

דרשונני

זכור

גיליון שבועי
לעיון והעמקה
בתורת המחשבה



קדמאה

להורות תורת רבותני
היאמונים העלי' והחשבה

גיליון מס' 32
פרשת בא תשפ"ג

מחשבה ראשונה

דבר המערכת

החרש היה לכם?

"חמשה תלמידים היו לו לרבן יוחנן בן זכאי, כל זמן שהיה קיים היו יושבים לפניו, וכשנפטר הלכו להם ליבנה, והלך ר' אלעזר בן ערך אצל אותו לדיומסי [שם עיר] מקום שהמים יפים והנווה יפה, המתין להם [המתין ר"א בן ערך שתלמידיו יבואו אליו] כסבור שהם באים אצלו, לבסוף בקש ללכת אצלם ולא הניחתו אותו... שמע לה וישב עד ששכח תלמודו, אחר ימים באו אצלו... קם לקרוא בתורה בפרשת החדש ואמר 'החרש היה לכם', צווחו ליה כולי עלמא, התחיל לבכות והם בוכים, עד שהחזירו לו תלמודו". (ילקוט שמעוני, קהלת, רמז תתקעג)

'החרש היה לכם' במקום 'החדש הזה לכם'... מדוע פתח ר' אלעזר את לימודו דווקא בפרשה זו? והאם אכן הטעות היא באמת טעות קריאה גרידא, או שמא מתחת ל'טעות' תמימה זו מסתתר דעיון עמוק?

כשנעיין נראה שלא לחינם בחר התנא הקדוש ר"א בן ערך - המעיין המתגבר, ש'לבו רחב ומוסיף פלפול וסברות מדעתו' (לשון הרע"ב אבות ב' ח), לפתוח בפרשה זו, ולא הייתה זאת קריאה מקרית, אלא בקריאתו בפרשה זו, המסמלת את גודל הכוח שנתן הקב"ה בידי בני ישראל לחדש, וכפי שדרשו חז"ל (שמות רבה ט"ו) "אמר להם הקב"ה לישראל: לשעבר היה בידי, אבל מכאן והילך הרי מסורה בידיכם, ברשותכם היא. לכן כתיב החדש הזה לכם" - ביקש ר"א בן ערך לגלות באזני חבריו ותלמידיו את היסוד הגדול, שהתורה "לא בשמיים היא", אלא הכוח נמצא ביד ישראל להגדיל תורה, לחדש ולהוסיף פלפול וסברות מדעתם, ולכן אחרי שתלמידיו חזרו ללמוד אצלו, ראה צורך להנחיל להם תחילה יסוד זה.

אכן כשנעמיק עוד נראה, שלא רק הפתיחה בפרשה זו מכוונת היטב, אלא גם מאחורי ה'טעות' מסתתר מסר עמוק, מסר שממנו אנו למדים מהי הדרך האמיתית לזכות לחדש...

ידועים דברי הרה"ק מברסלב (ליקוטי מוה"ר קצ"ו), "שכל הדברים שהלב אומר הם דברי ה' יתברך ממש, והוא בחינת רוח הקודש, וצריך לחדש תמיד... ולזכות לזה, צריך טהרת הלב... וכשיש לו טהרת הלב, אזי זוכה לדבר בכל פעם דברים חדשים, שהוא בחינת רוח"ק, והוא לב טהור ברא לי אלקים, אזי 'ורוח נכון חדש בקרבך, שיזכה לחדש דבורים חדשים, שהם בחינת רוח הקודש כנ"ל". עכ"ל"ק. בדברים אלו אומר לנו הרה"ק מברסלב שהדרך לחדש חידושים אמיתיים היא לאו דווקא דרך העיון השכלי בדברי התורה, אלא שהדרך לחדש חידושים אמיתיים הינה דרך ההקשבה לפעיימות הלב... ההקשבה וההבנה שכל הדברים שהלב אומר הם דברי ה' ממשי...

ויסוד זה כבר גילה לנו התנא הק' ר' אלעזר בן ערך ב'טעותו', באומרו שאם אדם לא מצליח לקרוא ולראות את 'החדש הזה לכם' - את כח החידוש שנתן השי"ת לבניו חביביו, זה רק בגלל ש'החרש היה לכם', שהוא לא פתח את לבו, לא גילה את צפונותיו, ולא האזין לקולו הפנימי הלוחש ומחדש...

כתוב העלון:

שליחת
התארים
במשנת
הרמב"ם.

2 מדור
מחשבת
יסוד

'ידיעה'
ובחירה'
לאור
פרשתנו.

4 מדור
מחשבת
הפרשה

הרגשת הלב
מול בזונה
שכלית.

6 מדור
ממחשבה
למעשה

ויבוחא
(רבה כ')

8 מדור
עקבות
המחשבה

העיקר השלישי: שלילת הגשמה (ב) ענף א': סוגית שלילת התארים

סוגית שלילת התארים

בפרק הקודם ביארנו את דברי רבינו ביסוד השלישי שבי"ג עיקרי האמונה - יסוד שלילת ההגשמה. אחרי שהבנו את עיקרי דבריו בנוגע לשלילת ההגשמה, נוכל בפרק זה להיכנס עמוק יותר, ולבאר את סוגיית התארים במשנתו של רבינו. בשביל להבין סוגיא זו נחלק את התארים לשישה סוגים, כפי חלוקתו של רבינו, ונראה איזה מהם ניתנת להיאמר ביחס לא-ל עליון בלי להיכשל בהגשמה.

