

# אמונת ישראל

## משיעורי מרן הראי"ה קוק זצ"ל

### על ספר הכוזרי

"הגר"א] היה אומר שילמדו ספר  
הכוזרי הראשון שהוא קדוש וטהור,  
ועיקרי אמונת ישראל ותורה תלויין בו"  
(בית יעקב - תוספות מעשה רב סי' ט"ו)

כהוראתו של רבינו הגר"א התקיימו הלכה למעשה שיעורים בספר הכוזרי מפי מרן זצ"ל. השיעורים דלהלן הושמעו לפני בחורי הישיבה ושומעי לקחו. אחד משומעי שיעורים אלו ומתלמידיו, סיכם שיעורים אלו בהוראתו, ואלו הם דבריו ב"הקדמתו" לסכומי שיעוריו ושיחותיו של מרן על: ספר הכוזרי, שמונה פרקים, שיחות לס' שמות, הנקראת "מנחת כהן":  
"פעם הרצה הרב לפני בחורי הישיבה שעור בכוזרי, בענין בחירה ורצון, כידוע שאלה חמורה שכל החוקרים התלבטו בה, והרמב"ם במו"נ אחרי חקירה עמוקה ביישוב הסתירה שבין הידיעה והבחירה, השיבה אל האמונה, שלא ידיעתו כידועתו שאמר "כי לא מחשבותי מחשבותיכם וכו'", וכידוע השגת הראב"ד בזה למה עורר שאלה שלא מצא לה תשובה. והכוזרי העמיק לחקור בשאלה זו מנקודת מבט אחרת, מחוקי הברזל של הטבע שקשה לאדם להתגבר עליהם ברצונו הבחירי החלש.

הרב ז"ל הסביר את חופש הבחירה בדוגמאות ומשלים, שבין אלפי המקרים והסיבות ויתנה לאדם הבחירה. מלבד בחורי הישיבה היו עוד כמה אנשים מבאי בית הרב ז"ל, ביניהם גם הד"ר בורשטיין מאמריקה. אחרי ההרצאה ניגש אלי הד"ר הנ"ל, שאל אותי אם הביטתי את ההרצאה, עניתיו כן. אמר לי, לפי דעתו טועה אני בזה, או מרמה את עצמי, קשה לעמוד על סוף דעתו של הרב בשאלה חמורה זו, אחרי כל ההסברים והמשלים. עניתיו לו, מחר אוכיח לו כי כן הביטתי. הלכתי הביתה, כתבתי כל תוכן ההרצאה על הגליון, בבא הד"ר בורשטיין קראתי לו את כל ההרצאה בכתב, והסברתי לו כל התוכן. אמר עכשיו הוא ג"כ מבין. לקח את הגליון וקראה להרב ז"ל. בורשטיין יצא ואמר לי שהרב קורא אותי. נכנסתי, הרב פנה אלי ואמר, כנראה שעסקת בענינים אלה, ולמדת בספרי המחקר, היה כדאי שתרום השיעורים האלה, וישארו בכתובים. מבאי בית הרב, והרב יצחק לוי שהיה אז מזכיר הישיבה ומנהלה, שדלתי בדברים שאקבל עלי את העבודה הזאת שלפי דעתו היא נחוצה מאד, שיעורים יקרי ערך אלה לא ילכו לאבוד. הסכמתי והתחלתי לכתוב השיעורים. וככה מנהגי, אני רושם וכותב על הגליון מפיו את הדברים עד כמה שירי מגעת הדברים בשלמותם ולפעמים רק את זקוקים היסודיים. ואח"כ אני בא הביתה ומחבר ומצרף את הדברים בקישור ודיבור לדבר שלם. ולפעמים אני מראה גם להרב ז"ל, ועל פי רוב נתן לי על זה הסכמה שלמה ולפעמים מעיר איזו הערות ותיקונים או משלים החסר שנישמט מתחת ידי.

ואח"כ הפצירו בי שארשום גם את התורה של סעודה ג' בשבתות, וקיבלתי עלי גנו את העבודה הזאת. עבודה הזו של כתיבת השיעורים נמשכה כשנה שלמה, עד שקיבלתי את הנזלת מטבח המזרחי שהיה אז בשכונת שערי פנה בבית ר' זרח עפשטיין ז"ל, ונעשתי עסוק וטרוד מאוד ולצערי הגדול הוכרחתי להפסיק את עבודת הק' הזו.

לא השתדלתי לחקות את סגנונו המיוחד של הרב ז"ל, סגנון המיוחד במינו ומיוחד רק לרב ז"ל. "הסגנון הוא האדם" אמרו, ועל סגנונו של הרב יכולים להמליץ "אילו כתבתיו הייתיו".

השתדלתי בכל האפשרות לדלות ולמצות כל התוכן והכוונה של הרב ז"ל. ולקשר ולחבר כל הענינים שנרשמו מפי השמועה בכתיבה הטובה של רעיונות עמוקים השוטפים ועוברים זה אחר זה כגלי ים שוטף וסוער ולפעמים כברקים מבריקים בזהר עילאה ובגוהות לעין ספורות, ואח"כ ניפיתי את הנ"ל בג' נפות עד מהדורא בתרא זו... נזכה לשלום על ישראל ושלום בארץ ובעולם ולצאת משעבוד לגאולה ומאפלה לאור חדש על ציון יאיר ב"ב אכ"ר מלפני צור ישראל ונצח ישראל. המסדר".

בהקדמה הנ"ל מכנה עצמו הרב המסכם: "כל זה נרשם, נערך ונסדר בעזר החונן לאדם דעת ע"י איש יהודי, גר ותושב בירושלים עיה"ק", ועל פי זה נראה ששמו מרדכי [עפ"י "איש יהודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי" (אסתר ב, ה)]. בהקדמה הנ"ל הוא מוסר פרטים ביוגרפים שונים מתולדותיו ומהתקרבותו אל מרן, ביניהם: כי עלה לא"י בשנת תרפ"ה בהיותו בן 50, ניהל את מטבח המזרחי בשערי פנה. כמו כן להערותיו על סכומי השעורים קרא "לוג שמן". על פי הפרטים דלעיל הוברר כי שמו הוא הרב מרדכי גלובאמן זצ"ל (כנראה שלשם משפחתו גלוברמן רמז במילים "לוג שמן") שהיה גר בשכונת שערי חסד והיה מסכם את שעורי מרן.

