

הרבי יעקב קורצוויל

"הה הפילוסופי המיסטי של הרמב"ם"

לזכרו של רועי ארבל הי"ד

- א. פתיחה
- ב. עיון בדבריו הרמב"ם
- ג. פירושו של הרב קוק לדבריו הרמב"ם
- ד. עיון בדבריו הרמב"ם בשלילת הבחירה
- ה. קושיות בעל "עקידת יצחק" על הרמב"ם
- ו. ביאור דבריו הרמב"ם
- ז. סיכום

א. פתיחה

מסכת ברכות מסתiya מילדי דאגתא סתוויים. כך היה לשון המשנה (ט, ה) :

והתקינו, שיהא אדם שوال את שלום חברו בשם, שנאמר (רות ב, ז) : "וַיֹּחֶנֶּה בֶּעָז בְּאֶמְבֵית לְחִסֵּם, וַיֹּאמֶר לִקְוֹצְרִים : הִ' עַמְּכָם, וַיֹּאמְרוּ לוּ : יִבְרְכֵךְ הִ'".
ואומר (שופטים ו, יב) : "הִ' עַמְּךָ גָּבוֹר הַחִילִי". ואומר (משלי כג, כב) : "וַיֹּאלֶת תְּבֻזָּה כִּי
זָקָנָה אָמֵךְ". ואומר (תהלים קיט, ככו) : "עַת לְעַשׂוֹת לְהִ' - הַפְּרוּ תּוֹرַתְךָ". רבי
נתן אומר : הַפְּרוּ תּוֹרַתְךָ - עַת לְעַשׂוֹת לְהִ'.

הפרשנים טרחו להסביר כיצד קשורים כל הפסוקים המובאים במשנה לתקנה שיהא אדם
שوال את שלום חברו בשם.

הרמב"ם, בפירוש המשנה (שם), התיחס לדברים אלו כעניין נפרד :

ואומרו אחר כך "וזה אמר (משלי כג, כב) : 'אל תְּבֻזָּה כִּי זָקָנָה אָמֵךְ'" - אין ראייה
על מה שלפנינו, לומר שיהא אדם שوال את שלום חברו בשם, אלא בא ללמד
שלא להקל בתקנות חכמים אף על פי שנתיישנו ורחק זמן אותה תקנה, ועל
זה הזהיר שלמה במשל זה. ולאחר כך הביא ראייה שהעובר על אותן התקנות
חייב עונש וויסורים לפי שהפר תורה, וזהו עניין ואמרו "הַפְּרוּ תּוֹרַתְךָ - עַת
לְעַשׂוֹת לְהִ'". אבל מי שמניח הכתוב כמו שהוא, ו מבארו ואומר : "עַת לְעַשׂוֹת
לְהִ' - הַפְּרוּ תּוֹרַתְךָ", יאמר שכשנזרת עת עונש ונקמה, יבואו סיבות לבני

אדם שיפרו תורה, כדי שתחול עליהם הגזירה כשם חייבים, וענין זה ארוך ורחוק, עמוק עמוק מי ימצאנו, כי נזהה לשאלת הגזירה והגורל.¹

ב. עיון בדברי הרמב"ם

יש שהבינו את דברי הרמב"ם הללו כמכוונים כלפי שיטתו בעניין שלילת הבחירה מן הרשעים לאחר שהגידו את סאותם. כך כתוב הרמב"ם בהקדמה למסכת אבות (פרק ח)²:

שפרעה וסיעתו מרו בבחירהם, מבלי כפיה וمبלי הכרח, ועשקו הגרים אשר היו ביניהם, ועשו להם עול גמור, כמו שאמר וביאר (שמות א, ט): "ויאמר אל עמו הנה עם בני ישראל" וכו' "הבה נתחכמה לו". וזה המשעה היה מהם בבחירהם וברוע עצתם, ולא היה להם בזוה הכרח. והוא עונש ה' להם על כך למנעם מן התשובה, עד שיחול בהם מן העונש מה שחייב צדקו שהוא עונשם. ומונעתם מן התשובה היא שלא ישלחום.

על פי הסבר זה, כוונת הרמב"ם היא כי לאחר שפשעו הרשעים עד בזי דין, בא זמן פירעון החוב, וمتרגשת לבוא עליהם גזורה. הגזירה הינה שלילת הבחירה החופשית, כך שייעשו הרשעים חטאיהם ועוננות, יגדלו את פשעם ורשעתם, ויעשו קשות.

רמז לכך שהרמב"ם אכן התכוון לעניין זה, ניתן למצוא בהמשך דברי הרמב"ם בפירוש המשנה, ושם כתוב: "יוודך נדבר על משחו מענין זה במסכת אבות".
אולם אין הבנה זו משתלבת יפה בדבריו של הרמב"ם.

בפירוש המשנה (ט, ה) כותב הרמב"ם:

יבאוו סיבות לבני אדם שיפרו תורה, כדי שתחול עליהם הגזירה כשם חייבים.

מופר疏 בדבריו, כי אין מדובר באנשים חוטאים, שאילו אנשים אלו חוטאים הם, מודיע כתוב הרמב"ם כי ישנו צורך שיפרו תורה, ורק אז תחול עליהם הגזירה, כאשר יהיו חייבים? הלא משמע שקדום הגזירה זכאים הם.

