

לבירור מושג השכל הפועל / השלמת דברים

יהודה זיבלד

א

כתב הרמב"ם במורה נבוכים (ג, נב, תרגום אבן-תיבון):

אין ישיבת האדם ותנועתו ועסקיו והוא לבדו בביתו, כישיבתו ותנועתו ועסקיו והוא לפני מלך גדול, ולא דבורו והרחבת פיו כרצונו והוא עם אנשי ביתו וקרוביו, כדבורו במושב המלך, ומפני זה מי שיבחר בשלמות האנושי ושיהיה איש האלהים באמת, יעור משינתו וידע שהמלך הגדול המחופף עליו והדבק עמו תמיד הוא גדול מכל מלך בשר ודם ואילו היה דוד ושלמה, והמלך ההוא הדבק המחופף הוא השכל השופע עליו, שהוא הדבוק אשר בינינו ובין הש"י, וכמו שאנחנו השגנוהו באור ההוא אשר השפיע עלינו, כאמרו באורך נראה אור, כן באור ההוא בעצמו הוא משקיף עלינו, ובעבורו הוא תמיד עמנו משקיף ורואה, אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה' והבן זה מאד.

הרמב"ם מבחין בדבריו בין "השם יתברך" לבין המלך החופף עלינו: המלך החופף עלינו, בלשון מושאלת, הוא השכל הפועל שבו אנו דבקים ובאמצעותו אנו משיגים את השם יתברך (ראה לעיל ב, לו על השפעת הנבואה באמצעות השכל הפועל); ובאמצעות אותו שכל פועל השם יתברך משיג בן ומשקיף עלינו (ראה בזה עוד ג, יז). על השם יתברך עצמו אין שייך לדעתו לומר שהוא חופף עלינו, אף לא בלשון מושאלת.

הרמ"א (סימן א, א) בהעתיקו את דברי הרמב"ם, מדלג **לכאורה** על הבחנה זו, וכותב: "...כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול הקב"ה, אשר מלא כל הארץ כבודו, עומד עליו ורואה במעשיו, כמו שנאמר: אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה' (ירמיה כג, כד), מיד יגיע אליו היראה וההכנעה בפחד הש"י ובושתו ממנו תמיד (מורה נבוכים ג, נב).

בדברי הרמ"א "המלך הגדול" הוא הקב"ה. נראה שהרמב"ם כיוון להרחיק מחשבה זו, והניח את דבקותו של האדם - שעל שמה של דבקות זו

תוכן העניינים:

לבירור מושג השכל הפועל / השלמת דברים

יהודה זיבלד

1

'אין הקב"ה מביא תקלה על ידם'

שלמה טייטלבוים

3

הגאון ש'הראה נפלאות בעצם חדודו ופלפולו'

שלמה י.ל. הופמן

5

"עבירה" ו"תאוה" במעשה לוט ובנותיו

חיים רפופורט

6

רשות לרפאות - מכה חיצונית בלבד?

יצחק ברוך רוזנבלום

7

"נגיד פרזלא כד רתח" פנחס ברגר

8

סידור הפיאות בשבת אברהם יהושע ויינגוט

8

עוללות

משלחן המערכת

8

נקודת פתיחה

לדעת רבי משה מקוצי, בעל הסמ"ג, אזהרת התורה לא יקום עד אחד באיש" אינה אזהרה לדיינים שלא לקבל עדותו של עד יחיד, כדעת הרמב"ם, אלא אזהרה על העד עצמו - שלא יקום ויעיד בחבירו בעוד עדותו אינה קבילה מחמת יחידאיותו. נוסף על כך, הסמ"ג נוקט כדבר פשוט שהמעיד יחיד על חבירו לוקה, וזאת על סמך דברי הגמרא אודות טוביה וזיגוד: "דשום ביש הוא דקא מפיק עלה"!

והדברים תמוהים: היכן שמענו שלוקים על הוצאת שם רע? הלא פרשת מוציא שם רע - בה נאמר "ויסרו אותו" - מיוחדת לטוען טענת בתולים אשר הוא בלבד לוקה, אך כל מוציא שם רע בעלמא מנין לנו?

ומה מאוד תגדל התמיהה בראותנו גדולי האחרונים מכל קצוות עולם הרואים את דברי הסמ"ג כפשוטים ביותר, שאכן המוציא דיבה על חבירו - לוקה. כך כתב רבי יצחק טייב מתונים, רבי חיים הכהן מטרובלס בעל מצות המלך, רבי נח חיים צבי מאה"ו, רבי רפאל יצחק מאייו מאיזמיר ורבים אחרים.

ועל כולם תמה רבי יוחנן פישל פערלא - כיצד "שגו וטעו בדבר הפשוט דמלקות דתתם הם דוקא במוציא שם רע על אשתו וזינתה תחתיו דמיירי ביה ההוא קרא".

עוד חזון למועד לבאר פשרה של תעלומה זו, אך קשה להתעלם מהפשיטות העולה מדברי האחרונים, שאכן "ויסרו אותו" היא ההנחה המחוייבת עם כל מוציא שם רע היודע שאין בדבריו ממש - אם מחמת השקר שבהם אם מחמת שלא האמינותו תורה - לבד מהטלת מדנים.