השיעורים דלהלן הנם רק ממאמר חמישי מספר הכוזרי, כנראה בגלל שרק משם התחיל הרב המסכם לשמוע את שיעורי מרן על הספר.

## מעין הקדמה

### הנושא: כח ההשגה של השכל האנושי

פתח הרב ואמר: בדבר כח ההשגה של השכל האנושי, יש שתי דעות מחולקות לפילוסופי עמנו. הדעה האחת אומרת, כי יש בכח השכל האנושי להשיג את הדעות העליונות כמו מציאות הבורא אחדותו וקדמותו וכו' על אמיתותן גם אם לא נמסרו לנו עפ"י קבלת התורה בהתגלות אלוהית. ועיקר כונת התורה לא באה אלא להודיע לנו את המעשים אשר יעשה אותם האדם וחי. להיות כי אמיתות הדעות לא תתכן בלי יושר המעשים, כי האדם בהשחיתו את מעשיו במדות גסות ומגונות אז גם שכלו מתעבה, ומחשבתו שוקעת בין החומריות ואינו יכול להתרומם במעלות העליונות של השכל העיוני, נמצא שמעלות המדות יש להן דין קדימה בזמן למעלות השכליות. ויען כי בחירת. המעשה הנרצה מהבלתי נרצה, וברירת הצודק מהבלתי צודק, ולמצא השביל הנכון בין מידת הרחמים למידת הדין והגבלת הצדק והיושר בזמנם ומקומם הנכון הוא דבר קשה מאד, והשכל האנושי מתקשה מאד למצא לכל אלה הקצב הנכון והמדה הנאותה. וברצות הבורא שהאדם יוציא את שכלו מכח אל הפועל. וזה לא יתכן בלי יושר המעשים, אשר הגבלתם הצודקת ידועה רק לבורא ית'. לזאת הופיע הבורא בהתגלות אלוהית ונתן את התורה בחלק המעשי שבה להודיע את המעשה אשר יעשה האדם כהכנה לחלק השכלי העיוני, שהוא המטרה העליונה של האדם ועיקר כונת הבורא בבריאתו.

נמצא לפי דעתם זו שכל התורה והמצות הם לא תכלית בפני עצמם, אך הכנה והכשרה לחלק השכלי העיוני שהוא הכונה הראשונה והתכלית האחרונה של האדם, להוציא לפועל את שכלו העיוני המוטבע בו בכח. זאת היא דעת החוקרים מבני עמנו אשר נמשכו אחרי דעות הפילוסופיה היוונית מבית מדרשו של אריסטו אשר הרימה את השכל האנושי העיוני ונתנה לו את השלטון העליון הבלתי מוגבל. והתכלית האחרונה שלו היא הפילוסופיה העליונה המביאה לידי התדבקות בשכל הפועל.

הדעה השנייה מתנגדת להראשונה מן הקצה אל הקצה. איננה מסכימה עם הפילוסופים היוונים, ועם השלטון העליון הבלתי מוגבל אשר נתנו לשכל האנושי, וכן איננה מסכמת ענו חוקרי עמנו ההולכים בעקבותם, אשר עשו את התורה שלנו אך כהכנה והנשרה וכלי שרת להשכל העיוני הפילוספי, לא הסכימו שהוא השכל העיוני האנושי במוזמים ישב ותוה"ק תצא ותשרת לפניו "יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא"!<sup>1</sup>

בעלי הדעה הזאת, דעת התורה, אשר מחבר ס' הכוזרי ראש וראשון להם אומרים: כמו שיש גבול לחושי האדם, העין והאוזן אין כח שליטתם יפה אלא רק על מרחק ידוע, כן גם השכל מוגבל בשלטונו, ולהשגתו יש גבול אשר לא יעברנו בכל התאמצותו. ומעבר לגבול ההוא הוא כעוור ממשש בצהרים, וכמו שהחושים טועים לפעמים וצל ההרים רואים כהרים, כן גם השכל האנושי אשר כל יסודו על החושים עלול לטעות. ובכך אין השכל האנושי העיוני יכול להיות התכלית האחרונה, כי דל וחלש הוא בהשגתו להשיג המושכלים העליונים והדעות האמיתיות הנצחיות על אמיתותן. הדעות העליונות על אמיתותן ידועות רק לבוראן בורא השכל והדעת, וכאשר עלה ברצונו של הבורא הטוב לכל להיטיב לברואיו ולהנחילם הדעות העליונות האמיתיות, הופיע בהתגלות שכינתו במעמד הנבחר במתן תורה והשרה שכינתו על אדון הנביאים מרע"ה, ואצל מן הרוח אשר עליו על כל הנביאים הבאים אחריו, והם הם שהורישו לנו הדעות העליונות האמיתיות אשר אין בכח השכל האנושי להשיגן.

ובכדי להשריש ולהעמיק אותן הדעות עמוק עמוק בנפשו של האיש הישראלי, שזאדם יחיה בכל חיותו בדעות האלה, והדעות יחיו בו, נתנה התורה בחלק המעשי שבה זחלק העקרי עשה ולא תעשה, כדי שלא רק בעולם המחשבה והנשמה יהיה מקום לדעות האלה אך גם בגופו בכל רמ"ח אבריו יחיה בדעות האלה, כי ידוע שמחשבה שאינה מצטרפת למעשה אינה מכה שרשים עמוקים בנפש האדם, כי אם גם יתרומם האדם עד ארגיעה למרומי המחשבה העליונה הטהורה, לא יוכל להחזיק ולהמשיך עמדתו שמה, כי המחשבות החומריות בנות התאוות והדעות הכוזבות מושכות אותו מטה. לא כן בהצטרף המחשבות העליונות למעשים, מתבססת ומתחזקת על ידם גם המחשבה העליונה, ע"ד מאמר חז"ל "שכל טוב לכל עושיהם, ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם"<sup>2</sup>, ר"ל השכל הטוב אינו נקנה אלא בהתבססו על המעשים. וזהו יסוד כל מצוות התורה, אשר אינם רק הכנה והכשרה לשכל העיוני כדעת החוקרים גדעה הראשונה, אלא תכלית בפני עצמם, כל מצוה ומצוה היא "חתיכת" דעה עליונה הנבאה לרמו עליה, ולישר ולכוון מחשבתו ודעתו אליה. למשל הדעה הרוממה והצרופה של יחוד שמו ואהבתו עד למסירות נפש - בק"ש. קדמות הבורא וחדוש העולם יש מאין - במצות שבת, השגחה פרטית וכללית - בשמונה עשרה, שהאדם שואל צרכיו, ומוסר ענינו להבורא, ומבקש לקבוץ גליות ולהחזרת שכינתו לציון, יציאת מצרים וקשר ודביקות שבין השי"ת וישראל עמו - בציצית ותפילין, וכדומה, כאשר האריכו בזה חכמינו מדור דור, וביחוד חכמי האמת כ"א עפ"י דרכו בקדש.

