

קולו של הכוזרי הכוזרי לכל

מאמר ראשון

שאול דוד בוצ'קו

עורך בנימין הולצמן

הוצאת עץ חיים

ניתן להשיג את הספר:

בישיבת היכל אליהו

כוכב יעקב 90622

טל' 02-9972023

פקס' 02-9972115

hesder@gmail.com

www.toraisrael.com

©

כל הזכויות שמורות למחבר

תשע"ה - 2014

חל איסור גמור לצלם מן הספר למטרות מסחריות.
מותר לצלם חלקים מן הספר לצורך לימוד אישי בלבד.

עיצוב והפקה:



שילה • בוכץ בית אל

טל' 02-9973875, כקס' 02-9971022, shilo_b@netvision.net.il

תוכן העניינים

מאמר ראשון

5	ריש מילין
6	מבוא: קולו של הכוזרי – הכוזרי לכל
9	פרק א חלום המלך ופשרו פתיחה
12	פרק ב הפילוסוף פסקאות א-ד
18	פרק ג הנצרות פסקאות ד-ה
23	פרק ד האיסלם פסקאות ה-ט
32	פרק ה השווה והשונה בין ריה"ל והרמב"ם בביסוס האמונה פסקאות י-כה
39	פרק ו המשמעות האוניברסאלית של העניין הא-לוהי פסקאות כו-מב
51	פרק ז האמונה, השכל וההיגיון פסקה מג
53	פרק ח ההתפתחות הרוחנית בעולם מבריאת העולם עד מתן תורה פסקה מז
60	פרק ט השפות והאמונה פסקאות נג-נט
63	פרק י חידוש העולם מול קדמותו פסקאות ס-סז
69	פרק יא הא-להים והטבע פסקאות סח-עט
75	פרק יב הופעתה הפתאומית של התורה פסקאות פ-פא
80	פרק יג הענין הא-לוהי והטבע פסקאות פב-פג
83	פרק יד השבת פסקאות פד-פו
85	פרק טו מעמד הר סיני ושאלת ההגשמה פסקאות פז-צא
90	פרק טז חטא העגל פסקאות צב-צז
98	פרק יז טעמי המצוות פסקאות צח-צט
107	פרק יח האם התורה מיועדת רק לעם ישראל? פסקאות ק-קג
111	פרק יט הגמול פסקאות קד-קיא
116	פרק כ הרע בעולם פסקאות קיב-קיז
125	"רבי יהודה הלוי כפילוסוף" מאת הרב ד"ר יחזקאל אפשטיין

לעילוי נשמת
שולמית הוכנר ע"ה
בת משה פנחס הכהן ורחל
ממשפחת בוש
כ"ו באדר תרצ"ו – ט"ז כסלו תשנ"ו

שלמה היתה במידותיה
ו בדרכי שלום הלכה
ל ציון לבה כוונה
מסורה בטוב להוריה
יסדה ביתה בחכמה
תמיד יאיר לנו אורה

ריש מילין

"ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה".

אברך את ה' אשר יעצני והספיק בידי לכתוב את הספר "קולו של הכוזרי – כוזרי לכל". מטרתו בכתובת הספר היתה להציג לפני הקורא את המסר הרוחני הייחודי של רבי יהודה הלוי. ספר הכוזרי הקדום עוסק בכל השאלות האמוניות הבסיסיות השייכות ליהודי המאמין בכל הדורות. אולם הלומדים בו נתקלו בקשיים בקריאתו ובהבנתו מפאת סגנונו הלשוני המתורגם, ולכן מסריו העמוקים לא הצליחו להגיע אל כל שכבות הציבור. כמו כן, השתדלתי לפשט את דבריו העמוקים של ריה"ל כך שיהיו נהירים לכל, ולהפוך את הספר להיות "כוזרי לכל". יתן ה' והדברים יתקבלו ויתפשטו בקרב ציבור הלומדים והחפצים לדעת את אמונת ה' הטהורה השקועה בספר זה.

ספר זה מוקדש לעילוי נשמת האשה **מרת שולמית הוכנר** ע"ה, שהחניך התורני היה בראש מעייניו. היא קיימה בהידור מצות כיבוד אב ואם בהוריה לאחר השואה, וזכתה להקים משפחה לאחר החורבן, מתוך אהבת תורה ואהבת ארץ ישראל.

תודתי העמוקה **לאמי מורתי**, אשר השתתפה במשך שנים בשיעורים שנתתי בספר הכוזרי בשוב כוכב יעקב, ועודדה והמריצה אותי להוציא את הדברים לאור על הכתב. יאריך הקב"ה ימיה בטוב ובנעימים, ותזכה לראות נחת וקורת-רוח מכל צאצאיה. בתי **אדרת אמונה מורגנשטרן** שיכתבה את הקלטות השיעורים בחכמת לבה, ואיפשרה את עבודת העריכה. יהי רצון שזכות המצוה תעמוד לה ולבעלה, ויזכו לבנות את ביתם המשותף כבית של תורה ושל חסד. **הרב אורי הולצמן שליט"א** ערך את הספר, וסגנון הספר הוא פרי עטו. יברכהו ה' על שותפות רבת שנים בהוצאת כתביי לאור, ויזכה הוא וכל בני ביתו בשפע ברכות מפי עליון.

אחרון אחרון חביב, אלמלא אשתי **הדרה** העוטפת אותי בחום ובאהבה, מתוך חכמת נשים ובינה יתרה, ספר זה ושאר ספריי האחרים לא יכולים היו לצאת לאור. יהי רצון שנזכה יחד לגדל דור ישרים אוהבי תורה ויראי שמו.

בחוברת זו יוצא לאור **חלקו הראשון** של הספר – "המאמר הראשון".

בסוף חלק זה הוספנו מאמר מעמיק של סבי, הרב ד"ר יחזקאל אפשטיין זצ"ל, בשם: 'רבי יהודה הלוי כפילוסוף'. מאמר זה הופיע לראשונה בשפה האנגלית בשנת 1935. יש בו סקירה כללית ועמוקה על ספר הכוזרי. אין לנו ספק שקריאת מאמר זה תועיל לכל לומד להבין את דרכו המיוחדת של רבי יהודה הלוי כהוגה דעות יסודי בתולדות המחשבה היהודית.

תפילתנו לא-ל עליון שיברך מפעל זה ונוכל להביאו עד סיומו.

שאל דוד בוצ'קו

הציטוטים מספר הכוזרי הם מתרגום אבן תיבון.

מבוא

קולו של הכוזרי - הכוזרי לכל

"ספר הכוזרי" נכתב על ידי רבי יהודה הלוי (ריה"ל), אחד מן הראשונים הקדמונים, שחי בספרד במאה ה-11 (כמה עשרות שנים לפני הרמב"ם). על אף שספר זה קדום מאוד גישתו הייחודית מתאימה ורלוונטית גם לזמננו.

עלינו לשאול את עצמנו: מדוע יש צורך כלל בספרי אמונה? הרי כל יסודות האמונה משוקעים בפסוקי התורה ובספרי התנ"ך, ואף חז"ל ביססו את דבריהם בענייני אמונה על פסוקי המקרא. כל פסוק בתורה הוא אמונה, וכל לימוד בתורה שבעל פה הוא אמונה. זהו המקור וזהו השורש לכל אמונתנו, ומדוע יש צורך כלל בספרי אמונה שעוסקים במקצוע זה באופן נפרד?

הן אמת שהתנ"ך והתורה שבעל פה הם הבסיס והמקור לאמונת ישראל, והם הלימוד הראשוני והבסיסי שלה, אך כדי ללמוד אמונה מתוכם יש צורך במורה שיסביר ויגלה את סודות האמונה הטמונים בהם.

ללא הסבר זה יתקשה הלומד לקנות לו אמונה בכוחות עצמו. על קושי זה באים ספרי האמונה המיוחדים לתת מענה. בספרים אלה ריכזו רבותינו הראשונים את יסודות האמונה המופיעים במקרא ובחז"ל.

ספרי אמונה נכתבו אצל ראשוני הראשונים, כגון רב סעדיה גאון ואחרים מחכמי דורו, אך מי שהציב משנה סדורה בענייני אמונה היה רבינו הגדול הרמב"ם. הקדמות הרמב"ם השונות, והלכות יסודי התורה שלו, בנו את יסודות האמונה העיקריים שהיהדות מתבססת עליהם. יצירתו זו שימרה את היהדות ומנעה מן היהודים לתור בדעתם אחר כיוונים שונים ואמונות תפלות. מובן, אפוא, כי תפקידו של הרמב"ם בהנחלת האמונה היהודית הנכונה הוא חשוב לאין שיעור, אולם ריה"ל (שקדם לו) חידש בספרו חידוש שבעקבותיו לא ניתן להשוות את ספרו לשום יצירה אחרת.

בספר זה חידש ריה"ל חידוש גדול. ריה"ל היה משורר רגיש, ונודע בשיריו הנפלאים, ומסתבר שדווקא הוא יכול היה לחבר את ספר 'הכוזרי'. ספר זה מסוגל לעשות מהפך בנפש הקורא, משום שהוא מצליח להסביר באופן בהיר מה היא חוויה דתית. אמנם הספר כולל בתוכו ענייני השקפה והסברים למצוות בהסברים שכליים עמוקים, אך זהו

אינו ספר שכלי בלבד, ומשולב בו מימד רגשי גדול. אפשר לומר שספר 'הכוזרי' אינו עוד 'שיעור במחשבת ישראל' אלא זהו לימוד אמונה. הספר מצליח להעביר ללומד את עומק המושג של הקשר בין האדם לא-לוהיו, כשהוא עושה שימוש בכלים פילוסופיים-הגיוניים בד בבד עם עומק רגשי מיוחד. השילוב בין השכל ובין הרגש הוא חידושו הגדול של ריה"ל, ושילוב זה שובה את לב הלומד מתחילת הספר לכל אורכו.

מבנה הספר

בספר 'הכוזרי' חמשה מאמרים, כאשר כל מאמר עוסק באחד מן המימדים בקשר שבין האדם לא-להים.

בקריאה ראשונה נראה שאין סדר ברצף המאמרים, ואף לא במספר הפרקים שהם מכילים. לדוגמא: המאמר הראשון מורכב מ-180 קטעים, ואילו במאמר האחרון ישנם 22 קטעים בלבד. אך אם נעיין נמצא כי כל מאמר ומאמר מן הספר מתייחס למימד אחר של המפגש בין האדם לא-להים. המאמר הראשון – עם ישראל, המאמר השני – ארץ ישראל, המאמר השלישי – החסיד, המאמר הרביעי – א-להים, והמאמר החמישי – האדם. נבאר דברינו: **המאמר הראשון מוקדש להגדרת עם ישראל, ייחודו ותפקידו בהיסטוריה, והעניין הרוחני בו הוא ניחן.** במוקד המאמר השני עומדת ארץ ישראל, ועניינה של ה'שכינה' השוכנת בארץ ישראל ובעולם. במאמר השלישי ריה"ל מציג בפנינו את "החסיד", הדמות המיוחדת, אותה על היהודי לחקות, ועל הדרך המאפשרת לאדם הפרטי ליצור קשר עם א-להים. במאמר הרביעי מסביר ריה"ל על דרכי ההשגחה בעולם, ובו מכניס אותנו ריה"ל אל סודות פנימיות התורה. במאמר החמישי אנו לומדים על מהות האדם ושותפותו עם הא-ל, ועל מגבלות האדם ואחריותו.

בספר זה מטפל ריה"ל בכל השאלות האמוניות עימן מתמודד היהודי המאמין, בכל הדורות: שאלת הבריאה מול קדמות העולם, ראיות לתורה מן השמים, תורה שבכתב ותורה שבעל פה, התמודדות עם היצרים, עם המוות, שאלות של בחירה וגזירה, טעמי המצוות, הכוונה והמעש, תפקידו של עם ישראל מול האומות, היסטוריה, חויה ופילוסופיה, היגיון ואמונה. כל העוסק בשאלות אלה במחשבת האמונה הישראלית, יהיה מוכרח להיחשף לשיטתו המיוחדת של ריה"ל, המקיפה את יסודות האמונה כולם.

ריה"ל יצר ספר המתפרש היום כמודרני. הוא עורך דו-שיח בין המלך שהתגייר ובין המחבר – ריה"ל עצמו. בכך הוא מגרה את הקורא להבין את הדברים לעומקם.

הספר מבוסס על עובדה היסטורית – מלך שבחר להתגייר וכל עמו התגייר יחד

עמו. בחירת המלך כדמות המרכזית בספר איננה מקרית. המלך הוא אדם שאינו חסר כלום, אך למרות זאת, אותו מלך שיש לו הכל מרגיש שהוא חסר-כל. העושר והשפע אינם נותנים מענה לקשיי היום-יום של האדם. החוסר הנפשי שחש האדם בעולם הוא כזה שעושר ושפע אינם יכולים למלא, ולאדם יש צורך בהרבה יותר מזה. בכך קובע ריה"ל עיקרון בסיסי: באדם, בכל אדם, טמון אור א-לוהי, ועל כן הוא תר ומחפש את האור הזה בעולם, ונפשו לא תמצא לה מנוח עד שימצאהו. משום כך אין האדם יכול לחיות אם אין לו אידאל, וכל תענוגי העולם לא יספקוהו.

בפתיחת הספר אנו נחשפים לחלומו של מלך כוזר, חלום המעביר מסר חד וברור: הכוונות רצויות אך המעשים אינם רצויים. מסר זה מעביר את אחד מן הדברים החשובים ביהדות לפיו העיקר הוא **המעשים**. היהדות דורשת מכל אדם, בכל דרגה בה הוא נמצא, **להתעלות**. האמונה אינה דברים שבלב בלבד, ואין מוטל על האדם רק לחשוב ולזכור, אלא למעשים ישנה משמעות גדולה מאוד. המעשה אותו ציוה א-להים הוא המאפשר את הקשר בין אדם לא-לוהיו. התורה היא החיים עצמם ולא רק מתכון או מצפן לחיים נכונים. זוהי מטרתו של הספר – לגלות את הקשר בין האדם לא-להים בכל פרט מחייו.

ארץ ישראל תופסת מקום מיוחד בספר. המאמר השני מוקדש לנושא זה, אך כל הספר לכל אורכו מבושם מריחה של ארץ ישראל, כי לרבי יהודה הלוי אמנם חשוב לדעת שה' ברא העולם, אך חשוב לו הרבה יותר לדעת ולחוש שה' משגיח על העולם ומטפל בו. השגחה זו אנו חווים בזכות ההבטחה שניתנה לאבות ונתקיימה לבנים. התשוקה לא-להים מתחברת לאהבה אין קץ לארצו. אין ספק שהשפעת ספר זה על תחיית האומה בארץ ישראל בדורות אלה היא מכרעת.

לימוד הכוזרי הוא אכן יסודי מאוד. הספר נכתב בערבית, אך עם השנים זכה לכמה וכמה תרגומים ללשון הקודש. בחיבור זה שאיפתנו היא להצליח להעביר לקורא את הרעיונות הטמונים בו. לנסות ולהחיות את קולו הפנימי של ריה"ל, כך שקשיי השפה ה'ימי ביניימית', וכן המונחים הפילוסופים בהם משתמש ריה"ל, לא יהוו מכשול בפני הלומד, והוא יוכל להרגיש את החוויה הדתית אותה רוצה רבי יהודה הלוי להעבירנו. משום כך קראתי לספר בשם 'קולו של הכוזרי – הכוזרי לכל', משום שמטרתו להשמיע את קולו של ריה"ל לציבור הלומדים כולו.

פרק א

חלום המלך ופשרו

פתיחה

סגנון הדו־שיח מרתק את הקורא

ריה"ל מבסס את ספרו על עובדה היסטורית, על מלך שחי בארץ רחוקה והתגייר, ובהמשך (בתחילת מאמר שני) מספר ריה"ל כיצד מלך זה גייר את כל עמו. מהלך הספר נשען על דו־שיח שמקיים המלך עם חכם מחכמי היהודים (המכונה "החבר"), בו מברר המלך נושאים רבים הקשורים בדת היהודית. אין ספק ששיטה זו הופכת את הספר לספר מושך ומרתק, והוא ממש מגרה את הקורא להמשיך ולעקוב אחר הדיון, ולרדת לעומקם של דברים. בזכות סגנון ה'חקירה' והשאלות של המלך, מרשה לעצמו ריה"ל לשאול שאלות קשות ונוקבות, ולענות עליהן בשם "החבר" בגילוי לב. כמו כן, שיטה של ויכוח עם שאלות ותשובות מעמיקה את ההבנה ו'מולידה את הדעת', ורק מי שמבין היטב את השאלה מצליח לרדת לעומקה של התשובה, ומבין אותה טוב יותר ממי שקורא רק את התשובה.

אין זה מקרי שמדובר דווקא במלך

את השאלות והחקירות שואל ה"מלך". אין זה מקרי. יש נטייה לחשוב שאמונה דתית היא מפלט לאנשים חלשים, המתקשים להתמודד עם קשיי החיים והצרות בעולם הזה, ומוצאים מחסה והגנה בצלו של האֵל החזק, הרחום והחנון. או בניסוחו של מרקס: "הדת היא אופיום להמונים", כלומר הדת היא סוג של אשליה הנדרשת לאנשים הסובלים והמדוכאים, והיא אף מסייעת למנהיגים להשתלט על מאמיניהם שלא ימרדו. טענות כאלה טוענים אנשים כופרים גם היום. ריה"ל בתבונתו, וכאילו צפה את הלך־הרוח שיתנבא בסגנון זה, סיפר על חיפוש וחקירה אחר תשובות לשאלות דתיות דווקא אצל "מלך"! מלך הוא אדם שיש לו הכל, אין לו בעיות חומריות, אין לו בעיות פרנסה, גם כאשר הוא נתקל בבעיות יש לו את כל האמצעים לפתור אותן, ואין

הוא צריך לשקוע בדמיונות על איזשהו כוח עליון שיבוא ויחלץ אותו מצרותיו. אי אפשר לזלזל בתהליך חקירה שעושה מלך!

כוונה טובה אינה מספיקה

המלך הזה הוא אדם מאוד דתי, והוא מאוד אדוק בעבודת האל שלו. הוא עצמו שימש בהיכל והקריב קורבנות, ועשה ככל יכולתו לעבוד את האל אותו היה מקובל לעבוד בזמנו ובמקומו. מקובל לומר שגם גוי העובד לאלילים שלו בתמימות ומתפלל אליהם הקב"ה שומע לתפילתו ונענה לו. וכי מה אשם אדם מסכן זה שאינו יודע את האמת, ועושה בתמימות את מה שלימדו אותו מקטנותו, ואינו יודע שהוא משתחוה להבל וריק ומתפלל אל אל לא יושיע?! לכאורה גם המלך הזה הוא צדיק וירא שמים ואין נגדו טענות, שהרי הוא עושה ככל יכולתו לפי ידיעתו והבנתו. ריה"ל אינו מקבל גישה זו ויוצא נגדה באופן ברור. המלך חולם חלום בו הוא מקבל מסר ברור: **כוונתך רצויה אך מעשיך אינם רצויים!** לא מספיק שתהיה כוונתך טהורה לשם שמים, אתה צריך גם לעשות מעשים רצויים ולהימנע מלעשות מעשים שאינם רצויים. המעשה הוא דבר חשוב מאוד!

המעשה גדול יותר מן הכוונה

ריה"ל קובע כאן באופן נחרץ שהעיקר הגדול ביהדות הוא המעשים. גישה זו היא מהפכנית והקדימה את זמנה, וכאילו צפה ריה"ל כי עתידים לשמוע ביהדות דעות הפוכות. הרמב"ם, לדוגמא, ביאר עניינן של כמה מן המצוות כסמלים וכזיכרון לרעיונות מסויימים. ואכן, לכאורה היינו חושבים שהעיקר היא הכוונה והמעשה הוא עניין שולי. למשל, אם אני יודע וזוכר שהקב"ה הוציא את עם ישראל ממצרים ועשה להם ניסים גדולים, מדוע אני צריך לאכול מצה? הרי כל המטרה היא לזכור, והנה, אני זוכר גם בלי מצה! מדוע אני צריך לשבת בסוכה? גם בלי לעשות זאת אני זוכר שאבותינו ישבו בסוכות כשיצאו ממצרים! לכאורה המעשה הוא אמצעי כדי להביא להכרה ולזיכרון, ולפעמים הוא נראה מיותר. אך ריה"ל אינו מבין כך, ומעלה את חשיבות המעשה ומשמעותו למעלה גבוהה יותר מן הכוונה. יכולה להיות כוונה רצויה, אבל אם אין מעשה רצוי הכל מתפספס והולך לאיבוד. המעשה הוא הרבה יותר מסמל מעשי לאיזשהו רעיון מופשט, אלא המעשה הוא המפגש בין האדם לא-להים. על ידי מעשי המצוות האדם הופך את התורה לתורת חיים, וכל החיים שלו הופכים לחיי תורה וקדושה. המעשים הופכים את האדם להיות משהו אחר לגמרי, ונותנים

לחיי משמעות של עומק וגובה. ללא המעשה לא היה לתורה אחיזה במציאות, ואי אפשר היה לרומם את המציאות. משום כך המעשה אינו אמצעי כדי להגיע לרמת הכרה גבוהה יותר ולהבנה עמוקה יותר, אלא המעשה מרומם את האדם ומביא אותו לקשר משמעותי עם הבורא, קשר בכל ענייני החיים. אמנם ודאי גם גישת הרמב"ם וגם גישת ריה"ל אמת, ועוד נלמד בהמשך על השווה והשוונה בין השיטות, ועל הנראה לנו בשילוב הגישות.

המסר בחלום קובע כי יש אפשרות לקשר בין האדם והבורא

אך עוד לפני שאנו יורדים לעומק המשמעות של המסר "כוונתך רצויה אך מעשיך אינם רצויים", יש לציין עובדה חשובה ומשמעותית: המלך קיבל מאת הא-להים מסר בחלום, והוא מתייחס לכך כאל משהו מוחלט. הוא אינו מפקפק לרגע באמיתות החלום, אינו מתייחס אליו כאל הזיה או כאל דברים בטלים, אלא כדיבור ישיר מן הא-להים אליו, וכעין נבואה. באמצעות סיפור-מעשה זה קובע ריה"ל כמה קביעות חשובות: הא-ל מתחבר אל האדם, הא-ל פונה אל האדם ומדבר אליו, הא-ל מדריך את האדם ואומר לו מה עליו לעשות, והא-ל מודיע שיש מעשים רצויים ויש מעשים שאינם רצויים.

בכך גם מודיע לנו ריה"ל על עניינו של הספר: דבקות בקב"ה. אם הא-ל הכל יכול מתחבר עם האדם ומדבר איתו, משמע שיש אפשרות לקשר בין האדם ובין הבורא, ואף יש מעשים המביאים לידי כך. זוהי ודאי מטרתו של כל יהודי, וריה"ל מודיע כאן כי הספר הזה מדריך מהי הדרך הנכונה להיקשר ולהידבק בקב"ה.

כמו כן, כל הקביעות הללו העולות מן החלום משמטות את הקרקע בפני טענות הפילוסוף, אותן ישמע המלך מייד, שהרי הפילוסוף אינו יכול לקבל אף אחת מן הקביעות האלה. הוא אינו יכול לקבל את הרעיון שהא-ל מדבר עם האדם, והוא אף אינו יכול להסכים שישנם מעשים רצויים בעיני הא-ל.

פרק ב

הפילוסוף

פיסקאות א-T

במה מאמין הפילוסוף?

הפילוסופיה המוצגת כאן היא תורתו של אריסטו. הפילוסוף מודה שאלהים הוא עילת העילות, כלומר יש איזשהו כוח שברא את העולם. אך מהו כוח זה? מה מניע אותו? מה מהותו? הפילוסוף רואה את הכוח הזה ככוח עיוור, שאין לו מטרה או רצון. הכוח הזה אינו מדבר ואינו מקושר עם העולם, אינו מעניש ואינו נותן שכר. זהו כוח אנונימי. זוהי התפיסה האומרת ש"א-להים הוא הטבע", כלומר כל כוחות הטבע מיוחסים לא-להים כי מוכרחים להגיד שיש כאן איזשהו כוח שמניע ומפעיל את הכל, אך באמת אין בכך שום הגדרה אמיתית.¹

"אין אצל הבורא לא רצון ולא שְׁנָאָה, כִּי הוּא נִעְלָה מִכָּל הַחֲפָצִים וּמִכָּל הַכּוֹנֵנוֹת, כִּי הַכּוֹנֵנָה מוֹרָה עַל חֲסְרוֹן הַמְכּוֹן וְכִי הַשְּׁלֵמַת כּוֹנֵנָתוֹ שְׁלֵמוֹת לוֹ וּבְעוֹד שְׁלֵא תִשְׁלַם הוּא חָסֵר". [כלומר, לא יתכן שהבורא רוצה משהו או מתכנן לעשות משהו שעדיין לא נעשה, כי דברים אלה מעידים לכאורה שהמצב שלפני השלמת העשייה הוא מצב חסר, והוא זקוק למעשה על מנת להשלים אותו, ואם כן יש כאן חסרון הפוגע בשלמותו.]

הפילוסוף פותח את דבריו בדברים המתנגשים חזיתית עם אמונתנו. לשיטתו א-להים לא רוצה מן האדם דבר, והוא אף אינו כועס על האדם הכופר בו. כלומר, לאלוהים של הפילוסוף לא אכפת ממה שקורה בעולם, ולא אכפת לו מה עושה האדם. הוא לא רוצה ממנו כלום וממילא הוא גם לא יכעס עליו. בתורה, לעומת זאת, אנו קוראים שהקב"ה כועס! אמנם אין הכוונה כפשוטו, אך אנו צריכים להרגיש שהוא כועס. ממש כך! אנו מחפשים קשר בין הקב"ה והאדם, ואין אנו יכולים להסתפק באיזשהו כוח מרוחק ומנוכר שלא מתעניין במה שקורה כאן ולא אכפת לו משום דבר.

1. ראה להלן מאמר ראשון פיסקאות ע-עז.

"וְכֵן הוּא נִעְלָה אֶצֶל הַפִּילוֹסוֹפִים מִיְדֵיעַת חֻלְקֵי הַדְּבָרִים מִפְּנֵי שֶׁהֵם מְשַׁתְּנִים עִם הָעֵתִים וְאֵין בִּידֵיעַת הַבּוֹרָא שְׁנוּי, וְהוּא אֵינוֹ יוֹדֵעַ אוֹתָהּ כָּל שֶׁכֵּן שִׂידַע פְּוֹנְתָהּ וּמַעֲשֶׂיהָ וְכָל שֶׁכֵּן שִׂישְׁמַע תְּפִילָתָהּ וְיִרְאָה תְּנוּעוֹתֶיהָ".

אלוהים של הפילוסוף אינו מתעסק בקטנות, לא מעניין אותו עלה שנופל או אדם שהצטנן, ואם אני מחכה לטרמפ בטרמפיאדה לא יעזור לי אם אשא עיני אל המרומים לבקש סיוע, כי לא אכפת לו לקב"ה אם יהיה לי טרמפ או לא.

תכלית האדם היא להגיע לשלמות ולהרמוניה עם העולם

אם כן, מה תכלית האדם בעולם? מה יעשה האדם בחייו כדי שתהיה להם משמעות?

אכן, צריך לדעת שרבים הם הפילוסופים ולכל אחד תפיסת עולם משלו. אפיקור, לדוגמה, לא חיפש משמעות לחיים. התכלית בעיניו היתה שיהיה לאדם טוב, שהוא ייהנה מהחיים. אמנם רצוי שהוא גם יהיה טוב לסביבה ולא יזיק לאחרים, אך זה רק כדי שגם להם יהיה טוב וגם הם יוכלו ליהנות מהחיים שלהם, כי העיקר הוא שכולם ייהנו. אמנם הפילוסוף המובא בדברי ריה"ל הוא פילוסוף עם מעוף, ההולך בתורת אריסטו, מאמין שיש משמעות לחיים ועל האדם לשאוף להגיע ל"שלמות". שלמות במידות, שלמות בערכים המוסריים, שלמות במחשבות ובמעשים הנכונים. אך באמת לא כל אדם יכול למצוא משמעות לחייו ולהגיע לשלמות. אם האדם הוא חסר ואין לו את הנתונים המתאימים, ואין לו את התכונות הפיסיות והשכליות הדרושות, שוב אין לו אפשרות טכנית להגיע לאותה "שלמות" נדרשת.

אם יצליח האדם להגיע לאותה "שלמות" או אז הוא מגשים את תכלית חייו, ומממש את עצמו בעולם:

"וְהַשְּׁלֵם יִדְבֵק בּוֹ מִן הַמִּין הָאֱלֹהִי אֹר שֶׁהוּא נִקְרָא הַשְּׁכָל הַפּוֹעֵל, יִדְבֵק בּוֹ שְׁכָלוֹ הַנִּפְעָל דְּבִקוֹת־הַתְּאֻחָדוֹת עַד שִׁירְאָה הָאִישׁ הַהוּא כְּאִילוֹ הוּא הַשְּׁכָל הַהוּא הַפּוֹעֵל אֵין בִּינֵיהֶם שִׁנוּי. וְיִשׁוּבוּ כְּלִיו, רְצוֹנֵי לֹמֵר אֲבִירֵי הָאִישׁ הַהוּא, לֹא יִשְׁתַּמְּשׁוּ אֶלָּא בְּמַעֲשִׂים הַיּוֹתֵר שְׁלֵמִים וּבְעֵתִים הַיּוֹתֵר נְכוֹנִים וּבְטוֹב שְׁבַעֲנִינִים... וְהַמְדַרְגָּה הַזֹּאת הִיא תְּכֵלִית הַהֲגָעָה הַמְּקוּוֶה לְאָדָם הַשְּׁלֵם. אַחֲרֵי אֵשֶׁר תִּשׁוּב נַפְשׁוֹ מִטְהָרָה מִן הַסְּפִקוֹת, מְבִינָה הַחֻקִּים עַל אֲמֵתָתָם". [כלומר, האדם השלם מצליח להתחבר בשכלו אל ה"שכל הפועל" המנהל את העולם, ועל ידי כך הופך למחובר לעולם באופן המושלם. הוא עושה רק מעשים הכרחיים לקיומו בזמן הנכון, ומגיע לחכמה ותובנות גבוהות, ללא שום ספקות].

