

הרב אלחנן אשר אדלר חבר הכולל

בענין איסור ניהוש

(א) עניני ניהוש הנזכרים בכרייתא בגמ'
ומה שיש לחקור בכוונת הברייתא

בגמ' סנהדרין (טה:) ת"ר מנחש זה האומר פתו נפלה מפיו, מקלו נפלה מידו, בנו קורא לו מאחריו, עורב קורא לו, צבי הפסיקו בדרך, נחש מימינו, ושועל משמאלו, אל תתחיל בי, שחרית הוא, ראש חודש הוא, מוצאי שבת הוא, ע"כ.

ולכאורה יש להסתפק באלו הסימנים דנקט בכרייתא אי דוקא נקטינהו, דדוקא סימנים אלו הנזכרים הם בכלל איסור ניהוש (ואולי גם ענינים אחרים הדומים להם שהיו נהוגים מימי קדם ע"י העמים הקדמונים); או דהברייתא נקטה אלו הסימנים לדוגמא בעלמא, והוא הדין לכל מי שלוקח סימנים לעצמו ומכוין דרכיו ע"פ אותם הסימנים הנה בכלל איסור ניהוש. והדבר תלוי באשלי רבבני וכאשר יבואר לפנינו.

(ב) ברייתא שניה שהובאה בגמרא
וב' גרסאות בלשון הברייתא

עוד שם בגמ', ת"ר לא תנחשו ולא תעוננו, כגון אלו המנחשים בחולדה בעופות וכדגים. כ"ה הגירסא לפנינו בגמ'. ויש עוד גירסא שהיתה לפני הראשונים שבמקום „ובדגים“ איתא „ובכוכבים“. וכ"ה הגירסא בתורת כהנים. ויש להבין אם יש איזה נפק"מ בין הגרסאות ובמה תלוי.

(ג) מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם מותר
לאדם לעשות לו סימן בדבר שיבא לעתיד

בגמ' חולין (צה:) רב הוה קאזיל לבי רב חנן חתניה, חזי מברא דקאתי לאפיה, אמר מברא קאתי לאפי יומא טבא לגו (סימן טוב הוא לעוברי דרכים

כשהמעבורת באה לקראתן מאליה קודם שזימניה יום טוב להם בבית אושפיזם באותה לילה כשילינו, רש"י). אזל קם אבבא, אודיק בכזעא דדשא (הציץ דרך סדק שבדלת, רש"י), חזי חיותא דתליא, טרף אבבא נפיק אתו כולי עלמא לאפיה, אתא טכחי נמי, לא עלים רב עיניה מיניה אמר להו איכו השתא (אם בשמירתכם השתא, רש"י), ספיתו להו איסורא לבני ברת (משום איסור בשר שנתעלם מן העין). לא אכל רב מההוא בישרא. מ"ט? אי משום איעלומי, הא לא איעלים, אלא דנחיש (אמעברא דאתא לאפיה דאמר יומא טבא לגו, רש"י). והאמר רב כל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם וכיונתן בן שאול אינו נחש (כל נחש שאינו סומך עליו ממש כאליעזר עבד אברהם, שאם תשקני אדכר בה ואם לאו לא אדכר בה, רש"י).

הנה מפשטות הסוגיא נראה דכל העושה לעצמו סימן על דבר העתיד לבוא וסומך עליו כמו שעשו אליעזר ויונתן, הוה בכלל איסור נחש. וכ"ה דעת הרמב"ם פרק י"א מה' ע"ז הי"ד, שכתב שם וז"ל: וכן המשים סימנים לעצמו אם יארע לי כך וכך אעשה דבר פלוני ואם לא יארע לי לא אעשה כאליעזר עבד אברהם וכן כל כיוצא בדברים האלו הכל אסור וכל העושה מעשה מפני דבר מדברים אלו לוקה, ע"ש. וע"ש בהשגת הראב"ד שחולק בזה וס"ל דדבר זה מותר לגמרי הוא, ומפרש כוונת הגמ' בא"א שלענין אם ראוי לסמוך על הסימן קאמר הגמ'!

ושיטת הראב"ד נתבאר בארוכה ברד"ק (ש"א יד, ט), דהסימנים האסורים משום ניחוש הם דוקא אותם הדברים שנהגו בהן בעלי הדעות הקודמים וקבעום לחוק ולמנהג וכמו אותם הסימנים השנויים בכרייתא - פתו נפלה מפיו, צבי הפסיקו בדרך וכו'. אבל מי שרוצה לעשות איזה דבר ועושה לעצמו סימן על המעשה ההוא כדי לעורר ולחזק לבו, אין בזה שום נידנוד איסור של ניחוש ע"ש. ושתי הדעות הובאו ברמ"א יו"ד קע"ט ס"ב ע"ש. ויש להבין במאי פליגי ב' השיטות הנ"ל.

1) ובביאור פירכת הגמ' אדרב, ע"י ברד"ק, וכ"ה במאירי, שמפרש שכוונת הגמ' להקשות דמאיזה טעם נמנע רב מלאכול מאותה סעודה, אם מפני שהניחו כולם הבשר ויצאו לקראתו וחשב זה לסימן רע שהסעודה לא תהיה לברכה, והלא אין ראוי לסמוך על סימן כזה, כיון שלא שם לבו עליו מחחלה וכמו שאמר רב בעצמו כל נחש שאינו כאליעזר וכו', לא חשיב סימן הראוי לסמוך עליו ע"ש. וראה בספר מעין החכמה (מל"ח קנה-ו) שמיישב סוגיית הגמ' לפי הראב"ד בא"א.

ד) דיוק בלשון הרמ"א בהביאו שתי הדעות

עוד יש מקום עיון בלשון הרמ"א שם לאחר שהביא שתי הדעות הנזכרות כתב מיד אח"ז: „וההולך בתום ובוטח בה' חסד יסובבנו". דלכאורה לא נתבאר לאיזה צורך הוסיף הרמ"א מליצה זו, ומהו עומק כוונתו בלשון זה. שאם כוונתו רק לומר שיותר טוב להחמיר ולחוש לדעת הרמב"ם ולמנוע מלעשות סימנים לעצמו, א"כ היה לו לכתוב בקצרה „וטוב להחמיר" וכדרכו בכ"מ. ועי' בלבוש שנמשך אחר ל' הרמ"א וכדרכו בקודש, והוסיף כן באמת בתוך דבריו: „ויש להחמיר וההולך בתום...", ע"ש. כנראה שמפרש דברי הרמ"א עד"ז. אלא שמלשון הרמ"א עצמו נראה שכוונה אחרת טמונה בו. ןוכמה יגיעות יגעו האחרונים וכמה קולמוסים נשתברו בכדי לפרש מליצת לשונו של רבינו הרמ"א בסוף שו"ע או"ח במש"כ שם „וטוב לב משתה תמיד". (ע' בשערי תשובה או"ח סי' תרצ"ז). וכ"כ כאן יש לשער שבאו דבריו בשקול גדול ולא רק כמליצה בעלמא].

ה) מחלוקת רש"י והרמב"ם בביאור הגמ' „בית תינוק ואשה אע"פ שאין נחש יש סימן"

עוד שם בגמ' חולין (צה:) תניא רשב"א אומר בית תנוק ואשה אע"פ שאין נחש יש סימן, אמר ר' אלעזר והוא דאיתחזק תלתא זימני, דכתיב יוסף איננו ושמעון איננו ואת בנימין תקחו (יוסף איננו ושמעון איננו הרי שתיים אם את בנימין תקחו מיד עלי היו כולגה ואין לך צרה שאינה עוברת עלי, רש"י).

ובעיקר פירוש דברי הגמ', ע' בפירוש"י וז"ל בנה בית או נולד לו בן או נשא אשה, אע"פ שאסור לנחש ולסמוך על הנחש סימנא בעלמא הוי מיהא דאי מצלח בסחורה ראשונה אחר שבנה בית או שנולד התינוק או שנשא אשה סימן הוא שהולך ומצליח ואי לא אל ירגיל לצאת יותר מדי שיש לחוש שלא יצליח ע"ש.

והנה הרמב"ם מפרש כוונת הגמ' בא"א (בהלכות ע"ז פרק יא הלכה ה), 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 לומד אם אמר לו פסוק מן הברכות ישמח ויאמר זה סימן טוב כל אלו וכיוצא בהם מותר הואיל ולא כיון מעשיו ולא נמנע מלעשות אלא עשה זה סימן לעצמו לדבר שכבר היה הרי זה מותר עכ"ל. וגם ע"ז השיג הראב"ד

וכשיטתו לעיל דס"ל דכוונת הגמ' בכ"ז אינו לענין איסור והיתר, אלא לענין אי ראוי לסמוך על הסימן ע"ש.

והנה מלבד מה שק"ק לדעת הרמב"ם מה שאמרו בגמ' והוא דאיתחזק תלתא זימני (ע' בלח"מ), וכן מה שמפרש הרמב"ם מש"א תינוק במוכן אחר ממה שמפרש גבי בית ואשה שג"ז קצת דוחק, עוד נראה מדבריו להדיא שלא הותרו דברים אלו אלא לענין שישמח על שעבר אבל לא לכוין דרכיו על פיהם על העתיד, והוא דלא כפירש"י. וכן מבואר ג"כ במאירי, שלדעת הרמב"ם כל כה"ג דפירש"י בכלל איסור ניחוש הוא, ע"ש.

ובאמת שבעיקר דעת רש"י יש להבין אמאי אין בו משום איסור ניחוש. ועי' בשלטי הגבורים בפ' ד' מיתות שמפרש דעת רש"י באחד מב' פנים: הא', דכיון שלא התנה עליו מתחלה כגון שיאמר אבנה בית אם אצליח אח"כ בסחורה ארגיל בה ואם לאו לא ארגיל בה, אלא שמאליו אירע שהצליח ג"פ, לכן מותר לו לסמוך עליו ולעשות מעשה; הב', שאין כוונת רש"י שיכול לימנע בהדיא מלעסוק בסחורה אם לא הצליח ג"פ, אלא ימשוך עצמו מן הסחורה ולא ירגיל בה ע"ש. והנה איך שנפרש דעת רש"י הרי מבואר דלפ"ד הרמב"ם כל כה"ג אסור. וצ"ב במה פליגי רש"י והרמב"ם.

(ו) ביאור תירוץ התוס' בענין ניחושו של אליעזר עבד אברהם

והנה במש"א בגמ' כל נחש שאינו כאליעזר וכו' אינו נחש, הקשו בתוס' שם בד"ה כאליעזר וז"ל וא"ת ואליעזר היאך ניחש למ"ד בפ' ד' מיתות כל האמור בפרשת מכשף ב"נ מוזהר עליו (חזינן מקושייתם דס"ל כשיטת הרמב"ם דאלו לדעת הראב"ד וסייעתו פשוט דלק"מ). וי"ל דהוא תנא סבר שלא נחן לה הצמידים עד שהגידה לו בת מי היא. ע"ש². וע' בגור ארי' בפ' חיי שרה

(2) בפשטות נראה שכוונת התוס' היא לתרץ רק להך מ"ד דב"נ מוזהרים על הכישוף דלדידיה צ"ל שאליעזר לא סמך כלל על הנחש, ורב דאמר כל נחש שאינו כאליעזר וכו', סבר באמת כאידך תנא דס"ל דב"נ לא הוזהרו על הכישוף. וכן כתב במהרש"א על אתר. אמנם יעויין ב"ח (סי' קע"ט) שהקשה על תירוץ התוס' ממש"א בגמ' כל נחש שאינו כאליעזר וכו' דמשמע מזה שאליעזר כן סמך על הנחש. ותירץ שם דמ"מ סמך עליו בחד צד לענין שאם לא תשקהו לא ידבר בה ע"ש. ונראה מזה שהב"ח הבין שכוונת התוס' היא ליישב מימרא דרב אליבא דמ"ד דב"נ הוזהרו על הכישוף. וע"ז תירצו התוס' דאף שסמך אליעזר במקצת על נחש שלו, אפ"ה לא עשה איסור, מאחר שלא סמך עליו לגמרי לענין נתינת הצמידים.

