

## הרהורי עבודה זרה

נדב שנרב

כל לומד מכיר בעובדה כי לעבודה זרה מעמד מיוחד בעולמם של איסורי תורה. בדרך כלל נתפס הייחוד מצד חומרת העברה: עובד עבודה זרה הוא באופן אוטומטי אדם שיצא מחוץ למסגרת, כופר בכל התורה וכו'. במאמר זה ננסה לברר את ייחודו של האיסור מצד אחר. השאלות שנציג קשורות ליסוד הנפשי (כוונה, רצון, 'לשמה', רציונליות) שיש – או אין – בעבודה זרה, וזאת להבדיל משאר לאווין.

באיסורי תורה אפשר, בדרך כלל, להפריד בין המעשה ובין כוונת העושה. למעשה (כמו אכילת חזיר או חילול שבת) יש משמעות אובייקטיבית ללא תלות בכוונת העושה או ברגשותיו. גורמים סובייקטיביים כמו הידיעה, הכוונה או הרצון קובעים אך ורק את הסטטוס של שוגג, מזיד ואונס. בפשטות, מי שמתכוון למרוד בקדוש ברוך הוא קרוי מזיד, מי שאינו מודע למצב ולכך שהוא עובר על איסור הוא שוגג, ומי שאפילו אינו מודע למעשה שהוא עושה יכול להיות אנוס (כמו מתעסק בשבת).<sup>1</sup> אבל עצם הדבר שהאדם עשה את מעשה האיסור קיים באופן אובייקטיבי,<sup>2</sup> בלי קשר לשאלת החיוב שבו הוא מתחייב.

בעבודה זרה הדבר לכאורה שונה, מפני שבאופן פשוט עבודה זרה מכילה לא רק את המעשה של השתחויה, הקטרה וכדומה אלא גם פן של קבלת אלוהות כלפי הנעבד. לפיכך יש מקום לדון בשאלת היחס בין מעשה העבודה הזרה (כמו השתחויה) למחשבת העבודה הזרה (קבלה באלוה: הן מצד אופן הקבלה הראוי והן מצד היחפצא הראוי) ולשאול מה קורה כאשר חסר אחד מן הצדדים. הדיון שלפנינו רחוק מאוד מלמצות את הנושא, אבל כוונתי היא להציג באופן כללי לפחות את הרעיונות הבסיסיים.

### שיטת הרמב"ם: עבודה זרה לשמה

בפרק ארבע מיתות (סנהדרין סא, ע"ב) נאמר: "איתמר, העובד עכו"ם מאהבה ומיראה, אביי אמר חייב, רבא אמר פטור. אביי אמר חייב דהא פלחה (=שהרי עבדה), רבא אמר פטור, אי קבליה עליה

---

<sup>1</sup> לא כאן המקום לדיון נרחב יותר, ורק נעיר שעל-פי דברי הגאון הראגאצ'וור (**צפנת פענח**, שבועות, פרק ג, הלכה ז) בשיטת הירושלמי יכול להיות (לדעת מובז ששוגג בקורבן והזיד בלאו חייב קורבן) מצב שבו גם ילקה (אם התרו בו על הלאו) וגם יביא קורבן (שהרי שב מידיעתו). ולכאורה הוא הדין לרבנן במקרה של שגג בכרת והזיד בלאו, כלומר, אולי שוגג, מזיד ואונס אינן קטגוריות זרות זו לזו.

<sup>2</sup> לגבי מלאכת מכה בפטיש (רמב"ם, **משנה תורה**, הלכות שבת, יב, ב) ידועים דברי המגיד **משנה** כי הכוונה למלאכה היא חלק ממעשה המלאכה ולכן אינו חייב בדבר שאינו מתכוון אף בפסיק רישא, אבל שם החיסרון הוא במלאכה, כלומר באינו מתכוון לא נחשב לקטימת קיסם או למצרף. במקום שיש חשיבות אובייקטיבית למה שעשה, מסתמא דין זה אינו תקף (שמעתי מהרב משה פטרובר). הדברים אמורים גם במלאכות קוצר וסוחט (שבת עג, ע"ב, תוספות ד"ה 'וצריך לעצים'), עשיית אוהל (**תוספת שבת**, סימן שטו, סעיף קטן ט), צידה (ר"ש שקופ, כתובות, סימן ד, ד"ה 'ועפ"ז'; **צפנת פענח** בהשמטות להלכות שבת, עמ' 220), גוזז (**ש"ת רדב"ז**, חלק ב, אלף תקכב בסופו) וכדומה.

באלוה (=אם קבל עליו באלוה) אין (=חייב), אי לא לא (=אם לא קבל באלוה פטור)". כאן מוצגת במפורש שאלת היסוד הנפשי, ואת הפרשנות הקיצונית ביותר, כנראה, למחלוקת זו אפשר למצוא אצל הרמב"ם. בהלכות עבודה זרה (ג, ו) הוא פוסק כרבא: "העובד ע"ז מאהבה, כגון שחשק בצורה זו מפני שהיתה מלאכתה נאה ביותר, או שעבדה מיראתו לה שמא תריע לו כמו שהן מדמיין עובדיה שהיא מטיבה ומריעה, אם קבלה עליו באלוה חייב סקילה, ואם עבדה דרך עבודתה או באחת מארבע עבודות מאהבה או מיראה פטור".

דברי הרמב"ם קשים מאוד. אם אהבה ויראה מן הסוג שתיאר הרמב"ם אינן קבלה באלוה, מה כן? אם מי שעובד עבודה זרה "מיראתו שמא תרע לו" אינו עובר על האיסור, מיהו העובר עליו? כבר עמדו על נקודה זו אותם ראשונים שגם הם פסקו כרבא, אבל לדעתם אהבת הפולחן או יראת כוחה של עבודה זרה הן-הן קבלה באלוה, וכמו שאמר הריב"ש שדבריו הובאו **בכסף משנה**: "רוב עובדי ע"ז שבעולם כך הם..." לשיטתם, רק מי שעובד מיראת אדם או מאהבת אדם הוא הפטור לדעת רבא.

גדרי אהבה ויראה שציון הרמב"ם כאן דומים מאוד לגדרי אהבת ה' ויראת ה', ובכל זאת מי שעובד באופנים האלו פטור. מהו, אם כן, סוג העבודה הזרה שנחשב לקבלה באלוה לשיטת הרמב"ם? לא נותר לנו אלא להסיק כי עבודה זרה צריכה ממש להיעבד באותם גדרי 'לשמה' של עבודת ה', לא מיראת העונש ולא מתקווה לגמול אלא כתוצאה מיחס של חובה, במובן של עבודות או 'חיילות' כלפי העבודה הזרה.<sup>3</sup>

ניתן דוגמה מעבודת ה'. אדם מתפלל לה', וזו יכולה להיות פעולה של אהבה ודבקות או גם פעולה של בקשת צרכים וכדומה, הכול לפי מה שהוא אדם. אבל כל עובד ה' נתקל גם במצב שבו הוא מגיע לרגע התפילה בלי שום רגש של פנימיות, מחמת טרדות היום-יום או מפני שנוצר להתפלל ערבית לאחר שכבר כמעט נרדם או מכל סיבה אחרת. מה קורה אז? כל מי שהוא 'דתי' נעמד בכל זאת וממלמל את הטקסט בלא כוונת הלב.<sup>4</sup> ברגיל הדבר נראה כחיסרון ב'דתיות' או ברמת עבודת ה', אבל החיסרון הוא בכך שהגיע למצב שבו הוא אינו מסוגל להתפלל בכוונה; עובד ה' במדרגה גבוהה יותר היה מתפלל מעומק הלב גם במצב הזה. לעומת זאת, עצם העמידה להתפלל במצב של חוסר חשק וכוונה מבטאת יחס בסיסי מאוד כלפי עבודת ה', יחס של פועל כלפי המעביד או של חייל כלפי מפקדו, יחס של **חובה** ולא של הדדיות. מצב של 'לשמה' הנו מצב שבו הצדקת הפעולה אינה רציונלית אלא אינטואיטיבית, מצב שבו היחס כלפי הבורא מפסיק להיות פעולה של העובד והופך להיות מצב, חלק מאישיותו: "אנוכי שלומי אמוני ישראל", "אני תפילה".

חשוב לציין כי העדר כוונה בתפילה אינו מצביע על העדר יראה או העדר אהבה. המניע הבסיסי של דברים רבים שאנו עושים ללא כוונה מרובה נובע מאהבה או מיראה. ברם, תחושות אלו של יראה

<sup>3</sup> עיון, לדוגמה, בדברי הרמב"ם בהקדמתו לפרק 'חלק': "וכבר הזהירו חכמים ... שלא ישם האדם תכלית עבודת השי"ת ועשית המצווה בשביל דבר מן הדברים ... והוא מה שאמר ... אנטיגונוס ... 'אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס' ... שיאמין באמת לעצם האמת". אמנם שם מכנה הרמב"ם את הסוג הזה של עבודה לשמה בתואר "עובד מאהבה", אך ברור שאין זו אותה "אהבה" המתוארת כאן. וכבר דן ישעיהו לייבוביץ' בשיטת הרמב"ם לגבי עבודה לשמה, והדברים קשורים גם לתפיסת המוסר הקנטיאנית שנדונה בהמשך.

<sup>4</sup> כידוע, מן הבחינה ההלכתית יש הרבה מה לפקפק בזה ובחלק מן המקרים יהיה אולי פטור מתפילה. לא באתי אלא להביא דוגמה מדרך העולם בעניין.

ואהבה עומדות בבסיס הרצון של האדם להיכנס למצב ה'עובד'. לאחר מכן מצויה בעיקר תחושת החובה.

איך מגיעים למצב הזה? האמת תורה דרכה כי זהו עניין של הרגל וזמן. אחרי המעשים נמשכים הלבבות. הלצה ידועה טוענת כי אדם החוזר בתשובה כבר איננו 'חוזר בתשובה' אלא 'אחד משלנו' משעה שמתחיל לדבר בתפילה. בדרך כלל תופסים את זה כחיסרון, כעדות לכך שהרגש הדתי שלו התקפה, אבל יש כאן גם יתרון, שהרי בזמן שהיה חוזר בתשובה לא היה עומד להתפלל בלא כוונה ובלא יחס של הדדיות. רק משנעשה דתי מן המניין יש לו גם התכונה של עובד ה', חייל של הקדוש ברוך הוא.