האדם השלם מתדבק, כביכול, בעולם מטאפיסי מושלם, והופך להיות כמעט כולו רוחני. התיאור הזה נשמע ממש כתיאור דתי, אבל אין כאן סגידה ועבודה לכוח עליון שולט, אלא מעין התחברות אל העולם והיקום. התחברות אל אותו כוח אלמוני שמקיים ומניע את העולם. כשם שהעולם פועל בשלמות ובהרמוניה, כך האדם צריך להתאים את עצמו למערכת המושלמת הזאת, ולפעול בתוכה בשלמות. עליו לאכול בדיוק לפי המידה, להשתמש בגופו כפי הצורך המדויק, להשלים את מידותיו שתהיינה מדודות וקצובות. זאת השאיפה וזהו האושר האמיתי שיכול האדם להשיג בעולם. מעבר לכך אין שום מעשים מיוחדים שצריך האדם לעשות, שהרי האלוהים של הפילוסוף אינו דורש ממנו כלום. הפילוסוף אינו עובד את אלוהים אלא את עצמו. האדם צריך להגיע ל"שלמות" כדי שיהיה מאושר, וכדי שיצליח לממש את הפוטנציאל הגלום בו, אך לא כדי לקיים איזשהו ציווי עליון. הוא עושה הכל רק למען עצמו. למעשה, ההבדל בין פילוסוף זה לבין אפיקור שהוזכר לעיל אינו משמעותי. אצל אפיקור המטרה היא הנאה גשמית ואילו אצל אריסטו הנאה רוחנית.

המלך אינו יכול לקבל את דברי הפילוסוף

כפי שכבר ראינו לעיל, המסר המפורש אותו קיבל המלך בחלום קבע לו כמה הנחות יסוד: ייתכן קשר בין האדם ובין הא-ל, האדם נדרש על ידי הא-ל לעשות מעשים מסויימים ולהימנע ממעשים אחרים. אם כן, הא-ל שדיבר עם המלך אינו עומד בהגדרות של הפילוסוף, וממילא כל מה שאמר הפילוסוף לא מתייחס אליו. ברור למלך שהפילוסוף אינו מסוגל לתת תשובות לשאלות שלו, ובוודאי לא ימצא אצלו את הפיתרון ואת האמת אותה הוא מחפש.

אך לכאורה, טיעון כזה הוא לא הגון ואף לא משכנע. וכי בגלל שהיה לך חלום בלילה שאמרו לך משהו מסויים אתה שולל תיאוריה כל כך הגיונית ומובנית? מדוע אין אתה פורך אותה בטענות ענייניות? מה יאמר אדם שלא קיבל מסר כזה בחלום, כיצד הוא ישתכנע שהפילוסוף טועה? לכאורה ריה"ל דוחה בְּקֶשׁ את כל התורה של הפילוסופיה (ששלטה בעולם המחשבה בכל העולם)!

השכל אינו יכול להביא לאמונה ללא החוויה, כי בעולם יש קשר הדוק בין חומריות ורוחניות

אך באמת זוהי נקודה חשובה מאוד בכל הגישה של ריה"ל בספר הכוזרי. ריה"ל טוען שאי אפשר להגיע לדבקות בקב"ה באמצעות השכל בלבד. השכל לא נותן פיתרון

שלם ואמיתי, והאמונה היהודית אינה מתבססת אך ורק על השכל אלא גם על החוויה. כפי שנראה בהמשך, "החבר" פותח את דבריו במילים "אני מאמין בא-לוהי אברהם יצחק ויעקב, אשר הוציא את בני ישראל באותות ובמופתים ממצרים" וכו'. כלומר, אני יודע שיש א-להים כי אני נפגשתי איתו, חוויתי אותו. זוהי הדרך להכרה א-לוהית של היהדות. יתרה מזו, המלך שואל את הפילוסוף כיצד הוא מסביר את העובדה שרוב אנשי העולם מאמינים בא-ל שדורש מהם מעשים, והם רוצים לעבוד אותו ומשתוקקים להתקרב אליו. זה לא רק אני שמחפש מהו המעשה הנכון לעשותו עבור הא-ל, אלא העולם כולו נכסף לעבודת הא-ל, וחלק גדול מן המלחמות בעולם היו בעצם "מלחמות דת". אין זאת אלא שהעולם כולו מחבר בין חומריות ורוחניות, ובוודאי יש קשר עמוק ביניהם. אי אפשר לנתק את השכל מהעולם ולשאוף לחיות בעולם מטאפיסי, אלא החיים הם כאן, בעולם הגשמי הזה.

היוונים הביאו לשינוי גדול בעולם, ועל ידי כך הצליחו לקדם את המדע באופן משמעותי. עד שהגיעה המחשבה היוונית החדשה, העולם כולו היה שקוע בתפיסה אלילית שראתה חיבור מוחלט בין הגשמי והרוחני. לשיטתם לכל עצם גשמי יש ישות רוחנית המשפיעה עליו, ולמשל, כדי לשבור שולחן אפשר להשתמש בפטיש, אבל אפשר גם להשפיע באיזושהי צורה על המלאך שמקיים את השולחן ועל ידי כך לשבור אותו. תפיסה זו מנעה את התפתחות המדע, כי כדי להתעסק בחומריות היה צריך להתמודד גם עם כוחות רוחניים. היוונים באו ועשו הפרדה מוחלטת בין החומרי לבין הרוחני, וניתקו את הקשר שהיה ביניהם. אמנם הפרדה זו היתה נחוצה כדי לקדם את העולם, אך היה בה מן הסכנה, כי היא כביכול סילקה את א-להים מן העולם. אך אמנם צריך להבין כי שתי הגישות הן עבודת אלילים, גם הגישה המחברת בין החומרי והרוחני היא אלילית, וגם הגישה של הפירוד המוחלט היא סוג של עבודת אלילים, כי היא מוציאה את הא-ל מן המציאות. הדרך הנכונה היא להבדיל אך לא להפריד לגמרי. אנו אומרים שהקב"ה "מבדיל בין קודש לחול", הוא אינו מפריד ביניהם ואינו מנתק אותם, אלא מבחין בכל אחד מהם, נותן לכל חלק את החשיבות שלו, יודע מתי לחבר ביניהם ולהשתמש בשניהם. ששת ימי המעשה הם דבר אחד, שבת היא דבר אחר, אך ביחד הם יוצרים את האחדות בעולם. ישראל הם עניין אחד, שאר אומות העולם הן עניין אחר, אך יחד הם מקיימים את העולם. היהדות השכיחה 'להבדיל בין החומריות לרוחניות', היינו לא לבטל אחד מהם, ולא להפריד ביניהם לגמרי עד כדי ניתוק, אלא להבדיל ולהבחין ביניהם ולחבר ביניהם באופן מורכב ומיוחד. זהו סודו של העולם, של הקשר בין הבורא לעולמו, ואת הסוד הזה מנסה ריה"ל ללמד אותנו בספר המיוחד הזה.

יש באדם צורך טבעי לרוחניות

הרמב"ם בהלכות יסודי התורה מגדיר את מצות "אנוכי ה' א-להיך" שהיא לדעת שיש כוח עליון שמנהיג את העולם. זה כמובן אמת, אך מה זה אומר לי באופן אישי? הכוח הזה עשה את ההויה ואת העולם, אבל איך זה מתחבר אליי? כך טוען מלך כוזר כלפי הפילוסוף: יש לי צורך לחוש את א-להים, להתקשר איתו, לחוות אותו בעולם הרוחני שלי. ולא רק לי, שזכיתי שידבר איתי א-להים בחלום, אלא לכל בני האדם יש את הצורך הזה, והם מוכנים להילחם על זה ולמסור את נפשם. הם לא רוצים לחיות חיים גשמיים בלבד נטולים רוחניות. אדרבה, כאשר האדם טרוד במרדף אחרי הגשמיות שלו, אחרי הפרנסה שלו ושל משפחתו, אין לו מספיק פניות נפשית להתעמק בענייני דת ובצרכים הרוחניים שלו. דווקא כאשר אדם מגיע למצב שבו הוא אינו טרוד בענייני חומריות יומיומיים, הוא הופך להיות משכיל, והוא מחפש משמעות ומענה רוחני. אנו רואים זאת כל הזמן.

כל בני אנוש צריכים רוחניות

מעניין לראות שריה"ל מוכיח את החיפוש אחר הרוחניות דווקא מן הגויים המאמינים בדתות האחרות. דווקא ריה"ל שהדגיש את ייחודיותו של עם ישראל, את ההבחנה הברורה בין יהודי לבין שאינו-יהודי, דווקא הוא מוכיח מן הגויים שיש דת בעולם ושיש אמונה וקשר בין האדם לבין בורא עולם. לומר לך שההבדל בין יהודי לבין גוי אינו שהיהודי הוא רוחני והאינו יהודי הוא בהמי. לא כן הוא! כל בני אנוש רוחניים, וגם הם מחפשים משמעות רוחנית לחייהם.

אדרבה, את כל ספרו זה מבסס ריה"ל על גוי שבחר להתגייר. הוא יכול היה לשים את השאלות בפיו של יהודי שחטא וחזר בתשובה, או איזו דמות חוקרת אחרת (כמו שעשה הרמב"ם, שייעד את ספרו לתלמיד שלו)², אך הוא בחר דווקא בגוי שמחפש משמעות לחייו. גם גוי מחפש משמעות רוחנית חיה ותוססת ואינו יכול להסתפק בתורתו של הפילוסוף.

את הנקודה החשובה הזאת בוחר ריה"ל להדגיש כבר בהקדמה לספרו.

2. מעניין הדבר: ספר "הכוזרי" שמדגיש את ייחודו וסגולתו של עם ישראל מבוסס על גוי שהתגייר, ואילו ספר "מורה נבוכים" שהוא נראה הרבה יותר אוניברסאלי, מיועד דווקא לתלמיד חכם יהודי (כך שמעתי מידידי ד"ר מיכאל ויגודה).

גם הפילוסוף מאמין בכוחו של האדם ומצפונו המוסרי הוא עניין מחייב

הפילוסוף הזכיר בדבריו 'מעלות מוסריות' אליהן צריך לשאוף האדם, ולדבוק 'בדרך הישרים במדות ובמעשים', ועל ידי כך יגיע אל השלימות. וצריך להבין מהו ה'מוסר' אליו מתייחס הפילוסוף, כי ודאי לא מדובר במוסר א-לוהי, שהרי לדעת הפילוסוף אלוהים לא מתעניין במעשיהם ובמחשבותיהם של בני האדם בעולם. אלוהים לא מצווה על האדם מה לעשות, ולא דורש ממנו להתנהג במוסריות. אם כן, הפילוסוף מאמין שיש באדם איזשהו כוח, איזשהו מצפן ומצפון המורה לו מה מוסרי ומה לא מוסרי. כוח כזה הוא לא עניין ביולוגי, אלא משהו גבוה יותר שיש באדם.

אם נעמיק בעניין נגלה כי למעשה גם לפילוסוף יש דת. הוא סבור שיש מעשים שצריך לעשות ויש מעשים שאסור לעשות, ויש לאדם הוראות פנימיות כיצד עליו לנהוג במצבים שונים.

זה הוא הרעיון של "צלם א-להים". בכל אדם טבוע עניין א-לוהי פנימי, וזוהי גדולתו של האדם ועליונותו על כל הבריאה, והא-להים עשה את האדם ישר. על ידי הבנה זו נוכל להבין ולהסביר פעולותיו של אדם, ואף להבין אירועים ומהלכים שאירעו בהיסטוריה. ביהודי טמון כוח כזה ביתר שאת, ואפילו יהודי שרחוק מתורה ומצוות מגלה בעצמו נטייה לשמור על זיקה ליהדות, או זיקה לארץ ישראל, למרות שבאורח חייו הדברים רחוקים ממנו מאוד.

פרק ג

הנצרות

פיסקאות ד-ה

הנצרות והאיסלם הן הדתות החשובות והפועלות בעולם. היהדות נראית מתה.

”אחר כך אמר הכוזרי בלבו, אֶשְׂאֵל אֱדוֹם וְיִשְׁמַעְאֵל, כִּי אֶחָד מִשְׁנֵי הַמַּעֲשִׂים הוּא הַנְּרָצָה מֵאִין סַפֵּק. אֲבָל הִיְהוּדִים דִּי לִי בְמָה שֶׁהוּא נִרְאָה מִשְׁפְּלוּתָם וּמַעוּטָם, וְשֶׁהִכַּל מוֹאֲסִים אוֹתָם.”

המלך מחליט לפנות אל הנוצרים ואל המוסלמים, נציגי שתי הדתות הגדולות והחשובות בעולם התרבותי שהכיר. נכון הוא שיש עוד דתות בעולם, ולהן מיליוני מאמינים, וגם להן עולם רוחני מסקרן שרבים נמשכים אליו בעולם המודרני, אך שתי הדתות שקידמו את העולם התרבותי הן הנצרות והאיסלם. את האפשרות לפנות אל היהדות דוחה המלך על הסף. לפי ההבנה הטבעית של המלך והרגשתו הפנימית (שעל פיה דחה את תורת הפילוסוף) האמת צריכה להיראות כלפי חוץ. כלומר, דת אמיתית צריכה לתת חיים למאמיניה, וצריכה ליצור אצלם חיים בריאים ומושלמים. אם היא לא 'תורת חיים' היא לא תורה אמיתית. כלפי חוץ עם ישראל נראה מת, היהודים נרדפים ומושפלים בכל מקום, ולכאורה מוכיחים בהתנהלותם הבזויה שהאמת איננה איתם. אמנם הסתכלות זאת היא הסתכלות חיצונית, של אדם שלא טרח לבדוק מבפנים ולא בירר את הדברים לעומק (וכפי שיגלה המלך עצמו בהמשך בשיחתו עם 'החבר'), אך בוודאי יש לכך משמעות.

כאשר החלה המגמה של התחייה הלאומית ושל שיבת ציון, ראה הרב קוק לנכון לציין את חשיבות המראה החיצוני של היהודים³. הוא לא ראה פסול בבחורים יהודים שהתעמלו ופיתחו שרירים, מראה שאינו מקובל אצל בחורי ישיבה יהודים. הוא הבין

3. אורות התחיה פרק לג.

שההופעה החיצונית של היהודי מגלה על החיות הפנימית שלו, ובזמן של תחייה לאומית גם לחיצוניות הבריאה יש חשיבות. הרעיון הזה כבר נמצא בדבריו של ריה"ל כאן. בהמשך הספר יעסוק ריה"ל בעניין זה בהרחבה, ויתאונן על מצבם של ישראל בגלות ויסביר את העומד מאחרי זה⁴.

הנצרות מסתמכת על התורה

"וְקָרָא לְחָכְמָם מִחֻמְמֵי אָדָם וְשָׂאֵל אוֹתוֹ עַל חֻכְמָתוֹ וּמַעֲשָׂהוּ. וְאָמַר לוֹ: "אֲנִי מֵאֲמִין בְּחֵדוּשׁ הַנְּבִרָאוֹת, וּבְקִדְמוֹת הַבוֹרָא יִתְבָּרֵךְ, וְשֶׁהוּא בְּרָא הָעוֹלָם כְּלוּ בְּשֵׁשֶׁת יָמִים, וְשֶׁכֵּל הַמְּדַבְּרִים צָאצְאֵי אָדָם וְאַחֲרֵי כֵן צָאצְאֵי נֹחַ, וְאֵלֵיו הֵם מְתִיחִים כָּלֵם, וְשֵׁשׁ לְבוֹרָא הַשְּׁגָחָה עַל הַבְּרוּאִים וְהַדְּבָקוֹת בַּמְּדַבְּרִים, וְקֶצֶף וְרַחֲמִים וְדְבוּר וְהִרְאוֹת וְהַגְּלוֹת לְנִבְיָאֵיו וְחֻסִּידָיו, וְהוּא שׁוֹכֵן בְּתוֹךְ רְצוּיָיו מִהֶמוּנֵי בְּנֵי אָדָם".

דבריו של הנוצרי יכולים היו להישמע גם מפיו של יהודי. יש בורא לעולם, הוא ברא את האדם, הבורא משגיח על העולם, יש לאדם אפשרות לקשר עם הבורא, יש שכר ועונש, יש נבואה. מדוע אנחנו צריכים לשמוע את הדברים היפים האלה מפיו של נוצרי? אלא כאן ריה"ל מדגיש לנו עניין חשוב: את כל יסודות האמונה לקחו הנוצרים (וכן המוסלמים) מתורתנו הקדושה. הנוצרי לא יכול להתחיל לדבר על עיקרי אמונתו מבלי שיזדקק להסתמך על התורה. תורת הנצרות עוסקת בערכים וברעיונות, אך לא מדברת על ההיסטוריה של העולם, על היסודות. כדי לדעת מה היה בהיסטוריה צריכה הנצרות את היהדות ואת תורתה. לא לחינם הנצרות מכנה את עצמה 'בת היהדות', משום שהבסיס האיתן שלה הוא אמונת היהדות: הבריאה, עם ישראל, ההתגלות בסיני, וכל מה שנאמר בתורה. ומדוע הם מסתמכים על מה שנכתב בתורה? משום שאי אפשר להתכחש לכך, וכפי שאומר הנוצרי: **"אֲשֶׁר אֵין סִפְק בְּאִמְתָּתָם, בְּעֵבוֹר פְּרִסוּמָם וְהַתְּמַדָּתָם וְהַגְּלוֹתָם בְּהֶמוּנִים גְּדוֹלִים".** הניסים עליהם מספרת התורה וההתגלות בסיני נעשו בפני אומה שלמה ולא בפני יחידים, ונעשו פעמים רבות, ולכן אי אפשר להתכחש אליהם (ועוד נאריך על כך בעז"ה בהמשך⁵). הנצרות מאמינה בתורה, או כפי שהיא מכונה בלשונה 'הברית הראשונה'.

4. ראה להלן פיסקה קיב ואילך, ומאמר שני פיסקה לה ואילך.

5. ראה להלן פיסקה פ ואילך.

אמונת הנצרות: אֵלֵהִים יֵרֵד אֶל הָאָדָם

אם הנצרות מסתמכת על התורה מה כבר יכול להיות כל כך נורא שם? אלא לטענת הנוצרי קרה אירוע מסויים ששינה את כל התמונה. יש מישהו בשם יש"ו שעל פי אמונת הנוצרים אֵלֵהִים התגשם בו, על ידי שנתעברה אמו בנס וילדה את בן האֵלֵהִים. הוא נקרא בלשונם המשיח ולמעשה הוא האֵלֵהִים בעצמו, שהחליט אחרי כל השנים האלה לרדת אל העולם בגוף של אדם. האדם הזה יסבול סבל רב, ובזכות הסבל שלו יגאל העולם וינצלו בני האדם מן הגהנום על ידי שיתחברו אליו ויאמינו בו.

הרעיון העומד מאחרי אמונה זו הוא פשוט: במקום שהאדם יתאמץ ויתעלה כדי להתקרב אל האֵלֵהִים, חסך לו אֵלֵהִים את העבודה הקשה והוריד עצמו אל העולם, אל האדם. זוהי נקודת המחלוקת העיקרית בין היהדות ובין הנצרות. התורה מספרת על משה רבנו שעולה אל ההר כדי לקבל תורה, התורה דורשת מאיתנו "קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אֵלֵהִים", ואילו הנוצרים מורידים את האֵלֵהִים אל האדם, ואֵלֵהִים תמיד סולח לבני האדם כי הוא אוהב אותם. יש כאן שתי גישות הפוכות באופן מוחלט. היהדות דורשת מן האדם לעבוד קשה ולהתעלות, ואילו הנצרות מוותרת לאדם ומתחשבת בכל חולשותיו ומורידה אליו את האֵלֵהִים.

בניגוד לדרך הנצרות, היהדות מעלה את האדם אל אֵלֵהִים

לכל אדם יש חולשות, לכל אדם יש יצרים ותאוות, כל אדם חוטא לפעמים ומאכזב את עצמו. כיצד אדם שחטא יתמודד עם העבירה שעשה? הרי המצפון מייסר אותו על כך. יש לו שאיפות גבוהות לעלות ולהיות אדם יותר טוב, קרוב יותר לאֵלֵהִים, והנה הוא בגד בעצמו ובאֵלֵהִים ועשה מעשה שלא יעשה, כיצד יוכל להשלים עם מה שעשה? כיצד יוכל האדם לחיות את כל חייו בפער הגדול בין השאיפות הגבוהות שלו לבין המציאות?

היהדות דורשת מן האדם להתמודד, ומי שחטא עליו לעשות תשובה שלמה ורק אז יתכפר לו. עליו לשפר את מעשיו ולשנות את דרכיו, ולהמשיך ולהתאמץ בתורה ובמצוות ובתפילה עד שיזכה לשוב ולהתקרב אל הקב"ה. אין ביהדות קיצורי דרך אלא דרישה לעבודה קשה ותמידית. אין התחשבות אם האדם עבר חוויות קשות, אם חי חיים קשים, עליו לעבוד על עצמו ולשנות את דרכיו, בלי הנחות!

עבור הנוצרי, לעומת זאת, העניין פשוט מאוד. על ידי אמונה באותו האיש זוכה האדם להינצל, ובכך הוא מזדכך וזוכה לקיצור דרך לגן־עדן. אֵלֵהִים אוהב את האדם

ומבין אותו, הוא יודע שהוא חלש אופי, ויודע שתאוות הגוף מתגברות עליו והוא אינו מסוגל להתמודד איתן, לכן הוא מתקרב אליו ומוכן לסלוח לו, ובלבד שיאמין האדם באמונה הזאת. האדם לא נזקק לעשות מעשה מסויים כדי להתכפר, אלא רק להאמין באותו האיש ולהתחבר אליו.

יש לשים לב שהגישה הזו היא גישה שהיתה רווחת מאוד בפסיכולוגיה הכללית ("ביהיוריזם", הגישה ההתנהגותית), גישה שמבינה את הרקע למעשים של האדם, ומבינה כי הוא נשלט על ידי העבר שלו ועל ידי החוויות שעבר בחייו, ואין הוא אחראי באופן מוחלט למעשיו. יש לה הבנה והכלה למעשים שעושה האדם, כי בעצם כוונותיו הן טובות רק הוא לא מסוגל להתגבר על הדחפים שלו ועל המצב אליו הגיע.

היהדות, כאמור, אינה מקבלת זאת כלל וכלל, וגישתה היא ההיפך הגמור. בשום אופן לא מורידים את רף הדרישות מהאדם ולא מוותרים לו! אמנם יש להתייחס לאדם חלש ופגוע ברוך ובחמלה, ולדבר איתו בצורה רכה, אך אסור לוותר לו. הוא יקנה בעמל רב את מידותיו ומעלותיו, אך הוא יזכה בהן והן יהיו שלו בקניין גמור. אם נוותר לו הוא לעולם לא יצליח להתרומם ולהפוך לאדם טוב יותר. זוהי גם הגישה הנכונה בחינוך, זוהי גם הגישה הנכונה בלימוד תורה, זוהי הגישה הנכונה עם עובדים – "לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת". לדרוש מעצמך, לדרוש מהחניך להתאמץ, לא לוותר, ורק על ידי כך תזכה לקצור את הפירות.

הנוצרים לקחו מן המצוות את הצד הרוחני בלבד

אך הנה, אם אכן הנוצרים מסתמכים על התורה ומקבלים אותה, לכאורה הם מחויבים בכל המצוות הכתובות בה. ואף הנוצרי אומר למלך ציטוט מספר מתי: "לא באתי לסתור מצוה ממצוות בני ישראל ומשה נביאם אבל באתי לחזקם ולאמץם". כלומר, הנוצרים קיבלו על עצמם את כל מצוות התורה ואף יותר מהן, ולפי זה היו צריכים הנוצרים לחיות כיהודים, והרי אנו יודעים שאין הדבר כן, ולמעשה אין הם מקיימים מצוות מעשיות כלל, ולמעשה ביטלו את התורה. מהי אפוא כוונת הנוצרים באומרם שהם באו לחזק את המצוות?

הנוצרים רואים בכל מצוה שני עניינים: הצד המעשי שבה והצד הרוחני שלה. לטענתם, בני ישראל, בגלל שפלותם במהלך השנים, היו צריכים את הצד המעשי, אך לאחר שבא יש"ו העולם עלה בדרגה, והתבטל הצורך בחלק המעשי של המצוה ונשאר רק החלק הרוחני. לחיזוק טענתם הם מצטטים את הפסוק הקורא למול את עולת

הלב⁶, וטוענים שא-להים כבר אינו רוצה שנמול את "עורלת הבשר", קרי הצד המעשי במצות מילה, אלא שנמול את "עורלת הלב", הצד הרוחני.

המלך אינו יכול לקבל את הנצרות כי היא מתבססת על ניסים שלא הוכחו כנכונים, ומשום שאינה דורשת מעשים

המלך שוב שומע דברים שהוא לא יכול לקבל. ראשית, טוען המלך כלפי הנוצרי שמשהו פה לא מסתדר עם ההיגיון. האמונות האלה מתבססות על טענה של ניסים שאירעו שלא כדרך הטבע, מעשים שנראים לא הגיוניים ולא הוכחו בהוכחות ברורות, ולכן קשה למישהו מבחוץ לקבל את הטענות האלה בלי לפקפק בהן. אך יש כאן עניין נוסף בין השיטין. אמנם הנוצרי מודה שיש בורא ומשגיח לעולם, ושיש אפשרות לקשר בין הבורא ובין האדם – ואת הדברים האלה, כזכור, מחפש המלך ונפשו מזדהה איתם – אך מתברר שלפי הנצרות אין מעשים שצריך האדם לעשות, והמעשים כלל אינם העיקר. על פי הנצרות העיקר הוא להאמין אמונות מסוימות ותו לא. המלך אינו יכול לקבל זאת, משום שהוא יודע בוודאות שהאמונה והכוונה הטובה אינן העיקר אלא ישנם מעשים שעליו לעשות, מעשים שיהיו רצויים בעיני הבורא, וכפי שנמסר לו בחלום!

6. דברים י, טז: "ומלתם את ערלת לבבכם וערפכם לא תקשו עוד"; ירמיהו ד, ד: "המולו לה" והסירו עורלות לבבכם".

פרק ד

האיסלם

פיסקאות ה-ט

אמונת האיסלם באֵלֵהִים קרובה ליהדות ורחוקה מן הנצרות

לאחר שלא מצא תשובה אצל הנצרות פונה המלך אל חכם מוסלמי. המוסלמי אומר לו כך:

”אֲנַחְנוּ מְקִיְמִים הָאֲחָדוֹת וְהַקְּדָמוֹת לְאֵלֵהִים ית', וְהַחֲדוֹשׁ לְעוֹלָם, וְהַיַּחֲסֵ אֶל אָדָם וְנַח, וְנִרְחִיק הַגְּשָׁמוֹת בְּכֻלָּן, וְאִם יֵרָאֶה מִמֶּנּוּ שׁוֹם דָּבָר בְּדַבְרֵינוּ, נִפְרָשׁ הוּא וְנֵאמַר כִּי הוּא דָרָךְ הָעֵבֶרָה וְקָרוֹב”.

לכאורה האיסלם שווה ליהדות בהגדרת האֵל: יש אֵל אחד, האֵל הוא קדמון, הוא ברא את העולם, הוא ברא את האדם. בשני דברים עיקריים אף חולק האיסלם על הנצרות: להבדיל מהנצרות שלא מאמינה בייחוד האֵל, והמציאה את ה”שילוש”, האיסלם מאמין באֵל אחד. אף חכמי ישראל הגדירו את יחוד האֵל המוסלמי כיחוד שאין בו דופי. האיסלם גם דוחה את ההגשמה בה מאמינה הנצרות, ומרחיק מן האֵל כל אפשרות של הגשמה וכל ביטוי שנשמע ממנו עניין של הגשמה. חכמי האיסלם פירשו את ביטויי הגשמה בכתבי הקודש שלהם בדרך משל ורעיון, וכפי שעשו גם חכמי ישראל בביאור פסוקים ומדרשים וכדומה.

האיסלם הופיע יחסית מאוחר – במאה השביעית – והתפשט במהירות, במיוחד באיזורי האימפריה הרומית המזרחית. האיסלם ביקש להקנות לעצמו לגיטימיות תרבותית ע”י תרגום לערבית של הכתובים היווניים העתיקים שנמצאו בספריות. האינטלקטואלים של האיסלם לאחר מכן ניסו להתאים עד כמה שאפשר את עקרי אמונתם עם השיח הפילוסופי, במיוחד עם שיטתו של אריסטו, שהיה נחשב ”הפילוסוף” בה”א הידיעה, ואשר זכה לסמכות עליונה בעולם המחשבה והמדע. אין פלא, אם כן, שדבריהם של התיאולוגים המוסלמים דומים כל כך לדבריהם של הפילוסופים במספר עניינים.

'הקוראן' מוצג כספר מופלא שמוכרח להיות אֵלֹהִים

עַם הוֹדָאָתָנוּ כִּי סֵפֶר תּוֹרַתְנוּ דְבָרֵי אֱלֹהִים, וְהוּא בְעֵצְמוֹ מוֹפֵת, הִתְחַיְבָנוּ בְקַבּוּלוֹ בְעֵבוּר עֵצְמוֹ, מִפְּנֵי שְׂאִין אָדָם יָכוֹל לְחַבֵּר סֵפֶר אַחֵר כְּמוֹהוּ, וְלֹא כְפַרְשָׁה אַחַת מִפְּרִשְׁוֹתָיו".

החידוש הגדול של האיסלם הוא התורה החדשה שלהם, שהיא תורה שבאה לבטל את התורה שקדמה לה. את התורה האֵלֹהִית הזאת קיבל הנביא מוחמד על ידי גבריאל מלאך האֵלֹהִים (על ידי מלאך דוקא ולא על ידי האֵל עצמו, וכפי שנבאר בהמשך), ונקראת 'קוראן'. ספר הקוראן כתוב בערבית, ולטענת המוסלמי ספר הקוראן הוא ההוכחה הברורה שהוא ספר אֵלֹהִים, כי לא יתכן שאדם יכתוב ספר מופלא שכזה. ריה"ל אינו מציג כאן את כל תורת האיסלם, שהיא תורה רחבה, אלא מציג מספר מועט של יסודות שהיה חשוב לו להזכיר ולהתייחס אליהם. אנו נרחיב מעט ונביא דברים על האיסלם שלא הוזכרו בדבריו.

