

הרהורי עבודה זרה

נדב שניר

כל לומד מכיר בעובדה כי לעבודה זרה מעמד מיוחד בעולמם של איסורי תורה. בדרך כלל נתפס הייחוד מצד חומרת העבירה: עובד ע"ז הוא באופן אוטומטי אדם שיצא "מחוץ למסגרת", כופר בכל התורה וכו'. במאמר זה ננסה לברר את ייחודו של האיסור מצד אחר. השאלות אותן נציג קשורות ליסוד הנפשי (כוונה, רצון, "לשמה" ורציונליות) שיש, או אין בו, וזאת להבדיל משאר לאוין.

באיסורי תורה ניתן, בדרך כלל, להפריד בין המעשה לבין כוונת העושה. למעשה (כמו אכילת חזיר או חלול שבת) יש משמעות אובייקטיבית ללא תלות בכוונת העושה או ברגשותיו. גורמים סובייקטיביים כמו הידיעה, הכוונה או הרצון קובעים את הסטטוס של שוגג, מזיד, ואולי אנוס. בפשטות, מי שמתכוין למרוד בקב"ה הוא מזיד, מי שאינו מודע למצב ולכך שהוא עושה איסור הוא שוגג, ומי שאפילו אינו מודע למעשה שהוא עושה יכול להיות אנוס (כמו מתעסק בשבת)¹. אבל עצם העניין שהאדם עשה את מעשה האיסור קיים באופן אובייקטיבי² בלי קשר לשאלת החיוב בו הוא מתחייב.

בעבודה זרה ניתן לחשוב על הבדל, מפני שבאופן פשוט ע"ז מכילה לא רק את המעשה של השתחוואה והקטרה כדומה אלא גם פן של קבלת אלוהות כלפי הנעבד. א"כ יש לדון בשאלת היחס בין מעשה הע"ז (כמו השתחוואה) למחשבת הע"ז (קבלה באלוה: הן מצד אופן הקבלה הראוי והן מצד ה"חפצא" הראוי) ולשאל מה קורה כאשר חסר אחד מן הצדדים. הדיון שלפנינו רחוק מאד מלמצות את היקף הנושא, אבל תקוותי היא שהרעיונות הבסיסיים, לפחות, יוצגו באופן כללי.

שיטת הרמב"ם: עבודה זרה לשמה

בפרק ארבע מיתות (סנהדרין סא:) "איתמר, העובד עכו"ם מאהבה ומיראה, אביי אמר חייב, רבא אמר פטור. אביי אמר חייב דהא פלח, רבא אמר פטור אי קבליה עליה באלוה אין אי לא לא".

כאן מוצגת במפורש שאלת היסוד הנפשי, ואת הפרשנות הקיצונית ביותר, כנראה, למחלוקת זו ניתן למצוא ברמב"ם. בהלכות ע"ז (פ"ג ה"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 מדמין 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 מאד. אם אהבה ויראה מן הסוג שתאר אותו הרמב"ם אינן קבלה באלוה, מה כן? אם מי שעובד ע"ז "מיראתו שמא תריע 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 ע"ז היא היא קבלה

¹ אין כאן המקום לדיון נרחב יותר, ורק נעיר שעל פי דברי הגאון הראגאצ'וור (צ"פ שבועות פ"ג ה"ז) בשיטת הירושלמי יכול להיות (לדעת מונבז ששוגג בקרבן והזיד בלאו חייב קרבן) מצב בו גם ילקה (אם התרו בו על הלאו) וגם יביא קרבן (שהרי שב מדיעתו). ולכאורה הוא הדין לרבנן במקרה של שגג בכרת והזיד בלאו, כלומר, אולי שוגג, מזיד ואנוס אינן קטגוריות זרות זו לזו. ואכמ"ל.

² לגבי מלאכת מכה בפטיש (רמב"ם הלכות שבת פ"ב ה"ב) ידועים דברי הרמ"ם כי הכונה למלאכה היא חלק ממעשה המלאכה ולכן לא חייב בדשא"מ אף בפס"ר, אבל שם החסרון הוא במלאכה, כלומר באינו מתכוין לא נחשב לקטימת קיסם או למצרף, ואה"נ במקום שיש חשיבות אובייקטיבית למה שעשה מסתמא אין דין זה (שמעתי מהרב משה פטרובר). בדומה הדברים אמורים גם לגבי מלאכות קוצר וסוחט (שבת ע"ג: תוד"ה וצריך לעצים) עשית אהל (תוספת שבת שט"ו סק"ט) צידה (ר"ש שקופ כתובות סימן ד' ד"ה ועפ"ז, צ"פ בהשמטות להל' שבת ע' 220) גוזז (שו"ת רדב"ז חלק ב' אלף תקכ"ב בסופו) וכדומה.

באלוה וכמ"ש הריב"ש שהובא בכס"מ: "רוב עובדי ע"ז שבעולם כך הם..."¹. לשיטתם, רק מי שעובד מיראת אדם או מאהבת אדם הוא הפטור לדעת רבא.

נראה להדיא כי גדרי אהבה ויראה שציין הרמב"ם דומים מאד לגדרי אהבת ויראת השם, ואם ננסה לשאול "מה נשאר?", איזה סוג של עבודה אכן נחשב לקבלה באלוה? לא נותר לנו אלא להסיק כי עבודה זרה צריכה ממש להיעבד באותם גדרי "לשמה" של עבודת ה', לא מיראת העונש ולא מתקווה לגמול. נראה גם לומר כי כוונת הרמב"ם כאן אינה לאיזה "היפוך" שטני של מעלה רוחנית עליונה אלא לדבר מאד פשוט: ליחס של חובה, במובן של עבדות או "חיילות" כלפי הע"ז.

ניתן דוגמה מעבודת השם. אדם מתפלל לה', וזו יכולה להיות פעולה של אהבה ודבקות או גם פעולה של בקשת צרכים וכדומה, הכל לפי מה שהוא אדם. אבל כל עובד השם נתקל גם במצב בו הוא מגיע לרגע התפילה בלי שום רגש של פנימיות, מחמת טרדות היום יום או מפני שנוכח להתפלל ערבית לאחר שכבר כמעט נרדם או מכל סיבה אחרת. מה קורה אז? כל מי שהוא "דתי" נעמד בכל זאת וממלמל את הטכסט בלא כוונת הלב³. ברגיל הדבר נראה כחסרון ב"דתיים", או ברמת עבודת ה', אבל החסרון הוא בכך שהגיע למצב בו הוא לא מסוגל להתפלל בכוונה. אולי עובד ה' במדרגה יותר גבוהה היה מתפלל מעומקא דלבא גם במצב הזה. לעומת זאת, עצם העמידה להתפלל במצב של חוסר חשק וכוונה מבטאת יחס מאד בסיסי כלפי עבודת השם, יחס של פועל כלפי המעביד או של חייל כלפי מפקדו, יחס של **חובה** ולא של הדדיות. באופן מאד בסיסי זה מבטא מצב של "לשמה", מצב שבו הצדקת הפעולה אינה רציונלית אלא אינטואיטיבית. מצב שבו היחס כלפי הבורא מפסיק להיות פעולה של העובד והופך להיות **חלק מאישיותו** של העובד. "אנוכי שלומי אמוני ישראל", "אני תפילה".

איך מגיעים למצב הזה? האמת תורה דרכה כי זהו עניין של הרגל וזמן. אחרי המעשים נמשכים הלבבות. ידוע מה דאמרי אינשי, מתי יודעים שאדם החוזר בתשובה כבר איננו "חוזר בתשובה" אלא אחד "משלנו" - משעה שמתחיל לדבר בתפילה. בדרך כלל תופסים את זה כחסרון, כעדות לכך שהרגש הדתי שלו התקשה, אבל יש כאן גם יתרון, שהרי בזמן שהיה "חוזר בתשובה" לא היה עומד להתפלל בלא כוונה ובלא יחס של הדדיות. רק משנעשה "דתי רגיל" יש לו גם התכונה של "עובד", "חייל", של הקב"ה.