תיאור מהותי מלא

לצורך הבהרת סוגיית שלילת התארים, מחלק רבינו במורה (פרק נ"ב) את כל התארים לחמישה סוגים.

א. הדרגה הראשונה זה תיאור שהוא מגדיר מלא, היינו תיאור שלם המורה על מהות הדבר. כדוגמת תיאור האדם כ"חי מדבר". תיאור מלא מורכב בעצם מתיאור שהינו תיאור נכון ביחס לכל הפרטים מהסוג הזה, ומצד שני מגדיר גם את השוני שבין כל פרטי הסוג הזה לסוג אחר. ולדוגמא תיאור האדם כ"חי מדבר", כולל את שני החלקים האלו, שהרי זה דבר השייך לגבי כל בני האדם, ומצד שני לא שייך כלל לכל שאר הדברים, [חי צומח ודומם]. הגדרה זו ודאי לא שייכת כלפי הא-ל, משום שהגדרה זו בעצם מסבירה את הסיבה להיווצרות הדבר המוגדר, וכגון באדם, מה שעושה אותו לאדם ומוציא אותו מגדר בעל חי, זה היותו 'מדבר', היינו שבהגדרה זו אנו בעצם מגדירים מה זה אדם, ובכך אנו מייצרים את השוני מול בעלי החיים. וכלפי הא-ל ודאי שלא שייך להגדיר מה 'עושה' אותו לא-ל ח"ו, שעצם הגדרה זו שוללת את היותו קדמון, שהרי הגדרה זו מחייבת מציאות של הגדרות שונות קודם היותו.

תיאור חלקי

ב. הדרגה השנייה זה תואר שהינו חלק מהגדרתו, כגון תיאור האדם כחי בלבד או כמדבר בלבד, תיאור זה אינו תיאור שלם של מהות האדם, אלא תיאור חלקי. ולכן זה ודאי לא שייך כלפי הא-ל שהרי אם נגיד שיש לו תיאור חלקי זה אומר שהוא מורכב ח"ו, וזה סותר את האמונה בעיקר השני - האמונה באחדות ה' הפשוטה.

תיאור חיצוני

ג. הדרגה השלישית היא תיאור חיצוני שאינו תיאור של עצם הדבר, למשל, גובה ומשקלו של אדם מסוים, שזה תיאור שאינו נוגע לעצם מהותו 'כאדם' [בניגוד לתיאור 'מדבר' למשל], והם מקרים משתנים שאינם בעצם מהותו. תיאור זה גם לא שייך כלפי הא-ל, משום שגם היא סותרת את האמונה באחדות ה', משום שעצם קיום תארים נוספים מלבד עצם מהות הדבר, מראה שיש ח"ו ממדים שונים הנספחים לעצם מציאותו.^א

א. חובה לציין שתואר מהסוג הזה אינו רק תואר של גובה או משקל, אלא גם תואר של תכונה, כגון, חכם, יודע, או רחום וחנון, משום שבדיקו כמו הגובה והמשקל, גם דברים אלה אינם עצם מהותו של האדם, אלא הם נספחים למהותו. הבאנו את הדוגמא הקלה של גובה ומשקל רק למען דרוך הקורא בו.

רבינו בהגדת סוג תואר זה מביא ארבע דוגמאות. א. הגדרת תכונה נרכשת, כגון, הגדרת אדם כידוע, או כנדר, או רופא, [רבינו מחשיב את שלושתם כסוג תיאור אחד, משום שרבינו מתייחס לתיאור השכלתו הרפואית או ידיעתו בנגרות, ולא לפעולותיו שזה סוג תואר אחר] ב. תיאור תכונה עצמית [שאינה נרכשת], כגון, תיאור אדם כ'אדם חזק'. ג. תיאור מצב מסוים של האדם, לדוגמא 'אדם כועס' או מפחד וכו'. ד. תיאור כמותי, שזה סוג התיאור של הדוגמא שהבאנו, גובה משקל וכו'.

תיאור יחסי

ד. התיאור הרביעי זה תיאור הדבר ביחס לדברים אחרים [תיאור יחסי]. כגון, להגיד שאדם פלוני נמצא במקום פלוני, או שאדם זה חי לפני אדם אחר וכו'. תיאור מסוג זה הוא תיאור של עצם בקשר של תלות עם דבר אחר, אך התיאור אינו נוגע כלל לכאורה לעצם הדבר, ולכן תיאור זה אינו סותר את האחדות הפשוטה.

אכן רבינו אומר שלמרות שתואר מסוג זה אינו שולל את האחדות הפשוטה, הוא אינו נכון ביחס לא-ל, משום שתואר זה הוא תואר מגשם, וזאת משום שלדוגמא תיאור מקום שייך רק בדבר גשמי, שמעצם היותו גשמי הוא סופי, ולכן הוא נמצא במקום מסוים, אך זה לא שייך לגבי מציאות רוחנית, כמ"כ תיאור זמן גם לא שייך כלפי הא-ל, משום שהזמן עצמו הוא נספח לתנועה [וכידוע שזרימת הזמן בחלל החיצון היא שונה], וכלשון הרמב"ם "שהזמן דבק לתנועה".