אם כן קשה, כיצד אותה הפרת התורה, הבאה לאחר גזרת שלילת הבחירה יכולה להיחשב כסיבה לחיבת אנשים אלו, הלא חטאיהם נגרמו עקב שלילת בחירתם החופשית?

על כן נראה לבאר את דברי הרמב"ם באופן אחר.

¹ בתרגום הרב קפач: "השבר והעונש". ותיקנתי על פי הר"י שילת, כיון שכן תרגום נכון יותר, וכן מבחרה עניינית מדובר במקרה על שאלה בעניין הבחירה החופשית או הכל בידי שמיים', היא שאלת הגזירה והגורל. אין הדבר קשור לשאלת השבר והעונש, היא שאלת 'צדיק ורע לו רשות טוב לו'.

² מהדורות הר"י שילת, וכן בשאר היציטוטים.

תורף הדברים הוא שפעמים באה עת הגזירה אף קודם שקדם בני אדם והפכו תורה. כפי שמשיים הרמב"ם, נוגעת אמירה זו לשאלת הגזירה והגורל, משום שעד כמה שידנו משות, מקובלנו כי תחילת חטא האדם, ורק אחר כך בא העונש על מנת להחזירו למוטב, כפי :

שכתב הרמב"ם ב"מורה נבוכים" (ג, יז) :

ואנו מאמינים, שכל המוצבים האנושיים האלה הם בהתאם למה שככל אדם ואדי לו. והוא נעה מלעשות עול. הוא איןנו מעוניין אלא את מי מבינו שראוי לעונש. זה מה שתורת משה רבנו אומרת במפורש, שהcool בהתאם למה שככל אדם ואדי לו. על פי דעה זאת התנהלו דברי המון חכמיינו, שモצא אתה אותם אומרים ברורות (שבת נה, א) : "אין מיתה בלי חטא ואין יסורין بلا עון". הם אמרו (סוטה ח, ב) : "במידה שאדם מודד - בה מודדין לו."

אלא, שם אכן זו כוונת הרמב"ם, נשאלת השאלה מהי הצדקה המוסרית לגזר גזירה על אנשים שלא חטאו, ולשלול מהם את הבחירה החופשית על מנת שייחטאו וייהיו ראויים לגזירה?

מלבד הקשיים מצד שאלה הגזירה והגורל, מעניינת יותר השאלה מהי התכליות של גזירה זו, הלא כתוב הרמב"ם בהקדמה לסוגיות טעמי המצוות, כי אין הקב"ה עושה דבר ללא תכליות נعلاה.

זו לשונו של הרמב"ם ב"מורה נבוכים" (ג, כה) :

המעשים מתחקים לאربع קבוצות, בהתאם להתבוננות בתכליותיהם :
מעשה שווה או מעשה משחק או מעשה לבטלה או מעשה טוב ויפה ...
מעשה טוב ויפה הוא מעשה שעושחו עשו אותו מתוך כוונה לתוכליות נعلاה,
כלומר, הכרחית או מועילה, ואוthonה תוכליות מושגת ...
לאחר הבהיר דבר זה אומר אני, שאי אפשר לבעל שככל לומר שדבר מעשי
ה-ל לבטלה או שווה או משחק. לדעתנו אנו, כל ההולכים בעקבות תורה
משה רבנו - מעשייו כולם טובים ויפים.

יש לשאול, אם כן, מה עומד בשורש אותה גזירה - לוחית שאופן ביצועה מכricht את הבאת הרע לעולם, ומתווך בכך נולד הצורך שאנשים יחטאו, על מנת שייקבלו עונש זה. שוב, אף ללא החתבוננות מצד הצדקה-לוחיה, שהוא, כפי שכתב הרמב"ם (ברכות ט, ח), "ארוך ורוחוק", עמוק עמוק מי ימצאננו", יש לעמוד על תוכליות של גזירה זו. שאלת מرتתקת נוספת שיש לשאול היא, כיצדऋצוץ בבואה של הגזירה - גורם לאנשים לעשות חטאים? מהו התהליך
שבבסוף מקלקלים בני האדם את מעשייהם?

אפשר לדחות כל ניסיון הבא לבאר ולברר מפני מה גור ה' גורה זו, ולומר כי כך גורה חכמו יתברך. הרמב"ם השתמש בפתרונות מעין זה פעמים מספר ב"מורה נבוכים". בעניין תכילת העולם (ג, יג) כתב הרמב"ם:

בבחרה יגיע העניין בנתינת התכילת אל הקביעה: 'כך חוץ ה-ל', או: 'כך הצורך חכמו'. כך הוא הנכוון, וכך מוצאת אתה שחכמי ישראל סיידרו בתפילותיהם באומרים (תפילת נעילה): "אתה הבדلت אנווש מראש ותכירחו לעמוד לפניך, כי מי יאמור לך מה תפעל, ואם יצדך מה ייתן לך?". הם אמרו איפוא במפורש שאין תכילת אלא חוץ בלבד.³

אולם, בעניינו לא הלא הרמב"ם בדרכ' זו. אמנם, רמז זה כי ישנה אפשרות להבין מהו תכילת הגורה, אלא שישנו צורך בהבנה עמוקה עד מאד. מכל מקום, אין בדברי הרמב"ם הללו משום ריפוי ידים מעסוק בשאלת זו.

אם כן, טרם עמדנו על עומק כוונת הרמב"ם בפירושו: מהי התכילת של גורה זו, ומה משמעותה ולשם מה היא באה? כיצד הוצרך בבואה של הגורה גורם לאנשים לעשות חטאים? מהו התהליך אשר בסופו מקלקלים בני האדם את מעשיהם?

