

## **יכולת הבחירה הרצונית**

**היחס בין ידיעת ה' ובין ידיעת האדם  
וגבולותיו**

**וההבדל בין בחירה ובחירה רצונית**

**מושגי המרחב והזמן, יחסי התלות  
האחדותית**

**שביניהם ובין קיומו של האדם בעולם  
הזה והעולם הבא**

**נתחבר בס"ד**

**על ידי**

**דב באאמו"ר אהרן זצ"ל ברקוביץ**

**תש"ס**

## תוכן

ז	הקדמה
ו	המשמעות הכללית והפרטית של הבחירה החופשית והצורות השונות של ההתייחסות אליה
יב	הפרכת השאלות וההשגות שהעלינו בדברי הראב"ד והרלב"ג
יח	בירור שיטת רס"ג
כ	שיטת הרמב"ם
כה	סיכום היחס בין הבחירה הרצונית ומושג הזמן – "הכל צפוי והרשות נתונה"
כו	יחס הבחירה הרצונית בין העולם הקטן – האדם לעולם הגדול
כז	הבחירה הרצונית הפרטית – במי היא קיימת ועד כמה וכיצד היא קיימת
ל	קיומה של הבחירה ושל שכר ועונש במלאכים ובדצ"ח
לב	בחירה ובחירה הרצונית
	מהי מידת אחריותו של הבוחר כאשר הוא פוגע בזולתו, כאשר ממילא נגזר
לה	עליו מה' להפגע
לז	היחס בין המזל וסיבתיות הטבע לבין הבחירה הרצונית
מא	היחס בין הזמן המקום והבחירה הרצונית ע"פ משנתו של הגה"צ רבי א. א. זסלר
מג	זמן והשתלשלות
	השפעת זמן העתיד על העבר ותלותו במרחב על פי משנת רבי יוסף רזין,
מד	המבאר את היחס בין הבחירה העתידית לידיעה הקדומה
מה	האם אדם על ידי בחירתו יכול להאריך את שנות חייו שנגזרו לו ביום הולדתו
נ	סיכום כללי

## הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים

### ידיעת ה' מול הבחירה

#### הקדמה

תוס' רא"ש כמס' ברכות (לג:), תוס' ר"י החסיד והתוס' [מס' כתובות (ל.)], כ"מ (קזו.) [והתוס' [מס' מגילה (כה.) ובמס' נדה (טז:)] כתבו, דבשעת לידה גוזרין על האדם אם יהיה חכם או טפש אבל צדיק או רשע לא גזרו עליו והניחיהו על בחירתו.

במס' נדה (טז.) תד"ה הכל, כתבו – „דהא חזקיה...חזא דהוו ליה בנין דלא מעלו אלמא דנגזר קודם לידה שלא יהיו יראי שמים וי"ל דהראוהו מה שעתיד להיות ועוד דהרבה דברים תלוי במזל כבשבת (קנו.) "מאן דאתיליד בצדק ידא צדקן במצות" וכן הא דאמרי כלדאי לאימיה דרב נחמן ב"י "בריד גבוי להוי" (= ניתן גם להוסיף שאמו שמה עליו מלידתו כסוי ראש כדי לחנכו ליראת שמים, אם כן גם מצד זה לא היה הדבר בבחירתו, אלא בבחירת אמו.) ואין זה בידי שמים, כי אין הקב"ה רוצה לשנות הילוך מזלות". עיי"ש במהרש"ל, מהרש"א ומהר"ם. יוצא איפוא כי המושג "בידי שמים", הכוונה היא להשגחה פרטית מיוחדת מהקב"ה בזמן חייו של אדם. לגבי מה שהקב"ה הראה לחזקיה מה שעתיד להיות, כדברי התוס', אף זה סותר את הבחירה הרצונית, כי הקב"ה הוא מעל מושג הזמן והמקום, כפי שנראה להלן.

אם כן נשאלת השאלה האם שייך להתפלל לקב"ה, כדי שיחזיר את חברו בתשובה, הרי זה מסור רק לאדם, כמו שאמר רבי חנינא [מס' מגילה (כה:)] – „הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים שנאמר "ועתה ישראל מה ה' אלוקיך שאל מעמך כי אם ליראה" (דברים פרק י').". לכאורה משמע שניתן להתפלל לא על עצם החזרה בתשובה, אלא על הסרת המניעות וסיוע לחזור בתשובה.

הרמב"ם כתב [הל' תשובה (ו,ד)] – „...בענין זה שואלין הצדיקים והנביאים בתפלתם מאת ה' לעזרם אל האמת. כמו שאמר דוד "הורני ה' דרכך" (תהילים כז.). כלומר – אל ימנעוני חטאי דרך האמת, שממנה אדע דרכך ויחוד שמך. וכן זה שאמר – "ורוח נדיבה תסמכני" (תהילים נא.), כלומר, תנוח רוחי לעשות חפצך ואל יגרמו לי חטאי למנועני מתשובה, אלא, תהיה הרשות בידי עד שאחזור ואבין ואדע דרך האמת. ועל דרך זו כל הדומה לפסוקים אלו". שם בהלכה ה', ממשיך הרמב"ם וכותב – „ומהו זה שאמר דוד "טוב וישר ה', על כן יורה חטאים בדרך" (תהילים כה) זה ששלח נביאים להם, מודיעים דרכי ה' ומחזירין אותן בתשובה. ועוד, שנתן בהם כח ללמוד ולהבין, שמדה זו בכל אדם, שכל זמן שהוא נמשך בדרכי החכמה והצדק ומתאוה להן ורוצה אותם. והוא מה שאמרו חז"ל [מס' שבת (קד.)] בא לטהר מסייעין אותו, כלומר, ימצא עצמו נעזר על הדבר".

וידועים דברי מרן רבי חיים מוולוז'ין, כי כל מדות האדם הם ממה שנשמתו היא חלק אלו – ה ממעל, לעומת זאת יראה לא שייך אצל הקב"ה ולכן נחשב "יראת שמים" כאילו אינה בידו.

על פי זה יובנו דברי מרן ה"חזון איש" (בסוף חלק "אורח חיים"), כי יוכל אדם לבקש מהקב"ה על אדם אחר שיחזירנו בתשובה וזה אינו סותר את היסוד של "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", כיון שהקב"ה יעתר לתפלתו בו מבקש בעד חברו על כך, לכן שוב זה אינו בגדר "בידי שמים" אלא בידי האדם.

במס' ברכות (י.) הובא, על רבי מאיר ששמע בקול אשתו והתפלל על הרשעים שמיררו את חייו שיחזירם בתשובה וה' נענה לו והקשה על כך שם המהרש"א מגמתנו כאן.

"המכתב מאליהו" (ח"ג עמ' 87, ח"ד עמ' 271), כתב כי רבי מאיר לא התפלל שבחירתם תהיה לטוב, אלא התפלל כי הקב"ה יעלה את סף הבחירה הרצונית שלהם ושפעולות אלו נגדו, יהיו מתחת לסף הבחירה שלהם, ואף שהם עצמם לא בקשו זאת על עצמם, כיון שעל ידם נוצר גילוי של מדת החסד של המתפללים עליהם וכן גילוי של הכרת הטוב של המתפלל על שהתקבלה תפלתו. יוצא איפוא, כי הם גרמו ועזרו לעבודת ה' של המתפלל. זכות זו הועילה להם להשיבם בתשובה. וראה עוד ב"אור החיים" עה"ת [במדבר (יד,כד)], "בית אלוקים" למבי"ט (תפלה י"ד) ו"מור וקציעה" להגר"י מעמדן סי' מ"ו וב"אמונה והשגחה" (ח"א עמ' ת"ח).

הגה"ק רבי אלהנן וסרמן הי"ד מציין ("קובץ מאמרים", עמ' מ', הוצאת בנו – רבי א. ש. וסרמן, ירושלים תשכ"ג), כי רבי אילעאי אינו סובר, כי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים ולכן הוא אמר [מס' קידושין (מ.)] – „אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו ילך למקום שאין מכירין אותו...“ משום שלהתגבר על היצר אין הדבר נתון לבחירתו. הרי"ף והרא"ש בפרק ג' של מס' מו"ק כתבו, כי דבריו של רבי אילעאי אינם להלכה. על פי זה ניתן גם להבין את מה שנביא להלן מדברי הרמב"ם באגרותיו, כי זיווגו של אדם, נתון לבחירתו החופשית, אף על פי שהגמרא במס' סוטה (ב.) אומרת "מ' יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאה ומכרזת בת פלוני לפלוני". הרמב"ם אינו פוסק כך, משום שלדעתו מקור זה הוא אליבא דרבי אילעאי, אשר אין הלכה כמותו. וראה שם עוד ב"קובץ מאמרים" בעמ' מ"ז לגבי מאמר חז"ל "הכל בידי שמים חוץ מצנים ופחים".

כדי לברר את הדברים לעומקם, נביא על נושא הבחירה הרצונית את דברי ה"ראשונים" וה"אחרונים" ונדון על כך. לגבי השאלה, אם הבחירה היא מעיקרי האמונה או מצוה, כתב על כך רבינו יונה מגירונדי ["שערי תשובה" (ג,יז)] – „ודע, כי המעלות העליונות נמסרו לנו מצוות עשה, כמו מעלות הבחירה, שנאמר [דברים (ל,יט)] "ובחרת בחיים" ומעלות תלמוד תורה שנאמר [דברים (ו,כ)] "ודברת במ" ומעלות לכת בדרכי ה' שנאמר [דברים (כח,ט)] "והלכת בדרכיו"...". אם כן, הבחירה היא גם מצוות עשה, אך גם מעלה אשר על האדם לעמוד עליה, כי אחרת שכלו ישועבד לדרכי ליבו כליל ויאבד את מעלת הבחירה, כדברי רבי ישראל סלנטר בפתיחת איגרת המוסר – „האדם חופשי בדמיונו ואסור במושכלו. דמיונו מוליכו שובב בדרך לב רצונו, כל יחת מהעתיד הוודאי, עת יפקוד ה' על כל מפעליו ובשפטים קשים יאסר“.

## המשמעות הכללית והפרטית של הבחירה החופשית והצורות השונות של ההתייחסות אליה

הבחירה הרצונית נדונה במקומות שונים במקורותינו ונושאת בחובה את המשמעות הכללית של הנושא ואת המשמעות הפרטית. המשמעות הכללית הוסברה בשני גישות, אשר מייצגיה הראשיים הם הרס"ג והרמב"ם בפירושי המשניות למס' אבות ובהקדמה לה, בספרו ההלכתי "היד החזקה" וב"מורה נבוכים" במספר מקומות. הראב"ד מתייחס לכך, תוך השגתו על דברי הרמב"ם ב"יד החזקה" בחלק המדע, הלכות תשובה [(ה,ה), (ו,ו)] ונביא את דבריהם.

הרמב"ם (ה,ה) כתב שם – „שמא תאמר והלא הקב"ה יודע כל מה שיהיה קודם שיהיה, ידע שזה צדיק או רשע או לא ידע. אם ידע שהוא צדיק אי אפשר שלא יהיה צדיק, ואם תאמר שידע שיהיה צדיק ואפשר שיהיה רשע הרי לא ידע הדבר על בוריו. דעה 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 ביארנו בפרק שני מהלכות יסודי התורה, שהקב"ה אינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו ככני אדם שהן ודעתם שנים אלא הוא יתברך שמו ודעתו אחד. ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו וכשם שאין כח באדם להשיג ולמצוא אמיתת הבורא, שנאמר "כי לא יראני האדם וחי", כך אין כח באדם להשיג ולמצוא דעתו של בורא. הוא שהנביא אומר "כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי נאם ה'". וכיון שכן הוא אין בנו כח לידע היאך ידע הקב"ה כל הברואים ומעשיהם: אבל נודע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם ואין הקב"ה מושכו ולא גוזר עליו לעשות כך ולא שלא לעשות כך. ולא מפני קבלת הדת בלבד נודע דבר זה אלא בראיות ברורות מדברי החכמה, ומפני זה נאמר כנבואה שדנין את האדם על כל מעשיו כפי מעשיו אם טוב אם רע. וזה עיקר שכל דברי הנבואה תלויין בו“.

השגת הראב"ד – „א"א [=] אמר אברהם (= בן – דוד) לא נדג זה המחבר מנהג החכמים שאין אדם מתחיל בדבר ולא ידע להשלימו והוא החל בשאלות ובקושיות והניח הדבר בקושיא והחזירו לאמונה. וטוב היה לו להניח הדבר בתמימות התמימים ולא יעורר לבם ויניח דעתם בספק. ואולי שעה אחת יבא הרהור בלבם על זה. א"א, אף על פי שאין תשובה נצחת על זה טוב הוא לסמוך לו קצת תשובה ואומר, אם היו



צדקת האדם ורשעתו תלויים בגזירת הבורא יתברך היינו אומרים שידיעתו היא גזירתו והיתה לנו השאלה קשה מאד ועכשיו שהבורא הסיר זו הממשלה מידו ומסרה ביד האדם עצמו אין ידיעתו גזירה אבל היא כידיעת האצטגנינים שיודעים מכה אחר מה יהיו דרכיו של זה. והדבר יודע שכל מקרה האדם קטן וגדול מסרו הבורא בכח המזלות, אלא שנתן בו השכל להיותו מחזקו לצאת מתחת המזל. והוא הכח הנתון באדם להיותו טוב או רע והבורא יודע כח המזל ורגעיו אם יש כח בשכל להוציאו לזה מידו אם לא וזו הידיעה אינה גזירה. וכל זה איננו שוה".

דברי הראב"ד טעונים ברור ומעוררים אולי יותר שאלות מהשאלות וההשגות שלו על דברי הרמב"ם ונתייחס תחלה להצעתו כיצד לענות על הספקות המתעוררות בשאלת הבחירה הרצונית..

א. הרמב"ם מתייחס למשמעות הכללית של הנושא ואילו הראב"ד מעלה שאלה לגבי משמעות פרטית של נושא זה, היינו, כיצד ניתן לקיים מצוות אם אלוקים מחליט מראש מה שהאדם יהיה ויעשה ואילו הרמב"ם מתייחס למשמעות הכללית של הנושא – סתירה הגיונית, היינו, כיצד ניתן לומר כי יש בחירה חופשית אם מאידך אלוקים יודע מראש מה יעשה האדם.

ב. הראב"ד מבאר בתחילה כי יש רק ב מצבים – "שידיעתו היא גזירתו" ו"אין ידיעתו גזרה" וה' יצר מצב בו ידיעתו אינה גזרה "כידיעת האצטגנינים שיודעים מכה אחר". אם כן מה שהתכוון הראב"ד הוא לתת תשובה, אך לכאורה, לא רק שגרם לשאלה עוד יותר קשה, אלא הוא גם מכונן בדבריו את עיקר האמונה לכאורה על שניות לפחות אם לא לאמונה רב אלילית, היות והוא הדליף את ההגדרה ש"ידיעתו היא מהותו" ולהפך, בהגדרה של ידיעה כדבר השווה למציאות מצומצמת של "גזרה", אשר יכולה להתפס בשכל אנושי. אם המושג "גזרה" נתפסת בשכל אנוש גם ה"ידיעה" של אלוקים נתפסת בשכלו של האדם, שהרי הראב"ד כתב כי "ידיעתו היא גזירתו", אלא שבשלב מסוים "הבורא הסיר זו ממשלה מידו ומסרה ביד האדם" ומאז ידיעתו, היא ברמה של "ידיעת האצטגנינים".

ג. הראב"ד מונה ב' כחות – כח המזל וכח השכל וכיוון ש, כל מקרה האדם קטן וגדול מסרו הבורא בכח המזלות, וכח זה ה' יודע ולכן הוא "יודע כח המזל ורגעיו אם יש כח בשכל להוציאו לזה מידו". היינו, הוא יודע את כמות השכל של האדם והוא גם יודע אם כח שכלי זה יכול להתגבר על כח המזל. אם כן, לכאורה, מה שהוא אינו יודע אם בפועל, גם כאשר כח שכלו חזק מכה המזל, אם האדם יפעיל את כושר השיפוט השכלי ויתגבר על כח המזל. **אם כן קשה**, כי בתחלה כתב שכל מקרה האדם מסור למזלות, היינו שכל מה שיעשה האדם מסור למזלות ואחר כך הפקיע כח מסויים מהמזלות – כח השכל. עוד קשה, שאם יודע אם הכח השכלי יתגבר על המזל, ממילא הוא יודע מה יעשה האדם. אמנם, את זה ניתן לתרץ ולומר בדעת הראב"ד, שאם הוא יודע מכה אחר – מזל או שכל האדם מה שיעשה האדם בפועל או מה שיקרה לו, זאת כבר אינה "גזרה" ואין ה' מושל על האדם לגבי מה שיעשה כמו האצטגנינים. אך זה קשה, כי אם ה' יוצר את המזלות וכח השכל בכפוף למה שיעשה האדם, אם כן, כבר בשעה שהוא יצר את המזלות ואת שכל האדם, כך ששכלו יתגבר או לא יתגבר על מזלו, הרי שהוא כבר קבע בפועל מה שיעשה האדם.

נביא כעת את דברי הריב"ש [שו"ת הריב"ש, סי' קי"ח]. הריב"ש מציג את דעתו של הראב"ד ביחס לדעתו של הרלב"ג ולאחר מכן הוא כותב את דעתו בענין הבחירה הרצונית – „עוד כתבת שראית בתשובתי על דבר לימוד החכמות שהשגתי על החכם הכולל רבי לוי ז"ל בענין ידיעת האל ברוך הוא בעתיד האפשרי וראית מה שכתב הוא ז"ל בהרבה מקומות בפירושי התורה מהם בפרשת וירא אליו [= הרלב"ג, ס' בראשית (כב, יב) ושם בהתועלת החמישי, וכן עיין דבריו בהרחבה בספרו "מלחמות ה'", חלק ג', פרק ב'] על הנסיון ב"עתה ידעתי כי ירא אלוהים אתה". ואלו הן דבריו "כי השם יתברך יודע מה שראוי שיעשהו האדם לפי מה שסודר לו מפאת העליונים אבל בחירתו מושלת על זה הסודר. ולזה הוא מבואר שאין כל מה שיעשהו האדם כפי מה שסודר לו מפאת העליונים, אבל אפשר שיעשה הפעולות ההן ושלא יעשה אותן. ובוה תתקיים התורה ויתקיים טבע האפשר הנמצא בדברים ויתקיים שידע השם יתברך אלו הדברים השפלים...". וכן באר בתועלת החמישי בסוף אותה פרשה ובמקומות אחרים נתבררה כוונתו בזה לקיים דברים אלה...הפרש גדול יש בין דעת החכם רבי לוי ז"ל לבין דעת הראב"ד ז"ל. כי דעת רבי לוי הוא שאין ידיעת השם יתברך מקפת במה שיעשה האדם בבחירתו קודם צאת המעשה ההוא לפועל רק במה שראוי שיעשה מצד מה שסודר לו מן העליונים. שאם היתה ידיעתו מקפת במה שיעשה בבחירתו

מבלי שסודר לו מן העליונים, היתה ידיעתו גזרה ובטלה הבחירה. ובהבטל הבחירה יבטלו מצות התורה אזהרותיה ותגמוליה ועונשיה. והדעת הוזה יש בו גנות גדול לתת חסרון בידיעת השם יתברך **ועוד** שלפי דבריו לא ימלט אם שידע ה' מעשה האדם הנעשה בבחירתו אחר העשותו אם שלא ידענו. ואם ידענו הנה יש ריבוי ושינוי בידיעתו יתברך אחרי שלא ידענו מקודם ועתה ידענו שהרי נתחדשה לו ידיעה וזה גנות גדול ואם לא ידענו אף אחרי צאתו לפועל הנה אם כן אינו משיג מעשה האדם ובטלה גמול ועונש ונתבטלו כל יעודי התורה האמורים בזה **ודעת הראב"ד ז"ל** שהשי"ת יודע הכל משני צדדים. שהוא יודע מה שסודר לו מן המזלות ויודע כח השכל אם יש בו כח להוציאו מיד המזל. ואם שכל זה האיש חזק מכוח מזלו או מזגו חזק משכלו ובדרך זה ידע מה שיעשה האדם טרם העשותו ואחרי שיש ממשלה ביד האדם לעשות טוב או רע אין ידיעה זו גזירה, אבל היא כידיעת האצטגנינים שיודעין מכוח אחר מה יהיו דבריו של זה. כן השם יתברך יודע מצד כח המזל ומצד כח השכל מה יעשה האיש, אם יצא מכח המזל אם לא. זה נראה מדעת הראב"ד ז"ל ועדיין לא נתפייס הרב ז"ל זה וכתב "וכל זה איננו שוה".

**אבל** מה שנראה לי להשיב לשאלה זו הוא שעל כרחנו יש לנו להאמין שהאדם יש לו בחירה על מעשיו כדי לקיים מצות התורה ותגמוליה. וכמו שהוא מבואר בתורה "ראה נתתי לפניך... ובחרת בחיים". וכן יש לנו להאמין שידיעת השם יתברך מקפת בכל מה שיעשה האדם בבחירתו טרם יצא הדבר ההוא לפועל כי אין לתת שום חסרון בידיעתו חלילה ואין ידיעה זו מכרחת כלל, כי אחרי הונח שהאדם יש לו בחירה והיה אפשר לו לעשות ההפך הנה כשידע השם שהוא יעשה פועל פלוני, ידע שיעשה זה בבחירתו ושהיה אפשר לו לעשות הפכו. ואם כן אין ידיעה זו מכרחת שהרי הידיעה היא שיעשה הפעל ההוא בבחירה. ואם היתה מכרחת הנה יהיה בידיעה ההיא קבוץ האמת והשקר יחד, מה שהוא נמנע ולזה נאמר שאין מעשה האדם נמשך לידיעת השם אותו מעשה טרם יצא לפועל, אבל ידיעתו נמשכת למעשה ההוא הנעשה בחירה ובאפשרות לעשות הפכו, ואם ידענו השם טרם יצא לפועל. ובזה נשאר האדם בחריי וידיעת השי"ת שלמה בלי שום חסרון ובלתי מוציאה האדם מבחירתו".

הרלב"ג אינו מחלק בין כח המזל לכח השכל, כי שניהם שווים בכך שהם כוחות עליונים, אלא שכח השכל הוא יותר עליון מכח המזל. לכן, למעשה, הראב"ד והרלב"ג אומרים את אותו הדבר. **קשה על הריב"ש**, שכתב שיש הבדל ביניהם, שלפי הראב"ד ה' יודע מה יעשה האדם ולפי הרלב"ג הוא אינו יודע ולכן דבריו קשים להולמם, כי הם מייחסים גנות לאלוקים, אך אפשר לומר שהרלב"ג סובר כראב"ד, שאם ידיעתו מכח אחר, זה נחשב שאינו יודע. **ועוד קשה**, שגם מה שכתב הראב"ד הוא גנות גדולה להקב"ה, שידעתו אינה מגיעה אלא עד הרמה של נבראו ולא רק של חכמי ישראל אלא של חכמי הגויים העוסקים במזלות. לכן, גם על פי הראב"ד וגם על פי הרלב"ג, לא ימלט הדבר, שגם ישנו ייחוס גנות לאלוקים ושגם במוכן מסויים אינו יודע מה שהאדם יעשה.

דעתו של הריב"ש למעשה קרובה או אף מתלכדת עם דעת הרמב"ם ונברר את דעתו בהמשך. ד. מה שכתבו הרלב"ג והראב"ד, כי הקב"ה מסיר את ממשלתו מרצון האדם, קשה להולמם מעוד בחינה, אשר עליה הרחיב הרמב"ן לברר לגבי ההנהגה האלוקית. הוא כתב, שלמעשה כל הבריאה מונהגת ע"י נסים נסתרים ולמעשה כל רגע ורגע אלוקים בורא את הכל מחדש. אם כן, גם רגע הבחירה של האדם נוצר על ידי אלוקים, הנותן לאדם באותו רגע וגם לפניו את הכוחות המדוייקים בין בגוף בין בנפש לבחור דבר מסויים. אם כן, כיצד ניתן לומר, שאלוקים לא יודע מה יבחר, הרי הוא הבוחר והוא הגוזר והוא היודע מה שיבחר. יתרה מכך, כתב הרמב"ן, כי אלוקים גם משגיח כל רגע על פעולת האדם ומשדד את מערכות הטבע של ברואיו. אם כן, אלוקים ודאי לא רק יודע מה יארע לאדם בהחלטתו, אלא גם יוצר את ההכנות להכרעת בחירתו של האדם בכל רגע לפניו, בזמן הבחירה ולאחריה. נביא את דבריו מכמה מקומות בפירושו על התורה.

**הרמב"ן [בראשית (יז,א) ד"ה א-ל שדי]** – „וטעם להזכיר עתה זה השם, כי בו יעשו הנסים הנסתרים לצדיקים, להציל ממות נפשם ולחיותם כרעב... וככל הבאים בתורה... בברכות ובקלות שכלם נסים הם, כי אין מן הטבע שיבואו הגשמים בעתם כעבדנו האלהים ולא שיהיו השמים ככרול, כאשר נזרע בשביעית וכן כל היעודים שבתורה, אבל כולם נסים וככולם תנוצח מערכת המזלות, אלא שאין בהם שנוי ממנהגו של עולם כנסים הנעשים על ידי משה רבינו בעשר המכות... שהם מופתים משנים הטבע בפירסום והם



שיעשו בשם המיוחד אשר הגיד לו...". וכן כתב הרמב"ן בענין הנסים [שמות (ו,ב) ד"ה והחכם] – „...וענין הכתוב, כי נראה לאבות בשם הזה (= א-ל שדי) שהוא מנצח מערכות שמים ולעשות עמם נסים גדולים שלא נתבטל מהם מנהג העולם, ברעב פדה אותם ממות ובמלחמה מידי חרב, ולתת להם עושר וכבוד וכל טובה והם ככל היעודים [= השווה דבריו בבראשית (מו,טו), סוף פר' בא ולהלן (כג,כה)] שבתורה בברכות ובקללות, כי לא תבא על האדם טובה בשכר מצוה או רעה בעונש עבירה רק במעשה הנס, ואם יונח האדם לטבעו או למזלו לא יוסיפו בו מעשיו דבר ולא יגרעו ממנו. אבל שכר כל התורה ועונשה בעולם הזה הכל נסים והם נסתרים. יחשב בהם לרואים שהוא מנהגו של עולם והם באדם ועונש ושכר באמת. ומפני זה תאריך התורה ביעודים שבעולם הזה ולא תבאר יעודי הנפש בעולם הנשמות כי אלה מופתים שכנגד התולדה וקיום הנפש ודבקה באלהים הוא דבר ראוי בתולדתה שהיא תשוב אל האלהים אשר נתנה [קהלת (יב,ז)]. ועוד אפרש זה [ויקרא (כו,יא) ד"ה ונתת] אם גומר ה' עלי... והנה אמר האלוהים למשה נראית לאבות בכח ידי אשר אני שודד בו המזלות ועוזר לבחירי [= היינו, רק למי שבא ליטהר ולא ליטמא, כדברי הגמרא במס' שבת (קד.) – „בא ליטמא פותחין לו בא ליטהר מסייעים אותו“, מאידך אבל כאשר כבר ניטמא או נטהר, אז קיים שוויון בסיוע להם על פי בחירתם, כדברי הגמרא במס' יומא (לט.) – „אדם מטמא עצמו מעט מטמאין אותו הרבה מלמטה מטמאין אותו מלמעלה בעולם הזה מטמאין אותו לעולם הבא תנו רבנן והתקדשתם והייתם קדושים אדם מקדש עצמו מעט מקדשין אותו הרבה מלמטה מקדשין אותו מלמעלה בעולם הזה מקדשין אותו לעולם הבא“...]. לברוא להם חדשות בשנוי התולדות...“.

**בסוף פרשת בא, האריך לבאר הרמב"ן בד"ה ועתה – „ועתה אומר לך כלל בטעם מצות רבות. הנה מעת היות עבודת גלולים בעולם מימי אנוש החלו הדעות להשתבש באמונה, מהם כופרים בעיקר ואומרים כי העולם קדמון, כחשו בה' ויאמרו לא הוא [ירמיה (ה,יב)], ומהם מכחישים בידיעתו הפרטית ואמרו איכה ידע אל ויש דעה בעליון [תהילים (עג,יא)], ומהם שיודו בידיעה ומכחישים בהשגחה ויעשו אדם כדגי הים שלא ישגיח האל בהם ואין עמהם עונש או שכר יאמרו עזב ה' את הארץ [יחזקאל (ח,יב)]. וכאשר ירצה האלהים בעדה או ביחיד ויעשה עמה מופת בשנוי מנהגו של עולם וטבעו יתברר לכל בטול הדעות האלה כולם, כי המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוה מחדשו ויודע ומשגיח ויכול, וכאשר יהיה המופת ההוא נגזר תחלה מפי נביא יתברר ממנו עוד אמתת הנבואה כי ידבר האלהים את האדם ויגלה סודו אל עבדיו הנביאים, ותתקיים עם זה התורה כלה, ולכן יאמר הכתוב במופתים למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ [לעיל (ח,יח)], להורות על ההשגחה כי לא עזב אותה למקרים כדעתם, ואמר למען תדע כי לה' הארץ [לעיל (ט,כט)], להורות על החדוש כי הם שלו שבראם מאין. ואמר בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ [לעיל (ט,יד)] להורות על היכולת שהוא שליט בכל, אין מעכב בידו כי בכל זה היו המצריים מכחישים או מסתפקים, אם כן האותות והמופתים הגדולים עדים נאמנים באמונת הבורא ובתורה כלה, ובעבור כי הקב"ה לא יעשה אות ומופת בכל דור לעיני כל רשע או כופר, יצוה אותנו שנעשה תמיד זכרון ואות לאשר ראו עינינו, ונעתיק הדבר אל בנינו ובניהם לבניהם ובניהם לדור אחרון, והחמיר מאד בענין הזה כמו שחייב כרת באכילת חמץ [לעיל (יב,טו)] ובעזיבת הפסח [במדבר (ט,יג)], והצריך שנכתוב כל מה שנראה אלינו באותות ובמופתים על ידינו ועל בין עינינו, ולכתוב אותו עוד על פתחי הבתים במזוזות, ושנזכיר זה בפיו בבקר ובערב, כמו שאמרו [מס' ברכות (כא.)] אמת ויצבי דאורייתא ממה שכתוב [דברים (טז,ג)] למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך [דברים (טז,ג)], ושנעשה סכה בכל שנה. וכן כל כיוצא בהן מצות רבות זכר ליציאת מצרים, והכל להיות לנו בכל הדורות עדות במופתים שלא ישתכחו ולא יהיה פתחון פה לכופר להכחיש אמונת האלהים, כי הקונה מזווה בזו אחד וקבעה בפתחו ונתכוון בענינה כבר הודה בחדוש העולם ובידיעת הבורא והשגחתו, וגם בנבואה והאמין בכל פנות התורה מלבד שהודה שחסד הבורא גדול מאד על עושי רצונו שהוציאנו מאותו עבדות לחירות וכבוד גדול לזכות אבותיהם החפצים ביראת שמו, ולפיכך אמרו [מס' אבות (ב,א)] הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שכולן חמדות וחביבות מאד שבכל שעה אדם מודה בהן לאלהיו, וכוונת כל המצות שנאמין באלהינו ונודה אליו שהוא בראנו והיא כוונת היצירה שאין לנו טעם אחד ביצירה הראשונה ואין אל עליון חפץ בתחתונים מלבד שידע האדם ויודה לאלהיו שבראו וכוונת רוממות הקול בתפלות וכוונת בתי**

הכנסיות וזכות תפלת הרבים זהו, שיהיה לבני אדם מקום יתקבצו ויודו לאל שבראם והמציאם ויפרסמו זה ויאמרו לפניו בריותך אנחנו, וזו כוונתם במה שאמרו ז"ל [ירושלמי, מס' תענית (ב,א)] ויקראו אל אלהים בחזקה [יונה (ג,ח)], מכאן אתה למד שתפלה צריכה קול, חציפא נצח לבישה (עי' "ערוך" ע' חצף). ומן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כלה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכלם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריתנו ענשו, הכל בגזרת עליון כאשר הזכרתי כבר [בראשית (יז,א) ולעיל (ו,ב)], ויתפרסמו הנסים הנסתרים בענין הרבים כאשר יבא ביעודי התורה בענין הברכות והקללות, כמו שאמר הכתוב ואמרו כל הגוים על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת [דברים (כט,יג)], ואמרו על אשר עזבו את ברית ה' אלהי אבותם (שם כד), שיתפרסם הדבר לכל האומות שהוא מאת ה' בעונשם, ואמר בקיום וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך [שם (כח,י)], ועוד אפרש זה בעזרת השם [ויקרא (כו,יא)]."

**רמב"ן, ויקרא (כו,יא) ד"ה ונתתי** – "...ולא ידעתי מה הטעם בזה שיאמר הקב"ה כי בשמרנו כל המצוות ועשותנו רצונו לא ימאס אותנו בגועל נפשו, וכן בעברנו על בריתו ועשותנו נאצות גדולות אמר לא מאסתים ולא געלתים (להלן פסוק מד) ואמר הנביא בשעת הקללה המאוס מאסת את יהודה אם בציון געלך נפשך [ירמיה (יד,יט)]. אבל ענין סוד מסתרי התורה, אמר שיתן משכנו בתוכנו והנפש אשר ממנה יבוא המשכן לא תגעל אותנו ככלי שמגעילין אותו ברותחין, אבל בכל עת יהיו בגדינו לבנים וחדשים, כי הגעילה פליטה כדברי רש"י, מלשון שורו עבר ולא יגעיל תפלט פרתו ולא תשכל [איוב (כא,י)]. ואמר **נפשי**, כדרך נשבע ה' אלהים בנפשו [עמוס (ו,ח)], והנביא אמר בתמיה אם בציון עצמה געלה נפשך, שהיא עיר ואם בישראל והשלכת אותה מלפניך להיות כל בניה לבושים בגדים צואים נגאליים. והנה הברכות האלה כפי פשוטן עם היותן רבות כלליות, כענין המטר השובע והשלום ופריה ורביה, אינן כמו הברכות שבירך כבר בקצרה, וברך את להמך ואת מימך והסירותי מחלה מקרבך [שמות (כג,כה)], כי שם יבטיח במאכל ובמשתה ושיהיה לברכה עד שלא יארע שום חולי בגופינו, על כן יהיו כלי הזרע שלמים ובריאים ונוליד כהוגן ונחיה ימים מלאים, כמו שאמר לא תהיה משכלה ועקרה בארצך את מספר ימך אמלא (שם כו), וכן אמר תחילה כי אני ה' רפאך [שם (טו,כו)]. והטעם בזה כי הברכות אע"פ שהם נסים, הם מן הנסים הנסתרים שכל התורה מלאה מהם כאשר פירשתי [בראשית (יז,א)], והם אפילו ליחיד העובד כי, כאשר יהיה האיש החסיד שומר כל מצוות ה' אלהיו, ישמרהו האל מן החולי והעקרות והשכול, וימלא ימיו בטובה. אבל אלו הברכות שבפרשה הזאת הן כלליות בעם, והן בהיות כל עמנו כולם צדיקים, ולכך יזכיר תמיד בכאן הארץ, ותנה הארץ (פסוק ד), לבטח בארצכם (פסוק ה), שלום בארץ (פסוק ו), מן הארץ (שם), לא תעבור בארצכם (שם) וכבר בארנו כי כל אלה הברכות כולם נסים אין בטבע שיבואו הגשמים ויהיה השלום לנו מן האויבים ויבוא מורך בלבם לנוס מאה מפני חמשה בעשותינו החוקים והמצוות, ולא שיהיה הכל היפך מפני זרענו השנה השביעית. ואע"פ שהם נסים נסתרים שעולם כמנהגו נוהג עמהם, אבל הם מתפרסמים מצד היתם תמיד לעולם בכל הארץ, כי אם הצדיק האחד יחיה ויסיר ה' מחלה מקרבו וימלא ימיו, יקרה גם זה בקצת רשעים, אבל שתהיה ארץ אחת כולה ועם אחד תמיד ברדת הגשם בעתו ושובע ושלוה ובריאות וגבורה ושיכרון האויבים, בענין שאין כמוהו בכל העולם יודע לכול כי מאת ה' היתה זאת, ועל כן אמר וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך [דברים (כח,י)], והיפך זה יהיה בקללות בעונשי הארץ שאמר ונתתי את שמיכם כברזל (להלן פסוק יט), ועונשי החולי כמו שאמר וחלאים רעים ונאמנים [דברים (כח,נט)], שיקולל המאכל ויחליא ויתפרסם הנס בהיותו תמיד קיים בכלם, על כן כתוב: ואמר הדור האחרון בניכם אשר יקומו מאחריכם והנכרי אשר יבא מארץ רחוקה וראו את מכות הארץ ההיא ואת תחלואיה [שם (כט,כא)], שלא יתמהו באיש שהוא רבצה בו כל האלה (שם יט), כי כן יהיה פעמים רבים כמנהגו של עולם בכל האומות שיבואו מקרים רעים באיש אחד, רק בארץ ההיא יתמהו וישאלו כל הגוים על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת (שם כג), כי כולם יראו וידעו כי יד ה' עשתה זאת, ויאמרו על אשר עזבו את ברית ה' אלהי אבותם (שם כד), והכלל כי בהיות ישראל שלמים והם רבים לא יתנהג ענינם בטבע כלל לא בגופם ולא בארצם לא בכללם ולא ביחיד מהם, כי יברך ה' לחמם ומימם ויסיר מחלה מקרבם עד שלא יצטרכו לרופא ולהשתמר בדרך מדרכי הרפואות כלל כמו



שומר כי אני ה' רופאך [שמות טו, כו]] וכן היו הצדיקים עושים בזמן הנבואה גם כי יקרה עוון שיחלו לא ידרשו ברופאים רק בנביאים כענין חזקיהו בחלותו [מ"ב כ, ב-ג], ואמר הכתוב [דה"י ב' טז, יב]] "גם בחלו לא דרש את ה' כי ברופאים", ואילו היה דבר הרופאים נהוג בהם מה טעם שיזכיר הרופאים, אין האשם רק בעבור שלא דרש ה', אבל הוא כאשר יאמר אדם לא אכל פלוגי מצה בחג המצות כי אם חמץ, אבל הדורש ה' בנביא לא ידרוש ברופאים, ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון ה' אחר שהבטיח וברך את לחמך ואת מימך והסירותי מחלה מקרבך (שמות כג, כה), והרופאים אין מעשיהם רק על המאכל והמשקה להזהיר ממנו ולצוות עליו, וכך אמרו [מס' ברכות (ד.ס.)] כל עשרין ותרתין שנין דמלך רבה רב יוסף אפילו אומנא לביתיה לא קרא, והמשל להם תרעא דלא פתיח למצותא פתיח לאסיא, והוא מאמרם [מס' ברכות (ס.)] שאין דרכם של בני אדם ברפואות אלא שנהגו, שאילו לא היה דרכם ברפואות, יחלה האדם כפי אשר יהיה עליו עונש חטאו, ויתרפא ברצון ה' אבל הם נהגו ברפואות וה' הניחם למקרי הטבעים, וזו היא כוונתם באמרם (שם) ורפא ירפא [שמות כא, יט], מכאן שניתנת רשות לרופא לרפאות, לא אמרו שניתנה רשות לחולה להתרפאות אלא כיון שחלה החולה ובא להתרפאות, כי נהג ברפואות, והוא לא היה מעדת ה' שחלקם בחיים, אין לרופא לאסור עצמו מרפואתו, לא מפני חשש שמא ימות בידו, אחרי שהוא בקי במלאכה ההיא, ולא בעבור שיאמר כי ה' לבדו הוא רופא כל בשר, שכבר נהגו, ועל כן האנשים הנצים שהכו זה את זה באבן או באגרופ [שמות כא, יח]] יש על המכה תשלומי הרפואה, כי התורה לא תסמוך דיניה על הנסים כאשר אמרה כי לא יחדל אביון מקרב הארץ [דברים טו, יא], מדעתו שכן יהיה, אבל ברצות ה' דרכי איש אין לו עסק ברופאים.

**(יב)** וטעם והתהלכתי בתוכם, שתהיה הנהגתי בכם מפורסמת כמלך מתהלך בקרב מחנהו, מספיק להם כל צרכם, וזה דרך דברי הברית כפשוטן, והוא אמת, וכך יעשה בהן בודאי. ולא הזכיר הכתוב בכאן שכר קיום הנפשות בעולם הנשמות ובעולם הבא אחרי תחית המתים כי קיומן מחויב בדרך היצירה כמו שפירשתי בכריתות [לעיל יח, כט], והעונש הוא שמכרית החייבים בהם, והשאר כולם יתקיימו ביסוד יצירתם. אבל על דרך האמת הברכות האלה עוד הם ברכות שמים בעליונים, כמו שפירשתי ונתתי שלום בארץ [לעיל פסוק ו], ולא תגעל נפשי אתכם [פסוק יא], וכן התהלכתי בתוכם, רמז למידה שקראו רבותינו שכינה, מן ונתתי משכני בתוכם (שם), ואמרים [מס' מנחות (פו:)] שכינה שורה בישראל, ואמרו בבראשית רבה (יט, ג) עיקר שכינה בתחתונים היתה. והנה הוזכר כאן גן עדן והעולם הבא ליודעיו, ואלה הברכות בתשלומיהן לא תהיינה רק בהיות כל ישראל עושי רצון אביהם, ובנין שמים וארץ שלם על מכותו, ואין בתורה ברכות שלמות כאלה שהם דברי הברית והתנאים אשר בין הקב"ה ובנינו...".

### הפרכת השאלות וההשגות שהעלינו בדברי הראב"ד והרלב"ג

ראשית יש לברר, מהו מקור השאלה לגבי הבחירה הרצונית ומדוע היא התעוררה בתקופת ה"ראשונים" ולא לפני כן. מקור השאלה – כיצד ניתן לומר שיש בחירה חופשית אם אלוקים יודע לפני כן מה יעשה האדם – נובעת בהכרח מתוך תפיסה אלילית לגבי אלוקים, כיוון שמכניסים את אלוקים בתוך מושג הזמן, אפילו אם נאמר שאין לו סוף, הרי ודאי שיש לו נקודת התחלה, שהרי ללא עבר אין עתיד, שהרי חלקי הזמן תמיד נבנים מנקודה מסויימת. אם כן, לפי התפיסה האלילית של השואל, מושג האלוקים לא היה קיים לפני תחילת הזמן. אם כן, הנחת השואל היא, כי מדובר על אליל ולא על אלוקים אשר ברא את הזמן והוא מעבר לכל תפיסה של זמן. מעבר לכך, כל מושג הזמן נתפס במונחים של מקום או מרחב, כיוון שכל דבר זמני אותו אנו מתארים, כך הוא בנוי גם בתפיסתנו, ביחס למקום אחר או לדבר אחר הנמצא במקום או במרחב מסויים. לכן, מקור שאלת הבחירה הרצונית נשען על התנחה, שאלוקים נתפס במקום או במרחב מוגבל, וזו האלילות במיטבה. לכן, כדי להוציא מליבו של האדם תפיסה אלילית ורדודה זו כלפי אלוקים, אנו אומרים פעמיים ביום "ברוך שם כבוד ה' ממקומו" ולא במקומו, כי האלוקים הוא מקומו ולא להפך. לכן, הנחת השאלה היא, שכשם שידענו נתפסת במושגים של מקום וזמן, כן ידיעת האלוקים היא באותה רמה של מקום וזמן. לכן, אחרי כל אותן הנחות אנושיות כלפי האלוקים ותפיסתו

כמין אדם גדול אך רוחני תתאפשר יצירת שאלה כה מעוותת. בתקופת חז"ל לא העזו כתות המינים, אשר פרשו מהעם היהודי והסתובבו בקרבנו או בתוכו להניח הנחות מוטעות שכולו ועל סמך זה לנסות ולנגח את העם היהודי. גם בתקופת הגאונים בבבל לא שמענו על כאלה כתות מינים, בפרט שעל אף היותנו בגלות היו לריש גלותא סמכויות של משנה למלך והעם היהודי חי כמדינה בתוך מדינה. רק בתחלת תקופת ה"ראשונים", לפני כאלף שנה, החלה הגלות במלוא מובן המילה ויהודים נסחפו לכל מיני שיטות פילוסופיות ובפרט הפילוסופיה האריסטוטלית שאומצה על ידי הכנסייה הנוצרית באירופה. כפירה בפילוסופיה זו נחשבה ככפירה בכנסייה הנוצרית. מלחמה בתפיסה אלילית זו נחשבה כמלחמה גלויה בנצרות, אשר תוצאותיה יכלו להיות גירוש במקרה הטוב ורצח העם היהודי באירופה במקרה הגרוע. הראב"ד והרלב"ג היו במדינות נוצריות, ואילו הרמב"ם במדינות איסלמיות. הם היו מפורסמים ביותר גם בעולם הנוצרי הרלב"ג אף התבקש על ידי האפיפיור בזמן גלותו באביניון לחבר לו חיבור על "המספרים ההרמוניים". לכן, כאשר חכמים אלו רצו להתייחס לשאלה זו, אשר נוצרה כתוצאה מתפיסתו האילית של אריסטו, אשר ייחס לחומר תכונות של אלוקות ולחם על כך שהחומר הוא קדמון ונצחי ולדידו האדם הוא האליל הגדול ביותר, לאור זאת העדיפו גדולים אלו להוכיח, כי גם למי שמניח הנחות אליליות כאלו כלפי אלוקים, שאלת הבחירה הרצונית אינה מהווה סתירה הגיונית. זאת בפרט, שהסברם נועד לתמימים, אשר תפיסתם כלפי האלוקים היא מגושמת ולא ניתן להסביר להם את האמת המרוממת לאין ערוך – מעל תפיסתם האילית – של חכמי האמת, כפי שכתב הראב"ד בהשגתו, שהסברי הרמב"ם יכולים לגרום לנזק לאותם תמימים. הרמב"ם, אשר חי במדינות מוסלמיות, היה פטור מחשש זה ועונה בהסבריו לאותם נבוכים, אשר הושפעו מהאווירה האילית הנוצרית ומהאופנה של העיסוק בפילוסופיה האריסטוטלית, עליה היתה אמונה הנצרות. כיוון ששאלה זו היתה הבערת ביותר, העדיפו הראב"ד והרלב"ג להפריך אותה, על אף שהפרכה זו יוצרת תהיות ושאלות בנושאים אחרים.