ספר הקוראן הוא גם ספר שִׁמְצוּהַ הלכות. יש בו הלכות על כל חלקי החיים, ויש בו חוקים לסידור חברה מתוקנת, כמו: חוקים לחיי משפחה, חוקים לחיי חברה, דיני ירושה, עונשים לגזלנים ולרוצחים ולאנסים, דיני שחיטה, איסור שתיית יין ואכילת חזיר, מילה, ועוד. מלבד זאת, מִצְוֵה הַקּוּרְאָן על האיש המוסלמי חמש מצוות עיקריות: (1) תפילה – בכל יום 5 תפילות. (2) צומות – בחודש הרמדן בו ניתן הקוראן. (3) נתינת צדקה. (4) עלייה לרגל למכה פעם בחיים, חאג'. (5) ג'יהאד – מלחמה נגד הכופרים. זוהי אינה דת מסובכת וקל יחסית לעמוד בדרישות.

האיסלם ויתר על הרוחניות בעולם הזה ואף היעוד הנצחי שלו הוא גשמי

"וְשִׁנְבִיאָנוּ הוּא חוֹתָם הַנְּבִיאִים וּמִבְטֵל כָּל תּוֹרָה שֶׁקִּדְמָה, וְקוּרָא כָּל הָאֱמוּת אֶל תּוֹרַת יִשְׁמַעֵאל, וּגְמוּל הַשּׁוֹמְעוֹ הַשְּׁבַת רוּחוֹ אֶל גּוֹפוֹ בְּגֵן עֵדֶן, וְנַעֲיִמוֹת, לֹא יִחְסַר מֵאֶכֶל וּמִשְׁתֵּה וּמִשְׁגָּל וְכָל אֲשֶׁר תְּאֹוָה נִפְשׁוֹ, וְעַנְשׁ הַמְּמַרָה הַלִּיכְתוֹ אֶל אֵשׁ, וְלֹא יִתְמוּ יְסוּרָיו לְעוֹלָם".

העיקר הגדול באיסלם, התכלית הנכספת, היא להגיע לגן עדן. אך גן העדן של האיסלם שונה מזה של שאר הדתות. זהו אינו גן עדן רוחני אלא גן עדן גשמי. אל גן העדן של האיסלם הרוח מגיעה עם הגוף, ושם נהנה האדם ממעדני הגוף באופן נפלא ללא הגבלה. אם נעמיק להתבונן, לא לחינם הייעוד של האיסלם הוא גופני, כי למעשה אין שם אפשרות או צורך להתעלות רוחנית. האיסלם לכאורה ביטל את הרוחניות של האדם, ונשאר תקוע בחומריות. מצוות הקוראן מתייחסות לחיים החומריים, לסידור

החברה והסדר המשפטי, אך אין שם מצוות שנועדו להביא את האדם להתעלות ולהידבק בבורא.

יחוד האל והעצמתו הביאו לנתק בינו ובין האדם החומרי השפל

כיצד קרה שהאיסלם ויתר על הרוחניות?

אין זאת אלא משום שהאיסלם הגדיל והעצים את יחוד האל כל כך עד שביטל כל אפשרות של התקשרות בין אלהים לאדם. אמנם אלהים ברא את העולם ואת האדם, בניגוד לאמונת הפילוסוף, אך אין אפשרות לקשר בין האדם לאלהים או בין אלהים לאדם. בעניין זה דומה האיסלם לפילוסופיה. אין מסר בין אלהים לאדם, אין לאדם השפל שום יכולת התחברות עם אלהים, וממילא אין לאדם צורך להתעלות רוחנית, מלבד לסגוד ולעבוד ולשבח את אלהים. גם התורה והחוקים של האיסלם לא נועדו אלא לסדר את החברה ואת החיים החומריים, ולשמור על צניעות האדם ביחס לאלוהיו, אך אין שם מצוות שנועדו להעלות את האדם ממדרגתו ולגרום לו להידבק בבורא. התורה נמסרה לנביא מוחמד על ידי מלאך ולא על ידי האל עצמו, וכוחו של הנביא הוא בכך שיודע מה רצון השמים שיעשו בני האדם בארץ.

הרוחניות עבור המוסלמי היא ההכנעה – וזהו גם הפירוש המילולי של המונח "איסלם". ההכנעה המקסימלית היא שאיפת הרוחניות של המוסלמי, והיא ממצה את משמעות הדבקות באל.

ההבדל העקרוני בין הנצרות לאיסלם

בעניין זה שונה האיסלם באופן קיצוני מן הנצרות. הנצרות הורידה את אלהים אל האדם, עד שכביכול האלהים התגשם והפך לאדם. לשיטת הנצרות האדם יכול לדבר עם אלהים, להתווכח איתו, לאהוב אותו, ולפעול בעולם מכוחו. יש לאדם קשר עם אלהים, והקשר הוא הדדי. האיסלם השאיר את אלהים למעלה. אלהים הוא כל כך גדול עד שאין לאדם השפל נוכחות במחיצתו. אמנם אלהים העביר מסר אל הנביא, והדיבור הזה הפך באיסלם להיות העיקר הגדול ביותר (ואותו מדגיש המוסלמי בדבריו אל המלך), אך זהו קשר חד-סטרי. האדם אינו יכול להתחבר אל האלהים או אפילו לדבר אליו.

גודל האל גרם להקטנת האדם ולביטולו

גדלות האל באיסלם הקטינה את האדם וגרמה לו להתבטל כלפי האל ולהישאר בחומריותו השפלה. מציאות האל כל כך גדולה עד שהבחירה החופשית של

האדם כמעט והתבטלה לחלוטין. הכל ידוע מראש והכל "מִכְתּוּב". לאדם אין אמירה או יכולת פעולה בעולם העשויה להביא לשינוי. כל שעליו לעשות הוא לקיים את חובותיו ולסגוד לא-ל. הבחירה החופשית שהיא עיקר חשוב מאוד ביהדות (וריה"ל יעסוק בזה במאמר החמישי), התבטלה כמעט לחלוטין באיסלם.

יש באיסלם מידה גדולה מאוד של יראה כלפי א-להים. יראה זוהי מידה חשובה וראויה, אך אי אפשר שזו תהיה המידה היחידה ביחס בין האדם לא-להים, משום שהיא מביאה את האדם לידי התבטלות גמורה (הנצרות, לעומת זאת, הגדילה עד מאוד את האהבה לא-ל וביטלה כמעט את היראה, וכפי שביארנו לעיל).

התפילה המוסלמית מבטאת את ההתבטלות של האדם כלפי הא-ל

התבטלות זו באה היטב לידי ביטוי באופן התפילה המוסלמית. התפילה המוסלמית כל כולה עניין שבח לא-ל ותיאור גדולתו. אין בתפילה זו בקשה ודיבור אל ה', כתפילה היהודית המשלבת בין שבח לבין בקשה, אלא רק שבח וקילוס. שהרי לבקש, היינו להודות בעובדה שיהיה דבר כלשהו חסר בעולמו של הא-ל, וזה לא יתכן. העולם כמות שהוא הינו ביטוי לרצונו של הא-ל והוא משקף את שלמותו. כמו כן המוסלמי מתפלל בהשתחוואה, בהתבטלות הגדולה ביותר מצד האדם כלפי א-להים. כך הוא מתפלל חמש פעמים ביום. התפילה היהודית אינה כך. היהודי בתפילתו אינו מתבטל אלא עומד לפני ה' (גם את 'נפילת אפים' יש שאין נוהגים כלל ויש שמטיים מעט את הראש). אדרבה, ההלכה קובעת שבברכות בהם כורעים בתפילת העמידה כורע ב"ברוך" אך כשאומר את שם ה' זוקף, שנאמר ה' זוקף כפופים! כלומר, הקב"ה מעוניין שהיהודי יעמוד מולו מלוא קומתו וידבר עמו. אברהם אבינו עמד בתפילה ודיבר כלפי ה' "השופט כל הארץ לא יעשה משפט!" משה רבנו אמר לקב"ה "ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת!" לכאורה יש כאן עזות פנים כלפי הקב"ה! אך באמת לא כן הוא, הקב"ה מעוניין שהיהודי יהיה מעורב במתרחש בעולם, יכאב ויודה, יצעק ויתבע שינוי. א-להים תובע מן האדם להיות שותף בהתנהלות העולם. היהדות ידעה לשלב בין היראה לאהבה, האיסלם אינו מכיר באפשרות לאהבה וקשר בין האדם לא-ל אלא ביראה גמורה ובביטול מוחלט.

האיסלם הוא גם טוב וגם רע, ומשום כך היחס אליו הוא מורכב

כידוע, המוסלמים מזהים את עצמם כצאצאיו של ישמעאל, וישמעאל הוא בנו של אברהם אבינו, וצריך להבין מדוע הקב"ה גילגל את הדברים שאומה זו תבוא אל

העולם דווקא דרך אברהם.

אנו רואים בתורה יחס מורכב כלפי ישמעאל ואמו הגר. פעמיים גורשה הגר מבית אברהם ושרה, פעם אחת לפני לידתו של ישמעאל, ופעם שנייה לאחר שנולד. מצד אחד הגר וישמעאל מוצגים כרשעים: הגר לא הכירה טובה לשרה גבירתה שהכניסה אותה לתוך ביתה ונתנה לה את בעלה, והיא זלזלה בה – "ותקל גבירתה בעיניה". על ישמעאל נאמר שהיה "מצחק", ופירשו חז"ל שעשה את שלושת העבירות החמורות ביותר. אך הנה ראה זה פלא – על אף רשעותה של הגר נגלה אליה הקב"ה והודיע לה שייולד לה בן ושמו יהיה ישמעאל. על אף רשעותו של ישמעאל מציל אותו הקב"ה ממוות בצמא במדבר, ואנחנו תמהים – האם ישמעאל הוא רע או טוב?

את גירוש ישמעאל יזמה שרה, ודרשה זאת מאברהם בתוקף. כששמע זאת אברהם היה הדבר רע בעיניו, והקב"ה היה צריך להתגלות אליו ולומר לו "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה". מדוע היה הדבר רע בעיני אברהם? רש"י מסביר בשתי דרכים: א) כאב לאברהם על שישמעאל יצא לתרבות רעה. ב) פשוטו – היה רע לו ששרה אמרה לו לגרש את הגר וישמעאל. רש"י הקדים את הפירוש שאינו פשט, והוא פירוש מפתיע – רע בעיניו של אברהם מצבו הרוחני של ישמעאל. אנו רואים אף שנים רבות לאחר מכן, כאשר אברהם הולך לעקדת יצחק, הוא לוקח אתו את ישמעאל (עפ"י חז"ל ורש"י), ואין זאת אלא כי ראה בו כתחליף ליצחק בנו העומד למות. אם כן, למרות שאברהם האמין בישמעאל וראה בו יורש לגיטימי, הוא נאלץ לשמוע בקולה של שרה ולגרש את הגר וישמעאל מביתו.

אברהם נתן להגר וישמעאל מים, אך רש"י מסביר ששרה נתנה עין רעה בישמעאל וגרמה שיחלה, ומתוך חוליו שתה הרבה ולכן תמו המים. כלומר, אברהם רצה שהם יחיו ואילו שרה רצתה שימותו. מה קורה פה?

אלא ההסבר הוא שאכן ישמעאל הוא גם טוב וגם רע, ויש באישיותו את שני הצדדים. ישמעאל מקדם את העולם. האיסלם הביא לעולם את אמונת היחוד באופן שלם, והוציא אצל רבים מן העולם את האמונה בע"ז. ידועים דברי הרמב"ם שפסק שמוסלמי אינו עושה יין נסך משום שהוא מאמין בא-ל אחד ואינו נחשב כעובד ע"ז. אברהם, שהוא אב המון גויים ואחראי לקידום העולם, רואה בישמעאל גורם חשוב ומועיל, ולכן הוא מאמין בו ורוצה בהצלחתו. אך באמת, מבחינתו של עם ישראל, האיסלם אינו טוב. אין האיסלם מקנה להם שוויון זכויות. הם נחשבים כבני חסות, עם מגבלות רבות אפילו בקיום דתם "איסור בניה או שיפוץ בתי כנסת, איסור פולחן פומבי כלשהו ועוד" ועליהם לשלם כל מיני מיסים מיוחדים. שרה רואה לנגד עיניה את

טובתו של עם ישראל, את ירושת יצחק, והיא אינה מוכנה שישמעאל יביא לעולם את רעיונותיו.

ריה"ל מציג את המוסלמי באופן שניכרים בו שני הצדדים, החיובי והשלילי. לא לחינם הציג תחילה את הפילוסוף, אחריו הנוצרי, ואחריו המוסלמי, משום שיש ביניהם הדרגה ערכית. המוסלמי קרוב יותר אל האמת מאשר הנוצרי, אך עדיין מלך כוזר אינו יכול לקבל אותו לגמרי. הוא מרגיש שגם אמונת המוסלמי נשענת על היהדות ובלעדי יסודות האמונה היהודית אין לאיסלם בסיס וקיום.

יום המנוחה השבועי של שלושת הדתות

מעניין לבחון את ההבדלים בין שלוש הדתות – הנצרות, האיסלם והיהדות, בהגדרת יום המנוחה השבועי. כידוע, התורה מצווה מנוחה ביום השביעי וכך נהגו היהודים כל השנים. הנצרות העבירה את יום המנוחה ליום ראשון, ואילו המוסלמים הקדימו את יום המנוחה ליום שישי.

נראה להסביר עניין זה בשתי דרכים:

השבת היהודית זהו יום בו האדם מתעלה מן העולם החומרי בו היה שקוע במשך ששת ימי המעשה, ומייחד ביום זה זמן רב לתפילה וללימוד תורה. יציאה מחומריות לרוחניות.

האיסלם מציין את המנוחה ביום שישי, משום שאצל האיסלם אי אפשר לצאת מן החומריות. האדם אינו יכול להתעלות ולהתקרב אל א-להים, אין לו קשר אליו, והוא נשאר בימי הבריאה והמעשה.

הנצרות העבירה את יום המנוחה קדימה, אל היום השמיני, שכביכול הוא מעל הטבע. מבחינת הנצרות המשיח כבר הגיע והעולם נגאל.

או כלך לדרך זו (שמעתי מפי הרב יהודה אשכנזי זצ"ל):

הקב"ה ברא את העולם בששה ימים וביום השביעי הוא נח. מהי מנוחה זו? המשמעות היא שהקב"ה העביר את האחריות על העולם לאדם – אני סיימתי לברוא את העולם, עכשיו אתה תמשיך לטפל בעולם. היהודי נטל את האתגר הזה, והוא מקדש את היום השביעי. המוסלמי לא מגיע לשבת, הוא לא יכול להיות שותף לא-להים. האדם בעיני המוסלמי הוא רק מקבל בעולם, הוא אינו נותן ואינו משפיע. אין קשר הדדי בין א-להים ואדם. משום כך המוסלמי מקדש את יום שישי ולא מגיע אל השבת המשותפת. אצל הנוצרי השבת כבר נגמרה, העולם כבר הגיע אל תכליתו ונגאל, ולכן הם כבר נמצאים ביום השמיני.

גם האיסלם וגם הנצרות שיחררו את האדם מן האחריות למעשיו. המוסלמי צמצם כמעט לחלוטין את הבחירה החופשית, ומבחינתו האדם נמצא עדיין בשלב הבריאה, וכל מעשיו וחטאיו כביכול מוכתבים לו ונקבעים מראש (זאת הסיבה שהם לא חוששים להתאבד, ואכמ"ל). הגבול בין החיים והמוות נעלם, שהרי ב"גן עדן" המוצע למאמין נשמרים לו כל תענוגי עולם הזה כפולים ומכופלים לנצח. גם הנוצרי שחוטא מצבו לא כל כך גרוע, כי כל מה שהוא צריך לעשות הוא להכיר בישו כגואל ולהדבק בו וכך ייגאל ויוושע. רק היהודי החוטא נמצא בבעיה – עד שהוא לא יעמול ויעשה תשובה הוא לא יוכל להתקדם. הוא מוכרח לקחת אחריות על מעשיו, וזהו עניינה של השבת.

כדי לטעון שהא'ל מדבר עם האדם צריך הוכחה ברורה

"אמר לו הפוזרי: מי שרוצין לישר אותו בדבר האלהים ולברר אצלו פי האלהים מדבר עם בשר ודם והוא מרחיק זה, צריך לברר אצלו דברים מפרסמים שאין מדחה להם, וביותר ראוי שיאמת אצלו פי הבורא דבר עם אדם.

המלך טוען כלפי המוסלמי: בהגדרת האלהות שלך אתה דומה לפילוסוף, אחדות האל, שלילת הגשמות, ועוד. גם חוסר הקשר בין האדם לאלהים מתאים לתורת הפילוסופים. אבל מה שאתה מחדש הוא שהאלהים יצר קשר עם האדם והעביר לו בדיבור את הספר הנפלא שלכם! אתה מוכרח להוכיח דבר כזה, זה הרי חידוש עצום שאלהים מדבר עם בן אדם, איך אני יכול להאמין לדבר כזה? המלך יודע שצריך להיות קשר בין אלהים לאדם, הוא מרגיש את זה, הוא חוה את זה, אבל כדי להאמין בזה גם באופן שכלי הוא דורש הוכחות.

האיסלם והנצרות טוענות שהן אוניברסאליות, אך רק היהדות היא אוניברסאלית באמת

"ואם ספר תורתכם מופת לכם והוא בלשון ערבי, אין מפיר מופתו והאות שלו לועז פמוני, וכאשר יקרא באזני אינני מבדיל בינו ובין זולתו מלשון הערבי."

אתה טוען שהספר כל כך נפלא שמוכרחים לומר שהוא דבר אלהים, אבל אני לא יכול להתרשם ממנו משום שהוא כתוב בשפה שאני לא מבין. למעשה ריה"ל עושה כאן 'תרגיל', שהרי הוא עצמו מבין ערבית, ואף ספר הכוזרי כולו נכתב בערבית, אבל יש כאן טענה עקרונית. ריה"ל נוגע כאן בנקודה מהותית, שלמעשה נוגעת הן לנצרות והן לאיסלם.

כל הדתות טוענות שהן אוניברסאליות, שהן מיועדות לכולם, לכל בן אדם בעולם. ואדרבה, כלפי היהדות באים בטענה שהיא מיועדת רק לעם ישראל, רק ל'עם הנבחר', ובכך היא דוחה את כל שאר אומות העולם מלהיות שווי זכויות בה. אך אם נתבונן נגלה כי באמת הדתות אינן אוניברסאליות כלל ועיקר. הן לא מציעות לבני האדם לקבל אותן אלא דורשות מכל בני האדם להיות כמוהן. מי שלא מאמין באיסלם הוא מייד נחשב כופר ודינו מוות. מי שלא מאמין בישו אין לו סיכוי להיגאל ולהינצל מגיהנום. האיסלם בעניין הזה קיצוני מאוד, ולמעשה הכריז מלחמה כנגד כל העולם. נראה שלכך כיוונה התורה כשניבאה עליו "הוא יהיה פרא אדם ידו בכל ויד כל בו" – הוא ישנא ויילחם בכולם וכולם ישנאו אותו.

לעומת זאת היהדות היא אכן אוניברסאלית. היהדות קוראת לכל העולם להאמין בקב"ה, ומעוניינת שהעולם יתקדם ויתוקן ותיעקר ממנו העבודה זרה, עד שכל העולם יאמין בקב"ה עצמו. זהו גם הקטע המסיים את התפילה היהודית – "עלינו לשבח" – בה אנו מבקשים מהקב"ה: "וכל בני בשר יקראו בשמך... יכירו ויידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברך תשבע כל לשון... ויקבלו כולם את עול מלכותך ותמלוך עליהם מהרה לעולם ועד". אנו לא דורשים מהגויים שישמרו שבת, שיאכלו אוכל כשר, שיעשו ברית מילה. אנו לא דורשים מהם שיהיו כמונו. אנחנו רק רוצים שהם יכירו בא-ל ויכבדו אותו. והכי חשוב – את הרצון הזה שלנו אנחנו לא כופים בכוח אלא רק מתפללים ומבקשים זאת מהקב"ה. בהמשך יעסוק ריה"ל בנושא יחס היהדות לגויים.

האיסלם טוען שהאמת שלהם אינה זקוקה לראיות, אך היהדות סוברת שגם אמת זקוקה להוכחות

"אמר לו הַחֶכֶם: וְכָבֵד נִרְאוּ עַל יְדוֹ מוֹפְתִים, אֲךָ לֹא הוֹשְׁמוּ לְאוֹת בְּקִבּוּל תּוֹרָתוֹ".

זהו משפט מעט קשה ואינו מובן. על טענת המלך שהוא צריך הוכחות עונה המוסלמי: נעשו על ידי הנביא שלנו מופתים "אך לא הושמו לאות בקיבול תורתו", מה הכוונה? מצאתי פירוש מעניין בדבריו של ה'אוצר נחמד', בפירושו השני לפיסקה זו כתב: "ואני שמעתי שהנביא הישמעאלי היה אומר שהדת שלו אין צורך להכרעת המופתים, כי הוא מקובל בשכל ואין בו דבר שהשכל ממאן". כלומר, טענת המוסלמי היא: הדת שלנו אמיתית ואינה צריכה ראיות, שהרי אין באמונתנו דבר הנוגד את השכל. אנו לא מאמינים בא-ל בגלל הקשר בין א-להים לאדם, אנו לא צריכים את הקשר הזה. דתנו היא אמת ואין בלתי!

כבר ראינו שדרכו של ריה"ל להדגיש עניינים מסויימים בדתות אחרות כדי להראות את הצד השונה בהן מן היהדות. גם כאן נראה לומר שריה"ל רומז לנו ש'מכלל לאו אתה שומע הן'. אם המוסלמי טוען שהם לא צריכים ראיות והוכחות, וכי האמת שלהם אינה זקוקה לראיות, אנו לומדים שהיהדות אכן זקוקה לראיות, לאותות ולמופתים! אמנם התורה היא אמת מוחלטת, אך האדם צריך להתחבר אליה, ואת זה אפשר לעשות רק על ידי הוכחות וניסים. אי אפשר לומר ליהודי: זאת האמת, אז תעשה את מה שצריך לעשות כי ככה זה! גם אמת צריכה חיבור. העולם זקוק לקשר, האדם זקוק לקשר. אי אפשר לסמוך על התחברות לא-להים רק על סמך עיון שכלי. מבחינה זו ספר הכוזרי הוא ספר מודרני מאוד. המלך מחפש קשר, האדם מחפש קשר, והאיסלם לא נותן את הפתרון הזה. האיסלם תובע להאמין באמת מוחלטת שאינה מתבססת על קשר.

הנצרות קידשה את האמונה והאיסלם קידש את המעשים, ואילו היהדות משלבת ביניהם

ריה"ל בחר להקדים לספרו את השקפות שתי הדתות הגדולות – הנצרות והאיסלם. אצל האיסלם העיקר הוא המעשים ולא האמונה, בניגוד לנוצרי שמדגיש את חשיבות האמונה ואינו רואה חשיבות במעשים. הקדמות אלה חשובות לנו מאוד כיהודים, ולכן ריה"ל מציב לפנינו את שתי הגישות ההפוכות האלה. גישה אחת מקדשת את האמונה ודוחה את המעשים, וגישה שניה מקדשת את המעשים ומזלזלת באמונה. היהדות לא כן היא, אלא היא משלבת ורואה חשיבות עליונה הן באמונה והן במעשים. אין קיום לאמונה היהודית בלי מעשים, ואין קיום לתורה ומצוות בלי אמונה. ישנם זרמים ביהדות לאורך ההיסטוריה שנטו לאחד מן הצדדים: יש שנתנו את הדגש על האמונה וצמצמו את הצד המעשי ולא נתנו לו חשיבות רבה, ויש שראו את כל החשיבות במעשה המצוות ההלכתי, ועניין האמונה היטשטש ונעשה שולי וחסר חשיבות. והאמת היא שכל אחת מן הגישות היא סוג של אלילות. לעשות מעשה בלי מחשבה ובלי כוונה ובלי אמונה זה דבר חסר תועלת ותכלית, ולחשוב מחשבות נכונות וטהורות בלי לפנות אל הצד המעשי יוביל לקלקול גדול. גם כשעושים מעשים מתוך כוונות גבוהות צריך להקפיד לשמור על הכללים ועל ההלכה ועל השולחן ערוך, ואסור לנתק את העולם האמוני מהעולם ההלכתי. מצד שני, אסור להפוך לטכנוקרט ולעשות את המעשים רק כלפי חוץ אלא צריך להבין ולהזדהות עם המעשים ומשמעותם.

פרק ה

השווה והשונה בין ריה"ל והרמב"ם בביסוס האמונה

פיסקאות י-כה

ריה"ל, כמו הרמב"ם, מציג את הפילוסופיה כביסוס לאמונה

לא לחינם פתח ריה"ל תחילה עם דבריהם של הפילוסוף, הנוצרי והמוסלמי, לפני שהביא את דבריו של היהודי. ריה"ל לא הביא את דבריהם רק כדי לדחות אותם ולגלות בהם את השקר, עד שיגיע אל האמת האמיתית – היהדות, לא ולא! כל אחת מן ההשקפות האלה מהווה נדבך בבניית האמונה אצל האדם. הפילוסופיה מציבה את הביסוס לאמונה בא־להים ככוח עליון המפעיל את המציאות, שאין לו גוף ואינו משתנה, שהוא אחד, שאין האדם יכול לתפוס אותו ולהבינו. אחריה הנצרות ביססה את האמונה בא־להים שהוא בורא העולם ובורא האדם, וכי יש קשר בין א־להים לאדם ובין האדם לא־להים. אמנם הנצרות קילקלה והורידה את א־להים להיות כאדם, אך מה שקילקלה הנצרות תיקן האיסלם. האיסלם הוסיף את הנדבך של מעשים אותם נדרש האדם לעשות, והדגיש שהא־ל אינו ניתן להשגה, ולימד על מידת היראה שעל האדם לקבל על עצמו ביחס לא־להים. הן הנצרות והן האיסלם מבססים את אמונתם בא־להים על התורה ועל המסופר בה.

במידה רבה, יש בדרך זו של ריה"ל דמיון לשיטתו של הרמב"ם, שביסס את דבריו על הפילוסופיה והוסיף לה חוויה. גם ריה"ל מציג תחילה את הפילוסופיה, ואינו דוחה ושולל אותה מכל וכל אלא בונה עליה נדבכים נוספים.

מקובל לומר שריה"ל והרמב"ם מייצגים שתי גישות שונות בתכלית, הרחוקות זו מזו כרחוק מזרח ממערב, וכביכול הרמב"ם הוא פילוסוף ואילו ריה"ל הוא איש האמונה. אך לעניות דעתי אין זה כך. הן הרמב"ם והן ריה"ל מתחילים עם הפילוסופיה וממשיכים ומגיעים אל האמונה דרך חוויה של פגישה בין האדם וא־להים, אלא שהחוויה שלהם היא שונה.

בדברי מלך כוזר למוסלמי מרומז עניין מעמד הר סיני כהוכחה הטובה ביותר לאמונה

לפני שנעסוק בדבריו של החכם היהודי, ברצוני להתייחס לדבריו של מלך כוזר אל המוסלמי, משום שלעניות דעתי יש לדבריו של המלך שם הכנה ורמז לדברי החכם היהודי.

מלך כוזר אומר למוסלמי (בפיסקא ח): "אין הדעת נוחה להודות שיש לבזרא חברה עם בשר ודם, כי אם במופת שמהפך בו טבע הדברים", קשה להאמין שא-להים מתחבר ומדבר עם האדם, וכדי להאמין בכך צריך לראות ממש נס גלוי. ולא סתם נס אלא "שיהיה הענין ההוא לפני המונים, יראוהו בעיניהם ולא יגיעם בספור ובקבלה", הנס הזה צריך להיעשות לעיניהם של המוני אנשים, כך שהם יידעו זאת בוודאות ולא רק ישמעו על כך מסיפורים בכלי שני. ותנאי נוסף: "ושחקרו על הדבר ויבחנוהו בחינה אחר בחינה, עד שלא יפל בלב אדם ספק כי יש בו צד דמיון או צד כשפים", נס כזה שלא יהיה שום ספק בו שאכן אירע במציאות.

כל הקורא את הדברים יודע בדיוק למה רומז כאן ריה"ל. מלך כוזר מחכה לשמוע על אירוע כדוגמת מעמד הר-סיני, מעמד בו הא-להים דיבר אל האדם, ולא אל אדם יחיד אלא אל ציבור גדול מאוד. לכאורה מלך כוזר מודיע כאן שכאשר הוא ישמע על מעמד שכזה הוא ישתכנע מייד ויאמין!

הואיל וכך, היינו מצפים שהחכם היהודי יספר מייד למלך כוזר על הא-להים שלו, שברא את העולם ואת האדם, ושהתגלה לעיני כל ישראל בהר סיני ונתן להם את התורה! זו תהיה ההוכחה הניצחת והטובה ביותר, והלומד בספר אף מצפה שכך אכן יאמר החכם היהודי. אך הוא לא אומר זאת...