שהקשה ע"ז וז"ל: ולא ידעתי מה הועילו התוס' בתירוץ זה, דסו"ס היה סומך על ניחוש שלו שהאשה אשר תשקה אותו יקח אותה ליצחק ואם לא תרצה להשקותו לא יקח אותה... ולא היה הניחוש בשביל הצמידים שיתן אבל הניחוש היה בשביל שיקח אותה אשר תשקה אותו. ע"ש.

ובביאור דברי התוס' נראה ע"פ מה שאפשר לחקור כטיב שליחותו של אליעזר שנצטוו למצוא זיווג הגון ליצחק. דלפי פשוטי המקראות רגילים לפרש שנעשה אליעזר שלוחו של אברהם לילך ולברר האשה הראויה ליצחק ולהביאה לו כדי שיקדשנה. ונמצא לפי"ז שלא היה שליחותו של אליעזר אלא בבחינת „מעשה קוף בעלמא" ולא היה עליו שום דין שליח לקידושין. אולם מכמה מקומות נתבאר היפך זה, שאכן נעשה אליעזר גם שלוחו של יצחק, ואמנם היה עליו דין שליח לקידושין. ועי' בספר המקנה בקונטרס אחרון (סימן לה סעיף ו), שהקשה באמת מהא דקיי"ל דאין עבד נעשה שליח לקידושין מאחר שאינו בתורת גיטין וקדושין. ע"ש מה שתירץ³.

והדברים כמעט מפורשים בתוס' במס' כתובות (ז:, בד"ה שנאמר) שהביאו ממס' כלה שלמדו דין ברכת ארוסין ממש"כ ויברכו את רבקה. וכתבו התוס' דיש ללמוד משם שיש לברך ברכת ארוסין לאשה המתקדשת ע"י שליח, שהרי אליעזר שליח היה ע"ש. וכן מבואר במדרשים בכ"מ. (וע"ע ספורנו בראשית כד, סא). והדברים עתיקים ואכמ"ל.

ועפי"ז י"ל דסברי התוס' דמעשה הקידושין של אליעזר עבור יצחק נעשה ע"י נתינת הצמידים על ידיה, שהיה בזה תורת קידושי כסף. וכן מבואר להדיא במדרש הגדול (הובא בתורה שלמה פ' חיי שרה מאמר קו) שמה שנתן לה הנזם והצמידים היה בתורת קידושין. (וצ"ל לפ"ז שגדולה היתה רבקה באותה שעה דאל"ה קידושיה לאביה). וא"כ הרי פשוט שכל עיקר ניחושו של אליעזר היה תלוי בנתינת הצמידים שהיא היא מעשה הקידושין. וא"ש תי' התוס' במש"כ דכיון שלא נתן לה עד לאחר שהגידה לו בת מי היא, נמצא שלא סמך על ניחושו. ובדעת הגור ארי' י"ל דס"ל דמעשה קידושי אליעזר לא נעשה עד אח"כ כמש"כ (כד, כג) ויוצא העבד כלי כסף... ויתן לרבקה, ונתינת הצמידים לא היתה לשם קידושין אלא לשם מתנה⁴. ובודאי שיש לפלפל עוד, וכאן די בזה.

(3) וע' בספר הר צבי עה"ת (מר' צבי פסח פראנק), פרשת חיי שרה, שמפלפל הרכה בקושיא זו.

(4) ובאמת שהדבר תלוי בפלוגתא וכמו שהביא שם בתורה שלימה. דהנה במדרש לקח טוב (המכונה פסיקתא זוטרתא) מבואר דמש"כ „ויוצא העבד כלי כסף וכלי זהב..." זה היה בתורת

(ז) דעת הב"ח ועוד מפרשים בישוב הא דאליעזר

והנה בעיקר קושיית התוס' ואליעזר היאך ניחש? כבר דנו בזה קמאי ובתראי, ורבו התירוצים והישובים שנאמרו בדבר. ע"י ב"ח (סימן קע"ט) מש"כ לתרץ לאחר שהביא תירוץ התוס', וז"ל: אבל לפענ"ד עיקר, דכל מעשיו של אליעזר לא היה אלא ברוה"ק... א"כ בטח בשם ה' וזכותו של אברהם שיזמין ליצחק זיווג הגון בדרך נס.. ע"ש. וכעין זה תירץ בלב ארי' עמ"ס חולין ע"ד הנ"ל, דאליעזר עשה כל מעשיו לש"ש והתפלל להשי"ת שיאיר עיניו ע"י הבחינה ההיא שיעשה (וכן ביונתן), ובכה"ג ליכא שום צד של ניחוש. והגמ' דקאמר כל נחש שאינו כאליעזר וכיונתן וכו', דמשמע דכה"ג אסור, מיירי כשעושה כן ואין לבו לשמים, זה תורף דבריו. וכן תירצו כמה מגדולי המפרשים כ"א בסגנון שונה⁵.

(ח) נפקא מינה לדינא מתירוץ המפרשים

והנה לפי תירוץ זה היה יוצא מזה לכאורה נפק"מ גדולה לדינא, והוא דכל מה דאמרינן דעשיית סימנים הוה בכלל ניחוש זהו דוקא היכא שהעושה מכויץ בעשייתו בתורת ניחוש, דהיינו שמשמש באותם הסימנים בתור סגולות שיועילו לו להצליח דרכו. אבל היכא שמתפלל להשי"ת שיורה דרכו ע"י הסימן ההוא שקבע, ומיחס כל התוצאות להשי"ת שהוא מסבב כל הסיבות, בכה"ג מותר לגמרי. כן היה נראה לכאורה מדברי המפרשים. (ואף שמלשון הב"ח שכתב שמעשיו של אליעזר היו ע"י רוה"ק, משמע קצת דבעינן ג"כ שיעשה ע"י רוה"ק, הנה מהמשך לשונו יראה שעיקר יסוד ההיתר בא מכח מה שבטח אליעזר בהשי"ת. וכן נראה להדיא מדברי שאר המפרשים שתירצו כעין הנ"ל).

קידושין, אבל מה שנתן לה מתחלה היה לשם מתנה ולא לשם קידושין, שאין אדם רשאי לקדש עד שישדך ע"ש. וכן הביא בחזקוני שם (כד, כג), שהראשונים לשם מתנה שהם סבלונות דמסבלי והדר מקדשי ע"ש. והוא דלא כמו דאיתא במדרש הגדול שנתינת הצמידים היתה לשם קידושין, ואכמ"ל.

(5) ע"י ספורנו בראשית כד, יד. וע"ע תורה תמימה שם. וראה בספר עמר נקא (להר"י עובדי' ברטנורא) שרצה לפרש עד"ז כוונת לשון רש"י עה"פ ובה אדע ופירש"י לשון תחינה. וע"ע מלבי"ם ויקרא י"ט, כו.

ט) ביאור מחודש בלשון הרמ"א לאור הנ"ל

ועפ"י נוכל להנין בטו"ט דברי הרמ"א שנתקשינו בהם למעלה (אות ד). והיינו: שלאחר שהביא ב' הדעות בענין אם מותר לאדם לעשות סימנים לעצמו בכדי לעורר לבו לאיזה מעשה, בא הרמ"א בלשונו הזהב להכריע ביניהם, וקבע פסקו ע"פ מליצת הפסוק והבוטח בה' חסד יסובבנו. ועומק כוונתו בזה לומר, שאף שבעיקר עשיית הסימנים לעצמו היה שייך בזה ענין ניחוש וכשיטת הרמב"ם, עכ"ז לא בכל אופן נאסר והכל תלוי בכוונת האדם, שאם יעשה הסימנים לעצמו ע"ד הבטחון, ז"א שיכוין שע"י הסימן שהוא יאיר הקב"ה את עיניו לידע את הדרך ילך בה, ולא יוגרע בטחונו בהשי"ת ע"י עשיית אלו הסימנים, אז י"ל דמותר ואין בו משום ניחוש, וכמשנ"ת שכן משמע מכמה מפרשים. ונמצא שבאו דברי הרמ"א בדקדוק נפלא ודבר גדול השמיענו בזה.

י) הטעם שמיאנו התוס' בתירוץ הב"ח וסייעתו

והנה נראה פשוט בהא דלא תירצו התוס' כמ"ש הב"ח ושאר מפרשים אף כי סברתם ברורה ונכונה וכמשנ"ת, הוא משום שבאמת כל עיקר דבריהם להתיר מעשי אליעזר ויונתן מה"ט, וכן לכל אדם כל שעושה כן בכוונה רצויה לפמשנ"ת, נראים קצת כפורחים באויר בלי שיש להם על מה שיסמוכו. דכיון שמבואר לפ"ד הרמב"ם דכל המשים סימנים לעצמו ה"ז בכלל לאו דמנחש ודמי להא דאמרינן פתו נפלה מפיו, צבי הפסיקו בדרך וכו', א"כ מאין לנו לחדש מדעתנו דהיכא שכוונת האדם היא לש"ש שיותר לו איסורא דאורייתא. ומ"ש משאר מיני ניחוש כמו המנחשים בחולדה ובעופות וכיו"ב, וכן שאר הדברים הנזכרים שם בפרשה שקראן הכתוב תועבת ה' שלא מצינו בהם היתר אלא לענין הא דאיתא בגמ' (שבת עה.) לעשות אי אתה למד אבל אתה למד להבין ולהורות, אבל חוץ מזה לא מצינו שהותרו כלל אפילו היכא שכוונת האדם היא לש"ש⁶.

[וראיתי במרכבת המשנה ח"ב ה' ע"ז פ' י"א שתירץ ג"כ ע"ד מש"כ המפרשים, אלא שהוסיף לכאן דכיון שאליעזר ויונתן כוונתו במעשיהם לש"ש

6) ראה בתורת משה עה"ת (להחתם סופר) בפ' שופטים לענין מי שירצה ללמוד דברים הללו כדי שלבסוף יגיע להכרה גדולה יותר אל האמת ויעבוד ה' בלב שלם יותר. וכתב שם: „שחלילה וחלילה להיות בספק רגע אחד... כי יבא מזה הפורה ראש ולענה קלוקל גדול בדורות הבאים...“ ע"ש.

נמצא שלא סמכו כלל על הסימן שעשו אלא שסמכו על הקב"ה שימלא בקשתם בבחינת רצון יראיו יעשה ע"ש. וכנראה שהוצרך לומר כן כדי ליישב קושיתנו הנ"ל. וכוונתו לומר, דכיון דאמרינן בגמ' דהיכא שאינו סומך על הנחש אינו בכלל איסור ניחוש, ממילא שלא עשו בזה אליעזר ויונתן שום איסור, כיון שלא סמכו על הסימן. (אלא שלכאורה צ"ע שהרי בגמ' הביאו הא דאליעזר ויונתן להורות על נחש שסומכים עליו וכדפירש"י. וצ"ל לפי סברתו שכוונת הגמרא היא שאילו לא היו מכוונים לש"ש היה זה נחשב כסמיכה על הניחוש). ומדברי שאר המפרשים שלא הזכירו כלום מסברא זו משמע שאין כוונתם עד"ז, וא"כ עדיין צ"ע בהבנת תירוצם].