המהר"ל ("גבורות ה'", הקדמה) מתקיף את שיטתו של הרלב"ג בענין "הבחירה הרצונית", בכך שהוא מייחס לאלוקים אי ידיעה ביחס למה שיבחר האדם. מרן רבי מאיר שמחה הכהן מדווינסק דן באריכות בדברי בהמהר"ל ["אור שמח", הלכות תשובה (ד, ד), מאמר "הכל צפוי והרשות נתונה"] ומגן על הרלב"ג מפני השגותיו של המהר"ל על הרלב"ג.

המהר"ל הבין שכוונת הרלב"ג היא שייחוס "ידיעה" או "אי ידיעה" לאלוקים, היא כפי שנתפס בשכל הפיסי והפילוסופי, אך כפי שכתבנו לעיל, "אי ידיעה" ביחס לעצמות האלוקים אצל הרלב"ג הכוונה היא לא שלילת הידיעה מעצמות האלוקים, שפירושו היא תפיסה אלילית, אלא שלילת מושג הידיעה מעצמות אלוקים אותו ניתן לתאר רק בשלילת כל תואר, מושג או מילה כלשהי, בשפת וכתובת בן אנוש, מעצמותו. נראה שאי הבנה זו בדברי הרלב"ג נבעה בעיקר מהבנה מוטעית בדבריו שכביכול הרלב"ג מתאר את עצמות האלוקים כ"שכל פועל" מושג פילוסופי שהירבו להשתמש בו פילוסופי הגויים. ברם, כוונת הרלב"ג היתה לתכונה רוחנית של יכולת שליטה מוחלטת של שכל האדם על גשמיותו ויצריו, כפי שהמציאות מנהלת רק על פי שכל טהור, שהוא הגילוי האלוקי בעולם הנרפס על ידי האדם. נוכל לראות בדברי ה"ראשונים" עוד לפני הרלב"ג כיצד הם מייחסים תכונה זו למשה רבינו ולצדיקים לעתיד לבוא ובודאי שאין כוונתם להפוך אותם לעצמות האלוקים. הרמב"ם כתב ("פיהמ"ש" על מס' סנהדרין, פרק חלק, היסוד השביעי) על משה רבינו – „ונשאר שכל לבד“. המהרשד"ם (שו"ת, או"ח, סי' ל'), כתב על משה רבינו – „כי משה אדוננו כמעט היה שכל פועל“. בודאי, שאין כוונתו לכך שמשה רבינו הפך כמעט לעצמות האלוקים.

רבינו אברהם בן הרמב"ם כתב ("מלחמות השם", עמ' 10, הוצ' מוסד הר"ק, ירושלים) כי הצדיקים לעתיד לבוא, כאשר הם יזכרו את עצמם לחלוטין מתאוות ויצרים שנכנסו באדם על ידי נחש, המתואר לעיתים על ידי הלוייתן (ולכך כוונת חז"ל בסעודת הלוייתן על ידי הצדיקים לעתיד לבוא), או אז הם ידבקו לחלוטין בשכל הפועל ובודאי שאין כוונתו שהם יהפכו או לעצמות האלוקים, שהרי גם נאמר שם שהם נראו באצבע על אלוקים, המסמל את הרצון העז להדבק בתואר זה של גילוי אלוקי זה בעולם. ה"אור שמח" מתייחס לכמה מאמרי חז"ל וכותב שהניסוח של דבריהם יוצר את בעיית ה"בחירה החופשית", אך למעשה גם על כך צריך לומר שהניסוח הוא על פי התפיסה האנושית מבחינה מוסרית, אך

כאשר מנסים לברר כיצד זה עומד במבחן בעיות ה"בחירה החופשית", בודאי שניסוח זה אין כוונתו לעצמות האלוקית עצמה אלא רק לתועלת המוסרית שהאדם יכול להרויח מכך, היות והוא חושב ופועל על פי תפיסות אנושיות.

ניתן להוכיח, כי הראב"ד אינו מתכוון להוכיח את ההוכחה האמיתית המובאת בדברי הרמב"ם, אלא רק הוכחה עבור אותם תמימים או מיתממים, אשר רוצים בכל מחיר להיאחז בתפיסה אלילית זו כלפי מושג האלוקות. דבר זה מוכח מתוך תוכן דברי השגתו של הראב"ד על הרמב"ם, אשר הובאה לעיל. הראב"ד כלל אינו משיג על עצם הוכחת הרמב"ם הנחתו היא, שהרמב"ם דן בנושא עבור התמימים ולכן הוא משיג עליו וכותב, כי הרושם של דברי הרמב"ם על אנשים תמימים ושטחיים הוא כי הרמב"ם עצמו אינו יודע להשיב מבחינה הגיונית על הסתירה בנושא הבחירה הרצונית, דבר אשר עלול להוביל את אותם אנשים רדודים לכפירה. מיד אחרי זה, כאשר הראב"ד עצמו בא להשיב לאותם אנשים רדודים, הוא דואג מראש לכך ששום אדם מעמיק לא יחשוד בו, כי התשובה אשר הוא בא להשיב היא התשובה האמיתית (היינו, התשובה הפשוטה כי אלוקים יצר את הזמן ולכן הוא מעבר לזמן ולכן עצם השאלה על אלוקים יסודה בטיפשות ורדידות, כאשר האנשים הרדודים המעלים את השאלה אינם יכולים לתפוס בשכלם הרדוד את משמעותה). לכן הוא רומז לכך בתחילת התשובה, ע"י המילים "שאין תשובה ניצחת על זה" ומסיים במילים "וכל זה איננו שווה", היינו, התשובה שנתן אינה תשובה כלל, כי היא יוצרת צרור תהיות ושאלות גדול יותר, אך ברמה מעמיקה יותר, אשר את חלקן העלינו לעיל בקושיות על תשובתו (א-ד). אמנם, מה שאכן, לכאורה, יש להקשות על הראב"ד, הוא מה שכתב על דברי הרמב"ם, שהם רק קושיות ושאלות ושהרמב"ם בסופו של דבר סומך רק על אמונה שכך קיבלנו מהר סיני ואינו יכול לענות בצורה עניינית על השאלה.

אם נתבונן בדברי הרמב"ם בהלכות תשובה (ה,ה), אשר הובאו לעיל, נראה, כי הרמב"ם מחלק את תשובתו לשני סוגי בני אדם. החלק הראשון מיועד לתמימים והשטחיים והחלק השני מיועד לאותו סוג חכמים בעלי דעת וחבונה עמוקה.

אחרי שהוא מנסח בקצרה את השאלה, הוא מנסח את התשובה לתמימים בדיוק כפי שחז"ל נקטו, בניסוח היחס לנושאים, אשר הם באמת עמוקים ביותר, אשר בהם אין התפיסה האנושית יכולה אף להסביר את ההבדל בין התפיסה האנושית לתפיסה אמיתית בנושאים אלו. כוונתנו למשנה בתחילת הפרק השני במס' חגיגה— „מה למעלה ומה למטה מה לפנים ומה לאחור“.

הרמב"ם לכן ממליץ לתמימים, לא להתעסק בנושא זה, כיוון שהוא מעבר לתפיסתם והשכלתם. אחר כך פונה הרמב"ם לחכמים, ומסביר מדוע ידיעת המין האנושי שונה ממושג ה"ידיעה" של אלוקים. הרמב"ם משווה את חוסר היכולת להשוות את מושג ה"ידיעה" של אלוקים לחוסר יכולת לתפוס את מהות האלוקים. על פי זה, עצם השאלה של הבחירה הרצונית נשענת על הנחה מוטעית. מאידך, כותב הרמב"ם בפירושו, כי ניתן להוכיח את הדבר ללא ספק, גם ללא ההסתמכות על נכונות הדבר על פי מה שקיבלנו במעמד הר סיני, אלא "בראיות ברורות מדברי חכמה". כיוון שהרמב"ם עוסק בחיבורו רק בהלכות, הוא אינו מפרט מה הן ראיות אלו, אך נראה כי הוא מניח, שמי שקורא את דבריו יודע, כי הוא הסביר היטב ראיות אלו בפירושו המשניות על מס' אבות וב"מורה נבוכים".

**ונראה כי דבר זה אינו קשה על הראב"ד,** כי בזמנו הראב"ד היה גדול הדור ואילו הרמב"ם היה צעיר, אשר שמעו עדיין לא התפרסם, כפי שהתפרסם בדורות הבאים, כאחד מגדולי תקופת ה"ראשונים". לכן, כאשר ת"ח צעיר, אשר אינו מוכר כגדול הדור כותב דברים אלו ומעורר קושיות וספקות, הקורא התמים עשוי להתחיל גם לפקפק ולחשוב, כי הכותב מערער על מה שהיה מקובל וידוע לפניו ולכן חששו של הראב"ד היה מוצדק לדורו. אמנם, בדורות הבאים, כאשר הרמב"ם הפך לעמוד אשר כל בית ישראל נשען עליו ונחשב לאחד מהענקים וממעתיקי שמתעה והמגן הגדול על כל מה שנמסר לנו, איש מפי איש מדורות עברו, ודאי שלא יצאו שום פוקה ומכשול מדבריו. וידוע, כי מאדם אשר הוכחה גדלותו, גם אם לעתים קורה מכשול מסוים, אין זה מהווה מכשול לדורות ולכל כלל בית ישראל אף בדורו, אלא להיפך, הדברים מועילים לכלל אף בדורו. אמנם, הראב"ד, אשר בזמנו עדיין לא הוכחה גדלותו של הרמב"ם במלוא זוהרו, חשש בצדק למכשול, אך הרמב"ם, אשר ידע למה שהוא מתכוון בעצמו ואת גדלות ידיעותיו שלו עצמו,



לא היה צריך לחשוש לכך. אמנם, עדיין קשה, לשם מה הרמב"ם קורא בתור "ידיעה" לתפיסת האלוקים את המציאות, הרי גם המושג "ידיעה" הוא מושג אנושי ולכאורה הרמב"ם היה צריך לשלול גם מושג זה מהאלוקים, אחרי שהסביר כי "ידיעתו" שונה מהותית מידיעתנו.

**ה"תיו"ט" [מס' אבות (ג,ט)]** דחה את ביקורתו של הראב"ד על כך שהרמב"ם העלה קושיות וספקות. ה"תיו"ט" משווה את העלאת הקושיות והספקות על ידי הרמב"ם, למה שחז"ל כתבו "הכל צפוי והרשות נתונה" (שם) וכן מה שכתבו במשנה מס' הגיגה (יא:): כי אין לחקור במה שלמעלה, למטה, לפנים ולאחור וכן למה שאמר רשב"י לגבי הריגת קין והבל – „וקשה הדבר לאומרו ואי אפשר לפה לפרשו“.

רבי דוד פרדו ב"שושנים לדוד" חולק על דברי ה"תיו"ט" וכותב על כך, כי יש הבדל בין ניסוח הרמב"ם לניסוח הדברים על ידי חז"ל. הוא כותב, כי לקושיות וספקותיו של הרמב"ם ניתן להגיע רק על ידי חקירה פילוסופית, ואילו מה שאמרו חז"ל, הם דברים אשר עשויים להתעורר גם אצל אנשים סכלים.

**לענ"ד**, אנו רואים הבדל ברור אחר, בין צורת התייחסותו של הרמב"ם לדברים אלו, לבין התייחסותם של חז"ל. הרמב"ם מעסח את הדברים בצורה ספקנית, ואילו חז"ל מנסחים את הדברים על ידי קביעת מסמרות ועובדות לגבי המציאות האנושית. במס' הגיגה הם קובעים הלכה – דאין להרהר בדברים מסויימים ובמס' אבות הם קובעים כעובדה את היחס בין הבחירה הרצונית לבין תפיסת המציאות על ידי אלוקים. כמו כן, רשב"י אינו אומר כי קשה ואי אפשר לתפוס בשכל אנושי את כל מה שאירע בין קין והבל, אלא הוא אומר, כי הקושי הוא רק בניסוח המילולי של המקרה, כי "לאומרו" ו"בפה לפרשו", הכוונה היא, כי רק קשה לנסח את הדברים בפועל באמצעות הפה, כי האמירה היא גם כן רק פעולה הנעשית דרך הפה. דברי ה"תיו"ט", כי עצם האיסור להרהר בדברים שהם מעבר לתפיסה האנושית, דוקא הם כן גורמים לאדם להרהר בכך, היא תמוהה, כי אם כן, ניתן לומר זאת על כל האיסורים שהתורה הטילה על האדם, כי לשיטתו גם בהם עשוי האדם להתחיל להרהר ולשאול למה התורה אוסרת איסורים אלו, מה הבעיה בכך, אולי כדאי ק לעשות את מה שהתורה אוסרת, מה כבר יכול לקרות מכך, בפרט באיסורים ככלאיים, שעטנו ופרה אדומה, אשר חז"ל כתבו במפורש כי אין השכל האנושי יכול לתפוס כלל את סיבת איסורם [מס' יומא (יד.)]. לכן, ודאי כאשר התורה שבכתב ושבעל פה קובעות איסור להרהר או קובעות עובדות בדברים אשר אינם מובנים בשכל האנושי, אין לאדם כשר סיבה להרהר אחרי דבריהם שהם אמת אלוקית. לעומת זאת, טענת הראב"ד על הרמב"ם היתה, כי הוא אינו קובע מה היא המציאות, אלא מעלה ספקות בהגיון ומנסחם כדברים הסותרים הגיונית, ומאידך הרמב"ם אינו נותן לכך פתרון הגיוני.

**ה"תיו"ט" מוסיף וכותב שם** – „...ודע שזה שאמר המד"ש, שידיעת הש"י היא כצופה ומביט העשייה שעושה האדם וכו', הן הנה מסקנת דברי הראב"ד (שם) שאומר שידיעת הש"י כידיעת האצטגנינים וכו'... עוד דע שאף לראב"ד הקדימו בסברא זו הגאון רב סעדיה בספר האמונות במאמר הרביעי ממנו (שם בפרק ד') כי שם כתב קרוב לזה הענין“.

**השוואת דברי המד"ש לדברי הראב"ד קשה להולמה**, כי המד"ש מתייחס לצפיית הקב"ה בזמן של "הווה מוחלט" ואילו האצטגנינים צופים על העתיד במקרה הטוב ובזמן של "הווה יחסי" במקרה הגרוע, כיוון שאין התפיסה האנושית יכולה לתפוס את זמן ה"הווה המוחלט", כי גם כאשר אנו אומרים "הווה" אנו מתכוונים רק לזמן המורכב מהעבר והעתיד וכפי שכבר כתב ה"של"ה" – „עבר אין עתיד עדיין – דאגה מניין“. למעשה מושג ה"הווה" מתייחס לזמן בלתי מוגדר, כי "הווה" הוא מלשון "התהוות", היינו, דבר אשר התחיל בעבר וממשיך להתהוות גם בעתיד, כמו שאמרו במשנה [מס' שבת (סה.)] וכן (סו:): – „שדיברו חכמים בהוה“.

כן הדבר, גם לגבי מילות מקור, אשר משמען דבר המתמשך בעבר, הווה ועתיד, השייכים רק לתפיסה האנושית ולא כלפי הקב"ה, אשר הוא מעבר לזמן. לכן, גם לגבי המילים "ראה תראה" [שמואל"א (א,יא)], תירגם שם יב"ע – „אם מגלא גלי קדמן סגוף אמתך“, היינו, לשון עבר והווה, אך חז"ל נחלקו על משמעותן של מילים אלו במס' ברכות (לא:): ולשיטת ר"ע עונה שם הגמרא (דבר המופיע בעוד עשרים מקומות בחז"ל) – „דברה תורה כלשון בני אדם“, היינו, חנה דיברה בלשון בני אדם כלפי קב"ה, אשר משמעו הוא זמן מתמשך, הכולל מספר זמנים, אך ביחס לאלוקים אין משמעות לחלוקת זמנים זו.



אמנם ניתן לומר, כי ה"הוה המוחלט" כלל אינו קיים, כיוון שכל פרק זמן ולו הקצר ביותר, הרי ניתן לחלקו וכאשר אנו מגיעים לערכים קטנים ביותר, אין התפיסה האנושית יכולה להשיגו ובסופה של החלוקה מגיעים לעצם רוחני, אשר כבר יוצא מכלל מושג הזמן, כי במצב של רוחניות אין כלל מושג של זמן, כי במצב רוחני מתבטל החומר, ובאין חומר אין גם זמן, כי הזמן שייך רק לדבר בו יש חומר. אמנם, צפיית הקב"ה גם במה שאנו מכנים "הוה" שונה לחלוטין מן התפיסה האנושית, כי לקב"ה, אם נדבר במושגים של "צפייה" ו"הבטה", ישנה יכולת צפיה בהוה בערכים קצרים ביותר של זמן, אשר התפיסה האנושית אינה יכולה כלל להגיע אליה ובודאי לא האצטגוניים, מלבד מה שכבר הערנו לעיל, כי האצטגוניים מדברים דוקא על העתיד, כי ה"הוה" האנושי ידוע לכל אדם.

### **נברר כעת את הוכחותיו של רבינו סעדיה גאון, כי קיימת בחירה חופשית לאדם בפעולותיו בספרו "אמונות ודעות", המאמר הרביעי**

ראשית נצטט את דבריו שם, מתוך פרק ג' ופרק ד'.

פרק ג' – „ואחר שביארתי היאך לעמוד על אופני הצדק בענינים אלו ואיך הוא, אומר, ומה יכול להדמות לצדק הבורא וחנינתו על האדם הזה, שהוא נתן לו הכח היכולת לעשות כל מצוותיו, ולהמנע ממה שהזהירו עליו, וזה מבואר בשכל ובכתובים. מן המושכל, שאין החכם מחייב למי שהוא, מה שאין ביכולתו ולא מה שיקצר כחו לעשותו. והכתוב הרי אמר "עמי מה עשיתי לך ומה הלאיתך ענה בי" [מיכה (ג,ו)], ואמר הכתוב עוד "וקוי ה' יחליפו כח" [ישעיה (מ,לא)], ואמר "החרישו אלי איים ולאמים יחליפו כח" [ישעיה (מא,א)] ושם תירגם המתרגם – „האינו אלי אנשי האיים והלאמים יחליפו כח לשמוע“]. ואמר "באור הבקר יעשה כי יש לאל ידם" [מיכה ב,א)].

ונראה לי עוד, כי היכולת (= היכולת החופשית של האדם לפעול או שלא לפעול). ראוי שתהיה לפני הפעולה, כדי שיוכל האדם לעשות או שלא לעשות כפי רצונו. כי אילו היתה (= נוצרת היכולת) עם הפעולה ביחד, היה כל אחד סיבת השני, או שאין אף אחד מהם סיבת השני, ואילו היתה לאחר הפעולה, כי אז היה האדם יכול להחזיר מה שכבר עשה, וזה מוכחש, וגם שלפניו מוכחש (= היינו, שהיכולת והפעולה נוצרו והתהוו בו זמנית). הרי נתחייב (= מתוך השיקול השכלי והכרע הדעת המחייב) שתהא יכולת האדם לפני פעולתו כדי שישלים בה קיום מצוות ה' אלוהו. וראיתי לבאר, כי האדם, כשם שפעולתו את הדבר היא פעולה, כך היא גם עזיבתו (= היינו, כך גם הפסקת פעולה נחשבת פעולה). לפי שלא עזבו אלא כדי לעשות הופכו ואינו כעזיבת הבורא יתרומם ויתהדר מלברוא דבר שכבר ביארנו (= בסוף מאמר הראשון ד"ה ושמה יאמר בליבו). שאינה פעולה, כי הבורא הניח מלברוא את הגופות ומה שיש בהן ואלה אין להם נגד, אבל האדם, כיוון שפעולתו היא מקרה (= היינו, ולא עצם או מהות, כי האדם יכול רק לחולל את מקריהם ומאורעותיהם). אינו עוזב דבר, אלא מפני שבחר לעשות הופכו. אם לא יאהב ישנא, ואם לא ירצה יכעס [= אמנם, בקהלת (ג,ח) מביא שלמה המלך שבעה צמדי לשון בכללם בפסוק ח' "עת לאהב ועת לשנא" וידועים דברי המגיד מדובנא, כי לכל אחד משבעה צמדי לשון אלו, מצא שלב ביניים חוץ מ"עת לחשות ועת לדבר" (שם בפס' ז'), אך גם לזה מצא לבסוף שלב ביניים – כי האדם יכול דבר ולדבר ובכל זאת לא לדבר כלום. אמנם, כוונת רס"ג היא, כי אף שיש מצבי ביניים בכלל הצמדים, יש צמדי תחושות, כי כאשר האדם מפסיק תחושה אחת מלחוש, הוא עובר מיד לתחושה ההופכית שלה]. ואין למצוא לו שלב ביניים, וכך הכתובים אומרים "ושמרתם את משמרתו לבלתי עשות מחקות התועבות אשר נעשו לפניכם" [= ויקרא (יח,ל) היינו, תשמרו את משמרתו כדי שלא תפעלו להפך, כי בהעדר השמירה יפעל ההפך]... וראוי שאבאר, כי אין האדם עושה את הדבר רק אם הוא רוצה לעשותו, כי לא יתכן שיעשה, מי שאין לו בו רצון ולא מי שאינו בעל רצון. וזה שאנו רואים שאין התורה מחייבת עונש למי שעבר על אחת מהעברות בשוגג, אינו מפני שאין לו רצון, אלא מפני שנעלמה ממנו עילת הדבר וסיבתו...". **הוא ממשיך בפרק ד' וכותב – „ואחרי ענין זה אומר עוד, כי הבורא יתרומם ברוממותו אינו משפיע על מעשה בני**

אדם כלל, ואינו מכריחם לא על המשמעת ולא על המרי (= הם הדברים, אשר מרחיב עליהם הרמב"ם את דיבורו בפרק השמיני בהקדמתו למס' אבות).

ויש לי על כך ראיות מדרך המוחש ומדרך המושכל וממה שבכתובים ובקבלה. מן המוחש מצאתי, כי האדם מרגיש בעצמו, כי הוא יכול לדבר ויכול לשתוק, ויכול לתפוס ויכול לעזוב, ואינו מרגיש שום כח אחר המעכבו מלעשות רצונו כלל, והדבר מסור בידו שינהיג את טבעו כפי הכרעת דעתו. אם עשה כן, הרי הוא פקח ואם לאו, הרי הוא סכל. אבל מן המושכל כבר הוכח במה שקדם (= לעיל במאמר הראשון, השיטה החמישית), כי בטל הוא שתהא פעולה אחת משתי פעולות. ומי שחשב, שהבורא יתרום ויתהדר מכריח את האדם על איזה דבר, הרי עשה הפעולה האחת לשניהם יחד (= לבורא ולאדם יחד. ואם האדם עושה עבירה, הרי גם הבורא שותף עמו). ועוד אילו היה מכריחו לא היה מקום שיצוהו ויזהירו. ועוד אילו הכריחו על פעולה מסויימת, לא יתכן כי יעניש אותו עליה [= והם דברי הרמב"ם בהל' תשובה (ה,א-ד)]. ועוד, אילו היו בני האדם מוכרחים, כי אז היו זכאים לשכר המאמץ והכופר, כי כל אחד מהם עשה מה שהוכרח עליו. כמו שהחכם אילו העביד שני פועלים, האחד בבנין והשני בסתירה הוא חייב לתת שכר על כך לשניהם. ועוד לא יתכן שיהא האדם מוכרח, שאם כן יש לו התנצלות, כי ידוע שאין האדם יכול לנצח כח אלוהו. ואם יטען לפניו הכופר שלא היה יכול להאמין בו, היה צודק והתנצלותו מקובלת. אבל מן הכתובים, הרי כמו שהקדמנו (= לעיל פרק א' ד"ה שהודיענו אלוהינו)...וממה שיש במסורת, מה שקבלו הקדמונים, "הכל ביד שמים חוץ מיראת שמים שנאמר 'ועתה ישראל מה ה' אלהיך שאל מעמך כי אם ליראה את ה' אלהיך ללכת בכל דרכיו ולאהבה אתו' [דברים (י,יב)]," [מס' ברכות (לג:)], מס' מגילה (כה.), מס' נדה (טז:)]. ואף על פי שלא נשאר אחרי דברים מפורשים אלו מקום להתלות בו, בא הכתוב לשלול את ההכרח בשלושה יסודות אחרים. הראשון תימה שתמה בבני אדם על ענין זה ואמר "החפץ אחפץ מות רשע" [יחזקאל (יח,כג)] והשני קביעה שקבע, שדבר זה לא יהיה ואמר "כי לא אחפץ במות המת" [שם (יח,לב)]. והשלישי נשבע עליו בשבועה ואמר "אמר אליהם חי אני נאם ה' אלהים אם אחפץ במות הרשע" [שם (לג,יא)]. והנה הקיף את הענין מכל צד ושלל אותו.

ואחר הבירור הזה אסמך לו שאלות אלו ואומר, ושמא יאמר אדם אם הדבר כמו שביאר שאינו רוצה ה' ברשעת הרשע, היאך יתכן שיהא בעולמו דבר שאינו טוב בעיניו או שאינו לרצונו?

והתשובה על זה קרובה, והיא, מה שאינו מתקבל על הדעת אצלנו, שיניח החכם ברשותו דבר שאינו חפץ בו או שאינו רוצה בו אינו אלא באדם, לפי שאין האדם מתעב דבר אלא אם היה מזיקו, ואין ה' מתעב עברות הללו בשביל עצמו, כי לא יתכן שיבואהו מקרה מן המקרים, אלא תיעבם לנו מפני שהם מזיקים לנו, לפי שאם נחטא לו ולא נכיר בחובתנו לפניו הסכלנו, ואם נחטא זה לזה אבדנו את עצמנו ורכושנו, כיוון שהדבר ברור לפי זה, אינו מוזר שיהא בעולמו דבר שאנו מתעבים אותו, ומה שביאר לנו, שהוא מתעב לפניו בשבילנו על דרך החמלה, וכבר אמר זאת הכתוב בפירושו, "האותי מכעיסים נאם ה', הלא למען בשת פניהם" [ירמיה (ז,ט) וכן ברמב"ם הל' יסודי התורה (א,יב) הביא פסוק זה וכתב עליו, כי הוא משל ומליצה, ועל הכל אמרו חז"ל "דיברה תורה כלשון בני אדם" ].

ושמא יאמר עוד, כיון שהוא יודע במה שיהיה לפניו שיהיה וכבר ידע שהאדם ימרה דברו, הרי מוכרח הוא האדם להמרות, כדי שתתקיים ידיעתו? ובירור טעות זו היא יותר פשוטה מן הראשונה. והוא, כי האומר כן, אין לו ראיה, שידיעת הבורא את הדברים היא סיבת הווייתו, ואינו אלא דבר שנדמה לו או שאמרו בזדון. וביאור ביטול דבר זה, כי אילו ידיעת ה' את הדבר היא סיבת היות הדבר, כי אז היו הדברים קדומים שאין להם ראשית, כיון שאין ראשית לידיעתו אותם. אלא אנו בדעה, שהוא יודע כל הדברים כפי אמיתת היותם, וכל דבר מהם שהוא ממצויאו כבר ידע שימצאיהו, וכל דבר מהם שיבחרהו האדם כבר ידע שהאדם יבחרהו. ואם יאמר וכאשר ידע ה' שהאדם ידבר, האם יתכן שישתוק, אמרנו בלשון ברורה, כי האדם, אם היה שותק במקום שידבר, אנו מניחים מיסוד הדבר, כי ה' ידע שהאדם ישתוק, ואי אפשר שניח, שהוא ידע שהאדם ידבר, כי הוא יודע את הפעולה הסופית מפעולות האדם, הנעשה לאחר כל מחשבה מצדו והקדמה ואיחור (= מה שחשב תחילה ומה שנמלך והחליט בסוף). אותו עצמו (= היינו, על הדבר הסופי והמחשבה האחרונה) הוא שידע כמו שאמר "ה' יודע מחשבות אדם" [תהלים (צד,יא)] ואמר "כי ידעתי את יצרו אשר הוא עושה היום" [דברים (לא,כא)].

## בירור שיטת רס"ג

- בפרק ג' עוסק רס"ג בהגדרת הגבולות והיסודות המרכיבים את נושא הבחירה הרצונית:
- א. רס"ג מוכיח, כי כיוון שאלוקים נותן לאדם שכר ועונש על פעולותיו, על פי זה מחוייב המציאות הוא מהשכל והכתובים, כי אלוקים נתן לו את כח הבחירה בין טוב – מצוה ורע – עבירה.**
- ב. רס"ג מגדיר את גבולות הנושא – היכולת לבחור בפעולה והפעולה עצמה.** הוא מוכיח על דרך השלילה, כי ודאי שהיכולת מופיעה באדם לפני הפעולה, כי אם תופיע בזמן הפעולה אין כאן בחירה, כי אם שניהם תלויים זה בזה. אם כן, כיוון שהבחירה תלויה גם בפעולה כשלעצמה ומשועבדת לה, אין יכולת לבחור בצורה עצמאית ובטל היסוד של יכולת הבחירה. ואם אף אחד אינו תלוי בשני, ממילא אין הפעולה תלויה ביכולת הבחירה, אם כן אין ליכולת אפשרות לבחור באיזו פעולה לעשות ובטלה הבחירה, לכן נשארה רק האפשרות השלישית, כי היכולת לבחור מופיעה באדם לפני הפעולה.
- ג. רס"ג ניגש כעת להגדיר את שני יסודות הנושא (יכולת בחירה ופעולה).** הוא מגדיר תחילה את גבולות הפעולה. הוא כותב, כי הפעולה אינה נחשבת רק בעצם העשייה, אלא גם הפסקת הפעולה נחשבת לפעולה ולפעולה הופכית. הופכיות הפעולה אמנם אינה תמיד קיימת, אך היא תיתכן, כגון ברגשות (אהבה – שנאה, ריצוי – כעס). הופכיות זו אינה מופיעה לעולם אצל אלוקים, אשר אצלו כל פעולה היא מהותית ולא קיימת אצלו חרטה מהותית, חרטה קיימת רק באדם, אשר שיקוליו הם מקריים לפי מוגבלות תפיסתו ולכן לאחר זמן הוא עשוי לראות כי שגה ולא שם לב לעוד שיקולים. מושג ה"פעולה" הובא כבר ע"י מתרגם "מו"נ", ב"פירוש המילות הזרות", אותו הוא מגדיר כשינוי ושינוי לא שייך אצל אלוקים.
- ד. אחר שהגדיר את הפעולה, מגדיר רס"ג את היכולת והרצון.** הוא כותב, כי הרצון באדם קיים תמיד, לעשות את הפעולה או להפסיקה ולא שייך מצב בו אין לו כלל רצון.
- בפרק ד' מוכיח רס"ג את הכרחיות קיומה של הבחירה הרצונית, אחר שהגדיר בפרק הקודם את גבולותיה ויסודותיה. הוא מוכיח ראשית, כי חייבים לומר, כי אלוקים אינו משפיע על בחירת האדם וזאת לאחר שהוכיח בפרק ג', כי עצם יכולת הבחירה, ודאי קיימת אם יש שכר ועונש ואח"כ הוא מוכיח, כי אין סתירה בין ידיעת אלוקים על פעולות האדם ובין יכולת בחירתו.
- ה.** „כי הבורא יתרומם ברוממותו אינו משפיע על מעשה בני אדם כלל ואינו מכריחם לא על המשמעת ולא על המרי ויש לי על כך ראיות מדרך המוחש ומדרך המושכל וממה שבכתובים ובקבלה“.
- ההוכחה החושית** היא תחושת האדם, כי הוא יכול לבצע כל מעשה על פי הכרעת שכלו ואינו מרגיש קיומו של שום כח המונע ממנו את עשיית המעשה הרצוני שלו. **ההוכחה ההגיונית**, אותה מציג רס"ג היא בדרך השלילה. אם הבורא היה עושה גם את הפעולה (שינוי מצב) עם האדם היה יוצא אפוא, כי שני כוחות עושים שינוי בצורה מוחלטת וזה מוכחש הגיונית שיהא שינוי אחד משני שינויים, כי רק אחד משנה ולא שניים, כאשר לכל אחד ישנו אותו כח לשנות.
- כיוון שיסוד הוכחותיו של רס"ג נשען על שכר ועונש, הוא מביא סתירות הגיוניות לאפשרות השפעה והכרחה וכן ראיות מהכתובים ומהקבלה.
- ו. שאלת ה"סתירה" של בחירה חופשית מול ידיעה אלוקית מוקדמת.** הוא מוכיח, כי לא קיימת סתירה בשתי הוכחות פשוטות:
- (א) מקור השאלה נשען על אי ידיעה, היינו, אין לשום שואל ידע על קשר כלשהו בין ידיעת אלוקים לבין סיבת התהוות הפעולה. יסוד השאלה הוא דמיון ולא דגיון, או סתם מתוך זדון לב.
- (ב) כדי לשאול על קדימות של זמן ה"ידיעה", יש לדעת את טווח הזמן ותחילתו וכיוון שלידעת אלוקים, אשר הוא מעבר לזמן, אין ראשית של טווח ידיעה, ממילא מילות השאלה – "ידיעה" ו"לפני כן", אין להן כלל משמעות ולכן אין כאן רצף הגיוני של טענה.
- רס"ג גם מבאר את מקור השטות בהנחת השואל לגבי "ידיעת" ה'. מקור השטות הוא בהאנשת ידיעת ה' מבחינת הזמן, אשר לכן נוצרה השאלה.



אצל האדם מופיעים בו זמנית בראשו מחשבת המצאת דבר והעובדה, כי הוא יצליח להמציא את הדבר במוחו, בעוד שאצל אלוקים קיימת "ידיעה" בו זמנית גם בעבר – "כבר ידע שימציאהו" וגם בזמן שימציאהו. אצל האדם, למשל, תיתכן חלוקה של זמני ידיעה לגבי דבר שהוא רוצה לעשות, כגון, מחשבה שהוא רוצה לדבר, התחרטות ורצון לשתוק והשתיקה. ה"ידיעה" האלוקית כוללת את המחשבות והפעולה הסופית, ללא קשר של תלות ביניהם וללא קשר למוכן של זמן, אך כיוון שאלוקים ברא גם את הזמן, יש לו בבת אחת גם את ה"ידיעה", כי רק באדם קיימת קדימה ואיחור במחשבתו ופעולתו. על סוג "ידיעה" שכזה, אשר אינו נתפס כלל בשכל אנושי, יהיה מוכחש ומטופש לבנות בכלל שאלה עם רצף מילים לגבי אלוקים "אם הוא כבר ידע" "מה שהאדם יעשה" "הרי הוא כבר ידע זאת "מקודם" וא"כ ה"ידיעה" שלו משמעותה "עשייה" לגבי האדם.

על פי כל מה שהובא לעיל, קשה להבין את דברי התיו"ט עמ"ס אבות (ג, ט), כי רס"ג מתקרב בהסבריו להסברי הראב"ד אשר הובאו לעיל, כיוון שהראב"ד משווה את ה"ידיעה" האלוקית לידיעת האיציטגנינים, שהיא במוכן מסוים ידיעה אנושית, בעוד רס"ג מוכיח כי ה"ידיעה" האלוקית רחוקה בצורה הקיצונית ביותר מכל יכולת של דמיון אנושי.

### שיטת הרמב"ם

כפי שראינו בדברי רס"ג, קן הרמב"ם זן בין ידיעתו ל"ידיעת" הבורא. הוא מונה את ההבדלים ביניהם, בהוכיחו, כי אין סתירה בין ידיעת ה' לגבי מעשי האדם ויכולת בחירת המעשה ע"י האדם, הוא אינו משתמש בעובדה, כי עצם זה שה' הוא מעל ומעבר לזמן, זה כבר מסביר מדוע שטות היא לייחס לה ידיעת עבר ולהקשות, כי זה סותר את בחירת האדם, אף שהרמב"ם עצמו כתב בשניים מחיבוריו, כי אין שייכות בין הזמן למהות האלוקית. ב"מורה נבוכים" (ב, יג) כתב – „שהזמן עצמו גם כן מכלל הנבראים“ וממילא מובן, כי הזמן אינו שייך למהות הבורא. בצורה יותר מפורשת כתב הרמב"ם על כך בהלכות יסודי התורה (א, יא) – „ואינו מצוי בזמן, עד שיהיה לו ראשית ואחרית ומנין שנים. ואינו משתנה, שאין לו דבר שיגרום לו שינוי. ואין לו לא מוות ולא חיים כחיי הגוף החי, ולא סכלות ולא חכמה כחכמת איש החכם“. הרמב"ם לא נזקק לנושא הזמן, בהוכיחו עד כמה שטותי הוא לשאול על סתירה בין ידיעת ה' לבחירה, כי אף האדם עצמו (כפי שנראה להלן על פי דברי הגה"צ רבי א. א. דסלר), כאשר הוא מתנתק מגופו, אינו חש ותופס כלל את משמעות הזמן וכל העבר והעתיד אינם נתפסים אצלו כדבר מציאותי, ראייתו נתפסת רק כסוג של השגה שכלית וחושית. אם כן, עצם הדיבור, על "סתירה" ונסיון להצדיק את חוסר הסתירה לגבי הזמן ביחס לאלוקים, יוצר בכל מקרה יחס מדיד כלשהו בין ה' האדם. היינו, כאשר האדם חושב, כי יש יחס מסויים, הנתפס בשכל האנושי, זה יוצר מסקנה של מוגבלות כלפי אלוה – ים, אפילו אם נאמר כי ההשגה האלוה – ית היא פי אינסוף מהשגת האדם, יוצא מטיפול ב"סתירה" ע"י הסבר של הזמן, כי לאדם ישנה הבנה ותפיסה בידיעת האלה – ים לפחות בדרך השלילה וזו כבר תפיסה אלילית. לכן, כאשר הרמב"ם ניגש להבהיר מדוע אין סתירה, הוא ניגש ישר לשורש הבעיה של השואל ומבאר, כי יסוד בעייתו של השואל, הוא משום שהוא מייחס רמת ידיעה נחותה לאלוה – ים כשל האדם, לכן נוצרה לו בעיה ותהיה. הרמב"ם כותב, כי יסוד בעיה זו של הסתירה נובע מתוך תפיסות והשגות נמוכות של האנשים, אע"פ שהם בעלי כשרונות, אותם מכנה הרמב"ם בסוף ההקדמה לפירוש המשניות על מס' אבות – "הבנת המון בני האדם".

נביא את דבריו בפרק ח' מהקדמתו למס' אבות ולאחר מכן נביא את דבריו במו"נ (ג, כ) בשני תרגומים. התרגום הראשון מערבית לעברית אשר היתה נהוגה בזמנו, ואילו התרגום השני תורגם לעברית הקרובה יותר לזמנו.

**הקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה על מס' אבות פרק ח' –** „שמע איפוא ממני, מה שאומרהו והתבונן מאד, כי הוא האמת בלי ספק. וזה, שכבר התבאר בחכמה האלה – ית, רצוני לומר: מה שאחר הטבע, שה' יתעלה אינו יודע בדעת ולא חי בחיים, עד שיהיו הוא והדעת שני דברים, כמו האדם ודעתו, לפי שהאדם זולת הדעת והדעת זולת האדם והם שנים. שאלו היה ה' יודע בדעת – היה מתחייב הרבוי, והיו הנמצאים



הקדמונים רבים – ה', והדעת אשר בה ידע, והחיים אשר בהם הוא חי והיכולת אשר בה הוא יכול, וכן כל תארו. ואמנם זכרתי לך **טענה קרובה להבנת המון בני האדם**, אף כי הטענות והראיות אשר יבטלו זה, חזקות מאד ומופתיות והאמת שהוא יתעלה – תארו, ותארו – הוא, עד שיאמר שהוא הדעת והוא היודע והוא הידוע, והוא החיים והוא החי והוא הממשיך לעצמו החיים, וכן שאר התארים. ואלו ענינים קשים, אל תקוה להבינם בשלמות משתים שלוש שורות מדברי, ואמנם יושגו לך מהן הידיעות בלבד. ולזה העיקר הגדול לא תתיר לשון העברים לומר – "חי ה'", כמו שאמרו – "חי נפשך" [שמוא"א (א,כו)], "חי פרעה" [בראשית (מב,טו)], רצוני לומר: שם נסמך. כי הנסמך והסומך שני דברים חלוקים, ולא יסמך הדבר לעצמו. ומפני שחי ה' הם עצמו, ועצמו חי, ואינם דבר אחר זולתו – לא אמרו בסמיכות, אלא אמרו [שופטים (ה,יט)]: "חי ה'", והכוונה שהוא ודעתו דבר אחד. וכבר יתבאר גם כן כמה שאחר הטבע (החכמה האלוהית), שאין יכולת בשכלנו להקיף מציאותו יתעלה בשלמות, וזה לשלמות מציאותו וחסרון שכלנו ואין למציאותו סיבות שיוודע בהן ושקיצור שכלנו מהשיגו כקיצור אור הראות מהשיג אור השמש, שאין זה לחולשת אור השמש, אלא להיות זה האור יותר חזק מן האור אשר ירצה להשיגו ודובר בזה הענין הרבה, והם כולם מאמרים אמיתיים ומבוארים. ויתחייב מפני זה, שלא נדע דעתו גם כן, ולא נקיפה בשום פנים, היות שהוא – דעתו, ודעתו – הוא. וזה הענין נפלא מאד, והוא אשר נעלם מהם (= מאותם החושבים, כי האדם מוכרח במעשיו בקיימו את הטוב או את הרע.) ואבדו (= אובדן רוחני), לפי שהם ידעו, כי מציאותו יתעלה על שלמותה לא תושג, ובקשו להשיג דעתו עד שתיפול תחת שכליהם. וזה מה שלא יתכן, כי לו הקפנו דעתו – הקפנו מציאותו, הואיל והכל דבר אחד, לפי שהשגתו על השלמות היא, שיושג כמו שהוא במציאותו, מן הדעת והיכולת והרצון והחיים, וזולת זה מתארו הנאים. הנה כבר ביארנו, כי המחשבה בהשגת דעתו – סכלות גמורה... וכבר גונה מי שרצה להשיג דעתו יתעלה ונאמר לו [איוב (יא,1)]: – "החקר א – לו – ה תמצא ?".

הרמב"ם מרחיב את דבריו ביתר עומק ומסביר ["מורה נבוכים" (ג,כ)], עד כמה "ידיעה" לגבי אלהי – שונה מידיעתנו. **התרגום הראשון** – ,וממה שהתבאר לי גם כן מפסוקי התורה שידיעתו יתעלה במציאותו, אפשר אחר שעתיד להיות – לא תוציא האפשר ההוא מגדר האפשר כלל, אבל (= אלא) טבע האפשר עומד עימו, ושאין ידיעה כמה שיתחדש מן האפשרים מחיבת היותם בהכרח על אחד משני האפשריים. זאת גם כן פינה מפינות תורת משה... והמצוה והאזהרה שבה אל זה השורש, והוא שידיעתו כמה שיהיה לא יוציא הדבר האפשר ההוא מטבעו. וזהו המסופק הגדול לפי השגת דעתנו הקצרה. **והתבונן בכמה דברים נבדל מדעו ממדענו לפי דעת כל בעל תורה: תחילת זה**, בהיות המדע האחד יאות וישוה לידיעות רבות מתחלפות במינים (= כפי שכתב בתחילת הפרק – ,שבדיעה אחת ידע הדברים הרבים, ולא בהתחלף הידועים יתחלפו הידיעות בחוקו יתעלה, כמו שהוא בחוקנו"). **והשני**, בהיתלותו במה שלא נמצא. **והשלישי**, בהיתלותו במה שאין תכלית לו. **והרביעי**, בהיות מדעו לא ישתנה בהשיג המחודשים... **והחמישי**, לפי דעת תורתנו, בהיותו יתעלה לא תוציא ידיעתו יתברך אחד משני האפשריים, ואף על פי שכבר ידע יתברך אחרית אחד מהם על דרך ייחוד ובירור. אם כן, אני תמה באיזה דבר דמתה ידיעתנו לידיעתו, לפי דעת מי שיאמין המדע תואר נוסף [עיין שם (א,ג)]?

אמנם לפי דעתנו, אשר נאמר שאין דעתו דבר נוסף על עצמו, באמת התחייב היבדל ידיעתו מידיעתנו ההבדל העצמי הזה, כהיבדל עצם השמים מעצם הארץ. כבר ביארו הנביאים זה, אמרו – "כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי נאם ה', כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי ממחשבותיכם". וכלל הענין, אשר אומר אותו בקצרה, כי כמו שלא נשיג אמיתת עצמו ועם כל זה ידענו כי מציאותו שלמה מכל מציאות ולא יתערב עימה לא חיסרון ולא שינוי ולא היפעלות כלל, כן עם היותנו בלתי יודעים אמיתת ידיעתו, מפני שהוא עצמו, נדע, שהוא לא ישיג פעם ויסכול פעם אחרת, רצוני לומר – שלא יתחדש לו מדע כלל, ולא יתרבה ולא יגיע מדעו לתכלית, ולא ייעלם ממנו דבר מן הנמצאות כולם ולא תבטל ידיעתו אותם טבעיהם, אבל האפשר נשאר עם טבע האפשרות, וכל מה שייראה בכלל אלה הדברים מסתירה – **הוא לפי בחינת מדענו, אשר לא ישתתף עם מדעו כי אם בשם בלבד**."

**התרגום השני** – ,א. דבר מוסכם הוא שלא יתכן שתחודש לו יתעלה ידיעה כך שידע עכשיו מה שלא ידע לפני כן.

ב. ולא ייתכן שתהייה לו ידיעות רבות, מרובות מספר, אפילו לדעת המאמינים בתארים (= לאל, היינו, שתארו אינם עצמותו, אלא נבדלים ממנו כאצל בני אדם)...שבידיעה אחת הוא יודע דברים רבים מרובי מספר (= מבחינתו). לגביו יתעלה אין הידיעות שונות זו מזו בשל השוני בין מושאי- הידיעה, כפי שזה לגבינו. ג. כל הדברים המחודשים האלה הוא ידע לפני היותם, ידעם מעולם [= בתוספת מילים אלו "ידעם מעולם" מתכוון הרמב"ם לשלול מהבורא את קשר ידיעתו לזמן-עבר, אלא שידיעתו היא נצחית לכל כיוון של זמן, שאם לא כן יוכנס הבורא תחת מושג הזמן וכבר כתב הרמב"ם לעיל (ב,יג) - ,,שהזמן עצמו הוא מכלל הנבראים".]. לכן בשום אופן לא מתחדשת לו ידיעה על אודותם (= כי אפילו אם נאמר שידיעתו היתה בעבר לפני ההתרחשות, פירושה שהיא נוצרה במסגרת הזמן של העבר ואז ידיעתו בתוך מושג הזמן היתה לפני כן לא ידועה לו, כי כך נתפס אצלנו זמן העבר.), כי ידיעתו שפלוני נעדר עכשיו ושיתהווה בזמן פלוני, ויתמיד להימצא במשך תקופה מסוימת, ולאחר מכן יעדר- הרי שכאשר יבוא אותו פרט לידי מציאות בהתאם לידיעה על אודותיו שקדמה לו, לא תתווסף ידיעה ולא יארע מה שלא היה ידוע מלפניו, אלא יארע מה שהיה ידועה (= לו) מעולם שיארע כפי שהוא בא לידי מציאות.