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 האדם המוסרי. עצם הניסוחים, או התוכן, שנתן קאנט לצו הקטיגורי, [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 מעניינים כאן. מה שמעניין אותנו הוא החשיבות של הציות לצו המוסרי מתוך **חובה**. "חובה", כותב קאנט, "היא הכרחיותה של פעולה מתוך הכרת כבוד⁴ 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." ניתן להבחין כי קאנט דורש מן האדם "לעבוד" את הצו הקטיגורי. מי שמתנהג לפי המוסר משיקולי אהבת חבירו או יראת העונש אינו אדם מוסרי. מוסרי הוא זה המתנהג לפי הצו בלי נימוק אחר, רק "לשמה".

כדאי לתת קצת פרספקטיבה לצורת החשיבה הזו. כללית, יש כאן שלש 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 ל"ג:) הרי הוא שיבח את "אומה זו" (רומי) מפני ש"בנו גשרים, תקנו שווקים, בנו מרחצאות" וזה בנגוד 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

³ כידוע מן הבחינה ההלכתית יש הרבה מה לפקפק בזה ובחלק מן המקרים יהיה אולי פטור מתפילה, לא באתי אלא להביא דוגמה מדרך העולם בעניין.

⁴ המלה הגרמנית בה משתמש קאנט ושאותה מתרגמים ל"הכרת כבוד" היא Achtung, מלה המשמשת גם בצבא במובן של "הקשב" הצה"לי, והיא היא.

מכס". התפיסה החברתית הקפיטליסטית-מודרנית היא בדיוק כזו: הכח המניע היחיד הוא הנטיה האגואיסטית, וגדולתה של שיטה חברתית היא ביכולתה לרתום את הנטיה למען הכלל. כך הציג מפיסטו, השטן, את עצמו בפני ד"ר פאוסט: "(אני) לעולם רוצה ברע, ולעולם עושה רק טוב".

כנגד זה אפשר להעמיד שתי סוגי עמדות "רוחניות", מהסוג שמדבר עליו רשב"י. בדרך כלל מי שמנסה ללכת בנגוד לשיטה ה"קפיטליסטית" [שניתנת ליישום גם בעולם של תורה ומצוות, שהרי אפשר להיות זולל וסובא גם בתאוות העולם הבא] מגיע לחשיבה "מוסרניקית", גישה הפוסלת את המעשה הטוב אם הוא בא מצד הנטייה ולא מצד החובה. שילר [מובא בספרו של ש.ה. ברגמן: "הפילוסופיה של עמנואל קאנט"] הבין כך את קאנט ועל כן לעג לתורתו, בטענה שכדי להיות אדם מוסרי עלי לבוז ולתעב את חברי לפני שעוזר 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 מנווארדוק) וקנה שביתה, אם כי בהקשר שונה, בגלגול הארץ-ישראלי שלה.

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 כח ה"לשמה" גם למעשים בהם מעורבת הנטייה. השאלה אינה אם האדם נותן צדקה מכח רחמנותו או מכח ציווי הבורא. המבחן הוא במה שהיה נותן צדקה גם אילו לא היה מרחם על עני זה או על כל אחד אחר. ברור שבלי מוטיבציה פנימית, אגואיסטית, של הקנאה והתאוה והכבוד, האדם הנורמלי יעשה פחות בעבודת השם או בפעילות המוסרית שלו, אבל אם הוא עובד השם ישאר משהו גם אז, והגרעין הזה נותן משמעות לכל מה שסביבו. והדברים אמורים באדם הפרטי, קל וחומר בצבור ככלל.

אם נחזור לשיטת הרמב"ם, היסוד הנפשי בעבודה זרה אינו מקרי (שווג, מזיד) אלא מהותי. היותו של האדם עובד ע"ז היא מצב של אישיותו, מצב המתבטא בפעולות פולחן מסוימות. פעולות אלו הן חסרות משמעות, אלא אם כן הן נעשות במצב של קבלה באלוה.

ניתן, אמנם, להקשות על המהלך הזה מן התיאור ההיסטורי⁵ בו פותח הרמב"ם את הלכות ע"ז:

" 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 וכבודו 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 הכל כוונתם לכבד עבדיו של מלך! נזכור שהרמב"ם עצמו (יסוה"ת פ"ג ה"ט) מסכים עם אותו תיאור מציאות, היינו, שהגלגלים הם בעלי נפש דעה והשכל והם שמשי של הקב"ה. אם כן, מה רע בכך שאדם מכבד את שמשו של מלך? מה זה שונה מעריכת זבח לכבודו של אדם נכבד?

אי אפשר לטעון שהרמב"ם לא מתאר את הגדר ההלכתי של ע"ז אלא את הדרך שבה התפתחה, שהרי בריש פ"ב מהלכות ע"ז אומר הרמב"ם בפירוש: "אע"פ שהעובד יודע שה' הוא האלהים והוא עובד הנברא הזה על דרך שעבדו אנוש ובני דורו הרי זה עובד עבודה זרה". הא קמן שזוהי באמת עבודה זרה. מכאן נראה, בנגוד לגדר ה"לשמה", שיש נתק בין היסוד הרוחני של קבלה באלוה לבין איסור עבודה

⁵ אגב, בדומה הרמב"ם פותח את הלכות אישות בתיאור היסטורי "קודם מתן תורה אדם פוגש אשה בשוק רצה הוא והיא וכו'" ולכאורה יקשה, מה ראה הרמב"ם ללמדנו דיני אישות אצל ההוטנטוטים ופרקי היסטוריה של התפתחות העבודה הזרה? נראה כי כוונתו בשני המקומות היא הלכתית. בקדושין למדנו כי אישות היא דבר אובייקטיבי הקיים במציאות והתורה רק מסדירה אותו ולא יוצרת אותו (ראה מאמרו של אריה אדרעי "כוח בית דין ודיני נישואין וגירושין", שנתון המשפט העברי כ"א (תשנ"ח-תש"ס). בע"ז הדברים מבוארים כאן.

זרה, והאיסור מוגדר לפי סט של מעשים אסורים כמו השתחואה, הקטרה וכדומה, אף בלא קבלו עליו באלוה.

אולי ניתן בכל זאת ליישב את דברי הרמב"ם. דוקא אותה "קולא" בע"ז, הצרכת המצב הנפשי של "עובד", יכולה לבא לידי חומרא כאשר המצב הזה נוצר ב"שוגג". איך נוצרת ע"ז? דרך הרגל. בתחילה כולם מאמינים רק בקב"ה אלא שפולחים לזולתו מסיבה כזו או אחרת. לבסוף, אחר כמה זמן, האדם הופך למחויב, ל"עובד" של בעל פעור או מרקוליס. אין זו בדיוק אידאולוגיה אלא שילוב של אידאולוגיה ופרקטיקה. הנסיבות שהביאו למעבר אינן מעניינות, ובסופן של תהליך מדובר בעבודה זרה, בלי קשר לצידוק הרעיוני שהיה לה מתחילה.

אמנם דבריו של הרמב"ם סותרים, לכאורה, לא רק את הנאמר בריש ההלכות גבי דור אנוש אלא אף את דבריו בהלכה הקודמת (פ"ג ה"ה), שם פסק כי הזורק אבן למרקוליס לבזותו חייב. הרמב"ם גם לא סייג זאת בתנאים, שלא כשיטת תו"ס (סנהדרין סד. ד"ה אע"ג) שמכוין לעבוד בביזוי זה⁶.

מפרשי הרמב"ם תרצו את הסתירה בהבדל בין שוגג למזיד ובין חיוב קרבן לחיוב סקילה, וזה מוליך לשאלה מעניינת: אם מזיד דע"ז הוא העובד "לשמה" כפי שבארנו, מהו שוגג? כנראה, סברו המתרגמים **בשגגת** איסור ע"ז אין את התנאי של קבלה באלוה. הרי אם אדם "אומר מותר", היינו, סבור שאין עליו איסור לקבל את כמוש באלוה, מעבר לכך שאינו מודע לאחד מאיסורי תורה ככל שוגג, הוא גם פוליתאיסט וכל אמונתו בקב"ה ובתורתו פגומה באופן יסודי (ע' הלכות תשובה פ"ג ה"ז). זה מוסבר על פי מה שכבר אמרנו: אילו היה איסור ע"ז בפניה אל איזה שהוא כוח כמו כוכבים מזלות או סתם אליל בבקשה לרפואה לגשם וכדומה, בזה אפשר לשגוג בעצם האיסור ולחשוב שגם לעובד השם מותרת פניה כזו⁷, אבל האיסור הוא על מהותו של אדם, להיות "עובד" של הע"ז, ומי שנכנס למצב כזה הוא המזיד, גם אם נתגלגל לכך כתוצאה של תמימות וטעות כמו שתאר הרמב"ם לגבי דור אנוש⁸.