יא) דעת מהר"ל מפראג בישוב מעשי אליעזר ויונתן

וכעין זה יש לשאול על שיטתו של מהר"ל מפראג במש"כ ליישב הא דאליעזר ויונתן (עי' בדבריו בחידושי אגדות סוף מס' שבת. וכן כתב בגור אריה עה"ת פ' חיי שרה בתירוצו השני), דהיכא שעושה לדבר מצוה שאני, דכיון שאליעזר עשה כן כדי להביא אשה הגונה ליצחק שהיה דבר מצוה, וכן ביונתן מצוה היה להציל את ישראל, לכן לא נאסר להם ע"ש. ולכאורה סברתו צ"ב דסו"ס איך הותר להם איסורא דאורייתא מטעם זה.

יב) דעת הר"ן בענין ניחושו של אליעזר

והנה דעת הר"ן בחידושו (הובאו דבריו גם בכס"מ פי"א מה' ע"ז), דכל עיקר האיסור של עשיית סימנים על דבר העתיד לבוא הוא דוקא בסימן שאין הסברא נותנת שיהא אותו הסימן גורם תועלת או נזק, וכמו הני דברים השנויים כברייתא - פתו נפלה מפיו, צבי הפסיקו בדרך וכו', שאלו וכיו"ב הם מדרכי האמורי, אבל הלוקח סימנים בדבר שהסברא נודעת שהם מורים תועלת הדבר או נזקו אין זה נחש, שכל עסקי העולם כך הם, וכמו האומר אם ירדו גשמים לא אצא לדרך ואם לאו אצא לדרך, שאין זה נחש, אלא מנהגו של עולם. ע"ש שמיישב עפ"ז בפשיטות מעשה דאליעזר ויונתן שהם לקחו סימנים בדבר שהוא ממנהגו של עולם. ובגמ' דקאמר כל נחש שאינו כאליעזר ויונתן וכו', מפרש הר"ן דר"ל שכל נחש שהוא מן הדברים שאסרה תורה שאין הסברא מכרעת בהם, כל שאינו סומך ממש על הנחש אינו אסור זה תו"ד ע"ש.

והנה מכל התירושים שנאמרו ליישב הא דאליעזר ויונתן היה נראה לפום ריהטא דלכולהו אית להו פירכא לבר מהר"ן, שנראית סברתו פשוטה וברורה, עד שלכאורה לקצת תימה יחשב על כל המפרשים שלא נחתי לתירוץ זה. וגם רבינו הרמ"א בהביאו שיטת האוסרים לעשות סימן בדבר שיבוא לעתיד לא הזכיר כלום מסברת הר"ן, דהיכא שהסימן הוא בדבר שהוא מדרכי ומנהגו של עולם שאין זה ניחוש. ואדרבה, מסתימת לשון הרמ"א הרי משמע דס"ל דלפי שיטה זו האוסרת לעשות סימנים על העתיד, נכללו בזה כל מיני סימנים, ואף סימן שהיה ראוי לו לאדם לכוין דרכיו על פיו לפי טבע ומנהג העולם אסור כל שהתנה עליו מתחלה וסמך עליו. ובאמת כשנתבונן בדבר הנה נראה כמילתא דתמיהא, דמאיזה טעם יאסר דבר כזה שהוא ממנהגו של עולם. ואף את"ל שיש בזה איזה טעם לאסור, מ"מ יש להבין דלמה יחשב איסור זה בכלל איסור נחש שעיקרו כולל בתוכו ענינים של הבל ושטות שנהגו בהם העמים הקדמונים וכאותם דברים הנזכרים בברייתא, דהיינו פתו נפלה מפיו וכו'. ומאחר שכל איסור עשיית סימנים על העתיד נובע מהך ברייתא, בע"כ שגדר איסורם שוה. וכשנאמר שנאסרו אף סימנים שיש בהם טעם נכון לסמוך עליהם, א"כ נמצא שלא קרב זא"ז כלל וצדקו דברי הר"ן.

יג) מה שיש לחקור בכוונת הברייתא השניה שהובאה בגמ'

וכדי לבוא לבירור הענין על נכון יש לעמוד מתחלה על פירוש הברייתא השניה הנזכרת בגמ' במש"א: לא תנחשו כגון אלו המנחשים בחולדה בעופות ובדגים (ולגירסת הראשונים בחולדה בעופות ובכוכבים). ויש לנו לברר מה טיבן של דברים אלו, ומהו גדר איסורם, ז"א, אם גם ענינים אלו הם דברים של הבל ושטות דומיא דסימנים הנזכרים באידך ברייתא, או שיש בדברים אלו שום צד של חכמה ואמיתות ואפ"ה אסרתן תורה.

יד) מחלוקת ידועה בין הרמב"ם ושאר ראשונים
בעניני כישוף וכיו"ב

והנה דעת הרמב"ם בס"פ י"א מהלכות ע"ז שכל עניני כישוף שאסרה תורה (ובכלל זה אלו ששומעים צפצוף העוף ואומרים יהיה כך או לא יהיה כך כדהביא הרמב"ם בפרק הנזכר הלכה ד' ומקורו בברייתא שלפנינו, במש"א ,,אלו המנחשים בעופות") הם כולם עניני שטות והבל אין בהם תועלת מצד החכמה כלל. וז"ל שם (הלכה טז): ודברים האלו כולן דברי שקר וכזב הן... כל

המאמין בדברים האלו וכיוצא בהן ומחשב בלבו שהן אמת ודבר חכמה אבל התורה אסרתן אינן אלא מן הסכלים ומחסרי הדעת.. אבל בעלי חכמה ותמימי הדעת ידעו בראיות ברורות שכל אלו הדברים שאסרה תורה אינם דברי חכמה אלא תהו והבל שנמשכו בהן חסרי הדעת ונטשו כל דברי האמת בגללן... ע"ש. ועוד הרחיב הרמב"ם דיבורו בענין זה כמורה הנבוכים ח"ג פרק לז. ואחריו נמשך בספר החינוך, עיין בדבריו במצות אלו. וע"ע אבן עזרא ויקרא יט, לא⁷.

וכבר צווחו על הרמב"ם בזה כמה מגדולי הראשונים ומכללם הרמב"ן, הר"ן, הרשב"א, הריב"ש, ועוד ועוד. והוכיחו בראיות ברורות מן הגמ' היפך ממש"כ הרמב"ם, שבודאי ובודאי שיש ממש בדברים אלו, אלא שאסרתן תורה ואכמ"ל⁸. (וידוע מש"כ בביאור הגר"א (י"ד קעט, ס"ק יג) בנוגע לשיטת הרמב"ם הנ"ל וד"ל).

(טו) שיטת הראשונים בפירוש הברייתא השניה בגמ'

אלא שלענין פירוש הברייתא שלפנינו דקאמר לא תנחשו כגון אלו המנחשים בחולדה בעופות ובכוכבים, פירשו הראשונים בזה (עי' בחידושי רבינו דוד הובאו דבריו גם בחידושי הר"ן ובנמו"י) דבע"כ לא מיירי במי שמנחש בדברים האלו בדרך חכמה, שהרי מי שמנחש בכוכבים בודאי לא נאסר באיסור לאו דלא תנחשו כדמוכח מהא דאמר בפסחים (קיג). ת"ד מנין שאין שואלין בכלדיים (פירש בערוך שהם בעלי האצטגנינות⁹) שנאמר תמים תהיה עם ה'

(7) שם הכיא דעת אלו שאמרו שלולי שהאובות אמת לא אסרם הכתוב, וחולק עליהם לומר כי הכתוב לא אסר האמת רק השקר. וראוי להעיר כי עכ"פ דעת האבן עזרא איננה שזה לגמר לשיטת הרמב"ם שהרי הרמב"ם התנגד לכל עניני כישוף וגם לחכמת האצטגנינות וכמבואר מדבריו בכ"מ. והאריך בזה באחד מאגרותיו אל חכמי מונטפסליר (שהיא במיוחד לר' יהונתן הכהן מלוניל) ע"ש בארוכה. ולעומת זה הנה הראב"ע האמין בחכמת האסטרוולוגיא כידוע, וכמבואר בכ"מ בפירושו עה"ת. (עי' בדבריו שמות כג, כה ובעוד מקומות) ואכמ"ל.

(8) ראה בארוכה בשו"ת הרשב"א תשובה תי"ג.

(9) ע' בפ"י רש"י שם שמפרש שכלדיים הן בעלי אוב. ותמהו עליו ששואלי אוב אזהרתם מפורשת בתורה. ועי' בתשובות הרשב"א המיוחסות להרמב"ן תשובה רפ"ג מש"כ בישוב דעת רש"י.

אלקיך¹⁰, ומשמע שלכל היותר אין בזה אלא איסור עשה¹¹. וא"כ בע"כ דמיירי כאן בברייתא באלו המנחשים שלא בדרך חכמה אלא בדרך שטות בעלמא דומיא דאידך ברייתא דפתו נפלה מפיו וכו'. ומש"א בברייתא המנחשים בכוכבים אין פירושו ע"י חכמת האצטגנינות אלא בניחוש של הכל שבדו מלבם, וכגון שיאמרו אם תראה כוכב פלוני ביום זה יהיה כך או לא יהיה כך, בדבר שאין בו שום אמיתות. וכן מש"א בחולדה ובעופות פירושו עד"ז דמיירי בניחוש של הכלים שהיה דרכם לנחש בימים ההם. אבל המנחש בדברים שיש להם שורש בחכמה אין איסורו אלא משום שנאמר תמים תהיה כי הדברים האלו מרחיקים את האדם מבוראו ואינו תמים בבוראו, זה תוכן דבריהם ע"ש.

טז) דעת הרמב"ן בענין ניחוש עופות

אמנם מדברי הרמב"ן בפירושו עה"ת נראה שמפרש הברייתא דמיירי

(10) בעיקר מצות תמים תהיה נחלקו בזה הראשונים אם נמנה במנין המצות. הרמב"ם לא מנה זה בכלל חשבון המצות שלו. וכ"ה דעת רס"ג. והרמב"ן הוסיפו במצוה ח' מהמצות שלדעתו שכחן הרמב"ם. וכ"כ בפירושו עה"ת בפ' שופטים שזו מצות עשה. (וע"ע מש"כ בפ' לך לך בפסוק התהלך לפני והיה חמים). והביא הרמב"ן ראיה לדבריו מגמ' הנ"ל, שאמרו: מנין שאין שואלין בכלדיים שנאמר תמים תהיה וכו'. ובאמת שהיה אפשר לומר שמש"א בגמ' הוה רק אסמכתא בעלמא וכ"כ מהרש"ל בחשובותיו (חשובה ג'). וע' ש"ך ריש סי' קע"ט מש"כ בשם תדומת הדשן. וכן משמע קצת מל' הר"ן בחידושי שכתב בסו"ד ח"ל: ולזה אסרו חכמים ז"ל לשאול לחכמי המשפט את אשר יקרהו בפי מזל מולד מולדו ע"ש. וראה באריכות בענין זה בחידושי רי"פ פערלא על סה"מ לרס"ג ל"ת יח-יט. וע"ש שמכאר בטעם שלא מנו הרמב"ם ורס"ג מצוה זו כמ"ע מה"ת, שהוא משום דאיתא בספרי, כשאתה חם תהיה חלקך עם ה' אלקיך". משמע שפסוק זה להבטחה נאמר ולא למצוה ע"ש. וע"ע במלבי"ם שם שכתב ג"כ כנ"ל. (ועד"ז י"ל בדעת הרמב"ם שלא מנה מצות ישוב א"י למ"ע דס"ל דהך קרא דוהורשחם את הארץ וישבתם בה (כמדובר לג, נג) להבטחה נאמר ולא לציווי, וכמו שפירש"י שם בפסוק הנ"ל. וע"ע במלבי"ם שם שכתב שכן משמע ג"כ מגמ' סוטה לג. ע"ש.).