בהתאם לאמונה זאת מתחייב שהידיעה תתייחס להעדר ותקיף את האינסופי. אנו מאמינים בזאת איפוא ואומרים, שלא מן הנמנע שדברים אלו, שאותם ידע מראש- והם בגדר יכולתו- יהיו מושאים של יכולתו. אבל מה שלא יבוא לידי מציאות כלל הוא ההעדר המוחלט מבחינת ידיעתו. אליו אין ידיעתו מתייחסת כמו שאין ידיעתו מתייחסת אל מה שנעדר מבחינתו. אבל יש אי בהירות (= בהבנתנו) האם ידיעתו מקיפה מה שאין סופי".

על פי דברים אלו נוכל לראות, כפי שכבר כתבנו בקשר להסברי הרס"ג, כי עצם השאלה כיצד האדם בוחר אם אלוקים ידע זאת קודם, נכשלת על הסף כבר בניסוח השאלה - "כיוון שאלוקים ידע את הדבר לפני התרחשותו", כי הורדנו את מושג ה"ידיעה" האלוקית לאותה רמת ידיעה רדודה שלנו ובמילה "לפני" אמרנו שאלוקים נתון בתוך הזמן ולא ברא את הזמן אלא הוא עצמו התחדש בזמן מסוים. זאת אומרת שהשואל מכנה את עצמותו "אלוקים" אך מתכוון לאיזה אליל ברמה מסוימת שנוצר בזמן מסוים. לכן מסכם הרמב"ם בהמשך וכותב - ,,שהסיבה לכל מה שהם נלכדו בו היא שהם קבעו יחס בין ידיעתו לידיעתו וכל קבוצה (= של פילוסופים) מעינת בדברים הנמנעים בידיעתו ותסביר לפיכך שזה מתחייב (= הנמנעות) גם בידיעתו, או שיהיה הדבר מסופק בעיניה. לך גדולה הנזיפה (= שיש) לנזוף בפילוסופים בשאלה זו יותר מבכל אחר, כי הם הוכיחו הוכחה מופתית שאין ריבוי בעצמותו יתעלה, ואין לו תואר חוץ לעצמותו, אלא ידיעתו היא עצמותו ועצמותו היא ידיעתו [לעיל (א,ג), הל' יסודי התורה (ב,י)]. והם שהוכיחו הוכחה מופתית שאין שכלינו מסוגלים להשיג אמיתת עצמותו כפי שהיא כמו שבארנו והיאך חשבו ששיגו ידיעתו וידיעתו אינה דבר מחוץ לעצמותו? אלא אותו קוצר היכולת עצמו אשר תקצרנה דעותו מלהשיג עצמותו, הוא הקוצר מלהשיג ידיעתו את הדברים היאך הוא, ואין אותה הידיעה מסוג ידיעתו שנקיש אליה, אלא הדבר נבדל בתכלית הנבדל...".

הרמב"ם מבאר בהמשך שם עד כמה מצומצמת ההשגה האנושית, אשר היא אינה יכולה כלל לחפוס בכל צורה שהיא את "ידיעתו" של ה' אשר היא עמוקה ביותר. לכן התכוון הרמב"ם בהל' תשובה (ה,ה), שהדברים קשים ועמוקים, אך ניתן להוכיחם. אין כוונתו על ההוכחה, שאין סתירה בין הבחירה הרצונית לידיעת ה', כי דבר זה פשוט להוכיח, כפי שראינו לעיל בדברי רס"ג, אלא כוונתו היתה לגבי ההוכחה, כי המכנה המשותף היחיד בין ידיעתו לבין "ידיעת ה'" הוא רק בכנוי המיוחד - ידיעה. לכן נראה, כי הראב"ד התכוון, שאנשים פשוטים לא יבינו את דברי הרמב"ם לגבי מה שכתב, כי יש קושיות וספיקות ויחשבו כי הכוונה לשאלת הסתירה בבחירה החופשית ולא לגבי הספקות והבלבולים שיש לאנשים בדבר יחוס ידיעתו לידיעתו, אשר ממנה עשויה לצמוח אותה סתירה מדומה, אשר לדברים אלו התכוון הרמב"ם.

הרמב"ם גם מתייחס לטענה לגבי פסוקים בתורה, אשר נראו כאילו הם סותרים את עקרון הבחירה הרצונית. אמנם, אחרי שהוכיח הרמב"ם, כי לא רק ש"ידיעת ה'" היא בלתי נתפסת בשכל אנוש, אלא שגם מבחינת ההשגה האנושית לא ניתן לקרוא לכך בכלל ידיעה, אין מקום עוד לראות גם בתורה, לגבי דברי ה', סוג של סתירה בין ה"ידיעה" לבחירה, אלא ודאי שביור זה בא רק לספק את יצר הרע השקרי

של האדם, אשר מסית אותו להגיע לספקות על כך לא מצד ההגיון והשכל, אלא מצד תאוותיו, כדי לספק לעצמו סוג של צידוק מוטעה לעבירות שהוא שקוע בהן. ע"י צידוק מוטעה זה מסית היצר את האדם להתייחס אל אלה – ים כאל אליל וכאדם, אשר ידיעתו היא ברמה אנושית ונתונה בתוך הזמן. הרמב"ם לכן מראה, כי אף אותו אדם רדוד, אשר יצרו מסיתו לראות את האלקים כנתון בתוך הזמן, בכל מקרה גם אז אין שום סתירה בתורה בין ידיעה אנושית לבחירה. בפרק ח' מהקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות על מס' אבות, אשר כתבו הרמב"ם בצעירותו, מפרש הרמב"ם את הפסוקים גם כנאי וגם כהודעה מראש למה שיקרה רק לכלל ולא לפרט ואילו בחיבור ה"יד החזקה" [הל' תשובה (ו,ו)] חוזר בו הרמב"ם ומנמק את הודעות האלה – ים לגבי העתיד, רק כהודעה על מה וכיצד **שכלל החברה** תתנהג, אך עדיין נשארת לפרט בתוך החברה האפשרות לבחירה חופשית ולבחור בטוב, בניגוד לשאר האנשים אשר בחברתו, אשר יבחרו ברע.

בפירוש המשניות (שם בהקדמה על מס' אבות בפרק ח') מתייחס הרמב"ם להודעות אלקיות לגבי עתיד עם ישראל ויחס האומות אליו – „...שבאו קצת מקראות ידמו בהם בני אדם [= היינו, כי יש להתייחס למימונות אלו כיצר המטעה את האדם לחשוב בצורה שקרית]. שה' יגזור במרי ושהוא יכריח עליו, וזה שקר. ולפיכך נבארם, כי הרבה נשאו ונתנו בהם בני אדם. אומרו לאברהם [בראשית (טו,ג)] "ועבדום וענו אותם". אמרו... אין מנוס להם מלשעבדם כמו שגזר? ותשובתו זה, שזה כאילו אמר יתעלה, כי עתידים להיוולד יהיה מהם ממרה ונשמע, וצדיק ורשע, וזה אמת, ולא בזה המאמר יחוייב פלוני הרשע להיות רשע בהכרח ולא פלוני הצדיק להיות צדיק בהכרח. אלא כל מי שהיה מהם רשע – בבחירתו היה, ואלו רצה להיות צדיק – אכן היה, ואין מונע לו. לפי שההודעה לא היתה על איש איש, עד שיאמר "כבר נגזר עלי", **אלא באה על הכלל**, ונשאר כל איש בבחירתו על עיקר הטבע. וכן כל איש ואיש מן המצרים אשר עשקום ועשו להם עול, אילו רצה שלא לעשקם – היתה לו הבחירה בזה, לפי שהוא לא גזר על איש שיעשוק. וזאת התשובה היא התשובה על אמרו [דברים (לא,טו)] – "הנך שכב עם אבותיך וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ". שאין הפרש בין זה ובין אמרו – מי שיעבד עבודה זרה נעשה בו כך וכך, לפי שאם לא יהיה שם לעולם מי שיעבור – יהיה האיום לבטלה ויהיו הקללות כולן לבטלה, וכן העונשים אשר בתורה, לא בגלל מציאות דין הסקילה בתורה, נאמר שזה אשר חילל השבת – מוכרח על חלולו, ולא בגלל הקללות יחייב שנאמר, שאותם שעבדו עבודה זרה וחלו בהם הקללות הקד – נגזר עליהם בעבודתה. אלא בבחירתו עבד כל מי שעבד, וחל עליו העונש, "גם הם בחרו בדרכיהם... גם אני אבחר..." [ישעיה (סו,ג-ד)].

הרמב"ם מבאר, כי יתכן ביטול הבחירה הרצונית כעונש על מעשה האדם כפי שכתב שם בהמשך – „אבל אמרו [שמות (יד,ד)] – "וחזקתי את לב פרעה", ואחר כן ענשו והמיתו – הנה יש בו מקום דיבור, ויושג ממנו עיקר גדול. ויתבונן בדברי בזה הענין, ושים לבך עליהם וערוך אותם אל דברי כל מי שדיבר בו, ובחר לך היותר טוב. והוא, שפרעה וסיעתו, אלו לא היה להם חטא זולת אשר לא שילחו את ישראל היה ענין קשה בלי ספק, כי הוא כבר מנעם מלשלח כמו שאמר [שם], פסוק י' "כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו" ואחר כן דרש ממנו לשלחם, והוא מוכרח שלא ישלח ואחר כן ענשו כאשר לא שלחם, והמיתו והמית סיעתו – היה זה עול, וסותר לכל מה שהקדמנו. הרי שאין הענין כן, אלא שפרעה וסיעתו מרו בבחירתם, מבלי כפיה ומבלי הכרח, ועשקו דגרים אשר היו ביניהם, ועשו להם עול גמור, כמו שאמר וכאר [שמות (א,ט)] – "ויאמר אל עמו הנה עם בני ישראל עצום... הבה נתחכמה לו" וזה המעשה היה מהם בבחירתם וברע עצתם, ולא היה להם בזה הכרח. והיה עונש ה' להם על כך – למנעם מן התשובה, עד שיחול בהם מן העונש מה שחייב צדקו שהוא עונשם. ומניעתם מן התשובה היא שלא ישלחום. וכבר באר לו ה' זה והודיעו שאלו רצה להוציאם בלבד, כבר היה מאבדו הוא וסיעתו והיו יוצאים, ואמנם רצה עם הוצאתם לעונשם על עושקם הקודם, כמו שאמר בתחלת הדבר [שמות (טו,טו-טז)] – "וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי". ואי אפשר לעונשם אם שבו, ועל כן נמנעה מהם התשובה, והיו מחזיקים בהם והוא אמרו "כי עתה שלחתי את ידי... ואולם בעבור זאת...".

ולא תחוייב לנו גנות באמרנו, כי ה' פעמים יענוש אדם בשלא ישוב ולא יניח לו לבחור בתשובה. לפי שהוא יתעלה ידע החטאים וחכמתו וצדקו יחייבו שיעור העונש, שפעמים יענוש בעולם הזה בלבד, ופעמים יענוש בעולם הבא בלבד ופעמים יענוש בשני העולמות יחד... פעמים יענוש בגוף, או כממון או בשניהם

יחד... כן יבטל ממנו בחירת התשובה כדי שלא יתעורר אליה בשום פנים ויאבד בחטאו. ואין אנו צריכים לדעת חכמתו, עד שנדע למה ענש זה בזה האופן מן העונש ולא ענשו באופן האחר, כמו שלא נדע מה הסיבה אשר גרמה שהיתה לזה המין זאת הצורה, ולא היתה לו צורה אחרת. אבל הכלל – "כי כל דרכיו משפט". [דברים (לב,ד)], ויענוש החוטא כפי חטאו, ויגמול המיטיב כפי הטבתו".

הרמב"ם מוסיף שם ומבאר, כי על אף שמנע מפרעה לחזור בתשובה ולשלח את ישראל, בכל מקרה דרש ממנו זאת פעם אחר פעם, משום שרצה להראות מופת גדול שיתפרסם לכל המין האנושי, כפי שנאמר [שמות (ט,טו-ז)] – "ולמען ספר שמי בכל הארץ", היינו, "שאפשר שה' יענוש האדם בשימנע ממנו בחירת פועל מה, וידע הוא בזה (= היינו, שהאדם, כלומר פרעה, יהיה מודע לכך.). ולא יוכל למשוך נפשו ולהשיבה אל אותה הבחירה".

הרמב"ם מבאר, כי ישנה עוד אפשרות, בה האדם פונה לאלוקיו ומבקש למסור בידו את הבחירה האנושית, אך למעשה אלו הם רק גורמים הפועלים בצורה עקיפה על הבחירה, אך הבחירה כשלעצמה נתונה בידי האדם. כדוגמא הוא מביא לכך את הפסוק "למה תתענו ה' מדרכיך תקשיח לבנו מיראתך שוב למען עבדיך שבטי נחלתך" [ישעיהו (סג,ז)].

בהלכות תשובה (ו,ו) כתב הרמב"ם רק את הנימוק, כי הגזירה היא כללית ולא על הפרט – "לפי שלא גזר על איש פלוני הידוע שיהיה הוא הזונה, אלא כל אחד ואחד מאותם הזונים שעבדו עבודה זרה, אילו לא רצה לעבוד לא היה עוכד...הא למה זה דומה לאומר: העם יהיה בהם צדיקים ורשעים. לא מפני זה יאמר הרשע כבר נגזר עליו שיהיה רשע, מפני שהודיע הקב"ה למשה שיהיה רשעים בישראל...וכבר אמרנו שאין כח באדם לידע היאך ידע הקב"ה דברים שעתידים להיות".

הראב"ד שם משיג על הרמב"ם וכותב – "אמר אברהם: אלה הם אריכות דברים שאינם מתובלים (=דברים בלא טעם)...יאמר הבורא לזונים: למה זנית, אני לא הזכרתך בשם כדי שתאמר שעליך גזרת? יאמרו לו הזונים: ועל מי חלה גזירתך, על אותן שלא זנו?". אם כן רואים, כי הרמב"ם מדבר כלפי אלו אשר יצרו מסיחם בלא הגיון ולכן משיגו הראב"ד וכותב, כי אם מדובר כיצד להלחם ביצר, עדיין ליצר יהיה פתחון פה לומר לאדם, אם מישו צריך בכל מקרה לחטוא, יאמר האדם, אולי הכוונה היא אלי ואם אחטא אפילו כמזיד סימן כי הכוונה אלי. הרמב"ם אכן מודע לכך, כי אדם אשר יצרו תקפו, תמיד ימצא לעצמו תירוץ מחוץ לשורת ההגיון ולכן הוא מסיים ומזכיר מה שכתב כבר בכמה מקומות, כי בכל מקרה ידיעת ה' בלתי נתפסת משום צד. לכן בסופו של דבר, אין שום תירוץ לעשות עבירה ואין סתירה כלל בין "ידיעת" ה' לבחירה החופשית.

### סיכום היחס בין הבחירה הרצונית ומושג הזמן – "הכל צפוי והרשות נתונה"

הבאנו לעיל את דברי הרמב"ם ב"מורה נבוכים" והלכות יסודי התורה ביחס למושג הזמן, אך למעשה, כל מי שדן בנושא זה מוכיח, כל אחד בסגנונו הוא, כי שאלה זו מופרכת היות ואלוקים הוא מעבר לזמן, אשר אותו הוא ברא. כדי לסבר מעט את האוזן, היו שהמשילו את ידיעתו לזמן ההווה, אך למעשה ההוכחה הפשוטה נובעת מהעובדה המוכרחת, כי הבורא הוא מעל הזמן וברא את הזמן. למעשה, לא רק ה' הוא מעל הזמן, אלא כל ישות רוחנית, אשר אינה קשורה לחומר, היא מעבר לזמן ואינה תופסת את המקריות ואת האירועים במושגי זמן. לא רק מלאך אלא אף כל אדם אפילו רשע, כאשר נפשו יוצאת מגופו, אינו תופס את המהות והאירועים במושגי זמן, כפי שהעידו אנשים שחזרו מעולם האמת, לאחר שחוו את מה שקרוי "מוות קליני".

נביא את דברי חז"ל לגבי הבחירה הרצונית במס' אבות (ג,טו) ואת מפרשיה ה"ראשונים" – הרמב"ם ורבינו שמחה בעל "מחזור ויטרי" ואת התפא"י עמ"ס אבות (ג,טו), אשר כולם מדברים באותו כיוון, שהבורא הוא מעל הזמן, ולכסוף נביא את דברי דון יוסף הנשיא, אשר לדבריו הסכימו גדולי ה"אחרונים" ואת דברי המלבי"ם ובפרק הבא את דברי הגה"צ רבי א. א. דסלר.

**אבות דרבי נתן (לט,א) –** "הוא (= ר"ע) היה אומר הכל צפוי והכל גלוי לפי דעתו של אדם".



**פיהמ"ש לרמב"ם, מס' אבות (ג,טו) ד"ה הכל צפוי והרשות נתונה** – „זה המאמר כולל דברים גדולים מאד וראוי היה זה המאמר שיהא לר' עקיבא. והוה פירושו בקצרה, ועל תנאי שתדע כל מה שקדם בפרקים הקודמים. אמר, כל מה שבעולם ידוע אצלו יתברך והוא משיג אותו והוא אמרו "הכל צפוי". ואח"כ אמר לא תחשוב שבהיותו יודע המעשים יתחייב ההכרח, כלומר, שיהיה האדם מוכרח במעשיו על מעשה מן המעשים אין הענין כן, אבל הרשות ביד האדם במה ישעשה. והוא אמרו "הרשות נתונה", רצונו לומר, כל אדם רשות נתונה לו, כמו שבארנו בפרק השמיני ואמר שדין השם יתברך עם בני אדם, אמנם, הוא בחסד ובטוב לא כפי הדין הראוי עליהם, כמו שבאר יתברך מדרכיו ואמר [במדבר (יח,ל)] "ארך אפים ורב חסד ואמת". ואמרו רז"ל [מס' עירובין (כב.), מס' ב"ק (ג,י) ועוד עיין במס' סנהדרין (קיא.)] – "ארך אפים לצדיקים ולרשעים". ואמר הנביא "טוב ה' לכל".

**מחזור ויטרי על מס' אבות (ג,טו) ד"ה הכל צפוי** [נוסחת כתב יד אחר – „הכל צפוי והרשות נתונה לעין בוראנו במעשה בני אדם“] – „הקב"ה צופה כל מעשה בני אדם, שנאמר [זכריה (ד,י)] "עיני ה' המה משוטטים בכל הארץ". וכשבא לעשות שלא כהוגן הוא רואה ויודע. ואף על פי כן אינו מוחה בידו. אלא הרשות נתונה ביד כל אדם, רצה חוטא רצה נמנע מלחטוא, וכתוב "ראה נתתי לפניך (היום את החיים)" [דברים (ל,ט)] וכתוב (שם) "ובחרת בחיים". ואית דאמרי ["ערוך" על סעד] "הכל צפוי", מלמד שכל מעשיהם של בני אדם צפויין הן אצל הקב"ה, שנאמר "הלא הוא כמוס עמדי". ועד כאן מדברי ר"ע“.

**תפא"י (צט) – „...שלא תאמר... אם כן מוכרח האדם לעשותה וכיון שכן אין ראוי לשכר או עונש, דליתא דוה היה שפיר אם היתה ידיעת הקב"ה כידיעת בשר ודם שנופלת תחת הזמן עבר, הוה, עתיד. אבל הרי הקב"ה ברא הזמן, ונמצא אינו נופל תחתיה לומר בו עבר ועתיד, דכל ידיעתו הוא בהוה. וכיון שכן, אין ידיעתו מכריח את האדם במעשהו. ולפיכך מה שלא נבין, איך אפשר שיהיה ידיעה ובחירה יחד, זהו משום שלא נוכל להשיג איך יהיה אפשר ידיעה שאינה נופלת תחת הזמן, מדהוא היה קודם התהוות הזמן וזהו שאמר התנא, הכל צפוי. ולא אמר הכל ידוע, דבכל ידיעה שייך עבר, עתיד, אבל מלת צפוי, היינו שרואה הדבר כהוה לפניו [וזהו כוונת הרמב"ם פ"ו מה' תשובה בקרא "כי לא מחשבותי (שאינם נופלים תחת הזמן) מחשבותיכם" (ששייך בהם עבר ועתיד). ונסתלק בזה קושיית הראב"ד].“**

**"בן פורת יוסף", דון יוסף הנשיא** (בהסכמת המהר"ט צהלון, המבי"ט והמהר"ם אלשיך) – „אמר השר הדוכוס, נפלת בטעות נכשלת כשל. וכדי להעריך אמשול לך משל. כבר נודע היות בגלגל הקיצוני המקיף בסולם כדמיון איש יושב על סולם. וכל מה שכתוכו מהדברים כדמיון האברים. והיוצר המניע אותו בעצמה. כדמיון הגשמי. והלא תראה, כי הגידים יניעו האצבעות ברצונם ויאמר אם כן מי האדם יניע אצבעו ברצונו, הרי שתי רצונות ושתי כוונות באים כאחד. ומה נאה מאמרם "הכל צפוי והרשות נתונה" ולא אמרו "הכל ידוע והרשות נתונה" שהידיעה תלויה בזמן. וכונתם הכל גלוי ברגע ההוא לפני היוצר ומתחדש כחפצו ורצונו בעת וכעונה. ועם כל זאת הרשות נתונה לעשות ממעשיהם, ברצונם וחפציהם...כי רצוני קשור ברצון יוצרי. ושניהם מתיחדים ומתכוונים תמיד בכל שעותי כגידים באצבעות. ורצון האדם מניע התנועות. אם כן רצוני רצונו ורצוני חלק ממנו. ועת אשר יחפץ וירצה בטעמו, אז אתמשך אחריו גם חובי עמו. וכל זה ברצוניות, אך לא בטבעיות ולא במקריות, שאין להם זכירה ולא שום התלות בבחירה. ומה שזכרת שרצוני נגזר מאתו ולא ארגישנו ושפעולותי מחוייבות ולא אשיגנו. לא קרית ולא שנית ולא שילשת. אילו ידעת החרשת, שבודאי תכחיש הנראה לעינים ותכפור בטבע שבעתים“.

### **יחס הבחירה הרצונית בין העולם הקטן – האדם לעולם הגדול**

**המלבי"ם עה"ת [בראשית (א,כו)/תורה אור]** – „וכל המציאות נקרא בשם האדם הגדול כמו שהאדם נקרא בפי החכמים כולם עולם קטן, ופירוש שכמו שכל אברי האדם הגם שכל אחד ממוזג ותכונה מיוחדת הם מתאחדים להיות לאיש אחד...כן כל המציאות והעולמות אין מספר אשר ברא ה' הם ערוכים כאיש אחד וגויה כוללת, שכל אחד הולך מהלך השלמות להשלים הקומה הכללית כאשר חשלימו אברי הגוף את הגוף הכללי. וכמו שהאדם הקטן עיקרו הוא הנשמה האלהית שהיא המחיה את כל האיברים. והיא

המשפעת בו התנועה וההשכלה. ואם תפרד מן הגויה אז כל האברים הם עצמות מתות ומפוזרות, כן האלהות המתפשטת והשופעת אורה וחיותה בכל העולמות היא נפש האדם הגדול הזה, והיא המקשרת כל אברי הגויה הכללית, רצוני לומר כל העולמות הרבים מראש ועד סוף להיות קומה שלמה וגויה כללית שבה יתראה חכמתו של יוצר בראשית שחכמתו היא עצמתו יתברך השופע בכל העולמות מזה הצד שהוא פונה אל העולמות להניעם ולהנהיגם ולהחיותם (כי האיך סוף כפי שהוא בעצמתו הוא נעלם מאתנו בתכלית ההעלם. וכל מה שחזו הנביאים והשיגו ממנו החכמים ברוח ה' הוא רק מזה הצד שהוא נפש העולמות ורוחם ונשמתם. שבוה ידמו אותו בנפש המתלבשת תוך הגויה ומחיה כל אבריו וגידיו וקנותיו, ומתראה בכל אבר ואבר לפי מה שיכיל הכלי והאבר...ההוא) וכמו שהגוף הוא צלם הנפש ומתוקן ועשוי באופן שיכיל האור והחיות של הנפש וכוחותיה, כן האדם הגדול הוא צלם האלהות וחכמתו השופעת בכל עולם ועולם... וכאשר נבקש דבר שנמצא באדם שלא נמצא כדוגמתו בכל העולמות כולמו וזהו החלק שיתייחס אל ה' לבדו, ראינו שהוא כח הבחירה שניתן אל האדם מה שהוא חפשי במעשיו ומושל על עולמו הקטן, כי כל מה שברא ה' כולם מוכרחים ומוטבעים במעשיהם ואין להם ממשלה לשנות דבר ממה שהוטבע בהם בטבעם, שהמלאכים אינם חפשים ואין להם יכולת לעשות דבר כפי בחירתם רק כפי רצון ה' וכל שכן כל הנבראים אשר בעולם הגשמי שכולם הם מוכרחים במעשיהם, לכך האדם, לו ניתן ממשלה על עצמו לעשות או לחדול כפי בחירתו אף נגד טבעו וכאשר נבקש דוגמתו באדם הגדול שהוא העולם נמצא שהאלוהות השוכן בכל העולמות ומחיה אותם, היא לבדה יש לה ממשלה לשנות טבע המוטבע בכל העולם ולהנהיג את האדם הגדול כפי בחירתו נגד הטבע שהוא ההנהגה הנסיית שבה ישדד האלהים את טבע העולם הגדול, כמו שישדד האדם את טבע עולמו הקטן על ידי חפשיותו ובחירתו, לפי זה במה שאמר "נעשה אדם בצלמנו", שגם האלהות נתנה חלקה אל עשיית האדם, לא יתכן רק על הממשלה והחפשיות, שיש לאדם לשנות את טבע עולמו הקטן ולפעול כפי הבחירה והחפשיות. וכבר בארתי בפירוש ספר משלי שמלת "לב" מציין כח הממשלה אשר בנפש לפעול כפי בחירתו. וכן בעולם הגדול יציין במלת לב כח הממשלה אשר בנפש העולם הגדול לשנות את טבעי העולם ולעשות מעשים אלהיים בחריים בלתי נתלים מן חוקי הטבע הכוללים, ועל זה אמר רבי אמי "בלבו נמלך" [בראשית רבה, פרק ח'] שהוא בצלם דאלהים אשר ניתן באדם מצד האלהי שזה חלקו שלא נמצא דוגמתו בכל נבראי העולם (שהגם שהנשמה האלוהית...הוא גם כן למעלה מכל הנבראים, זה נכלל במה שאמר "ויברא אלהים את האדם בצלמו" שזה לא יקרא בשם עשייה שמורה על הגמר רק בשם בריאה והוצאה יש מאין)...החפשיות לכוהר ולעשות מעשים מופלאים נגד טבע העולם לא יבחר רק בטוב ורק לתקן ולא להרע ולקלקל הוא נגד הטבע האלהות...שהנפש מצד טבעה ועצמותה הוכנה אל מעשה הטובה והשלמות, ומה שתבחר לעשות רע לפעמים, אינו מצד טבע הנפש רק מצד הגוף וכוחותיו שהורכבה עמו. ולפי זה מצד עצמה כח הממשלה והבחירה השתול בה דומה בכל צד לכח הממשלה שיש לנפש העולם שהיא האלהות השופע בעולם הגדול שתבחר רק טוב ולא רע".

### **הבחירה הרצונית הפרטית – במי היא קיימת ועד כמה וכיצד היא קיימת**

ראינו כבר לעיל, כי רס"ג קבע את יסודותיה וגבולותיה הכלליים של הבחירה הרצונית. נדון כעת ביסודות והגבולות של הבחירה הרצונית הפרטית והיחס בינה לבין ההשגחה הפרטית. הרמב"ם ב"מו"נ" (ג,יז) מסכם את כל הדעות החיצוניות מחד וב"דעה החמישית" שם, הוא מסכם את דעת האלוקים, אשר ברא את העולם ומסר לנו במעמד הר סיני, כפי שמשקף הדבר בתורה, בנביאים ובקבלה—, אריסטו סובר שכל מצביהם של פרטים שונים מקרב בני האדם הם לגמרי במקרה. ואלאשערי [= תיאולוג מוסלמי מעירק (ד' תרל"ד – תרצ"ה), אשר שיטתו הפכה לתפיסה המרכזית בתיאולוגיה הסוניית.] סובר שזה מתאים לחפץ (= רצון הבורא) ללא כל הגיון גרידא. המעתולה סוברים שזה תואם לחכמה ואנו סוברים שזה מתאים למה שראוי לו האדם לפי מעשיו. לכן רואה אלאשערי אפשרות שהאל ייסר איש מעולה וטוב בעולם הזה ויושיב לנצח באותה אש שאומרים שיש בעולם הבא. והם אומרים "כך

חפץ (האל)". והמעטולה סוברים שזה עוול, ושזה אשר יוסר ואפילו נמלה, כפי שציינתי לך, יהיה לו פיצוי... זה בהתאם לחוכמתו (יתעלה)... תורתנו מתייחסת אך ורק למצביהם של פרטים מכני אדם. אבל הסיפור הזה על פיצוי לבעלי חיים, לא נשמע כלל באומתנו... אולם כאשר שמע אותו אחד המאחרים מבין הגאונים ז"ל מפי המעטולה, סבר שהוא נכון והאמין בו [= הרס"ג, "אמונות ודעות" (ג,י)].

הדעה הרביעית שהזכירה הרמב"ם בתחילה היא – „שאין השגחה כלל על שום דבר בכל המציאות הזאת ושכל מה שיש בה, השמים וזולתם קורה במקרה ועל – פי ההכנה. ואין בכלל מסדר ולא מנהיג ולא משגיח בשום דבר. זאת היא דעת אפיקורוס (= והוא כדעת בעלי הפנטזיה כיום מהאקדמיה שהכל נוצר ע"י מפץ גדול של גרעין קטן מכל מה שנתפס כיום). הוא אף האמין בחלקיקים (= ביוניט – אטומים), ודעתו היתה, שהם מתערבבים כפי שמזדמן ומתהווה מהם מה שמזדמן... אריסטו הוכיח הוכחה מופתית שדעה זו אבסורדית ושלא יתכן שכל הדברים יתהוו במקרה אלא יש להם מסדר ומנהיג... שעל חלק מהדברים יש השגחה והם מונהגים על ידי מנהיג ומסודרים על ידי מסדר... שהאל יתעלה משגיח על הגלגלים ועל מה שבתוכם, ולכן הפרטים שלהם מתמידים כפי שהם... שדעת אריסטו היא שהשגחה האל מסתיימת אצל גלגל הירח. זאת היא מסקנה מן העקרון שלו בדבר קדמות העולם, כי הוא סובר שההשגחה היא בהתאם לטבע המציאות ומשמעות ההשגחה על גלגלים אלה ומה שבתוכם, אשר פרטיהם מתמידים, היא שהם מתמידים במצב אחד ואינם משתנים. כשם שממציאותם של אלה מתחייבת מציאות של דברים אחרים, אשר אין פרטיהם מתמידים במציאותם, אבל מיניהם מתמידים... אך גם פרטי כל מין אינם מוזנחים כליל... מושמים בו רוחות השומרים עליו זמן מה... אבל שאר התנועות החלות בכל פרטי המין חלות במקרה... אין לדעתו הבדל בין נפילת אותו עלה ונפילת האבן לבין טביעתם של אותם (אנשים) גדולים ומעולים שהיו בספינה... בסיכום, עיקר דעתו היא, שעל כל מה שהוא רואה נודג בעקיבות ומנהגו לא מתערער... אלא במקרים חריגים, כמו הדברים הטבעיים, הוא אומר "זה בהנהגה"... האלוהית מתלווה אליו... (= ולהפך) כגון מצביהם של פרטי כל מין מן הצמחים, בעלי חיים והאדם, והוא אומר "זה במקרה"... זה מבוסס על דעתו בדבר קדמות העולם ושמה ששונה ממצבה הנוכחי של מציאות זאת – נמנע. המאמינים בדעה זאת אף מבין המורדים בתורתנו הם אומרים – "עזב ה' את הארץ" [יחזקאל (ט,ט)].

**דעת תורתנו, כאמור, מובאת אצלו כ, הדעה החמישית היא דעתנו, כלומר דעת תורתנו.** יסוד תורת משה רבנו עליו השלום וכל ההולכים בעקבותיה הוא שהאדם בעל – יכולת מוחלטת, כלומר שהוא בטבעו, בבחירתו וברצונו עושה כל מה שניתן לאדם לעשותו מבלי שיכרא לו דבר חדש כלל. וכן כל מיני בעלי החיים נעים ברצונם. כך חפץ, כלומר חפצו הקדום מעולם שכל בעלי החיים ינעו ברצונם ושהאדם יהיה בעל – יכולת לכל מה שהוא רוצה או בוחר ממה שבגדר יכולתו... וכן מכלל יסודות תורת משה רבנו, שלא יתכן עוול מלפניו יתעלה בשום פנים... כל זאת בהתאם למה שהם ראויים במשפט צודק שאין בו עוול כלל ועיקר. אפילו כאשר קרץ דוקר אדם בידו והוא מסיר אותו מיד, זה עונש לו... אין מיתה בלא חטא ולא יסורין בלא עוון" [מס' שבת (נא.) ועוד]. הם אמרו "כמידה שאדם מודד בה מודדין לו" זה לשון המשנה [מס' סוטה (א,ז)]... כן מופיעה בדברי החכמים "יסורין של אהבה" [מס' ברכות (ה.)]... פגעים לא בגלל חטא שקדם, אלא כדי שירכה שכרו... אני מאמין שההשגחה... מתחת לגלגל הירח היא בפרטי מין האדם בלבד... כל מצבי פרטיו וכל הטוב והרע הפוקדים אותם, מתאימים למה שהם ראויים לו... אבל שאר בעלי חיים וכל שכן הצמחים וזולתם, דעתי עליהם כדעת אריסטו... כל זה לדעתי, במקרה לחלוטין. לדעתי ולפי מה שאני סובר, ההשגחה האלוהית הולכת בעקבות השפע האלוהי ובעקבות המין שבו מדבק אותו שפע שכלי, עד שהוא נעשה בעל שכל... כל מעשיו בדרך השכר והעונש... ונפילת הגג על יושבי הבית, הם לחלוטין במקרה אין כניסתם של הללו לספינה וישיבת האחרים בבית במקרה ולפי דעתנו, אלא... על פי משפטיו, אשר אין שכלינו מגיעים לדעת את חוקם... "נותן לבהמה לחמה" [תהלים (קמז,ט)]... כל זאת השגחה מינית, לא פרטית... וכן סובר אריסטו, שאופן זה של השגחה הכרחי ונמצא... דברם – "צער בעלי חיים דאורייתא" [מס' שבת (קכח:)], מס' ב"מ (לב:)]... בא להביאנו לידי שלמות, כדי שלא תהיינה מידותינו אכזריות... ולא נשחט מתוך אכזריות או לשם משחק... מדוע (האל) משגיח על פרטי האדם ואינו משגיח כהשגחה זאת על שאר פרטי בעלי החיים, כי ראוי לו לשואל זה לשואל את עצמו מדוע נתן את השכל לאדם ולא נתן אותו לשאר מין



בעלי החיים. כי התשובה... "כך חפץ" או "כך הצריכה חכמתו" או "כך הצריך הטבע" לפי שלש הדעות הקודמות (= לפי הסדר – אשעריה, מעתולה, אריסטו)... בדעות הקודמות, לעומת זאת יש הגזמה או אי ספיקה... הגורמת לבלבול גמור, התכחשות למושכל וסתירה בוטה למוחש... אמונות רעות באשר לאלוהי, השחתת סדר מציאות האדם ומחיקת כל מעלותיו המוסריות והשכליות של האדם. כוונתי למי ששולל את ההשגחה מפרטי האדם ומשווה בינם לבין פרטי שאר מיני בעלי חיים".

מפרק י"ז ניתן היה להבין, כי על כל אדם ישנה השגחה, אלא שזה תלוי במידת דבקותו בכורא, אך הרי יש כאלו שכופרים או מייחסים לכורא דרגה של שניות או שכופרים בהשגחתו. לכן ממשיך הרמב"ם להסביר בפרק י"ח את מי יש לסייג מהשגחה זו – "...ואילו הבורים העבריינים – שכל עניינם בהעדר שפע זה מהם. הם משתלבים במערך שאר בעלי החיים. "נמשל כבהמות נדמו" [תהלים (מט, כא)]. לכן קל להורגם (= היינו, אותם המאמינים כי הבורא הפקיד בצורה מוחלטת את הבריאה בידי חוקי הטבע, היינו הפיזיקה, כימיה, ביולוגיה וכו' – אליהם). יתר על כן, נצטוונו לעשות זאת לשם התועלת". כוונתו היא בפרט לגבי הציווי להשמיד את שבעת העמים בא"י, כאשר נכנסו ישראל לארץ. הרמב"ם קושר את הרצון לכפור בכורא ולהתמסר לחוקי הטבע ולשכלו המוגבל של האדם ברצון להתפקד ולנהוג כבעלי חיים ללא סדר מוסרי מחייב, אלא הסכמי, כדי שכל פעם, כאשר כיוון יצריהם האפלים והמושחתים של אותם אנשים ירצה לשנות כיוון לרשעות והתבהמות שונה, יוכלו הם לשנות את ההגדרות האליליות שלהם לגבי חוקי הטבע, כדי שיוכלו להתחזות כאנשי חוק ומוסר ולקדש את החייתיות שלהם במסווה של חוקי "מוסר" חדשים.

ב"ד החזקה" בהל' מלכים (ח,יא), מחדד הרמב"ם יותר את כוונתו למי הוא מתכוון. כוונתו לכל אומות העולם – בני נח ולא לעם ישראל. אמנם, גם יהודים המתנהגים כגויים וכללים כמוכּן במערך בעלי החיים כמעט לכל דבר וענין. הרמב"ם פוסק שם – „כל המקבל שבע מצוות ונוהר לעשותן, הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו. שבני נח קודם נצטוו בהן. אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת, אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם". זו הגירסה המקובלת מפי כל חכמי הדורות ברמב"ם, בניגוד לנוצרים ומבעלי כתות שונות שפרשו מדרך התורה (קראים, שבתאים – משכילים, אנשי חכמת ישראל וכו') אשר היתה להם יד בהדפסת ה"יד החזקה" ושיבשו בצורה מכוונת את הגירסה המדויקת של הלכה זו ברמב"ם.

### קיומה של הבחירה ושל שכר ועונש במלאכים ובדצ"ח

נביא תחילה את מאמרי חז"ל העוסקים בשכר ועונש בדומם, בצומח ובבעלי חיים, אשר משתמע מהם, כי השכר והעונש הם להם עצמם וגם לצורך האדם.

א. „אף אילני סרק עתידין לתת דין וחשבון. מה האדם נוהג דין וחשבון אף העצים נוהגין דין וחשבון“ [ב"ר (כו, ו)].

ב. „משל אומר אפילו האבן שנכשלים בו בני אדם ויתד מן התלויים על העצים היו עתידים לתת את הדין“ (תדב"א רבה כד).

ג. „אף הארץ זנתה בדור המבול, הוּו זרעין בה חיתין והיא מפקא זונין“ [ב"ר (כט, ה)].

ד. „אמרה היבשה לים ומה אם לא קבלתי אלא דמו של הכל יחידי קללני הקב"ה“ [מעשה תורה, (כב, יז)].

ה. „ארבעים קללות נתקלל העולם בחטאו של אדם הראשון – י' לאדם, י' לחוה, י' לנחש, י' על הארץ“ [במדבר"ר (ה, ה)].

ו. „מה הפרי נאכל אף העץ נאכל והיא לא עשתה כן, אלא "ותוצא הארץ דשא וגו'" הפרי נאכל והעץ אינו נאכל...למה נתקללה, אלא כאינש דאמר "יהון ליטין ביזא דהדין מניק"“ [ב"ר (ה, ט)]. רבי אליהו מזרחי ביאר [בראשית (א,יא)] – „והא דפירש (רש"י) אצל "ארורה האדמה" (ג, יז) "משל ליוצא לתרבות רעה והבריות מקללות שדים שניק מהם", דמשמע דלא בעוונה נתקללה (= כדברי המדרש לעיל). יש לומר, דהא והא גרמו. ומה שהוכרחו רז"ל לומר גבי "ארורה האדמה" – "משל ליוצא" וכו', משום דסבירא להו דממלת "בעבורך" משמע ולא "בעבורה"“ וכן נאמר לגבי בהמה



[ויקרא (כ,טו)] – "ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה מות יומת ואת הבהמה תהרגו", על כך נאמר ב"תורת כהנים" (כ,קטו) – „אם אדם חטא, בהמה מה חטאה, אלא מפני שבאה לאדם תקלה על ידה, לפיכך אמר הכתוב "תסקל"...כיוצא בדבר אתה אומר "אבד תאבדון את כל המקומות" [דברים (יב,יב)]. הרי הדברים קל וחומר, ומה אילנות שאינן רואין ואינן שומעין, על שבאת תקלה על ידם, אמרה תורה השחת, שרוף וכלה...“.

ראינו כי הרמב"ם קבע, כי דעת תורתנו היא, כי השגחה אלוקית קיימת רק במין האנושי וכי איכות ההשגחה תלויה בבחירתו של האדם עצמו, היינו, ככל שרצונו להדבק באלוקיו גבוה יותר באיכות וכמות כן ההשגחה עליו תהיה חזקה יותר להיטיב עמו.

ראינו לעיל, כי רס"ג מייחס שכר ועונש לבעלי חיים ["אמונות ודעות" (ג,י)]. למעשה, הבחירה ושכר ועונש תלויים זה בזה, כי אם ליצור כלשהו אין בחירה במעשיו, לא שייך להענישו או לתת לו שכר, כיוון שאינו אחראי על מעשיו אלא מוכרח במעשיו.

המפרש שם במל"ג (ג,יז), מצטט משול"ת הגאונים האחרונים, אשר כתב – „דלמא רבי (= ר"י הנשיא) שאמר "לכך נוצרת" [מס"מ (פה)], שודאי נוצר הוותר האדם בשחיתותו, אלא שאין יוצרו מקפח שכרו, והכי סבירא לן דכולהו בעלי חיים שהתיר המקום קריעתן והריגתם יש להם שכר“.

הרד"ק כותב על כך בקצרה [מלכים א' (יג,כח)] – „לא אכל את הנבלה על דרך "וסגר פום אריותא" [דניאל (ו,כג)] אבל הרגו לעונש שמרה פי השם (= אשר אמר לנביא לא לאכול ונתפתה לדברי מי שאמר לו כי הוא גם נביא וה' אמר לו כן לאכול והענישו ה' וטרפו האריה, אך לא אכלו, לא את נבלתו ולא את חמורו). והנה הראה לנו בזה גמול הצדיק ועושו כאחד בעולם הזה וכן גמול החמור בעולם הזה. לכבוד הנביא שרכב עליו, כי יש גמול ועונש בשאר בעלי חיים בעולם הזה **בענין האדם**“.

היינו, שכר ועונש אינו ממשי בבעלי החיים אלא הוא רק בשביל האדם כדי ללמדו אורחות מוסר במצוות התורה. כך כותב הרד"ק בצורה יותר מפורטת בפירושו לתהלים (קמה,יז) על הפסוק – „צדיק ה' בכל דרכיו וחסיד בכל מעשיו“ – „כי בצדק ובישר נותן לכל אחד אוכלו, ואף על פי שהחי טורף את החי ואוכלו, כמו החתול לעכבר, כן האריה והדב והנמר ושאר החיות האוכלות חיות אחרות, וכן במעופפים, העופות הדורסים עופות אחרים, הכל צדק מאתו, כי גם לחיות ולעופות הנטרפים, ניתן להם גם כן מאכלם בחייהם, אלא שבהגיע קיצם למות גור מקודם שתהיה מיתתם פעמים בהנאת אחרים, ופעמים יגזור שימות מיתת עצמו...וזה מבוכה גדולה בין החכמים, כי מהם שאומרים כשטורף האריה הכבש והדומה להם, הוא עונש הנטרף מאת הא – ל יתברך וכדומה לזה מצאתי בחז"ל [מס' חולין (סג)] ר"י כד הוי חזי שלך ששולה דגים מהים היה אומר [תהלים (טו,ז)] משפטיך תהום רבה, ומהם אומרים כי אין גמול ועונש בכלל מיני החיים אלא לאדם בלבד, **ואנחנו נאמר יש גמול ועונש לשאר מיני בעלי חיים בעסק האדם**, כי הנה מצאנו [בראשית (ט,ה)] "ומיד כל חיה אדרשנו" ונאמר [חבקוק (ב,יז)] "ושד בהמות יחיתן", ונאמר בגמול [מ"א (יג,כח)] "ולא שכר (= האריה) את החמור", ופירשו חז"ל גמול בבהמות, כגון החמור והכלב, כי אמרו רז"ל [מס' בכורות (ה:)] מה נשתנו פטרי חמורים מכל בהמות לפדותם, ופירשו לפי שטענו ביותן של ישראל, ונאמר [שמות (כב,ל)] "לכלב תשליכון אותו" בשכר "ולא יחרץ כלב לשונו" **מלמד שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריאה ובריאה** (מכילתא, משפטים, קצ"ה), ויש דעת אחרת ואין ראוי לכותבה“.

אם כן, הקב"ה מראה לנו, כביכול, מתן השכר לכלב משום שרוצה בכך ללמדנו שאין לקפח שום שכר בריה, כדי שלא נבוא לקפח גם שכר בני אדם, כי "אחרי הפעולות ילכו הלבבות" [ספר "החינוך", מצוה טז].