טוביה חטא וזיגוד מנגיד? אין, שם רע בעלמא קא מפקת ביה!

ניתן לומר בדרך השאלה לשון של "חופף עליו" - על השכל הפועל גרידא, ואף את השגחתו של הקב"ה בנבראיו הקפיד הרמב"ם וביאר שהיא נעשית באמצעות השכל הפועל; וכל זה שלא כפשוטו דברי הרמ"א.

הערה זו נרשמה על ידי כותב שורות אלו בשולי הערתו של רפאל ספייער בגל' 55, עמ' 6 עם תוספת משאת נפש: עוד חזון למועד. בשורות הבאות יבואר מעט מהרקע העומד מאחורי האינטרפרטציה של השכל הפועל הפילוסופי לרעיונות מקבילים בתורת הקבלה, ודעתו של רבינו הרמ"א בענין זה, השופכת אור על מניעיו בשינוי שביצע בהעתיקו דברי הרמב"ם.

ב

מקורו של המושג "השכל הפועל" הוא בדברי תלמידיו ומפרשיו של אריסטו, שהתבססו על דבריו של אריסטו בספר *Περὶ τῆς ψυχῆς*, III, 5 (De Anima). שם מסביר אריסטו שמצוי שכל נבדל - אריסטו אינו מזכירו עדיין בשם זה "השכל הפועל", אלא מדבר באופן כללי על קיומו

המשך בעמ' הבא

אנו מעוניינים להרחיב את מעגל מנויי הגליון. נוקירכם אם תאותו לשלוח את הגליון למכריכם ולהציעם להצטרף לרשימת התפוצה. גליון מס' 57 יצא לאור בס"ד בליל יום ו', א' באלול ה'תשס"ט.

© יו"ל על ידי מערכת דאצ'ה

1. נא להקפיד על משלוח החומר כשהוא ערוך ומוכן לדפוס, כדי לחסוך זמן מן העורך התורן. רצוי לעקוב אחר סגנון הפיסוק וציון המקורות הנהוגים בדאצ'ה ולחקותם במידת האפשר. ציטוטי פסוקים יבואו מנוקדים כבמסורה. 2. יש להמנע מהבאת ציטטות ללא מקור מפורט, כמו גם קביעות חסרות אסמכתא. 3. נא לשלוח את החומר במסגרת קובץ word מצורף, ולא בגוף המכתב, פרט לעניינים קצרים. 4. נא לתחום בראש הדברים את ענינם: נושא חדש, שאלה, מאמר, תגובה לפרסומים קודמים, וכיו"ב. בכל תגובה יש לציין: "תגובה ל..... גליון...". 5. מסיבות טכניות גדלם של הגליונות אינו אחיד. מתוך כך, ומכורח שלל פגעי הטבע האנושי, יש וחומר הנשלח למערכת אינו מופיע בגליון הסמוך לשליחתו, כי אם בגליונות הבאים. 6. סגנון הכתיבה בדאצ'ה ניכר ברמתו הלשונית, בעדינותו ובנכבדותו. אנא, הימנעו מדרדור השיח למשלבים נמוכים של שפתנו. גבולות הדיון בכל נושא המה גבולות ההלכה. 7. הכותבים מתבקשים לנהוג כבוד זה בזה ולהמנע מסגנון שיח הטעון סרח עודף על הנושא הנידון. 8. כל הערה, השגה, שאלה, תשובה, ביקורת, תגובה, הטרדה, הכפשה, הצעה, למעט הצעה לסגירת הגליון, תתקבל בברכה. 9. כתובת המערכת: datshe@gmail.com.

שלישי פרק יב¹, וחלקם הגדול של הניאופלטוניסטים אכן נטה לזהות את השכל הפועל עם הסיבה הראשונה, המאציל הראשון.

במשנתו של הרמב"ם מוגבל תפקידו של השכל הפועל ומוגדר. אין לו שום זהות עם הסיבה הראשונה, כפי שסברו הניאופלטוניסטים, וגם אינו זהה עם השכלים הפרטיים שתחת גלגל הירח, כפי שסבר אבן-רשד. הוא ממוצע ביניהם, ותפקידו כפול: מחד - הרי הוא נותן את הצורות לנמצאים הגשמיים שבעולמו, ומקיים את הקביעות שבסדרי בראשית; ומאידך - הוא ממציא מהשפע הרוחני האלוקי לנפש האנושית המשכלת, ומעלה אותה לשיא-השתלמותה ולדרגת ההידמות לבוהא על-ידי הכרתה באחדות-הבריאה את דמות האחדות המוחלטת של האלוקים. בנוסף לתפקידו של השכל הפועל במטפיסיקה ובהשתלמות הנפש, אנו מוצאים כבר אצל הרמב"ם קשר לתורת השכל הפועל עם ההשגחה והנבואה, אך אצל הרמב"ם היה הענין פשוט יחסית. הרמב"ם הכיר בנבואה ובהשגחה כפעולה רצונית של האל, והשכל הפועל נדרש רק לתווך בין הסיבה הראשונה לנמצאים השפלים, כדי שבאמצעותם תתבצע ההשגחה והנבואה בפועל (ראה עוד בארוכה אצל ד"ר יוסף אליהו הלר, מהותו ותפקידו של השכל הפועל לפי תורת הרמב"ם, ספר יובל לכבוד שמואל קלמן מירסקי, עמוד 26 והלאה).