⁶ באמת יש לעיין איך ייתכנו דברי תו"ס. אם מכין לעבוד את האליל לכאורה זה עצמו כבר לא יוגדר כבזיון אף אם למעשה יש משמעות רגילה של בזיון כזורק אבן למרקוליס. צ"ע איך אפשר לכון לבזיון ולעבודה בבת אחת. אולי במקרה זה הנעבד אינו הצלם אלא איזה יש אחר שעבודתו היא ביזוי הצלם.

⁷ לאורך כל הדורות היו יהודים שפנו למכשפים ולשאר טכסי ע"ז לצורך רפואה, ע' לדוגמה בספר "כנסיה לשם שמים" לר' משה סתהון. פשוט שיהודים אלו חשבו עצמם לעובדי השם גמורים אלא שהאמינו בכחו של כשוף פלוני או טכס מאגי אלמוני להועיל להם ולא ידעו על האסור בדבר. אלא שלשיטת הרמב"ם גם אילו היו מודעים לאיסור לא היו חיבים סקילה כדין ע"ז מפני שעבדו מיראה (הם **השתמשו** בעבודה זרה, לא עבדו אותה). רק מי שקבלו באלוה חייב וממילא השוגג בזה סבור לפחות שיש שתי אלוהויות.

ויעוין בכריתות (ג): במחלוקת הגמרא גבי מקטר לשד אי הוי לשם ע"ז או "לחברו" ופירש רש"י "שיתחבר אליו ויסיענו בכשפיו ולא קטר לו לשם אלוה", הא קמן שפניה אל "כחות" ללא קבלה באלוה היא בגדר חובר חבר ואינה ע"ז, אע"פ שמדובר במקטיר שהוא אחד מארבע עבודות.

ובאמת הקורא את הגמרא בכריתות הנ"ל שמסבירה כי בעל אוב הוא המקטר לשד עומד משתומם: הרי פסוקים מפורשים בשמואל מבארים את עניין האוב, ומה לזה ולקטור לשדים? לדברינו הכל עניין אחד: כל זמן שאינך מקבל את הכח המאגי הלו באלוה אלא אתה משתמש בו אינך עובד ע"ז אלא סוג של מכשף כמו חובר חבר או בעל אוב, והגמרא נקטה מקטיר לשד ברבותא, שאף במקטיר שהוא מד' עבודות אפשר להיות "משתמש", וכל שכן באופן המבואר בספר שמואל.

וברמב"ם (הל' ע"ז פ"א) פסק שהקורא פסוק על המכה עובר משום חובר חבר, היינו כל פניה של השתמשות בכחות רוחניים, אפילו באלו השייכים לעבודת השם, היא בגדר חובר חבר האסור, והחילוק הוא רק בין "חבר גדול" (בעל אוב מקטר לשד) שחיובו כרת לבין חבר קטן שהוא בלאו.

⁸ זה קצת מזכיר את דבריו המפורסמים של ר"ח בריסק שאמר (ביידיש, במקור) כי גם אפיקורס "מסכן" (כלומר מי שנעשה כזה מתוך טעות או אי ידיעה) הוא אפיקורס [בסתירה לדברי הרמב"ם שנביא בהמשך ועיין שו"ת רדב"ז אלף רנ"ה - "שחושב שמה שעלה בעיונו אמת ואם כן אנוס הוא ופטור"]. ר' חיים תופס את ה"אפיקורס" כשם (מהות) ולא כתואר שהוא חיצוני לאדם, באותה צורה בה תופס הרמב"ם את היות האדם "עובד ע"ז".

לפי זה, בנגוד לשאר איסורי תורה המעבר משוגג למזיד בע"ז מכיל, לדעת הרמב"ם, שתי רמות. האחת, משותפת, היא אי ידיעת האיסור והשניה, מיוחדת לע"ז, היא שהוא גם לא עושה חלק מהאיסור של המזיד שהרי אינו מקבלו עליו באלוה. בזה מבואר היטב למה ייחדה התורה פרשיה מיוחדת לקרבנות חטאת ע"ז (בספר במדבר בסוף פרשת שלח), בשונה משאר חטאות (שקרבנן נמנה בפרשת ויקרא). ההבדל הוא לא רק בסוג העבירה אלא באופן השגגה. שוגג דע"ז שונה באופן מהותי משוגג דשאר איסורין - מכיוון שבע"ז גוף האיסור מכיל גם יסוד נפשי של קבלה באלוה, ושוגג דע"ז הוא בלא יסוד זה⁹. אמנם, בהלכות שגגות (פ"א ה"ג) פסק הרמב"ם שהמקבל עליו באלוה בשוגג פטור משום שהוא לאו שאין בו מעשה, הא קמן שעצם הקבלה היא הלאו שאפשר לשגוג בו ואילו היה בו מעשה היה מביא קרבן. אבל באמת קשה מאד להבין איך אפשר לקבל משהו באלוה באופן של שוגג. ברור שאי הכרת החפצא (קיבל עליו כמוש באלוה וחשב שהוא הקב"ה) לא תיתכן פה, אלא רק אי ידיעת האיסור, אבל ה"איסור" הוא דבר ה', והמחויבות אליו במצב של קבלה מקבילה של שתי אלוהיות אינה מתקבלת על הדעת. אולי כוונת הרמב"ם לאיזה טכס של המרת דת שאין בו אלא דיבור (כמו קבלת דת האיסלם).

עבודה זרה כקונבנציה

בגמרת סנהדרין הנ"ל מנסה אביי להוכיח כדעתו מן המשנה בהוריות "כהן משיח בעבודת כוכבים – רבי אומר בשגגת המעשה וחכמים אומרים בהעלם דבר".

לפני שנכנס לפרטי המו"מ בגמרא, נקדים הקדמה קצרה. ה"קלאסיקה" 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 נפק"מ בין האפשרויות הללו במקרה של טעות בית דין (הורו ב"ד בטעות והתירו איסור, שאז הקהל שעשה על פיהם נפטר והם מביאים פר העלם דבר, כמבואר במסכת הוריות): טעות ב"ד חייבת להיות בדין, לא במציאות. אם "הורו בית דין ששקעה חמה [=וכבר מוצאי שבת] ולבסוף זרחה [=נתברר שטעו ביום המעונן] אין זו הוראה אלא טעות" (יבמות פד).

לפי זה עבודה זרה בהעלם דבר, היינו שלא ידע בהאיסור (וכבר התלבטנו באפשרות זו ברמב"ם דלעיל), אבל המושג של עבודה זרה בהעלם חפץ טעון ביאור, וכפי ששואל אביי "אי קסבר בית כנסת הוא והשתחוה לו, הרי לבו לשמיים?" ("שהרי אף משתחוה לבית הכנסת לא לבית הוא משתחוה אלא למי ששיכון שמו עליה" – רש"י), "אלא דחזא אנדרטא והשתחוה לה – אי קביל עליה באלוה מזיד הוא, ואי

⁹ אמנם אם נסתכל ברמב"ן, בפירושו לפרשיות חטאת ע"ז בספר במדבר, רוח אחרת היתה עמו. הרמב"ן טוען שפרשיות אלו אינן דוקא ספציפיות לעבודה זרה, 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"ן "חטאת ע"ז" אינה דוקא על איסור ע"ז אלא על היא חטאת על נטישה כללית של דרך התורה, ועבודת אלהים אחרים היא רק דוגמה לעניין זה. אם נשווה לרמב"ם נבחין מיד בהבדל: בעוד שאצל הרמב"ם חטאת ע"ז באה על המעשה גרידא בלי היסוד הנפשי של קבלה באלוה כלל, אצל הרמב"ן להפך - החטאת באה על היסוד הנפשי בלבד, אלא שאין העיקר בקבלת אלוה אחר, אלא בפרישה מקהל עבדי ה'.