באופן מפתיע החבר אינו מייחס חשיבות למעמד הר סיני

עונה החבר למלך: "אנחנו מאמינים בא-להי אברהם יצחק ויעקב המוציא את בני ישראל ממצרים באותות ובמופתים ובמסות, והמכלכלם במדבר, והמנחילם את ארץ כנען, אחר אשר העבירם את הים והירדן במופתים גדולים, ושלח משה בתורתו, ואחר כך כמה אלפי נביאים אחריו מזהירים על תורתו, מיעדים בגמול טוב לשומרה, וענש קשה לממרה אותה. ואנחנו מאמינים בכל מה שכתוב בתורה, והדברים ארכים". הא-להים שלי הוא הא-להים של עם ישראל, שהתחבר אל האבות והוציא את עם ישראל ממצרים, וטיפל בהם במדבר והכניס אותם לארץ ישראל, ונתן להם את התורה

אליה אנו מחוייבים עד היום. זהו הא־להים הפרטי של עם ישראל. הכל נכון, אבל לכאורה עיקר חסר מן הספר! אמנם מלך כוזר יקפוץ מייד וישאל: 'מדוע לא הדגשת בדבריך שזהו הא־להים אשר ברא את השמים ואת הארץ ומנהל את העולם', וזו שאלה נכונה ומייד נעסוק בה, אך גם לשיטתו של החבר נראה לכאורה שהוא השמיט עניין עיקרי. כאמור לעיל, הלומד מצפה לשמוע מן החבר על מעמד הר סיני הנורא והנשגב, שהוא ההוכחה הברורה ביותר למציאות ה' ולהשגחתו ולחיבורו אל העולם ואל האדם, אך אינו זוכה לכך. יש כאן אירוע שהוא חוויה עצומה שאין אחריה עוררין, אך הנה החבר מתעלם ממנו ומבליעו בתוך דבריו במילים היבשות: "ושלח משה בתורתו". מדוע עושה זאת ריה"ל?

שיטת הרמב"ם בביסוס האמונה: א־להים כמנהיג העולם ותוספת החוויה של מעמד הר סיני

הזכרנו קודם שיש דמיון רב בין הרמב"ם לריה"ל, וכי שניהם מתבססים על הפילוסופיה כבסיס להכרת הא־ל, אלא שעל הבסיס הזה מוסיפים את העניין החווייתי. נתבונן מה עשה הרמב"ם וכיצד הציג את האמונה בא־ל.

את ספר משנה תורה פתח הרמב"ם בהלכות יסודי התורה, ואת הלכות אלה פתח בהגדרת הא־ל באופן בו הפילוסופים מגדירים את הא־ל: "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו... המצוי הזה הוא א־להי העולם אדון כל הארץ, והוא המנהיג הגלגל בכח שאין לו קץ ותכלית, בכח שאין לו הפסק, שהגלגל סובב תמיד ואי אפשר שיסוב בלא מסבב, והוא ברוך הוא המסבב אותו בלא יד ובלא גוף". כך מגדיר הרמב"ם את מצות ידיעת ה', לדעת שיש שם כוח שמנהיג את העולם ומפעיל אותו. בפרק השני הוא מדבר על מצות אהבת ה' ועל מצות יראת ה', וכותב כך: "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול... וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד, ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות". כלומר, מתוך הסתכלות והתבוננות בעולם, בבעלי החיים, ובסדר הנפלא של הבריאה מגיע האדם לאהבת הא־ל וגם ליראת הא־ל. זוהי לכאורה הראייה הפילוסופית, המזהה את הא־להים עם הטבע, עם התנהלות העולם, וכפי שגם

כתבו הנביאים ודוד המלך בספר תהלים במקומות רבים. הבריאה מוכיחה על א־להים. זוהי ראייה שכלית, וזוהי אכן התחלתה של האמונה, שהרי האמונה מתבססת בראש ובראשונה על השכל וההיגיון. הרי בדיוק כך, על פי המדרש, הגיע גם אברהם אבינו, המאמין הראשון, להכרה שיש א־להים: "אמר רבי יצחק: משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום, וראה בירה אחת דולקת, אמר: תאמר שהבירה זו בלא מנהיג. הציץ עליו בעל הבירה, אמר לו: אני הוא בעל הבירה. כך לפי שהיה אבינו אברהם אומר: תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג, הציץ עליו הקדוש ברוך הוא ואמר לו: אני הוא בעל העולם" (בראשית רבה פ"ט, א). ההבנה שיש כוח שמניע את העולם היא הנחת היסוד הבסיסית, ואותה גם הפילוסופים מבינים ומקבלים.

אך כאן הפילוסופיה נעצרת. היא איננה יכולה לתת תארים לא־להים, כלומר היא אינה יכולה להגדיר יחס בין א־להים לעולם. יש מצוי ראשון שמנהיג את העולם אבל מה זה אומר מבחינת האדם? איך זה נוגע לו ולמהלך חייו?

על כן הרמב"ם לא נעצר כאן אלא מגיע אל ההתגלות, אל החוויה. בפרק שמיני שם כותב הרמב"ם: "משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי, שאפשר שיעשה האות בלט וכשוף, אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאים, לא להביא ראיה על הנבואה. היה צריך להשקיע את המצריים – קרע את הים והצלילן בתוכו, צרכנו למזון – הוריד לנו את המן, צמאו – בקע להן את האבן, כפרו בו עדת קרח – בלעה אותן הארץ, וכן שאר כל האותות. ובמה האמינו בו? במעמד הר סיני, שעיינינו ראו ולא זר, ואזנינו שמעו ולא אחר, האש והקולות והלפידים, והוא נגש אל הערפל, והקול מדבר אליו, ואנו שומעים 'משה משה לך אמור להן כך וכך', וכן הוא אומר 'פנים בפנים דבר ה' עמכם', ונאמר 'לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת'". מעמד הר סיני הוא ההוכחה לנבואת משה, כי הוא החוויה והמפגש להם זכו כל עם ישראל, ואי אפשר לערער על מה שראית וחווית בעצמך.

החוויה שמדגיש החבר היא החוויה ההיסטורית, הא־ל המטפל ומסייע

כאמור, ריה"ל אף הוא הקדים והציג את תורת הפילוסופיה, אך הוסיף עליה נדבכים נוספים, אך גם הם אינם מביאים אל האמונה ללא החוויה. אך להבדיל מן הרמב"ם, שלשיטתו החוויה המביאה אל האמונה היא ההתגלות במעמד הר סיני, החוויה אצל ריה"ל היא אחרת. "אֶנְחֵנוּ מֵאֲמִינִים בְּא־לֵהִי אֲבָרָהִם יִצְחָק וְיַעֲקֹב הַמוֹצִיא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם בְּאוֹתוֹת וּבְמוֹפְתִים וּבְמִסּוֹת, וְהַמְכַלְפֵּם בְּמִדְבָּר, וְהַמְנַחֲלֵם

אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן, אַחַר אֲשֶׁר הֶעֱבִירָם אֶת הַיָּם וְהִירְדָן בְּמוֹפְתֵימָם גְּדוּלִים, וְשָׁלַח מֹשֶׁה בְּתוֹרָתוֹ...". החוויה של ריה"ל היא החוויה ההיסטורית, הטיפול הקרוב והמשגיח, הא-ל העוזר, הא-ל המסייע, הא-ל המציל. הא-ל שהוציא אותנו מסבלות מצרים, שכלכל אותנו במדבר במן ובמים, הכניס אותנו לארץ ישראל. זהו ממש ציטוט של הפתיחה לתפילת העמידה: **"א-להי אברהם א-להי יצחק וא-להי יעקב... גומל חסדים טובים וקונה הכל... מלך עוזר ומושיע ומגן... אתה גבור לעולם ה', מחיה מתים אתה, רב להושיע, משיב הרוח ומוריד הגשם, מכלכל חיים בחסד, מחיה מתים ברחמים רבים, סומך נופלים, ורופא חולים, ומתיר אסורים..."**

לתוספת הבהרה מביא החבר את 'משל מלך הודו', שמדגיש נקודה זו. לא מספיק לי לדעת שקיים אי-שם מלך גדול כדי לגרום לי להתחיל לעבוד אותו ולהאמין בו. ידיעה שכלית אינה מספיקה. רק כאשר נוצר בינינו קשר אישי, כאשר הוא שולח לי תרופות ודברים נוספים המסייעים לי, או אז ארגיש צורך להאמין בו ואדע שהוא מלך שקשור גם אליי. זוהי החוויה שתגרום לי להאמין בו על אף שכבר ידעתי על קיומו. כמו הרמב"ם, גם ריה"ל מדגיש שהחוויה היא המקור לאמונה, ואי אפשר לבנות אמונה על סמך ראיות שכליות בלבד, אך החוויה של ריה"ל היא חוויה שונה.

הן גישת ריה"ל והן גישת הרמב"ם מופיעות בתורה, ונחלקו על מה יש לתת את הדגש

מדוע בחר ריה"ל את החוויה שחווה עם ישראל ביציאת מצרים ובמסע במדבר כחוויה המכוננת, ולא את חוויית מעמד הר סיני? הרי לכאורה הניסים שנעשו ביציאת מצרים ובהליכה במדבר נעשו רק לשעתם, ולא נשאר לנו מהם זכר, ואילו מעמד הר סיני הוריד לנו את התורה, המלווה אותנו בכל הדורות!

מעניין לראות שהתורה עצמה מציגה את שתי החוויות זו מול זו כבסיס האמונה. משה רבנו פונה לעם ישראל בפרשת ואתחנן ושואל אותם: **"כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך, למן היום אשר ברא א-להים אדם על הארץ ולמקצה השמים ועד קצה השמים, הנהיה כדבר הגדול הזה או הנשמע כמוהו?"**, מהו הדבר הגדול אליו מתייחס משה רבנו? אלו בעצם שני דברים: (1) **"השמע עם קול א-להים מדבר מתוך האש כאשר שמעת אתה ויחי?"**. (2) **"או הניסה א-להים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי, במסות באותות ובמופתים ובמלחמה, וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדולים, ככל אשר עשה לכם ה' א-להיכם במצרים לעיניך"**.

הרמב"ם בחר את הדוגמא הראשונה, את נתינת התורה במעמד הר סיני, ואילו ריה"ל בחר את הדוגמא השניה, את הוצאת ישראל ממצרים באותות ובמופתים.

שורש המחלוקת הוא בהגדרת מהותו של עם ישראל ביחס לתורה

נראה שהמחלוקת בין ריה"ל והרמב"ם היא מה שמכונה היום 'סגולה ובחירה'. האם עם ישראל נוצר במתן תורה – "היום הזה נהיית לעם" היינו מתן תורה (ראה ברכות סג ע"ב), או שמא עם ישראל נוצר לפני כן. האם התורה היא ההופכת אותנו לעם, כמאמר רב סעדיה גאון: 'אין אומתנו אומה אלא בתורתיה', או שמא הואיל ועם ישראל הוא עם ה' לכן הוא נתן להם את התורה. בברכת התורה אנו אומרים תחילה "אשר בחר בנו מכל העמים", ורק אחר כך "ונתן לנו את תורתו", כלומר קודם בחר בנו ה' להיות לו לעם ורק אחר כך נתן לנו את התורה. ריה"ל מדגיש כי הקב"ה הוא א-להי אברהם א-להי יצחק וא-להי יעקב, זמן רב לפני שנתן תורה לעם ישראל.

שיטתו של ריה"ל הופכת את החוויה למתחדשת במהלך הדורות, ובמיוחד בדורות שלנו

גישה זו של ריה"ל חשובה עד מאוד, ויש בה פנייה לכל הדורות כולם, לאורך ההיסטוריה. היו תקופות בהן עם ישראל לא שמר תורה ומצוות, ועל כך נענשו, אך הקב"ה לא כילה אותם. אין זאת אלא משום שעם ישראל יש לו קיום גם ללא התורה, ולא יכבה נרו לעולם ועד.

יתרה מזו, הואיל והדגש האמוני הוא על א-לוהי ההיסטוריה הרי שניתן לחוות את הא-להים בכל דור ודור. לא צריך להישען רק על אירוע אחד גדול שהתרחש בעבר אלא אפשר לגלות את א-להים בכל תקופה ובכל דור. הנה בדורות שלנו, דורות של תקומת ישראל בארצו, בו אנו רואים בעינינו את קיבוץ הגלויות והתגשמות הנבואות, אין לך פלא גדול מזה, וזה עצמו גילוי א-לוהות לעיני כל. עם ישראל חי וקיים, על אף כל הרדיפות והאסונות, ומצליח לבנות בארץ ישראל מלכות עצמאית, ובכך מגלה את א-להים והשגחתו בעולם. א-להים של הכוזרי הוא א-לוהי עם ישראל, וככזה הוא מתגלה לאורך כל התקופות, והיהודי חווה מפגש עם א-להים לעיתים תכופות.

הן אמת, שספר הכוזרי נזנח יחסית במהלך הדורות, ובודדים היו שלמדו וציטטו אותו. בעולם הישיבות הליטאי, לדוגמא, הכוזרי לא נלמד. עיקר הלימוד היה ברמב"ם, והגישה היתה שהתורה היא העיקר והיא אשר מקיימת את עם ישראל. התורה קודמת

לעם. משום כך כשהחלה 'שיבת ציון' קשה היה לרוב הציבור לקבל זאת, משום שלא נעשתה על ידי אנשי תורה. אם 'שיבת ציון' כרוכה בביטול תורה מוטב להישאר בגלות ולהמשיך ללמוד! התורה היא המהות, היא העיקר, ואם אין תורה אז לא שווה שום דבר! אך מי שהיה אמון על שיטת הכוזרי, מי שהאמין שעם ישראל הוא עם ה' כי קיים בו העניין הא-לוהי, ורק משום כך זכה לתורה, בשבילו נראתה 'שיבת ציון' כדבר טבעי וכהמשך פשוט של ההיסטוריה היהודית. ודאי התורה חשובה, ודאי על עם ישראל להיות דבק בתורה בכל נפשו ובכל מאודו, וכפי שהדגיש החבר בדבריו: **"וְשַׁלַּח מִשָּׁה בְּתוֹרָתוֹ, וְאַחַר כֵּן כָּמָּה אֲלֵפֵי נְבִיאִים אַחֲרָיו מִזְהִירִים עַל תּוֹרָתוֹ, מִיַּעֲדִים בְּגִמּוּל טוֹב לְשׁוֹמְרָהּ, וְעֹנֵשׁ קֶשֶׁה לְמַמְרָהּ אוֹתָהּ. וְאַנְחֲנוּ מֵאֲמִינִים בְּכָל מֵה שֶׁפָּתוּב בְּתוֹרָה"**, אבל הבסיס הוא עם ישראל. תחיית עם ישראל היא המהות והיא העיקר, ורק אם עם ישראל יחיה ויתקיים הוא יזכה לשוב ולקיים את התורה, שהיא נפש האומה ותכלית חייה.

דבריו של ריה"ל הם מהפכה והסתכלות חדשה, ובדורות שלנו דבריו הופכים להיות רלוונטיים יותר מתמיד.

פרק 1

המשמעות האוניברסאלית של הענין האֵלֹהי

פיסקאות כו-מב

המלך אינו מרגיש שייכות לתפיסה של אֵלֹהים פרטי של עם אחד

החבר ביסס את אמונת היהדות על החוויה והקשר האישי בין אֵלֹהים ועם ישראל, קשר שהחל בימי האבות, והמשיך בהוצאת עם ישראל ממצרים באותות ובמופתים, בנתינת התורה, בכלכולם במדבר, ובהנחלתם את ארץ ישראל. מלך כוזר לא אוהב את מה שהוא שומע. הוא הרי מחפש קשר עם אֵלֹהים, אך הוא איננו שייך לעם ישראל ואינו נמנה על בני אברהם יצחק ויעקב, אם כן מסתבר לו להוותו כי הוא שוב הגיע אל הכתובת הלא נכונה. גם היהדות היא כנראה לא בשבילו.

בצר לו פונה המלך אל החבר ואומר: **"אִם כֵּן אֲנִי רוֹאֶה שְׂתוֹרְתְּכֶם אֵינָה נְתוּנָה כִּי אִם לְכֶם"**, ואם כן אני לא אמצא את האֵלֹהים שלי אצלכם. האֵלֹהים שלכם הוא אֵלֹהים שבטי, מיוחד לכם, בדיוק כמו שיש הרבה סוגי אלילים לכל מיני אומות. הוא לא האֵלֹהים האוניברסלי של כל העולם!

החבר שומע את טענותיו של המלך אך הוא אינו מנסה לייפות את הדברים ואינו מנסה לפייס את המלך הפגוע: אתה צודק, האֵלֹהים הזה שברא את העולם בחר להיות האֵלֹהים המיוחד שלנו, כי אנחנו שונים משאר כל בני האדם. יש לנו משהו מיוחד שאין לשאר בני האדם, ולכן אתה לא תוכל להיות כמונו. אמנם, יש אפשרות ליחידים מן האומות להצטרף לעם ישראל ולזכות ש"יִגִּיעוּ מִן הַטּוֹבָה אֲשֶׁר יִיטִיב הַבּוֹרָא אֵלֵינוּ", אך גם הם לא יוכלו להיות שווים ליהודי. מדברי החבר משמע שאין לו שום עניין לשכנע ולגייס את המלך לדת היהודית.

המלך מתקשה מאוד לשמוע את הדברים: **"אֲנִי רוֹאֶה אוֹתָהּ מְתֵהֶפֶה, הִיהוּדִי, וְכָבֵד שֶׁב דְּבָרָהּ רְזָה אַחַר שְׁהִיָּה שְׁמוֹ"** [כלומר, דברך הפכו להיות חסרי משמעות אחר שהיו לפני כן מלאי תוכן].

העניין הא־לוהי אינו עניין רוחני בלבד אלא מתבטא בשינויים פיזיים וטבעיים

החבר מתאר מושג שהוא מכנה 'העניין הא־לוהי', שהוא, לדבריו, עניין מהותי המבדיל את היהודי משאר בני האדם. להבדיל מ'העניין הטבעי', 'העניין הנפשי' ו'העניין השכלי', בהם מתייחדים כל בני האדם, ליהודי יש את 'העניין הא־לוהי' המיוחד לו, מה שהופך אותו לאדם מסוג אחר. ריה"ל מחדש לנו את מדרג היצורים בבריאה: דומם, צומח, חי, מדבר, יהודי.

אך מהו אותו 'עניין א־לוהי'?

בהשקפה ראשונה היה נראה כי 'העניין הא־לוהי' הוא עניין רוחני־נשמתני, איזשהו ניצוץ א־לוהי, חלק א־לוה ממעל, שנמצא בנשמתו של היהודי, והוא הוא המאפשר ליהודי להיות ראוי לנבואה ולהתקרב אל א־לוהיו. אך הנה, כאשר החבר מסביר את העניין הא־לוהי למלך כוזר הוא מביא כדוגמא את משה רבנו ותכונותיו המיוחדות:

"וְאִם יִמְצָא אָדָם שְׂיָבֵא בָאֵשׁ וְלֹא יִזַּק בּוֹ, וְיַעֲמֵד מִבְּלֵי מְאֹכֵל וְלֹא יִרְעֵב, וְיִהְיֶה לְפָנָיו זֶהָר שְׂאִין הָעֵץ יִכּוֹלֶה לְהִסְתַּכֵּל בּוֹ, וְלֹא יִחַלֵּה וְלֹא יִחַלֵּשׁ, וְכֹאֲשֶׁר יִגִּיעַ אֶל תְּכֵלֶת יָמָיו, יָמוּת לְרָצוֹנוֹ, כְּמִי שְׂיַעֲלֶה עַל מִטָּתוֹ לִישׁוֹן, וְיִישַׁן בְּעֵת יְדוּעַ וּבְשַׁעָה יְדוּעָה, עִם יְדִיעַת הָעֵבֶר וְהָעֵתִיד, מִה שְׁהֵיָה וּמִה שְׂיִהְיֶה, הֲלֹא הַמַּעֲלָה הַזֹּאת נִפְרָדֶת בְּעֶצְמָהּ מִמַּעֲלַת בְּנֵי אָדָם."

הרי לך אדם שיכול לחיות בלי לאכול, שאינו ניזק מן האש, שאף פעם אינו חולה ואינו נחלש – אין זאת אלא כי זהו עניין שאינו טבעי, הוא דומה יותר למלאך, וזוהי ההוכחה לעניין הא־לוהי! שוב מפתיע אותנו ריה"ל, וכנגד המצופה אומר לנו משהו אחר.

מכל מקום, משה רבנו הוא הראייה וההוכחה שהיהודי הוא ברייה מסוג אחר. בכל יהודי יש את הפוטנציאל להיות כמשה רבנו, כי היהודי איננו אדם רגיל אלא הוא שונה מהותית משאר בני האדם. אמנם כיום עובדה זו אינה ניכרת לעין, ואנו לא מוצאים תכונות פיסיקות המיוחדות ליהודים, והם לכאורה בשר ודם בדיוק כמו שאר בני האדם – החבר יתייחס לכך בהמשך ויסביר מה גרם לכך.⁷

7. ראה להלן פסקא קיב ואילך, מאמר שני פסקא ט ואילך.

האם גישה זו היא גזענות?

כל השומע רעיון זה, ובמיוחד בדורנו, מתקשה לקבל זאת ומתקומם. הרי זו גזענות! לומר שהיהודי הוא אדם מסוג אחר, נעלה יותר משאר בני האדם מִטבע בריאתו, זוהי אמירה שקשה מאוד לקבלה. אנשים רבים נמנעים מללמוד את 'ספר הכוזרי' ומלעסוק בו בעיקר בגלל גישה זו שנראית כל כך קשה לעיכול. כיצד ניתן להסביר זאת? האם הדברים באמת כל כך חמורים? בפסיקאות הבאות ננסה להבהיר את העניין, ובעיקר לברר את מעמדו של הגֵר ואת אפשרויותיו.

ראשית, יש להדגיש שאין בדברי הכוזרי השוואה בין גוי לבהמה. יש נטייה בין הלומדים לטעות ולומר שרק היהודי הוא במדרגת 'אדם', ואילו הגוי אינו אדם אלא הוא כבהמה, ורוצים לתלות זאת במאמרי חז"ל, דוגמת 'אתם קרויים אדם ואין גויים קרויים אדם', או 'עם הדומה לחמור'. ריה"ל אינו אומר כן, ומדגיש שהגויים הם במדרגת 'אדם', אלא שהיהודי הוא אדם שיש בו עניין אֵלוהי ההופך אותו להיות שונה במהותו מאדם רגיל. אין כאן הקטנה של הגוי אלא הדגשה שהיהודי שונה ממנו באופן מהותי, ולא כמותי.

נקודה נוספת שיש להדגיש: השינוי המהותי הזה לא נוצר על ידי מעשה שעשה האדם, אלא הוא טבוע בו מִטבע בריאתו. החבר מתאר היאך עבר 'העניין האֵלוהי' בתורשה מאדם הראשון לזרעו הנבחר – תחילה עבר העניין האֵלוהי להבל, אך קין קינא בו על כך והרגו, ואחר כך נולד שת והעניין האֵלוהי עבר דרכו. וכך עבר העניין האֵלוהי מאב לאחד מבניו, דור אחר דור, ואותם בנים שלא נבחרו היו כ'קליפה לגרעין' (מושג חשוב שמשמעותו תתבאר להלן). אצל יעקב אבינו עבר העניין האֵלוהי לכל בניו, ומהם לכל עם ישראל צאצאיהם.

כמו כן אי אפשר לטעון לחוסר הגינות של הבורא, ולשאול 'מדוע ברא אנשים שיש בהם עניין אֵלוהי וכאלה שאין בהם?'; שהרי הקב"ה ברא עולמו מסוגים שונים של בריות. כשם שלא ברא את כל העולם מאבנים או מצמחים אלא ברא בו גם דומם וגם צומח, גם בעלי חיים וגם בני אדם, כך ברא גם בני אדם עם עניין אֵלוהי. הקב"ה עושה כרצונו ואין אנו יכולים לשאול 'מדוע ככה עשית?!'

עם ישראל הוא זר לעולם ומנסה למצוא את מקומו בו

עם ישראל הוא ודאי משהו שונה ומיוחד מכל העמים. הוא שייך לעולם אך גם אינו שייך. הוא חלק מן העולם אך גם איננו חלק מן העולם. עד היום אנו מרגישים זאת,

איך לא רוצים אותנו בשום מקום. כשהיינו בחו"ל בגלות טבחו בנו וגרשו אותנו, טענו שאין זה מקומנו, וכשסוף סוף חזרנו לארץ ישראל לא רוצים אותנו גם כאן. אנו צריכים להילחם על זכותנו לגור כאן, עוקרים את ישובנו ורוצים להחזירנו לחו"ל. מדוע זה כך? נחזור לראשיתה של ההיסטוריה האנושית, אל נוח ובניו, מהם נפצה כל הארץ. צאצאיהם של נוח ובניו המנויים בפרשת נח הם הם 'שבעים האומות'⁸, ומהם נוצרו כל בני האדם בעולם לאומותיהם. עם ישראל אינו נמנה על אותן שבעים אומות, הוא נוצר מאוחר יותר, הוא האומה השבעים ואחת. מייד כאשר אברהם אבינו נכנס לארץ ישראל נאמר "והכנעני אז בארץ" (בראשית יב, ו), כביכול לומר לך: הארץ הזאת, אותה עומד הקב"ה להבטיח לאברהם ולזרעו, כבר תפוסה ומאוכלסת על ידי עם אחר! נתאר לעצמנו שהקב"ה היה אומר היום לאדם זקן בן 75: 'אני נותן לך ולזרעך את ארצה' של אמריקה', המקום המאוכלס ביותר עם האומה החזקה ביותר. הרי זה דבר שאינו נתפס! אם כן, עם ישראל נוצר אחרי שכבר היו בעולם כל שבעים האומות, וכבר לא היה לו מקום, והארץ שהבטיח לו הקב"ה כבר היתה תפוסה בידי עמים אחרים. עם ישראל נוצר בפועל במצרים, במקום שאיננו מקומו הטבעי. עם ישראל שייך לארץ ישראל אך הוא נוצר במצרים. גם את התורה הוא קיבל במדבר, במקום שלא שייך לאיש. מכל זה אנו רואים שעם ישראל שייך לעולם אבל לא שייך לגמרי. אין לו מקום בעולם אלא הוא עושה לעצמו מקום, וזהו דווקא כאשר הוא מחובר אל א-להים. אם אין חיבור לא-להים שוקע עם ישראל בצרות ואינו יכול לתפקד. **עם ישראל נושא איתו את א-להים ומנסה להכניס אותו אל העולם.** יש כאן פלישה, כיבוש, חדירה ממקום אחר, רוחני, גבוה, אל תוך העולם הזה. עם ישראל צריך לכבוש את העולם, אך לא להשמיד אותו ולהרוג את יושביו, אלא עליו להשתלב ולתפוס לו מקום בתוכו ועל גביו. לעם ישראל יש תפקיד, יש לו שליחות, והשליחות הזאת יכולה היא שתיעשה דוקא כאן, בעולם הזה, ודוקא בין כל האומות. עם ישראל מכניס את א-להים אל העולם ואל האומות, וזהו כל עניינו בעולם. זו היא דרכו של א-להים להתקשר עם העולם, הוא עושה זאת באמצעות עם

8. בני יפת: גמר, מגוג, מדי, יון, תבל, משך, תירס, אשכנז, ריפת, תגרמה, אלישה, תרשיש, כיתים, דדנים (סה"כ 14).

בני חם: כוש, מצרים, פוט, כנען, סבא, חוילה, סבתה, רעמה, סבתכא, שבא, דדן, נמרוד, לודים, ענמים, להבים, נפתוחים, פתרסים, כסלחים, פלישתים, כפתרים, צידון, חת, יבוס, אמורי, גרגשי, חוי, ערקי, סיני, ארודי, צמרי, חמתי (סה"כ 31).

בני שם: עילם, אשור, ארפכשד, לוד, ארם, עוץ, חול, גתר, מש, שלח, פלג, יקטן, אלמודד, שלף, חצרמות, ירח, הדורם, אוזל, דקלה, עובל, אבימאל, שבא, אופיר, חוילה, יובב (סה"כ 25).

.70=14+31+25

ישראל, ולכן הם צריכים שיהיה בהם את העניין הא־לוהי, כי על ידו מתחבר הקב"ה עם היהודי הפרטי, ועם כל עם ישראל, ועם כל העולם.

להלן נעסוק בדברי החבר (מאמר שני פסקא לו): **"יִשְׂרָאֵל בְּאֵמֹת פֶּלֶב בְּאֲבָרִים, הוּא רַב חֲלָיִים מִכֶּלֶם וְרַב בְּרִיאוֹת מִכֶּלֶם"**, והדברים משלימים למה שכתבנו כאן.

מקובל לומר כי ביחס לגרים הרמב"ם הוא אוניברסלי ואילו ריה"ל אינו כזה

על אף שהבדלנו לעיל בין מעלת גוי לבין מעלת יהודי, מכל מקום אנו יודעים שיש לגוי אפשרות להתגייר ולהצטרף לעם ישראל. מהו, אם כן, מעמדו של הגר? האם גוי שמתגייר הופך להיות יהודי לכל דבר?

מקובל לומר שבעניין זה נחלקו ריה"ל והרמב"ם, כאשר ריה"ל טוען שגוי אינו יכול לעולם להגיע למעלתו של היהודי, שהרי אין בו את העניין הא־לוהי וממילא אינו ראוי לנבואה, ולשיטתו גוי שנתגייר יצא מכלל גוי אך לכלל יהודי שלם לא בא, והוא מעין מעמד ביניים בין גוי לבין יהודי. לעומת זאת בשיטת הרמב"ם מקובל לומר שגוי שנתגייר הופך להיות יהודי לכל דבר, והוא ראוי לנבואה, ואין בינו לבין יהודי מאומה. על פי זה נמצא כביכול שהרמב"ם מייצג יהדות אוניברסלית היכולה להכיל גם את הגויים, ואילו ריה"ל מייצג יהדות מתבדלת לעצמה שאינה אוניברסלית כלל.

בשורות הבאות ברצוני לעיין היטב, בקצרה, בשיטת הרמב"ם ובשיטת ריה"ל בעניין היחס לגירות, ולהוכיח שהדברים אינם פשוטים כנ"ל אלא מורכבים הרבה יותר, ומי שנתפס בעיני הציבור כאוניברסלי הוא לא לגמרי כזה, ואילו זה שנתפס כמתבדל הוא למעשה אוניברסלי מאוד.

לשיטת הרמב"ם אברהם לא נבחר אלא הכיר את בוראו מעצמו, ולשיטתו כל גוי יכול להיכנס בברית תורה ולהתגייר

נעיין מעט בדברי הרמב"ם בתחילת הלכות עבודה זרה, שם מתאר הרמב"ם את ההיסטוריה האנושית והשקפותיה עד אברהם אבינו, ולאחר מכן נעיין בהלכות איסורי ביאה שם עוסק הרמב"ם בעניין גירות.

