

דברי חפץ

בירור הלכתי - אודות בדיקת שריר
(ואודות מבדק מטולטלת)

בכתיבת קונטרס זה נעזרתי רבות בספר הנפלא 'כי אני ה' רופאך'
של הר"ג רפאל שמערלא שליט"א דמו"ץ בעיר ליקוואוד ארה"ב.



כל הזכויות שמורות
לדוד שלמה שור

מהדורת ראשונית - תמוז תשע"ח

לתגובות הארות והערות שמואל הנביא 106/77 ירושלים
או בכתובת מייל - d.s0526763990@gmail.com

"בקש קהלת למצא דברי הפץ -
 וכתוב ישד דברי אמת".

פתח דבר

בקונטרס זה בקשנו לברר דבר ה' זו הלכה, בנידון בדיקה קינסיוולוגית (-בדיקת שריר) ובנידון בדיקת מטולטלת אם מותרת היא או אסורה, כי בעת האחרונה שמעתי קולות עולים בנידון זה, וכיון שלעניות דעתי נראה כדעת רבותינו הסבורים שאין צד חשש בבדיקה זו, ראיתי צורך לברר הנידון כשמלה אורה, ויעמדו הדברים לפני החכמים ומאן מלכי רבנן, ויורו המה להבדיל בין הטהור והטמא המותר והאסור. והנה בנידון זה כבר הילכו הנמושות, ואנו רק כננס העומד על גביהם, אך אין בית המדרש בלא חידוש, אלא שמאהבת הקיצור החידושים מובלעים תוך הדברים, שכן רוב החפצים לעמוד על הנידון אין עתותיהם בידיהם, ובקשתינו הייתה לבא בקיצור האומר, למען יוכלו במבט אחד ובעיון קצר לעמוד על שורש דבר, ואם משוגה היא בידינו, יסלח ה' לנו, כי עיקר כוונתנו לעשות נחת רוח לפניו, ושלא נכשל בדבר הלכה, ומה שטעיתי כבר העמידני על האמת, ואל תצל מפי דבר אמת עד מאוד', אמן סלה ועד.

המחבר, דוד שלמה שור

"כִּי אַתָּה בָּא אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר-יְדוּד אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ לֹא-תִלְמַד לַעֲשׂוֹת כְּתוֹעֵבֹת הַגּוֹיִם הָהֵם: לֹא-יִמָּצֵא בְּךָ מַעֲבִיר בְּגוֹ-וַיְבִתוּ בְּאֵשׁ קִסֵּם קִסְמִים מְעוֹנָן וּמְנַחֵשׁ וּמְכַשֵּׁף: וְחֹבֵר חֶבֶר וְשֹׂאֵל אוֹב וְיִדְעוּנִי וְדַרְשׁ אֶל-הַמֵּתִים: כִּי-תוֹעֵבֹת יְדוּד כָּל-עֲשֵׂה אֱלֹה וּבְגִלְל הַתּוֹעֵבֹת הָאֵלֹה יְדוּד אֱלֹהֶיךָ מוֹדִישׁ אוֹתָם מִפְּנֵיהֶם: תָּמִיד תִּהְיֶה עִם יְדוּד אֱלֹהֶיךָ."

(דברים פרק יח, ט-יג)

...

"כִּי באמת הדברים הפועלים בסגולה אין פעולתם בפלא מהם אלא בטבע מסוגל, רצוני לומר טבע לא ישיגנו עיון החכמים, ואולי אפילו החכם שבחכמים לדוב העלם הטבע ההוא מכלל המין האנושי, אם כן אף כל המינין בעלי הסגולות בטבע הם פועלים כסמים והמסעדים, ואולי עוד לא יגזרהו עיונם (אריסטו וגאלינוס), גזרו עיון החכם עליו השלום שעשה ספר רפואות ידבר על הכל מן הארז אשר בלבנון ועד האזוב אשר בקיר. וא"כ למה נאסור מה שיאמרוהו מצד הטבע המסוגל, ושוא יגזרהו עיון החכם ע"ה ואף על פי שלא יגזרהו עיון אחד מאלו חכמי הטבע."

(שו"ת הרשב"א חלק א סימן תיג)

...

"כִּי הדברים כולם פועלים בשני דרכים, אם פועל טבעי ואם פועל סגולתי, והפועל בסגולה גם הוא פועל בטבע, אלא שהפועל הטבעי יגזור השכל חיובו, והפועל הסגולתי יקבל השכל אפשרותו לא שייגזור חיובו. כי אלו הדברים כשיהיו סמים או דברים שישנו הנמוג הפרטי בסגולתם, אין בהם צד איסור ולא משום דרכי האמורדי כלל, ואפילו עשיית צורה מיוחדת לדפואה על זה, מותר."

(דרשות הר"ן דרוש יב)

במקום הסכמות

מחמת קוצר הזמן שבין סיום כתיבת קונטרס זה להוצאתו לאור, לא הספקנו לקבל עליו הסכמות מגדולי הרבנים, לכן לעת עתה נסתפק בהבאת דעת הרבנים המתירים שכבר הובאו בספר 'כי אני ה' רופאך' מהג"ר שמואל שמערלא שליט"א (דמו"ץ בעיר ליקוואד ארה"ב), ובעזרת ה' עוד חזון למועד.

ותחילה נביא את עדותו של הג"ר עמרם אופמאן שליט"א (מו"צ בעדה החרדית, ור"מ בישיבת המקובלים שער השמים) במכתב (חודש תמוז תשע"ח) אודות: עבודה במוח אחד, אנרגיה, ומטולטלת: "כבר בחייו של מרן הגרי"ש אלישיב הושיב חבורת תלמידי חכמים וחכמים המבינים את הענינים, ושמעו את כל טענות האוסרים והמתירים, ובדקו את הענינים, ומסקנתם שאין מקום לאסור והשאירו הדבר על מתכונתו, וכן כל פוסקי דורנו המפורסמים התירו הדבר".

• • •

לפני ההדפסה נכנסו אצל הג"ר שלמה זלמן אולמן שליט"א ראב"ד מודיעין עילית וחבר בי"ד של הג"ר שמואל הלוי וואזנר זצ"ל שהורה לפרסם בשמו שאין כל חשש איסור בשיטה זו, ואדרבה מצווה להתרפאות בה, ולבירורים ניתן לפנות לבית הגאון שליט"א בטלפון: 03-6160898

• • •

ומלשונות ההסכמות לספר הנ"ל:

הג"ר שמאי קהת הכהן גרוס שליט"א (דמו"ץ בעלזא) "ורואין שהיה לו סייעתא דשמיא לגלות מהות החכמה ושאין לה שום חשש של כשפים או שאר כוחות הטומאה".

הג"ר מנחם מנדל הכהן שפרן שליט"א (אב"ד הישר והטוב) במכתב (הודפס שם עמוד שלד) כתב: "ולמעשה הטיפולים האלטרנטיביים עוזרים למאות אנשים המתאימים לשיטות אלו, והם בכלל הרפואות שניתנה רשות לרופא לרפאות"

הג"ר יעקב מאיר שטרן שליט"א (תלמיד הג"ר שמואל וואזנר זצ"ל) "ולגבי שיטת מוח אחד הרגילה כתבנו בספר אמרי יעקב (אבה"ע סימן רצו) באריכות, שמותר לעסוק ברפוי על ידי מטפל ירא שמים, ע"ש".

הג"ר מאיר מזוז שליט"א (ראש ישיבת כסא רחמים) "ואולי בזכות ספר זה תמצא תרופה למליוני חולים וסובלים בעולם".

הג"ר עמרם הופמן שליט"א (מו"ץ העדה החרדית ור"מ ישיבת המקובלים שער השמים): "וגם לפני שראיתי ספרו עברתי על הענין בהרחבה ויצא לנו היתר, ואם הוא היתר הוא מצווה".

הג"ר אהרן מיטלמן שליט"א (רב קהילת אבי-עזרי מודיעין עלית) "והתברר לנו שהרבה תרפיות אלטרנטיביות כמו: מוח אחד קינסולוגיה, הילנג, ושימוש במטולטלת מותרות הלכה ולמעשה, ואפילו נעשה בריחוק מקום". וכן דעת הג"ר מרדכי גרוס שליט"א אב"ד חניכי הישיבות הו"ד לקמן.

הג"ר שמואל קמינצקי שליט"א (ראש ישיבת פילאדלפיא וחבר מועצת גדולי התורה ארה"ב) "ומצא סימוכים לכמה מהלכי הרפואה וגישות בבריאות האדם מיוסדים על דברי חז"ל. בוודאי שאלו שנתחכנו על ברכי המדע ושמו כל ביטחונם באלו הרופאים, מכריזים שאלו המהלכים אסורים הם, וע"פ חוקי הרפואה אין להם שחר, ... אבל מה נעשה שיש אלו העובדים ע"ז ויש אלו שעובדים המדע. ... אבל אין זה מסלק הכוחות הטבעיים ששם הקדוש ברוך הוא ברוב חסדו הגדול ובחכמתו הנפלאה בתוך הבריאה לרפאות בהם חולי עמו ישראל".

הג"ר גבריאל קרוייס שליט"א (ראב"ד מנשסטר) "שכל אלו הכוחות אין להם שייכות לע"ז, כישוף, ניחוש וכדומה, אלא הם כוחות שהקדוש ברוך הוא בחסדו הגדול שת בבריאתו הנפלאה להטיב לברואיו". על בירוריו בנושאים אלו סמך הג"ר יצחק זלברשטיין שליט"א וז"ל אליו אודות רפואת 'רייקי' (עמוד שמז): "קבלתי את מכתב כת"ר בענין כח הרפוי הנקרא רייקי, והנה כשנשאלתי על הדבר אמר לי השואל שברפוי זה די שהבעל יגיע ועל ידי זה אשתו הנמצאת בבית הרפואה תתרפא, וכלן אין זה ריפו בדרך הטבע, וזה דבר שיש בו צירוף של כמה איסורים, ולכן אסרתי. אך לדברי כבוד תורתנו אשר הרפוי מדרך הטבע, ואין

בזה שום צירוף של עבודה זרה וכדומה בשאר איסורים, כבוד תורתנו הוא גברא רבא והלכה כמותו, גם בברכת הנהנין והמצוות, וגם בברכת רפאינו".

הג"ר צבי אויש שליט"א (אב"ד קראלרסבורג): "שקוראים קינסיאלוגיא - דאסינג - עקיפאנטשער וכדומה, שיש להם הסברה וטעם בדרך הטבע והמצואות, ואין שום שייכות ח"ו לכישוף וכדומה".

אודות שימוש בבדיקה קינסיולוגית כתב (שם בעמוד רמב): "וכך היא דעת כמה וכמה גדולי ופוסקי זמנינו כפי שמעתי מפיהם, ובתוכם הג"ר טוביה וויס שליט"א גאב"ד העדה החרדית, הג"ר מרדכי גרוס שליט"א אב"ד חניכי הישיבות (ותלמיד מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל) הג"ר פסח אליהו פאלק שליט"א מגייטסהעד הג"ר שמואל קמנצקי שליט"א מפילאדעלפיא, הג"ר גבריאל קרויס שליט"א אב"ד מנשסטער, המכירים אישית את מציאות הדברים ופוסקים שמותר להשתמש בבדיקת מוטלטלת השרירים לצורך רפואה בלי פיקפוק".

מפתחות

- דברי חפץ - סיכום - בדיקת שריר ובדיקת מטולטלת..... א
- פרק א: הפולמוס הלכתי הכללי אודות רפואה אלטרנטיבית..... 13
- פרק ב: בדיקה קינסיוולוגית מה היא?..... 17
- פרק ג: מבוא לנידון ההלכתי..... 20
- פרק ד: איסור קוסם..... 27
- פרק ה: איסור ניהוש..... 37
- פרק ו: איסור כישוף..... 43
- פרק ז: אחיזת עינים..... 54
- פרק ח: דרכי האמורי..... 61

דברי חפץ

סיכום - בדיקת שריר ובדיקת מטולטלת

בעת האחרונה

בעת האחרונה התעוררו בנידון האם מותר להשתמש בבדיקת מטולטלת ובבדיקת שריר (בדיקה קינסיוולוגית), מאחר ואין מובן בדרך טבעית מנין מתקבלות תשובות נכונות אצל המטפל אודות עברו של המטופל, ובפרט דנו בבדיקת מטולטלת שנוהגת בעולם עוד מהתקופה שהיו הכישופים והעבודה זרה מצויים, ושמא בדיקה זו כוחה בכישוף ובכוחות הטומאה.

בדיקת שריר

בבדיקה קינסיוולוגית שנקראת גם בשם בדיקת שריר, אין כל כך מקום לחשוש לכוחות טומאה אחר שמקורה ידוע בשני רופאים קונבנציונליים מארצות הברית שמצאו אותה תוך כדי עבודתם על ריפוי השרירים.

כיצד זה עובד

הידיעות שמתקבלות בבדיקות אלו מגיעות מהנפש, שטבע שהנפש שהיא רוחנית מסוגל לדעת מה שקורה עם נפש חברתה, וגם אין לנפש כל כך ענין של שכחה, ולכן ניתן דרכה לדעת דברים רבים ממה שעבר והווה אצל חברתה, אלא שהמוח לא יכול לחשוב ולדעת את ידיעות הנפש, אך כיון שהנפש מרגשת ניתן לעמוד על הרגשתה דרך מתח השריר שמגיב להרגשת הנפש, וכפי שכל רגש אחר גורם לשינויים במתח השרירים ובמערכות הגוף.

מה נכלל בבדיקות אלו

כיון שמקור הידיעות בנפש המטפל והמטופל, יש צורך שיהיה איזה קשר ושייכות ביניהם, גם צריך שרגשותיהם יהיו פנויים ונקיים, ובפרט רגש המטפל

כי אחר שהבדיקה עובדת על רגש דק בנפש בנקל יכול להיווצר טעות עדינה בבדיקה, ולכן אין לסמוך על בדיקות אלו אלא רק למיחש בעלמא, אלא שבשעת הטיפול הבדיקה מועילה מאוד לכוון את המטפל למקומות הנכונים שזקוקים לטיפול.

כמו כן מובן שאין מקום לשאלות בבדיקה אודות העתיד לבא, כי אין מבוא במצב הרגיל של הנפש לדעת את העתידות, ולצורך זה צריך או לזכות בנבואה או לעבור על איסור קוסם. (וכל זה מלבד האיסור החמור לשאול אודות העתיד לבא). גם בנוגע להווה אין שום אפשרות לדעת מה שלא ידוע לנפשות, וכגון לבדוק מה יש בתוך קופסא שגם המניח בה לא יודע מה שם בה, כי הידיעות מגיעות מהנפשות ולא בגילוי ממרום.

מתוך הדברים מובן מאילו שבטיפול מרחוק דרך הטלפון ניתן להגיע לדיוק מופחת, בגלל שיש פחות התמקדות רגשית של המטפל במטופל ובטיפול, גם התועלת של המטופל מופחתת במידה רבה גם כי חלק גדול מכל הליך טיפולי מתבצעת במרחב הרגשי שבין המטפל למטופל, וזה לא כל כך מתקיים בטיפול ממרחק.

ובצורת טיפול שיש מקום להסתפק אם היא יכולה להואיל, אלא שהמטפל מאמין לגויים שנהוגים לסבור שיש גם בזה תועלת, באנו למחלוקת ראשונים אם יש מקום לחוש לאיסור דרכי האמורי, ויש להזהר בזה טובא, אולם בבדיקות אלו כבר הוחזקו כמעילות בהליך הטיפול.

רפואה בדרך סגולה

כתוב הראשונים שאין בעצם מה שהרפואה באה בדרך סגולית כדי לאסור, או כדי לחדש שהרפואה באה בדרך של כוחות טומאה, שסגולות רבות ישנם, ולא נאסרו אלא אלו שהם נכללים באחד מאיסור תורה אלו: קסם, ניחוש, כישוף, מעונן/אחיזת עינים, דרכי האמורי, ותמים תהיה.

איסור קוסם

אין מקום לחוש לאיסור קוסם: א. מהות הבדיקה שונה לגמרי - במעשה הקסם ניתן לברר את העתיד בכח המזלות ובשרי מעלה, אבל בבדיקה מלבד שלא ניתן לדעת עתידות, אפילו בדברים ההווים לא ניתן לדעת אלא מה שידוע למטפל או למטופל או שאר דברים הידועים לנפשות, כי במעשה הקסם מקור

המידע הוא שמימי, ובבדיקה מקור המידע הוא בידיעות של המטפל ומטופל עצמם.

ב. מעשה הבדיקה שונה לחלוטין - לשיטת רוב הראשונים קסם נעשה בסילוק ההכרה מהמחשבה, אז כח הדמיון מתחזק והנפש קולטת ידיעות משרי מעלה שמצטיירים בכח הדמיון במחשבה, והאדם מתחיל לדבר עניני ניבוי. אך בבדיקה האדם נמצא בהכרה רגילה ואינו משתמש כלל בכח הדמיון. לשיטת ראשונים אחרים מעשה הקסם הוא גורל. אך בבדיקה אינה גורל, שהתחזקות השריר וחולשתו זה תגובה להרגשת הנפש בין חיובי ושלילי, ואינה הטלת גורל. וכל שכן לפי הביאור שגם הגורל הנאסר הוא הנעשה בדרך סילוק המחשבה ושימוש בכח המדמה שלא קיים בבדיקה. שיטת ראשונים נוספים שידיעות העתיד מתקבלות בעזרת שמות טומאה ושדים. אך כאמור בבדיקה אין שמות טומאה ואין שדים.

ג. ידיעות הבדיקה - בבדיקה ניתן לברר רק עבר והווה, אך הנאסר במעשה הקסם הוא בירור העתיד, משום שיש בזה סילוק האמונה בבורא יתברך וכמבואר בראשונים, בירור ההווה והעבר כלל לא נאסרו.

ד. טעם האיסור - הקסם אסור לראשונים משום סילוק האמונה בה' יתברך המשנה את כח המזלות, וכאמור טעם זה שייך דווקא בבירור העתיד, ולא בבדיקה שמבררת את העבר והווה.

איסור נחש

אין מקום לחוש לאיסור ניחוש: א. מהות ומעשה הבדיקה שונה - איסור ניחוש זה להחשיב את מקרי העולם כסימן משמים בדרך רמז לדעת את העתידות, אבל בבדיקה אין סימנים, אלא שהנפש שהיא רוחנית מסוגלת לדעת דברים שנעלמים מהאדם הגשמי, אלא שקשה לאדם לעמוד על הרגשת הנפש, אך מערכת העצבים רגישה להרגשת הנפש והיא מגיבה במתח השריר, ומקום הדיון הוא באיסור קוסם בו האדם מקבל ידיעות דרך הנפש שמצטיירים בכח המדמה, וכאן הם מצטיירים במתח השריר, ולא באיסור ניחוש בו האדם נותן סימנים בדברים שסובבים אותו, וכבר נתבאר כי גם מצד איסור קסם אין לאסור. אך גם בלאו הכי נברר בטעמים נוספים שניחוש כזה מותר.

ב. איסור נחש לברר את העתיד, אבל הבדיקה מבררת הווה ועבר - דעת רוב הראשונים שניחוש אינו ענין של הבל, ואכן בכחו לגלות העתידות התלויות

במזלות, אלא שהתורה אסרה כי עם ישראל הם תחת השגחה פרטית והם מעל כח המזלות, וכל זה שייך כאמור בניחוש של עתידות, אך העושה סימן לדעת מה שכבר היה לכאורה אין מקום לאסור. וגם לדעת הרמב"ם שהאיסור משום שכל ענין הניחוש הוא הבל, כיון ששיטת בדיקה מביאה תועלת אין מקום לאסור באיסור נחש. ובגוף המאמר יתבאר שגם להרמב"ם האיסור דווקא במה שנחש שנוגע אל העתיד, ולא בטיפול רגשי בו עוסקים בתיקון העבר.

ג. איסור נחש דווקא כסומכים עליו לגמרי - שיטת רוב הראשונים שאם אין המנחש קובע וסומך בתורת וודאי על הניחוש, אלא רק בצירוף טעמים והסתברויות נוספות שרי. וכידוע אין שום בודק מסתמך על הבדיקה בתורת וודאי שהרי שאין בדיקה זו מדוייקת, אלא רק חוששים לה ותו לא מידי.

ד. אין איסור נחש כאשר הסימן נקבע מראש - שיטת כמה ראשונים שאיסור ניחוש זה דווקא כאשר בדיעבד מפרש איזה רמז שניתן לו משמים, אך בקובע מראש שאם יארע כך וכך, יהיה זה סימן לכך וכך, אין זה ניחוש האסור, אדרבה כן עשו אליעזר עבד אברהם ויהונתן בן שאול. וא"כ בבדיקת שריר ומטולטלת שהסימן נקבע מראש מעיקר הדין אין מקום לאיסור, אלא שהרמ"א כתב כי ראוי להחמיר כשיטות המחמירות, אך בצירוף טעמים הנזכרים לעיל נראה שגם לכתחילה יש להתיר.

איסור כישוף

איסור כישוף הוא לשנות איזה דבר מציאות אחת לאחרת, וכמבואר במשנה 'המכשף העושה מעשה חייב', וכן הסכמות כל הפוסקים, אבל בבדיקות אלו אין שום שינוי טבע כלל, ותנועת השריר והמטולטלת נוצרת משינוי במתח השריר שנוצר מהרגשת הנפש בלבד.

אולם גם מלבד זאת יתבאר בארוכה שאיסור כישוף נעשה בעירוב המינים והקטרתם, ועל ידי לחישות של שמות והשבעות, ועל ידי מלאכי חבלה, אך בדיקות אלו נעשות בפשיטות על ידי כל אדם ובלי שום אחד מכל דברים אלו, ומדוע נחוש לאיסור כישוף בדבר שאינו בו שום אחד ממאפייני הכישוף. ומה שהוא פועל בדרך שאינה נודעת לנו אין בזה טעם לאסור, וכפי שכתבו הראשונים שהסגולות כולם מותרות, ואפילו שלא נדע דרך ואופן פעולתם. ובפרט לא נראה לחשוש בבדיקה קינסילוגית שנמצאה זה מקרוב על ידי

רופאים קונבנציונליים מארצות הברית, ומה שאין מובן כח הסגולה כבר נתבאר שאין בו טעם וסיבה לאסור. זאת ועוד, שנתבאר במדרש שכישוף נעשה על ידי מלאכי חבלה, ולכאורה עיקר מעשיהם לקלקל וכאן הבדיקות מביאות תיקון, וראשונים רבים כתבו שאיסור כישוף מחמת הקלקול, נמצא שבדיקה המועילה בוודאי אינה אסורה.

דרכי האמורי

באיסור דרכי האמורי התורה ציוותה שלא לעשות כמנהג הגוים בדברים שאין בהם טעם ותועלת, אבל בדיקות אלו שהוחזקו כמביאות תועלת אין מקום חשש, וכדברי אב"י ורבא: "כל דבר שיש בו משום רפואה - אין בו משום דרכי האמורי". ורפואה אינה דווקא לבני אדם, אלא כל הבאת תועלת לדבר מה, וכהועיל לעץ שיוציא פירותיו, וכמבואר בגמרא שם.

ואמנם אם היה ידוע שמקור הבדיקות באמונה שהם מעילות בעזרת הכוכבים ועבודה זרה היה אסור, ובפרט בבדיקה קינסילוגית שמקורה ידוע ברופאים קונבנציונליים וכלל לא ברפואת המזרח, אך גם בדיקת מטולטלת הרי אין מקורה ידוע, וכתבו הפוסקים שמספק אין לחוש שמא מקורה באמונה שמועילה דווקא מכח עבודה זרה.

מצווה להתרפאות

מאחר והתברר שבדיקות אלו מותרות, מחובת ההשתדלות שנצטוינו בה להתרפא בהם, ואין מקום לאסור 'לחומרא', כי מאחר שיש ברפואה זו עזרה להרבה מחלות הגוף והנפש, אין להחמיר בדבר.

תמים תהיה עם ה' אלוקיך

כאן המקום להזהיר מאוד שאסור לשאול בבדיקות אלו את העתיד לבא, כמו שנצטווינו במצוות 'תמים תהיה עם ה' אלוקיך', והגם שהמומחים טעונים שלא ניתן לדעת בבדיקות אלו עתידות, אין האיסור תלוי בזה, אלא בעצם הבקשה לידיעת העתידות. ולכן אסור לשאול 'מה מתאים/כדאי לעשות בעתיד' ששאלה כזו כולל את בקשת ידיעת העתיד, אלא יש לשאול 'בהתאם למצב הנוכחי מה מתאים/כדאי לעשות' שהשאלה כזו כוללת רק ידיעה מדוייקת אודות המצב בהווה.

דעת הגרי"ש אלישיב

הגרי"ש הסכים לפרסום של הנוסח הזה: "אין היתר להשתמש ברפואות אלטרנטיביות שמקורם בדעות עובדי עבודה זרה ויסודם בפעולת כחות לא טבעיים, אלא אם כן אפשר להוכיח שהוא עובד בדרך 'הטבע' בדרכי הבריור", כאמור הגרי"ש פסק בזה כדעת גדולי הפוסקים שכל רפואה שידוע לנו שהיא מיוסדת בעבודה זרה אין להשתמש בה עד שנדע שכוחה טבעי, אולם הגרי"ש זצ"ל לא בא לפסוק מה מציאות הרפואה האלטרנטיבית לומר שבאה מעבודה זרה, כמו כן בדיקה קינסיוולוגית יסודה ידוע ברופאים קונבנציונליים ולא בעבודה זרה, וגם בדיקת מטולטלת שאין ידוע מקורה אין מקום לאסור מספק שמא מקורה בעבודה זרה, וכמבואר בפוסקים הנ"ל.

וזה לשון עדות הג"ר עמרם אופמאן שליט"א (מו"צ בעדה החרדית, ור"מ בישיבת המקובלים שער השמים) במכתב בנידון: עבודה במוח אחד אנרגיה ומטולטלת: "כבר בחייו של מרן הגרי"ש אלישיב הושיב חבורת תלמידי חכמים וחכמים המבינים את הענינים, ושמעו את כל טענות האוסרים והמתירים, ובדקו את הענינים, ומסקנתם שאין מקום לאסור והשאירו הדבר על מתכונתו, וכן כל פסוקי דורנו המפורסמים התירו הדבר".

בדיקות אלו אינם מדוייקות

כאן המקום גם להזכיר ולהזהיר שכיון שבדיקות אלו תלויות בנסיון של הבודק ובהרגשה דקה שבנקל יכולה לקבל הסחת דעת, וגם צריך גם נקיון ואיזון רגשי של המטפל ומטופל, לכן הטעות מצויה בו, ותשובה של בדיקה זו אינה הופכת ל'עובדה', אלא שבהליך של הטיפול הבדיקה מסייעת מאוד לכון את המטפל למקומות הנכונים, אך כמובן שהעולה בבדיקה הוא רק מקום חשש ולא עובדה שיש להסתמך עליה, ויש לאמת את התשובה בדרכים נוספות כגון בנושאים רפואיים לשלוח לבדיקות מעבדה, ונושאים רגשים לברר בדרכים נוספות, ובלא זה רק לחוש. וכל המתנהל באופן אחר בבדיקה זו, עושה זאת בניגוד לעמדה המקצועית והאחריות היא עליו בלבד.

והנה הבורא יתברך בנה את טבע הפשוט של האדם בדרך שאין הכל גלוי בפניו, כי ביום יום אין טוב לאדם לדעת דברים נסתרים על אלו שהוא נפגש ומתנהל עימם, ומטעם זה גם גרפולוגים לא מאבחנים את הכתבים של כל הקרובים והחברים שלהם, וכן שאר המאבחנים, לכן מומלץ להקפיד להשתמש

בבדיקות אלו רק כחלק מהליך טיפולי, ולא במשך החיים השוטפים, כמו כן גם המוסר מחייב שלא לערוך בדיקות על אדם שלא בהסכמתו, וכל זאת מלבד מה שנתבאר שבדיקות אלו אינם מדוייקות, ובפרט שבדיקות אלו דורשות איזון רגשי, שמתקיים בעיקר בחדר טיפולים וכמעט ולא במשך חיי היום יום.



פרק א: הפולמוס ההלכתי הכללי אודות רפואה אלטרנטיבית

בשנים האחרונות התעורר פולמוס הלכתי אודות השימוש ברפואה המזרחית לרפוי גופני ונפשי, כשהדיונים הם בנוגע לשני נקודות עיקריות, א: שימוש בכוחות רוחניים שהרפואה המזרחית מכירה בהם, האם יש לחוש שהם כוחות טומאה, או אפילו אינם כאלה, בכל זאת אין לנהוג בדרכי הגויים. ב: ברפואה האלטרנטיבית נעשה שימוש בשני כלי איבחון מרכזיים. א. מטולטלת, והיא כלי קדום שמשמשים בו בכל העולם כבר רבות בשנים, ואין ידוע איך וכיצד נפוץ השימוש בו. ב. בדיקה קינסילוגית (-בדיקת שריר), שנמצאה לפני שנים מועטות בדרך מקרה לרופאים שעסקו ברפואת השרירים.

במאמרים שלפנינו נקדיש את עיקר הבירור להתר מרווח להשתמש בבדיקה קינסילוגית, ונבאר הדבר היטב, אמנם לשלמות הענין ראינו להרחיב טיפה בהקדמה זו אודות הנידונים ההלכתיים האחרים שרבו לאחרונה בנידון עיקר יסודות הרפואה הסינית, גם נדון אודות השימוש בבדיקת המטולטלת שאפילו שאין מקורה ידוע והיא מגלה נסתרות, ושמא היה מקום לחוש שדרך ידיעה זו מיוסדת על שימוש בכוחות טומאה רוחניים, למעשה אופן בדיקה זו שווה כמעט לגמרי לבדיקה קינסילוגית וכפי שיתבאר לקמן, וכפי שבדיקה זו מותרת כן זו, ואין לחוש בידיעות אלו, שנראה שמקורם בטבע הרוחני של נפש האדם שבטבעה מסוגלת לקבל ידיעות נסתרות.

החרגת הנידון של בדיקה קינסילוגית

בדיקת קינסילוגית בשריר נתגלתה בדרך מקרה כעבודה קיימת ע"י רופאים קונבנציונליים שמתמחים ברפואת שרירי הגוף, ונראה שאין להמציא לחוש שכח הבדיקה מכוחות טומאה, אחרי שהדבר מסתבר מצד עצמו שיש בכח הנפש לדעת גם את מה שנסתר משכל בני האדם, נראה שהנפש עצמה היא שיודעת והיא שמרגשת האמת, אלא שאין אמת זו מתגלית לשכל האדם, אבל במערכת העצבים של האדם מורגשת ידיעה זו, וניתן להרגיש את ידיעת

הנפש דרך השרירים של גוף האדם שמגיבים לעצבי האדם, ומכח זה הבדיקה מתבצעת. (וכפי שיתבאר כל זה לקמן בפרק ג במקורות מחז"ל).

רפואה סינית

א. הרפואה הסינית מדגישה מאוד שהעולם מורכב מרוח וחומר, ורפואת החומר תלויה ברפואת הרוח, כי התפשטות הרוח באברים החיצונים והפנימים של גוף האדם, הם שמחיים ומחזקים את גוף האדם, וכאשר יש לאדם קושי רגשי, אין רוחו מתפשטת בו כראוי, אז גם כח הגוף נחלש והוא נעשה מועד לקבל את המחלות, ולכן בכל עת יארע חולי באדם, יחפש הרופא הסיני מלבד השימוש במאכלים שמאזנים את הגוף ומחזקים אותו, גם ואולי בעיקר להשיב את האיזון הרגשי, ולבטל את חסימה שנוצרה ברגש שמונעת מהאנרגיה של הרוחניות להתפשט כראוי בגוף האדם. הרפואה הסינית מדברת על שבילים (מרידיאניים) ידועים בהם 'זורמת' האנרגיה הרוחנית שמרפאה ומחזיקה את בריאות אברי האדם, והרפואה ההודית מדברת על מרכזי אנרגיה בהם מתרכזים האנרגיות של האדם, ומהם נפוצות אל כל הגוף.

הפילוסופיה הסינית סבורה כי כל העולם כולו מורכב מיסוד אחד שמתחלק לשנים לכח גברי וכח נשי, אך שני כחות אלו הם שני צדדים של אותו הכח האחד, ולכן לעולם יש בכל אחד מהם גם את הכח של השני, אלא שהאופן הבולט שבהם הוא הכח הזכרי או הנקבי, ואין בכל העולם דבר שאינו צורה מסוימת של שני כחות אלו, אלא שניתן ליצור מהם אופנים רבים של צירופים, וזה מקור השוני בין כל הברואים שבעולם.

הכח הגברי נקרא בסינית כח 'יין', והכח הנשי נקרא אצלם כח 'יאנג', ובאופן כללי הם קוראים לכחות רוחניים אלו בשם 'אנרגיית צ'י'. כחות אלו מוסכמים אצל רוב עמי המזרח, אלא שכל אחד מהם קורא לכחות אלו בשמות משלו, משני כחות אלו שהם בעצם כח אחד וכנ"ל, מתפשטת האנרגיה הרוחנית של כל העולם, וגם האדם מקבל את הקיום שלו דרך כח זה שמתפשט בקרבו בדרכים ידועות, וכאשר יש חסימות בהתפשטות בא האדם לידי חולי הגוף והנפש וכנ"ל.

חשוב להדגיש כי גם לדעת הפילוסופיה אין כחות אלו בעלי בחירה ורצון להחליט כמה אנרגיה להשפיע על האדם או הבריאה, אלא שהם מתוארים כאנרגיות קיימות בטבע, אלא שכאשר האדם מיטיב את מעשיו הוא מרבה את

אחיזתו באותם אנרגיות הטובות וכן להפך, אך לא קיים אצלם שום נידון לייחס להם איזה כח של אלקות.

בשונה מהיהדות (ולהבדיל גם מהחיקויים העלובים שלה הנצרות והאסלאם) ועמי המערב שכולם מאמינים בנבואה בה הבורא יתברך נתגלה לבני אדם ומסר להם דרכי הנהגה ומצוות, עבורם יקבלו גמול טוב ורע, באמונה הסינית הבורא מעולם לא ציווה בדבר את בני האדם, אלא שהטובים שבבני האדם אלו שתיקנו את מידותיהם ודעותיהם בחכמה, זכו להארה רוחנית שעשתה אותם למאושרים ונעלים יותר משאר בני האדם, דבר זה סייע בידם להוסיף עוד בתיקון המידות והדעות, ואז להוסיף בהארה הפנימית, וכן הלאה. והיינו שנתרבה אצלם הכוח הרוחני שנמצא בכל העולם אשר הוא שופע אל בני האדם כפי תיקונם.

אמנם מלבד האמונה הפילוסופית זו של החכמים שבין עמי המזרח, מאוד רווח אצל פשוטי העם אמונות נוספות שהם בגדר עבודה זרה, דהיינו שמאמנים שיש כוחות רוחניים שתמורת העבודה להם יעניקו לעובדיהם שפע טוב או יסלקו את הרע מבניהם. וככל עובדי העבודה זרה היו להם חכמות רבות להביא תועלת מכחות רוחניים שונים שיש בעולם הזה, אלא שע"פ התורה כל פניה לכח רוחני אסורה, שהבורא יתברך הוא עילת כל העילות וסיבת כל הסיבות, זאת מלבד איסורים נוספים כמו איסור כישוף, קוסם, מעונן, ועוד.

והנה גם עובדי העבודה זרה שביניהם חלקם מאמנים ביסודות של הפילוסופיה הסינית, אלא שהם ערבו אמונה זו בתוך הטקסים של העבודה זרה שלהם, וכך יוצא שהם עובדים לפסל בדמותו של בודהה, אע"פ שתלמידיו בודהה עצמם בכתביהם מעולם לא העלו בשום צד לטעון שהוא בעל כוח רוחני המיטיב לעובדיו דהיינו עבודה זרה, אלא רק שהוא הנחיל לתלמידיו את דרך הטובה של המידות והדעות שיש בהם כדי להביא את האדם להארה רוחנית, וזה כל עיקר מהותו של בודהה אצלם שהוא האדם שזכה להיות 'מואר' והיינו שהגדיל את אחיזתו בטוב.

הצדדים לאסור או להתיר את השימוש בה

כאמור הרפואה הסינית משתמשת בפילוסופית עמי המזרח כבסיס הרעיוני לרפוי הגוף והנפש, ומשכך העלו כמה רבנים צד לאסור משום שיש כאן

שימוש בכוחות רוחניים לא ידועים מתורת ה' אשר משתמשים בהם הגוים, ויש לחוש שהם כוחות טומאה ח"ו, או לחוש לאיסורי התורה שנאמרו בשימוש בכוחות רוחניים בתורה, או עכ"פ לאיסור ללכת בדרכי הגויים.

הרבנים המתירים סברו כי עיקרי הפילוסופיה של עמי המזרח קרובה למדי ליהדות, והרפואה הסינית בנויה על חכמת פילוסופיה של עמי המזרח, ולא על אמונות העבודה זרה של פשוטי העם, ומשכך אין כאן חשש של שמא כחות אלו הם כחות טומאה, שאדרבה אלו הם כחות הנפש שמקבלת את אורה מהבורא יתברך, ודבר פשוט הוא גם ע"פ היהדות שהנפש אינה נפרדת מהגוף, אלא היא מורכבת בו והיא שמחייה אותו, ובוודאי שקושי רגשי ורוחני שיש לאדם אמור לפגוע גם בבריאות הגוף, וכמו שמתפרש פעמים רבות בתורה ובחז"ל, וגם מה שרפואת המזרח ייחסה רגשות מסוימים לאברים מסוימים כמו כן ממש נמצא במדרשים רבים ובגמרא, ומה שמצאנו יותר פירוט בדבריהם, אינו אלא משום שהתורה איננה רפואה, אך בוודאי עיקרי חכמת המזרח נמצא גם בדברי תורה, ואין בדבריהם דברים זרים שיש לחוש בהם לכוחות טומאה, ומה שיש בעמי המזרח גם עובדי עבודה זרה, הרי אין לרפואה הסינית שייכות אלא לפילוסופיה המזרחית שבה אין דבר מדבריהם, ומעתה אין לחוש לדבר, ולא רק זו אלא שנצטוונו בתורה להשתדל ברפואת הגוף והנפש, ומעתה מצווה רבה להשתמש גם ברפואה זו, ובפרט שהיא מיישרת את מידות האדם להיטיב עימו באחריותו.

מצווה להתרפאות בה

ולענ"ד נראה שדעת האוסרים נובעת מחוסר ידיעה שלהם בחילוק שבין הפילוסופיה של עמי המזרח, וההתאמה של דבריהם למה שנכתב בתורה, ובין העובדה שיש בין עמי המזרח עובדי עבודה זרה רבים, ובכל עיקר הצד שלהם לאסור מחשש לצדדי איסור שונים עומד החשש לשימוש בכוחות רוחניים לא ידועים, ושמא הם מכוחות הטומאה של עובדי העבודה זרה.

אלא שעובדי עבודה זרה שבין עמי המזרח היו מרפאים בטקסי כישופים בהקטרות לשדים ובקמיעות, וכאחיהם שבמערב. אך הפילוסופים שביניהם היו מרפאים על פי ספרי רפואה שעסקו ברפואת הגוף והנפש, ברפואות דומות למה שהיה נהוג באותה העת במערב אצל הפילוסופים, דהיינו בתזונה נכונה, תוך הכרת מעלות הצמחים השונים, בארבעת היסודות אש מים רוח ועפר, ובשילוב של גוף ונפש, ועוד כיוצא בזה. והרבה מתוך דבריהם משוקע גם

בדברי חז"ל וכגון כל ענין ארבעת היסודות וחשיבות התזונה ברפואת האדם, גם הרבה הרחיבו ברפואת המזרח בחשיבות בריאות הנפש עבור בריאות הגוף, וכיצד כל אבר ואבר מהווה משכן לחלק מסוים מחלקי הנפש, וניכרים הדברים שהם הם כחות הנפש כפי שהם מוכרים לנו מהתורה הקדושה, מהמדרשים מהגמרות, ובעיקר מחכמי הקבלה שביארו הרבה ממהות הנפש, אלא שלהבדיל בין קודש לחול חכמי הקבלה ייחדו את עיקר דבריהם בצורות העליונות, אלא שכל דבר יש דוגמתו גם בדרגות התחתונות, ו'מבשרי אחזה אלוה', ואין כאן המקום להאריך בענינים אלו, ועוד חזון למועד, אך העיקר שלכאורה אין כאן סרך איסור, אלא אדרבה מצווה גדולה להתרפא, ובפרט ברפואה שבנוייה בעיקרה על הטבת המידות כתנאי לבריאות הגוף והנפש, שממש ניכר שזו דרך התורה והמוסר בבריאות הגוף והנפש.

בדיקת מטולטלת

בין כלי האיבחון הרבים של הרפואה הקדומה לעמוד על בריאות האדם, יש שימוש שנעשה במטולטלת, בה הבודק אוחו בחוט דק שיש בסופו חומר כבד, והוא מעלה את השאלה או הספק שלפניו, והחוט נע ממזרח למערב או מצפון לדרום או בתנועה מעגלית לאחד משני הצדדים, ויש בזה סימן לקבוע האם התשובה היא חיובית או שלילית.

הצדדים לאיסור ולהיתר בבדיקה זו

כאמור האוסרים חששו דכיון שהבדיקה במטולטלת מגלה דברים שנסתרים מהאדם, שמא היא פועלת בעזרת כחות טומאה, ובפרט שהשימוש בה היה נפוץ מאוד אצל כל גויי הארצות בעמים הקדומים אשר היו עובדים עבודה זרה, וכיצד ניתן להתיר דבר שאין לו הסבר ע"פ הטבע, ובהכרח יש לבא לשימוש בכחות הרוחניים שמשתמשים בהם כל הגויים, ומאוד ראוי לחוש שמעורבים כאן כחות טומאה, זאת ועוד שיש לחוש לאיסורי תורה שנאמרו בתורה לגבי ידיעת העתידות, כגון איסור קסם איסור ניחוש איסור כישוף, ולכל הפחות האיסור הכללי שאין ללכת בדרכי הגויים.

אמנם דעת המתירים מלבד שדנו בהרחבה לבאר שאין כאן חשש לאחד מכל איסורי התורה שנאמרו דווקא בידיעת העתידות, גם אין לחוש לכוחות טומאה, אלא זה כח מכחות הנפש לדעת ידיעות נסתרות שבהווה, וחס ושלום אין טומאה בנפש אדם הישראלי, כך שאין לחוש כאן לשום דבר טומאה.

ועוד הוסיפו שאדרבה מצאנו כבר בחכמי הקבלה שהשתמשו בחכמה זו, ולעומתם עונים האוסרים כי חכמי הקבלה הם הבקיאים כיצד ניתן להשתמש באותו כלי בדרך טהרה ומותרת ע"י השבעות או השמות הקדושים, ולא לנו להשתמש בכלי זה כדרך הגוים בלי שום השבעה או שמות קדושים.

בדיקת מטולטלת דומה לבדיקה קינסיוולוגית

ולענ"ד נראה שאחרי שנתגלה כיצד הנפש מסוגלת לדעת הנסתרות גם בלי עזרה של כוחות טומאה, כפי שמצאנו בבדיקת שריר שמקורה בתגלית 'מקירת' ואינה מגיעה מדרכי הגויים או מעבודה זרה, ומכיון שלפנינו שהבודק במטולטלת אינו עושה שום פעולה נוספת על הבודק בשריר, יש להקיש גם לבדיקת המטולטלת לומר שרק חוזק השריר וחלשתו הם שגורמים לתנועת המטולטלת, וכפי שמרגשים בודקים מונסים איך שתזוזת המטולטלת מקורה בשריר עצמו שנחלש ומתחזק ממש כמו בבדיקת שריר רגילה, וזה שווה לחלוטין לבדיקה קינסיוולוגית שהמידע מגיע מהחלק הרוחני הטהור שבאדם, ורק מקבל בטוי במתח השריר, אלא שיש לדון מצד איסורי התורה שנאמרו בגילוי נסתרות ההווה, וכפי שנדון להלן במאמרים אלו.



פרק ב: בדיקה קינסיוולוגית מה היא?

מבוא

בפרק זה נשתדל לתאר בעז"ה מה היא בדיקת שריר, כיצד היא נתגלתה, מה סוג השאלות שניתן לקבל עליהם תשובות, ומה איכות הדיוק של התשובות, ובפרק הבא ננסה גם לתת ביאור מסתבר כיצד ומכח מה פועלת בדיקה זו ע"פ התורה. (שלושת הקטעים הראשונים של פרק זה הם העתקה מאנציקלופדיה).

דרכי אבחנה

משתמשים בקינסיוולוגיה היישומית כטכניקה ברפואה האלטרנטיבית. הנבדק עומד או יושב זקוף. מותח יד ישר לפנים או ישר הצידה. המאבחן מבקש מהנבדק להתנגד בתגובה לאמירה או לשאלה שהוא שואל. לאחר כל שאלה המאבחן לוחץ על הזרוע לכיוון מטה, אם הזרוע נשארת יציבה המשמעות היא שהשריר חזק והתשובה היא אמת. אם הזרוע יורדת כלפי מטה, סימן שהשריר נחלש והתשובה היא אינה אמת. השאלות חייבות להיות מדויקות וממוקדות, שאלה ישירה שהתשובה עליה חד משמעית, כן או לא.

דרך השימוש בבדיקה על גוף המטפל

ביד החלשה של הנבדק, (לימנים שמאל ולשמאליים ימין) להפגיש את האגודל והקמיצה וליצור עיגול, כאשר ציפורן הקמיצה נוגעת בכרית האגודל. עם היד השנייה יוצרים עיגול בתוך העיגול של היד החלשה מהאגודל והאצבע. אם העיגול נותר שלם, התשובה חיובית. אם עיגול האגודל והקמיצה התפרק, התשובה היא שלילית.

אופן התגלגלות התגלית

תחילתה של הקינסיוולוגיה היישומית בסקרנותו של כירופרקט בשם ד"ר ג'ורג' ג'יי גודהרט, שהוביל להתפתחות הקינסיוולוגיה היישומית. במהלך

עבודתו גילה ד"ר גודהרט שקיים דפוס של שרירים חלשים אצל חולים שונים, ואין סיבה נראית לעין, ואותם שרירים מתחזקים ונחלשים לאורך זמן.

אחרי שנים רבות של מחקר מצא ד"ר גודהרט סיבות שונות לתופעה זו. הוא גילה ששרירים נחלשים באופן מיידי כאשר הגוף חשוף לגירוי מזיק, והם מתחזקים בנוכחות חומר טיפולי. ומכך נתגלה שקיים קשר בין עיוות תנועה ומצב בריאות כללי לבין היחלשות שריר, כמו גם שהגורמים להיחלשות השרירים הם התוצאה של לחצים שונים המשפיעים על מערכת העצבים של הגוף ועל איבריו. בנוסף, גורמים נוספים להיחלשות השרירים יכולים להיות: מחסור בויטמינים, רגישויות למזון, טפילים, רעלים וכימיקלים. מאוחר יותר התגלה כי היחלשות או התחזקות ההשפעות הללו גם מושגות על ידי בעיות רגשיות ונפשיות. ההליך מבוסס על ההנחה שהגוף אינו רמאי כמו המוח המודע והוא נותן הערכה אמתית יותר מהמוח שמספר את הסיפור שאנו רוצים להאמין בו. הגוף ייתן תשובות לדברים שהם מתחת לפני השטח מבלי להיות מושפע ממשאלת לב או מניפולציה חברתית.

קינסיוולוגיה יישומית מוגדרת כדרך לא פולשנית לבדיקת הגוף על ידי בדיקת מערכת העצבים באמצעות סדרה של בדיקות שריר וגירוי איברים. אם נדמיין את המוח כמחשב בעל מסד נתונים עצום, הקינסיוולוגיה היישומית תהיה תהליך גישה למאגר הנתונים על ידי שימוש בגוף האדם ככלי שיכול לספק את המידע שאנו מחפשים. באמצעות הקינסיוולוגיה ניתן לגלות את גורמי הלחץ בגוף אך היא אינה תחליף לבדיקת מעבדה, היא יכולה להיות הפניה לבדיקות. (עד כאן מאנציקלופדיה).

התשובה - מכה זיכרון התת מודע או מרוחניות הנפש

כאשר הבדיקה נעשית על גוף המטופל ששומע את השאלה, ניתן לסבור כי הגוף מגיב לידיעות של תת ההכרה שבו, והגם שהזיכרון המודע אינו מצליח להזכר בדיוק פרטים כזה, וכל שכן לדייק כל כך גם את הרגש שהיה באותו הזמן, התת מודע מסוגל לכך, שהוא הרבה יותר חכם מהמודע של האדם, שאינו מסוגל כל כך לזכור את מה שהיה, ולא מסוגל כל כך להבין במדוייק את סוג הרגש שהפריע בשעת מעשה.