לא קבליה עליה באלוה ("אלא לכבוד המלך השתחוה" – רש"י) לאו כלום הוא. מכיוון שבעבודה זרה המצב הנפשי איננו נפרד מעצם האיסור, חסרון במצב הוא חסרון באיסור ואיך ייתכן העלם חפץ?

מתרץ אביי, "אלא לאו מאהבה ומיראה". ותירוצו לכאורה תמוה ביותר, מה בכך שעבד מאהבה ומיראה? ממה נפשך, אם ידע מהאיסור הרי (לדעת אביי שאהבה ויראה חייב) הוא מזיד גמור. אם טעה בדין (חשב שמותר לעבוד מאהו"ר) הרי שוב זהו העלם דבר, ואם טעה בחפצא (עבד מאהו"ר לע"ז מתוך שחשב שהיא בית כנסת – כלומר באהבת וביראת השם מדובר) ודאי שלא עשה איסור כלל כדלעיל?

ואמנם רש"י במקום הרגיש בקושיה זו ותרגם "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 אלא כנעלם ממנו עיקר עכו"ם באחת מעבודותיה כסבור שעבודה זו מותר לה" אבל הדוחק העצום מבואר: הרי סוף סוף טעה בדין! ומה אם יורו בי"ד שחלב הקיבה מותר במקום צורך גדול או אורחים, פשוט שזו טעות בדין ולא במציאות וכל דיני הוראת בי"ד בה, והוא הדין כאן.

לפי מה שבארנו לעיל בדעת הרמב"ם, ניתן להציע הסברים לדברי אביי.

(1) לדעת אביי עובד מאהו"ר חייב, כלומר היסוד הנפשי של קבלה באלוה אינו מעכב באיסור ע"ז. אם כך יוכל אביי לחייב גם בהעלם חפץ אמיתי (השתחוה לאנדרטא וחשב שהיא בית כנסת), וזו כוונת דבריו "אלא לאו מאהו"ר" – חייב כשיטתי, וממילא יכול להיות העלם חפץ פשוט, ומש"כ בחזא אנדרטי דפטור היינו אליבא דרבא.

אמנם יש לדחות ולומר שגם לדעת אביי יש יסוד נפשי בעבודה זרה, אלא שיסוד זה אינו **הקבלה אלא המודעות**. צריך "להשתחוות לפסל" ומי שאינו מודע כי לפניו פסל אינו עובר. לפי"ז חוזרת הקושיה מהו העלם חפץ, הרי אין העלם חפץ ללא חסרון במודעות כמבואר.

(2) נחזור ונקדיש קצת מחשבה למושג של העלם חפץ מול העלם דבר. אחת הדוגמאות בגמרא לטעות בי"ד היא בהורו להתיר חלב הקיבה, כלומר סברו שזה אינו מן החלבים האסורים. מה הופך את זה לטעות בדין? הרי באותה מידה ניתן להציג הוראה זו כטעות בזיהוי?

כדי להבין את הנקודה הזו נביא גמרא משבועות (כו.):

"האדם בשבועה - על העלם שבועה הוא חייב ואינו חייב על העלם חפץ. מחכו עליה במערבא: בשלמא העלם שבועה משכחת לה בלא חפץ, כגון דאמר שבועה שלא אוכל פת חטין וכסבור שאוכל קאמר דשבועתיה אינשי חפצא דכיר, אלא חפץ בלא שבועה היכי דמי? כגון דאמר שבועה שלא אוכל פת חטין וכסבור שעורים קאמר, כיוון דחפצא אינשי היינו העלם שבועה? אלא אמר ר' אלעזר – דא ודא אחת היא. מתקיף לה רב יוסף, אלמא חפץ בלא שבועה ... משכחת לה כגון שאמר שבועה שלא אוכל פת חטין והושיט ידו לסל ליטול פת שעורין ועלתה בידו פת חטין וקסבר שעוריה 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 מרפסין איגרא. הרי הרעיון שהעלה רב יוסף הוא פשוט שבפשוטים והוא העלם חפץ שבכל הש"ס, מה רע בו? באותה מדה ניתן לומר על המכויין לאכול בשר טלה ועלה בידו בשר חזיר שזהו העלם דבר ולא העלם חפץ שהרי לא ידע שהקב"ה אסר לאכול מה שבידו.

נראה לומר שחלוקה שבועה משאר איסורי תורה. כשנשבע "שלא אוכל פת חטין" זוהי "הצבעה" על כל פת ופת שישנה ושעתידיה להיות. קבוצת "פתי החיטין" מוגדרת דרך 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 האידיאה של החזיר, על ה"שם" שלו, וממילא נאסר כל חזיר מכח מה שהוא מכיל את החזירות האסורה.

מעשה יובן ההבדל ברמת השוגג. טעות הוראה (העלם דבר) היא טעות בהחלת האידיאה, כמו ההנחה שבחזיר יבלות אין חזירות 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 הזו לא קיימת, ויש סימוכין נוספים לכך¹⁰.

לפי כל זה ייתכן ביאור בדעת אביו בסנהדרין. לדעת רבא (לפי פירוש הרמב"ם) **לעבודה זרה אין חפצא**. כשהקב"ה אסר על ע"ז האיסור הוא על קבלה באלוה של "משהו", ולא של איבר בקבוצה מסוימת. זה לא שכמוש אסור ואשרה מותר, כל קבלה באלוה של משהו שאינו הקב"ה (אף אחד ממשרתיו) אסורה. ממילא לא שייך בע"ז גדר של טעות באובייקט – כל אובייקט שתקבל עליך באלוה הוא ע"ז. מאידך לדעת אביו שעובד מאהו"ר חייב, הרי ברור שמותר לדבר יפה עם שר וגדול כדי לקבל ממנו טובה, אבל אסור לזבוח למרקוליס כדי לקבל ממנו טובה (מה שמותר לרבא). מה ההבדל? פשוט שההבדל הוא בחלות שם ע"ז: לשר אין חלות ע"ז, למרקוליס יש. את החלות הזו, "שם ע"ז", יוצרים, כנראה, העובדים האחרים (אלו המקבלים באלוה כרבא – עובדי ע"ז באמת). מעתה, אפשר לטעות באובייקט: לחשוב שלמרקוליס אין "שם" של עבודה זרה היינו שיש ישות כזו (אמיתית או מיסטית) ולאותה ישות מותר לזבוח. מרגע שהכנסת לגדרי ע"ז לא רק את יחס העובד-נעבד (רבא) אלא גם את גדר הנעבד כע"ז (אביו) הוספת את אפשרות הטעות האמפירית, וזהו תירוצו של אביו.

הרציונליות בעבודה זרה

כל האמור מביא אותנו לדון בנושא קשור: האם יש, או אמורה להיות, רציונליות בעבודה זרה. האם מדובר באוסף שטויות שהתורה אסרה (אינני דן כאן במישור טעמי המצוות, כך שאין לראות את השטות כסיבת האיסור) או בעניינים מיסטיים ממשיים, ואולי גם "פועלים", אלא שנאסרו לנו?

לפני הדיון נעיר על הקשר לסוגיות אחרות שנדונו ושיידונו להלן:

א. ברמת ההגדרה: מה (אם בכלל) הופך חפץ ל"חפצא" 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 ע"ז¹¹? ניתן להעלות כמה תשובות אפשריות:

¹⁰ עיין בתוס' (תמורה ו. ד"ה והשתא) שאין אומרים "כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני" אם האיסור בא מחמת שבועה (כמו נשבע שלא לגרש אשתו וגרש הגט חל). מפני "שהוא בדה את האיסור" – ההסבר לדברינו פשוט כי אצל"מ ודאי שאינו ברמת המציאות (אף לרבא שאצל"מ ברור שאם רצחת משהו לא נחשוב אותו לחי מחמת איסור רציחה ולא נאמר שמעשה הרציחה "לא מהני"), וע"ע בתו"ס דשבועות (כד: ד"ה באיסור) שבאיסור שבועה "הבא על ידי עצמו" אין אומרים איסור כולל. גם ההגיון של חלות איסור כולל הוא בכך שהאיסור מתפשט על מקרים אחרים במציאות ובשבועה כל מקרה קיים "לחוד" ואין המקרים "מאוגדים" באופן פנימי ע"י השבועה.