ואחרי אשר נמסרו לנו הדעות העליונות בקבלת תוה"ק בדעות ובמעשים, אז לא רק רשות אך גם חובה עלינו להשתדל בחקירת וצרירת הדעות האלה במצורף השכל העיוני ומלבד אמונת הקבלה שהיא העיקר, עלינו להשיג ולהבין אותן גם בשכלנו. ונקבל בזה תועלת כפולה, הא' כדי לדעת להשיב חורפינו דבר, ע"ד שאמרו "ודע מה שתשיב"<sup>3</sup>. והב' שלא תהיה אצלנו תורת ד' ומצוותיה רק מצות אנשים מלומדה, אך

לע

לשם (א) (ש) (ב) (ג)

1. ערוכין ט.  
2. ברכות יז.  
3. אבות ב, יד

תהא שלמה בלבנו במחשבה, ובאברינו במעשה, להשפיע מעולם המחשבה על עולם המעשה, ולהעלות עולם המעשה לשרשו העליון לעולם המחשבה, "והיה האהל אחד", המחשבה והמעשה תרין רעין דלא מתפרשין<sup>4</sup>.

### · בבאור מאמר חמישי, סעיף י"ח, פרק ה'

**האלקים נצחי**, ולא יצויר בו העדר, כי אם כבר התקיים לו הקדמות לא יתכן בו העדר, כי כמו שכל מתחדש צריך אל סבה קודמת לו המסבבת חדושו, כן גם העדר המחודש לא יבא בלי סבה קודמת, כי אין העדר הדבר בא מחמת עצמו, אך מחמת הפכו, ובהיות שכל הדברים שבעולם מורכבים מכחות חומריים ורוחניים הפכיים ונגדיים זל"ז אפילו הנמצאים היותר פשוטים זכים ורוחניים כמו הגלגלים ג"כ מרכבים מחומר וצורה ההפכיים ומתנגדים זל"ז, לזאת כבר העדר מונח בעצם תכונתם, כי ברגע אבדן שווי המשקל שלהם, והערך הנאות שבין ההפכיים הנחוץ לקיומם בתור דבר שלם ומאוחד יחלש כח המרכיבם ויתקלקל כח המחברים ומאחדם ותתגבר ההפרדה וההתכה המביאה את העדרם. וכן כל הפעולות שבעולם בא העדרן בהתנגשן בכח אחר ההפוך מהן, אבל לגבי הבורא ית' אין שייך לומר על שום דבר שהוא ההפוך ממנו, היות שאין שום דבר נכנס בגדר השווי והדמוי אליו, ממילא לא יתכן גם ההפוך, כי אין "ההפוך" אלא הפכו של "הדומה". אנחנו אומרים למשל כי הג' היפוך הא' ביחס אל הב' הדומה לא', אנחנו מעריכים את "ההפוך" ביחס אל "הדומה". ואם כבר התקיים לנו שאין לשום דבר שבעולם שום דמיון אל הבורא וא"א כלל הציור בזה, כי אם היה באפשר לצייר לנו שום דבר בדומה אליו מכל צד, אז הוא הוא, כי הבורא לא יסופר בשנים כי כל היוצא מגדר יחודו ית' כבר נכנס בחוג הנברא, ואינו הבורא, ע"ד שפי' המפרשים "ואל מי תדמוני ואשוע יאמר קדוש"<sup>5</sup> ר"ל אם היה באפשר לצייר לנו בדומה לו מכל צד, אז קדוש יאמר לו, זהו כבר הקב"ה בעצמו והוא הוא, כי כבר התבאר שהוא יחיד ואין יחידות כמוהו ובשום פנים, ואם לא נוכל לצייר את הדומה לו, כי הדומה לו משולל המציאות לגמרי אז, כבר שללנו גם את "ההפוך" שאינו אלא הפכו של הדומה, ובהשלל גדר ההפוך שללנו כבר גם את העדר שאך ההפוך הוא סבתו כמבואר. וכן גם לא תצויר אפשרות המעדייר לגבי הבורא, כי לא ימלט שהמעדייר או יהיה קדמון או מחודש, וקדמון א"א לומר כי כבר התבאר שהוא הקדמון היחידי ראשון ואין ראשית כראשיתו. ואם היה המעדייר מחודש או בע"כ הוא עלול מהעלה ראשונה, וכל עלול הוא חלש ונעדר היכולת לגבי עילתו, ואיך יעדייר העלול את עילתו.

### · בבאור פרק ו' שלילת הגשמיות

**הבורא אינו גוף, כי הגוף איננו נמלט מחדושים**, ר"ל המקרים המתחדשים עליו תמיד בזה אח"ז, כי כל גוף ועצם נושא עליו תמיד את המקרים התלויים בזמן ומקום בכמות ואיכות, כי אין אנחנו יכולים לצייר לנו שום עצם וגוף בלי זמן התחדשו, ובלו מקום המחזיקו ומגדירו, ובלו גוון שחור או לבן וכדומה, ובלו הכמות ארך ורחק, מדה ומשקל, ובלו איכות קר והם נוזל או מוצק, וכל עצם עלול לשנויים בהתחלף הזמנים והמקומות בהשתנות המקרים הנשואים עליו. והבורא ית' נעלה ומרומם על כל המקרים, כי כבר

4. זוהר ח"ג ז.