(11) והנה בעיקר רא"י זו לכאורה יש לדחות דשם מיירי במי שכא לשאול מהמנחש בכוכבים, וכזה י"ל דליכא אלא איסור עשה, אבל על המנחש בעצמו שפיר י"ל שעובר באיסור לאו. וע"י כשו"ת הרשב"א המיוחסות להרמב"ן תשובה רפ"ג שכתב באמת דליכא איסור לאו כשאלה אלא באוב וידעוני לחוד, אבל בשאר ענינים האמורים בפרשת מכשף לא נאסרה השאלה בהם אלא משום עשה דתמים תהיה. (ומש"כ בחידושי רבינו דוד ובחידושי הר"ן משמו שמה שנאסר משום ניחוש הוא איסור שאלה, הוא חמוה, וכמו שהעיר למטה שם כהערות [הוצאת מכון הרי פישל]). ובספר משנת חכמים סימן מ"ה דן בזה באריכות ע"ש. וכנראה שדעת אלו הראשונים דלא כדברי הרמב"ן הנ"ל כתשובה, וס"ל שככל האיסורים האמורים בפרשת מכשף נכלל בהם גם איסור שאלה ולא רק באוב וידעוני.

בדברים שהם באמת דברי חכמה ונאסרו משום לאו דניחוש. וז"ל בפ' שופטים (דברים יח, ט): ומנחש הוא המביט בעופות בכנפיהם או בצפצוף כענין שכתוב כי עוף השמים יוליך את הקול ובעל כנפים יגיד דבר... ואמר הכתוב כי תועבת ה' כל עושה אלה ולא אמר עושה כל אלה, כי הכתוב ידבר על רובם, כי המעונן והמנחש אינה תועבה ולא הוריש הכנענים בעבורם כי כל בני אדם יתאוו לדעת עתידות למו ומתעסקין בחכמות רבות כאלה לדעתם... ורבים יתחסדו בנחשים לומר שאין בהם אמת כלל (כוונתו כמובן לדעת הרמב"ם), כי מי יגיד לעורב ולעגור מה יהיה, ואנחנו לא נוכל להכחיש דברים יתפרסמו לעיני רואים ורבותינו ג"כ יודו בהם כמש"א... כי עוף השמים יוליך את הקול זה העורב וחכמת הטיאריין, העופות בלשון ערב טיאר וחכמי העופות יקראו טיאריין... וכאשר כלל הכתוב המעוננים והקוסמים עם התועבות הנזכרות חזר ופירש הגוים האלה... אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו כי חכמתם לדעת הבאות ואתה לא כן נתן לך ה' אלקיך, 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... ולא תצטרך אתה בעתידות אל קוסם ומנחש... ע"ש בדבריו באריכות. [נוכעין זה כתב ג"כ בדרשת הרמב"ן, תורת ה' תמימה" (הוצאת שעוועל עמ' קנ) ע"ש].

הרי מבואר מדברי הרמב"ן שמה שאסרה תורה באיסור ניחוש אינם דברי שטות והבל וכמש"כ הראשונים, אלא עניני חכמה שנהגו בהם העמים כדי לדרוש העתידות.

יז) גדר איסור ניחוש לפ"ד הרמב"ן

והנה לא דיבר הרמב"ן כלל על אותם הדברים הנזכרים כברייתא הראשונה בגמ' שג"ז בכלל לאו דניחוש, ורחוק מאוד לומר על דברים אלו שהם דברי חכמה ויש בהם ממש.

ונראה בביאור דברי הרמב"ן דתרי גווני ניחוש איכא: יש דברים של ניחוש שאין להם שורש בטבע וחכמה כלל וגורמים שיבוש הדעת, כהני דברים דנקט כברייתא קמייתא בגמ'. ויסוד איסורם משום שהם מעשי האמורי (ואפשר שמ"מ לא יחשבו תועבה מאחר שאינם מכחישים פמליא של מעלה כשאר מיני כישוף). ועוד יש בכלל איסור זה דברים שנהגו בהם הקדמונים לדרוש עתידות ע"י צפצוף העופות וכיו"ב ולחכמה גדולה תחשב להם, וג"ז נאסר בלאו דניחוש

לפי שלעם קדוש הדבוקים בה' אין צורך לדברים אלו כי בה' מבטחנו וממנו לבדו נדרוש העתידות (וכלשון הרמב"ן בפסוק תמים תהיה).

ואין להקשות על דברינו דמהיכא תיתי לן למימר שתרי גווני ניחוש הנ"ל יחשבו בכלל לאו אחד, כיון שחלוקים בגדרם ויסוד איסורם? שתי תשובות בדבר: הא', כי סו"ס הלא מטרת כל הדברים הנ"ל היא דרישת העתידות, וכבר כתב הרמב"ן בא"ד שם, כי מלת נחש נגזרת מלשון חשתי ולא התמהמהתי, שכל מה שימהר להודיע בעתיד קודם היותו יקרא נחש ע"ש. ועוד שהרי הטעם שהזכיר הרמב"ן לאיסור ניחוש שייך גם למין הנחש הראשון הנ"ל, שמאחר שאנחנו חלק ה' ממילא אין ראוי לנו להכניס עצמינו לעניני שטות והבל המסירים אותנו מעבודתו יתברך. ועיין בחינוך (מצוה רמ"ט) שכתב כן באמת כטעם שני לאיסור ניחוש ע"ש.

יח) תוספת הסבר בדעת הרמב"ן לאור שיטתו בספר המצות

ונראה לומר עוד לפי דעת הרמב"ן כי באמת ב' מיני נחש הנ"ל נלמדים משני פסוקים נפרדים. ויתכן שיש הכרח לומר כן לפי דעת הרמב"ן עצמו במקום אחר וכאשר יבואר. דהנה דעת הרמב"ן בהשגותיו לספר המצות (שורש ט') שכל מקום שיש שני לאוין באיסור אחד נמנין כשני לאוין ולוקה שמונים ע"ש באריכות. וא"כ לכאורה יש לשאול בלאו דמנחש שנכתב ב' פעמים בתורה: הא', לאו דלא תנחשו דת"כ; והב', לאו דלא ימצא בך... מנחש דמשנה תורה, דלמה לא ימנו כשנים. (וכ"כ יקשה בלאו דמעונן). וע' בערוך לנר בסוגיא דסנהדרין שעמד בזה. ובאמת שלפי דעת הרמב"ם שם כשורש ט' (ועוד האריך בזה במצות ל"ת קע"ט ע"ש), דכל שיש דיבוי לאוין באיסור אחד לא ימנו אלא כלאו אחד פשוט דלק"מ. (וקצת תימה על בעל ערוך לנר שלא הרגיש בזה). אבל לפי דעת הרמב"ן שם שפיר יקשה כנ"ל.

אמנם כשנעיין היטב בלשון שתי הברייתות המובאות בגמ' נראה להדיא כי כל אחד מהן מבוססת על פסוק אחר. דהנה בברייתא ראשונה שם בגמ' איתא: „ת"ר מנחש זה האומר וכו'". הרי דקאי על לשון הפסוק שבמשנה תורה. וכ"ה להדיא בספרי על אתר. ובברייתא השניה איתא: „ת"ר לא תנחשו כגון אלו המנחשים בחולדה ובעופות וכו'". מבואר דקאי אקרא דתורת כהנים. וכיון שנתכאר בדעת הרמב"ן דכל הני דברים הנזכרים בברייתא הב' לא הוו ממש מסוג הנחש הנזכר בברייתא הא', הרי נמצא שכל אחד מהלאוין קאי אמילתא אחריתא ואין ללמוד זה מזה. וכבר כתב הרמב"ן שם בעצמו דהיכא שאין

הלאוין מיותרים שבא כל אחד מהם לתשלום הענין בכה"ג לא ימנו אלא אחת, ע"ש שהביא בזה מש"א בגמ' (כריתות ד:) חמשה לאוין האמורים בדם למה, אחד לדם חולין ואחד לדם קדשים ואחד לדם כיסוי ואחד לדם האברים ואחד לדם התמצית, ע"ש. וכ"כ י"ל בלאו דמנחש וכמשנ"ת, דכל לאו מזהיר על מין נחש אחר ואין כאן ב' לאוין בדבר אחד. (וגבי לאו דמעונן נצטרך לתרץ בא"א ע' מש"כ שם בערוך לנר).

אלא שלכאורה יקשה על דברינו ממה דנקט הרמב"ן הא דניחוש עופות בביאורו על הפסוק דמ"ת, שהרי לפי המבואר מקרא דת"כ נפקא.

ונראה ליישב ולומר דאף שעיקר מקורם של ב' מיני נחש הנ"ל נובעים מב' כתובים שונים וכמשנ"ת דמה"ט לא ימנו כשני לאוין, מ"מ לאחר שלמדנו ב' הדינים מיתור הפסוקים, שוב י"ל שכל אחד מהלאוין כולל לשני הדינים ובא זה וגילה על זה, כי ב' הענינים הם בכלל נחש, ומסברא שכתבנו למעלה שטעם הרמב"ן לאיסור ניחוש בעופות שייך גם כמין הנחש הראשון. ונמצא דלאו דת"כ כולל נמי מה דאיתא בברייתא ראשונה ולא דמ"ת כולל נמי מה דאיתא בברייתא השניה, ואף כי לא ימנו אלא כלאו אחד כיון דתרווייהו צריכי. ועד"ז נראה לומר גם בלאו דדם, דלאחר דילפינן מיתור הפסוקים שנאסרו כל סוגי דם, מעתה יש לומר שכל לאו בפנ"ע כולל הכל ואף כי לא ימנו אלא כחד לאו. וכן י"ל בעוד מקומות. (ואולי יש בזה איזה נפק"מ לענין התראה לפי מה דמשמע ברש"י שבת קלח. שצריך להתרוח בשם העבירה שהוא עובר עליה ואכמ"ל). כן היה גלענ"ד ע"פ סברא אם כי לא מצאתי כן לע"ע בשום ספר.

והראשונים דס"ל שגם מה דאיתא בברייתא הב' מיירי במנחש דרך שטות דומיא דאידך ברייתא, י"ל דס"ל כדעת הרמב"ם דריבוי הלאוין באיסור אחד לא ימנו אלא כלאו אחד ולכן לא ילקה אלא אחת אף ששני הלאוין הם מענין אחד.

או דאפשר לומר דס"ל להנך ראשונים ג"כ כדעת הרמב"ן בהשגותיו לסה"מ, וס"ל דסו"ס לא דמו לגמרי עניני ב' הברייתות, דברייתא דמ"ת מיירי במנחש בסימנים ומקרי העולם שאירעו מעצמם בלי שיתכוין האדם עליהם מתחלה, וברייתא הב' מיירי במי שמסתכל בחולדה ובעופות מתחלה כדי לנחש על ידיהם. ואפשר שאין ללמוד זה מזה ולהכי צריכי תרי קראי. וכעין זה כתב ג"כ בערוך לנר ע"ש. ואף לפ"ז נראה לומר שכ"ז היה רק טעם להצריך ב'

הכתובים, אבל לאחר דאיתא לבי הכתובים וידעינן שפיר שאין לחלק בהכי, מעתה י"ל שבי עניני נחש כלולים בשני הכתובים וכמש"כ בדעת הרמב"ן¹².

והרמב"ן י"ל דס"ל דגם לפום סברא דנפשין הוה ידעינן שאין לחלק בין מי שמנחש בלי שיתכוין עליו מתחלה למי שמנחש במה שהתכוין לכך מתחלה, וא"כ הו"ל תרי לאוי באיסור אחד. ולכן הוכרח ע"פ שיטתו בהשגותיו לפרש הא דניחוש עופות דמיירי במנחש בדרך חכמה וכמשנ"ת.