ג

המקובלים הראשונים, שקיבלו מסיני את תורת הסוד ובה תיאורם האמיתי של העולמות העליונים הרוחניים, טרחו לתווך בין תמונת העולם הפילוסופית בת השכלים הנבדלים לתמונת העולם הקבלית בת עשרת הספירות.

כבר רבי יוסף אלבו בספר העיקרים (מאמר ב, יא) ערך השוואה בין המושגים, וכתב שהשכלים מקבילים לספירות, והשכל הפועל הוא ספירת המלכות:

ואופן המצא הרבוי ממנו הוא על זה הדרך... וזה הרבוי אי אפשר שימצא מן האחד הפשוט, אלא בשנאמר כי ההתחלה הראשונה השפיעה ממצאותה הפשוט בתכלית הפשיטות שכל אחד הוא העלול הראשון... וכן מן השכל השני יושפע ממנו שכל שלישי... ומן העשירי יושפע חומר כל מה שתחת גלגל הירח וכל הנפשות אשר שם. והשכל העשירי הזה הוא שיקראוהו שכל הפועל... ולפי שאי אפשר שישתלשל הענין הזה מעלה לעלול אל בלתי תכלית, עמד ההשתלשלות בשכל העשירי שהוא הפועל בחומר כל מה שתחת גלגל הירח, ולזה נקרא שכל הפועל, ונקרא בלשון רבותינו ז"ל שר העולם... ולפי דברי קצת חכמי הקבלה שאמרו שספירת יסוד נקראת שבת, לפי שמנו התחלת הימים מן הספירה השלישית שהיא בינה, יהיה התרעומות על שאין כח ביד השכל הפועל שהוא מלכות, שהיא הספירה העשירית הוא עלול מיוחד, לחדש שכל נבדל אחר כמו שיש ביד כל השכלים הנבדלים המתחדשים מן הספירות, ואם כן הוא כבת זוג לשבת, כלומר מושפעת, ולא בן זוג משפיע דומה לשאר.

כדבריו כתב גם הרמ"ק בפרדס, ודעה זו היא הדעה הרווחת כפי שהיא באה לידי ביטוי בספרו האנציקלופדי של רבי יעקב צבי יאליש בעל "מלא הרועים" - "קהלת יעקב" (ערך שכל הפועל):

שכל הפועל הוא המלכות חכמה תתאה שפועלת בתחתונים (פרדס רמונים שער כג פכ"א), ויש לומר שהמלכות נקרא אלהים ויונקת מבינה קס"א קמ"ג דבינה, אלהים קס"א קנ"א קמ"ג גימטריא שכל הפועל במכוון, גם המלכות נקרא אדני ומתייחדת עם הזעיר שהוא הוי"ה, ויונקת מעשר ספירות ידיה שהן עשר פעמים מ"ה הוי"ה אדני, עשר פעמים מ"ה גימטריא שכל הפועל.

אך דעה זו אינה מוסכמת על הכל. רבי מאיר ׳ן גבאי בספרו עבודת הקודש (א, פז) מביא את דברי ר"י אלבו הנזכרים, וכותב המשך בעמוד הבא

1. התפישה המוכרת לנו מאלפאראבי ופילוסופים מוסלמים אחרים, ומובאת ללא עוררין בדברי הרלב"ג (בסוף הפרק שם) בדבר עשרה שכלים נבדלים מן החומר, מקורה ככל הנראה בפרשנות הניאופלטונית בשלהי העת העתיקה. ראו Richard Walzer, Abu Nasr al-Farabi, Chicago 1998, pp. 365-366. בעמ' 363 שם, בשורות 32-30, מעיר ולצר שרק בספר החוש והמושג מייחס אלפאראבי לשכל הפועל את "יצירת עולם ההתהוות", (כלומר, את מתן הצורות) בנוסף לתפקידיו כמוציא שכל האדם אל הפועל, ומשפיע השפע על שכליהם של הפילוסוף והנביא (מורה נבוכים עם תרגומו והערותיו של מיכאל שוורץ, ח"א פל"ז).

של שכל נבדל - שהוא הנותן את הצורה לכל חומר הנמצא תחת גלגל הירח, שהוא למעשה כל חומר הנמצא בעולם המוכר לנו. אריסטו מדמה את השכל הנבדל הזה לאור, הגורם לצבע לפעול (או לעינים לראות את הצבע). הוא נבדל ונצחי, ומפעיל את כלי הקיבול לשכל הקיים אצל בני האדם, ומשפיע להם את השכל הנקנה.