5. ישעיה מ, כה

הותבאר שאינו מוגבל בזמן מבילתי זמן, כי הוא קדמון ונצחי בלי ראשית וכלי תכלית, ולא במקום מזולת מקום, כי לית אתר פנוי מיניה<sup>6</sup>, לא בחללו של הזמן, ולא בחלל המקום. כי הוא נעלה ומרומם ממושגי הזמן והמקום שהם גררי משיגי הגוף. ואם התקיים לנו שלא ישיגהו משיגי הגוף ר"ל המקרים, כבר הוברר לנו שאינו גוף, שאינו בנמצא מבלעדי המקרים משיגי הגוף.

## בבאר סעיה י"ט כ'

יסוד היסודות של ספר הכוזרי הוא: שיש הבדל יסודי - לא רק כמותי - אך איכותי ומהותי - בין הידיעה המושגת מצד השכל האנושי, ובין הידיעה הנבואית הבאה מצד ההתגלות האלוקית המיוחדת ונבדלת במעלתה העצמית ערך כה רב, עד שלהידיעה האנושית אין שום ערך לגבי ידיעה. להוציא מדעת האומרים שיש איזה ערך בין שתי הידיעות. וכל מה שיש להשיג בהשגה הנבואית יכולים גם להשיג בשכל האנושי אחרי הזדכך האדם והתעלה במעלות המדות והשכליות, וההבדל שבין שתי הידיעות הוא רק בכמות, שההשגה הנבואית היא יותר כוללת ומקיפה מההשגה האנושית אבל אין הבדל במהות ואיכות הידיעה מצד עצמותה. המחבר הגאוני בעין השקפתו הבהירה והחודרת לפני ולפנים של ההכרה והידיעה, רואה הבדל יסודי יעצמותי בין הידיעה האנושית השכלית החלונית, ובין הידיעה העליונה הנבואית האלקית.

טעמו ונמוקו עמו - כי הידיעה איננה עוד התכלית והתחנה האחרונה, אך יש ידיעה לידיעה, נשמת הידיעה היא התכלית והנקודה הפנימית העיקרית. כמו שיש טעם גשמי כן יש טעם רוחני, ואך הנביא בחוש הטעם הרוחני המיוחד אך לו, חודר אל תוך הדברים ועצם פנימיותם ועצמותם, וע"י התורה שנתנה בהתגלות אלקית וע"י הנבואה הבאה ממרומים משפע זיו וזוהר הידיעה האלקית העליונה יכולים להרגיש את זוטעם הרוחני, שאינו נמסר במילים ומבטאים. ולהשיג נשמת הידיעה, שאך היא תקרא ידיעה בעצם, בעוד שהידיעה השכלית החלונית תקרא ידיעה אך בהעברה והשאלה, וזהו נרמז בכתוב "טעמו וראו כי טוב ד"י"<sup>5</sup> והנביא אומר "נמצאו דבריך לי ואכלם"<sup>5</sup>, "ותהי בפי כדבש למתוק"<sup>5</sup>.

הטעם הרוחני הזה, הנשמה הפנימית של הידיעה, נעדרה בידיעת השכל האנושי החלוני, וזהו סוד "אהיה אשר אהיה"<sup>7</sup> שנימסר למרע"ה שהוא מדרגה יותר עליונה גם לגבי (שם) ההשגה אשר בשם ה'. וזהו כונת הכתוב "אני ד' הוא שמי וכבודי לאחור" לא און ותהלתי לפסילים"<sup>8</sup>, כבודי - זהו הידיעה העליונה ע"ד. "הראני נא את כבודך"<sup>9</sup> האחר - זהו השכל האנושי, והפסילים - אלו הציורים השכליים המצטיירים במחו של האדם, כי מה המה הפסילים של העכורם ושל האמנים בכל הזמנים, אם לא הציורים השכליים המצטיירים במחו של האמן והחושב והתנשמו והתגלמו בפסילים ותמונות וסמלים גשמיים וחומריים. וכמ"כ ישנם "פסילים" רוחניים ר"ל הציורים השכליים בעצמותם המצטיירים במחו של האדם החושב והנשארם בעולם השכלי והמחשבי, ואינם מתגלים ומתגלמים בפסילים גשמיים וממשיים, וזהו כונת הכתוב "כבודי" ו"תהלתי", הידיעה האלקית אינה נתונה ומושגת לאחר ולפסילים, לשכל האנושי

א. תהלים לד, ט

ב. ירמיהו טו, טז

ג. יחזקאל ג, ג

ד. תהלים תי, ע

ה. שמות ג, יד

ו. ישעיה מב, ח

ז. שמות לג, יח

החלוני ולצירוי, אך להשכל הנבואי בהשראה עלאה הבאה מניצוצי זהרה של הידיעה האלקית העליונה.

ואם בכ"ז אחרי עמדנו על יסוד האמונה שנמסרה לנו בקבלת הנבואה, אנו באים וחוקרים ומרחיבים את ידיעתנו בעקרי האמונה עפ"י דרכי ההגיון של השכל האנושי, אין זה כי אם לצרף ולזכך ולקדש את השכל החלוני האנושי, אשר חוננו בו מהחונן דעת, ולקשרו ולשעבדו לידיעת התורה והנבואה שהיא עיקר העקרים כאמור.

הידיעות הבאות מצד השכל האנושי נקראות בשם גר לגבי הידיעה הפנימית העליונה הנבואית הנקראת בשם אזרח, והו סוד התרגומים המוצאים תקונם בתורה, ולא לחנם נתן תרגום התורה שכה הפליגו חז"ל בקדושתו ע"י אונקלוס הגר.

אחרי הקדמתנו זאת יובנו היטב דברי הכוזרי, שאחרי שמעו כבר כל ההקדמות והעיקרים עפ"י דרכי החקירה וההגיון של הפילוסופיה, הוא מרגיש בשכלו הבריא שב"ז הוא אך הידיעה החצונית של השכל האנושי, הנאמרה אך כלפי השגתו השגת הגר, וכי עוד יש ידיעה לידיעה. ובחפצו למצא ולטעום את הגרעין הפנימי הידיעה העליונה הוא פונה אל החבר: **ובלי ספק שזה אשר זכרת בענין הנפש והשכל ואלה האמונות אמנם הוא מועתק ממה שאתה זוכר מדברי זולתך, ואני איני מבקש כי אם טעמך ואמונתך, דייק לומק טעמך, ע"ד שבארנו לעיל הטעם הרוחני ר"ל הידיעה העליונה של**

**"האזרח" דעת התורה והנבואה. ואומר ואני סבור שאין לך מנוס מחקור בשאלת הגזרה והבחירה,** כי שאלת ההכרח והבחירה היא שאלה עיקרית ויסודית לגבי ידיעת התורה, כי באין בחירה – חופש הפעולה של האדם, אין מקום לתורה ומצות עשה ולא תעשה, הגוררות אחריהן שכר ועונש, שב"ז לא יצדק במקום הכרח וגזרה.