יט) פירוש דברי הברייתא לפ"ד הרמב"ן ושאר ראשונים,
וטעם לשתי הגוססאות שבברייתא

ועכ"פ נמצינו למדים שלפי שאר הראשונים כל יסוד איסור ניחוש הוא משום לתא דדרכי האמורי, כי כל עניני נחש הם דברים בלי טעם ובלי תועלת. והיכא שמנחש בדרך חכמה כגון אלו המנחשים בכוכבים בדרך האצטגנינות או השואל בהם אין ע"ז אלא איסור עשה דתמים תהי'. ומה דנקט בברייתא המנחשים בעופות ובכוכבים בע"כ לאו בדרך חכמה מיירי. ועם זה נוכל להבין הך גירסא דאיכא בגמ' שלפנינו דגריס,, ובדגים" במקום,, ובכוכבים". די"ל דס"ל להך גירסא ג"כ ע"ד הנ"ל, אלא דס"ל דלשון,, המנחש בכוכבים" היה משמע שהוא בדרך האצטגנינות, שזה לא נאסר משום ניחוש וכמשנ"ת, ולכן גרס במקומו,, ובדגים", דס"ל שאין בניחוש דגים שום צד חכמה. והא דנקט עופות י"ל דלזה שפיר אפשר לומר דמיירי שמנחש שלא בדרך חכמה וכמ"ש הראשונים. או דסובר לענין ניחוש עופות כדעת הרמב"ם שאין בו שום תועלת מצד החכמה כלל.

כ"ז לפי שיטת שאר הראשונים. אולם לפ"ד הרמב"ן נמצא שבאיסור נחש נכללים בו הן דברים שהם ממעשי האמורי הן דברים של אמיתות וחכמה כגון המנחשים בצפצוף עופות או בכנפיהם. וגדר האיסור ניחוש שממין זה השני, הוא קרוב למש"כ הראשונים באיסור עשה דתמים תהיה שלבני ישראל חלק ה' אין ראוי לסמוך על דברים אלו, אשר לפי הרמב"ן כ"ז נכנס ג"כ בכלל איסור לאו דניחוש וכמשנ"ת.

12) ועפ"ז יש מקום עיון בלשון רש"י בפירושו על התורה. דהנה בלאו דלא תנחשו דפי' קדושים, כתב רש"י וז"ל:,, כגון אלו המנחשין בחולדה ובעופות, פתו נפלה מפיו, צבי הפסיקו בדרך". הרי שהזכיר עניני ב' הברייתות. ובפירושו בפי' שופטים בלאו דלא ימצא בכ' מנחש, כתב רש"י וז"ל:,, פתו נפלה מפיו, צבי הפסיקו בדרך, מקלו נפלה מידו". הרי שהביא רק ברייתא דמ"ת והשמיט ברייתא דת"כ. ומצוה ליישב. וכתבתי להעיר.

[אלא שעדיין צ"ע במה שהרמב"ן לא הזכיר כלום בדבריו מאלו המנחשים בכוכבים שג"כ נזכר בברייתא. ועי' בתשובה רפ"ג מתשובות הרשב"א המיוחסות להרמב"ן, שכתב באמת שאין האצטגנינות בכלל ניחוש, ומה דנקט בברייתא ובכוכבים לאו באצטגנינות קאמר. וא"כ נראים דבריו קצת כסותרים למש"כ בפירושו עה"ת. וצ"ע].

(כ) ביאור מחלוקת הר"ן ושאר מפרשים בגדר האיסור של לקיחת סימנים

ולאור האמור יתבאר על נכון טעם פלוגתם של הר"ן ושאר מפרשים לענין האיסור של המשים סימנים לעצמו. דהנה הר"ן שהניח כסברא פשוטה שאיסור זה כולל בתוכו רק אותם הסימנים שאין ראוי לסמוך עליהם לפי טבע ומנהג העולם, אזיל כשיטת הראשונים הנ"ל שכל גדר איסור נחש הוה אך ורק משום לתא דדרכי האמורי, דלכן לא נאסרו אלא דברים של שטות והבל שאין להם שורש בטבע וחכמה כלל. וכן מורה ל' הר"ן שכתב בתו"ד וז"ל שאלו וכיוצא בהן הם מדרכי האמורי, ע"כ. ויתכן עוד שהר"ן אזיל לשיטתו לפמש"כ בפ' ד' מיתות (נב:) דאיסור דרכי האמורי שייך רק בדבר שאין לו מבוא בדרך הטבע כלל ע"ש. ולכן פשיטא ליה להר"ן דכל שעושה לעצמו סימן שראוי לסמוך עליו לפי מנהג העולם אין בזה איסור ניחוש.

אמנם שאר מפרשים שלא תירצו כמש"כ הר"ן ס"ל דיסוד האיסור של המשים סימנים לעצמו הוא משום שאין ראוי לחקור אחר עתידות כלל, כי ראוי לבטוח בה' לבדו, ע"ד תמים תהיה וכו'. ומי שלוקח סימן לעצמו והתנה עליו מתחלה וסמך עליו לכוין דרכיו על פיו הרי נמצא ששם מבטחו בהסימן ההוא ועלול עי"ז לסור מאחרי ה'. ואף שאלולא שהתנה על הסימן מתחילה הרי פשוט שמוחר לו להתנהג ע"פ הסימן ההוא כל שמתנהג ע"פ טבע ומנהג העולם, עכ"ז כל היכא שסמך ממש על הסימן מתחלה, ה"ז אסור, ואפילו בסימן שהוא מדרכו ומנהגו של עולם, כמשנ"ת, כיון שסו"ס אפשר שנגרע עי"ז במדה מסויימת בטחונו בהשי"ת. [ועי' לקמן בדברינו אות כו בסופו].

אלא שמאידך גיסא הרי סברא הנ"ל שייכת רק היכא שעלול האדם לסור מבטחונו בהשי"ת ע"י לקיחת הסימן ההוא, שזהו כל גדר האיסור לפמשנ"ת. אמנם כל שעושה כן בכוונה רצויה ובדרך תפלה להשי"ת שיעזרנו בדבר

שבכה"ג אין מקום לחשש הנ"ל, ממילא דלא הוה ניחוש. וא"ש סברת המפרשים שתירצו כן במעשה דאליעזר ויונתן.

וכעין זה י"ל בסברת מהר"ל מפראג שחידש שלדבר מצוה מותר לעשות סימנים על העתיד. וכזונתו יש לפרש ע"ד הנ"ל, דהיכא שעושה לדבר מצוה בודאי שיש לתלות שזכות המצוה תגן עליו שלא יסור מאחרי ה', ושומר מצוה לא ידע דבר רע, מלבד מה שמסתמא עושה כן בכוונה רצויה, ולכן לא הוה ניחוש.

[ואין מש"כ בכלל דורש טעמא דקרא, שהרי עיקר איסור לקיחת סימנים לא נאמר בקרא בהדיא וכל יסוד איסורו הוא משום סברא הנ"ל, דמה"ט הוא דנחשב לנחש, וממילא דכל היכא דליתא לטעם הנ"ל לא מקרי ניחוש. וכדרך אחר יש לומר דכיון שכתוב מיד אחריו פסוק דתמים תהיה, ולפמשנ"ת זהו גופא טעם האיסור, א"כ אפשר דהוה כאילו גילתה תורה בפירוש טעם האיסור ובכה"ג דרשינן טעמא דקרא לכו"ע (עי' סנהדרין כא.).]

כא) ביאור מחלוקת רש"י והרמב"ם בענין בית תינוק ואשה לאור הנ"ל

וע"פ הנ"ל יש מקום לומר שגם פלוגתת רש"י והרמב"ם בהא דבית תנוק ואשה תלוי בזה. דהנה כבר הבאנו (אות יד) שדעת הרמב"ם היא דכל ענינים אלו של ניחוש וכישוף אין בהם ממש, ולכן י"ל דלדידיה א"א לפרש בכוונת הגמ' כמ"ש רש"י, שהרי בודאי שאין בג' דברים אלו שום אמיתיות יותר משאר דברים, וא"כ כל שמכוין דרכיו על ידיהם, הרי זה בכלל נחש. ולכן הוכרח הרמב"ם לפרש דכל מה שהותר בג' דברים אלו הוא רק לענין שיכול לשמוח על שעבר. אבל לפי רש"י י"ל שקבלה היתה ביד הגמ' בג' דברים הללו דכל היכא דאיתחזק ג' פעמים יש בדבר ממש, אלא שמ"מ היה שייך בזה גדר איסור ניחוש אילו היה מתנה עליהם מתחילה, אבל כל שלא התנה עליהם מתחלה הותר לעשות מעשה על פיהם (לפי דרך הא' שכתב בשלטי הגבורים, ולפי פירוש השני שם לא הותרו אלא היכא שלא סמך להדיא עליהם שבכה"ג לא נעשה ממש באופן של ניחוש). ויוצא לפ"ז שדעת רש"י הוא ע"ד מש"כ בדעת המפרשים שאיסור ניחוש כולל בתוכו גם ענינים של חכמה שיש בהם ממש¹³.

13) עי' בדברי דוד עה"ת (דברים יח, ד) שדקדק מלשון רש"י דסבירא ליה שכל עניני ניחוש וכישוף אינם ראויים אפילו לעכו"ם. ומשמע קצת שר"ל שאין בדברים האלו ממש מצד החכמה. ואפשר לדחות דר"ל שהוזהרו כ"ג על הכישוף וכהך מ"ד דס"ל כן, או דאפילו אי לא הוזהרו מ"מ אינו ראוי להקב"ה להשים לפנייהם מכשול בזה. ועי' מש"כ בפנים אות כג בשם המאירי.

(כב) מה שאפשר להסתפק לדינא לפי שיטת המפרשים

ודע דלפמשנ"ת בדעת המפרשים שמתירים לאדם ליקח סימנים לעצמו כל שכוונתו רצויה ולש"ש, ראוי להסתפק אם היתר זה נאמר אף בסימנים שאין הסברא נותנת בהם דבכה"ג לכאורה יש בזה גם משום לתא דדרכי האמורי, דבזה פשיטא דלא מועיל מה שמחשבת האדם היא לש"ש כדמצינו במצבה שגאסרה אפילו לשמים מאחר שנעשה כחוק עכו"ם וכמבואר ברמב"ם ה' ע"ז פ"ו ה"ו. [וע"ע בפ"י הרמב"ן עה"ת (דברים יב, לא) עה"פ לא תעשה כן לה' אלקיך]. או דנאמר דכל מה שנאסר באיסור ניחוש משום לתא דדרכי האמורי הוא דוקא כגון הנך סימנים הנזכרים בברייתא, אבל כל המשים סימנים לעצמו לא נאסר אלא משום סרך של דרישת העתידות ומחשש שיסוד מאחרי ה'. וממילא די"ל דליכא איסורא אם כוונתו לש"ש, אף בסימן שאין ראוי לסמוך עליו לפי טבע ומנהג העולם. ויש לעיין בזה. [שוב מצאתי בגו"א בפ' קדושים שכתב להדיא שאף שיש לאדם כוונה רצויה ודעתו לשמים, מ"מ צריכים ג"כ שיהיה הסימן מהדברים שהם מדרכו ומנהגו של עולם וכהיא דאליעזר, ואי לאו הכי הוה בכלל ניחוש ע"ש].