גם בענייני רפואת הגוף התת מודע של הגוף יודע על עצמו הרבה יותר דברים ממה שהאדם המודע יודע על עצמו, דוגמא מובהק לכך היא הנטיה של

בני אדם להמשך אחרי אוכל שמיטיב עימם, כגון הנטיה של תינוקות שחסר להם ברזל או סידן לאכול אותו מהקיר או מברזלים, אין ספק שהם אינם מודעים למעשיהם, אך הגוף חכם מספיק כדי להוביל את עצמו לנקוט בפעולות שיסעו בידו להתחזק, ובאופן דומה תת ההכרה עשוי לדעת אודות וויטמינים חסרים גם בדברים שלא ידועים להכרה של האדם.

ואמנם רמת הדיוק מאוד גבוהה בתשובות שמתקבלות בבדיקה, כגון באיזה חודש היה האירוע, ואיזה רגש מדוייק מתוך מכלול של רגשות אופציונליות היווה את הרגש שחולל את ההפרעה הרגשית באותו אירוע שמשפיע עד לרגע זה, מעלה חשד סביר כי אין די בזכרון המופלא של האדם, כדי להצליח להעלות בדיוק כל כך מירבי את מה שכבר נעלם לפעמים לחלוטין מהחווייה והזיכרון של המטופל.

אלא שהבדיקה מועילה באותה מידה גם כאשר המטופל כלל אינו שומע את שאלת המטפל, ויותר מכך הבדיקה מועילה גם כאשר היא נעשית על השריר של המטפל, דבר שאינו אפשרי בכח תת ההכרה של המטופל שכלל לא שמע את השאלה וכמובן אינו יכול להגיב, וגם המטפל הרי אינו יודע מה שעבר על המטופל, ואופן הבדיקה והתשובות בכל האופנים נראה דומה לגמרי לבדיקה שנעשית על שריר המטופל כשהוא שומע את השאלה, כך שנראה שגם בבדיקה זו התשובה אינה מגיעה מהתת מודע הרגיל של המטופל. וראוי לציין כי במידה מסויימת בבדיקה שנעשית על שריר המטפל התשובות יכולות לצאת מדוייקות יותר, אחרי שאין התערבות רגשית של המטופל שגורמת לפעמים להטעיה בנתינת התשובות.

כמובן שאין הסבר טבעי ליכולת מופלאה זו, התת הכרה של המטפל לא יכול להנפיק תשובות כל כך מדויקות אודות מה שהיה בעבר עם המטופל, לפעמים אפילו שבדברים שהמטפל והמטופל כלל לא דנו בהם קודם הבדיקה.

ומוכח שנוצר חיבור רוחני יותר שמאפשר לקבל מידע פנימי זה אודות המטופל, ואין מקום לומר שהתשובות נוצרות בתת ההכרה של המטופל, והמטפל רק מצליח לשאוב משם את התשובות, שהרי מהמטופל כלל לא שומע את השאלה שהעלה המטפל בבדיקה על עצמו. ואם מתחדשת תשובה אצל המטפל אודות מה שקורה אם המטופל בעבר, מוכרח שכח רוחני מביא את התשובה, ולא זכרון העבר השמור בתת ההכרה של המטופל שכלל לא יודע מהשאלה, ולא מהמטפל שלא יודע מהעבר של המטופל.

ומעתה נראה יותר שכל ענין התשובות מקורם בידיעת הנפש שיכולותיה אינם מוגבלות בכללי החומר, שהנפש זוכרת ויודעת כל שנעשה עימה מעודה, ויכולה להגיב על כך באופן מדוייק ביותר, גם נראה שאין נפש המטפל מעוררת אצל את נפש המטופל להשיב על השאלה הנבדקת והיא עונה, והתשובה מורגשת אצל המטפל, אלא שבכח הנפשות יכולת להתחבר האחת אל חברתה ולהרגיש את צרכיה ועברה, וכפי שיתבאר בפרק הבא.

הגבלות בבדיקה

המידע מגיע דרך הנפש ולכן הוא דורש:

א. איזון נפשי בזמן הבדיקה. אך כשיש הצפה רגשית, לחץ, חוסר מיקוד, התנגדות פנימית אצל המטופל לקבלת תשובה, לפעמים מחשש מעוצמת הרגש החזק של האמת, או מחשיפה לא נעימה לפני המטפל, וכל כדומה, לא מתאפשרת בדיקה מהימנה.

ב. כאשר הבדיקה נעשית עבור מטופל, צריך שיקדם לו קשר רגשי מסוים עם המטופל, וככל שההכרות ביניהם רחבה יותר הדיוק בבדיקה יהיה חזק יותר.

ג. הנפש יודעת את מה שהיה עימה, ולכן ניתן לשאול מה היה ומה מתאים לנפש זו, אך לא ניתן לשאול מה שלא ידוע לא למטפל ולא למטופל.

ד. ובוודאי שלא ניתן לשאול שאלות בנוגע לעתיד, כי התשובות הם רק מתוך מה שכבר ידוע לנפש, כלומר מהעבר, או מה מצבה בהווה. ויש להזהר מאוד שלא לשאול אודות העתיד, וכדלהלן.

ה. הבדיקה אינה מדוייקת, כיון שהליך הבדיקה הוא קבלת רגש חיובי ושלילי מהנפש דרך הגוף, לא ניתן לדייק את התשובות, כי על הנפש משפיעים רגשות רבים נוספים שיכולים לשבש את התשובה.

ו. הבדיקה תמיד תתן תשובה, כי השריר מגיב תמיד בחיובי או שלילי, אך כאמור תשובות מוסמכות ניתן לקבל בהגבלות הנזכרות, והשואל מעבר לכך לא יקבל תשובות מוסמכות.

ז. ככל שהבודק מאוזן יותר ומתחבר יותר למטופל בדרך נקיה, ניתן לקבל תשובות מדוייקות יותר, מטפל מוסמך ומורגל ידע מהנסיון להעריך עד כמה מדוייקות התשובות שהוא מקבל.

ח. ומכאן שבדיקה בתחום הטיפול רגשי הוא שימוש הטוב יותר בבדיקה קינסיוולוגית, שהרי הם דנים מתוך קירבה נפשית, וניתן מיד לשאול את המטופל האם הוא נזכר ברגש שעלה בבדיקה, ואין צורך להסמך בהליך הטיפולי על הבדיקה בלבד. אלא שבמקום לבזבז זמן יקר לקדם דרך מקומות ונושאים שלא בהם הבעיה והפתרון, הבדיקה מועילה מאוד לגלות כיונים ואפקים מדוייקים ביותר בשעת הטיפול.

ט. איסור חמור לשאול אודות העתיד, שזה בכלל המצווה של תמים תהיה עם ה' אלוקיך, ואפילו שהבקיאים בחכמה זו אומרים שכלל לא ניתן לקבל תשובות אודות העתיד וכנזכר לעיל עצם השאלה הוא דבר אסור, ולכן אסור לשאול 'מה כדאי/מתאים לעשות בעתיד' ששאלה כזו כולל את בקשת ידיעת העתיד, אלא יש לשאול 'בהתאם למצב היום האם כדאי/מתאים לעשות כך וכך' שהשאלה כזו כוללת רק ידיעה מדוייקת אודות המצב בהווה.

י. ויהי נועם ה' אלקינו עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו.



פרק ג: מבוא לנידון ההלכתי

כאמור אילו מקור התשובות היה בתת מודע בלבד לא היה מקום לדין הלכתי בהתר להשתמש בבדיקה קינסיוולוגית, אך מאחר שהתשובות מתקבלות בעזרת ידיעת הנפש (וכפי שהתברר לעיל פרק ב) יש לברר האם הדבר מותר על פי ההלכה, האיסור שמצאנו בתורה בקבלת ידיעות שלא מתקבלות בכח חמשת החושים וההקשים השכלים הוא באיסור לקסום, ומעתה יש לברר מה נכלל באיסור זה, כדי שנדע לדון האם קבלת ידיעות בבדיקה קינסיוולוגית יכול שנאסרת בכלל איסור קוסם. ויש שסברו לאסור מכח איסורים נוספים, כמו איסור לא תנחשו לא תעוננו כישוף ודרכי האמורי, אך כפי שיתבאר לקמן לכאורה אין לאיסורים אלו כ"כ שייכות בנידון דידן.

מבוא לאיסור קסם

אדם במצבו הרגיל אינו בר ידיעה במה שאינו מתקבל באחד מחמשת החושים, אך במצבים מסוימים האדם יכול לקבל ידיעות נוספות, וכבמעשה הקסם, בחלומות הצודקים*, או באינטואיציה וטלפתיה שנקרא בלשון

א. בספר מורה הנבוכים (ח"ב פרק לו) "וכבר ידעת עוד פעולת זה הכח המדמה מזכור המוחשים והרכבתם והחקוי אשר בטבעו, ושהגדולה שבפעולותיו והנכבדת שבהם, אמנם יהיה בנח החושים ובכטולם מפעולותיהם, אז ישפע עליו קצת שפע כפי ההכנה, והוא הסבה בחלומות הצודקות, והוא בעצמו סבת הנבואה, ואמנם יתחלפו ברב או במעט לא במין, כבר ידעת המשך מאמרם חלום אחד מס' בנבואה, ולא יפול השיעור בין שני הדברים מתחלפים במין אין ראוי שיאמר שלמות האדם כך וכך כפל משלמות הסוס, וכבר השיבו זה הענין בב"ר ואמרו נובלת נבואה חלום, וזה דמוי נפלא, וזה כי נובלת הוא הפרי בעצמו ואישו אלא שנפל קודם שלמותו וקודם שיתבשל, כך פועל הכח המדמה בעת השינה היא פעולתו בעת הנבואה אלא שיש בו קצור ולא הגיע אל תכליתה, ולמה אודיעך זה מדבריהם ז"ל ונניח כתובי התורה, אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו, הנה כבר הגיד לנו ית' אמת הנבואה ומהותה והודיענו שהיא שלמות יבא בחלום או במראה, ומראה שם נגזר מן ראה, והוא שיגיע לכח המדמה משלמות הפעל עד שיראה הדבר כאלו הוא מחוץ, ויהיה הענין אשר יראהו כאלו בא לו ע"ד ההרגשה היוצאת, ואלו שני החלקים בהם מדרגות הנבואה כלם כמו שיתבאר, רצוני

הראשונים 'כח המשער'^ב או 'בעלי הכהין'^ג.

לומר במראה או בחלום, וכבר נודע שהענין אשר יהיה האדם בעת יקיצתו והשתמש חושיו מתעסק בו מאד שוקד עליו נכסף לו, הוא אשר יעשה הכח המדמה בו בעת השינה בהשפיע השכל עליו כפי הכנתו, וההמשל בזה והרבות המאמר בו מותר, שזה הענין מבואר כבר ידעוהו כל אדם, והוא דומה להשגת החושים, אשר לא יחלוק בה שום אדם משלמי הדעת, המוטבעת באדם". וע"ע במאירי (סנהדרין סח.) ובספר הכוזרי (מאמר שלישי) הו"ד לקמן בהערה.

ב. בספר מורה הנבוכים (ח"ב פרק לח) כתב ענין כח המשער, וז"ל: "וכן כח המשער הזה הוא נמצא בכל האנשים ויתחלף במעט וברב, וכ"ש בענינים אשר לאדם בהם השגחה גדולה מחשבתו משוטטת בהם, עד שאתה תמצא בעצמך שפלוני כבר אמר כך או עשה כך בענין הפלוני ויהיה הענין כך, ותמצא מבני אדם מי שדמיונו ומשערו חזק מאד נכון עד שאפשר שכל אשר ידמה היותו, יהיה כמו שידמה, או יהיה קצתו, וסבות זה רבות מענינים רבים קודמים ומתאחרים והווים, אלא שמכח זה המשער יעבור השכל על ההקדמות ההם כלם ויוליד מהם בזמן מועט עד שיחשב שזה בלא זמן, ובזה הכח יגידו קצת בני אדם עתידות עצומות, ואי אפשר מבלתי היות שתי הכחות האלו בנביאים חזקות מאד, ר"ל כח הגבורה, וכח המשער, ובהשפיע השכל עליהם יחזקו שני הכחות האלה מאד עד שהגיע זה למה שידעת".

ענין הכח המשער הוא - שהמוח השערה פנימית חזקה שכך וכך הם פני הדברים, אך אינו יודע ידיעה זו מנין לו. ופעמים שידיעה זו מתחדשת לו ממה שקבל בכח המדמה ידיעה מהנפש, ופעמים שהשערה היא מסקנה ממה שהמוח כבר חישב לבדו בלי כח ההכרה, וכמו חישובים רבים שאדם עושה במשך היום מבלי לתת את דעתו על כך, כי המוח הוא מהיר כברק, וכל המעכב של קצב המחשבה הוא החשיבה המסודרת שעומד תחת השגחת ההכרה. לכן המושג 'כח המשער' כולל גם ידיעה בעתידות מכח המדמה, וגם חישוב ענינים שבהווה בכח מהירות החשיבה הלא הכרתית, וזה כוונת הרמב"ם כאן במורה נבוכים.

וקשה שלא מצאנו בשום מקום שנאסר על האדם, להפנות את ליבו לקבל ידיעות בכח המשער, וקצת נראה שדווקא הנעת כח הדמיון אחרי השבתת כח המחשבה היא שנאסרה והיא מעשה הקסם, אך קבלת ידיעות בכח המשער מותר, ואפילו שזה נעשה ברצון האדם על ידי תחבולה שנותן את דעתו ומחשבתו בנושא המבוקש, וכמבואר בריש דברי הרמב"ם, והיינו טעמא כי בשימוש בכח המשער אין ישיעמום כח המחשבה, אלא זה כמו ניצוץ שמבריק בבת אחת לגלות ענין אחד, מה שאין כן במעשה הקסם שהוא מסיר את כח המחשבה ומתמסר לגמרי לכח המדמה שבו, וזה פגם גדול במעלת האדם, וכפי שיתבאר החילוק בענינים אלו לקמן.

וע"ע בפירוש הנרבוני (שם) שביאר כי לידיעה היכן מקום האתונות של שאול לא דיבק עצמו שמואל בשכל הפועל מקור הנבואה, רק השתמש בכח המשער, (ונראה כוונתו שלא הביא עצמו לתכלית מעלת הנבואה, רק השתמש בדרגה הנמוכה שלה). וע"ע באברבנאל

כאמור באיסור קוסם אסרה התורה לעשות 'קסם', דהיינו אופן מסוים בו מקבלים ידיעות שאינם נמצאות בדרכי הטבע הפשוט, וכדי לעמוד על הנידון, ולדעת איזה אופן ידיעות נאסר באיסור 'קסם', יש צורך להקדים מעט בהבנה של אופני קבלת ידיעות שמחוץ לטבע הפשוט של האדם.

הידיעה של דברים בדרך רוחנית מתחלקת לשני ענינים. א: ידיעה במה שכבר היה. ב: ידיעה בדבר העתיד לבא. וכדי לבא לידיעה במה שכבר היה מספיק להרחיב את כח הידיעה גם למה שאינו נמצא בתחום החושים הטבעיים. הרחבת כח הידיעה אפשרית מכח הנפש הרוחנית שבאדם שמקור ידיעותיה אינו מוגבל לחושי הגוף החומרי, אלא שידיעות הנפש בדרך כלל נסתרות מהאדם שהושם תחת מסך החומר, אך ניתן ליצור או למצא 'פירצות' אז מתקבלים אצל האדם ידיעות המנפש, דוגמאות מוכרות לכך הם האופנים שנתבארו לעיל. אך כדי לבא לידיעה במה שעתיד לבא, כמובן שאין די במה שהאדם פרץ דרך להגיע אל הנפש, שהרי גם הנפש עצמה גם אינה יודעת את העתיד לבא, לצורך כך יש צורך להתחבר למקור שיודע את העתיד לבא.

הראשונים (ה"ד לקמן פרק ד) כותבים כי יש שני מקורי ידיעת העתידות. א: ידיעת בכח המזלות שם מונח הסדר הפשוט בו עתיד להתנהל העולם. ב:

(פרשת ויישב פרק מ, ופרשת מקץ פרק מא, א) וגם בדבריו משמע בפשיטות שדרך לפתור חלומות בכח המשער ואין בכך איסור, אלא שיוסף הצדיק פתר ברוח הקודש ששרתה עליו. וע"ע בספר עקידת יצחק (בראשית שער כט פרשת מקץ) ע"ש.

ג. ובענין כח בעלי הכהין כתב הרמב"ן (דברים פרק יג פסוק ב): "כי יקום בקרבך נביא או חלם חלום, ... ויתכן שירמוז הכתוב למה שהוא אמת, כי בנפשות בקצת האנשים כח נבואי ידעו בו עתידות, לא ידע האיש מאין יבא בו, אבל יתבודד ותבוא בו רוח לאמר ככה יהיה לעתיד לבא בדבר פלוני. ויקראו לו הפילוסופים כהי"ן, ולא ידעו סבת הענין, אך הדבר נתאמת לעיני רואים. אולי הנפש בהתבודדה תדבק בשכל הנבדל ותתכוין בו. והאיש הזה יקרא נביא כי מתנבא הוא, ועל כן יבא האות והמופת אשר יאמר אליך". ומה שכתב שמקור דבריהם בשכל הפועל היינו שאין מקור דבריהם במעלת הנבואה, לא מצד מעלת המתנבא שזוכה להדבק בעליונים, ולא מצד אמיתות הנבואה עצמה שמקורה רק גלגל מזלות והשכל הפועל ולא בידיעת שלוחה מהעליונים, וכפי שיתבאר החילוק בזה לקמן, ושמה זה בכלל איסור הקסם. ועיין בשו"ת הרשב"א (חלק א סימן תקמח) מה שדן בנושא אנשים אלו, וע"ע בדרשות ר"י אבן שועיב (פרשת ראה). ובמלבי"ם (דברים פרק יג פסוק ב) הביא לדברי הרמב"ן והרשב"א וכתב לדמות למלאכת ההיפנוזה, וז"ל: "וגם בזמנינו יתחדשו ענינים כאלה אם ע"י מלאכת המאגנטזיזמוס שקראום אותם רואה מלב וכן תעשה הטבע לפעמים בנפשות המוכנות לכך כנודע ממעשים רבים".

ידיעה בכח נבואי שם מונח גם השינוי שה' עתיד לשנות בסדר הפשוט של הנהגת המזלות, כי ישראל הם מעל המזל. אולם כאמור לידיעת ההווה אין צורך לא בזה ולא בזה, ודי בהיות בחיבור אל יכולת הידיעה של הנפש הרוחנית ע"י ביטול המסך של הגוף.

הראשונים בכמה מקומות מבארים את דרך החיבור אל ידיעות שבאות מכח הנפש, והם מחלקים בין נבואה ובין קסם, בקסם הידיעות מתקבלות בשל השבתת כח המחשבה אז כח הדמיון משוחרר וניתן לקבל בו ידיעות, אך בנבואה הגם שיש צורך אל כח הדמיון אין שם ביטול של כח המחשבה אלא אדרבה בכח שניהם מתקבלות הידיעות.

לשונות הראשונים במעשה הקסם

ברמב"ם (עבודה זרה פרק יא הלכה ו) ביאר ענין הקסם: "איזהו קוסם זה העושה מעשה משאר המעשיות כדי שישום ותפנה מחשבתו מכל הדברים עד שיאמר דברים שעתידים להיות, ויאמר דבר פלוני עתיד להיות או אינו הווה, או שיאמר שראוי לעשות כן והזהרו מכך, יש מן הקוסמין שמשמשים בחול או באבנים, ויש מי שגוהר לארץ וינוע וצועק, ויש מי שמסתכל במראה של ברזל או בעששית ומדמין ואומרים, ויש מי שנושא מקל בידו ונשען עליו ומכה בו עד שתפנה מחשבתו ומדבר, הוא שהנביא אומר עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו".

ובספר המצוות (ל"ת, לא) כתב עוד: "שהזהירנו מקסום. כלומר שיניע כח הדמיון במין מן ההנעה. כי אלו בעלי הכחות כולם המגידיים מה שיתחדש קודם היותו אמנם יתאמת להם זה בהיות כח הדמיון מהם חזק ודבריהם מתקיימים ברוב ולכן ישערו במה שיהיה. ויהיה להם יתרון זה על זה בזה כיתרון מעלת אישי האנשים קצתם על קצתם בכל כח מכחות הנפש. ואי אפשר לאחד מאלו בעלי הכחות הדמיוניות מבילתי שיעשה מעשה ופעולה אחת מהפעולות יניע בה כחו ויוציא לאור פעולתו. והנה מהם מי שיכה במטה אשר בידו בארץ הכאות תכופות ויצעק ויעזוב מחשבתו ויביט לארץ זמן ארוך עד שימצאהו כמו עניני חולי הנופל ויספר מה שעתידי להיות. וכבר ראיתי זה פעמים בסוף המערב. ומהם מי שישטח החול ויעמיד בו תמונות. וזה הרבה מפורסם במערב. ומהם מי שישליך אבנים דקים ביריעה מעור ויאריך לעיין אותם ואחר כך יספר דברים. וזה ידוע ומפורסם בכל מקום שהלכתי בו. ומהם מי שישליך אזור עור ארוך בארץ ויסתכל בו ויודיע הנסתרות. והכוונה בזה כלו

להניע את הכח המתהווה בו, לא שאותו הפועל בעצמותו יעשה דבר או יורה על דבר". וכין זה כתבו: הר"ן (דרוש יב), הרלב"ג (מלחמות השם מאמר ו פרק יד), העיקרים (מאמר ג פרק ח), החינוך (מצווה תקי), המאירי (סנהדרין סה: א), האברבנאל (דברים יח, ט"ז), הרשב"ץ (מגן אבות פרק ד), וראשונים נוספים.

אופן קבלת הידיעות מהנפש

ראינו צורך בביאור מעט מורחב על אופן קבלת ידיעות נסתרות בכח הנפש הרוחנית שבאדם, ביאור זה מיוסד על דברי הראשונים (מורה נבוכים ח"ב פרק לו והלאה¹) ועל פי המתבאר בספר הברית (ח"א שער יז מפרק י והלאה²) שהרחיב מאוד וביאר הדברים הדק היטב. ואנו נפשט מעט את המושגים בהתאם להבנה של האדם בדורינו, וכל זה בקצרה כדרכנו בספר זה, ועוד חזון למועד להרחיב תוך הבאת לשונות הראשונים בנידון.

גוף האדם הוא גשמי, ולכן הידיעות שמחדשות מכוחו הם בכח חמשת החושים, נפש האדם היא רוחנית ולכן הידיעות שיכולות להתחדש אצלה הם מורחבות מאוד, אלא שהיא נקשרה באדם הגשמי, ומוח האדם אינו יכול להרהר בדבר שלא נודע לו, ובאופן פשוט מה שנודע לנפש לא נודע למוח שהוא גשמי, לכן אין האדם יכול להרהר אלא רק בדברים שנודעו לו בפירוש, והם דברים שהגיעו אליו בחמשת החושים, או בהקשים שכלים ודימויים שנעשים במחשבה ללא הרף.

ד. "הקוסם הוא שמניע דמיונו ברוב קולות וצעקות ויגיעה ועמל שיבהילוהו עד שישוב נעדר הרגשה ויתחזק דמיונו ויאמר דברים יתקיימו לפעמים לחוזק הדמיון".

ה. "הקסם הוא הגדת העתיד בחזק הכח המדמה עד שישער במה שיהיה עתיד ולא יחטא. והנה הפלוסוף בספר החוש והמוחש עושה מאמר אחד. בחלום ובקסם ובנבואה. לפי שהם כלם אצלו מיני הגדת העתידות מפועל הכח המדמה. וכן הביאו הרב רלב"ג בספר מלחמות ה' אשר לו. ורבי אברהם שמו מחכמת משפטי הככבים. ואלו היה כן לא תאסור התורה כל כך. ושלמה אמר (משלי טז) קסם על שפתי מלך להגיד שכל דבר לא יכחד מן המלך כי הכל גלוי לפניו כאלו קסם על שפתיו להגיד כל אשר יהיה. אבל האמת הוא שהקסם הוא מין מהגדת העתידות נעשה בתנועות ותחבולות וכלים מכלים שונים".

ו. ואחריו דנו בזה כל הראשונים, ועיין במלחמות ה' לרלב"ג מאמר ב פרק א והלאה; אור ה' לרבי חסדאי מאמר ב כלל ד; מגן אבות להרשב"ץ חלק ב; ועוד.

ז. ספר הברית לרבי פנחס אליהו הורביץ נתקבל על פי גדולי ישראל כמקור נאמן בכל תפוצות ישראל.

בראשונים מבואר כי המוח מסוגל בעזרת ה'כח המדמה' להוסיף לעצמו ידיעות שבאות לו דרך ידיעת הנפש, ומה שמונע הוא 'כח המחשבה'. ויש לבאר מעט ענין זה: כח המחשבה וכח הדמיון אינם משתמשים בכלים שונים, אלא שניהם משתמשים בכלי הרהור של המוח, החילוק הוא האם המחשבה מרוכזת ומתנהלת תחת הביקורות וההכרה של האדם, או שהיא מתגלגלת לפי רגשות הנפש שמציירת בו ציורי דמיון כפי רצונה הפנימי.

כלומר: כח המחשבה - ההכרה ברורה, אז המחשבות מנווטות ומתקדמות לפי בחירה והחלטה ובכח הרצון שבאדם, ובזה האדם יכול לחשוב מחשבות עיוניות שדורשות סדר וניתוח. כח הדמיון - ההכרה חלשה, אז אין תנועה רצונית של ניווט המחשבות, אז הנפש מתחזקת להשתמש בכח הרהור, והרצונות הרגשים הפנימים של הנפש מצטיירים במחשבת האדם בדמיונות שונים".

ובכן המחסום של התגלות הנפש הוא ההכרה והתעסקות המחשבה בדברים ריאליים, ורק כאשר המחשבה מתפנית ממחשבות ריאליות, היא מסוגלת להתפנות להכיל ולגלות את מציאות הנפש, אדם עסוק ולחוץ לא יכול כל כך לחוש ברגשות, וזה חלק מהענין של חסידים הראשונים שהיו שוהים שעה אחת קודם התפילה.

ולכן כאשר כח המחשבה פוסק מלנווט את הרהורי המוח, הרהורי הנפש הם שמולכים את ההרהורים, ואז כח הנפש מתגדלת ומסוגלת להחדיר במוח ידיעות שקיימות אצלה, וכך נופלים לאדם מלים או רגשות ברורים בדבר איזה התרחשות שהאדם אינו מבין מנין בא לו דבר זה, וזה מה שנקרא אצל הראשונים 'כח המשער', ובשפה של היום קוראים לזה אינטואיציה או טלפתיה, ואנשים שכח זה חזק אצלם נקראים בלשון ראשונים 'בעלי כיהין'. וגם מצאנו לפעמים לשון: "אף על גב דאיהו לא חזי מזליה חזי" (מגילה ג), והיינו שהגם

ח. במדע של היום יודעים כי ככל שהאדם נרגע ונכנס בשלבי השינה, כך יש ירידה במתח החשמלי של המוח, עד לדרגות נמוכות מאוד, אך בשעת החלום המוח חוזר עובד ממש כמו בשעת עירנות, אלא שהבורא ברחמיו יצר מנגנון שמשבית את הפעולות הפיזיות שלא ילך האדם מתוך החלום, ויש שמנגנון זה מתקלקל אצלם, והם הולכים מתוך חלום במקום מסוכנים אך כל החושים פועלים והם יודעים להזהר כנדרש, והיינו שמוח למעשה פעיל לגמרי, אך ללא כח ההכרה והבחירה.

שאינן המוח יכול להרהר בדבר שהוא לא יודע, הרגשת הנפש מתקבלת אצלו ומעוררת אותו לאיזה ידיעה עמומה.

ובשעת השינה שההכרה מסולקת מבני האדם, אז הנפש מניעה את הרהורי המוח, ומציירת בו את מהוויה ושאיפותיה, ובשעה זו שהנפש מתחזקת להשתמש במוח בנקל יצטייר במוח ידיעות וציורי מחשבה שמתקבלות בו מידיעות שהנפש קבלה, וזה ענין החלום והחלומות הצודקים².

במה שנתבאר יובן כיצד ידיעות של הנפש פושטות ומתקבלות במחשבת האדם, שאינם מתקבלות כעובדות ברורות שכך וכך יהיה, אלא כהרגשות פנימיות עמומה באיזה דבר שכך וכך, ולפעמים ברגעים קצרים של הירדמות כח המחשבה, או בעיקר בשעת השינה, מצלחה הנפש לצייר במחשבה ציור של ממש את העתיד לבא.

אופן פעולת מעשה הקסם

אמנם בזמן העירות כח המחשבה מתעסק מטבעו בנתונים ריאליים ואינו קשוב כל כך אל רגשות הנפש, לצורך זה יש צורך לדומם את המחשבות הריאליות, הדבר נעשה בעזרת מעשים שנועדים לטשטש את המחשבה הרצונית, אז יש הפסקה של המחשבה ההכרתית והמחשבה נתפסת לרגש הנפש, וזה מצב דומה לחלום.

הדרך לטשטש את המחשבה הוא או בחזרה עקבית על אותם נתונים אז לא מתחדש דבר להכרה של האדם, עד שהיא נאבדת, והאדם עובר למצב שהדמיון משוטט חופשי בכלי המחשבה, ובפרט בחזרה עקבית נעשית בנתונים חזקים שתוספים את כל ההכרה של האדם, וכגון בצעקות ותנועות חזקות שחוזרות על עצמם, עד שנאבד החוט העירנות של ההכרה, והמחשבה הופכת למשוחררת לקבל את הרהורים והדמיונות מכח הנפש³.

2. בחלום הנפש יוצרת במצב של העדר הכרה ציור שיביא לידי בטוי את הרגש הפנימי שלה, כגון בפטירה של אדם גדול, ציור מתאים זה נפילה של ספר תורה, ובתחושת אסון גדול יבוא איזה ציור שממחיש לאדם מציאות של אסון. וכן כל כיוצא בזה. כלומר שלא מתחדשות אצל האדם עובדות ברורות, כי אם רגשות אמת בידיעת העתיד שיוצרות ציורי דמיון במחשבה.

3. באופן דומה נעשה הכניסה למצב היפנוזה בעזרת מראות שמשטשות את המחשבה, גם נענועי העריסה לתינוק משמשים בתפקיד הסטת המחשבה. גם לאידך גיסא ניתן

כמובן שאין די בכל זה לקבלת ידיעות אודות העתיד, ולצורך זה צריך שתהיה לנפש של הקוסם תכונה מולדת להתקשר אל מקור מידע שמונח בו ידיעת העתיד, מקור המידע הוא בשרי גלגל המזלות^א, וברמב"ן (הו"ד לקמן פרק ד בהערה) משמע שהידיעה מכח שרי המזלות פושטת בכל העולם ממש, וממנה ידיעת העופות השדים שיחות דקלים ועוד, וגם נפש האדם מסוגלת במעשה הקסם להדבק בידיעות אלו.

חילוק שבין נבואה וקסם

בראשונים האריכו לבאר החילוק שבין נבואה וקסם, והמוסכם ביניהם שמקור המידע של הקסם הוא בגלגל המזלות, שאין נודע ממנו אלא העתיד לבא בזמן קרוב, וגם אין הידיעות לשמות ומדוייקות, וגם הוא בר שינוי בתפילה ותשובה, ובפרט לעם ישראל שהם מעל המזל וכנודע. אבל נבואה נעלה לאין ערוך שהיא מה' יתברך ומדוייקת לגמרי.

גם עצם מעשה הנבואה שונה כי בו אין הסתלקות כח המחשבה כלל, אלא אדרבה בכח חוזקת המחשבות הקדושות האדם מתעלה עם נפשו ונדבק בעליונים, שהאדם מסלק את כל רצונות ודעתו מעניני העולם הזה, ומדבק כל רצונו ודעתו בקדושת ואהבת הבורא יתברך כפי שהיא נמצאת וקיימת בעולמות העליונים, אז להבדיל אלף אלפי הבדלות מקסם אך בדומה לו, התעוררות הנפש מאפשרת לה לצייר הרהורי מחשבה בכח המדמה של האדם^ב. ובמקובלים הרחיבו לבאר את הדרגות השונות של דבקות הנביאים בעולמות העליונים, אבל הפילוסופים לא עמדו על סוף מעלת הנבואה, מחוסר ידיעת והשגתם בעולמות העליונים, והסתפקו במה שנראה ממעלתה בקיום הנבואה ובמעלת המתנבא והתעלות נפשו ושכלו.

להרדים את המחשבה דווקא בעזרת מיעוט נתונים, וכמו במצב של כניסה לשינה, דהיינו ישיבה במקום מעט חשוך שקט ורגוע, ובסילוק מחשבות המטרדות, שמביא להפחתה איטית בקצב הנתונים עד לאיבוד חוט ההכרה מהמחשבה.

יא. ובלשונם של חלק מהראשונים 'בשכל הפועל'.

יב. וככל שגדילה מעלת הנבואה כן מתקבלות הידיעות בדרך מבוררת יותר כשאר הידיעות שמתקבלות בחושים, ופחות במשלים וציורים, אך גם לציורי אלו ערך רב, שכן הם מאפשרים לימוד ודיבור אודות הדברים שהתקבלו בנבואה, וזה המשלים שהם אוזניים לתורה, וכל מעלת החכם מכל אדם לפי שעשה אוזניים לתורה.

טעם איסור קסם והתר החלום

מעשה מבואר מעליו החילוק שבין נבואה שזה דרגה גבוהה באדם, גם מצד מעלת נפשו וגם מצד דביקותה בעליונים, ופחיתות מעשה הקסם שהוא נעשה בסילוק כל מעלת השכל מהאדם שבזה האדם דומה לבהמה ממש, גם מקור הידיעות שונה שהקסם בכח הודעת גלגל המזלות, והנבואה בכח הודעת שנשלחת לאדם מצד הקדושה העליונה.

אך יש לבאר מדוע השימוש בחלומות מותר, שהרי גם בו האדם נמצא בדרגה נמוכה של סילוק ההכרה, וגם הידיעות שמתחדשות בו עשויות לבא מצד גלגל המזלות, ואין לומר שהחלום מעצמו יבא, ולא ניתן לאוסרו, כי מצאנו בראשונים (מאירי בכוזרי"ג ועוד י"ד) שהתירו להרבות בהרהור בנושא המתבקש לפני השינה, כדי שהנפש תתעורר בזמן השינה להביא לאדם ידיעות אודות המתבקש לו.

ושמא בחלום שההכרה כבר מסולקת, אין חיסרון כ"כ לקבל ידיעה מהנפש אפילו שהיא באה מגלגל המזלות ולא בנבואה, אך לסלק את ההכרה בידיים זה פגם גדול, של השלטת הנפש הבהמית על הנפש השכלית. וכן ביאר

יג. מאירי (סנהדרין סח.) "הקסם והדרישה אל המתים, והוא כל עניני הערת דמיון בהגדת העתידות הוא איסור תורה, ומכל מקום כל שמוצא כח דמיונו חזק ופועל צדק, ומרבה במחשבתו סמוך לשינה ומתקן כל מחשבותיו לענין אחד כדי שיישן מתוך אותן הדברים עד שיזדמן לדמיונו פתח במבוקשו, לא ראינו מי שפקפק בה, וזהו הנקרא שאלת חלום וכמה חסידים נשתמשו בה". ובספר הכוזרי (מאמר שלישי) כתב: "וכן הוא נזהר מדרש אחר ידיעת הנעלם, אם לא על ידי נבואה או אורים ותמים או החלומות הנאמנים, ואינו פונה אל קוסם". ובספר מורה הנבוכים (ח"ב פרק לו) ביאר שהתשובה בחלום מתקבלת אחרי שקדמה בקשת הנפש בשאלה זו, וז"ל: "וכבר נודע שהענין אשר יהיה האדם בעת יקיצתו והשתמש חושיו מתעסק בו מאד שוקד עליו נכסף לו, הוא אשר יעשה הכח המדמה בו בעת השינה בהשפיע השכל עליו כפי הכנתו".

יד. וז"ל שו"ת וישב הים (ח"א סימן יג ס"ק כג): "ענין ההשתמשות בשאלת חלום נזכר בדברי גדולי הראשונים, עיין באבן עזרא (שמות יד, יט), ובאגרות הרמב"ם (אגרת סתרים) הביאו בספר שושן סודות (לא), ובפירוש לספר יצירה להר"מ בוטריל (פרק ד, ב), ובספר ברית מנוחה (דרך השביעית דף מט עמוד ד), ובספר שו"ת מן השמים להר"י ממרויש (שכולו מיוסד על זה), ובפירוש התורה לרבנו בחיי (פרשת נצבים, על פסוק הנסתר לה' אלהינו), ובשער היחודים להרח"ו ז"ל (פרק ז דף ח.)."

בהרחבה בספר מכתב מאליהו (ח"ד מאמר הכישוף עמוד קסג) שסילוק כל כח המחשבה שבאדם יש בו ענין של טומאת מת, וכפי שמצאנו בשינה שנחשבת לאחד בששים שבמיתה מפני סילוק כח ההכרה שבאדם, כן גם במעשה הקסם שמסלקים את כח ההכרה ומשליטים את כח הדמיון, זה ממש סילוק של קדושת החיים, ומביא על עצמו בזה טומאת מת.

אלא בראשונים (הו"ד לקמן פרק ד) לא מבואר שהאיסור בקסם מצד הפגם שבירידת הנפש, כי אם בהיסמכות על הידיעות של גלגל המזלות, וכאילו עזב ה' את הארץ ע"ש, ולדבריהם קשה: א. מההתר להשתמש בכח המשער. ב. משאלת חלום המותרת. ג. וכן יש להוכיח ממה שבשואל נסותרות מהקוסם כתב הרמב"ם (ספר המצוות ל"ת לא^{טו}) שהקוסם לוקה, והשואל מגונה, ואם איסור הקסם מחמת שמסיר את אמונתו בהשגחה כבר יותר היה ראוי לאסור על השואל מעל הקוסם, ובאיסור שואל אוב וידועני גם השואל עובר. ד. מדוע שאלה בכלדיים (אסטרוולוגיה) אסורה רק במצווה הכוללת של 'תמים תהיה עם ה' אלוקיך', כמבואר בגמרא (פסחים ק"ג): "מניין שאין שואלין בכלדיים, שנאמר תמים תהיה עם ה' אלהיך", ולעומת זאת למעשה הקסם התייחד לאו נפרד.

ומכל זה נראה מוכח שגם הראשונים מודים שחומר איסור קוסם הוא בהגדת העתידות, אך גם בעצם מעשה הקסם, וזה וזה גורם. ולכן שימוש בכח המשער שאינו בו יציאה ממצב ההכרה הרגיל, וכן שימוש בשאלה חלום שהיציאה לא נעשית תוך הפסקת מצב ההכרה בהקיץ, לא נאסר במעשה הקסם, ומטעם זה עיקר גדר האיסור נקבע לאדם הקוסם כי פגם בעצם המעשה, ולא לשואל שעיקר איסורו מצד תמים תהיה עם ה' אלוקיך, ולכן גם באסטרוולוגיה שיש בה רק הגדת עתידות אין איסור קוסם כי אם איסור 'תמים תהיה' ^{טז}.

טז. "והעובר על לאו זה ויעשה מאחת מאלו הפעולות חייב מלקות. כלומר מי שיהיה קוסם יגיד לבני אדם בפועל שיפעל אותו. לא מי שישאל לקוסם. אבל השאלה לקוסם מגונה מאד". אולם עיין במפרשים ליד החזקה (עבודה זרה פרק יא הלכה ז).

טז. אמנם יש לבאר האם מותר לשאול עתידות בחלום, והרי נצטוינו במצוות 'תמים תהיה עם ה' אלוקיך' שאין לחקור אחר העתידות. ויש שמבאים את ספר חסידים (סימן רה) שכתב וז"ל: "וגם ימנע משאלת חלום, שידע איזה אשה יקח, ובאיזה דבר יצליח לעולם או לא, ... וזה שנאמר תמים תהיה עם ה' אלהיך", אולם מצאנו בכל הדורות מחז"ל ועד לגדולי האחרונים שעשו שאלות חלום ולא חששו לאיסור, ואין כאן מקומו.

אופן קבלת הידיעות בבדיקת שריר ומטולטלת

בבדיקת שריר ומטולטלת אין שינוי במצב התודעה, ואין השבתה של כל המחשבה כדי לתת לנפש להצטייר בה, אלא זה כמו פירצה בה ניתן לקבל נתונים מהנפש גם במצב תודעה רגיל, והיינו שגם במצב תודעה רגיל הנפש מגיבה לאמת הידועה לה בדרך של חיובי ושליילי, ביטוי זה מקבל בטוי עדין מאוד בגוף האדם ובאופן לא רציונלי השריר מגיב בתגובה של לחיובי בהתחזקות ולשליילי בהתרפות, כך ניתן לקבל 'תשובות' מהנפש מבלי לצאת ממצב של הכרה רגילה, ובשונה ממעשה הקסם.

זוה דומה לקבלת ידיעה בכח המשער שאינה מגיעה אצל האדם תוך יציאה ממצב תודעה רגיל, שלא מצאנו בה שנאסרה אפילו כאשר האדם מפנה את ליבו להרהר במחשבתו בשאלה עד שיפול תשובה בכח המשער, וכפי שמשמע במורה נבוכים שהבאנו לעיל, והיינו טעמא כי איסור קסם הוא בקבלת ידיעה תוך יציאה ממצב הרגיל של ההכרה, ולכן גם מותר להתעורר לקבל תשובה בחלום כי אז אין האדם יוצא מהכרתו בצורה לא טבעית בעודו בהקיץ ואין בזה פגם בנפש, וכן יש להקהל להתיר מצד זה לחוד לקבל ידיעה מהנפש בבדיקה קינסיוולוגית כיון שאין בה שום יציאה מכח ההכרה.

חילוק נוסף הוא כי בבדיקה קינסיוולוגית המידע הוא מהנפש עצמה שזוכרת כל מה שהיה עימה מעודה ועד זמן הבדיקה, ומהיכולת של נפש להרגיש בנפש של אדם אחר, וכפי שיתבאר לקמן בסמוך, אך לא ניתן לקבל שום מידע שאינו באחד משני אופנים אלו, ובקבלה של מידע מנפש המטופל יש צורך שיהיה למטפל איזה קשר רגשי עם המטופל שבלעדיו אין אפשרות לקבל ממנו דבר¹⁰, נמצא שמקור המידע בנפשות בני האדם, אך במעשה הקסם שמתקבלות בו ידיעות אודות העתיד, מקור המידע הוא בשרי גלגל המזלות, וכמבואר בראשונים.

10. לדברי מטפלים צריך שהנפש של המטפל והמטופל תהינה מאוזנות ופנויות, כדי לחוש ולהרגיש בהרגשות שמתחדשות עליה, ולא להיות מוסטת ולעסוק רגשית או ראלית בנושאים אחרים, גם צריך שלא תהיה התנגדות רגשית למסירת המידע כגון לחץ שיתגלה דברים לא נעימים וכדומה, וכן שלא תהיה הצפה רגשית של המטפל או המטופל, אך מובן שאין לזה שום שייכות עם יציאה ממצב הכרה.

למבואר מתבאר כי בדיקה זו שונה מאוד מקסם בשני נקודות. א. בטכניקה - אין כאן צורך בשינויי תודעה והכרה. ב. בידיעה - הידיעות רק בכח הנפש שאינה מוגבלת לחושי הגוף, בקסם מקבלים מידע ממאגר של ידיעות העתיד.

סגולת הנפש להרגיש בחברתה

היכולת להגיש ולדעת מה שעובר על חברו הוא אחד מכחות הנפש^{יח}, כמבואר בספר פרדס רמונים (שער כב פרק א'^{יב}, מרבינו הרמ"ק זצ"ל) שיצא

יח. ישנם ראיות רבות ליסוד זה, ובחרנו להביא את אלו שמתבאר בדבריהם שהיינו ממש ידיעה המתווספת בכח רוחני שיש בנפש. ואמנם הרגשה דקה זו המתקבלת בלב אינה מתגלה בידיעת המוח, ולכן לא ניתן לעמוד על עובדות שעברו על חבירו, כי אם על רגשות כללים כמו להרגיש אם חבירו אהבו או שונאו, אך היסוד שניתן לקבל ידיעות המנפש הרוחנית בלב האדם הגשמי ממה שעובר על חבירו כיון שכל הנפשות נמצאים בשורשם באחדות נמצא בדברי המפרשים כאן, אך לצורך עמידה מדוייקת בעובדות שעוברות על חבירו המציאו המצאה נפלאה של בדיקת שריר או מטולטלת בה הרגש הנפש מגיע לידי בטוי חושי במתח השריר, וכן ניתן לעמוד על דקות הרגשת הנפש.

יב. "ולא ראייה ושמיעה גופניית, אמנם יהיה דבר רוחני. המשל כמו האנשים שכאשר ישמעו קול דבור באזניהם יבחנו הענין הנשמע אליהם, כן הכח העליון המקבל הקול ההוא ובוחרן אותו אם ראוי שיקבל אם לא. זה יקרא און. ועל זה נאמר (איוב ל"ד) כי און מלין תבחן. וכן הענין במלאכים שאין להם כח גופני כמו פה שלנו שבו ידברו הדבור הזה שהוא גופני. אמנם בהביט מלאך אל מלאך יבין זה את זה. כי שפע שם ה' בעצמות וברוחניות האותיות הנרצות אל הענין הנרצה אליו, ועי"ז יבין חברו הדבר הנרצה אליו, וזהו דבורם. ואין להם עינים כעיני בני אדם שבהם הם רואים. אמנם יש להם רוחניות הפעולה שהיא פועלת הראות ובה ישכיל ויביט עד למרחוק. והוא משובח מראיותו כשבח ראיית השכל על העין. כי העין לא יראה אלא מה שכנגדו ולא כל שכנגדו אלא דבר מוגבל שיוכל כלי העין הגשמי להגבילו. אבל השכל יראה אפי' מה שאינו כנגד העין. כמו שיראה האדם בשכלו עתה כמה דברים שראה אותם מכמה שנים או אפי' דברים שלא ראה אותם מעולם ימציא בדעתו שהוא רואה ענין כך עד שתהיה ראות השכל דקה שיראה מעניינים הדקים שאין העין יכולה להביט. ויגדל על זה ראות הנביאים שהנביא בשכלו ישיג הרוחניים ולפי רוחב השכל כן רוחב ההשגה. וכן אמר שלמה ע"ה (משלי כז) כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם. כי לב האדם לאדם יובנו מעצמם אל עצמם והוא אבר גופני ויש לו הכח הזה מפני שפעת הנפש וכן השכל השוכנת עליו. ועכ"ז לפי שהוא דבר נגבל תהיה השגתו נגבלת, וכפי שיעור הנביא כך תהיה מדרגת נבואתו. ומן הענין הזה נעלה להשכלת המלאכים אלו לאלו ומשם כמה וכמה מעלות נשיג לדעת מציאות הראות והפעולות הגשמיות ברוחניים."

לבאר את מהות החושים הרוחניים שיכולים להשיג בלי הגבולות של החומר, וכתב שדוגמא לדבר מצאנו אפילו בגשמי בהשגה שבלב האדם, וז"ל: "ויגדל על זה ראות הנביאים, שהנביא בשכלו ישיג הרוחניים, ולפי רוחב השכל כן רוחב ההשגה, וכן אמר שלמה ע"ה (משלי כז) כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם, כי לב האדם לאדם יובנו מעצמם אל עצמם, והוא אבר גופני ויש לו הכח הזה מפני שפעת הנפש וכן השכל השוכנת עליו, ועל כל זה לפי שהוא דבר נגבל, תהיה השגתו נגבלת". והו"ד בשלמות בספר השל"ה הקדוש (תולדות אדם בית נאמן ס"ק קל).

וראה גם בספר אור החיים (בראשית פרק מב, ח"ג) שכתב: "כשתולד הידיעה בלב אחד מהשנים גם בלב השני יתעורר בחינת הזכרון כי הלבבות יגידו סודות נעלמים, כאומרם (משלי כז) 'כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם'". ובמקום אחר כתב (שמות פרק לג, יא"ב) "יתבאר לדרכנו על דרך אומרם (משלי כז) 'כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם', פירוש כי הלבבות ישכילו בנעלם אם לאהוב אם לשנוא".

וכן כתב בספר ראשית חכמה (שער האהבה פ"א"ב) "כי רצון הנפש היא האהבה, ואף על פי שהגופים נחלקים ונפרדים זה מזה, הנפש של זה וזה היא

ב. "ויכר יוסף וגו'. פירוש הגם שהוא הכירם לצד שהניחם בחתימת זקן ומטבע אנושי כשתולד הידיעה בלב א' מהשנים גם בלב השני יתעורר בחינת הזכרון כי הלבבות יגידו סודות נעלמים כאומרם (משלי כז) כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם, וידקדקו בעינים במצח כדיבור והידיעה הולכת וגדלת עד שישלים הבחון, אף על פי כן מודיע הכתוב שהם לא הכירוהו, והטעם לצד ראותו ברום המעלות החליטו הבחינה והרחיקו מלבם מחשוב דבר זה",

בא. "ואומרם כאשר ידבר איש אל רעהו, יתבאר לדרכנו על דרך אומרם (משלי כז) כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם פירוש כי הלבבות ישכילו בנעלם אם לאהוב אם לשנוא כי כפי אשר יכין האדם לבו לאהוב חבירו כמו כן יתבונן לב חברו לאהוב אותו, והוא אומרם כאשר ידבר איש אל רעהו שלא יאהבוהו אם לא יכין לבו להיות גם הוא רעהו כמו כן דבר ה' פנים אל פנים, ומעתה יבחין אדם מה הוא עם קונו אם לבבו יתאוה ויחשוק בה' ובעבודתו הנה זה סימן כי ה' אהבו".