וע"ז באה תשובת החבר **איננו מכחיש טבע האפשר כי אם מתעקש חנף.** כיון בשתי המלים כלפי שני מיני החוקרים המכחישים את הבחירה. הא', החוקר הטבעי בסקירתו על העולם והטבע המורכב מעילות ועלולים, סבות ומסובבים כמכונה אחת גדולה בעלת אלפי אלפים גלגלים גדולים וקטנים לאין קץ ולאין ספורות, כולם קשורים ומחוברים ומסובבים וכו', ומסובבים ומסתובבים זמ"ז, כ"א מתנועע ומניע כאחד, באין מנוחה ובאין הפסקה לא במקום ולא בזמן. והאדם בפעולותיו אינו כ"א גלגל קטן בין רבוא רבבות גלגלי הסבות והמסובבים המניעים והמתנועעים בכח התנועה הכללית ההכרחית, ואיה המקום והזמן והאפשרות לחופש הפעולה של האדם, וא"כ הוא כופר בבחירה ומעמיד הכל על יסוד ההכרח והגזרה. <sup>(האמרי)</sup>

וכלפי החוקר הזה אמר "המתעקש", יען שהתשובה עליו תבא מניה וביה, מעשיו ופעולותיו הפרטיות יבואו ויטפחו על פניו, ויכזבו את מהלך מחשבותיו ויוכיחו כי הוא בעצמו אינו מאמין באמיתות שטתו, ואינו מתנהג על פיה בדרכי חייו. הלא אנחנו רואים שהחוקר הזה משתדל בכל מיני האמצעים בכדי להפיץ דעותיו רבים בע"פ או בכתב, דורש ברופאים בעת יחלה, יבקש אבל בעת ירעב, יזדיין כנגד שונאיו וכדומה. ואם הוא מאמין בשיטתו שיטת ההכרח למה אינו מניח הכל אל המקרה וההזדמן המוכרחים לבא עפ"י חלקי ההכרח הכללי? למה משתדל לבחור הפעולות הנאותות לפי דעתו בכדי להרחיק הנזק, ולהפיק התועלת יבחר באמצעים מזולת אמצעים, אם אין בחירה? ולמה אינו מניח הכל אל גורל ההכרח והגזרה. נמצא שמעשיו מכחישים את דעותיו שהוא משתדל במעשיו עפ"י חוקי האפשר, ר"ל חופש הבחירה, ומאמין בכח ובאפשרות בחירת מעשים בזולת מעשים וכתועלתם. כלפי החוקר הזה אמר "המתעקש". ומשלו מהמכונה דלעיל, אין המשל דומה לנמשל כלל, בשום אל לב כי לא הרי מעשה המכונאי בו"ד כהרי הבורא ית' הכל יכול, והיכול להשאיר ריוח בין הדבקים – בין גלגלי המסבות והמסובבים – לחופש הפעולה של האדם כמבואר לקמן.

ובשם "החנף" קורא לחוקר השני, המתעטף בטלית של האמונה, ואומר הלא אחד

מעיקרי האמונה הוא כי רצון הבורא הוא בלתי בעל תכלית, וכולל ומקיף כל הרצונות וכל הפעולות שבעולם, והכל רק ברצונו ית', ובודאי גם רצונו של האדם בכלל, ואיה המקום לבחירה לחופש הפעולה של האדם? והתשובה האחת התכליתית לשני סוגי החוקרים היא כי הבורא ברא את הבריאה על שני יסודות. יש מגמות תכליתיות מנחיות להם אנו קוראים נקודות. הנקודות הנצחיות האלה הן בלתי משתנות עד "אין כל חדש תחת השמש"<sup>10</sup>, ושם אין שום מקום לבחירה האנושית\*. היסוד השני, האמצעים, הדרכים, השבילים המובילים אל הנקודות, אל המגמות התכליתיות הנצחיות, להאמצעים ולהדרכים האלה אנחנו קוראים קיום, כי המה כקיום היוצאים מן הנקודות ומתנפצים מדון לאין ספורות ולאין קץ ותכלית. מהם ישרים ומהם אלכסוניים, יש סבה נללית ישרה, ויש אלפי אלפים סבות קטנות המובילות בדרך אי-ישרה אל המגמה התכליתית הנצחית, כאלפי שבילים ומסלולים המתפצלים ומתפתלים ומתעקלים מדרך אחת גדולה ראשית ועקרית, יוצאים ממנה ושבים אליה, כן הקיום האלה יוצאים מהנקודות באלפי שבילים לסטרא דימינא סטרא דקדושה צד הטוב, ולסטרא דשמאלא סטרא צד הרע, כולם יוצאים מהנקודות ושבים אליהם ברצא ושב.

ע  
 \* על הנקודה  
 \* ונקודה  
 \* (ע"פ ר"מ)

נברוא רבבות הקיום האלה אשר הבורא ית' הרבה ומתח אותן לאורך ולרוחב ומלא מהם כל חללו של העולם, בותרות ופזרנות ביד רחבה כיד המלך מלכו של עולמו, יש מקום לבחירה האנושית - לחופש כל מיני הפעולות של האדם, ואינו פוגש שום מעצורים על דרכו לבחור בזה או בזה, ללכת בשבילים הישרים בקיום מסטרא דימינא צד הטוב, או ח"ו להיפוך בדרך עקלקלות מסטרא דשמאלא צד הרע, ע"ד שאמרו ז"ל "בודרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו"<sup>11</sup>, וע"ז נאמר "ראה נתתי לפניך את החיים והמות הרע והטוב ובחרת בחיים"<sup>12</sup>.