מסיבה זו גם נתקללה האדמה בחטא אדם הראשון. המהר"ל שם ביאר בפירושו על רש"י "גור אריה", כי היות וחסרון הטבוע באדמה, היא היתה שורש אפשרות האדם לחטוא ע"י בחירתו הרעה לכן התבטא העונש גם על שורש החטא – חסרון האדמה, אשר לכן לא עשתה האדמה טעם העץ כטעם הפרי. ה"מכתב מאליהו" (ח"ד עמ' 115) הסביר זאת באופן מעט שונה, אך למעשה יש בהסברו את שורש דברי המהר"ל. בתחילה, רצון ה' היה שגם הכלים (העץ) יהיה בהם את טעם התכלית (הפרי) ואחר כך נשתנה הצווי שטעמם יהיה שונה ושנוי זה גרם לשורש חטא אדה"ר שגוף האדם (הכלי) לא יהיה משועבד לתכלית (הנשמה), אך לפני חטאו היתה זהות בין גופו לנשמתו, הגוף היה משועבד בצורה מוחלטת לנשמתו, אך

אחרי החטא יצה"ר נתערב בגופו ונפשו והיו לו מאז רצונות עצמאיים, ולא היה יותר כלי לנשמה בצורה טבעית, ומאז היה על האדם לעמוד להפוך את גופו ואת ה"אני" לכלי משועבד לנשמתו. "חטא" האדמה הוא לכן רק לימוד לאדם כדי שיבין מהו חטא וידע מה לתקן. כן הדבר גם ב"חטאים" של מלאכים ועונשם וכן טעותם, אשר היו פעולות שליחות מהקב"ה ללמדנו, כי שייך תמיד לטעות ולכן צריך תמיד לעמוד על המשמר כדי לא לחטוא, כי אפילו במלאכים שייכים "טעות" ו"חטא". על בחירה, שכר ועונש במלאכים ובדצ"ח הרחיב מאד רבי חיים פרידלנדר זצ"ל, תלמידו של הגרא"א דסלר בספרו "שפתי חיים", פרקי אמונה ובחירה, ח"ב, עמ' קמב-קעו.

### הבחירה והבחירה הרצונית

הרמב"ם מברר בכמה מקומות (בתחילת הלכות דעות ובפרק השמיני של הקדמתו לפרקי אבות) מה הם הגבולות של הבחירה הרצונית של האדם. נביא ראשית את דבריו בהל' דעות (א,ב-ג) – „וכל הדעות – יש מהן דעות שהן לאדם מתחילת ברייתו לפי טבע גופו; ויש מהן דעות שטבעו של אדם זה מכוון ועתיד לקבל אותן במהרה יותר משאר הדעות; ויש מהן שאינן לאדם מתחילת ברייתו, אלא למד אותן מאחרים; או שנפנה להן מעצמו לפי מחשבה שעלתה בליבו או ששמע שזו הדעה טובה לו ובה ראוי לילך, והנהיג עצמו בה עד שנקבעה.

שני קצוות הרחוקות זו מזו שבכל דעה ודעה אינן דרך טובה, ואין ראוי לו לאדם ללכת בהן ולא ללמדן לעצמו. ואם מצא טבעו נוטה לאחת מהן, או מוכן לאחת מהן, או שכבר לומד אחת מהן ונהג בה, יחזיר עצמו למוטב וילך בדרך הטובים והיא הדרך הישרה“.

הרמב"ם מחלק את הדעות הקודמות של האדם לב' סוגים, אשר כל אחת מהן מקו מחולקת לשנים, אך דעות אלו אינן נטועות בו אך מאידך הוא לא נולד כ"טבולא רזא" (דף חלק).

הסוג הראשון הן דעות מולדות, הקיימות בו רק בכח ואין הן נטועות בו :

**א.** „דעות שהן לאדם מתחילת ברייתו“ **ב.** טבעו נוטה לאחת מהן. הדעות הנרכשות הן „דעות שטבעו של אדם זה מכוון ועתיד לקבל אותן – „מוכן לאחת מהן“ ושני מינים הם **א.** בילדות – „למד אותם מאחרים“ **ב.** בכגרותו – „שנפנה להם מעצמו, או ששמע שזו הדעה הטובה... והנהיג עצמו בה“.

כל הנטיות האלו מברייתו ומה שנרכשו על ידו, אם הן שליליות, בכל אופן, יש בידו לשנותן אפילו שהן כבר הוטבעו בו על פי בחירתו, כפי שכתב בפרק השמיני של הקדמתו לפירושו על מס' אבות – „...הפחיתות, אם היה שכבר נקנו, ולא יאמר – כבר הגיעו למצב שאי אפשר שישתנו, מפני שכל מצב אפשר לשנותו, מן הטוב לרע ומן הרע לטוב, והוא הבוחר בזה“.

ההבדל היחיד בין בני האדם הוא רק הקושי ביכולת להשתנות, אך לא בעצם יכולת ההשתנות. לפי כל נטיה לתכונה או מידה, אשר מוכלת בו, ישתנה האדם עוד לאן שהוא יוכל להגיע, אך צדקותו או רשעותו של האדם נבחנת במאמץ שהוא משקיע בשינוי וההתקדמות למעלות הטובות. לכן אדם עם תכונות ומעלות טובות ביותר יתכן ויקרא רע, כי לתכונות ומעלות אלו הוא לא עשה מאמץ עילאי להגיע אליהן ואילו זולתו, אף שהגיע למעלות נמוכות ממנו, אם הוא הגיע אליהן על ידי כל המאמצים אשר ישנם ביכולתו, הריהו אדם טוב במיטבו, כי „כל אדם ואדם ראוי להיות צדיק כמשה רבנו או רשע כירבעם“ [הל' תשובה (ה,ב)], אפילו שהשגותיו ומעלותיו הרוחניות הן פחותות משלהם בהרבה.

כל הנאמר לעיל הוא ביחס ליכולות הגלומות בכל אדם. בהמשך הפרק השמיני נפנה הרמב"ם לברר את היחס בין הבחירה הרצונית לשלושה נושאים: **א.** גבולות הסיבתיות הקיימת בטבע והאם קיימת בכלל סיבתיות של חוקי הטבע ומדוע היא אינה סותרת את הבחירה. **ב.** מדוע אין סתירה בין הבחירה לבין רצון ה' הכללי. **ג.** מדוע אין הידיעה האלוקית "הקודמת" סותרת את הבחירה. אין הרמב"ם דן באופן מעשי לגבי מימוש הבחירה הרצונית, בין הטוב לרע, נושא שהוא מכריע ביותר לבירור השאלה, האם קיימת בכלל בחירה חופשית, אם המין האנושי – האדם – אינו רוצה לממש את כוח הבחירה שניתן לו. לפני שנברר את שאר הנושאים דלעיל, נברר סוגיה זו. לשאלה זו נדרש גה"צ רבי אליהו אליעזר דסלר זצ"ל בספרו "מכתב מאליהו" ב"קונטרס הבחירה". הוא דן גם בחוסר הסתירה שבין הבחירה לרצון ה', בו דן

הרמב"ם בפרק ח' של הקדמתו. הוא מסביר ["מכתב מאליהו", ח"א, קונטרס הבחירה, עמ' 112] מהו שורש הסיבה של אלו שטוענים שאין בחירה – ,ובחירה זו תלויה בו לגמרי, ואין סיבה שתסבב אותה, אלא הוא בעצמו הנהו הסיבה הראשונה לה. וזה בדוק ומנוסה לאדם שגבר על יצרו אפילו רק פעם אחת, שמרגיש ברור בלבבו שהוא עצמו מתרחק מן הדמיון ומכריע לאחוז באמת בכל תוקף. אבל מי שלא התגבר על יצרו מעולם, הוא לא יוכל להבחין ענין זה כלל, כי נסיונו יורה לו שבכל פעם שהיה לו רצון לדבר רע, הרצון שיעבד אותו באין מוצא. ועל כן לא יוכל להבין את ענין הבחירה כי אינו רואה בשרשי מעשיו אלא סיבות ומסובבים בחוץ. וזוהי התשובה הברורה לכופרים בענין הבחירה רעת לבבכם עוכרתכם, אתם כופרים בבחירה, כי עבדים מכורים הינכם ליצרכם הרע". אמנם, כדי לדעת לבחור בין אמת לשקר ובין טוב לרע, יש להבין מה הם אמת אמיתי ושקר אמיתי. אדם שבכל פעולותיו מתכוון לשם הרוע ובתחילת מעשיו הוא עושה כמה פעולות טובות. כדי לקנות אמון אצל הסובבים אותו ואז הוא ממיט עליהם חורבן, הרי שגם פעולותיו הראשונות הן שקר ושורש הרוע. וכן להפך, ועל כך נאמר – ,שסתירת זקנים בנין ובנין נערים סתירה" [מס' מגילה (לא:)], כי כוונת הזקנים מראש למה שבאמת טוב ואצל נערים להפך. מי שהובא כדוגמה לעשיית מעשים טובים כדי לקנות אמון ברמיה הוא עשו – ,אמר לו הקב"ה – לא אתה ולא יעקב, אלא הוא הצד ציד" ["ילקוט שמעוני", פרשת תולדות, קט"ו]. עוד הובא שם, בסוף פרשת תולדות – ,למה נדמו עשו הרשע ואליפו ועמלק בניו וירבעם ונבוכדנצר והמן האגגי – לאחד שמצא כסות בדרך, תפשה בידו והכניס אותה לתוך העיר, וה' מכריו ואומר "אבדה זו של מי", נתקבצו כל בני העיר ויצאו לקראתו, אמרו "ראיתם איש פלוני כמה צדיק הוא כמה חסיד הוא", מיד עמדו ועשאוהו ראש וקצין עליהם. בשנה, בב' שנים ובג' שנים, בד' בה' עד שהחריב את כל העיר כולה, לכך נדמו הרשעים: לא בשכר ג' דמעות שהוריד עשו לפני אביו נתנו לו את הר שעיר? לא בשכר ירבעם שהקשיב דבר (= הוכיח את שלמה המלך) לפני המלך נתנו לו י' שבטים...".

אמנם, כיוון שזו מצוה רק בחיצוניותה והם עושים מצוה שלא לשמה כדי לסמא את עיני אלו שרוצים לקנות את אמונם ואח"כ לפגוע בהם, לכן ניתן להם שכר חיצוני, השייך להינתן רק בעוה"ז, כדי שלא יחולל שם ה', כדי שלא יאמרו עמי הארצות שמקפחים את שכרם. כשם שפנימיות המצוה היא רוע כך גם ה"שכר" הוא עונש שמשמשים בו לרעה [= יסוד דבר זה, שכל רמאות או מידה רעה למעשה משמעה שקר, נראה גם בתרגום אונקלוס, כגון בגידה ומעילה תרגם אונקלוס בתור שקר, כוונתנו לפסוק "ומעלה בו מעל" בספר במדבר (ה,יב) לגבי בגידת האשה בבעלה – ,ותשקר ביה שקר". כן הדבר גם בקשר למעילה בקדשים, שם (ה,טו) "תמעל מעל" – ,תשקר שקר". כך גם מתרגם אונקלוס את הפסוק "ואביכן התל בי" – ,ואבוכין שקר בי", אף שלכאורה מדובר רק בלגלוג ולעג, כמו שמתרגם יב"ע בספר מלכים א' (יח,כז) את הפסוק "ויהתל בהם אליהו" – ,והייד בהון".].

אם כן, כל מהותה של הבחירה הטובה היא לדעת להבחין באחדות האמת ושאין מציאות אחרת, אך כאשר הוא מבחין רק בשקר אין זו בחירה, כי נדמה לו כי הוא עושה מצוה ומכוון לאמת. בפרק "נקודת הבחירה" מראה רבי א.א. דסלר, כי רובם של מעשי האדם אינם נפגשים בנקודת הבחירה שלו – ,כל אדם יש לו בחירה, היינו, בנקודת פגישת האמת שלו עם האמת המדומה, תולדת השקר. אבל רוב מעשיו הם במקום שאין האמת והשקר נפגשים שם כלל. כי יש הרבה מן האמת שהאדם מחונך לעשותה, ולא יעלה על דעתו כלל לעשות ההיפך, וכן הרבה אשר יעשה מן הרע והשקר שלא יבחין כלל שאין ראוי לעשותו. אין הבחירה שייכת אלא בנקודה שבין צבאו של היצר הטוב לצבאו של היצר הרע. הרבה נכשלים תמיד בלשון הרע, מפני שהורגלו בו, ולא יעלה על דעתם כלל כי רע הוא. ואותם אנשים עצמם לא יבוא לפניהם יצר הרע להציע להם מחשבת חילול שבת...משום שבשבת ותפילין וציצית נתחנכו והורגלו כל כך עד שאין כניסה שם ליצר הרע". אמנם, כאשר אדם מתגבר על יצר הרע בנקודת הבחירה שלו, אזי נקודת הבחירה שלו עולה ושוב מה שהיה בעבר בטווח הבחירה שלו הפסיק להיות כעת דבר שהוא בוחר בו וכן להפך.

כן הדבר לגבי השכר. עבירות שהוא עשה כתוצאה מבחירתו וכעת בגלל התמדתו בהן הפכו לו להיות ואינן יותר בנקודת הבחירה שלו, בכל זאת יקבל על כל עבירה אשר הוא עושה אותה עוד פעם עונש גדול,



כי זה נגרם בגלל בחירתו הראשונית, אך אם עבירות אלו לא נעשו כתוצאה מבחירתו אלא מבחירת אחרים (הורים, מחנכים וכו') הוא רק יענש,, על מה וכפי מה, שהיה צריך ללמוד לדעת ולשוב ממנו, היינו, מה שהיה ראוי שתהיה נקודת בחירתו... וכל בחירה שבוחר האדם, עושה רושם בכל מצבו לכל ימי חייו... ולא רק בו, אלא באשר יעשה לחינוך בניו וכל אשר יתפתח מזה עד סוף כל דורותיו... מתבאר לנו מכל זה, שזכויותיו של אדם אינן המצוות והמעשים טובים שנתחנך בהם, אלא בחירותיו הטובות לבד, כי כל אשר נתחנך בו, אינו אלא הכנת מקום נקודת הבחירה שהיא לא נעשית על ידו והשכר עליה מגיע למחנכיו שקיימו מצות חינוך כמה שהעמידוהו על מדרגת בחירה הזו... בפרשת לוט (= כתב הסבא מסלובודקא) – "חסד היה חלקו של אברהם... וכל מי שראהו התעלה בחסד במסירות נפש נוראה: כגון לוט... כשפגע באורחים הפציר בהם 'מאל'... וכשבאו אצלו מסר נפשו עד הנקודה האחרונה. עד 'יגשו לשבר הדלת', ואלמלא הוכו בסנורים הרגוהו (כי לא בשביל עצמם חששו המלאכים). זו היתה מדרגתו בחסד. ומעתה מה שאמר הכתוב [בראשית (כט, ט)] 'ויזכור אלוקים את אברהם' – 'זכור שהיה לוט יודע ששרה אשתו של אברהם, ושמע שאמר אברהם במצרים על שרה אחותי היא, ולא גילה דבר' (רש"י). והוא מבהיל, שאדם גדול – החסד במסירות נפש, לא יחשוב לו זה כלום, אלא יחשב לו שלא היה מסור, למסור את דודו, גיסו ורבו לרוצחים. מכאן למדנו, שכל מה שמגיע לאדם... ע"י חינוך, אפילו עד כדי מסירות נפש אינם... מדרגת האדם האמתית. ומה היא מדרגתו? מה שמתגבר על יצרו בדבר שלא למד". והנה רוב בני אדם, אם גם חונכו למצוות ולמעשים טובים, יעשו מצות אנשים מלומדה. ואם כי אין הקב"ה מקפח שכר כל בריה, וגם בעד זה ישולם להם, אבל מ"מ קנין מדרגות, דהיינו בחירת הטוב, כמעט שאין להם, כי לעתים רחוקות מאד יגיעו למלחמת היצר... וזהו שאז"ל במשנה סוף מכות "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות". הן אמנם גם לעכו"ם יש בחירה במקום נקודת בחירתם. ואם כן גם הם יכולים לזכות בבחירתם? אבל השי"ת רצה שיהיו חיי כל בני ישראל מלאים בחירות טובות – מלאים זכויות, ע"כ הירבה להם תורה ומצוות, כי כפי רוחב חזית המלחמה יתרבה המקום למעשי גבורה ויגדל ערך הנצחונות.

**מדרגת בן חורין** – הנה החוקרים מכנים לבחירה בשם "בחירה חפשית". אבל כשנתעמק בדבר, השם הזה מתאים רק על שטח מוגבל. והיינו, אשר בנקודת הבחירה, האדם חפשי הנהו, לבחור בעצמו מבלי אשר יכריחנו לאיזה צד, כמבואר. אמנם למעלה מנקודת בחירתו, אשר שם האדם ברשות יצרו הרע, הנהו מוכרח, כי משועבד הוא ליצה"ר אשר יכריחנו. וכן הוא גם למטה מנקודת בחירתו – מקום אשר התעלה האדם והכניס לרשות יצרו הטוב מקומות אשר אין ליצה"ר עוד אחיזה בהם... אשר יכריחנו לעשות הטוב ההוא באין מוצא. וזהו עיקר עבודת האדם: לצאת מן החפשיות, מן הבחירה... אל ההכרח... אמנם יש מדרגה עוד גבוהה מזו – היינו, שיכיר כל כך שהרע שקר הוא ואינו מציאות כלל, עד שלא יהיה לו שום רצון אליו ויאהב את הטוב לבדו בכל לבבו. במדרגה זו אינו מרגיש עוד הכרח, כי אין הכרח אלא בדבר שיש לו ניגוד (= מדרגה מיוחסת כ"ראשונים" למלאך), אבל מה שיאהב האדם לא שייך לומר שהוא מוכרח אליו וזהו מדרגת העושים מאהבה. ובמדרגה זו האדם הנהו החפשי באמת... וזהו אז"ל [מס' אבות (ו, ב)] "שאיין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה"... פירוש אשר כל התענינותו וכל אהבתו דבוקה בתורה (כמו מי שעוסק בעניני העולם הזה שהוא אוהב ודבק בגשמיות). האדם הרוחני הזה הוא לבדו בן חורין וחפשי. שמעתי מאחד המיוחד בגדולי המעמיקים אשר ידעתי בדורי, חכם וקדוש, ר' ירוחם הלוי זצ"ל ממיר, כי ענין הבחירה הטובה הוא שהאדם יבחר לשים את עצמו למוכרח, והיינו שיכיר וידע כי באמת מוכרח הוא לעשות רצון קונו [= הוא שנאמר "רצונך שלא תמות מות עד שלא תמות" וכן "רצונך שתחפרין, חפון מה שלא תחפון", מד"ש (א, טו) בשם רבינו יונה]... והנה מצאתי כתוב בשם הגר"א ז"ל בזה דבר נפלא מאד. בכל פעולה יש רצון קודם לה, ויש היכולת למלאות הרצון ההוא. והיינו, שהיכולת כלי הוא לרצון להוציאו לפועל... את היכולת שלו (שביכולתו להכריחנו לקיימה) מסר לנו והיא הבחירה אשר ביכולתנו לעשות כאשר נבחר אנו... שנעשה את עצמנו מוכרחים לעשות כרצון בוראנו יתברך. וזהו ממש דברי הר' ירוחם זצ"ל. אמנם הראוני דבר זה מפורש בדברי חז"ל [בראשית רבה (סז, ג)] – "א"ר לוי ששה דברים משמשים את האדם, ג' ברשותו וג' שלא ברשותו. העין והאוזן והחוטם שלא ברשותו... הפה והיד והרגל ברשותו... ובשעה שהוא זוכה הקב"ה עושה אותן שברשותו שלא ברשותו"...

וכן שם באות ח' – ,ויאמר עשו בלבו. הרשעים ברשות לבן... אבל הצדיקים לבן ברשותן [ש"א (א, יג)]  
 "וחנה היא מדברת אל לבה" [שם (כז, א)] "ויאמר דוד אל לבו" [דניאל (א, ח)] "וישם דניאל על לבו"  
 דומין לבוראן [בראשית (ח, כא)] "ויאמר ה' אל לבו".

### מהי מידת אחריותו של הבוחר כאשר הוא פוגע בזולתו, כאשר ממילא נגזר עליו מה' להפגע

הרמב"ן כתב [בראשית (טו, יד)] – ,ודע והבן כי האיש שנכתב ונחתם בראש השנה להריגה לא ינקה  
 הליסטים ההורג אותו בעבור שעשה מה שנגזר עליו, הוא בעונו ימות ודמו מיד הרוצח יבוקש", כדברי  
 הנביא [יחזקאל (ג, יח)].

רבינו יונה מגירונדי מפרט יותר בפירושו למס' אבות (ב, ו) ומפרש את "דאטפת אטפוך" – ,על שהרגת  
 וגרמת להציף גולגולת הנהרג, הרגוך והציפו גולגלתך, ושלא כדין עשו וכאלו שפכו דם נקי... כי אין בידן  
 להמית הרוצח, אך הבית דין בזמן הבית על פי התורה, וכל ההורגו חייב מיתה, הואיל ואין דמו מסור ביד  
 ההורג להורגו. ומפני כך סוף מטיפיך יטופון מאחריים. יעשו להם כאשר עשו לאחריים... שכולן חייבין,  
 ומגלגלין חובה ע"י חייב".

אם כן, אחריותו של הבוחר מוגבלת רק למקרה שבחר לבצע את הגזירה לתועלת עצמית ולא משום שכן  
 הדין גם כאשר מותר לקנאות לה' ולהרוג (כמעשה פנחס) או כאשר הנביא מפרסם את הגזירה. גם רוחו  
 של נבות היוזרעאלי, אשר פיתחה את נביאי השקר [כדברי הרד"ק במלכים א' (כב, י)], לשכנע את אחאב  
 לצאת למלחמה כדי שתתקיים גזרת ה' כי ימות במלחמה, יצא חייב מאת ה' אף שנשלח על ידו, משום  
 שפיתה ע"י שקר את נביאי השקר ולא פיתה בדרכים כשרות [מס' סנהדרין (קב:)] אף שהוא רצה לנקום  
 בו, אך בעולם האמת הנקמה אינה משום יצר הרע אלא כי כך הדין, כדברי המהר"ל שם ב"חידושי  
 אגדות". הוא חשב, כי מותר לו גם לשקר ויתכן שכן היה הדין, אך במחיצת הקב"ה שחוחמו אמת כבר לא  
 יכל להיות.

אמנם, ישנם מצבים בהם הבוחר אחראי לא רק לכונתו, כי אם גם על עצם המעשה שעשה, כדברי  
 המשנה [מס' סנהדרין (לו, ז)] לגבי אחריותו של עד שקר – ,דיני נפשות דמו ודם זרעיותו (= של הנידון)  
 תלויים בו עד סוף העולם, שכן מצינו בקין שהרג את אחיו, שנאמר "דמי אחיך צועקים"... דמו ודם  
 זרעיותו". אם כן, הוא אחראי גם על עצם מעשהו ועל מניעת הולדת ילדי הנידון. הרמב"ן שם וכן  
 הרמב"ם בפ"ח, בהקדמת פירושו למס' אבות כתבו, כי יתכן שיבחר להוסיף על גזירת ה' (כמו פרעה  
 ונבוכדנצר). וקשה, כיצד ניתן להוסיף על גזרת ה'? על כך עונה רבי א. דסלר (שם בעמ' 95), כי בראש  
 השנה מי שזוכה בחיים לא מצד הדין אלא מצד הרחמים וגם אז לא בזכות עצמו אלא כדי להיותו "כלי"  
 לבחירת אחרים – ,תכליתו מתקיימת בין אם האיש שהוא תלוי בו בוחר בטוב או לא. אם הוא בוחר בטוב,  
 הרי יוצר הגילוי (= של משפט ה') בבחירתו הטובה". דבר זה יתכן לגבי, אדם שנתחייב מיתה לשמים,  
 אך יש בו גם צדדים לזכות. אדם כזה יתכן שיימסר לידי איש שנקודת בחירתו היא הרציחה עצמה (= מי  
 שנתחייב מיתה ללא סייגים יימסר בידי מי שהרציחה היא מעל לנקודת בחירתו). והיה, אם יבחר האיש  
 הזה בטוב ואינו רוצחו, הרי הוא הציל את נפש הנידון ממש בבחירתו החופשית. והנידון בא על תיקונו  
 בהיותו כלי לבחירה הטובה והיא ולגילויים היוצאים ממנה. ואם יבחר האיש ברע ויהרוג את הנידון  
 הריהו (ההורג) גרם למיתו בבחירתו החופשית. ולנהרג יש גם תיקון במה שנעשה כלי לגילוי משפטו  
 יתברך שיתגלה לבסוף כשייענש הרוצח על רוע בחירתו". אם כן, אין הבוחר מוסיף על גזרת ה', אלא שה'  
 מוסר בידו את הבחירה להוסיף על גזירת ה' ועל בחירה זו הוא מתחייב ואחראי גם על עצם מעשיו  
 והשלכותיהם (דמו ודם זרעיותו) ולא רק על כונתו.

וזה למעשה מה שאמרו לולינוס ופפוס לטוריינוס הרשע [מס' תענית (יח:)], כאשר הוא הוציאם להורג על  
 שמסרו את עצמם כדי להציל את יושבי הארץ. הם אמרו לו, כי עליהם ממילא נגזרה מה' מיתה ולכן

מסרם בידי אכזר כמוהו, אשר הרציחה היא מעל לנקודת בחירתו. וכן אמרה הבת קול על מעשי נבוזראדן [מס' סנהדרין (צו:)] – „עמא קטילא קטלת” (העם שהרגת כבר הרוג היה בגזרת ה'). רבי א. א. זסלר מסכם נושא זה וכותב – „והנה לפי זה, אחריות גדולה רובצת על ה"בוחר", כי בידו להתנהג במדת בוראו, שהוא מחיה את הכל, או ח"ו להפך, שבבחירתו הרעה יכול להחריב את ה"כלים" שלו, ויקבל שכר ועונש על חיים ומות ממש. ובה אפשר לבאר את כוונת הגמרא בקידושין (מ): "עשה מצוה אחת הכריע את עצמו ואת כל העולם לכף זכות". וכן בעבירה אחת לכף חובה ח"ו". מכאן יוצא, כי לא רק לגבי מוות וחיים מדובר, אלא גם לגבי שאר הדברים מלבד "יראת שמים" ו"צנים ופחים" [משלי (כב,ה)] שהן פעולות שבהן אדם, כתוצאה מזלזול מהישמרות מפגעי הטבע, מכניס את עצמו לסכנות ידועות נגד שיקולים הלכתיים, אשר הוא בבחירתו ניזוק מהן. כל פעולה שנגזרה על האדם שיעשה כעונש או שכר, כדי להביא לגלוי את משפט ה', האדם מוכרח לעשותה, או כדי לשמש כ"כלי" לאדם אחר במסגרת השכר והעונש שנגזרו עליו, או שגזרה, כי פעולה זו הוא יעשה כתוצאה מבחירתו של אדם אחר. אם כן, האדם עצמו אינו יכול במקרים רבים לבחור בחופשיות לעשות פעולה, אלא לבחור לעשות את הפעולה, כאשר הוא אינו חופשי בבחירתו וגם לאחר מעשה הוא פעמים רבות אינו יודע, אם הפעולה שעשה בבחירתו היתה באמת בחירה חופשית, מלבד הדברים שתלויים ביראת שמים וצנים ופחים. גם מחשבותיו לעתים רבות נגזרות ע"י ה', כדי שתצא לפועל פעולה, אשר הוא רוצה לעשות אחרי שכבר נגזרה על-ידי ה'. לעתים גם המחשבות כשלעצמן נגזרות מאת ה' כחלק משכר ועונש.

### היחס בין המזל וסיבתיות הטבע לבין הבחירה הרצונית

מול התפיסה האפיקוריאנית, האומרת כי כל דבר המתרחש בכריאה הוא מקרי לחלוטין – "עקרון האקראיות" או "עקרון האי-וודאות", קיימת תפיסה אפיקוריאנית הפוכה, הסוברת כי בטבע קיימת "סיבתיות" שאינה מונעת בהכרח מהאלוקים או מ"כח עליון". סיבתיות זו משמעה, כי כל דבר אשר מתרחש בכריאה, הוא תוצאה סיבתית של גורם אחר, הכופה עליו להתרחש. זו למעשה המשמעות השניה של מושג ה"טבע". המשמעות הראשונה היא, כי כל דבר המתרחש, הוא תוצאה של חוק, אשר הוטבע במציאות ואילו המשמעות השניה היא, כי קיומה של הבחירה הרצונית אינו קיים, כי אם היא קיימת, הרי היא אינה כפופה לגורם כלשהו ועשויה תמיד להשתנות, דבר הסותר את הסיבתיות. המשמעות הראשונה היתה מקובלת תמיד, אם כי לא תמיד בצורה כוללת, למעט התפיסה האפיקוריאנית וכן המשמעות השניה היתה מקובלת על הרבה מן הפילוסופים והשתלטה כליל על חוקרי תרבות הגויים, או מה שנקרא "מדע" בפי אנשי הכתות אשר פרשו מן היהדות. אמנם, משנת תרס"ה, התפתחה בפיזיקה מערכת ההשערות והדמיונות הקרויה "הפיזיקה של הקוונטים", אשר היא עד היום המילה אחרונה בפיזיקה ומשפיעה גם על שאר תחומי ה"מדע". אחד מעקרונותיה החשובים הוא ההפרה של העקרון המדעי – הסיבתיות בטבע וההשערה, כי רבות מן ההתרחשויות הן אקראיות. עם כל זאת, עדיין לא הפנימו חלק מחוקריהם (כגון חוקרי מדעי הפסיכולוגיה, קרימינולוגיה ופסיכיאטריה ובפרט אלו מביניהם האמונים על האסכולה הפרוידיאנית.) את העובדה, כי אם אין סיבתיות בטבע הפיזיקלי, אין גם סיבתיות בפעילות האנושית.

הרמב"ם אינו לוחם בתפיסה זו של סיבתיות הטבע, כי על פי התורה, יש למושג זה מובן מסוים אמיתי, היינו, בכך שכל דבר בטבע מקורו בסיבת רצון ה', אך לא מסיבות הנתפסות תמיד על ידי מחקר אנושי וגם לא מסיבות אקראיות מוחלטות. הרמב"ם מבאר ["מורה נבוכים" (ב,כח)], כי כל דבר המתרחש במציאות, יכולת קיומו כבר נחקקה מראש בתחילת הבריאה והוא משמעו של הפסוק "אין חדש תחת השמש" [קהלת (א,ט)]. מאידך, הבחירה הרצונית אינה מהווה סתירה ליסוד תורני זה וגם לא לניסוח אחר של יסוד זה, כי כל מה שנעשה הוא בגזירת ה', כי היסוד של קיום הבחירה הרצונית גם נחקק בתחילת הבריאה ובחירה זו עצמה היא גם הגזירה אשר גזר ה' ולכן היא מוכללת ביסוד סיבתיות הטבע, כפי שכתב



הרמב"ם בהל' תשובה (ה,ד) – „ואל תתמה ותאמר – היאך יהיה האדם עושה כל מה שיחפרץ ויהיו מעשיו מסורים וכי יעשה בעולם דבר שלא ברשות קונו ובלא חפצו והכתוב אומר "כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ" ? דע, שהכל בחפצו יעשה, ואף על פי שמעשינו מסורים לנו. כיצד, כשם שחפץ היוצר להיות האש והרוח עולים למעלה והמים והארץ יורדים למטה והגלגל סובב בעיגול וכן שאר בריות העולם להיות כמנהגן שחפץ בו – ככה חפץ להיות האדם רשותו בידו וכל מעשיו מסורים לו ולא יהיה לו לא כופה ולא מושך, אלא הוא מעצמו ובדעתו שנתן לו האל – עושה כל שאדם יכול לעשות. לפיכך דנים אותו לפי מעשיו". הרמב"ם מוסיף ומסביר באיגרתו לרבי עובדיה הגר ("איגרות הרמב"ם", "עמ' רל"ו) – „...וסוף כל דבר ודבר ממעשה בני האדם בא לידי מצוה או לידי עבירה (= כוונתו, כי בכל דבר יש לאדם להתבונן, מהו רצון ה', אף לגבי דברים, אשר אינם מוגדרים כמצוה או איסור). זהו שאמרו חז"ל "הכל בידי שמים" – במנהגו של עולם ותולדתו וטבעו, כגון מיני אילנות וחיות ונפשות ומדעות וגלגלים ומלאכים, הכל בידי שמים. וכבר הרחבנו בענין זה בפירושו אבות [= בפרק ח' בהקדמה למס' אבות ובפירושו שם (ד,טו)] והבאנו ראיות, וכן בתחילת החיבור הגדול אשר חיברנו בכל המצוות ("ספר המצוות" ועיין "יד החזקה", מדע, הל' תשובה פ"ה – ו) וזה שאמרו חז"ל בתו של פלוני לפלוני – דרך שחר או דרך פורענות הוא זה. שאם עשה זה האיש או זאת האשה מצוה שראוי ליתן שכרה בהן זיווג נאה ומשובח – הקב"ה מזווגן זה לזה. וכן אם ראוי להיפרע מהן בזיווג שתהא בו קטטה ומלחמה תמיד – מזווגן. וזה כענין שאמרו ["תלמוד ירושלמי", מס' קידושין (ג,יב), "בראשית רבה" (סח,ב)] "אפילו ממזר אחד בסוף העולם וממזרת אחת בסוף העולם, הקב"ה מביאן ומזווגן זה לזה". ואין דבר זה שווה בכל, אלא לאלו שנתחייבו או זכו, או שיישר בעיני האל – לה – ים. וכל אלו הדברים בנויים על מה שפירשנו באבות, כמו שהבנת". בהקדמה לעיל ראינו, כי לשיטתו (ושיטת הר"ף והרא"ש) מאמרי חז"ל, אשר מהם נראה לא כדבריו, לא נפסקו כך להלכה.

את ההשגחה הפרטית רואה הרמב"ם כיסוד אשר הוא מפינות התורה (עי' בהקדמתו לפ' חלק במס' סנהדרין). הוא מכנה דבר זה כ"מופת (= נס) מתמיד" ("מאמר תחיית המתים"). הוא כותב עליה ("מורה נבוכים" בחלק ג' יז – ת, נא), כי היא „נמשכת אחר השכל ומדובקת בו“, ו„יתרון ההשגחה עליהם כיתרון שלמותם האנושית זה על זה“.

**גזרת הכוכבים** – גישה זו גורסת, כי אין לאדם בחירה חופשית והמזל, היינו, עת לידתו של האדם, קובע בצורה מוחלטת את כל פעולותיו האנושיות של האדם, מעמדו, גורלו וסופו. הרמב"ם מתקיף בצורה נחרצת תפיסה זו ואף כתב את איגרתו המפורסמת, אשר הוקדשה לבירור שלילת אפשרות זו, לחכמי מונטפסליר ("איגרות הרמב"ם", "עמ' תעה, ועיק שם בהערות נוספות על כך בהוצאת הרב י. שילת, עמ' תפ"א). הרמב"ם מבאר, כי חכמה זו הינה שריד של תפיסות עובדי הכוכבים והמזלות וכי ישנן הוכחות גיוניות ברורות להוכחת ביטולה של תפיסה זו [אחת מהוכחות אלו מובאת בפירושו למשניות על מס' ע"ו (ד,ז)]. מאידך משבח הרמב"ם באיגרתו את חוכמת התכונה ומייחס לה ערך של "חכמה ודאית" ו"חכמה מפוארה". הרמב"ם סובר, כי תפיסה זו היא "נגד המושכל והמורגש והריסת חוכמת התורה". מן התורה מראה הרמב"ם, את ביטולה של תפיסה זו בהל' תשובה (ה,ד) – „אילו היה האל-ל גזור על האדם להיות צדיק או רשע, או אילו היה שם אדם שמושך את האדם בעיקר תולדתו לדרך מן הדרכים או למדע מן המדעות, או לדעה (= מידה) מן הדעות או למעשה מן המעשים כמו שבדין מליבן הטפשים הוברי שמים – היאך היה מצווה לנו ע"י הנביאים עשה כך ואל תעשה כך, היטיבו דרכיכם ואל תלכו אחר רשעכם, והוא מתחילת ברייתו כבר נגזר עליו או תולדתו תמושך אותו, לדבר שאי אפשר לזוז ממנו? ומה מקום היה לכל התורה כולה? ואיזה דין ואיזה משפט נפרע מן הרשע או משלם שכר לצדיק? השופט כל הארץ לא יעשה משפט?“.

הרמב"ם שולל את מושג המזל כאשר הוא קשור לנושא הכוכבים וקביעת עתידו של האדם לגבי זמן הולדתו על פי הכוכבים, אבל הוא אינו שולל כמוכן את מושג המזל במשמעותו המורחבת כפי שהיא מופיעה לרוב בחז"ל. מזל, שורשו הלשוני הוא "נולד", כפי שכתב הרד"ק בספר "השורשים" בערך זה. קשירת מושג המזל לכוכבים, היא רק במובן מושאל, אך משמעותה המדוייקת מובאת ע"י רבי א. א. דסלר, בספרו "מכתב מאליהו" (קונטרס הבחירה חלק ד' – בחירה ומזל, עמ' 98–109). הוא כותב שם

(עמ' 98) – „...שגדר המזל הוא כלל הכלים הסביבה המושפעים לאדם מאת הש"ת, כדי שימלא בהם את חלקו בתכלית הבריאה, דהיינו, חלקו המיוחד בגילוי כבודו יתברך היוצא לפועל על ידי בחירת האדם“.

המזל, אם כן, כולל את כל נטיותיו המולדות והנרכשות הסביבה והארץ בה הוא נולד וכושרו הגופני והנפשי ושורש נשמתו וכלל הכלים הגשמיים (כגון פרנסה) והרוחניים (כגון, מחנכו והספרים המזדמנים לו ללמוד מהם וכו').

יכולת שינוי מזלו על ידי בחירתו, נראה בצורה שטחית כי היא שנויה במחלוקת בחז"ל, אך לא כן הדברים כאשר רואים את כלל דברי חז"ל בענינים אלו וכאשר מעמיקים מעט בהבנתם.

במס' שבת (קנו.) הובא – „רבי חנינא אומר מזל מחכים [רש"י – „לפי המזל היא החכמה“] מזל מעשיר ויש מזל לישראל [רש"י – „שאין תפלה וצדקה משנה את המזל“] רבי יוחנן אמר אין מזל לישראל... ואף רב סבר אין מזל לישראל [רש"י – „דעל ידי תפלה וזכות משתנה מזלו לטובה“].“

לכאורה, נראה כי רבא סבר [מס' מועד קטן (כה.)] כרבי חנינא, כי הוא אמר – „בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא, אלא במזלא תליא מילתא“. אמנם, כבר מהתד"ה אין, שם במס' שבת, משמע כי למעשה אין כאן מחלוקת, שכן כתבו שם – „מכל מקום על ידי זכות גדול משתנה... כדאמר ביבמות פרק החולץ (ג.) זכה מוסיפין לו (שנים), לא זכה פוחתין לו, דאין מזל לישראל... אבל פעמים שאין המזל משתנה“ ובמס' מו"ק שם הוסיפו בד"ה אלא – „ופעמים שאין משתנה כדאמרינן בתענית (כה.) גבי ר' אלעזר בן פדת, דא"ל ניהא לך דאחריב עלמא, אולי איכרת בשעתא דמזוני“ או בגירסה אחרת, „ניהא לך דאפכיה לעלמא מרישא, אפשר דמתולד בשעתא דמזוני“. אם כן, כדי שישתנה מזל העניות של רבי אלעזר בן פדת, הקב"ה צריך להחריב את העולם ולבוראו מחדש, וגם אז אולי ולא ודאי שישתנה מזלו של רבי אלעזר בן פדת מעניות לעשירות, על אף גדלותו העצומה.

את פשר הדבר ביאר רבי א. א. דסלר (שם, עמ' 99) – „שיש שחלקו הוא ענין מסויים בגילוי כבוד שמו יתברך והעניות והעשירות ושאר הנסיבות והמצבים הם רק כלים לזה. ויש אשר העניות והעשירות הם מעצם חלקו בגילוי... והנה רבא שאמר "בני חיי ומזוני לא בזכותא תליא מילתא" הוא עצמו מעיד שהתפלל שיהיה חכם כרב הונא ונענה ושיהיה עשיר כרב חסדא ונענה (במס' מו"ק שם), כי על ידי התפלה יכול להתעלות ולהתרומם ולהידבק עוד יותר בש"ת, ועל ידי זה יהיה ראוי לסייעתא דשמיא ולכלים שהוא מבקש. והיינו שכתבו התוספות, שעל ידי זכות גדול משתנה המזל [ולא רק על ידי זכות המזל משתנה אלא גם על ידי שינוי מקום, כדברי התלמוד ירושלמי, מס' שבת (ו,ט) – „פעמים... ששינוי מקום גורם“]. אבל יש אשר חלקו בגילוי הוא, למשל להיות עני ובעל יסורין, כי חלקו הוא קידוש ה' של קבלת יסורין באהבה. לאדם כזה לא תועיל תפלה וכל זכות לשנות את מזלו, ואפילו אם יתפלל בכל לבו בדבקות גמורה שיתנו לו עשירות או בריאות, לא יתכן שישתנה מזלו על ידי זה. וזהו שכתבו התוספות "אבל פעמים שאין המזל משתנה כהא דר' אלעזר בן פדת". ולזה התכוון רבא (שם במס' מו"ק), כשהעיד שרבה רב חסדא שניהם צדיקים גמורים היו, שניהם התפללו על גשמים וירדו. אבל רב חסדא חי תשעים ושתים שנה ורבה רק ארבעים שנה. לרב חסדא היו הרבה שמחות ושפע כל טוב ולרבה הרבה אבל וחוסר כל. ומזה הוכיח רבא, דבני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא, אלא במזלא, היינו כאשר זה מעצם חלקו, כנ"ל.

**מזל עליון** – במס' ברכות (ז.) נחלקו התנאים, אם הודיע הש"ת למשה מה ששאל, מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו וכו': שלרבי יוסי הודיעו: צדיק וטוב לו – צדיק גמור, צדיק ורע לו, צדיק שאינו גמור וכו': ולרבי מאיר לא ניתנה לו תשובה על השאלה הזאת, שנאמר וחנתי את אשר אחוץ – אף על פי שאינו הגון, ורחמתי את אשר ארחם – אף על פי שאינו הגון. וגם את זה ניתן להסביר כנ"ל, שרבי יוסי מדבר במי שהכלים הם רק משרתים לתכליתו ועל כן הם משתנים על ידי זכות וחובה והענין ניתן להשגה. ורבי מאיר מדבר במי שהעניות והעשירות הם מעצם תכליתו ולכן אינם משתנים על ידי זכות וחובה. ואם נשאל, למה חלקו של זה לאכול שני שולחנות וחלקו של זה לסבול עניות ויסורין, על זה נאמר "וחנתי את אשר אחוץ", ואי אפשר שיתגלה טעמו בעולם הזה כלל, אפילו למשה רבנו: כי חלוקת החלקים לנשמות

לפי התכלית – דבר זה מושרש בעולם של מעלה מעולם הבחירה ולא יתגלה טעמו אלא בתקון הכללי בסוף כל ההשתלשלות: והוא הנקרא "מזל עליון" (= כפי שהמשיל ה"חפץ חיים" על אורח המגיע לביהכ"נ ורואה, כי הגבאי מעלה לתורה את האנשים שלא לפי הסדר. לאחר התפילה ניגש האורח לגבאי ושואלו מדוע אינו מעלה את האנשים לפי סדר השורות ואז היה בו יותר מן היושר והסדר. ענהו הגבאי – אתה מגיע כאורח לזמן קצר לכן אינך מבין מה שאתה רואה, אך אם היית כאן כל הזמן היית מבין כי לפלוני קראתי כעת לתורה כי יש לו יום הזכרון ופלוני היה צריך לעלות לתורה בשבוע שעבר אך לא עלה כי היתה שבת חתן והיה צריך לקרוא לכל האורחים לתורה ולכן לא התאפשר להעלותו לתורה ולכן כפיצוי הוא הועלה השבת. כן הדבר לגבי ענין שכר ועונש. אדם מגיע לעולם הזה לזמן קצר של כמה עשרות שנים ורוצה להבין חשבונות שמים של אלפי שנים ושל כל הגלגולים, אך לעתיד לבוא ניתן יהיה לראות את כל סדר ההשתלשלות במשך כל שנות הבריאה, ואז יבין, כל אחד שיזכה לחיות אז, כיצד הכל היה בשיא דקדוק החשבון עם כל אחד). בספרים הקדושים מכואר, שיש בעולם האצילות ענין טמיר ונעלם מאד והיא דרגה הנקראת "עתיק יומין" [ע"פ דניאל (ז, ט)] ובה עשר ספירות. והנה בג' הראשונות שלה מושרשים הטעמים לחלוקת החלקים לנשמות לכל שיתא אלפי שנים (=ששת אלפי השנים, אשר עולמנו יהיה קיים). והנהגה על פי שרשים אלו היא הנקראת מזל עליון. וג' ספירות אלו נקראות "רישא דלא אתיידע", כי אינן מושגות למטה כלל, כי הן למעלה מן הבחירה ולמעלה מן הזמן, ועל דרגה זו נאמר "ופני לא יראו, וחנותי את אשר אחון וגו'" כנ"ל. וז' ספירות התחתונות יש להן שייכות לבחינת הזמן, והנהגה על פיהן היא לפי זכות וחובה, והיא הנקראת מזל תחתון. נמצא, שמה שאמרו ז"ל "יש מזל לישראל", היינו, מה שלא ניתן לשנות על ידי זכות וחובה, מדבר במזל העליון. ומה שאמרו "אין מזל לישראל", מדבר במזל תחתון, ולא פליגי (עיין "פתח שערים" לרי"א חבר, נתיב סדר הפרצופים, ח – י). לעתים משתנה מזלו של אדם, בעקבות חוסר רצון של דורו או דורות קודמים בעקבות בחירתם הרעה, ליטול חלק בהשתלשלות הגילויים, אשר נגזרו לדורם או לדורותיהם. וכאשר אדם אחד יוצר גילוי זה במקומם, אזי משתנה מזלו. כגון, אברהם אבינו, כאשר כל עשרת הדורות שלפניו החשיכו את העולם ולא רצו למלא את היעוד האלוהי – ואת תכלית בריאתם. אברהם אבינו לבדו לחם נגד כל העולם, אברהם העברי – "הוא בעבר אחד וכל העולם בעבר שני" [ב"ר (מגו,)]. כיוון שהשתנו כל הגילויים, לכן במקום מה שנקרא בתחילה אברם – "אב לארם" נעשה "אב המון גויים" וזכה כי ממנו תצא לפועל תכלית הבריאה ולכן הוכרח מזלו לעבור שינוי מהותי מאדם עקר לאדם בר בנים, כדי שיופיע כלל ישראל, אשר ממנו יצא מלך המשיח, אשר יהיה המוציא לפועל של גילוי התקון הכללי ולכן "אברם אינו מוליד, אבל אברהם מוליד".