חידוש זה של מציאות נבדל נוסף, המכונה על ידי תלמידיו "השכל הפועל", הוא מוכרח לפי תמונת המטפיסיקה האריסטוטלית. לפי תורה זו כל המציאות מורכבת מחומר ומצורה. החומר הוא מהות סתמית, חסרת צורה וגדר, והצורה היא המשלמה את החומר, מוציאה אותו לפועל ומגדירה אותו. בנוסף, לפי תורה זו, כל תנועה, ובכללה גם כל שינוי איכות כהקנאת צורה לחומר, הם בלתי אפשריים בלי מניע חיצוני להם שמהווה את הסיבה לתנועתם. כתוצאה משתי הנחות אלו חיפש אריסטו את המניע לכל הדברים שתחת הירח, את הסיבה הנותנת בהם צורה; ולפי שרחוק היה בעיניו שהסיבה הראשונה, מי שהרמב"ם וראשונים רבים אחרים זיהו עם השי"ת, היא הנותנת את הצורה בנמצאים השפלים, הוא חידש את מציאותו של השכל הפועל, שהוא האחראי לנתינת הצורות בחומר.

אריסטו השתמש ברעיון השכל הפועל גם בתורת-ההכרה שלו, האפיסטמולוגיה. מאחר ולדעתו של אריסטו כל שינוי ותוספת ידיעה נחשבים אף הם כתנועה הצריכה מניע, כיון שלפי דעתו קניית דעת היא חידוש של צורה רוחנית בכח המחשב שבנפש, שהוא כח היולי המוכשר לקבל את הצורה הרוחנית הזו על ידי פועל חיצוני שמוציא אותה מן הכח אל הפועל. לדעתו, הפועל על כל נפשות האנשים לקבל את הידיעות הללו, הוא השכל הפועל, הכולל את כל הידיעות שתחת הירח וכך מעורר את ההשכלות בבני האדם, ומשפיע להם את השכל הנקנה.

אריסטו לא ביאר את תורת השכל הפועל על פרטיה, והשאיר לבאים אחריו מקום רב להתגדר בו ולהתווכח עליו. אחת השאלות הגדולות, בה פרץ ויכוח נרחב שהרלב"ג נושא ונותן בו בהרחבה רבה בתחילת ספרו "מלחמות השם", בפרקים הראשונים של המאמר הראשון, היא מהו היחס בין נפש האדם לשכל הנקנה באמצעות השכל הפועל, ומהו היחס בין השכל הנקנה של האדם לשכל הפועל עצמו. האם מחשבת כל אדם יחיד היא מחשבתו הפרטית והאינדיבידואלית שלו, אף על פי שהיא מושפעת מהשכל הפועל הכללי, או שמא, כפי שסבר אבן-רושד, השכל הפועל הוא החושב באמצעות שכלם ההיולי של בני האדם, ונמצא ששכלם הנקנה מזדהה עם השכל הפועל ואין מציאות של שכל פרטי ונבדל?

הרלב"ג מונה בענין ארבע דעות, ומכריע לבסוף כדעתו של אלכסנדר מאפרודיסיאס - אחד מפרשניו הקדומים של אריסטו, ששכלו ההיולי של האדם הוא הכנה הקיימת בנפשו לקניית הדעת באמצעות הדמיון והחושים. כל פרט חושב את מחשבתו שלו באמצעות חושי האישיים ודמיונו האישיים, ולכן גם אם תסכים דעתו של ראובן לדעתו של שמעון, לא תתאחד דעתם ותחשב לדעה אחת כפי שקורה בכל שני עצמים רוחניים שאין דבר המבדיל ביניהם, אלא עדיין תחשב דעתו של כל אחד מהם לדעתו האינדיבידואלית כיון שכל אחד מהם חושב את מחשבתו בפני עצמו, בדמיונו ובחושיו שלו, ואינם זהים לשכל הפועל שהוא כללי ואין בו חלוקה לאישים אינדיבידואלים (ראה עוד אצל א. שביד, הפילוסופים הגדולים שלנו, תל אביב 1999, עמ' 357).

שאלות נוספות שהתעוררו בענין השכל הפועל, הן בדבר היחס שבין השכל הפועל לבין העצמים הרוחניים, השכלים הנבדלים האחרים, שאריסטו הכיר במציאותן כסיבות למאורעות שונים, ובמיוחד מהו היחס שבין השכל הפועל והאלוקים, ה"סיבה הראשונה".

סיבון נוסף בשאלה זו נגרם כתוצאה מהכללת דוגמות משל הניאופלטוניזם בתוך המשנה הפילוסופית המוכרת. פלוטינוס חידש את הניאופלטוניזם ולפיו העולם לא נברא על ידי הסיבה הראשונה בהתחדשות יש מאין או יש מיש, אלא נאצל מהסיבה הראשונה, ובמשנתו נכלל גם החידוש לפי קיימים עשרה שכלים נבדלים: הסיבה הראשונה, שמונת השכלים המניעים את גלגלי גרמי השמים, והשכל הפועל. במשנתו השכל הפועל אינו (רק) סיבה לתנועתם של הנמצאים שתחת גלגל הירח, אלא הוא מהווה גם עילה ועלול בשרשרת העילות והעלולים, שתחילתה במאציל הראשון, והיא מתגשמת והולכת עד שהיא מגיעה לאותה צורה חומרית שיש לנבראים שתחת גלגל הירח. ושוב התעוררה השאלה: האם השכל הפועל עומד היררכית למעלה משמונת השכלים האחרים, או שמא נמצא הוא למטה מהם? בשאלה זו האריך הרלב"ג במאמר החמישי בחלקו