למה הדבר דומה? לצו המוסרי הקנטיאני. קאנט הגדיר את מה שהוא קרא "הצו המוסרי" אשר מהווה קריטריון להתנהגות מוסרית. הצו מטיל **חובה**, ומי שמכוון את רצייתו (דוק: לא את מעשיו או את תוצאותיהם שיכולים להיות כפופים לנסיבות, אלא את הרצון החופשי שלו) לאור הצו הזה הוא-הוא האדם המוסרי. עצם הניסוחים, או התוכן, שנתן קאנט לצו הקטגורי (כמו "עשה מעשיך רק על-פי אותו כלל מעשי אשר תוכל לרצות כי יהיה לחוק כללי" – אל תשקר, לדוגמה, אם אינך רוצה שכולם ישקרו) אינם מענייננו כאן. מה שמעניין אותנו הוא החשיבות של הציות לצו המוסרי מתוך **חובה**. "חובה", כותב קאנט, "היא הכרחיותה של פעולה מתוך הכרת כבוד<sup>5</sup> לחוק". אין עושים את הטוב מתוך נטייה אלא מתוך חובה: "מן החשיבות הרבה היא בכל חריצת משפט מוסרית, שנדייק בתכלית הדיוק שהמוסריות שבמעשה תהא נובעת מתוך החובה והכבוד לחוק, ולא מתוך אהבה ונטייה לתוצאות המעשה". אפשר להבחין כי קאנט דורש מן האדם 'לעבוד' את הצו הקטגורי. מי שמתנהג לפי המוסר משיקולי אהבת חברו או יראת העונש אינו אדם מוסרי. מוסרי הוא זה המתנהג לפי הצו בלי נימוק אחר, רק 'לשמה'.

כדאי לתת פרספקטיבה רחבה יותר לצורת החשיבה הזאת. כללית, יש כאן שלוש אפשרויות. אפשר לשפוט את האדם (וגם את החברה) לא לפי הרצון העומד מאחרי פעולותיהם אלא לפי התוצאה. לפי גישה זו תוצאה חיובית הופכת את המעשה לחיובי. אם נזכור את רבי יהודה בר אילעי, "ראש המדברים בכל מקום" (שבת לג, ע"ב), הרי הוא שיבח את "אומה זו" (רומי) מפני מעשיהם הטובים: "בנו גשרים, תקנו שווקים, בנו מרחצאות", וזאת בניגוד לרשב"י הפוסל את הרומאים בגלל **כוונותיהם** השליליות: "כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמן, בנו שווקים להושיב בהם זונות, מרחצאות לעדן בהם את עצמן, גשרים ליטול מהם מכס". התפיסה החברתית הקפיטליסטית-מודרנית היא בדיוק כזו: הכוח המניע היחיד הוא הנטייה האגואיסטית, וגדולתה של שיטה חברתית היא ביכולתה לרתום את הנטייה הזאת למען הכלל. כך הציג מפיסטו, השטן, את עצמו בפני ד"ר פאוסט: "[אני] לעולם רוצה ברע, ולעולם עושה רק טוב".

כנגד זה אפשר להעמיד עמדה רוחנית אחרת, ברוח זו שמביע רשב"י. בדרך כלל מי שמנסה ללכת בניגוד לשיטה הקפיטליסטית (שניתנת ליישום גם בעולם של תורה ומצוות, שהרי אפשר להיות זולל וסובא גם בתאוות העולם הבא) מגיע לחשיבה 'מוסרניקית', גישה הפוסלת את המעשה הטוב

---

<sup>5</sup> המילה הגרמנית שקאנט משתמש בה ושאותה מתרגמים ל"הכרת כבוד" היא Achtung, מילה המשמשת גם בצבא במובן של "הקשב" הצה"לי, והיא היא.

אם הוא בא מצד הנטייה ולא מצד החובה. שילר<sup>6</sup> הבין כך את קאנט ועל כן לעג לתורתו, בטענה שכדי להיות אדם מוסרי עליי לבוז ולתעב את חברי לפני שאעזור לו ואשרת אותו. בעולם שלנו מצאה אידאולוגיה זו מקום במושג ה'נגיעה' שהתפתח בענף מסוים של תנועת המוסר הליטאית (בעיקר אצל תלמידיו של ר' יוסף-יוזל מנובהרדוק).

אבל העיון שאנו מציגים כאן מציע גרסה שלישית של הערכה מוסרית. לא המעשה הוא המוסרי אלא האדם. היות האדם עבד ה' (כמו, אליבא דקאנט, עבד לצו המוסרי) מקנה את כוח ה'לשמה' גם למעשים שבהם מעורבת הנטייה. השאלה אינה אם האדם נותן צדקה מכוח רחמנותו או מכוח ציווי הבורא. המבחן הוא במה שהיה נותן צדקה גם אילו לא ריחם על עני זה או על כל אחד אחר. ברור שבלי מוטיבציה פנימית, אגואיסטית, של הקנאה והתאוה והכבוד, האדם הנורמלי יעשה פחות בעבודת ה' או בפעילות המוסרית שלו, אבל אם הוא עובד ה' יישאר משהו גם אז, והגרעין הזה נותן משמעות לכל מה שסביבו.

אם נחזור לשיטת הרמב"ם, היסוד הנפשי בעבודה זרה אינו מקרי אלא מהותי. היותו של האדם עובד עבודה זרה הוא **מצב** של אישיותו, מצב המתבטא בפעולות פולחן מסוימות. פעולות אלו הן חסרות משמעות, אלא אם כן הן נעשות במצב של קבלה באלוה, היינו מתוך תחושת חובה.

אפשר, אמנם, להקשות על המהלך הזה מן התיאור ההיסטורי<sup>7</sup> שבו פותח הרמב"ם את הלכות עבודה זרה:

בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדולה ... ואנוש עצמו מן הטועים היה ... אמרו הואיל והאל ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם ונתנם במרום וחלק להם כבוד והם שמשים המשמשים לפניו ראויים הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם כבוד וזה הוא רצון האל ברוך הוא לגדל ולכבד מי שגדלו וכבדו כמו שהמלך רוצה לכבד עבדיו העומדים לפניו וזה הוא כבודו של מלך. כיון שעלה דבר זה על לבם התחילו לבנות לכוכבים היכלות ולהקריב להם קרבנות ולשבחם ולפארם בדברים ולהשתחוות למולם כדי להשיג רצון הבורא בדעתן הרעה, וזה היה עיקר עבודה זרה.

האם פולחן כזה הוא באמת עבודה זרה? הרי אין כאן קבלה של אלוה אחר או דת אחרת, בסך הכול כוונתם הייתה לכבד עבדיו של מלך! נזכור שהרמב"ם עצמו (הלכות יסודי התורה, ג, ט) מסכים עם אותו תיאור מציאות, היינו, שהגלגלים הם בעלי נפש דעה והשכל והם שמשו של הקדוש ברוך הוא. אם כן, מה רע בכך שאדם מכבד את שמשו של מלך? במה זה שונה מעריכת זבח לכבודו של אדם נכבד?

אי-אפשר לטעון שהרמב"ם אינו מתאר את **הגדר ההלכתי** של עבודה זרה אלא את הדרך שבה התפתחה, שהרי בתחילת פרק ב בהלכות עבודה זרה אומר הרמב"ם במפורש: "אע"פ שהעובד

<sup>6</sup> ראו ספרו של ש"ה ברגמן, **הפילוסופיה של עמנואל קאנט**, תל-אביב תש"ם, עמ' 103.

<sup>7</sup> אגב, בדומה לתיאור ההיסטורי של התפתחות העבודה הזרה פותח הרמב"ם את הלכות אישות בתיאור היסטורי "קודם מתן תורה אדם פוגש אשה בשוק רצה הוא והיא" וכו'. ולכאורה קשה, מה ראה הרמב"ם ללמדנו פרקי היסטוריה אלו? נראה כי כוונתו בשני המקומות היא הלכתית. בקידושין לימדנו כי אישות היא דבר אובייקטיבי הקיים במציאות והתורה רק מסדירה אותו ולא יוצרת אותו (ראו מאמרו של אריה אדרעי, 'כוח בית דין ודיני נישואין וגירושין', **שנתון המשפט העברי**, כא [תשנ"ח-תש"ס]); בעבודה זרה הדברים מבוארים כאן.

יודע שה' הוא האלהים והוא עובד הנברא הזה **על דרך שעבדו אנוש ובני דורו** הרי זה עובד עבודה זרה". מכאן נראה לכאורה, בניגוד לגדר ה'לשמה' שהגדרנו לעיל, שיש נתק בין היסוד הרוחני של קבלה באלוה ובין איסור עבודה זרה, והאיסור מוגדר לפי מערכת של מעשים אסורים כמו השתחויה, הקטרה וכדומה, אף בלא קיבלו עליו באלוה.

אולי אפשר בכל זאת ליישב את דברי הרמב"ם. דוקא אותה קולא בעבודה זרה, הצרכת המצב הנפשי של 'עובד', יכולה לבוא לידי חומרא כאשר המצב הזה נוצר בשוגג. איך נוצרת עבודה זרה? דרך הרגל. בתחילה כולם מאמינים רק בקדוש ברוך הוא, אלא שעובדים לזולתו מסיבה כזו או אחרת. לבסוף, לאחר זמן, האדם הופך למחויב, 'לעובד' של בעל פעור או מרקוליס. אין זו בדיוק אידאולוגיה, אלא שילוב של אידאולוגיה ופרקטיקה. הנסיבות שהביאו למעבר אינן מעניינות, ובסופו של תהליך מדובר בעבודה זרה, בלי קשר לצידוק הרעיוני שהיה לה מתחילה.