[וכמו כן יש להסתפק לפ"ד הרמב"ן שהמנחש בעופות בדרך החכמה לא יקרא תועבה ואפ"ה יש בו משום איסור ניחוש, אי תשתרי היכא שמחשבת האדם היא לש"ש. או דנימא דסו"ס יש בזה משום איסור חוקות העכו"ם ואסור. ועי' במלבי"ם (ויקרא יט, כו) במש"כ ליישב מעשה דאבישי בן צרויה (שהובא בסנהדרין צה.). שנראה שהיה בו משום ניחוש עופות, ונתקשו בזה המפרשים. ותירץ המלבי"ם שאבישי תלה הדבר בהשגחת ה' ולכן לא נאסר לו ע"ש, משמע די"ש להתיר בכה"ג¹⁴. אמנם יש לדחות שכוונת המלבי"ם לומר

14) בעיקר המעשה דאבישי בן צרויה (ראה כל המעשה בגמרא שם) אינו מבואר כ"כ בגמ' אם היה בה ניחוש גם מצד החכמה דהיינו ע"י צפצוף העוף וכיו"ב, או שנעשה לגמרי באופן של נחש. ועי' בנמ"י ס"פ ד' מיחוח שכוחב בפירוש שהבנת צפצופי העופות היא דבר חכמה ושרי לגמרי, ותיכף אח"ז הקשה מהא דאבישי (ע"ש מה שתירץ שהיה רק כסימנא בעלמא). משמע עכ"פ דמעשה דאבישי לא היה בדרך החכמה כלל. וא"כ לכאורה פשוט שיש בדבר ג"כ משום לתא דדרכי האמורי ולא מועיל בזה מחשבת האדם אפילו כשהיא לש"ש. ובעיקר הך מילתא דניחוש עופות, ע' רבינו בחיי עה"ת (ויקרא יא, יג, בסו"ד), שדעתו לחלק בין מי שמנחש ע"י צפצופי העופות להמנחש במריטת כנפיהם והשתנות מושבם ממקום למקום. דניחוש שמצד הצפצוף מצוי יותר בעופות טהורים והוא לא יקרא נחש אלא חכמה, משא"כ בניחוש שמצד תנועת העופות שמצוי יותר בעופות טמאים (שלכן אסרן הכתוב באכילה מפני שבג"א מנחשים בהם), הוה בכלל הנחש שאסרה תורה ע"ש. וע"פ דכריו אפשר ליישב מעשה דאבישי, דמכיון שאירע המעשה ביונה שהיא עוף טהור, מסתמא נעשה הניחוש באופן היתר. וכעין זה כתב במאירי (סנהדרין סח.) ע"ש.

שנעשה ע"פ דוה"ק והיה בבחינת הוראת שעה (וכן נראה מהמשך לשונו שם) וא"כ אינו ענין לנידון דידן. ויש לעיין עוד בזה. (ועי' היטב בל' הרמב"ן בפירושו עה"ת דברים יב, לא באריכות לשונו שם) ואכמ"ל.

כג) ביאור שיטת הראב"ד בגדר איסור ניחוש

הנה כבר הבאנו שיטת הראב"ד והרד"ק דלא נאסר כלל לאדם ליקח סימנים לעצמו על העתיד כדי לעזור ולחזק לבו (ואפילו בסימן שאין הסברא נותנת לסמוך עליו לפי מנהג העולם), דלא נאסרו אלא אותם הסימנים הנזכרים כברייתא כגון פתו נפלה מפיו וכיו"ב שקבעום העמים הקדמונים כחוק שלהם.

ונראה בביאור דעת הראב"ד דס"ל ע"ד מש"כ בדעת הר"ן דכל גדר איסור ניחוש אינו אלא משום לתא דדרכי האמורי, אלא שסובר הראב"ד עוד דכל האמור בפרשת מכשף שנאסר לישראל משום לתא דדרכי האמורי, ובכלל זה איסור מנחש, יסוד איסורם נמי משום אבזרייהו דע"ז. דבאמת כל הדברים האמורים בפרשת מכשף מישיך שייכי לע"ז ונעשו לצורך ע"ז וכמבואר במאירי בפ' ד' מיתות (נו.) שכתב שם שאפילו למ"ד דלא הוזהרו ב"נ על הכישוף אפ"ה א"ש מה שאמרה תורה בפרשת מכשף שבגלל התועבות האלו נענשו העכו"ם (שמזה הוכיח ר' יוסי שם דכ"נ הוזהרו על הכישוף), מכיון שאותם הדברים היו סולם ומבוא לעניני ע"ז שעליה נענשו¹⁵, ע"ש. וכ"ש דלמ"ד דהוזהרו ב"נ על הכישוף דיש לומר שמקור אזהרתם הוא בכלל אזהרת ע"ז דילפינן מקדאי, וכן כתב בספר חסדי דוד על התוספתא סוף ע"ז, ע"ש¹⁶. ומטעם זה סובר הראב"ד דגם מה שנאסרו דברים אלו לישראל בלאוין מיוחדים הוה משום

15) ואגב, למדנו מזה דבר מוסר. כי עיקר קפידת התורה על האדם החוטא הוא על הדבר הראשון שהביאו לידי חטא. ואף שאותו הענין בעצמו אינו חמור כ"כ, וגם אפשר שהוא דבר היתר מצד עצמו, אפ"ה בזה נתבע האדם ראשונה מכיון שענין זה גרר את הכל. וכעין מש"כ המפרשים במש"א בתוכחה (דברים כו, מז), תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה". ראה בספר אמת ואמונה להרבי מקאצק פתגם תקיז. (וידועים דברי הרמב"ם בסוף ה' לולב מש"כ לענין פסוק הנ"ל ואכמ"ל).

16) וע"ע בחידושי רי"פ פערלא בפירושו לסה"מ לרס"ג (ל"ח יח-יט) שצידד לומר דמה שאמרו בגמרא לחד מ"ד דלא הוזהרו בני נח על הכישוף, היינו שלא הוזהרו באזהרה מיחדת בפנ"ע, אבל לעולם הוזהרו משום דררא דע"ז, ע"ש. אלא שמה שרצה להעמיס כן בלשון המאירי אינו במשמע כלל. וכנראה שהיה לו גירסא אחרת בלשון המאירי וכאשר יראה המעיין.

שיש בדברים הללו משום אבזרייהו דע"ז, ולכן פשיטא ליה להראב"ד ולא נאסרו לישראל משום איסור נחש אלא אותם הדברים עצמם שקבעום העכו"ם כחוק שלהם שבזה יש לאסור משום אבזרייהו דע"ז. וגם יתכן לומר שדעת הראב"ד היא שכל עיקר האיסור של דרכי האמורי וחוק עכו"ם לא נאמר אלא בדבר שיש בו משום שמץ ע"ז (ע' תוס' ע"ז יא. בד"ה שלא). וממילא שבאיסור ניחוש שנאסר משום לתא דדרכי האמורי לא נאסר אלא בדבר שיש בו שמץ ע"ז וכמשנ"ת.

והר"ן שחולק בזה וס"ל דנאסרו כל עשיית סימנים שאין בהם טעם נכון לסמוך עליהם אפשר דס"ל שגם באיסור דרכי האמורי נכלל כל דבר שהוא מחוקות העכו"ם שנראה כמילתא דתמיהא ואף אם אין בו משום שמץ ע"ז. או שסובר הר"ן כן דוקא לענין איסור ניחוש שהוא לאו בפנ"ע, דאף שיסודו משום לתא דדרכי האמורי, מ"מ א"צ שיהיה בו איזה שמץ של ע"ז כדי שיאסר¹⁷

כד) סיכום הדברים

סיכום הדברים, כי הנחש שאסרה תורה כולל בעיקרו דברי הבל ושטות

(17) ובאמת שראוי לעמוד על היחס שבין ענינים אלו, זאת אומרת איסור ניחוש ואיסור דרכי האמורי. דהנה בספ"ו דשבת וכן בחוספתא שם (פרקים ז-ח) נמנו כמה דברים שנאסרו משום דרכי האמורי ע"ש. ואזהרתם ממש"כ (ויקרא יח, ג) ובחקתיהם לא תלכו, וכדאיתא בתורת כהנים (שם): „רמ"א אלו דרכי האמורי שמנו חכמים" (וביש סדר למשנה להר"י ישעי' פיק-ברלין על המשנה ספ"ו דשבת צידד לומר דכ"ז לר"מ, אבל לרבנן אזהרת דרכי האמורי נלמד ממש"כ (ויקרא כ, כג) ולא תלכו בחקת הגוי. או ממש"כ (שמות כג, כד) ולא תעשה כמעשיהם ע"ש. וע"ע קהלות יעקב לקוטים ח"ג סימן ה'). והנה אינו מבואר להדיא אם עוכר ככל אלו הדברים גם בלאו דניחוש. אמנם כן משמע באמת מלשון רש"י בפירושו על המשנה שם, וכמו שדקדק בתועפות ראם בהגהותיו על ספר יראים (מצוה שיג), ע"ש. ועיין בסה"מ להרמב"ם ל"ח ל' באיסור חוקות העכו"ם שכתב בסו"ד: „וכבר התבארו משפטי מצוה זו בששי משבת". וע"ע שם בל"ת ל"ג שהוא איסור ניחוש שכתב בסו"ד: „וכבר התבארו משפטי מצוה זו בשביעי משבת". וברור שהוא ט"ס. וצ"ל: כששי משבת. וא"כ משמע שבכל הענינים הנוכרים בספ"ו דשבת יש בהם משום שני שמות. וכן יש לדקדק מדברי הרמב"ם ביד החזקה (הלכות ע"ז פרק יא, ה"ד) שהביא בכלל לאו דניחוש מה דאיתא התם בגמ' ובחוספתא במי שאמר שחוט תרנגול זה שקרא ערבית, שחוט תרנגולת זו שקראה גברית שאסור משום דרכי האמורי. אמנם מלשון התוספתא משמע קצת שלא כל מה שנאסר משום דרכי האמורי אסור משום ניחוש, דלאחר שמנה שם כל הדברים שהם מדרכי האמורי, הדר קתני, איזהו מנחש האומר נפלה מקלי מידי וכו'. ומשמע דכל מה דקתני עד הנה לאו ניחוש הוא. ועי' כשו"ת מהרי"ק תשוכה פ"ח. וע"ע בספר ברית משה בפירושו על הסמ"ג מה שיצא לחדש ע"פ דקדוק לשון הסמ"ג. ובאמת שיש ליישב בפנים שונים, ועוד חזון למועד. וכתבתי להעיר ואכמ"ל.

שלקחו אותם העמים הקדמונים לסימן רע כהנך דברים השנויים בברייתא הראשונה בגמרא. וכן לנחש בחולדה ובעופות ובכוכבים בדרך של שטות כפי שהיה נהוג בימים ההם ג"כ אסור לפמש"כ כמה ראשונים שבהכי מיירי הברייתא השניה שהובאה בגמ'. ויסוד האיסור בכל זה הוא קרוב מאוד לאיסור דרכי האמורי שאסור משום חוקות העכו"ם¹⁸.

עוד יתכן שיסוד איסור ניחוש הוא משום אבזרייהו דע"ז, מכיון שכל עניני ניחוש שנהגו בהם בעלי הדעות הקודמים בא"י נעשו מסתמא לשם ע"ז. ומטעם זה צידדנו שסובר הראב"ד שלא נאסרו משום ניחוש אלא אותם הסימנים עצמם שקבעום העמים הקדמונים כחוק קבוע שלהם דבזה יש לאסור משום שמץ ע"ז, אבל ליקח סימנים לעצמו על דבר העתיד להיות, אין בו שום נידוד של איסור. ברם, דעת הרמב"ם והתוס' ועוד ראשונים היא, שגם הלוקח סימנים לעצמו כדי לכוין דרכיו על פי אותם הסימנים שקבע מתחלה, הרי זה בכלל איסור נחש, וכדמשמע מפשטות הגמ' דחולין (צה:;) שאמרו: „כל נחש שאינו כאליעזר וכיונתן אינו נחש". ומ"מ עצם גדרי האיסור של לקיחת סימנים אינם ברורים כ"כ, וכנראה שיש בדבר כמה שיטות. דעת הר"ן היא שגם להרמב"ם ודעימיה לא נאסר אלא סימן שאין הדעת נותנת שיהא אותו הסימן גורם תועלת הדבר או נזק, דבכה"ג אית ביה משום לתא דדרכי האמורי. וכזה מיישב הר"ן מעשה דאליעזר עבד אברהם שלקח סימן בדבר שהוא ממנהג העולם ולכן לא נאסר לו משום ניחוש. לעומת זאת, דעת רוב המפרשים ליישב הא דאליעזר באופנים אחרים. הב"ח והלב אריה ועוד כמה מפרשים תירצו דמאחר שכל מה שעשה אליעזר היה בכוונה רצויה ובדרך תפלה להשי"ת, לכן לא היה במעשיו משום ניחוש.