בב. "למדנו הרשב"י עליו השלום סוד מהות האהבה, והענין במה שאמר למעלה מזה בענין אהבת החברים, כל חבריא ביומוי דרבי שמעון רחימו דנפשא ורוחא הוה ביניהו. וענין זה מבאר כי אהבת האדם לחברו הוא על ידי הנפש, כי רצון הנפש היא האהבה, ואף על פי שהגופים נחלקים ונפרדים זה מזה, הנפש של זה וזה היא רוחנית, והרוחניות אינו נפרד

רוחנית, והרוחניות אינו נפרד אלא מיחד תכלית האחדות, ובהיות הנפש של חבר אחד מעורר רצונה לאהב את חברו, גם חברו יתעורר נפשו ויאהב אותו ויהיו שני הנפשות אחת. ...ומציאות זה שיתקשרו הנפשות זו בזו, ומציאות

אלא מיחד תכלית האחדות, ובהיות הנפש של חבר אחד מעורר רצונה לאהב את חברו, גם חברו יתעורר נפשו ויאהב אותו ויהיו שני הנפשות אחת, כמו שאמר הפסוק בענין דוד ויהונתן (שמואל א יח א) ונפש יהונתן נקשרה בנפש דוד ויאהבהו יהונתן כנפשו, ואהבת דוד ליהונתן הורה אהבתו לו, כאמרו (שם א כ מא) וישקו איש את רעהו ויבכו וגו' עד דוד הגדיל, וכן אמר בפטירתו (שם ב א כו), נפלאתה אהבתך לי מאהבת נשים.

ומציאות זה שיתקשרו הנפשות זו בזו ומציאות בהתעוררות האהבה למדנו שלמה המלך עליו השלום באמרו (משלי כז יט) כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם, ופרשו רבותינו זכרונם לברכה (ילקוט תתקסא) אמר רבי חנינא וכי יש פנים למים, אלא מה המים הללו אתה נותן אותם בכלי ומסתכל בהם והם נראין לך, כך לב האדם לאדם, עד כאן לשונו. והוא מבאר במה שפרשו שם, כי כמו שהמים שבכלי בהסתכל האדם בהם פניו יראה בהם פניו, והם שני מיני פנים, האחד הפנים שהוא מסתכל בהם שהם אור ישר, והפנים שבמים שהוא רואה אור חוזר מלמטה למעלה מהמים שבכלי אליו, ושני הפנים הם אחד מתקשרים כאחת, ואם האדם יעלים ראותו מהמים לא יתראה במים שום דבר, שאם אין אור ישר אין אור חוזר, כן לב האדם לאדם שבעורר האדם רצון לבו לאהב את חברו, הרצון ההוא יעורר רצון לב חברו אליו. ועם היות שאמרנו שהפנים שאדם מסתכל במים הם אור ישר, זהו לפי המציאות הגשמי, אבל במציאות הרוחני זהו סוד התעוררות תחתון העולה ממעשינו אל השכינה, והוא ענין מין נוקבין הנאמר בזהר, ואם אין התעוררות תחתון אין התעוררות עליון, שנאמר (בראשית ב ו) ואד יעלה מן הארץ, ואחר כך והשקה, כדפרשו בזהר בפרשת בראשית.

ולהבין דברי המשל על הנמשל בכל ולהבין פרטיהם הוא כי כמו שבהסתכל אדם במים כדי שיתראו שם פניו צריך שני דברים, מים וכלי, ואם יחסר אחד מאלו לא יתראו פנים כלל, כן צריך נפש ולב, וכבר פרשו בתקונים בכמה מקומות שהנפש משכנה בלב, הלב הוא הכלי והנפש היא המים שבכלי, שלב בלא נפש הוא ככלי בלי מים, וכשם שההסתכלות במים אם אין כלי לא יתראה דבר, כי הכלי מפני שהוא עב הוא הגורם שתחזר הצורה ההיא לאחור, כי המים הם פשוטים ומפני פשיטותם הצורה המתראה בהם עוברת חוצה להם אם אין דבר שיעכב הצורה, והוא כדמיון המראה הלטושה, שאם אין אחריה רקיע עבה שיעכב הצורה, תצא הצורה לחוץ ולא יראה האדם דבר, כן לא יקנה האדם אהבה בנפש אדם שלא ראה צורת האדם ההוא, כדי שבהתעורר אהבתו לו תתעורר אהבת חברו אליו, והסתכלות הפנים במים הוא התעוררות האהבה המתעורר מרצון נפש שבלבו אל נפש שבלב חברו, ואז שתי הנפשות יתקשרו קשר אחד באהבה, אף על פי שיהיו רחוקים זה מזה, כי המים שהם הנפשות הם דקות ורוחניות כלם חלק אלוה ממעל, אין ביניהם פרוד, אף על פי שהם בכלים נפרדים."

בהתעוררות האהבה למדנו שלמה המלך עליו השלום באמרו (משלי כז יט) כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם. ...כן לא יקנה האדם אהבה בנפש אדם שלא ראה צורת האדם הוא, כדי שבהתעורר אהבתו לו תתעורר אהבת חברו אליו, והסתכלות הפנים במים הוא התעוררות האהבה המתעורר מרצון נפש שבלבו אל נפש שבלב חברו, ואז שתי הנפשות יתקשרו קשר אחד באהבה, אף על פי שיהיו רחוקים זה מזה, כי המים שהם הנפשות הם דקות ורוחניות כלם חלק אלוה ממעל, אין ביניהם פרוד, אף על פי שהם בכלים נפרדים". וכ"כ בספר פנים יפות (בראשית פרק כז מה^ב). וכ"כ בערבי נחל (מקץ דרוש א ד"ה והנה ב^ד). ועיין עוד בספר תיקון מידות הנפש (חלק ב שער ב^ה) לרבי שלמה אבן גבירול.

סיכום

יש חילוק מובהק בין קבלת ידיעות מהעבר והווה שיש בטבע הנפש הידיעה ההיא, אלא שצריך למצא פירצה לקבל את ידיעת הנפש, ובבדיקה קינסילוגית נמצאה פירצה זו, וענין אחר ושונה מאוד הוא הקסם בו נעשה מעשה לקבל ידיעות עתידות, שיש צורך לחדש הידיעה ההיא לנפש עצמה מכח גלגל המזלות. ועוד חילוק כי במעשה הקסם יש יציאה ממצב של הכרה בהקיץ

בג. וז"ל: "עד שוב אף אחיך ממך. יש לפרש כפל הלשון עפ"י מ"ש בפסוק (תהילים קלט, כא) 'הלא משנאיך ה' אשנא ובמתקוממיך אתקוטט, תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי', שהוא לשון כפול ומשולש, אמנם ענינו הוא מפני שאמר שלמה המלך ע"ה (משלי כז, יח) כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם, כי אם יאהב אדם חברו ותתחזק מאוד אהבתו אליו הוא גורם שגם חברו יאהבהו והוא נקרא אור חוזר, וכן להיפך אם ישנא חברו ותתחזק שנאתו מאוד גורם שגם חברו ישנא אותו, וזה שאמר הכתוב תכלית שנאה שנאתים שכ"כ היה שנאתם בתכלית שגרמה שאויבים היו לי, וזה שאמר הכתוב הלא משנאיך ה' אשנא ולא אמר שנאיך". ולשונו בהגדרה כ'אור חוזר' כבר נמצא בראשית החכמה הנזכר.

בד. שם כתב כי יוסף נתן עצה לשר המשקים שיזכור אותו בבית המלכות, וכזה יזכור גם יוסף את שר המשקים בבור האסורים לסייע בידו, וביאר כי כח זה נעשה בכח סגולת הלב 'דכמים פנים לפנים כן לב האדם אדם', ע"ש.

בה. 'וסקראט היה מצוה תלמידיו, השמרו מפי שישנאהו לבבכם, כי לבות בני אדם כמראות, כמו שאמר החכם 'כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם', והנפשות משתוות".

למצב של הזיות וכח המדמה, שא"כ בבדיקה קינסיוולוגית שההכרה נמצאת במצה הרגיל. ומכאן שלכאורה יש מקום גדול לחלק בין שני ענינים אלו, ואין לחדש איסורים מדעת עצמנו במה שלא נתפרש בתורה, אך מאחר ויש שדנו להשוות בין הנושאים, נרחיב מעט בביאור האיסור שבקסם, ונביא טעמים נוספים שאין מקום לאיסור קסם בבדיקה קינסיוולוגית ובבדיקת מטולטלת.



פרק ד: איסור קוסם

מקור האיסור

"לא ימצא בך... קסם קסמים" (דברים פרק יח, פסוק י).

מעשה האיסור

כדי לעמוד על ההבנה המלאה של פרק זה, כדאי להקדים ולראות את פרק המבוא לנידון ההלכתי.

מעשה האיסור נתבאר במדרש תנאים (דברים שם): "כגון זה האוחז במקלו ואומר אם אלך ואם לא אלך, אף על פי שאין ראייה לדבר, זכר לדבר - 'עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו (הושע ד יב)". וכעין זה גם בספרי (שם). אלא שלא נתבאר כיצד היו 'יודעים' על ידי המקל*.

וברמב"ם (עבודה זרה פרק יא הלכה ו) ביאר: "איזהו קוסם זה העושה מעשה משאר המעשיות כדי שישום ותפנה מחשבתו מכל הדברים עד שיאמר דברים שעתידים להיות, ויאמר דבר פלוני עתיד להיות או אינו הווה, או שיאמר שראוי לעשות כן והזהרו מכך, יש מן הקוסמין שמשמשים בחול או באבנים, ויש מי שגוהר לארץ וינוע וצועק, ויש מי שמסתכל במראה של ברזל או בעשית ומדמין ואומרים, ויש מי שנושא מקל בידו ונשען עליו ומכה בו עד שתפנה מחשבתו ומדבר, הוא שהנביא אומר עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו".

א. ומלשון מהמדרש תנאים 'וכגון' מתבאר כי מקל לאו דווקא, רק כל כהאי גוונא גם כן אסור, אך בספרי נכתב ללא מילת 'כגון', וכן העותק המדרש ע"י הראשונים, רש"י והראשונים (שם), ספר המצוות להרמב"ם (ל"ת לא). גם שבספרי לא נאמר 'ואע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר', ונראה שם שזה הביאור הפשוט בנביא הושע. עוד יש להעיר כי בתוספתא (שבת פרק ז הלכה ד) הובאה לשון זו ממש, ונאמר שזה איסור דרכי האמורי דהיינו שאסור לחקות את הגוים לעשות דבר שאין בו תועלת, וכפי שיתבאר לקמן (פרק ח).

וע"ע בספר המצוות לרמב"ם (ל"ת, לא"ב), וכן כתבו: הר"ן (דרוש יב"ג), הרלב"ג (מלחמות השם מאמרו ו פרק יד"ג), העיקרים (מאמרו ג פרק ח), החינוך (מצווה תקי"ב), המאירי (סנהדרין סה:ז), האברבנאל (דברים יח, ט"ז), הרשב"ץ (מגן אבות פרק ד"ב), ועוד ראשונים נוספים.

ב. "שהזהירנו מקוסם. כלומר שיניע כח הדמיון במין מן ההנעה. כי אלו בעלי הכחות כולם המגידיים מה שיתחדש קודם היותו אמנם יתאמת להם זה בהיות כח הדמיון מהם חזק ודבריהם מתקיימים ברוב, ולכן ישערו במה שיהיה. ויהיה להם יתרון זה על זה בזה כיתרון מעלת אישי האנשים קצתם על קצתם בכל כח מכחות הנפש. ואי אפשר לאחד מאלו בעלי הכחות הדמיוניות מבלתי שיעשה מעשה ופעולה אחת מהפעולות יניע בה כחו ויוציא לאור פעולתו. והנה מהם מי שיכה במטה אשר בידו בארץ הכאות תכופות ויצעק צעקות משונות ויעזוב מחשבתו ויביט לארץ זמן ארוך עד שימצאהו כמו עניני חולי הנופל ויספר מה שעתידי להיות, וכבר ראיתי זה פעמים בסוף המערב.

ומהם מי שישטח החול ויעמיד בו תמונות, וזה הרבה מפורסם במערב, ומהם מי שישליך אבנים דקים ביריעה מעור ויאריך לעיין אותם ואחר כך יספר דברים. וזה ידוע ומפורסם בכל מקום שהלכתי בו. ומהם מי שישליך אזור עור ארוך בארץ ויסתכל בו ויודיע הנסתרות. והכוונה בזה כלו להניע את הכח המתהווה בו, לא שאותו הפועל בעצמותו יעשה דבר או יורה על דבר". ועיין בנביא (מלכים א פרק יח פסוק כח) "ויקראו בקול גדול ויתגדרו כמשפטם בחרבות וברמחים עד שפך דם עליהם", וכיאר באלשיך (שם) "ואז כשמעם כן עשו כל מה שהוא דרכם לעשות להשרות עליהם כח הטומאה, לקרא בקול גדול ולהתגודד בחרבות וברמחים עד שפך דם עד ששרתה עליהם כוח הטומאה".

ג. "קוסם קסמים, ענינו שיש באנשים מי שכח המדמה שלו חזק, עד שישער ויגיד קצת העתידות, וזה הכח יצטרך לעוררו, ולזה יעשו קצת תנועות ותחבולות"

ד. "וזה כי הקסם יצטרך לפעולות מה ישלם בהם ההתבודדות לכח הדמיוני".

ה. הר"ד לקמן.

ו. "הקוסם הוא שמניע דמיונו ברוב קולות וצעקות ויגיעה ועמל שיבהילוהו, עד שישוב נעדר הרגשה ויתחזק דמיונו ויאמר דברים יתקיימו לפעמים לחזק הדמיון".

ז. "הקסם הוא הגדת העתיד בחזק הכח המדמה עד שישער במה שיהיה עתיד ולא יחטא. והנה הפלוסוף בספר החוש והמוחש עושה מאמר אחד. בחלום ובקסם ובנבואה. לפי שהם כלם אצלו מיני הגדת העתידות מפועל הכח המדמה. וכן הביאו הרב רלב"ג בספר מלחמות ה' אשר לו. ורבי אברהם שמו מחכמת משפטי הכוכבים. ואלו היה כן לא תאסור התורה כל כך. ושלמה אמר (משלי טז) קסם על שפתי מלך להגיד שכל דבר לא יחד מן המלך כי הכל גלוי לפניו כאלו קסם על שפתיו להגיד כל אשר יהיה. אבל האמת הוא שהקסם הוא מין מהגדת העתידות נעשה בתנועות ותחבולות וכלים מכלים שונים".

ח. "והוסיף: "וכן אנחנו ראינו מזה שישטחו קמח או חטים או שעורים".

ברמב"ן (דברים פרק יח, ט"ז) כתב: "והזכיר קוסם קסמים - והיא מחשבה בעתידות בכלל", כוונתו שהלשון 'קוסם' כולל את כל כללות ענין גזירת העתיד, וכשם שלשון 'כישוף' כולל כללות ענין שינוי טבע הבריאה, וכשם שכישוף הוא אופן מסוים כיצד לשנות הטבע, ורק באופן זה נאסר, ולא שכל שינוי טבע אסור שהרי ע"פ ספר היצירה מותר, כמו כן גם קסם מלבד שהוא לשון כוללת, הוא גם אופן מסוים כיצד לקבל ידיעת העתידות, ורק באופן זה נאסר, ולא כל ידיעה בעתיד אסורה שהרי בנבואה מותר, וברמב"ן כאן לא ביאר את מעשה הקסם, אך לקמן יתבאר שלכאורה שיטתו כהרמב"ם.

בפירוש רבי יוסף בכור שור לתורה (דברים שם') ביאר שקסם הוא לשון קיסם, שכדי לקבוע אם לצאת לדרך אם לא, היו משלכים קסמים ונותנים בהם סימן, שאם ינוח על צד פנים יהיה כך ועל צד חוץ יהיה אחרת, נמצא שמעשה

מ. "והזכיר מכשף - שם כלל לכל הכשפים. והובר חבר ושואל אוב וידעוני - והם פרטים בכשוף, ואסר אותם גם לשואל. ודרש אל המתים - כאוב עצמו, ובכל ענין שידרוש אליהם. והזכיר קוסם קסמים - והיא מחשבה בעתידות בכלל, מלשון קסם על שפתי מלך במשפט לא ימעל פיו (משלי טז י'), כמו שאמר (יהושע יג כב) בלעם בן בעור הקוסם, והיה מנחש כמו שאמר בו (במדבר כד א) ולא הלך כפעם בפעם לקראת נחשים, וכתוב (ש"א כח ח) קסמי נא לי באוב, והזכיר בפרט, מעונן - והוא היודע בעננים, ומנחש - הוא המביט בעופות בכנפיהם או בצפצוף".

וע"ע בביאור הרש"ר הירש שם שהוכיח כן עוד מספר יחזקאל (פרק כא פסוק כו) "כי עמד מלך בבל אל אם הדרך בראש שני הדרכים לקסם קסם קלקל בחצים שאל בתרפים ראה בכבד".

י. תלמיד רבינו תם, וז"ל: "קוסם קסמים שמעתי מיהודי אחד ממשקלכביאה שבמקומו מנהג, כגון יוצא לדרך ופגע בתחילה באיש ואחר כך באשה, אומר שדרכו מוצלחת. באשה ואחר כך באיש, חוזר בו, סבור שדרכו לא תצלח. באיש ואחר כך באיש, באשה ואחר כך באשה, דרכו בינונית, ויש מהם בודקין קודם שיצאו, ולוקחין קיסמין מעץ ומקלפין אותם מצד אחד, ומצד אחר מניח הקליפה בעץ הדלש, ולוקח הקסם וזורקו מידו, אם הקליפה למעלה, אומר זהו איש, ואחר כך זורק, אם מחשף הלבן למעלה, אומר זהו אשה. ואומר הרי איש ואחר כך אשה והולך לדרכו, ואם מחשף הלבן נופל תחילה למעלה, הוא אשה ואחר כך איש. ואם הקליפה למעלה בשניהם אל מחשף הלבן, הרי איש אחר איש או אשה אחר אשה ודרכו בינונית. ועל שם הקיסמים נקרא קוסם קסמים". ונראה פשוט שלשיטתו לאו דווקא גורל זה אלא ה"ה בדומה להם, אך יש לבא מה שנא מאיסור נחש.

הקסם הוא דרך בגורל, ועל פיו ביארו בספר פענח רזא (שם), בבעלי התוספות (שם י"א), ובסמ"ג (לאוין סימן נב"ג).

ולדבריהם נראה פשוט שאין לאיסור מעשה הקסם שום שייכות עם בדיקה קינסיוולוגית שהיא רק כלי ביטוי חיצוני לגלות הרגש הנפש, ואין בה שום ענין של גורל. ועוד שבמגן אבות להתשב"ץ (פרק ד"ג) כתב כי גורל הקסם נעשה

יא. עוד ביארו שם בלשון ראשון: "איזה קוסם אלו בני אדם האוחזים מקל או רצועה או שאר דבר ומוודין בהם ורואים אם ילכו או לא ילכו אם יצליחו או לא יצליחו". והובא בחזקוני (שם) בתוספת ביאור: "ויש מפרשים מודד מקלו באצבעו או בידו פעם אחת אומר אלך ופעם אחת אומר לא אלך ואם בסוף המקל יארע לא אלך אינו הולך וזהו אוחז במקלו". וביאורים אלו צריכים ביאור שזה לכאורה גורל ונחש רגיל, ומדוע הם איסור נפרד של קסם.

יב. "שלא לקסום, יש כשיוצאים לדרך בודקין בקסמים קודם צאתם ולוקחים קסמים מעץ ומקלפין אותם מצד אחד ומצד השני מניח הקליפה ולוקח הקיסם וזורקו מידו... ועדיין עושין כן בארץ אשק"לבוניא. ועל שם הקיסמים נקרא קוסם קסמים, הוא שאמר הנביא עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו".

ויש מי שרצה להביא ראיה מספר יחזקאל (פרק כא פסוק כו): "כי עמד מלך בבל אל אם הדרך בראש שני הדרכים לקסם קסם קלקל בחצים שאל בתרפים ראה בכבוד", וביארו כל המפרשים (שם) שקסם הוא שם כולל לשלושת מעשי הניבוי שעה, ו'קלקל בחצים' פירושו חלק מהראשונים שזרק חצים לראות לאיזה כיון יפלו, הרי שמעשה הגורל נחשב כמעשה קסם. אלא שראיה זו דחויה היא, שהרי כבר נתבאר מהרמב"ן ועוד ראשונים שלשון קסם הוא שם כולל לגלוי עתידות, אך 'קלקל בחצים' הוא מעשה הניחוש, ומעשה הקסם עצמו הוא דיבור בכח הדמיון ואפשר דהיינו 'שאל תרפים'.

עוד ראיתי למי שרצה להביא ראיה מלשון הכתוב: "וילכו זקני מואב וזקני מדין וקסמים בידם" (במדבר כב, ז), ואיתא במדרש (במדבר רבה שם) "שהולכו בידם כל מיני קסמים שהיו קוסמין בהם", ונראה כי היינו כלי הגורל, אלא שברמב"ם כתב כי כח המדמה מתעורר בעשיית מעשיים בכלים שונים.

וקצת יש לבאר מדוע שינה הסמ"ג מביאור הרמב"ם אחר שדרכו ברוב המקומות כדעת הרמב"ם, ונראה דלפירוש הרמב"ם לא כל כך אתי שפיר עצם הלשון 'קסם' (ואמנם האבן עזרא ביאר מלשון גזירה שהוא גזור את העתיד לבא). גם דלפירוש הרמב"ם שניתן להגיע לשיעמום המחשבה וכח המדמה בדרכים רבות, וקשה מדוע הוזכר בספרי דווקא 'האוחז במקלו', (אמנם במדרש תנאים הוזכר בלשון 'וכגון האוחז במקל'). אמנם בפירושו בעלי התוספות (שם) משמע שלשון המדרש: 'האוחז במקלו' לא אתי שפיר עם ביאור רבי יוסף בכור שור.

יג. וז"ל: "וענין הטלת הגורלות בחול או בנקודות כבר יש מזה ספר מחובר כמו שהוא

בכח המדמה שמכוון את תנועות הידים באופן לא מודע להכריע את הגורל, וכ"כ המלבי"ם בספרו התורה ומצוות על הספרי (שם), וגם זה לא מתקיים בבדיקה קינסולוגית.

אמנם הרמב"ם (ספר המצוות ל"ת לא"י) כתב בפירוש שמעשה הקסם אינו מעשה גורל, וברבינו ירוחם (נתיב יז חלק ה) הביא את כל לשון הרמב"ם (הלכות ע"ז) וסיים: "ונראה כמו כן העושין נקודות נקודות בכתב או בחול וכל כיוצא באלו הדברים", ויש שפירשו שכוונתו 'לגורל החול' הנודע²¹ וכוונתו כמגן אבות לגורל שנעשה בכח הדמיון, ולכן חיבר איסור זה לאיסור קסם לשיטת הרמב"ם ששניהם נעשים בכח המדמה. אלא שהרמב"ם כתב בהדיא שקסם אינו גורל, וכיון שרבינו ירוחם חיבר את מעשה הנקודות בחול לדברי הרמב"ם, נראה שכוונתו רק לדרך נוספת בהנעת כח הדמיון ולא לגורל החול.

ובמאירי (סנהדרין סה:ט"ז) ביאר את מעשה הקסם כביאור הרמב"ם, וסיים: "בכלל זה המביטים בצפורן ובחרב ובזכוכית ובמראה", ונראה כוונתו שבכח הדמיון מראה לאדם 'מראות' בדברים מבריקים אלו²², אך לא ביאר כיצד

בענין פתרון החלומות. ונראה כי כמו שהדמיון מתעורר לדעת השפע השופע עליו להגיד מה שהוא מסודר, כן המשליך הנקודות דמיונו מעורר להשליכם באותו שיעור שיגזור מה שהוא מסודר. ולזה יתנו בעלי חכמה זו שישליכום בעת ידוע וכיום ידוע וכיום ברור, והכתוב גלה לנו זה באמרו לכן לילה לכם מחזיון וחשכה לכם מקסום וכו' ובושו החוזים וחרפו הקוסמים וכו'".

יד. "והכוונה בזה כלו להניע את הכח המתהוה בו, לא שאותו הפועל בעצמותו יעשה דבר או יורה על דבר. ובה טעו ההמון כי הם בעבור שיצדקו להם קצת אותם הספורים יחשבו שאלו הפעולות יורו על מה שיהיה".

מז. אלא שיש בדבר קושי גדול כי גדולי ישראל רבים השתמשו בגורל החול.

מז. "הקוסם הוא שמניע דמיונו ברוב קולות וצעקות ויגיעה ועמל שיבהילוהו עד שישוב נעדר הרגשה ויתחזק דמיונו ויאמר דברים יתקיימו לפעמים לחוזק הדמיון, ובכלל זה המביטים בצפורן ובחרב ובזכוכית ובמראה וכיוצא באלו".

יו. ונראה שלמד זאת מהפסוק שהובא לעיל מספר יחזקאל (פרק כא, כו): "כי עמד מלך בכל אל אם הדרך בראש שני הדרכים לקסם קסם קלקל בחצים שאל בתרפים ראה בכבד", ופירש הרד"ק (שם): "שמחדדין ומלטשין פני ברזל החץ עד שיהיה בהיר מאד ורואין בו בעלי הקסם כמו שרואים בבוהן היד בצפורן לבהירות הציפורן, וכן רואים בסייף וכן במראה, וכן רואים בכבד שיש לו בהירות".

מפעלים את כח הדמיון ונראה שנעשה בדרכים המבוארים, אלא שברמב"ם דן במי שמדבר מתוך דמיונו, ובמאירי הוסיף במי שרואה מראות מתוך דמיונו.

בשו"ת טוב טעם ודעת (ח"ב מהדורא ג סימן מח) ובשו"ת תשורת שי (תנינא סימן קכט) דנו בשולחן שזז מעצמו על גבי לוח אותיות ובזה מנבא עתידות, ודנו לאוסרו משום קסם, ועל פי שיטת הסמ"ג שקסם זה גורל לנבא העתיד, וכתבו שגם הרמב"ם לא פליג אלא שחדא מתרי קאמר, אלא שכבר נתבאר שבהדיא כתב הרמב"ם (בספר המצוות והו"ד לעיל) שקסם אינו גורל. וגם בדעת הסמ"ג נראה שאסר דווקא גורל שנעשה בסיוע של כח המדמה וכביאור המגן אבות, אבל סתם גורל הוא מעשה נחש שאסור באיסור דלא תנחשו¹, ונראה שגם לדעת אחרונים אלו סתם גורל אינו קסם, ודווקא גורל הנעשה בעזרת כח רוחני דנו שהוא בכלל איסור קסם², שהרי סתם גורל אסור דווקא משום מצוות 'תמים תהיה עם ה' אלקיך'³.

ולדבריהם שלא נחלקו הראשונים וכל ניבוי עתידות אסור, יש לדון לאסור בדיקה קינסילוגית, אלא שברמב"ם מוכח שנחלק וכנ"ל, גם לביאור המגן אבות והמלבי"ם הרי רק גורל הנעשה בכח המדמה בכלל איסור קסם, ואין שימוש בכח דמיון בבדיקה קינסילוגית. וגם בלאו הכי הרואה דבריהם יוכח מיד דכיון שנעשה בדרך זרות שהרי השולחן היה זז מעצמו, היה ברור להם שנעשה בכח רוחני דומה לכישוף של טומאה, ולכך פשיטא להו לאסור, אך אין שום מבוא לומר שהיו אוסרים גם בדיקה קינסילוגית שאין בה ענין זרות, ואדרבה כבר נראה שזה כח מכחות הנפש (וכפי שנתבאר לעיל פרק ג).

יח. ואין ליישב שהסמ"ג סבר כדעת הראב"ד שאיסור נחש הוא דווקא כשמפרש לעצמו סימנים שנעשו בידי שמים, וכגון שעבר שועל מימינו, אבל בקובע סימן מראש וכגון אליעזר עבד אברהם שקבע מראש את הסימן של הבאר מותר, כי מלבד שא"כ קשה אדרבה מדוע לא עבר אליעזר באיסור קסם, הרי הסמ"ג (ל"ת נא) גופא יישב שאליעזר אכן לא סמך על הסימן ומשום איסור נחש.

יט. וכשולחן זה שזז מעצמו על לוח האותיות.

כ. כמבואר בספרי שהובא בתוספות (שבת קנו: ד"ה כלדאי): "בספרי דרש מנין שאין שואלין בגורלות שנאמר תמים תהיה", והובא בכ"י (יו"ד סימן קעט) ובשו"ע (שם סעיף א) וברמ"א הוסיף: "וכ"ש דאסור לשאול בקוסמים ומנחשים ומכשפים", ומשמע בהדיא שקסם לא היינו גורל. דיוק זה הובא בספר אני ה' רופאך שהאריך לדחות שיטתם.

כל זאת ועוד שגם לשיטתם א: בדיקה קינסיוולוגית שונה במהותה כי מקור המידע בה הוא מסגולת הנפשות לדעת בכוח החושים הרוחניים, ובפרט במה שנוגע לחברתה, אחר שמקור הנפשות אחד, מה שאין כן בקסם שמקור הידע בשרי גלגל המזלות, וכפי שנתבאר לעיל (פרק ג), ואין לחדש איסורים מצד עצמנו. ב: איסור קסם הוא דווקא בהגדת העתידות.

בסמ"ק (מצוה קמג) ובאורחות חיים (עבודה זרה אות טז) כתבו: "שלא לקסום דכתיב 'לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קוסם קסמים' ואמרו רבותינו שלפי השעות ששואלין אותו אומר כך יהיה על ידי שדים או על ידי השבעות", ומסתימת דבריהם משמע שדי בשמות ושדים לחוד, ואין צורך לכח המדמה. אך ברדב"ז (מצודת דוד מצווה סג) כתב כי ע"י כח הדמיון הדבק בידיעה הפושטת מכח המזלות (כביאור הרמב"ם והרמב"ן) אין די לקבל את ידיעת העתידות, ויש להשתמש גם בשמות שמצד הטומאה, ומעתה יש לומר שגם הסמ"ק והאורחות חיים חדא מתרי נקטו וצריך גם שימוש בכח המדמה. בדרשות ר"י אבן שועיב (פרשת ראה) הביא מחלוקת במקור כח הקסם, ובדעת אחת כתב: "ויש חולקין בסבת ידיעת העתידות, יש אומרים שהוא בכח השדים, והאומרים זה משימים חלוק בנבואות ואומרים, כי הנבואה היא מהאלקים והחלומות מהמלאכים והקסם והנחוש מהשדים". ולדבריהם אין מבוא לאסור בדיקה קינסיוולוגית שאינה נעשית ע"י שדים ושמות טומאה.

באבן עזרא (דברים, שם) נראה כי הקוסם מנבא ע"פ חכמת האסטרולוגיה וז"ל: "קסמים (-לשון רבים), שיש במשפטי הכוכבים הנקראים ראשונים ושניים" ^{כא}, וכ"כ בספר ישעיהו (פרק מד, כא ^{כב}) "וקוסמים הם חכמי המזלות והטעם גוזרים, האומרים כן יהיה" ובספר משלי (פרק טז, י ^{כג}).

כא. אלא שיש לבאר שהרי האבן עזרא עצמו השתמש בחכמה זו. ונראה לחלק בין אמירה כללית ובין הוראה מדוייקת וכפי שכתב המאירי (סנהדרין סח:) ליישב דעת החסידים המתרים אסטרולוגיה והרי יש לאסור מצד איסור מעונן, וכתב: "שחכמת הכוכבים אינה יכולה להודיע פרטי הדברים שאם יודע מדרך הכוכבים שזה האיש יצליח ויקנה שדות וכרמים לא יודע שיקנה שדה פלוני והכלדיים היו אומרים כלהו נכסיך יוסף מוקר שבי אכיל להו וכן הרבה".

כב. "מפר אתות בדים, מגזרת בדר, כי יש נשמות שיש להם כח להתבודד. וקוסמים, הם חכמי המזלות והטעם גוזרים, האומרים כן יהיה".

כג. "קסם שם כלל על גזרת משפט הכוכבים, וכן גזרין שיגזרוהו להיות כן".

מקור הידיעות הבאות ל'כח המדמה'.

ברמב"ם (שם) ביאר כיצד מקבל האדם את ידיעות העתיד, אך לא ביאר מה מקור ידיעות אלו ומהיכן באו לאדם, ולעומת זאת ברמב"ן (שם) לא ביאר כיצד מקבל האדם את ידיעת העתיד, אך כתב (שם ב') שידיעות העתיד מושרשות בכח המזלות, ולכן הם ברות שינוי כי עם ישראל מעל המזלות, וכיון שאין מקור הידיעות בנבואה, לא ידע בהם האדם ידיעה ברורה.

ואפשר שאין כאן מחלוקת, כי גם לדעת הרמב"ן אופן קבלת כח הקסם הוא ע"י כח הדמיון (וע"ע ברמב"ן במדבר פרק כד, א ב'). וגם לדעת הרמב"ם הידיעות מתקבלות משרי מהמזלות, וכל אחד חדא מתרתי קאמר. ואכן בספר החינוך (מצווה תקי) הביא לספר המצוות להרמב"ם, ועירבם עם דברי הרמב"ן וכתב עליו: "פירוש לפירושו, כלומר שמתבודדים במחשבתם וקובעים כל הכוונה וכל ההרגש שלהם על אותו הענין שיחפצו לדעת, ומתוך ההתבודדות והקביעות החזק והתפשטות כל המחשבה מכל עניני העולם הגופני תתערב

כד. רמב"ן (דברים פרק יח, ט) כתב: "אבל יש לענין הזה סוד, וכבר הודענו (ויקרא יח כה) כי יש למזלות שרים ינהיגו אותם והם נפשות לכדורי הגלגלים, ושרי זנב וטלה הקרובים לארץ והם הנקראים נגידי התלי יודיעו העתידות, ... וכל זה איננו תועבה בעמים אבל חכמה תחשב להם. ... וכאשר כלל הכתוב המעוננים והקוסמים עם התועבות הנזכרות, חזר ופירש (בפסוק יד) הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו כי חכמתם לדעת הבאות, ואתה לא כן נתן לך ה' אלהיך יאמר הנה אסר לך השם המעשים האלה הנזכרים בעבור שהם תועבות לפניו ובגללם הוריש הגוים ההם מפניך, ואסר לך הנחשים והקוסמים בעבור שעשה לך מעלה גדולה לתתך עליון על כל גויי הארץ שיקים בקרבך נביא ויתן דבריו בפיו, ואתה תשמע ממנו מה יפעל אל ולא תצטרך אתה בעתידות אל קוסם ומנחש, שיקבלו אותם מן הכוכבים או מן השפלים בשרי מעלה שאין כל דבריהם אמת ולא יודיעו בכל הצריך, אבל הנבואה תודיע חפץ השם ולא יפול דבר מכל דבריה". ומקור דבריו בדרשת הרמב"ן הנקראת 'תורת ה' תמימה'.

כה. "כי היה קוסם ותבואנה העתידות בלבו, ועתה בשביל ישראל ישמע בהם גם הדיבור, ולפיכך היה מתפאר בעצמו עתה לומר נאם שומע אמרי אל". וע"ע ברמב"ן (ויקרא פרק יח, כא) כתב לגבי עבודת הקרבת הבנים והבנות למולך: "אבל יתכן שהיתה העבודה ההיא להם לקסום שוא, והיו מתנבאים בה כפי סכלותם, והם נביאי הבעל המקריבים לו הבנים והבנות ויראו להם חלומות שוא ומקסם כזב, ולכן תיחס התורה ענין המולך בענין הקסמים". ומשמע קצת שאין כל דרך ההתנבאות רק על ידי דמיון, וכי הם נעזרו בדברים נוספים, ושמא יש להביא לזה ראיה גם מבלעם ובלק שהקריבו קורבנות ג"כ.

נפשם עם הרוחנים הקולטים העתידות הקרובות כידוע בין החכמים"ב, וכמו"כ איחדו הטעמים: הרלב"ג (מלחמות השם מאמור ב פרק ג"ז) והתשב"ץ (מגן אבות פרק ד"ח). וכ"כ הרדב"ז (מצודת דוד מצווה סג), ועוד.

טעם האיסור

במורה נבוכים (ח"ג פרק לז"ב) נראה כי השימוש בידיעת העתידות שמגיע מכח הטבע ולא מהכח האלוקי היה מצוי מאוד אצל עובדי העבודה זרה, שטענו כי הכוכבים משפיעים על הנביא את הנבואה, והדבר שימש כחלק מכללות האמונה שלהם שהכוכבים הם האלוקים ובהם נדבקים ומכוחם

ב. ולדבריו אין הכרח ודי לפעמים בהתבודדות לחוד, וכ"כ חכמי פורבנציה לרשב"א (שו"ת ח"א סימן תיח).

בז. "לפי שכבר התבאר שהפועל לזה הסדור אשר באלו הדברים אשר תפל בהם ההודעה בחלום או בקסם או בנבואה הם הגרמים השמימיים, והיה שכבר התבאר במה שקדם שהגרמים השמימיים הם במדרגת הכלי לשכל הפועל במה שיפעלוהו מאלו הדברים מהמזג, הנה ראוי שיהיה כן במה שיפעלוהו בזה הסדור אשר לאלו המקרים. ובהיות הענין כן, הוא מבואר שהפועל לזה הסדור הוא השכל הפועל, ולזה יחויב שיהיה השכל הפועל הוא הפועל לזאת הידיעה". אמנם בהמשך (סוף פרק שישי) מכריע הרלב"ג כי רק הנבואה תבא מהשכל הפועל אל שכל האדם, לכן לקבלה זקוקים להתרגל במחשבות העיוניות, וממנה באות לאדם השכלות חדשות והנהגות טובות, אבל הקסם והחלום בא בכלי הדמיון מכח המזלות ולכן עיקר מהותו להצלחתה חומריות האדם וגופו.

בח. "והנעת הכח הדמיוני הוא לחשב באותן שאלות הנשאלות וישפע עליו מהשכל הנבדל להודיע הענין המסודר המוגבל מפאת הגרמים השמימיים. וזה ענין בלעם שנקרא קוסם".

בג. "ולפי הדעות ההם הצבאיות העמידו הצלמים לכוכבים צלמי הזהב לשמש, וצלמי הכסף לירח, וחלקו המוצאים והאקלמים לכוכבים, ואמרו שהאקלים הפלוני אלהיו הככב הפלוני, ובנו ההיכלות ושמו בהם הצלמים וחשבו שכחות הכוכבים שופעות על הצלמים ההם ויבינו וישכילו וישימו בני אדם להנבא ויודיעו לבני אדם תועלותם, וכך אמר באילנות אשר הם מחלק הכוכבים ההם, כשיתיחד האילן ההוא לכוכב ויטעוהו לשמו ויעשה לו ובו כך וכך, תשפע רוחניות הכוכב שהוא על האילן ההוא וידבר עם בני אדם על דרך נבואה וינבאו וידבר עמם בעת השינה, תמצא זה כלו כתוב בספריהם אשר אעריך עליהם, ואלו היו נביאי הבעל ונביאי האשרה הנזכרים אצלנו, אשר התחזקו בלבם אלו הדעות עד שעזבו את ה' וקראו הבעל עננו, כל זה לפרסום הדעות ההם והתפשט הסכלות והרבה השגעון בעולם".

מתנבאים, ולכך דחה הבורא יתעלה שלא נשתמש אלא בכח הנבואה האמיתית שמגיעה מאיתו יתברך.

הרמב"ן (שם^ל) מבאר שכח הקוסם לדעת העתידות הוא מכח שרי המזלות והכוכבים, אך עם ישראל הוא תחת ההשגחה הפרטית של הבורא

ל. ושורש דבריו במאמר הארוך של הרמב"ן הנקרא בשם 'תורה ה' תמימה': "ורבים יתחסדו בנחשים לומר שאין בהם אמת כלל, כי מי יגידי לעורב ולעגור מה יהיה. ואנחנו לא נוכל להכחיש דברים יתפרסמו לעיני רואים. ורבתינו גם כן יודו בהם, כמו שאמרו בואלה שמות רבה (ויק"ר לב ב, קהלת רבה י כג), כי עוף השמים יוליך את הקול (קהלת י כ), זה העורב וחכמת הטיאריץ. העופות בלשון ערב טאי"ר, וחכמי העופות יקראו טיאריץ. ועוד מוזכר מזה הענין בגמרא (גיטין מה.).

אבל יש לענין הזה סוד, וכבר הודענו (ויקרא יח כה) כי יש למזלות שרים ינהיגו אותם והם נפשות לכדורי הגלגלים, ושרי זנב וטלה הקרובים לארץ והם הנקראים נגידי התלי יודיעו העתידות, ומהם נעשים סימנים בעופות שבהם יודיעו עתידות. ולא לזמן גדול ולא עתידות רחוקות יגידו רק בעתידות הקרובות לבא יודיעו, מהם בקול העוף בקראו בקול מר על מת ומהם בפרישות כנפיו, והוא שאמר יוליך את הקול, למגיידים בקולם, ובעל כנפים, לרומזים בכנפיהם. וכל זה איננו תועבה בעמים אבל חכמה תחשב להם, וכך אמרו (במדב"ר יט ג) ותרב חכמת שלמה מחכמת כל בני קדם (מ"א ה י), מה היתה חכמתן של בני קדם שהיו יודעין וערומים בטייר, וכן יאמר הכתוב (ישעיה ב ו) כי מלאו מקדם ועוננים כפלשתים. והנה שלמה למד זה בכלל חכמותיו. והידיעה היא הבנת הצפון, והערמה לסבור ענין בפרישות הכנפים.

וכאשר כלל הכתוב המעוננים והקוסמים עם התועבות הנזכרות, חזר ופירש (בפסוק יד) הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו כי חכמתם לדעת הבאות, ואתה לא כן נתן לך ה' אלהיך - יאמר הנה אסר לך השם המעשים האלה הנזכרים בעבור שהם תועבות לפניו ובגללם הוריש הגוים ההם מפניך, ואסר לך הנחשים והקוסמים בעבור שעשה לך מעלה גדולה לתתך עליון על כל גויי הארץ שיקים בקרבך נביא ויתן דבריו בפיו, ואתה תשמע ממנו מה יפעל אל ולא תצטרך אתה בעתידות אל קוסם ומנחש, שיקבלו אותם מן הכוכבים או מן השפלים בשרי מעלה שאין כל דבריהם אמת ולא יודיעו בכל הצריך, אבל הנבואה תודיע חפץ השם ולא יפול דבר מכל דבריה, והוא שיפרש (בפסוק כב) הוא הדבר אשר לא דברו ה' והנה אתה חלקו וסגולתו שומע עצתו מפיו, והם חלק המזלות הולכים אחריהם, וזה טעם לא כן נתן לך ה' אלהיך, שלא נתן לך כאשר נתן להם, כטעם אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים (לעיל ד יט) כאשר פירשתי (ויקרא יח כה). ובספרי (שופטים קעד), אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו, שמא תאמר להם יש במה לשאול ולי אין לי, תלמוד לומר ואתה לא כן נתן לך ה' אלהיך. והנה זו ראייה בכל מה שפירשנו, כי הנחשים שורש דבר נמצא במ ולכן היה לישראל טענה במניעה מהם".

יתברך, והם מעל המזל, והם שיכולים ע"י תפלה ותשובה לבטל כל מיני גזירות שנקבעו במזלות, ולכן הרחיק מעמנו הבורא יתברך את בירור העתידות שנקבעים במזלות, כדי שנהיה תמימים עימו יתברך שמשגיח עלינו ביחוד ושהכל לפי רוב המעשה. וכן ביארו רבינו בחיי (שם), ריקאנטי (שם), פירוש הטור לתורה (הארוך שם), ספר מגן אבות להתשב"ץ (פרק ד), ושו"ת זכרון יהודה (סימן צא).

בספר החינוך כתב שטעם האיסור כדי שלא נבוא לטעות שאין השגחה מהבורא יתברך כי הכל כבר נגזר במזלות ל"א, וזה דומה ממש לטעם הרמב"ן.

וז"ל הרמב"ן בהמשך הפרשה (פסוק יג): וטעם תמים תהיה עם ה' אלהיך - שנייחד לבבנו אליו לבדו, ונאמין שהוא לבדו עושה כל והוא היודע אמתת כל עתיד, וממנו לבדו נדרוש העתידות, מנביאיו או מאנשי חסידיו רצוני לומר אורים ותומים. ולא נדרוש מהוברי שמים ולא מזולתם, ולא נבטח שיבואו דבריהם על כל פנים, אבל אם נשמע דבר מהם נאמר הכל בידי שמים, כי הוא אלהי האלהים עליון על הכל היכול בכל משנה מערכות הכוכבים והמזלות כרצונו מפר אותות בדים וקוסמים יהולל. ונאמין שכל הבאות תהיינה כפי התקרב האדם לעבודתו. ולפיכך אחר אזהרת שאלת העתידות מקוסם ודורש בעד החיים אל המתים אמר שתהיה תמים עם השם בכל אלה, ולא תירא ממגיד עתיד אבל מנביאו תדרוש ואליו תשמע. וזה דעת אונקלוס, שלים תהא בדחלתא דה' אלהיך, שלא תהיה חסר ביראתו, כי "תמים" הוא השלם בדבר, כמו שה תמים (שמות יב ה) שאין בו מום ושום חסרון. וזו מצות עשה, וכבר הזכרתי זה בפסוק והיה תמים (בראשית יז א).

וכוונת הרמב"ן במה שהפנה לעיל למה שפירש במקום אחר (ויקרא יח, כה), הוא ששם ביאר בארוכה שאמות העולם וארצות הנכר הם תחת שליטת המזלות ושרי האומות אשר בשמים, ולכך אין שום פגם במה שהם יודעים העתידות ממקור כוחם. אך את עם ישראל וארץ ישראל ייחד ה' אלוקינו אליו, ואנו תחת ההשגחה הפרטית של הבורא יתברך, ועם ישראל התעלה להיות מעל המזל, וכאשר אחד מישראל שואל בעתידות שהם מן המזל, הנה הוא פוגם הרבה, ואם הוא מבקש לדעת העתידות יש לו לברר אצל הנביאים, שהם מנבאים לפי האמת ולא מכח המזלות.

(אבל אין כוונת הרמב"ן שטעם האיסור כדי שנדע האמת מפי הנביא, ולא נטעה ע"פ שרי המזל, שאין נראה בזה די טעם לקבוע איסור, וגם מלשון הרמב"ן: "שמא תאמר להם יש במה לשאול ולי אין לי". נראה שעיקר מה שדן בזה היינו שכיון שיש לישראל טענה שהם זקוקים לדעת העתידות, נראה להם שעוד זאת להם מעלה שהם ידוע העתידות בדרך שאין בה טעות כלל. וכן מבואר בדרשות הר"ן (דרוש יב): "ולפי שבהעלותו מעלינו אלו הידיעות, נחסר קצת תועלות הבאים מאיתם, אמר (דברים יח טו) נביא מקרבך מאחריך כמוני יקים לך ה' אלהיך אליו תשמעון).

ל"א. ספר החינוך (מצוה תקי) "וכבר כתבתי באזהרת לא תנחשו בסדר קדושים (מצוה

וכן נראה כוונת ספר יראים (סימן תלא ל"ב), שו"ת הרשב"א (ח"א סימן תיג ל"ג) שכתבו שאיסור קסם שורשו בחיוב ללכת בתמימות עם ה' יתברך ולא לחקור אחר העתידות, ולכאורה כוונתם שווה לדברי הרמב"ן, וגם בר"ן (דרוש יא ד"ה ואחר שנשלם זה) נראה כן.

בספר העיקרים (מאמור ג פרק ח ל"ד) כתב כי ידיעות הקסם באות בכח טומאה ולכן אין ראוי להשתמש בהם. ונראה שגם לשיטת הסוברים שלקבלת הידיעות יש להשתמש בהשבעת שדים, יש מקום לאסור מצד החיסרון שבעיסוק עם שדים ל"ה. אך מלשון ספר העיקרים נראה שנעשה רק בכח המדמה ואפילו הכי סבר שיש בזה כח טומאה, וקצת יש לבאר דבר זה, ובספר מכתב מאליהו (ח"ד עמוד קסג) ביאר שסילוק כל כח המחשבה שבאדם יש בו ענין של טומאת מת, וכפי שמצאנו בשינה שנחשבת לאחד בששים שבמיתה מפני סילוק כח ההכרה שבאדם, כן גם במעשה הקסם שמסלקים את כח ההכרה

רמט) בטעם איסור ענינים אלו מה שידעתי. וראיתי בספרי הראשונים בטעם איסור זה, לפי שכל ענינים אלו מטעים ההמוץ, ויחשבו בשביל שיצדקו עליהם קצת מן הדברים שיגידו להם בעלי הקסם, שכל הפעולות שהם בעולם סבתם המזלות והכחות". ובספר החינוך מצוה רמט כתב: "ועוד שהם סבה להדיח האדם מאמונת השם ומתורתו הקדושה. ולבוא מתוכם לכפירה גמורה, שיחשוב כל טובתו ורעתו וכל אשר יקרהו שהוא דבר מקרי, לא בהשגחה מאת בוראו, ונמצא יוצא בכך מכל עקרי הדת".