בתחילת הלכות עבודה זרה מתאר הרמב"ם את תחילתה של העבודה זרה בעולם. הוא מתאר היאך בדורו של אנוש (=בן שת בן אדם) החלו בני האדם לעבוד את א־להים דרך משרתיו, וחשבו שבכך הם עובדים את א־להים. זוהי ודאי טעות וכפירה

כי אסור לעבוד את א־להים דרך אמצעים אלא לו לבדו ראוי לעבוד. במשך השנים החלו בני האדם לעבוד את הכוכבים עצמם וייחסו להם כוחות עצמיים, עד שהפכו להיות שטופים בעבודה זרה.

“ועל דרך זה היה העולם הולך ומתגלגל עד שנולד עמודו של עולם והוא אברהם אבינו. כיון שנגמל איתן זה התחיל לשוטט בדעתו והוא קטן, והתחיל לחשוב ביום ובלילה, והיה תמיה היאך אפשר שיהיה הגלגל הזה נוהג תמיד ולא יהיה לו מנהיג, ומי יסבב אותו, כי אי אפשר שיסבב את עצמו. ולא היה לו מלמד ולא מודיע דבר, אלא מושקע באור כשדים בין עובדי כוכבים הטפשים, ואביו ואמו וכל העם עובדי כוכבים והוא עובד עמהם, ולבו משוטט ומבין, עד שהשיג דרך האמת והבין קו הצדק מתבוננתו הנכונה, וידע שיש שם א־לוה אחד, והוא מנהיג הגלגל והוא ברא הכל, ואין בכל הנמצא א־לוה חוץ ממנו, וידע שכל העולם טועים, ודבר שגרם להם לטעות זה שעובדים את הכוכבים ואת הצורות עד שאבד האמת מדעתם. ובן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו”.

כלומר, אברהם אבינו היה מעין פילוסוף. “מתבוננתו הנכונה” הוא הבין מתוך שנים רבות של התבוננות בעולם ובבריאה (מגיל 3 עד גיל 40) שיש בורא ומנהיג לעולם, ומעצמו הכיר את בוראו. לא היתה לאברהם התגלות אלא הכיר את בוראו מדעתו ותבונתו.

“כיון שהכיר וידע התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים ולערוך דין עמהם ולומר שאין זו דרך האמת שאתם הולכים בה, ושיבר הצלמים, והתחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לא־לוה העולם, ולו ראוי להשתחוות ולהקריב ולנסך... כיון שגבר עליהם בראיותיו ביקש המלך להורגו, ונעשה לו נס ויצא לחרון”.

כלומר, גם היציאה לחרון לא היתה על פי הדיבור אלא בגלל שרצו להורגו יצא

משם.

“והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם ולהודיעם שיש שם א־לוה אחד לכל העולם ולו ראוי לעבוד, והיה מהלך וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר ומממלכה לממלכה עד שהגיע לארץ כנען... וכיון שהיו העם מתקבצין אליו ושואלין לו על דבריו היה מודיע לכל אחד ואחד כפי דעתו עד שיחזירהו לדרך האמת, עד שנתקבצו אליו אלפים ורבבות והם אנשי בית אברהם, ושתל בלבם העיקר הגדול הזה וחבר בו ספרים”.

אברהם לימד את כל העולם על מציאות הבורא ועל הדרך הנכונה לעבודו, וכל

זאת מדעתו הנבונה. הוא הקפיד לצוות וללמד את בנו, ובנו לבנו:

"והודיעו ליצחק בנו, וישב יצחק מלמד ומזהיר, ויצחק הודיע ליעקב ומינהו ללמד, וישב מלמד ומחזיק כל הנלוים אליו, ויעקב אבינו לימד בניו כולם והבדיל לוי ומינהו ראש והושיבו בישיבה ללמד דרך השם ולשמור מצות אברהם, וציוה את בניו שלא יפסיקו מבני לוי ממונה אחר ממונה כדי שלא תשכח הלמוד, והיה הדבר הולך ומתגבר בבני יעקב ובנלוים עליהם ונעשית בעולם אומה שהיא יודעת את ה'".

את ידיעת ה' לימד אברהם לדורות שאחריו, והם למדו זאת בן מפי אביו. אמונת ה' עברה דרך לימוד, ומי שלמד ידע על מציאות ה' והשגחתו.

"עד שארכו הימים לישראל במצרים וחזרו ללמוד מעשיהן ולעבוד כוכבים כמותן, חוץ משבט לוי שעמד במצות אבות, ומעולם לא עבד שבט לוי עבודת כוכבים, וכמעט קט היה העיקר ששתל אברהם נעקר וחוזרין בני יעקב לטעות העולם ותעיותן, ומאהבת ה' אותנו ומשמרו את השבועה לאברהם אבינו עשה משה רבינו רבן של כל הנביאים ושלחו. כיון שנתנבא משה רבינו ובחר ה' ישראל לנחלה הכתירן במצות והודיעם דרך עבודתו, ומה יהיה משפט עבודת כוכבים וכל הטועים אחריה".

בניגוד לדברי החבר שתיאר כיצד עבר העניין הא־לוהי אל אברהם וממנו עבר לבניו, לדעת הרמב"ם אברהם לא נבחר על ידי הקב"ה, ולא היתה בו סגולה מיוחדת או 'עניין א־לוהי', אלא היתה בו 'דעת נכונה' והוא הגיע אל ידיעת הבורא מתוך התבוננות. גם בניו ובניו של אברהם כולם הגיעו אל האמונה על ידי לימוד וידיעה. לשיטה זו אין באברהם ובזרעו עדיפות על שאר בני האדם, וכל אדם יכול להתבונן וללמוד ולהגיע לידיעת הבורא ולאמונה שלמה.

נעבור עתה להלכות איסורי ביאה פרק יג, שם מגדיר הרמב"ם מהי גירות:

"בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית: במילה, וטבילה, וקרבן... וכן לדורות כשירצה הגוי להיכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן".

מהות הגירות על פי הרמב"ם היא כניסה לברית, ועניינה של הברית היא קבלת עול תורה. כמו שעם ישראל עבר את התהליך הזה במעמד הר סיני, כך יכול כל גוי לעבור את התהליך הזה בכל עת שירצה, ובכך יהפוך להיות יהודי גמור. דברים אלה משתלבים היטב עם תיאורו של הרמב"ם את אמונתו של אברהם אבינו אותה הנחיל

לבניו, אמונה שתלויה בדעת ובלימוד, וממילא כל אדם ואפילו גוי יכול להגיע אליה, ללמוד אותה ולהכיר את בוראו. לאחר שהכיר את בוראו יכול הגוי לקבל על עצמו עול תורה ולהיכנס לברית ולהפוך להיות חלק גמור מעם ישראל.

לשיטת ריה"ל גם הגר יכול להגיע למעלות גבוהות מאוד

בדבריו הראשונים למלך כוזר בעניין זה אומר החבר: **ׁוְכַל הַנְּלוֹה אֵלֵינוּ מִן הָאֲמוֹת בְּפָרֵט יִגִּיעָהוּ מִן הַטּוֹבָה אֲשֶׁר יִיטִיב הַבוֹרָא אֵלֵינוּ, אֲךָ לֹא יִהְיֶה שׁוֹה עִמָּנוּׁ׃** הגר לעולם לא יהיה שווה עמנו. לנו יש מטבע בריאתנו את העניין הא-לוהי באמצעותו מתחבר עימנו הקב"ה, ומשום כך קיבלנו אנחנו את התורה ולא שאר האומות, והגוי לעולם יישאר מחוץ לעניין הזה.

מלך כוזר מתקשה לקבל את הגישה הזאת. הרי הוא מרגיש צורך לקשר עם א-להים, נפשו מחפשת התחברות, ואילו עכשיו אומר לו היהודי שבגלל שהוא אינו יהודי אין לו אפשרות כלל להתחבר לא-לוהות והוא בכלל לא שייך לזה! אם אני לא שייך לזה מדוע אני מרגיש את הצורך? מדוע אני מרגיש חוסר? עצם החיפוש והרגשת הצורך מעידים כאלף עדים שאני כן שייך לזה, וכי אני כן מסוגל להתחבר לא-להים!

ואמנם, החבר מסביר את היחס אל הגויים במקומות נוספים בספר הכוזרי, ומעיון בדבריו נוכל להשלים תמונה שלמה להבנת שיטתו של ריה"ל.

נעיינ נא בדבריו בסוף מאמר ראשון (פיסקא קטו), שם מתייחס ריה"ל במפורש לעניין הגר:

ׁאִין אֲנַחְנוּ מְשׁוּיִם עִם נַפְשׁוֹתֵינוּ כַּל הַנִּכְנָס בְּתוֹרַתְנוּ בְּמִלָּה בְּלִבָּד (להבדיל מן הנוצרים והמוסלמים שכדי להמיר את הדת אליהם מספיק לומר מילים מסויימות), אָבֵל בְּמַעֲשִׂים שְׂיֵשׁ בָּהֶם טֶרַח עַל הַנֶּפֶשׁ, מְטַהֲרָה וְלִמּוּד וּמִלָּה וּמַעֲשִׂים תּוֹרִיִּים רַבִּים וְשִׁנְיָהַג בְּמִנְהַגֵּינוּׁ׃ כדי להיות יהודי צריך לנהוג בפועל בקיום מצוות ולימוד תורה. **ׁוּמִתְנַאי הַמִּלָּה וְסִבּוֹתֶיהָ שְׂיִזְכֹּר תְּמִיד כִּי הִיא אוֹת אֱ-לֹהִית, שְׁמָה הָאֱ-לֹהִים בְּאָבֵר הַתְּאֹהַה הַגּוֹבֶרֶת, לְגַבֵּר עָלֶיהָ וְלֹא יִשְׁתַּמֵּשׁ בָּהּ אֶלָּא כְּרֹאוֹי, בְּהִנָּחַת הַזֶּרַע בְּמִקּוֹם הָרְאוֹי וּבַעֲת שְׂרֹאוֹי וְכֹאֲשֶׁר רְאוֹי, אוֹלֵי יִהְיֶה זֶרַע מְצַלִּיחַ, יִצְלַח לְקַבּוֹל הָעִנָּן הָאֱ-לֹהִיׁ׃** ריה"ל אומר את טעמה של המילה דוקא כאן, בעניין גירות, ומדגיש כי הנחת הזרע במקום הראוי ובזמן הראוי ובאופן הראוי יש לו אפשרות להיות ראוי ולקבל את העניין הא-לוהי! כלומר, זרעו של הגר ראוי לבוא בקהל ישראל לכל דבר ועשוי לקבל את העניין הא-לוהי! **ׁוּמִי שְׂדַבֵּק בְּדַרְךְׁ׃**

הִזָּה יִהְיֶה לוֹ וּלְזָרְעוֹ חֶלֶק גָּדוֹל מִן הַקְּרֵבָה אֶל הָאֵל יִתְבָּרַךְ. וְעַם כָּל זֶה לֹא יִשְׁתָּוֶה הַגֵּר הַנִּכְנָס בְּתוֹרַתְנוֹ עִם הָאֲזָרָח, כִּי הָאֲזָרָחִים לְבָדָם הֵם רְאוּיִים לְנִבְוָאָה, וְזוֹלָתָם תְּכַלִּית עֲנִיָּנָם שִׁיקְבְּלוּ מֵהֶם, וְשִׁיְהִיו חֲכָמִים וְחֲסִידִים אֲךָ לֹא נִבְיָאִים”.

משמע מדברי ריה"ל שגר המקבל עליו עול תורה וחי חיים של תורה ומצוות, ומתמיד בלימוד תורה, הרי הוא הולך ומשתנה, הולך ומתפתח, ועל ידי זה זרעו הופך להיות ראוי לקבל את העניין הא-לוהי. יש כאן מעין התפתחות אבולוציונית, אורגניזם שמשתנה על ידי השפעה חיצונית והופך להיות משהו אחר. אמנם השינוי לא יחול בו עצמו, והוא עצמו לעולם לא יהיה ראוי לנבואה, אך הוא התקרב לא-להים באופן משמעותי, והגיע לדרגה גבוהה הקרובה לפסגה.

גם בעניין הא-לוהי יש דרגות. הזכרנו לעיל את משה רבנו, שאצלו העניין הא-לוהי הופיע ברמה הגבוהה ביותר, אך ודאי לא כל יהודי יכול להגיע לדרגתו של משה רבנו. אצל כל יהודי מופיע העניין הא-לוהי בדרגה שונה, על פי התמדתו בתורה ומצוות ועל פי שאיפותיו ומעשיו. גם הגר משתלב במערכת הזאת וזוכה לדרגה מסויימת.

אם כן, מלך כוזר יכול להיות רגוע. יהודי וגוי אינם שני יצורים שונים בתכלית, אלא יש אפשרות לחיבור. גם גוי שמתגייר יכול להתקרב ולהתחבר לא-להים, להתפתח ולהתעלות, ולהגיע לרמות גבוהות ביותר.

עם ישראל מחובר עם אומות העולם ותפקידו להעלות אותם ולתקן העולם

אך כדי להבין את השקפתו של ריה"ל ביחסו אל הגר יש להתבונן ביחסו לגויים בכלל, ולתפקיד עם ישראל בעולם. במאמר השני (פיסקא כט ואילך) מנסה מלך כוזר להבין מדוע עם ישראל כל כך סובל בגלות, מדוע כולם רודפים אותו והוא מושפל? החבר מסביר לו שעם ישראל כרגע הוא חולה הממתין לרפואתו, ומוסיף החבר (שם, פיסקא לו): **”יִשְׂרָאֵל בְּאֲמוֹת כָּלֵב בְּאֲבָרִים, הוּא רַב חַלְיִים מִכָּלֵם וְרַב בְּרִיאוֹת מִכָּלֵם”.** ישראל אינם מנותקים מן העולם ומן האומות, אלא אדרבה, עם ישראל הוא הלב של כל האומות. הוא מחובר לכולם, משרת ומיטיב לכולם. עוד אמר שם בהמשך (פיסקא מד): **”וְאַנְחֵנוּ בְּצָרָה וְהָעוֹלָם בְּמִנוּחָה, וְהַצָּרוֹת הַמוֹצָאוֹת אוֹתָנוּ סִבָּה לְתִקּוּן תּוֹרַתְנוּ, וְכִי הִפְרַ מְמִנּוּ, וַיִּצְיֵאת הַסִּיגִים מִתּוֹכָנוּ, וּבְבִרְנוּ וְתִקּוּנֵנוּ יִדְבַק הָעֲנִין הָאֵלֹהִי בְּעוֹלָם”.** הצרות של עם ישראל מביאות לזיקוקו ולתיקונו, ותיקונו של עם ישראל יביא לכך שהעניין הא-לוהי יידבק בעולם! כלומר, התפקיד של עם ישראל הוא תיקון העולם, לקרב את כל אומות העולם אל הבורא. ייעוד אוניברסלי!

אף כאן אנו נזכרים בתפילת עלינו לשבח. בחלקה הראשון של תפילה זו אנו מודים לקב"ה על שעשה אותנו שונים מן הגויים: "שלא עשנו כגוי הארצות ולא שמנו כמשפחות האדמה" – אנחנו כאן והם שם. אך בחלקה השני של התפילה אנו מבקשים עליהם ורוצים בתיקונם: "לתקן עולם במלכות ש-ד-י וכל בני בשר יקראו בשמך, יכירו ויידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל בוך תישבע כל לשון, לפניך ה' יכרעו וייפולו ולכבוד שמך יקר ייתנו". עם ישראל התבדל מן הגויים, אך אין זה בגלל שלא אכפת לו מהם. התפקיד של עם ישראל הוא להיות החוליה המקשרת בין א-להים לבריאה, ואין הם פועלים בעולם בשביל עצמם אלא כדי לתקן ולהעלות את כל הבריאה איתם.

ניזכר עתה במשל הגרעין והקליפה – . לכאורה נראה שקליפה הוא כינוי גנאי לפסולת, לכל אותם שנדחו ולא נבחרו והפכו לטפל ואין הם העיקר. אך באמת לא כן הוא. לקליפה יש תפקיד חשוב. הקליפה תפקידה לשמור על הפרי, ובלעדי הקליפה אף הפרי לא יחזיק מעמד. הפרי והקליפה צומחים יחד, מתפתחים יחד, הם מחוברים, והם תלויים זה בזה. כל אחד מהם זקוק לשני. כך הוא גם ביחס בין אותם שיש בהם העניין הא-לוהי ואותם שאין בהם, וכך הוא היחס בין ישראל ואומות העולם. ישראל ואומות העולם מחוברים וקשורים זה בזה, ואם יתפרדו זה מזה אין להם קיום. אם אומות העולם יישארו מחוברים לעם ישראל הם יתפתחו ויתעלו, אך אם הם יתנתקו מהם הם יתנווננו. יש בתפיסה זאת ראייה רחבה של העולם, מתוך גובה ומתוך עמקות, ויסודותיה נעוצים בתורת הקבלה והסוד.

השקפה זו גם נותנת אמון בעולם, באדם, ובאומות העולם. אם יש שאיפה לתקן את העולם ולהעלות אותו – משמע שיש בעולם הכנה ומסוגלות לכך, אחרת כל המאמץ יהיה לריק והמשימה היא בלתי אפשרית! השקפה זו היא אוניברסלית באמת. היא רואה בעם ישראל שליח של הבורא אל העולם, ושליח של העולם אל הבורא, כשהמטרה האמיתית, הייעוד ופסגת השאיפות הם תיקון העולם כולו.⁹

ריה"ל והרמב"ם חולקים בייעוד, ובכך ניתן לראות מיהו האוניברסלי מביניהם

נחזור עתה לשיטת הרמב"ם אותה הסברנו לעיל. לשיטה זו כל אדם יכול להכיר את בוראו על ידי התבוננות, ואף יכול להיכנס לברית ולקבל על עצמו עול תורה. זוהי גישה הפונה אל כל בני האדם באשר הם, ללא הבדל וללא התנשאות, ומאפשרת להם להתקרב אל הא-להים כרצונם.

9. יסודותיו של רעיון זה מצויים בספר 'יהדות', אותו כתב סבי הרב יחזקאל אפשטיין ז"ל.

ומהו הייעוד הסופי לשיטת הרמב"ם? נעיין בדבריו בסוף ספר משנה תורה, סוף הלכות מלכים:

"לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו בעכו"ם, ולא כדי שינשאו אותם העמים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמות, אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה, ולא יהיה להם נוגש ומבטל, כדי שיזכו לחיי העולם הבא". כלומר, הייעוד הוא העולם הבא הפרטי והאינדיבידואלי של כל אחד. נכון, זה פתוח לכולם וכל הרוצה כתר תורה יבוא וייטול, אך המטרה היא לא לשלוט על כל העולם ולא לתקן אותו אלא להיות פנוי בשקט ולעסוק בתורה. לעומת זאת הייעוד במשנתו של ריה"ל היא תיקון העולם הכללי ולא האדם הפרטי, ובכך יש תפיסה אוניברסאלית אמיתית.

הצעה למחנכים: עדיף ללמד את השקפת הרמב"ם כבסיס ורק לאחר מכן את השקפת ריה"ל

לאחר שראינו את השווה והשונה בין ריה"ל לבין הרמב"ם, נראה לענ"ד חשוב להעיר הערה מתודולוגית-חינוכית.

נדמה שבבואנו ללמד את תלמידנו הצעירים את השקפת עולמה של היהדות, טוב יהיה אם נקדים ונלמד את שיטתו של הרמב"ם, ורק לאחר זמן, לכשיבגרו ויעמיקו נוכל ללמד את השקפתו של ריה"ל בספר הכוזרי. אנשים צעירים עדיין לא בשלים להבין ולקלוט את עומק דבריו של ריה"ל. הם לא מבינים שהעניין הא־לוהי הוא דבר גדול, דבר קדוש, דבר הדורש מאיתנו רמה רוחנית גבוהה, דורש מאיתנו קדושה, דורש יושר לפנים משורת הדין, דורש התלהבות לעילא ולעילא. קריאה שטחית של הכוזרי תביא למסקנה שטחית: 'הגויים ביחס לאדם דומים לבהמות וחיות'. תפיסה זו היא ודאי מסוכנת ושגויה בשטחיותה, ועלולה להפוך את הלומד אותה לחיית אדם בעצמו, שאינו יודע להתנהג לזולתו באופן הראוי והמכובד. תפיסה שטחית כזו תגרום לנער שלא יפנים את דברי חז"ל, שאמרו "הוה מקדים שלום לכל אדם, אפילו לעכו"ם בשוק" (אבות פ"ד מט"ו, וראה ברכות יז ע"א); הוא לא ילמד ממידותיו של אברהם אבינו שהתנהג באצילות עם כל בני אדם שפגש.

על כן, על אף שדבריו של הכוזרי הם אמיתיים מכל מקום יש זמן לומר אותם. קודם כל יש להבין את הדברים הבסיסיים שמלמד אותנו הרמב"ם, להבין את גודל הרמה של אברהם אבינו שבזכותה התעלה, ולימד והורה, ומתוך כך קם ותיקן עולם

שלם, ובזכות זו בחר בו הקב"ה וכרת עמו ברית. כאשר אדם הוא כבר 'אדם', מקיים תורה ומצוות, מידותיו ישרות, לא רק בגלל כוח ההרגל שקנה בבית הוריו אלא מתוך פנימיותו והכרתו – או אז אפשר לגלות לו ענייני נשמות, רמות רוחניות, ושאר דברים שברומו של עולם ונוקבים עד התהום. יסוד דברי הכוזרי נמצאים בקבלה ובתורת הסוד, ולא לחינם אמרו חז"ל שאין ללמד סודות התורה לתלמידים בגיל צעיר, אלא יש להמתין שיגדלו. לא בגלל שאין אמת בדברים ויש בהם דברים שיש לדחות, אלא משום שהדברים לא יהיו מובנים בצורה נכונה למי שעדיין לא הגיע אל המדרגה הראויה. גם הרעיונות הנשגבים ביותר עלולים להתקבל בצורה מסולפת ומזולזלת על ידי מי שאינו מוכן להם ולא הכשיר עצמו ולבבו לקבלם, ודבר זה הוא בהחלט עניין מסוכן. מי שאינו מוכן לרעיונות הגדולים והנשגבים האלה לא יוכל להבין את גודל האוניברסאליות של רבי יהודה הלוי.

פרק ז

האמונה, השכל וההיגיון

פיסקה מג

משה רבנו לא דרש מאיתנו להאמין במה שהוא נגד השכל

החבר מסביר למלך כוזר מהו 'העניין הא-לוהי'. הוא הסביר לו שישנן כמה מדרגות בבריאה – דומם, צומח, חי, מדבר – אך גם במין האדם ישנן מדרגות, זו למעלה מזו. מציאותו ותכונותיו של משה רבנו מוכיחות שישנה באדם מעלה גבוהה ומיוחדת, שאין אפשרות להבין אותה אלא על פי העניין הא-לוהי.

עתה, לכאורה, היינו מצפים שיאמר החבר: 'הואיל והוכחתי לך שמשה רבנו הוא אדם שיש בו את העניין הא-לוהי במעלתו הגבוהה ביותר, וכי הוא נביא שדיבר עם א-להים פנים בפנים, ממילא עלינו להאמין לכל מה שהוא אומר לנו!' אך החבר אינו אומר כן ואינו הולך בדרך זו. אדרבה, הוא משתדל להוכיח שדבריו של משה רבנו מסתברים והגיוניים, ולא ייתכן לומר שהם נגד השכל. לדבריו, מה שעשה משה היה לגלות לנו את מה שלא ידענו, ולסדר לפנינו את העובדות כפי שקרו – **"וְהוֹדִיעַ אֵיךְ הָיָה חֲדוּשׁ הָעוֹלָם וַיַּחַס בְּנֵי אָדָם קִדְּם הַמְּבֹול, הַיָּאֵךְ נִתְיַחֲסוּ אֶל אָדָם, וְהַיָּאֵךְ הָיָה הַמְּבֹול וַיַּחַס הַשְּׁבָעִים אַמּוֹת אֶל שָׁם חָם וַיַּפֵּת בְּנֵי נֹחַ, וְהַיָּאֵךְ נִפְרְדוּ הַלְּשׁוֹנוֹת, וַאִיפֹה שָׁכְנוּ, וְהַיָּאֵךְ צָמְחוּ הַמְּלָאכּוֹת וּבְנִין הַמְּדִינּוֹת וּשְׁנֵי הָעוֹלָם מְאָדָם וְעַד עֵתָה"**.

משה רבנו לא כפה אותנו להאמין בדברים שאינם הגיוניים, על אף שבכוחו היה לעשות כן, אלא הנחה אותנו להבין את העולם ואת התהליכים הקורים בו.

האמונה אינה יכולה לסתור את השכל משום שהשכל אף הוא מקור אלוהי

בכך נאמן ריה"ל לשיטתו, עליה חזר כמה פעמים בספרו, והיא, שלא יתכן שתהיה סתירה בין האמונה ובין השכל. כלומר, החוויה האמונית אינה יכולה בשום אופן לסתור את ההיגיון, ולא נדרש מן המאמין להאמין במשהו שאינו מתיישב על דעתו ושכלו. כך כותב ריה"ל (להלן פיסקה פט): **"חֲלִילָה לְאֶל מִן הַשֶּׁקֶר וּמֵה שֶׁהַשֶּׁכֶל מֵרַחֵיק אוֹתוֹ וַיְשִׁימֵהוּ שֶׁקֶר"**. וכן (להלן פיסקה סז): **"חֲלִילָה לְאֶל שֶׁתְּבוֹא הַתּוֹרָה בְּמֵה שֶׁיִּדְחָה רְאִיָּה אוֹ"**

מוֹפֶת". אין הכוונה רק שאמונה שאינה הגיונית אינה יכולה לעמוד, זה ודאי נכון, אלא יש כאן אמירה שהשכל האנושי הוא עצמו בריאה א־לוהית, והוא דרך של התחברות עם א־להים. א־להים ברא את האדם עם שכל ישר על מנת שיפעל עמו ודרכו יכיר את בוראו. אם החוויה סותרת את השכל זוהי ראייה מוכחת שחוויה זו היא שיקרית.

אף בחז"ל אנו מוצאים התייחסות דומה אל השכל כמקור א־לוהי לכל דבר. במקומות רבים אומרת הגמרא: 'למה לי קרא? סברא היא!', כלומר, אם הדבר הוא הגיוני ומתבקש אין צורך כלל בפסוק מן התורה, והסברה השכלית מחייבת זאת בפני עצמה. עד כדי כך מגיעים הדברים, שאף הדין הידוע שאיסור שפיכות דמים הוא ביהרג־ואל־יעבור – שאם אומרים לו לאדם שיהרוג את חברו ואם לא יעשה כן ייהרג, אסור לו שיהרוג אלא ייהרג – דין זה נלמד בסברה ואין לו מקור מן התורה!¹⁰

משום כך מקפיד ריה"ל לאורך כל ספר הכוזרי לבסס את יסודות האמונה על ההיגיון וההבנה השכלית, ואינו נשען רק על עוצמת החוויה, חזקה ככל שתהיה. בכך הופך ספר הכוזרי להיות רלוונטי בכל דור, לכל אדם, גם אם אינו מתחבר לחוויה העתיקה, וקשה לו להזדהות באופן אישי עם אירועי העבר.

רוב האירועים המסופרים בתורה התרחשו בתקופה הסמוכה לה ומשום כך מסתבר שהיו נכונים

על כן ההוכחה אותה משמיע החבר באמיתות המסופר בתורה היא הוכחה שכלית: כאשר ניתנה התורה על ידי משה רבנו, וסיפרה על אירועים היסטוריים שקרו בעבר, היה זה בתקופה שלא היתה רחוקה מן האירועים. מדור הפלגה (בו חי גם אברהם אבינו) עד מתן תורה עברו כ־500 שנה בלבד, וזוהי תקופה קצרה יחסית בעיניי היסטוריות. אנשים יודעים עובדות היסטוריות במרחק זמן כזה. אי אפשר לבוא היום ולספר על אירועים לפני 500 שנה שלא היו ולא נבראו, ועוד לספר עליהם בפרטי־פרטים ובדיוק רב. שום ציבור בשום דור לא יקבל מידע כזה ויאמץ אותו אל חיקו, מבלי לדעת ולהכיר כי הדברים נכונים ומסתברים.

נוסיף ונאמר כי עד היום, 3500 שנה אחרי מתן תורה, לא נמצאו הוכחות סותרות ולא נמצאו גילויים המפריכים את הנתונים ההיסטוריים שנאמרו בתורה. יש כל מיני תיאוריות והצעות חלופיות, אבל לא הצליחו להוכיח ולסתור את מה שמסופר בתורה. זוהי הוכחה ברורה על אמיתותם של הדברים.

10. ראה סנהדרין עד ע"א.

פרק ח

ההתפתחות הרוחנית בעולם מבריאת העולם עד מתן תורה

פיסקה מז

ריה"ל מציג תיאוריה שלמה של התפתחות הרוחניות במין האנושי במהלך הדורות, ואף נותן ביאור מחודש בפסוקים

בפיסקה מז מתאר החבר את גלגוליו של 'העניין הא-לוהי' מאדם הראשון עד שנתפשט בכל עם ישראל, איך עבר העניין הא-לוהי מאב לבן, דור אחר דור, עד שהגיע אל יעקב וכל בניו. החבר אינו מונה את כל הדורות ואת כל האישים שדרכם עבר העניין הא-לוהי, אלא הוא מציין שמות נבחרים בלבד. "וּפְרָטָם מְבֹאֵר מִיְמֹת אָדָם וְשֵׁת וְאַנּוּשׁ עַד נֹחַ, עַד שֵׁם וְעֵבֶר, אֶל אַבְרָהָם יִצְחָק וְיַעֲקֹב עַד מֹשֶׁה...". אין ספק כי לא בכדי מנה ריה"ל בשמות אישים אלה דווקא ולא מנה שמות אחרים, שהרי להלן בפיסקה צה האריך בעניין השתלשלות העניין הא-לוהי, ואף שם ציין דווקא שמות אלה!

נראה לומר כי מאחרי עניין זה מסתתרת תיאוריה שלמה. ריה"ל מזהה במין האנושי תהליך של התפתחות, מן הבריאה ואילך עד מתן תורה, ועל כן ציין את שמות האישים שבאמצעותם ובימיהם התפתח שלב נוסף בהתקדמות המין האנושי. בפסקאות הבאות ננסה להסביר את התהליך והשינוי שחל בכל שלב בדור הנזכר, ועל פי הבנה זו נוכל גם לבאר את המקראות והפסוקים עצמם באור חדש, על פי ריה"ל.