ונראה מדעת אלו המפרשים שרוח אחרת עמהם כיסוד האיסור דלקיחת סימנים. וס"ל דלאו משום לתא דדרכי האמורי הוא דנאסר וכדמשמע מדעת הר"ן, דאל"ה מה הועילו בתירוצם במש"כ שמחשבת אליעזר היתה לש"ש, הלוא סו"ס יש במעשיו משום לתא דחוקות העכו"ם, שזה נאסר אפילו לשמים, כדמצינו במצבה שהיתה אהובה בימי האבות ואח"כ נאסר אפילו לשמים מאחר שנעשה כחוק עכו"ם.

גם יש להוכיח כן ממה שלא נחתי הני מפרשים לתרץ כמש"כ הר"ן בישוב הא דאליעזר אף שנראית סברתו כה פשוטה וברורה. (אם כי מש"כ הר"ן בהא

(18) ראה בהערה הקודמת מספר 17.

דיונתן דהוה מנהג העולם ששנים או שלשה אבירי לב יניסו הרבה מן המפחדים, בודאי שיש מקום לפקפק בזה, מ"מ בהא דאליעזר לכאורה פשוט הוא דמקרי סימן שהוא ממנהג העולם). ונראה מזה דס"ל להנך רבוותא דגם דבר שראוי לסמוך עליו לפי טבע ומנהג העולם נאסר לאדם ליקח לעצמו לסימן כדי לכוין דרכיו על פיו.

ובע"כ צ"ל לפ"ז דיסוד האיסור דלקיחת סימנים לא הוה משום לתא דדרכי האמורי, אלא משום שיש בדבר משום חסרון בטחון בהשי"ת במה שהאדם שם מבטחו בהסימן ההוא שקבע לעצמו, ונמצא שאינו תמים בבוראו. וגם ענין זה יוכל להכנס בכלל איסור נחש, כדחזינן מדעת הרמב"ן בפירושו עה"ת שמפרש איסור ניחוש במנחש בעופות בדרך החכמה כדי לדרוש עתידות. וטעם איסורו כתב הרמב"ן שהוא,, בעבור שעשה לך מעלה גדולה לתתך עליון על כל גויי הארץ... ולא תצטרך אתה בעתידות אל קוסם ומנחש שיקבלו אותם מן הכוכבים או מן השפלים בשרי מעלה...". וטעם קרוב לזה אפשר לומר גם לאיסור לקיחת סימנים, דמאחר שיש לעם בני"י יחס הכי קרוב כלפי השי"ת בלי שום אמצעי, לא נאה להם להטות אשוריהם מני דרך ה' אפילו נטיה קלה, במה שישימו מבטחיהם בשום דבר זולתו יתברך, ובפרט כשעלולים עי"ז להמשך אחרי הדבר ההוא ומן ה' יסור לבם.

וממילא דא"ש מש"כ המפרשים לתרץ הא דאליעזר, דמאחר שכל מעשיו היו בדרך תפלה ובטחון בהשי"ת, הרי לא שייך כל גדר איסור הנ"ל¹⁹. וע"פ דברי אלו המפרשים בישוב הא דאליעזר, דון מינה נמי לכל אדם שלוקח סימנים לעצמו על העתיד ומתפלל להשי"ת שיאיר עיניו ע"י הסימן ההוא שקבע, וכל כוונתו ומחשבתו לש"ש, מסתברא ג"כ לפי"ז שאין בדבר משום ניחוש. וצידדנו למעלה (אות ט) שאפשר שכן הוא כוונת הרמ"א בס"ב באריכות לשונו שם: ,,וההולך בתום ובוטח בה' חסד יסובבנו", די"ל שכוונתו לרמז על

(19) אגב, ראיתי להביא דבר נפלא שראיתי בספר נחלת יעקב על התורה (פ' חיי שרה) ששייך למעשה דאליעזר. דהנה בגמ' תענית (ד.) איתא: דג' שאלו שלא כהוגן ובכללן אליעזר עבד אברהם, ע"ש. ומשמע מזה שנתפס אליעזר על מעשיו. ומבאר בנח"י דאף שאליעזר בודאי סמך על צדקת אברהם ויצחק, מ"מ היה לו חסרון השתדלות, שלא היה לו לסמוך על הנס ולא על צדקת אדם, והיה לו לעשות ע"פ השתדלות אנושי עם יראת ה' ולא לסמוך נפשו על הגורלות כלל. ומפרש עפ"ז מש"כ (תהלים לז, כג) מה' מצעדי גבר כוננו ודרכו יחפץ, דר"ל דאף שמה' מצעדי גבר, דהיינו שהכל מאת ה', מ"מ ודרכו יחפץ, שהקב"ה רוצה שהאדם יעשה הכל ע"פ השתדלות האנושי ואז יחול עליו שפע אלקות, ע"ש דבריו הנעימים.

כה"ג שלא יאסר משום ניחוש. ואולי מפני שלא כל אדם זוכה לכך שיהיו מעשיו ממש לש"ש ע"ד הנ"ל, ומי יאמר זכיתי לבי וכו', לכן לא כתב הרמ"א דין זה בפירוש והזכירו רק ברמו.

כה) הטלת גורלות וכיו"ב

ובסיומא דמילחא, יש לשים לב על ענין אחד שנעשה תחת השמש, ומצוי הוא לרוב בין המון בני אדם. ונצייר ע"ז דוגמא קלה: ראובן מסופק אם לעשות איזה מעשה או למנוע מעשייתו, וקשה לו לבוא לידי החלטה, ובכך נשאר כפוסח על שתי הסעיפים. ובכדי להכריע ספיקו, מטיל ראובן איזה גורל ותולה מעשיו בתוצאת הגורל באומרו שכאשר יעלה הגורל כן יעשה. או שבא להכריע ספיקו כמה שלוקח מטבע ומשליכה כלפי מעלה, וכשתפול לארץ מסתכל בה לראות אם פני המטבע (דהיינו צד ,,הראש" ובלע"ז "heads") פונה למעלה או לא, וזה לו האות: ז"א, שאם פני המטבע פונה למעלה אזי יתנהג באופן אחד, ואם פני המטבע פונה ארצה (וצד ה,,זנב" פונה למעלה) אזי יתנהג באופן הפוך. וראוי לברר אם יש בענין זה וכיו"ב משום איסור ניחוש או לא.

והנה לפי השקפה ראשונה הרי דבר זה נראה ממש כלקחת סימנים שע"ז נחלקו הרמב"ם והראב"ד. ויוצא שלפ"ד הרמב"ם דכל המשים סימנים לעצמו (אף בדבר שאיננו חוק קדמון של עכו"ם), ואומר אם יארע כך וכך אעשה דבר פלוני וא"ל לא אעשה, הוה בכלל איסור נחש, א"כ ה"ה בנידון דידן שיש לאסור מה"ט. וגם כל הסברות שנאמרו בישוב מעשה דאליעזר אליבא דשיטת הרמב"ם אינם ענין לכאן וכאשר יבואר. דהנה מה שתירצו התוס' (הבאנו דבריהם למעלה אות ו) שאליעזר לא סמך על ניחושו מדלא נתן לה הצמידים מיד, בודאי שאין לומר סברא כזאת בנד"ד, שהרי בהכי עסקינן שראובן תלה מעשיו לגמרי על הסימן שקבע, ונמצא שסמך על הניחוש. גם מש"כ הר"ן שיודה הרמב"ם בסימן שראוי לסמוך עליו לפי טבע ומנהג העולם, פשוט שאינו ענין לכאן, שהרי אין שום סברא לאדם לתלות מעשיו בתוצאת הגורלות.

ואף לפי מה שתירצו המפרשים שאליעזר עשה כל מעשיו בכוונה רצויה ולש"ש, ולפמשנ"ת יש מקום להתיר מטעם זה גם בשאר בנ"א, עכ"ז נראה שאין זה פשוט כ"כ להתיר עפ"ז בנד"ד מכמה טעמים:

(א) שיוצא לפ"ז שאין להתיר אלא למי שנזהר לעשות ע"פ גדרים ותנאים

מסויימים, דהיינו באופן של בטחון בהשי"ת ולש"ש, ונמצא שלרוב בנ"א שאינם שמים על לבם לעשות באופן זה, אין היתר כלל.

(ב) דאפילו מי שחושב לעשות באמת בדרך הנ"ל, מ"מ מי יימר שמחשבתו היא טהורה לגמרי כדי שנבוא להתיר לו עפ"ז. (וכן הערנו למעלה לפמש"כ בכוונת הרמ"א, שאולי מטעם זה לא כתב הרמ"א דין זה בפירוש).

(ג) דהנה כבר נסתפקנו למעלה (אות כב), דאולי כל עיקר דין זה שיוצא מתירוץ המפרשים הוא דוקא בסימן שהסברא נותנת לסמוך עליו לפי טבע ומנהג העולם וכהיא דאליעזר, אבל בסימן שאינו מדרכו ומנהגו של עולם, אפשר דאית ביה נמי משום לתא דדרכי האמורי, ויאסר אפילו היכא שכוונת האדם היא לש"ש.

סוף דבר, כי אף לפמש"כ ע"פ סברת המפרשים שיש להתיר מן הסתם גם לכל אדם כל שכוונתו רצויה ולש"ש, מ"מ קשה לסמוך ע"ז לדינא וכמשנ"ת (ובפרט שכל מה שהעלינו הוא רק לפלפולא בעלמא ולא להורות הלכה). הרי שנראה מכ"ז שיש בנד"ד משום איסור לקיחת סימנים שאסור לפ"ד הרמב"ם, וא"כ מצוה עלינו ליישב מנהג העולם על מה סמכו לעשות כן²⁰.

(כו) יסוד גדול בגדר האיסור של לקיחת סימנים

ברם; האמת יורה דרכו כי כל קושייתנו מעיקרא ליתא. דהנה נראה פשוט שכל עיקר האיסור של לקיחת סימנים לא שייך אלא היכא שהאדם מאמין

20. וכאן המקום להעיר על מה ששמענו לכמה מגדולי הדורות שלפנינו שנהגו להטיל גורל ע"י ס"ת בכדי להכריע כמה ספיקות שהיו להם, ועשו מעשה כפי הוראת הפסוק העולה להם בס"ת ע"פ הגורל (וכמו הגורל המכונה כפי העולם בשם „גורל הגר"א"), ולא מצינו מי שיערער על מנהג זה שיהיה בו משום סרך של ניחוש וכיו"ב. וקרוב לומר בטעם הדבר משום שיש לשער שכל עיקר מנהג זה יסודתו בהורי קודש, ומסתמא נמסר בקבלה לרבותינו מדור דור שיש בגורל זה בכחינה מסוימת מעין שאלת אורים ותומים, ושלא כן ניתן רשות לרבותינו להשתמש בו כדי לפתור בעיות נחוצות. וכעין זה כתב הר"ן בחידושיו לחולין (צה:), וכ"כ הסמ"ג ועוד מפרשים הו"ד בב"י יו"ד סי' קע"ט) לענין מה שמצינו בכמה אמוראים שנהגו לשאול לתינוק פסוק לי פסוקיך, וכווננו מעשיהם כפי הוראת הפסוק שהיה שגור אז כפי התינוק, שהוא משום שחשבו דבר זה כנבואה קטנה ע"ש. שוב מצאתי בכרכי יוסף להחיד"א (יו"ד סי' קע"ט) שמביא ג"כ המנהג הנ"ל לפתוח בתורה כדי לקבל ע"ז עצה ותושיה ומראה לזה כמה סמוכים ע"ש. וע"ע בדרכי תשובה שהביאו להלכה. וע"ע בספר תמים תהיה (להרב יעקב משה הלל שליט"א) שהאריך קצת בענין זה ומביא עוד כמה שו"ת מהחיד"א שדנו בזה [בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' ל"ח אות מ"א), ובספר דבש לפי (ערך תורה אות מ"ה) ובספר שיורי ברכה]. עוד הביא שם מספר חסד לאלפים דמ"מ אין ראוי לאדם לעשות כן אלא לצורך גדול ע"ש. ואכמ"ל.