עליהם:

הנה התחכם מדעתו ואמר שהעלולים שאמר עליהם בפרק ההוא שהם אפשרי המציאות, הם שקראו חכמי הקבלה ספירות, ולדעתו הספירות הם השכלים הנפרדים שהם דבר אחד זולת האל יתברך, וחלילה לחכמי הקבלה מקבלי האמת מהיותם מזה הדעת, שהרי קבלו איש מפי איש כי כוונות העבודות אליהם כמו שכתבנו למעלה מקבלתם, ואם הם השכלים הנפרדים אין יותר זה והיא הריסה, כי לא הותר לכוין ולקרא לשום נברא חוץ מהאל יתברך.

ביסודו של דבר נעוצה מחלוקתם של ר"י אלבו ור"מ מ' גבאי במחלוקת המקובלים הקדמונים אם הספירות הן "עצמות" או "כלים" גרידא (ראה בארוכה בדרך מצוותיך ח"ב דף דש, א, נדפס גם באור התורה ענינים עמוד רנח). הר"מ מ' גבאי נקט כדעת הסוברים שהספירות הן מעצמותו יתברך (וזו הסיבה שהכוונה בעבודת התפילה והמצוות היא לספירות, שאילו היו נבדלים מאיתו יתברך הרי היה בדבר משום ע"ז חלילה), ולכן חלק בתוקף על זיהוי הספירות עם השכלים הנבדלים.

אך הרמ"א בתורת העולה (ג, ד) טורח להשוות בין השכלים הנבדלים לספירות, ובין הפילוסופיה לקבלה בכלל; ומעיר אף הוא על ר"י אלבו ש"לא דבר נכונה, באשר מבואר בדבריהם [של המקובלים] שמאמינים שהספירות הם עצם האלהות, ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים". הרמ"א עצמו מסביר - והדברים עמוקים ולא יבוארו כאן לתכליתם - שהספירות הם תארי פעולותיו יתברך שאינם מוסיפים בו ריבוי, ועל פי זה מסיק:

כי לפי מה שנתבאר ידוע, כי דרכי הקבלה הן בעצמן דרכי הפילוסופים האמתיים המאמינים, וכמו שכל מה שחקרו והוציאו הפילוסופים מעיוניהם המופתיים שהשם יתעלה נמצא, ושהוא אחד, ושאינו גוף, ולא כח בגוף, שהוא תכלית פילוסופיאל אלהית, קבלו ישראל במתן תורה מפי הגבורה, וכן כל מה שדקדקו בהרחקת התוארים ושאר דברים הנתלים בזה, עד שמקצתן עמדו על האמת לתארו בפעולות או בדרך שוללי, כמו שמבואר בדבריהם, כן קבלו חכמי ישראל ענינים האלו בקבלה בענין הספירות, ונתוספו בעלי הקבלה מבעלי החקירה בזה, שהם קבלו האמת כאשר הוא, ויודעים דרכי שלא עמדו עליו הפילוסופים בחקירתם, ויודעים דרכי

הכחות והתפשטותן בעולם, ואין נקשרו בשמות, ובמלות, ובאותיות, עד שידעו על ידי זה לפעול בהן ברצונן, והן דרכי השמות ופעולותם שהם ביד ישראל מקובלים ממש רבינו עליו השלום, וכן קבלו ענין המרכבות והיכלות העליונים ושם המשרתים לעבוד את קונם אשר ממנו נאצל הכל טוב ורע, וקבלו שמות המשרתים אשר הם מורים על כחן ופעולותם, ועל ידי זה היה כח בידן להשתמש בשמות ובכתרים ההם, כפי אשר קבלו מן הנבואה אשר היא למעלה מן החקירה האנושית וכל זה מבואר למודה על האמת.

הרמ"א נוטה להכריע כדעת הסוברים שהספירות הן מעצמות האלקות, ורק בדרכו שלו הוא מוצא דרך לקרב דברים אלו אל השכל וליישבם על הלב; "כי באמת ובדאי דעת המקובלים האמתיים שכתבו שהספירות הם עצמם האלהות, אי אפשר לפרש עניניהם אלא בדרך התוארים כאשר נתבאר, ובזה הדרך אפשר לציירו אצל השכל, להעמיד האחדות על אמתתו עם אמונת עשר ספירות. אך אמנם אם יספיק לך דעת זה החכם, שהספירות הם כדמות כלים שהאומן פועל בהן, ואינן עצמיות האלהות, וכל מה שתמצא בדברי המקובלים, לכוין בזה השם אל מדה פלונית, ובזה אל מדה פלונית, אין הכוונה אלא אדון הכל הפועל בהן, ועל ידיהן, וכמו שהאריך שם בדעת זה, אין הזק בזה, מאחר שלשני הסברות הנזכרות הכוונה להעמיד האחדות על אמתתו".