אמנם דבריו של הרמב"ם בהלכות עבודה זרה סותרים לכאורה לא רק את הנאמר בריש ההלכות לגבי דור אנוש אלא אף את דבריו בהלכה הקודמת (ג, ה), שם פסק כי הזורק אבן למרקוליס לבזותו חייב. הרמב"ם גם לא סייג זאת בתנאים, שלא כשיטת התוספות (סנהדרין סד, ע"א, ד"ה יאע"ג) שמכוון לעבוד בביזוי זה.<sup>8</sup>

מפרשי הרמב"ם תירצו את הסתירה בהבדל בין שוגג למזיד ובין חיוב קורבן לחיוב סקילה: ההלכה ביחס לאהבה ויראה מתייחסת לחיוב סקילה על זדון עבודה זרה, ואילו חיובו של זורק אבן למרקוליס אף בלא יסוד נפשי מתייחס לחיוב קורבן על שגגת עבודה זרה. הבדל זה מוביל לשאלה מעניינת: אם מזיד בעבודה זרה הוא העובד 'לשמה', כפי שביארנו, מהו שוגג? כנראה סברו המתרצים כי בשגגת איסור עבודה זרה אין התנאי של קבלה באלוה. הרי אם אדם אומר "מותרי", היינו סבור שאין עליו איסור לקבל את כמוש באלוה, נוסף על כך שאינו מודע לאחד מאיסורי תורה ככל שוגג, הוא גם פוליתאיסט וכל אמונתו בקדוש ברוך הוא ובתורתו פגומה מן היסוד (ראו הלכות תשובה, ג, ז). זה מוסבר על-פי מה שכבר אמרנו: אילו היה איסור עבודה זרה בפנייה אל איזה שהוא כוח כמו כוכבים, מזלות או סתם אליל בבקשה לרפואה, לגשם וכדומה, בזה אפשר לשגוג בעצם האיסור ולחשוב שגם לעובד ה' מותרת פנייה כזו,<sup>9</sup> אבל האיסור הוא על מהותו של

---

<sup>8</sup> באמת יש לעיין איך ייתכנו דברי התוספות. אם מכוון לעבוד את האליל, לכאורה זה עצמו כבר לא יוגדר כביזיון אף אם למעשה יש משמעות רגילה של ביזיון כזורק אבן למרקוליס. צ"ע איך אפשר לכוון לביזיון ולעבודה בבת אחת. אולי במקרה זה הנעבד אינו הצלם אלא איזה יש אחר שעבודתו היא ביזוי הצלם.

<sup>9</sup> לאורך כל הדורות היו יהודים שפנו למכשפים ולשאר טקסי עבודה זרה לצורך רפואה. ראו לדוגמה בספר **כנסיה לשם שמים** לר' משה סתהון, שהוא ספר כנגד ה"אינדולקא", סוג של כישוף שהיה נפוץ אז בין יהודים בארץ, ראו דב גנחובסקי, **סיפורים ירושלמיים**, ירושלים תשמ"ט, עמ' 342. פשוט שיהודים אלו חשבו עצמם לעובדי ה' גמורים אלא שהאמינו בכוחו של כישוף פלוני או טקס מאגי אלמוני להועיל להם ולא ידעו על האיסור שבדבר. אלא שלשיטת הרמב"ם, גם אילו היו מודעים לאיסור לא היו חייבים סקילה כדין עבודה זרה מפני שעבדו מיראה (הם השתמשו בעבודה זרה, לא עבדו אותה). רק מי שקיבלו באלוה – חייב, וממילא השוגג בזה סבור לפחות שיש שתי אלוהויות.

ויעוין בכריתות (ג, ע"ב) במחלוקת הגמרא לגבי מקטר לשד האם זה לשם עבודה זרה או "לחברו", ופירש רש"י "שיתחבר אליו ויסיענו בכשפיו ולא קטר לו לשם אלוה", הנה לפנינו שפנייה אל 'כוחות' ללא קבלה באלוה היא בגדר חובר חבר ואינה עבודה זרה, אף-על-פי שמדובר במקטיר שהוא אחת מארבע עבודות.

אדם, להיות 'עובד' של העבודה הזרה, ומי שנכנס למצב כזה הוא המזיד, גם אם נתגלגל לכך כתוצאה של תמימות וטעות כמו שתיאר הרמב"ם לגבי דור אנוש.<sup>10</sup>

לפי זה, בניגוד לשאר איסורי תורה, המעבר ממזיד לשוגג בעבודה זרה, יש בו, לדעת הרמב"ם, שתי רמות. האחת, משותפת, היא אי-ידיעת האיסור, והשנייה, מיוחדת לעבודה זרה, היא שהוא גם אינו עושה חלק מהאיסור של המזיד שהרי אינו מקבלו עליו באלוה. בזה מבואר היטב למה ייחדה התורה פרשה מיוחדת לקורבנות חטאת עבודה זרה (בספר במדבר בסוף פרשת שלח), בשונה משאר חטאות (שקורבן נמנה בפרשת ויקרא). ההבדל הוא לא רק בסוג העברה אלא באופן השגה. שוגג בעבודה זרה שונה שינוי מהותי משוגג בשאר איסורין, מכיוון שבעבודה זרה גוף האיסור מכיל גם יסוד נפשי של קבלה באלוה, ושוגג בעבודה זרה הוא בלא יסוד זה.<sup>11</sup>

אמנם, בהלכות שגגות (א, ג) פסק הרמב"ם שהמקבל עליו באלוה בשוגג פטור משום שהוא לאו שאין בו מעשה – הנה לפנינו שעצם הקבלה היא הלאו שאפשר לשגוג בו ואילו היה בו מעשה היה מביא קורבן. ולכאורה עומד הדבר בניגוד לנאמר לעיל ששוגג בעבודה זרה כולל אי-קבלה באלוה.

---

ובאמת המעיין בסוגיה הנ"ל במסכת כריתות שמשבירה כי בעל אוב הוא המקטר לשד עומד משתומם: הרי פסוקים מפורשים בשמואל מבארים את עניין האוב, ומה לזה ולקיסור לשדים? אלא לדברינו הכול עניין אחד: כל זמן שאינך מקבל את הכוח המאגי הלז באלוה אלא רק משתמש בו, אינך עובד עבודה זרה אלא סוג של מכשף כמו חובר חבר או בעל אוב, והגמרא נקטה מקטיר לשד ברבותא, שאף במקטיר שהוא מדי' עבודות אפשר להיות "משתמש", וכל שכן באופן המבואר בספר שמואל.

והרמב"ם (עבודה זרה, יא) פסק שהקורא פסוק על המכה עובר משום חובר חבר, היינו כל פנייה של השתמשות בכוחות רוחניים, אפילו באלו השייכים לעבודת ה', היא בגדר חובר חבר האסור, והחילוק הוא רק בין "חבר גדול" (בעל אוב מקטיר לשד) שחיובו כרת, ובין "חבר קטן" שהוא בלאו.

<sup>10</sup> זה מזכיר קצת את דבריו המפורסמים של ר' חיים מבריסק שאמר (ביידיש, במקור) כי גם אפיקורוס "מסכן" (כלומר מי שנעשה כזה מתוך טעות או אי-ידיעה) הוא אפיקורוס (בסתירה לדברי הרמב"ם שביא בהמשך, ועיינו **ש"ת רדב"ז**, אלף רנ"ה – "שחושב שמה שעלה בעיונו אמת ואם כן אנוס הוא ופטור"). ר' חיים תופס את ה"אפיקורוס" כשם (מהות) ולא כתואר שהוא חיצוני לאדם, באותה צורה שבה תופס הרמב"ם את היות האדם "עובד עבודה זרה".

<sup>11</sup> אמנם אם נסתכל בפירוש הרמב"ם לפרשיות חטאת עבודה זרה בספר במדבר, רוח אחרת הייתה עמו. הרמב"ם טוען שפרשיות אלו אינן ספציפיות לעבודה זרה דווקא, אלא נדרשו על-ידי חז"ל לשגגת עבודה זרה בתור דוגמה. עניינן של פרשיות אלו "הוא קרבן **מומר לכל התורה בשוגג**, כגון ההולך לאחת האומות לעשות כהם ולא ירצה להיות בכלל ישראל כלל, ויהיה כל זה בשוגג, כגון שיהיה ביחיד תינוק שנשבה לבין האומות, ובקהל כגון שיחשבו שכבר עבר זמן התורה ולא היתה לדורות עולם או שיאמרו כמוזכר בספרי – מפני מה אמר המקום לא שנעשה וניטול שכר אנחנו לא עושים ולא נוטלים שכר. כעניין שהיו ישראל אומרים ושואלים את יחזקאל ... עבד שמכרו רבו לא יצא מרשותו ... או שישכח את התורה וכבר אירע לנו כן בעוונותינו ... בימי מלכי ישראל הרשעים ... וכאשר בא בספר עזרא באנשי בית שני..."

לדעת הרמב"ם, "חטאת עבודה זרה" אינה על איסור עבודה זרה דווקא, אלא היא חטאת על נטישה כללית של דרך התורה, ועבודת אלוהים אחרים היא רק דוגמה לעניין זה. אם נשווה לרמב"ם נבחין מיד בהבדל: אצל הרמב"ם חטאת עבודה זרה באה על המעשה גרידא, בלי היסוד הנפשי של קבלה באלוה כלל, ואילו אצל הרמב"ם החטאת באה על היסוד הנפשי בלבד, אלא שאין העיקר בקבלת אלוה אחר, אלא בפרשה מקהל עבדי ה'.

אבל באמת קשה מאוד להבין איך אפשר לקבל משהו באלוה באופן של שוגג. ברור שאי-הכרת החפצא (קיבל עליו כמוש באלוה וחשב שהוא הקדוש ברוך הוא) לא תיתכן פה, אלא רק אי-ידיעת האיסור, אבל האיסור הוא דבר ה', והמחויבות אליו במצב של קבלה מקבילה של שתי אלוהויות אינה מתקבלת על הדעת. אולי כוונת הרמב"ם לאיזה טקס של המרת דת שאין בו אלא דיבור (כמו קבלת דת האסלאם).