שעצם הסימן ההוא שקבע יש לו משמעות או הוראה מיוחדת, ושמחוך כך יש לו להתנהג כפי הוראת הסימן כי הסימן גילה שכן ראוי לעשות. וכזה היה ג"כ סימנו של אליעזר עבד אברהם. שהרי בשעה שעשה אליעזר נחוש עוד לא נתברר שהנערה שתצא ותשקהו תהיה ממשפחת אברהם, א"כ האמין אליעזר שמה שיתקיים הסימן ההוא שקבע הוא אות שתהיה ממשפחת אברהם, ושלכן יוכל ליקח אותה ליצחק (ועי' במשך חכמה פרשת חיי שרה שתירץ באמת שלא היה במעשיו משום נחוש, כי לא נצטוו אליעזר ליקח אשה ממשפחת אברהם אלא מעיר מולדתו, ע"ש).

ומעתה נחזי אנן בנד"ד, בראובן שהטיל גורל או השליך מטבע כדי להכריע ספיקו. הנה לאור האמור יוצא שהכל תלוי בכוונת ראובן, שאם יאמין שיש להגורל שום הוראה אמיתית ושמפני כך יש לו להתנהג באופן מיוחד, וכגון שיחשוב שמה שפני המטבע פונה למעלה זהו אות שיצליח בעסקו, הנה ברור לפי"ז שאכן יש במעשיו משום איסור נחוש. אמנם אם כל כוונתו בהטלת הגורל היא רק בכדי לפרוק מעליו עול האחריות המכריחו לבחור באחד משני פנים, נמצא שלא שימש הגורל אלא כ"היכי תימצא" להכריחו לבוא לידי החלטה, ובכה"ג נראה פשוט שאין בזה משום נחוש.

וכדברינו מצאתי מפורש בספר יריעות שלמה (להר' שלמה פאפנהיים) שכתב ממש כדברים הנ"ל. והיות כי אין זה ספר מצוי לכל, ראיתי להעתיק דבריו בענין זה במילואם. וז"ל (ביריעה ד'):

„ויש עוד מין נחוש והוא ההגרלה. והיינו, כשיזדמן לנו דבר ואנו מסופקים אם לעשותו או שלא לעשותו, כי אין אנו יכולים לשער אם טוב הדבר ואם לא אז אנו מטילים גורל, דהיינו: שנדבק ב' צדדי הספק בב' דברים אחרים, אם בקלפי ואם בספר ואם בהשלכת דבר לאיזה צד יפול, ונאמר: אם יפול כך נעשה כך ואם יפול כך נעשה כך, הוא ענין ההגרלה. ויש בה ג"כ צד אסור וצד היתר. הצד האסור בה הוא כשנחליט היות במעשה הגורל הזאת ההכנה להורות לנו הטוב והרע, שכשיפול הגורל לעשות דבר אנו צריכין לעשותו לפי מה שנשער היות מעשה זה הדבר מחוייב במציאות, כי אם לא היה מחוייב לא היה הגורל נופל כך במה שהגורל יודע להרע או להטיב, הנה זה הוא איסור גמור. כי מה לו לגורל ענין עם הרעה והטובה, שהוא נופל במקרה והזדמן ובמקום שיפול העץ שם יהא. והוא ענין מי שנאמר עליו קלקל בחצים שאל בתרפים ראה בכבד (יחזקאל כ"א), ואמר עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו (הושע ד'). והצד המותר בהגרלה הוא כשאנו מסופקים בדבר אם טוב ואם רע, הנה השערתו טובתו מחייב לנו העשותו והשתערו רעתו מחייב לנו ההפך. ועתה הנה גם ב' צדדי

האפשר עומדים נצבים לקראתינו שווים בטענותיהם על הנחת הבחירה, זה לעומת זה, ואין שם מכריע אותנו אל הקצה האחד, ע"כ אין לנו המלט אחר לצאת מזאת המבוכה וממלחמת הרצון עד שנגרול לנו גורל לקבוע הדבר על פיו, יפול הדבר כמו שירצה, כי בזה האופן לא עשינו ההגרלה לתכלית שיגיד לנו מי הוא מב' אלה הדרכים טוב או רע. כי אם עשינו זאת לכלכל דעתנו ולספק בחירתנו אשר לא ידעה אם להימין או להשמאל והיתה כאסורה בככל שלא לנטות אנה ואנה, ע"כ עשינו לה קורת רוח שיהי' לה רוחה לצאת ממסגר מנעולה ע"י שהפקרנו עצמינו אל משפט הגורל, אבל לא העמדנו עצמנו כלל בזה על החיוב לתפוס הצד שהוקבע ע"פ הגורל, כ"א אמנם לתת מעבר לבחירתנו לצאת ידי חובתה, ולא שאלנו ג"כ כלל בגורל מי הוא מן הדברים טוב או רע כ"א איזה מן הדברים נעשה יהיה טוב או רע... " עכ"ל הנוגע לעניינינו. והדברים נעימים, ומתאימים לכל האמור.

[וע"פ מה שכתבנו שאין לאסור משום ניחוש אלא היכא שהאדם מאמין שיש להסימן שום כח או הוראה מיוחדת (שלא מצד השכל) המחייבו להתנהג באופן מיוחד, ושגם ניחושו של אליעזר היה קצת עד"ז מאחר שהסימן שימש לו כבירור שהיתה הנערה ממשפחת אברהם וכמשנ"ת, מעתה נראה לדון קצת על נקודה אחת שנתבארה למעלה בהמשך דברינו, והיא מה שדקדקנו בשיטת המפרשים דמדלא נחתי ליישב הא דאליעזר ע"ד מש"כ הר"ן, מוכח מזה דס"ל להני מפרשים דאף בסימן שראוי לסמוך עליו לפי טבע ומנהג העולם יהא אסור לאדם להתנות עליו מתחלה ולסמוך עליו. ולפמשנ"ת עכשיו נראה שאין הדברים כנים לגמרי. דהנה כל שלוקח סימן וסומך עליו מפני שכן הוא טבע ומנהג העולם, הרי לא האמין כלל שאותו סימן,,גילה" לו שראוי לו להתנהג כך, וא"כ לכאורה לא שייך בזה גדר האיסור דלקיחת סימנים. אמנם אילו היה חושב באמת שיש לאותו הסימן גם איזה הוראה עצמית המחייבו להתנהג באופן מיוחד, וכגון האומר שאם ירדו גשמים לא יצא לדרך, וחושב בדעתו שירידת הגשמים היא סימן רע שלא יצליח בדרכו, בכי הא אפשר לומר שלפי שיטת המפרשים יש לאסור משום ניחוש מאחר שיש בדבר משום חסרון בטחון בהשי"ת. ולפ"ד הר"ן נראה שבכה"ג אין לאסור כיון שסו"ס עצם הסימן שלקח הוא מהדברים שראוי לסמוך עליהם לפי טבע ומנהג העולם, א"כ אין במעשיו משום לתא דדרכי האמורי, ולא איכפת לנו במה שמחשבתו לשם ניחוש. (וכן מתבאר מדברי הגור אריה בפ' חיי שרה בתירוצו הראשון ע"ש). ויש לעיין עוד בזה. וכתבתי להעיר.]

בז) ביאור ענין „סימנא מילתא היא“

ובזה נראה להבין ענין „סימנא מילתא היא“, שמוזכר בגמ' הוריות (יב. ; וכ"ה בכריתות ה:), דאיתא שם: „אמר אביי השתא דאמרת סימנא מילתא היא לעולם יהא רגיל למיחזי (נ"א למיכל) בריש שתא קרא ורוביא כרתי וסילקא ותמרי“. ונפסק כן להלכה בשו"ע או"ח (סי' תקפ"ג ס"א). ובגמ' שם נזכרו עוד כמה דברים הנעשים לסימן טוב, ע"ש. וע"ע בשו"ע יו"ד סי' קע"ט שהביא שם המחבר מה שנהגו שלא לישא נשים אלא במילוי הלבנה. (וכן הביאו הרמ"א באהע"ז סימן ס"ד ס"ג²¹). והרמ"א בס"ב הביא מה שנהגו להתחיל ללמוד בר"ח משום סימן טוב. וע' בביאור הגר"א (שם ס"ק ו') שמציין עוד כמה דוגמאות לזה כגמ', ע"ש. ולכאורה לא נתבאר להדיא מה בין ניחוש לסימן, ולמה לא יאסרו דברים אלו באמת משום ניחוש.

אלא שהוא הדבר אשר אמרנו. כי כל ענינו של איסור ניחוש שייך רק כשהאדם מאמין שיש איזה כח או הוראה עצמית להסימן שלקח, דהיינו: שחושב שהסימן ההוא מגלה לו שיצליח בדרכו או שלא יצליח, וכן כל כיו"ב. אבל בכל אלו הדברים הנעשים לסימן טוב אין עיקר כוונתנו אלא להגיע באמצעות הסימן לידי שום הערה והתעוררות, ולא שאנו מאמינים שיש להסימן שום סגולה טבעית מצד עצמו. והדברים ברורים.

ואם כנים הדברים הנה יצא לפ"ז קצת חידוש לדינא, שאם יעשה האדם אלו הדברים שמותרים לעשות משום סימן טוב, ויכוין לעשותם בדרך של נחש, וכגון שביליל ראש השנה יחשוב שע"י אכילת אותם הפירות הנזכרים כגמרא יעלה בזה זכרונו לטובה, נמצא שעבר עי"ז באיסור נחש.

וקצת נראה כן מדברי המאירי במס' הוריות, שכתב בטעם שתקנו חכמים לומר תפלת יהי רצון על הפירות הללו שהוא כדי שלא נכשל לעשות דרך נחש ע"ש²². וע"ע בהמשך דבריו שם בביאור מש"א בגמ' סימנא מילתא היא, וכן האריך בזה בחבור התשובה (מאמר ב' פ"ב בד"ה ועל צד). והדברים עולים בקנה אחד עם כל האמור, ובכלל דבריו דברינו, ע"ש²³.

(21) ראה בארוכה בענין זה בשו"ת בנין ציון ח"א, סימן קמא.

(22) אולם בחבור התשובה (מאמר ב' פ"ב) כתב קצת באו"א, דמה שתקנו לומר תפילת יה"ר הוא כדי שלא יחשדו כנ"א שהיתה כוונת חכמינו בתקנה זו ע"ד נחש חלילה, ע"ש היטב.

(23) ועי' בחיי אדם (כלל קלט) שרמז ביאור מתודש כמש"א כגמ' סימנא מילתא היא ע"פ דברי הרמב"ן ריש פרשת לך לך. ועד"ז כתב ג"כ המהר"ל מפראג בבאר הגולה, באר שני, עיי"ש.