ג. פירושו של הרב קוק לדבריו הרמב"ם

הרוב קוק (שנונה קבצים ו, ראה) התייחס לדבריו הרמב"ם הללו:

הצביונות הרעים שבעולם מוכרים הם להימחק, ישארו בתוך גלים של מציאות, וצורות חדשות יהיו מוטבעות עליהם. וכל המערכות העולמיות הולכות לסייע את המותיקה, כדי להכשיר את ההצירה החדשת. הרוז הפילוסופי המיסטי של הרמב"ם בפירוש המשנה שליחי ברכות, "עת לעשות לה' - הפרו תורה", המותאים עם סגירות דרכי התשובה לרשעים מוחלטים כדי שיאבדו בעובם, עם הדרש ויקוט שמעוני, יתרו רפט): "ישאר חלק ה' - יהיה אתם לכל העמים" (דברים ז, יט), מלמד שהחליקן בדברים כדי לטורدن מן העולם", הכל הולך לקרהת מחשבת עולמים זו, "ובבאך רשיים - רנה" (משל יא, י). כשנגמרה סיופוקם ונתמלאה סאותם, אז הגיע עת להמחייבת שתיעשה. הצורה העכורה מתבטלת, ומהחומר המהותי בנבנית יצירה חדשה משוכללת.

בפסקה זו עוסקת הרב קוק בשאלת דרך כילוי הרע מן העולם. כיוון שמוסכם על הכל כי אין הרע משמש כתכילת המציאותות, ניתן להסיק כי אין הוא בר קיומ נצחוי, ומשום כך הצביונות הרעים - שהינם כל המקומות אשר אוחז הרע במציאות, הן מבחינת הרעיון, המעשים, האנשים וכדומה - מוכרים הם בסוף פועלתם להימחק ולהיעלם. תכליתו של הרע הינו

³ עיין עוד בעניין זה ב"מורה נבוכים" (א, סט) בסופו.

לזקק ולזכך את הטוב, וכך, כל עוד שלא תיקן הטוב עצמו והקלוקל קיים - נשאר אף הרע. הרע מציביע על התקיון הנוצר בטוב. אילו לא היו חסרונות בטוב, לא היה קיום לרע. לאחר שהרע מילא את תפקידו, כל המערכות העולמיות מסייעות להעבירו מן הארץ.

'המערכות העולמיות' הינן אותן המערכות המקיימות את העולם: הטבע, ההיסטוריה האנושית, התודעה הפרטית ועוד. מעל כולן שלטת ההנאהה ה-لوהית, ההשגהה.

בספרו "עין איה" (ברכות ב, מה, ב, ד"ה יכלך למה), תופס הרב קוק את ההשגהה ה-لوהית כמערכת אשר ניתן לצפותה מראש, היא מערכת הגולה:

הסיבה ההשגהה, שהיא מחוללת מצד יד ה' יתברך אשר הוועיד לכל דבר וענין תעוזתו.

בשלב זה, מביא הרב קוק ראייה לשיטתו מדברי הרמב"ם שנדונו עד כה. הרב קוק מזהה את הגזירה ה-לוהית שקדמה לחטא בני האדם, חלק מתפיסה כללית אשר תוכנה הוא התוכנית ה-לוהית להיסטוריה. הרב קוק מציע אפשרות, לפיה ניתן למצוא בדברים אלו יסוד חדש בשיטת הרמב"ם. היסוד הוא: 'מחשבת עולמיים', ובלשון אחרת ניתן לומר 'תוכנית היסטורית'. הרב קוק טוען שענין זה הינו בגדר 'רזי', משום שהטענה בדבר קיום תוכנית -לויהית קבועה להיסטוריה האנושית, מצrica הינה חודרת יותר של המושג 'אלוהים'.⁴ כאמור לעיל, תפיסה אשר ניתן לצפותה מראש, כשהאה היא ביחס אל הפרט הינה 'סוד', מפני שנוגעת היא בשאלת הגזירה והגורל.

הרבי קוק מעדע את המשתמע לדורא מפשט דבריו הרמב"ם. ניתן היה לחשב, כי לדעת הרמב"ם הגזירה הגורמת לבני האדם להפר את התורה - כולל צדיקים ורשעים כאחד, ולפיכך, ניתן שיהיה צדיק בארץ, שעשה רק טוב ולא חטא, ובאה הגזירה והכריחאה אותו לחטא. מתווך כך שימוש הרב קוק בדבורי הרמב"ם הללו דזוקא ביחס לכך כי לו הרע מן העולם, נראה לומר כי לדעתו נגזרת אמנים גזירה הגורמת לבני אדם לחטא, אלא שמדובר, בסוף של דבר, באנשים חוטאים ממשילא. כמוון שאין בדיון זה בשבייל ליישב את שאלת הגזירה והגורל לגמרי, שהרי אף אוטם הרשעים, כתוצאה מן החטאיהם שנכפו עליהם, ירשו יוטר ויעשו בהתאם, וכפי שהוחנו מלשונו של הרמב"ם - דזוקא מכח תוספת

⁴ התואר 'אלוהים' פירושו 'כח', כפי שאומרים לבן יעקב (בראשית לא, כט):

"יש לאל ידי לעשות עמכם רע ו-להי אביכם אם אש אמר אליו לשמור לך מדבר עם יעקב מטווב עד רע".