מעתה נמצא, שבעוד שלתפיסת הסוברים שהספירות הם כלים יש מקום לדברי הרמב"ם במו"נ כצורתם, שהשכל הפועל הוא הממוצע בין הנבראים לבין "השם יתברך" - השכל הפועל הוא ספירת המלכות, שהיא כלי שבאמצעותו פועל הש"י בנבראים; הרי שלדעתו של הרמ"א ספירת המלכות אינה אלא תואר לפעולתו של השם יתברך עצמו, ולכן אין טעם להתייחס לפעולתו כחופפת על האדם ומטילה עליו אימה. לכן מוכרח היה הרמ"א לפי דרכו "לתרגם" את דברי הרמב"ם צעד נוסף, ולראות בשכל הפועל תיאור גרידא של פעולתו יתברך בנבראים, שהרי לפי דרכו, כשמתייחסים אל השם יתברך כ"עומד עליו ורואה במעשיו" הרי היחס הוא לתיאור פעולתו בדרך ספירת המלכות, שהיא היא האינטרפרטציה המדויקת למושג "השכל הפועל" לפי דרכו.

'אין הקב"ה מביא תקלה על ידם'



שלמה טייטלבוים

ב'תקלה' שביכולת האדם למנוע אותה, לא יתכן שתחת שימלא הצדיק את חובת הזהירות הנדרשת ממנו, ימלא אותה הקב"ה תחתיו, שהרי נמצא האדם בוחר להתרשל בקיום המצוות ונגד בחירתו הקב"ה מונעו מלקיים את שבחר בו; ומצד שני לא יתכן שמדובר בתקלה שאין בידי האדם למנוע אותה כלל, שאם כן מה תקלה יש כאן, והרי אנוס הוא?

ב

נראה שקושי זה עמד בבסיס דברי הראשונים (תוספות חולין ה, ב וג' ט"ז, א ועוד) שהגבילו כלל זה והעמידוהו רק במידי דאכילה, והביאו מקומות רבים בהם הדבר אכן היה תלוי בהכרעתו ובחירתו של הצדיק, כרבי יהודה בן טבאי שהרג עד זומם, ורבי ישמעאל שקרא לאור הנר בשבת והיטה, שבהם כיון שלא היה הדבר במידי דאכילה לא מנע הקב"ה את התקלה מלבוא על ידם. הגבלה זו מיישבת את הקושי בכל דבר שאינו במידי דאכילה, אך אף לאחר הגבלה זו עדיין השאלה קיימת לענין מידי דאכילה שבהם אין הקב"ה מביא תקלה לידי צדיקים: אם מדובר במקרה שבו הצדיק היה יכול להזהר, נמצא שהיה צריך להזהר, ולא יתכן לכאורה שבגלל היות האיסור 'איסור אכילה' לא יוכל הצדיק להכשל בו. ובהכרח צריך לומר שמדובר באופן בו הצדיק 'אנוס' ולא יכל להשמר, ובנוגע לשאלתנו אם כן מה 'תקלה' יש כאן, על זה תירצו התוס' שבמידי דאכילה הדבר שונה, שכן גנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור, אף על פי שהאיסור נעשה באונס.

המשך בעמוד הבא

א

אמרו במסכת חולין (ו, ב - ז, א): העיד רבי יהושע בן זרזו בן חמיו של רבי מאיר לפני רבי, על רבי מאיר שאכל עלה של ירק בבית שאן, והתיר רבי את בית שאן כולה על ידו... ודלמא לאו אדעתיה? [שכח ר' מאיר ולא עשרו, ולעולם סבירא ליה דבעי עשורי (רש"י)]. השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן, צדיקים עצמן לא כל שכן. ובהמשך הסוגיא שם: מאי בהמתן של צדיקים, דרבי פנחס בן יאיר הוה קאזיל לפדיון שבויים... רמו ליה שערי לחמריה לא אכל, חבטינהו לא אכל, נקדינהו לא אכל, אמר להו דלמא לא מעשרן, עשרינהו ואכל. אמר [רפב"ן], עניה זו הולכת לעשות רצון קונה ואתם מאכילין אותה טבלים.

סוגיא זו מופיעה בעוד מספר מקומות (חולין ה, ב; ו, א; גיטין ז, א; יבמות צט, ב; כתובות כח, ב).

לכאורה קיים קושי רב בהבנת גמרות אלו. הרי לא יתכן שכלל זה אמור בעבירות הנעשות במזיד, כיון שקיומו של כלל זה גם בעבירות הנעשות במזיד סותר את עקרון הבחירה החפשית; ודאי שאף לצדיק יש בחירה מוחלטת, וביכולתו לעשות רע אם רק ירצה בכך. לא נותר להעמיד כלל זה אלא בעבירות הנעשות בשוגג או באונס. ולכאורה, אם כלל זה אמור בעבירות הנעשות באונס או בשוגג, יש לשאול מה 'תקלה' יש כאן?