ל"ב. "צוה יוצרנו שיתמים אדם מעשיו שלא יאמין בקוסמין ובמכשפים במנחשים ובמעוננים דכתיב ב' שופטים לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וגו' וסמך ליה תמים תהיה עם ה"א פי' אל תאמין באלו".

ל"ג. שם ביאר שכל איסורי הכישוף הקסם והניחוש וכדומה, נאסרו כי יש לאדם לסמוך על ההשגחה, וללכת בתמימות עם ה' יתברך, אך שימוש בדברים אלו לצורך רפואה מותר, כי התורה עצמה מורה לאדם שעליו להשתדל ברפואתו, וכאשר עושה לרפואה אינו סותר את תמימות האמונה.

ל"ד. "כי כל אלו הדברים אף על פי שהם מודיעים העתידות, להיותם מצד רוח הטומאה מרחיקים את האדם משלמותו ואי אפשר להיות האדם על ידם תמים ושלם השלמות האנושי, לפי שאי אפשר שיוודעו על ידם הדברים הנרצים אצל השם מהבלתי נרצים, כי הגדת העתידות הנמצא בהם היא על ידי מעשים שעושין לחזק הכח הדמיוני ומצד הטבע לא מצד הרוח האלהי כאשר הוא בנביאים". ונראה קצת שסבר שיש טומאה אפילו שנעשה בכח הדמיון, שהרי לא הזכיר שנעשה בכח שדים.

ל"ה. ועיין עוד לקמן (פרק ו) שנחלקו הראשונים אם מותר להשתמש בשדים, ושיטת היראים שהשבעת שדים עוד יותר מותרת מסתם שימוש בשדים, ע"ש.

ומשליטים את כח הדמיון, זה ממש סילוק של קדושת החיים, ומביא על עצמו בזה טומאת מת.

האם קסם הוא דבר אמת

ברמב"ם (ע"ז פרק יא, טז) כתב: "ודברים האלו כולן דברי שקר וכוזב הן והם שהטעו בהן עובדי כוכבים הקדמונים לגויי הארצות כדי שינהגו אחריהן, ואין ראוי לישראל שהם חכמים מחוכמים להמשך בהבלים אלו ולא להעלות על לב שיש תועלת בהן, שנאמר כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל". אלא שברמב"ם (יסודי התורה פרק י, ג) גופא כתב: "אלא שהמעוננים והקוסמים וכיוצא בהן מקצת דבריהם מתקיימין ומקצתן אין מתקיימין, כענין שנאמר יעמדו נא ויושיעוך הוברי שמים החוזים בכוכבים מודיעים לחדשים מאשר יבאו עליך, מאשר ולא כל אשר", והוא ע"פ מדרש בראשית רבה (וישב פרשה פה, ב), (וכן נראה במורה הנבוכים חלק ב פרק לב; ובחלק ג ריש פרק לז; וכן כתב בספר המצוות ל"ת לא).

ובהכרח כוונת הרמב"ם אינה אלא שהסתמכות אחרי הקסם הוא דבר טעות, ולא שכל קסם הוא טעות. וגם חלק מהפילוסופים האמינו באפשרות הניבוי ל"ו. וכל עיקר הנידון זה אין בו צורך לדעת הרמב"ם והראשונים שסברו כי אפילו הכישוף יכול שיהיה דבר אמת.

האיסור בשעמום המחשבה ובהנעת כח הדמיון

יש שדייקו בלשון הרמב"ם (ע"ז פרק יא, ו): "איזהו קוסם זה העושה מעשה משאר המעשיות כדי שישום ותפנה מחשבתו מכל הדברים עד שיאמר דברים שעתידים להיות", ששעמום המחשבה הוא תנאי לאיסור, ולדבריהם גם השימוש בכח הדמיון צריך להיות תנאי באיסור, שהרי כתב הרמב"ם (ספר

לו. דרשות ר"י אבן שועיב (פרשת ראה) "ויש לפרש זה הנביא מה הוא. יש מפרשים שהוא כהא"ן בערבי והוא קוסם ובלעז אדיבינ"ו מדבר עתידות, וסבת זה הענין כי בקצת נפשות אנשים כח נבואי ידעו בו עתידות לא ידע האיש מאין יבא לו, אבל יתבודד ותבא בו רוח לאמר ככה יהיה לעתיד בדבר פלוני, ולא ידעו הפילוסופים סבת זה הענין, אבל זה הענין נתאמת לעיני הרואים וקוראים לו הפילוסופים כהא"ן כמו שאמרנו, וע"ע לעיל (פרק ג).

וע"ע באברבנאל (דברים פרק יח, ט) שכתב: "הקסם הוא הגדת העתיד בחוזק הכח המדמה עד שישער במה שיהיה עתיד ולא יחטא. והנה הפילוסוף בספר החוש והמוחש

המצוות ל"ת, לא) "שההירנו מקסום כלומר שיניע כח הדמיון במין מן ההנעה", אבל השגת העתידות בדרך שונה לא נאסרה.

וכן נראה, שהרי קבלת ידיעת העתידות ב'כח המשער' שנעשה תוך כדי שימור מצב ההכרה הרגיל לא נאסר להשתדל בו, וכפי שנתבאר לעיל (פרק ג), וכן מותר להשתדל בקבלת ידיעות בחלומות הצודקים, ולכאורה היינו טעמא לפי שבשני אופנים אלו אין בהם יציאה ממצב של ההכרה האנושית בהקיץ, וכפי שנתבאר חומר דבר זה לעיל (פרק ג). ולכן בדיקת שריר או מטולטלת אינה דומה כלל למעשה הקסם, כי מעשה קסם נעשה בשיעמום המחשבה והנעת כח הדמיון, והיינו ביציאה ממצב הכרה וכניסה לדמיונות בהקיץ, ואופן זה מצאנו שאסרה תורה, מה שלא קיים בבדיקת שריר או מטולטלת, ואין לנו להמציא איסורים מדעת עצמנו במה שלא נכתב בתורה השלמה. וכל זאת מלבד מה שאין בבדיקה קינסיוולוגית הגדת עתידות, וכפי שיתבאר בסמוך.

ידיעת העתידות נאסרה

איתא במדרש תנאים (דברים פרק יח פסוק ו): "קסם קסמים זה הקוסם ועושה מעשה, ואומר דברים **שעתידין** להיות". עוד איתא (שם) ובספרי (שם): "איזהו קוסם, כגון זה האוחז במקלו ואומר **אם אלך ואם לא אלך**". והיינו שמבקש עצה בנבואה לדעת האם לפי העתיד כדאי לו לצאת לדרך או לא.

וכן כתב ברמב"ם (ע"ז פרק יא, ו): "איזהו קוסם, זה העושה מעשה משאר המעשיות כדי שישום ותפנה מחשבתו מכל הדברים, עד שיאמר דברים שעתידים להיות, ויאמר דבר פלוני עתיד להיות או אינו הוזה ל', או שיאמר שראוי לעשות כן והזהרו מכך", וכ"כ בטור (יו"ד סימן קעט).

וכ"כ ברמב"ן (דברים פרק יח, ט): "והזכיר קוסם קסמים והיא מחשבה בעתידות בכלל", ועוד כתב שם: "ואסר לך הנחשים והקסמים בעבור שעשה לך מעלה גדולה לתתך עליון על כל גויי הארץ, שיקים בקרבך נביא ויתן דבריו

עושה מאמר אחד. בחלום ובקסם ובנבואה. לפי שהם כלם אצלו מיני הגדת העתידות מפועל הכח המדמה. וכן הביאו הרב רלב"ג בספר מלחמות ה' אשר לו".

ל'. 'או אינו הוזה' - היינו הצד ההפוך 'מדבר פלוני עתיד להיות', וכתבו בקיצור לשון - כלומר: שאינו עומד להיות. וז"ל בהקדמה לפירוש המשניות: "ואני אומר, שהקוסמים והוברי שמים ואנשל החבורה היא, יגידו העתידות ההוות". דעת הרמב"ם נתבארה יפה בספר אני ה' רופאך (עמוד רכב).

בפיו, ואתה תשמע ממנו מה יפעל אל ולא תצטרך אתה בעתידות אל קוסם ומנחש". ובוזה ביאר (שם פסוק יג^ל) את סמיכות מצוות 'תמים תהיה אם ה' אלקיך', לאיסורים אלו, וז"ל: "אחר אזהרת שאלת העתידות מקוסם ודורש בעד החיים אל המתים, אמר שתהיה תמים עם השם בכל אלה, שנייחד לבנו אליו לבדו, ונאמין שהוא לבדו עושה כל והוא היודע אמתת כל עתיד, וממנו לבדו נדרוש העתידות"^ל. וכל דברי הרמב"ן הובאו בריקאנטי (שם, י), ובפירוש הטור לתורה (הארוך שם, ט).

וכ"כ רבינו בחיי (שם, יד), האברבנאל (שם, ט^ב), דרשות ר"י אבן שועיב (שם מ"א). דרשות הר"ן (דרוש יב^ב), במאירי (סנהדרין סח. מ"ג) וכן מוכח בחינוך (מצווה תקי"ד), ובספר העיקרים (מאמר ג פרק ח"ה), וכן מבואר בסמ"ק

לח. "וטעם תמים תהיה עם ה' אלהיך - שנייחד לבכנו אליו לבדו, ונאמין שהוא לבדו עושה כל והוא היודע אמתת כל עתיד, וממנו לבדו נדרוש העתידות, מנביאיו או מאנשי חסידיו רצוני לומר אורים ותומים. ולא נדרוש מהוברי שמים ולא מזולתם, ולא נבטח שיבואו דבריהם על כל פנים, אבל אם נשמע דבר מהם נאמר הכל בידי שמים, כי הוא אלהי האלהים עליון על הכל היכול בכל משנה מערכות הכוכבים והמזלות כרצונו מפר אותות בדים וקוסמים יהולל. ונאמין שכל הבאות תהיינה כפי התקרב האדם לעבודתו. ולפיכך אחר אזהרת שאלת העתידות מקוסם ודורש בעד החיים אל המתים אמר שתהיה תמים עם השם בכל אלה, ולא תירא ממגיד עתיד אבל מנביאו תדרוש ואליו תשמע".

למ. וכן משמע עוד רמב"ן בראשית (פרק לא פסוק יג) שהתרפים נקראו כן מלשון נבואה רפה, והם היו כלי הקוסם. וכן במקומות נוספים.

מ. "וקוסם קסמים. וכבר נודע שהקסם הוא הגדת העתיד".

מא. "ואסר הקוסם והוא האומר עתידות".

מב. "קוסם קסמים, ענינו שיש באנשים מי שכח המדמה שלו חזק, עד שישער ויגיד קצת העתידות".

מג. "הקסם והדרישה אל המתים, והוא כל עניני הערת דמיון בהגדת העתידות הוא איסור תורה".

מד. שכתב בטעם האיסור: "לפי שכל ענינים אלו מטעים ההמון, ויחשבו בשביל שיצדקו עליהם קצת מן הדברים שיגידו להם בעלי הקסם, שכל הפעולות שהם בעולם סבתם המזלות והכחות". וכיון שכל טעם האיסור מצד הגדת עתידות בלי ראייה אין להרחיב האיסור גם בדבר ההווה. וכעין זה ברד"ק (שמואל א פרק טו, כג) "כמו שחטא קסם הוא חטאה גדולה כי הוא מסיר בטחונו מהב"ה ונותן בטחונו בקסם". וע"ע ברבינו יונה (שערי תשובה שער ג ס"ק פו).

מה. "ויגיד העתידות בכח רוח הכוכב ההוא השופע על האיש ההוא, וזה ענין הקסם".

(מצוה קמ"ג¹) באורחות חיים (עבודה זרה אות טז²), ובאבן עזרא (ישעיהו מד, כא³, משלי טז, י"ב⁴), וכן כתבו עוד ראשונים רבים⁵.

והנה מזה שאיסור קסם הוא דווקא בגלוי העתידות, מתבאר על פי טעם האיסור, שכתבו הרמב"ן וראשונים (הו"ד לעיל) שיסוד האיסור בקסם, שקסם מברר את העתיד לבא בכח המזלות, ואנו צריכים להאמין שעם ישראל מעל למזל, ובכח התפילות והזכויות להפך את המזלות, שה' מחליף את הזמנים ומשנה עתים, "מפר אותות בדים וקוסמים יהולל" (ישעיהו מד כה).

ומה שבאיזה מקומות נמצא בראשונים בענין קוסם לשון שמגלה 'נסתרות' או 'נעלמות', אינו ראיה לומר שכל נסתר ונעלם אסור, כי אפשר שסתמו בלשונם ולא חששו לטעות הטועה אחרי שסמכו על המתבאר בשאר כל המקומות שענין מעשה הקסם הוא דווקא לנבא את העתיד לבא.

דחיית הראיות שגם ידיעות מההווה אסורות

יש שרצו להביא ראיה שבאיסור קסם נכלל גם קבלת ידיעות אודות נסתרות שבעבר ובהווה, מנידון תרומת הדשן (פסקים סימן צו) והובא במהרש"ל (שו"ת סימן ג) ובש"ך (יו"ד סימן קעט, א) האם מותר להעזר במכשפים ובקוסמים אצל חולה, ונתקשו כיון שקוסם אינו משנה את טבע

וכ"כ עוד שם: "ולא תדאג לומר שלא יהיה לך דרך לדעת העתידות כמו שיש לשאר האומות ושתהיה חסר זה השלמות, שאינו כן, כי תם ושלם תהיה עם ה' אלהיך". וכ"כ עוד: "סבת עשיית האומות כל אלו הדברים היא כדי לידע על ידם העתידות... שהקוסמים ועובדי הצלמים ובעלי אוב וידעוני והעושים פעולות זולת אלו לחזק הכח הדמיני להגיד העתידות".

מז. "שלא לקסום, ואמרו רבותינו שלפי השעות ששואלין אותו אומר כך יהיה".

מז. מביא לשון הסמ"ק.

מה. "קוסמים, הם חכמי המזלות והטעם גוזרים, האומרים כן יהיה".

ממ. "קסם שם כלל על גזרת משפט הכוכבים וכן גזרין שיגזרוהו להיות כן", הרי שקסם מורה על גזירת הכוכבים שהם עניני עתיד, וגם יש ראיה מלשונו שכתב 'שיגזרוהו להיות כן' - בלשון מה שיהיה בעתיד.

נ. אלא שהשתדלתי להביא הלשונות שמשמעותם שעצם מעשה האיסור הוא אמירת עתידות, ולא הבאתי לשונות שניתן לדחוק בהם שאמנם בקסם מתגלה העתיד אך גם העבר, ונקטו לשון עתיד כי העתיד הוא עיקר בקשת בני האדם.

המציאות כי אם רק מגלה נסתרות, כיצד יש בידו לסייע ברפוי החולה. והולידו מזה שאיסור קוסם כולל גם נסתרות שבהווה, ומעתה מובן כי רוצים להעזר בקוסם לדעת האם כדאי לקחת לחולה תרופה פלונית אם לא.

אלא שאין כדאי בשביל שאלה לדחות את המוכח מכל הראשונים. וליישב שאלתם יש לחלק בין שאלה המבררת את מצב המציאות כעת בכדי לדעת לפיה מה מתאים לחולה לקחת, שזה שאלה שכולה במצב ההווה ומותרת, אך הכוונה 'לשאול בקוסם' היינו לשואל איזה תרופה יקח החולה ויבריא, וזה שאלה שיש בה חקירה אחר העתידות ממש כמו בשאלה 'אם אלך אם לא אלך', דהיינו מה לעשות בהווה שיביא לתועלת בעתיד לפי ידיעת הקוסם^{נא}.

עוד הביאו לדייק מדברי הראשונים (הקדמת המשניות להרמב"ם, אגרת תימן להרמב"ם^{נב}, דרוש הר"ן יב^{נב}) שהביאו ראיה משאלת שאול משמואל אודות אבידת האתונות (שמואל א פרק ט) להוכיח שהנביא עונה גם לשאלות בני אדם על צרכיהם הפרטים, וכתבו הראשונים שבזה הנביא ממלא את מקום הקוסמים המעונים ומנחשים שאצל אומות העולם ונאסרו בישראל, ולכאורה שאלה אודות אבידה אינה שאלה בדבר העתיד, כי אם במיקום האבידה בהווה, ומוכח שנאסר לישראל קסם אפילו בדבר ההווה. אלא שהמעין ימצא שתשובת שמואל (שם פרק י, ב) הייתה בדבר העתיד לבא, וכן היא מהות תשובת הקוסם שכוללת בתוכה גם את דבר העתיד לבא, לכן אסור לשאול בקסם עצה בדבר הווה שמא תהיה התשובה כלולה גם בדבר העתיד לבא^{נד}.

נא. ובמה שהביאו מספר חיים שנים ישלם מרבי שמואל וויטאל בשם אביו רבי חיים וויטאל האריך לדחות בספר אני ה' רופאך, א. שאין לדחות כל הפוסקים בשל מקור אחד, עוד הקשה כמה סתירות בגוף דברי הספר, ע"כ הציע שם לשנות מעט הגירסא, כדי ליישב דברים עם שאר הפוסקים, ע"ש.

נב. "אבל הוא איש שלא יצריכנו לקסמים ולמעוננים ולחכמת הכוכבים, ונשאל ממנו מה שיארע לנו כמו שהאומות שואלים למעוננים ולקוסמים, שכן מצאנו שאול ששאל לשמואל על אבדה שאבדה לו".

נג. "כי כמו שהקוסם יגיד דברים פרטיים, כן הנביא, כמו שנגלה מענין האתונות (ש"א פרק ט ג - כ). ועל כן כשאסרה התורה כל אותן הידיעות, נתן תמורתם הנביא".

נד. זאת מלבד שמצאנו בראשונים שכתבו לאידך גיסא לשונות שכיון שנאסר הקסם ולא נוכל לדעת את העתיד לבא, נתנה התורה לישראל את הנביאים שינבאו את העתיד, ומדבריהם הובא לעיל.

ואפילו אם נמצא באיזה מקור שלשון קסם נופל גם בידיעת ההווה, אין להביא מזה ראייה, כי אחר שבמעשה קסם מתגלים ענינים נסתרים שבעתיד, אין תימה שפעמים ייפול לשון זה גם על הנסתרים שבהווה, זאת ועוד שאפשר וניתן לדעת בעזרת דרך הקסם גם דברים שבהווה, אלא שהאיסור קסם נאמר דווקא במה שנוגע לעתיד, וכפי שנתבאר מהראשונים לעיל.

בדיקה קינסיוולוגית ובדיקת מטולטלת

באיסור קסם נאסר לאדם לגלות נסתרות, ומעתה יש לדון האם בדיקה קינסיוולוגית מותרת, אך נראה דלא דמי אלא כאוכלא לדנא.

א. מהות הבדיקה שונה לגמרי - במעשה הקסם ניתן לברר את העתיד בכח המזלות ובשרי מעלה, אבל בבדיקה קינסיוולוגית מלבד שלא ניתן לדעת עתידות, אפילו בדברים ההווים לא ניתן לדעת אלא מה שידוע למטפל או למטופל או שאר דברים הידועים לנפשות, כי במעשה הקסם מקור המידע הוא שמימי, ובבדיקה מקור המידע הוא בידיעות של המטפל ומטופל עצמם.

ב. מעשה הבדיקה שונה לחלוטין - לשיטת רוב הראשונים הרמב"ם והטור נעשה בסילוק ההכרה מהמחשבה, אז כח הדמיון מתחזק והנפש קולטת ידיעות משרי מעלה שמצטיירים בכח הדמיון במחשבה, והאדם מתחיל לדבר עניני ניבוי. אך בבדיקה האדם נמצא בהכרה רגילה ואינו משתמש כלל בכח הדמיון.

לשיטת הסמ"ג וסיעתו מעשה הקסם הוא גורל. אך בדיקה אינה גורל, שהתחזקות השריר וחולשתו זה תגובה להרגשת הנפש בין חיובי ושלילי, ואינה הטלת גורל. (וכ"ש לביאור התשב"ץ שקירב את דעת הסמ"ג לדעת הרמב"ם שהגורל נעשה בדרך של סילוק המחשבה והשימוש בכלל המדמה, שלא קיים בבדיקה קינסיוולוגית).

לשיטת הסמ"ק והארחות חיים והרדב"ז ידיעות העתיד מתקבלות בעזרת שמות טומאה ושדים. אך בבדיקה אין שמות טומאה ואין שדים. לשיטת האבן עזרא ידיעות העתיד היא בחכמת האסטרולוגיה, אך כמובן לבדיקה אין שום שייכות עם אסטרולוגיה.

ג. ידיעות הבדיקה - בבדיקה ניתן לברר רק עבר והווה אך הנאסר במעשה הקסם הוא בירור העתיד משום שיש בזה סילוק האמונה בבורא יתברך וכמבואר בראשונים, בירור ההווה והעבר כלל לא נאסרו.

ד. טעם האיסור - הקסם אסור לראשונים משום סילוק האמונה בה' המשנה את כח המזלות, וכאמור טעם זה שייך דווקא בבירור העתיד, ולא בבדיקה שמבררת את העבר והווה^{נח}.



נח. גם למשמעות טעם הרמב"ם שאיסור קסם משום נתחדש ונעשה ע"י בעלי האמונות הטועות, הרי בדיקה קינסילוגית נתחדש ע"י רופאים אמריקאים, ואין לרופאים אלו שום שייכות עם עובדי העבודה הזרה בעבר או בהווה.

פרק ה: איסור ניהוש

מקור האיסור

בפרשת קדושים (ויקרא, יט, כו) נאמר: "לא תאכלו על הדם, לא תנחשו ולא תעוננו". ובפרשת שופטים (דברים, יח, י) "לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש, קסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף".

מעשה האיסור

את מעשה האיסור ביארה הגמרא בסנהדרין (סה:): "תנו רבנן: מנחש זה האומר פתו נפלה מפיו, מקלו נפלה מידו, בנו קורא לו מאחוריו, עורב קורא לו, צבי הפסיקו בדרך, נחש מימינו, ושועל משמאלו, אל תתחיל בי שחרית הוא, ראש חודש הוא, מוצאי שבת הוא. תנו רבנן לא תנחשו ולא תעוננו, כגון אלו המנחשים בחולדה בעופות ובדגים (ובכוכבים*)". וביאר רש"י שהיו נותנים בדברים אלו סמנים שאם יארע חד מכל הני, הוי סימן לאיזה ענין מסוים².

טעם האיסור

בטעם האיסור נחלקו הראשונים: מהם שסבורים שכיון שאין הניהוש מועיל לדעת העתידות, אין ראוי לעם ישראל שהם חכמים ונבונים לנהוג במעשה

א. הרי"ף, הרמב"ם, ועוד ראשונים, גרסו בגמרא במקום המילה: 'בדגים' - 'בכוכבים'. והקשה רבינו דוד שהרי חכמת האצטגנינות היא חכמה רבה ומותרת שאינה רק ניהוש לחוד, ויישב דאיירי שלא ע"פ חכמת האצטגנינות קבע, אלא שמעצמו נתן איזה סימן של הדיוט בכוכב פלוני, וזה הוי ככל ניהוש אחר ואסור.

ב. וז"ל ביאור רש"י: "פתו נפלה מפיו, צריך לדאג היום מהיזק. נחש בא מימינו או שועל משמאלו, סימן רע הוא לו. אל תתחיל בי, כשבא הגבאי לגבות מס ממנו או קיצת העיר, אומר לו בבקשה ממך אל תתחיל בי להיות ראשון בדבר הפסד, שסימן רע הוא לו. שחרית הוא, שהיה תובע ממנו חוב, אמר לו: שחרית הוא, ולא אתחיל תחלת מעשה היום בפירעון. ראש חודש הוא, המתן לי עד מחר. מוצאי שבת הוא, ראשון לימי השבוע. המנחשין, כשיוצאין לדרך או כשמתחילין בשום דבר"

שטות שכזה, ועוד שהמאמנים שהניחוש מורה על העתיד לבא, מסירים מעצמם את האמונה שהכל בהשגחה ה' יתברך, ועלולים לבא מתוך זה לכפירה גמורה שהכל כבר נגזר ואינו יכול להשתנות, ומפני כן אסרה תורה. וכן דעת הרמב"ם^ג החינוך^ד רבינו דוד בנופיל^ה.

ג. ספר המצוות (לא תעשה לג) "הזהירונו מנחש. כמאמר הריקים כבר חזרתי מן הדרך לא ישלם לי צורך. והיום הזה ראשון מה שראיתי בו הדבר הפלוני לא ארויח היום דבר. וזה האופן רב מאד אצל ההמון העניים הסכלים. וכל מי שיעשה מעשה על פי הנחש לוקה".

ובהלכות עבודה זרה (פרק יא הלכה טז) כתב: "ודברים האלו כולן דברי שקר וכזב הן, והם שהטעו בהן עובדי כוכבים הקדמונים לגויי הארצות כדי שינהגו אחריהן, ואין ראוי לישראל שהם חכמים מחוכמים להמשך בהבלים אלו ולא להעלות על לב שיש תועלת בהן, שנאמר כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל, ונאמר כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו ואתה לא כן וגו', כל המאמין בדברים האלו וכיוצא בהן ומחשב בלבו שהן אמת ודבר חכמה אבל התורה אסרתן אינן אלא מן הסכלים ומחסרי הדעת ובכלל הנשים והקטנים שאין דעתן שלימה, אבל בעלי החכמה ותמימי הדעת ידעו בראיות ברורות שכל אלו הדברים שאסרה תורה אינם דברי חכמה אלא תהו והבל שנמשכו בהן חסרי הדעת ונטשו כל דרכי האמת בגללן, ומפני זה אמרה תורה כשהזהירה על כל אלו ההבלים תמים תהיה עם ה' אלהיך".

אלא שכבר נתקשו בדבריו הרבה, שהרי הרמב"ם עצמו בהלכות יסודי התורה (פרק י, ג) כתב שבכח הקסם לגלות דבר ע"פ כח המדמה. וגם בנחש הרי חז"ל השתמשו בניחושם בדרך מותרת (מטעמים שביארו הראשונים), ובשלמא מה שחז"ל השתמשו בנחש שעל ידי פסוקים (פסוק ע"י תינוק או פתיחת הספר) אפשר לבאר שדעת הרמב"ם כראשונים שכתבו כי שזה בכלל נבואה קטנה. אך מה דאיתא בגמרא שרב נחש בספינה אם היא מגיעה מיד אם לא, ותלת בזה סימן לדעת האם כדאי לצאת לדרך, והרי זה ממש דומה לצבי מספיק ופתו נופלת, וע"ש עוד כהאי גוונא, ומה בין זה לזה שכתב הרמב"ם שאין זה אלא שקר והבל.

ושמא יש ליישב שאחרי שחז"ל נוכחו פעם אחר פעם שיד ההשגחה מאירה להם שיעלה בידם פסוק מתאים לשאלתם, בוודאי אין כאן שטות והבל. וגם רב שהשתמש בספינה היינו שאחר שנוכח שההשגחה מורה לו סימן בספינה, ובוודאי מוטל אליו לחוש ואין בזה שום חשש הבל. וכן מצאנו בכלעם (במדבר כב, לב) שהייתה עליו טענה במה שלא ראה סימן במה 'שירט הדרך לנגדי', והיינו שסימן מובהק יש לקבל, ואינו בכלל ניהוש אלא רק כשאינו מוכח כל כך, כגון צבי מספיק וכדומה.

ד. (קדושים מצוה רמט): "משרשי המצוה, לפי שענינים אלה הם דברי שגעון וסכלות גמורה, ולעם קדוש אמייתי אשר בחר האל לא יאות להם שישעו בדברי שקר. ועוד שהם סבה להדיח האדם מאמונת השם ומתורתו הקדושה. ולבוא מתוכם לכפירה גמורה,

ומהם שסבורים שיש ניהוש המגיד העתידות ואינו דבר שטות¹, אלא שידיעתם מכח השרי המזלות והכוכבים, אך עם ישראל הוא תחת ההשגחה הפרטית של הבורא יתברך, והם מעל המזל, ויכולים ע"י תפלה ותשובה לבטל כל מיני גזרות שנקבעו ע"י המזל, ולכן הרחיק מעמנו הבורא את בירור העתידות שנקבעים ע"י המזלות, כדי שנהיה תמימים עימו יתברך שהוא משגיח עלינו ביחוד, והכל לפי רוב המעשה². וכן היא דעת הרמב"ן³, ר"י אבן

שיחשוב כל טובתו ורעתו וכל אשר יקרהו שהוא דבר מקרי, לא בהשגחה מאת בוראו, ונמצא יוצא בכך מכל עקרי הדת. על כן, כי חפץ השם בטובתנו, ציונו להסיר מלבנו מחשבה זו ולקבוע בלבבנו כי כל הרעות והטוב מפי עליון תצאנה לפי מעשה האדם אם טוב ואם רע, והנחשים לא מעלין ולא מורידין, וכמו שכתוב כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל⁴. (יש שרצו לומר שטעם השני שבחינוך הוא ליתן טעם גם לניהושים שיש אמת ואינם שטות וכרמזי העופות, אך לשונו ודבריו הם מהרמב"ם, ושניהם כתבו שעניני הניהוש הם שטות והבל, אלא שנתנו שני טעמים באיסור של שטות זו).

ה. סנהדרין סה: (חידושי הודפסו בספר סנהדרין גדולה ח"א). והגם שסבר שהאיסור הוא בדבר של הבל, כתב שכמה מיני ניהושים איכא שיש בהם דבר אמת והם באמת מותרים.

ו. עיקר ראיית הרמב"ן מכח מה שמצאנו בגמרא שניתן לדעת עתידות ע"פ רמזי העופות, אך נראה שגם בשאר הניהושים שייך דרך אמת בכח שדים שמסייעים למנחש, וכמבואר בר"י שועיב (פרשת ראה) וכן נראה בספר הזהר בכמה מקומות שהמנחש מדביק עצמו קודם לכן בכח הטומאה, והיינו כדי שיוזמן לפניו רמז נכון בעזר כוחות הטומאה, ולכן נחשב ל'מעלה' עבור בלעם הרשע מה שהיה יודע להשתמש בנחש. גם מצאנו שאת הניהושים היו עושים במקום ע"ז והיינו כדי ליטול מהם כח טומאה. וכן משמע בספר הציוני (פרשת שופטים).

ז. אולם וודאי שגם ניהוש שאינו נעשה בכח טומאה אסור, שהרי לא הכל בקיאים בשמות וכחות טומאה, וגם להם אסור הנחש, ואין לומר שיש שני טעמים באיסור אחד, ששורש האיסור הוא הכפירה באמונה שביד ה' לשנות העתידות.

ח. (דברים פרק יח פסוק ט, ושורש דבריו במאמר ארוך של הרמב"ן הנקרא בשם 'תורה ה' תמימה'): "ורבים יתחסדו בנחשים לומר שאין בהם אמת כלל, כי מי יגיד לעורב ולעגור מה יהיה. ואנחנו לא נוכל להכחיש דברים יתפרסמו לעיני רואים. ורבותינו גם כן יודו בהם, כמו שאמרו בואלה שמות רבה (ויקרא רבה לב ב, קהלת רבה י כג), כי עוף השמים יוליך את הקול (קהלת י כ), זה העורב וחכמת הטיאריץ. העופות בלשון ערב טא"ר, וחכמי העופות יקראו טיאריץ. ועוד מוזכר מזה הענין בגמרא (גיטין מה.).

אבל יש לענין הזה סוד, וכבר הודענו (ויקרא יח כה) כי יש למזלות שרים ינהיגו אותם והם נפשות לכדורי הגלגלים, ושירי זנב וטלה הקרובים לארץ והם הנקראים נגידי התלי

שועיב, רבינו בחיי, הציוני, ריקאנטי, ואברבנאל (דברים שופטים פרק יח פסוק

יודיעו העתידות, ומהם נעשים סימנים בעופות שבהם יודיעו עתידות. ולא לזמן גדול ולא עתידות רחוקות יגידו רק בעתידות הקרובות לבא יודיעו, מהם בקול העוף בקראו בקול מר על מת ומהם בפרישות כנפיו, והוא שאמר יוליך את הקול, למגידים בקולם, ובעל כנפים, לרומזים בכנפיהם. וכל זה איננו תועבה בעמים אבל חכמה תחשב להם, וכך אמרו (במדב"ר יט ג) ותרב חכמת שלמה מחכמת כל בני קדם (מלכים א, ה י), מה היתה חכמתן של בני קדם שהיו יודעין וערומים בטייר, וכן יאמר הכתוב (ישעיה ב ו) כי מלאו מקדם ועוננים כפולשתים. והנה שלמה למד זה בכלל חכמותיו. והידיעה היא הבנת הצפצוף, והערמה לסבור ענין בפרישות הכנפים.

וכאשר כלל הכתוב המעוננים והקוסמים עם התועבות הנזכרות, חזר ופירש (בפסוק יד) הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו כי חכמתם לדעת הבאות, ואתה לא כן נתן לך ה' אלהיך - יאמר הנה אסר לך השם המעשים האלה הנזכרים בעבור שהם תועבות לפניו ובגללם הוריש הגוים ההם מפניך, ואסר לך הנחשים והקוסמים בעבור שעשה לך מעלה גדולה לתתך עליון על כל גויי הארץ שיקים בקרבך נביא ויתן דבריו בפיו, ואתה תשמע ממנו מה יפעל אל ולא תצטרך אתה בעתידות אל קוסם ומנחש, שיקבלו אותם מן הכוכבים או מן השפלים בשרי מעלה שאין כל דבריהם אמת ולא יודיעו בכל הצריך, אבל הנבואה תודיע חפץ השם ולא יפול דבר מכל דבריה, והוא שיפרש (בפסוק כב) הוא הדבר אשר לא דברו ה' והנה אתה חלקו וסגולתו שומע עצתו מפיו, והם חלק המזלות הולכים אחריהם, וזה טעם לא כן נתן לך ה' אלהיך, שלא נתן לך כאשר נתן להם, כטעם אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים (לעיל ד יט) כאשר פירשתי (ויקרא יח כה). ובספרי (שופטים קעד), אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו, שמא תאמר להם יש במה לשאול ולי אין לי, תלמוד לומר ואתה לא כן נתן לך ה' אלהיך. והנה זו ראייה בכל מה שפירשנו, כי הנחשים שורש דבר נמצא בהם ולכן היה לישראל טענה במניעה מהם."

וז"ל הרמב"ן בהמשך הפרשה (פסוק יג): וטעם תמים תהיה עם ה' אלהיך - שנייחד לבכנו אליו לבדו, ונאמין שהוא לבדו עושה כל והוא היודע אמתת כל עתיד, וממנו לבדו נדרוש העתידות, מנביאיו או מאנשי חסידי רצוני לומר אורים ותומים. ולא נדרוש מהוכרי שמים ולא מזולתם, ולא נבטח שיבואו דבריהם על כל פנים, אבל אם נשמע דבר מהם נאמר הכל בידי שמים, כי הוא אלהי האלהים עליון על הכל היכול בכל משנה מערכות הכוכבים והמזלות כרצונו מפר אותות בדים וקוסמים יהולל. ונאמין שכל הבאות תהיינה כפי התקרב האדם לעבודתו. ולפיכך אחר אזהרת שאלת העתידות מקוסם ודורש בעד החיים אל המתים אמר שתהיה תמים עם השם בכל אלה, ולא תירא ממגיד עתיד אבל מנביאו תדרוש ואליו תשמע. וזה דעת אונקלוס, שלים תהא בדחלתא דה' אלהך, שלא תהיה חסר ביראתו, כי "תמים" הוא השלם בדבר, כמו שה תמים (שמות יב ה) שאין בו מום ושום חסרון. וזו מצות עשה, וכבר הזכרתי זה בפסוק והיה תמים (בראשית יז א)."

וכוונת הרמב"ן במה שהפנה למה שפירש בוויקרא (פרק יח, כה), הוא ששם ביאר בארוכה

(ט), וכן דעת הר"ן^ט, ועוד^י.

בר"ן (סנהדרין שם^א) הביא לדברי רבינו דוד בנופיל ביישוב מה שנאמר בבריתא שאסור לנחש ב'כוכבים', והרי אצטגנינות בוודאי מותרת וכמבואר בכמה גמרות שחז"ל החשיבו חכמה זו, וכתב שהברייתא מדברת במנחש שקובע סימונים לעצמו באיזה כוכב, ולא משתמש בדרכי חכמת האצטגנינות, והביא ראיה משאר הניחושים שבבריתא שכולם הבל וגם זה

שאמות העולם וארצות הנכר הם תחת שליטת המזלות ושרי האומות אשר בשמים, ולכך אין שום פגם במה שהם יודעים העתידות ממקור כוחם. אך עם ישראל וארץ ישראל יחדו ה' אלוקינו אליו, ואנו תחת ההשגחה הפרטית של הבורא יתברך, ועם ישראל התעלה להיות מעל המזל, וכאשר אחד מישראל שואל בעתידות שהם מן המזל, הנה הוא פוגם הרבה, ואם הוא מבקש לדעת העתידות יש לו לברר אצל הנביאים, שהם מנבאים לפי האמת ולא מכח המזלות.

אבל אין כוונת הרמב"ן שטעם האיסור כדי שנדע האמת מפי הנביא, ולא נטעה ע"פ שרי המזל, שאין נראה בזה די טעם לקבוע איסור, וגם מלשון הרמב"ן: "שמא תאמר להם יש במה לשאול ולי אין לי". נראה שעיקר מה שדן בזה היינו שכיון שיש לישראל טענה שהם זקוקים לדעת העתידות, ניתן להם מעלה שידעו את העתידות בדרך שאין בה טעות כלל. וכן מבואר בדרשות הר"ן (דרוש יב): "ולפי שבהעלותו מעלינו אלו הידיעות, נחסר קצת תועלות הבאים מאיתם, אמר (דברים יח טו) נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך ה' אלהיך אליו תשמעון.

מ. שהביא לכל דברי רבינו דוד בנופיל והביא עליו את דברי הרמב"ן שכתב שיש לחוש לנחש וכתב שכן נכון, והיינו כי אין נחש דבר הבל, אלא אפילו יש בו מקצת אמת, אסור לעשות לכתחילה אך בנודע לו יש לו להזהר ממנו. וכן נראה עוד דעתו בדרושי הר"ן (דרוש יב) שכתב כי יש בנחש קצת אמת, אלא שאסור לסמוך על זה כי בכח ה' לשנות העתידות.

י. ובספר מצודת דוד לרדב"ז (מצוה ס) הביא בתחילת דבריו את דברי הרמב"ם שטעם האיסור משום שהם דברי שטות, אך שוב הביא לכל דברי הרמב"ן, וגם הוסיף מעצמו ש"פ הקבלה העושה כן מחבר אל עצמו את כח הטומאה מנחש הקדמוני.

יא. "ותירץ ה"ר דוד ז"ל דמאי דאסור משום נחוש הם דברים בטלים שאין להם עיקר לא בדרך הטבע ולא בדרך החכמה, כמו פתו נפלה מפיו צבי הפסיקו בדרך וחביריו ומאי דאמרינן נמי בחולדה ובעופות ובכוכבים הם ג"כ ענינים בטילים נתפתו בהם המון האנשי' הפחותים ואינם ענייני חכמה ולא מאיצטגנינות כלל, כמו שיאמרו אם תראה כוכב כך ביום כך יהיה כך וכך בדבר שאין לו שום אמתות, אבל ענייני חכמת המשפט הם דברים אמתיים".

כיוצא בהם בניחוש של הבל, וכ"כ בנמוק"י (שם י"ב), וכן נראה דעת היד רמה¹).

והגם שהר"ן סיים בדברי הרמב"ן שיש בניחוש ענין אמת, ולכן הגם שאסור לשאול בנחש בדיעבד שנודע לו דבר נחש מותר לחוש, היינו שיש גם נחשים של אמת, אך גם נחשים של שקר אסורים ובהם מדברת הברייתא, וטעמא דכולהו כפי שנתבאר לעיל שעם ישראל מעל המזל, ויש לבטוח בה' שעל ידי שנתפלל עליו יושיענו.

וקצת נראה שהרמב"ם שכתב שכל הניחשים שקר, היינו לשיטתו שהכשפים שקר והשדים אינם בנמצאים וכדעת הפילוסופים, וכבר תפסו עליו בזה הראשונים והאחרונים².

(בספרי הראשונים שנכתבו על דרך הקבלה³ נראה שלידיעת העתידות ע"י נחוש אמיתי היו מדבקים עצמם בכוחות הטומאה, ואם כן יש עוד טעם לאסור, אלא שאיסור זה קיים גם בניחוש שבדרך שטות, או בניחוש בעופות שאין מדבק עצמו בכוחות הטומאה, ומוכח שאין הטומאה שורש איסור נחש).

יב. (סנהדרין טז:) כתב: "הא דחשיב הכא עופות וכוכבים היינו דומיא דהנך דחשיב לעיל כגון פתו נפלה מפיו מקלו נפל מידו שאין בהם שום דבר חכמה אלא דברי שטות בעלמא הן, אבל מי שמכיר בצפצוף העופות אין נחש שדבר חכמה יש למכירים ושרי", וגם בנמוק"י גופא מוכח שיש בניחוש קצת אמת, שהרי כתב סמך אבישי בן צוריה על סימן היונה כמבואר שם, אלא שאצטגנינות שיסודה בחכמה אמיתית מותרת לגמרי, ולכן ביאר שמה שנאמר שיש בכוכבים משום נחוש, היינו דווקא באופן שהם דומים לנפל פתו או מקלו שנאמר בריש הגמרא שהם כן שטות גמורה. אך גם יש נחוש שאינו שטות גמורה.

יג. וכדברי רבינו דוד מבואר גם ביד רמה (גיטין מה. סנהדרין טו.) שחילק בין חכמת האצטגנינות שמותרת כי היא חכמה, ובין אדם שנותן מדעתו סימן בכוכב, שזה נחוש ואסור. אך לא כתב שסמנים אלו דבר שטות הם.

יד. אך החינוך ורבינו דוד אפשר שהם מודים בזה לשאר הראשונים, ודווקא באיסור נחוש הבינו שהוא נאסר דווקא בדבר של הבל, ולא במה שיש בו צד אמת, ודלא כהרמב"ן וסייעתו.

מז. עיין במצדות דוד לרדב"ז (מצוה ס) ובר"י שועיב (פרשת ראה) ובביאור הציוני (פרשת שופטים) ועוד, וכן נראה בספר הזהר בכמה מקומות שהמנחש מדביק עצמו קודם לכן בכח הטומאה.

האם האיסור דווקא בעתידות או גם בהווה

הראשונים דנו באיסור נישוח רק בנוגע לבירור העתיד לבא, וברמב"ם¹ ביאר לשון נחש מלשון 'חשתי ולא התמהמתי' כלומר מלשון זריזות להקדים את ידיעת העתיד², אמנם אין מזה ראיה גמורה, שהרי יש לדחוק דכיון שעיקר רצון בני אדם לדעת העתיד לבא, נקטו הראשונים בידיעת העתידות, וכן אפשר שלשון נחש נקבע ע"פ עיקר השימוש שהוא לדעת העתידות, אך גם ידיעת ההווה אסורה.

אך הפשטות בוודאי שרק נישוח העתידות נאסר כיון שיש ללכת בתמימות אחרי ה' שבידו לשנות הכל, ולא לחקור אחרי העתידות שנקבעו בכח המזלות, וכפי שהאריכו הרמב"ן והראשונים בביאור טעם האיסור, שכל הידיעות המתקבלות מהנחשים הם רק משרי מזלות והכוכבים, אך עם ישראל הם מעל המזל כי הם תחת ההשגחה הפרטית של הבורא יתברך, שהוא משנה את המזלות, וזה סיום הפרשה במצוות 'תמים תהיה עם ה' אלקיך', שהעתידות של עם ישראל תלוי רק בו יתברך, לכן נראה שכל האיסור דווקא בבירור עתידות, שבזה הוא סומך עצמו על המזל, ומסיר עצמו מהשגחתו יתברך, אבל נישוח לברר את העבר, אינו בכלל באיסור.

זאת ועוד, דכיון שאיסור נישוח לדעת הרמב"ן וסיעתו הוא בקבלת ידיעות מהמזלות, הרי בהם טמון דרך הנהגת העולם במה שנוגע לעתיד, אך ידיעות אלו הם במה שנוגע לעבר וכלל לא נראה שמקורם במזלות, אלא זו ידיעה מכחות הנפש שמסוגלת לדעת את העובר על חבירו וכפי שנתבאר לעיל (פרק ג) ומכאן שאין לבדיקות אלו שום שייכות לאיסור נישוח.

ברמב"ם³ (ע"ז פרק יא, ה) כתב: "מי שאמר דירה זו שבניתי סימן טוב היתה עלי, אשה זו שנשאתי ובהמה זו שקניתי מבורכת היתה מעת שקניתי

מז. (דברים יח ט) וכ"כ באברבנאל (שם) ועוד.

יז. ובדומה לו מצאנו: 'וחש עתידות למו' (דברים, לב, לה) או 'אני ה' בעתה אחישנה' (ישעיהו, ס, כב). וכן מצאנו בכלעם (במדבר כד א) 'ולא הלך כפעם בפעם לקראת נחשים', ובלעם הכין עצמו לקבל את ידיעת העתיד, כנאמר (שם כג ג) 'ודבר מה יראני והגדתי לך'.

יח. וז"ל: "מי שאמר דירה זו שבניתי סימן טוב היתה עלי, אשה זו שנשאתי ובהמה זו שקניתי מבורכת היתה מעת שקניתי עשרתי, וכן השואל לתינוק אי זה פסוק אתה

עשרתי, וכן השואל לתינוק אי זה פסוק אתה לומד אם אמר לו פסוק מן הברכות ישמח ויאמר זה סימן טוב, כל אלו וכיוצא בהן מותר, הואיל ולא כיון מעשיו ולא נמנע מלעשות, אלא עשה זה סימן לעצמו לדבר שכבר היה הרי זה מותר". ויש לבאר הואיל וטעם האיסור לדעת הרמב"ם משום שניחושים הם ענין של הבל, מפני מה הותרו כשאינו עושה דבר על פיהם, וקצת נראה טעמו משום שחומר החיסרון הוא כאשר אדם מנהל את דרכיו ע"פ ההבל, אך כאשר רק שמח אין בזה כל כך חיסרון.

בכסף משנה (שם, ובבית יוסף יו"ד סימן קעט) הקשה שמצאנו בגמרא שחז"ל עשו מעשים ע"פ ניהושים וסימנים, ותירץ שאיסור ניהוש הוא לתת סימן לדעת בדבר העתיד לבא, אך חז"ל נתנו סימן לדעת את העבר וזה מותר אלא שממנו צמח להם תועלת לגבי העתיד¹², ובלחם משנה (שם) נראה שהסכים לדבריו.

אולם בנמוק¹³ (סנהדרין טז:) דן בהדיא בנחש שעשה שר צבא דוד אבישי בן צוריה ע"פ היונה לקבוע שדוד המלך שרוי בצער, ולכאורה אבישי בירר את

לומד אם אמר לו פסוק מן הברכות ישמח ויאמר זה סימן טוב כל אלו וכיוצא בהן מותר הואיל ולא כיון מעשיו ולא נמנע מלעשות אלא עשה זה סימן לעצמו לדבר שכבר היה הרי זה מותר".

י"ב. וז"ל: "ואין לומר שכוונת רבינו שכל שאינו תולה כל הסימן בדבר שכולו עתיד, כגון הנערה אשר אומר אליה וכו' אותה הוכחת, אלא שלוקח ראייה מהעבר אל העתיד, וכגון ההוא דפסוק לי פסוקך, דשמואל מת עבר היה, וע"י כן נמנע מלילך לבבל, שהרי כתב: 'הואיל ולא כיון מעשיו ולא נמנע מלעשות', ובהוא עובדא היה ר"י רוצה לירד לבבל ונמנע ע"י התינוק (שאמר שלו ששמואל כבר מת). וצ"ל דהתם לא היה ר"י שואל לתינוק אם ירד לבבל אם לאו, אלא הוי כשואל לו לדעת אם מת שמואל שהוא דבר עברי". ובאמת שיישבו בדעת הרמב"ם צ"ב, שהרי שיטת הרמב"ם שאין בניחושו שום אמת, וגם תירוץ האחר שלו שלצרף לסימנים אחרים מותר, צ"ב מהאי טעמא. ושמא מתוך מה שבגמרא עצמה מוזכר שחז"ל השתמשו בסימנים אלו, פשיטא ליה שהרמב"ם בהכרח מודה שיש איזה צד אמת בסימנים אלו, והרי גם על קסם כתב שהוא הבל, ואיהו גופא ביאר במקום אחר שיש בו צד אמת. ולכן שמא יש לבאר כוונת הרמב"ם שזה שקר והבל לקבוע מעשים ע"פ אך אינו שקר גמור, ועדיין צ"ע.