כוחו של ה' בא לידי ביטוי בהתגלותו במציאות הגשמייה.

אמנם, נחלקו קדמוניינו עד כמה ניתן להעmis על מושג זה, ועד היכן ניתן לומר כי מדובר בכוחו של ריבונו של עולם, והוא אומר: התגלות.

הטענה בדבר התערבות -לויהית בთוך דפי ההיסטוריה האנושית ברמות הפרט, וראיות ה-לוהים כמחולל ההיסטוריה האישית של האדם, משתמשת בתוספת משמעותית נוספת, משום שיש בכך משום החדרת שלטונו של ה-לוּהָם באופן נוסף בסוף במציאות.

חטאיהם אלו מגיע להם עונש גדול יותר. רוצה לומר, אתם רשעים לא הרשינו עד כדי כך שיגיע להם עונש שלילת הבחירה, ודוקא החטאיהם אשר עשו כתוצאה מגזירת הגורל - הם אלו אשר הגדישו את סאותם והובילו אותם אל המהיקה ההיסטורית.

באופן גלוי, היחס המודגש בין הלוויים והאדם הינו רוחני ומוספט, וככזה יש להבחן הבחנה ברורה בין הלוויים ובין העולם. אמנים הוא הבורא והוא המנהיג המשגיח על ברואיו, אולם הבריאה פועלת באמצעות חוקים רוחניים, המקבילת בעובדה למערכת החוקים הטבעית שנבראה בששת ימי בראשית. הוא סיבת הסיבות, ומסובב הסיבות כולם, אולם מבחינתנו ניתן לומר, כי עשה הוא זאת, כמובן, מרחוק. החוקים הרוחניים פועלים באופן תגובה - לוויה למעשה האדם, שכר ועונש וכדומה.

הסוד שהתגלה בעת הוא שהלוויים מתגלה אף בהשתלשלות ההיסטוריה של הפרט. הפן הפנימי בא יותר לידי ביטוי, לא הפל תלי בבחירה של האדם, ואין לחשב כי כפי שהוא ויבחר האדם - כך בכל מקרה תגיב המערכת הלויה המונחתית מבוחץ. למרות מעשיו של האדם, בסופה של דבר יתגלה הרצונו הלויה לא רק ברצונו הקדום לברווא את העולם, אלא אף בהתנהלותו של העולם - רצונו פנימי אשר יש לו תכלית.

ברירות בין הבתרים מוצאים אנו מפורשות כי גור הקב"ה מראש כיצד תקדם המיציאות. הקב"ה אמר לאברהם (בראשית טו, יג-טו):

ויאמר לאברהם: ידע תדע כי גָּר ייה זרעך בארץ לא להם, ועבדום וענו אתם ארבע מאות שנה. וגם את הגוי אשר יעבדו דין אנכי, ואחרי כן יצאו ברכש גדוול. אתה תבוא אל אבותיך בשלום, תקבר בשיבה טובה. ודoor רביעי ישבו הנה, כי לא שלם עון האמור עך הנה.

אלא שבמקרה זה מדובר בקביעה ביחס לכלול ולא ביחס לפרט כלשהו. אולם, מדובר הרמב"ם בפירוש המשנה משتمע כי ההנחה הלויה חودרת עד לרמת הפרט. לא רק עתידם של עמים וממלכות מוכתב מראש על פי הגורה הלויה, אלא פעמים אף עתידו של הפרט קבוע מראש, והמשך חייו איננו תלוי בהכרח במידת השכר והעונש, הכוח בשינויים כלליים ישפיע אף על הפרט באופן אשר ניתן לצפותו מראש.

ביחס בכלל, כתב הרמב"ם מפורשות כי אין בחירה חופשית. בהקדמה למסכת אבותות (עמוד רג) כתוב הרמב"ם כי אמנים נגור על האומה המצראית לשעבד את ישראל, אולם לכל מצרי ישנה בחירה,adam prati, האם להיות מן המשעבדים או לא. כך התייחס הרמב"ם אף לנאמור בתורה (דברים לא, ט): "הנק שכב עם אבותיך, וקס העם הזה וזונה אחרי - להי נבר הארץ", עיין שם. אולם כאשר מגיע הרמב"ם לדון בפרט העניין, בחטאוי פרעה וסיכוןו, מחדש הרמב"ם את עיקרונו שלילת הבחירה. נשנה, על פי דרכנו,obar זאת בהמשך המאמר.

בעת החדשנה ניתנו כמה אפשרויות לתאר את אופן ההתרכשות של תהליכי היסטוריים⁵, ונראה כי דואק בנקודה זו שונה תפיסתו של הרמב"ם מן ההוגים המודרניים. אף לפיה טענתו של הרב קוק, כי לרבב"ם הייתה תפיסה היסטורית, אין הכוונה כי בתקופת הרמב"ם עסקו בהגדלה ברורה כיצד מתרחש תהליך זה. אמרה כזו כרוכה בשינוי סדרים היסטוריים. הטענה היא, כי אף לשיטת הרמב"ם, הרצון ה-לוהי התגלה בתוך גללי ההיסטוריה, והמושג 'אלוהות' כלל לדעת הרמב"ם אף את העניין הזה. אולם, אופן התגלות, ותיאור התהליך אשר דרכו פועלות המערבות ה-לוהיות במציאות, טום הוגדר בתקופתו של הרמב"ם.⁶

הרבי קוק קשור את דבריו הרמב"ם בפירוש המשנה לעיל עם שיטת הרמב"ם בעניין שלילת הבחירה. לאור האמור עד כה, נראה כי תפיסת הרב קוק אף את נושא שלילת הבחירה החופשית מהפושעים במובן רחיב יותר מן המקבול.