¹¹ הר"ן בדרשות (דרוש רביעי ד"ה ובזה מסתלק תימה גדול) והרקנאטי (פרשת יתרו כ, ג) טרחו לבאר איך השתחוה יהושע למלאך שנגלה אליו, ומדבריהם משמע (הרקנאטי כתב זאת בפירושו) שכלפי מלאך אסור להשתחוות אף באופן הנימוסי שמותר כלפי אדם גדול. הם כנראה סברו שישנן ישויות ה"מופקעות" מלהיות חפצא של ע"ז וההשתחואה להן אינה בחשש ע"ז. לעומת זאת ההשתחואה למלאך שהוא ישות רוחנית מעיקרה היא באמת ע"ז אף באינו מקבלו עליו באלוה, וההיתר הוא מפני ציווי מיוחד של הקב"ה (ר"ן) או מפני שהיו בדמות אדם (ריקנאטי).

1. **הסכמה חברתית:** ע"ז מוגדרת דרך עובדיה (לפי"ז לא יכול להיות רק עובד יחיד ומקרה כמו משתחוה לשור שנאסר מדין נעבד מדובר באחד מכת של עובדי שוורים המשתחוה לשור המסוים הזה)
2. **רציונליות:** ע"ז צריכה ל"עבוד", מי שסתם "זקף לבנה והשתחוה לה" יהיה פטור אא"כ מדובר באמת בחפץ מחולל פלאים או שלפחות מאמינים שניתן להתפלל ללבנים והן עוזרות.
3. **קבלה (יחס כפיפות):** כפי שראינו ברמב"ם, חפצא של ע"ז הוא הדבר אליו יש לאדם יחס של קבלה באלוה.

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

ג. **דילמת הכישוף:** לבד מאיסור ע"ז ה"גדול" מנה הרמב"ם בהלכות עבודה זרה עוד מספר איסורים שנראים כמין "תולדות" 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") על ידי אמירת לחשים וכדומה, דברים שנכנסים כולם, בלשון ימינו, תחת הכותרת של "כישוף"

כעת, נניח שהיינו לוקחים, נאמר, 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 ה"קסם" באותם אולמות בהם מותקנים גלאי נפה והאור נדלק ע"י מחיאת כף וכדומה. נראה כי כמעט כל פרט של חיינו המודרניים – טיסות, תקשורת, נסיעות – היה נראה לקדמונים ככישוף. עלינו, כמובן, אין הדבר עושה רושם כלל ובוודאי שאיננו רואים בעל אחד מהישגי המדע המודרני חשש כשוף. האם נוכל להגדיר את הסיבה לכך?

במושכל ראשון התשובה היא הרציונליות. היינו, הכישוף אינו רציונלי. אין סיבה שאמירת "אברקדברא" (עין באנציקלופדיה "אוצר ישראל" בערכו ובפסחים קיב.¹²) תגרור את ליקוט הקישואים מן השדה, ואילו לחשמל או לתעופה יש ביסוס 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 תיאורטי ייאסר השימוש בתגלית חדשה? פשוט שלא¹³. יתר על כן – מהו בסיס תיאורטי? כח העילוי הפועל על מטוס מיוחס לחוק ברנולי שלפיו זורמים 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 היה מי מגלה בימינו נוסח שאמירתו גורמת ללקיטת קישואים היו כולי עלמא משתמשים בו והמדענים היו עמלים לגלות את הנסוח המתמטי של כח הטבע הרלוונטי¹⁴.

מה, אם כך, יוצר את האסור שבכישוף ביחס להישג מדעי אחר? ניתן להציג מספר אפשרויות:

¹² זהו, כנראה מקורו של הרעיון ללחש נ נח נחמ נחמן הנהוג בימינו
¹³ עיין רמב"ם במו"נ פל"ו: "כל מה שנתאמת בנסיון אף שלא יגזרהו ההיקש הוא מותר לעשותו" (זהו התרגום בר"ן שנראה יותר מוצלח לעניינינו מתרגומו של קאפח "שכל דבר שנתאמת נסיונו ... אע"פ שאין ההגיון מחייבו מותר לעשותו".
¹⁴ הדילמה הזו היא "תמונת הראי" של בעיית הנס: היכול מדען לראות נסים? בעל 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 העקרון הדטרמיניסטי החלש לפיו לכל תופעה טבעית יש סיבה טבעית) מונעת, בעצם, מאתנו להכיר בנסים גם אם יתרחשו.

א. תפיסה שונה, לא אמפירית, של הרציונליות תוכל לחלק את תופעות הטבע שניתן להעלות בדמיונו לאפשרויות ולבלתי אפשרויות באופן **אפריורי**¹⁵, ואת הכישוף נייחס לבלתי אפשרי. עדיין ניתן לטעון שהכישוף הוא "אמיתי" (כלומר **פועל**), הקישואים באמת נלקטים) אם הכחות המיסטיים שיוצרים אותו הם חזקים מספיק, אבל כמובן יותר נח יהיה לומר, במקרה זה, שהכישוף אינו פועל "באמת" וכי הוא אחיזת עיניים או אמונת הבל.

ב. הכשוף הוא טכניקה פועלת באמת, אבל היא כרוכה בפניה ל"כוחות" מטפיסיים איתם נאסר עלינו לבא במגע.

ג. אם נשים דגש על היסוד הנפשי, אולי הכשוף הוא כל טכניקה, פועלת או לא, שבה יש למשתמש צד של קבלת מרות כלפי הכחות המפעילים את הטכניקה, כחות שהוא תופס אותם כבעלי רצון, בנוסף ליכולת.

כידוע, דברי הרמב"ם ברור מללו כי אין שחר בעבודה הזרה, ולא רק בה, אלא גם בכשפים, אוב וידעוני, אצטגנינות¹⁶ וכיוצא בזה, וכפי שראינו, הוא מעמיד את העבודה הזרה על יסוד הקבלה באלוהי. כאן מתעוררת בעיית השגעון: מעמדו, כשוטה, של האומר לעץ אלי אתה ולאבן את ילדתני.

בענין זה דן ר' משה פיינשטיין בתשובה (אה"ע ק"כ) "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...."

אדם זה עבר גם תקופות "שלא עשה שום מעשה שטות" ובאחת מהן נשא אשה, ולאחר כמה שנים רצה לגרשה. את הגט סידר רמ"פ עצמו ובמהלך כל סדור הגט והנתינה התנהג המגרש "כמו אדם פקח בהבנה גמורה... וכולנו הסכמנו שהוא פקח גמור בכל מעשיו ודיבורו משאו ומתנו" אלא שאז אמר הלה לרמ"פ כי "**בלבו עדין מחזיק שהוא המשיח**, אך המעשים שעשה מבין שהם שטות...."

השאלה ההלכתית כאן היא האם אדם כזה (הדומה מאד לאותו "בן מלך שנעשה תרנגול הודו" מסיפורו של ר"נ ברסלב, לאחר ש"נתרפא") הוא בגדר שוטה או חלים והנפק"מ אם יכול לגרש. בתוך תשובתו הארוכה הכוללת הרבה ענפים וצדדי ספק (לדוגמה, מה שהיה באותו מצב גם בזמן הקידושין) מגיע הרמ"פ לדיון עקרוני בשאלה, ומביא כדוגמה את ענין 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 רמ"פ לבעיית השגעון היא מדהימה: המדד לשוטה אינו חוסר נכונות אלא חוסר קונסיסטנטיות. בלשוננו נאמר: מי שמחזיק בתפיסת עולם הבנויה על אקסיומות שקריות ופועל על פיה

¹⁵ ראה רמב"ם בשמונה פרקים לגבי "ספינת ברזל רצה באויר".