סיבה נוספת מדוע אי אפשר לתאר אותו יתעלה בתיאור מסוג זה, זה בגלל שאי אפשר בכלל להשוות את עצם קיומו לקיום כל דבר אחר שנברא על ידו, משום שעצם קיום הא-ל זה לא כקיום כל הדברים האחרים, שהרי הכל נברא והוא יתברך קדמון לכל דבר.^ב

תיאור פעולה

ה. הדרגה החמישית של התארים הינה תיאור פעולה, היינו תיאור תוצאותיו של הדבר הנידון. למשל, אדם פלוני יצר את השולחן הזה, או אדם אלמוני בנה חומה זו. תואר מסוג הינו התואר [החיובי] יחיד שאותו ניתן לייחס לא-ל עליון, כגון להגיד שהעולם נהיה לפי דיבורו של אלוקים. היות שהתיאור אינו מהותי לא-ל, אינו מגשם אותו וגם אינו סותר את אחדותו הפשוטה.

סוג זה של תיאור ניתן לייחס לאלוהים ואף להרבות בו, שהרי אין סוף לפועלו. כדי לבאר עניין זה ולהדגיש שאין ריבוי מהותי בריבוי פעולה, ממשיך רבינו את השימוש בתיאור פעולה לאש, שלמרות המון פעולותיה אין זה מעיד על ריבוי בעצם מהותה, וכלשונו, "שהאש תתיך קצת הדברים, ותקפאי קצתם, ותבל ותשרוף ותלבין ותשחיר...".

באיכות אחת פועלת תפעל כל אלו הפעולות, והיא החום. ואם היה זה נמצא במה שיעשה הטבע, כל שכן בחוק הפועל ברצון, וכל שכן בחוקו יתברך".

תארי שלילה

ו. בפרקים נ"ח-נ"ט מביא רבינו סוג נוסף של תארים, בהם כן ניתן לתאר את האל. רבינו מסביר שם שבנוסף לחמישת סוגי התיאורים הקודמים, שכולם תארים חיוביים [כלומר - מעידים על תכונה קיימת], ישנה דרך נוספת לתאר דבר - תיאור בשלילה. כגון, אדם שנוטה לרחם הרבה מתואר כ'רחמן', תיאור בשלילה של אותו אדם יהיה 'לא אכזר'. כמו כן התואר השולל 'לא טיפשו', יכול לתאר אדם חכם.

ע"פ שיטת רבינו ניתן לכנות את השי"ת בתארים מסוג זה, היות שתואר זה אינו מגדיר משהו בו יתברך, משום שלמרות שכשנתאר אדם בתיאור 'לא אכזר', זה יחייב את היותו רחמן, או לפחות קצת רחמן - שזה בעצם תיאור חיובי שזה סותר את אחדותו וכפי שהוסבר לעיל, כלפי הא-ל אין זה מחייב תיאור חיובי, משום שהשי"ת כלל לא כבול לציר זה של רחמנות - אכזריות, ולפיכך תיאור בדרך השלילה של השי"ת אפשרית, משום שאין בכוחנו ללמוד מכך שום תיאור חיובי.

סיכום סוגיית התארים

היוצא לנו מכל האמור, שישנו רק סוג תיאור חיובי אחד שאותו ניתן להגיד כלפי הא-ל יתעלה, תיאור שגם הוא בעצם אינו מתייחס להשי"ת עצמו, וזה תיאור פעולותיו. משום שזה סוג התיאור היחיד שאינו מגשם, או סותר את האחדות הפשוטה, או סותר את קדמותו יתעלה. לצד תיאור פעולה ניתן גם להשתמש בתיאור השלילה משום שתיאור זה גם הוא בעצמם אינו אומר מאומה...

על פי דברי רבינו לא ניתן אפילו להגיד עליו יתעלה את התואר הבסיסי ביותר: שהוא 'נמצא', כיוון שמציאות האל אחת היא עם מהותו, ולכן הוא נמצא באופן שונה מכל דבר אחר, ובמילים אחרות: הא-ל יתעלה 'נמצא לא במציאות'.^ג

(מעובד ע"פ ספר רצון משה על הרמב"ם)

יש לשים לב שבעצם קביעתו של רבינו שלא ניתן לתאר אותו יתעלה בתיאור מסוג זה, בעצם שולל רבינו את אפשרות הגדרת הא-ל בתור גדול גיבור וחזק, ואכן כפי שיובא בהמשך, רבינו מאריך לבאר איך יתכן שאנו מוצאים תיאורים אלו בהתורה הק'.
ב. יצויין שבניגוד לדעת רבינו, ריה"ל לא שלל מכל וכל תיאור מסוג זה, ואין כאן המקום להאריך בהבנת שיטתו.
ג. חשוב להוסיף שישנם מהראשונים החולקים בפרטים קטנים כאלו או אחרים על שיטתו של רבינו, וכגון שיטת רס"ג שאוחז שהגדרת הא-ל כ'חי' 'חכם' ו'יכול', אינה מגשימה, או שיטת ריה"ל שאינה שוללת מכל וכל תארי יחס, אך בכללות הדברים הודו כולם לשיטת רבינו, והרחיקו מכל וכל את פשטות הבנת תארי השי"ת.

המשמעת והמרי ההכרח והצדק סוגיית 'בחירה וידיעה' לאור פרשתנו

ביטול הבחירה?

"ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שתי אתתי אלה בקרב".
 ידועה קושיית הקדמונים בעניין זה של הכבדת לב פרעה, שלכאורה בהכבדת הלב ביטול השי"ת את הבחירה, שהרי ניטלה ממנו הרשות לבחור בטוב, ולשמוע בקול ה'. וקשה שזה הרי סותר את היסוד המפורש בתורה הק', שהוכח גם בספרי רבותינו הראשונים על פי סברה, שהרשות נתונה בידי כל אדם לבחור בטוב או ברע, וכדאיתא, "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב את המוות ואת הרע, ובחרת בחיים".
 והנה הרס"ג בספרו מרחיב בענין זה, ומבאר שתמיד הבחירה נתונה בידי האדם, ולעולם אין הקב"ה מכריח את האדם במה לבחור. ולגבי הכבדת הלב האמורה בפרשתנו, מבאר הרס"ג, שאין כוונת הפסוק שהפקיע השי"ת מפרעה את הבחירה, אלא הכוונה שחזק ה' את לבו באומץ ונבונה, שלא ימות או יחלה מרוב בהלה ופחד מן המכות והאותות, כדי שיוכל לקבל את עונשו במלואו.

וזה לשון הרס"ג בספרו האמונות והדעות (מספר ד אות 1), "השלישי - בחיזוק הנפש, בבוא פגע מרעה ומשמועה, שלא יאבד מהם... והוא אמרו (שמות 4 ג) 'ואני אקשה את לב פרעה', 'וחזקתי את לב פרעה' (שם יד ד), 'כי אני הכבדתי את לבו' (שם 1 א)... ונצטרך פרעה לחזק נפשו, שלא יאבד במכות ההם עד שישלמו לו שאר המכות, וכבר ביאר לו זאת באומרו (שם ט ט"ז), 'ואולם בעבור זאת העמדתיך בעבור הראותך את כחי ולמען ספר שמי בכל הארץ'. עכ"ל".
 ויסוד גדול זה הואיל ואתא לידן נימא בה מילתא, ונרחיב לבאר מה גדר הבחירה שנמצאת בידי האדם, ואיך אפשרות הבחירה אינה סותרת את מציאות ידיעת השי"ת - החופש כל חדרי בטן, יודע רוי עולם, ומגלה תעלומות סתרי כל חי.

הכל צפוי והרשות נתונה

וזאת למדועי ששאלת הידיעה והבחירה אינה שאלה

המופיעה לראשונה בספרי הנשר הגדול, או בספרי רס"ג, וכבר אלפי שנים לפני שגדולי צדיקי פולין לבית קוצק ואיזביצא העמיקו בסוגיא זו, ישב התנא הק' רבי עקיבא והתייגע בסוגיא זו, ובדבריו במשנה כבר רמז לנו סוד עמוק בסתירה זו, וכדאיתא (אבות ג ט"ז) "הכל צפוי והרשות נתונה". במשפט קצר זה מקפל רבי עקיבא את כל עומק הסתירה הקשה הזו, מחד גיסא הוא אומר שהכל צפוי, שהכל גלוי וידוע לפניו, מה שהיה מה שהוזה ומה שיהיה, וכולם נסקרים לפניו בסקירה אחת. ומאיך גיסא 'הרשות נתונה', שעדיין יש לכל אדם בחירה לעשות טוב ורע. וכבר אמר הרמב"ם (פירוש המשנה שם), "זה המאמר כולל עניינים גדולים מאד, ולא יהיו דברים כמו אלו אלא לרבי עקיבא...".
 שאלה זו נדונה גם בזוהר הקדוש, אכן גם בסוגיא זו רבינו הרמב"ם הוא זה שבידר זאת בבחירות יתר, ואחריו המשיכו גדולי הדורות לדון בזה. גם תורת החסידות האירה פינות חדשות בהאי פרשתא, בעקבות דברי האר"י ז"ל. ואולם דברי הרמב"ם עודם יסוד לכל הביאורים שנאמרו בישוב הקושיה ממנו והלאה.

"לי נראה דלא כתב הרמב"ם שאני אפשר להשיג תירוץ קושיא זו, דאם כן ודאי היה הדין עם הראב"ד שזוהר נכון שלא לעורר הקושיא בענין זה. מאחר שאין עליו תירוץ מספיק. אלא ודאי לתירוץ מספיק".

הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע?

הנהגה הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ה הלכה א-ב) פתח ביסוד הגדול של הבחירה, שהרשות נתונה בידי האדם, אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו, ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע, הרשות בידו. ובהמשך דבריו שם תוקף הרמב"ם בחריפות את האומרים שאין לאדם בחירה, וכלשונו, "אל יעבור במחשבתך דבר זה שאומרים טפשי אומות העולם ורוב גולמי בני ישראל, שהקב"ה גזר על האדם מתחלת ברייתו להיות צדיק או רשע, אין הדבר כן, אלא כל אדם ראוי לו להיות צדיק כמשה רבינו, או רשע כירבעם, או חכם או סכל, או רחמן או אכזרי, או כילי או שועי, וכן שאר כל הדעות. ואין לו מי שיכפהו, ולא גזר עליו, ולא מי שמושכו לאחד משני הדרכים, אלא הוא מעצמו ומדעתו נוטה לאי זו דרך שירצה. הוא שירמיהו אמר: מפי עליון לא תצא הרעות והטוב". עכ"ל.