ד. עיון בדברי הרמב"ם בשלילת הבחירה

הרמב"ם, בהקדמה למסכת אבות (פרק ח), דן בשאלת שלילת הבחירה:

אמנם האמת אשר אין ספק בה, שמעשי האדם כולם מסורים אליו, אם ירצה - יעשה, ואם ירצה - לא יעשה, מבלי כפייה ומבליל הכרח לו על כך. ולפייך חוויבה המצווה, ואמר (דברים ל, טו-יט): "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע... ובחירה בחיים", ונתן הבחירה לנו בזיה. וחוויב העונש למי שיעבור, והגמול למי שישמע...

אבל אומרו (שםות יד, ז): "ווחזקתי את לב פרעה", ואחר כן עשׂו והמitemו - הנה יש בו מקום דברו, ויושג ממנו עיקר גדול. והתבונן בדברי בזיה העניין, ושים לבך אליהם, וערוך (השוויה) אותן אל דברי כל מי שדיבר בו, ובחר לך היוטר טוב. והוא, שפרעה וסיעתו, אילו לא היה להם חטא זולת אשר לא שילחו את ישראל - היה העניין קשה בלי ספק, כי הוא כבר מנגע משליח, כמו שאמר (שםות י, א): "כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו", ואחר כן דרש

⁵ פיכתה בנה את שיטתו על שלישים בנוסח 'תזה - אנטיטה - סיניטה'. היגל כלל אינו משתמש בנוסחה זו שדבקה בו משום מה בספרי הלימוד ובתודעה החיבורית. אולם, גם הדיל-להטיקה של היגל מתקדמת בקצב משולש. עיין אף בספרו של פרופסור ירמיהו יובל - "מבוא לתרגומים של הפסיכומונולוגיה של הרוח" (עמ' 27, חורה 4).

הרבי קוק, לעומתו, מדבר על התקומות בمعالג, בבחינת "מעשה אבות סימן לבנים", ואין כאן המקום להאריך.

⁶ המעניין בדברי ר' יצחק עראמה, בעל "עקידת יצחק" (צט), ייוכח כיצד מדובר "בעל העקידה" גלוית על תוכנית - לוהית להיסטוריה, אולם אין הוא עוסקת בשאלת אופן הביצוע של התוכנית. בעל "עקידת יצחק", חי כשלוש מאות שנה לאחר הרמב"ם.

ממנו לשלחים, והוא מוכחה שלא ישלח, ואחר כן עשו כאשר לא שילחם, והמייתו והמית סיעתו - היה זה עול, וסותר לכל מה שהקדמו. הרי שאין העניין בכך, אלא שפרעה וסיעתו מרדו בבחירהם, מבלי כפייה ומבלי הכרת, ועשקו הרים אשר היו בינויהם, ועשו להם עול גמור, כמו שאמר וביאר (שםות א, ט) : "ויאמר אל עמו הנה עם בני ישראל" וכיו' "הבה נתחכמה לו". וזה המעשה היה מהם בבחירהם וברוע עצתם, ולא היה להם בזזה הכרה. והיה עונש ה' להם על כך - למומעם מן התשובה, עד שייחול בהם מן העונש מה שחייב צדקו שהוא עונשם, ומניינתם מן התשובה היא שלא ישלחום..."

ולא תחויב לנו גנות באומרנו כי ה' פעמים יענש האדם בשלאי ישוב, ולא יניח לו לבחור בתשובה. לפי שהוא יתעללה יודע החטאיהם, וחכמתו וצדקוichiybushiuor העונש, שפעמים יענש בעולם הזה בלבד, ופעמים יענש בעולם הבא בלבד, ופעמים יענש בשני העולמות יחד ...

ועל זה האופן בעצמו היה עונש סייחון מלך חשבון. שהוא, למה שקדם ממריוא אשר לא היה מוכחה עליו - ענשו ה' בשמנו מלהיענות לישראל, עד שהרגוהו. והוא אמרו (דברים ב, ל) : "ולא אבה סייחון מלך חשבון העברנו בו, כי הקשה ה' להזכיר את רוחו" וכיו'... והיה עונש סייחון על מה שקדם מעושק או עול שעשה במלכתו - שיימנע מלהיענות לישראל, עד שהרגוהו.

כפי שהקדמנו, מקשר הרב קוק מגמת שלילת הבחירה מפרעה ומשיחו, ובין הראייה הכלולתי כי ישנה תפיסה היסטורית. שלילת הבחירה אינה נובעת מן הצורך בעונש יוצאת דופן, אלא מקורה בנקודת מפנה אשר נקבעה מראש בתוכנית ה-לוהית. הרע שיציג פרעה, עשה את שיעדיו לו, ובאו זמנו לחלו, ועל כן CUT - פועלות כל המערכות על מנת להשיבו מעל במת ההיסטורית.

ניתן היה לומר, כי דברי הרב קוק הינם פרשנות שלו לשיטת הרמב"ם, לצורך ביסוס דבריו, אולם בדברי הרמב"ם עצמו אין סיבה ללמידה כך.