משל הנקודות ורובי הקיום למה הדבר דומה, למלך גדול ועשיר מאד, הבונה ארמנות נפלאים, וגנים נהדרים, באלפי חדרים ושבילים, מהן ישרים, מהן עקלקלים, וכולם מובילים בדרך ישרה או אי-ישרה לדרך המלך המובילה להיכל המלך אל הטרקלין, ונתן הבחירה לכל שריו ועבדיו להכנס ולהתענג עליהם. הפקחים שבהם באים ונכנסים באלפי החדרים והשבילים ומתענגים כ"א כהשגתו ורצונו ומגיעים עד לפני שער המלך. הגסים הטפשים עוזבים אורחות ישרים ובוחרים בשבילים עקלתון המובילים אל הבורות והפזותים, נתקלים ונופלים מתקלקלים ומקלקלים. ועד"ז באר הרמב"ם ז"ל בהקדמתו לפי המשניות מאמר חז"ל "כי זה כל האדם" לא נברא העולם אלא לצוות לזה<sup>13</sup>, כי לפעמים עשיר אחד, בונה ארמון נפלא וגן נהדר ועמל בבנינו כל ימיו, והכל בהשגחת הבורא, בשביל צדיק אחד שיעבוד דרך שם וינח באחד החדרים של הארמון ויטייל בגן יום אחד או שעה אחת ויחליף כח לעבודת הבורא. הנה כן מפזר ומנתר אלפי אמצעים, מותח אלפי קיום בשביל נקודה תכליתית אחת.

ע"פ

לוג שמן\*

הערת המסדר: כנראה מדברי הרב לקמן, אין כוונתו בנקודות רק לחוקי הטבע הניצחיים שאין האדם שולט עליהם לשנותם ולהטותם לחפצו, רק כוונתו גם לחוקי המוסר העליון הנצחי, ולחוקי ההשגחה העליונה הידועה אך לבורא ית', ועליהם ביקש ארון הנביאים "הודיעני נא את דרכיך". והבריאה בכללה והאנושיות בע"כ אחרי כל העיקולים והדרכים העקלקלות תשוב אל הנקודות אל המגמות התכליתיות הנצחיות שהן הנונה הראשונה והתכלית האחרונה.

- 10. קהלת א, ט
- 11. מכות י.
- 12. דברים ל, טו
- 13. ברכות ו.

\* ה"ל - כב' קמ' - מן יקלוב?  
 \* על פני הארץ האלה

## המשך באור סעיף י"ט כ'

(ר"ת סוף כ"א)

### הנושא: ההכרח והבחירה, או הידיעה והבחירה

אמר הרב: הכוזרי דייק בלשונו ואמר, הגזרה והבחירה, או ההכרח והבחירה, בעוד שראש החוקרים הרמב"ם ז"ל וכל הפילוסופים מבני עמנו ההולכים בעקבותיו נסחו "הידיעה והבחירה". בשני הנוסחא מונחת נקודת הפרוד בין הרמב"ם והנמשכים אחריו, ובין הכוזרי, להיות שהרמב"ם יוצא להלחם מלחמת אמונתו אך במלחמת מגן, ולהגן על עקרי אמונתו מהתנפלות הפילוסופים הבאים להשיב עליה מצד השכל האנושי ועקרי הפילוסופיה, ולהורות דעה לנבוכים בעקרי אמונתו יען שכבר טעמו מעץ הדעת של הפילוסופיה ונבוכו, ונמשך אחרי אריסטו שהעיקר אצלו השכל העיוני, והצד המוסרי והמעשי הוא רק טפל לגבי השכל העיוני שהוא העיקר והתכלית האחרונה. והרמב"ם ז"ל בא להגן על עקרי אמונתו ולצרפם, ולהראות שאינם מתנגדים להשכל העיוני הפילוסופי הבני על יסודי ההגיון, כמבואר בהקדמתו למ"ג במכתבו לתלמידו ר' יוסף. ולזאת בהתחלת ספרו התחיל לבאר השמות המסופקים והמושאלים אשר בספרי התורה והנבואה הנראים בעיון ראשון כהגשמה ח"ו, ומצרפם ומעמידם על באורם האמיתי השכלי כהקדמה להגדרת תארי הבורא ית' והעמידם רק על צד השלילה. ובבאו להגדיר תאר הידיעה, ולבאר כי ידיעת הבורא נעלה ומרוממה מידיעתנו. וכוללת ומקיפה את כל הבריאה מראשיתה ועד אחריתה בין בזמן ובין במקום, ואין בה שום שני ותמורה, ומכ"ש שלא תפול בה שום הכחשה ח"ו וא"א לה בשום אופן שתכזב ח"ו, ואז ממילא מתעוררת השאלה, אם הכל צפוי איך הרשות נתונה? הלא זה תרתי דסתרי, ואם לפני הבורא כל המעשים ידועים ומותנים בטרם בואם, הלא המה כבר מוכרחים מידיעתו ואיך תפול בהם הבחירה? ובנפול יסוד הבחירה, אין מקום ח"ו לכל בנין התורה, הבנויה כולה עשה ולא תעשה הגוררים אחריהם שכר ועונש, שאין להם מקום בהכרח אך בחופש הבחירה, ומהצד הזה באו ליישב השאלה החמורה של ידיעה ובחירה.

