה הספרדית המערבית
 יוסף קפלן
 הפילוסופיה של הטכנולוגיה
 יוסף אגסי
 הפיסיקה של המאה ה-17
 שמואל סמבורסקי
 הפיסיקה של המאה העשרים
 יובל נאמן
 הפרשנות הקדומה של המקרא
 חננאל מאק
 השורשים התיאולוגיים של הרייך
 השלישי
 רבקה שכטר
 השיח האנתרופולוגי
 חיים חזן
 השמש שלנו
 ארנון דר
 התא החי – מבנה ופעילות
 יהודה בן-שואל
 התנצרותה של אירופה
 זאב רובין

נורית כנען-קידר
 האמנות הנוצרית בימי הביניים
 נורית כנען-קידר
 האסלאם
 חוה לצרוס-יפה
 הביולוגיה של ההזדקנות
 דוד גרשון
 ההיסטוריה של הגנטיקה
 חוה יבלונקה
 הזיקנה בתופעה חברתית
 חיים חזן
 החברה הישראלית – חברה
 בתהליכי גיבוש
 אביבה אביב
 הים שסביבנו – ביולוגיה
 ואקולוגיה של הים
 לב פישלזון
 היסטוריונים והמהפכה הצרפתית
 משה צוקרמן
 הלב והעורקים הכליליים
 שמואל בנאי
 המהפכה הצרפתית
 ולטר גראב
 המיסטיקה העברית הקדומה
 יוסף דן
 המיתולוגיה של הרוע
 ש. גיורא שוהם
 המקורות היהודיים של הנצרות
 דוד פלוסר
 המשפט הציבורי – היסודות
 בישראל
 עמוס שפירא וברוך ברכה
 הנדסה גנטית בעמחים
 ירדיה גפני

- יהודי תימן
 יהודה ניני
 יוספוס פלביוס
 דוד פלוסר
 יסודות הכלכלה נוסח ישראל
 יקיר פלסנר
 יסודות המשפט
 יורם דינשטיין
 יצירה והתגלות
 ש. גיורא שוהם
 ירושלים במאה ה־19
 יהושע בן־אריה
 כוכבים כפולים
 אליה ליבוביץ'
 כיצד צמחה תרבות המערב
 שלמה נאמן
 כלכלת המזרח התיכון בעת
 החדשה
 גד־גילבר
 מבוא לאקולוגיה – חיים
 בסביבתם
 דן כהן
 מבוא לחלקיקים אלמנטריים
 אורי מאור
 מבוא למטפיסיקה ולפילוסופיית־
 הטבע של אריסטו
 יהודה לנרא
 מבוא לספרות הדקאדנס
 באירופה
 חמוטל בר־יוסף
 מבוא לפילוסופיות הקיום
 יעקב גולומב
 מבוא לפילוסופיה מודרנית
 יוסי אגסי
- התפתחות ותורשה – פרקי יסוד
 ישעיהו לייבוביץ'
 התפתחות כוח המגן העברי –
 1948-1907
 מאיר פעיל
 יסות האנרגיה בגוף
 פרי קרייצר
 ז'אן פול סרטור – דרכי החירות
 מנחם ברינקר
 ז'אן פיאז'ה – פסיכולוגיה
 ומתודה
 יהודה פריד
 זכויות אדם בישראל
 רות גבזון
 זכויות אדם במקרא ובתלמוד
 חיים ה. כהן
 זמן ותודעה
 אבשלום אליצור
 זמן עמוק וגאולוגיה דינמית
 יוסי מרט
 חורים שחורים וננסים לבנים –
 פרקים באסטרונומיה מודרנית
 דרור שדה
 חמש מאות שנה לגלוי אמריקה
 מיירי אליאב־פלדון
 חסידות אשכנז
 יוסף דן
 חקר קרקעית הים
 צבי בן־אברהם
 טבע, היסטוריה ומשיחיות אצל
 הרמב"ם
 עמוס פונקנשטיין
 טוב ורע בהגות היהודית
 שלום רוזנברג

מחשבות אודות המוח – ציוני
 דרך בהבנת פעילות המוח
 פרץ לביא
 מיעוטים במזרח-התיכון
 יוסף אולמרט
 מלכותו של הורדוס
 מנחם שטרן
 ממושבות למלחמת אזרחים –
 היסטוריה אמריקנית עד 1861
 ארנון גוטפלד
 מסעות באורחות ההורשה של
 האדם
 ישראל אשכנזי
 מעולמם של החיידקים – פרקים
 במיקרוביולוגיה
 נתן ציתרי
 מקבלת האר"י עד לחסידות
 יורם יעקובסון
 מראש-פינה ודגניה ועד דימונה
 – שיחות על מפעל הבנייה ציוני
 יוסף גורני
 משיחיות ומיסטיקה
 משה אידל
 משמעות הצורה בצמחים
 צבי זקס
 ניטשה – עיונים בתרבות המערב
 רחל שיחור
 נפוליאון ותקופתו
 ולטר גראב
 נצרות ופסיכיאטריה
 מרדכי רוטנברג
 נשים במקרא
 עדין שטיינזלץ
 סגנונות בפרשנות המקרא בימי