¹⁶ ביחס לאצטגנינות נכנסת כאן גם השקפת העולם האריסטוטלית שלפיה לא ייתכן כי גופים מעל גלגל ירח ישפיעו מתחת לגלגל זה.

באופן "רציונלי" (כלומר גוזר מסקנות אמיתיות או מסתברות מהנחות היסוד שלו) הוא פקח, ונושא באחריות למעשיו. מי שאינו פועל באופן קונסיסטנטי עם הנחות היסוד שלו הוא שוטה^{17 18}.

ישנו פיתוי לראות בדברי הרמ"פ מעין תפיסה פוסט מודרנית, אך עלינו להיזהר. הפוסט-מודרניים טוענים כי אין יכולת לשפוט בין שתי מערכות אקסיומטיות מתחרות, על כן הם מוותרים על מושג האמת לטובת הדרישה לקונסיסטנטיות לוגית. לעומת זאת אצל הרמ"פ יש בהחלט אמת ושקר. הדרישה לעקיבות פנימית איננה באה כקריטריון ל"אמיתיות" (כלומר להיות הטענה "מתחרה שווה" בתוך יער המשפטים שווי האמיתיות המכוננים "שיחים" שווי ערך) אלא כקריטריון **משמעותיות**. מי שאינו עקבי עם הנחות היסוד שלו הוא שוטה, משוגע. מי שעקבי הוא פקח, ויכול להיות צדיק או רשע לפי מדת ההתאמה של ההנחות הבסיסיות שלו עם האמת, הפיסית או המטאפיזית, של כל העולמות¹⁹.

אפשר לומר בנקודה זו כי, לדעת הרמב"ם ודעמיה, 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 אותה (היא מוכרזת כשגויה, טפשית ואסורה) אבל אפשר "להיכנס" אליה, דרך

¹⁷ באמת יש לעיין לפי זה כמה מן האנשים המאושפזים בבית משוגעים הם באמת שוטים? בספר "נפלאות התבונה" הובא סיפורו של מתמטיקאי שלקה במה שקוראים הפסיכיאטרים "סכיזופרניה פרנואידי" 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 הגיון בהנחה שהקול ששמע אמיתי, וכך למד להבדיל בין הדמיון למציאות. דבר זה מלמדנו כי היכולת לדרוש עקביות נשארה גם כשאותם מגננונים 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 אז ניתן לומר כי השוטה הוא מי שהגירוי ה"חיצוני" מתגבר על יכולתו הפנימית לשקול דברים במאזני השכל, שזו בדיוק הגדרתו של רמ"פ.

¹⁸ אמנם בספר "נפש הרב" (חלק אה"ע עמ' רס"ד) הביא דברי הגר"י סולובייצ'יק שכשנמסרו לו דברי רמ"פ "הקפיד מאד על זה שסיפר לו ... דהלא זה אחת מסימני השוטה האוניברסליים והמפורסמים, והיאך אפשר לסתפק בזה ולצדד לומר שאין כאן שגעון אלא גאווה?"

¹⁹ בהקשר "פלורליסטי" זה מעניין להביא גם מש"כ בספר דרשות הרמ"פ, "דרש משה" (עמוד תט"ו), בו מובאת דרשה שנשא "לכבוד מלוכת ארצות הברית באמריקה לרגל מלאת ק"נ שנים להנהגה זו" ובו מפתח ר' משה פיינשטיין את הרעיון לפיו שלטון, ואפילו שלטון יהודי, צריך להיות **לא אידאולוגי**. אידאולוגיה, הוא טוען, מביאה את הדוגלים בה לשמוש ב"חרב וחנית" על מנת להשליטה בעולם, אך בסופו של דבר הדינמיקה של השמוש בחרב היא יותר חזקה מן המלים היפות ולכן ה"חרב וחנית" נשארות בעוד הבסיס הרוחני הנאה נשכח ומתקבלת דיקטטורה אכזרית.

"כל אמונה טפלה שבעולם וכל שיטה הבלית שבעולם אומרת שהיא מאירה בעולם ומציירת איזה דברים יפים לאחזו העיניים ולצודד נפשות, אבל מחמת שהרבה אין רוצים בזה הם כופין בחרב ובחנית את כל שיכולים שיקבלו אמונתם ושיטתם... כמו ממשלת רוסלאנד וממשלת אשכנז (בזמן נשיאת הדרשה, תרפ"ו), שלטו הקומוניסטים ברוסיה והנאצים בגרמניה)... 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 אומתנו ואם כן היאך נקפיד על מלכי אה"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..."

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 בדרשות (דרשה ט') מציג עמדה שהיא למעשה ההיפך הגמור מדעת הרמב"ם: דוקא העבודה הזרה היא מעשה רציונלי, הגיוני וגם מעשי, מול עבודת האל האחד שאפשרית רק מכח 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 שערק 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 עילות, נראית לאדם הישר אבסורד, כיון שלו אי אפשר ליחס רצון (המביע צורך בהשלמת החסרון) אלא רק נביעה "על צד החיוב". העולם כולו נמשך מן הקב"ה כשם שנפילת התפוח על ראשו של ניוטון מיוחסת לכח הגרביטציה. אי אפשר לעבוד את הבורא כפי שאי אפשר להתפלל לכח 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 האופציה ההגיונית לראות בעילת העילות רק חיוב ולא רצון, ולפנות אל הכוכבים והגלגלים ש"יודעים באמת וברור... (שהם) פועלים ומשפיעים בעולם השפל עד שניתחד לאומה פלונית כוכב פלוני... עד שהנשים האורות [נשי ישראל במצרים שירמיהו (ירמיהו מ"ד) 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. לא מפני שזו שטות והבל (כמו שסובר הרמב"ם וכפי שהאריך במורה נבוכים ח"ג פל"ו, שם תלה את ההצלחה של עובדי ע"ז באיזה צירוף מקרים) אלא אף על פי שיש בה משהו, בכל זאת הדבר אסור. ההסבר לכך נמצא בסוף דרוש ד', שם באר כי ע"ז מבוססת על הטעות הבאה: ישנם בעולם כחות שאפשר לקרוא להם "רוחניים" (גלגלים, מלאכים ודומיהם) אלא שאין להם רצון, הם דטרמיניסטיים. הטכניקות המשמשות עובדי ע"ז הן אכן טכניקות מועילות להפעלת אותם כחות (כשם שלחיצה על מתג החשמל גורמת להדלקת האור) ובאופן הזה אכן מותר לפעול. טעותם של עובדי ע"ז היא בדיוק זו- ייחוס הרצון לכחות הללו או לעצמים כמו שמש וירח שמהם הם נובעים. עבודה זרה היא פניה אל רצונם של "כחות" שאין להם רצון, וזה הקריטריון לאסרה. הכישוף, לדעת הר"ן, משוחרר מבעיה זו. הוא איננו פניה אל הרצון אלא שימוש בכחות 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 ענין ראוי שתאסור אותו התורה".

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

בהתאם פוסק הר"ן כי "כל מעשה שלא יכוון בו להשיג רצון הפועל ולא יהיה בו עבודה לעבודת אלילים **ידוע** (ע"ז "ידוע" הוא אותו "חפצא" של ע"ז שנוצר, כנראה, על ידי אחרים המכוונים להשיג את רצון הפועל) יהיה מותר ולא נאסר משום דרכי האמורי" – כל זה פרט לכשוף וכפי שבארנו.

מקור החיוב (וההיתר) ליחס להקב"ה רצון ולעבדו ולפנות אליו כבעל רצון, כמו גם האיסור לעבוד ע"ז 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 נותנת²⁰, אבל מצד עיונו נטעה ונשפוט ההפך ... אם לא שהאירה לנו התורה"

יותר חריף מהר"ן בענין 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 וכלל 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 ואין כבודו להשיג על בראי העולם השפל ... והיה נחשב אצלם חולין וחוצפה גמורה נגדו ית' להתפלל לשמו ... לבקש מאתו צרכיהם השפלים²¹."