אבל הכוזרי לא הסתפק במלחמת מגן, שהתורה רק תגן על נפשה מפני התנפלות הפילוסופיה, ולהראות כל כחה אך בזה שאיננה מידיעה וסותרת את השכל העיוני האנושי הפילוסופי וחוקי ההגיון שלו, לא אמר די שתהא כהנת כפונדקית, אך הוציא את תודה"ק מסתר הביונה ושם כלי נשקה של האמונה עליה, וכתר הוד הנבואה על ראשה, וממנו קרני הוד המפיקים זיו ועגה האור העליון, הידיעה העליונה האלוקית, לצאת למלחמת תנופה על הפילוסופיה הבאה בחניתות ממורטות של מופתי השכל ובאיזמל החד של ההגיון הקר, לנתח עקרי אמונתו, ולחתור חתירה עמוקה תחת יסודי תורתנו. ובא להראות חולשתו של השכל האנושי החלוני המתימר להרקייע לשחקים, ולהתרום עד לידי הידיעה העליונה האלקית האמיתית. ויען כי עקר תורתנו ויסוד כל התורה הוא החלק המעשי, בא לבסס את החלק הזה כעקר העקרים, ולהראות כי התורה שלנו בהחלק המעשי שבה, ובהחלק העיוני הודעות האלוקיות שבה העליה שעל גבו, אינה צריכה ואינה זקוקה לסיוע ולעזר מצד מופתי השכל האנושי הפילוסופי, כי מקורה ממקור קדוש ועליון יהלוך ממקור השכל הנבואי המרומם עד לאין ערך ונעלה עד אין קץ על השכל האנושי ההגיוני. וראשית המלחמה הזאת כבר גלומה ומונחה בפתיחת הספר ביסוד של החלום אשר הבהיל המלאך את מלך הכוזרים במעט דברים ורוב ענין באמרו: "כונתך רצויה ומעשיך אינם רצוים", וצוה לחזור ולבקש את המעשה הנרצה אצל הבורא, ולא נחה ולא שקטה דעתו בתשובת הפילוסוף באמרו "והוא אינו יודע אותך, כש"כ שידע כוונתך ומעשיך", והתחיל לבאר לו תורת ההכרח "והדבקו הסבות והמסובבות והשתלשלו כאשר אתה רואה אותם... ויש איש שנשלמו סבותיו ובא שלם,

ואיש שחסרו סבותיו ובא חסר", והעיקר אצלו, הזדככות השכל העיוני והוצאת השכל מן הכח אל הפועל, וזהו המדרגה הכי עליונה, התדבקות בשכלו של סוקראטס ואפלטון אשר כבר זכו להתדבקות בשכל הפועל. והמדות והמעשים הם רק טפל לגבי השכל העיוני, ובאים כהכשרה ולעזר בציור האמת העיונית כאשר באר הפילוסוף באמרו "וכאשר תהיה על התכונה הזאת מן האמונה אל תחוש על איזה תורה תהיה ובאיזה דת... או קח לך לדת הנמוסים השכליים אשר חברו הפילוסופים". בכל הדברים האלה לא מצאו שום קורת רוח וספוק נפשי, כי לא מצאו בהם שום פתרון לדברי המלאך בחלומו: "כוונתך רצויה ומעשיך אינם רצויים", שמלבד הכונה הרצויה יש עוד איזה מעשה רצוי מצד עצמותו, לא מצד השכל העיוני. והחבר התחיל לסתור דעת הפילוסוף, ולהראות לו המעשה הנרצה מצד עצמותו עפ"י עיקרי תורה" ודעות הנבואה הרחוקים תכלית ויחוק מדעות הפילוסופיה ומתרווממים מהן הרבה הרבה למעלה בדרך העולה למעלה למשכיל. ובסוף דבריו במאמר רביעי פרק ט"ז כאשר ענה לו "כבר התבאר לי ההבדל שבין אלקים וה' והבינותי מה בין אלוהי אברהם ואלוהי אריסטו, וכבר הרגיש בעצמו שהוא כבר נכנס להיכל הקדש היכל האמונה פנימה, וכבר עומד על יסוד איתן מעיקרי האמונה עפ"י דעת התורה והנבואה, והוברר לו פתרון חלומו, כי כבר מצא המעשה הנרצה, בקש מהחבר במאמר חמישי, בהיות שעוד נשארו לו אי אלו ספיקות מדברי המזיכרים ובעלי הנצוח שבין הפילוסופים, שישוב ויב"ר לו דעותיהם, באמרו "יהטוב לי שאלמד ואתחדד בהשבת הדעות הנפסדות" ואז יתקבצו לו שתי הידיעות, הידיעה מצד הקבלה, ומצד השכל גם יחד.

ואחרי שהוציא החבר לפניו כל דעות הפילוסופיה לצרף לטכם ולבסס עיקרי אמונתו גם על יסודות ההגיון הפילוסופי, התחיל הכוזרי להרגיש כי חסר פה הטעם לשבח אשר הרגיש בדעות התורה והנבואה, חזר לבקש ממנו "ואני איני מבקש אך טעמך ואנוונתך בזה", טעמך, ר"ל הטעם הרוחני המיוחד לשכל הנבואי כמבואר לעיל. ובהגיעו לשאלת הגזרה והבחירה כיסוד לכל המעשה אשר יעשה האדם בכלל, וכיסוד המעשה הנרצה עפ"י התורה והנבואה בפרט, העמיד החבר את נקודת הכובד של השאלה לא על ידיעה ובחירה כניסחת הרמב"ם ז"ל הבאה מצד השכל האנושי העיוני, אך העמידה בכל עומקה ורומה עפ"י השכל הנבואי בבחי' "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה"<sup>14</sup>, תחלת השאלה מחופש הרצון של האדם, ועולה למעלה למעלה, עד שאלת חופש הרצון של הבורא, עד הרצון הכללי האלקי השולט בכל הבריאה כולה, ורצונו של האדם אך חלק ופרט ממנו.

כי מלבד הפילוסוף הכופר בעיקר תורתנו בבריאת יש מאין, ומאמין בחומר קדמון, שהוא בודאי שולל את הרצון העליון של הבורא גם בראשית הבריאה, כי הלא הכל הונהג רק בהכרח החמר, והבורא לא חדש רק את הצורות, והכל רק לפי תכונת החומר, הצורה המשובחת לחלק החומר המשובח, והגרועה לחלק הגרוע, והזכרח בזה של החומר הולך ונמשך מראשית הבריאה ועד סופה, ואין שום דבר נוצר ונעשה רק מה שבכח החומר לתת, ונמצא שהכרח החומר מעיק על כל הבריאה, ואין מקום לחופש הרצון והפעולה.