ובנוסף אחר יש לשאול ממה נפשך: תקלה זו יכולה היא להיות בתחום בחירתו של האדם, או מחוץ לתחום בחירתו. ואף אחת מבין האפשרויות הללו אינה מובנת, אם מדובר

ג

נראה להציע פירוש חדש לסוגיות אלו, על כל פנים בדעת הראשונים הנ"ל הסוברים שחיובו של השוגג הוא על שהיה לו לבדוק ולהיזהר שלא לחטוא, והוא שכוונת הגמ' בכל המקומות הללו אינה להנהיגה ניסית גמורה, אלא כוונת הגמ' היא שהצדיקים עצמם נזהרים יותר, ויכולים הם אף לראות דברים שלא נראים לשאר בני האדם ולהישמר. סיעתא דשמיא זו לפקוח עיני שכלם של הצדיקים היא המתוארת בגמרא בדרך הקרובה למשל "אין הקב"ה מביא תקלה על ידם".

לפי זה תתפרש סוגייתנו לענין רבי מאיר שאכל עלה של ירק בבית שאן, והגמרא מוכיחה מכאן שבית שאן אינה מארץ ישראל ואין פירותיה טבל, ואי אפשר לומר ששכח ולא תרם ועישר שהרי אין הקב"ה מביא תקלה לידי צדיקים. וכוונת הגמרא, שמידתם של תלמידי חכמים היא להיזהר ולהישמר ביותר, ואי אפשר שישכח רבי מאיר ולא יעשר, ואם אכל בלי הפרשה מוכח שעין בדבר יפה והעלה שאין פירות בית שאן חייבים בתרומות ומעשרות. וכיצא בדבר נפרש בסוגיית הגמרא בגיטין (ז, א), שביקשו עבדיו של רחב"ג להאכילו אבר מן החי על ידי תכסיס וניצול ממנו לפי שאין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים. והרי בריש פרק מ' שאחזו מספרת על אמורא אחר שבזהירותו ובפקחותו נזהר מסיטואציה זו בדיוק, ראה שם, ומכאן שביד הצדיק הנזהר בדרכיו ופקח במעשיו להיזהר מחטא זה, וזהו גופא הביאור במה שאין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים.

ד

דברים אלו מבוארים ומוכרחים גם מצד אחר, לדעתם של הרמב"ם והנמשכים אחריו בענין ההשגחה הפרטית, שעיקרה דבקו של האדם בשכלים העליונים שמתוך דבקו זה הרי הוא מושגח. וכמו שכתב הרמב"ם במו"נ (ג, יז, וע"ע שם פרק יח ו-יג) שההשגחה נמשכת אחר השכל ומדובקת בו, מפני שההשגחה אמנם תהיה ממשכיל ואשר הוא שכל שלם [ב]שלמות [ש]אין שלמות אחריו, א"כ כל מי שנדבק בו דבר מן השפע ההוא, כפי מה ששיגהו מן השכל - ישיגהו מן ההשגחה. והאריך בזה עוד הרלב"ג במלחמות השם (מאמר ד, ד). לפי זה בהכרח לפרש ענין ההשגחה בדרך קרובה לאמור, שהיא באה לידי ביטוי בזהירותו הגדולה של הצדיק ובחכמתו כי רבה להינצל מן התקלה.

לדרך זו קל יותר לבאר דברי התוספות בחומר מידי דאכילה, ואין צריך לפרש שיש בהם חומר סגולי המבדיל משאר איסורים. די בכך שבעיני הצדיק חומר יותר שיהיה האיסור חלק מגופו, כדי שחומרא זו תזרזר להיזהר ולהישמר בכפל כפלים שלא להיכשל באיסור זה.

פש גבן לבאר עניינה של בהמת רפב"י. ובאמת יתכן לפרש גם סוגיא זו בדרך הנזכרת, שרפב"י היה נזהר לשמור עליה, ואדרבה, לולא פירוש זה קשה מאוד להבין את המשך הגמרא השואלת על **חיובה** של הבהמה להזהר, שהרי היא לעולם אינה חייבת, אלא השאלה היא האם חייב בעליה להיזהר שהיא לא תאכל. ולעולם הנידון הוא על חיובו של רפב"י ועל השתדלותו שלא להיכשל באיסורים על ידי בהמותיו.

ויש להעיר עוד מדברי הרלב"ג על התורה (לך לך, פרק יג, התועלת השביעית; קרח, פרקים טז-יח, תועלת ז) בענין ההשגחה על הקרובים לצדיק, ודנו פרשניו בתיווך דבריו שם עם שיטתו בענין ההשגחה. וראה אבן עזרא (במדבר כ, ח) ואבי עזר על אבן עזרא (במדבר כב, כח), ובשיעור קומה לרמ"ק (סימן נד).