ושם (בהלכה ה) הביא את קושיית הידיעה והבחירה, וז"ל, "שטא תאמר, והלא הקב"ה יודע כל מה שיהיה, וקודם שיהיה ידע שזה יהיה צדיק או רשע או לא ידע? אם ידע שהוא יהיה צדיק, אי אפשר שלא יהיה צדיק, ואם תאמר שידע שיהיה צדיק ואפשר שיהיה רשע, הרי לא ידע הדבר על בוריו".

ובישוב הקושיא כתב הרמב"ם כך, "דע, שתשובת שאלה זו, ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים, וכמה עיקרים גדולים והררים רמים תלויים בה, אבל צריך אתה לידע ולהבין בדבר זה שאני אומר, כבר בארנו בפרק שני מהלכות יסודי התורה, שהקב"ה אינו יודע מדיעה שהיא חוץ ממנו, כבני אדם שהם ודעתם שניים, אלא הוא יתעלה שמו ודעתו אחד, ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו. וכשם שאין כח באדם להשיג ולמצוא אמיתת הבורא, שנאמר (שמות ל"ג ט) 'כי לא יראני האדם וחל', כך אין כח באדם להשיג ולמצוא דעתו של בורא. הוא שהנביא אמר (ישעיה נ"ה ח) 'כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכיכם'.

וכיון שכן הוא אין בנו כח לידע היאך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים, אבל נדע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם, ואין הקב"ה מושיכו ולא גוזר עליו לעשות כך, ולא מפני קבלת הדת בלבד נודע דבר זה, אלא בראיות ברורות מדברי החכמה, ומפני זה נאמר בנבואה, שדין את האדם על מעשיו כפי מעשיו, אם טוב ואם רע, וזה הוא העיקר שכל דברי הנבואה תלויין בו". עכ"ל.

השגת הראב"ד

מקופיא נראה שהרמב"ם סותר את עצמו בתירוץ זה, שהרי בתחילת דבריו נראה שהוא מתחיל לבאר וליישב קושיא זו, אולם אחר כך נראה שהרמב"ם כאילו חזר בו, וסובר שבאמת אין על כך תירוץ, וכלשונו "וכשם שאין כח באדם להשיג ולמצוא אמיתת הבורא, כך אין כח באדם להשיג ולמצוא דעתו של בורא".

וידועה השגת הראב"ד על דברי הרמב"ם אלו, "לא נהג זה המחבר מנהג החכמים, שאין אדם מתחיל בדבר ולא ידע להשלימו, והוא החל בשאלות קושיות והניח הדבר בקושיא והחזירו לאמונה, וטוב היה לו להניח הדבר בתמימות התמימים ולא יעורר לבם ויניח דעתם בספק ואולי שעה אחת יבא הרעור בלבם על זה", עכ"ל. הרי לנו שהראב"ד נקט שאכן הרמב"ם אחז שאין תירוץ לקושיה זו, וצריך להאמין שכן הוא גם בלי להבין זאת. וכיון שנקט הראב"ד שרבינו אינו מיישב את הקושיה אלא מחזיר את הענין לאמונה, השיגו וכתב שלא נהג כמנהג החכמים, ומטוב היה לו לא העלה כלל קושיא זו.

הניח הדבר בקושיא והחזירו לאמונה?

אכן רבוה"ק ביארו שאין כוונת רבינו הרמב"ם לומר שאין תירוץ לקושיה, שהרי בתחילת דבריו הוא אומר בפירוש שיש תשובה לדבר, וכלשונו, "שתשובת שאלה זו

מחשבת הפרשה

מאגזרם של רבותינו בעלי המחשבה בעניינא דיומא

ארוכה מארץ מדה, ורחבה מני ים, וכמה עיקרים גדולים והררים רמים תלויים בה, אבל צריך אתה לידע ולהבין בדבר זה שאני אומר, כבר בארנו בפרק שני מהלכות יסודי התורה, שהקב"ה אינו יודע מדיעה שהיא חוץ ממנו, כבני אדם שהם ודעתם שניים, אלא הוא יתעלה שמו ודעתו אחד, ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו. וכשם שאין כח באדם להשיג ולמצוא אמיתת הבורא, שנאמר (שמות ל"ג ט) 'כי לא יראני האדם וחל', כך אין כח באדם להשיג ולמצוא דעתו של בורא. הוא שהנביא אמר (ישעיה נ"ה ח) 'כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכיכם'.

לשאלה זו. וכמובא בספח"ק תולדות יעקב יוסף (פרשת אמור ד"ה ולי נראה) וז"ל, "ולי נראה דלא כתב הרמב"ם שאי אפשר להשיג תירוץ קושיא זו, דאם כן ודאי היה הדין עם הראב"ד, שיותר נכון שלא לעורר הקושיא בענין זה, מאחר שאין עליו תירוץ מספיק. אלא ודאי דהרמב"ם כתב זה לתירוץ מספיק, והראב"ד חשב שכתב זה שאין להשיג תירוץ זה, ובאמת אינו, כמו שנבאר". עכ"ל.