אדם הראשון הוא ההוכחה לכך שקיומו של העניין הא-לוהי אינו מכריח שאדם זה לא יחטא

ראשון לעניין הא-לוהי הוא, כמובן, אדם, שהיה יציר כפיו של הבורא והיה כליל השלמות. כדי שהעניין הא-לוהי יתקיים במין האנושי מוכרח היה אדם הראשון להיוולד עמו, כדי שיוכל להעבירו לדורות שאחריו, אך גם מן עובדה זו אנו למדים

עיקרון חשוב ביותר: 'העניין הא-לוהי' אינו ערובה לאדם שלא יחטא! גם מי שיש לו את העניין הא-לוהי אינו חסין מלחטוא. מעלה זו אינה הופכת את האדם אוטומטית לצדיק, ואינה שוללת ממנו את הבחירה החופשית, אלא היא נותנת לו את הפוטנציאל ואת האפשרות בכוח להיות צדיק. אם האדם לא יעמול ולא יפעל ויתאמץ להתעלות, סופו שייכשל ויחטא. והא ראייה, אדם הראשון שהיה כליל המעלות ונברא עם העניין הא-לוהי אף הוא כשל ויחטא. העניין הא-לוהי אינו הופך את האדם להיות טוב יותר, אלא רק נותן לו את היכולת להיות טוב.

שת נולד לאדם במקומו של הבל זכה לעניין הא-לוהי

שת. לפני שנולד שת נולדו לאדם קין והבל, ולהבל היה את העניין הא-לוהי ולקין לא, אך קין קם והרג את הבל. ריה"ל מחדש שקין הרג את הבל משום שקינא בו על שהיתה בו המעלה של העניין הא-לוהי. כאשר ראה אדם שהבל מת הוא בא על אשתו והוליד בן נוסף, והוא שת. חוה מסבירה את שמו: "כי שת לי א-להים זרע אחר תחת הבל כי הרגו קין" (בראשית ד, כה). מסביר ריה"ל שאדם נאלץ להוליד את שת כדי להביא לעולם את העניין הא-לוהי שאבד עם מותו של הבל, שהרי לקין לא היתה מעלה זו. אפשר לדייק זאת מן הפסוקים, שהרי התורה חוזרת וכותבת על לידתו של שם, ומדגישה "ויחי אדם שלושים ומאת שנה **ויולד בדמותו כצלמו** ויקרא את שמו שת" (שם ה, ג). על קין לא נאמר שהיה 'בדמותו כצלמו' של אדם, ואין הוא דומה לאדם, ודווקא שת הוא הממשיך הראוי.

אנוש החל לפעול באופן רוחני בעולם

אנוש. התורה עצמה מעידה על מהלך רוחני שהתרחש בימיו של אנוש: "ולשת גם הוא יולד בן ויקרא את שמו אנוש, אז הוחל לקרוא בשם ה'" (שם ד, כו). מה פירוש המילים "אז הוחל לקרוא בשם ה'"?

רש"י שם מסביר: הוחל – לשון חולין, 'אז הוחל לקרוא את שמות האדם ואת שמות העצבים בשמו של הקב"ה לעשותן עבודה זרה ולקרותן אלוהות'. זוהי תחילתה של העבודה זרה בעולם. באופן דומה מפרש גם הרמב"ם, וכפי שפתח את הלכות עבודה זרה: 'בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדול... ואנוש עצמו מן הטועים היה' וכו'.

שמעתי פירוש אחר, בשם הרב ד"ר יעקב הרצוג ז"ל (בנו של הרב הראשי), ונדמה לי שפירוש זה, בתוספת נופך משלנו, מכוון לדבריו של ריה"ל כאן. לאחר שקין הרג את

הבל המשיך קין לחיות והוליד ילדים והעמיד דורות רבים. התורה מספרת שקין הוליד את חנוך, וחנוך הוליד את עירד, ועירד הוליד את מחויאל, שהוליד את מתושאל, שהוליד את למך, שהוליד בנים נוספים משתי נשותיו עדה וצילה. כלומר, קין, הרוצח, העמיד צאצאים רבים, ונדמה היה שהרע בעולם מתרבה על הטוב. גם כאשר נולד לאדם בן נוסף במקומו של הבל, הלא הוא שת, היה חשש גדול בעולם שמא קין יהרוג אף אותו. אם קין הרג את הבל מפני שקינא בעניין הא-לוהי שהיה בו, מה ימנע ממנו מלקום ולהרוג אף את שת? אך כאשר נולד לשת בן - הלא הוא אנוש - או אז הבינו כולם כי יש לצדיק המשכיות. לא רק הרע מתרבה בעולם אלא אף הטוב יש לו קיום בעולם, "אז הוחל לקרוא בשם ה'", כלומר אז יכלו באופן ספונטני להתחיל לקרוא בשם ה' כי ראו שה' שומר על העולם, ונותן המשכיות לשת שנולד במקומו של הבל הנרצח להשתרש בעולם. אפשר עוד להוסיף כי המילים "לקרוא בשם ה'" מתארים את העובדה שאנוש היה מתפלל לה', ואם כן בדור הזה החל עניין רוחני חדש, עניין חיובי. עוד יתכן ש"לקרוא בשם ה'" פירושו שהפיץ ולימד את שם ה' בעולם, והחל להשתמש בעניין הא-לוהי שבו כדי לקדם את העולם. יש כאן חידוש והתפתחות, משום שאדם הראשון, ואחריו שת, לא פעלו עם העניין הא-לוהי שלהם כדי לקדם את העולם מבחינה רוחנית. אנוש הוא הראשון שהתחיל לפעול עם העניין הא-לוהי בעולם.

"בני האלהים" הם כל אותם היחידים הרבים שהיה בהם העניין הא-לוהי באותם הדורות, וביאור חטאם

"בני הא-להים". ריה"ל מדלג מאנוש עד נח, ואינו מזכיר את כל הדורות שהיו ביניהם, אך מגלה לנו ברמז פירוש נפלא על הפסוקים בסוף פרשת בראשית. בפסקה צה אומר החבר: **"וְכֹךְ נִמְשָׁךְ הַדָּבָר עַד נַח בְּיַחֲדִים שֶׁהָיוּ נְבוֹנִים, דּוֹמִים לְאָדָם וְנִקְרְאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים, שְׁלֵמִים בְּבְרִיאָתָם וּבְמַדּוּתָם וּבְאַרְיִכוֹת הַיָּמִים וּבְחֻכְמוֹת וּבִיכָלֶת".**

ניזכר עתה בפסוקים בסוף פרשת בראשית, לפני גזרת המבול: **"וַיְהִי כִּי הִחֵל הָאָדָם לְרֹב עַל פְּנֵי הָאָדָמָה וּבְנוֹת יָלְדוּ לָהֶם. וַיִּרְאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶת בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכָּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ... הַנְּפִילִים הָיוּ בְּאַרְץ בִּימֵי הָהֵם וְגַם אַחֲרָי כֵּן אֲשֶׁר יָבוֹאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶל בְּנוֹת הָאָדָם וַיִּלְדוּ לָהֶם, הֵמָּה הַגִּבּוֹרִים אֲשֶׁר מְעוֹלָם אָנְשֵׁי הַשָּׁם".** רש"י מסביר כי "בני הא-להים" היינו השרים והחשובים, והתיאור שמתארת התורה הוא כיצד לקחו אותם שרים נשים בכוח הזרוע ואנסו אותן. השחתה מוסרית זו סופה שהביאה לגזרה על המבול. נראה שריה"ל אינו מפרש כך אלא מציע כיוון אחר. אמנם הוא רק מבאר את המושג "בני הא-להים", אך על פי זה נוכל להבין

את כל הפרשה באופן אחר. ריה"ל מפרש "בני הא-להים" היינו 'אותם אנשים שהיה להם את העניין הא-לוהי'. ומה היה חטאם? שלקחו נשים "מכל אשר בחרו", כלומר, היה להם לקחת נשים מסוימות, הראויות להם, נשים שגם להן יש את העניין הא-לוהי, אך הם לא עשו כן אלא לקחו נשים 'רגילות' מכל אשר בחרו. נתרגם את הדבר למושגים של היום ונאמר כך: "בני הא-להים" הם ה'יהודים' של אותו הדור, הם נושאי שם ה' בעולם. אסור להם להתבולל ולהתחתן עם שאר בני האדם, אלא הם צריכים להתחתן רק עם בני עמם. אותם "בני הא-להים" עברו על איסור זה, וכפרו בעניין הא-לוהי שהיה בהם, והתבוללו ונשאו נשים שאינן מתאימות להם. היה כאן ציבור גדול שהיה לו את העניין הא-לוהי, ותפקידו היה לשמר אותו ולפתח אותו, אך הם הלכו ואיבדו אותו. זהו חטא נורא, ועל כך הגיעה בסופו של דבר גזרת המבול.

נח ניכר כבר מלידתו שהוא מיוחד בזכות העניין הא-לוהי שבו

נח. אצל נח אנו רואים דבר מעניין. מייד עם לידתו ראו שיש בו משהו מיוחד: "ויחי למך שתים ושמונים שנה ומאת שנה ויולד בן. ויקרא את שמו נח לאמר: זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו מן האדמה אשר אררה ה'". רש"י מסביר: 'עד שלא בא נח לא היה להם כלי מחרישה והוא הכין להם, והיתה הארץ מוציאה קוצים ודרדרים כשזורעים חטים, מקללתו של אדם הראשון, ובימי נח נחה'. אבל לא ברור כיצד ידע למך כבר עתה שנח עתיד לשנות משהו בעולם? אלא נראה ברור שכבר בלידתו של נח ניכר היה עליו שיש בו עניין מיוחד, וכמו המדרשים המספרים על הולדת משה רבנו שנתמלא הבית כולו אורה. למך, שגם לו היה את העניין הא-לוהי, הכיר מייד שנח הוא ייחודי, וידע לומר מייד כי הוא עתיד לחולל שינוי בעולם. אמנם ריה"ל לא כותב זאת בפירוש, אך ההתפתחות האנושית עליה הצביע שופכת לנו אור חדש בהבנת פסוקים אלה.

שם ועבר החלו להפיץ רוחניות בעולם באופן קבוע

שם ועבר. שם היה בנו של נח, ועבר היה נינו של שם. חז"ל מספרים לנו ששם ועבר הקימו ישיבה ולימדו שם תורה, כלומר לימדו על מציאות ה' בעולם, ומה זה דורש מן האדם. שם ועבר הבינו שהעניין הא-לוהי שלהם דורש מהם לקום ולפעול, אך הפעילות היא פעילות של סיוע והפצת אור, ולא ניסיון להשתלט ולשלוט על העולם. שם ועבר הבינו שהעניין הא-לוהי שבהם מחייב אותם לקחת אחריות רוחנית על העולם, וזהו מעין מה שנאמר לעם ישראל "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש". אברהם אבינו אף הוא למד אצל שם ועבר, ונקרא "עברי" על שום שהיה מצאצאי עבר

ומתלמידיו המובהקים (בניגוד לשיטת הרמב"ם שסבר שאברהם אבינו הכיר את בוראו מעצמו, ריה"ל מסביר שאברהם היה תלמיד של הדורות שלפניו). אברהם כבר לקח את רעיון הישיבה צעד אחד קדימה, ולא ישב במקום אחד אלא הפיץ את עניין מציאות ה' בכל מקום בו הלך.

העניין האֵלוהי פועל באדם גם באופן שאינו מודע

תרח. על תרח אומר ריה"ל בפירושו שלא דבק בו העניין האֵלוהי, אולם היה קיים בו בשורשו וטבעו, ומכוחו הוליד את אברהם שהיה בו את העניין האֵלוהי בפועל. נראה לומר שבגלל שתרח עבד עבודה זרה נתעמם אצלו העניין האֵלוהי, אולם הוא היה קיים בו ופעפע בו והפעיל אותו. אנו רואים בפסוקים שתרח הוא זה שקם ויצא מארצו כדי להגיע אל ארץ כנען – "ויקח תרח את אברם בנו ואת לוט בן הרן בן בנו ואת שרי כלתו אשת אברם בנו, ויצאו אתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען, ויבאו עד חרן וישבו שם". בארץ כנען קיים העניין האֵלוהי (וכפי שילמד אותנו ריה"ל בהמשך) ומשום כך הרגיש תרח צורך להגיע לשם. אולם הואיל והעניין האֵלוהי שהיה בו היה חלש, כאמור, הוא לא הצליח להשלים את המשימה ונעצר בחרן. למדנו מכאן שגם כאשר העניין האֵלוהי אינו ניכר בפועל, מכל מקום הוא ישנו והוא פועל על האדם גם באופן שאינו לגמרי מודע.

אברהם חידש הליכה ממקום למקום וקריאה בשם ה'

אברהם. אברהם למד בישיבת שם ועבר, והכיר את בוראו מתוך לימוד ומסורת מן הדורות שלפניו. אך אברהם אינו מסתפק בלשבת וללמוד בישיבה, אלא הוא קם והולך ממקומו ומפיץ את מציאות ה' בכל מקום אליו הוא מגיע. התורה מספרת שבדרכו לארץ כנען מאור כשדים הגיע אברהם לחרן ושהה שם, וכשיצא משם כבר היה לו "את הנפש אשר עשו בחרן", וכפי שביארו חז"ל שהיו אלה אנשים ש"גיר", היינו שלימד וקירב להכרת הבורא. פעילות מן הסוג הזה לא היתה מעולם וזהו חידוש עצום!

יצחק שכלל את העניין האֵלוהי והביאו לשלמות

יצחק. יצחק הוא הראשון מאנשי העניין האֵלוהי שנולד בארץ ישראל, ובהוראת הקב"ה גם מעולם לא יצא ממנה. אין ספק שמציאות של העניין האֵלוהי במקום המיוחד בעולם לעניין זה מסוגלת לגדל אותו ולהביא אותו לכדי שלמות.

העניין הא־לוהי מלווה את האדם בכל מקום

יעקב. לאחר שהעניין הא־לוהי כבר הגיע לארץ ישראל והתיישב בה, בא יעקב ומלמד אותנו לימוד חשוב. יהודי אינו מאבד את העניין הא־לוהי כשהוא יוצא לחו"ל. אמנם עיקר המקום לעניין זה הוא בארץ ישראל דווקא, אך הקב"ה מלווה את היהודי בכל מקום אליו יפנה, ושכינה עמו תמיד.

המושג "ציבור" כמהות עצמאית ולא כאוסף של יחידים

בני יעקב. פסקה מז: "וְנִמְנָה הַמִּנְיָן לְאֵלֶּהָ הָאֱלֹהִים וְהָיוּ יְחִידִים וְלֹא רַבִּים, עַד שְׁהוֹלִיד יַעֲקֹב אָבִינוּ שְׁנַיִם עָשָׂר שְׁבַטִים כָּלָם רְאוּיִים לְעִנְיָן הָאֱלֹהִי, וְשָׁבָה הָאֱלֹהִי לְהוֹת בְּקֶהֱל רַב וּבָהֶם הָיָה הַמִּנְיָן". להבדיל מדורות ראשונים בהם העניין הא־לוהי עבר ליחידים, אצל יעקב עבר העניין הא־לוהי לכל בניו. זהו השלב המשמעותי ביותר בתהליך ההתפתחות של העניין הא־לוהי בעולם, ובעצם אין כאן עליית שלב נוסף אלא מהפכה גמורה. המעבר מיחידים לציבור אינו עניין כמותי בלבד. ציבור איננו אוסף של יחידים אלא לציבור יש מהות בפני עצמו. זהו יסוד חשוב מאוד ורעיון עמוק, וננסה לבאר הדברים באופן פשוטי יותר. הנה למשל ידוע שאי אפשר לומר דברים שבקדושה בלי שיש עשרה אנשים מישראל. מציאות של עשרה יהודים היא מציאות של ציבור, ויש בה קדושה עצמית. אין זה משנה מהי רמתם הרוחנית של כל אחד מן העשרה, הם יכולים להיות עמי ארצות ופשוטי הקהל, והם יכולים להיות רבנים ותלמידי חכמים מופלגים. קדושה של עשרה מישראל אינה נובעת מכוחם העצמי של היחידים אלא יש כאן קדושה של ציבור יהודי. זוהי קדושה עצומה שאי אפשר לבטלה, והיא עוברת מדור לדור. אי אפשר להשוות קדושה של יהודי צדיק, עובד ה' אמיתי קדוש וטהור שהוא ספר תורה מהלך, לקדושה של עשרה מישראל. אלה שתי רמות שונות לגמרי. המעבר מעניין א־לוהי של יחידים לעניין א־לוהי של ציבור הוא מהפכני. זהו שינוי מהותי מכל הבחינות. אין כאן אוסף של יחידים אלא בריאה חדשה ועוצמה חדשה לגמרי. אז אמנם בני יעקב לא היו ברמה של אברהם, יצחק ויעקב, ונכשלו בעניינים שונים, אך המציאות הרוחנית שלהם היתה מציאות שונה לחלוטין מכל מה שהיה לפניהם. משום כך היתה לבני ישראל השגחה מיוחדת במצרים, על אף שאין זה המקום המיועד לעניין הא־לוהי, כי יש כאן קדושה מיוחדת.

ריה"ל מדגיש לנו כאן את החידוש הגדול של ציבור שיש לו את העניין הא־לוהי הציבורי. השינוי הזה הפך את עם ישראל לנשמה גדולה, ל"כנסת ישראל", שהיא מהות

בפני עצמה. כל יהודי ויהודי הוא אמנם אדם פרטי, אך הוא חלק מן הכלל, הוא חלק ממערכת שלמה, וכל פעולותיו נידונות כחלק מן הכלל. לא מספיק שהאדם יהיה צדיק לעצמו ויחיה את חייו כיחיד העובד את ה', אלא הוא צריך להיות חלק מן הציבור. הרמב"ם פוסק כי מי שפורש מדרכי הציבור, אפילו לא עשה שום עבירה, אין לו חלק לעולם הבא!¹¹ "כל ישראל ערבים זה לזה", יש לזה גם השלכות רוחניות וגם השלכות הלכתיות מעשיות.

11. הלכות תשובה פ"ג הי"א.

פרק ט

השפות והאמונה

פיסקאות נג-נט

לשונו של ריה"ל כאן היא סתומה, ופתחה פתח לכמה פירושים, ונעיין בכמה מהם. וכך אומר ריה"ל:

- נג **אמר החבר: האתה רואה שהלשונות קדומות אין להן תחלה?**
- נד **אמר הפוזרי: אבל, הם חדשות מסכם עליהם, מורה על זה חבורם מן השמות והפעלים והמלות, והם מן האותיות הלקוחות ממוצאי הדבור.**
- נה **אמר החבר: הראית בודה לשון מלבו, או שמעת עליו?**
- נו **אמר הפוזרי: לא ראיתי ולא שמעתי. ואין ספק שהגיעו אליה בדור מהדורות, ולא היתה קדם לשון שהספימו עליה מהסכמת עם מבלתי עם, על לשון מבלתי לשון.**

מה רוצה החבר להוכיח מעניין השפות?

הרב אבינר: התפתחות השפה היא הגילוי החיצוני של נפש כל אומה ואומה, וזוהי הוכחה לטביעת אצבע אלוהית בבריאת האומות

הרב שלמה אבינר, בספרו על הכוזרי, מסביר כי מכאן מוכיח החבר את טביעת האצבע האלוהית בבריאה. כל המושג של 'עם', המפתח לעצמו תרבות ייחודית ושפה ייחודית, תהליך המתפתח ונעשה מאליו בלי החלטה רשמית, הוא הוכחה לבריאה אלוהית. לכל אומה יש כוח פנימי אלוהי משלה, והוא מתבטא כלפי חוץ דרך השפה והתרבות. שפה ולשון דיבור של עם הן עניין מתפתח, אך אם ננסה להתחקות אחר תחילתו לא נוכל לזהות כיצד החל. יש כאן ודאי מעשה אלוהי, בריאה ייחודית של כל אומה ואומה על תכונותיה הנפשיות והפנימיות. הבנה זו נותנת תוספת הבנה למושג 'ציבור' שהוזכר לעיל, והוכחה לכך שיש לציבור מציאות בפני עצמו ואיננו רק אוסף של יחידים.

הרב טולדנו: השפות הן ראייה שכל הבריאה באה ממקור אחד

הרב שלמה טולדנו, בספרו על הכוזרי, מבאר באופן אחר. הוא מסביר שמטרת ריה"ל כאן היא להוכיח את המקור האחד לכל האנושות. על אף שאנו רואים מספר רב של אומות ושל שפות אנו יכולים למצוא שיש לכולם מקור אחד. הוא מתמקד בדברי מלך כוזר: **"הם חֲדָשׁוֹת מְסַכֵּם עֲלֵיהֶם, מוֹרָה עַל זֶה חִבּוּרָם מִן הַשְּׁמוֹת וְהַפְּעָלִים וְהַמְּלֻוֹת, וְהֵם מִן הָאוֹתִיּוֹת הַלְקוּחוֹת מִמוּצְאֵי הַדְּבוּר"**. כלומר, העובדה שכל השפות מורכבות ממילים, פעלים ושמות, והגייתן היא הברות ועיצורים ממוצאי הדיבור (להבדיל מבעלי חיים המפיקים קולות מן הגרון), סימן הוא שכולן יצאו ממקור אחד. לרעיון האחדות האנושית מביא החבר ראיות נוספות, הלא הן מניין ימי השבוע המשותף לכל העולם, ושיטת המספר העשרונית.

פירוש קול יהודה: שאלת השפות נוגעת בשאלת קדמות העולם מול חידושו

פירוש 'קול יהודה', לר' יהודה מוסקאטו מן המאה ה-16, מבאר כי נושא השפות עולה כאן כהקדמה לנושא הבא, והיא שאלת חידוש העולם מול קדמות העולם. החבר מוכיח מהתפתחותן של השפות ומהתפלגותן לאומות השונות את העובדה שלא יתכן שהשפות הן קדומות, אלא ודאי הן נוצרו באיזשהו שלב והחלו להתפתח. כמו כן שאר ההסכמות האנושיות, כמו מניין ימי השבוע והספירה העשרונית, הן ודאי נתחדשו בשלב מסויים ולא היו קיימות מאז ומעולם.

לפי פירוש זה, סוגיית השפות שעלתה כאן קשורה ושייכת אל הדברים הבאים להלן בספר, והיא מעין הקדמה אליהן, ואילו לפי הפירושים הקודמים שהבאנו נושא זה מתייחס ומשלים את הדברים שנידונו לעיל.

ריבוי הפירושים בביאור העניין מוכיחים כי דברי ריה"ל כאן מעט עמומים ואינם נהירים כל צורכם, ואף דעתי עדיין לא נחה בביאורם.

הבריאה היא הרמונית, והאחדות האנושית מתגלה דרך: הופעת השפות, מניין ימי השבוע, והספירה העשרונית המוסכמת על הכל.

ונראה לי להסביר באופן זה:

הבריאה יצרה הפרדה בין מדרגות שונות, וכפי שראינו לעיל ישנה מדרגת הדומם, הצומח, החי, המדבר והמתנבא. אך יחד עם זאת הבריאה כולה היא הרמונית, יש בה

אחידות מופלאה, והיא פועלת כשלם המורכב מהרבה חלקים. דוגמא לכך ראינו לעיל, כיצד עם ישראל הוא כְּ"לב באיברים", וכל האומות יחד הן בעצם גוף אחד המרכיב את הבריאה כולה. אם נצליח לראות את הבריאה כאחדות הרמונית נוכל לזהות שזוהי בריאה א־לוהית. היתה זו התורה שגילתה את סוד ההרמוניה בבריאה.

התורה שירדה לעולם גילתה לבני האדם את ההיסטוריה של האנושות, והסבירה את התהליכים שהתרחשו בה מאז הבריאה ועד אותו הזמן: **"וְהָגִיד לָהֶם הַנְּעֻלָּם, וְהוֹדִיעַ אֵיךְ הָיָה חֲדוּשׁ הָעוֹלָם וַיַּחַס בְּנֵי אָדָם קֶדֶם הַמַּבּוּל, הַיֵּאֵךְ נִתְיַחֲסוּ אֶל אָדָם וְהַיֵּאֵךְ הָיָה הַמַּבּוּל וַיַּחַס הַשְּׁבָעִים אֲמוֹת אֶל שָׁם חָם וַיִּפֹּת בְּנֵי נֹחַ, וְהַיֵּאֵךְ נִפְרְדוּ הַלְשׁוֹנוֹת, וַאִיפֹה שָׁכְנוּ, וְהַיֵּאֵךְ צָמְחוּ הַמְּלָאכּוֹת וּבְנִין הַמְּדִינּוֹת וּשְׁנֵי הָעוֹלָם מֵאָדָם וְעַד עֵתָה"**. המידע הזה הוכיח לבני האדם את עובדת היותם חלק מן הבריאה, וכי מציאותם בעולם אינה מקרית וסתמית.

כדי להוכיח ולהדגיש עובדה זאת, בוחר החבר לציין כמה עובדות המוכיחות את ההרמוניה האנושית. על אף שהאומות שונות זו מזו בתרבותן, בשפתן ובאורח חייהן, מכל מקום יש כמה דברים המשותפים לכל האומות, והם הוכחה מובהקת לאחדות האנושות, המוכיחה את אחדות הבריאה. החבר מונה את עניין השפות ותכונותיהן המשותפות, את מניין ימי השבוע המוסכם, ואת הספירה העשרונית המקובלת בכל העולם.

יש להעיר כי כאן (פיסקה גג), באופן חריג, החבר הוא אשר יוזם ומעלה את הנושא. בניגוד לשאר הנושאים בספר העולים לדיון מתוך שאלותיו של מלך כוזר, כאן החבר בעצמו מעלה נושא חדש, ופונה אל המלך ואומר לו: **"הַאֲתָה רוֹאֵה שְׁהַלְשׁוֹנוֹת קְדוּמוֹת אֵין לָהֶן תְּחֻלָּה"**. מכאן שנושא זה אינו עומד בפני עצמו אלא הוא למעשה השלמה של הנושא הקודם, וכפי שביארנו).

פרקי

חידוש העולם מול קדמותו

פיסקאות 0-10

ריה"ל, וכן הרמב"ם, קובעים כי אמונה בקדמות העולם אינה סותרת את התורה, והדבר תמוה מאוד!

בפיסקה 0 ואילך פותח ריה"ל בסוגיא פילוסופית ידועה וסבוכה, סוגיא בה דשו רבים מהוגי הדעות הפילוסופים במשך כל הדורות, והיא השאלה האם העולם מחודש או קדמון. כלומר, בפשטות, האם העולם היה קיים מאז ומעולם, או שמא הוא נברא בשלב מסויים יש מאין.

אך הנה, לכאורה, מסקנת הדיון תמוהה מאוד, ונראית בלתי אפשרית לאדם מאמין. וכך הוא כותב פיסקה 0ז):

"וּשְׂאֵלַת הַחֲדוּשׁ וְהַקְּדָמוֹת עִמָּקָה, וְרֵאיוֹת שְׁתֵּי הַטְּעָנוֹת שְׁוֹת, עַד שֶׁתִּכְרִיעַ הַחֲדוּשׁ הַקְּבֵלָה מֵאָדָם וְנַח וּמִשֶּׁה בְּנִבְוָאָה אֲשֶׁר הִיא יוֹתֵר נְאֻמָּנָה מִן הַהִקְשָׁה. וְאִם הָיָה מִצְטָרֵךְ בְּעַל תּוֹרָה לְהֶאֱמִין וּלְהוֹדוֹת בְּהִיּוּלֵי קְדָמוֹן וְעוֹלָמוֹת רַבִּים קְדָם הָעוֹלָם הַזֶּה, לֹא הָיָה בְּזֶה פָגַם בְּאֵמוֹנָתוֹ, כִּי הָעוֹלָם הַזֶּה הוּא חֲדָשׁ מִזְמַן יְדוּעַ וְתַחֲלַת הָאָדָם: אָדָם וְנַח".

היינו מצפים שהחבר יאמר שודאי העולם הוא מחודש, נברא יש מאין על ידי הבורא יתברך, וחלילה מלומר שהעולם קדמון. במקום זאת הוא טוען ששתי האפשרויות הן הגיוניות, ואין הן סותרות את האמונה, ומה שאנו סוברים שהעולם מחודש הוא רק מכוח הקבלה שקיבלנו במסורת אבותינו ע"פ התורה. אילו יאמר אדם שהעולם קדמון לא היינו אומרים שהוא כופר.

דברים דומים מצאנו גם בדברי הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג, כה), שם הוא מחלק בין השקפת אריסטו להשקפת אפלטון (עליהן הרחיב שם בפרק טו, ואכמ"ל), וטוען שהשקפת אפלטון בדבר קדמות העולם אינה סותרת את התורה והאמונה, אלא שאנו סוברים כי הקב"ה ברא את העולם ומנהיגו, ועושה ניסים בניגוד לטבע כרצונו, כפי שקיבלנו מאבותינו.

וצריך להבין כיצד ייתכן לומר שהשקפת קדמות העולם אינה סותרת את האמונה ואינה כפירה במציאות הבורא! הרי לכאורה זוהי עקירה של כל רעיון הבריאה, ומעבר לכך, יש בכך כפירה ביכולתו של הבורא לעשות כל מה שיחפוץ, וכביכול אינו יכול לברוא יש מאין אלא רק מחומר היולי שכבר קיים!

בירור מושגים: 'עולם קדמון' היינו שנברא בזמן מוקדם, ולא שהוא קיים ונצחי מאז ומעולם

בביאור עניין זה ברצוני להביא דברים שכתב סבי, הרב ד"ר יחזקאל אפשטיין ז"ל, בספרו אמונת היהדות. תורף דבריו הוא שיש אצלנו בלבול מושגים המביא לחוסר הבנה בדברי הראשונים. כאשר הראשונים אומרים ש'העולם קדמון' אין כוונתם שהוא נצחי ללא נקודת התחלה, ומעולם לא נברא וכי הוא קיים מאז ומעולם. לא עלה כן על דעתם מעולם, והרמב"ם אף פתח כך את ספר משנה תורה, וכתב בהלכות יסודי התורה שאסור לחשוב כך:

"יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו... וידיעת דבר זה מצות עשה, שנאמר 'אנכי ה' אלהיך', וכל המעלה על דעתו שיש שם אלוה אחר חוץ מזה, עובר בלא תעשה, שנאמר 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני', וכופר בעיקר, שזהו העיקר הגדול שהכל תלוי בו".