אולם, מתוך עיון בשיטת הרמב"ם, נראה כי דברי הרב קוק מיוסדים על כך שהרמב"ם, בעניין הענשת פרעה וסיחון ובפרשנות הפטולוגיים המוראים על כך שלכל ה' מהם את הבחירה החופשית - לא הlk בדרך הפשוטה והסלולה לרבים, אלא חידש יסוד שנראה שלא היה לו צורך בו.

נפרוש את היריעה.

ה. קשיות בעל "עקידת יצחק" על הרמב"ם

בעל "עקידת יצחק" (שער לו, ד"ה יובמדרש) הקשה על שיטת הרמב"ם בעניין בו אנו נתונים: מאוד נפלא בעיני דבריו אלה אשר דבר על סיכון... וכי מה פשעו ומה חטאנו בזיה מלך אדם ומואב שלא נתנו אותם עבור בגבולם ונתנו מעלייהם? ... והדבר הקשה מכל זה, כי הוא דבר שנגידתו כמה כתובים מהתורה ומהנביאים, כי כל הנביאים פה אחד ניבאו כי לא יחפוץ במות רשות כי אם בשובו מדרכיו... אמר (ירמיהו ג, כב): "שובו בנימ שובבים אָרְפָּה מִשְׁׂבְּתִיכָם". והקב"ה פירשו בעצמו (בראשית ז, ז): "הלו אָס תִּטְבֵּב - שאת" ועל השורש עצמו תירגם אונקלוס (שמות לד, ז): "יונקה לא ינקה" - "סלח לך" בז'יבין לאוריותה" וגומר, והמסורת אמר (תהלים כה, ח): "טוב וישר ה' על כן יורה מטאים בזרק".

והנה, יש לנו במידה הזאת המעלוה כמה עדים במקרא, אבל נביא מהם שניים היותר נאמנים והם אחאב ומנסה המגידים דבראמת בנידון אשר לפניו ולא כיחדו. באחאב נאמר (מלכים א, טז, ל): "ויעש אחאב בן עמרי הרע בעיני זו מכל אשר לפניו", ונאמר שם טז, לא: "ויהי הנקל לכתנו בחתאות ירבעם בן נבט" וגומר, וסיום מעשיו שם טז, לא: "ויעש אחאב לעשות להכעיס את ה' - להי ישראל מכל מלכי ישראל אשר היו לפניו". והנה, כאשר היה מה שנאמר בו (שם כא, ז): "ויהי בשמי אחאב את הדברים האלה ויקרע בגדיו וישם שק על בשרו ויצום וישכב בשק ויהלך אט", מה כתיב ביה (שם כא, כח-כט)? "ויהי דבר ה' אל אליו" וגומר, "הראית כי נכנע אחאב מლפני... לא אבי הרעה בימיו".

ובמנסה (מלכים ב כא, ב): "ויעש הרע בעיני ה' כתועבת הגוים" וגומר, עוד (שם כא, ג): "ויעש אשרה כאשר עשה אחאב מלך ישראל וישתחו לכל צבא השמיים" וגומר, עוד (שם כא, ה-ז): "ויבן מזבחות לכל צבא השמים בשתי חצרות בית ה'. והעביר את בנו באש ועונו ומחש ועשה אוב וידענים, הרבה לעשות הרע בעיני ה' להכעיס. וישם את פסל האשירה אשר עשה בבית אשר אמר ה' אל דוד ולא שלמה בנו" וגומר...>.

הרוי, שבכל החטאיהם והפשעים והמרדיים העצומים והתרמידים אשר עשו, לא מנע מהם מרפא התשובה, ולא ידעתו למי יחפוץ למנוע יותר מאשר. אם היה שדרכו בכך.

ומהתימה, כי גם הרוב זיל' עצמו בספר ההוא (halchot תשובה ג, ו) אחר שאמր: "וואלו שאין להן חלק לעולם הבא, אלא נכרתינו ואובדין ונידונים על גודל רשעם וחטאיהם לעולם ולעולם עולמים: המינים, והאפיקורסים, והкопפרים בתורה, והкопפרים בתחיית המתים, והкопפרים בבייאת הגואל, והמשומדים, ומחטיאי הרבים, והפושעים מדרבי ציבור, והעשה עבירות ביד רמה

בפרהסיה כיהויקים, והמוסרים, ומטייל אימה על הציבור שלא לשם שמיים, ושובפי דמים, ובעל לשון הרע, והמושך ערלתו", כתב ואמר שם ג, יד : "במה דברים אמרים שכח אחד מלאו אין לו חלק לעולם הבא? בשמתם ולא תשובה, אבל אם שב מושעו ומית והוא בעל תשובה, הרי זה מבני העולם הבא, שאין לך דבר שעומד בפני התשובה. אפילו כפר בעיקר כל ימיו, ובאחרונה שב - יש לו חלק..."

וכמה קיים הרב זיל הדעת הזה במאמר בפרק ד (א) : "עשרים וארבעה דברים מעכbin את התשובה" כי בכולם נתן טעם מطبع העניין ואיךותו, לא שנמנעה לו התשובה מפני ההשגה, חלילה.