### עבודה זרה כקונבנציה

בגמרת סנהדרין הנ"ל מנסה אב"י להוכיח כדעתו, ולפיה העובד עבודת כוכבים מאהבה ומיראה חייב. לשם כך הוא מביא את המשנה בהוריות "כהן משיח בעבודת כוכבים – רבי אומר בשגגת המעשה וחכמים אומרים בהעלם דבר". אב"י מנסה לטעון כי "שגגת המעשה" בעבודה זרה לא תיתכן לדעת רבא, אלא רק לשיטתו.

לפני שניכנס לפרטי המשא ומתן בגמרא, נקדים הקדמה קצרה. ה'קלסיקה' של שוגג היא בשני אופנים: העלם דבר (לא ידע שאסור לאכול חלב או להבעיר אש בשבת וכדומה) או העלם חפץ (לא ידע שהיום שבת, לא ידע שזו חתיכה של חלב). בהעלם דבר הטעות היא בדין, בהעלם חפץ הטעות היא במציאות. יש נפקא מנה בין האפשרויות הללו במקרה של טעות בית-דין (הורו בית-דין בטעות והתירו איסור, שאז הקהל שעשה על-פיהם נפטר והם מביאים פר העלם דבר, כמבואר במסכת הוריות): טעות בית-דין חייבת להיות בהוראת הדין, לא במציאות. אם "הורו בית דין ששקעה חמה [וכבר מוצאי שבת] ולבסוף זרחה [נתברר שטעו ביום המעונן] אין זו הוראה אלא טעות" (יבמות פד, ע"א), שכן זו טעות במציאות.

לפי זה משמעות שוגג בהעלם דבר בעבודה זרה היא שלא ידע לגבי האיסור (וכבר התלבטנו באפשרות זו ברמב"ם דלעיל), אבל המושג של עבודה זרה בהעלם חפץ טעון ביאור, וכפי ששאל אב"י "אי קסבר בית כנסת הוא והשתחוה לו, הרי לבו לשמים?" ("שהרי אף משתחוה לבית הכנסת לא לבית הוא משתחוה אלא למי ששיכן שמו עליה" – רש"י), "אלא דחזא אנדרטא והשתחוה לה – אי קביל עליה באלוה מזיד הוא, ואי לא קבליה עליה באלוה [אלא לכבוד המלך השתחוה" – רש"י] לאו כלום הוא". מכיוון שבעבודה זרה המצב הנפשי איננו נפרד מעצם האיסור, חיסרון במצב הנפשי הוא חיסרון באיסור ואיך ייתכן העלם חפץ?

מתרץ אב"י, "אלא לאו מאהבה ומיראה". ותירוצו לכאורה תמוה ביותר: מה בכך שעבד מאהבה ומיראה? ממה נפשך, אם ידע מהאיסור הרי (לדעת אב"י שאהבה ויראה חייב) הוא מזיד גמור; אם טעה בדין (חשב שמותר לעבוד מאהבה ויראה) הרי שוב זהו העלם דבר; ואם טעה בחפצא (עבד מאהבה ויראה לעבודה זרה מתוך שחשב שהיא בית-כנסת – כלומר באהבת ה' וביראת ה' מדובר), ודאי שלא עשה איסור כלל כדלעיל.

ואמנם רש"י במקום הרגיש בקושיה זו ותירץ "אומר מותר כי האי גוונא דידע ליה לאיסור עכו"ם בכל עבודות שלה לאו העלם דבר קרי ליה אע"פ שנעלם ממנו איסור אהבה ויראה שאין זה מגוף האיסור אא"כ נעלם ממנו עיקר עכו"ם באחת מעבודותיה כסבור שעבודה זו מותר לה", אבל הדוחק העצום מבואר שהרי סוף-סוף זהו מקרה של 'טעה בדין' ולא 'טעה בחפץ'! ומה אם יורו

בית-דין שחלב הקיבה מותר במקום צורך גדול או אורחים, פשוט שזו טעות בדין ולא במציאות וכל דיני הוראת בית-דין בה, והוא הדין כאן.

אפשר אולי להציע הסבר לדברי אביי לפי מה שביארנו לעיל בדעת הרמב"ם. לדעת אביי, עובד מאהבה ויראה חייב, כלומר היסוד הנפשי של קבלה באלוה אינו מעכב באיסור עבודה זרה. אם כך יוכל אביי לחייב גם בהעלם חפץ אמיתי (השתחווה לאנדרטה וחשב שהיא בית-כנסת), וזו כוונת דבריו "אלא לאו מאהבה ומיראה" – חייב כשיטתי, וממילא יכול להיות העלם חפץ פשוט. מי שישתחווה לפסל או לאנדרטי מתוך אי הכרתם כחפץ של עבודה זרה יחשב כעובד בשוגג ומה שאמר אביי עצמו לגבי "חזא אנדרטי" אינו משקף את דעתו אלא הוא חלק מן ההתקפה על דעת רבא.

אמנם, הסבר זה נראה פשטני מדי. נראה כי גם לדעת אביי יש יסוד נפשי בעבודה זרה, אלא שיסוד זה אינו הקבלה אלא המודעות. כדי לבצע פעולה אסורה יש להשתחווה לפסל, ומי שאינו מודע כי לפניו פסל – אינו עובר. לפי זה חוזרת הקושיה מהו העלם חפץ, הרי אין העלם חפץ ללא חיסרון במודעות כמבואר.

כדי לברר בכל זאת את דברי אביי נחזור ונדון מעט במושגים העלם חפץ כנגד העלם דבר. אחת הדוגמאות בגמרא לטעות בית-דין (שבה, כזכור, הטעות חייבת להיות בדין ולא במציאות) היא הוראתו להתיר חלב הקיבה, כלומר אם סברו בית-דין שזה אינו מן החלבים האסורים. מה הופך את זה לטעות בדין? הרי באותה מידה אפשר להציג הוראה זו כטעות בזיהוי?

כדי להבין את הנקודה הזאת נביא גמרא משבועות כו, ע"א :

האדם בשבועה – על העלם שבועה הוא חייב ואינו חייב על העלם חפץ. מחכו עליה במערבא (לעגו לכך בארץ ישראל): ... חפץ בלא שבועה היכי דמי (כיצד ייתכן שאדם יזכור את שבועתו אך יטעה בחפץ האסור) ? ... (תרץ) רב יוסף... חפץ בלא שבועה ... כגון שאמר שבועה שלא אוכל פת חטין והושיט ידו לסל ליטול פת שעורין ועלתה בידו פת חטין וקסבר שעורי הוא ואכלה דשבועתיה דכיר ליה, חפצא הוא דלא ידע ליה. אמר ליה אביי, כלום לא מחייבת ליה קרבן אלא אמאי דתפיס בידיה – העלם שבועה הוא!

שוב נראה כי דברי אביי מעוררים קושי רב. הרי הרעיון שהעלה רב יוסף הוא פשוט שבפשוטים והוא העלם חפץ קלסי המופיע בש"ס כולו. מדוע לדעת אביי הדוגמה שמביא רב יוסף על אדם שנשבע לא לאכול פת שעורין והושיט ידו לסל ושלף ממנו פת חטין שסבור היה שהיא של שעורין, אינה מצב של העלם חפץ? באותה מידה אפשר לומר על המכוון לאכול בשר טלה ועלה בידו בשר חזיר שזהו העלם דבר ולא העלם חפץ שהרי לא ידע שהקדוש ברוך הוא אסר לאכול מה שבידו.

נראה לומר שחלוקה שבועה משאר איסורי תורה. כשנשבע "שלא אוכל פת חטין" זוהי הצבעה על כל פת ופת שישנה ושעתידה להיות. קבוצת "פתי החיטין" מוגדרת באמצעות איבריה, ונוסח השבועה הוא פשוט נוסח מקוצר של "לא אוכל זאת ולא אוכל זאת ולא אוכל זאת..." לגבי כל פת ופת. בשאר איסורי תורה המצב שונה. כשהתורה אוסרת לאכול חזיר, אין זו הצבעה על כל חזיר בנפרד אלא על האידאה של החזיר, על ה'שם' שלו, וממילא נאסר כל חזיר מכוח היותו מכיל את החזירות האסורה.



מענה יובן ההבדל ברמת השוגג. טעות הוראה (העלם דבר) היא טעות בהחלת האידאה, כמו ההנחה שבחזיר יבלות אין 'חזיריות' מן הסוג האסור או שבחלב הקיבה אין 'חלביות'. טעות במציאות (העלם חפץ) היא בשיוך של איבר לקבוצה: סבר שחתיכה מסוימת היא של טלה, ובאמת היא חתיכת חזיר. ולדברינו ברור כי בשבועה החלוקה הזאת אינה קיימת, ויש סימוכין נוספים לכך.<sup>12</sup>

לפי כל זה ייתכן ביאור אחר בדעת אביו בסנהדרין. לדעת רבא (לפי פירוש הרמב"ם) **לעבודה זרה אין חפצא**. כשהקדוש ברוך הוא אסר על עבודה זרה האיסור הוא על קבלה באלוה של 'משהו', ולא של איבר בקבוצה מסוימת. אין זה אומר שכמוש אסור ואשרה מותרת – כל קבלה באלוה של משהו שאינו הקדוש ברוך הוא (אפילו יהא זה אחד ממשרתיו) אסורה. ממילא לא שייך בעבודה זרה גדר של טעות באובייקט – כל אובייקט שתקבל עליך באלוה הוא עבודה זרה. מאידך גיסא, לדעת אביו שעובד מאהבה ויראה חייב, הרי ברור שמותר לדבר בנועם עם שר וגדול כדי לקבל ממנו טובה, אבל אסור לזבוח למרקוליס כדי לקבל ממנו טובה (מה שמותר לדעת רבא). מה ההבדל? ההבדל הוא בחלות שם עבודה זרה: לשר אין חלות עבודה זרה, למרקוליס – יש. את החלות הזאת, 'שם עבודה זרה', יוצרים, כנראה, העובדים האחרים (אלו המקבלים באלוה כרבא – עובדי עבודה זרה באמת). מעתה, אפשר לטעות באובייקט: לחשוב שלמרקוליס אין 'שם' של עבודה זרה, היינו שיש ישות כזו (אמיתית או מיסטית) ולאותה ישות מותר לזבוח. מרגע שהוכנסו לגדרי עבודה זרה לא רק יחס העובד-נעבד (רבא) אלא גם גדר הנעבד כעבודה זרה (אביו), נוספה אפשרות הטעות האמפירית. זהו תירוצו של אביו במסכת סנהדרין: כיוון שאיסור עבודה זרה הוא גם בעובד מאהבה ויראה, נמצא שיש לו 'חפצא', ואם כן אפשר גם לטעות באותו אובייקט.