וביאור כוונת הרמב"ם בדבריו כך היא: כל הקושיא שלנו איך תיתכן מציאות ידיעת ה' בד בבד עם אפשרות הבחירה שלנו, מגיעה מכך שאנו תופסים את מושג הידיעה של השי"ת כפי הידיעה שלנו, הידיעה הינה ידיעה חיצונית ונפרדת, היינו שאנו ומושא ידיעתנו אינם אחד, [ואפילו כשהידיעה היא כלפי עצמו אין זה אחד, משום שהיודע - היינו אני, ומושא הידיעה (שאני יעשה כן וכן) אינם אחד, אלא ידיעה זו נוספה לי ולמציאותי]. אכן השי"ת אינו יודע הדברים בידיעה חיצונית, אלא הוא יודע הכל בידיעת עצמו, וכלשון הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פרק ב הלכה י) "נמצאת אתה אומר, הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה, הכל אחד". היינו שהיודע (מושא הידיעה), והדעה (ידיעת הדבר), והיודע, הכל זה השי"ת עצמו.

ולכן אי אפשר להקשות מזה שיש בחירה, משום שהבחירה סותרת את הידיעה רק כשהידיעה חיצונית ומקדימה את הבחירה, [משום שמוכרח שיהיה כפי הידיעה המוקדמת, משום שאם לא יהיה כך נמצא שלא ידע], אבל כשהידיעה [בלשון הרמב"ם הדעה] היא הבחירה עצמה [בלשון הרמב"ם היודע], הרי אין כל סתירה, משום שכל הסתירה היא כשהידיעה היא חיצונית [ומקדימה] את הבחירה. אכן דבר זה - כיצד יתכן שהיודע והדעה והיודע הכל אחד, אין בכוחו של בן אנוש להשיג, ועל זה אמר הרמב"ם, "וכשם שאין כח באדם להשיג ולמצוא אמיתת הבורא, כך אין כח באדם להשיג ולמצוא דעתו של בורא", ועל כך אמר הכתוב "כי לא דרכי דרכיכם ולא מחשבותי מחשבותיכם".

וכבר אמר בזה האור החיים הק' (בדאישית פרק 1 פסוק 1), וז"ל: **ודברי הרמב"ם עיקר כי אין אופן ידיעת ה' מושגת אצלינו, ומי ידמה לה לקחת ידיעה מהנמדמה אלינו...**

(משובד ע"פ רצון משה על התורה)

**"וכאשר תקום מן הספר, תחפש באשר למדת
אם יש בו דבר אשר תוכל לקיימו" (אגרת הרמב"ז)**

גודל כח תפילת הצדיקים

"ועתה שא נא חטאתי אך הפעם והעתירו לה' אלוהיכם". אמר רבי אלעזר: למה נמשלה תפלתן של צדיקים כעתר? לומר לך: מה עתר זה מהפך את התבואה בגרן ממקום למקום - אף תפלתן של צדיקים מהפכת דעתו של הקב"ה ממדת אכזריות למדת רחמנות.

(סוכה יד.)

הבא ליטהר מסייעין בידו

"ויחוק ה' את לב פרעה". בתחילה ויחוק לב פרעה (שמות ט"וה), ולבסוף ויחוק ה' את לב פרעה, היינו דאמר ריש לקיש בא ליטמא פותחין לו, ולכן אמר יחזקאל (ויחוק א ג כ) ונתתי מכשול לפניו, ואומר ואנכי פתיתי את הנביא ההוא (שם י"ד ט"ט), שכיון שאדם חפץ ברשע, הוא נכשל מן השמים ובא ליטהר מסייעין אותו.

(מדרש לקח טוב י' כ)

אין הקב"ה מקפח שכר כל בריה

"ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונך". [קאי על מה שכתוב בפרשת משפטים ז'בשר בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשלכון אתו] **ללמדך שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה**, לפי שכתוב וכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונך (שמות י"א י), אמר הקב"ה תנו להם שכרם, לכלב תשליכון אותו, אם שכר החיה לא יקפח, שכר אדם לא כל שכן.

(מדרש לקח טוב כ"ב ל')

תפילה הגונה היא במקום קרבות

"ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונך". כשהתפילה היא שלמה בדבור במחשבה ובמעשה, אז היא ממש במקום קרבן, ואם לאו היא תפילה פסולה כמו קרבן פסול. ובתקוני זוהר (כ"א מ"ה א') אמרו, שהתפילה פסולה נמסרת לכלב ונתקיים בה (שמות כ"ב ל') לכלב תשליכון אותה. ובראשית חכמה (שער היראה פרק ח'), שכלב זה הוא מכח לילית. ונראה דעל זה בא הרמז (שם י"א ז') ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונך, כי תפילתם היתה הגונה ושמע ה' תפילתם כמו שנאמר בפ' שמות (שם ב' כ"ד) "וישמע אלהים את נאקתם".

(של"ה, תמיד נר מצוה אות ל')

מצווה הבאה לידך אל תחמיצנה

"ושמרתם את המצות". שלא יבואו לידי חמוץ, מכאן אמרו תפח תלטוש בצונן. ר' יאשיה אומר, אל תהא קורא את המצות, אלא את המצוות, כדרך שאין מחמיצין את המצה, כך אין מחמיצין את המצות, אלא אם בא לידך מצוה אל תחמיצנה עשה אותה מיד.