גם על חנה נגזר במזל העליון שתהיה עקרה, אלא שאז ירדו הדורות האחרונים לשפל המדרגה משום מלחמת השבטים נגד שבט בנימין ומעשה פילגש בגבעה וכמעט כלה שבט ישראל וכן משום פסל מיכה [עי' רד"ק בספר שופטים (יח, ל)] – , והיה ברור שכל סדרי הגילויים היו עומדים להשתנות. בעת ההיא עמדה חנה והתפללה על בן. ואמרו ז"ל "חנה הטיחה דברים כלפי מעלה שנאמר 'ותתפלל חנה על ה'" [מס' ברכות (לא:)]...שכבר ביארנו (כרך ב', עמ' 184) שגדר "דיבור קשות" של הצדיק בתפלתו, היינו, שאינו יכול לסבול את הסתור...ומצטער על צער השכינה לבד...ותקון הדור והיינו, מה שאמרה "ונתתיו לה! כל ימי חייו" [שמואל"א (א, יא)], שהתכוונה שכל עניינו של הבן יהיה אך ורק רוחניות הדור ותיקונו... ("מכתב מאליהו" ח"ד/עמ' 103). כיוון שתקון הדור יכל להיעשות רק על ידה, לכן השתנה מצב כל הגילויים ולכן השתנה גם מזלה וזכתה שיצא ממנה בן כדי שיהיה תיקון לכל הדור, כדי שעם ישראל יוכל להמשיך ולהתקיים, כדי שלבסוף יתגשם התיקון הכללי של הבריאה ע"י עם ישראל ומלך המשיח.



## היחס בין הזמן המקום והבחירה הרצונית ע"פ משנתו של הגה"צ רבי א. א. דסלר

רבי א. א. דסלר ממשיך לבאר את מושג הזמן ע"פ מה שכתב ה"ערכי נחל" בספר שמות תחילת פרשת ויקהל – „כל זמן שהנשמה בגוף אורה מכוסה ע"י הגוף והיא נסתרה מעצמה. רק חלקים קטנים מאורה מתגלים בזה אחר זה, כי בכל רגע מתגלה חלק אחר, ומיד נכסה שוב. זהו הנקרא אצלנו רגע ההווה (הציור לזה אור גדול המכוסה בדורי ובמכסה יש רק חלון אחד פתוח, והמכסה מסתובב, ובכל מקום שמגיע החלון מגלה קצת מן האור, אבל מיד נתכסה שוב ומגלהו במקום אחר. כך היא צורת חיינו בעולם הזה.) [= הדוגמא שהביא, מתאימה למה שראה רבה בר בר חנה, כיצד גלגל רקיע מסתובב ומתגלים חלונות הרקיע – במס' בבא בתרא (עד.)]. והוא המאפשר את הבחירה, כי אם היו העבר והעתיד מגולים לאדם בכל שעה בשלימות היה החטא בלתי אפשרי [= כוונתו היא מכמה בחינות. א. כיון ש"רשעים מלאים חרטות", כמובא בספר "שבט מוסר" פ"כה ע"פ מס' נדרים (ט):. ואם האדם היה נתון בכל רגע בתחושתו בחטא העבר, חרטה זו היתה תמידית ולא היה מוסיף שוב וחוטא. ב. כמו כן, לא היה מתאפשר אצלו המצב של – „כיוון שעבר אדם עבירה ושנה בה...נעשית לו כהיתר“, כמובא במס' קידושין (מ), כי כל הזמן הוא היה נשאר באותה תחושה של ראשוניות העבירה. ואם גם העתיד היה מגולה לפניו והיה חש את כל הסבל אשר יסבול בגלל העבירה, לא היה חוטא אפילו בפעם הראשונה.]. רק בהיות העבר רק בזכרון (= וה' יצר מצב של שכחה.) והעתיד לגמרי מכוסה, לב האדם מלאו לעשות רע.

הסתר זה אינו קיים קודם שתכנס הנשמה לעולם הבחירה. גם בירחי העיבור, ידיעת הנשמה מתפשטת בכל העולם, כאמרם ז"ל [מס' נדה (ל.)] – "צופה ומביט מסוף העולם ועד סופו". בעולם הבחירה כל זה בהסתר, וכל חלק מהנשמה מתנוצץ ויוצא מהכוח אל הפועל בזה אחר זה, כי כך סידר השי"ת בבריאה (= היינו, שהאדם ירגיש תחושה דמיונית של זמן וחלוקה לרגעים כתוצאה מתפיסת הזמן בהקשר למרחב.) שתהיה לאדם בכל רגע הזדמנות חדשה להידבק בנשמתו ולבחור בטוב או להיפך ח"ו – בחירה זו נעשית ע"י הרוח אשר בלב האדם, הבחור האם להדבק בנפש, שהיא החיות הטבעית, אשר מרכזה בכבד או להידבק לצד העליון בנשמתו, אשר כלי קיבולה האפשרי הוא במוח. אם הוא אינו בוחר להידבק בנשמה, אז הנשמה העליונה רק חופפת על האדם אך אינה נכנסת כלל למוח אשר בגופו. לאחר שכבר עברו כל רגעי הגילויים האפשריים שהוקבעו לו והאדם נפטר מן העולם, אז חוזרת אליו ראייה שלימה והוא רואה כל חלקי נשמתו ומה נעשה מהם ואז ימצא האדם את מהותו. אם נמצא, שרוב רגעיו היו קדושים, אז מהותו – קדושה כפולה ומכופלת על מספר כל התנוצצויות נשמתו משך כל ימי חייו, ואם ההיפך, ח"ו, ימצא אורה כהה ונדעך ולבוש נשמתו קרעים קרעים וטומאתו כפולה ומכופלת כנ"ל. (ברוחניות אין חיבור פשוט, אלא כפל על גבי כפל, כי בעומדו בנסיון קונה מדרגה חדשה והנסיון החדש הוא בהתאם למדרגה זו המחודשת ובנויה על גביו, וכן הלאה)...אנו מבחינים שכל רגע, לאחר שעבר, הרי הוא מת, ההווה – חי, ורגע העתיד – עומד להיוולד. ע"פ מבט זה, אנו מאמינים שאחר פרידתנו מגופינו, כשכל היותנו בעולם הזה יהיה רק בעבר, נגיע למקום אחר וזמן אחר, ושם, בעולם ההוא, יהיה שכר או עונש עבור מעשינו בעבר...אבל הבה נסתכל על הענין במבט אחר ע"פ ההבחנה הרוחנית האמיתית. אז נמצא תמונה לגמרי אחרת:

העבר והעתיד – אחד הם עם ההווה, אלא שעל ידי היותנו בגוף מסתתרים מראייתנו העבר והעתיד, כי נראה את המציאות אך לחלקים דקים מאד וסדר ראיותנו נקרא עבר הווה...כל גדר השגתנו ב"זמן" ו"מקום" מושרש במסגרת זו של סדר ראיות. במבט האמיתי העליון, אין זמן ולא מקום, גם לא מיתת רגע ולא לידת רגע, אלא שכך מצוייר לנו בדמיונו ע"י כוח הגוף המסתיר את הכל חוץ מן החלקים הקטנים הנגלים לנו בזה אחר זה.

גם מה שאנו קוראים "מיתה" – פרידתנו מהגוף, אינה אלא הסרת הסתר הגוף, ועל ידה אנו מגיעים ל"אבחנה אחרותית", שכל חיינו כהויה אחת ממש (= ברגע המיתה חולפות בפני האדם כל שנות חייו וכן בחלום בשבריר שניה הוא חווה לעתים חוויות של משך זמן ארוך.).

או נמצא, שלא באנו בהיפרדנו מהגוף, מהעולם הזה אל עולם אחר, שהוא כעין העולם הזה, אלא שיש בו בחינות מקום וזמן שונות מאשר העולם הזה. לא באנו אל "מקום" אחר כלל, אלא השגתנו היא שנשתנתה. אנו מה שהיינו, אלא שאנו מוצאים את עצמנו בלי הסתר הגוף שצמצם את ראייתנו לראיה חלקית (= כך מעידים אכן אלו, אשר חוו מוות קליני). לפי זה, מה שהורגלנו לקרוא "מיתה" היא באמת התחדשות החיים, ונמצא ששבנו אל כל העבר שלנו בהיותו מקובץ יחד, והוא הווייתנו. והווייה זו היא כמו שאנחנו עיצבנו אותה בהיותנו בעולם העבודה כשעברה על ידנו חלק חלק בנפרד. אפשר לומר, שאחר המוות אנו נמצאים בתוך העבר שלנו... לא כבעבר, אלא בהווה ממש, וכך בעבירות ח"ו. אנו נרגיש ממש כי בה בשעה אנו עושים את עבירה או המצווה, וכבר יש לנו ידיעת האמת לדעת מה הן מצוות ועבירות. וזהו גדר שכר ועונש, כי עונש זה חרטה ויסורין אלו, אין גרוע מהן... ויתבטל בחינות עבר ועתיד נמצא כי ההויה האמיתית שלנו אינה אלא העמל של רוחניות. אוי ואבוי לנו אשר כל כך הרבה מעצמותנו אנו מטביעים בים הדמיון".

על פי זה יתבאר דברי הגמרא במס' סוכה (גב.) – „לעתיד לבוא, מביאו הקב"ה ליצר הרע ושחטו בפני הצדיקים ובפני הרשעים, צדיקים נדמה להם כהר גבוה ורשעים נראה להם כחוט השערה, הללו בוכין והללו בוכין. צדיקים בוכין ואומרים היאך יכולנו לכבוש הר גבוה כזה, ורשעים בוכין ואומרים היאך לא יכולנו לכבוש את חוט השערה הזה“.

האדם חי בהווה. בתחילת הדרך דומה יצה"ר לחוט השערה. הרשעים, אשר לא עבדו מעולם על יצרם, במשך הזמן הפך היצר, כתוצאה מהתדרדרותם, להר גבוה, אשר נראה להם כבלתי עביר אך את העבר הם אינם חיים והם אינם חשים שהיצר הזה בעבר היה רק כחוט השערה. הצדיקים, היצר היה אצלם אמנם בתחילה כחוט השערה וכשהתגברו עליו הוצב בפניהם מכשול שמימי קשה יותר, אך כיוון שהם גם עלו כל פעם בדרגה, היה נראה להם הדבר שוב כחוט השערה וככוח הרצון לעשיית טוב שוב התגברו עליו. לו הם היו חיים בעבר, כאשר נצחו לראשונה את היצר, הרי היצר העתידי אשר יוצב בפניהם היה נראה כהר, אך כיוון שהאדם חי בהווה ואינו חי את העבר, לכן אינם חשים בהר שהוצב בפניהם. לעתיד לבוא, כאשר האדם יחיה מעבר לזמן, מתקבצים יחד העבר והעתיד וחיים כל רגע מן הזמן בצורה שווה. לכן הרשע לעתיד לבוא נמצא בעבר, ולכן הוא חי את החויה של תחילת התדרדרותו, כאשר היה עליו להתגבר על יצר של חוט השערה, וכשלא התגבר עליו התביעה עליו עצומה יותר מאשר אם היה צריך להתגבר על יצר גבוה כהר, ולכן יענש בצורה חמורה ביותר על כך ועל כל התדרדרותו. הצדיק לעתיד לבוא גם יחיה בעבר ואז יראה במבט מהעבר לעתיד, כי המכשולים אשר הוצבו לפניו היו עצומים וקשה לו להבין כיצד הצליח לכבוש הר כזה ולכן הצדיקים בוכים משמחה, כי הצליחו להתגבר עליו.

## זמן והשתלשלות

הגר"א דסלר ממשיך לבאר שם – „הזמן – מציאותו רק בהבחנתנו. כל ענין בריאת העולם הוא למעלה מעולמנו והשגתנו. ובכן "בריאה" היא למעלה מן הזמן. והנה כל ענין "למעלה מן הזמן", כיוון שאינו נתפס בהשגתנו כמו שהוא בעצם, נראה לנו כזמן אחר, זמן עד בלי סוף. ומשום כך נראים לחוקרים השתלשלות העולם כאילו במליוני שנים.

ויש לשאול, אם כן למה קבעה התורה זמן הבריאה ששת ימים? משום שרצתה לבאר לנו שמציאות כל דבר היא לפי הערך הרוחני שבו, כי דבר שיש בו הרבה גשמיות ומעט רוחניות – ערכו ומציאותו האמיתיים הם מעטים, כי מציאות כל דבר היא לפי מידת רוחניותו (היינו, "אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבר"!). הקטנה שביחידות הזמן אצלנו היא העברת רשמי יום אחד בזכרוןנו, והיינו, "כי יעבר"...) וככל אשר ההסתר יהיה יותר עמוק, ככה יגדל הגילוי לבסוף על ידי בחירתנו הטובה. אבל כאשר תתארך השרשרת ובני אדם רואים בשכלם רק מקצת ממנה ולא מעלים בדעתם להתהקות עד הסיבה הראשונה, הרי זוהי ההסתר העמוק ביותר, כי בחרו מדעתם שלא לראות את האמת הפשוטה והברורה... כשאנו מתבוננים במה שהוא "קודם" למבחן זמן (היינו, קודם אדם הראשון) על כרחנו אין



זה אלא דמיון שאנו מציירים בשכלנו, כאילו היה שייך גדר זמן וזה אחר זה גם במצבים בהם שאלֵיבא דאמת אין זה שייך בהם. אבל היות וכל מציאות סדר זה אחר זה אינה אלא יחסית, היינו, שמציאותו אינה אלא ביחס אל האדם המוגבל בהשגת חושיו כנ"ל, ומה שהוא משיג בהיקוש השכלי בלבד, הריהו רק ציור דמיוני, נמצא שאין הציור הזה אלא דמיון לדמיון החושי. אין לזה כל ערך אלא לפי התוכן הרוחני שבו וע"פ יסוד זה נתחלקה הבריאה לוי' בחינות – ששת ימים. [ואולי זה פירוש "היה בונה עולמות ומחריבן עד שברא את אלו... ב"בראשית רבה" (ג, ט) היינו, שפירושו: שהוא בונה ומחריב כאחת, מאחר שכלפיו יתברך, אין זמן, וענינו רק צורת בנין וחורבן שתראה לנו כאילו בזמן. וענין בנין וחורבן בבת אחת הוא ענין הגילוי שבהסתר, כי ההסתר הוא סתירה וחורבן בודאי, אבל מציאות ההסתר היא הגילוי שעל גביו. לפי זה גם "דין הניין לי ויתרון לא הניין לי" (= טוב) הוא בבת אחת. היינו, "לא הניין" לפי ההסתר שבו, אבל מכל מקום "הניין" לפי הגילוי הבא לבסוף].

ולפי הנ"ל מה שמתראה לחוקרים כאילו הבריאה נמשכת מליוני שנים, טעם הדבר הוא שכל דבר חיצוני שאנו רואים, הרי הוא מרמז בפנימיותו אל בחינה תוכנית (היינו, בחינה בתוכן הבריאה ותכליתה הרוחנית). ובכן מה שנראה כשלבים מחולקים בשרשרת הסיבות והמסובבים החיצוניים בעצם אינו אלא בחינות ומדרגות רוחניות בתוכן הבריאה, אלא שנראות כך לעיני הגשמיות, וכל תהליך סיבה ומסובב הנראה אינו אלא כקליפה לבחינות התוכניות ההן... כתוב בספרים הקדושים ששינוי הארץ מהציווי [= היינו, מה שכתב רש"י בספר בראשית (א, יא) – , עץ פרי – שיהא טעם העץ כטעם הפרי... והיא לא עשתה כן... לפיכך כשנתקלל אדם על עונו נפקדה גם היא על עוונה ונתקללה" [הוא שורש אפשרות חטא שנכלל במעשה בראשית, כדי שיהיה בסיס בבריאה לבחירת האדם. אם אין טעם העץ כטעם הפרי, אין זה אלא שמצורפות בכלי עוד תועלויות ומטרות לרשות אחרת, והו שורש עבודה זרה, דהיינו, הטעות של שתי רשויות. והיינו גם ענין עץ הדעת טוב ורע, שגם הטוב מעורב ברע, עד שגם הטוב רע הוא... ועל כן כשלימדוהו (= את האדם הראשון) האמת על ידי עונשו, הראו לו גם כן שבעונו נכלל עונשה של הארץ. ששינויה הוא שורש חטאו (= היינו, שאין חטא בדומם וכצומח אלא אלה – ים יוצר מצב שייראו כחוטאים ועושים, כדי ללמד לבני אדם)...".

**נצח** – נצח אין הכוונה לזמן אינסופי, כי הזמן ברגעיו אינו דומה אחד למשנהו. הנצח הומשל על ידי חז"ל [מס' קידושין (לט:)] ל"עולם שכולו ארוך". הסבא מקלם הקשה (חז"מ ח"א, עמ' תנ"ב) מדוע חז"ל אינם ממשילים את הנצח ל"עולם ארוך" בלבד ולשם מה היה צריך להוסיף את המילה "שכולו". הוא ביאר, כי בעולם אשר הוא מעבר לזמן, גם ברגע הראשון יש בו אריכות של כל הנצח ללא הפסק, היינו, ברגע של נצח יש בו את כל הנצח. ועוד עיין שם בעמוד קנ"א וב"כתבי הסבא מקלם", ימים נוראים, עמ' עט – פא.

**בחירתם של האיש והאשה:** הגר"א דסלר מוסיף ומבאר שם – „אמרו ז"ל [מס' עירובין (יח:)] שבתחילה נבראו אדם חוה בגוף אחד, אלא שהיו להם שני פרצופים ואחר כך הופרדו, ע"ש. והנה "גוף" פירושו הבחינה התחתונה שבנפש ושם בחירת האדם. ומה שבתחילה היה לאדם חוה גוף אחד, היינו שלכתחילה לא נבראה האשה אלא להיות כלי לאיש לענין העמדת תולדות ולא היתה לכל אחד מהן בחירה בפני עצמו, אלא בחירתם – "גופם" – היתה אחת... (= אמנם לאחר החטא) גדרה ובחירתה הם להיות כלי לאיש... והיינו שבחירת האשה היא כתקון הגשמיות במצוות ומעשים טובים להכין את הנר (הכלי הגשמי, דהיינו הבית), ובחירתו של האיש – להתעלות בתורה ולהדליק את הנר באור התורה, שאור התורה הרוחני ימלא את הבית. וכמו שנר בלי אור הוא כלום, כך אור בלי נר אינו יכול להאיר ["זוהר" פ' תרומה (קטו.)], והיינו, שבחירת האיש ובחירת האשה משלימות זו את זו".



## השפעת זמן העתיד על העבר ותלותו במרחב על פי משנת רבי יוסף רזין, המבאר את היחס בין הבחירה העתידית לידיעה הקדומה

הגאון האדיר רבי יוסף רזין (הרוגאצ'ובר) מבאר מתוך הסוגיות ההלכתיות, כי זמן בלא שיתרחש בו דבר, אינו נתפס כלל בשכלנו ואין לו כל משמעות.

עובדה זו מתבארת גם מתוך הגמרא [מס' יומא (עא.)] – „כי אורך ימים ושנות חיים ושלום יוסיפו לך” [משלי (ג, ב)] וכי יש שנים של חיים ויש שנים שאינן של חיים?.

במס' כתובות (לח:) שואל רבא – „יש בגר בקבר או אין בגר בקבר [רש"י] – „אם מתה בנערותה עד שלא עמדה בדין והגיע זמן בגרותה בקבר, מי חשיב בגר או לא?“. הרוגאצ'ובר מבאר את יסוד השאלה – „זמן פועל מה שהאדם משתנה בזה וכאן ליכא מה שישתנה“. (”צפנת פענח”, כת"י הובא ב”מפענח צפונות”, פ"ג ס"ל כב עמ' קח).

שוב אנו רואים כאן, כי אם לא אירע דבר בתוך הטווח של הזמן, אין לזמן כל יחס אלינו. יש לכך גם כן השלכות לגבי דיני שבועה כדברי הגמרא ב”תלמוד ירושלמי” [מס' שבועות (ג, ז)] – „שבועה שאוכל כיכר זה ועבר היום ואכלה [”פני משה”] – „אחר כך ואותו יום עבר ולא אכלה“]. רבי יוחנן וריש לקיש תריהון אמרין פטור. לא טעמא דאדן, טעמא דרבי יוחנן משום שאינו ראוי לקבל התרייה. טעמא דריש לקיש משום שהוא בלא תעשה שאין בו מעשה. מה מפקה מביניהון שרפה והשליכה לים. אם תימר, משום שאינו ראוי לקבל התרייה פטור. ואם תימר משום שהוא בלא תעשה, הרי יש בה מעשה“.

השאלה הנשאלת כאן היא לפי ריש לקיש, ממתי הוא ראוי לקבל את המלקות, האם מיד כאשר שרף את הכיכר או רק אחר שיעבור היום. שאלה זו היא למעשה הנידון שלפנינו. היות שהזמן אין לו משמעות עבורנו בלא האירוע המתרחש בו, אם כן גם כאן, כאשר שרף את הכיכר, אין לזמן חשיבות ביחס לשבועתו, כי הרי בכיכר זה הזמן אינו פועל בו כלום והוא מקבל את המלקות מיד כאשר שרף אותו וכדברי הרוגאצ'ובר (”צפנת פענח”, מהדו"ת עמ' פט וראה ב”מפענח צפונות” פרק י' סימן כ.) – „כיוון דשוב לא יהיה הזמן חל על הכיכר, כיוון שהכיכר אינו“. וכן פירושה של הגמרא במס' שבועות (יא.) – „שאני קטורת הואיל וצורתה בכל השנה כולה (כיוון שאינה משנה את תכליתה אינה נפסלת בלינה)“.

היות שאין הזמן משאיר עקבות בקטורת כיוון שפסול לינה הוא דין של זמן, אין לו יחס לעצם הדבר. רבי יוסף רזין מתייחס גם לשאלת הפילוסופים, משום מה לא ברא ה' את העולם קודם לכן. על כך הוא עונה, כי הוא משום שהאדם נתון בתוך מושגי הזמן והמקום בצורה מוחלטת, ולכן כל תופעה נתפסת אצלו יחד עם מושגי המקום והזמן. לכן עצם השאלה מתחלקת אצלו על פי חלקי זמן של קודם הבריאה, שעת הבריאה ואחר הבריאה, אך „מה שייך לומר למה לא עשה קודם ומה שייך קודם, כיון דלא היה זמן כלל ולא מקום ומה שייך (= קודם) בזה כיוון דלא היה מציאות כלל“ [”מפענח צפונות” (ג, א)]. הזמן והמקום הם יחידה אחת בלתי ניתנת להפרדה. לכן, גם לא שייך לשאול מדוע לא בראו אינוסף, כיוון „שאמתת הרצון ומהותו, זה ענינה, שירצה ושלא ירצה“ [”מורה נבוכים” (ב, יח)].

כמו המקום והזמן, כן הדבר ביחס למקום או חפץ, אשר שייך בו מניה, האם היחס בין הדבר למנין הוא אחדותי וכאשר הדבר מוגדר לראשונה כמקום או חפץ בפני עצמו המנין מופיע יחד איתו והוא חלק ממנו או שהוא מופיע רק לאחריו?

הרוגאצ'ובר מגדיר זאת כך – „במציאות הדבר, אם המנין חלק מן המציאות או זה גדר בפני עצמו“ [”מכתבי תורה”, מכתב נג, עמ' טו]. לשון אחר – האם יש לדבר גדר של ”חפצא“. היינו, הדבר עצמו יוצר את המניה או שיש לו גדר של ”גברא“, היינו, האדם המונה הוא זה שיוצר את המנין ואז כל זמן שאין דבר שני אין כאן מניין כלל. הוא כותב שם, כי יש לכך השלכה לגבי הדין של ”בל תוסיף“ – „נפקא מינה גבי ”בל תוסיף“ באותו הדבר. אם שייך רק היכי דהתורה אמרה לנו מספר כמו בהזאות וכמו בערבות והדסים, אבל בדבר שרק (= הוא) אחד, אם משום דאין פחות מאחד, או זה גם כן גדר התחלה“.

אם המניה אינה חלק מהדבר עצמו, אזי היא אינה חלה עליו, כי אין לה כל קשר לעצם הדבר ואין בכך משום ”בל תוסיף“, אך אם היא מופיעה יחד עם הדבר והוא כבר נחשב למספר הראשון, ממילא האדם

עושה את השני ועובר על "בל תוסיף". הדבר גם נוגע לשאלה, האם כלל הפרטים הם מציאות עצמאית, או אם היא אינה אלא רק יציר סינטטי ומחשבתי ובמציאות קיימים רק הפרטים, כדברי הרמב"ם ["מו"נ" (א,א), (ג,ה)].

הרואצ'ובר סובר [(שם), מכתב נו, עמ' טו], כי לגבי ההלכה מבחינה מעשית קיימת בכך מחלוקת – אך באמת זה גדר גדול, מחלוקת בכמה דברים בש"ס גבי ציבור ופרטים, האם הפרטים הם חלק ציבור או מציאות בפני עצמה? ולפעמים הכלל היא מציאות קיימת ואז, כן גדר ברוח הגוף צורה בלא חיבור" (שם). וכן הוא כותב שם לגבי "בל תוסיף" – "והנה עיין מס' (ר"ה) דף כח ועירובין דף צה, דמקשה שם, הישן בשמיני ילקה ואמאי לא מקשה, דאיך תיקן רבן יוחנן בן זכאי שהיא לולב ניטל כל ז' בגבולין...הא יש כאן בל תוסיף...ועל כרחק צריך לומר דדבר שאינו לפנינו לא שייך "בל תוסיף", רק היכא דהמספר הפרטי הוא גם כן מהמצוה ומשום דמוסיף על ז' ונעשה ח'... אבל לולב דאינו בגדר מספר, דאין מצותו רק פעם אחת וזה לא בגדר מספר רק מחמת המציאות בזה, לא שייך "בל תוסיף", דהדבר אינו. ועיין בדברי רבינו בספר המורה (= נבוכים) ח"א פרק נ' (= נ"א), גבי ענינים כוללים, אם שייך עליהם גדר מציאות וזה רק עצם אחד לא פרט".

**הופעת העתיד בהווה** – נושא זה מופיע בכמה ענינים בש"ס במובנים שונים. ניתן לראות דיון בהשפעת העתיד על ההוה לגבי הסוגיה של "יאוש שלא מדעת" [ב"מ (כא):] – אביי אמר לא הוי יאוש ורבא אמר הוי יאוש... כי פליגי בדבר שאין בו סימן. אביי אמר לא הוי יאוש דדא לא ידע דנפל מיניה. רבא אמר הוי יאוש דלכי ידע דנפל מיניה מייאש אמר סימן לית לי בגויה מהשתא הוא דמיאש" [רש"י – ,שהרי נפל וכשודע שוב אין דעתו עליך".]

בנימוקי המחלוקת ביניהם, אינו מופיע הגורם של השפעת העתיד על העבר, אלא רק כפועל יוצא, אך על כל פנים, גם אביי אינו מציג הופעה זו כגורם לא מציאותי לביסוס דעתו. לכן ניתן לומר, כי גם אביי מסכים, כי קיימת אפשרות שכזו, אלא שבנידון הנ"ל אין להתחשב בכך. מאידך ניתן לומר, כי גורם זה כן מסתתר מאחורי הכרעתם של אביי ורבא. אביי אומר, כי העתיד אינו יכול להשפיע על המצב העכשווי (העבר), וכיוון שכרגע הוא אינו יודע שנפל ממנו, מציאות העבר קובעת את המציאות הדינית ואילו רבא אומר, כי בציר הזמן, מחשבת העתיד של מאבד החפץ משפיעה כל כך על העבר, עד שאנו אומרים, כי כעת הוא כבר מתייאש ("השתא הוא דמיאש"), אף שכרגע המאבד אינו יודע כלל כי הוא בעתיד יתייאש. ההלכה היא כאביי, כי בנדון זה אין העתיד משפיע על העבר. הרואצ'ובר אינו רואה בכך את בסיס מחלוקתם, אלא בכך, אם כאשר הדעת אינה פעילה זה מהווה חסרון, אך זמן העתיד גם לדבריו הוא הפועל היוצא ממחלוקת זו – ,אם צריך להתייאש לעשות פעולה, או צריך רק שלא יקפיד, והיכא דצריך לעשות לא שייך למימר "אגלאי מילתא למפרע", והיכא דרק שלא יהא הדבר להיפך, יש לומר אגלאי מילתא למפרע" ["צפנת פענח", הלכות גירושין (ב,כ)].

אמנם, הוא רואה בכך בסיס של מחלוקת בענינים אחרים, כאשר הוא מגדיר את הזמן בשתי הופעות שונות. אם הזמן נחשב רק כנקודה על ציר הזמן ("נקודת הזמן"), אזי אין לנקודת זמן עתידית כל השפעה על זמן העבר, או אם הזמן מוגדר כשטח, הרי שהשטח הוא גוף אחדותי וקיימת לא רק זיקה מן העתיד על העבר אלא גם להפך – ,בגדר זמן המציאות, אם כוונת התורה, השטח, הזמן שיש עד יום זה, או רק נקודת הזמן, ונפקא מינה, דאם מחמת שטח, אז הוא דבר מצטרף, אם כן הדבר ישנו גם קודם רק עדיין לא בא (= כפי שכתבנו לגבי המחלוקת ב"יאוש שלא מדעת"). אבל אם הכוונה רק לנקודה של זמן פלוני, אז קודם זה עדיין ליכא" (הובא בספר "חיי עולם נטע", עמ' 15). השטח – זמן המצטרף מהוה בסיס להבנת הגמרא במס' גיטין (כט:), – ,ההוא גברא דשדר לה גיטא לדביההו, אמר ליה לשליח – לא תיתביה ניהלה עד תלתין יומין. אתניס בגו תלתין יומין [רש"י – ,שלא יוכל לילך אחר שלושים".] אתא לקמיה דרבא... אמר ליה מסור מילך קמי דידן, דלבתר תלתין יומין משוינן שליח ויהיב ליה ניהלה. אמרו ליה רבנן לרבא – הא שליח שלא ניתן לגירושין הוא (= בתוך שלושים יום) ? אמר להו, כיוון דלבתר תלתין יומין מצי מגרש, כשליח שניתן לגירושין הוא". כוונת הבעל היתה לא ליום מיוחד ("נקודת זמן"), אלא

שיעברו שלושים יום, אם כן, הדבר מצוי כבר עכשיו, אלא שמכחינה טכנית הוא רחוק מאיתנו, לכן דינו כזמן שטח, כי למרחק אין חסרון כשלעצמו.

בדומה לכך כתב הר"ן [מס' נדרים (צ):], לגבי השפעת זמן העתיד על העבר וזה מזכיר מאד את המחלוקת בין אב"י לבין רבא [מס' ב"מ (כא:)] – „בשאלה דברי הכל, אין חכם מתיר אלא אם כן חל הנדר... ואיכא מאן דאמר, דאפילו הכי האומר קונם עלי, דבר פלוני לאחר שלושים יום, חל הנדר מיקרי, וחכם מתיר... כיוון שסוף איסורו לחול, אע"פ שלא חל עדיין, חכם מתיר. ואיכא מאן דאמר, דאפילו בכהאי גוונא, כיוון שמכל מקום עדיין אינו נאסר אין חכם מתיר. וסברא קמא תריצא לי טפי“.

הבדל זה בין "נקודת הזמן" ו"שטח הזמן", רואה גם הרוגאצ'ובר ["צפנת פענח", מהדור"ת, עמ' 55] בדברי הרמב"ם [הל' שבועות (ו,יד)] – „... שאין מתירין נדר או שבועה שעדיין לא חלו, לפיכך אם היה עומד בניסן ונשבע שלא יאכל בשלושים יום מראש חודש אייר וניחם, אינו נשאל עד שיכנס אייר“. על כך העיר מרן הר"י ראזין – „דסבירא ליה לרבינו זמן הוי כמחוסר מעשה גבי היתר נדרים. ואף דמהך דגיטין... גבי שליח שניתן לגירושין, לא משמע כן, נפקא מינא בין אם מקפיד על המציאות של היום (= "נקודת הזמן") או אם מקפיד על שטח הזמן שבינן זה לזה, כי הזמן הוא מחובר כמו שאמרנו, אבל אם הקפידא היא ליום פלוני, הוי כמו מחוסר מעשה“. במקום אחר מבאר הוא גם את אותו רעיון – „הגדר כך דדבר דאין הקפידא על הנקודה רק על זמן המצטרף, או הזמן המאוחר הוה כמו שהוא עכשיו גם כן, ואי אפשר לזמן המאוחר בלא הקודם והוה שטח אחד, אבל דבר דהקפידא רק על הנקודה פלונית או עדיין אינו“ ("צפנת פענח", דוינסק, ח"ב, עמ' 4).

את דבריו מבאר ביתר פירוט רבי נ. נ. אלועסקי [שו"ת "חיי עולם נטע", סי' י"א] – „הגאון יצא לחלק במצוה הבאה מזמן לזמן, אם עיקר הכוונה היא רק על נקודה של זמן פלוני, דאז קודם זה עדיין ליכא שום דבר, ובין אם שטח הזמן שבינתיים מצטרף לאותה נקודה, ואם כן הדבר התחיל לחול מקודם, רק עדיין לא בא הגמר. הדמיון – מצות סוכה, ד' מינים, אכילת מצה, נר חנוכה וקריאת המגילה, עיקר הכוונה הוא רק על נקודה פלונית, שאז חל חיובה, והזמן הקודם, לא התחיל כלל להצטרף לאותה נקודה, כי אין נפקותא לנו, אם ממצות סוכה דאשתקד עד מצות סוכה דהאידיא (וכן ביתר המצוות שחשבנו) חלף עבר ביניהם שנה תמימה או לא, כי העיקר הוא רק נקודה זו. הלכך בכהאי גוונא וודאי נחשבה למצוה הבאה מזמן לזמן“. הוא גם שאל את הגאון שם – „אם מברכים ברכת שהחינו על ברכת החמה מכ"ח לכ"ח שנה“. הגאון השיב לו – „דכאן הזמן הוא שטח ועל ידי השטח הזמני הזה באתה החמה למקומה, אשר אז נראית בזה המקום, וזה לא הוי גדר זמן לברכה“ ועיין עוד שם ביתר פירוט.

בהקשר לטלית ומזוזה שעשה האדם בשבת, הובא בגמרא [מס' שבת (קלא:)] – „ושווין שאם צייץ טליתו ועשה מזוזה לפתחו שהוא חייב. מאי טעמא – אמר רב יוסף לפי שאין קבוע להם זמן. אמר ליה אב"י אדרבא מדאין קבוע להם זמן כל שעתא ושעתא זמניה הוא“. ומבאר על כך הגאון ("צפנת פענח", הל' כלאים עמ' כב) – „גבי ציצית ומזוזה דהוא דבר דאין קבוע לו זמן, אם זה יש לתלות בזמן או לא“. רב יוסף סבר כי הזמן בעצמיותו, מהותו היא הגבלת כל דבר בזמנו וכיוון שיש תלות מוחלטת בין זמן למקום, גם המקום הוא הגבלת הדבר בתוך שטח, היינו, החסם העליון של הדבר יוצר את המקום וכל דבר אשר אין לו זמן קבוע, אין לו כלל יחס לזמן. שאלה זו שייכת גם לנושא של מילה שלא בזמנה, כדברי הגאון [צפנת פענח" שם וראה תשובת הגאון (בספר "חיי עולם נטע" עמ' 15) – „וכן מצוה שאין לה זמן, אם כל יומו זמנו, או בלא זמן כלל, זה פלוגתא בשבת“]. – „למאן דאמר ביבמות דף עב, דמילה שלא בזמנה מותר למול בלילה, יוצא דופן, למאן דאמר, שבת דף קלה, דיכול למול מיד, אם מותר לימול בלילה? אם זה לא הוי בגדר זמן, או כולו זמנו הוא“. השאלה היא, אם יוצא דופן, אשר אינו נתון בגבולות הזמן, לכן אין הזמן מהווה אצלו גורם לחיוב המילה ולכן מותר למול בלילה, או שמא נאמר, כי הוא דבר השייך לכל הזמן.

על פי כל הנאמר לעיל ניתן לבחון את שאלת הסתירה, כביכול, בין הידיעה לבחירה מבסיס ההבנה של מושג הזמן. הנחת השואל היא, כי הזמן מתחלק בלעדית לנקודות זמן, ועל פי השערה זו נוצרה לשואל סתירה "הגיונית", אך ראינו לעיל, כי אפילו בתפיסה האנושית קיים הזמן במובנים שונים, כגון – "נקודת זמן" "שטח זמן" וכו', אם כן, כל שכן לגבי אלקים, מי שתפיסת האלוקות היא אצלו כה נמוכה, עד שהוא רואה במושג הזמן שהוא ערך נברא, ערך קדמון של בורא, ניתן לומר לו, כיוון שהזמן נתפס גם כשטח,



היינו, מצב אחדותי וממילא בו – זמני, לא שייך לכן לראות מבחינה מושגית הפרש זמני בין הידיעה לבחירה. גם כאשר צופה מן הצד רואה כיצד אדם אחר מבצע פעולה מסויימת, קודמת ידיעתו של הצופה למעשה האדם, כי ההווה מתחלק בין העבר לעתיד, אך כיוון שהוא זמן אחדותי, הוא רואה זאת ויודע על כך, יחד עם עשיית הפעולה של השני. כל שכן, כאמור, כאשר מדובר על ידיעת ה'.

## האם אדם על ידי בחירתו הרצונית יכול להאריך את שנות חייו שנגזרו לו ביום הולדתו

שאלה זו שנויה במחלוקת בדברי חז"ל ודבריהם מעוררים מספר שאלות אשר יש ליישבן. ראינו כבר לעיל את דברי רבא, כי החיים אינם תלויים בזכות אלא במזל וכן בנים ומזונות. המזל פירושו מלשון "נזל", היינו, כל המצבים, הסביבה והאמצעים אשר נגזרו על ידי ה' כדי שיובילו לקיצו של האדם בזמן שנגזר עליו. על כך יש לשאול

א. דבריו של רבא נראים כמי שנאמרו על דעת כולם וקשה, הרי במס' יבמות (ג.) אמרו חכמים שישנם מצבים בהם מוסיפים לאדם שנות חיים.

ב. המאמר "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", מקובל שהוא נאמר על דעת כולם (חוץ מר"י בר אלעאי, אשר רבי אלחנן וסרמן הראה, כי הוא סובר שאף יראת שמים היא בידי שמים, והדברים הללו הובאו בתחילת דברינו). אך מדברי רבא נראה לכאורה, כי רק בני חיי ומזוני אינם בבחירת האדם וקשה, כיצד הוא חולק על כל התנאים.

ג. לכאורה, גם ראשוני האמוראים – רב ושמואל, סוברים כדברי רבא על פי דברי רש"י במס' בבא מציעא (קז:), אשר שם הובא – „והסיר ממך ה' כל חוליו" זו עין (= רעה). רב לטעמיה, דרב מסיק לביה קברי, עבד מאי דעבד, אמר תשעין ותשעה בעין רעה ואחד בדרך ארץ". רש"י פירש שם – „יודע היה ללחוש על קברות ולהבין על כל קבר וקבר באיזה מיתה מת, אם מת בזמנו אם בעין רעה". שמואל חולק על רב רק בענין סיבת המות, היינו, תשעים ותשעה ברוח ולא בעין רעה, אך על פי רש"י שניהם סוברים שרק אחוז אחד של אנשים מתו בזמנם והשאר מתים טרם זמנם. אם כן, גם הם סוברים שאין אדם אשר מת אחר הזמן שנגזר עליו.

ד. האם מחלוקת ר"ע וחכמים במס' יבמות (ג.), אם אדם מת לכל היותר בזמן שנגזר עליו או שיש שמוסיפין להם על הזמן הנגזר, הכוונה היא רק על אחוז אחד מבני האדם, אך הם מסכימים לדברי רב ושמואל שכמעט כולם מתים טרם זמנם.

ה. בגמרא במס' שבת (ל.) וב"קוה"ר" [פרשה ה' פסוק ו, הובא, כי הקב"ה מסרב לומר לדוד כמה שנים נגזרו עליו לחיות. האם הגמרא והמדרש סוברים כר"ע ולא כחכמים, כי אין מוסיפים לו לאדם שנים על מה שנגזר עליו או שמא הקב"ה לא גילה לו, כי יתכן להוסיף לו שנים אם ירבה לו זכויות, אך ענין זה ממש הובא גם ב"רות רבה" (ו,ד), שם הקב"ה כן אמר לו, כי נגזרו עליו שבעים שנה, האם מדרש זה סובר כר"ע. ואכן, מאמר זה בגמרא ובמדרש נאמר על ידי רב, שסובר שרק אחוז אחד אינו מת טרם זמנו. אמנם גם לרש"י ניתן לדחוק ולומר, שכמעט כולם מתים בטרם זמנם, אך באותו אחוז אשר אינו מת בטרם זמנו ישנם כאלו המוסיפים להם שנים, אך מדברי רב במס' שבת (ל.) ובמדרש, נראה, ששנות חייו של אדם אכן נגזרות עליו כדברי ר"ע. לכן נראה גם, שרב הוא שדורש בצבורא ["רות רבה" (ו,ד)], כי אריכות ימים שנאמרה בתורה למי שמכבד את הוריו על ידי בחירתו, אין הכוונה כלל בעולם הזה אלא בעולם הבא ודרשה זו הובאה בגמרא [מס' קידושין (לט:)] על ידי רבי יעקב.

לכאורה נראה, שבמדרש הובא הדבר על ידי ר"ע, כי את "מדרש רבה" סידר רב (כדברי רבינו אברהם, בנו של הגר"א בספרו "רב פעלים"), אשר רצה לחזק את שיטתו כדברי ר"ע, דשנות האדם נגזרו מראש על האדם ורצה מראש לדחות קושייה על שיטת ר"ע, שמוסיפים חיים לאדם, כפי שנראה מהבטחת אריכות הימים על ידי בחירתו ככבדו את הוריו, ולכן הביא דוקא דרשה זו דהארכת ימים, הכוונה לעולם הבא נאמרה על ידי ר"ע ובפרסום – "בצבורא", היינו, ששם אף אחד לא חלק עליו.

ו. האם ר"י וחכמים במס' יבמות (ג.) חולקים ביכולת הבחירה הרצונית המוחלטת של האדם לגבי שנות חייו, הרי "אין חדש תחת השמש" וכל דבר כבר נברא והוחלט עליו בתחילת הבריאה כדברי המשנה במס' אבות (ה,ט), שגם בליעת קורח ועדתו על ידי פי הארץ כבר נבראה בין השמשות, והרי כבר בזמן אדם הראשון נגזר עליו לפחות לו משנותיו שבעים שנה, אשר ניתנו לדוד המלך, דלולא זאת היה דוד המלך חי רק מספר חודשים. לכן יתכן, כי מחלוקתם היא רק מזמן לידתו של האדם, שהוא עולם בו מתנהגים עם האדם מדה כנגד מדה על פי זכויותיו וחובותיו והוא עולם הרחמים ששיתף הקב"ה עם עולם הדין כבריאת העולם, אך, בעולם המחשבה והדין והמזל העליון הגבוה מעולם הבריאה כדברי השל"ה [ח"ג (ל.) דפוס יוזעפאף], גם חכמים מודים, ששם נגזר מראש כמה יחיה כל אדם והם הם דברי ה"זוהר הקדוש" [פ' פקודי (רנב:)]. דעולם המזל הוא מעל עולם הזכות. לכן רבי עקיבא, אשר היה שייך לעולם הדין והמחשבה מתייחס לאמת המוחלטת, היינו, לעולם העליון ביותר, אשר בו נגזרות שנות האדם, לגבי הזמן שהוא בסופו של דבר ימות. ראה על כך במה שכתבנו בנושא "יחסי ההשגות בין משה רבינו ור"ע", שם הבאנו מקורות רבים על כך.

כדי לברר את השאלות הנ"ל, יש לברר היטב את מחלוקת ר"ע וחכמים במס' יבמות (ג.). נביא את דברי ה"ראשונים" וה"אחרונים" הדנים במחלוקת הזו ואת הקושיות והתירוצים שיש לברר על דבריהם. בגמרא שם הובא – ,דחניא "את מספר ימך אמלא" אלו שני דורות [רש"י – ,שנים שפוסקין לאדם בשעת לידתו"]. זכה משלימין לו לא זכה פוחתין לו דברי ר"ע וחכמים אומרים זכה מוסיפין לו [רש"י – ,והאי "אמלא" לשון תוספת הוא"]. לא זכה פוחתין לו. אמרו לו לרבי עקיבא הרי הוא אומר "הוספתי על ימך חמש עשרה שנה". אמר להם משלו הוסיפו לו [רש"י – ,אלא שמתחלה היו רוצים לפחות משני]. תדע [רש"י – ,שמתחלה כשנולד נפסקו לו כל אותו תוספת"]. שהרי נביא עומד ומתנבא [רש"י – ,בימי ירבעם שנים הרבה קודם "הנה בן נולד לבית דוד יאשיהו שמו", ובשעת חליו של חזקיה, עדיין לא נולד מנשה, שממנו יצא יאשיהו. הוי אומר בשעת חליו גזרו לפחות משני וכשזכה השלימו לו"]. "הנה בן נולד לבית דוד יאשיהו שמו" ועדיין לא נולד מנשה. ורבנן מי כתיב "מחזקיה" "לבית דוד" כתיב, אי מחזקיה נולד אי מאינש אחרינא". כתב שם התד"ה מוסיפין לו – ,והא דאמר במועד קטן (כה.) "בני חיי ומזוני לא בזכותא תליא מילתא אלא במזלא תליא מילתא", פשיטא דזכות גדול מועיל, כדאמר בשבת (קנו:) "אין מזל לישראל" ומיהו לא שכיח שישתנה המזל כדמוכח בתענית (כה.) גבי עובדא דר"א בן פדת". התוס' אינו מבאר מדוע "זכות גדול מועיל" וזכות פחות גדול אינו מועיל. הוא אינו מבאר לגבי מי ראינו שזכות גדול מועיל, אלא רק מפנה למס' תענית (כה.) ומשמע מדבריו, שר"א בן פדת לא היו לו מספיק זכויות כדי שישתנה מזלו. כדי לבאר את דברי התוס', נביא את דברי ה"אבי עזר" על האבן עזרא [שמות (ג,ב) ד"ה הסנה] ודרכו נוכל לקבל תשובות לשאלות אלו ששאלנו בקשר לדברי התוס'.