## הרציונליות בעבודה זרה

דיוננו לעיל על היסוד הנפשי באיסור עבודה זרה חשף שאלת מפתח: האם עבודה זרה היא 'משהו' (בלשונו לעיל 'חפצא') – יש אובייקטיבי שאסור לכרוע לפניו, או שעצם היחס הנפשי הוא-הוא המכונן את העבודה הזרה? תמונת הראי של חקירה זו היא ההתייחסות השונה שמצינו בראשונים לבעיה האונטולוגית של העבודה הזרה: האם מדובר במשהו שאכן פועל, עניין מיסטי אמיתי, או באוסף שטויות שהתורה אסרה?

---

<sup>12</sup> בתוספות (תמורה ו, ע"א, ד"ה 'והשתא') מבואר שאין אומרים "כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני" (כל שאסרה תורה לעשות, אם עשה אינו מועיל) אם האיסור בא מחמת שבועה (כמו במקרה שנשבע שלא לגרש את אשתו וגירש – הגט חל). מפני "שהוא בדה את האיסור". ההסבר לדברינו פשוט, כי העיקרון של אי עביד לא מהני (אעל"מ) ודאי שאינו ברמת המציאות (אף לרבא שאעל"מ ברור שאם רצחת מישהו לא נחשוב אותו לחי מחמת איסור רציחה ולא נאמר שמעשה הרציחה "לא מהני"). העקרון אומר כי חלות הלכתית, כמו קדושין או גרושין, אינה יכולה להווצר אם היא מנוגדת לדין, כמו במקרה של מקדש אשה שאסורה עליו; ניתן להבין זאת כהתנגשות בין אידאות הלכתיות, זו של "נשואה" וזו של "אלמנה לכהן גדול". בדומה, בתוספות בשבועות (כד, ע"ב, ד"ה 'באיסור') נאמר כי באיסור שבועה "הבא על ידי עצמו" אין אומרים איסור כולל. גם כאן ההיגיון של חלות איסור כולל הוא בכך שהאיסור מתפשט למקרים אחרים במציאות, ובשבועה כל מקרה קיים לעצמו ואין המקרים מאוגדים באופן פנימי באמצעות השבועה.

לכאורה, ההנחה שלפיה עבודה זרה היא אכן ישות אמיתית, פועלת, מתאימה לדעת אבי התופס אותה כחפצא, ואילו התפיסה הרואה בעבודה זרה שטות, האומרת שאין יש מיסטי שהיא מייצגת אותו, מתאימה לדעת רבא, לפחות לפי פרשנותו של הרמב"ם, זו הרואה את העבודה הזרה כקונבנציה.

לפני הדיון נעיר על הקשר לסוגיות אחרות שנדונו ושיידונו להלן:

א. הגדרת עבודה זרה: מה (אם בכלל) הופך חפץ לחפצא של עבודה זרה, לאליל? למה מותר להתכופף ליד קיר, או למה מותר היה ליעקב להשתחוות ליוסף אף שהיו חפצים אחרים עמם בחדר, ואין בזה חשש עבודה זרה?<sup>13</sup> אפשר להעלות כמה תשובות אפשריות:

1. **הסכמה חברתית:** עבודה זרה מוגדרת דרך עובדיה. לפי זה לא תתכן "עבודה זרה פרטית" לה רק עובד יחיד<sup>14</sup>. המקרה המוזכר בגמרא של "משתחוה לשור" האוסר את השור מדין נעבד יתפרש, לפיכך, באחד מכת של עובדי שוורים המשתחוה לשור הספציפי הזה.

2. **רציונליות:** עבודה זרה צריכה 'לעבוד'. מי שסתם "זקף לבנה והשתחוה לה" יהיה פטור, אלא אם כן מדובר באמת בחפץ מחולל פלאים או שלפחות מאמינים שאפשר להתפלל ללבנים והן עוזרות.

3. **קבלה (יחס כפיפות):** כפי שראינו ברמב"ם, חפצא של עבודה זרה הוא הדבר שאליו יש לאדם יחס של קבלה באלוה.

ב. **שאלת השיגעון:** אם עבודה זרה היא שטות כזאת, מדוע לא נפטור את העובד מצד שוטה?

ג. **דילמת הכישוף:** לבד מאיסור עבודה זרה הראשי, מנה הרמב"ם בהלכות עבודה זרה עוד כמה איסורים שנראים כתולדות שלו: מכשף, חובר חבר, מעונן, קוסם, בעל אוב ודברים הפחותים במעלת האיסור, כמו דרכי האמורי. מדובר בשלל טכניקות מיסטיות לצורך ניבוי עתידות או ביצוע מעשים ("לוקט קישואים") באמצעות אמירת לחשים וכדומה, דברים שנכנסים כולם, בלשון ימינו, תחת הכותרת 'כישוף'.

כעת, נניח שהיינו לוקחים את רבי עקיבא או את דבורה הנביאה לאולם גדול מידות ומראים להם כיצד, באמצעות לחיצה על כפתור קטן, נדלק האור בכל אגפיו, מסתמא היו חושבים אותנו למכשפים. אפשר אף לשפר את הקסם באותם אולמות שבהם מותקנים גלאי נפח והאור נדלק באמצעות מחיאת כף וכדומה. נראה כי כמעט כל פרט של חיינו

---

<sup>13</sup> הר"ן בדרשות (הדרוש הרביעי, ד"ה 'ובזה מסתלק תימה גדול') והריקנאטי (פרשת יתרו, כ, ג) טרחו לבאר איך השתחוה יהושע למלאך שנגלה אליו, ומדבריהם משמע (הריקנאטי כתב זאת בפרוש) שלפני מלאך אסור להשתחוות אף באופן הנימוסי שמותר לפני אדם גדול. הם כנראה סברו שישנן ישויות המופקעות מלהיות חפצא של עבודה זרה והשתחויה להן אינה בגדר חשש עבודה זרה. לעומת זאת ההשתחויה למלאך שהוא ישות רוחנית מעיקרה היא באמת עבודה זרה אף באינו מקבלו עליו באלוה, וההיתר הוא מפני ציווי מיוחד של הקדוש ברוך הוא (ר"ן) או מפני שהיה בדמות אדם (ריקנאטי).

<sup>14</sup> השאלה המוצגת כאן מקבילה, במידה מסוימת, לדיונו של וויטגנשטיין בעקיבה אחר כללים ובאי האפשרות של "שפה הפרטית".

המודרניים – טיסות, תקשורת, נסיעות – היה נראה לקדמונים ככישוף. עלינו, כמובן, אין הדבר עושה רושם כלל ובוודאי איננו רואים בשום הישג מהישגי המדע המודרני חשש כישוף. האם נוכל להגדיר את הסיבה לכך?

במושכל ראשון התשובה לדילמת הכישוף היא הרציונליות: הכישוף אינו רציונלי. אין סיבה שאמירת "אברקדברא"<sup>15</sup> תגרור את ליקוט הקישואים מן השדה, לעומת החשמל או התעופה להם יש הסבר מדעי איתן. אבל במחשבה שנייה אין בכך פתרון, שהרי לא תמיד המדע מסביר לנו את אופן הפעולה של כל אמצאה שאנו משתמשים בה. במשך שנים רבות לא הובנו מנגנוני הפעולה של תרופות פשוטות כמו אספירין. האם בשל העדר בסיס תאורטי ייאסר השימוש בתגלית חדשה? ברור שלא כך הדבר.<sup>16</sup> יתר על כן – מהו בסיס תאורטי? כוח העילוי הפועל על מטוס מיוחס לחוק ברנולי שלפיו זרמים מפעילים לחץ קטן יותר כאשר מהירותם גבוהה יותר. האם זה מספיק, או שנדרוש להבין את הסיבה לחוק ברנולי עצמו, כיצד גוזרים אותו מן הדינמיקה הניוטונית של המולקולות? הרי המדע המודרני מציג בפנינו חלק משלשלת הסברים אינסופית שלא נגיע אל קצה לעולם. נדמה לי שאילו גילה מישהו בימינו נוסח שאמירתו גורמת ללקיטת קישואים היה כל העולם משתמש בו והמדענים היו עמלים לגלות את הניסוח המתמטי של כוח הטבע הרלוונטי.<sup>17</sup> אם כן, מה יוצר את האיסור שבכישוף לעומת הישג מדעי שהוא מותר? אפשר להציג כמה אפשרויות:

- א. תפיסה שונה, לא-אמפירית, של הרציונליות תוכל לחלק את תופעות הטבע שאפשר להעלות בדמיוננו לאפשרויות ולבלתי אפשרויות באופן **אפריורי**,<sup>18</sup> ואת הכישוף נייחס לבלתי אפשרי. עדיין אפשר לטעון שהכישוף הוא אמיתי (כלומר פועל, הקישואים באמת נלקטים) אם הכוחות המיסטיים שיוצרים אותו הם חזקים מספיק, אבל כמובן יהיה נוח יותר לומר, במקרה זה, שהכישוף אינו פועל באמת וכי הוא אחיזת עיניים או אמונת הבל.
- ב. הכישוף הוא טכניקה פועלת באמת, אבל היא כרוכה בפנייה לכוחות מטפיזיים שאתם נאסר עלינו לבוא במגע.
- ג. אם נשים דגש על היסוד הנפשי, אולי הכישוף כולל כל טכניקה, פועלת או לא, שבה יש למשתמש צד של קבלת מרות כלפי הכוחות המפעילים את הטכניקה, כוחות שהוא תופס אותם כבעלי רצון, נוסף על יכולת.