לסיכום, אלו קושיות בעל "עקידת יצחק" :

א. מדוע נensus סיכון יותר מלך מוואב ואדום, אשר אף הם לא נתנו לישראל לעבור בגבולם? אף אם נאמר כי העונש לא היה על הסירוב הזה, מכל מקום, לנו הקוראים את דברי הרמב"ם קשה מאד להשתכנע כי עשה סיכון רעות כאלו שנמנעו ממנו דרכי התשובה, יותר מאשר הפשעים והרשעים שהיה. לדוגמה, ומה שוננה פרעה מהאהב ומנסה שהיו חטאים ורעים לה' מאוד, ואף על פי כן לא נגעלו בפניהם דלותות התשובה?

ב. הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ג), מונזה את כל סוגיו הרשעים, ובכל זאת אם שבו מרשעים - כותב הוא כי יש להם חלק לעולם הבא.

ג. בהלכות תשובה (פרק ד), מונזה הרמב"ם את אלו שדרכי התשובה נמנעו מהם, ובכללם מנקם הרמב"ם בצורה הגיונית מדוע אין אפשרות לעשות תשובה, כמו הפורשים מדרכי ציבור, שכאשר יעשו הציבור תשובה, לא יהיו הם עם הציבור ולא יעשו עמהם תשובה. בלשון אחרת - לא שנגעלו בפניהם שערית התשובה, אלא עשו זאת הם לעצם. ומה שונים פרעה וסיכון?

בעל "עקידת יצחק" (שם, ד"ה 'אמנים') מבאר באופן אחר את הסיבה לכך שהקשה היא את לב פרעה, והעיקרון בדבריו הוא : "בדרך שאדם רוצהليلך בה מוליכין אותו" (מכות י, ב). דהיינו, מדובר בתחרבולת ממין אחר, בה מביא הלוויים לרשותם בגמול ידיו, מבלי שיקשה את לבו וambil שיעשה שום הכרח, שהרי שערית התשובה אינם נעלמים. בכל זאת, מאפשר הוא לרשות ללבת על פי חופשיות רצונו ובחירהו, ולממש כל מה שבכוחו להרשייע וכדבריו (שם) : "והיא דרך פשוטה וסלולה - כבושא רבים מהחותאים".

מוסיף בעל "עקידת יצחק" (שם) :

ומפני שהוא יתברך נטון לו מקום לטעوت ולהתקשות, יאמר עליו שהוא מחזיק ומקשה לב האדם.

הנה, לפי פירוש זה, אין מציאות של שלילת הבחירה מבני האדם, וממילא אין כל קושי בשאלת כיצד נענש פרעה, שהרי הוא בבחירהו החופשית פשע והרשיע, וטיבעו של עולם בניו כך, ש"בא להיטמא - פותחין לי" (שבת קד, א).

ו. ביאור דברי הרמב"ם

טענתנו היא שהרמב"ם חידש עיקרון, והעומד ביסוד החידוש הוא שיטתו בדבר תוכנית - לוחית היסטורית קבועה מראש.

אמנם, ניתן היה לומר, כי אף שנזקק הרמב"ם לחידש עיקרון, וכי כל המשנה - ידו על התחרותה" (בבא קמא קב, א), סיבת הדבר הינה מפני שנצדד הוא לפשט הפסוקים (שםות י, א) : ויאמר כי אל משה : בא אל פרעה, כי אני חכדתי את לבו ואת לב עבדיו, למען שתתי אתני אלה בקרבו.

הנה, מורה פשט הפסוק על התערבות פעילה של הלוויים במערכת קבלת החלטות של פרעה. יתכן כי זו הסיבה היחידה לעיקרון שחידש הרמב"ם, ואין לייחס לו משמעות נוספת. אולם נראה כי טענה זו אינה מתאפשרת לפני הרמב"ם. הרמב"ם לא היה מתקשה לפרש את הפסוקים באופן אחר, אילו מבחינה מחשבתיות לא היה הוא מעוניין לחידש את שיטתו בשילוט הבחירה. כך משתמש מדברי הרמב"ם ביחס לשאלת בריאות העולם.

ב"מורה נבוכים" (ב, כה) כתוב הרמב"ם :

דע, שהימנו לנו מלודג בקדמות העולם אינה בכלל הכתוב בתורה שהעולם מחודש. כי אין הכתובים המצביעים על חידוש העולם מרובים מן הכתובים המצביעים על היות הלווי גוף, וגם אין שער הפנייש בעניין חידוש העולם נעולים בפנינו ולא נמנעים ממנו, אלא הינו יכולם לפרש כפי שעשינו לגבי שלילת הגשות. ואולי היה זה הרבה יותר קל והייתה לנו יכולת גדולה יותר לפרש את הכתובים ההם ולהוכיח את קדמות העולם.

יתר על כן, מלבד הטענה כי חידש הרמב"ם עיקרון, אף על פי שיכל היה להסתדר עם פשט הכתובים אף בלבדיו, נראה כי הפירוש בו בחר הרמב"ם לבסוף - איןנו משתלב בפשטותם תפיסתו המחשבתית. הלא העונש המיעוד של שלילת הבחירה מחייב התערבות - לוחית עכשווית, ובשuron אחרת : 'נס', והרמב"ם, כידוע, העידך למעט בניסים שימושיהם הינה שידוד של מערכות הטבע, ומשום כך תפס את הניסים המסופרים בתורה ובchez"ל כמרקם הניטנים להבנה חלק מן המציאות, אלא שהמיוחד בהם הוא שיש להם סיכוי נזון במיוחד להתרחש.