(רש"י י"ב י"ז)

השווה, ומשווה קטון וגדול

"ולקחתם אגודת אזור וטבלתם בדם אשר בסף". וכן יש דברים שהן נראין שפלים, וצוה הקדוש ברוך הוא לעשות מהן כמה מצוות, האזור נראה לאדם

שאינו כלום, וכחו גדול לפני האלהים שמשל אותו לארו בכמה מקומות, בטהרת מצורע, בשריפת הפרה, ובמצרים צוה לעשות מצוה באזור, שנאמר: ולקחתם אגדת אזור. וכן בשלמה אומר (מלכים א' ה, יג): וידבר על העצים מן הארו אשר בלבנון ועד האזור אשר יצא בקיר. ללמדך שהקטן וגדול שווין לפני הקדוש ברוך הוא, ובדברים קטנים הוא עושה ניסים, ועל ידי אזור שהוא שפל שבאילנות גאל את ישראל.

(שמות רבה י"ז ב')

שלא להרחיק הגשמיות יותר מידי

"אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם". ולהעיר על זה גם כן אמרו במשנה, אור ל"ד בודקין את החמץ לאור הנר - שהיה הנפש, שנאמר נר אלהים נשמת אדם. ובאותו נר בודקין את החמץ והיצר הרע, להבדילו מהאדם. והזהירו שלא יהיה האור ההוא כל כך חזק שישרוף את הבית ויחריב את הגוף בהרחקת הדברים הגשמיים בהחלט, וגם לא יהיה אור כל כך חלוש שלא יספיק לגלות סתרי החטאים.

(אברבנאל י"ב ט"ז)

כואו חשבון - עשיית חשבון הנפש בימי הנעורים

"אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם". הן זאת עצת ה' ברמז הרומז באומרו אך ביום הראשון תשביתו שאור, כמדובר על ימי עישור הראשון מהגיעו לחינוך, בטרם יבינו סירותיו אטד. [כוונתו, שכבר בעשור הראשון לחייו - מהגיעו לגיל חינוך ישבית השאור - הוא היצה"ר, עוד בטרם יגדלו הקוצים ויתקשו].

הוא רמז רמז לנו התנא באמת באומר (פסחים ד' א') 'אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר', והוא כי כאשר השיאור מחמיץ העיסה, כן היצר הרע מחמיץ ומפסיד את האדם ומעפשו, ועל כן חל עליו חובת ביעור היצר הרע מעליו, ולא ייחל עד אשר יגדל או לעת זקנה חלילה כי אם אור ל"ד הלא הוא במלאת לו שנת שלוש עשרה ויום אחד, שמתחיל [שנת] ה"ד, כי אז ייחל היצר הטוב לפעמו. והו

לאור הנר, כי הנר היא הנשמה לו, ואור הנמשך מהנר אחר ה"ג הוא היצר הטוב, והו לאור הנר.

(אלשיך י"ב ט"ז)

חשיבות הרגשת הלב יותר מכוונה שכלית

"והיה לך לאות על ידכה ולטוטפות בין עיניך". והנה זכרה התורה תפילין של יד קודם תפילין של ראש, לפי שהאות של היד הוא מסוין כנגד כי בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים. ועוד, שהתפילין של יד הם כנגד הלב, ושל ראש הם כנגד המוח. והנה הלב יותר נכבד מהמוח והתחלה לו.

(אברבנאל י"ג א')

האם אפשר להפוך את הרע עצמו לטוב?

"וכל פטר חמור תפדה בשה". פקודא דא לפדות פטר חמור, ולערוף פטר חמור אם לא יפדה ליה, הדא הוא דכתיב ואם לא תפדה וערפתו, ורזא דא יצר הרע יכול לאחזרא בתויבתא, ולבתר לאחזרא יצר הטוב, כמה דאוקמוהו אם זכה עזר, אם לא זכה כנגדו, בגין דאינון דיוקנא חד דשה, וחד דחמור, ואי זכה לאחזרא בתויבתא, אף על גב דאיהו חמור עם הארץ, תפדה מן גלותא בשה, דאיהו (ירמיה ג' י"ז) "שה פזורה ישראל".

ובתרגום ללשה"ק: מצווה זו לפדות פטר חמור, או לערוף אותו אם לא יפדהו. סוד פסוק זה בא לרמז שאפילו רשע שנשלט על ידי היצר הרע יכול לחזור בתשובה, ועל ידי זה שיחזור בתשובה יהפוך את היצה"ר עצמו ליצר טוב, כמו שפירשו חז"ל על הפסוק 'אעשה לו עזר כנגדו, שמיירי על היצר הרע, שאם זכה נעשה לו היצה"ר לעזר, ואם לא זכה הוא כנגדו. וזה נרמז בפסוק שלנו, משום שייצר הטוב צורתו שה, ויצה"ר צורתו חמור, ואם זכה לחזור בתשובה הוא נפדה מן הגלות, ואע"פ שהיה נדמה לחמור בגלל שנשלט ע"י היצה"ר, הוא חוזר להידמות לשה שרומז על כלל ישראל, כדכתיב 'שה פזורה ישראל'.