ה"אבי עזר" מבאר את דברי רבא במס' מו"ק (כה.) לגבי "בני חיי ומזוני". הוא פותח בבירור מושג הבחירה, כפי שעתיד לבאר הגה"צ רבי א. א. דסלר ב"מכתב מאליהו", אשר הובא לעיל בהרחבה, אך מוסיף מובן נוסף בהסברו. אמנם, כבר בתחלה הוא מתייחס לשאלות ששאלנו על התוס' ובסוף הוא מבאר ביתר הרחבה – ,...כי ידוע אם היטיב ה' לצדיקים בעולם הזה ופרע לרשעים בזה העולם, הלא אז נהפך הבחירה להכרח, אבל מה שראינו אנשים וטוב להם הכל כפי התולדה וכפי מערכתה, ואין כח באדם לשנות מהתולדה מרע לטוב רק בני עליה הדבקים בה', כמו אכותינו הקדושים מרוב הדבקות הן הנה עקרות בתולדתן ונפתחו.

ולמהבינך אקדים לך להשכילך בהוראת תיבת "בחירה", דע שתיבת בחירה נופלת על שני ענינים שהאחד מהם מובחר יותר משני וצריך השכלה לידע במושכל איזה מהם טובה. אבל אם אחד משני החלקים לא יצליח לכל לא שייך תיבת בחירה. ולהבינך יותר, קח משל התינוק דלא חכים אשר ינתן לו מרקחת או דבר מתוק, גם ינתן לו מטבע זהב אחת לבחור לו אחת משתי אלה, הלא יבחר לו מיני מתיקה כי לא ידע מוצא הכסף ושברו, לא כן בר חכים בחר לו מטבע זהב אשר יוכל לקנות בהם מרקחת ומתק לנפשו עד בלי די, ונקרא דעת התינוק בחירה. אולם אם התינוק אינו מתאוה כלל למרקחת עבור כאב שנים שיש לו, ומרוב שנאתו אותו לא יוכל לראות אותו, או נפל הבחירה ואין ברירה, כי אם ינתן לו אף פרוטה אחת חפץ בו יותר ממרקחת אשר לא פנה לבו כלל לזאת. קן אנחנו עלי ארץ, איש אויל בחר במטעמים

ובתאוות מדומות, ולא חפץ במהרה ובמתן מצוות אשר עושיה יזכו לרב טוב, כי לא הבין כלל, אולם איש ישר הולך בוחר בטוב ומואס בתאוות המדומות. לא כן בני עליה, אשר עובדים מאהבה גדולה אל ה' ולא נחשב בעיניהם כלל תאוות העולם הזה, ולא ישקלו בעשיית המצוה אם הם גדולים מתאוות העולם הזה או לא, כי אינם חפצים בהם, ואף אם יודעים שיקבלו יסורי תחת המצוות יעשנו ולא יחפצו בתאוות המדומות כי פשטו מעליהם הגשמיות, הנה עליהם אמרתי כי נפלה הבחירה, כיון שהחלק השני לא נחשב בעיניהם כלל ולא שייך בחירה".

ראינו לעיל את דברי ה"מכתב מאליהו", כי הבחירה הרצונית נמצאת אצל כל אדם רק במה שהוא מעל סף הבחירות הרעות ומה שמתחת לסף הבחירות הטובות שהן אצלו כהכרח מה לעשות ומה לא לעשות והתמודדותו היא רק בנקודת הבחירה האישית שלו בה קיים מאבק בין יצר הטוב ליצר הרע אם לעשות את הטוב או הרע.

ה"אבי עזר", בניגוד ל"מכתב מאליהו", מבאר שמה שנעשה אצלו כהכרח לטב או למוטב, לא רק שאינו נקרא "בחירה חופשית" כדברי ה"מכתב מאליהו", אלא אינו נקרא כלל בחירה, כי מבחינת עצם מושג הבחירה, אין כזה דבר "לבחור במה שהוא מוכרח", כי זו אינה כלל בחירה.

בהמשך ממשיך לבאר ה"אבי עזר", מדוע שייך כי יחידי סגולה יפרצו את מחסום המזל והגזרה אשר נגזר עליהם. הוא מבאר, כי אפשרות כזו קיימת אצל אנשים, אשר כל המצוות, ללא יוצא מן הכלל, הפכו אצלם "הכרח" והוא כאשר מהותם מבטלת את גשמיותם והם הופכים לרוחניים ומהפכים את חומרם לרוחניות—, והמה היוצאים מגדר התולדות והמערכות, כי המה הוצבו והוסדו רק לבעל בחירה לכל יסור בחירתו, אבל מי שהוא למעלה מן הבחירה, לא עליהם יעבור שבט המזלות. לכן זכו אמותינו העקרות להפתח ממאסרם, ומה גם, כי עיקר שאלתם לבנים בשביל קיום המין ומצוות התלויות בהן. אחר הדברים האלה תבין שאי אפשר להתפלל על אדם רשע שימות, כי תולדתו ומערכתו גרמו לו חיים ארוכים. אך בזאת יש תקנה, אם הצדיקים הנשארים דבקו נפשם במדרגה עליונה ופשטו גשמיות ויוצאים למעלה מבחירה ואז משנה הקב"ה סדר אשר הוצבה לשמור הבחירה, וברגע יפול רשע ואין, וזה מאמר הגמרא [גיטין (ז.ז)] "השכם והערב לבית המדרש והם כלים מאליהם". וזה רמז נכבד שכל מעשיך יהיו רצויים ביום ובלילה, וטהר גשמך שנמשל לערב וחשך".

לגבי מה שכתב, כי אין האדם יכול להתפלל על רשע שימות, לכאורה נראה מחז"ל להפך. במס' ברכות (י.י) רבי מאיר רצה להתפלל על רשעים שמיררו את חייו ואשתו הניאה אותו מכך. משמע, שרק משום שהוא בחר לשמוע בקול אשתו הוא לא התפלל על כך, אך אם הוא היה בוחר להתפלל שימותו הוא היה יכול להמית אותם. רבי יהושע בן לוי רצה לקלל מין שציער אותו כדי שימות, כמובא במס' ע"ז (ד.ד), באותו רגע שהקב"ה כועס, אך באותו רגע הוא התנגם ולכן הוא הסיק מכך שזה אינו דרך ארץ לעשות כך, אך אם הוא היה בוחר בכל זאת לקללו למחרת הוא כן היה מצליח וכן שם בלעם רצה לקלל את ישראל וה' מנע זאת ממנו ומשמע שה' מנעו רק משום מעלתו של ישראל ושמירתו המיוחדת של הקב"ה על עם ישראל, אך לולא זאת הוא היה מצליח וכן כמעט כל אדם מת טרם זמנו משום עין הרע של הזולת כדברי רב [מס' ב"מ (קז.א)].

וי"ל, כי כוונתו של ה"אבי עזר" היא ליכולת המוחלטת של האדם, אך אם הקב"ה גוזר על האדם לא למות, לא תעזור השתדלותו של האדם להרוג את חברו על ידי תפלה, קללה, עין הרע, הקפדה או על ידי הזכרת שם מפורש כפי שהרג משה רבנו את המצרי שהכה את בעלה של שלומית בת דברי [שמו"ר (א,ל)] ואם זה כן פועל והשני מת, זה רק משום שבלאו הכי הגיע זמנו למות והקב"ה מסוכך שימות על ידי אחת מההשתדלויות של האדם אשר הזכרו לעיל. ה"אבי עזר" מוסיף ומבאר כיצד האדם פורץ את מחסום הגשמיות והופך כולו לרוחני —, וזה שהשיב הקב"ה למשה בסנה "של נעליך... כי אדמת קודש הוא", כי ידוע שהרגל מכונה לבסיס ומצב הענין (= ראה בהקדמת רב נסים גאון למס' ברכות המבאר, כי גם השכינה המתגלית כאן בארץ היא הנעל של רום השכינה בשמים), הן לבעל חי והן לסיבות הדבר. ועתה מעמדך ומצבך וכוונתך, אשר אתה עולה בכינתך להדבק בה', הגבר ופשוט גשמיותך עוד יותר לצאת למעלה מבחירה, וזה "של נעליך", כי כמעט הוא מלבוש גשמי לרגל ובסיס הרוחני. ועיין במפרשים מס' תענית (כד.י) "רב יהודה, כי הוה משליף חד מסאני (=נעל) אתי מטרא". גם הארכתי לדבר במאמר "מה



יפו פעמיך בנעלים" [שיר השירים (ז,ב)]. עתה תוכל לבוא מעלה מעלה, כי גם המקום מוכן לכך, כמו שכתב מרן הרב (=רבי אברהם אבן עזרא) על הפסוק "מה נורא המקום הזה" [בראשית (כח,יז)], ואוהם "כלים מאליהם", כאשר מצינו שמתו בשלשת ימי אפילה. וידוע כי רגיל בפי הרב לומר "כאשר ידבק הכל (= כל ישותו ומהותו של האדם) בכל, יחדש בכל אותות ומופתים".

על פי דברי ה"אבי עזר" התבארו השאלות ששאלנו על התוס'. לגבי השאלה מהו זכות הגדול המועיל, הוא ביאר זאת בהרחבה וגם מדבריו קיבלנו הסבר לגבי מי מועיל לו זכות גדול ומדוע אין התוס' נוקב בשם של אדם כזה. ה"אבי עזר" ביאר, כי הכוונה לאמהות הקדושות, אשר מעקרות הפכו לפוריות. על פי זה יובן, כי גם התוס' ביאר למי הכוונה. התוס' נוקט את הדוגמה של "אין מזל לישראל", אשר הובאה במס' שבת סוף (קנו). ושם נאמר הדבר על ידי הקב"ה לאברהם אבינו, שאף שעל פי מזלו לא היה צריך להיות לו בן, אך בעקבות זכויותיו העצומות, אשר בכללן היה מוכן להישרף באש הכבשן על קדושת שמו יתברך ובכך דבק כולו בה', נעקר מזלו ונולדו לו בנים.

ברם, ושאלת השאלה, מדוע לר"א בן פדת אי אפשר היה לשנות את המזל ואילו לבתו של ר"ע ולרב נחמן כן שינה ה' את מזלם. כמובא שם במס' שבת (קנו:). אמנם, כבר הבאנו לעיל את הסברו של ה"מכתב מאליהו" לכך, דמי שהמצב הרע שבו הוא נתון ירד לעולם עם מצב זה למטרה זו עצמה כדי להתמודד עם רוע מזלו, אי אפשר לשנות את מזלו, אך מי שירד לעולם כדי לתקן מצב מסויים והוא לקוי בדבר אחר, הוא יוכל לשנות את מזלו על ידי תפלה ומעשים טובים ולכן ניתן לומר, כי האמהות והאבות לא ירדו לעולם למטרה זו עצמה כדי להתמודד עם עקרות וכן ר"נ גם לא בא לעולם כדי להתמודד עם יצר הגנבה ולכן ניתן היה לשנות את מזלם, אך ר"א בן פדת ירד לעולם לתפקיד המיוחד של התמודדות עם עוני לכן לא ניתן היה לשנות את מזלו. ועל פי זה יתבאר דברי הזוהר [פ' פקודי (קנב)], שעולם הזכות הוא מתחת לעולם המזל, שלר"א בן פדת העוני השתלשל מעולם המזל שהוא גבוה ומעל לעולם הזכות ואילו עקרותם של האמהות והאבות ויצר הגנבה של רב נחמן לא ירדו מעולם המזל אלא מעולם הזכות ולכן על ידי זכויות ניתן היה לתקן את מזלם. שהוא עולם של מזל תחתון ולא עולם של המזל העליון.

**אמנם ניתן לראות אבהנה אחרת** – מתי זכויות יכולות להועיל ומתי אינן יכולות להועיל ובכך גם להסביר ולענות על חלק מהשאלות ששאלנו לעיל. ישנו הבדל בין "בני חיי ומזוני" לשאר המאורעות בעולם. המשותף לכולם הוא – חיים. "חיי" זה מובן, כי מדובר על הארכת חיים. "בני", פירושו יצירת החיים. "מזוני" הוא שוב שאלה של הארכת חיים, כי ללא מזון ו/או מזון בריא אדם יכול למות. "מזוני" כולל את כל הענינים, אשר בהמצאם האדם יכול לחיות ובהעדרם האדם יכול למות. גם מזון רוחני, חסרונו יכול להמית את בעלי החכמה, כמו שכתב הרמב"ם בהל' רוצח (ז,א) – ,תלמיד שגלה לערי מקלט מגלין רבו עמו שנאמר וחי, עשה לו כדי שיחיה. **וחיי בעלי חכמה ומבקשיה בלא תלמוד כמיתה חשובין**". אם כן, אדם יכול לחיות ולהרגיש שהוא מת וגם עני חשוב כמת. לכן, העוני של ר"א בן פדת נחשב כמיתה. לכן, כאשר אדם נמצא בסוג של מיתה ונגזר עליו למות, היינו, מיתה באחד המובנים (והרי גם מי שאין לו בנים חשוב כמת), כדי שישתנה מזלו, צריך שתהיה לו זכות כמו לאמהות ולאבות שרק להם השתנה המזל והם קבלו חיים, היינו, הולדת ילדים, אך רב נחמן, שנגזר עליו להיות גנב, הרי זה אינו חשוב כמיתה, אף שרשעים נקראים מתים, הם אינם חשובים כמתים. אלא רק נקראים כך וגם אז אין הכוונה לעבירה אחת כגנבה, אשר תמיד הוא יכול לתקן אותה על ידי השבת הגנבה, אלא רק מי שכל מהותו היא רשעות ולכן ר"נ יכל לשנות את מזלו. אמנם, גם אצל בתו של ר"ע היה מצב, לכאורה, של נטילת חיים על ידי הכשת נחש, אך **א**. יתכן שניתן היה להצילה. **ב**. כאשר חשש של מיתה נעשה על ידי מי שאין לו בחירה – נחש. כבר כתב האר"י ז"ל, כי האדם, שהוא בחירי, יכול להתגבר עליו כמו שנתברכו נח וזרעו "ורדו בהם", רק מי שנגזר, כי יומת על ידי האדם בעל הבחירה, הוא שאינו יכול לשנות את מזלו אלא אם כן יהיו לו זכויות כמו האמהות והאבות הקדושים.

לכן נוסף לומר, כי רבא סובר כרבי עקיבא, כי כל מה שקשור לחיים, אין אדם יכול לשנות את הזמן שנגזר עליו ואף שישנם יחידי סגולה בכל הדורות שמזלם משתנה, כיון שהם כל כך מועטים, אין בכך כדי לפגוע בכלל זה שאמר רבא, כי "הם זכרונם לברכה דברו ברוב", כדברי הרמב"ן בהקדמתו לתורה וה"חינוך" במצוה לא. אמנם יש להבין למה התוס' מקשה מחכמים על רבא, הרי הדברים מתאימים לשיטת

ר"ע. וי"ל, שקושייתם היא, שרבא אומר את דבריו לדברי הכל ולכן הם מקשים, הרי דבריו אינם עולים בקנה אחד עם שיטת חכמים.

**הרשב"א [שו"ת הרשב"א, ה"א סי' קמה]** גם התייחס לדברי רבא. נביא את כל דבריו – **שאלה** – „הא דאמרינן בני חי ומזוני... במזלא תליא מילתא ומפסוקי התורה נראה בהפך גמור, כי בזכות ובעונש הדבר תלוי”. **תשובה** – זה תלוי במחלוקת המופיעה רבות בש"ס, אם יש מזל לישראל ומחלוקתם רק על יחידים, אך לכולי עלמא כח הרבים הוא למעלה מן המזל ונידון על פי מעשיהם והתורה דברה על הכלל ולא על הפרט (הנדונים על פי מעשיהם) והוה שסדרו לנו בראש השנה "ועל המדינות בו יאמר איזו לשובע ואיזו לחיים".

והמלך חזקיה דינו כציבור, כי – „המלך כציבור, שהצבור וכל ישראל תלויין בו כדעת האומר יש מזל לישראל, אבל לדעת האומר אין מזל התורה דברה בין על הכלל ובין על הפרט וכן אנו עושים מעשים על פי הסברא הזו וכדאמרינן "כמאן מצלינן האידינא אמריעי ואקצירי כמאן כרבי יוסי".

**הרשב"א שם סי' ת"ט"ש שאלה:** – „כיצד אמר רבא בני חי ומזוני... במזלא תליא וקשה, שרבא סמך על בר הדיא בפתרון חלומותיו”. **תשובה** – אם כבר קשה על רבא מפסוקים רבים המבטיחים שכר ועונש לפי המעשים ועוד מנא לש"ס "כל העולם ניזון בשביל חנינא בני וחנינא בני די שלו בקב חרובין". ומעשה דר"א בן פדת. אלא הזכויות על הכלל. ולגבי סתירת הפסוקים על האביון יש לומר "אפס כי לא יהיה בך אביון" וגמר הכתוב "כי ברך יברכך ה'" כלומר יברך את עמך בכלל תתן לו... לא יהיה בך אביון... אבל הכתוב השני מדבר מצד עצם האביון, לומר "לא יחדל אביון" וגמר הכתוב, על כן אני מצוה לאמר "פתח תפתח את ירך". וכן בחנינא הוא מצד עצמו בקב חרובין, אך הכלל הם מצד זכותם נזונים מחנינא בני. גם מדברי התוס' שכתבו "אין מזל לישראל" משמע, שלדעתם מדובר בין על הכלל ובין על הפרט וכדברי הרשב"א שכך נקטינן כדעה זו. לפי התוס' משתמע, שהמחלוקת בין ר"ע לחכמים היא אם השתנות המזל שכיחה (חכמים) או שאינה שכיחה ושהיא נדירה ביותר. הרשב"א מצדד בדברי חכמים ואומר, כי מחזיקה אין ראייה כי דינו ככלל, **אם כן קשה**, למה תירצה הגמרא בשיטת של "מי אמר" ולא תירצה את תירוצו של הרשב"א?

וי"ל, כי חכמים ענו לר"ע לשיטתו, דמי אמר כלל שניתן ללמוד מהפסוק את שיטתו מחזיקה, הרי הפסוק לא מזכיר כלל את חזקה אלא נוקט לשון כללית "לבית דוד" ועוד, שהיא גופא הראיה שאין כאן גזרה שאינה יכולה להשתנות ולכן אין הפסוק מפרט שמדובר על אדם כלשהו.

**לכאורה קשה** על הרשב"א שאמר ש"אין מזל לישראל" נאמר דוקא על הכלל, הרי זה נאמר ע"י הגמרא במס' שבת (קנו). דוקא על יחיד – אברהם אבינו, אם כן, כיצד יש הסוברים, כי זה נאמר רק על הכלל? וי"ל, שאם הרשב"א רואה במלך אדם ששקול לכל ישראל, כל שכן אברהם אבינו שקול לכלל ישראל, היות שכל עם ישראל יצא ממנו.

במס' חגיגה (ד): הובא – „רב יוסף כי מטי להאי קרא בכי "ויש נספה בלא משפט" [משלי (יג,ג)] **[רש"י** – „יש כלה ואין עון בידו ולא היה המשפט לספות".] מי איכא דאזיל בלא זמניה? אין, כי הא דרב ביבי בר אבבי הוה שכיח גבי מלאך המות **[תד"ה הוה** – „דמספר מה שאירע לו כבר, דהאי עובדא דמרים מגדלא נשייא, בבית שני היה דהיתה אימו של פלוני כדאיתא בשבת (קד): וכתב שם התוס', שהוא היה מכשף בשם בן סטדא. אמר ליה לשלוחיה זיל אייתי לי מרים מגדלא נשייא **[רש"י** – „הרוג את מרים המקלעת שער נשים".] אזל אייתי ליה מרים מגדלא דרדקי. אמר ליה (= מלאך המות לשלוחו) אנא מרים מגדלא שיער נשייא אמרי לך. אמר ליה אי הכי אהדרה. אמר ליה הואיל ואייתיתיה ליהו למנינא, אלא היכי יכלת לה **[רש"י** – „מאחר שלא הגיע זמנה".] הות נקיטא מתארא בידה **[רש"י** – „היתה אוחות בידה האוד של התנור שקורין פרגו"ן".] והות קא שגרה ומחריא תנורא **[רש"י** – „מכבדת את התנור".] שקלתא ואנחתא אגבה דכרעא **[רש"י** – „הושיבתו על גב רגלה ונכות הורע מזלה".] קרחא ואיתרע מזלה ואייתיתיה אמר לו רב ביבי בר אבבי אית לכו רשות למעבד הכי? אמר ליה ולא כתיב "ויש נספה בלא משפט"? אמר ליה והכתיב "דור הולך ודור בא". אמר דרעינא להו אנא **[רש"י** – „איני מוסרן לשומר המתים ששמו דומה, אלא מתגלגלין עמי ושטיין בעולם עד שיתמלאו שנותיו והוא קרוי דור".] עד דמלו להו לדרא והדר משלימנא ליה לדומה. אמר ליה סוף סוף שניה מאי עבדת אמר אי איכא צורבא

מרבנן דמעביר במיליה [רש"י – „מעביר על מידותיו“]. מוסיפנא להו ליה והויא חילופיה“. הקשה שם התד"ה מוסיפנא לו – „יש להקשות לרבי עקיבא דאית ליה בשלהי החולץ (ג.)" "משלו הוסיפו לו" לחזקיהו ולית ליה "זכה מוסיפין לו", הא משמע הכא דמוסיפין לו, צריך עיון“.

**לכאורה קשה**, הרי ניתן לתרץ בפשטות. רבי עקיבא יוכל לתרץ, שמדובר במי שכבר פחתו לו שנים, כדברי התוס' ביבמות (ג.), ובזכות שהעביר על מידותיו, החזירו לו את מה שניכו משנותיו.

**המהרש"א שם כתב**, כי פירוש הפסוק "לא המתים יהללו י-ה", הכוונה היא לאותם המתים השטין ומתגלגלים בעולם עד שימלאו שנותיהם. וקשה, הרי מהגמרא שם משמע שהם עדיין אינם נקראים כלל מתים עד שנמסרים לדומה שומר המתים, אם כן, חיבים לומר שהפסוק מתייחס לא לאלו שעדיין שטין בעולם אלא לאלו שכבר נמסרו לדומה.

**אמנם נראה לתרץ את קושייתנו על התוס'**, שלתוס' היה קשה על כך שממס' יבמות נראה, שהגמרא נוטה יותר לשיטת רבי עקיבא וחכמים צריכים לתרץ את קושייתו ואילו במס' חגיגה נראה, כי הגמרא סוברת לחלוטין כחכמים.

נביא עוד ד' מקורות מ"מדרש רבה", אשר משם נראה, שהנטיה היא לפסוק כחכמים ב"קהלת רבה" ובשאר המקורות מובא המדרש רק על פי חכמים.

**ב"ר (ז, ד) –** „רבי לוי בשם רבי יוסי בר חלפתא אמר בירידתן למצרים נולד (= איוב) ובעלייתן מת. אתה מוצא עקר שניו של איוב לא היו אלא מאתים ועשר שנים“, היינו, יש עיקר שנים על פי גזרה ויש מצב שמתווספות לו שנים.

**ב"ר (סא, ד) –** „ושמה קטורה רב אמר זו הגר...עיקר שניו של איוב לא היו אלא שבעים שנה נתוסף לו מאה וארבעים שנה...עקר מלכותו של יחזקיהו לא היו אלא ארבע עשרה שנה ונתוסף לו חמש עשרה שנה שנאמר [ישעיה (לח, ה)] "הנני מוסיף על ימך חמש עשרה שנה". ישמעאל עיקר ובני קטורה על ידי שהן לשון תוספת "ותלד לו את זמרן“, היינו, שהם נולדו לאברהם מהגר שהיא קטורה בנוסף לישמעאל, כשיטת רב.

**"דברים רבה", פרשת דברים יג (א, יא) –** „שתוספתו של הקדוש ברוך הוא יתרה מן העקר...חזקיהו עקר מלכותו י"ד שנה ומה שהוסיף לו הקב"ה הוא יותר מן העקר...“.

**קוה"ר (ג, ג) –** „משעה שאדם נולד הוא נגזר עליו כמה שנים יחיה אם זכה הוא משלים את שנותיו אם לאו פוחתין לו מהם...כך דברי רבי עקיבא ורבנן אמרין אם זכה מוסיפין לו על שנותיו אם לא פוחתין לו משנותיו“. המשך המדרש הוא כדברי הגמרא במס' יבמות (ג.) והמדרש חותם ענין זה בסיפור המסייע לשיטת חכמים – „ודא מסייע למה דאמרין חכימיא רבנן“. בסיפור המובא שם, נערכה ברית מילה לתינוק, אשר למלאך המות היה שטר ללוקחו אחרי ל' יום. לר"ש בן חלפתא שהשתתף בברית אמר מלאך המות שעליו ועל חבריו אין לו שליטה משום „דבכל יום ויום אתון עמלין בתורה ובמצות ועושין צדקות והקדוש ברוך הוא מוסיף ימים על ימיכם“. אמר לו ר"ש בן חלפתא כשם שאין לך שליטה עלינו כן לא יהיה לך רשות לעבור על דברינו ובקשו על התינוק רחמים והמשיך לחיות. על כך „אמר רבי עקיבא מה לנו המעשה, אין לי המעשה אלא מקרא מלא [שמות (כג, כו)] "את מספר ימיך אמלא", שהרי משה כמה מצות עשה וכמה צדקות ובסוף נאמר לו [דברים (לא, יד)] "הן קרבו ימיך למות“. את "מדרש רבה" סידר רב ("רב פעלים" לרבינו אברהם בן הגר"א). רב סובר על פי רש"י במס' ב"מ (קז.), כי מלבד אחוז אחד כולם מתים בטרם זמנם, אם כן, כיון שנראה מהמדרשים לעיל, שהוא סובר כחכמים, הרי שלשיטתו ניתן לומר כי רק אחוז אחד של בני אדם חלקם מתים בזמנם וחלקם מוסיפים להם שנים.

אמנם, מאידך ראינו לעיל, כי במס' שבת (ל.) וב"ר רות רבה" (ו, ד) ובקוה"ר [פרשה ה' פס' (י)] הקב"ה גזר מראש את מספר ימיו של דוד לשבעים שנה ודברים אלו הובאו בשם רב. ב"ילק"ש" (בראשית רמז מא) הובא מאמר, שבתחילתו מובאים דברי רב, ששנות האדם נגזרו עוד מעל לעולם הבריאה – בעולם המחשבה, אשר אז נגזר על דוד המלך לחיות ג' חודשים והאדה"ר נידב לו שבעים שנה מחייו, ושם ברור"ר מובאים דברי ר"ע ש"למען יאריכון ימיך" הכוונה היא לעוה"ב הבא ולא בעולם הזה. אם כן נראה, בצורה המפורשת ביותר, כי דעתו של רב היא כדעת ר"ע. גם במס' ב"מ (קז.) משתמע על פי דברי רב, כי תשעים ותשע אחוז מבני האדם אינם מגיעים למספר השנים שנגזר עליהם לחיות.



**מס' יבמות (ג.) תד"ה משלו הוסיפו** – „וקרי ליה תוספת, לפי מה שנגזר לפחות על ידי עון, והוא דאמר בפרק קמא דהגיגה (ד:) גבי איתתא מגדלא נשיא, "כי חזינן צורבא מרבנן דמעבר אמיליה מוסיפין ליה" אומר ר"י דניחא אפילו לרבי עקיבא, דאין זה תוספת כיון שנגזרו לשום אדם“.

**(שם) תד"ה תדע שהרי נביא עומד** – „ואם תאמר והלא אם לא התפלל חזקיהו על עצמו היה מת והיתה נבואה בטלה, אלא על כרחך אין הנביא מתנבא אלא מה שראוי להיות [מהרש"א – „היינו לפי הגזרה ולא לפי הזכות“]. אם לא היה חוטא, אם כן, היכי מוכח מכאן דמשלו הוסיפו לו, אפילו לא הוסיפו לו משלו וזיה כבר כל שנותרו שנגזרו לו, מה שלא נתקיימה הנבואה לפי שחטא ואילו לא חטא ונשא אשה בשנים הראשונים היה מוליד? ואמר ר"י, דשמא הדורות נגזרו להוולד באותו הזמן ובאותו הפרק שהם נולדים, ובשני התוספת נגזר לו להוליד מנשה“.

**שם במס' יבמות (מט:), הובא** – „...מנשה הרג את ישעיה. אמר רבא מידן דייניה וקטליה. אמר ליה...משה רבך אמר "את מספר ימיך אמלא" ואת אמרת "והוספתי על ימיך חמש עשרה שנה"...את מספר ימיך אמלא תנאי היא“.

**המהרש"א שם מקשה ממס' סוטה (יג:), שם נאמר** „בן מאה ועשרים שנה אנכי היום" שאין תלמוד לומר "היום", אלא היום מלאו ימי ושנותי ללמדך שהקב"ה משלים את שנותיהן של צדיקים מיום ליום“, אם כן, אם לא היה משה רבינו חוטא במי מריבה, הנה הו יותר מק"כ שנים ונכנס לארץ ישראל וזה מתאים לשיטת חכמים, אך לר"ע קשה ואין לומר שהיו מוסיפים לו שנים מאדם אחר כדברי התד"ה משלו הוסיפו, שהרי אם כן מדוע מקשים מט"ו השנים שהוסיפו לחזקיה, הרי ניתן לתרץ שהוסיפו לו מאיש אחר, אלא ודאי שלא ניתן לומר זאת אם לא הוזכר בפירוש בגמרא.

**מתרץ המהרש"א**, כי צריך לומר שסוגיא זו היא כשיטת חכמים ולא כשיטת ר"ע.

**לכאורה קשה על המהרש"א**, שהרי הוא עצמו כתב במס' שבת (נה:) בד"ה אף, לגבי מסקנת הגמרא, שיש מיתה בלא חטא. המהרש"א מבאר שם, כי משה רבינו מת לא מפני שחטא, אלא שמשום חטא זה לא הכניס את ישראל לארץ ישראל – „...הא האמנתם בי זכותם להכניסם לארץ ישראל, אבל אין זה כדאי להיות מתים אי לאו דיש מיתה בלא חטא“. אם כן, הרי המהרש"א יכול היה להסביר כך את הגמרא במס' סוטה, כפי שהסביר זאת במס' שבת ואז לא היה קשה על רבי עקיבא, כפי שהוא מקשה במס' יבמות, שהרי זה אינו נוגע כלל למחלוקתם של ר"ע וחכמים.

הוא ממשיך ומבאר, שמה שכתבו התוס', שגם לרבא זכות גדול מועיל, היינו, להוסיף לו על שנותיו, אך לפחות לו ממה שנגזר עליו, ודאי שאינו תלוי במזל ולכן קשה להם רק מ"מוסיפין לו", אך ממה שפוחתין לו, אף לר"ע אינו קשה להם, שהרי פסוקים רבים מראים שבאין זכות אנשים מתים טרם זמנם. אמנם מאידך, ממה שכתוב "למען יאריכון ימיך" אין ראיה שמוסיפים מעבר לגזרת מזל, כי יש לומר, שמאריכון לו רק עד מה שהוקצב לו בשעת לידתו וכך צריך לפרש פסוקים אלו לפי ר"ע. וק"ל, הרי ר"ע אינו צריך לתירוץ זה, שהרי ר"ע דרש ["רו"ר" (ו,ד)] – כפי שראינו לעיל – ש"למען יאריכון ימיך" הכוונה בכלל לעולם הבא ולא לעולם הזה. מסקנת הגמרא [מס' שבת (נה:)], כי יש מיתה בלא חטא, היא כדברי ר"ע, שמראש נקבע מתי האדם ימות ללא כל קשר לזכויותיו וכל תוספת או גריעת שנים מחיי האדם הם מידת הזמן אשר נקבע מראש. אם כן, הסוגיה במס' סוטה (יג:) היא דוקא כדברי ר"ע ולא כדברי חכמים. אמנם, אם כן קשה, שאם בכל מקרה האדם ימות מתי שנקבע לו, כיצד ניתן לומר שאף גורעים לו משנות חייו, אלא לכן צריך לומר, כי מה שנקבע בזמן לידתו עד מתי יחיה, הוא על פי החלטת בית הדין של מעלה הדין את האדם גם לגבי גלגולו הקודם בתוך מושגי הזמן על ידי משא ומתן משפטי לגבי נשמת האדם, אך ה', אשר הוא מעל מושג הזמן, קובע מתי בדיוק ימות האדם. לכן גם מה שאמרו ר"ע וחכמים, כי שייך שיגרעו משנותיו של האדם הוא במסגרת מושגי הזמן של בית הדין של מעלה בדונם את האדם, אך מי שנפטר בלא חטא, אינו מגיע כלל לדיון בבית דין של מעלה וסיבת פטירתו היא משום קביעתו של ה'. לכן, גם כשנפחתו לו שנים, כביכול, על ידי מה שעשה שליחו של מלאך המות, כמובא במס' הגיגה (ד:), אין לכך קשר לבית הדין של מעלה, אף שמדובר באשה, אשר יתכן שהיו לה חטאים, אשר בגינם היתה ראויה להגיע לדיון בבית דין של מעלה, אלא כיון שהגיע זמנה למות על ידי קביעה אלוקית ראשונית, עשה זאת אלוקים על ידי "טעות" של שליח מלאך המות. על חוסר הקשר בין

מעשה שליחו של מלאך המות למה שנעשה בבית דין של מעלה, כתב גם ה"ערוך לנר" במס' יבמות (נ). בד"ה משלו – „...דמשמע שם דבבית דין של מעלה אין משגיחין על זה, רק שנעשה על ידי מלאך המות ואם כן לא שייך בזה "והוספתי", שמשמע, שהקב"ה גזר כן (= באמצעות בית דין של מעלה)“.

ה"ערוך לנר" כותב שם, כי מסוגיות הגמרא לא משמע כדברי שו"ת הרשב"א (סי' קמח), כי למלך יש דין של ציבור, שלהם כן שייך שיקרע גזר דין ויוסיפו להם חיים [מס' יבמות (קה.)], לכן משה רבינו, אשר היה שקול כנגד כל ישראל [מס' תענית (ט.)], היה לו דין של ציבור לענין שיוסיפו לו שנות חיים ולכן משמע, כי למלך אין דין של ציבור לענין זה, בניגוד לדברי הרשב"א. **אמנם ניתן לומר**, כי משה, כיוון שהיה גם נקרא מלך, כמובא במקומות רבים, כפי שהבאנו על כך בהערותינו עמ"ס סנהדרין (קי.) בד"ה איתתיה דקורח...משה איהו הוה מלכא. אם כן, יוכל לומר ה"ערוך לנר", כי רק משום שהיה שקול לציבור מצד עצמו הוסיפו לו שנים ולא משום שהוא היה נקרא מלך. ה"ערוך לנר" מקשה על הרשב"א גם ממה שהובא במס' ר"ה (ח.) "מלך וציבור מלך נכנס תחלה לדין משום דלא אורח ארעא". הוא מקשה, שאם מלך הוא כציבור, מה החידוש לומר זאת, והרי אם הוא שקול לכל הציבור, ודאי שיכנס תחילה. **ועוד**, שאם מלך שקול כציבור, אי אפשר להקשות מחזקיה המלך על דינו של כל יחד ויחד.

**אמנם, יש לתרץ את הרשב"א**, כי במס' ר"ה באה הגמרא לחדש דבר זה, שמלך שקול לציבור, כיון שלא הוזכר הדבר במקום אחר. וכן מה שאפשר היה להוסיף שנים למשה רבנו, הוא שמשום שיש גילוי מפורש על כך במס' שבת (נה:), שמשא מת בלא חטא, ודבר זה נקבע מראש על ידי ה', ללא משפט בבית דין של מעלה. ומה שהיה שקול לכל הציבור, הוא דוקא משום שהיה מלך ובקשר לקושיה מחזקיהו המלך, ניתן לתרץ, כי הוא כדי להראות, כי גם בלא ענין זה, אשר מעיר עליו ה"ערוך לנר", ניתן לתרץ את הקושיה שהקשה על חכמים ר"ע מחזקיהו המלך.

הובאה הברכה בבית האבל, אשר נאמר בה בין השאר "ולוקח במשפט", וכתב על כך שם התד"ה מר – „...ופירש בה"ג דאין לומר במשפט, דקיימא לן בפרק במה בהמה יוצאה [מס' שבת (נה:)] דיש מיתה בלא חטא...ומיהו בכך אין למחוק". וק"ל, אמאי לא הביא פסוק מפורש ממשלי "ויש נספה בלא משפט"? ואת המעשה שהובא לעיל ממס' חגיגה (ד:).

**שו"ר, דכבר הקשה זאת ב"חידושי אנשי שם" על הרי"ף שם במס' ברכות (לד:)** – „קשיא לי דהא כתיב יש נספה בלא משפט וכעובדי דרב ביבי דפ"ק דחגיגה. ואנו אומרים אותו על המדה התמידית ומדאורייתא, שהוא לוקח נפשות במשפט ואם לפעמים על המעט יש נספה בלא משפט אין ראוי מפני זה להמנע לאומרו, כי המקרה אינו תמידי ולא מדאורייתא“. הנה "במשפט" יש לו ב' מובנים **א. בצדק. ב. קיום** מציאות של ב"ד של מעלה לגבי מי שנפטר ומשפט בשמים לגבי קיצור ימיו של אדם או החזרת נכוי שניו של אדם לכפי שנגזרה עליו אותה תוספת שנים לאדם מעל מה שנגזר עליו (לפי חכמים).

הנה, עדיין נשארה הקושיה גם אחרי תירוצו של "חידושי אנשי שם", שהרי גם מי שמת בלא חטא הוא נדיר ביותר. אם כן, מה עדיף זה על זה? וי"ל, דמשום שנספה בלא משפט, ואי שאין למחוק, כי אז זה יראה בכל ברכה בבית האבל כהתרסה כלפי מעלה, דשמא נפטר משום סוג מעשה דרב ביבי, לכן כה"ג מציין רק את הענין של מת בלא חטא, שהוא שבח לנפטר לא לומר זאת, דשמא הוא בכלל מי שמת בלא חטא.

**רבינו יונה במס' ברכות על הרי"ף, כתב בד"ה פתו** – „...וגם הרי"ף לא כתבו בהליכותיו והטעם שלהם (= של הבה"ג והרי"ף) משום דאמרינן במס' שבת (נה:)" "יש מיתה בלא חטא"...ואם כן היאך נאמר "לוקח נפשות במשפט". ותימה גדול הוא זה, שמאחר שאומר אותו בגמרא היאך לא נאמר אותו שאף על פי שיש מיתה בלא חטא, כל דרכיו משפט והוא יודע למה עושה כן“.

במקומות נוספים מופיע ההבדל שבין בית דין של מעלה, מתיבתא ופמליא של מעלה לבין הקב"ה, אשר שם דנים וקובעים עדיין על פי מושגי העוה"ז, בעוד שהקב"ה דבריו הם על פי מושגי "עולם הבא", שהוא עולם המחשבה והדין הפועל מעבר למושגי הזמן. לגבי מה שנקרא תפילין של רבינו תם, אשר פסק שההויות באמצע, בניגוד למה שנקרא תפילין של רש"י, מובא ב"רעיא מהימנא" (ריש (נח:)) – „סידור פרשיות התפילין קדש, והיה כי יביאך, שמע והיה אם שמע (כתפילין של רש"י) **אבל בעלמא דאתי הויות באמצע**“.



על פי סדר זה גם ניתן להבין מה כתוב בתפילין של הקב"ה [מס' ברכות (ו.)]. "ב"ש"ו"ת מן שמים" ג' הובא על כך בפירוש לגבי שאלת סדר הפרשיות – „אלו ואלו דברי אלהים חיים וכמחלוקת למטה כן מחלוקת למעלה. הקב"ה אומר היות באמצע וכל פמליא של מעלה אומרים כסדרך". בעולמנו היו מי שחיו בעולם שמעבר לזמן – עולם המחשבה והדין, שהוא העולם הבא (היינו, לא עולם הבא שאחרי מותו של האדם וגם לא עולם הבא שאחרי "שית אלפי שנים", כי עולמות אלו הם עדיין גם במסגרת הזמן). רבינו תם בשיטתו, עבודתו היתה רק בפני עצמו עבור יחידים כמוהו ואילו עבודתו של רש"י היתה לכל נפש ונפש בישראל ולכן העיקר להלכה כרש"י ("אמרי קדש", אות נ' לרבי אורי מסטרליסק.). חכמים, אשר חלקו על רבי אליעזר במס' פרה לגבי השאלה "פרה בת כמה", גם שם הקב"ה, בניגוד לחכמים, אומר כר' אליעזר. במס' ב"מ (פו.), לגבי בהרת קודמת לשער לבן, אנו פוגשים שוב מחלוקת בין הקב"ה למתיבתא דרקיעא – „...ספק, הקב"ה אומר טהור וכולהו מתיבתא דרקיעא אמרי טמא". אם כן ראינו, שקיים הבדל בין דברי בית דין של מעלה, פמליא של מעלה ומתיבתא דרקיעא לבין דברי הקב"ה.

"ערוך לנר", שם בד"ה משלו, מתייחס לתירוץ התוס', שהוסיפו לו לחזקיה משנותיהם של אחרים – „...איך מתרין ר"ע "משלו הוסיפו" דאיך קרי זה "והוספתי על ימך". וצריך לומר, דכוונתם, כיון דר"ע דרש לשון "אמלא" לשון מילוי ולא לשון תוספת ולכן סבירא להו דעל שני עצמו ליכא הוספה ואם מוסיפין משני אחרים אין זו תוספת על שני ולכן אכתי שייך לשון הפסוק "את מספר ימך אמלא" דוקא ולא "אוסף ימך", אבל שם כתיב "והוספתי על ימך" משני עצמו עד שבאו לכלל "אמלא", וזה עדיין ליכא הוספה על השנים שגזרו עליו מתהלה".

אמנם, כל הדעות אשר הובאו לעיל, לגבי זמן מותו של האדם הוא רק לגבי הסברים בתוך מושגי הזמן, כדי שהאדם תהיה לו הבנה, כיצד לפעול ולהבין לגבי מה שנמסר לנו בשתי התורות, אך כלפי הקב"ה מצד עצמו, אין כלל שאלה, כי הוא מעל מושגי הזמן וגם לא שייך לומר כלפיו, שגזר את הכל בבת אחת, כי גם הסבר זה הוא עדיין בתוך מושגי הזמן.

**"שיטה מקובצת", מסכת כתובות (ל.)** – ה"שיטה מקובצת" מצטט את ה"תוספות", הרא"ש והרא"ה שם במס' כתובות. התוס' מלבן את דברי המקורות שהובאו לעיל ונביא את מסקנתם – "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", הכוונה היא שלפני הולדת האדם נקבעים, אם הוא יהיה עני או טיפוש, אך לא יראת השמים שלו. "הכל... חוץ מצינים ופחים", הכוונה היא שבשאר הדברים מלבד "צינים ופחים", האדם יוכל לבחור לא להפגע, מלבד אם נגזרה עליו הגזרה להפגע, אך לעולם לא יגזר עליו להפגע ב"צינים ופחים" אם הוא לא יבחר להפגע, אלא אם כן הוא ימצא במקומות המועדים לסכנה כמלהמות או בדרכים. יתכן גם שהאדם לפי זכויותיו, יקבל סיוע אלוקי, במקום בו הוא נמצא או שהוא יגיע לשם, כששם אמור להיות מזג – אויר קשה של חום או קור. כשמדובר על מזג – אויר קשה של קור, הקב"ה יזרים לשם אויר חם וכן להפך, במקום בו שורר מזג – אויר קשה של חום יזרם לשם אויר קר.

**מין ה"חזון איש"** ("חזון איש", סוף חלק א"ח) כתב על הבחירה, מתי פעולת האדם נעשתה על – ידי בחירתו ומתי על ידי גזרה אלוקית. **יראת – שמים** – „דברים (ה,כו) – "מי יתן (והיה לבכם זה להם ליראה אתי ולשמר את – כל מצותי כל הימים למען ייטב להם ולבניהם לעלם)". המקום ברוך הוא מניח את הבחירה ביד האדם, אבל האדם רשאי להכריח את רעהו לעבודתו יתברך בין בכפייה [= כגון, "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני", במס' ראש השנה (ו.) ובעוד ד' מקומות] בין בפיתוי [= כפי שכתב השל"ה – „כשיתגדל ביותר, יאמר לו – למוד תורה ואז תהיה ראש רבני יתקרי לך. ואחר כך כשיתגדל ביותר, יאמר לו – בזכות התורה תזכה לגן עדן. אחר כך כשיתחכם ידריכו בדרך שילמוד תורה לשמה ולא בשביל שום ענין בעולם. ועל זה נאמר "מתוך שלא לשמה בא לשמה" (של"ה, חלק א', **שער האותיות**, (מג:), **דפוס יוצעפאף**)] ולא הוי ביטול הבחירה, כיון דהמעשה (= ש) עושה (= האדם, הוא עושה) בבחירה וכל ישראל כאיש אחד והיינו "מי יתן" שיהי' בין צדיקי הדור משתדלים לקרב לב העם לעבודתו יתברך, אבל המקום ברוך הוא אינו נותן בלבם את (= את הרצון של) הקירוב, דאם כן לא יתיחס הדבר (= נבחירה) לברואיו. אמנם, אם יש מתפלל לפניו יתברך על הקירוב (= של חברו) ותפלתו נשמעת, מתיחס הקירוב שעושה הקב"ה לברואיו, כיון שנעשה על – ידי תפלת נברא והיינו דאמרו [מס' ע"ז (ה.)] "היה להם לומר אתה תן" ורצונו לומר ועל ידי זה היה אפשר לו להקב"ה לעשות הקירוב, כיון שהוא על – פי תפלתם (=



היינו, רק כאשר הפעולה נוצרת מתחילתה על-ידי הקב"ה, זה אינו נחשב שקירובו של האדם התרחשה על-ידי בחירתו של המתקרב אל ה'. **עושר ועוני** – מס' מגילה (כז:): – "אמר ליה לא היה לי קידושא ומשכנתיה להמיינאי... במס' תענית (כ:): מבואר דה"ל רב הונא עשיר גדול, אבל זה היה קודם שהעשיר ואפשר דברכת רב העשירו והא "דתיטום בשיראי", היה רמז שנגזר עליו לקיים בו ברכתא דרב ורב עני היה, כדאמר במס' חולין (פד.) – "צריכים אנו לחוש לדברי זקן" ובמס' ברכות (זו:): "לא איעתרי עד דחזאי ראשי לפתות" ולכך היה נחא ליה דליברך וליעשר ומה שהקפיד רב, לא בשביל שראה שנתקיים לחוד, דהרי רב הונא לא ידע מתחלה שיתקיים, אבל כל ברכה של גדול הדור עושה רושם למעלה ועושה עת רצון (= "עת רצון", אך לא בהכרח שהשתדלות המברך תועיל והיא תלויה בשיעור גדלותו של המברך) ולכך ראוי למתברך לברך את המברך, אלא שמתחלה לא הוי מדרך ענוה שיחזיק רב עצמו למעלה זו, אבל כי חזי שנתקיימה היה אפשר לו להעיר לרב הונא, שמדרך הטובה לומר כן למר".