"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 פני²²" - 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"ח מוואלוז'ין מופנה כמובן כנגד החסידים וכוונת התפילה הפרטיות שלהם, מ"מ אנו רואים שוב את תפיסת הר"ן בדרשות. עבודה זרה "פועלת", ויש בה אפילו פן של עבודת ה' (פניה אל כחות פרטיים) אלא שנאסרה.

אם לסכם את שאלת הרציונליות, הרמב"ם ודעמיה רואים בע"ז שטות לא רציונלית ואינם מכירים בקיומם של כחות 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 התכונה של עקיבות פנימית אך ללא קשר עם העולם הריאלי. לעומתם **העקרון** של עבודת ה' - הכרה בקיומה וביחידותה של עילת העילות - הוא דבר שנגזר מ"גבורת השכל" - מן הכח הרציונלי של האדם. [מן הסתם, על אף ההיקשים וההקדמות של המורה נבוכים, כוונת המונח "גבורת השכל" איננה דוקא לדדוקציה לוגית

²⁰ וזה בניגוד חריף (שהר"ן מעיר עליו) לדברי הרמב"ם (מו"נ ח"ב פל"ג) 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, צמוד לפסוקים וללא אגדות חז"ל לגבי שבירת הפסילים וכו'. אברהם היה אדם שחי באור כשדים ולא היתה לו שום סיבה רציונלית לשנות מדרכי אבותיו עד שבאה אליו ההתגלות של צו הבורא "לך לך". מזכיר את פירוש הרשב"ם שלפיו "ארמי אוכל אבי" (שהוא "פתח בגנות") הוא אברהם אבינו עצמו.

²¹ זוהי פרשנות, כנראה, ל"אז הוחל לקרוא בשם ה'" - אז נעשה בעיני האנשים חולין וחוצפה לפנות אל הבורא.

²² עיין ברבינו בחי שפירש פסוק זה כעניין "לא תקח נשים על בנות", היינו שיכולת האדם המוגבלת בתפיסת האלוקות גורמת לו לעבוד תמיד את "פני", את הממשק (interface) שבינו ובין קונו, ואולי אלו שתי פנים של אותה תפיסה ואכמ"ל.

מסודרת אלא יותר להתאמה עם האינטואיציה האנושית הבסיסית, זו שעמדה לאברהם אבינו באור כשדים. במובן זה גם עקרונות המוסר הקאנטיניים שהזכרנו לעיל יכולים להתפס כנגזרים מ"גבורת השכל", שהרי כל טענתו של קאנט היא כי עקרונות אלו אינם ניתנים להסקה דדוקטיבית אלא הם עקרונות "סינתטיים אפריורית" של המוסר האנושי²³. כפי שבארנו, אי אפשר "לשגוג" בע"ז לפי תפיסה זו במובן הפשוט, וממילא שוגג דע"ז שאני והוא עושה המעשה גרידא במתכוין לבזותו וכו'.

הר"ן וסיעתו מבחינים במצב הרבה יותר מורכב, בו המשקל המכריע בבירור האמת אינו ב"גבורת השכל" הפנימית אלא בהתגלות החיצונית²⁴. בעבודה זרה יש ממש, וזו היא עבודה לאותם כחות אמיתיים אותם נאסר עלינו לעבוד מכח ציווי ה' במעמד הר סיני. במהותו של איסור זה ניתן להסתפק: הר"ן עצמו תלה את האיסור בייחוס רצון לכחות דטרמיניסטיים, אבל אפשר לומר שאכן ישנם כחות מהותיים ובעלי רצון אותם נאסר עלינו לעבוד, זו נראית שיטת בעל "נפש החיים".

מעבודת השם לעבודה זרה:

יש לעיין בשאלת מהותה של עבודה זרה. בהלכות תשובה (פ"ג ה"ז) מונה הרמב"ם מספר סוגים של מינים, ובכללם "האומר שאין שם אלוה ושאינו לעולם מנהיג, והאומר שיש שם מנהיג אבל הם שניים או יותר, והאומר שיש שם רבון אחד אלא שהוא בעל גוף ובעל תמונה ... וכן העובד אלוה זולתו כדי להיות מליץ בינו לבין רבון העולמים..."

בפשטות מין אינו עובד עבודה זרה. מין הוא אדם שטעותו באמונות ודעות כה גדולה עד שאינו יכול להחשב כעובד השם, מפני שמושג האלקות לא קיים אצלו או קיים באופן מעוות. לעניות דעתי גם "העובד אלוה זולתו כדי להיות מליץ..." אינו עובד ע"ז, אף שלכאורה דומה זה למקרה של דור אנוש, מפני שבדור אנוש עבודת הכוכבים היתה תכלית לעצמה. דור אנוש סבר כי "רצון האל ברוך הוא לגדל ולכבד מי שגדלו וכבדו כמו שהמלך רוצה לכבד עבדיו העומדים לפניו (ולכן) ... התחילו לבנות לכוכבים היכלות ולהקריב להם קרבנות ולשבחם ולפארם בדברים ולהשתחוות למולם כדי להשיג רצון הבורא בדעתן הרעה". סוף דבר העבודה היא עבודת הכוכב או המזל, ולא בקשה מהכוכב, או מכל ישות אחרת, להיות מליץ בפני רבון העולמים. זה, כנראה, אינו ע"ז אלא מינות²⁵.

מכל מקום, רואים כי מי שמגשים את הקב"ה באופן גס, שסובר כי הקב"ה הוא "בעל גוף ובעל תמונה", או שעובד לשתי אלוהויות הוא מין, אבל לא מצינו שיש כאן עבודה זרה. היינו, לו יצויר אדם המאמין כי הקב"ה הוא בעל תמונה הגוף כפשטי המקראות, ואותו אדם נכנס לבית המקדש ביום הכפורים וכורע ומשתחוה כאשר הכהן הגדול מזכיר את השם המפורש. לכולי עלמא לא נאמר שהוא בעצם עובד עבודה זרה.

אם כן, מה בין ע"ז למינות? איזה סוג של טעות במושגי האמונה מביא לאמירה שהאלוה אותו מאן דהו עובד הוא "אל אחר"?

²³ מעניין להציג במסגרת הזו את הדו שיח של אברהם אבינו עם הקב"ה בפרשת סדום, שם מותח אאע"ה ביקורת מוסרית כלפי מעשיו של הקב"ה. אם אכן תפיסת האלוהות של אברהם אבינו מבוססת על "גבורת השכל" ולא על ההתגלות, הרי שמעמדם של עקרונותיו המוסריים זהה למעמדה של אמונתו בקב"ה. אולי ניתן לראות במעשה העקידה, שם מבטל אאע"ה את המוסר מפני הציווי, מצב שמגיע אחר התגלות מסוג מסוים שאחריה יש יותר כח לציווי.

²⁴ כאן יש לזכור את ריה"ל ואת סיפור המסגרת של ספר הכוזרי, בו מלך כוזר אינו משתכנע מהצעתו הדתית של הפילוסוף ("בדה לך דת") בגלל שהיא נוגדת את חלומו שבו נאמר לו כי מעשיו אינם רצויים. כל מעיין בספר הכוזרי תמה - הא 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 הזו בדיוק, היינו, שאי אפשר "לצאת" מתפיסת הפילוסוף ללא התגלות חיצונית.

²⁵ באמת קשה להבין מהי המינות הגדולה, מה בכך שמנסה לגייס מליצים לטובתו? נראה מכאן שהקשר הישיר בין אדם לבוראו נתפס כעיקר אמונה בסיסי.