אבל יש עוד מין חוקר אחר, המשתחרר במדה ידועה מגטות החמר הקדמון וכח הזכרח שלו ועולה למעלה במדרגה אחת ואומר, אין שם בורא ובריאה, אך יש סבה ומסובב, עלה ועלול, הוא מודה שהאלוקים הוא הסבה הראשונה, אבל אך סבה ולא בווא, הוא הסבה העילה, והבריאה המסובב העלול, וביחס שבין הסבה למסובב אין

14. בראשית כח, יב

רצון חפשי, אך הכרח סיבתי כעין טבעי, למשל האש היא סבת החם והאור, אבל אין האש בוראה ופועלת את החם והאור ברצון אך מסבבת את החם והאור בהכרח טבעי, כן לפי דעתו האלוקים לא ברא את המציאות אך היא מסובבת ממנו באיזה כח טמיר הכרחי, והיתה מוכרחה להסבב ממנו. וכמו שאנו קהל המאמינים אומרים על הבורא מחוייב המציאות, כן הפילוסוף הזה לפי דעתו מיחס גם לבריאה חיוב המציאות, בחוק הסבה והמסובב, ואם הבריאה הראשונה בכללה היא לא בבריאה רצונית אך בסבה, נמצא הבורא הוא הסבה הראשונה, וממנו מתחיל חלק הסבות והמסובבים העלות והעלולים, ההולך ומשתלשל הולך ונמשך וחודר בכל פנות המציאות ממרומי עולם הגלגלים עד עמקי תהומות, הכל מכונה גדולה בת אלפי אלפים גלגלים, וגם האדם בכלל, ואין מקום לשום רצון חפשי ופעולה חפשית, אך הכרח הסבות והמסובבים. הדעה הזאת היא דעת הפילוסוף המובא בפרק א' באמרו: "ואם יאמרו שהוא בראך הוא רק על דרך העברה שהוא עלת העלות".

יש עוד חוקר אחד המתרומם עוד על שליבה אחת ואומר, המציאות היא לא סבה חומרית טבעית, אך סבה שכלית, כמו שאנחנו אומרים באופני העיון השכלי וחוקי ההגיון אב ותולדה, הקדמות ותולדות, או משכיל ומושכל, האלוקים הוא המשכיל, והמציאות המושכל, המציאות היתה מצוירה ומושכלה בשכלו של האלוקים כביכול, והוכרחה לצאת מן הכח אל הפועל. גם החוקר הזה שולל את הרצון החפשי, הרצון המוחלט הפשוט של האלוקים בבריאה הראשונה, אך באופן יותר דק, הוא מנסח הבריאה לא מסובבת, אך מושכלת, אבל רצון אין כאן.

הדעה הראשונה של הקדמות, כבר הוכיחו החוקרים הגדולים מבני עמנו את בטולה, ואין לנו אלא אמונת התורה, "בראשית ברא", ברא יש מאין. לשתי הדעות האחרונות ג"כ אין מקום, אחרי התקיים לו ית' הקדמות המוחלטת, ואין שני לו שיכנס בגדר הקדמות בהחלט, נמצא שכל המציאות כבר בגדר החדוש והבריאה, שכל היוצא מגדר הקדמות כבר נכנס בגדר החדוש, והוא בורא הטבע, ושם בו חוק הסבות והמסובבים, העלות והעלולים, והוא ברא או האציל את השכל, ולפני הבריאה אין טבע ואין שכל ואין דבר חוץ מעצמותו ית' ויתעלה - שיהיה בכחו להכריחו על איזה דבר.

הצד השהו שבכל שלושת החוקרים הנזכרים לעיל, שכולם כופרים ברצון העליון הראשון של הבורא בבריאה הראשונה, וממילא גם ברצון שלאחר הבריאה, ובבחירתו החפשית של האדם לא כש"כ. כל אלה הדעות החותרות תחת יסודי האמונה ברצון הבורא ובבחירת האדם, נכללים בשם ע"ז, כי כמו שיש ע"ז גשמית המונית, כן יש ע"ז שכלית מדעית, כי גם האלילים והפסילים הגשמיים, הממציאים הראשונים הניחו במ איזו כוונה מוטעת אשר סמלו והגשימו אותה באלילים ופסילים, אך ההמון ברוב הימים שכח והסכיל את הכוונה הראשונה ונשארו בידו אך פסילים ואלילים אלמים, ועשה את הפסל עצמו לעיקר, כמבואר באריכות ברמב"ם ז"ל בהלכות ע"ז. ודעתו ז"ל שם נוטה גם להלכה שהעובד ע"ז לא יתחייב עד שיכוון לדעת חכמיים, ולא לדעת ההמון. ובמור"נ חלק ג' פרק כ"ט האריך לבאר דעת קדמוני העכו"ם וטעותם, ובכוזרי מאמר א' פרק צ"ז בענין חטא העגל, וכמבואר לעיל בדברינו בבאור הכתוב "אני ד' וכבודי לא אחר לא אתן" וכו'.

הע"ז הזאת מהמין השני, השכלית הפילוסופית המדעית, יותר מסוכנה ומפסידה מהמין הראשון הגס ההמוני, כי בעוד שאחרי הראשונה לא יוכלו לטעות רק ההמון החשוך הגס, יוכלו לטעות אחרי השניה גם אנשי השכל והדעת.

ויען שיש הבדל יסודי בין המור"נ והכוזרי, כי בעוד שהרמב"ם יוצא מצד השכל העיוני, והמעשי טפל לגבי העיוני, יוצא ספר הכוזרי בטענתו בפי החבר להשיב על שאלת המלך בפתרון חלומו, למצא המעשה הנרצה ומשובח מהבלתי נרצה ומגונה, ואין שום

מציאות לנרצה ובלתי נרצה, למגונה ומשובח, רק אחרי עמדנו על עיקר הבחירה החפשית, כי ההכרח לא ישובח ולא יגונה, ובנפול הבחירה תפול ח"ו התורה בכללה, אשר יסודה עשה ולא תעשה הגוררים אחריהם שכר ועונש, והוא בא לבאר לו המעשה הנרצה לפ"ד התורה והנבואה.

לזאת תפש והקיף את שאלת הבחירה בכל הקיפה, בכל עומקה ורומה, וחדר לתוך תוכנה, והעמיד את השאלה על חודה, ונסח "הכרח ובחירה" המגיעה עד למרומי מרומים, עד לרצון העליון המוחלט של הבורא בבריאה הראשונה, ומשם יורד בהשתלשלות מדרגא לדרגא, עד לרצונו החפשי של האדם ולבחירתו, שהוא אך פרט אחד, טבעת אחת. בשלשלת הרצון העליון הכללי השולט בכל הבריאה כולה בכל המרחב והשטח, בין בזמן ובין במקום. ובוהא לעקור הדעות המוטעות של הפילוסופים משורשם, ובהעקר השרש הפורה ראש ולענה אין מקום לענפים.

(המשך יבוא בעזה"י)