ב. "עופות וכוכבים היינו דומיא דהנך דחשיב לעיל, כגון פתו נפלה מפיו מקלו נפל מידו, שאין בהם שום דבר חכמה אלא דברי שטות בעלמא הן, אבל מי שמכיר בצפצוף העופות אין נחש שדבר חכמה יש למכירים ושרי דאשכחן (גיטין מה). ברב עיליש דאתא

מצב ההווה שדוד שרוי בצער כדי להצמיח ממנו תועלת לעתיד, ומוכח שגם זה אסור^{כא}. והיה מקום ליישב שהנמוק"י סבר שאיסור נישוח משום שהוא שטות והבל^{כב} ולכן גם בירור של העבר אסור, וכפשטות לשון הרמב"ם ודלא כחידוש הבית יוסף, אבל לדעת הרמב"ן וסיעתו שהאיסור משום שעם ישראל מעל עתידות המזלות, נראה פשוט שמותר לנחש את העבר^{כג}.

אמנם בבית יוסף (יו"ד סימן קעט) יישב את הרמב"ם כנ"ל, וגם הביא (שם) בסתמא לדברי הנמוק"י, ושמא הב"י סבר לחלק, שעבור רבי יוחנן היה נושא בפני עצמו לדעת האם שמואל חי אם לא, אבל לאבישי בו צוריה שהיה שר הצבא לא היה כאן ענין בפני עצמו לדעת האם דוד המלך שרוי בצער אם לא, וכל עצמו של הניחוש בוודאי לא היה אלא רק כדי שייצא להצילו וכפי שעשה, וזה בוודאי נחשב כניחוש שכולו עבור העתיד^{כד}.

עורבא וא"ל עיליש ברח וערק ואתרחיש ליה ניסא אלא דהכא לאו בהכי עסקינן אלא שהוא מנחש במזדמן לו עוף פלוני בדרך וכיוצא בו מדברי הבאי, ואף על גב דגבי ישיבי בנוב אמרי' (בסנהדרין צה). דאתאי יונה וכו' ואמרי' כנסת ישראל ליונה מתילא, שמע מינה דוד מלך ישראל בצערא שרי התם לאו נחש הוא דלא סמכי עליה לגמרי אלא סימנא בעלמא הוא דנקיט ליה, וכהאי גוונא שרי כמו שנהגו לישיא נשים במילואה של לבנה לסימן טוב וכן אתה אומר בכוכבים שלא אסרו אלא לקבוע להם סימן לעצמו ולנחש בהם אבל מה שאדם מכיר במערכת הכוכבים ומהלכן כגון אלו הוכרי שמים החוזים בכוכבים אין זו בכלל נחש, שזו חכמה גדולה וגזירה שגזר הקדוש ברוך הוא מששת ימי בראשית להנהיג עולמו בכך, על כן יתפלל כל חסיד לבטל ממנו גזרת המזל כי מאת אדון הכל בא הכל ובידו לעשות ולשנות כחפצו".

כא. ובערוך לנר (סנהדרין טו). כתב מדעת עצמו לאסור אפילו נישוח של ההווה.

כב. וכפי שהובא לשונו לעייל בנמוק"י (סנהדרין טז:).

כג. אך דוחק רב יש בדרך זו שהנמוק"י שהיה מאחרוני הראשונים יישוב לסבור כדעת הרמב"ם אחר שכל הראשונים השיגו עליו שיש מקצת אמת בניחוח, וטעם האיסור אינו מפני השקר כי אם מפני שעם ישראל מעל המזל, ושמא סבר כי יש שני טעמים באיסור, או שסתם נחש הוא של שטות, והכל נאסר משום שהם סבורים שהכל מהמזל, וה' בא להרחיק את עם ישראל מאמונה זו, אך לפי טעם זה אין מקום לאסור בדבר עבר, וזה מחייב לומר כיישוב השני שנכתוב בסמוך, וצ"ע.

כד. ובנימוקי יוסף (שם) יישב: "התם לאו נחש הוא דלא סמכי עליה לגמרי אלא סימנא בעלמא הוא דנקיט ליה", וקצת צריך ביאור שהרי ע"פ סימן זה יצא אבישי בן צוריה לביתו של דוד המלך לחפש אחריו, ומשלא מצאו בביתו גם הלך לחפשו בארץ פלישתים. ובמה מצאנו שרק 'סימנא בעלמא נקט', ויש לומר שאכן רק נסתפק בזה, אלא שמפני

כשאנו סומך על הניחוש

בגמרא (חולין צה.) הוזכר הניחוש שעשו אליעזר עבד אברהם ויהונתן בן שאול, וכן מוזכר שם שחז"ל גם הם עשו ניחושים שונים, גם מוזכר בגמרא שם שמותר לתת סימן שמעת שקנה איזה דבר זכה להצלחה, ולכאורה סימן זה נעשה כדי ללמוד מזה לעתיד להמשיך כעת במשא ומתן כי מזלו גבר. ובראשונים דנו מדוע ניחושים אלו הותרו, ומדבריהם עולים אופנים שונים של היתרים בעשיית ניחושים.

ברש"י (שם ד"ה אע"פ שאין נחש) ובר"ן (שם, דרוש יב) ביארו שחז"ל שעשו סימנים לא לגמרי סמכו עליהם, אלא רק לחיזוק ובצירוף טעמים נוספים, או לחוש בעלמא אך לא בתורת וודאי. ובתוספות בסמ"ג (לאוין נא) ובריטב"א (שם, ובר"ן דרוש יב) ביארו שאליעזר לא סמך על ניחוש בלבד, ויהונתן ג"כ היה עולה להלחם גם נגד הניחוש, וכל האיסור דווקא נמנע או עושה רק מחמת הניחוש^כ.

אמנם ברמב"ם (שם הלכה ד, ה) כתב שהעושה ניחוש כעין אליעזר עובר באיסור, ומה שאמרו בגמרא שמותר לעשות סימן בהצלחה שמשעת הקניה, היינו לעשות מזה סימן שמזלו גבר ולשמוח בכך, אך לא לקבוע עפ"ז שום דבר. ומדבריו משמע שאפילו לצרף או לחוש ע"פ ניחוש אסור, וכן הוא לשון הטור ודלא ככל ראשונים אלו. אולם בלבוש (שם סעיף ד) ט"ז (שם ס"ק ג) ובש"ך (שם ס"ק ד) נראה שהכריעו כדעת רוב הראשונים שמותר לסמוך על סימן של הצלחה. ובכסף משנה (שם) ובב"י (שם) משמע עוד שגם לדעת הרמב"ם מותר לצרף ניחוש לטעמים נוספים^כ.

חומר הרמז נזהר בו הרבה, אך לא שנקבע דבר זה אצלו כניחוש גמור שכך הוי, ולכך גם נסתפק האם מותר לו לרכב על סוס המלך כמבואר שם.

בה. עוד כתב הסמ"ג (שם) ור"ן (שם) שסימן שע"י פסוק בפי תינוק מותר, כי הוא כעין נבואה קטנה, ובר"ן שתלה דבריו במה שמצאנו בגמרא (ב"ב יב.) שהנבואה בזה"ז ניתנה לקטנים, ועיין עוד בגמרא (ברכות נה:) "השכים ונפל לו פסוק לתוך פיו, הרי זו נבואה קטנה", ובזה יתבאר מה ששמואל בדק ע"פ פסוקים גם שלא ע"י תינוק. ועיין בשירי ברכה (לחיד"א יו"ד סימן קעט ס"ק ו) שהביא מהפוסקים להתיר בדיקה בספרים ע"פ המדרש תנחומא (פרשת יתרו) "אם בקשת ליטול עצה, מן התורה הוי נוטלה, אמר דוד כשהייתי רוצה ליטול עצה הייתי נוטל מן התורה, שנאמר בפקודיך אשיחה".

בו. ובזה יישב לדעת הרמב"ם את השימוש של רב ששת בפסוק שאמר לו הינוקא.

האם מותר לקבוע מראש סימן ולסמוך עליו

בראב"ד (שם) השיג על הרמב"ם שעיקר הניהוש של אליעזר היה מותר, ונראה כוונתו שהנאסר בגמרא היינו שלאחר שארע איזה דבר הוא מפרש אותו כבא לרמז לו איזה ענין, אך בקובע מראש שאם יארע כך יהיה זה סימן לזה, מותר. וכן כתב הרד"ק (שמואל א, יד, ט"ז) וכתב ע"ז בדרכי משה שדבריו עולים כדברי הראב"ד, וכ"כ בביאור הגר"א ב"ה. ובמאירי (סנהדרין סח. כ"ט) הביא למחלוקת הרמב"ם והראב"ד, והוכיח שהעיקר כדעת הראב"ד.

ברמ"א (שם סעיף ד) הביא לשיטת הרמב"ם ולשיטת הראב"ד, וסיים: 'שההולך בתום ובוטח בה' חסד יסובבהו', וקצת נראה שסבר כי העיקר כדעת הראב"ד והרד"ק, שאל"כ היה לו לאסור מעיקר הדין, שהרי בספק דאורייתא מעיקר הדין יש להחמיר^ל.

בדיקה קינסילוגית ובדיקת מטולטלת

א. לבדיקה אין שייכות לאיסור ניהוש - לכאורה אין לבדיקה שום שייכות עם איסור ניהוש, שאיסור ניהוש זה להחשיב את מקרי העולם כסימן משמים

כו. "אלו הדברים וכיוצא בהן שנהגו בהן בעלי הדיעות הרעות וקבעום חק ומנהג עליהם וחושבים כי הם המטיבים והמריעים זה הוא שאסרה התורה אבל אם ירצה אדם לעשות מעשה ויעשה דבר א' לאות וס' למעשה ההוא כדי לחזק לבו ולעורר לבו לדבר ההוא זה הדבר מותר".

כח. אולם המעיין בדברי הרד"ק יווכח שלא התיר לסמוך על הניהוש, אלא רק לחזק בו לבבו, וכמבואר דעת תוספות, וצ"ע מדוע הדרכי משה והגר"א סברו שזה עולה כשיטת הראב"ד, שהדרכי משה והגר"א ביארו בדבריו שמותר לכתחילה לקבוע סימן ואז לסמוך עליו ולחוש לו.

כט. "כללו של דבר כל שהוא סימן שהוא מניחו לעצמו ואינו נחש קדום וכללי לכל אף על פי שעושה או נמנע מעשות על פי אותו הנחש הרי זה מותר וזהו נחש אליעזר עבד אברהם ויונתן בן שאול"

ל. ודוחק לומר שסבר שיש להחמיר, אלא שהביא פסוק לחזק לב בני אדם לוותר על השימוש בניהוש, שהרי לכתחילה בוודאי די בעצם האיסור כדי למנוע מבני אדם לעבור עליו, ורק אם היה מדבר באופן שכבר נגלה סימן הניהוש ואסור לחוש אליו, היה צריך הרמ"א לחזק לב בני אדם שלא לחוש לו.

בדרך רמז לדעת את העתידות, וכאן הנפש היא המרגשת והיודעת מצד עצמה, אלא שקשה לאדם לעמוד על הרגשת הנפש, אך מערכת העצבים רגישה להרגשת הנפש והיא מגיבה במתח השריר, ומקום הדיון הוא באיסור קוסם בו האדם מקבל ידיעות דרך הנפש שמצטיירים בכח המדמה, וכאן הם מצטיירים במתח השריר, ולא באיסור ניהוש בו האדם נותן סימנים בדברים שסובבים אותו, וכבר נתבאר כי גם מצד איסור קסם אין לאסור. אך גם בלאו הכי נברר בטעמים נוספים שניהוש כזה מותר.

ב. בדיקה מבררת את העבר - דעת רוב הראשונים שניהוש אינו ענין של הבל, ואכן בכחו לגלות העתידות התלויות במזלות, אלא שהתורה אסרה כי עם ישראל הם תחת השגחה פרטית של הבורא יתברך והם מעל כח המזלות, וכל זה שייך כאמור בניהוש של עתידות, אך העושה סימן לדעת מה שכבר היה לכאורה אין מקום לאסור.

דעת הרמב"ם שהאיסור משום שכל ענין הניהוש הוא הבל, וכיון ששיטת בדיקה מביאה תועלת אין מקום לאסור באיסור נחש. זאת ועוד שהרמב"ם כתב שלעשות 'סימן לעצמו בדבר שכבר היה הרי זה מותר', וא"כ כשמשתמש בבדיקה רק כדי לברר את רגשות העבר בכדי לתקן את הרגש בהוה, אין שייך איסור שהרי 'לא כיון מעשיו ולא נמנע מלעשות' איזה מעשה ע"פ הסימן, אלא רק למד לעצמו לתקן את רגש העבר.

ולפי מזה שכתב הב"י שכאשר מברר את העבר ולא העתיד, הגם שיש לו תועלת לגבי העתיד מותר גם לדעת הרמב"ם, מותר אפילו לברר חיסרון של איזה וויטמין וכיוצא בזה, אע"פ שעל סמך זה הוא יטול כעת וויטמין זה, אמנם לפי מה שיישבו דברי הנמוק"י עם דברי הב"י היה נראה שבכה"ג יש לאסור, אלא שכבר נתבאר לעיל כי בדיקה כלל אינה נחש של סימן אלא תגובה של השריר לידיעת הנפש.

ג. אין סומכים על בדיקה זו לגמרי - הובא לעיל שיטת רוב הראשונים והפוסקים שאם אין המנחש קובע וסומך בתורת וודאי על הניהוש, אלא רק בצירוף טעמים והסתברויות נוספות שרי. וכידוע אין שום בודק מסתמך על בדיקה בתורת וודאי שכבר נתברר אצל הכל שאין בדיקה זו מדוייקת, אלא שמצרפים בדיקה זו וחוששים לה ותו לא מידי, וא"כ אין מקום לאסור בדיקה זו.

ד. בבדיקה הסימן נקבע מראש - נתבאר לעיל שהרמ"א סבר כי מעיקר הדין ניתן לסמוך על שיטת הראב"ד המאירי והרד"ק שאיסור ניחוש זה דווקא כאשר מפרש רמז שניתן לו משמים, אך בקובע מראש שאם יארע כך וכך, ויהיה זה סימן לכך וכך, אין זה ניחוש האסור, אדרבה כזה עשו אליעזר עבד אברהם ויהונתן וזה מה שנאמר בגמרא שעשו חז"ל. וא"כ בבדיקה זו שנקבע מראש הסימן מעיקר הדין אין מקום לאיסור, אלא שברמ"א כתב כי ראוי להחמיר, אך בצירוף טעמים אחרים הנ"ל נראה שגם לכתחילה שרי.

סיכום - בעיקר הדבר נראה שכלל אין שייכות לבדיקה זו עם איסור ניחוש, שניחוש זה לקבל סימן משמים בדרך רמז, וכאן הנפש היא היודעת וכל עיקר הבדיקה בשריר אינו אלא לגלות לחושים את ידיעת הנפש, וכלל אין כאן סימן רמז משמים שאם יהיה השריר חזק יהיה זה סימן לכך או לכך או להפך. אך גם אי נימא שיש כאן שייכות לאיסור ניחוש, יש להתיר מכמה וכמה פנים שאין כאן חשש איסור כלל, וכפי שנתבאר בארוכה.



פרק ו: איסור כישוף

מבוא

איסור כישוף הוא לשנות מציאות טבע הבריאה מדבר אחד לדבר אחר, ומכאן שלכאורה אין שייכות בין קבלת ידיעות בדרך שנעלמת מרוב בני אדם ובין איסור זה, אך כיון שראיתי לכמה שדנו לאיסור משום מכשף, ראיתי צורך לבאר מכמה טעמים שאין בבדיקות אלו שום חשש כישוף ח"ו.

מקור האיסור

"לא ימצא בך...ומכשף" (דברים פרק יח, פסוק י').

מעשה הכישוף - בחז"ל

בגמרא ובחז"ל לא נתבאר בביאור כיצד נעשה מעשה הכישוף, אולם מצאנו כמה פרטים במעשה הכישוף. א. נעשה בעזרת צמחים או שערות, כמבואר בגמרא פסחים (קי.א). ב. נעשה בהקטרה, כמבואר בגמרא ברכות (נג.) 'מפני

א. "אמר אמימר, אמרה לי רישתינהי דנשים כשפניות: האי מאן דפגע בהו בנשים כשפניות נימא הכי: 'חרי חמימי בדיקולא בזיאי לפומיכוו נשי דחרישייא, קרח קרחייכי, פרח פרחייכי, איבדור תבלונייכי, פרחא זיקא למוריקא חדתא דנקטיתו נשים כשפניות, אדחנני וחננכי לא אתיתי לגו, השתא דאתיתי לגו קרחנני וחננכי".

וביאר הרשב"ם (שם) "רישתינהי דנשים כשפניות. גבירתן של נשים כשפניות השולטת עליהן ומלמדתן אמרה לי דבר זה: חרי חמימי בדיקולי בזיאי. צואה חמה בסלים קרועין ונקובין: לפומיכוו חרישייתא. לפיכם נשים כשפניות: קרח קרחייכו. יהי רצון שימרטו אותן שערות שלכם שאתם מכשפין בהן: פרח פרחייכו. הרוח ינשא אותם פירוורי לחם שאתם מכשפות בו. ונראה לי דהאי דכתיב בנשים כשפניות ביחזקאל 'הנני אל כסתותיכנה אשר אתנה מצודדות שם את הנפשות לפורחות' אחד מכלי אומנות של כשוף. איבדור תבלונייכי - יהו מפוזרים תבלין שלכם. פרחיה זיקא למוריקא חדתא דנקטיתו - ישא הרוח אותו כרכום חדש שאתן אוחזות בידכן לכשף בו. אדחנני ואחננכי לא אתי לגו - כל זמן שחסו עלי מן השמים, ואני חסתי על עצמי, ואתם חסתם על ביאתי, לא באתי ביניכם. והשתא דאתיתי לגו קרחנני וחננכי - הואיל ובאתי ביניכם יודע אני שנתקררו רחמיכן

שבנות ישראל מקטרות לכשפים^ב. ג. נעשה בלחש, כמבואר בגמרא שבת (פא:י) (סנהדרין (סז:י) ועוד בסנהדרין (סת.י), ובתרגום אונקלוס (וארא פרק ח, ג יד) תרגם כל 'בלהטיהם' - 'בלחשיהון'. ד. נעשה במלאכי חבלה כמבואר במדרש (שמות רבה וארא פרשה ט ס"ק יא'). ובדרושי הר"ן (הו"ד לקמן) איחד כל מעשים אלו להגדיר את מעשה הכישוף, והיינו שבעירוב הצמחים מעוררים כחות עליונים ובפרט בהקטרה שלהם, ובזה נעשה הכנה שעל ידי הלחשים והשבעות הכישוף יעשה על ידי מלאכי חבלה^ז.

מעשה הכישוף - רמב"ם

ביד החזקה להרמב"ם לא נתבאר מהו מעשה הכישוף, אך בספר המורה (חלק ג פרק לז) האריך הרמב"ם מאוד בביאור ענין זה^ח, והעיד על עצמו שראה

מעלי, וגם רחמי נתקרוו שלא חסתי על עצמי". ומקור לכח הסגולי של הצמחים בתוספתא (שבת פרק ד הלכה ט) ובגמרא (שבת סא.) קמיע של עיקרין "אחד קמיע של כתב ואחד קמיע של עיקרין יוצאין בו (-לרה"ר)", ופירש רש"י (שם): "קמיע אינו אלא לשון קשר, ודעיקרין של שרשי סממנין", ועוד רבים כיוצא בזה בש"ס. דוגמא זו לכח סגולי הדומה לכישוף אך מותר, הובאה בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן תיג, ועוד) וכדוגמא זו לכישוף הובאה ע"י הריקאנטי (שמות פרק כב יז).

ב. ועיין בתשובת רב האי (תשובות הגאונים החדשות סימן קטו) "ואשר כתבתם לענין הכישוף שאמרנו אינו אלא בהקטורת וכיוצא בהן בשדים". וע"ע בבכור שור (שמות פרק כב, יט) "זוכח לאלהים יחרם, גם זה מעניין המכשפים, שדרך המכשף לקטר לשדים ולאלהים אחרים". וברש"י (סנהדרין סה.) "אלא על ידי הקטרה נעשה המכשפות לחבר השדים לכאן", וכן הביא ברמב"ן (דברים יח, ט) מנהג המכשפים לקטר.

ג. "מאי כשפים... אמרה איהי מילתא אסרתה לארבא, אמרו אינהו מילתא שריוהא". ופירש רש"י "אמרה מילתא, בכשפים". (וכן איתא בגמרא חולין קה:)

ד. "חזא דקא מרחשן שפוותה שדא פורתא מיניה הוו עקריבי".

ה. "אמרתי דבר אחד נתקבצו כולן למקום אחד".

ו. "ויעשו כן חרטומי מצרים מלמד שהיו סבורין שהיו מעשה כשפים, בלטיהם, א"ר איבו בר נגרי א"ר חייא בר אבא בלטיהם אלו מעשה שדים בלהטיהם אלו מעשה כשפים, וכה"א (בראשית ג) את להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים, לפי שמעשה כשפים ע"י מלאכי חבלה נעשים".

ז. ובשו"ת הריב"ש (סימן צב) "ואין ספק שאין הסמים ההם פועלים הכשוף בטבעם אלא שעושיין מהן הקטרה ואומר בהן השבעות ולחשים". גם בלשנות הרמב"ן (הו"ד לקמן) מוכח ההכרח לחבר שלענין הכישוף צריכים כמה וכמה דברים.

ח. ובספר יראים (סימן רל"ט) כתב: "ושאלתי את מלמדי מהו כשוף. ולא שמעתי מהם דבר

את הרבה ספרי הגוים הקדמונים ומהם למד מה הוא ענין הכישוף^ז, וממנו קבלו רוב הראשונים, וכפי שיתבאר לקמן.

וז"ל: "וכשתקרא כל הספרים אשר זכרתי לך יתבאר לך שהכשוף אשר תשמע אותו הוא מפעולות שהיו עושים אותם, הצאב"ה, הכשדיים, והכלדיים, ויותר היה במצריים, ובכנעניים, היו מביאים לחשוב בהם או היו חושבים שבהם יעשו מעשים נפלאים במציאות אם לאיש אחד או לאנשי מדינה, והמעשים ההם אשר יעשו אותם המכשפים אין ההקש נותן אותם, ולא יאמין השכל שהם יחייבו דבר כלל, כמו שיכוונו לקבץ צמח ידוע בעת ידוע, או ילקח מן הדבר הפלוני מספר הפלוני ומכך מספר כך.

והוא שער גדול מאד. ואני אכללהו לך בשלשה מינים, האחד מהן מה שנתלה בדבר מן הנמצאות, צמח או בעלי חיים או מוצא, והשני מה שנתלה בהגבלת זמן שיעשו בו המעשים ההם, והשלישי פעולות אנושיות שיעשו, כרקוד, או טפוח, או הצוחה, או השחוק, או שישכב על הארץ פרקדן, או לשרוף דבר, או לעשן בעשון ידוע, או דברים ידובר בהן מובנים או בלתי מובנים, אלו הם מיני מעשה הכשוף,

ויש פעולות כשוף שלא ישלמו אלא בכל אלו הפעולות, באמרם ילקח כך וכך עלה מן הצמח הפלוני, ויקחהו בהיות הירח במעלה הפלונית, בעת שהוא ביתד מזרח או זולתו מן היתדות, וילקח מקרן הבהמה הפלונית או מזיעתה או משערה או מדמה שיעור כך והשמש בחצי השמים דרך משל, או במקום מוגבל, וילקח מן המוצא הפלוני או ממוצאים רבים ויותר במולד כן והכוכבים על ערך כך, אחר כן תדבר ותאמר כך ואתה תעשן בעלין ההם וכיוצא בהן לצורה ההיא המותכת, ויארע כך, **ויש פעולות כשוף יחשבו חושבים שהם ישלמו באחד מן המינין ההם.**

מיושר על זה", וידוע שהוא תלמיד רבינו תם.

ז. ע"ש המורה נבוכים, וע"ע באגרת הרמב"ם (לחכמי קהל עיר מארשיליאי): "דעו רבותי כי אני חפשתי בדברים אלו הרבה ותחלת למודי היתה חכמה שקוראים אותה גזרת משפטי הכוכבים, כלומר שידע ממנה האדם מה עתיד להיות בעולם או במדינה או מה יארע לאיש זה כל ימיו. וגם קראתי בענייני עבודה זרה כולה כמדומה לי שלא נשאר לי בעולם ספר בענין זה בלשון ערבי אשר העתיקו אותו משאר לשונות עד אשר קראתי והבנתי בו ענייני וירדתי עד סוף דעתו".

וא"א לפעולת הכשוף מבלתי הבטה בענייני הכוכבים, ר"ל שהם יחשבו שזה הצמח מחלק הכוכב הפלוני, וכן כל ב"ח וכן כל מוצא ייחסוהו לכוכב, וכן יחשבו שהפעולות ההם אשר בעשותם אותם יעשה להם הכשוף, הם מיני עבודות לכוכב ההוא וירצהו הפעל ההוא או המאמר ההוא או העשון ולזה יעשה לנו מה שנרצה. ...התחייב בהכרח שיהרג כל מכשף, כי כל מכשף הוא עובד ע"ז בלא ספק, אבל בדרכים מיוחדים זריים בלתי דרכי עבודת ההמון לאלהות ההם".

ולכאורה סתר דבריו, שפתח וסיים שכישוף נעשה בשלושה ענינים. א. התלות וייחוס לכוכב ע"י אחיזה בתולדה שלו באיזה צמח או בעל חי. ב. לכוון לזמן בו כח הכוכב גובר. ג. לעבוד את הכוכב בעשיית פעולות שהם רצויות לו. ובסיום דבריו כתב: "וא"א לפעולת הכשוף מבלתי וכו'" ומבואר שענינים אלו הם בדווקא, אך באמצע דבריו כתב: "כי יש פעולות כישוף יחשבו חושבים שהם ישלמו באחד מן המינין ההם", ומשמע שניתן לעשות כישוף בלי התלות בצמח או בעל חי, ודי לדוגמא בהגבלת זמן לחוד, או בפעולת רקוד וטפוח לחוד. אלא שנראה כי עיקר דרך העבודה המקובל הוא דווקא בג' תנאים אלו, רק שהיו שחשבו שלפעמים ניתן להסתפק באחד מהם.

אמנם הרמב"ם (הלכות ע"ז, במורה נבוכים, פירוש המשניות¹) סבר שבאמת כל ענינים אלו הם הבל ואין בהם ממש. וטעם איסורם אינו משום פעולתם, אלא משום שהטועים לעשותם עובדים בהכרח עבודה זרה לכוכבים והמזלות. עוד האריך מאוד באמונות של העמים הקדמונים, וכתב (מורה נבוכים שם²) כי מלבד שהתורה ביטלה את האמונה בעבודה זרה, הוסיפה עוד לבטל כל מיני

י. הלכות ע"ז פרק יא הלכה טז; ספר מורה הנבוכים ח"ג פרק לו; פירוש המשניות עבודה זרה ד משנה ז.

יא. ספר מורה הנבוכים (ח"ג פרק כט) אחר שהביא לכל מיני אמונות של העמים הקדומים, כתב: "וידיעת הדעות ההם והמעשים ההם הוא שער גדל מאד בנתינת עלת המצות, כי תורתנו כלה שרשה וקטבה אשר עליו תסוב, הוא למחות הדעות ההם מן הלכות וזכרם מן המציאות, ולמחותם מן הלכות אמר פן יפתה ללבבכם וגו' אשר לבכו פונה היום וגו', ולמחותם מן המציאות אמר כי את מזבחותם תתוצון ואשריהם תשרפון באש ואבדתם את שמם וגו', ונכפלו שני העניינים האלה במקומות רבים, והוא היה הכונה הראשונה הכוללת לכל התורה כלה".

וכתב עוד (ח"ג פרק ל) "כאשר התפרסמו אלו העניינים עד שנחשבו אמת, רצה הש"י לרוב רחמיו עלינו למחות זה הטעות מדעתנו ולהסיר העמל מגופותינו, בבטל המעשים ההם המטריחים אשר אין בהם מועיל, ונתן לנו תורתו על יד מרע"ה".

אמונות זרות אין בהם מועיל שהצטרפו אל העבודה זרה, כדי שלא ישגו בני ישראל בכל מיני טעויות אלו².

סיכום ביאור הרמב"ם:

מעשה הכישוף: כישוף הוא עבודה לכוכב - שהם סבורים שבמה שנעשה מה שירצה הכוכב הוא עושה לנו ג"כ את רצוננו. וג' מיני עשיות מעשיות יש בכישוף. א. שלכל דבר בעולם הזה יש שורש בכוכבים, ויש לנקוט באיזה דבר מדברי העולם הזה שירמוז לכוכב המסוים. ב. כל כוכב כוחו גובר באיזה זמן מהיום ויש לכוון לזמן זה. ג. מעשה העבודה יכול שיהיה פעולה מעשית, לחש בדבור, או עישון. ומקור בחז"ל לדברי הרמב"ם שהכישוף נעשה ע"י לחש הפה ובעזרת צמחים או שערות, נמצא בגמרא (פסחים קי. א²). **טעם האיסור:** אינו

וכתב עוד (ח"ג פרק לז) "המצות אשר כלל אותם הכלל השני, הם המצות אשר ספרנום בהלכות ע"ז, ומבואר הוא שהם כלם להציל מטעות עבודה זרה ומדעות אחרות בלתי אמתיות התגלגלו עם עבודה זרה, כמעונן, ומנחש, ומכשף, וחובר חבר, ושואל אוב וזולתם מן הכת שלהם, וכשתקרא כל הספרים אשר זכרתי לך יתבאר לך שהכשוף אשר תשמע אותו הוא מפעולות שהיו עושים אותם, הצאב"ה, הכשדיים, והכלדיים, ויותר היה במצריים, ובכנעניים, היו מביאים לחשוב בהם או היו חושבים שבהם יעשו מעשים נפלאים במציאות אם לאיש אחד או לאנשי מדינה, והמעשים ההם אשר יעשו אותם המכשפים אין ההקש נותן אותם ולא יאמין השכל שהם יחייבו דבר כלל".

ועפ"ז כתב ביד החזקה (עבודה זרה פרק יא הלכה טז) "ודברים האלו כולן דברי שקר וכזב הן והם שהטעו בהן עובדי כוכבים הקדמונים לגויי הארצות כדי שינהגו אחריהן, ואין ראוי לישראל שהם חכמים מחוכמים להמשך בהבלים אלו ולא להעלות על לב שיש תועלת בהן, שנאמר כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל, ונאמר כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו ואתה לא כן וגו', כל המאמין בדברים האלו וכיוצא בהן ומחשב בלבו שהן אמת ודבר חכמה אבל התורה אסרתן אינן אלא מן הסכלים ומחסרי הדעת ובכלל הנשים והקטנים שאין דעתן שלימה, אבל בעלי החכמה ותמימי הדעת ידעו בראיות ברורות שכל אלו הדברים שאסרה תורה אינם דברי חכמה אלא תהו והבל שנמשכו בהן חסרי הדעת ונטשו כל דרכי האמת בגללן".

יב. וכ"כ באבן עזרא (ויקרא פרק יט פסוק לא ד"ה והידענים).

יג. "אמר אממר, אמרה לי רישתינהי דנשים כשפניות: האי מאן דפגע בהו בנשים כשפניות נימא הכי: 'חרי חמימי בדיקולא בזיאיא לפומיכו נשי דחרישייא, קרח קרחיכי, פרח פרחיכי, איכדור תבלוניכי, פרחא זיקא למוריכא חדתא דנקטיתו נשים כשפניות, אדחנני וחננכי לא אתיתי לגו, השתא דאתיתי לגו קרחנני וחננכי".

בשל פעולתם שהרי אין בהם אמת, אלא שמעשה הכישוף כולל עבודה זרה. כח הכישוף: אינו קיים.

מעשה הכישוף - רמב"ן

הרמב"ן (דברים פרק יח פסוק ט"ד) סבר שיש אמת במציאות הכישוף, וביארה כוחה בשרי המזלות (ובדומה למבואר לרמב"ם בדעת עובדי עבודה זרה), אלא שהבורא יתברך אסר לעשות כן.

וביאר הרשב"ם (שם) "רישתינהי דנשים כשפניות. גבירתן של נשים כשפניות השולטת עליהן ומלמדתן אמרה לי דבר זה: חרי חמימי בדיקולי בזיאי. צואה חמה בסלים קרועין ונקובין: לפומיכו חרשייתא. לפיכם נשים כשפניות: קרח קרחיכו. יהי רצון שימרטו אותן שערות שלכם שאתם מכשפין בהן: פרח פרחיכו. הרוח ינשא אותם פירוורי לחם שאתם מכשפות בו. ונראה לי דהאי דכתיב בנשים כשפניות ביחזקאל 'הנני אל כסתותיכנה אשר אתנה מצודדות שם את הנפשות לפורחות' אחד מכלי אומנות של כשוף. איבדור תבלונייכי - יהו מפוזרים תבלין שלכם. פרחיה זיקא למוריקא חדתא דנקטיתו - ישא הרוח אותו כרכום חדש שאתן אוחזות בידכן לכשף בו. אדחנני ואחננכי לא אתי לגו - כל זמן שחסו עלי מן השמים, ואני חסתי על עצמי, ואתם חסתם על ביאתי, לא באתי ביניכם. והשתא דאתי לגו קרחנני וחננכי - הואיל ובאתי ביניכם יודע אני שנתקררו רחמיכן מעלי, וגם רחמי נתקררו שלא חסתי על עצמי".

יד. "ועתה דע והבן בעניני הכשפים, כי הבורא יתברך כאשר ברא הכל מאין עשה העליונים מנהיגי התחתונים אשר למטה מהן, ונתן כח הארץ וכל אשר עליה בכוכבים ובמזלות לפי הנהגתם ומבטם בהם כאשר הוא מנוסה בחכמת האיציטגנינות, ועשה עוד על הכוכבים והמזלות מנהיגים מלאכים ושרים שהם נפש להם. והנה הנהגתם מעת היותם עד לעולם ועד, גזירת עליונים אשר שם להם. אבל היה מנפלאותיו העצומות, ששם בכח המנהיגים העליונים דרכי תמורות, וכחות להמיר הנהגת אשר למטה מהם, שאם יהיה מבט הכוכבים בפנים אשר כנגד הארץ טובה או רעה לארץ או לעם או לאיש, ימירו אותם הפנים העליונים עליו להפך במבט עצמו, כענין שאמרו תמורת ענג נגע. ועשה כן, להיות הוא יתברך שמו מהשנא עדניא וזמניא, קורא למי הים לעשות בהם כרצונו, והופך לבקר צלמות, מבלי שינוי טבעו של עולם, ושיעשו הכוכבים והמזלות מהלכם כסדרן.

ועל כן אמר בעל ספר הלבנה החכם בנגרמונסי"א, כשהלבנה והיא נקראת גלגל העולם בראש טלה על דרך משל, ויהיה פניו מול פלוני, תעשה תמונה לדבר פלוני ויוחק בה שם השעה ושם המלאך הממונה עליה מן השמות ההם הנזכרים באותו הספר, ותעשה הקטרה פלונית בענין כך וכך, יהיה המבט עליה לרעה לנתוש ולנתוץ ולהאביד ולהרוס, וכאשר תהיה הלבנה במזל פלוני תעשה תמונה והקטרה בענין פלוני לכל טובה לבנות ולנטוע. והנה גם זה הנהגת הלבנה בכח מנהיגיה, אבל ההנהגה הפשוטה אשר במהלכה הוא חפץ

והיינו שבמזלות נקבע העתיד של הבריאה, אך ניתן לשנות את זה בכח המלאכים הממונים על המזלות, וזה נעשה בכח הכישוף, והיינו שלכל צמח יש מזל ומלאך בשמים האומר לו גדל, ובעירוב של הצמחים הוא מערב הכוחות העליונים, וזה גם שורש איסור כלאים שבתורה¹². ומטעם זה היו המכשפים נוהגים ללבוש בגד שעטנו ולזרוע בכרם כלאיים יחדיו וכעדות הרמב"ם בספר

הבורא יתברך, אשר שם בהם מאז, וזה היפך. וזה סוד הכשפים וכחם שאמרו בהם (חולין ז:) שהם מכחישים פמלייא של מעלה, לומר שהם היפך הכחות הפשוטים והם הכחשה לפמלייא בצד מהצדדין, ועל כן ראוי שתאסור אותם התורה שיונח העולם למנהגו ולטבעו הפשוט שהוא חפץ בוראו. וגם זה מטעמי איסור הכלאים, כי יבואו מן ההרכבות צמחים יעשו פעולות נכריות וילידו שינויים ממנהגו של עולם לרע או לטוב, מלבד שהן עצמן שינוי ביצירה, כאשר פירשתי כבר (ויקרא יט, יט)."

ועיין עוד ברמב"ן (בראשית א, יא) שביאר ענין עץ פרי עושה פרי למינו. וז"ל: "ירמוז בארץ הנזכרת בפסוק הראשון, שימשך ממנה כח מצמיח. והנה נאצלו מכחה היסודות למיניהם, ... ועוד אמרו אין לך כל עשב ועשב מלמטה שאין לו מזל ברקיע ומכה אותו ואומר לו גדל, הדא הוא דכתיב (איוב לח לג) הידעת חקות שמים אם תשים משטרו בארץ, שוטר. ואמר שיהיה כל זה למינהו, והוא אסור הכלאים, כי הזרע אותם מכחיש בכח מעשה בראשית. ועוד אבאר בו בעזרת השם (ויקרא פרק יט, יט)."

וז"ל הרמב"ן (ויקרא שם): "ומחברינו מוסיף בטעם הכלאים, כי הוא שלא לערב הכחות המגדלים הצמחים להיות יונקים זה מזה, ממה שאמרו בבראשית רבה (י ו), אמר רבי סימון אין לך כל עשב ועשב מלמטה שאין לו מזל ברקיע ומכה אותו ואומר לו גדל, הדא הוא דכתיב (איוב לח לג) הידעת חקות שמים אם תשים משטרו בארץ. והנה המרכיב כלאים או זורען בכדי שינקו זה מזה מבטל חקות שמים, ולכך אמר בהם את חקותי תשמורו, כי הם חקות שמים, וכך אמר רבי חנינא משום רבי פנחס משום חקים שחקקתי בהם את עולמי (ירושלמי כלאים פ"א ה"ז): וכבר כתבתי בסדר בראשית (א, יא) שהצמחים כולם יסודותם בעליונים ומשם צוה להם השם את הברכה חיים עד העולם, והנה המערב כלאים מכחיש ומערב מעשה בראשית.

...וטעם כלאי הבגדים, להרחיק התערובות במינין, ואסר הרגילים להעשות מהן בגד. והרב אמר במורה הנבוכים (ג לז) טעם השעטנו, מפני שהיה בזמן ההוא בגד ידוע לכומרי בעלי הכשפים שבהם היו עושים כל מעשיהם, ואמר שמצא זה כתוב בספריהם. ולפי שהיה ענין גדול ורצוי להם מאד שיפעלו בו פעולותם הידועות לעבודה זרה ולשדים תרחיק אותו התורה מכל אדם, כי התורה תבוא למחות מעשיהם ולהכחיד זכרם."

מן. ברמב"ן לחוד לא נתבאר כ"כ ענין עירוב החומרים לגבי מעשה הכישוף, וכבר יהיה ניתן לדחוק שמה שכתב בסיום דבריו ענין עירוב החומרים היינו דווקא בכלאים, ושני איסורים אלו שווים רק במה שהם מכחישים פמליא של מעלה, ולא בדרכי עשייתם, אלא זה נעשה בתמונה והקטרה בשעה פלונית, וזה נעשה בעירוב החומרים.

המורה (שם). והוסיף להביא מספרי הגויים כי הכישוף נעשה בהקפדה על זמן שליטת הכוכב ובהזכרות שמות המלאכים הממונים על כוכב זה, ובעבודת הקטרה אליהם כדי שיעשו רצונו. וכן כתב בספר החינוך (מצוה סב^ז), וכ"כ רבינו בחיי (דברים שם פסוק י). ולקמן בסמוך יתבאר בדעת הרמב"ן שהכישוף נעשה גם בכח מלאכי חבלה.

מלאכי חבלה פועלים בכישוף

ברמב"ם לא ביאר כיצד פועל הכישוף, וזאת לשיטתו שכל ענין הכישוף הוא הבל ורעות רוח, אך לשיטת הראשונים שהכישוף פועל, יש לבאר למעשה כיצד 'עובד' הכישוף.

והנה לכישוף שנעשה להצלחת התבואה באותה שנה וכל כיוצא בזה, אפשר שדי במה שכתב הרמב"ן שבכח הכוכב להשפיע ברכה או להפך קלה בתבואה, וברצונו יתברך טבע במציאות שיהיה ניתן לשנות את הטבע הפשוט של העולם בכח מעשי הכישוף, אך יש לבאר את מעשי הכישופים שיוצרים

אלא שהחינוך תלמיד הרמב"ן מביא דבריו ומבארם בפירוש כדברינו, גם בדרוש הר"ן מתבאר כי עירוב החומרים הוא דרך פעולת הכישוף.

מז. "ענין הכישוף הוא לפי דעתי כן, שהשם ברוך הוא שם בתחילת הבריאה לכל דבר ודבר מדברי העולם טבע לפעול פעולתו טובה וישרה לטובת בני העולם אשר ברא, וציוה כל אחד לפעול פעלו למינהו, כמו שכתוב בפרשת בראשית (פרק א, יב) למינהו על הנבראים, וגם על כל אחד ואחד המשיל כח מלמעלה להכריחו על מעשהו, כמו שאמרו זכרונם לברכה (בראשית רבה י, ו) 'אין לך עשב מלמטה שאין לו מזל מלמעלה שאומר לו גדל'. ומלבד פעולתן שעושה כל אחד ואחד בטבעו, יש להם פעולה אחרת בהתערבם מין מהן עם מין אחר, ובמלאכת התערובות יש בה צדדין שלא הורשו בני אדם להשתמש בהן, כי יודע אלהים שסוף המעשה היוצא לבני אדם באותן צדדין רע להן, ומפני זה מנעם מהם. וזהו אמרם זכרונם לברכה דרך כלל, כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי (שבת זז). כלומר אין לאסרו מפני צד כישוף, אחר שיש תועלת בו מצוי בנסיון באמת אין זה מן הצדדין האסורין, כי לא נאסרו רק מצד הנזק שבהן. ועוד יש באותן צדדי התערובות והתחבולות האסורות לעשות ענין אחר שנאסרו בעבורו, לפי שכח אותו התערובות עולה כל כך שמבטל מפעולתו לפי שעה כח המזל הממונה על שני המינין, והמשל על זה, כמו שאתה רואה שהמרכיב מין בשאינו מינו יחדשו לברוא מין שלישי, נמצא שביטלה ההרכבה כח שניהם. ועל כן נמנענו מהעלות על רוחנו אף כי נעשה בידינו דבר שמראה בנו רצון להחליף דבר במעשי האל השלמות. ואפשר שיעלה בידינו מזה רמז משרשי כלאי זרעים ובהמה ושעטנו, ובמקומם נאריך במ בעזרת השם."

שינוי מיידי במציאות, וכגון לקיטת שדה הקישואים (סנהדרין סז): או מעשי חרטומי מצרים¹.

ובמדרש שמות רבה (וארא פרשה ט ס"ק י"ח) שראש דבריו הובאו גם בגמרא (סנהדרין סז): איתא: "בלטיהם אלו מעשה שדים, בלהטיהם אלו מעשה כשפים, וכן הוא אומר (בראשית ג) 'את להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים', שמעשה כשפים ע"י מלאכי חבלה נעשים", ונראה שכן גם כוונת הגמרא שם, וכן פירש רש"י לפי גירסת ראשונים רבים² ע"פ מדרש זה. וכן נראה דעת רש"י ממה שכתב במקום אחר (בראשית פרק ג פסוק כד): "את הכרובים, מלאכי חבלה"³.

גם הרמב"ן וסיעתו שסברו שהכישוף נעשה בכח עירוב המינים שמערבים גם את היסודות, כתבו שהכישוף נעשה בכח מלאכי חבלה, וכמבואר ברמב"ן (שמות ז, י"א⁴. ובשול"ת המיוחסות סימן רפג). וכ"כ רבינו בחיי (שם), ויש לדון כוונתם האם כל עירוב הסממנים מועיל רק בכח מלאכי החבלה, או שרק בחלק מהכישופים אין די בעירוב וזקוקים לפעולת מלאכי החבלה.

ובספר החינוך (מצווה סב) שסבר כהרמב"ן שכח הכישוף נעשה בעירוב המינים, כתב: "ואמנם גם עם השדים יעשו לפעמים אותן, ואותן השדים שמשתמשים בהם למלאכת הכשוף נקראים מלאכי חבלה, כן פירש רש"י ז"ל, לפי שענין הכשוף לעולם אינו נעשה רק לחבל". ולכאורה משמע שיש שני דרכים שונים לעשיית הכישוף או בעירוב המינים או ע"י שדים. אך יותר נראה

יז. כמבואר בגמרא (סנהדרין סז): דהיכא דכתיב 'בלהטיהם' היינו ע"י כשפים.

יח. "ויעשו כן חרטומי מצרים מלמד שהיו סבורין שהיו מעשה כשפים, בלטיהם, א"ר איבו בר נגרי א"ר חייא בר אבא בלטיהם אלו מעשה שדים בלהטיהם אלו מעשה כשפים, וכה"א (בראשית ג) את להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים, לפי שמעשה כשפים ע"י מלאכי חבלה נעשים".

יט. שו"ת הרשב"א (ח"א סימן תיג) הר"ן (סנהדרין שם) דרשות הר"ן (דרוש ד) החינוך (מצווה סב) רבינו ירוחם (נתיב יז חלק ה דף קנט טור ד) נחלת שבעה (סימן עו), ועוד.

כ. וכן מוכח עוד ברש"י (סנהדרין סה). וז"ל: "במקטר לחבר - אינו מקטר לשם אלהות אלא על ידי הקטרה נעשה המכשפות לחבר השדים לכאן". (כריתות ג): "על מנת לחברו - שיתחבר אליו ויסייענו בכשפיו ולא קיטר לו לשם אלוה".

כא. "בלהטיהם, אמרו רבותינו שהם מעשה כשפים ועל ידי מלאכי חבלה הם נעשים".

לבאר שיש מיני כישופים שיש להשתמש גם בשדים כדי לעשותם, אך לעולם בעינין גם לעירוב המינים.

אמנם בריב"ש וברדב"ז כתבו בסברא שבעירוב סממנים לחוד בוודאי לא נעשה דבר, והכל פועל רק בצירוף השבעות המלאכי חבלה, שברבי"ש (סימן צב) הביא את הגמרא בפסחים (הו"ד לעיל) וכתב ע"ז: "ואין ספק, שאין הסמים ההם פועלים הכשוף בטבעם, אלא שעושין מהן הקטרה, ואומר בהן השבעות ולחשים. כמו שפירש הרמב"ם ז"ל (ע"ז פרק י) במעשה האוב והידעוני, והנשאל בגולגולת. וכן במעשה דינאי, שכתבתי למעלה, שמזכיר בו: חזיה להיא אתתא דהות מרחשן שפוותה", וכעין זה כתב הרדב"ז בספר מצודת דוד (מצוה סז) וז"ל: "ואע"פ שראיתי מי שכתב כי יש כישוף נעשה בעירוב היסודות והרכבתם, דע כי אפילו במין הזה אינו מצליח אלא בהצטרפות שמות והשבעות". גם בר"ן ובארבנאל שיובאו דבריהם בסמוך מבואר כי הכישוף נעשה רק בעזרת מלאכי חבלה.

(אמנם בגירסת רש"י לפנינו ביאר: "בלהטיהם אלו מעשה כשפים שאינו עושה על ידי שדים אלא מעצמו"^{כב}. אך כבר נתבאר כי גירסת הרבה ראשונים ברש"י כדברי המדרש, וכן נראה מדעת רש"י גופא במקומות אחרים, אלא שכעין זה כתב גם ביד רמה (סנהדרין סז): וז"ל: "כשפים שאין נעשין ע"י אחרים והרי הוא דבר נסתר מן הכל, וא"ת אם אין נעשין ע"י שדים האין נעשין מרוחות, וכוחות הן שנתנן הקדוש ברוך הוא באותן דברים מששת ימי בראשית. ...מעשה כשפים שהיו החרטומים עושים שלא על ידי שדים אלא מעצמן". והיינו בדומה לדעת החינוך שניתן לעשות כישוף גם בלי מלאכי חבלה.