(זוה"ק ח"ב דף מ"ג ע"א)

ויכוחא רבה (ב') ממלכת כוזר - פרק תשיעי

"נעשתה עדה ישראל מדריכה לכל הלבבות"

אחרי שהכודי הבין שהאמת לא מונחת אצל הפילוסוף, פנה המלך לכומר נוצרי ושאלו על עיקרי דתו, וכמעשהו אצל הכומר הנוצרי כך מעשהו אצל הקאדי המוסלמי - אליו פנה הכודי אחרי שהוא התאכזב כמוכן גם מתשובותיו של החכם הנוצרי...
למעשה כאשר נעיין בתשובותיו של מלך כוזר לחכמי האסלאם והנצרות, נגלה שגם את האסלאם וגם את הנצרות דחה המלך מכה אותן טענות בסיסיות, וכדלהלן:

א. ההסכמה היחידה שבין שלוש הדתות, היא בדבר אמיתותה של היהדות, עד לנקודת הפיצול שרק ממנה והלאה מתגלעת מחלוקת, כלומר הוודאות היחידה היא באמיתותה של היהדות.

ב. בהיות הדתות האחרות נולדות ומתהוות מתוך היהדות, ובהיותן פורשות ומשנות, עליהן חלה חובת ההוכחה, בבחינת המוציא מחברו עליו הראיה. ממילא רמת ההוכחה אותה נדרוש מבעלי הדתות האחרות, גבוהה יותר מרמת ההוכחה אותה נדרוש מן היהדות, ששלושתן מודות בקיומה. אולם כשנבדוק, נראה שאין לשתי דתות אלו כלל הוכחות המשתוות אפילו לראיות המוכיחות שתורתנו הק' אמת, היות שבניגוד למעמד הר סיני ושאר הניסים שעשה ה' עם ישראל שהתרחשו לעיני כל כל, כל סיפורי המופתים של שאר הדתות, וכל סיפורי ההתגלות שלהם 'התרחשו' משום מה רק בהסתדר ובמחשכים...
וכלשונו של הכודי בהמשך ספרו (מאמר ב' אות ד'), "ככה נעשתה עדה זו [עדת ישראל] מדריכה לכל הלבבות, וכל דת שבאה אחריה אינה יכולה לסטות משורשיה - עד כי כיום הזה כל בני הארץ הנושבת מודים בקדמות הא-לוה ובבריאת העולם..."

המשך יבוא

בפרק הקודם הבאנו את דבר היכוח על פי הגרסה המופיעה באגרות ששלח מלך יוסף אל ר' חסדאי אבן שפרוט, לפיה התקיים ויכוח משולש בין חכמי שלושת הדתות, אולם ויכוח זה התקיים רק אחרי התגליות המלך, בעקבות ניסיונות שכנוע רבים מצד הנוצרים והמוסלמים.

בפרק זה נביא את גרסתו של ריה"ל בספר הכודי, על פי גרסה זו כלל לא נערך ויכוח בין חכמי הדתות, אלא כל אחד מהם לחוד נשאל על ידי המלך שאלות על אמונתו ודתו. בנוסף ישנה תוספת מעניינת המופיעה בסיפור המעשה על פי שיטת ריה"ל, תוספת שאינה מופיעה במקורות האחרים, והיא השתתפותו של פילוסוף במשאל זה.



"אין ספק שיש מעשה שהוא נרצה בעצמותו"

"אמרו כי כאשר ראה מלך כוזר בחלומו כי כונתו רצויה אצל הבורא אבל מעשהו אינו נרצה, וצוהו בחלום לבקש המעשה הנרצה אצל הבורא, שאל פילוסוף אחד על אמונתו, כך מתאר ריה"ל את תחילת מסע חיפושיו של המלך בולאן אחר האמת, מעניינת העובדה שלפי זה המקום הראשון שבו חיפש

את האמת הייתה משום מה דווקא אצל הפילוסוף...

עקב קוצר היריעה לא נוכל להביא כאן את כל הדיון בין המלך לפילוסוף, אך השורה התחתונה של דברי הפילוסוף הייתה שהיות שעל פי דעתם הכוזבת אין לפניו יתברך רצון, אי אפשר להגיד שיש מעשים רצויים ויש מעשים שאינם רצויים, ולכן באפשרותו של האדם לבחור לעצמו איזה דת שתתפוך לבו, ובלבד שייכוון בכך להידבק ברוחניות.

תשובה זו כמוכן לא סיפקה את דעתו של מלך כוזר, וכלשונו של הכודי: רואה אני דברך מספיקים, אך אינם מפיקים לשאלתי, מפני שאני יודע בעצמי כי נפשי זכה ומעשי ישרים לרצון הבורא, ועם כל זה היתה תשובתי כי המעשה הזה אינו נרצה, אף על פי שהכוונה רצויה, ואין ספק שיש מעשה שהוא נרצה בעצמותו, לא כפי המחשבות...

אלפי יעדים
נתיב אחד!
נתיב פרו - היחיד שמגיע
לכל בתי הכנסת בארץ
רק הפצת עלונים קבוע מדי שבוע
אלפי בתי כנסת נהנים כל שבוע
מחלקת ענייני ציבור המתמקצעת
והמשתלמת ביותר
את מספרת על שיתוף
כלל עם אגודת ישראל
074-703-5009

לבקשת רבים ניתן להירשם
לקבלת הגיליון במייל כל שבוע,
באמצעות שליחת בקשה למייל:
kadmaa.m@gmail.com

עורך ראשי: הרב מרדכי ארנסטר
עורכים: הרב ברוך הערשלער, הרב שמעון ליברמן
הערת והארות: kadmaa10@gmail.com