## סיכום כללי

ביררנו בתחלה את שתי הגישות המופיעות ב"ראשונים" להוכחת אי קיומה של סתירה בין "ידיעת" ה' ובחירת האדם. הגישה הראשונה, (הרלב"ג והראב"ד) מוכיחה את הדבר בהוכחות המתאימות לאנשים אשר לכודים בתפיסות רדודות של האנשת מושג האלוקות, מי מעט ומי הרבה, אף שבעלי גישה זו מודעים היטב להוכחות המוחלטות בתחום ההגיון ומקורותינו, כי זוהי שטות לחשוב, כי קיימת סתירה כלשהי בין "ידיעת" ה' והבחירה. הגישה השנייה (רס"ג והרמב"ם), מוכיחה מהחוש, מההגיון וכן ממקורותינו, כי כל נסיון למציאת סתירה נובע בעיקרו מהאנשה של מושג האלוקות ויצר סתירות עצמיות מהותיות בתחום ההגיון וכן סתירה עצמית, כאשר מנסים להסתמך על מקורותינו בדבר הכרחיות הפעולה על ידי האדם.

גישה זו גם מוכיחה, כי קיימת השגחה אלוקית על הכלל ועל הפרט (עליה הרחיב הרמב"ן את דבריו והראה, כי השגחה זו היא למעשה רצף של "נסים נסתרים"), ביחס ישר לרצונו של האדם להדבק באלוקים. השגחה זו קיימת בקצה אחד על ציר התערבותו של אלוקים בכריאה. בקצהו השני של ציר זה, מצויים אותם אנשים, אשר לא רק שהם בוחרים להתנתק לחלוטין מהרצון שאלוקים ישגיח עליהם, אלא אף מרשיעים בצורה קיצונית. אנשים אלו אלוקים מעניש על ידי שלילת הבחירה מהם, כדי שלא יוכלו אף להיטיב עם עצמם מבחינה גשמית ורוחנית. באמצעו של ציר ההתערבות האלוקית קיימים אותם אנשים אשר לא הרשיעו בצורה קיצונית, אך מתנתקים מאלוקים ומשליכים את יהבם על אלילים שונים, אשר יצרו דם או אבותיהם. הכוונה היא לאלילים פיזיים ומופשטים. היחס האלוקי אליהם, הוא חוסר התערבות בחייהם, כפי שקורה לדומם, צומח והחי. הם נמסרים לחוקי הטבע (למקרים) ולכן אמונתם בכוחות הטבע אף מתחזקת מתוך "נסיונם", כי הכל מקרה ו/או מסור לחוקי הטבע ושכל הבנה אחרת היא מוטעית. מאידך ביררנו על פי דברי הרמב"ם ורבי א. א. דסלר זצ"ל, כי כל אדם בוחר מה לעשות בצורה פרטית ביותר אך לא כוללנית – דבר המסור לאלוקים. מאידך, אף כל אדם יכול בכל רגע נתון לבחור, אך **בחירתו החופשית** היא מאד מצומצמת. רוב בחירותיו אינן נתונות בנקודת בחירתו החופשית אלא הן בחירות מוכרחות מעל או מתחת לסף בחירתו. הבאנו גם את דברי הרמב"ם והמלבי"ם המצביעים על כך, כי כאשר אנו מתכוונים בפעולה המתבצעת על ידי האדם הבוחר, אנו מגלים כי בעצם רק ברוחו וברצונו הוא בוחר בין טוב למוטב ושינוי זה, הנעשה על ידי בחירתו, הוא הנקרא "פעולה", אך הפעולה הפיזית עצמה, אינה נתונה כלל לבחירתו, אלא לרצון האלוקים. כי כאשר אדם מחליט לבצע פעולה מסוימת, מיד מתגייסים לשירותו אינספור חומרים ותהליכים בגופו וכן תחושות לשם מימוש רצונו, אשר ברובם המכריע אין האדם כלל מודע אליהם. המפעל האדיר הזה בנפשו רוחו וגופו פועל בצורה תקינה, לא משום שהוא בוחר בכך, אלא משום **שאלוקים מכריח** את כל הגורמים אשר מחוצה לו ואת כל החומרים והתהליכים בגופו לפעול בהרמוניה בלתי נתפסת וללא דופי, כדי למלאות את רצון בחירתו של האדם. מוכרחות זו כפופה כאמור לעיל, רק לתנאים ולזמנים, אשר אלוקים רוצה בכך ולא האדם.

הבאנו את דברי הרמב"ם לגבי הנטיות המולדות, הנרכשות והנלמדות ע"י האדם, הגורמות לו לעשות פעולות לא מתוך בחירתו החופשית, אך בכל מקרה, האדם יכול להתעלם מהן ולבחור לפעול בצורה אחרת, כיוון שהן רק נטיות אך לא מה שנראה כחוקי טבע או תכונות המוטבעות בו. ישנם כמובן דברים רבים אשר האדם הממוצע אינו יכול לפעול נגדם, אלא אם כן הוא משעבד את כל ישותו לדבקות מוחלטת באלוקים וקיום מצוותיו. במצב זה מתרחשת השגחה ניסית פרטית או כוללת כאשר העם כולו בוחר להדבק באלוקיו, כפי שכתבנו לעיל. מהו טווח היכולת של האדם לפעול נגד מה שנראה כחוקי טבע? בעולם העתיק וכן כיום במזרח אסיה, היו וישנם אנשים מעטים, אשר יכולים לפעול נגד מעט ממה שנראה כחוקי טבע, אך גם יכולת זו היא רק בצורה מוגבלת ובתנאים מסויימים ולפרק זמן מוגבל. לעומת זאת בעם היהודי, היו וישנם אישים, אשר שיעבדו את רצונם בצורה מוחלטת לרצון אלוקים והם יכלו אף לברוא עולמות ולפעול כמעט נגד כל מה שנראה כחוקי טבע, מלבד חוקיות מסויימת, אשר הם הגיעו לעולם הזה כדי לחיות עמה ולתקן את מה שהם נדרשו לתקן לפני בואם לעולם. למשל, מי שנשלח לכאן כדי להתמודד עם נסיונות של עוני, לא יוכל בשום אופן לשנות גזירה זו, כי מטרת בואו לכאן היתה להתמודד עם נסיונות ובכל זאת לבחור ולפעול רק בכיוון חיובי. אך מאידך הוא יכול לשנות מעבר לכך את כל מה שנראה כחוקי טבע. כמו כן, הבאנו את כל הדעות הדנות ביכולת האדם לבחור, להוסיף על שנות חייו, אשר נגזרו מעת לידתו. הראינו גם את התלות המוחלטת בין מושג הזמן והמרחב, וראינו, כי מי שנמצא במצב אשר הוא מעבר למרחב ומקום, נמצא גם מחוץ למושג הזמן, כי המציאות בצורתה המוחלטת אינה נתונה כלל בפועל במסגרת מושגי המרחב והזמן.

### שיטה מקובצת, מס' כתובות (ל.)

הכל בידי שמים וכו'. לכאורה משמע דה"ק כל פורעניות הם בידי שמים ואינן ביד האדם כלל ואפילו מה שהאדם פושע הוא סבה מאתו ית' שיפשע ויסתכן בפשיעתו ואפילו אם לא היה פושע היה מסתכן בכיוצא בזה דאינו בידו כלל שאר פורעניות חוץ מצנינים פחים וכו'. והקשו בתוס', דהא אמרינן לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה אלמא יכול לשמור עצמו דהא ודאי שבידו לשמור עצמו מן הפורעניות וקיר נטוי דאסור לעבור תחתיו. ותירצו בתוס', דלאו דוקא הכל בידי שמים ואפילו הפשיעה דמהפשיעה יכול לשמור עצמו דהא ודאי שבידו להמית עצמו. ואם תאמר, והא תנן במסכת אבות ועל כרחך אתה חי. ותירצו בגליון, דהיינו שאין לך אדם שמניח לבו להרוג עצמו. ועוד תירצו, דעל כרחך אתה חי לעתיד לבא קאמר וגרסינן על כרחך אתה מת וע"כ אתה חי, והרי כמו והמתים להחיות והחיים לידון וכו', מכל מקום ודאי מהפשיעה יכול האדם לשמור עצמו אבל כשמביאין עליו מן השמים באונס אי אפשר לו לשמור אבל צנינים פחים לעולם אל יבאו עליו באונס, והילכך הכי קאמר הכל בידי שמים אם חפץ ה' להביא איזה פורעניות אף בידו להשמר ממנו מעתה בידו יתברך הוי חוץ מצנינים פחים שביד האדם להשמר ממנו וכיון שכן לאו בידי שמים הוי. ואפשר, דלתרץ קושיא זו כתב רש"י ז"ל, בידי שמים, אם באים פורעניות על האדם גזרת המלך הוא. פירוש, ולא בפשיעת האדם בא לו, ומיהו אם פשע פשע. והקשו בתוס', דהא דרשינן והסיר ה' ממך כל חולי זה צינה אלמא דבידי שמים הוא. ואין לתרץ, דאיברא ודאי שביד האדם הוי להביא הצינא עליו ושוב הקדוש ברוך הוא מרפאהו והיינו דכתיב והסיר ה' ממך וגו' פי' ממה שגרמת לעצמך, דהא ודאי ליחא, דמדכתיב והסיר משמע שלא יביאם עליו כלל והיינו דקא מסיים קרא לא ישימם בך, אם כן אפילו תימא דלענין רפואה מיירי פריך שפיר, דכיון דביד האדם לשמור את עצמו שלא יבא עליו כלל מאי רבותיה דקאמר והסיר ה' ממך דילמא אינהו יזדהרו ולא יצטרכו לברכה זו. ותירצו בתוס', דהיינו שייחם הקדוש ברוך הוא עולמו או יתן לו מלכושים.

ריטב"א – וכן תירץ הריטב"א ז"ל, דההוא היינו דיסייעוהו מן השמים שיכול לשמור עצמו ולהתרחק ממקום הצינה והקרח הנורא.

רא"ש – וז"ל הרא"ש, זה לשונו, ואם תאמר, והא אמרינן בפרק המקבל [קז ב'] והסיר ה' ממך כל חולי זה הצינה. ויש לומר, דהכי קאמר, כל פורעניות הבאות על האדם אפילו רוצה לשמור את עצמו מהם לא



יוכל שעל כרחו מגלגלים עליו מן השמים חוץ מצנינים פחים שאין גוזרים לבא עליו בע"כ אם ירצה להתרחק מהם, והא דקאמר התם זו הצינה שיזדמנו לו מן השמים מלבושים להתרחק מן הצינה. ע"כ. והקשו עוד בתוס', דהא פחים בידי שמים הוא דאמרינן בבראשית רבה א"ל אנטונינוס לרבי וכו' עד ואין נסתר מחמתו. ויש מקשים אמאי לא הקשו נמי מדכתיב לפני קרתו מי יעמוד. ומיהו רש"י ז"ל פירש מפני הכתובים דהכי קאמר משליך קרחו כפתים דאם לא כן לפני קרתו מי יעמוד דודאי אם היה שולח כל הקרח ביחד לא היה האדם יכול לעמוד. ובוזה ניהא ואין כאן קושיא כלל. ויש מתרצים דמשום הכי לא הקשו התוס' מזה הכתוב דהיה פשוט לתרין כמו שמתרצים דדוקא לפני קרתו פ' כשיעמוד במקום הקרח או אין יכול להנצל אבל אם ירצה יכנס לבית או ילבש בגדים הרבה. עד כאן.

**ריטב"א** – וזה לשון הריטב"א, הכל בידי שמים חוץ מצנינים וכו' ואף ע"ג דכתיב ואין נסתר מחמתו וכתיב נמי לפני קרתו מי יעמוד התם למי שהולך לשרב ולקרח אבל שומר נפשו ירחק מהם שלא גזרו עליו מן השמים שלא יוכל להתרחק ע"כ. ותירצו בתוס' דקרא דכתיב ואין נסתר מחמתו איירי בעוברי דרכים או במלחמה כדרך המלכים דבדרך אין יכול להזהר מן החום. והקשו על זה, אם כן מאי פריך תלמודא הא אסון דקרא מיירי בדרך כדכתיב וקראהו אסון בדרך ואריא הזהיר יעקב דבידי שמים. ותירצו, דאה"נ אבל מצנינים לבד קא פריך. ועוד תירצו, דמה שהיה מזהיר יעקב וקראהו אסון בדרך אשר תלכו בה פ' במצרים כי היה ירא שמא יתפסוהו במצרים כמו שמעון שהיה תפוס שמה ושמה יניחוהו במקום הקור ואותו אונס הוי בידי אדם והיה נראה לו שהוא בידי שמים להכי פריך דאותם צנינים הם בידי אדם. המהר"ל תירץ, דע"כ דעת רב אדא דקאמר ממאי דכי קא מזהר וכו' פירושו היה מכל צנינים דאם היה רק על צנינים שבדרך דבידי שמים ניהו היה לומר ממאי דכי קא אזהר על צנינים שבדרך דבידי שמים ניהו דילמא אצינים שבבית אזהר דבידי אדם הם ולא היה לו להזכיר אריא וגנבי, וכתבו הקונטרסין על זה, דלאו מילתא היא דנקט אריא וגנבי שנראה לו עתה פשוט יותר שהוא בידי אדם וה"ה צנינים פחים שבבית. ע"כ.

עוד הקשו בתוס', דהא אמרינן הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים ותירצו דאין לו ענין לכאן דהתם קאי על הולד כשהוא במעי אמו והכא איירי במאורעות הבאות על האדם.

**רא"ה** – וכן תירץ הרא"ה זה לשונו, דהתם מיירי בדברים שנגזרים על הולד כשהוא במעי אמו כדאמרינן התם טפה זו מה תהא עליה וכו' והכא מיירי בפורעניות הנגזר לבא על האדם ע"כ.

ורש"י ז"ל כתב, חוץ מצנינים פחים, שפעמים פחים, שפעמים שבאים בפשיעה ע"כ. ובוזה תירץ הכל ואין כאן שום קושיא ממה שהקשו התוס' ז"ל. דוק ותשכח ותו אריא וגנבי בידי אדם ניהו והא אמר רב יוסף וכו'. יש מקשים למה ליה לאתויי מדרב יוסף הא תרווייהו שמעינן לה מדתניא הכל בידי שמים חוץ מצנינים פחים אלמא דאריא וגנבי נמי בידי שמים ניהו. ותירצו דבעי לאתויי ממה דתני ביה להדיא חיה וגנבי וכדאמר' או חיה דורסתו וכו' או ליסטינ וכו' כי היכי דמקשו מעיקרא מצנינים פחים דקא מפרש להדיא:

שיטה ישנה – וז"ל שיטה ישנה, הוא הדין דהוה מצי למפשט דאריא וגנבי בידי שמים מדאמר רבי חנינא הכל בידי שמים חוץ מצנינים פחים הא אריא וגנבי בידי שמים אלא ניהא למפשט מדוכתא דקתני לה בהדיא. ע"כ.

## הזמן והמרחב והתלות ביניהם

**האם ניתן לזהות מקטע של זמן (כגון: זמן ההווה) מתחילתו ועד סופו או רק לזהות את תחילת הזמן מתחיל מיד אחריו האם הזמן קיים במציאות והאם קיים זמן הווה או שהוא רק טווח של זמן.**

רלב"ג, בראשית, פ' וירא, התועלת הי"א עמ' קלה, הוצ' מוסד הר"ק – ,, והא מה שלמדנו מענין הזמן ושהוא נמצא מציאות מה ולזה תיאר (=את) העת העומד, לפי מה שיניחו ההמון והוא הזמן האמצעי אצלם (= ההוה אשר אינו עומד בפועל רק בדמיון ההמון, כי כל רגע משתנה מהעבר לעתיד) בשהוא חי (= כעת חיה") להורות על שאין הזמן דבר בלתי נמצא כלל, כמו שחשבו קצת הקודמים. והנה תיארנו בחיות, להורות על מציאותו (= כי לא ניתן לנתק את מציאות הזמן מציאות החיים. ואם אנו אומרים שהאדם חי, משמעו, חי בזמן נתון). וכבר ידעת שכבר יתואר בחיות בלשונונו מה שאינו חי, אומרו "היחי



את האבנים מערמות העפר והמה שרופות [נחמיה (ג,לד)] והנה ידעת מה שבענין הזמן מהעומק, עד שאמר אחד מגדולי הקודמים שהוא ענין אלוהי לקושי הגעת הציור בו”.

**הרלב"ג** מרחיב את דבריו בענין זה שם לעיל (ח,י) ד”ה כעת חיה – ,, כעת הזאת שהיא קיימת ועומדת עתה. אמנם אמר זה לפי שהעובר מהזמן אינו נמצא, וגם לא העתיד, והנמצא ממנו הוא עתה העומד (= ההוה). וכבר התבאר בטבעיות אופן המציאות אשר לו. והרצון בזה שבהגיע כמו זה העת העומד מהשנה האחרת, יהיה לשרה בן... והנה לא לקח בזה המאמר ה”עתה” האמיתי, כי לא יתקיים כלל, כפי מה שנתבאר בספר השמע, אבל לקח ה”עתה” אשר בו חלק מהזמן העובר וחלק אחר מהזמן העתיד. וזה ה”עתה” ימצא לו קיום כל הזמן אשר בין קצותיו (= היינו, טווח הזמן). וזה כי לולי זה, היה מאמר זה האיש לאברהם בעת בעצמו, אשר אמר השם יתעלה לאברהם בשורת יצחק וזה ממה שלא יתכן [= אך רש”י פירש שם (כא,ב) – ,, שרט לו שריטה בכותל ואמר לו כשתגיע חמה לשריטה זו, בשנה האחרת תלד”, אך הרלב”ג לפי פשוטו אין לפרש שבא ליעד לו כאן זמן מדויק]. ואולם כאשר הנחנו, כי הזמן זה הוא עת רחב (=טווח של זמן), הנה יתכן שכבר אמר השם יתעלה לאברהם בקצתו בשורת יצחק ובקצתו הנשאר סיפר זה האיש לאברהם זאת הבשורה”.

**רבי אברהם אבן עזרא**, שגם היה תוכן גדול כרלב”ג, כתב [שמות (יא,ד)] בד”ה כחצות הלילה, שכן ניתן לבודד את נקודת הזמן ההוה בין שני חצאי הלילה, אך זה טורח גדול – ,, יש מדקדקים שאמרו ”כחצות” שם הפועל והטעם כאשר יהיה חצי הלילה בשה, כי רצו לדמותו כמו ”ויהי בחצי הלילה” וידוע כי אין יכולת בחכם לידע רגע [= 1/72 של חלק שהוא 1/1080 של שעה] חצי היום, כי אם בטורח גדול בכלים (= אסטרונומיים) גדולים של נחושת, ואף כי חצי הלילה שהוא יותר קשה. ולפי דעתי אין צורך לכל זה, כי פירוש כחצות הלילה, כאשר יעבור חצי הלילה הראשון. וככה בחצי הלילה הנשאר. והעד הנאמן ”ויהי בחצי הלילה ויחרד האיש וילפת” [רות, (ג,ה)], ”חצות הלילה אקום להודות לך” [תהילים (קיט, סב)]. רש”י שם כתב, שהקב”ה אמר ”בחצות הלילה”, שהוא כמוכן יודע מתי בדיוק החצי, אך החרטומים יכולים לטעות וכשהמכה לא תגיע בזמן לפי חשבונם, יאמרו שמשנה רבינו בדאי ולכן אמר להם משה ”כחצות”. וכן כתב רבי יעקב מעמדן [”מור וקציעה” סי’ א’ לענין קימת חצות] – ,, שהוא בנקודה המחלקת היום והלילה”.

נראה שהרלב”ג יסכים עם המפרשים הנ”ל, לגבי מה שאמר משה רבנו למצריים ”כחצות”. אמנם לפי מה שאמר הרלב”ג, משה אמר כך למצריים, לא רק משום החשש שהם יטעו בחישוב זמן החצות, אלא גם משום שאפילו אם הם לא יטעו, לגבי האדם עצמו לא שייך לומר שהוא חש חוויה העוברת עליו ברגע מסוים כשלעצמו, כי החוויה היא תמיד דבר המתמשך ולכן יחושו החרטומים את רגע תחילת מכת הבכורות גם אחרי חצות ולכן הם יאמרו שוב שמשנה בדאי והתחלת המכה לא התחילה בחצות אלא בחצות ועוד חלקיק של זמן.

אמנם נראה שהרלב”ג יחלוק על מי שאמר שיש נקודה מסוימת על ציר הזמן הנמצא בין שני חצאי הלילה, כי לדעתו מיד כאשר נגמר חצי הלילה (שהיא נחלת העבר) מתחילה מיד מחציתה השניה של הלילה שהיא בעתיד. אמנם לגבי עצם חויית ההוה, אם נאמר שלא ניתן לחוש אותו ברגע מסוים העומד בפני עצמו, כדברי הרלב”ג, הרי שהוא נגד הגמרא, הן במס’ ברכות (זי) והן במס’ ע”ו (ד) שם נאמר שבלעם יכל לדעת את הרגע שהוא חלקיק שניה, שבו ה’ כועס ולקלל אז את ישראל. אמנם נראה שזה אינו קשה על הרלב”ג, כי הרלב”ג יטען שגם אותו רגע כשלעצמו מתחלק בין עבר לעתיד. אמנם מה שנראה שכן קשה על הרלב”ג לגבי הזמן הוא, שהזמן הרי קשור למערכת החושים והנפש הסבוכה בגופו של האדם. ללא הגוף והחושים, האדם הרי לא היה חש בכלל בקיום הזמן. ולכן הזמן הוא דבר סובייקטיבי הקשור לתפיסה החווייתית של האדם. כל אדם קובע לעצמו מהי יחידת הזמן החווייתית אשר על פיה הוא פועל ולכן הוא יכול לקבוע לעצמו מהי יחידת הזמן אשר לגביו נחשב טווח הזמן כהוה והוא יכול לקבוע לעצמו באיזה מהזמנים, הוא הזמן שהאדם חווה חווייתית או פנימית והוא יקבע לעצמו את טווח הזמן המסוים וכאשר הוא יעסוק בחוויה חישובית, זמן ההוה יכול להצטמצם מאד או אפילו להעלם ולהתאפס.

## הזמן הוא חוש נפשי כמו החושים הגשמיים

רבינו בחיי (תלמיד הרשב"א), שער היחוד פרק י' ד"ה ונשאל – „...והחושים הנפשיים אשר הם הזכרון והמחשבה והרעיון [כמו "רעיון רוחו" (קהלת א')] והזמן (טוב הלבנון – „הדמיון והוא כח המצייר בנפש מוחשי הגשמיים אשר השיג אותו האדם בחושיו החמישה. אף אחר שנעלמו ממנו מצייר אותם המדמה על תכונתם וכמותם, כפי אשר ראה ושמע אותם או השיג אותם בריח או בטעם או במישוש“) והכרה...“.

נביא להלן ממקורות התורה שבכתב ובעל פה את ההסברים ואת הקשר אשר לא ניתן להפרדה בין המרחב והזמן וכן את אחדותו של הזמן והשפעת העתיד על העבר.

### הזמן הוא תמיד תלוי – מרחב על כל מימדיו וכן להפך באמצעות התנועה

1. מהר"ל גבורות ה', פרק מו – „דע, כי הזמן יש לו יחוס אל הגשם [= החומר] ודבר זה מבורר למי שעיין בחכמה...כי הזמן נתלה בגשם כי הזמן מתחדש מן התנועה והתנועה היא לגשם, והמעין ידע כי הזמן והתנועה והגשם משתתפים ומתייחסים בכל דבר [= כלומר הם המאפיינים והמימדים של המציאות].“

### השמים והארץ נוצרו יש מאין וברגע הופעתם המשותף נברא גם הזמן

2. רמב"ן, בראשית (א, ד) – „משיצאו השמים והארץ מן האפשר (=מהפוטנציאל) אל היש (=אל הפועל) הנזכר בפסוק הראשון, נהיה זמן...משיהיה יש (=חומר נברא) יתפש בו זמן“.

### כל מה שקיים, ה' בראו יש מאין והזמן הוא גם דבר נברא

3. רמב"ם (מו"נ, חלק ב', פ"ג) – „העולם בכללותו כלומר כל נמצא...ה' המציאו אחר ההעדור המוחלט...וגם הזמן עצמו מכלל הנבראים“.

### הזמן הראשוני, אשר השיק לאין המוחלט, אינו מתחלק לפרקי זמן קצרים

#### יותר (מאות שנים לאחר מכן

#### זכו גם חוקרי המדע להגיע לתובנה זו וקראו לכך "זמן פלאנק")

4. ספורנו [בראשית (א, א)] – „בראשית – בתחילת הזמן והוא רגע ראשון בלתי מתחלק שלא היה זמן קודם לו“.

#### "בראשית" מציין את הציווי האלוקי לבריאת הזמן והתחלתו

5. הגר"א, "אדרת אליהו", בראשית (א, א) – המילה "בראשית" היא המאמר של בריאת הזמן. מלבי"ם [בראשית (א, א)] – „בראשית – זה מבאר שיש לעולם ראשית ושגם הזמן מחדש“.

### הטענה האומרת, שלפני הבריאה היה קיים הזמן, היא אקוויוולנטית לטענה

#### הפגאנית (האלילית), שהאל הזדקן עם התקדמות הזמן

6. "שומר אמונים" הקדמון (רבי יוסף אירגס, ויכוח שני, סעיף יז) – „דע, כי קודם בריאת שום דבר כשהיה הקב"ה לבדו, לא היה אז מציאות זמן כלל, שהרי הזמן בפני עצמו אין לו מציאות, כי הוא מקרה דבק ונמשך אחרי תנועת איזה דבר שנתהוה והולך והווה שהוא נופל תחת הזמן, ויבחנו בו שלשה הבדלי זמן שהם העבר והווה ועתיד...אמנם, כשעדיין לא היה שום דבר אלא הקב"ה לבדו, הנה אז לא היה שום זמן, דאם תאמר שאז היה זמן, וכמו שהקב"ה אין לו ראשית, כך הזמן אין לו ראשית, נפלת בשוחה

עמוקה, כי נמצאת אומר שהקב"ה נמשכת הויתו בכל יום ויום ומשתנה בתנועה זמנית, שיהיה היום יותר זקן מאתמול, וזה אינו אמת, כי הוא קיים תמיד על ענין אחד, קודם שנברא העולם ואחר שיכלה עולם, ולא ישנוהו הזמנים... כלל העולה, דכיוון שלפי האמת לא היה הזמן בהיות האין סוף לבדו, אין מקום כלל לשאול אעיקרא דינא מדוע לא האציל את אדם קדמון (=ראשית הבריאה) קודם הזמן שהאצילו, שהרי קודם שהאציל את אדם קדמון, אין שם קודם, כי קודם ואחר הם ממשיגי הזמן, ואז לא היה זמן...".

### **ההגבלות של המרחב והזמן נבראו מראש, רק כדי לאפשר את היכולת להדבק ברוחניות וכאשר במצבים**

#### **מסויימים הגבלות אלו מפריעות למימוש מטרה זו, מתבטלות הגבלות אלו**

7. רבי אליהו זסלר, "מכתב מאליהו", חלק ג', עמ' 65-66 – „הן העולם הזה מוגבל בכל ענייניו, גם הזמן והמקום הגבלות הם (אי אפשר לנו להגיע ממקום למקום אלא אם נעבור את כל השטח שביניהם ובהמשך זמן מסויים). ההגבלות הללו הן אשר אנו קוראים "טבע" ואנו חושבים כי יש ממש בהן ואי אפשר להתעלות למעלה מהן. אולם האמת היא, כי ההגבלות האלה קיימות רק לצורכי עבודת ה' ולפעמים אפשר שתתעטנה או גם שתסתלקנה לפי שעה, כאשר דורשת זאת עבודת גדולי צדיקי הדורות... כשיתעלה הצדיק הגדול להדבק ברוחניות, עד שלא יהיה לו עוד צורך בהגבלות – ואדרכה הן תפריענה לו בעבודה הרוחנית – אז תתבטלה ההגבלות מאליהן“.

„כשהמובחר והשלם שבצדיקים מגיע למדרגת הדבקות שבתפלה, או אפילו רק אל ההכנה השלמה אליה, לא תעמודנה בפניו גם ההגבלות של זמן ומקום, והכל בא ממילא אל המצב הנצרך לעבודתו. זו גדר קפיצת הארץ שנאמרה ביעקב אבינו ע"ה 'אמר אפשר שעברתי על מקום שהתפללו בו אבותי ולא התפללתי? יהיב דעתיה למיהדר (=נתן בדעתו לחזור) וקפצה לו הארץ' (רש"י, בראשית כח, יז ומקורו בגמ' במסכת חולין צא:)... כי לעבודתו הרוחנית כבר לא היה צריך בהגבלות מרחק המקומות [והזמן הדרוש לעבור את המרחק] אלא אדרכא, היה צריך שיהיה שם וממילא היה שם, כי כל כלי נברא כפי הצורך לרוחניות בלבד“.

### **כאשר חכמת, בינת ודעת הלב בונים פרמטרים של רוחניות צרופה, מתקיימת לגביה ההפרה של 'חוק הזהוי העצמי' בטבע**

8. שם, חלק א', עמ' 309 – „בענין קפיצת הדרך, הדרך קופץ ולא האדם. כאשר קפץ הדרך ליעקב אבינו, אילו עמדו שמה הרבה בני אדם לא היו רואים אותו טס במהירות עצומה אלא שהדרך – היינו המרחק, המקום – קפץ ואינו (וכן לענין הזמן כפי שמבואר בהמשך). ברגע הקודם היה בחרן ממש והכל ראוהו ומשמשו בו, וכיוון דיהיב דעתיה וכו' קפצה לו הארץ – המקום נתבטל כלפיו ואינו. ובסתירה להבחנת זמן ומקום, הוא נמצא תיכף בהר המוריה, והכל רואים וממששים אותו שם“.

המהר"ל [גור אריה", דברים (לז, א)] על דרגת רוחניותו הגבוהה של משה רבינו – „ההליכה כולה תהיה באותו רגע ממש“.

### **חקר הרוחניות והמהות הצרופה של היקום והמציאות בכלל, אינו מחקר, מדעי (הדת הפרוטסטנטית, תאולוגיה) נחות של חקר הטבע, אלא הוא עוסק בחקר הטיפול במהות החוקים היסודיים ביותר, היוצרים את סדר היום הסיבתי בטבע המציאות ורק בכך עסקו חז"ל**

9. מהר"ל (באר הגולה, באר שיש) – מהר"ל מוסף שם לבאר – „לא באו חכמים לדבר מן הסיבה הטבעית כי קטון ופחות הסיבה הטבעית, כי דבר זה יאות לחכמי הטבע או לרופאים, לא לחכמים. אבל הם ז"ל דברו מן הסיבה שמחייב הטבע... שלכל דבר יש סיבה טבעית מחייב אותו ועל אותה הסיבה הטבעית יש סיבה אלוקית והיא סיבת הסיבה“.



על דברי חז"ל [מס' כתובות (ק"ב:)] "ארץ ישראל קלה מכל הארצות לבשל פירותיה" כתב שם המהר"ל – „כי כל אשר הוא בעל גשם (= חומר) פעולותיו בעכבה (= מוגבלות וניתנות למדידה) ואשר איננו בעל גשם כל כך הוא יותר ממהר, כי הדברים הרוחניים אינם תחת הזמן כלל וכל אשר הוא רוחני יותר, הריהו ממהר לפעול, לכן ארץ ישראל, מצד קדושתה, ממחרת לבשל פירותיה“.

### **חוקרי הטבע אינם עוסקים בחוקי היסוד של טבע המציאות, אלא רק בפיתוח טכניקות "גאודזיות" של משחקי תחושה סובייקטיביים**

**10** רמח"ל ("אדיר במרום", עמ' רלו) – „הדברים האלה (= היינו פנימיות הדבר) אי אפשר לחכמי התולדה (= חכמי הטבע). ועל דברים אלה אמר רשב"י (זהר ויקרא י.), שהם לא נמסרו למודדי גבולות, כי הם אינם אלא דרכי החיצוניות, ומפנימיות שהוא העיקר אינם יודעים כלום“.

### **אורך הזמן מתכווץ ומתרחב בתובנה האנושית ביחס ישר לכמות הארועים אותם הוא רוצה לחוות בלבו ומשם לשדר אותם אל מוחו. בגיל מבוגר, רוב הארועים אליהם הוא נחשף, אינם ברי-חוויה והם משודרים מלבו ישר לתאי ההדחקה במוחו ותחושת הזמן מתכווצת בלבו ובמוחו**

**11.** רבי אליהו דסלר, "מכתב מאליהו", חלק ב', עמ' 150–154 – „הזמן מורגש לאדם ביחס להתחדשות הרשמים שהוא מקבל. ככל שמתרבים הרשמים החדשים מרגיש את הזמן כארוך יותר. ידוע ששנה אחת משנות הילדות נחרתת בזכרון כזמן הרבה יותר ארוך משנות העמידה משום שאצל הילד הכל חדש וקולט הרבה רשמים. השאיפות ומילויין, שהן תוכן החיים כמו שראינו, כל אחת מהן מהווה נקודת בחירה. על האדם לבחור בכל פעם אם ואיך ועד כמה למלאות את השאיפות המתעוררות בו. בחירת האדם משתרעת על נקודות הרבה מאד. בכל רגע ורגע של החיים מתחדשת בו בחירה לכל אלפי רבבות הנשמות היורדות לעולם. כך הוא המצב היום לאחר חטא אדם הראשון שנתערבו הטוב והרע בפנימיותנו, ועלינו להבחין בכל אחד מעניינינו וממחשבותינו. בהתחדשות הבחירות התמידיות האלה נחפסת הבחנת הזמן שלנו“.

**12.** "מכתב מאליהו" חלק ב', עמ' 150–152 – מהות הזמן ומימדי המציאות של האדם הראשון – „קודם חטא אדם הראשון כל הבחנת הבחירה התרכזה בנקודה אחת לבד, ורק בה היתה שייכת השגה מחודשת. זולת זאת היו חיוו דבקות אל האמת בהבחנה שאין זולת האמת כלום ולדבקות כזאת אין שייכות לגדר שנוי והתחדשות כלל. נמצא, שהבחנת הזמן אז היתה דלה ורזה מאד, כשנסתכל עליה ממבט הבחנת הזמן שלנו, כי לא היה מקום להתחדשות ושינוי שהם עצם מהות הזמן כי אם בנקודה אחת לבד. הרי שהיתה אז הרגשת זמן אחרת לגמרי מהבחנתנו אנו בו ואין לנו דרך להבין את אושרו של אדם הראשון בדבקותו הגמורה אל האמת בבחינת זמן זאת... וזה לשון הגר"א בליקוטים סוף ספרא דצניעותא – 'אצל מעשה בראשית כתוב בראשית, שששת ימים הראשונים היו כלל כל השיחא אלפי שנין' – ופירוש בחינת "כלל" הוא, שכל גילויי ששת אלפי השנה כלולים בימי בראשית. נשמות כל באי עולם היו כלולות בנשמת אדם הראשון, ובבחירתו האחת היה בידו לתקן כל מה שניתן לתקן בכללות הבריאה (כלומר כל הגילויים המכוונים בבריאה כולה היו מרוכזים בשמירת מצוה אחת יחידה). ואילו לא חטא האדם הראשון היה העולם הזה נמשך רק ששה ימים, ובשבת היה עולם הבא, וכזה היתה נשלמת תכלית הבריאה. אך כשחטא נתפרטו כל הנשמות שהיו כלולות בו להרבה נשמות פרטיות וכן הבחירה להרבה בחירות והימים נתפרטו לששה אלפי שנין... וגדר אחרית הימים הוא שאז יחזור הכל לבחינת ראיית גן עדן, שיהיה הגלוי באופן של דבקות גמורה כמו קודם החטא, ולא יחול בה שינוי ולא חילוף זמן, כי הכל גילוי אחד. ובאמת יהיה גם כן אותם הגילויים ממש ששת אלפי שנים, אלא ששינוי באופן אחר של השגה. מה נואלו התמהים על קוצר ששת ימי בראשית, שהרי לא שייכים שם לא קוצר ולא אריכות כלל“.

מלבד אנשים מעטים, כל האנושות מבצעת שני ניסורים פיקטיביים. א. בין המרחב לזמן. ב. ניסור בזמן עצמו, בין ההרה לעבר ולעתיד ולכן אינם חשים וחווים את השפעת הזמן על מהותם ואת השפעת העתיד על עברם. רק המעטים, הדבקים בכל רגע בחוויה הרוחנית, משתחררים מניסורים אלו וכיוון שחוויתם אינה תלויה כלל במרחב החומרי, ממילא היא גם אינה תלויה בתפיסת הזמן של עבר, הווה ועתיד ומהותם הופכת ליחידה אחת, אשר לאחריה, אשר אינם חווים חוויה זו, זה נראה כהשפעה בו-זמנית מהעבר על העתיד ומהעתיד על העבר. כאשר הנשמה יוצאת מהגוף רק אז תפיסת החוויה של כולם משתווית לטוב או למוטב

**13. שם (עמ' 153) –** „עתה נתבונן על בחינת זמן מצד האדם: היינו איך האדם קובע את ההשפעות בתוך נפשו, כי כל רגע אינו חולף עליו, אלא מעצב את מהותו.

הרי האדם רגיל לחשוב, כי כשעובר הזמן, אין זה נוגע למהותו ואינו משנה בו כלום, כי מדמה ש"האני" מציאותו קבועה בפני עצמה ואינה משתנה, והזמן הוא רק עובר עליו. אבל תפיסה זו טעות היא. אמרו חז"ל (מס' נדה ל:), שהאדם קודם לידתו צופה מסוף העולם ועד סופו, פירוש שרואה במבט האחרית ומבחין שהכל אחד, ומהכל יוצא אך כבודו יתברך. אך משנולד הוא נכנס תחת סתר הזמן, שחושב שרק ההווה ישנו, והעבר כבר אינו, והעתיד עדיין לא הגיע. אבל באמת באופן השגה זו משקף רק הווייתנו בעולם העשייה, שהוא מקום עיצוב מהותנו על ידי בחירותנו. כל רגע נחתם בחותם העשייה, כל רגע ורגע שעובר משאיר רושמו ביצירת מהותנו, דהיינו, שעל ידי תורה ומצוות נקבע ונעשה חלק ממהותנו לרוחני. וכך גם בשלילה ח"ו, כשעובר רגע באי עשייה או בעבירה ח"ו, מטביע רושמו בעולם העשייה ונקבע חלק ממהותנו בהסתר וטומאה. אותו החלק ממהותנו שמתגלה באותו רגע נקבע לאחד משניהם – לאור או לחשך על ידי בחירתנו. וכשעובר הזמן, הרי כבר נקבע בנשמתנו, ונשאר קיים ואינו בטל לעולם, אף על פי שהעבר נסתר ונשכח מעינינו, וכאילו שכבר בטל.

והמשל לזה: מפת הארץ, שכל נקודה עליה סימן לעיר, מכוסה בנייר שיש בו נקב אחד: כשנעביר הנייר על המפה, נראה דרך הנקב עיר אחר עיר, ונחשוב כאילו שבזמן שנראית עיר זו, לא נמצאת העיר הקודמת ולא הבאה: אבל הרי באמת קיימות כל הערים ביחד אלא שמכוסות הן וכשירידו את המכסה יתגלו כולן בבת אחת. כן הוא אצל האדם, שמגלים לו בכל רגע ורגע שבהווה נקודה אחר נקודה ממהותו, ושמוסרת ממנו הנקודה הקודמת שכבר שייכת לעבר, אולם באמת היא קיימת בנפשו ואינה בטילה. וכשיבטלו מהאדם את הסתר הזמן לאחר מיתתו ויסירו את מכסה העולם הזה, יראה הכל בבת אחת: כל מהותו הרוחנית תתגלה על כל נקודות החשך והאור שבה כחטיבה אחת. ואז יראה שהזמן לא היה אלא הסתר, כי הכל הוא הווה אחת שנמצאת בבת אחת. זהו עולם הנצח שאין בו עבר ועתיד.

נמצא שגדר הזמן עבורנו הוא קביעת מהותנו: והיינו האפשרות או לעשות את מהותנו מציאות רוחנית הדבקה בהקב"ה, או ח"ו מציאות של הסתר, חשך הדחוי מדבקות ומרוחניות“.

**14. רבי חיים פרידלנדר ("שפתי חיים", מועדים, ח"ב, עמ' תיז) מבאר את דברי רבי אליהו דסלר –** „היות וכל הווייתנו היא בתוך מסגרת של הזמן, קשה לנו להבין את המושג של למעלה מהזמן, אך עפ"י המשל האמור (של הרב דסלר לעיל) נוכל להבין קצת את הענין, כי כמו במשל, כאשר נסיר את הנייר המכסה מעל המפה נראה בבת אחת את כל המקומות המסומנים במפה ולא רק קטע קטע, כך גם בנמשל, כאשר הנשמה נפרדת מהגוף, ההסתר הקרוי זמן מתבטל מן האדם, ואז יחוש וירגיש בבת אחת את כל מה שעשה ויצר כל ימי חייו בתוך מסגרת הזמן בזה אחר זה, הן בעשיית הטוב שבזה יצר מעלות רוחניות בנפשו, והן במעשי עבירות, שעל ידם יצר מציאות של טומאה בנפשו, את כל זה יחזה ויחוש בבת אחת, וזה המובן של המושג למעלה מן הזמן, שהוא בעצם חיי נצח, כי נצח אין פירושו זמן נמשך בלי סוף שא"כ הוא עדיין במסגרת הזמן, אלא נצח הינו הרגשת כל העבר כחטיבה אחת בהווה“.



15. רבי חיים פרידלנדר ("שפתי חיים", פרקי אמונה ובחירה ב', עמ' ק"צ) – „דוגמא נוספת להבנת חיי ה'נצח", אדם שיש לו תענוג ושמחה הנמשכים על פני תקופת זמן של עשר שנים, כל רגע הוא שמח בפני עצמו, אמנם בכל רגע הוא יכול לחוש, לחיות ולעכל רק רגע אחד מהשמחה שבהווה, אבל את השמחה שחלפה הוא יכול לחוש רק בזכרונו, אבל אין זה ממש כתענוג שמחת ההווה, ואילו את שמחתו בעתיד יכול רק לתאר בדמיונו. לו היתה היכולת בידו לרכז את רגשי השמחה של כל עשר השנים ברגע אחד של הווה, אזי היתה שמחתו באותו רגע אחד של הווה ללא גבול ושיעור. "נצח", היינו, שברגע אחד של נצח יש בו את כל התענוג של הנצח – וכחטיבה אחת. זהו "עולם שכולו ארוך" (תאור עולם הבא) שכל רגע מהנצח יש בו כל הנצח“.

### **פעולת שכר ועונש בעולם הבא אינם מעשה נפרד הפועל על מהות האדם, אלא "טביעות אצבעותיו" כפי שהאדם עיצב את מהותו בעולם הזה**

15. רבי חיים מוולוז'ין (גדול תלמידי הגאון מוילנא), "נפש החיים", שער א', פרק יב – „וזהו ענין שכר העולם הבא, שהוא ידי האדם עצמו, שאחר פרידת נפשו מהגוף, הוא עולה להתעודן ולהשביע נפשו בצחצחות האורות והכוחות והעולמות הקדושים שנתוספו ונתרכו ממעשיו הטובים“.

16. רבי חיים מוולוז'ין, "רוח החיים" פירוש על מס' אבות (ב,א) – „ואחר מותו, זה עצמו השכר, כי כל חלקיו הטובים מתדבקים כאחד והיו לאגודה אחת, והלבש אותו מחלצות חלוקא דרבנן“.