<sup>15</sup> עיינו באנציקלופדיה **אוצר ישראל** בערך זה ובפסחים קיב, ע"א.

<sup>16</sup> ראו רמב"ם, **מורה הנבוכים**, פרק לו: "כל מה שנתאמת בנסיון אף שלא יגזרהו ההיקש הוא מותר לעשותו" (זהו התרגום בר"ן שנראה מוצלח יותר לענייננו מתרגומו של קאפח "שכל דבר שנתאמת נסיונו ... אע"פ שאין ההגיון מחייבו מותר לעשותו").

<sup>17</sup> הדילמה הזאת היא תמונת הראי של בעיית הנס: היכול מדען לראות נסים? בכל מעבדה באוניברסיטה מתקבלות בכל יום כמה תוצאות לא מוסברות, וכי נעמוד ונכריז שזהו נס? ברור לכל מדען כי בהינתן תופעת טבע עליו לעמוד ולהסבירה במונחי חוקי הטבע הידועים או להמציא חוק חדש, והלך מחשבה זה (שהוא בעיקרו של דבר העיקרון הדטרמיניסטי החלש שלפיו לכל תופעה טבעית יש סיבה טבעית) מונע אותנו בעצם מלהכיר בנסים גם אם יתרחשו.

<sup>18</sup> ראו רמב"ם ב**שמונה פרקים** לגבי "ספינת ברזל רצה באויר".

כידוע, גישת הרמב"ם היא כי אין שחר בעבודה הזרה, ולא רק בה, אלא גם בכשפים, באוב ובידעוני, באצטגנינות<sup>19</sup> וכיוצא בזה, וכפי שראינו, הוא מעמיד את העבודה הזרה על יסוד הקבלה באלוה. כאן מתעוררת בעיית השיגעון: האם מעמדו של האומר לעץ "אלי אתה" ולאבן "את ילדתני" כשוטה?

בעניין זה דן ר' משה פיינשטיין בתשובה (אבן העזר, סימן קכ) "בענין שוטה לדבר אחד אם ראוי לגירושין". מדובר שם באדם ש"עוד בבחרותו נשתטה ושטותו הוא שאמר על עצמו שהוא משיח. וזה גרם לו לעשות עוד מעשה שטות שיש לו בולמוס לקרוא בתורה ולהיות ש"ץ ואף שאין מניחין אותו הוא נלחם בכל כחו ... והיה חוטף חפצים ומטמינם עד שיתנו הבעלים כסף לצרכי גמ"ח. והיה עולה באילנות במקום שנמצאים בני אדם כדי לדרוש. ולפעמים הלך ערום באמרו שהוא כאדם קודם החטא ... שנמשך מצד מה שאומר על עצמו שהוא משיח וצריך לתקן העולם לפי דעתו ובשאר דברים היה פקח גמור..."

בחיינו של אדם זה היו גם תקופות שבהן "לא עשה שום מעשה שטות" ובאחת מהן נשא אישה, ולאחר כמה שנים רצה לגרשה. את הגט סידר ר' משה פיינשטיין עצמו, ובמהלך כל סידור הגט והנתינה התנהג המגרש "כמו אדם פקח בהבנה גמורה ... וכולנו הסכמנו שהוא פקח גמור בכל מעשיו ודיבורו משאו ומתנו" אלא שאז אמר הלה לר' משה פיינשטיין כי "**בלבו עדין מחזיק שהוא המשיח**, אך המעשים שעשה מבין שהם שטות..."

השאלה ההלכתית כאן היא אם אדם כזה (הדומה מאוד לאותו "בן מלך שנעשה תרנגול הודו" מסיפורו של ר' נחמן מברסלב, לאחר ש"נתרפא") הוא בגדר שוטה או חלים, וההשלכות המעשיות הן אם יכול לגרש. בתוך תשובתו הארוכה הכוללת הרבה ענפים וצדדי ספק (לדוגמה, מה היה מצבו בזמן הקידושין) מגיע ר' משה פיינשטיין לדיון עקרוני בשאלה, ומביא לדוגמה את עניין העבודה הזרה:

...יש לדון שאין להחשיבו שוטה כלל בזה שמחזיק עצמו למשיח, כמו שלא נחשוב מי שעובד ע"ז עץ ואבן לשוטה אף שודאי הוא שטות גדול להאמין בעץ ואבן אלא אמרינן דהוא פקח ורשע ומחייבין ליה מיתה וכמו כן זה שמחזיק עצמו למשיח אף שהוא שטות גדול אין להחשיבו לשוטה אלא דגאוותו היתרה הטעתו שראוי להיות משיח, וממילא אפשר לדון עוד יותר שגם כל מעשיו השטותיים שנמשך מצד טעותו אינם מחשיבים אותו לשוטה, **דכל דבר שאדם עושה מצד חשבון איזה שיטה ודרך שמחזיק בדעתו אף שהיא סכלות גדולה לא נחשב שוטה בזה כדמוכח מעובדי ע"ז ... וכל דרכי האמורי ... הם מעשה שטות ויש להם דין פקח.**

התשובה שמציע ר' משה פיינשטיין לבעיית השיגעון היא מדהימה: המדד לשוטה אינו חוסר אמיתיות אלא חוסר עקיבות. בלשונו נאמר: מי שמחזיק בתפיסת עולם הבנויה על אקסיומות שקריות ופועל על-פיה באופן רציונלי (כלומר גוזר מסקנות אמיתיות או מסתברות מהנחות היסוד

---

<sup>19</sup> ביחס לאצטגנינות נכנסת כאן גם השקפת העולם האריסטוטלית שלפיה לא ייתכן כי גופים מעל לגלגל ירח ישפיעו מתחת לגלגל זה.

שלו) הוא פיקח, ונושא באחריות למעשיו. מי שאינו פועל באופן עקיב עם הנחות היסוד שלו הוא שוטה.<sup>20</sup>

ישנו פיתוי לראות בדברי ר' משה פיינשטיין מעין תפיסה פוסט-מודרנית, אך עלינו להיזהר בכך. הפוסט-מודרנים טוענים כי אין יכולת לשפוט בין שתי מערכות אקסיומטיות מתחרות, על כן הם מוותרים, לפעמים, על מושג האמת לטובת הדרישה לעקיבות לוגית. לעומת זאת אצל ר' משה פיינשטיין יש בהחלט אמת ושקר. הדרישה לעקיבות פנימית איננה באה כקריטריון ל'אמיתיות' (כלומר להיות הטענה 'מתחרה שווה' בתוך יער המשפטים שווי האמיתיות המכוננים שיח שווה ערך) אלא כקריטריון ל**משמעותיות**. מי שאינו עקיב עם הנחות היסוד שלו הוא שוטה, משוגע. מי ששומר על עקיבות הוא פיקח, ויכול להיות צדיק או רשע לפי מידת ההתאמה של הנחות הבסיסיות שלו עם האמת, הפיזית או המטפיזית, של כל העולמות.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> באמת יש לעיין לפי זה בשאלה: כמה מן האנשים המאושפזים בבית חולים לחולי נפש הם אכן שוטים? בסרט 'נפלאות התבונה' הובא סיפורו של מתמטיקאי שלקה במה שקוראים הפסיכיאטרים 'סכיזופרניה פרנואידית', ולטענתו הצליח להתגבר על מצבו (לאחר שנים הרבה ולפחות באופן חלקי) בעזרת ניתוח אנליטי, היינו, אף שהיה שומע קולות (שנשמעו לו אמיתיים) היה שוקל במאזני השכל אם אכן יש היגיון בהנחה שהקול ששמע אמיתי, וכך למד להבדיל בין הדמיון למציאות. דבר זה מלמדנו כי היכולת לדרוש עקיבות נשארה גם כשאותם מנגנונים מוחיים חיצוניים (כמו אלו האחראים על קליטת קולות) כשלו, והם יוצרים (מן הסתם בשותפות עם חלקים אחרים) קולות ללא גירוי מן החוץ. אם אמת הדבר באופן כללי, אזי אפשר לומר כי השוטה הוא מי שהגירוי החיצוני מתגבר על יכולתו הפנימית לשקול דברים במאזני השכל, וזו בדיוק הגדרתו של ר' משה פיינשטיין.

ולענייננו: בספר **נפש הרב** (חלק אבן העזר, עמ' רסד) הביא דברי הגר"ד סולובייצ'יק, שכשנמסרו לו דברי ר' משה פיינשטיין "הקפיד מאד על זה שסיפר לו ... דהלא זה אחת מסימני השוטה האוניברסליים והמפורסמים, והיאך אפשר לסתפק בזה ולצדד לומר שאין כאן שגעון אלא גאווה?"

<sup>21</sup> בהקשר 'פלורליסטי' זה מעניין להביא גם מה שכתב בספר דרשות ר' משה פיינשטיין, **דרש משה** (עמוד תטו), ובו מובאת דרשה שנשא "לכבוד מלוכת ארצות הברית באמריקה לרגל מלאת ק"נ שנים להנהגה זו". בדרשה זו מפתח ר' משה פיינשטיין את הרעיון שלפיו שלטון, ואפילו שלטון יהודי, צריך להיות **לא-אידיאולוגי**. אידיאולוגיה, הוא טוען, מביאה את הדוגלים בה לשימוש ב"חרב וחנית" על מנת להשליטה בעולם, אך בסופו של דבר הדינמיקה של השימוש בחרב חזקה יותר מן המילים היפות, ולכן ה"חרב והחנית" נשארות בעוד הבסיס הרוחני הנאה נשכח ומתקבלת דיקטטורה אכזרית.

"כל אמונה טפלה שבעולם וכל שיטה הבליית שבעולם אומרת שהיא מאירה בעולם ומציינת איזה דברים יפים לאחז העיניים ולצודד נפשות, אבל מחמת שהרבה אין רוצים בזה הם כופין בחרב ובחנית את כל שיכולים שיקבלו אמונתם ושיטתם ... כמו ממשלת רוסלאנד וממשלת אשכנז ... ויצא סופו שנשאר רק הרשעות לבד ולא השיטות שציירו, ששוב אינם צריכים לזה מחמת שיש להם חרב וחנית..."