סיכום שיטת הרמב"ן: מעשה האיסור: עירוב כחות העליונים. כח הכישוף: מכח שינוי הגזירה בדרך סגולית. וגם בכח מלאכי חבלה. (אמנם השילוב בין שניהם לא נתבאר בדבריו, ואפשר שהוא כהר"ן) **טעם האיסור:** אין לאדם להתערב בדרכי השגחה.

כב. ובתשובה להרמב"ן (שו"ת הרשב"א המיוחסות סימן רפג) כתב: "ופירש"י מעשה כשפים, ע"י מעשה תחבולה הם נעשים, והם שאסרה תורה. אבל מעשה שדים, שרי". אולם הבית יוסף (יו"ד סימן קעט) הביא בלשון תשובה זו גופא כגירסת רוב הראשונים ברש"י. אך בשו"ת רדב"ז (ח"ג סימן תה) נראה שגרס ברש"י כגירסא שלפנינו.

עירוב הסממנים הכנה בגופים לפעולת מלאכי החבלה

בדרושי הר"ן ייסד (דרוש זכ"ג ודרוש יב) לבאר את ענין השפעת הכוכבים, שבכח עירוב היסודות מתחדש טבע חוקי לא נגלה לנו (הנקרא 'סגולה')

כג. בדרוש ז' דבריו מבוארים יותר, וז"ל: "וגם כן יש טעם אחר לאמרו בכאן לא תשתחוו לאלהיהם, לפי שאני חושב שהשורש לע"ז היה מפני שהיו חושבים שיש יכולת למלאכים ולצבא השמים להיטיב ולהרע כאשר ישיגנו רצונם. ... ואמנם נפל הטעות בזה על הצד שאבאר, והוא שעם היות שאין בידם להיטיב ולהרע מצד עצמם, עם כל זה אי אפשר שלא תמשך שפעתם יותר ופחות כפי הכנת המתפעלים. כאשר תאמר במשל שהלבנה תוסיף ללחלח הגופים השפלים כפי אשר נכינם לקבל הלחות, והשמש יחמם אותם כפי אשר נכינם לקבל החימום, וכן ההיקש בשאר הכוכבים והמלאכים שהם למעלה מהם. אמנם הכנת הגופים השפלים לקבל שפע העליונים ופעולותיהם יהיה על אחד משני דרכים, אם שיוכנו בדברים הפועלים באיכויות המפורסמים, כאילו תאמר שיחוממו בחומם או יקוררו בקורם, או שיוכנו בדברים אשר טבעם נעלם הנהגים במשפטי הסגולות.

ואמנם הדברים המקבלים הכנה כפי איכויות הידועים המפורסמים אשר לפעלים המכנינים אותם, לא יפול בהם ספק ואין לטעות בזה אחר עבודת אליילים. אבל מצד הדברים המכנינים הגופים המקבלים שפע דברים השמימיים, וזה מצד סגולתם, והוא הטבע הנעלם בהם, זה הביא הסכלים לטעות אחר עבודה זרה. והוא, כי מצד סכלותם בטבע הסגולות, לא חשבו שישתנה מצדם טבע הגוף המקבל כלל, ולא מצאו מקום בזה, אלא כשחשבו כי המעשה ההוא נאות לעליונים המשפיעים, הן שיהיו המלאכים או הכוכבים. ושמצד הראותם בזה פעל, יוסיפו להשפיע על הגופות המקבלים. וזהו שרשם ויסודם אשר בנו עליו ענין ע"א, ויבואו מזה לזבוח ולקטר למלאך או לכוכב ההוא להשיג רצונם.

וזהו אמנם הפך האמת משני פנים, האחת כי אין בדבר ממעשינו ערכות או צער לאחד מהעליונים כלל, כי אין יחס ולא טבע משותף בין מעשינו וביניהם. והאופן השני, מצד שיכלתם והשפעתם הבאות מאתם מוגבלת, אי אפשר להם להוסיף ולגרוע מזה מצד עצמם, אבל כפי הכנת המקבלים לבד, לא מצד המשפיעים כפי דעת עובדי אליילים.

... ויתחייב מזה שכל מה שמצד הכנת המתפעל הוא דבר אמיתי מועיל, מותר בדרכי התורה, אבל מה שיהיה מצד השיג רצון הפועל העליון, (הוא) דבר בטל וריק מעבודת אליילים. ולפי זה כל מעשה שלא יכוין בו להשיג רצון הפועל, ולא יהיה בו עבודה לעבודת אליילים ידוע, יהיה מותר, ולא יהיה נאסר משום דרכי האמורי.

אבל מה שתמיהני בזה, הוא ענין הכישוף שאסרה אותו התורה בפירושו, ... הנה מבואר נגלה שענין הכישוף הם סוברים שהמגיע ממנו הוא אמיתי לא מדומה לבד. ועל פי מה שכתבנו יחוייב שיהיה מותר מצד הכנת המתפעל, כי מצד הפועל בצבא המרום הוא דבר בטל, ואם כן למה אסרה אותו התורה.

שמשנה ומשביח את איכות הגופים הגשמיים, אז הם מקבלים שפע רב יותר מכח המזלות, וכל זה מותר וראוי. אך מה שהוסיפו לזבח ולקטר לכוכבים

ונגלה לי תימה זה, ממה שאמרו רבותינו ז"ל במסכת סנהדרין (סז): בלטיהם אלו מעשה שדים, בלהטיהם אלו מעשה כשפים, ופירש רש"י ז"ל שמעשה כשפים על ידי מלאכי חבלה הם נעשים. ועל זה הענין בעצמו מפורש מבואר, והוא שעל ידי מעשה הכשפים יוכנו הגופים התחתונים לקבל רושם ושפע מצד מלאכי חבלה, וזהו ענין ראוי שתאסור אותו התורה, כי עם היות שלא יכוין בזה דבר מצד הפועל אשר יהיה דבר בטל, עם כל זה לא ירצה השם יתברך שנכין צד מהגופות התחתונים לקבל רושם מלאכי חבלה, והוא כי אמנם נבראו להיות כלי זעמו של הקדוש ברוך הוא לבד, לא שישפיעו כוחותיהם במציאות כי אם כאשר ירצה להשחית אומה או אישים מה כענין מכת בכורות וכיוצא בו. ובזה יובן מה שאמרו רבותינו ז"ל למה נקרא שמם כשפים שמכחישין פמליא של מעלה, והוא כי השם יתברך ברא עולמו שהמשפיעים טוב ישפיעו תמיד, והמשפיעים רע לא ישפיעו אלא כאשר ירצה השם יתברך לבד לצורך השעה, ואשר יתעסקו בעניני הכשפים יכינו התחתונים לקבל רשמי המשפיעים רע, והוא הפך מה שסודר בפמליא של מעלה." (עוד כתב שם שכוונת הרמב"ם במורה נבוכים כביאורו, וזה דבר תימה, ונראה כוונתו רק בעיקר הדבר שנאסר הוא דווקא דברים שאין בהם חפץ).

ובדרוש יב ביאר עוד, וז"ל: "והתשובה בזה כי הדברים כולם פועלים בשני דרכים, אם פועל טבעי ואם פועל סגולתי, והפועל בסגולה גם הוא פועל בטבע, אלא שהפועל הטבעי יגזור השכל חיובו, והפועל הסגולתי יקבל השכל אפשרותו לא שיגזור חיובו. והפועל הטבעי הוא בדברים הקרים שיקררו באיכותם, או החמים שיחממו, הן שיהיה זה אחר שיתפעלו מן הגוף או שלא יתפעלו ממנו, וזה הפועל יגזור השכל חיובו.

ואמנם הפועל הסגולתי אשר יקבל השכל אפשרותו ולא יגזור חיובו הוא על זה הדרך, ידוע הוא כי הכוחות השלמייות נמצאות בגופים רחוקי ההפך, והחסרונות כולם נמצאות בגופים רבי ההפך, עד שנמצא הגרמים השמימיים, להיעלות ההפך מהם, רבי השלמויות, והיסודות, להיותם היותר גדולי ההפך, שיהיו הם רבי החסרונות. ויתחייב מזה שיהיה הנמזג מוסיף שלמות על הפשוט כפי העלות הפכו והסתלקו. ולזה יהיה היותר שלם במזג, יותר רב שלמות, והוא הרוח הלבוי. ולכן יש בנמזגים (ה)קונים שלמויות בעצמם, חילוקים, ויקבלו קצתם סגולות נמשכות אחר עירוב המזג לבד, וקצתם יקנו מן המזג נפש צומחת, וקצתם נפש חיונית, וקצתם יהיו מוכנים עוד לקבל נפש אנושית כאדם, ולכן כפי עירובם והימזגם יקבלו סגולות ושלמויות.

ותשובת טעם הסגולה, ותשובת השאלה במהות הטבע, אחת היא. כי כשישאל שואל הסיבה שהאש שורפת, לא יפול בתשובת המענה ענין אחר, אלא שהוא בעבור (ה)חום, ואין הרצון בזה, אלא מפני שיש לו בטבע כח השורף. וכן יאמר לשואל במהות משיכת האבן למטה, וכן במשיכת האבן הקלאמיט"ה המושכת הברזל, לא תיפול התשובה בשום צד, אלא לפי שבטבעה כח המשיכה. והתשובה הזאת לא תספיק להמוניים, וזה בעבור

והמזלות הוא מאמונתם שבכח המזלות להרע או להיטיב בבחירתם, ולא רק שזה אסור, זה גם אינו אמת שאין שום מבוא להשפיע רצון מהמזלות אל בני האדם. אך הקשה מאחר שמותר לערב היסודות להשביח הטבע מפני מה נאסר כישוף.

וישב שהכישוף נאסר משום שנעשה בכח מלאכי חבלה, ועירוב היסודות הנעשה בו הוא רק להכין את הגופים שיוכל לחול בהם מעשי החבלה. וז"ל (סוף הדרוש הרביעי^כ): "והוא שעל ידי מעשה הכשפים יוכנו הגופים

שלא ידמו שתהיה פעולה מן הפעולות, שלא תהיה סיבתם קור או חום או לחות או יובש או קלות או כבדות. אבל על האמת, ידיעת סיבת העלם כח הסגולה, איננו גדול מהעלם ידיעת הסיבה בכוחות שאר הענינים. כי העלם הסיבה הזאת, היא עומדת על שני ענינים, האחד הוא העלם ההתחלות הפועלות, רוצה לומר ההתחלות המביאות הכח הזה למציאות, וזה ההעלם איננו גדול בידיעת הסגולה מבידיעת הטבע. והשני העלם ידיעת המקבל, רוצה לומר הספק בענין אשר ממנו מוכן לקיבול הפעל הזה יותר מגוף האחר. ודמיון העלם ידיעה זה, אינו מיוחד לכח הזה יותר משאר הדברים הטבעיים, כי ההעלם הזה הוא בנוי מהצבעים והריחות והדומה לזה, כי כיוצא באלו הענינים ידענו שהם באים וחלים במציאות מהתחלות פועלות, שהסיבה להם ה' יתברך. ונודע גם כן שהסיבה אל ישותם התקרבות הטבע, בסיבת ההכנה נמשכת מהמזג. והנחנו גם כן הכנתו שהיתה השואת יחס בערך הפשוטים, סיבה למזג ההוא, אך ההכנה הזאת מהפשוטים לאותו העירוב, לא נדע כל ימי חיינו".

כד. אחר שכתב שם שהסגולות כולם מותרות, רק האיסור רק כאשר מכוון להמשיך שפע מהכוכבים והמזלות שזה לא ניתן לעשות. והקשה מדוע כישוף אסור, ויישב: "ונגלה לי תימה זה, ממה שאמרו רבותינו ז"ל במסכת סנהדרין (סז): בלטיהם (שמות פרק ז כב; שמות פרק ח, פסוקים ג, יד) אלו מעשה שדים, בלהטיהם (שם, ז, יא) אלו מעשה כשפים, ופירש רש"י ז"ל שמעשה כשפים על ידי מלאכי חבלה הם נעשים. ועל זה הענין בעצמו מפורש מבואר, והוא שעל ידי מעשה הכשפים יוכנו הגופים התחתונים לקבל רושם ושפע מצד מלאכי חבלה, וזהו ענין ראוי שתאסור אותו התורה, כי עם היות שלא יכוין בזה דבר מצד הפועל אשר יהיה דבר בטל, עם כל זה לא ירצה השם יתברך שנכין צד מהגופות התחתונים לקבל רושם מלאכי חבלה, והוא כי אמנם נבראו להיות כלי זעמו של הקדוש ברוך הוא לבד, לא שישפיעו כוחותיהם במציאות כי אם כאשר ירצה להשחית אומה או אישים מה כענין מכת בכורות וכיוצא בו.

ובזה יובן מה שאמרו רבותינו ז"ל למה נקרא שמם כשפים שמכחישין פמליא של מעלה, והוא כי השם יתברך ברא עולמו שהמשפיעים טוב ישפיעו תמיד, והמשפיעים רע לא ישפיעו אלא כאשר ירצה השם יתברך לבד לצורך השעה, ואשר יתעסקו בעניני הכשפים יכינו התחתונים לקבל רשמי המשפיעים רע, והוא הפך מה שסודר בפמליא של מעלה".

התחתונים לקבל רושם ושפע מצד מלאכי חבלה", וכתב כי הבורא קבע בבריאה שהמשפיע טוב יפעל בכל עת, אך המשפיע רע יפעל רק בעת רצון הבורא, אך בכח הכישוף להוציא הרעה שלא בעת הנכון, ולכן אסרתם תורה. וכן הכריע האברבנאל (דברים פרק יח, שמות פרק ז"ב).

סיכום שיטת הר"ן: **מעשה האיסור**: שימוש במלאכי חבלה. (עירוב היסודות אינו פגם, מצאנו הרבה כמותו בש"ס). **כח הכישוף**: לאחר ההכנה של הגופים על ידי עירוב היסודות ניתן לשלוט בהם בכח מלאכי חבלה. **טעם האיסור**: אין להשתמש בכחות שמיועדים רק להרע.

מעשה שדים - מעשה כשפים

במדרש (פרשת וארא פרשה ט ס"ק יא) ובגמרא (סנהדרין סז): נתבאר שיש מעשי כשפים ויש מעשה שדים, ושגם מעשי כשפים נעשים ע"י מלאכי חבלה, ולכאורה היינו שדים היינו מלאכי חבלה ומה שנא האי מהאי, ובדברי הר"ן והאברבנאל מתיישב בפשיטות ששדים אין יעודם להזיק, אך מלאכי חבלה עיקר תפקידם להזיק, ואין להשתמש בהם אלא ברצון הבורא.

אולם בר"ן (סנהדרין שם) הקשה מה שנא מלאכי חבלה משדים, ויישב: "שהכל ודאי הוא בכח השדים ובשמות של טומאה לא בדבר של מלאכי מעלה, אלא שמ"מ מה שנעשה בלא הקפדת כלים הוא דבר חזק יותר ואותו מעשה

ב"ה. וז"ל: "והרמב"ן (גם רש"י שמות ו, כב) כפי מה שיראה מדבריו יסבור שהכשוף הוא סעיף מסעיפי חכמת הככבים וממנה תמשך. ויקשה לדעתו ולמה אם כן קראה הקדוש ברוך הוא תועבה ואסר עליה. והרב רבינו נסים כתב על זה והשיב שמלאכי חבלה הם נמצאים ובראם הקדוש ברוך הוא כדי שיהיו כלי זעמו להוכיח בהם החטאים. ולהיות זה טבעם נקראו מלאכי חבלה כי הם מלאכי ה' ושלוחיו אבל לחבל ולהשחית המורדים לפניו. והנה בהיות האדם מכין עצמו או בזולתו בענייני הכשופים לקבל רושם המלאכים המחבלים והוא כנגד רצונו יתברך כי הוא לא בראם כי אם לפעול כרצונו ברשעי' ובעשותם ההתייחדות ההוא על ידי כשוף הוא נגד רצונו יתברך וכונתו בבריאתם. ולזה אמרו שהם מכחישים פמליא של מעלה רוצה לומר שהשם יתברך ברא בעולמו הענינים הטובים רוצה לומר המשפיעי' הטובי' להשפיע תמיד. אמנם אותם המשפיעים הרעים המקבלים לא רצה שישפיעו כי אם כפי רצונו להעניש את הרשעים ולכן מעשה הכשוף שמביא השפעתם בזולת רצונו יתברך מכחיש פמליא של מעלה. הנה התבאר מכל זה הענין הכשוף ומה הוא. והרמב"ן זכרונו לברכה פירש הכחשת הפמליא של מעלה באופן אחר תראהו בדבריו ואני לא אזכירהו לפי שלא ישר בעיניי'.

אסר הכתוב, ובהקפדת כלים מותר". אך אין בזה סתירה כי ידוע שחידושי הר"ן למסכת סנהדרין אינו מהר"ן הידוע תלמיד הרשב"א.

עוד נתבאר בגמרא (שם) לבאר דרך לידע מה הם מעשי כשפים ומה הם מעשי שדים, "אמר אביי, דקפיד אמנא שד, דלא קפיד אמנא כשפים". ודייקו מכך ראשונים רבים כי מעשה שדים מותר, דאי לאו הכי מה נפק"מ לדעת מהם מעשי כשפים ומה הם מעשי שדים. ועוד הוסיפו ראיה מגמרא (סנהדרין קא). "ואין שואלין בדבר שדים בשבת", ומשמע בהדיא כי בחול מותר, ועוד מצאנו במקורות רבים שחז"ל השתמשו בשדים לענינים שונים, וכן דעת רמב"ן (המיוחסות סימן רפג), רשב"א (ח"א סימן תיג), רא"ש (טור יו"ד קעט), ר"ן (שם) ועוד.

אולם ראשונים אחרים דייקו מסיום הגמרא שהביאה מעשי כשפים המותרים, ולא הוזכר שם הנעשים על ידי שדים, שמעשי שדים גם הם אסורים, וכן דעת רב האי (הגאונים החדשות סימן קטו^ב) יד רמה (סנהדרין שם) ומאירי (שם), פסקי רי"ד (שם^ב), בפסקי ריא"ז (סנהדרין פרק ז סימן ה^ב). ומגמרא

כו. "ואשר כתבתם לענין הכישוף שאמרנו אינו אלא בהקטרת וכיוצא בהן בשדים, ... גם אנו לא אמרנו אלא בהקטרת וכיוצא בהם, ... ואשר לא בשעת מעשה, הרי עשו בתחלה עד שתאבק בהם השד, כמו שאמרו חכמים לענין המרעיב עצמו ולן בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח טומאה.

ויש מעשים לשרים ורובן תלויין בלחישות על הכלים כן דרכם... דאמר אביי (סנהדרין שם) קפיד אמנא שד, לא קפיד אמנא כשפים, וכולן אסורין. ואם תאמרו מה הן השרים ומה הן השדים שמוכנין לכשפים, הרי אלו סודות שאין גלויין היטב, אלא שהשדים מעין מלאכים ולא כמלאכי השרת ויש להם לחישות ודברים שמשביעין אותן בהם. ותנו רבנן אין שואלין לשרים בשבת ר' יוסי אומר אף בחול אסור אמר רבא הלכה כר' יוסי, ותניא אידך שרי שמן ושרי ביצים שואלין בהן אלא שמכזבין, וכל אילו נשתכח בירוון. ואומר כי יש בריות בשמים והם מלאכים ויש בריות רוחות תלויות באויר בין השמים ובין הארץ הם הנקראים שרים ויש בריות בארץ והם שידים ודיוין ולילין וכמה ננסין, ורוב מעשיהם בריח הקטורת". כלומר לדעת רב האי יש שני סוגים גם באלו שאינם מלאכים, יש שדים והם התחתונים והשימוש בהם אסור, ויש שרים והם נעלים יותר והשימוש בהם מותר, אולם שאר הראשונים לא הזכירו חלוקה זו, והם גרסו במקום שרים - שדים, והוציאו מזה שמתר לשאול בשדים, כמבואר בגוף הדברים.

כו. "ואינו אסור אלא מי שעושה על ידי שדים".

כה. "המכשף, זה העושה מעשה על ידי שדים או על ידי כשפים, כדרך שהיו עושים חרטומי מצרים".

(סנהדרין קא.) "ואין שואלין בדבר שדים בשבת", סבירא להו דלא קשיא מידי, דאיירי דווקא בשואל על מקום מציאה וכדומה, ואיסור כישוף הוא דווקא בעושה מעשה, וכפי שיתבאר לקמן.

כישוף שינוי בבריאה

איתא במשנה (סנהדרין סז): "המכשף העושה מעשה חייב, ולא האוחז את העינים, רבי עקיבא אומר משום רבי יהושע שנים לוקטין קשואין, אחד לוקט פטור, ואחד לוקט חייב, העושה מעשה חייב, האוחז את העינים פטור". וביאר רש"י (שם) "העושה מעשה, שהיתה כאן שדה קשואין ולקטה ממש בכשפים חייב. האוחז את העינים, מראה לנו כאילו התקבצו כולם במקום אחד, והקשואין לא זזין ממקומן פטור". וכן ביארו שאר הראשונים כב.

וז"ל ספר יראים (סימן רלט): "ולפי עניות דעתי כל העושה מעשה בלא השבעת שדים או מלאכים וברא שום דבר שיש בו ממשות ומהפך לב האיש או האשה ע"י מעשיו, נקרא עושה מעשה וחייב". וכן כתבו כל הראשונים שמטעם זה אין המאחז פטור לפי שאינו עושה שום שינוי בבריאה.

ובשו"ת הריב"ש (סימן צב) ביאר כי מעשה הכישוף ומעשה השדים פעולות שונות הם, וז"ל: "שמשינין על ידי כשפים טבע הדבר המסודר מן השמים ולעשות מן המטה נחש כמו שעשו חרטומי מצרים בלהטיהם שהם מעשה כשפים, ...ומעשים יש בתלמוד שבמעשה הכשוף משנין הדבר להפך ממה שהוא. ומעשה שדים הוא: מזיק למי שמשביעין אותו עליו, וכן מראה לאנשים הדבר בהפך מה שהוא מבלי שישתנה הדבר בעצמותו. וכן משביעים השד ליכנס בגוף האיש. וכן השד יכול להביא ממרחק איזה בעל חיים ברגע קטן".

ונראה שדבריו ששד אינו בורא דבר חדש, מיוסדים על דברי הגמרא (סנהדרין סז: ל): "ויאמרו החרטומים אל פרעה אצבע אלהים היא, אמר רבי

כב. והם היר רמה המאירי רבינו יהונתן מלוניל עוד ועוד. וגם לדעת הרמב"ם שאין מציאות לכישוף, 'עושה מעשה' היינו שכדי לקיים שקר הכישוף בתחבולה ליקט את הקישואין כדי שיראה כאילו נעשה בכישוף, ובמאחז את העינים עשה תחבולה לאחז את העין כאילו ליקט, אך למעשה דבר לא עשה.

ל. "ויאמרו החרטומם אל פרעה אצבע אלהים היא, אמר רבי אליעזר מיכן שאין השד יכול לבראות בריה פחות מכשעורה, רב פפא אמר האלהים אפילו כגמלא נמי לא מצי ברי, האי מיכניף ליה והאי לא מיכניף ליה".

אליעזר מיכן שאין השד יכול לבראות בריה פחות מכשעורה, רב פפא אמר האלהים אפילו כגמלא נמי לא מצי ברי, האי מיכניף ליה והאי לא מיכניף ליה". עוד נראה שלזה כיון הרמב"ן שכתב (המיוחסות סימן רפג) "שמעתי בבירור שמנהג אלמני"ו לעסוק בדברי השדים, ומשביעים אותם ומשלחים אותם ומשתמשים בהם בכמה ענינים^{לא}. וסבור אני שיש לומר דמעשה שדים לחוד ומעשה כשפים לחוד. ובודאי פשוטי השמועות כך הם. ומעשה דבן תמליון (גיטין סח) ודיוסף שידא (ערובין מג) ושאר מעשים בתלמוד ובמדרשי אגדה הן מטיין". ועיין ברא"ש (שם פרק ז סימן ח"ב) שהביא ראית הראשונים משואלים בשדים (סנהדרין קא). שאין בהם חשש כישוף, וכתב שיש לדחות הראיה דדווקא לשאול על מקום הגניבה מותר, אך לא לעשות מעשה, ומזה הסתפק האם מעשה שדים שאינו יוצר אלא רק מכנס, האם נחשב מעשה או לא, ובטור (יו"ד סימן קעט) כתב שהרא"ש נטה להתיר^{לב}.

ויש שרצו לומר כי כיון שדעת היד רמה (שם סז): והמאירי (שם) פסקי רי"ד (שם) ועוד, שגם מעשה שדים אסור בכלל כישוף, הרי בשדים פעמים רק נשאלים או הם רק מביאים ממקום אחר, ואין עושים שינוי בבריאה, ובהכרח אין תנאי באיסור כישוף שיהיה בו שינוי בבריאה, אלא שביד רמה גופא כתב: "ש"מ מעשה שדים בכלל כשפים הוא, וכי עביד מעשה מחייב

^{לא}. משמע שלא היו בוראים מהומה, אלא מסייעים בידם בכמה אופנים, וכן משמע מהראיות שהביא הרמב"ן, וגם מלשונו שכתב מעשי שדים לחוד ומעשי כשפים לחוד, שאין הכוונה רק שיש חילוק להלכה, אלא שיש חילוק במציאות עשייתם, וזה מה שהרחיב לבאר הריב"ש מעשה הכישוף ומעשה השד.

^{לב}. "ומיהו אין ראייה מההיא דלקמן אלא לשאול בהן להגיד על הגניבה וכיוצא בזה אבל לעשות מעשה כעובדא דר' חנינא ור' אושעיא לא ואיכא לאיסתפוקי כיון דעל ידי שדים לא עבדינן מעשה אלא לכנופי כדאמר בסמוך אי מקרי מעשה בכי האי גוונא".

^{לג}. אך קשה כי בפסקי הרא"ש (שכתב הטור) כתב לאסור מעשה שדים, ונראה שמה שכתב בפסקי הרא"ש היינו שורש הדין, שאם היה מעושה היה אסור, כי אין ראייה מהגמרא משואלים בשדים, אלא שהרא"ש נטה לומר שאין מעשה כינוס נחשב כמעשה, ולכן סתם הטור להתיר כל מעשי השדים. ומסתימת הטור משמע שכל מעשי שדים מותרים, שאין השדים יוצרים אפילו בדבר שאינו בע"ח. ונראה שהיינו דווקא משום שמעשה שד הוא כינוס בלבד, וכינוס אינו נחשב כמעשה. (עיין בהערה הקודמת).

עליהו סקילה", והיינו משום מפורש במשנה דדווקא במעשה חיב לך, ובזה מתיישבות כמה גמרות שנראה כי חז"ל עשו השתמשו בשדים, והיינו כי רק שאלו בהם, אך לא עשו ע"י מעשה, וגם ביד רמה בפסקי רי"ד ובמאירי בגמרא לקמן (סנהדרין קא). הביאו בפשיטות שמותר לשאול בשדים, וביארו ששואלים בשדים היינו למצוא אבידה וכדומה, והיינו שלא עביד מעשה לה. וכדי שלא להרבות במחלוקת נראה שגם לשיטתם שד אינו יוצר שום דבר אפילו מה שאינו בע"ח, אלא שהחשיב כינוס למקום אחד כ'מעשה'.

עוד יש שרצו לומר כי דעת הרמב"ן (שו"ת המיוחסות סימן רפג"ו) והו"ד בריב"ש (סימן צב) שכישוף הוא גם בשאלה לחוד, והיינו משום שהקשו מהנאמר (סנהדרין קא). "ואין שואלין בדבר שדים בשבת, רבי יוסי אומר אף בחול אסור, אמר רב הונא הלכה כרבי יוסי ואף רבי יוסי לא אמרה אלא משום סכנה", דמדוע לא יאסר משום כישוף, והם סבר כי שואלים היינו לדעת דבר מה, ומוכח שיש איסור כישוף גם בלי מעשה. אך הרמב"ן והריב"ש ביארו דבריהם, ששואלים בדבר שדים, היינו שואלים מהם שיעשו איזה דבר (מלשון שואל חפץ), ולא ששואלים מהם והם 'עונים', והרי אדרבה בריב"ש (שם) כתב בהדיא שכישוף הוא דווקא במעשה שינוי בטבע, וכנ"ל.

לד. ביד רמה ובמאירי שם ביארו כרש"י.

לה. ומה שנכתב כי השד אינו בורא אפילו כגמלא, היינו דווקא ליצור בעל חי, דשמא גם בכישוף לא ניתן, אבל לשנות בטבע באופנים אחרים גם ע"י שד ניתן.

לו. "כן קשה מה שאמרו פרק חלק אין שואלים דבר מן השדים בשבת. ר' יוסי אומר אף בחול אסור. א"ר רב הונא הלכה כר' יוסי. ואף ר' יוסי לא קאמר אלא בשביל סכנה.

הלא ענין שדים כשפים הם. העושה מעשה במיתה, והנשאל בהם באזהרה.

...ומהו שאמר אין שואלין דבר מן השדים. י"ל שכשפים נאסרו בתורה בעושה מעשה וכן בעלי אוב וכולן במיתה. אבל הנשאל בהן בבעלי אוב באזהרה. ובשאר מכשפים מותר דבעל אוב כתיב בקרא כי יהיה בהם אוב או ידעוני. וכתיב ושואל אוב וידעוני. אבל בכישוף מעשה כתיב ביה. אזהרה מעונן ומנחש ומכשף. מכשפה לא תחיה. ושואל לא כתיב ביה. הלכך כותי המכשף ישראל השואל בו אינו אלא משום תמים תהיה, ככלדיים". חילוק הלכתי זה נמצא גם ברמב"ם (ע"ז פרק יא) וז"ל: (הלכה יד) "אסור לשאול בעל אוב או בעל ידעוני שנאמר לא ימצא כן מעביר וגו' ושואל אוב וידעוני, נמצאת למד שבעל אוב וידעוני עצמן בסקילה והנשאל בהן באזהרה" (הלכה ז) "אסור לקסום ולשואל לקוסם אלא שהשואל לקוסם מכין אותו מכת מרדות אבל הקוסם עצמו אם עשה מעשה מכל אלו וכיוצא בהן לוקה".

ונסיים בדברי המהר"ל (באר הגולה באר השני פרק ד) "אמרו שם שמותר לשאול בשרי שמן ושרי ביצה. ויש בני אדם שחושבים דבר זה שהוא כישוף. ואלו לא ידעו מענין כשפים. שאילו היה דבר זה שיפעול השד פעולה מה יוצא ממנהגו של עולם, היה זה קשיא, והיה נראה כשפים. אבל דבר שאינו שום פעל כלל לשנות בעולם בדבר מה, רק להגיד לו דבר, או שיראה לו דבר, מבלתי שנוי במנהגו של עולם, לא יפול על זה שם 'כשפים', כלל ואין ספק בזה, ... כי לא נקרא 'כשפים' רק מי שהוא עושה פעולות זרות בעולם, לגדל ולהצמיח או להפסיד, ודבר זה נקרא 'כשפים'. אבל להגיד לו דבר, או להראות לו דבר, ואין כאן פעל יוצא ממנהגו של עולם, אין זה כשפים" ל"ו.

כישוף להטבה

למבואר במדרש רבה והראשונים מעשה הכישוף נעשה על ידי מלאכי חבלה, ונראה שכל מעשיהם להרע לחוד, וכן כתבו הר"ן והאברבנאל (הו"ד לעיל) כי שורש האיסור שאין להוציא כח ההרעה לידי פועל אלא בהשגחתו יתברך, ומכל זה נראה שכל איסור הכישוף הוא בהזק והרעה, וגם בספר החינוך (שם ל"ה) ביאר שטעם איסור כישוף משום שהבורא יודע את הנזק היוצא מזה, והוציא מזה דמה שהוחזק לתועלת לא נאסר. וכן נראה ברבינו בחיי (דברים שם ל"ב) ששורש איסור כישוף בהזק הנולד מזה.

ל"ז. וע"ע חדושי אגדות למהר"ל (סנהדרין סז) שביאר: "הלכות כשוף כהלכות שבת כו". פירוש כי ראוי שיהיה הלכות כשפים כהלכות שבת. כי השבת הוא תכלית אשר ברא השם יתברך את עולמו, ונח מכל מלאכתו אף מלאכה שהיא באה מן הש"י. ואסור כשפים ג"כ שהש"י ברא עולמו שיהי' נוהג כסדר שלו, ולעניין זה יש לעולם הנחה שאינו יוצא ממה שסדר אותו הש"י, וכמו שבשבת יש דבר שהוא חייב עליו והוא דבר שהוא מלאכה גמורה חייב עליו סקילה, וכך יש בכשפים כאשר משנה העולם בדבר שהוא שנוי גמור חייב עליו סקילה. ולכך הם שוים במיתתם המחלל שבת בסקילה והמכשף בסקילה, כי שוים חומר שלהם כי המחלל שבת לא יתן לעולם השלמה, והמכשף ג"כ אינו נותן סדר והנחה לעולם כי מוציא אותו מסדרו וממנהגו".

ל"ח. "ובמלאכת התערובות יש בה צדדין שלא הורשו בני אדם להשתמש בהן, כי יודע אלהים שסוף המעשה היוצא לבני אדם באותן צדדין רע להן, ומפני זה מנעם מהם. וזהו אמרם זכרונם לברכה דרך כלל, כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי (שבת סז.), כלומר אין לאסרו מפני צד כישוף, אחר שיש תועלת בו מצוי בנסיון באמת אין זה מן הצדדין האסורין, כי לא נאסרו רק מצד הנזק שבהן".

ל"ט. "וידוע לכל בעל עינים כי החכמה הזאת חורבן עולם, ואין עמידת העולם וקיומו אלא

ומעתה נראה שבמעשה של הטבה ותועלת כלל אין לחוש לכישוף, כי כל מציאות הכישוף אינה אלא להרע, וגם אילו נמצא אפשרות לכסף להטבה, כבר נראה קצת בראשונים שכל האיסור דווקא בכישוף שהוא הזק.

בדיקה קינסיוולוגית ובדיקת מטולטלת

יש שרצו לאסור שימוש בבדיקה קינסיוולוגית ובבדיקת מטולטלת מאחר שאין מובן דרך פעולתם ושמהם הם פועלים בדרך כישוף וכוחות טומאה, ועוד הוסיפו לחשוש בבדיקת מטולטלת שנהגה שנים רבות בין כל הגוים עובדי אלילים שחיו בימים הקדמונים, ומכאן סברו שיש לחשוש מאוד שמא נעשית בכח כישוף.

אולם כאמור נתבאר כי איסור כישוף נעשה בעירוב המינים והקטרתם, ועל ידי לחישות של שמות השבעות ומלאכי חבלה, ובדיקות אלו נעשות בפשיטות על ידי כל אדם ובלי אחד מכל דברים אלו, ומדוע נחוש לאיסור כישוף בדבר שאין בו שום אחד ממאפני הכישוף, ומה שהוא פועל בדרך שאינה נודעת לנו אין בזה טעם לאסור, וכפי שכתבו הראשונים שהסגולות כולם מותרות, אפילו שלא נדע דרך ואופן פעולתם, וכמבואר לקמן (פרק ח) בנידון איסור דרכי האמורי. ובפרט לא נראה לחשוש בבדיקה קינסיוולוגית שנמצאה זה מקרוב על ידי רופאים קונבנציונליים מארצות הברית, ומה שאין מובן כח הסגולה, כבר נתבאר שאין בו טעם וסיבה לאסור.

זאת ועוד, שכבר נתבאר במדרש כי הכישוף נעשה על ידי מלאכי חבלה, ולכאורה עיקר מעשיהם לקלקל וכאן הבדיקות מביאות לתועלת ברורה, וכתב החינוך שכיון שטעם האיסור משום שהתורה ידעה שיבא ממנו רע לבני אדם,

א"כ ילך על טבעו הפשוט אשר בו בראו וחדשו הבורא יתברך. עוד הזכירו שם באותה אגרת: כי מי שרוצה להמשיך אליו רוחניותו של שבתאי שהוא כוכב המשמש ביום שבת, שיש לו למעט באכילת הבשר ובשאר כל המאכלים, ושימנע מתשמיש המטה, ושילבש בגדים שחורים, ויעשה תמונת אריה של נחשת, והשעה לשבתאי והמזל לגדי וישחטו על אותה תמונה חתול שחור ואז יתקרב אליו לעבוד עבודתו ויגיד לו עתידות, עד כאן באותה אגרת, העתקתיו משפת הגרי אל שפה ברורה, היא שפת לשון הקדש. והנה זה מחכמת התורה העולה על חכמת הכוכבים והמזלות שצותה אותנו במצות השבת אשר כוכב שלו שבתאי שנעשה בהפך מכל זה, כי החכמה הזאת סבה גדולה לתחלואי הנפש, וחכמת התורה להם תחבושת ורטיה."

עירוב שהחזק למביא תועלת בענין הרפואה בוודאי אינו מכלל העירובים האסורים. וכן נראה עולה מביאור הר"ן (שם) והאברבנאל (שם) ורבינו בחיי (שם) שכתבו כי שורש האיסור שלא ירבה בהשפעת הרעה שע"י מלאכי החבלה, וא"כ בדיקות אלו שכל עצמם להטיב ולהועיל נראה שבוודאי אינם בכלל האיסור.

והעיקר שבלאו הכי כל חששם בטעות, כי איסור כישוף הוא לשנות איזה דבר מציאות אחת לאחרת, וכמבואר במשנה (סנהדרין סז). 'המכשף העושה מעשה חייב', וכן הסכמת כל הפוסקים, אבל בבדיקות אלו אין שום שינוי טבע כלל, וגם התנועה של השריר ושל המטולטלת נוצרת ממה שהאדם מרגיש בנפשו איזה דבר, אז חל שינוי במתח השריר שניתן להרגיש בחוש, ובבדיקה בעזרת מטולטלת גורם לתנועת החוט, מה שמאפשר לעמוד על הרגשת הנפש.



פרק ז: אחיזת עינים

מבוא

כאמור בבדיקה קינסילוגית ובבדיקת מטולטלת יש מעשה שהוא תמוה לרבים, כיצד ניתן לקבל תשובות מדוייקות אודות העבר של המטופל, ויש לדון האם הבדיקה אסורה משום 'אחיזת עינים', שאין לעשות דברי פלא הנראים כמעשה כישוף, אפילו שהם אינם כישוף.

אך למעשה נראה שאין לחוש, א. איסור אחיזת עינים היינו לעשות דבר פלא הנראה כמעשה כישוף, ולא בכל סגולה שלא נודע דרך פעולתה. ב. שיטת רוב הראשונים שאיסור אחיזת עינים היינו דווקא בנעשה בטכסיס הכישוף.

מקור האיסור

בתורה נאמר "לא תעוננו" (ויקרא יט, כו). "לא ימצא בכך מעונן ומכשף" (דברים יח, י). ואיתא בברייתא (סנהדרין סה:*) "תנו רבנן מעונן, ...חכמים אומרים זה האוחז את העינים"^ב.

מעשה האיסור

את איסור 'אחיזת עינים' ניתן לבאר בשני אופנים. א. אחיזת עינים כלל אינה כישוף, כי אם מהירות ידים לחוד, וגם זה אסרה התורה. ב. באחיזת עינים גם משתמשים ב'כלים' של כישוף, אלא שאיסור כישוף הוא על יצירת שינוי אמיתי בבריאה, ואיסור מעונן הוא על יצירת אחיזת עינים בכישוף.

ובגדר מהו האוחז את העינים מצאנו במשנה (סנהדרין סז): "המכשף העושה מעשה חייב, ולא האוחז את העינים, רבי עקיבא אומר משום רבי יהושע שנים לוקטין קשואין, אחד לוקט פטור, ואחד לוקט חייב, העושה

א. וכן איתא בספרא (קדושים פרשה ג פרק ו אות ב).

ב. הוא לאו שבכללות, כי יש איסורים נוספים נכללו ב.

מעשה חייב, האוחז את העינים פטור". וביאר רש"י (שם): "העושה מעשה, שהיתה כאן שדה קשואין ולקטה ממש בכשפים חייב. האוחז את העינים, מראה לנו כאילו התקבצו כולם במקום אחד, והקשואין לא זזין ממקומן פטור", וכן ביארו גם שאר הראשונים. הפטור שנאמר במשנה למאחז את העין היינו שאינו מכשף, אבל הוא מעונן וכן"ל, ונפק"מ שאינו חייב מיתה כמכשף^ג.

וממה שהוצרכה המשנה ללמדנו שאחיזת עינים אינה כישוף, משמע שטכסיס אחד לשניהם, אלא שבכישוף יש תוצאת שינוי, ובאחיזת עינים רק מאחז עיני הרואה, שהרי אם אחיזת עינים הוא רק מהירות ידים, מה הצד לחייב על כך ככישוף. וכן דייקו הרדב"ז (ללשונות הרמב"ם ע"ז פרק יא הלכה ט"ז) ומהרש"ל (שו"ת הרמ"א סימן סז).

ועוד איתא (שם סז): "אמר אב"י הלכות כשפים כהלכות שבת, יש מהן בסקילה ויש מהן פטור אבל אסור, ויש מהן מותר לכתחלה, העושה מעשה בסקילה, האוחז את העינים פטור אבל אסור, מותר לכתחלה כדרב חנינא ורב אושעיא". וממה שהזכיר אב"י את אחיזת עינים בתוך הלכות כשפים, דייק הרדב"ז (ללשונות הרמב"ם ע"ז פרק יא הלכה ט) שאחיזת עינים נעשית בכישוף, אך יש מקום לדחוק, שהרי ה'מותר' שנזכר במימרא זו הוא הנעשה בספר היצירה, והכי ראוי לקרא לנעשה בספר היצירה כשפים, ובהכרח שכוונת אב"י רק לומר 'דברים הדומים לכשפים', אך הרדב"ז דייק שפיר כי במותר שנעשה בספר היצירה יש שינוי אמיתי בבריאה ובזה הוא דומה לכישוף, אך אם אחיזת עינים היא סתם מהירות ידים, מה שייכות יש למהירות ידים עם מעשה הכישוף.

ג. ונראה שהרמב"ם לשיטתו שאין אמת בכישוף, יש לבאר את לשון המשנה: 'המכשף העושה מעשה חייב, ולא האוחז את העינים', דהעושה מעשה היינו שעושה את 'מעשה הכישוף', ולא שמשנה דבר מה בבריאה שהרי דבר לא נעשה בכישוף, וכבר נתבאר לעיל (פרק ו, ע"פ הספר מורה נבוכים) מה הוא 'מעשה הכישוף', ובאחיזת עינים לא עושה דבר ממעשה זה, אלא רק מטעה בתחבולה כאילו עשה. אולם בדברי הנגיד רבי יהושע (שם) נראה שפירש שהמכשף אכן מלקט הקישואין אלא שהוא עשה כן בתחבולה, ובאחיזת עינים הקישואין נשארים במקומם כבתחילה, והוא רק הטעה את העין כאילו לקטם.

ד. "והכי דייקא נמי לישנא דמתניתין, 'המכשף העושה מעשה חייב ולא האוחז את העינים', משמע דתרווייהו בכלל מכשף, אלא שזה עושה מעשה וזה אין עושה מעשה".

אסור - בלאו דמעונן או בלאו דמכשף

הראשונים כולם הביאו את איסור אחיזת עינים בלאו דלא תעונן, הראשונים (ביראים סימן רל"ה; סמ"ג לאוין סימן נג'; הגהות מיימוניות שם²; סמ"ק מצווה קלו"ה; חינוך מצוה רנ"ב; ארחות חיים ע"ז ס"ק טז; ועוד) טרחו בביאורם את הלאו של איסור מעונן ליישב, מפני מה מאחז את העינים אינו חייב מיתה בכלל הלאו של מכשף, ומוכח שסברו שהכל נעשה בטכסיס של כישוף, אלא שבלאו של כישוף נאסר דווקא בנעשה מעשה, אך אם נעשה רק בתחבולה של אחיזת עינים מפני מה נטעה לסבור שהוא בכלל איסור מכשף. וכן דייקו המהרש"ל (שם) והב"ח (יו"ד סימן קעט).

אמנם ברמב"ם (יד החזקה ע"ז פרק יא הלכה ט) נראה שאיסור מאחז את העינים נמצא גם בלאו דמכשף, ויש שביארו בדבריו ששני אופני אחיזת עינים איכא, ואחד מהם הנעשה במהירות ידים לחוד, וחיללם ממה שבברייתא (סנהדרין סה:): הוזכר אחיזת עינים אצל איסור מעונן, ובמשנה (סנהדרין סז). ובאב"י (שם) כתבו את אחיזת עינים אצל כישוף, וגם ברמב"ם הובא גם בכישוף וגם במעונן, ועיקר שיטתם תובא לקמן.

אולם המהרש"ל כתב שאין לנו לחדש מדעת עצמנו ששני אופני אחיזת עינים איכא, ושכל אחד מהם נאסר באיסור אחר, אחרי ששום אחד מהראשונים לא כתב כן בהדיא, וכי גם רש"י ביאר במלים שוות בכל מקום. זאת ועוד, שבראשונים הרבו להשוות שני סוגיות אלו כאחד (יד רמה ומאירי

ה. "תניא המכשף זה העושה מעשה ולא האוחז את העינים, ... ותניא מעונן חכמים אומרים זה האוחז את העינים, ... וכך פטרנון למעלה האוחז העינים מסקילה. אבל במעונן איתא (-ולכך לוקה)". והו"ד גם בהגהות מימוניות (שם).

ו. "שלא לעונן שנאמר (ויקרא יט, כו) לא תעוננו (רמב"ם ל"ת לב). תניא בת"כ (קדושים פרק ו ה"ב) לא תעוננו אלו אוחזי העינים, והא דאמר פרק ד' מיתות (סנהדרין סז, א) האוחז את העינים פטור, זהו פטור ממיתת בית דין של מכשף מפני שאינו עושה מעשה, ואף מן המלקות פטור לדברי האומר לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו".

ז. הביא לדברי הסמ"ג והיראים.

ח. "ובתוספתא מפרש לא תעוננו זה האוחז את העינים, ופטור דאמרין התם זהו ממיתה אך לוקה הוא".

ט. "והוא בכלל לאו דמעונן ולוקין עליו. ואף על פי שנאמר מעונן אצל מכשף בכתוב אחד, אינו מין כישוף ממש, שאילו היה האיסור בו משום לאו דמכשף לא היינו מלקין

שם, ראב"ד תורת כהנים שם הביא מימרא דקישואין על איסור מעונן, ועוד), ומוכח שאיסור אחד איכא. גם ממה שמהמשנה טרחה לבאר מדוע אין באחיזת עינים איסור של מכשף מוכח שאחיזת עינים נעשית בטכסיס של כישוף, דאי לאו הכי פשיטא וכנ"ל. נמצא אחיזת עינים אחת איכא, והיא נעשית בדרך כישוף. ובאמת שגם הרמב"ם לא פליג בהא, שהרי כתב בהדיא על אחיזת עינים שהיא 'מין מן הכישוף' ולקמן יתבאר.

נעשה - בזריזות ידים או בכח כישוף

למבואר עולה כי אחיזת עינים הוא כישוף בלי שינוי בטבע הבריאה, וכ"כ בהדיא ברש"י (סנהדרין סז:): "שנים מלקטין קישואין במכשפות לפנינו". וכ"כ הר"ש משנאץ (ספרא שם): "בכישוף מראים לאדם דבר שאינו". ולשון המאירי (סנהדרין סה:): "שהרי כשוף גמור להמיתו אין כאן"א*.

אולם בספר המצוות (ל"ת לב איסור מעונן) ביאר הרמב"ם מעשה אחיזת העינים: "והוא מין גדול מן התחבולה מחובר אליו קלות התנועה ביד, עד שיתדמה לאנשים שיעשה עינים אין אמיתות להם. כמו שנראה אותם יעשו תמיד שיקח חבל וישים אותו בכנף בגדו לפני העם ויוציאהו נחש. וישליך טבעת לאויר ואחר כן יוציאהו מפי אדם אחד מן העומדים לפניו. ומה שדומה להם מפעולות החרטומים המפורסמים אצל ההמון. כל פועל מהם אסור. ומי שעושה זה יקרא אוחז את העינים. והוא מין מן הכשוף". גם בספר החינוך (שם) ביאר כהרמב"ם שאחיזת עינים נעשית בזריזות ידים, וכבר קדם להם רב האי גאון (הגאונים סימן קטו"ב) שהוסיף שם עוד, שפעמים אחיזת עינים נעשית בהטעית העין ע"י ענן של סממנים.

עליו, משום דלאו דמכשף ניתן לאזהרת מיתת בית דין, שנאמר (שמות כ"ב, י"ז) מכשפה לא תחיה, וקיימא לן דכל לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין אין לוקין עליו".
י. וכ"כ רש"י (סוטה כב). "מגוש, מכשף האוחז את העינים".

יא. וכן משמע קצת ביד רמה (סנהדרין סה:): שכתב אודות מעשה בריאת אדם ע"י חז"ל: "ויש אומרים באחוזת עינים, ואינו נראה, שאין אחיזת עינים והנאחז מועלת אלא בזמן שהאוחז והנאחז מצויין כאחד והכא אשכחן דשדריה לקמיה דר' זירא", ואם אחיזת עינים היינו בזריזות ידים והטעיה, לא היה צריך לכתוב בלשון 'בזמן שמצויין כאחד', כי דבר פשוט שהכל תלוי בהמשך מעשה האוחז.