מבוא לתולדות האימפריה
 העות'מאנית
 אהוד טולידאנו
 מבוא לתולדות המת'מיטיקה
 חלק א': הזמן העתיק וימי
 הביניים
 שבתאי אונגורו
 מבוא לתולדות המת'מיטיקה
 חלק ב': הרנסנס והזמן החדש
 שבתאי אונגורו
 מבוא לתורת המוסר
 נעמי כשר
 מבוא לתקופת הרנסאנס
 מיכאל הרסגור
 מגילות מדבר יהודה והאיסיים
 דוד פלוסר
 מגמות יסוד בשירה המודרנית
 שמעון זנדבנק
 מדינות ערב – תהליכים ובעיות
 יסוד
 חיים שקד – עורך
 מדע הנגיפים בעידן האיידס
 יחיאל בקר
 מדרש האגדה
 חננאל מאק
 מהות התיאטרון
 אריה זקס
 מהפכה ומהפכה-שכנגד בספרד
 יצחק אביב
 מורשת ימי הביניים
 שולמית שחר
 מחוזן למדינה – בעיות מרכזיות
 בתולדות הציונות
 יגאל עילם

שלמה בידרמן
 פילוסופיה של החינוך – פרקי
 דיון
 יוסף אגסי ודב רפל
 פילוסופיה של המדע של אריסטו
 זאב בכלר
 פסיקה גרעינית
 דניאל אשרי
 פסיקת הקוונטים
 יששכר אונא
 פסיקה – תורות ומושגים
 יואב בן-דב
 פלמ"ח – הכוח המגוייס של
 ההגנה
 מאיר פעיל
 פסיכולוגיה של החלומות
 צבי גיורא
 פסיכולוגיה של קריאה והבנת
 טקסט
 יוסף שימרון
 פסיכופרמקולוגיה – תרופות
 והתנהגות
 שלמה יהודה
 פסיכופתולוגיה – פגישה ראשונה
 יהודה פריד
 פסיכותרפיה אנליטית
 אורי הדר
 פרדוקסים
 ענת בילצקי
 פרקי יסוד במדעי המחשב
 דוד הראל
 פרקי מבוא לאפלטון
 יוחנן גליקר
 פרקים בהמטולוגיה

הביניים
 עמוס פונקנשטיין
 סוגים וסוגיות בשירת ילדים
 מירי ברוך
 סוציאליזם
 אבנר דה-שליט
 סין העממית – מסורת מול שינוי
 יצחק שיחור
 עוד שיחות על דת האיסלאם
 חוה לצרוס-יפה
 עולמה של ספרות האגדה
 אביגדור שנאן
 עולמו של המישחק – פרקים
 במדעי ההתנהגות
 אורי רפ
 עידן האורות – אירופה
 המערבית
 במאה ה-18
 מיכאל הרסגור
 על תופעת הכאב
 רפאל קרטו
 על תפיסת הנס במקרא
 יאיר זקוביץ
 עלייתה של הפילוסופיה היוונית
 יוחנן גליקר
 עלייתם ונפילתם של משטרים
 באמריקה הלטינית
 אדי קאופמן
 עצמאות – תש"ח-תש"ט
 מאיר פעיל
 עקרונות הלמידה – פרק
 בפסיכולוגיה
 שלמה ברזניץ
 פילוסופיה יהודית – קווי יסוד

ישעיהו ליבוביץ ויוסף אגסי	יהודה שינפלד
שיחות על מדע וערכים	פרקים בפילוסופיה של הדת
ישעיהו ליבוביץ	רחל שיחור
שיחות על שינה וחלימה	פרקים בשירה ההודית
פרץ לביא	דוד שולמן
"שירת החיים" – פרקים במושגות	פרקים בתולדות הפסיכולוגיה
של הרב קוק	דניאל אלגום
יוסף בן שלמה	פרקים בתורת הנגיפים
שלוש-עשרה שיחות על אמנות	יחיאל בקר
המאה ה־20	פרקים בתורתו של ברוך שפינזה
יגאל תומרקין	יוסף בן-שלמה
תגובות בעת השואה	צדק במשפט
יהודה באואר	חיים כהן
תולדות האדם הקדמון	ציון בציונות
אנא בלפר-כהן	מוטי גולני
תולדות המחשבה המדעית	קבוצות שוליים בימי הביניים
זאב בכלר	שולמית שחר
תולדות הפילוסופיה מהרנסאנס	קוסמולוגיה – פרקים נבחרים
ועד קאנט	במבנה היקום
בן-עמי שרפשטיין	גיורא שביב
תורת המוסר – מבוא	ראשית הבודהיזם
נעמי כשר	שלמה בידרמן
תורת הרבייה א'	ריבוי פנים באמונת הייחוד
פרי קרייצר	ישראל קנוהל
תורת הרבייה ב'	רשמים בלי מסכות
פרי קרייצר	נסים עזיקרי
תורתה של החסידות	שומנים וכולסטרול בגוף האדם
יורם יעקבסון	שלמה איזנברג
תזונה, מוח והתנהגות	שחור-לבן, לבן-שחור – ראשי
שלמה יהודה	פרקים באפריקה של ימינו
תלישות והתחדשות	תמר גולן
נורית גוברין	שיחות על הגיאולוגיה של ישראל
תפיסה ופסיכופיסיקה	עקיבא פלכסר
דניאל אלגום	שיחות על הפילוסופיה של המדע