אין למלכות שהוא הכח לקבל אמונה ושיטה אחת משום שלבסוף יישאר רק הכח ולא השיטה ויהיה חורבן בעולם ... וא"כ יקשה הא דרך התורה הוא גם כן שמלכות ישראל תשגיח גם על דיני התורה ועל זה מורה המקדש שזהו יסוד אומנתו ואם כן היאך נקפיד על מלכי אוה"ע שמשגיחין על אמונתם ושיטתם?

על זה תירץ ... שרק במאור התורה יאירו בזה שהוא עם נבון וחכם ... מצד אהבת השם והתורה בלבד. כי אסור לישראל לכופ את העמים להתייחד ... רק המלך הצדיק יראה בכח שכל התורה להשפיע על העולם, **ואף אלו מבני ישראל שנתחייבו מיתה כמה קשה הוא עד שנתחייב אחד מיתה...**

מלכות אה"ב ... קבעה חק מלכותה שלא יחזיקו שום אמונה ושום שיטה אלא כל אחד עושה כרצונו ... הרי הם עושים כרצון השי"ת ולכן הצליחו ונתגדלו..."

ראו עוד בעניין זה נדב שנרב, 'החמור הלא נכון' – הצעה לחשיבה לא מרכזניקית, **נקודה**, 293 (אוגוסט 2006), עמ'

.37

אפשר לומר בנקודה זו כי לדעת הרמב"ם וסיעתו, עצם האיסור על עבודה זרה הוא בעצם הסתייגות מן הרעיונות הפוסט-מודרניים. ההגדרה של עבודה זרה, כפי שראינו, היא כמערכת סגורה של אמונות, שאי-אפשר להוכיח את אמיתותה (היא מוכרזת שגויה, טיפשית ואסורה), אבל אפשר להיכנס אליה דרך רעיונות ביניים כאלו ואחרים (כמו הדינמיקה של דור אנוש) עד שמגיעים למצב של חיים בתוך ה'שיח' של העבודה הזרה.

לעומת דברים אלו, הר"ן בדרשותיו (דרשות הר"ן, הדרוש התשיעי) מציג עמדה שהיא למעשה ההפך הגמור מדעת הרמב"ם: דווקא העבודה הזרה היא מעשה רצינולי, הגיוני וגם מעשי, כנגד עבודת האל האחד שאפשרית רק מכוח ההתגלות:

...אחשוב, שהאומות הקדומות היו רואין שענין עבודה זרה ראוי ומחוייב ושגוף העיון **היה מביא אליו**. ואע"פ שהרמב"ם ז"ל כתב בפרק ראשון מהלכות ע"ז שעקר טעות ע"ז [כאן מצטט הר"ן את דברי הרמב"ם דלעיל] ... אני חושב שגוף העיון היה מביאם אל זה. והוא שהם היו מדעות הפילוסופים שחושבים שאין לשי"ת חפץ והשגחה בבריאה, אבל כל המציאות נמשך על צד החיוב ... שהיו מודים שהוא עלת העילות ושהכל נמשך ממנו, אמנם על צד החיוב ולא על צד הרצון ... ונמשך מזה שכל מי שעובד אותו וחושב **שהשי"ת ירצהו או יגונן עליו, שהוא מיחס הליאות אליו...**

עבודת השם, עילת העילות, נראית לאדם הישר אבסורד, מכיוון שלו אי-אפשר לייחס רצון (המביע צורך בהשלמת החיסרון) אלא רק נביעה "על צד החיוב". העולם כולו נמשך מן הקדוש ברוך הוא כשם שנפילת התפוח על ראשו של ניוטון מיוחסת לכוח הגרביטציה. אי-אפשר לעבוד את הבורא כשם שאי-אפשר להתפלל לכוח הכובד. אדרבה, בתפילה ובבקשה יש צד של חירוף וגידוף. "אין ספק שכל מי שהוא בעל הדעות ההם ... היו חושבים יותר ממרה מי שהיה עובד השם יתברך ממה שנחשוב אנחנו היום ... מי שהוא עובד עבודה זרה".

לעומת זאת קיימת האפשרות ההגיונית לראות בעילת העילות רק חיוב ולא רצון, ולפנות אל הכוכבים והגלגלים ש"יודעים באמת וברור ... [שהם] פועלים ומשפיעים בעולם השפל עד שנתחד לאומה פלונית כוכב פלוני... עד שהנשים הארורות [נשי ישראל במצרים שירמיהו (ירמיהו מד) ניסה להניאן מעבודה זרה] אמרו 'ומן אז חדלנו לקטר למלכת השמים ... חסרנו כל'".

פשוט בדעת הר"ן (וכך הבין גם האברבנאל בפירושו לפרשת ואתחנן) כי עבודה זרה 'עובדת', וכי באמת מי שקיטר למלכת השמים השיג בזה תועלות מסוימות, אלא שהדבר נאסר על-פי התורה. איסור זה הוא לא מפני שזו שטות והבל (כמו שסובר הרמב"ם וכפי שהאריך במורה הנבוכים, חלק ג, פרק לו, שם תלה את ההצלחה של עובדי עבודה זרה באיזה צירוף מקרים), אלא אף-על-פי שיש בה משהו, בכל זאת הדבר אסור. ההסבר לכך נמצא בסוף הדרוש הרביעי, שם ביאר כי עבודה זרה מבוססת על הטעות הזאת: ישנם בעולם כוחות שאפשר לקרוא להם 'רוחניים' (גלגלים, מלאכים ודומיהם) אלא שאין להם רצון, הם דטרמיניסטיים. הטכניקות המשמשות עובדי עבודה זרה הן אכן טכניקות מועילות להפעלת אותם כוחות (כשם שלחיצה על מתג החשמל גורמת להדלקת האור) ובאופן הזה אכן מותר לפעול. טעותם של עובדי עבודה זרה היא בדיוק זו: ייחוס הרצון לכוחות הללו או לעצמים כמו שמש וירח שמהם הם נובעים. עבודה זרה היא פנייה אל רצונם של

'כוחות' שאין להם רצון, וזה הקריטריון לאוסרה. הכישוף, לדעת הר"ן, משוחרר מבעיה זו. הוא איננו פנייה אל הרצון אלא שימוש בכוחות כאלו באופן שכופה אותם למלא רצונו ואכן הוא פועל באמת. איסור הכישוף הוא משום ש"על ידי מעשי הכשפים יוכנו הגופים התחתונים לקבל רושם ושפע מצד מלאכי חבלה וזה עניין ראוי שתאסור אותו התורה".

לדעת הר"ן כל סוגי העבודה הזרה הם טכניקות לגיטימיות רציונליות ומועילות לשימוש ב"כוחות טבע" (מושג הכולל אצלו גם מלאכים ודומיהם, כלומר כל אלמנט של המציאות) וכל הבעיה היא ייחוס רצון לדבר שאין לו רצון, כלומר האנשה של המלאך או הכוכב ופנייה אל רצונו. לעומת זאת, בכישוף הבעיה היא עצם המשפיע, מלאך החבלה, שאליו אסור לפנות. כישוף דומה, במובן הזה, לאכילת חזיר. **אין כאן יסוד נפשי כלל**, זוהי טכניקה גרידא, אלא שהכוחות (הדטרמיניסטיים, חסרי הרצון) הללו הם רעים ואסור לפנות אליהם.

על-פי זה פוסק הר"ן כי "כל מעשה שלא יכוון בו להשיג רצון הפועל ולא יהיה בו עבודה לעבודת אלילים **ידוע** [עבודה זרה 'ידוע' הוא אותו 'חפצא' של עבודה זרה שנוצר, כנראה, על-ידי אחרים המכוונים להשיג את רצון הפועל] יהיה מותר ולא נאסר משום דרכי האמור"י – כל זה פרט לכישוף, וכפי שביארנו.

מקור החיוב (וההיתר) לייחס לקדוש ברוך הוא רצון ולעובדו ולפנות אליו כבעל רצון, כמו גם האיסור לעבוד עבודה זרה אף שהיא מועילה, הוא, לפי הר"ן, ההתגלות של מעמד הר סיני.

מה שאמרו חז"ל אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום ... עקר המצוה [של "אנכי ה' אלהיך"] אצלי להאמין בכלל שיש תורה מן השמים ושדבר ה' ואזהרתו מגיעים אלינו ... אנכי ה' [הצבעה אל עילת העילות שמציאותו אין בה מקום לספק] – אלהיך [מצווה כדרך בעלי הרצון, מנהיגך] ... לא יהיה ... לא תעבוד אלוה אחר בעולם זולתי ... ואלה שתי המצוות אין טבע השכל נותנת,<sup>22</sup> אבל מצד עיונו נטעה ונשפוט ההפך ... אם לא שהאירה לנו התורה.

חריף מהר"ן בעניין זה הוא ר' חיים מוואלוז'ין בספרו **נפש החיים** (שער ג, פרק ט):

... כי ה' הוא האלהים, ההבדל שבין אלו ב' השמות הוא, ששם אלקים נאמר גם כן על איזה כח פרטי הנמשך ממנו יתברך, ושם הוי"ה נאמר על מקור הכחות כולם ... וזהו וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים – שלא לכווין להשתעבד ולהדבק בשום עבודה לאיזה כח או כחות פרטיים ... רק לכוין הכל לשם העצם המיוחד הוי"ה ית"ש מקורא וכללא של כל הכחות כולם ... וזו היתה תחילת כל עניין העכומ"ז של דורות הראשונים מימי דור אנוש ... שחשבו בשבוס דעתם כי רם ה' על השמים כבודו

<sup>22</sup> וזה בניגוד חריף (שהר"ן מעיר עליו) לדברי הרמב"ם (**מורה הנבוכים**, חלק ב, פרק לג) כי "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום" כוונתו ל"גבורת השכל", כלומר לדברים שניתן להשיגם באופן רציונלי, ללא התגלות. גם את פרשת אברהם אבינו צריך, כנראה, לקרוא לדעת הר"ן באופן נאיבי, בצמוד לפסוקים וללא אגדות חז"ל לגבי שבירת הפסילים וכו'. אברהם היה אדם שחי באור כשדים ולא הייתה לו שום סיבה רציונלית לשנות מדרכי אבותיו עד שבאה אליו ההתגלות של צו הבורא "לך לך". עניין זה מזכיר את פירוש הרשב"ם שלפיו "ארמי אובד אבי" (שהוא "פתח בגנות") הוא אברהם אבינו עצמו.