יב. (החדשות עמנואל אופק שם ס"ק כו).

וז"ל: "ואשר שאלתם מה היא אחיזת עינים, גם זאת מן ההלכות שהיו מוסרין אותו

בשו"ת הרדב"ז (ללשוונות הרמב"ם, שם"א) כתב כי הרמב"ם לשיטתו שאין בכישוף מציאות אמת, היה מוכרח לבאר שאחיזת עינים גם היא אינה בה אמת כי אם זריזות ידים בלבד. אך לדעת שאר הראשונים כולם שיש מציאות

בחשאי ואין אנו יודעים מתכנתו באמת, אלא דומה בעינינו כי יש להם סימנין שנופחים אותן כנגד עיניו של אדם שמקלקל את האויר אשר הוא קרוב לו ונראין לו דברים משונים, ובליילה כמה שמנים וכמה חלבים יש עכשיו שמדליקין בהן בליילה נרות ונראין הפנים שחורות או אדומות ונדמה כאילו יש שם חיות רעות באות לפני האדם וכי יתקלקל האויר שבאותו מקום.

והאוחז עינים יש בידו קלות ידים שגונב דבר ומכחידו בקלות ונראה כמה שאינו ואחר כך מוציאו בקלות, ואינו נראה לא כשמכחידו ולא כשמוציאו, יש להם דברים מוצנעין בחוטמיהם ופיהם, כדאמר רב אשי (סנהדרין סז): 'חזינא ליה לאבוה דקרנא דנפיץ ושדי כרוכי דשיראי מנחיריה', ואינו נראה כשמוציאין, ומראה כאילו הוא שוחט את הבהמה או את העוף ומוציא דם, ולא עשה כלום מזאת אלא עשה במקום שחיטה כוס שיש בו דם, ויש לו סמנין שנופח באותה בהמה או באותו העוף שנופל ואיכריו משתרגדים כאלו מת ויש לו סמנין שמחרידות אותו עד שהוא עומד על רגליו.

וכן אמרו (שם) אמר ליה רב לרבי חייה לדילי חזו לי ההוא טייעא דשקליה לספסיריה וגדרה לגמליה וטרף לה בטבלא וקם, אמר ליה לבתר הכי דם ופרתא מי חזת, ההיא אחיזת עינים הות.

ותנו רבנן (שם סה): "מעונן... וחכמים אומרים זה האוחז את העינים... הוציאוהו מלשון ענן, שנופח סמנין דומים לענן וערפל שהוא אחוזת עינים, כך נראה לנו כי זו היא דרך אחיזת עינים.

ויש במדות הללו סודות הרבה שאין אנו יודעים טעמם ועלתן, ויש לומר אולי דרך אחרת היא, וכללו של דבר אין בה חיוב כדאמרין (שם סז): אמר אביי הלכות כשפים כהלכות שבת, יש מהן בסקילה כגון העושה מעשה ויש מהן פטור אבל אסור כגון האוחז את העינים".

ויש בדבריו קושי שביאר שני עינים באיסור זה, א. הטעיה במהירות ידים. ב. הטעיית העין ע"י סממנים. ונראה שלמד כן מהגמרא מביאה שני דוגמאות. א. הטעייה שלקט שדה קישואין, והוא בוודאי ע"י סממנים. ב. הוצאת כרוכי מנחיריה שזה בוודאי רק מהירות ידים. (והיה נראה לומר דמה שהיו מוסרים בחשאי את ענין הכישוף והחילוק שלו מאחיזת עינים, גרם שלא ידע רב האי בבירור מה היא אחיזת עינים, ולא שאחיזת עינים עצמו יש בה סוד, שהרי נעשית רק בדרך של הטעיה ולא בכישוף, אמנם סיום דבריו ויש במידות האלו סודות הרבה וכו' צ"ב).

יג. "ומ"מ הוא ז"ל אזיל לשיטתיה דס"ל שהכל הבל, ואין שם לא אחיזת עינים ולא כישוף, אלא הכל תחבולה, אבל האמת הוא שיש מעשה כשפים ומעשה שדים ומעשה אחיזת עינים בפועל, שאם לא כן לא היה הכתוב מחייב מיתה למכשף מפני מעשה ההבל,

לכישוף, איסור אחיזת עינים היא דווקא במעשה חשוב, שג' מיני אחיזת עינים איכא. א. איסור מעונן - מאחז עינים באמת בעזרת סממנים. ב. איסור מכשף - מאחז עינים בכח כישוף. ג. איסור גניבת דעת - מהירות ידים בהטעיה. אמנם לעיל נתבאר מדיוק הראשונים שאחיזת עינים נעשית בכישוף ואפילו הכי אסורה בלאו דמעונן.

דעת הרמב"ם שבאחיזת עינים יש גם לאו דמכשף

ברמב"ם (עבודה זרה פרק יא) לכאורה סתר דבריו, כי בתחילה (הלכה ט) כתב גבי איסור מעונן: "וכן האוחז את העינים ומדמה בפני הרואים שעושה מעשה תמהון והוא לא עשה הרי זה בכלל מעונן ולוקה"י". וכ"כ בספר המצוות (ל"ת לב"י) ועוד הוסיף שם שאחיזת עינים היא 'מין מן הכישוף'י". אך אח"כ (הלכה טו) כתב: "המכשף חייב סקילה והוא שעושה מעשה כשפים, אבל האוחז

ולא היה מחייב מלקות מפני קלות ומהירות ידים ותחבולה".

"ולענין עיקר שאלתינו כך הן הצעתן של דברים, שיש שלשה מיני אוחז את העינים אחד לוקה ואחד מכין אותו מכת מרדות ואחד אסור מדברי סופרים. א. יש מי שאוחז את העינים ע"י עישונים והקטרות או ע"י נרות דולקות ואין בהם צד כישוף. וזה וכיוצא בו הרי בכלל מעונן. ב. עוד יש מי שאוחז את העינים ע"י כישוף בהשבעת שדים או במלאכה אחרת ממלאכת הכישוף וזה עושה מעשה לאחוז את העינים אבל אין בו לא מיתה ולא מלקות. אין בו מיתה שהרי לא עשה מעשה, וכל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד אין לוקין עליו. ג. שעושיין דברים זרים על דרך תחבולה או מהירות או קלות ידים וכיוצא בו שנראה כאלו אחז את העינים והוא לא אחז אותם בזה אינו רואה שיש בו איסור תורה אלא שהוא גונב דעת הבריות".

יד. ודברי תימה איכא בארחות חיים (ע"ז ס"ק טז) שכתב: "והרמב"ם ז"ל כתב שהאוחז את העינים לוקה מכת מרדות והוא בכלל מעונן". והרי בהדיא כתב שלוקה ממש. וכבר העיר בזה בספר עבודת המלך (רמב"ם, שם).

מז. "והוא מין גדול מן התחבולה מחובר אליו קלות התנועה ביד עד שיתדמה לאנשים שיעשה עינים אין אמיתות להם. כמו שנראה אותם יעשו תמיד שיקח חבל וישים אותו בכנף בגדו לפני העם ויוציאהו נחש. וישליך טבעת לאויר ואחר כן יוציאהו מפי אדם אחד מן העומדים לפניו. ומה שדומה להם מפעולות החרטומים המפורסמים אצל ההמון. כל פועל מהם אסור. ומי שעושה זה יקרא אוחז את העינים. והוא מין מן הכשוף".

מז. אמנם בשו"ת הרדב"ז ללשונות הרמב"ם (שם) העיר כי בחינוך כתב: "אינו מין כישוף ממש", וכתב כי כיון שדרכו בחר הרמב"ם שמא טעות סופר היא ברמב"ם, אך גם בחינוך לא כתב אינו כישוף, אלא אינו מין כישוף ממש, והיינו שהוא כן מין כישוף אך

את העינים והוא שיראה שעשה והוא לא עשה לוקה מכת מרדות, מפני שלא זו שנאמר במכשף ניתן לאזהרת מיתת בית דין הוא ואין לוקין עליו".

והרבה יישובים נאמרו בדבר בפוסקים, בכסף משנה (שם) יישב בשני דרכים, ושניהם מיוסדים על כך שאחיזת עינים אסורה גם בלאו דמכשף. א: האוחז את העינים עבור בשני לאווין, אך לוקה רק על לאו דמעונן, כי לאו דמכשף ניתן לאזהרת מיתת ב"ד ואין לוקים עליו. וכ"כ בתירוץ השני בשו"ת רבי יהושע הנגיד (שם). וכביאור זה הכריע בב"י (יו"ד סימן קעט).

ב: לחדש שיש שני מיני אופנים באחיזת עינים. א. שמטעה את העין שעשה כישוף בדבר טבעי, וכגון ללקט קישואין, וזה אסור בלאו דמכשף ואינו לוקה". ב. שמטעה את העין שעשה מעשה תימהון, וכגון לשחוט גמל ולשוב להחיותו, וזה אסור בלאו דלא תעוננו ולוקה. והאופן השני חמור יותר שמטעה את לב הבריות. וכן כתב בשו"ת מהר"ק (סימן עו"ח).

לא ממש, גם לא מצאתי בספרים גירסאות אחרות בלשון רמב"ם זה, וגם במאירי (הו"ד לקמן) כתב שאחיזת עינים הוא 'מין כישוף'.

יז. אמנם בפירוש המשניות להרמב"ם (פרק ז) גבי המשנה "המכשף העושה מעשה ולא האוחז את העינים", כתב שפטור היינו ממיתה אך לוקה, ומשמע שגם באיסור כישוף עצמו לוקה, ועיין בב"ח (שם) שיישב שחייב מלקות אך אינו לוקה כי נמסר למיתת ב"ד. יח. "די"ל דמחלק רבינו משה בין מדמה לרואים שהוא עושה מעשה תמהון כההיא דשקל ספסירא וגזייה לגמליה ונקש בטבלא וקם דקרי ליה התם אוחז את העינים שזה הוא מעשה תמהון להמית ולחיות והוי בכלל לא תעוננו ולוקה עליו... אבל בהאוחז את העינים ומראה שהוא עושה מעשה אשר לא עשהו כלומר שהולך למקום פלוני והוא לא הולך או שנטע קישואין והוא לא נטען שאין בזה דברי תמהון אלא דברי שקר הם ומראה היותה על ידי אחיזת עינים בזה לא החמירה תורה כ"כ ללקותו עליו שהרי אין לחוש כל כך להטות העם אחריו".

ובדרך דומה כתב רבי יהושע הנגיד בתחילת דבריו, וז"ל: "התשובה האוחז את העינים הוא מעשה אלנוארגי הידועה, שעליו נאמר שהוא מעשה תמהון והעושה אותו לוקה... ורעיקר הדבר הוא שזה שיעשה מעשה תמהון לוקה משום מעונן, וזה שידמה שעשה (כישוף) והוא לא עשה פטור אבל אסור". והיינו ששנים אוחזים את העינים כאילו עשו שינוי, אחד עושה מעשה תמהון והוא הנעשה בדרך 'אלנוארגי הידועה' וזה לאו דמעונן ולוקה, וסתם האוחז את העינים כאילו עשה שינוי בלאו דמכשף ואינו לוקה. ובכסף משנה כתב על החילוק זה:

ובעיקר דבריו יש לבאר: שהרי אם בכלל לא דמכשף גם איסור אחיזת עינים, הרי המכשף חייב מיתה, ומנין יצא החילוק שהאוחז את העינים אינו חייב מיתה, וכן הקשה מהרש"ל (שו"ת הרמ"א סימן סז)^{יב}. בבית יוסף לא נחית לבאר האם אחיזת עינים נעשית בכח כישוף או לא, אך לכאורה דעת הרמב"ם ידועה שאין מציאות לכח כישוף^{יג}.

בשו"ת הרמ"א (סימן סז) מתבאר דעתו ליישב הרמב"ם בשני סוגי אחיזת עינים אחרים. א. הנעשית בלא כח כישוף והיא בלאו דמעונן ולוקה. ב. הנעשית בכח כישוף ואינו לוקה בה, כי האזהרה שבה ניתנה לחיוב מיתה, וכ"כ בחידושי מהר"ם פדוואה (רמב"ם, שם הלכה י) וביאר את הנעשה ע"י תחבולה כעין המבואר בספר המצוות לרמב"ם, או כעין המבואר בספר זהר הרקיע (ס"ק עה^{יד}) בשם רב האי גאון שהוא ע"י סממנים, גם בב"ח (יו"ד סימן קעט) ביאר כן מדעת עצמו, והוסיף לבאר שמעונן נעשה בזריזות ידים בלבד. ובאמת שכל עיקר דבריהם צריכים ביאור טובא, שהרי דעת הרמב"ם שאין שום מציאות אמת בכישוף, ועוד קשה שברמב"ם גבי אחיזת עינים של מעונן כתב שהוא מין מן הכישוף, ולשיטתם אין ביניהם שייכות שזה נעשה בתחבולה וזה נעשה בכח כישוף אמיתי, וליישוב בדוחק עיין בהערה^{יג}.

"וזה לא ישיגנו אלא היודע בדברים ההם". ואפשר שהתחום של אחיזת עינים ליצור דמי של תופעות על טבעיות הוא עצמו נקרא בשם אלנוארגי, וא"כ כוונת הנגיד כביאור מהרי"ק.

יב. ועיין במהרש"ל (שם), ושמא מתוך דבריו שהוצרך להאריך בכיבור השאלה, נלמד צד ליישב את שיטת הבית יוסף.

כ. והגם שנחלקו עליו בזה גדולי הדורות והסכימו שיש מציאות לכישוף, מצד עצם הדברים היה אפשר שבגדר אחיזת עינים הסכימו עימו שעוברים עליו גם באיסור של כישוף, והיינו שלדברי הכל אחיזת עינים מין כישוף, או ששניהם נעשים בתחבולה או ששניהם נעשים בכח כישוף, וא"כ ניתן לומר שגם בנעשה בדבר טבעי שייך לעבור באיסור כישוף, ולבדבר תמהון יחד איסור של מעונן להחמיר עליו.

כא. עיין בספר החרדים (פרק ד ס"ק נד) שכתב גבי איסור מעונן: "בין בדרך תחבולות וקלות או בדרך כישוף כדכתב רשב"ץ".

כב. ולחומר הקושיא שמא יש לדחוק בכוונתם ובלשונם, שיש אחיזת עינים של כישוף ויש של מעונן, ושניהם נעשים רק בתחבולה, ומעין חילוק רבי יהושע הנגיד (ע"ז פרק יא הלכה י) ששני סוגי אחיזת עינים איכא, ולנעשה באחיזת עינים קרא בשם 'מעשה אלנוארגי הידועה' וכתב על חילוקו הכסף משנה: "וזה לא ישיגנו אלא היודע בדברים

המהרש"ל (שו"ת הרמ"א סימן סז, והו"ד בגליון שו"ע יו"ד סימן קעט) הקשה על הרמ"א, וכתב: שאין לחלק בין אחיזת עינים שבברייתא ובין אחיזת עינים שבמשנה, ושניהם בוודאי ענין אחד, וכפי שנתבאר דעת הראשונים לעיל בהרחבה, ובמהרש"ל נטה לכתוב כי גם דעת הרמב"ם שווה לראשונים.

מלקות באחיזת עינים

הראשונים כתבו שעל לאו של 'לא תעוננו' לוקה, אך בטור (יו"ד סימן קעט) הוסיף שאפילו שהאיסור באחיזת עינים משום 'לא תעוננו', כיון שאין בו מעשה אינו לוקה^ב, וכן מדויקת דעת רב האי (שו"ת הגאונים סימן קטו^ב) שכיון שאין בו מעשה אינו לוקה.

במאירי (סנהדרין סה:): כתב לאידך גיסא, שאחיזת עינים מין כישוף ולכך אין בו מלקות, וז"ל: "והמכשף יתבאר עניניו למטה, האוחז את העינים עד שיתדמה כאילו עשה ולא עשה הרי הוא בכלל לאו זה, אלא שאינו לוקה שהרי כשוף גמור להמיתו אין כאן, ומלקות אין בו שלא הניתן לאזהרת מיתת בית דין הוא". ונראה שלא נחלק על כל הראשונים שכתבו שאיסור אחיזת עינים נלמד בלאו דמעונן^ב, אלא שסבר שלא דמעונן הוא כעין גלוי בלאו של

ההם". ומה שלא כתבו כן בפירוש, כי בזה אין הלכה כהרמב"ם, שהרי גדולי הדורות נחלקו עליו שיש מציאות אמת בכישוף, אך את היסוד של הרמב"ם ששני מיני אחיזת עינים איכא, גם הם יכולים לסבור, ולשיטתם אחיזת עינים של מכשף נעשה בכח כישוף. וישוב זה דחוק מאוד בכוונתם.

בג. אולם בכסף משנה (ע"ז פרק יא הלכה טו) כתב: "ונ"ל דכל אוחז העינים הוא עושה מעשה כדי לאחוז העינים ומ"ש והוא שיראה שעשה והוא לא עשה מעשה כלל לאו למימר שלא עשה מעשה אלא היינו לומר שאותו מעשה תמהון שנראה לבני אדם שעשה לא עשאו באמת אלא שנדמה להם כך אבל ודאי שהוא עושה שום מעשה עד שאחז עיניהם להדמות להם כך ומאחר שיש בו מעשה בדין היה ללקות עליו".

בד. (החדשות עמנואל אופק שם ס"ק כו) "וכללו של דבר אין בה חיוב כדאמרינן (שם סז): אמר אביי הלכות כשפים כהלכות שבת, יש מהן בסקילה כגון העושה מעשה ויש מהן פטור אבל אסור כגון האוחז את העינים". ושם שיטת הטור מתשובה זו.

בה. אמנם הריא"ז (סנהדרין סה:): נחלק על כל הראשונים, שאין הלכה כהברייתא שאיסור מעונן הוא אחיזת עינים, אלא כאביי שאסור רק מדרבנן בלאו דמכשף ופטור אבל אסור. אבל המאירי השווה שני הסוגיות וגם כתב שאסור מדאורייתא בלאו דמכשף.

כישוף. ולאפוקי מספר החינוך שכתב: "ואף על פי שנאמר מעונן אצל מכשף בכתוב אחד, אינו מין כישוף ממש, שאילו היה האיסור בו משום לאו דמכשף לא היינו מלקין עליו".

סיכום והלכה

בשו"ע (יו"ד סימן קעט סעיף טו) פסק: 'אוחז את העינים אסור'. ולא ביאר מה נאסר, ולכאורה היה נראה כי מאחר שדעת הראשונים (רש"י סנהדרין סז: ; יראים סימן רלט ; סמ"ג לאוין סימן נג ; יד רמה שם ; ר"ש משנאץ ספרא שם ; ראב"ד תורת כהנים שם ; הגהות מיימוניות ע"ז פרק יא ; סמ"ק מצווה קלו ; חינוך מצוה רנ ; מאירי סנהדרין סה: ; ארחות חיים ע"ז ס"ק טז ; ועוד) מוכח שאחיזת עינים נעשית גם היא בטכסיס כישוף, אלא שלא נעשה בה שינוי אמיתי בבריאה. האיסור הוא דווקא בכי האי גוונא.

אמנם להרמב"ם אין מציאות אמת לכישוף, וגם לשיטתו אחיזת עינים דומה לכישוף, ושניהם ענין אחד להטעות כאילו יש בכוחו לעשות דברי פלא, וכפי שכתב הרמב"ם שאחיזת עינים 'מין מן הכישוף', וברמב"ם משמע שבאחיזת עינים עובר בלאו דמכשף, ובתירוץ קמא ביאר הכסף משנה שעובר בשני לאווין וכן הכריע בב"י. ובתירוץ בתרא כתב שיש אחיזת עינים של מעשה תמהון כגון להחיות מתים, וזה בלאו דמעונן, ויש אחיזת עינים של דבר טבעי כגון לקיטת קישואין וזה בלאו דמכשף. אלא שנחלקו על הרמב"ם הראשונים וסברי שיש מציאות אמת לכישוף, וכן נקטו לעיקר גדולי הדורות שאחריו, ולכן גם אם נקבל את דעת הרמב"ם באיסור אחיזת עינים, כיון שהוכח לעיל שאחיזת עינים דומה לכישוף וכן כתב הרמב"ם, הרי בהכרח שלהלכה אחיזה נעשית בכח אמת של כישוף. ואפילו לתירוץ השני בכסף משנה ששני מיני אחיזת עינים איכא, הרי בהדיא כתב הרמב"ם שאחיזת עינים של מעונן גם היא מן מין הכישוף, ובהכרח שזה היה מוכח לו באיזה ראייה שמציאות האחיזת עינים דומה למציאות הכישוף, אמנם גם בלאו הכי בבית יוסף הכריע כיישוב הראשון. ולכאורה כן יש לבאר את סתימת השו"ע.

מהר"ם פדואה הרמ"א והב"ח כתבו בדעת הרמב"ם ששני מיני אחיזת עינים אחרים איכא, א. הנעשה בכח כישוף. ב. הנעשה בכח תחבולה. אמנם הם לא מצאנו שהכריעו לדינא כהרמב"ם נגד כל הני ראשונים, אלא רק באו לבאר את

כוונת הרמב"ם שבלאו דמעונן כתב שלוקה ובלאו דמכשף כתב שלא לוקה, ועיין בהערה ב'.

אך בש"ך (שם ס"ק יז"ב) כתב שיש לחוש לדעת הרמ"א והב"ח שכתבו בדעת הרמב"ם לאסור אחיזת עינים גם בדרך תחבולה וזריזות ידים. ועפ"ז הזהיר החכמת אדם (כלל פט סעיף ו) "שאותן הבדחנים שעושין כדברים אלו על החתונות ונקראין 'טאשין שפילער' עוברים בלאו דאורייתא", והו"ד בפת"ש (שם ס"ק ז), וכ"כ בקיצור שולחן ערוך (סימן קסו סעיף ד), וכ"כ לדינא בשו"ת יחווה דעת (ח"ג סימן סח).

אולם בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ד סימן יג) כתב שהעיקר בראשונים שאחיזת עינים גם היא נעשית בכישוף, וכתב להוכיח שגם הרמ"א שכתב שיש אחיזה שאינה בדרך כישוף, איירי שנעשית בדרך חכמה נעלמת, ולא סתם בזריזות ידים, (ושמא כוונתו מעין המבואר ברב האי גאון (הו"ד לעיל) וברדב"ז (הו"ד לעיל) שנעשה ע"י סממנים מיוחדים ב"). ולכן סבר שהעיקר כדעת מהרש"ל והרמ"א שאין בזריזות ידים לחוד משום אחיזת עינים ב".

בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סימן יג) אחרי שהאריך לבאר כי שיטת רוב הראשונים שאחיזת עינים היא דווקא בכישוף, והוסיף לחדש שאחיזת עינים נאסרת דווקא כאשר מטעה את הרואים שעשה איזה דבר והוא לא עשה, וכגון בלקיטת הקישואין או בהפיכת חבל לנחש, אך כאשר הם רואים הכל בעיניהם

בז. זאת ועוד, שנתקשנו לעיל שעיקר דבריהם צריכים ביאור, שהרי שיטת הרמב"ם שאין אמת בכישוף, ובהכרח גם הנעשה בכח כישוף נעשה בתחבולה. ועוד זאת, שגם הרמב"ם כתב בפירושו כי אחיזת עינים היא מין כישוף, והיינו ששניהם נעשים בתחבולה. וכתבנו ליישב בדוחק הלשון, שכוונת אחרונים אלו ששני מיני אחיזת עינים איכא בתחבולה גופא: א. הנעשה כמין כישוף ב. הנעשה כמין מעונן. ורמז לזה מצאנו בדברי רבי יהושע הנגיד, וגם לשיטה זו אחרי שהכרעת כל גדולי הדורות שיש מציאות אמת לכישוף, והרמב"ם עצמו כתב שאחיזת עינים היא מין מן הכישוף, בהכרח שלדינא רק אחיזת עינים הנעשית בכח כישוף אסורה.

בז. לשון האג"מ (יו"ד ח"ד סימן יג) "משום סברת הב"ח, שקצת משמע שהסכים לו גם הש"ך".

בח. אולם במהר"ם פדוואה (רמב"ם שם הלכה י) שהביא הרמ"א והש"ך מבואר כהב"ח, ודבריו לא עמדו לנגד עיני האגרות משה, כפי כתב בתשובתו.

בט. אלא שחשש מהטעיה שיכול לעשות, ולכן הורה שיש לראות שהציבור ידע בבירור שכל מעשיו המה טבעיים בלבד.

אלא שאינם מבינים כיצד נעשה הדבר בוודאי אין לזה שייכות עם איסור אחיזת עינים^ל.

בדיקה קינסיוולוגית ובדיקת מטולטלת

כאמור בבדיקה יש דבר שהוא תמוה לרבים כיצד ניתן לקבל תשובות מדוייקות אודות העבר של המטופל, ויש לדון אם ניתן לאסור משום כך מחמת איסור אחיזת עינים.

הנהגה לשיטת הראשונים שאחיזת עינים נעשית דווקא בכח כישוף וודאי מותר, שהרי אין מקום חשש כישוף בבדיקה זו, ודעת הרמב"ם שכתב שאחיזת עינים נעשית בתחבולה היינו לשיטתו שגם כישוף נעשה בתחבולה, וכתב שאחיזת עינים היא מין מן הכישוף, אך הכרעת גדולי הדורות כראשונים שיש אמת בכישוף, נמצא שאחיזת עינים נעשית גם היא בכישוף, אלא שבש"ך כתב להחמיר אפילו בנעשה בתחבולה, ואין להקל נגד דעת הש"ך.

אלא שבלאו הכי ג"כ אין מקום לחוש, כי איסור אחיזת עינים שנאסר היינו דווקא במטעה את העין לומר שעלה בידו לעשות שינוי בטבע הבריאה, אך העושה איזה סגולה שמועילה בדרך בלתי ידועה, בוודאי אינה אסורה, וכל התלמוד וחז"ל מלאים בסגולות המועילות בדרך בלתי ידועה, וכל הנאסר דווקא לדמות שעושה מעשה כישוף, וכן בנידון דידן שמגלה ידיעות מהעבר בדרך בלתי ידועה, אינו ענין למעשה הכישוף שמשנה טבע הבריאה, ואין לזה שום שייכות עם איסור אחיזת עינים או כישוף, ומה שיש לדון הוא באיסור קוסם והוא לגלות דברים נעלמים, ובזה כבר דנו לעיל ונתבאר דהיינו דווקא ידיעת העתיד בכח הודעת המזלות, ולא בידיעות מהעבר ע"ש.



ל. ועוד הוסיף שם כי לפי היישוב הראשון בכסף משנה וכך הכריע בב"י, אין שני אופנים למעשה אחיזת עינים, ומלשון המשנה שטרח לבאר שאחיזת עינים אינה כישוף, מוכח שאחיזת עינים אסורה דווקא כשנעשית בטכסיס הכישוף. אלא שעל דבריו אלו יש להעיר, כי לפי דעת הרמב"ם כישוף דומה לאחיזת עינים ושניהם תחבולה לחוד, אלא שיש עושה מעשה הטעיה של כישוף ויש של אחיזת עינים, וא"כ אדרבה לפי היישוב הראשון בכסף משנה כל אחיזת עינים היא רק במהירות ידים ובתחבולה, וכמבואר בהדיא בספר המצוות (ל"ת לב).

פרק ה: דרכי האמורי

מבוא

איסור ההליכה בדרכי הגוים רבו פארותיו, ומאחר ודרכנו בקיצור האומר, נשתדל לקצר לדבר בעיקר בענין דרכי האמורי הנחוץ לנידון בדיקה, שיש שרצו לאסור בדיקה זו אחר שאינה פועלת בדרך מובנת לרוב בני אדם, ונמצא היא בכלל דרכי האמורי שהתורה ציוותה שלא לעשות כמנהג הגוים בדברים שאין בהם טעם ותועלת.

אמנם לאחר העיון נראה שאין כאן מקום חשש, כי דרכי האמורי שנאסרו הם ההבלים ורעות רוח שהיו נוהגיהם בהם מתוך אמונותיהם המוטעות, אך כל שיש בו משום רפואה ותועלת מותר.

מקור האיסור

בספר ויקרא (פרק כ, כג) "ולא תלכו בחקת הגוי אשר אני משלח מפניכם", ועוד נכפל (פרק יח, ג): "ובחקתיהם לא תלכו". ועוד נכפל בספר דברים (פרק יב, ל) "השמר לך פן תנקש אחריהם אחרי השמדם מפניך".

מעשה האיסור

ואיתא בספרא (שם ס"ק ט*) "מה תלמוד לומר 'ובחוקותיהם לא תלכו', ר"מ אומר אלו דרכי האמורי שמנו חכמים". והיינו דוגמאות רבות שנאמרו בתוספתא (שבת פרקים ו ז) של מעשים שנהגו בהם האמורים משום שהאמינו

א. הספרא הובא מפורשת בספר המצוות לרמב"ם (לא תעשה ל) וז"ל הרמב"ם: "וכבר נכפלה אזהרה זו ואמר ובחוקותיהם לא תלכו ובא הפירוש (ספרא): לא אמרתי אלא בחוקים החקוקים להם ולאבותיהם. ולשון ספרא: 'ובחוקותיהם לא תלכו' שלא תלכו בנימוסות שלהם בדברים החקוקים להם כגון תרטיאות וקרקסיות והאסטריאות. ואלו הם מינים מן המושבים שהיו מתקבצין בהם לעבודת הצלמים. ר' מאיר אומר אלו דרכי האמורי שמנו חכמים ר' יהודה אומר שלא תנחור ולא תגדל ציצית ושלא תספר קומי. ומי שיעשה דבר מאלה חייב מלקות. ונכפלה האזהרה מזה הענין במקום אחר והוא אמרו

בתועלת שבהם, אך למעשה אין בהם מועיל, ובגמרא (שבת סז.) נקראו פרקי תוספתא אלו: 'פרקי דאמוראי'.

ואיתא במשנה (שבת סז.): "יוצאין בביצת החרגול ובשן שועל ובמסמר מן הצלוב משום רפואה", והם רפואות סגוליות שמותרות וכדברי אביי ורבא: "כל דבר שיש בו משום רפואה - אין בו משום דרכי האמורי". ורפואה אינה דווקא לבני אדם, אלא כל הבאת תועלת לדבר מה, וכהועיל לעץ שיוציא פירות, וכמבואר בגמרא (שם).

דרכי האמורי המה הבלים

בשו"ת מהרי"ק (סימן פח, והו"ד בב"י יו"ד סימן קעה, ובדרכי משה שם) כתב: "שלא לילך בחקותיהם, דכיון שהוא עושה דבר משונה אשר אין בו טעם נגלה, אלא שהם נוהגים כן, אז נראה ודאי כנמשך אחריהם ומודה להם, דאל"כ למה יעשה כדברים התמוהים האלה". שהמהרי"ק דייק כי כל המעשים שנזכרו לאיסור בברייתא דשבת כולם דברי זרות ותימה שאין ניכר בהם שום תועלת, אבל ביש בהם תועלת מותרים, הרי הם מותרים וכדברי אביי ורבא (שבת סז.) דכל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי.

וכ"כ תוספות (ע"ז יא.) אודות דרכי האמורי: "לאו חוק היא לשם עבודת כוכבים, ומ"מ הוא חוק הבל ושטות". וכ"כ הריטב"א (שבת סז.) "שלא אסרה תורה אלא דברי בטלה שנעשים בלא שום טעם". וכ"כ הר"ן (רי"ף חולין כז.): "שלא אסרה תורה משום דרכי האמורי אלא אותם מעשה תוהו שלהם שאין בהם תועלת". וכ"כ רבי יחזקיהו ממגדיבורג (שבת סז. א) ועוד.

אך אין איסורם משום עצם מה שאין בהם תועלת, אלא כדברי המהרי"ק דכיון שאין בהם תועלת וכל עשייתם רק כחיקוי למעשי הגוים אשר מאמינים שמעשים אלו יביאו להם תועלת, הדבר מושך לאמונת הגוים בעבודה זרה,

(ראה יב) השמר לך פן תנקש אחריהם ולשון ספרי: 'השמר בלא תעשה פן בלא תעשה' תנקש אחריהם שמא תדמה להם ותעשה כמעשיהם ויהיו לך למוקש שלא תאמר הואיל והם יוצאים בארגמן אף אני אצא בארגמן הואיל והם יוצאים בתלמוסין אף אני אצא בתלוסין'. והוא מין ממניני זיון הפרשים.

ב. נדפס בספר שיטות קדמוניות: "זהו מדרכי האמורי ודאי, שהיו נוהגין לומר דברי און ומרמה ותוך הבל וריק ותוך".

וזה עצמו טעם ההרחקה מכל דרכי הגוים. וכלשון הר"ן (סנהדרין נב): "שהתורה אסרה כל מנהג מיוחד לנמוסי עובדי אלילים שמא ימשך האדם אחריהן כמותם".

ובמורה נבוכים (ח"ג סימן לז) ביאר טעם איסור דרכי האמורי משום שמעשים תמוהים אלו דומים במקצת למעשי כישוף, ונאסרו כדי להרחיק את האדם מכל מעשה כישוף. אולם בספר המצוות (ל"ת ל) בטעם האיסור הכולל של ההליכה בחוקות הגוים כתב: "זה כולו להתרחק מהם ולגנות כל חוקותיהם ואפילו במלבוש". וכ"כ ביד החזקה (ע"ז פרק יא הלכה א): "הכל בענין אחד הוא מזהיר שלא ידמה להן, אלא יהיה הישראל מובדל מהן וידוע במלבושו ובשאר מעשיו כמו שהוא מובדל מהן במדעו ובדעותיו, וכן הוא אומר ואבדיל אתכם מן העמים". וכ"כ בספר החינוך (מצוה רסב).

וכדי ליישב הסתירה נראה, שאיסור בחוקותיהם לא תלכו הוא איסור כללי להתרחק מהגויים, ונמסר לחז"ל לקבוע מה הם דרכי הגוים, והם הבינו שהאיסור כולל להרחיק את 'דרכי האמורי' אחרי שהם מקרבים את עושה למעשי הכישוף וכל מעשה כישוף כולל עבודה זרה (וכפי שנתבאר לעיל פרק ו), וכולל את בגדי הגוים אחר שלבוש הוא חיצוני ומבדיל ביותר, ואת בתי התאטרונות והקרסאות אחרי שהם מיוחדים לשעשועים בסגנון גויי.

האיסור לדעת הרמב"ם

במורה נבוכים (ח"ג סימן לז) הגדיר הרמב"ם את הדבר האסור בדרכי האמורי, וז"ל: "והמעשים ההם אשר יעשו אותם המכשפים אין ההקש נותן אותם, ולא יאמין השכל שהם יחייבו דבר כלל, ... ולהרחיק מכל מעשה הכישוף הזהיר מעשות דבר מחקותיהם, ואפילו במה שנתלה במעשה העבודה וכיוצא בהן, ר"ל כל מה שיאמר שהוא מועיל ממה שלא יגזור אותו העיון הטבעי, אבל נוהג לפי דעתם כמנהג הסגולות והכחות המיוחדות, והוא אמרו ובחוקותיהם לא תלכו, ולא תלכו בחקות הגוים, והם אשר יקראו ז"ל דרכי האמורי, מפני שהם סעיפי מעשה המכשפים, שהם דברים לא יגזרם היקש טבעי, אך הם מושכים למעשה הכישוף, אשר הם נסמכים לעיני הכוכבים בהכרח, ויתגלגל הענין להגדיל הכוכבים ולעבדם ולרוממם.

ואמרו בפירוש כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, רוצים בזה שכל מה שיגזרהו העיון הטבעי הוא מותר וזולתו אסור, ... ואל יקשה עליך

מה שהתירו מהם במסמר הצלוב ושן השועל, כי הדברים ההם בזמן ההוא היו חושבים בהן שהוציא אותם הנסיון והיו משום רפואה, והולכין על דרך תלות העשב שקורין בערבי פאבינ"ה (ובלע"ז פיאוניא"ה) על הכנפה, ונתינת צואת הכלב למורסות הגרון, והעישון בחומץ ומרקשי"ט למורסות המכות הקשות, כי כל מה שנתאמת נסיונו באלו, אף על פי שלא יגזרה ההיקש, הוא מותר לעשותו, מפני שהוא רפואה ונוהג מנהג שלשול הסמנין המשלשלים, והעלה בידך אלו הנפלאות ממאמרי זה אתה המעיין ושמרם כי לוית חן הם לראשך וגו'".

הנה מבואר דעת הרמב"ם שאין לעשות כמנהג הגוים, אלא או בדבר שיגזור אותו העיון הטבעי, או שנתאמת בנסיון שדרכו להועיל.

הוכחות שכן דעת הרמב"ם

לקמן בסמוך יתבאר כי הרשב"א נסתפק בדעת הרמב"ם, ויתבאר שלא נסתפק אלא לפי הגירסא שעמדה לפניו, אך שאר הראשונים כתבו בפשיטות בדעת הרמב"ם שכל סגולה שדרכה להועיל מותרת אפילו לא יגזרה ההיקש, וכמבואר בדרושי הר"ן (דרוש ד'). במאירי (שבת סז. יומא פב. חולין עז:).

ג. "וכן נראים דברי הרמב"ם ז"ל שהוא כתב שבמה שאמרו רבותינו ז"ל כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, שרוצים בזה שכל מה שיגזרוהו העיון הטבעי הוא מותר וזולתו אסור, וכתב שם אל יקשה בעיניך מה שהתירו מהם כמסמר מהצלוב ושן השועל (שם), כי הדברים ההם בזמן ההוא היו חושבין שהוציא אותו הנסיון, על דרך תלות העשב שקורין בערבי פיאוניא"ה על הנכפה, כי כל מה שנתאמת בנסיון, אף על פי שלא יגזרהו ההקש, הוא מותר לעשותו, מפני שהוא משום רפואה ונוהג מנהג הסמים המשלשלים, אלו דבריו ז"ל. ויתחייב מזה שכל מה שאסרה תורה, הוא הדברים הבטלים שאין בהם ממש, והם להשיג הרצון המשפיע שהוא דבר אין לו אמיתות, אבל להכין המתפעל, אם בטבע גלוי או נעלם כמשפטי הסגולות, לא אסרה זה התורה כלל".

ד. בבית הבחירה לשבת: "וחכמים אוסרים אף בחול משום דרכי האמורי שכל שאינו מרפא מצד היקש טבעי או סגולה ידועה אלא מדרך חוק ונחשים המוניים אין זה רפואה אלא דרך ע"ז והוא שאמרו כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי ר"ל שרפואתו נכרת כגון שתיית סם ותחבושת מכה". ובבית הבחירה לחולין: "כל דבר שהוא נעשה מדרך רפואה לפי טבע הדברים וענינם או סגולותיהם אין בו משום דרכי האמורי". ובבית הבחירה ליומא: "מי שנשכו כלב שוטה אין מאכילין אותו מחצר כבד שלו ר"ל מיותרת הכבד והטעם מפני שאינה רפואה אף על פי שההמון נוהגים כן, ואין להאכיל את האיסור במקום שאין בו רפואה, ...ומכאן אמרו למטה (פד). שאין מקיזין לסרוכני והוא חולי הגרון והיו יודעים שאין הקזה מועלת בו אלא שנהגו העם להקיז

בר"ן לסנהדרין (נב: ו"א) ואינו להר"ן כי אם מראשון אחר). בתשובת רבנו אבא מארי לרשב"א בדעת הרמב"ם (שו"ת מנחת קנאות מכתב ה'). בתשובת חכמי פרובנציה להרשב"א (ח"א סימן תיח'), וכ"כ בספר הבתים (חלק המצוות ל"ת ל"ח). וכן ביארו את המורה נבוכים בפירושים הקדמונים 'שם טוב' (שם), וגבעת

עליה, ומ"מ כל שהרופא מסכים שהיא מועלת יעשו ויעשו, שלא כל הצדדים שוים". והגם שלא כתב בפירוש שזה דעת הרמב"ם ניכר שגם כאן הביא מלשונות והלך בדרכו ומכוחו של הרמב"ם.

ה. "וכן נמי אם הכותיים נהגו באיזה מנהג שאין לו מבוא בדרכי הטבע, ולא נתאמת הנסיון העושה כמותן יש בו משום דרכי האמורי וכדאמרינן במסכת חולין (עז:): אילן המשיר פירותיו טוענו באבנים וסוקרו בסיקרא ומקשינן בגמרא בשלמא טוענו באבנים כי היכי דנכחושו חילי' אלא וסוקרו בסיקרא אמאי ומתרץ כדתניא וטמא טמא יקרא כדי שידעו רבים ורבים יבקשו רחמים עליו. הרי נתבאר שהתלמוד לא היה תמה למה טוענין האילן באבנים דדבר טבעי הוא להכחיש האילן שאפש' שמחמת שכחו גדול משיר פירותיו והטעני' באבנים טוב לו מדרך הטבע אלא סוקרו בסיקרא למה כלומר שזה הענין הוא מדרכי האמורי שאין לו מבוא בדרכי הטבע ולא נתאמת הנסיון. וכן פירש הרמב"ם ז"ל".

ו. "וההיא דתנן התם יוצאין בביצת החרגול ובשן של שועל ובמסמר הצלוב משום רפואה, וכל אלו מותרים ויוצאים בהן בשבת, אף על פי שלא יגורוהו ההיקש הטבעי, כיון שהוציא אותן הנסיון ונתאמת נסיונם ויש בהם רפואה לקצת חליי בני אדם, מותרין והולכין בהם על תליית העשב שקוראין פיאונייה על הנכפה, ועד"ז בשאר הסמים, ואין בהם כלל משום דרכי האמורי".

ז. "וזה שרבינו הגדול ז"ל באר בזה הענין. מה שעולה מדבריו והוא שכל מה שימשך אל ההקש הטבעי הוא בודאי מותר ההתעסקות בו וקבלת התועלת ממנו באי זה ענין ואפילו לא יהיה לרפואה בגופותינו כטעינת האבנים באילן המשיר פירותיו. וכן כל הדומה לו בעבודת האדמה או באי זה מהמלאכות וכל שכן לרפואה אנושית. ואם לא ימשך להקש וגם לא יהיה לרפואה נחתוך עליו בדרכי האמורי על הכלל. אבל כל מה שיעשו לקבלת תועלת רפואי בגוף האדם וגם כשלא יחייבהו ההקש יתרהו בתנאי אחד. והוא שיהיה תועלת עשיתו מפורסמת באותו זמן כפועל הפאוניא בבטול הכפיה וזולתה מהסגלות שבחנה הנסיון פעמים רבות והתפרסם תועלתם ואף על פי שלא יחייבם ההקש. זהו המחייב מדעות הרב ז"ל בפרק לו מחלק ג שנתקשו שם רבים בהבנתו. ואם כן העולה מדבריו שאם יהיה הענין בלתי מתחייב מהיקש וגם בלתי מפורסם התועלת יהיה אסורו מבואר וימנה עם שאר דרכי האמורי ואף על פי שיהיה לרפואה".

ח. כתב בדעת הרמב"ם ז"ל: "והענינים אשר יגזרם ההקש הטבעי נחלקים לחלקים, החלק האחד מה שנסמך לענין הכוכבים, החלק השני מה שנתאמת בנסיון שלא יגורוהו ההקש הטבעי ואינו נסמך גם כן לענין הכוכבים, החלק השלישי קצת ענינים ימצאו בדברי

המורה (שם) והנרבוני (שם). ובביאור קול יהודה לכוזרי (מאמר ד סו"ס כג), בספר מאמר השכל (מצוות לא יהיה סעיף כח), וכ"כ בספר פתח הדביר (שבת סימן שא סעיף כה ד"ה ברם) וכ"כ בספר תוספת יום הכיפורים (יומא פג. ב²) וכ"כ בשואל ומשיב (קמא ח"ג סוף סימן קיד א), בשו"ת חוות יאיר (סימן רלד), ובמהר"ץ חיות (ב"מ כז: ועוד¹).

גם בספר פרקי משה (בעניני רפואה) להרמב"ם הביא רפואות רבות שכוחם רק בדרך סגולה, ולא כתב לאוסרם מחמת שאין ההיקש הטבעי גוזרם. והיינו טעמא, לפי שהם התאמתו בניסיון שיש בידם להועיל, וזו ראייה טובה בדעת הרמב"ם².

רבותינו, הוא שיאמרו לחולי פלוני לימא הכי וכן ענינים רבים אשר לא יגזרם ההקש הטבעי כגון שיאמרו ילך למקום פלוני וינהג מנהג זה כך וכך ויאמר כך וכך ואולי הוא ענין פועל כדמיון או הם דברים נתאמתו בנסיון³. אלא שהוסיף לאסור סגולה שמיוסדת על עבודה זרה אפילו שהניסיון מאמתה, וכמבואר בחלק הראשון, וכן האריך בהמשך דבריו. וכן פסק בספר תוספת יום הכיפורים יומא פג. וכדלהלן.

מ. אך כתב לאסור כאשר ידוע הרפואה מיוסדת על עבודת כוכבים, אבל סתם סגולה שרי להלכה. וכ"כ בספר הבתים, וכ"כ בספר פתח הדביר אלא שהוא כתב בדעת הרמב"ם שבסגולה המיוסדת על עבודת כוכבים לא תועיל, שהרי אין כח בשקר זה לפעול מהומה לדעת הרמב"ם.

י. אמנם בשו"ת אדמת קודש (ח"א יו"ד סימן ו) העמיד הסתירה ברמב"ם אך הכריע לדינא להקל כדעת שאר הראשונים.

יא. וזה אשר כתב הרמב"ם בפירוש לפרקי אבוקראט (והו"ד בקובץ אסיא עה- עו עמוד 49) "דע כי כל גשם טבעי הנה ימצאו בו שני מינים מן המקרים מקרים ישיגהו מצד חמרו ומקרים ישיגהו מצד צורתו ואלו המקרים אשר ישיגו הגשם מצד צורתו הם אשר יקראו "סגולות" כי הם מיוחדות במין ההוא לבדו וכן כל צמח וכל מחצב וכל אבר מאיברי בעלי חיים ימצאו לו שני אלו המינים מן המקרים וימשך אחר כל מקרה מהם אחת מן הפעולות בגופותינו והפעולות אשר יעשה אותם הסם בגופותינו מצד חמרו הוא שיחמם או יקרר או ירטיב או ינגב יקראו אותם הרופאים ויאמרו כי זה הסם יחמם או יקרר בטבעו ויאמרו גם כן יעשה באיכותו וכן הפעולות הנמשכות אחר אלו כמו שיהיה הסם מקשה או מרפה או יעשה ספוגות או יעבה ושאר מה שמנו כלם יעשה הסם מצד חמרו והפעולות אשר יעשה אותם הסם בגופותינו מצד צורתו המינות אשר בה נתעצם הגוף ההוא הם אשר יקראו אותם הרופאים "הסגולות" וגאלינוס הנהיג בזה המין מן הפעולות לאמר בו יעשה בכלל עצמו והענין שהוא יעשה פעולתו מצד צורתו המינית אשר בה נתעצם הגוף ההוא אבל לא שהוא פועל נמשך אחר איכותו והם כמו שלשול הסמנים המשלשלים או שיעירו

וכן פסק הרמב"ם בהלכות שבת (פרק יט הלכה ג): "יוצא אדם (לרה"ר) בביצת החרגול ובשן השועל ובמסמר הצלוב ובכל דבר שתולין אותו משום רפואה, והוא שיאמרו הרופאים שהוא מועיל". וכן פסק עוד (שם הלכה יד) "יוצאה האשה באבן תקומה ובמשקל אבן תקומה שנתכוין ושקלו לרפואה, ויוצאין בקמיע מומחה, ואי זה הוא קמיע מומחה זה שריפא לשלשה בני אדם, או שעשהו אדם שריפא שלשה בני אדם בקמיעין אחרים".

אך בסגולה שלא מועילה כתב (פירוש המשניות יומא ח, ד): "ואין הלכה כרבי מתיה בן חרש שהתיר להאכיל את האדם ביום צום כפור יותרת כבד שלכלב שוטה אם נשך, מפני שאינו מועיל אלא בדרך סגולה. וחכמים אומרים אין עוברין על מצוה אלא ברפוי בלבד שהוא דבר ברור שההגיון והנסיון הפשוט מחייבים אותו, אבל הריפוי בסגולות לא, לפי שענינם חלוש לא יחייבהו ההגיון, ונסינונו רחוק, והיא טענה מן הטוען בה, וזה כלל גדול דעהו"².

סיכום דעת הרמב"ם: רפואה סגולית דבר אמת בה, אלא שיש לחוש, כי הרבה הבלים נמצאו בה, לכן אין להתיר אלא מה שנתאמת בנסיון, ובלאו הכי אם נלמד מהגוים יש חשש איסור הליכה בחוקותיהם, ואם נלמד מישראל, עכ"פ אין להתיר לעבור איסורים כגון להאכיל ביו"כ או לטלטל ברה"ר בשבת, עד שיתבאר נסיונה. ולקמן יתבאר מה היא דרגת 'נסיון' שמועיל להתיר סגולה.