אפשר לחשוב על שתי אפשרויות,

א. עבודה זרה זקוקה לאובייקט מוחשי: פסל, שמש, ירח או הר יכולים להיעבד, אבל לא עצם מופשט, אפילו אם המאמין סבור בטעות שיש לו תכונות גשמיות.
ב. אם אדם עובד את "אותו אלוה", את הקב"ה, אלא שטועה באופן עבודתו או בתכונות שהוא אמור לייחס לו הרי הוא מין. מי שעובד אל אחר הוא עובד ע"ז. אפשרות זו מעלה במלוא חומרתה את מה שמכונה "בעיית ההצבעה": היא מניחה, למעשה, תפיסה אסנציאליסטית שבה הגדרת מושגים נעשית דרך התוכן ולא דרך ההיקף.²⁶

ניתן לתת כמה דוגמאות להבדלים בין אפשרויות אלו:

1. איסלם:

מקובל על רוב מניין ובנין של הפוסקים כי אין לאיסלם גדר של עבודה זרה. זאת מפני שהאיסלם מקבל את העקרון המונותאיסטי ומאמין באל אחד. נשאל מעתה: באיזה מובן האל האחד הזה "זהה" לאל שאותו אנו עובדים? בסופו של דבר, אנו מאמינים באל שציווה על השבת ונתן לנו את התורה ולא במי שציווה על הג'יהאד ועל הצום ברמדאן. גם אם נשייך את ה"הצבעה" על האלוה לעצם שמו, הנה שם האלוה הוא שונה ואין כל סיבה להניח כי "אללה" הוא תרגום לערבית של שם בו ארבע אותיות. מצד שני, אם היעדר הצלם הוא הקריטריון אין בעיה - למוסלמים באמת אין צלם של דמות האל.

2. מעשה העגל ופסל מיכה:

"ויהי איש מהר אפרים ושמם מיכיהו ויאמר לאמו ... הנה הכסף אתי ... ותאמר אמו הקדש הקדשתי את הכסף לה' (שם הוי"ה בן ארבע אותיות !!) ... לעשות פסל ומסכה ... ותתנהו לצורף ויעשהו פסל ומסכה ... " (שופטים כ"ב).

מפשט הכתוב עולה כי הפסל היה סוג של עבודת השם. אפשר לחשוב על זה כעל צורה גסה מאד של הגשמה שבה האדם מקים פסל ומזהה בינו לבין הקב"ה.

בגמרא (שבועות מז:): נחלקו אם שמות האמורים בפסל מיכה הם קודש או חול, וניתן להבין בצורה הזו, כלומר השאלה היא אם הפסל הוא "אותו אלוה" והטעות באופן עבודתו או שיש כאן אובייקט מוחשי ולכן מדובר בעבודה זרה.

בספר הכוזרי, כאשר בא להמעיט בערכו של חטא העגל, הוא אומר ממש אותו דבר, היינו, כי העגל לא היה אלא נסיון לייצוג של הקב"ה על ידי פסל ותמונה, נסיון שאין בו פסול עקרוני אלא שהקדוש ברוך הוא אסר עליו. אמנם אפשר לומר שקפידת הקב"ה על מעשה העגל מגלה שכל הגשמה היא ע"ז.

3. מערכות ערכים מקבילות:

לאחרונה אנו שומעים וקוראים יהודים דתיים המגדירים עצמם כבעלי מערכת ערכים כפולה, יהודית ומוסרית-אנושית-כללית. אינני מדבר כרגע על המצב בו יש התנגשות בין שתי המערכות. נניח שאין, אבל בכל זאת האדם לפחות מודע לכך שיש כאן שתי מערכות שונות שאינן ניתנות לרדוקציה זו על זו. האם יש בכך משום סרך ע"ז? האם מי שעומד במצב כזה לא קיבל עליו באלוה את, נאמר, הצו הקטיגורי? אם נשייך גדר של ע"ז רק למי שיש לו דמות הגוף אזי אין קשר, אבל אם נלך לפי אפשרות ב' דלעיל אכן יש בעיה מסוימת. אמנם, ניתן אולי לומר כי הצו המוסרי אינו "אלוה". בלי קשר לאופן ניסוחו ותחולתו עצם עניינו הוא במה שהוא אמור לנבוע מן האדם ולא להיות כפוי עליו, ועדיין יש מקום למחשבה.

²⁶ ראה ספרו של הרב מיכאל אברהם "שתי עגלות וכדור פורח" לדיון בעניין זה.

טכניקות מיסטיות של "העידן החדש"

בדורנו נפוץ מאד השימוש במגוון רחב של טכניקות מיסטיות ומטפיסיות שאמצו להם הבריות, החל משיטות רפואה "אלטרנטיביות" (הומאופתיה, דיקור סיני, רייקי, כירופרקטיקה, קינזיולוגיה ושאר שמות הצצים ונעלמים חליפות), עבור לראית עתידות וגילוי נסתרות (אסטרולוגיה, מדיומים, קשר עם חוצנים וחזורים) וכלה בטכניקות שמטרתן שיפור מצבו הנפשי של האדם כמו מדיטציה, "תיעול" של "אנרגיות חיוביות" ודומיהם. האם יש בשיטות אלו בעיה של עבודה זרה, או של כשוף וכדומה? מבחינה הלכתית, כמובן, ראוי לדון בכל עניין לגופו, אבל נציג כאן כמה מאפיינים כלליים של תורות כאלו שיש בהם נפק"מ מהדיון דלעיל:

1. אם מדובר בטכניקות הבאות להשיג תוצאה (רפואה, בדרך כלל) הרי שאין הן עומדות במבחנים אובייקטיביים המקובלים בעולם המדע כיום (שימוש בקבוצת ביקורת, נטרול אפקטים פסיכולוגיים וכדומה). מאידך, חסידי כל שיטה סבורים באמת ובתמים שהיא עובדת ומועילה, ובעיניהם אלו עובדות פשוטות של ניסיון חיים ראשוני. דבר זה מעלה את שאלה לגבי הרציונליות: האם יש לה מדדים "אובייקטיביים", או לפחות מדדים נכונים לתקופה מסוימת?

ברמב"ם (שבועות פ"ה הכ"ב) "דבר ידוע אצל החכמים בעלי שכל ומדע שהשמש גדולה מן הארץ מאה ושבעים פעמים. נשבע אחד מן העם שהשמש גדולה מן הארץ אינו לוקה משום שבועת שווא ש... אין דבר זה גלוי וידוע לכל העם אלא לגדולי הנבונים בלבד... ואינו חייב אלא"כ נשבע על דבר שידוע לשלשה בני אדם משאר העם כגון... אבן שהוא אבן... וכן כל כיוצא בזה מדברי חשבון תקופות ומזלות... מדברי חכמה שאינם ניכרים אלא לאנשים אחדים" – נראה לפי זה כי ידיעתם של ה"חכמים", האמונים על השיטה המדעית של התקופה, איננה במעמד של אינפורמציה הידועה לכל ומה שקובע, לענין שבועות, הוא "השכל הישר" של האדם הפשוט, הממוצע. דומני כי התפוצה הגדולה של שיטות המיסטיקה בדורנו מראה כי רובא דאינשי אינם מכירים באי פעולתן.

2. לפעמים יש שורש של ע"ז בשיטות הללו, בעיקר באלו שמקורן בתורות מזרחיות, אך בדרך כלל הן עברו שינוי ועידון ומוצגות כיום בפן היותר טכני שלהן. דומני שאין באף אחת מן השיטות הנפוצות פניה לכחות בעלי רצון משלהם ולא פסל או דמות נעבדת. מה שיש (בחלק מן המקרים) הוא "עשיית" מעשי "נפלאות" על ידי כחות מאגיים למיניהם, אבל כאן חוזרת הנקודה מן הסעיף הקודם, מכיוון שבעלי השיטות תמיד יבארו בטוב טעם היאך דבריהם מיוסדים על אדני השכל הישר. בעוד שלדעת הר"ן בדרשות יהיה מקום רב להיתר, לדעת ר"ח וואלוז'ין יש להסתפק.

3. בחלק מהמקרים מדובר על שיטות שאנשים המציאו מסברה, אלא שאין ראיה לפעולתם. שמו לב, לדוגמה, כי כרישים אינם חולים בסרטן, ועל סמך עובדה (נכונה) זו המציא מאן דהוא שאכילת בשר כריש מועילה לריפוי אדם מסרטן. אין זו סברה המופקעת לגמרי מן השכל, אלא שאין כל ראיה לכך שאכילה כזו הועילה למישהו. מקרים כאלו נראים "נקיים" מחשש כישוף או ע"ז, אבל יכולים ליצור בעיות אחרות כמו, אצל הכריש, שאלות של כשרות.²⁷

²⁷ ידועים לי מקרים בהם רבנים התירו אכילת הכריש לחולי סרטן.