כלומר, הקב"ה ברא את העולם יש מאין, "והוא ממציא כל נמצא", ואין מציאות של חומר כלשהו מבלי שהבורא ברא אותו.

אלא הביטוי 'עולם קדמון' משמעותו היא שהעולם נברא מוקדם יותר ממה שאתה חושב. אם מניין השנים שלנו לבריאת העולם עומד כיום על ה'תשע"ד שנים – 5774, אזי כל מי שאינו מקבל זאת, וטוען שהעולם נברא בזמן מוקדם יותר, הוא סובר ש'העולם קדמון'.

במילים אחרות: עומדות לפנינו שתי שאלות שונות. האחת היא שאלת התאריך: האם העולם נברא לפני מספר שנים מסויים, כפי שמקובל אצלנו למנות לבריאת העולם, או שמא הוא נברא בזמן מוקדם יותר – דעה המכונה 'עולם קדמון'. והשאלה השניה היא שאלת הבריאה עצמה: האם הבריאה היתה יש מאין או יש מיש. על שאלה זו לא נחלקו מעולם חכמי ישראל, ומעולם לא הודו לדעה הסוברת כי העולם נברא יש מיש! כל מהותה של הבריאה ועיקר עניינה הוא שנבראה יש מאין!

הואיל וכן, נוכל להבין עתה את דברי ריה"ל והרמב"ם. מבחינה דתית ואמונית אין הבדל אם נאמר שהעולם נברא לפני 5774 שנה או אם נאמר שנברא לפני כמה מיליוני שנים. גילו של העולם אינו עיקרון מהותי ויסוד אמונה אלא זהו עניין כמותי בלבד. לשאלה זו אין ראיות מוחלטות, והיהודי המאמין נשען בזה על הקבלה שקיבל מאבותיו, וזו נשענת על מה שקיבלנו ממשה רבנו בסיני. אך גם אם יצליחו להוכיח לנו כי העולם הוא קדום יותר וכי הוא נברא לפני הזמן הנקוב במנייננו – לא יהיה הדבר סתירה לאמונתנו, ונוכל לקבלו אל חיקנו. במקרה כזה נסביר את הפסוקים בתורה באופן שיעלה לנכון עם העובדות המוכחות, כי סוף סוף אין הדת והאמונה מכחישות את השכל ואת המדע המוכח.

על פי הבנה זו נעיין היטב בדברי ריה"ל:

”אמר החבר: ומאין לנו מופת בשאלה הזאת? חלילה לא-ל שתבוא התורה במה שידיחה ראיה או מופת, אך תבא בנפלאות ושנות המנהגים לבריאת דברים או להפך דבר אל דבר אחר, להורות על חכמת בורא העולם ויכלתו לעשות מה שחפץ, בעת שיחפץ”.

כלומר, אם יש הוכחה ברורה לא יתכן שהתורה תסתור זאת, אך מה שחשוב על פי התורה הוא הידיעה כי יש בכוחו של א-להים לברוא, ולהתערב בבריאה על ידי ניסים היוצאים מדרך הטבע, ויש בכוחו לשלוט על העולם כרצונו. **”ושאלת החדוש והקדמות עמקה אין אנו יודעים בוודאות מהו גיל העולם, אם כמניין שאנו מונים או שהוא מוקדם יותר, וראיות שתי הטענות שוות, עד שתכריע החדוש הקבלה מאדם ונח ומשה בנבואה אשר היא יותר נאמנת מן ההקשה, למניין שלנו יש מסורת וקבלה על פי נבואה. ואם היה מצטרף בעל תורה להאמין ולהודות בהיולי קדמון, שישנו איזשהו חומר שנברא על ידי הבורא בזמן מוקדם, ועולמות רבים קדם העולם הזה, לא היה בזה פגם באמונתו, כי העולם הזה הוא חדש מזמן ידוע ותחלת האדם: אדם ונח”.** אין בעיה אמונית לומר שהיו עולמות שנוצרו לפני העולם הזה, וכולם נעשו מחומר קדום שנברא על ידי הקב"ה יש מאין, אך העולם הזה שאנו מכירים אותו נתחדש ונוצר לפני 5774 שנה, ותחילתו היתה עם אדם הראשון וחוה, וכפי שמסופר בתורה.

לא מוכרחים לפרש את תיאור הבריאה כפשוטו

בעניין גיל העולם ישנה מבוכה כלשהי. מצד אחד אנו רגילים לומר כי העולם נברא לפני 5774 שנה, וכפי המניין המקובל במסורת. מצד שני, ישנן טענות מדעיות רבות על כך שנראה שגיל העולם הוא רב הרבה יותר, ומוערך במיליוני שנים. וכבר רבים

דנו בעניין זה של סתירה בין תורה ומדע, וניתנו כמה תשובות בעניין. יש להדגיש כי לא נמצאה הוכחה להיסטוריה אנושית מפורטת לפני תאריך זה של בריאת העולם על פי חשבוננו.

מעניין לראות כיצד פירשו פרשני התורה הראשונים, רש"י ורמב"ן, את פסוקי הבריאה, וכיצד התייחסו לשאלת גיל העולם. עיון בדבריהם יגלה לנו כי בעצם אין כאן שאלה עקרונית אמיתית, והעניין הוא לא משמעותי כל כך, ולא לחינם לא טרחו ריה"ל ורמב"ם להתווכח ולהילחם עליו.

כך כותב הרמב"ן בביאור הביטוי "תוהו ובוהו" (בראשית א, ב): **"הקדוש ברוך הוא ברא כל הנבראים מאפיסה מוחלטת... אבל הוציא מן האפס הגמור המוחלט יסוד דק מאד, אין בו ממש, אבל הוא כח ממציא, מוכן לקבל הצורה, ולצאת מן הכח אל הפועל, והוא החומר הראשון, נקרא ליוונים "היולי". ואחר ההיולי לא ברא דבר, אבל יצר ועשה, כי ממנו המציא הכל והלביש הצורות ותקן אותן. ...והחומר הזה, שקראו היולי, נקרא בלשון הקדש "תוהו"... והצורה הנלבשת לחומר הזה נקראת בלשון הקדש "בהו", והמלה מורכבת, כלומר בו הוא".** כלומר, הבריאה הראשונית של יש מאין היתה בריאה של חומר קטן ביותר, אטום זעיר, שנקרא בלשון התורה "תוהו", ובו היה טמון כל הפוטנציאל של הבריאה כולה, ולכן נקרא "בוהו", והוא מעין זרע המכיל בתוכו את כל מה שיצמח ממנו לבסוף. מן החומר הזה יצר הבורא את כל הבריאה כפי שנראית לפנינו היום (לכאורה יש כאן דמיון מה לתאוריית 'המפץ הגדול').

על פי הבנה זו מסתבר שלא צריך לומר שהבריאה עצמה היתה כמתואר בפרק א בבראשית, מה נברא ביום הראשון, ומה ביום השני וכו', אלא יש כאן תיאור של התפתחות. בתחילה הכל היה טמון בזרע אחד, ומתוכו התפתח וצמח הכל בסידור מיוחד על ידי הבורא. כל הבריאה כבר היתה קיימת באותו הזרע, וממנו צמח והתפתח הכל. כמה זמן ארך תהליך ההתפתחות? אין אנו יודעים, אך ייתכן והתמשך זמן רב עוד לפני השלב של סידור הבריאה המתואר בפרק א.

דברים מעין אלה כתב גם רש"י עצמו בביאורו לתורה. ביום הרביעי, בבריאת המאורות, כתב (פסוק יד): **"מיום ראשון נבראו, וברביעי צוה עליהם להתלות ברקיע, וכן כל תולדות שמים וארץ נבראו מיום ראשון, וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו".** כלומר, כל הבריאה כבר היתה מוכנה לפני היום הראשון, ומה שמתואר במשך ששה ימים הוא רק סידור הדברים כל אחד במקומו. אם כן, אין כאן תיאור של זמן ברור לבריאה, ואין אנו יודעים כמה זמן היו הדברים מוכנים לפני סידורם הנכון.

אין מניעה להאמין בתיאוריית התפתחות העולם, ובלבד שתהיה מבוססת על בריאה ועל צלם אֱלֹהִים שבאדם

אם כן, גם על פי היהדות תיתכן תיאוריה של התפתחות הבריאה, מאטום קטן שהלך והתפתח עד שהגיעה לתכלית הבריאה, ואם כן מה לנו כי נלין על תיאוריות התפתחות כדוגמת התיאוריה של דרווין?

על כך נענה שאכן אין בעיה בהתפתחות, ולא מוכרחים לומר שהבריאה נוצרה מוכנה בהווייתה כמו שהיא לפנינו, אך צריכים שתהיינה כמה הנחות יסוד:

1. ההתחלה היא בריאה של יש מאין. אם אין נקודה של בריאה אין זו תיאוריה אמונית. אם היתה בריאה ואחריה התפתחות כפי רצון הבורא ותכנונו אין בכל סתירה או כפירה ביסודות האמונה.

2. מהות האדם. האדם נברא בצלם אֱלֹהִים והוא איננו איזה מוטציה של התפתחות חומרית. הנשמה הטבועה בו היא נשמה אֱלֹהִית שנופחה בו על ידי הבורא. גם בזה, אנו יכולים לקבל תיאוריה שתאמר שהיו קיימים בני אדם מאות אלפי שנים, אך באיזשהו דור בנקודת זמן מסויימת הוכנסה נשמה אֱלֹהִית באדם וממנו התפתחה האנושות שלנו.

יש תועלת גדולה לאמונה בבורא בלימוד תיאור הבריאה הפשוט

אחר הדברים האלה, בהם ראינו שתיאור הבריאה המקובל אינו כפשוטו, ולא מדובר בהכרח בבריאה שנמשכה ששה ימים, ושאפשר לפרש את תהליך הבריאה בדרכים שונות, כגון שהבריאה כבר נעשתה לפני כן, או שהבריאה היתה של אטום קטן וממנו התפתחה כל הבריאה כולה, לכאורה נשאלת השאלה: מדוע אנו ממשיכים ללמד את ילדינו בגן "מה ברא ה' ביום הראשון", ו"מה ברא ה' ביום השני", ונותנים להם הרגשה של עולם שנברא בששה ימים? מדוע לא נסביר להם את הסברו של רש"י או את הסברו של רמב"ן? מדוע אנו נתפסים להסבר הפשטני של הפסוקים בפרק א בבראשית?

נראה לי לומר שההבנה הפשוטה של הפסוקים היא חשובה מאוד, גם אם אינה מדוייקת והבריאה נעשתה באופן שונה מן העולה מן הפשט. הקריאה של פשט הפסוקים מעבירה את המסר שהבורא יתברך הוא כל יכול, הוא בעל עוצמה בלתי מוגבלת. ברצותו עשה כך וברצותו עשה כך, אמר ועשה. זהו מסר חשוב מאוד להתנהלותנו בעולם והוא עומד ביסוד האמונה. אנו מקבלים מילדות את התחושה

החזקה שאנו חיים בעולם אותו ברא הקב"ה, והוא משגיח עליו ושולט בו, ויש קשר בין האדם ובין א־להים. הא־להים ברא את האדם, נפח בו נשמה, ודיבר איתו וציוה אותו. אין קיום לאדם מבלעדי הא־להים. זהו החידוש הגדול של היהדות, הקשר המיוחד בין הבורא לבריאה ובין א־להים לאדם. כיצד התרחשו הדברים בפועל? זהו פרט חסר משמעות אמיתית, ומה שחשוב הוא התוקף והעוצמה ותחושת האמונה העולה מן הפסוקים.

פרק יא

האלהים והטבע

פיסקאות סח-עט

על אף התגלות אלהים אליו בחלום, מלך כוזר אינו מצליח להבין מבחינה שכלית כיצד יתכן קשר בין אלהים לבריאה?

כזכור, מלך כוזר החל את תהליך החיפוש האישי שלו אחר האמונה האמיתית לאַחַר שא־להים נגלה אליו בחלום ודיבר אליו. כלומר, הוא יודע שא־להים יוצר קשר עם האדם, הוא הרי חווה זאת בעצמו, הוא מרגיש זאת בכל חושיו, וכבר ראינו לעיל שמטעם זה עצמו דחה מלך כוזר את דבריו של הפילוסוף, אשר שלל כל אפשרות כזאת. ואכן, אף החבר חזק את ההבנה הזאת, וגילה לו על העניין הא־לוהי המאפשר לבני אדם מסויימים להגיע לרמה גבוהה מאוד של רוחניות ולהכנה לנבואה. א־להים נתן תורה לעולם, ומדבר עם נביאים ומעביר לבני האדם מסרים בהם הוא מגלה את רצונו מהם.

אך עתה תופס מלך כוזר את עצמו, ומנסה להבין איך דבר זה אפשרי בכלל? כיצד יתכן שא־להים הגדול הגיבור והנורא, יוצר הכל, שאין שכל אנושי יכול לתפוס ולהבין את מהותו, והוא נבדל ומרומם מעל כל הבריאה כולה, כיצד יתכן שאינסוף זה ייצור קשר עם בני אדם, שהם בריות מוגבלות, המורכבות מחומר שפל?

”וְהִיאֵךְ הַתְּחִזֵּק בְּנַפְשְׁכֶם הַדְּבַר הַגָּדוֹל הַזֶּה, שִׁיְהִי לְבוֹרָא הַגּוֹפּוֹת וְהָרוּחוֹת וְהַנְּפָשׁוֹת וְהַשְּׂכָלִים וְהַמְּלָאכִים, אֲשֶׁר נִתְעַלָּה וְהִתְקַדַּשׁ וְהִתְגַּדַּל מֵהַשְּׂגָת הַשְּׂכָלִים כֹּל שֶׁכֵּן מֵהַחוּשִׁים, חֲבוּר עִם הַבְּרִיאָה הַזֹּאת הַנִּבְּזָה הַמְּגֻנָּה בְּחֻמְרָה. וְאִם הִיא נִפְלְאָה בְּצוּרְתָהּ, כִּי בְקִטּוֹן שְׁבַרְמִשִּׁים מִפְּלִיאֵת חֻכְמָתוֹ, מֵה שְׂאִין הַדְּעֵת מִשְׁגָּת אוֹתוֹ.”

אז נכון שהאדם הוא בריה מתוחכמת ומופלאה ביותר, והבורא עשה אותה בחכמה גדולה, אך אין זה מסביר את העניין, שהרי גם בנמלה קטנה יש חכמה גדולה, ובכל הבריאה כולה יש חכמה גדולה! כלומר, מורכבות וחכמת היצירה אינה הוכחה על קשר בין הנברא ובין הבורא!

“הטבע” זו דרך התנהלות העולם באופן טכני, אך אין בכך להבין את המהות

תשובתו של ריה"ל לכאורה אינה מובנת, והוא רומז שהתשובה כבר טמונה בדבריו של המלך. אך הנה, במקום להתייחס לשאלתו של המלך – היאך מתחבר האינסוף עם החומרי, והיאך ישנו קשר בין הבורא ובין האדם – החבר מעביר את נושא הדיון אל ה“טבע” והגדרתו.

החבר שואל את המלך: ומי ברא את הנמלה הקטנה? האם זהו כוכב או גלגל או איזשהו כוח, או שמא זה הבורא עצמו? עונה המלך: הן זהו ‘הטבע’. ‘הטבע’ כפי הבנת ההמון הוא כוח חכם המקיים את העולם, וכך תפסו זאת מאז ומעולם. אף היום, בעידן החדש, ישנה נהירה חזקה אל ‘הטבע’, אל ‘החומרים הטבעיים’, ‘הבריאות הטבעית’, ‘החיים הטבעיים’. לטענתם אילו היינו חיים בטבעיות כי אז לא היינו לוקים במחלות שונות, ורפואתם של החולים היא לשוב אל הטבעיות – כי הטבע הוא חכם! זוהי הטענה שמשמיע כאן המלך הטבע מנהל את העולם בחכמה, ויש לו כללים ברורים, ולכל בעלי החיים יש את טבעם ועל פיו הם מתנהלים, וכך גם האדם צריך שיתנהל על פי טבעו.

אך כאשר נאלץ המלך להתבונן מעט במושג הזה, הוא מגיע מעצמו למסקנה שלא עומד מאחוריו כלום. מהו הכוח הזה שנקרא ‘טבע’? זוהי מילה המתארת את התנהלות העולם, והיא מילה נרדפת לחכמה הטמונה בעולם ובכל פרטיו, אך אין בה שום תוכן מהותי.

למעשה, זהו מהותו של עולם המדע כולו. המדע יודע להסביר כיצד הדברים פועלים, הוא יודע לעקוב אחר תהליכים ולפרש אותם, ואף לנסות לחזות מה יתרחש בעתיד על סמך מה שהתרחש בעבר. אך המדע אינו יודע מדוע, הוא מסביר רק מבחינה טכנית ולא מבחינה מהותית, ואין הוא יודע מה מקור הדברים. האדם נברא לתוך עולם קיים, והוא רואה את אשר סביבו ותו לא.

ישנם חוקים בטבע והטבע פועל על פיהם, אך ניכר שאת החוקים קבעה חכמה גדולה

החבר נותן תוספת עומק להבנת עניין הטבע וכוחו:

“יש ליסודות ולשמש ולירח ולכוכבים פעלים על דרך החמום והקרור, וההרטבה והיבש והתלויים בהם, מבלי שנייחם להם חכמה רק עבודה, אבל הציור והשעור וההזרעה וכל אשר בו חכמה לכונה, לא יתייחס כי אם לחכם היכול המשער

[כלומר, החומר בעולם (ארבעת "היסודות" בלשון הפילוסופים היינו: אדמה, רוח, מים, אש) וגרמי השמים פועלים רק פעולה טכנית, בלי להפעיל מחשבה. ישנה איזו חכמה נסתרת שקובעת להם מה לעשות]. **וּמִי שֶׁקִּוְרָא אֱלֹהִים שְׁמַתְקָנִים הַחֹמֶר בְּחִמוּם וּבְקִרְוֹר "טֵבַע", לֹא יִזְיק, כְּשֶׁמְרַחֵק מֵהֶם הַחֲכָמָה, כְּאֲשֶׁר יֶרְחִיק מֵהָאִישׁ וְהָאִשָּׁה יִצִּירַת הוֹלֵד בְּהִתְחַבְּרָם, אֲךָ הֵם עוֹזְרִים לַחֹמֶר הַמְקַבֵּל צוֹרֵת הָאָדָם, מֵאֵת הַמְצִיר הַחֲכָם**" [כלומר, אפשר לקרוא לכוחות העושים את הפעולות בעולם בשם "טבע" כל זמן שזוכרים שאין להם חכמה עצמית. כמו שברור לכל שגבר ואשה המתחברים ויוצרים ולד אין הם יוצרים את הולד בחכמתם אלא עשו פעולה טכנית בלבד, שהחכמה הטמונה בבריאה קבעה שמעשה כזה ייצור ולד].

הטבע אינו חכם. פעולת הטבע היא מלאכה שאין עמה חכמה. הטבע פועל על פי חוקים שנקבעו לו, כמו רובוט שפועל על פי התוכנה שתיכנתו אותו. אין לטבע שיקול דעת ואין לו רצון אלא הוא רק ממלא פקודות, ומבצע פעולות חוקיות ושיטתיות. הטבע גם אינו טוב ואינו מוסרי. הטבע אינו מבחין בין צדיק לרשע, וכוחות הטבע לעיתים הם הרסניים ביותר.

דוגמא לשימוש בחוקיות הטבע מביא החבר מתהליך ההולדה. כאשר גבר ואשה מתאחדים, מתבצעת הזרעה ונוצר ולד. האם הגבר והאשה הם שיצרו את הולד? האם הם הצליחו ליצור יצירה מופלאה שכזו בכוחות עצמם? בודאי שלא! הם בסך הכל השתמשו בכלים שסיפק להם הטבע, קירבו אחד אל אחד, והפעילו את הכוח המוליד הקיים בעולם. תהליך העיבור וההולדה אינו נעשה על ידם אלא על פי החוקים שנטבעו בבריאה.

ומוסיף החבר משפט משמעותי, השופך אור על כל מגמת דבריו האחרונים: **"וְאֵל יְהִיָּה רְחוֹק בְּעֵינֶיךָ הָרְאוֹת רְשָׁמֵי עֵנִינִים אֱ-לוֹהִיִּים נִכְבְּדִים בְּעוֹלָם הַזֶּה הַתְּחַתּוֹן, כְּשֶׁיְהִי הַחֲמָרִים הָהֵם נִכּוֹנִים לְקַבֵּל אוֹתָם**" [כלומר, בעולם החמרי אנו רואים רושם של פעולות א-לוהיות, בתנאי שהחומרים נמצאים במצב ראוי ומוכן לקבלם (כמשל העיבור וההולדה הנ"ל)]. רושם א-לוהי נמצא בעולם התחתון!¹²

הטבע אינו עצמאי אלא א־להים מפעיל את העולם ומקיים אותו באופן קבוע

מלך כוזר שאל כיצד יתכן קשר בין א־להים לבין האדם, ואילו החבר עונה לו שיש קשר בין א־להים לבין הבריאה כולה! אותו 'טבע' שחשבת שהוא מנהל את העולם, אינו

12. ביאור רחב לכך יינתן להלן בפיסקה עט.

אלא הכלי בעזרתו מנהיג א־להים את עולמו. החכמה שבטבע אינה חכמה של המנגנון הפועל, אלא זוהי החכמה של הבורא המפעיל אותו בכל עת. אם חשבת שיש כאן איזה מנגנון שפועל מעצמו באיזשהי חוקיות קבועה, בבחינת "חוק נתן ולא יעבור", דע לך שאין הדבר כך. העולם אינו פועל מעצמו אלא א־להים הוא המקיים אותו. "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית". הבריאה תלויה ברצון הא־ל. נכון, יש חוקים לעולם, יש כללים לטבע, אבל אנו רואים שיש דברים שאנחנו לא מצליחים להסביר, והמדע נתקל במבוי סתום. אם פעם חשבו שהמדע יפתור לנו את כל השאלות, היום כבר יודעים שאין הדבר כן, והשכל האנושי אינו יכול להבין את כל סודות הבריאה. תהליכים שלמים פועלים לנגד עינינו בלא שנדע להסביר מדוע וכיצד. כוחות נסתרים פועלים על העולם והאנושות אינה מסוגלת להבין, הן בהנהגת הפרטים והן בהנהגת הכלל. יש פיסיקה, ויש מטא־פיסיקה, וגם הרופא הטוב ביותר מגיע למצב בו הוא מודה שמכאן ואילך תועיל רק תפילה. א־להים פועל בעולם דרך הטבע באופן קבוע, והוא המקור של כוחות הטבע. יש מנהיג לבירה. להבדיל מיוצר אנושי, המייצר שולחן ואחר כך אין קשר בינו לבין השולחן שעשה, הבורא ברא את העולם והוא מקיים אותו בכל רגע ורגע, ואין לעולם קיום בלא הבורא. רעיון זה הוא רעיון קבלי, שם הוי"ה הממלא כל עלמין, וריה"ל מציג אותו באופן רציונאלי כהסבר להנהגת העולם והטבע.

התפיסה שהפכה את ה"טבע" לא־להים הביאה חורבן לעולם

יש לשים לב: ריה"ל מסביר שא־להים פועל באמצעות הבריאה, באמצעות הטבע, אך אין הוא אומר שא־להים הוא הטבע והטבע הוא א־להים. תפיסה שכזו היא תפיסה אלילית, שהוציאה את א־להים מן העולם, וסברה שכוחות הטבע הם הפועלים בעולם. לתפיסה זו אין רוחניות ואין מוסריות ואין הבחנה בין טוב ורע, ורק החזק שולט. עם ישראל חש על בשרו רדיפות ורציחות במשך כל הדורות, אך מי שפגעו בו את הפגיעות הקשות ביותר לא היו הנוצרים ולא המוסלמים, אלא עובדי האלילים. הנצרות והאיסלם, עם כל אכזריותם, היתה להם עדיין רוחניות והכרה במושג של צלם א־להים. להבדיל מהם, הקומוניזם והנאציזם, שהיו עובדי אלילים והעריצו את הטבע, לא ייחסו חשיבות לאדם ולערכו, והרגו אוכלוסיות שלמות, ואף את בני עמם, ללא רחם. 'תורת הגזע' הוא הסבר 'טבעי' לכך שהחזק צריך לשלוט בעולם והחלש צריך להתחסל. הנה אנו רואים היאך ללא רוחניות העולם הטבעי הוא פראי ומסוכן, ועד כמה חשוב שהאדם יכיר במקומו של א־להים בעולם, ושהטבע אינו אלא חיצוניות ולא מהות.

א־להים פועל בעולם גם מעבר לחוקי הטבע, ועל ידי העניין הא־להי אפשר להתחבר לא־להים ולעולם בצורה מלאה

החבר מסיים את דבריו בפסקה עז במילים סתומות: "וְזֶהוּ שְׂרֵשׁ הָאֱמוּנָה וְשְׂרֵשׁ

הַמְּרִי".

גם מי שאינו טועה לחשוב שהטבע הוא מנהיג את העולם, אלא הוא מבין שא־להים ברא את העולם ומנהיג את הטבע, מכל מקום עדיין הוא יכול לטעות בו.

עח אָמַר הַכּוֹזֵרִי: "וְאֵיךְ יִהְיֶה שְׂרֵשׁ הָאֱמוּנָה הוּא שְׂרֵשׁ הַמְּרִי?"

עט אָמַר הַחֲבֵר: כֵּן, כִּי הַדְּבָרִים אֲשֶׁר יִכְנֹו לְקַבֵּל הַרְשָׁמִים הָהֵם הָא־לֵהִים אֵינָם בִּיכָלֶת אָדָם וְלֹא יוֹכְלוּ לְשַׁעַר כְּמוֹתָם וְאֵיכוֹתָם, וְאִם יִדְעוּ עֲצָמָם לֹא יִדְעוּ זְמַנֵּיהֶם וּמְקוֹמוֹתָם וְחַבּוּרָם וְהַזְמַן לָהֶם, צְרִיךְ בָּזֶה אֶל יְדִיעָה שְׁלֵמָה מְפֹרֶשֶׁת תְּכַלִּית הַבְּאוּר מֵאֵת הָא־לֵהִים".

העולם מלא "רשמים א־להיים". אדם נתקל בחייו פעמים רבות בתהליכים שאפשר להבין אותם רק במעשה א־לוהי. לא זו בלבד שהעולם מתנהל בחכמה ובתבונה על פי הכללים המוכרים לנו מן ההרגל הקבוע, אלא יש כוחות נוספים הפועלים בעולם. כל אדם שונה מחבירו, כל ציבור שונה מציבור אחר, ישנה בעולם דינמיקה שאינה מוסברת ישנו מימד רוחני במציאות אך לא כל אחד יכול לחוש בו, וכדי להבחין בה ולהכיר במציאותה יש להיות מודע, ולקבל הדרכה מתאימה. כדי שהעולם יפעל בצורה הנכונה צריך להבין את הכללים על פיהם הוא פועל, צריך להיות מודע למימד הרוחני של העולם, למטא-פיסיקה שבו, לכוחות הפועלים בו. אי אפשר לעבוד בעולם ללא כללים, והרי זה כמו הסכל שמחלק תרופות ללא הבחנה. הוא משתמש בעולם בלי להבין כיצד הוא פועל, ועל כורחו הוא מביא לקילקול ולהשחתה.

כיצד באמת נדע מהם הכללים וכיצד העולם פועל? כאן מפתיע אותנו ריה"ל

ומתייחס שוב אל העניין הא־לוהי, אבל הפעם במשמעות שונה ממה שהכרנו: "אָבֵל הַמוֹעִיל בְּעֲצָמוֹ הוּא הָעֵנִין הָא־לֵהִי, וְהַמְזִיק בְּעֲצָמוֹ הוּא הַעֲדָרוֹ". העניין הא־לוהי הוא לא רק הכוח שיש ליהודי הנותן לו את הכוח לקבל נבואה, אלא זהו משהו הרבה יותר עמוק. זהו חיבור לא־לוהות, זהו הכוח הנותן לאדם קשר עם א־להים, ובאמצעותו הוא יכול להפעיל את העולם כולו בצורה הנכונה והמועילה ביותר. העניין הא־לוהי הוא הקוד הנכון להתנהגות האדם בעולם. החיבור לא־להים אינו נעשה דרך אקסטזה וראיית אורות והרגשות, אלא חיבור שמביא אותך להתכווננות ולסינכרון עם א־להים. אתה יודע מה צריך לעשות, אתה עושה את הדבר האמיתי והנכון בשעה הנכונה, אתה

פועל עם א-ל. כמובן, זה קשור עם קיום מצוות וחיי תורה, וכפי שיבואר להלן, ורק על ידי תורה ומצוות ניתן לשכלל את העניין הא-לוהי לכלל שלמות.

הקשר בין א-להים והאדם אותו חיפש מלך כוזר מתגלה ביהדות בצורה עוצמתית ביותר. אין כאן איזשהי הגעה לשיא רוחני בו האדם חווה מראה א-להים מתוך אקסטזה רוחנית. היהדות, כשהיא בשיאה ובכל מעלותיה, מתחברת אל הא-להים בחיי המעשה בצורה הגבוהה ביותר, ומתנהלת בעולם בדיוק כפי שמתאים לחוקיו ולכלליו, ופועלת בו בכל הכוחות והחיוניות שבו.

פרק יב

הופעתה הפתאומית של התורה

פיסקאות פ-פא

דתות והסכמות אנושיות מתפתחות בתהליכים ארוכים, אבל תורה ודת אלוהית מתחילה ברגע אחד, כמו בריאה של יש מאין

מלך כוזר שואל כיצד התפתחה היהדות.