המשנה באבות (ה, ה) כתובה :

עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן : פי הארץ, ופי הבאר, ופי האتون, והקשת, והמן, והמתה, והשומר, והכתב, והמכtab, והלחות. ויש אמרים : אף המזיקין, וקבורתו של משה, ואילו של אברהם אבינו. ויש אמרים : אף צבת בצבת עשויה.

על משנה זו כתוב הרמב"ם (שם) :

כבר זכרתי לך בפרק השמיני, שהם לא יאמינו בחידוש הרצון עת אחר עת,
אלא שבראשית עשיית הדברים הושם בטבעם שייעשה בהם כל מה שייעשה,
בין שהיה הדבר אשר ייעשה - תדיר, והוא הדבר הטבעי, ובין שהיה לעיתים
רחוקות, והוא המופת.

זאת אומרת, שפרשנותו של בעל "עקידת יצחק" מבחינה מחשבתית, הייתה עדיפה לשיטת הרמב"ם, ואך על פי כן בחר הרמב"ם ליסד את עיקרונו שלילת הבחירה. אין זה אלא משום שבשורשיהם של הדברים טמון הרעיון בדבר 'התוכנית ה-לוהית להיסטוריה'. זאת, כיוון שעל אף שיום הרמב"ם כי לא הרשינו פרעה וסיחון יותר מרשעים אחרים בהיסטוריה, גילהה התורה בשניהם כי כאשר מיצו הם את תפקידם, גורם להם - לוהי ההיסטוריה להיעלם. בחירם נשללה, ובעומדים ברשעותם על פי התהום - נדחפו הם לצaud עד אחד קדימה.

ማידך, ישנו קושי בהבנה זו בדברי הרמב"ם.

הרמב"ם ב"מורה נבוכים" (ג, יב), מונה את הסיבות הגורמות למציאות הרע בעולם :

הביאור ליאת הוא, שכל רע הפוגע בגין אדם הוא מאחד ושלושה מינים :

המין הראשון של הרע הוא מה שפוגע באדם מצד טבע ההתקחות והכליאון,
כלומר, מבחינת שהוא בעל חומר...

המין השני של הרעות הוא מה שפוגעים בני אדם זה בזו...

המין השלישי של הרעות הוא מה שפוגע באדם מביננו בשל מעשה של
עצמם. זה הרוב.

הנה, השמייט הרמב"ם את האפשרות הרביעית הנידונה כאן, אותה הביא בפירוש המשנה (ברכות ט, ח) : "שכנזורת עת עונש ונקמה, יבואו סיבות לבני אדם שייפרו תורה, כדי שתחול עליהם הגזרה כשם חייבים".

כמובן שאין בסיבה זו משום הצדקה מדוע יש רע בעולם. אדרבה, הקושי גדול, ואך על פי כן היה לרמב"ם להוציא את הגורם ה-לוהי בסיבות הרע שיש בעולם ולהתמודד עם הקושי.

הרמב"ם הטシリ מן הקורא את האפשרות הרביעית, ועל כן כתב: "שכל רע הפוגע
בבן אדם הוא מאחד ושלושה מינים", אף על פי שיוםים אלו כי ישנו, לדעת הרמב"ם,
אף מין רביעי.

האם בכוונה נמנע הרמב"ם מהזיכיר זאת ב"מורה נבוכים", כיוון שזו סוד אשר
קשה להסבירו?

אולם יש לתמוה, ומה אם בפירוש המשנה, שהוא חיבור המועד להמוניים - רמז הרמב"ם
לענין זה, ב"מורה נבוכים" על אחת כמה וכמה שהיה לו לפחות לרמזו?!

២. סיכום

מאמר זה בא להציג חלופה ללימוד הרגיל של היחס בין דברי הרמב"ם בפירוש המשנה לדבריו בהקדמה למסכת אבות.

עד כה, היו הלומדים משליכים את פירוש מילוטיו של הרמב"ם בפירוש המשנה על שיטתו בשילת הבחירה לרשיים, והבינו כי זהה היא כוונת הרמב"ם באומרו (ברכות ט, ה) :

שכנגדת עת עונש ונקמה, יבואו סיבות לבני אדם שיפרו תורה, כדי שתחול עליהם הגורה כשם חיבים.

כעת, לאור מה שנאמר, נראה שיש להבין הפוך. שיטת הרמב"ם בשילת הבחירה נוגעת לדבריו בפירוש המשנה. דהיינו, שיטת הרמב"ם כי מעניש הקב"ה את הרשיים על ידי כך שהוא הוא מהם את בחירתם החופשית, איננה מסתמכת בסוג נוסף של עונש.

לדעת הרמב"ם, עונש שלילת הבחירה נובע מتوزח ההתערבות ה-לוחית בתחום ההיסטוריה של הכלל ושל הפרט. מتوزח כך, פעמים שיש לסליק רשיים אף שעדיין לא הגדישו אותם, ומכל מקום צורתם צריכה להימחק. בשורש דברי הרמב"ם בהקדמה לאבות עמדת תפיסתו המוצגת בסוף פירוש המשנה לברכות.

ברם, אף שאת פשט לשון הרמב"ם בפירוש המשנה נראה להבין כפי שכתב הרב קוק, ואף חידשו של הרמב"ם בעניין שלילת הבחירה מהרשאים רומז לכך, נשאר לנו ביציריך עיון לאור המשמת עניין זה בדברי הרמב"ם ב"מורה נבוכים".