ואין כבודו להשגיח על ברואי העולם השפל ... והיה נחשב אצלם חולין וחוצפה גמורה נגדו ית' להתפלל לשמו ... לבקש מאתו צרכיהם השפלים.<sup>23</sup>

לזאת השתעבדו עצמם ... לכחות הכוכבים והמזלות ... שישפיעו להם ע"י זה טובות והנאות עולם הזה ... וזה שאמרו הנשים הארורות לירמיהו ... זהו הכל עכומ"ז גמורה ... ואפילו ... להתדבק באיזה עבודה לבחינת רוח הקודש שבאיזה אדם נביא ובעל רוח"ק **גם זה נקרא ע"ז ממש** כמו שמצינו בנבוכדנצר שהשתחוה לדניאל ... אף שהכוונה היתה לרוח אלקין קדישין דביה ... "לא יהיה לך אלקים אחרים על פני" <sup>24</sup> – ר"ל שלא לכוון ח"ו בשום דבר לאיזה בחינת וכח פרטי אפילו אם יהיה אותו כח בחינת פני היינו אפילו לפרט רוח הקודש שבאיזה אדם או פרטי בחינת הקדושה באיזה כח עליון שבעליונים ...

אמנם עוקצם של דברי ר' חיים מוואלוז'ין מופנה כמובן כנגד החסידים וכוונות התפילה הפרטיות שלהם, מכל מקום אנו רואים שוב את תפיסת הר"ן בדרשות. עבודה זרה 'פועלת', ויש בה אפילו פן של עבודת ה' (פנייה אל כוחות פרטיים), אלא שנאסרה.

אם לסכם את שאלת הרציונליות, הרמב"ם וסיעתו רואים בעבודה זרה שטות לא-רציונלית ואינם מכירים בקיומם של כוחות מיסטיים שליליים ("המרכבה הטמאה", בלשונו של בעל **נפש החיים**). לפי דעה זו עבודה זרה היא 'מערכת סגורה' של אמונות, או 'משחק שפה' פוסט-מודרני, בעל תכונה של עקיבות פנימית, אך ללא קשר עם העולם הריאלי. לעומתם **העיקרון** של עבודת ה' – הכרה בקיומה וביחידותה של עילת העילות – הוא דבר שנגזר מ"גבורת השכל", מן הכוח הרציונלי של האדם. (מן הסתם, על אף ההיקשים וההקדמות של **מורה הנבוכים**, כוונת המונח "גבורת השכל" איננה דווקא לדדוקציה לוגית מסודרת אלא יותר להתאמה עם האינטואיציה האנושית הבסיסית, זו שעמדה לאברהם אבינו באור כשדים. במובן זה גם עקרונות המוסר הקאנטיאניים שהזכרנו לעיל יכולים להיתפס כנגזרים מ"גבורת השכל", שהרי כל טענתו של קאנט היא כי עקרונות אלו אינם ניתנים להסקה דדוקטיבית אלא הם עקרונות "סינתטיים אפריורית" של המוסר האנושי.<sup>25</sup>) כפי שביארנו, אי-אפשר 'לשגוג' בעבודה זרה לפי תפיסה זו במובן הפשוט, וממילא שוגג בעבודה זרה הוא מצב שבו עושה מעשה גרידא ללא כוונת הלב כמו במתכוון לבזותו וכ'.

---

<sup>23</sup> זוהי פרשנות, כנראה, ל"אז הוחל לקרוא בשם ה'" (בראשית ד, כו) – אז נעשה בעיני האנשים חולין וחוצפה לפנות אל הבורא.

<sup>24</sup> עיינו אצל רבינו בחיי שפירש פסוק זה כעניין "לא תקח נשים על בנותי", היינו שיכולת האדם המוגבלת בתפיסת האלוהות גורמת לו לעבוד תמיד את "פני", את הממשק (interface) שבינו ובין קונו, ואולי אלו שני פנים של אותה תפיסה ואכמ"ל.

<sup>25</sup> מעניין להציג במסגרת הזאת את הדו-שיח בין אברהם אבינו לקדוש ברוך הוא בפרשת סדום, שם מותח אברהם אבינו ביקורת מוסרית על מעשיו של הקדוש ברוך הוא. אם אכן תפיסת האלוהות של אברהם אבינו מבוססת על "גבורת השכל" ולא על ההתגלות, הרי שמעמדם של עקרונותיו המוסריים זהה למעמדה של אמונתו בקדוש ברוך הוא. אולי אפשר לראות במעשה העקדה, שם מבטל אברהם את המוסר מפני הציווי, מצב שמגיע אחר התגלות מסוג מסוים שאחריה יש יותר כוח לציווי.



הר"ן וסיעתו מבחינים במצב הרבה יותר מורכב, שבו המשקל המכריע בבירור האמת אינו ב"גבורת השכל" הפנימית אלא בהתגלות החיצונית.<sup>26</sup> בעבודה זרה יש ממש, היינו עבודה לאותם כוחות אמיתיים שנאסר עלינו לעבוד אותם מכוח ציווי ה' במעמד הר סיני. במהותו של איסור זה ניתן להסתפק: הר"ן עצמו תלה את האיסור בייחוס רצון לכוחות דטרמיניסטיים, אבל אפשר לומר שאכן ישנם כוחות מהותיים ובעלי רצון שאותם נאסר עלינו לעבוד, וזו נראית שיטת בעל נפש החיים.

כפי שביארנו בתחילת פסקה זו, יש התאמה בין תפיסת הרמב"ם את דעת רבא ובין תפיסתו את מהותה (או חוסר מהותה) של העבודה הזרה. בדומה לגבי הר"ן – אם עבודה זרה קיימת כישות מיסטית, היא גם 'חפצא' הלכתי, ומכאן שיש לפסוק כאביו, או לפחות שלא כהבנת הרמב"ם בדברי רבא.

### מעשייה לסיום

ועשה [הרוצח] כפשוטו, שלקח שק והניחה [לבת הקיסר] בעל כרחו בתוך השק, ופשט ממנה מלבושיה והלבישם את מאטראס [מלח] אחד, ודחפו לחוץ ואמר לו לך. והמאטראס הזה, הוא אינו יודע כלל מה נעשה עמו, ותכף שיצאו לחוץ ופניו מכוסה, והחיל [שומרי ראשה של בת הקיסר] לא ידעו, והתחילו ללכת עמו מיד, כמדומה להם שזו היא הבת קיסר. והוא, היינו המאטראס, הולך עם החיל שהוליכוהו, ולא ידע היכן הוא כלל, עד שבא לשם, לחדר שהיתה הבת קיסר יושבת שם, וגלו פניו וראו שהוא המאטראס, ונעשה רעש גדול, ואת המאטראס טפחו על פניו היטב היטב ודחפוהו, כי הוא אינו חייב כי לא ידע כלל (מעשה מבערגיר ועני', סיפורי מעשיות לר"ן מברסלב).

מקובל (ראו ספרו של הרב עדין שטיינזלץ **ששה מסיפורי מעשיות של ר"ן מברסלב**, ירושלים תשמ"א) להבין את הקטע הזה בסיפורי המעשיות כמשל לרוע העולמי, לעבודה הזרה ולשאר 'מתחריו' של הקדוש ברוך הוא. כאן מוצגת, לפיכך, התפיסה האנטי-ראליסטית, הרואה באותם 'כוחות אופלי' לא ישויות מטפיזיות אלא אילוזיות שמקורן בסמיות העיניים של האדם למציאות האמיתית. תפיסה זו, כך ניסיתי להראות כאן, היא גישתו הבסיסית של הרמב"ם כלפי העבודה הזרה: הבל, שכינונו הוא מעשה ידיו של האדם ואין לו משמעות אובייקטיבית.

גישה שנייה, שגם לה מקום נרחב בראשונים ובאחרונים, רואה בעבודה הזרה עניין אמיתי, בעל קיום ממשי בעולם המטפיזי ואולי אף בעולם הגשמי. בעלי גישה זו תופסים את העולם כשדה קרב שבו מתגוששים כוחות הרוע והאופל עם הטוב והאור שבתורה ובמצוות (בעוד הרמב"ם וסיעתו

---

<sup>26</sup> כאן יש לזכור את ר' יהודה הלוי ואת סיפור המסגרת של **ספר הכוזרי**. מלך כוזר אינו משתכנע מהצעתו הדתית של הפילוסוף ("בדה לך דת") משום שהיא נוגדת את חלומו שבו נאמר לו כי מעשיו אינם רצויים. כל המעין **בספר הכוזרי** תמה כיצד מערבב ריה"ל את חלומו של הכוזרי, חלק מסיפור המסגרת הבדוי, בתוך הטיעון שנועד לשכנע את הקורא. מה לנו ולחלומו של פלוני מלך כוזר? כנראה רצה ריה"ל להדגיש את הנקודה הזאת בדיוק, היינו שאי-אפשר 'לצאתי' מתפיסת הפילוסוף ללא התגלות חיצונית.

רואים ברוע היעדר ולא ממשות). מתוך דברינו מתברר כי אין מדובר רק בשאלה פילוסופית: ישנו גם תחום הלכתי רחב הקשור למחלוקת בין שתי תפיסות העולם האלה.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> כדי שלא לסטות מן העיקר הושמטו כאן כמה דיונים בשאלות קשורות שיש בהן גם פנים מעשיים, כמו היחס לאסלאם, לטכניקות רפואה אלטרנטיבית, ולשיטות 'העידן החדש' שמקורות להן בדתות אחרות. הקורא המעוניין יוכל למצוא את הדין הנ"ל בגרסה מורחבת של מאמר זה באתר <http://woland.ph.biu.ac.il/uploaded/180.doc>.