### **אדם שחי ללא הפסקה בדבקות רוחנית, על ידי זכוך ותרגום של כל דבר (עצמים, תחושות וחוויות וכו') לרוחני, הזמן שהוא גם חומרי, מעצם תלותו בחומר ובמרחב, נתפס בחוויתו ותודעתו לא כמושגי זמן, אלא כמושגי לבושים, האופפים את גרעין רוחניותו הטהורה, אשר אינה ניתנת לחלוקה בשום מובן – הנשמה**

17. רבי אליהו די וידאש, מתלמידי הרמ"ק, ("ראשית חכמה" שער האהבה, פרק ט') – „כי הימים, מה שאדם מתקן בהם, הם לבוש שבהם תתלבש נשמתו, ועל ידי לבוש הימים זוכה להסתכל ולהתענג בעונג טוב הצפון לצדיקים. וזהו לשון הזוהר (בראשית, פרשת ויחי, רכד): אשריהם הצדיקים שימיהם נקיים מחטא ונשארים לעולם הבא נקיים, וכשיוצאים מן העולם מתחברים כולם (= מצוות ומעשים טובים) ונעשה להם לבוש של כבוד להתלבש בהם, ובלבוש זה הוא זוכים להתענג בעונג עולם הבא, ובלבוש זה הוא עתידים לקום ולחיות בתחיית המתים...הרי מבואר בדברי הזוהר שעל ידי לבוש מתענגים ענוגא דעלמא דאתי...ובזה יובן הפסוק [תהלים (לד,ג)] 'אוהב ימים לראות טוב', כי כיוון שהימים הם לבושים, שבהם תתלבש נשמתו, צריך לאהוב הימים, כי כמו שהאדם אוהב את הלבוש שבו מתלבש גופו, שאם לא היה הלבוש ההוא, היה ערום, כך למה שנוגע לתקון נשמתו, יאהב הימים שהם לבושים שתתלבש נשמתו (= אם עסק במצוות ומעשים טובים) והיינו "לראות טוב", שעל ידי לבוש הימים ישיג להסתכל ולהתענג מטוב העולם הבא...וכאשר יסתכל במה שכתבנו צריך שיתקן עצמו בתורתו ומצותו בכל יום...כי כל יום ויום יש עליו מלאך ממונה וכמו שפירשו בזהר (ויקרא, פרשת אמור קה:), ועל זה היום שעבר בלי תקון חלף הלך לו...“.

18. "באר משה" (האדמו"ר מאזורוב, חיי שרה, מאמר ראשון) – „הימים אינם חלקים בחטיבה הכללית של השנה, אלא כל אחד מהם הוא מציאות בפני עצמו...הזמן הוא מציאות חיה התובעת מכל אחד ואחד השלמת חלקי הזמן במדה נכונה וראויה...הימים הם בריאה מיוחדת, שיש לה מציאות בפני עצמה, והיינו, שאם זוכה האדם, אזי ניצבים הם בשלמותם בפני השי"ת...יתר על כן הימים של הצדיק שמחים על שנפלו בחלקו כי הוא תקנם והעלם...ופירשו ב"זהר" הקדוש (ח"א, רכד.) את הפסוק "ואברהם זקן בא



בימים", שאברהם בא ונכנס לתוך ימיו, כדרך שאדם לובש בגד ומתכסה בו, והרי זה מופת חותך למה שביארנו, שהימים הם מציאות קיימת, אלא שמציאותם תלויה בתוכן שבו ממלאים אותם...".

### **יסוד הקיום של עולמות היקום תלוי בהזנה מתמדת של כוחות המגיעים מעולמות**

#### **רוחניים עליונים**

19. רבי שלמה זלמן מלאדי, "תניא" (פרק מא) – „כי בכל שעה ושעה היא המשכה אחרת מעולמות עליונים להחיות התחתונים, והמשכת החיות שבשעה שלפניה חוזרת למקורה עם כל התורה ומעשים טובים של התחתונים“.

### **רגעי הזמן בתפיסה האנושית הם רצף נקודות של הבחירה הרצונית, אשר נתפסים כרגע ההווה, אשר הוקצבו על ידי הבורא. אם האדם היה חי בו זמנית גם בעבר וגם בעתיד, היתה ניטלת ממנו האפשרות לבחור בין טוב לרע**

20. "מכתב מאליהו" ח"ד עמ' 110–111 – „כל זמן שהנשמה בגוף, אורה מכוסה על ידי הגוף והיא נסתרה מעצמה. רק חלקים קטנים מאורה מתגלים בזה אחר זה, כי בכל רגע מתגלה חלק אחר, ומיד נכסה שוב. זהו הנקרא אצלנו רגע ההווה. (הציור לזה, אור גדול המכוסה במכסה כדורי, ובמכסה יש רק חלון אחד פתוח, והמכסה מסתובב, ובכל מקום שמגיע החלון מגלה קצת מן האור אבל מיד מכסה שוב ומגלהו במקום אחר. כך היא צורת חיינו בעולם הזה).

דבר זה הוא מעיקרי ההסתר של העולם הזה, והוא המאפשר את הבחירה, כי אם היו העבר והעתיד מגולים לאדם בכל שעה בשלימות היה החטא בלתי אפשרי. רק בהיות העבר רק בזכרון והעתיד לגמרי מכוסה, לב האדם מלאו לעשות רע.

הסתר זה אינו קיים קודם שתכנס הנשמה לעולם הבחירה. גם בירחי העיבור ידעת הנשמה מתפשטת בכל העולם, כאמרם ז"ל (נדה ל:): "צופה ומביט מסוף העולם ועד סופו".

בעולם הבחירה כל זה בהסתר, וכל חלק מהנשמה מתנוצץ ויוצא מהכח אל הפועל בזה אחר זה, כי כך סידר השם יתברך בבריאה, שתהיה לאדם בכל רגע הזדמנות חדשה להדבק בנשמתו ולבחור בטוב, או להיפך חס וחלילה. לאחר שכבר עברו כל רגעי הגילויים האפשריים שהוקבעו לו והאדם נפטר מן העולם, אז חוזרת אליו ראייה שלמה והוא רואה כל חלקי נשמתו ומה נעשה מהם: ואז ימצא האדם את מהותו. אם נמצא שרוב רגעיו היו קדושים, אז מהותו – קדושה כפולה ומכופלת על מספר כל התנוצצויות נשמתו משך כל ימי חייו: ואם ההיפך, להיפך חס וחלילה וימצא אורה כהה ונדעך ולבוש נשמתו קרעים קרעים וטומאתו כפולה ומכופלת כנ"ל“.

### **בעולם של נצח, כל רגעי העולם הזה מאירים בכל רגע**

21. רמח"ל "אדיר במרום", עמ' קז – „כי באמת למעלה אין זמן אלא הכל אורות, אבל להתקבל מן המקבלים צריך זמן...כי העולם הזה הוא תחת הזמן אבל לעתיד לבוא לא יהיה עוד זמן, כי יהיה הכל נצחי...והענין, כי כל הימים שהאדם חי על האדמה, הם כולם מדרגות נתקנות אחת אחת. והם כל כך צינורות שנשארים פתוחים להשפיע שפע טוב על הנשמה ההיא ועל כך הבריאה. כי כן הסדר, שכל המאורות יהיו נפתחים על הנשמה, ונשארים נפתחים לצורך הבריאה.

והנה, הימים הנגזרים על האדם לחיות הם המדרגות שהוא צריך לתקן, לפתוח כל כך הצינורות, שכאשר פתח כולם השלים תיקונו. ואז תהיינה כל המדרגות ההם פתוחות עליו שכולם תהיינה משפיעות בכל רגע קטן עליו לנצח נצחים. וזהו ענין הנצחיות שהדברים שהיו מאירין זה אחר זה בעוה"ז כולם כאחד מאירים בכל רגע...“.

## **מספר רגעי קיום היקום של עולמות הבריאה, יצירה, והעשייה, הם למעשה סך יסודות קיום היקום בעולם האצילות**

**22.** רבי יצחק אייזיק חבר, תלמיד הגר"א (פתחי שערים, נתיב סדר הפרצופים, פ"ז) – „ובאמת הזמן הוא ענין נפלא והוא עצמו נברא, והיינו שכפי חשבון, פרטי המאורות שנסדרו באצילות שכל מאור הוא נותן כח לברואים ומנהיג כל העולם ביחד כך הם מספר הרגעים הנמצאים בשש אלפי שנים, שכל רגע מאיר בו מאור אחד ובוזה נסדר הזמן בכחינת עבר ועתיד והווה...“.

**23.** הוא הוסיף וכתב שם נתיב גדלות דז"א, פ"לו – „שבזמן הזה כל מדרגה שנתקן על ידי התחתונים, אותו המאור הוא מתעלם ומסתלק למעלה, כי שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, והוא הרגע שחולף ועובר. וכן כל המאורות שהם הימים והשנים שחולפים ועוברים, עד שבהשתלם השנים שנקצבים לכל אדם כפי מספר מדרגות המאורות שצריך לתקן לפי שורש נשמתו, אז הוא מת ונפשו מסתלקת ממנו, ושם נהיה מכולם בכת אחת, ולכן שם אין זמן.“

וכן הוא בכל העולם, בכל יום נעשה תיקונים חדשים, ואחר כלות כל התיקונים אז יהיה נשלם שש אלפי שנים וכולם עולים באלף השביעי לסוד הנצחיות...“.

### **בתפיסתה המוחלטת של המציאות, אין "זמן", "מקום" וחלוקת עולמות**

**24.** המשך מ"מכתב מאליהו", עמ' 111–2 – „הבה נתבונן בענין גדול זה עוד יותר בעומק. על פי ציורי החוש שלנו בעולם הזה, אנו מבחינים שכל רגע, לאחר שעבר הריהו מת, ההוה – חי, ורגע העתיד – עומד להיוולד. על פי מבט זה, אנו מאמינים, שאחר פרידתנו מגופנו, כשכל היותנו בעולם הזה יהיה רק בעבר, נגיע למקום אחר חזן אחר, ושם, בעולם ההוא, יהיה שכר או עונש עבור מעשינו בעבר. ושוב נאמין על פי דעת התורה הקדושה, שלאחר זמן מסויים בעולם ההוא נשוב לעולם הגופני ונתחבר אל גופנו, והיינו תחיית המתים.“

אבל הבה נסתכל על הענין במבט אחר, על פי ההבחנה הרוחנית האמיתית. אז נמצא תמונה לגמרי אחרת: העבר והעתיד, אחד הם עם ההווה, אלא שעל ידי היותנו בגוף מסתתרים מראייתנו העבר והעתיד כי נראה את המציאות אך לחלקים דקים מאד, וסדר ראיותנו נקרא עבר הווה ועתיד, כמו שביארנו לעיל.

כל גדר השגתנו ב"זמן" ו"מקום" מושרש במסגרת זו של סדר ראיות. במבט האמיתי והעליון אין זמן ולא מקום, גם לא מיתת רגע ולא לידת רגע, אלא שכך מצוייר לנו בדמיונו על ידי כח הגוף המסתיר את הכל חוץ מן החלקים הקטנים הנגלים לנו בזה אחר זה.

גם מה שאנו קוראים "מיתה" – פרידתנו מהגוף – אינה אלא הסרת הסתר הגוף, ועל ידה אנו מגיעים ל"הבחנה אחרותית", שכל חיינו כהויה אחת ממש (כתוב בספרים הקדושים שישנן חמש בחינות כנפש: נפש, רוח, נשמה חיה, ויחידה שבנפש. שהכל מושג רק מבחינת התוכן – התכלית הרוחנית).

אז נמצא שלא באנו בהפרדנו מהגוף, מהעולם הזה אל עולם אחר, שהוא כעין העולם הזה אלא שיש בו בחינות מקום וזמן שונות מאשר העולם הזה: לא באנו אל "מקום" אחר כלל, אלא השגתנו היא שונתנתה. אנו מה שהיינו, אלא שאנו מוצאים את עצמנו בלי הסתר הגוף שצמצם את ראיתנו לראייה חלקית.

לפי זה, מה שהורגלנו לקרוא "מיתה" היא באמת התחדשות החיים, ונמצא ששבנו אל כל העבר שלנו בהיותו מקובץ יחד, והוא הווייתנו, והווייה זו היא כמו שאנחנו עיצבנו אותה בהיותנו בעולם העבודה כשעברה על ידינו חלק חלק בנפרד.

אפשר לומר שאחר המות אנו נמצאים בתוך העבר שלנו. אם התדבקנו בהיותנו בעולם הבחירה בתורה ומצוות, נמצא את הווייתנו השלימה כשהיא דבוקה ומחוברת לתורה ומצוות ולנותן התורה ברוך הוא, לא כבעבר אלא בהווה ממש, וכן בעבירות חס וחלילה. אנו נרגיש ממש, כי בה בשעה אנו עושים את העבירה



או המצוה, וכבר יש לנו ידיעת האמת לדעת מה הן מצוות ועבירות. וזהו גדר שכר ועונש, כי ענוג זה וחרטה ויסוריין אלו אין גרוע מהן”.

## בניגוד לחלקי איברי האדם, כל הכוחות נמצאים בנשמה, אך אינם מופרדים אלא

### אחדותיים

25. רמח"ל ("דעת תבונות" סימן פ) – „הגוף הנה יש בו חילוקי איברים וחלקים...מה שאין כן הנשמה, שכל הכוחות יש בה, אבל בלא חילוקי איברים...שהגוף נברא בהסתר פנים והנשמה בהארת פנים...כי השלמות הוא אחר, כי אין שייך בשלמות ממש חסר או יתר”.

26. פירוש הרב פרידלנדר (שם בהערות 163–164) – „תכונת החומר היא שמורכב הוא מחלקים שונים, ונבחן בהבחנת הכמות. זה מורה על החסרון שבחומר שבא מהסתר פנים. אולם הנשמה היא פשוטה ובלתי מורכבת מחלקים כמותיים ונבחנת רק בהבחנת האיכות לפי דרגתה. תכונה זו של אחדות בלתי נחלקת לחלקים מורה על שלמותה, שבאה מהארת הפנים”.

27. רמח"ל "דעת תבונות" עמ' כז–לא – „והנה די היה שיתחזק באמונה זו (השגת היחוד ועשיית רצון הבורא) שלא לעבור את פי ה'...שאז היה הקב"ה עושה ביום אחד את מה שהוא עושה עתה בשיתא אלפי שנים...כי היה מבטל ברגע אחד כל הרע מהעולם...והנה אז (כאשר לא עמד בנסיון) הוצרך להראות לו במופת (= באופן מעשי) מה שלא רצה להשיג מצד הידיעה (= במחשבה)...והוא דרך קושי העולם הזה...שיתברר לו במופת בפרט (ע"י הרבה הוכחות מפורטות) מה שהיה יכול להשיג מתחילה ולהתברר לו הכל בבת אחת”.

28. הערות הרב פרידלנדר (שם, הערה 56) – „משל למה הדבר דומה, תלמיד שתפיסתו מהירה מבין על פי הסברים קצרים ורמזים. אולם תלמיד קשה ההבנה נזקק להסברים ארוכים ומפורטים, וצריך להמחיש לו את ההסברים על ידי ציורים והדגמות מרובות”.

29. המהר"ל [”חידושי אגדות” – מס' שבת (כא.)] – „אבל טבעו של אור התורה שאינה נתלית בגוף והוא שכל נבדל, לכך תיקרא התורה – אור, כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם (= חומר), וידוע שכל דבר שהוא בגוף (= בדבר פיזי) הוא בזמן וכל שאינו בגוף אינו תחת הזמן” 30. תהלים (צ, ד) – „כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור”.

## ההבדל בין שכל תודעתי לשכל רוחני הנלמד מתופעת החלומות

31. רבי נחמן מברסלב (”ליקוטים”, ח"ב, ס"א) – „וזה הענין הוא באמת דבר נפלא ונעלם מאד ואי אפשר להבין זאת בשכל האנושי...כי בחלום, שאז השכל (= התודעתי) נסתלק ואין לו (= כי אם) רק כח מדמה, אזי ברבע שעה יכולים לעבור כל השבעים שנה, כאשר נדמה החלום, שעובר והולך כמה וכמה זמנים בשעה מועטת מאד ואחר כך כשמתעוררים מהשינה, אזי רואים, שכל אלו הזמנים והשבעים שנה שעברו בחלום, הוא זמן מועט מאד באמת. וזה מחמת שאחר אחר כך בהקיץ, אז חוזר השכל אליו ואצל השכל כל אלו השבעים שנה שעברו בחלום הם רק רבע שעה אצלו, רק שבעים שנה ממש – הם שבעים שנה גם אצל השכל שלנו. ובאמת בשכל הגבוה למעלה משכלנו, גם מה שנחשב אצלנו לשבעים שנה ממש הוא גם כן רק רבע שעה או פחות, כי כמו שאנו רואים, שיכולים לעבור שבעים שנה בחלום ובאמת אנו יודעים אחר כך בשכל שלנו, שהוא רק רבע שעה, כמו כן ממש מה שנחשב לפי שכלנו שבעים שנה ממש, הוא בשכל הגבוה למעלה יותר, רק רבע שעה, רק שאין אנו מבינים זאת, כי גם בחלום, אם היה אחד בא אליו בשעת החלום ואומר לו, כי כל זה שנדמה לו שעוברים ימים ושנים, שבאמת אינם כלום והכל הוא רק רבע שעה – בודאי לא היה מאמין לו כלל...כמו כן ממש, אף על פי שאצלנו לפי שכלנו נדמה שזהו זמן של שבעים שנה, בשכל גדול יותר, הוא רק רבע שעה. וכן למעלה מעלה, שבשכל, שהוא גבוה עוד יותר למעלה, גם אותו הזמן שהוא בשכל הגבוה משכלנו, אינו נחשב שם בשכל הגבוה עוד יותר (= כי אם) רק לזמן מועט ופחות מאד. וכן למעלה מעלה, עד אשר יש שכל גבוה כל כך, ששם הזמן כולו אינו נחשב כלל...וכל הזמן אין ואפס לגמרי...”.



## המרחב גם מתקצר בשכל רוחני גבוה לעומת השכל התודעתי

במס' נדה (ל: הובא, שבחלום גם מרחקים עצומים מתאפסים – „שאדם יושן כאן וחולם שבאספמיא“.  
32. (שם) – „וכמו כן למעלה, כל מה שהכח גדול יותר המקום נקטן (= מתקצר) אצלו יותר, וכן למעלה מעלה, עד שהמקום מתבטל לגמרי, רק שבשכלנו (= בתודעה) אי אפשר להבין כל זה...“.

33. בעולמנו מקום בו קיים השכל הרוחני הגבוה ביותר כבבית המקדש, גם שם מתבטל המרחב. לכן בקודש הקודשים, ארון הקודש לא היה מן המדה, היינו, על אף שרוחב המקום היה עשרים אמה, כאשר מדדו את הארון משני צידיו לכיוון הקיר לכל צד, נמצא מרחקו עשר אמות [מס' בבא בתרא (צט.)]. בזמן המועד כל שטח המקדש היה בטל ולתוך מקום זה נכנסו מאות אלפים ועמדו צפופים, אך כאשר היו משתחווים, בעת שמיעת השם האלוקי המפורש מפי הכהן הגדול, המקום עצמו היה עוד יותר מתרווח. הזמן גם נעצר אז שם ו"לחם הפנים" נשאר חם כל השבוע ועל המזבח היה בשר כמה ימים ולא הסריח [מס' יומא (כא.)].

34. השמש, שאותה העמיד יהושע [יהושע (י, יב-ד)] – „שמש בגבעון דום“, מסביר על כך הרמב"ם ב"מורה נבוכים", ח"ב, פרק ל"ה – שאת הנס ראו רק אלו שנלחמו שם בשדה הקרב אך לא נראה בשאר המקומות. וכן כתב המהר"ל (הקדמה שניה, "גבורות ה") – „יש לומר, כי ליהושע ולישראל באופק ההוא היתה עמידת השמש, ולכל העולם לא עמדה השמש... ואם יאמר איך יתכן דבר זה בציוור, כי תלך השמש ותעמוד בפעם אחת, שהם שני הפכים בנושא אחד?... (= התשובה לכך היא) כי אפשר ויכול להיות שתלך השמש מצד ענינה הנהוג ותהיה לה עמידה מצד הנס, שיכול להיות לדבר אחד שני דברים הפכיים מצד שתי בחינות והטבע דבר מיוחד ושלא בטבע דבר מיוחד ומפני שהם שתי מדרגות מתחלפות, הנה היתה השמש בשתי בחינות... ולא שהיתה נראית עומדת, אלא עמידה גמורה ליהושע ועמו באופק ההוא“. הבדל זה, הוסבר גם לעיל על ידי ה"מכתב מאליהו" לגבי קפיצת הדרך שהתרחשה ליעקב אבינו, היינו, הארץ התקצרה והוא היה במקום אחר, אף שאלו שלידו יכלו למששו במקום שהיה בתחילה.

## סוגיית "איך ברירה" – השפעת העתיד על העבר

במקומות שונים בתלמוד נדונה הבעיה הזו בענינים שונים [כגון: מס' עירובין (לז:), (פב.) ועוד], אם קיימת השפעה, מבחינה דינית, של רצון עתידי על רצון האדם כעת. למשל, אם ברור, שאם הוא היה חושב על כך בעבר, הוא גם היה רוצה לפעול ולעשות את אותו הדבר.

## השפעת זמן העתיד על העבר ותלותו במרחב על פי משנת רבי יוסף ראזין, המבאר את היחס בין הבחירה העתידית לידיעה הקדומה מי שאינן חווה התרחשויות, הזמן לגבי דידו נעצר

הגאון האדיר רבי יוסף ראזין (הרוגאצ'ובר) מבאר מתוך הסוגיות ההלכתיות, כי זמן בלא שיתרחש בו דבר, אינו נתפס כלל בשכלנו ואין לו כל משמעות.

עובדה זו מתבארת גם מתוך הגמרא [מס' יומא (עא.)] – „כי אורך ימים ושנות חיים ושלום יוסיפו לך“ [משלי (ג, ב)] וכי יש שנים של חיים ויש שנים שאינן של חיים?“.

במס' כתובות (לח: ) שואל רבא – „יש בגר בקבר או אין בגר בקבר [רש"י] – „אם מתה בנערותה עד שלא עמדה בדין והגיע זמן בגרותה בקבר, מי חשיב בגר או לא“... [הרוגאצ'ובר מבאר את יסוד השאלה – „זמן פועל מה שהאדם משתנה בוה וכאן ליכא מה שישתנה“... ("צפנת פענח", כת"י הובא ב"מפענח צפונות", פ"ג ס' כב עמ' קח). שוב אנו רואים כאן, כי אם לא אירע דבר בתוך הטווח של הזמן, אין לזמן כל יחס אלינו. יש לכך גם כן השלכות לגבי דיני שבועה כדברי הגמרא ב"תלמוד ירושלמי" [מס' שבועות (ג, א)] – „שבועה שאוכל כיכר זה ועבר היום ואכלה [פני משה] – אחר כך ואותו יום עבר ולא אכלה...“ רבי יוחנן וריש לקיש תריהון אמרין (= שניהם אומרים) פטור. לא טעמא דאהן (= כטעם של החולק עליו), טעמא דרבי יוחנן משום שאינו ראוי לקבל התרייה (= התראה, כי אף אחד אינו יכול לכוון ולהתרות בו רגע לפני סיום היום ולפני כן עדיין אינו עובר על שבועתו). טעמא דריש לקיש משום שהוא

בלא תעשה שאין בו מעשה. מה מפקה מביניהן שרפה והשליכה לים. אם תימר, משום שאינו ראוי לקבל התריה (=כי לא ניתן להתרות בו על זה שעבר על ביטולו, אלא רק על כך שעבר הזמן שהגביל את עצמו לאוכלו). פטור. ואם תימר משום שהוא בלא תעשה, הרי יש בה מעשה“.

השאלה הנשאלת כאן היא לפי ריש לקיש, ממתי הוא ראוי לקבל את המלקות, האם מיד כאשר שרף את הכיכר או רק אחר שיעבור היום. שאלה זו היא למעשה הנידון שלפנינו. היות שהזמן אין לו משמעות עבורנו בלא האירוע המתרחש בו, אם כן גם כאן, כאשר שרף את הכיכר, אין לזמן חשיבות ביחס לשבועתו, כי הרי בכיכר זה הזמן אינו פועל בו כלום והוא מקבל את המלקות מיד כאשר שרף אותו וכדברי הרוגאצ'ובר ("צפנת פענח", מהדו"ת עמ' פט וראה ב"מפענח צפונות" פרק י' סימן כ.) – „כיוון דשוב לא יהיה הזמן חל על הכיכר, כיוון שהכיכר אינר“. וכן פירושה של הגמרא במס' שבועות (יא.) – „שאיני קטורת הואיל וצורתה (= מראה הקטורת אינו משתנה, בניגוד למשל לבשר, שנרקב לאחר זמן בהשתייתו). בכל השנה כולה (= כיוון שאינה משנה את תכליתה אינה נפסלת בלינה)“. היות שאין הזמן משאיר עקבות בקטורת, כיוון שפסול לינה הוא דין של זמן, אין לו יחס לעצם הדבר.

הוא מתייחס גם לשאלת הפילוסופים, משום מה לא ברא ה' את העולם קודם לכן. על כך הוא עונה, כי הוא משום שהאדם נתון בתוך המגבלות המושגיות של הזמן והמקום בצורה מוחלטת, ולכן כל תופעה נתפסת אצלו יחד עם מושגי המקום והזמן. לכן עצם השאלה מתחלקת אצלו על פי חלקי זמן של קודם הבריאה, שעת הבריאה ואחר הבריאה, אך „מה שייך לומר למה לא עשוה קודם ומה שייך קודם, כיון דלא היה זמן כלל ולא מקום ומה שייך (= קודם) בזה כיוון דלא היה מציאות כלל“ [”מפענח צפונות” (א,ג)]. הזמן והמקום הם יחידה אחת בלתי ניתנת להפרדה. לכן, גם לא שייך לשאול מדוע לא בראו אינסוף, כיוון „שאמתת הרצון ומהותו, זה ענינה, שירצה ושלא ירצה“ [”מורה נבוכים” (ב,יח)].

**האם הפרטים (אינדוקציה) הם מציאות אויבייקטיבית או שהם מציאות סובייקטיבית**

**והמנין הכולל (כמקשה אחת ולא דדוקציה) הוא המציאות האובייקטיבית**

כמו המקום והזמן, כן הדבר ביחס למקום או חפץ, אשר שייך בו מניה, האם היחס בין הדבר למנין הוא אחדותי וכאשר הדבר מוגדר לראשונה כמקום או חפץ בפני עצמו המנין מופיע יחד איתו והוא חלק ממנו או שהוא מופיע רק לאחריו ?

הרוגאצ'ובר מגדיר זאת כך – „במציאות הדבר, אם המנין חלק מן המציאות או זה גדר בפני עצמו“ [”מכתבי תורה”, מכתב נג, עמ' טו]. לשון אחר – האם יש לדבר גדר של "חפצא". היינו, הדבר עצמו יוצר את המניה או שיש לו גדר של "גברא", היינו, האדם המונה הוא זה שיוצר את המנין ואז כל זמן שאין דבר שני אין כאן מניין כלל. הוא כותב שם, כי יש לכך השלכה לגבי הדין של "בל תוסיף" – „נפקא מינה גבי "בל תוסיף" באותו הדבר. אם שייך רק היכי דהתורה אמרה לנו מספר כמו בהזאות וכמו בערכות והדסים, אבל בדבר שרק (= הוא) אחד, אם משום דאין פחות מאחד, או זה גם כן גדר התחלה“.

אם המניה אינה חלק מהדבר עצמו, אזי היא אינה חלה עליו, כי אין לה כל קשר לעצם הדבר ואין בכך משום "בל תוסיף", אך אם היא מופיעה יחד עם הדבר והוא כבר נחשב למספר הראשון, ממילא האדם עושה את השני ועובר על "בל תוסיף". הדבר גם נוגע לשאלה, האם כלל הפרטים הם מציאות עצמאית, או אם היא אינה אלא רק יציר סינטטי ומחשבתו ובמציאות קיימים רק הפרטים, כדברי הרמב"ם [”מו"נ” (א,א), (ג,יח)]. הרוגאצ'ובר סובר [”שם”], מכתב נו, עמ' טו], כי לגבי ההלכה מבחינה מעשית קיימת בכך מחלוקת – „אך באמת זה גדר גדול, מחלוקת בכמה דברים בש"ס גבי ציבור ופרטים, האם הפרטים הם חלק ציבור או מציאות בפני עצמה“ ולפעמים הכלל היא מציאות קיימת ואז „כן גדר ברוח הגוף צורה בלא חיבור“ (שם). וכן הוא כותב שם לגבי "בל תוסיף" – „והנה עיין [מס' ר"ה (כח:), מס' עירובין (צו.)], דמקשה שם, "הישן בשמיני (= בסוכה, אשר החיוב לישון בה הסתיים ביום השביעי של סוכות). ילקה" ואמאי לא מקשה, דאיך תיקן רבן יוחנן בן זכאי (= במקום נטילה חד פעמית של הלולב בתחילת החג) שיהא לולב ניטל כל ז' בגבולין...הא יש כאן בל תוסיף...ועל כרחק צריך לומר דדבר שאינו לפנינו לא שייך "בל תוסיף", רק היכא דהמספר הפרטי הוא גם כן מהמצוה ומשום דמוסיף על ז' ונעשה ח'...אבל



לולב דאינו בגדר מספר, דאין מצותו רק פעם אחת וזה לא בגדר מספר רק מחמת המציאות בזה, לא שייך "בל תוסיף", דהדבר אינו. ועיין בדברי רבינו בספר המורה (= נבוכים) ח"א פרק נ' (= נ"א), גבי ענינים כוללים, אם שייך עליהם גדר יאות וזה רק עצם אחד לא פרט".

### השפעת העתיד על העבר באמצעות הגדרת שתי הופעות של הזמן – "נקודת זמן" על הציר הרציף של הזמן ו"שטח הזמן", בו נתפס טווח מוגבל של הזמן כיחידה אחדותית, אשר כל "נקודת" זמן נמצאת גם בשאר "נקודות" הזמן בטווח המוגדר

נושא זה מופיע בכמה ענינים בתלמוד במובנים שונים. ניתן לראות דיון בהשפעת העתיד על ההווה לגבי הסוגיה של "יאוש שלא מדעת" [ב"מ (כא:)] – „אביי אמר לא הוי יאוש ורבא אמר הוי יאוש... כי פליגי בדבר שאין בו סימן. אביי אמר לא הוי יאוש דהא לא ידע דנפל מיניה. רבא אמר הוי יאוש דלכי ידע דנפל מיניה מייאש אמר סימן לית לי בגויה מהשתא הוא דמיאש” [רש"י – „שהרי נפל וכשיודע שוב אין דעתו עלי”].

בנימוקי המחלוקת ביניהם, אינו מופיע הגורם של השפעת העתיד על העבר, אלא רק כפועל יוצא, אך על כל פנים, גם אביי אינו מציג הופעה זו כגורם לא מציאותי לביסוס דעתו. לכן ניתן לומר, כי גם אביי מסכים, כי קיימת אפשרות שכזו, אלא שבנידון הנ"ל אין להתחשב בכך. מאידך ניתן לומר, כי גורם זה כן מסתתר מאחורי הכרעתם של אביי ורבא. אביי אומר, כי העתיד אינו יכול להשפיע על המצב העכשווי (העבר), וכיוון שכרגע הוא אינו יודע שנפל ממנו, מציאות העבר קובעת את המציאות הדינית ואילו רבא אומר, כי בציר הזמן, מחשבת העתיד של מאבד החפץ משפיעה כל כך על העבר, עד שאנו אומרים, כי כעת הוא כבר מתייאש ("השתא הוא דמיאש"), אף שכרגע המאבד אינו יודע כלל כי הוא בעתיד יתייאש. ההלכה היא כאביי, כי בנדון זה אין העתיד משפיע על העבר. הרוגאצ'ובר אינו רואה בכך את בסיס מחלוקתם, אלא בכך, אם כאשר הדעת אינה פעילה זה מהווה חסרון, אך זמן העתיד גם לדבריו הוא הפועל היוצא ממחלוקת זו – „אם צריך להתייאש לעשות פעולה, או צריך רק שלא יקפיד, והיכא דצריך לעשות לא שייך למימר "אגלאי מילתא למפרע", והיכא דרק שלא יהא הדבר להיפך, יש לומר אגלאי מילתא למפרע” [צפנת פענח, הלכות גירושין (ב,כ)].

אמנם, הוא רואה בכך בסיס להבנת מחלוקת בתלמוד בענינים אחרים, כאשר הוא מגדיר את הזמן בשתי הופעות שונות. אם הזמן נחשב רק כנקודה על ציר הזמן ("נקודת הזמן"), אזי אין לנקודת זמן עתידית כל השפעה על זמן העבר, או אם הזמן מוגדר כשטח, הרי שהשטח הוא גוף אחדותי וקיימת לא רק זיקה מן העתיד על העבר אלא גם להפך – „בגדר זמן המציאות, אם כוונת התורה, השטח, הזמן שיש עד יום זה, או רק נקודת הזמן, ונפקא מינה, דאם מחמת שטח, אז הוא דבר מצטרף, אם כן הדבר ישנו גם קודם רק עדיין לא בא (=כפי שכתבנו לגבי המחלוקת ב"יאוש שלא מדעת"). אבל אם הכוונה רק לנקודה של זמן פלוני, אז קודם זה עדיין ליכא” (הובא בספר "חיי עולם נטע", עמ' 15). השטח – הזמן המצטרף מהווה בסיס להבנת הגמרא במס' גיטין (כט:), – „הדוא גברא דשדר לה גיטא לדביתהו (= שלח שליח על מנת לתת גט לאשתו), אמר ליה לשליח – לא תיתביה ניהלה עד תלתין יומין (= אל תתן לה את הגט אלא לאחר שלושים יום). אתניס בגו תלתין יומין (= נאנס השליח בתוך הטווח של אותם שלושים יום וידע שלא יוכל להביא את הגט מיד לאחר שלושים יום) [רש"י – „שלא יוכל לילך אחר שלושים”]. אתא לקמיה דרבא... אמר ליה מסור מילך קמי דידן, דלבתר תלתין יומין משוינן שליח ויהיב ליה ניהלה (= מסור לבית הדין שלנו את השליחות, כדי שנמנה שליח אחר במקומך). אמרו ליה רבנן לרבא – והא שליח שלא ניתן לגירושין הוא (= הרי בתוך שלושים יום אין עדיין תוקף למינויו כשליח, אם כן כיצד הוא יכול להעביר לרשות בית הדין את מינוי השליחות שלו)? אמר להו, כיוון דלבתר תלתין יומין מצי מגרש, כשליח שניתן לגירושין הוא”. כוונת הבעל היתה לא ליום מיוחד ("נקודת זמן"), אלא שיעברו שלושים יום, אם כן, הדבר מצוי כבר עכשיו, אלא שמבחינה טכנית הוא רחוק מאיתנו, לכן דינו כזמן שטח, כי למרחק אין חסרון כשלעצמו.



בדומה לכך כתב הר"ן [מס' נדרים (צ: ד"ה ומיהו)], לגבי השפעת זמן העתיד על העבר וזה מזכיר מאד את המחלוקת בין אביי לבין רבא [מס' ב"מ (כא:)] – „בשאלה, דברי הכל אין חכם מתיר אלא אם כן חל הנדר... ואיכא מאן דאמר, דאפילו הכי האומר קונם עלי, דבר פלוני לאחר שלושים יום, חל הנדר מיקרי, וחכם מתיר דלא פליגי ר' נתן ורבנן אלא בתולה נדרו באם שאפשר שלא יחול הנדר לעולם, אבל תולה נדרו בימים, כיוון שסוף איסורו לחול, אע"פ שלא חל עדיין, חכם מתיר. ואיכא מאן דאמר, דאפילו בכהאי גוונא, כיוון שמכל מקום עדיין אינו נאסר אין חכם מתיר. וסברא קמא תריצא לי טפי". כיוון שהוא התנה שנדרו יחול כעבור מספר ימים קצוב, אם כן ודאי שאחר אותם ימים יחול הנדר. ולכן הוא יכול להישאל (היינו, שהחכם יעקור את הנדר מעיקרו) עוד לפני שהנדר יחול בעתיד, כי זה נחשב שכבר כעת חל הנדר. על פי דרכו של רבי יוסף ראזין, נוכל להסביר, שאנו מתייחסים לטווח הזמן הנ"ל כ"זמן שטח" והעתיד נמצא כבר כאן ועכשיו בכל "נקודות" הזמן של ההווה.

הבדל זה בין "נקודת הזמן" ו"שטח הזמן", רואה גם הרוגאצ'ובר ["צפנת פענח", מהדו"ת, עמ' 55] בדברי הרמב"ם [הל' שבועות (ו, יד)] – „... שאין מתירין נדר או שבועה שעדיין לא חלו, לפיכך אם היה עומד בניסן ונשבטע שלא יאכל בשלושים יום מראש חודש אייר וניחם, אינו נשאל עד שיכנס אייר". על כך העיר מרן הר"י ראזין – „דסבירא ליה לרבינו זמן הוי כמחוסר מעשה גבי היתר נדרים. ואף דמהך דגיטין... גבי שליח שניתן לגירושין, לא משמע כן, נפקא מינא בין אם מקפיד על המציאות של היום (= "נקודת הזמן") או אם מקפיד על שטח הזמן שבינו זה לזה, כי הזמן הוא מחובר כמו שאמרנו, אבל אם הקפידא היא ליום פלוני, הוי כמו מחוסר מעשה". במקום אחר מבאר הוא גם את אותו רעיון – „הגדר כך דדבר דאין הקפידא על הנקודה רק על זמן המצטרף, או הזמן המאוחר הוה כמו שהוא עכשיו גם כן, ואי אפשר לזמן המאוחר בלא הקודם והוה שטח אחד, אבל דבר דהקפידא רק על הנקודה פלונית או עדיין אינו "צפנת פענח", דוינסק, ח"ב, עמ' 4).

את דבריו מבאר ביתר פירוט רבי נ. נ. אלועסקי [שו"ת "חיי עולם נטע", סי' י'] – „הגאון יצא לחלק במצוה הבאה מזמן לזמן, אם עיקר הכוונה היא רק על נקודה של זמן פלוני, דאז קודם זה עדיין ליכא שום דבר, ובין אם שטח הזמן שבינתיים מצטרף לאותה נקודה, ואם כן הדבר התחיל לחול מקודם, רק עדיין לא בא הגמר. הדמיון – מצות סוכה, ד' מינים, אכילת מצה, נר חנוכה וקריאת המגילה, עיקר הכוונה הוא רק על נקודה פלונית, שאז חל חיובה, והזמן הקודם, לא התחיל כלל להצטרף לאותה נקודה, כי אין נפקותא לנו, אם ממצות סוכה דאשתקד עד מצות סוכה דהאידינא (וכן ביתר המצוות שחשבונו) חלף עבר ביניהם שנה תמימה או לא, כי העיקר הוא רק נקודה זו. הלכך בכהאי גוונא ודאי נחשבה למצוה הבאה מזמן לזמן". הוא גם שאל את הגאון שם – „אם מברכים ברכת שהחיינו על ברכת החמה מל"ח לכ"ח שנה". הגאון השיב לו – „דכאן הזמן הוא שטח ועל ידי השטח הזמני הזה באתה החמה למקומה, אשר אז נראית בזה המקום, וזה לא הוי גדר זמן לברכה" ועיין עוד שם ביתר פירוט.

בהקשר לטלית ומזוזה שעשה האדם בשבת, הובא בגמרא [מס' שבת (קלא:)] – „ושווין שאם צייץ טליתו ועשה מזוזה לפתחו (= ועבר בכך על מלאכות אסורות בשבת) שהוא חייב. מאי טעמא – אמר רב יוסף לפי שאין קבוע להם זמן. אמר ליה אביי אדרבא מדאין קבוע להם זמן (= המיוחד לקיום המצוה, לכן) כל שעתא ושעתא זמניה הוא". ומבאר על כך הגאון ("צפנת פענח", הל' כלאיים עמ' כב) – „גבי ציצית ומזוזה דהוא דבר דאין קבוע לו זמן, אם זה יש לתלות בזמן או לא". רב יוסף סבר כי הזמן בעצמיותו, מהותו היא הגבלת כל דבר בזמנו וכיוון שיש תלות מוחלטת בין זמן למקום, גם המקום הוא הגבלת הדבר בתוך שטח, היינו, החסם העליון של הדבר יוצר את המקום ואת המרחב [אריסטו ואפלטון חולקים מהי הגדרת המרחב – האם עצם החלל כשלעצמו (אפלטון) או החסם העליון התוחם את החלל, יוצר את הגדרתו כמרחב. במקורותינו אנו רואים שלא ניתן להגדיר את המרחב בצורה קיצונית ומוחלטת כאחת משתי הדעות, אלא לעתים החלל עצמו נחשב כקובע את הגדרת המרחב ולעתים החסם העליון שלו]. וכל דבר אשר אין לו זמן קבוע, אין לו כלל יחס לזמן. שאלה זו שייכת גם לנושא של מילה שלא בזמנה, כדברי הגאון ["צפנת פענח" שם וראה תשובת הגאון (בספר "חיי עולם נטע" עמ' 15) – „וכן מצוה שאין לה זמן, אם כל יומו זמנו, או בלא זמן כלל, זה פלוגתא בשבת"]. – „למאן דאמר ביבמות דף עב, דמילה שלא בזמנה מותר למול בלילה, יוצא דופן, למאן דאמר, שבת דף קלה, דיכול למול מיד, אם מותר לימול

בלילה? אם זה לא הרי בגדר זמן, או כולו זמנו הוא". השאלה היא, אם יוצא דופן, אשר אינו נתון בגבולות הזמן, לכך אין הזמן מהווה אצלו גורם לחיוב המילה ולכן מותר למול בלילה, או שמא נאמר, כי הוא דבר השייך לכל הזמן.

על פי כל הנאמר לעיל ניתן לבחון את שאלת הסתירה, כביכול, בין הידיעה לבחירה מבסיס ההבנה של מושג הזמן. הנחת השואל היא, כי הזמן מתחלק בלעדית לנקודות זמן, ועל פי השערה זו נוצרה לשואל סתירה "הגיונית", אך ראינו לעיל, כי אפילו בתפיסה האנושית קיים הזמן במובנים שונים, כגון – "נקודת זמן", "שטח זמן" וכו', אם כן, כל שכן לגבי אלקים, מי שתפיסת האלוקות היא אצלו כה נמוכה, עד שהוא רואה במושג הזמן שהוא ערך נברא, ערך קדמון של בורא, ניתן לומר לו, כיוון שהזמן נתפס גם כשטח, היינו, מצב אחדותי וממילא בו – זמני, לא שייך לכן לראות מבחינה מושגית הפרש זמני בין הידיעה לבחירה. גם כאשר צופה מן הצד רואה כיצד אדם אחר מבצע פעולה מסויימת, קודמת ידיעתו של הצופה למעשה האדם, כי ההווה מתחלק בין העבר לעתיד, אך כיוון שהוא זמן אחדותי, הוא רואה זאת ויודע על כך, יחד עם עשיית הפעולה של השני. כל שכן, כאמור, כאשר מדובר על "ידיעת" ה'.

## האם האדם שכפו עליו או פיתוהו או התפללו עליו שיעשה מעשה מסוים האם פעולות אלו מבטלות את בחירתו?

מרן ה"חזון איש" מתייחס לשאלה זו בסוף חלק "אורח חיים" בסוף ההשמטות וכך הוא כותב – „דברים (ה, כו) מי יתן וגו' : המקום ברוך הוא מניח את הבחירה ביד האדם, אבל האדם רשאי להכריח את רעהו לעבודתו יתברך, בין בכפייה, בין בפיתוי ולא הוי ביטול הבחירה, כיון דהמעשה עושה בבחירה וכל ישראל והיינו, מי יתן שיהיה בין צדיקי הדור משתדלים לקרב לב כל העם לעבודתו יתברך, אבל המקום ברוך הוא, אינו נותן בליבם את הקירוב, דאם כן לא יתייחס הדבר לברואיו. אמנם, אם יש מתפלל לפניו יתברך על הקירוב ותפלתו נשמעת, מתייחס הקירוב שעושה הקב"ה לברואיו, כיון שנעשה על-ידי תפלת נברא והיינו דאמרו [מס' עבודה זרה (ה.)] "היה לומר להם תן" ורצונם לומר ועל ידי זה, היה אפשר לו להקב"ה לעשות הקירוב, כיון שהוא על-פי תפלתם. מסכת מגילה (כז:) – "אמר ליה לא הוה לי קידושא ומשכנתיה להמיינאי...". במס' תענית (כ:) מבואר, דהיה רב הונא עשיר גדול, אבל זה היה קודם שהעשיר ואפשר דברכת רב העשירו. והא דאיטום בשיראי, היה רמז שנגזר עליו לקיים בו ברכתא דרב, ורב עני היה, כדאמר במס' חולין (פד.) . – "צריכים אנו לחוש לדברי זקן". ובמס' ברכות (נז:) – "לא איעתרי, עד דחזאי ראשי לפתות", ולכך היה נוחא ליה דליבריך וליעשר. ומה שהקפיד רב, לא בשביל שראה שנתקיים לחוד, דהרי רב הונא לא ידע מתחילה שיתקיים, אבל כל ברכה של גדול הדור, עושה רושם למעלה ועושה עת רצון ולכך ראוי למתברך לברך את המברך, אלא שמתחילה לא הוה מדרך ענוה, שיחזיק רב עצמו למעלה זו, אבל כי חזי שנתקיימה, היה אפשר לו להעיר לרב הונא, שמדרך הטובה לומר 'וכן למר'."

**ביאור דברי מרן החזון איש** – כאשר מופעל על האדם גורם חיצוני, בפיתוי, ככפייה באיומים או בעינויים, אין הדבר גורם לסלק ממנו את הבחירה, כי ביכולתו להתנגד לכך בבחירתו, אפילו אם יתגרהו, הרי בבחירתו הוא החליט לההרג והמעשה או ההחלטה לא לעשות היא בבחירתו המלאה וגם אם יתפללו עליו ובכך המתפלל כביכול "מפעיל" את הקב"ה שיגרום לאדם לעשות מעשה, כי הקב"ה מקור הטוב והחסד הרוצה להיטיב עם ברואיו וחקק בטבע העולם, שאם יבקש האדם להיטיב עם הזולת, הוא יענה לבקשתו, כיון שיוזמת הפעולה נעשה על ידי נברא לנברא שעליו התפללו, יש ביכולת הנברא למנוע את פעולת התפלה בבחירתו. אמנם, כל זה מדובר במישור של הרצון לעשיית טוב או רע, את זה הוא יכול לבחור, אך את הפעולות עצמם או מה שיתרחש איתו, הם כבר שייכים לגזרת האלוקים, אך ביכולתו להתפלל כדי שהקב"ה ישנה את הגזרה. אמנם, מצבים של היפנוט או רוח רעה, כמובא במסכת עירובין, הם מצבים חריגים שהם משתלטים בכפייה על ליבו ורצונו של האדם, אך גם דברים אלו שייכים לגזרתו של הקב"ה והרי אם האדם מחליט בבחירתו לעשות פעולה מסויימת, רק ההחלטה היא בבחירתו, שהרי כדי שהפעולה תצא לפועל, צריכים רכיבים ופעולות ללא ספור להתחיל להתרחש בגופו, שהוא אינו יכול להתנגד