סתירה במורה נבוכים לגירסת הרשב"א

הרשב"א (שו"ת ח"א סימן תיג) מתקשה בדברי המורה שלכאורה סתר דברי עצמו, שכתב טעם איסור כשפים לפי שאין בהם דבר אמת, "ומתוך דבריו נמצינו למדים שכל דבר שנמצא בו תועלת באמת אינו בכלל מה שאסרה תורה מאי זה צד שיהיה בין מסגלה אמיתית שנמצאת בהן בגופן בין שנתאמת מצד הנסיון.

הקיא או היותם סם ממית או מציל מי ששתה הסם או מי שנשכו אחד מבעלי הארס כל אלו הפעולות נמשכות אחר הצורה לא אחר החומר". "...אמנם ידיעת מה שיפעל הסם מצד צורתו המינית והם אשר יאמר להם 'שהוא יעשה אותם בכלל עצמו' הנה אין אצלינו ראייה בשום פנים שילקח ראייה בה על הפעל ההוא ואין לידיעת זה הדרך ראייה בשום פנים זולת הנסיון הנה כבר התבאר לך סכנת הנסיון שאין גדולה ממנה ועוצם הצורך אליו עם זה כי כל המזונות לא נודעו כוחותם מאשר הם מזון כי אם בנסיון".

יב. ובמאירי הנ"ל הביא מדברי הרמב"ם הללו בלשון ברורה שדי בנסיון בלבד.

ונמשך הרב עוד בזה להתיר מה שנמצא בו מצד סגולה הלקוחה מסגולה אחרת מקרית. כגון מסמור הצלוב שאין סגלתו כסגלת שן של שועל. שסגלת שן של שועל היא מצד עצמה כסגלה הנמצאת באבן השואבת. וסגלת אותן שמנה הרב סגלת הפאוניאה וצואת הכלב וזולתן הרבה. אבל סגלת מסמור הצלוב אינה מצד הברזל עצמו ולא מצד צורת המסמור. אלא מצד המקרה שקבל מן הצלוב ומן הסגלה ההיא תמשך עוד סגלה אחרת לפעול באיש דאית ליה זירפא. וכמהו אבן תקומה שמצאו שמצלת האשה שלא תפיל ולא היא בלבד אלא אפילו משקלה. ואעפ"כ מותר.

וכמו שכתב הרב ז"ל זה לשונו: 'ואל יקשה בעיניך מה שהתירו מסמור הצלוב ושן של שועל. כי הדברים בזמן ההוא היו חושבין בהם שהוציא אותן הנסיון והיו משם רפואה. והולכין על דרך תליית העשב שקורין פאוניאה על הנכפה וצואת הכלב על מורסת הגרון. שכל מה שנתאמת נסיונות כאלו אף על פי שלא יגזרוהו ההקש הוא מותר לעשות משום רפואה'.

הנה אחר שאסר (כישוף מחמת שאין בו אמת ושלא יגזרוהו העיון הטבעי) התיר כל מה שנמצא בו תועלת מצד הנסיון. ואם כן מותר לסמוך על נסיוני הקודמים. ואין אנו אסורין בהן עד שיבחן הנסיון בהתאמת לעינינו. שהרי מסמור הצלוב ושן של שועל אנו מותרין לסמוך על נסיונם של הקודמים וכמו שאנו סומכין על חכמי הרפואה באותן הרפואות שאין ההקש הטבעי גוזר אותם. ולא על חכמי התורה וחכמי הרפואות בלבד אלא על כל האנשים שאומרים שנתנסה הענין ההוא התירו לנו לסמוך עליהן כבעלי הקמיעין. שהרי התירו הקמיעין בין של עיקרין בין של כתב. ולא פי' לנו חכמים אי זה קמיע של כתב ואי זה עיקר מן העיקרין.

והרב זכרונו לברכה בספר המורה כתב לאיסור אחר שהתיר. והוא שכתב (שם בפרק לז) זה לשונו: 'כל מה שיאמרו שהוא מועיל ממה שלא יגזור אותו העיון הטבעי אבל נהגו להתיר לפי דעתם כמנהג הסגלות והכחות המיוחדות אסור. והוא אמרו לא תלכו בחקות הגוי והם אשר יקראו דרכי האמורי מפני שהם סעיפי מעשה המכשפים ושהם דברים לא יגזרם היקש טבעי'. הנה שאסר לנו אפילו מה שיש בו תועלת מצד הסגלה כל שאינו גוזר אותו העיון הטבעי. ונשוב לאסור מסמור הצלוב משום דרכי האמורי אחר שהתרנו אותו. לא ידענו אי זה נקח בידנו למעשה מדברי הרב או ההיתר כמסמור הצלוב או מה שאסר משום דרכי האמורי".

והנה מתוך דבריו ניכר שעמד לפני הרשב"א גירסא שונה מזו שלפנינו, שבגירסתו אחר שהרמב"ם התיר סגולה מכח הנסיון, שב לאסור עד שיגזרוהו העיון הטבעי, ובזה תמה שלא מתבארת הכרעת הרמב"ם. אבל בגירסא שלפנינו אחר שכתב לאסור את ההבלים עד שיגזרום העיון טבעי, כתב שמעלת הנסיון שווה ערך להיקש העיוני, והיינו שכאשר בא לידך סגולה חדשה אינך יודע מה היא, יש לברר עליה בדרכי העיון הטבעי, אך באם הנסיון מורה על התועלת שבה הרי מעלתה שווה למעלת ההיקש, שבאחד משניהם סגי או היקש טבעי או ניסיון¹.

יישוב הרשב"א לסתירת גירסתו במורה נבוכים

ומהכרח שאלתו כתב ליישב: "ואולי יאמר הרב ז"ל שאפילו מה שתלה בספריהם לסגלה לא נאמין, לפי שעיקר ענינם לתוהו ולהבל בעניני המכשפים, אבל מה שאמרוהו חכמים ז"ל נאמין ונסמוך לעשות מעשה מצד מה שהתירו ונתאמת להם לסגלה, ושמונו הרב ז"ל במבוכה רבה".

והיינו שסתם סגולה שמבואר בספריהם אסורה כי היא דרכי האמורי שהם הבל ותהו, ולכן צריך שנדע ע"פ ההיקש הטבעי שהיא מועלת, משא"כ בסתם סגולה המתבאר בחז"ל שעד שלא נדע אחרת יש להאמין כדבריהם.

שאלת הרשב"א בגוף דעת המורה

אולם דעת הרשב"א לא ניחא ביישוב הסתירה במורה נבוכים, ונראה לפי שאין לה שום רמז ואחיזה בדברי המורה, ולכן הוסיף עוד לדון בעיקר פשטות הכרעת המורה לאסור עד שיורה על הרפואה העיון הטבעי, והקשה שם מגמרות רבות לאין מספר שהתירו סגולות לא יגזרום העיון הטבעי, אמנם כבר נתבאר כי באמת דעת המורה שווה לדעת הרשב"א ואין שאלות אלו אלא תוספת חיזוק וראיה כי יש לקיים גירסא דילן במורה.

יג. וכבר העיר כן בספר פתח הדביר (שבת סימן שא סעיף טז). וגם שהלשון 'עיון טבעי' אינו עומד בסתירה רעיונית לראיית הנסיון, שהרי בפרקי מלאכת ההגיון להרמב"ם (פרק ח) העמיד את ראיית הנסיון בדרגת גבוהה במבחן ההגיון וניתן לכלול אותו קצת בלשון עיון הטבעי, כפי שנתבאר בקונטרס 'ביאור המילות הזרות' (למתרגם המורה נבוכים) שאחד מביאורי המילה 'טבע' הוא דברים אשר חוזרים על עצמם באופן קבוע במובן של 'טבע הדבר', אלא שאין נראה כן כוונת הרמב"ם, וגם אין צריך לזה כלל לפי הגירסא שלפנינו.

ועוד הוסיף להקשות (שם"י) לאחר סיום התשובה, וז"ל: "ואני שואל כמסתפק בדברי הרב ז"ל, מהו הדבר שיקראוהו הרב ז"ל שיגזרהו העיון הטבעי, אם מה שיגזרהו עיון חכמים שחברו ספרים בטבע כאריסטו וגאלינוס וחבריהם, שחברו ספרים בטבע הסמים והמסעדים המועילים לפי עיונם, וכל מה שלא השיג עיונם הוא בכלל איסור דרכי האמורי, לפי שעיון חכמים אלו שהשתדלו בחכמת הטבע כולל כל מה שאפשר להיות פעל כל בעל טבע בטבעו, ואצל עיון חכמים אלו יפסק מאפשרות העיון הטבעי.

זה באמת מה שלא יקבלהו השכל, כי באמת הדברים הפועלים בסגלה אין פעולתם בפלא מהם אלא בטבע מסוגל, רצוני לומר טבע לא ישיגנו עיון החכמים, ואולי אפילו החכם שבחכמים לרוב העלם הטבע הוא מכלל המין האנושי מצד שהוא אדם, כסגלת האבן השואבת שהברזל קופץ עליה, ויותר מזה מורגל ביורדי הים באניות תוחבין מחט בחתיכת עץ צף על פני המים ומראין לו אבן וישוט על פני המים עד שיפנה אל פני הסדן ושם ינוח. ולא ישיג עיון טבע זה כל חכם שבחכמים אלו של חכמת הטבע, ואם כן אף כל המינין בעלי הסגולות בטבע הם פועלים כסמים והמסעדים ואין בהם משום דרכי האמורי, כמו שאין בדברים המפורסמים המועילים לפי העיון הטבעי של אלו החכמים.

ואולי עוד לא יגזרהו עיונם, גזרו עיון החכם עליו השלום שעשה ספר רפואות, ידבר על הכל מן הארז אשר בלבנון ועד האזוב אשר בקיר, וא"כ למה נאסור מה שיאמרוהו מצד הטבע המסוגל, ושמה יגזרהו עיון החכם ע"ה ואף על פי שלא יגזרהו עיון אחד מאלו חכמי הטבע.

ועוד אני שואל כמסתפק בדברי הרב ז"ל, מה שאמרו אביי ורבא 'כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי', אמרו מה שיש בו משום רפואה לפי עיון החכמים האלה שחברו ספרים בטבע בלבד. וזולת מה שהשיג עיונם אסור, אם כן מה הוא שחדשו לנו אביי ורבא, מקרא מלא דבר הכתוב ורפא ירפא מכאן שנתנה רשות לרופאים לרפאות, ולמה הביאו בגמרא דברי אביי ורבא באותה שמועה שדברו בה בדברים שיש בהם משום דרכי האמורי.

יד. תשובה זו במקור נכתבה לרבי אבא מרי ונדפסה בשו"ת מנחת קנאות (מכתב ג), אך השאלה שנוספה בסיום אינה חלק מהתשובה לרבי אבא מרי. ומשום חשיבות תוספת זו הבאתי אותו בשלמותו.

ובאמת יראה שהדבר מוכרע ממקומו שהם התירו לרפואה אפילו מה שלא יגזרוהו העיון הטבעי של חכמים אלו. ושלמה עליו השלום שעשה ספר רפואות חס ליה לעשות דרכי האמורי, ומה שגנזו חזקיה והודו לו אינו משום שהיה בו דרכי האמורי, אלא שהחכם בחכמתו עשה ספרו בענינים המועילים הרבה בטבעיים הנגלים בין בטבעיים המסוגלים, עד שהיו העולם סומכים עליהם בחליים ובחליים לא היו דורשים את השם על כן גנזוהו והודו לו, וכענין שכתוב 'גם בחליו לא דרש אלהים כי ברופאים', על כן גנזוהו אבל לא שרפוהו כי אין בו משום דרכי האמורי אף על פי שכיתת נחש הנחוששת".

דעת הראשונים

איתא בגמרא שבת (זז): "אביי ורבא דאמרי תרוייהו, כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, הא אין בו משום רפואה יש בו משום דרכי האמורי, והתניא אילן שמשיר פירותיו סוקרו בסיקרא וטוענו באבנים, בשלמא טוענו באבנים כי היכי דליכחוש חיליה אלא סוקרו בסיקרא מאי רפואה קעביד, כי היכי דליחזייה אינשי וליבעו עליה רחמי".

ברשב"א (חולין עז: ב^ז) כתב שיש תימה בגמרא, מה השאלה הא אין בו משום רפואה יש בו משום דרכי האמורי, והכי הגמרא לא ידעה ששאר הדברים שאין בהם משום רפואה אסורים מפני היותם מדרכי האמורים, וכתב שלכן ביאר רש"י (שבת שם) בדעת אביי ורבא: "שיש בו משום רפואה, שנראית רפואתו, כגון שתיית כוס ותחבושת מכה". והיינו שכדי להוציא מדרכי האמורי אין די שיש בדבר רפואה, אלא צריך שיהיה ניכר דרך רפואתו, אבל אם: "אין בו משום רפואה, כגון לחש שאין ניכר שיהא מרפא יש בו משום דרכי האמורי", וע"ז הקשתה הגמרא מסרקו בסיקרא שהוא מועיל לרפאות העץ

מז. "כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, פירש רש"י ז"ל במסכת שבת, דבר שאינו ניכר בו משום רפואה אף על פי שיש בו רפואה יש בו משום דרכי האמורי, והיינו דפריך מסוקרו בסיקרא שאין בו רפואה ניכרת דאי לאו הכי מאי קא פריך אטו עד השתא מי לא ידעין דיש דברים הרבה אסורין משום דרכי האמורי אלא לאו כדפרישית. ותמיהא לי דהא איכא שן של שועל ומסמר הצלוב והיאך רפואתן ניכרת, ועוד דא"כ סוקרו בסיקרא יש בו רפואה אלא שאינה ניכרת, דאי לא מאי פריך ליה מינה דאי אין בה רפואה כלל אף לדידיה נמי קשיא, אלא מסתברא דהכי קא פריך וכי כללא הוא דכל שאין בו רפואה כלל יש בו משום דרכי האמורי והא איכא סוקרו בסיקרא".

ואסור, ויישבה שהתועלת באה מצד תפילות הרואים, אבל בסגולה שאינה מועילה לא דנה הגמרא שהיא וודאי אסורה.

ברשב"א (חולין שם) והר"ן (רי"ף שם כז. כז.) הקשו על ביאור רש"י, שהרי במשנה נתבאר כי מותר לעשות סגולת שן שועל ומסמר הצלוב והרי אין ניכר הרפואה שבהם. ולכן ביארו שאמנם כל שהוא לרפואה מותר אפילו אינו ניכר, אלא שסתימת אביי ורבא לאסור כל שאין בו רפואה הוקשה לגמרא, שבוודאי איכא עוד דברים המותרים שאין בהם משום דרכי האמורי. וכ"כ בפשיטות עוד הרשב"א (שבת שם י') הריטב"א (שם) והר"ן (שם י"ה) רבי יחזקיהו ממגדיבורג (שם י"ג), וכן דעת החינוך (מצווה סב^ב), וכן יש לדייק בדעת תוספות (ב"מ כז: ד"ה כ"ס וארנקי).

עוד כתב הרשב"א (שם): "ואפשר דאפילו לחשים שאין אנו יודעין אם יש בהן משום רפואה אם לאו מן הספק מותרין, ולא אסרו אלא אותן שהן בדוקין ודבר ברור שאין בו משום רפואה, וכן נראה שפירשו בתוספות". וכ"כ הריטב"א (שם כ"א) והר"ן (שם), אמנם בר"ן (שם) כתב כי מרבינו יונה נראה

מז. "ולא מחוור דהא שרי התם שן של שועל ומסמר הצלוב אף על פי שאין רפואתן ניכרת אלא ה"ק כל שיש בו משום רפואה ואף על פי שאינה ניכרת שרי שלא אסרה תורה משום דרכי האמורי אלא אותם מעשה תוהו שלהם שאין בהם תועלת".

יז. "פירוש כל שיש בו משום רפואה בין סם בין לחש, דאפילו לחשים שיש בהן ממש ומועילין לרפואה יש בהרבה מקומות בתלמוד שהן מותרין".

יח. "כל דבר שיש בו משום רפואה. בין לחש בין כל דבר כיון שאנו יודעין שהוא מרפא, והכי מוכח בתוספות, ואפשר דאף לחשין שאין אנו יודעין אם יש בהן משום רפואה מותרים מספק ולא אסרו אלא אותם שבדקו ואין מועילין, כתב הרשב"א ז"ל שכן נראה שפירשו בתוספות, אלא שראיתי להרב רבינו יונה ז"ל שחשש בכל קמיע שאינו מן המומחה משום דרכי האמורי".

יט. בספר שיטות קדמוניות: "כל דבר שיש בו משום רפואה, בין לחש ובין כל דבר שאנו יודעים שהוא רפואה, אין בו משום דרכי האמורי, דהא בכל מקום אנו מתירין לחשים. כל דבר שברור ובדוק שאין בו משום רפואה אין נהגין בו כלל, זהו מדרכי האמורי ודאי, שהיו נוהגין לומר דברי און ומרמה ותוך הבל וריק ותוך".

כ. גבי דברים הדומים לכישוף: "וזהו אמרם זכרונם לברכה דרך כלל, כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, כלומר אין לאסרו מפני צד כישוף, אחר שיש תועלת בו מצוין בנסיין באמת אין זה מן הצדיין האסורין".

כא. "ונראה בתוספות כי אפילו לחשים שאין אנו יודעים אם יש בהם סגולה אם לאו

שרק בקמייע שמוחזק כמרפא אין איסור דרכי האמורי, ונראה שכוונתו למבואר בשערי תשובה (שער ג ס"ק קד): "ובחוקותיהם לא תלכו (ויקרא יח, ג). הוזהרנו בזה להתרחק מכל דרכי האמורי, ומהם הלחשים והקמיעים שאינם מן המומחה לרפואה".

ברא"ש (שבת פרק ו סימן יט) הקשה על רש"י וז"ל: "פרש"י אין בו משום רפואה כגון לחש שאין ניכר שיש בו רפואה. ולא נהירא לי דלעיל בשמעתין איכא כמה לחשים שהיו עושים, אלא מיירי כשעשה מעשה ואינו ניכר שיהיה בו רפואה כגון סוקרו בסיקרא דאייתי עליה". ובפשטות נראה שהקשה דווקא מלחשים, שבהם לעולם אין ניכר התועלת ומותרים, משא"כ במעשה מסכים לדעת רש"י שצריך להיות ניכר לרפואה, וא"כ עדיין יקשה שאלת הראשונים על רש"י גם על הרא"ש, מדוע מותרות הרפאות שבמשנה והכי ניכר בהם שמועילות לרפואה.

ובטור (או"ח סימן שא) כתב ע"פ הרא"ש: "יוצאין בביצת החרגול ובמסמור הצלוב ובשן של שועל בין בחול בין בשבת ואין משום דרכי האמורי, וכן בכל דבר שהוא משום רפואה, אבל אם עושה מעשה ואין ניכר בו שהוא משום רפואה אסור משום דרכי האמורי, אבל כל לחש מותר". ויש לבאר שהרי ביצת החרגול מסמור הצלוב ושן השועל אין ניכר הרפואה שבהם, ובהכרח יש לפרש כי כל סגולה שדרכה להועיל לרפואה נחשבת כרפואה ניכרת, שאין צריכים שתהיה ניכר שורש כח הרפוי שבהם, ודי במה שהרפוי עצמו ניכר בהם שדרכם לרפאות.

וגדר זה מבואר גם במאיירי (שבת סז). וז"ל: "וחכמים אוסרים אף בחול משום דרכי האמורי שכל שאינו מרפא מצד היקש טבעי או סגולה ידועה, אלא מדרך חוק ונחשים המוניים אין זה רפואה אלא דרך ע"ז והוא שאמרו כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, ר"ל שרפואתו נכרת כגון שתיית סם ותחבושת מכה". וכ"כ בית יוסף (שם ד"ה יוצאין) על הדברי הרא"ש: "וכן כתב שם הר"ן (ל: ד"ה כל) וז"ל כל דבר שיש בו משום רפואה בין לחש בין כל דבר כיון שאנו יודעין שהוא מרפא", וכעין זה לשון הרשב"א (שם) והיינו שאין צריכים ניכר כאשר יודעים שהוא מרפא. וז"ל הירושלמי (שבת פרק ו

מן הספק מותר ולא אסרו אלא אותן שהם בדוקין שאין בהם טעם ואין בהם משום רפואה".

הלכה ט) "רבי שמואל רבי אבהו בשם רבי יוחנן כל שהוא מרפא אין בו משום דרכי האמורי".

ומכאן שהרא"ש והטור נחלקו על רש"י דווקא בלחשים שאין צריך שיהיה ניכר הרפואה שבהם, כי הם כבר הוחזקו כמרפאים^{כב}, ובזה הוא דומה לסגולות שבמשנה שכבר הוחזקו כמרפאות ולכך אין בהם משום דרכי האמורי, שרק רפואה המונית שאין ידוע התועלת שבה, יש לאוסר עד נדע שהיא מסוגלת להועיל בדרך טבעי. ומכאן שדעת הרא"ש הטור שווה, שרפואה שמוחזק כמועילה אין צריכים שתהא מובנת בדרכי הטבע, וכן נראה לבאר בדעת רש"י ליישבו משאלת הרשב"א והר"ן, ודווקא בלחשים נחלקו (וע"ע ברש"י חולין עז:כ"ג).

ואמנם בפשטות לשון רש"י היה מקום ללמוד כפשוטו שצריך דווקא שיהיה ניכר דרך הרפואה שבסגולה, ומטעם זה הקשו עליו הרשב"א והר"ן, אך מהרא"ש שלא הקשה כן נראה שהבין ברש"י כדעת הראשונים, אלא שברש"י הצריך גם בלחשים שנדע שהם מועילים, ובזה הסכים הרא"ש לתוספות הרשב"א והר"ן שסתם לחשים מותרים.

בשו"ע (או"ח סימן שא סעיף כז) פסק כהרא"ש והטור וז"ל: "יוצאין בביצת החרגול ובשן של שועל ובמסמר הצלוב בין בחול בין בשבת, ואין בו משום דרכי האמורי. וכן בכל דבר שהוא משום רפואה. אבל אם עושה מעשה ואין ניכר בו שהוא משום רפואה, אסור משום דרכי האמורי. אבל כל לחש, מותר. ולא אסרו אלא באותם שבדקן ואינם מועילים". וגם בדבריו קשה כבטור, שהתיר שן שועל אפילו שאין ניכר הרפואה שבו, וגם יש ליישב באותו אופן כיון שניכרת תועלת הרפואה שבהם, וכלשון השו"ע: "וכן בכל דבר שהוא

כב. וז"ל לבושי שרד (סימן שא סעיף כז): "כיון שידעינן שיש לחשים שמרפאים, אמרינן שמא גם זה ירפא, והוי קצת כמו ניכר, כיון שרגילות שלחשים ירפאו, ואין אסור אלא באותם שידענו שאין מועילים". וכ"כ בחוות יאיר (סימן רלד).

כג. שם רש"י עצמו ביאר: "יש בו משום רפואה, כגון משקה או סם או לחש שלוחש על המכה". "אין בו משום רפואה, כגון שעושין שלא על החולי כגון קבורת שליח בפרשת דרכים וכיוצא בהם שדומין לניחוש". ומלבד שהתיר סתם לחש, גם עיקר הסוגיא חילק בדרך אחרת, שבמקום צורך רפוי מותר, ולמנוע נזק אסור, וכ"כ אבא מרי בשו"ת מנחת קנאות (מכתב ה אל הרשב"א) בדעת המורה נבוכים, וכ"כ בפסקי רי"ד (שם), וע"ע בחת"ס (שם).

משום רפואה". וכן כתבו החכמת אדם (או"ה כלל פט סעיף ג ב"ד) ערוך השולחן (או"ח סימן שא סעיף פ"ב) וכן עולה הכרעת שו"ע הרב (שם סעיף לג), וכ"כ בשו"ת בני ציון (סימן סז ב"ד), וכן ביאר במשנ"ב (שם ס"ק קה ב"ד).

נמצא מחלוקת הראשונים דווקא בלחשים, כי דעת רש"י שסתם לחש אסור עד שיוחזק, אך דעת הרשב"א הרא"ש הר"ן והטור שסתם לחש מותר, כי הוחזקו הלחשים כמועילים לרפואה, ולכאורה לשיטתם ה"ה סתם קמיע ב"ה, אך ברבינו יונה כתב שגם בקמיע צריך שיוחזק לרפואה, ולכאורה זה עולה כדעת רש"י. ובשו"ע סתם לדינא כראשונים, אך הביא את שיטת רבינו יונה גבי קמיעין כדעת 'יש מי שחושש'.

אמנם בשו"ת חוות יאיר (סימן רלד) פתח הדביר (שבת סימן שא סעיף כה) ובמנחת יצחק (ח"ו סימן פ), למדו ששיטת הרא"ש שצריך שיהיה ניכר דרך הרפואה, וכפי שלמדו הרשב"א והר"ן בפשטותו דעת רש"י ב"ב, והרבה נתקשו בהבנת הטור והשו"ע^ל, וגם לדינא הכריעו כדעת רוב הראשונים שהתירו כל שידוע כמועיל לרפואה, ובשו"ת מנחת יצחק (שם) נתקשה מדוע נדו מהכרעת השו"ע, ומלבד זה כבר נתבאר כי פוסקים רבים אחרים למדו גם בדעת הרא"ש הטור והשו"ע שכל שניכר שהוא מרפא שרי, וכן נראה מתוך דברי הראשונים.

כד. "ויש עוד הרבה דברים וכללו של דבר כל דבר שהתועלת או הנזק נגלה לעינים בין מדרך רפואה או בדרך סגולה אין בו משום ניחוש או דרכי האמורי אבל מה שאינו נגלה יש בו משום דרכי האמורי".

כה. "וזהו שכתב הרמב"ם והוא שיאמרו הרופאים שהוא מועיל, כלומר שנתאמת אצלם הנסיון שמועיל, וכ"ש במה שהרופאים נותנים רפואות טבעיות ע"פ חכמת הרפואה דמותר, אבל העושה מעשה שאין בו רפואה טבעית וגם הנסיון לא התאמתו אסור אף בחול משום דרכי האמורי".

כו. וז"ל: "אין לחוש דכל שעושיין משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, אף שהם דברים שאין להם מבוא בטבע".

כז. וכתב בשער הציון שכן מוכח בפירוש הרמב"ם למשניות.

כח. כן משמע בר"ן הנ"ל, שכתב כי דעת רבינו יונה אינו כדעת תוספות והרשב"א.

כט. אך יש לחלש כי רש"י אסר מפאת כן את הלחשים, וברא"ש התיר את כולם אפילו שאין ניכר ומוכח לכאורה שדי במה שהוחזק לרפאות.

ל. והרבה האריך בספר אני ה' רופאך לדחות שיטתו אלו, ומפאת שבחרנו בדרך הקיצור המעוניין להרחיב היריעה יעיין שם.

האם סתם סגולה מותרת

מכל המבואר עולה כי סגולה מותרת דווקא כאשר היא מוחזקת כמועילה לרפואה, מלבד בלחשים בהם חלק מהראשונים מקלים שאפילו בסתמא נחשב כמוחזק לרפואה, אך לכאורה מצאנו בזה סתירה בדעת הרשב"א, שבמקום אחר (ח"א סימן תתכה^{לא}) כתב: "ולענין מה שבא בשאלתך אם מותר לעשות צורת אריה בלא לשון אריתה על טס כסף או של זהב לרפואה, לפי שנמצא לראשונים בספרי הרפואות שזה מועיל לחולי המתנים והוא שיעשה בשעה ידועה. ופלפלו בזה הרבה, ...ופעם מחשש דרכי האמורי הואיל ואין היקש הטבע מסכים לזה שיהא בזה שום תועלת, ...ואי משום דרכי האמורי האמת אמרת שכל שיש בו משום רפואה וידוע לרופאים שהוא כן אין בו משום דרכי האמורי, ויתר מזה שכל שלא נאסר בגמרא באותם המגויין בדרכי האמורי אין לנו לאוסרן, לפי שאין הסגולות ידועות ואין לנו לדון מדרכי הטבע המפורסם, שהרי יש סגולות שלא נודע עיקרן לכל בעלי הטבע, דקמיע של עיקרין וקדירת האבן הירוקה הנקראת אם טופסי גם בעשבים גם בלחשים שהתירו חכמים, כמו שאמרו בשאר המקומות לימר הכי ולימר הכי, ואין לך רחוק מן הטבע מלחוש שברירי ברירי ואף על פי כן התירו חכמים, ולא היתר בלבד אלא שצו והזהירו לאומרו מפני סכנה, והילכך כל שלא ידענו אם יש בו שום רפואה אם לא מותר, אם לא אסרוהו חכמים בהדי אותן ששינו בגמרא שיש בו משום דרכי האמורי".

ומשמע שרק בידוע שאינו מועיל לרפואה אסור, ולכאורה דברים אלו נסתרים מהרשב"א (שבת סז.^{לב}) שכתב להתיר דווקא במוחזק כמועיל לרפואה, וגם מלשונו בסיום התשובה השניה (ח"א סימן תיג^{לג}), שכתב כדי להעמיד תשובה זו) משמע שההתר דווקא בהוחזק לרפואה.

לא. תשובה זו מקוצרת בח"א סימן קסז

לב. וז"ל: "כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי. פירוש כל שיש בו משום רפואה בין סם בין לחש, דאפילו לחשים שיש בהן ממש ומועילין לרפואה יש בהרבה מקומות בתלמוד שהן מותרין, ...ואפשר דאפילו לחשים שאין אנו יודעין אם יש בהן משום רפואה אם לאו מן הספק מותרין, ולא אסרו אלא אותן שהן בדוקין ודבר ברור שאין בו משום רפואה, וכן נראה שפירשו בתוספות". הרי שדווקא בלחשים התיר אפילו בספק, וכן משמע בר"ן וברא"ש שהביאו דבריו שהתירו דווקא בלחשים גם בלי שיוחזקו. לג. והר"ד לעיל.

וקצת נראה שגם מה שכתב 'ויתר מזה שכל שלא נאסר בגמרא', לא בא לחזור לגמרי ממה שכתב קודם לכן שבעינין 'שיש בו משום רפואה', אלא שקודם כתב שצריך וידוע לרופאים שהוא כן, ועתה בא לומר שסתם סגולה שמוחזקת קצת כמועילה נחשבת כיש בה משום רפואה, שאין עצם מה שרפואה זו באה בדרך סגולה כדי להצריך שיעידו הרופאים בוודאות שהיא מועילה, אבל סגולה שנוהגת רק בין המון העם הפשוט ונראית כאינה מועילה, אסורה משום דרכי האמורי כי אינה נחשבת 'שיש בה משום רפואה', וזה אפילו שלא הוחזקה בברור כאינה מועילה, אמנם אין בזה כדי ליישב הסתירה שחידושי הרשב"א משמע שבעינין מוחזק לרפואה, ודווקא בלחשים מותרים אפילו בסתמא.

אך יותר מכך כתב היראים (סימן שיג): "וחכמים פירשו מה המעשים וחוקים שהורגלו לעשות לשם תורה שלהם בשבת (סז). ובתוספתא דשבת מונה כל מה שהיתה קבלה ביד חכמים שהיו מחוקותיהם, ואין להוסיף עליהם, ואינם מסברא כי אם בקבלה". ומשמע שאפילו נדע שאינו מועיל לשום דבר אם לא הוזכר בתוספתא אין זה מדרכי האמורי, והובא בהגהות מיימוניות (ע"ז פרק יא, א) והובא בסתמא בב"י (יו"ד סימן קעח"ד) שהוסיף לכתוב כי זה גם דעת הסמ"ג, ועוד הוסיף לכתוב דשמא אפילו מה שבתוספתא לא אסור, אלא רק מה שהוזכר בגמרא, ואפילו אי נימא דכוונתו דווקא בסתמא אין לאסור אלא מה שהוזכר בתוספתא, אבל בנודע שאינה מועלת אסור, כל זה לא כמו הכרעת השו"ע (או"ח סימן שא סעיף כז, הו"ד לעיל) שדן ע"פ הראשונים במסכת שבת וחולין שצריך דווקא שיוחזק כרפואה, ובלאו הכי הוי דרכי האמורים. וכל זה תימה טובא.

מה נחשב כרפואה שהוחזקה

במורה נבוכים (ח"ג סימן לז) כתב הרמב"ם: "כי כל מה שנתאמת נסיונו באלו אף על פי שלא יגזרוהו ההיקש הוא מותר לעשותו, מפני שהוא רפואה

לד'. "כתבו הגהות מיימוניות בשם רא"מ דמסברא אין להוסיף על מה שמנו חכמים שהיתה קבלה בידם שהוא מחוקות הגוים וכתב סמ"ג (שם) בתוספתא דשבת מונה כל מה שהיתה קבלה ביד חכמים מחוקותיהם ודרכי האמורי עכ"ל, ובאמת שהרבה דברים שנויים באותה תוספתא שיש בהם משום דרכי האמורי והרבה בני אדם נכשלים בהם ואין איש שם על לב ושמא משמע להו שאין לחוש משום דרכי האמורי אלא לדברים שהוזכרו בגמרא בלבד וכל שאר דברים השנויים בתוספתא הוו דלא כהלכתא דאם לא כן לא הוה שתיק תלמודא מינייהו".

ונוהג מנהג שלשול הסמנין המשלשלים", וכן כתב הרמב"ם בהלכות שבת (פרק יט הלכה יג) "יוצא אדם בביצת החרגול ובשן השועל ובמסמר הצלוב ובכל דבר שתולין אותו משום רפואה, והוא שיאמרו הרופאים שהוא מועיל".

ובסגולה שלא מועילה כתב: "ואין הלכה כר' מתיה בן חרש שהתיר להאכיל את האדם ביום צום כפור יותרת כבד שלכלב שוטה אם נשך, מפני שאינו מועיל אלא בדרך סגולה. וחכמים אומרים אין עוברין על מצוה אלא ברפוי בלבד שהוא דבר ברור שההגיון והנסיון הפשוט מחייבים אותו, אבל הרפוי בסגולות לא, לפי שענינם חלוש לא יחייבהו ההגיון, ונסיונו רחוק, והיא טענה מן הטוען בה, וזה כלל גדול דעהו".

ברשב"א (ח"א סימן תיג) ביאר בדעת הרמב"ם במורה נבוכים מה נחשב כסגולה מנוסת שאין בה משום דרכי האמורים וז"ל: "הנה אחר שאסר (כישוף מחמת שאין בו אמת ושלא יגזרו העיון הטבעי) התיר כל מה שנמצא בו תועלת מצד הנסיון, ואם כן מותר לסמוך על נסיוני הקודמים, ואין אנו אסורין בהן עד שיבחן הנסיון בהתאמת לעינינו, שהרי מסמר הצלוב ושן של שועל אנו מותרין לסמוך על נסיונם של הקודמים וכמו שאנו סומכין על חכמי הרפואה באותן הרפואות שאין ההקש הטבעי גוזר אותם, ולא על חכמי התורה וחכמי הרפואות בלבד אלא על כל האנשים שאומרים שנתנסה הענין ההוא התירו לנו לסמוך עליהן כבעלי הקמיעין, שהרי התירו הקמיעין בין של עיקרין בין של כתב, ולא פירשו לנו חכמים אי זה קמיע של כתב ואי זה עיקר מן העיקרין".

ולכאורה ביאור הרשב"א ברמב"ם סותר לדברי הרמב"ם גופא שכתב 'והוא שיאמרו הרופאים שהוא מועיל', ונראה ליישב שכוונת הרמב"ם אינו לקבוע 'מי נאמן', אלא לקבוע 'דרגת תועלת' כזו שרופאים מחשבים כאחד מדרכי הרפואה, והיינו רפואה שדרכה להועיל, אך מותר לסמוך על הנסיונות של כל אדם האומר שרפואה זו דרכה להועיל אפילו אינו רופא, ומטעם זה בשאר מקומות לא התנה הרמב"ם בהסכמת הרופאים, אלא רק שנוסה והתברר כמועיל.

ובוודאי אין הכוונה שהסגולה מועילה בכל פעם. א. שהרי גם רפואה טבעית אינה מועילה בכל עת, ובפרט ברפואה הקדומה נעשתה בעשבים ובסממנים. ב. שהרי הרמב"ם התיר גם רפואה בקמיעין שגם היא אינה מועילה בכל עת, אלא דכיון שהוחזקה להיות מועילה פעמים רבות, גם היא אחד מדרכי הרפואה.

וגם דעת כל הראשונים הנזכרים לעיל שכל שהוחזק כרפואה המועילה מותר, ולא כתב אחד מהם שצריך שיועיל בהכרח בדרך קבועה, וכן נראה שהרי הראשונים כתבו שאיסור דרכי האמורים משום שהם דברי הבל ותהו, ודברים שמועלים לעיתם לרפואה כבר אינם הבל תהו, שהרבה ראוי להשקיע ברפואה אפילו אם מועיל רק לעיתים רחוקות.

הג"ר דוד אריה מורגרשטרן שליט"א כתב (פסקי דין ירושלים ח"י עמוד תקלה): בצד ההיתר: "דבר שהוכח עובדתית שהוא עובד למרות שא"א להסביר בדיוק איך ודאי נחשב טבע, וכמו הדוגמא שהביא הרשב"א מאבן השואבת המגנט, אבל צריך שזה יהיה 'מוכח' בצורה ודאית כעובדת שאיבת הברזל ע"י המגנט, ע"פ כללי חזקה וסטטיסטיקה ברורים ושליטת כל הגורמים הצדדיים, ולא ע"פ סיפורי מעשיות" לה, ואם כוונתו לומר שצריך שיעבוד קבוע וכחוק טבע של שאיבת הברזל ע"י המגנט, דבריו המה נגד המבואר בדברי הראשונים, לא מבעי המתרים עד שנדע שלא מועיל, אלא גם בשיטת האוסרים הרי אסרו דווקא בתועלת רחוקה שענינה חלוש, אבל לא הצריך אחד מהם שיועיל בכל עת. זאת ועוד שהתירו קמיעין שאינם מועילים בכל עת. וכן אם כוונתו לומר שיש צורך דווקא בבירור חזק ומוחלט שסגולה זו עובדת, הרי בשו"ת ברשב"א התיר לסמוך על כל אדם נאמן בזה. ושמה כוונתו רק לומר שאין לסמוך על מבט כללי וראשוני שסגולה זו עובדת, שיש לחוש לדמיון המטעה, אלא יש לברר באופן רציני שאכן יש תועלת ברפואה זו, והיינו שיהיו כמות המתרפאים מתוך הפונים גדולה אז נראה כי סגולה זו פועלת ומועילה.

לה. עוד כתב שם: "וכמו"כ מצד מבחן המציאות ג"כ אינם טוענים שהדברים נבחנו בצורה מקצועית ויסודית, ובדר"כ רפואות אלו מעצם שמם מנוגדות לדרך הבירור המקובלת. רפואה אלטרנטיבית הינו מונח המתייחס לכל טיפול באמצעות שיטות שלא נחקרו באמצעות המדע התקני". תומכי השיטה טוענים לכל היותר שכלי המחקר של המדע המערבי אינם מתאימים לבדיקה זו, אבל לא תתכן בדיקה אמיתית של העובדות כל עוד לא תימצא שיטה נוספת של ניסוי מבוקר שמפריד בין השפעת הטיפול או התרופה לבין השפעת גורמים אחרים העשויים לחולל שינוי במצבו של החולה, כמקובל בדרכי המחקר, שאם לא כן כל טיפול בשפעת ינחל 'לכאורה' הצלחה מפני שברוב המקרים של המקרים הגוף עצמו מתגבר על המחלה". אולם כאמור לקמן הרשב"א סמך בזה אל כל אדם, ולא הצריך את דרכי המחקר המבוקר, אלא העיקר שיש לראות שכמות המתרפאים גדולה, אז אין תולים שרופאתם לא באה מסגולה זו.

דעת הגרי"ש אלשיב

בבית הדין 'ירושלים' דנו בנושא טיפולים אלטרנטיביים, והפנו את השאלה להגרי"ש אלשיב זצ"ל, ששלח את הגרד"א מורגשטרן שליט"א לברר, והוא כתב: "לאחר משא ומתן קמיה דמו"ר מרן הגרי"ש אלשיב שליט"א והבאת הדברים בכתב לפניו, ואלו הם הדברים אשר עלו בידי:

"אין היתר להשתמש ברפואות אלטרנטיביות שמקורם בדעות עובדי עבודה זרה ויסודם בפעולת כחות לא טבעיים, אלא אם כן אפשר להוכיח שהוא עובד בדרך 'הטבע' בדרכי הברור, ולא סגי בכך שהעוסקים ברפואות אלו מאמינים שהוא 'טבע'. ויש לחוש בזה משום קוסם קסמים מעונן ומנחש, או משום דרכי האמורי", כפי המשתמע נוסח זה נכתב ע"י הגרד"א מורגשטרן שליט"א, והגרי"ש אלשיב זצ"ל הסכים לנוסח זה ל"ו.

ובקריאה שטחית ניתן לטעות שהגרי"ש אסר כל שימוש ברפואה אלטרנטיבית עד שנדע שרפואה זו פעולת בדרכי הטבע, אך בקריאה מדוקדקת עולה כי אסר דווקא רפואה שמקורה בדרכי עבודה זרה, (הגרי"ש גופא בספר הערות למסכת שבת ל"ו כתב בפשיטות כהרשב"א שכל סגולה שנתאמת ניסיונה מותרת, ע"ש) שכתב עיקרון הלכתי כדעת כמה מגדולי הפוסקים, והיינו שהגרי"ש לא נכנס לנידון מה מהות הרפואות האלטרנטיביות, אלא הסכים לנוסח של עיקרון הלכתי שרפואה אלטרנטיבית שמקורה וגו' ל"ח.

והיינו שנתבאר לעיל שהרשב"א הקשה סתירה בדעת המורה נבוכים, וברשב"א (שם ל"ט) יישב לחלק שסתם סגולה שמקורה בעובדי עבודה זרה

ל"ו. אמנם כבר הובא לעיל כי דעת הרב מורגשטרן עצמו לאסור אפילו ברפואות שאין מקורם בעבודה זרה, כיון שלא נתאמת התועלת שבהם במחקר ברור ומוחלט. וכפי הנראה הגרי"ש לא הסכים לחתום על נוסח זה.

ל"ז. דף סז. אות ח

ל"ח. ובפרט שנראה כי הגרד"א מורגשטרן שליט"א נוטה שרפואה זו מקורה באמונות זרות (וכמבואר שם עמוד תקלו), וניתן להניח שכך הציג את הדברים בפני מרן וביקש מהגרי"ש אלשיב זצ"ל ממנו לחתום על כך, וכפי הנראה הגרי"ש אלשיב זצ"ל לא להכריע בנוגע למציאות רפואות המזרח דבר שהוא אינו מבין בו.

ל"ט. "ואולי יאמר הרב ז"ל שאפילו מה שתלה בספריהם לסגלה לא נאמין, לפי שעיקר ענינם לתוהו ולהבל בעניני המכשפים, אבל מה שאמרוהו חכמים ז"ל

אסורים עד שנדע בעיון הטבעי שבכוחה לפעול, וסתם סגולה שמקורה בדברי חז"ל מותרת שהיא בוודאי מועלת, ושמא זה עצמו מה שפסק הגרי"ש לדינא, אך ראשונים ואחרונים רבים ביארו שדעת הרמב"ם שמעלת הנסיון שווה למעלת העיון הטבעי ושניהם מותרים, ולא הבינו בכונת הרמב"ם שסתם סגולה דספריהם אינה מועילה, וגם הרשב"א כתב כן רק כמסתפק, ועוד שנראה שהגרי"ש לא היה כותב שספרי הרפואות האלטרנטיבית שמקובלים כרפואה המועילה לכמה ענינים נשאר בכלל סתם רפואה של עובדי כוכבים שאינם מועלים.

רפואה שיסודה בעבודה זרה

ובספר תוספת יום הכיפורים (יומא פג.) כתב שסגולה שמיוסדת ממש על עבודת כוכבים אסורה, שאומרים שמועילה בכח כוכב פלוני אסורה וסתם סגולה מותרת, כן נראה דעת פתח הדביר (שבת סימן שא סעיף כה), וכבר כתב כן בספר הבתים (חלק המצוות ל"ת ל), וזה אינו איסורו רק משום 'דרכי האמורי' לאסור ענינים של הבל ותהו שנוהגים בו הגויים, אלא איסורו שהוא מחוקקת עבודת כוכבים ממש, אמנם כל זה בנודע שאת כח הסגולה תלו בכח הכוכב, אך סתם סגולה מותרת, וכמבואר בספר תוספת יום הכיפורים², וכ"כ בספר דרכי תשובה (יו"ד קעט ס"ק ז) בשם שו"ת פני אהרן (יו"ד סימן ב) מ"א.

והיינו שהרשב"א אסר דווקא משום שבסתמא אין רפואה דספרי העבודת כוכבים מועילה, ושבה להאסר מצד שאין הנסיון מאמתה, אך פוסקים אלו כתבו איסור אפילו ברפואה מועילה ומצד שזה עצמו שמתרפאים בסגולת הכוכב יש בה הליכה בדרכי האמורים, ונראה שכוונת הגרי"ש לאסור מטעם זה, יש לאסור דווקא בסגולות שידוע שמקורם אינו רק בבני אדם שהם עובדי כוכבים, אלא שהסגולה עצמה מקורה בעבודת כוכב ועבודה זרה, אז כדי להתיר צריך שנדע שהסגולה מועילה בדרך טבעית, אך סתם רפואה אפילו באה מבני אדם עובדי כוכבים אינה אסורה, שאין לחוש מספק שמא מקורה בעבודה זרה.

נאמין ונסמוך לעשות מעשה מצד מה שהתירו ונתאמת להם לסגלה, ושמנו הרב ז"ל במבוכה רבה".

מ. שכן כתב שם כי דעת חכמים לאסור כל רפואה סגולית דמסתמא הגיע מן האמוריים, אלא שאין הלכה כדבריהם אלא כדרכי יוסי שרק ביודעים שבאה מהאמוריים אסור.

מ"א. וע"ע בשו"ת בנין ציון (ח"א סימן סז) ובשו"ת האלף לך שלמה (סימן רטו).

ומעתה הרבה יש לתמוה על כמה רבנים חשובים שכתבו ע"פ נוסח זה שהגרי"ש אלשיב זצ"ל אוסר שימוש בבדיקת מטולטלת או בדיקה קינסיוולוגית, כי בדיקה קינסיוולוגית נמצאה ע"י רופאים קונבנציונליים בארצות הברית, וכלל אין מקורה בארצות המזרח (וכמבואר לעיל (פרק ב)). גם בדיקת מטולטלת שאין ידוע מקורה, שהרי בכל העולם העתיק כבר השתמשו בבדיקה זו זה שנים רבות מאוד, ואין לדעת מי מצא שיטה זו, ובפרט שהשתמשו בה גדולי המקובלים, ואפילו שהכניסו בה תוספת באמירת פסוקים ושמות, נראה שאם היה המקור בעבודה זרה ממש לא היו משתמשים בה כלל. והרי בהדיא כתבו אחרונים אלו שהאיסור דווקא בידוע שכח הסגולה יוחס לכח כוכב ועבודה זרה, אבל סתם סגולה מותרת, ואין בנוסח הגרי"ש שום לשון לחדש שיטה חדשה ולחלוק על הכרעת אחרונים אלו, ועיקר הדיון של בי"ד ירושלים היה בנוגע לרפואת הצ'אקרות שברור שמקורם באמונות המזרח, וגם בזה לא הכריע הגרי"ש שאמונה זו מקורה בעבודה זרה, כי לא בירר בעצמו מהות גדרה, ולכן הסכים רק לנוסח שכותב 'עיקרון הלכתי' והיינו שכל רפואה שמקורה שעבודה זרה וכו'.

וזה לשון עדות הג"ר עמרם אופמאן שליט"א (מו"צ בעדה החרדית, ור"מ בישיבת המקובלים שער השמים) במכתב בנידון: עבודה במוח אחד אנרגיה ומטולטלת: "כבר בחייו של מהן הגרי"ש אלישיב הושיב חבורת תלמידי חכמים וחכמים המבינים את הענינים, ושמעו את כל טענות האוסרים והמתירים, ובדקו את הענינים, ומסקנתם שאין מקום לאסור והשאירו הדבר על מתכונתו, וכן כל פסוקי דורנו המפורסמים התירו הדבר".

בדיקה קינסיוולוגית ובדיקת מטולטלת

באיסור דרכי האמורי התורה ציוותה שלא לעשות כמנהג הגוים בדברים שאין בהם טעם ותועלת, אבל בדיקות אלו שהוחזקו כמביאות תועלת אין מקום חשש, ואמנם אם היה ידוע שמקור הבדיקות באמונה שהם מעילות בעזרת כוכבים היה אסור, אלא שבדיקה קינסיוולוגית מקורה ידוע ברופאים קונבנציונליים וכלל לא ברפואת המזרח, וגם בדיקת מטולטלת אין מקורה ידוע ואין לחוש מספק שמא מקורה באמונה שמועילה מכח עבודה זרה.