דברי התוס' הללו כי הדבר גנאי אע"פ שהוא אינו אסור מעוררים את השאלה מה הוא ייחודם של איסורי אכילה, שדווקא בהם ישנו גנאי אף ללא האיסור. מתחילה העליתי בדעתי שמא שורש חומרת מידי דאכילה טמון בכך שנהנה מאתם, וכמו שמצינו בגמרא (סנהדרין סב, ב) שמתעסק חייב באיסורי אכילה מטעם זה. אך פירוש זה לא יתכן מפני כמה טעמים: א. שלפי טעם זה אף האוכל לפני הבדלה היה צריך להחשיבו כ'תקלה' שכן נהנה, ואילו התוס' כתבו כי אין זה בכלל 'תקלה'; ב. לא מצינו שאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים בענייני עריות, ואדרבה בסוף מסכת קידושין מסופר על צדיקים רבים שבאה 'תקלה' על ידם בעריות. וגם מדברי התוס' בחולין מוכח שבאיסורי עריות לא נאמר כלל זה, שהוצרכו לתרץ על הקושיא מהא דאמרין דאין הקב"ה מביא תקלה לענין העלאת לכהונה ע"י שאמרו כי ה'תקלה' היא אכילת אשת הכהן בתרומה, ולא תירצו בפשוטו שיש כאן איסורי ביאה, שכן הוא עבד. ויש שפירשו ענין הגנאי שבמאכלות אסורות, שכן הן מטממות את האוכל. ואכמ"ל בענין רחב זה שהילכו בו נמושות, אם יש טמטום במאכלות אסורות יותר מבשאר איסורים [עיין יומא (לט, ב) עבירה מטממת לבו של אדם, וברי"ף לעין יעקב שם], וכן צ"ע אם שייך מעין טמטום זה גם בבהמתן של צדיקים, ואכמ"ל בזה. ויש שפירשו ענין הגנאי שבמאכלות אסורות לפי שנעשים מגופו של הצדיק, כמו שכתב מהריק"ש (ו"ד סימן א; ציין לדבריו רע"א בגליון הש"ס גיטין ז, א). וגם בזה יש לעיין אם שייך בבהמה.

עוד יש להקשות על עיקר נקיטת הצד שהמדובר בסוגיות אלו הוא בתקלה גמורה, כזו שאין באפשרות האדם למנוע אותה, ולכן אין בהצלת האדם ממנה משום התערבות בבחירה החפשית שלו, וזה לכאורה אינו. שכן בסוגיא שהובאה בתחילת הדברים מבואר שכלל זה שאין תקלה באה ע"י צדיק, אמור גם באופן של 'שוגג', שהרי הגמרא הביאה את הכלל הזה כדי לשלול את האפשרות שר"מ **שכח** מלהפריש, וגם בתוס' הקשו ממה **ששכח** ר' ירמיה בר אבא שלא לאכול לפני הבדלה (פסחים קו, ב). ממקומות אלו עולה שכלל זה אמור גם בשוגג שמביאים עליו קרבן. והנה, לדעת רוב הראשונים חיובו של השוגג בקרבן הוא על **"שלא נזהר בעצמו ולא היה ירא וחדר על דברי המקום ב"ה שלא יאכל ולא יעשה דבר עד שיבדוק יפה יפה"** ויתגלה לו הדבר שהוא מותר וראוי לו לפי גזרותיו של הקב"ה, ועל הדרך הזו הוא טעם חטא השגגה בכל התורה (לשון הרמב"ן בשער הגמול בטעם הראשון, וכן דעת הרמב"ם בהל' שגגות ה, ו ובמו"נ ג, מא, והאריך בזה המב"ט בבית אלקים שער התשובה, א). נמצא שאף השגגות הן בתחום בחירתו של האדם, ואף על פי כן נאמר גם בהן ש'אין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים'.

עוד יש להוכיח כן, שבגמרא (מגילה יג, א) אמר שמואל, מלמד שהאכילה קדלי דחזירי, ופירש רש"י כי מתוך אונסה לא נענשה [והתוס' חלקו שם]. ולכאורה לא ביאר רש"י די בפירושו, שהרי אכתי קשה שאין הקב"ה מביא תקלה לידי צדיקים. וע"כ שכלל זה אמור דווקא בשוגג, ואילו באונס יכול הצדיק להכשל לפי שאינו בכלל תקלה ואינו צריך כפרה. וא"כ מוכח כנ"ל שהכלל שאין הקב"ה מביא תקלה לידי צדיקים אמור דווקא במקום שיש להם בחירה ואפשרות שלא להיכשל, כגון בשוגג, ולא במקום שאינם יכולים, כמו באונס.

מעתה יש לשאול שוב כאמור, שאם מדובר בשוגג הרי יש על הצדיק להזהר בכוחות עצמו, ולהשתדל שלא לחטוא, וכיצד יתכן כי הקב"ה ישמור במקומו, וכביכול הוסרה מן הצדיק הבחירה? עוד יש להקשות כי אם אכן מדובר ב'תקלה' שיש להשמר ממנה, והיא בתחום בחירתו של האדם, מהו הדימוי והק"ו לבהמתן של הצדיקים, הרי בהמתו של רפב"י כאנוסה היא ולא כשוגגת שכן היא אינה אמורה להזהר. ואין לומר שזה גופא הק"ו, שכן יש כאן פירכא והיא - מה לצדיק שכן יש בו דעת וחובה **עליו** לבחור, משא"כ בהמה שכיון שאינה בתורת בחירה הרי הקב"ה שומרה?