החבר עונה לו שרק דתות אנושיות מתפתחות בתהליך צמיחה באופן איטי, אך

היהדות אינה כזאת אלא היא נוצרה פתאום, בבת-אחת.

פ אמר הכוזרי: נשוב אל ענייננו והודיעני, איך קמה תורתכם ואיך פשטה ונראתה, ואיך נתחברו הדעות אחרי אשר היו חלוקות, ובכמה שנים נתיסדה האמונה ונבנתה עד שנתחזקה ונשלמה, כי התחלות הדתות מבלי ספק לא תהיינה כי אם ביחידים, שמתגברים לעזר הדבר אשר ירצה האלהים להראותו, והם הולכים ורבים ונעזרים בעצמם, או שיקום להם מלך עוזר ויכריח ההמון על הדבר ההוא [כלומר, המלך מניח כדבר ודאי ש'דת' היא דבר שמתפתח בתהליך ממושך, ולכן הוא מבקש לשמוע על התהליך של היווצרות היהדות והתורה].

פא אמר החבר: לא יקום ויגדל על הדרך הזה אלא הנמוסים השכליים אשר התחלתם מן האדם, וכאשר יגמר ויעזר יאמר כי הוא נעזר מן הבורא ומלמד והדומה לזה, אבל הנמוס אשר התחלתו מהבורא, הוא קם פתאום. נאמר לו: היה ויהי, כבריאת העולם" [כלומר, תהליך התפתחות שייך ב'דת' אנושית, אבל 'דת' אלוהית נוצרת בבת אחת, כמו בריאה חדשה].

אם נדייק יותר בדברינו, הנושא איננו 'היהדות', שהרי היהדות אינה דת כשאר הדתות, ואינה איזשהי אמונה בכמה עניינים המחייבים התנהגות מסויימת, אלא היהדות חובקת וכוללת את העולם כולו, והיא חלק מן הבריאה עצמה. הדיון כאן הוא לא על היהדות אלא על קבלתה אצל בני האדם. כלומר, כיצד התחילה הידיעה של בני האדם של התורה ושל הלאומיות היהודית.

על כך עונה החבר שלא היה כאן תהליך של למידה ויישום והתפתחות, אלא הדברים התרחשו במהירות מופלאה. תוך זמן קצר התגבשה האפשרות לצאת ממצרים לאחר שנים של עבדות, וימים ספורים לאחר יציאת מצרים וקריעת ים-סוף כבר ניתנה התורה בסיני. השינוי חל במהירות, בצורה פתאומית, בשונה מתהליכים טבעיים רגילים הזקוקים לזמן ארוך של התפתחות, מה שהוכיח שעניין זה הוא א-לוהי.

המהר"ל מפראג מסביר כך את עניין אכילת מצה בליל הפסח. שהרי ידועה השאלה, מדוע מלכתחילה ציוה ה' את ישראל לאכול את הפסח על מצות ומרורים, והרי עדיין לא היה 'החיפזון' בו לא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ! ובכלל, מדוע נצטוו לאכול מצה לדורות, הרי אין דרך בני חורין לאכול לחם שנעשה במהירות? אלא באמת המהירות היא מהותה של יציאת מצרים, שנעשתה חיש מהר, אמר ועשה, כי מדובר בתהליך א-לוהי שמשנה את המציאות בהרף עין (ראה גבורות ה' פרק לו).

דברים א-לוהיים באים פתאום, בהופעה חדשה, ולכן תהליך של התפתחות עומד בסתירה לעניין א-לוהי. זאת הסיבה ששנים רבות האמינו אנשים רבים ב'תורות התפתחות' למיניהן, כדוגמת תורת ההתפתחות של דרווין, ועוד, כדי להסביר את עניין בריאת העולם, ועל ידי כך להוציא את א-להים מחוץ לתמונה (כיום ישנה תאוריית 'המפץ הגדול' השונה מהותית מתיאוריית ההתפתחות, ואכמ"ל). זאת גם הסיבה שריה"ל והרמב"ם העדיפו לקבל את ההסבר שהעולם מחודש ואינו 'קדמון' (כפי שביארנו לעיל), משום שקדמוניות כזאת טוענת שהיה תהליך של התפתחות, ואינה מקבלת את האפשרות של בריאה פתאומית ומהירה. אמנם אין זו אפיקורסות, אך לאמיתה של תורה נראה שהתיאור הוא דווקא של בריאה פתאומית. "ויאמר אל-להים יהי אור – ויהי אור!", "הוא אמר – ויהי", אומר ועושה, מייד, בלי להמתין. הפתאומיות זאת א-לוהות. וזהו ההבדל המהותי בין היהדות לבין דתות אחרות. התורה ירדה לעולם ביום אחד, ברגע אחד. לפני כן היה העולם בלי תורה, ורגע אחר כך היתה תורה.

כמו המציאות בבריאה החומרית כך בבריאה הרוחנית, גם התורה ניתנה בבת אחת ביום אחד בהר סיני. זהו העומק במאמר חז"ל 'יום הששי' – כולם תלויים ועומדים עד יום הששי, הוא ששי בסיון המוכן למתן תורה' (הובא ברש"י בראשית א, לא), לומר לך כי מתן תורה אף הוא דומה לבריאה, ואף הוא יצירה פתאומית של יש מאין, בדיוק כמו ששת ימי בראשית.

על אף שהתורה היא עניין מרכזי היא אינה מוזכרת כלל עד זמן נתינתה בסיני

אך ראה זה פלא. על אף שרעיון התורה והמצוות וחיוב שמירתן הם עניין מרכזי בתורה, ויום מתן תורה הוא, כאמור, תכליתה של בריאת העולם כולה, למעשה התורה כלל אינה מוזכרת עד לנתינתה! במהלך ספר בראשית כולו לא מוזכרת התורה, ואפילו לא כהבטחה לאבות שבניהם עתידים לקבל אותה. אמנם נאמר על אברהם "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרת, מצוותי חוקותי ותורותי", אך נראה בפשטות שעניין זה מתייחס למצנת מילה ושאר ציוויים אישיים שנצטווה אברהם לעשות. חז"ל בכמה מקומות אמרו שהאבות קיימו את כל התורה כולה, 'ואפילו עירוב תבשילין', ויש בזה עומק שנסביר להלן, אך בפשט הכתובים לא מוזכרת התורה ומצוותיה, וכשאתה לומד את ספר בראשית אתה כלל אינך מצפה מתי יבוא היום ויקבלו ישראל את התורה. גם בספר שמות, כאשר בני ישראל משועבדים בגלות מצרים, לא נאמר להם שכאשר ייצאו ממצרים יזכו לקבל את התורה. אמנם נאמר למשה "תעבדון את האלהים על ההר הזה", אך גם זה הוא רמז קלוש ואינו ברור, ורק בדיעבד אנחנו מבינים שמדובר כאן על מתן תורה. ישראל יוצאים ממצרים ואינם יודעים על מתן התורה המיועדת להם, ורק כאשר מתקרבים אל התאריך של ו' בסיון מתחילים לשמוע דברים ברורים. פתאום מתברר שעם ישראל הגיע לנקודה הגבוהה ביותר, אל עיקר העיקרים, והחל מר"ח סיון מקדישה התורה פסוקים רבים לכל יום ויום שעובר, עד שמגיעים אל מתן תורה עצמו. כשכבר מגיעים אל מתן תורה, אזי במבט לאחור אנו רואים איך כל מהלך ההיסטוריה עד אותו היום מכוון היה להגיע אל יום מתן תורה. עשרה דורות מאדם עד נח, עשרה דורות מנח עד אברהם, אברהם יצחק ויעקב, שנים עשר השבטים, הירידה למצרים, היציאה ממנה פעם אל המדבר – וכל זאת כדי שעם ישראל יקבל את התורה בהר סיני. אך יחד עם זאת, כאמור, התורה לא הזכירה את עניין מתן תורה עד לפרשה בה ניתנה.

אלא הוא אשר אמרנו לעיל – התורה ניתנה בפתאומיות ובבת אחת, רגע לא היתה ורגע אחר כך הופיעה! לא היתה כאן 'התפתחות' ולא היה כאן 'תהליך' של ירידת התורה לעולם, אלא בן-רגע היתה. בהסתכלות לאחור ניתן להבין שכל מה שקדם למתן-תורה האלוהי, כל מה שהתרחש בעולם עד אותה העת, כל המהלך כולו לא היה אלא הכנה והכשרת העולם והאנושות על מנת שיהיו ראויים ומסוגלים לקבל את התורה.

קיום התורה בימי האבות

מהי, איפוא, כוונת חז"ל באומרים שהאבות קיימו את התורה כולה עוד בטרם ניתנה? וכידוע, בעקבות אמירה זו התעוררו כמה קשיים, שהרי מצאנו שהאבות נהגו בכמה דברים שלא כתורה.

יתכן וריה"ל יסביר שבאמת האבות זכו להתגלות אישית בה נצטוו על מצוות אותן היו צריכים לקיים. אמנם אפשר להסביר באופן אחר.

חז"ל אומרים בתחילת מדרש בראשית רבה (פ"א, א): "בנוהג שבעולם, מלך בשר ודם בונה פלטין, אינו בונה אותה מדעת עצמו אלא מדעת אומן, והאומן אינו בונה אותה מדעת עצמו אלא דיפתראות ופינקסאות יש לו, לדעת היאך הוא עושה חדרים, היאך הוא עושה פשפשין – כך היה הקדוש ברוך הוא מביט בתורה ובורא את העולם". וכן נאמר בזוהר (פרשת תרומה, קסא ע"א) כי הקב"ה 'איסתכיל באורייתא וברא עלמא'. ולכאורה תמוה, הרי גם את התורה הקב"ה ברא, ומדוע הוא צריך להסתכל בתורה כדי לברוא את העולם? אלא הכוונה היא שהעולם נברא באופן שהוא מתאים לתורה. התורה היא התוכנית של העולם, והעולם יכול להגיע לחיים הרמוניים רק על ידי חיים על פי התורה. משום כך מובן כיצד אנשים גדולים עם נשמה גדולה מצליחים להכיר בחוש, גם ללא ציווי, מהם חיים מתוקנים של תורה. ישנם ציוויים של תורה שגם אנשים פשוטים מבינים אותם מעצמם, כמו איסור גניבה ואיסור רציחה, המקלקלים את העולם ואינם רצויים בו. הנה קין הרג את הבל ונענש על כך, על אף שמעולם לא נאסרה הרציחה על ידי הקב"ה בפירוש, אלא הדבר פשוט וברור ואין צריך לומר זאת. כמו כן חטאיהם של דור המבול לא היו עבירה על איסור מפורש, אלא מעשיהם היו מקולקלים ואינם ראויים. לאדם ניתן צלם א־להים הנותן לו את היכולת להבין מה נכון לעשות ומה לא נכון, וכשהוא עושה דברים שאינם ראויים הוא מקלקל ופוגם. "אשר עשה הא־להים את האדם ישר" (קהלת ז, ט). גם לאנשים בלי תורה יש מוסר, ומצפן פנימי המורה להם כיצד לנהוג. אמנם לעיתים המוסר הזה מעוות, וגורם לעוולות ולדברים לא הגיוניים. אנשים גדולים באמת, כמו האבות הקדושים, ידעו לכוון בגודל נשמתם אל המוסר האמיתי, אל רצון ה' בעולמו, אל התכנית עליה מושתת העולם. אך כל זמן שלא ניתנה תורה אי אפשר היה לדעת כי זו האמת, משום שלא היה גילוי א־לוהי לדברים, ומן הסתם היו אנשים שחשבו באופן אחר. רק כאשר נתגלה א־להים בסיני ונתן את התורה או אז התברר מהו המוסר האמיתי הנצרך בעולם, והתברר כי האבות ידעו לכוון אליו.

גם בתורה שבעל־פה אין 'התפתחות' אלא היא כולה כלולה ורמוזה בתורה שבכתב

יבוא השואל וישאל: אמנם בתורה שבכתב אין התפתחות, והיא ניתנה כולה ברגע אחד, אך הנה תורה שבעל פה לא ירדה לעולם בבת־אחת, ולכאורה אי אפשר להכחיש את ההתפתחות והתהליכים שמתרחשים בה. הנה בכל הדורות חכמים תיקנו תקנות וגזרו גזירות, ואף אחרי חתימת הגמרא קיבלו עליהם את חרם דרבינו גרשום שלא לשאת שתי נשים, והראשונים תיקנו תקנות, וכן בקהילות השונות במשך כל הדורות. זוהי ודאי התפתחות!

אך באמת אין הדבר כן. כל מה שעתיד להתחדש בתורה שבעל־פה כבר נאמר למשה בסיני. לכל דבר שנמצא בתורה שבעל־פה כבר יש רמז בתורה שבכתב, ו'ליכא מידי דלא רמיזא באורייתא'. אפילו עניין חנוכה, שלכאורה הוא אירוע היסטורי שאירע מאוחר יותר, כבר נרמז בתורה (ראה רמב"ן ריש פרשת בהעלותך). מה שנראה כהתפתחות אינו שייך לתורה אלא הוא מצד כוחו של המקבל. הכל נמצא בתורה וירד לעולם ברגע אחד, אלא העולם מקבל את הדברים בקצב שלו, ולאט לאט מגלה את כוונת הדברים שנאמרו בתורה.

פרק יג

הענין הא־לוהי והטבע

פיסקאות פב-פג

תיאור שעבוד מצרים והיציאה משם בא להוכיח
ש'הענין הא־לוהי' מאפשר חיים שלא כדרך הטבע

מלך כוזר מתקשה לקבל את דבריו של החבר. "אמר הפוזר: הבהלת אוֹתנו בדבריך הַחֵבֵר". לא יתכן שהתורה התקבלה בעם ישראל בבת אחת, זה לא הגיוני, זה לא אנושי. בני אדם אינם יכולים להגיע להסכמה פה אחד בבת־אחת. הם זקוקים לזמן, לתהליך, לאפשרות של למידה והטמעה.

כדי לענות על כך חוזר החבר אחורה ומדבר על שעבוד מצרים. הוא מתאר את שנות השעבוד, את שליחותם של משה ואהרן ועשרת המכות, וכל האותות והמופתים שנעשו לישראל ביציאת מצרים, ולבסוף מתאר את נס קריעת ים סוף. מה רוצה החבר לומר בפסקה זו?

אין זאת אלא שטענת החבר היא שבאמת הדברים אינם אנושיים רגילים, אלא יש לתת את הדעת לענין הא־לוהי. כבר הזכיר החבר את הענין הא־לוהי לעיל (פיסקה מא), אך שם נראה היה כאילו הענין הא־לוהי הוא ענין מצומצם המתייחס רק ליכולת לקבל נבואה, כפי שבאה בעיקר לידי ביטוי בדמותו של משה רבנו. וכך כתב שם:

"אמר הַחֵבֵר: ואם ימצא אדם שיבא באש ולא יזק בו, ויעמד מבלי מאכל ולא ירעב, ויהיה לפניו זהר שאין העין יכולה להסתכל בו, ולא יחלה ולא יחלש, וכאשר יגיע אל תכלית ימיו, ימות לרצונו כמי שיעלה על מטתו לישון, וישן בעת ידוע ובשעה ידועה, עם ידיעת העבר והעתיד, מה שהיה ומה שיהיה, הלא המעלה הזאת נפרדת בעצמה ממעלת בני אדם... אלה קצת תארי הנביא אשר אין עליו חולק, אשר נראה על ידו להמון התחברות הדבר הא־לוהי בהם ושיש להם א־לוה מנהיגם כרצונו וכפי עבודתם והמרותם, והגיד להם הנעלם" וכו'.

סבורים היינו שריה"ל התייחס כאן למשה רבנו בלבד, שהוא כביכול היחיד שהגיע למעלות גבוהות בעניין הא־לוהי עד שיצא מן הגדר הטבעי לבני האדם, וגופו מסוגל לדברים שאינם טבעיים רגילים. לעומתו יהודי רגיל אינו מגיע למצב כזה, אלא הוא מגיע, בזכות העניין הא־לוהי שבו, להיות ראוי לנבואה, ומסוגל להידבק בא־להים ברמה גבוהה מאוד. הוא מסוגל להתפלל בדבקות ולהידבק בבורא, אך לא יותר מזה. כך היה נראה מדבריו לעיל. עתה מסתבר לנו שאין הדבר כן.

ריה"ל מבין כי העניין הא־לוהי הנמצא בעם ישראל הוא מעלה מלאכית ממש. כל יהודי ויהודי יש בכוחו לחיות חיים שהם מעל הטבע, כמשה רבנו, ובלבד שהוא חי על פי העניין הא־לוהי שבו. להלן יאמר ריה"ל כי כאשר עם ישראל נמצא במצבו האידיאלי, בארץ ישראל המסוגלת לכך, אזי העם כולו חי שלא על דרך הטבע. ולמעשה כך היה גם במצרים. כאן (בפיסקה פג) מתאר ריה"ל כיצד עם ישראל שמר על ייחודו במצרים ולא נכנס בהם איש נכרי, וחיו יחד בציפיה לגאולה, תוך אמונה גדולה כי יזכו לצאת משפלות מצבם במצרים, ולחזור אל ארץ כנען שהיתה בשליטת עמים חזקים ביותר. אמונה שכזאת אינה נראית הגיונית. והנה שלח להם הקב"ה את משה ואהרן, שני זקנים בני 80 ומעלה, שהפליאו את מכותיהם בפרעה ובמצרים על אף גילם המבוגר, ודרכם עשה הקב"ה אותות ומופתים בארץ מצרים, עד שהגיעה השעה ויצאו בניסים גלויים. את משה ואהרן מכנה ריה"ל "הזקנים הא־לוהיים", שהלכו בראש המחנה והוציאו אותו ממצרים. כל התיאור הזה נועד להראות שבעצם העניין הא־לוהי גורם לעם ישראל כולו, ולכל אחד ואחד מאנשי ישראל, לחיות מחוץ למסגרת הטבע, באופן שונה מהותית מחיי בני אדם רגילים.

תיאור זה הביא את מלך כוזר להודות שאכן כל ההתנהלות הזו היא א־לוהית, וממילא סרה תמיהתו: "אָמַר הַכּוּזָרִי: זֶהוּ הָעֲנִיָּן הָאֱ־לֹהִי בְּאֵמֶת, וּמֵה שְׁנֵתְלָהּ בּוֹ מִן הַמְצוֹת רְאוּי לְקַבְּלוֹ כִּי אֵין נִכְנָס בְּלֵב מִחֲמַתּוֹ סֶפֶק לֹא מְשַׁפֵּים וְלֹא מִתְחַבֵּלָהּ וְלֹא מְדַמְיוֹן".

'העניין הא־לוהי' אינו רק אפשרות ליחידים להגיע לנבואה ולהידבק בה', אלא הוא מאפשר לכל יהודי ואף לאומה כולה לחיות שלא כדרך הטבע

להלן (פיסקה קט) חוזר החבר ומתאר את העניין הא־לוהי, ושם הוא כבר כותב את הדברים במפורש. העניין הא־לוהי אינו מעלה המאפשרת לאדם להתקרב אל א־להים ולזכות לנבואה, אלא זו מהות אחרת המביאה את האדם לחיות חיים היוצאים מדרך הטבע. זהו אינו 'אדם משופר' אלא זוהי מהות אחרת לגמרי. בהתייחסו לייעוד המובטח לעם ישראל אומר החבר שם:

”אֲבָל יְעוּדֵינוּ הַדְּבָקוֹ בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים בְּנְבוּאָה, וּמָה שֶׁהוּא קָרוֹב לָהּ, וְהַתְּחַבֵּר הָעֵינֵי הָאֱלֹהִים בְּנוֹ בְּגִדְלָהּ וּבְכַבּוּד וּבְמוֹפְתֵימָה. וְעַל כֵּן אֵינָנו אוֹמְרִים בְּתוֹרָה, כִּי אִם תַּעֲשׂוּ הַמִּצְוָה הַזֹּאת, אֲבִיאֲכֶם אַחֲרֵי הַמּוֹת אֶל גְּנוֹת וְהַנְּאוֹת, אֲבָל הוּא אוֹמֵר: ”וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי לְעָם וְאֲנִי אֶהְיֶה לָכֶם לֵאלֹהִים” מִנְהִיג אֶתְכֶם, וְיִהְיֶה מִכֶּם מִי שִׁיעֲמַד לְפָנַי וּמִי שִׁיעֲלָה לְשָׁמַיִם כְּאֲשֶׁר הָיוּ הוֹלְכִים בֵּין הַמְּלֵאכִים, וְיִהְיוּ גַם כֵּן מְלֵאכֵי הוֹלְכִים בֵּינֵיכֶם בְּאֶרֶץ וְתִרְאוּ אוֹתָם יַחֲדִים וְרַבִּים שׁוֹמְרִים אֶתְכֶם וְנֹלְחָמִים לָכֶם, וְתִתְמִידוֹ בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר הִיא עוֹזֶרֶת עַל הַמַּעֲלָה הַזֹּאת, וְהִיא אֲדַמַּת הַקֶּדֶשׁ, וְיִהְיֶה שְׂבָעָה וְרַעְבוֹנָה וְטוֹבְתָה וְרַעְתָּה – בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים כִּפִּי מַעֲשֵׂיכֶם, וְיִהְיֶה נוֹהֵג כָּל הָעוֹלָם עַל הַמְּנַהֵג הַטְּבָעִי – זוֹלַתְכֶם, כִּי תִרְאוּ, עִם שְׂכִינְתִי שֶׁתִּהְיֶה בְּתוֹכְכֶם, מְטוֹב אֲדַמְתֶּם וְסֹדֶר גְּשָׁמֵיכֶם שֶׁלֹּא יַעֲבְרוּ עִתֵּיהֶם הַצְּרִיךְ לָהֶם, וְשֶׁתִּגְבְּרוּ עַל אוֹיְבֵיכֶם בְּמַתִּי מִסָּפֵר – הַמְּנַהֵג, מִה שֶׁתִּפְרִירוּ בּוֹ, כִּי אֵין עֵינֵיכֶם נוֹהֵג עַל הַמְּנַהֵג הַטְּבָעִי, אֲבָל הַרְצוֹנִי, כְּאֲשֶׁר תִּרְאוּ אִם תִּמְרוּ מִהַבְּצֶרֶת וְהַנֶּגֶף וְהַחֲרָה הַרְעָה – וְהָעוֹלָם כָּל בְּשִׁלּוֹה, וְאַז תִּדְעוּ כִּי עֵינֵיכֶם מִנְהִיג אוֹתוֹ דְּבַר שֶׁהוּא גְדוֹל מִן הָעֵינֵי הַטְּבָעִי”

[כלומר, היעוד בעולם הוא להיות עם ה', וכשהעניין הא-לוהי פועל בעם ה' בארץ ה' אזי ההנהגה אינה הנהגה טבעית]. אם כן, העניין הא-לוהי איננו רק היכולת להגיע לנבואה, אלא הוא להיות אדם מסוג אחר, אדם שאינו חי בדרך הטבע. אדם שהוא במדרגה הקרובה למלאך. "ויהיה נוהג כל העולם על המנהג הטבעי – זולתכם!" יהודי שחי על פי תורה ומצוות יכול להגיע לחיים שאינם על דרך הטבע. ואכן, מצאנו בדברי הרמב"ן הוראה שאסור לו ליהודי להתרפאות ע"י רופאים, הוא צריך לדבוק בקב"ה וממנו תבוא לו רפואתו. כך הם חיייו של יהודי שהעניין הא-לוהי מופיע בו.

אמנם במישור הפרטי אנו לא רואים את הגילויים האלה, ויהודי אינו יכול כמעט לחיות מחוץ לגדר הטבע, וזאת משום שאנו לא נמצאים במצבנו האידאלי, ובית המקדש אינו קיים וגלתה שכינה מישוראל – אך במישור הלאומי אנו רואים בחוש ממש היאך הדברים מתנהלים שלא כדרך הטבע. במיוחד בדורות האחרונים אנו עדים לתקומת עם ישראל ותחייתו בארצו באופן ניסי ובאורח פלא, בקיבוץ גלויות ובהתגברות על אויבים כנגד כל הסיכויים, ושגשוג כלכלי ופריחה והיאחזות בארץ ישראל. ההיסטוריה של עם ישראל מתנהלת שלא כדרך הטבע, וההשגחה מובילה את הדברים באורח פלא, ואף הגויים אינם מצליחים להבין זאת. אנו רואים בעינינו כיצד מתקיימים דברי ריה"ל "ויהיה נוהג כל העולם על המנהג הטבעי – זולתכם, כי תראו עם שכינתי שתהיה בתוכם!"

פרק יד

השבת

פיסקאות פד"פ

השבת של עם ישראל איננה שבת בראשית בלבד, ואיננה רק המצוה עליה נצטוו בסיני, אלא היא החוויה הפרטית שחוינו בשביתת המן בשבת

התפיסה הפשוטה של שבת היא כיום מנוחה שנועד לעניינים רוחניים, כמו שהבורא ברא את העולם בשישה ימים וביום השביעי שבת ונח ממלאכתו. ריה"ל מוסיף לנו כאן מימד נוסף: בשבת מתגלה העניין הא-לוהי שבבריאה ויש בו התגלות א-לוהית ממש. העובדה שהמן לא ירד במדבר ביום השבת מוכיחה שיש בשבת עניין א-לוהי מופלא.

בכך נאמן ריה"ל לשיטתו: לא די בכך שהשבת היא זכר למעשה בראשית, אלא אנו צריכים לחוות את הדבר באופן אישי. איך השבת מדברת אליי? לא על ידי זה שהבורא נח אחרי בריאת העולם, אלא על ידי החוויה האישית של עם ישראל כעם – על ידי כך שהמן לא ירד ביום השבת. כך גם פתח החבר את דבריו כשאמר שהוא מאמין בא-להים שהוציא את ישראל ממצרים ולא אמר שמאמין בא-להים שברא את העולם. אם כן, העניין הא-לוהי מתגלה לא רק באנשים מסויימים – בכל יחיד ויחיד מעם ישראל, ובעם ישראל כולו כציבור, ולא רק במקום מסויים – ארץ ישראל, אלא גם בזמן מסויים – השבת.

הגילוי הא-לוהי של שבת מופיע בשלושה מימדים: היום השביעי של בריאת העולם, המצוה שנצטוונו בעשרת הדיברות לשמור את השבת, לעתיד לבוא יתגלה ה' בעולם ויהיה 'יום שכולו שבת'.

שלושת המימדים מקבלים ביטוי בתפילות השבת, בהן תיקנו לנו חז"ל נוסח שונה בכל תפילה, ובכל תפילה הדגש הוא על מימד אחר:

בתפילת ליל שבת הנושא הוא שבת בראשית. מזכירים שהוא 'תכלית (=סיום) מעשה שמים וארץ', ואומרים את הפסוקים מבראשית: "ויכולו השמים והארץ וכל צבאם" וכו'. אנו מצהירים על קדושת השבת העצמית המיוחדת: 'אתה קידשת את

יום השביעי לשמך... וברכתו מכל הימים וקדשתו מכל הזמנים'. כלומר, יש בה בשבת קדושה וברכה מאת הקב"ה, מה שאין בשאר הימים ובשאר הזמנים. ברכה וקדושה זו אינה קשורה לעם ישראל, והיא הופיעה בעולם מייד עם בריאתו, עוד בטרם קיבל עם ישראל את התורה. קדושה זו אינה נובעת מ'מצות שבת' אלא היא משהו טבעי עצמי השייך בה. לכאורה כלפי חוץ אין הבדל בין שבת ליום חול, והעולם אינו שובת, והצמחים ממשיכים לצמוח ובעלי החיים ממשיכים להתנהג כרגיל, אך באמת יש ביום זה מהות של שביתה גם של כוחות הטבע. לימדונו חז"ל על נהר הסמבטיון שפסק מפעולתו בשבת, ומסופר על צדיקים שהיו חשים באויר את קדושת השבת גם כאשר היו במצבים בהם לא ידעו מתי יום ומתי לילה. יש בזמן הזה של שבת גילוי א-לוהי נסתר הנותן לזמן זה ברכה וקדושה, וכשיתגלה שוב בעולם העניין הא-לוהי הטבעי יחזור להיות טבע שרגיש לא-לוהות ונוכל לחוש את הדברים באופן גלוי.

בתפילת יום השבת הנושא הוא מעמד הר סיני. 'ישמח משה במתנת חלקו... ושני לוחות אבנים הוריד בידו, וכתוב בהם שמירת שבת', ואומרים את הפסוקים המצווים על השבת בעשרת הדיברות: "ושמרו בני ישראל את השבת" וכו'. כאן ישראל שותפים במצוות השבת, רק הם מקדשים אותה מכל העמים, ורק בהם בחר ה' לשבות ולנוח בה. מקומה של שבת בעשרת הדיברות הוא חידוש גדול. שאר הדיברות הן מצוות שכליות, אוניברסאליות, רק מצוות השבת היא ציווי א-לוהי, וציווי זה נותן לכל עשרת הדיברות תוקף א-לוהי. אדרבה, השילוב של מצוות שבת עם שאר המצוות האוניברסאליות מגלה לנו כי גם שאר המצוות הן א-לוהיות, ואי אפשר להבין אותם כמצוות אנושיות ואין אפשרות לקיימן רק על פי שכלנו מבלי שנבין כיצד הא-ל עצמו רוצה שנקיימן.

בתפילת מנחה של שבת הנושא הוא השבת שלעתיד לבוא (ראה טור או"ח סי' רצב). 'אתה אחד ושמך אחד', היינו ביום בו יתגלה ה' בעולם – "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד". 'אתה אחד' היינו אחדות הא-ל הנבדלת מן העולם, 'ושמך אחד' שמו של ה' היינו התגלותו בעולם, ואנו מצפים ליום בו הוא ושמו יתאחדו, כלומר לא נחיה בעולם שהוא נפרד מן הא-לוהות וא-להים מסתתר בו, אלא אנו רוצים עולם בו ההשגחה של הקב"ה נעשית בגלוי ולא בהסתר. 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ', אנו רוצים שהגילוי הא-לוהי בעולם יעבור דרך עם ישראל שהוא נושא שם ה' בעולם. ב"ה אנו נמצאים בדורות אלה בעיצומו של התהליך בו הוא ושמו מתאחדים בעולם דרך עם ישראל, כי ניסי חזרת עם ישראל לארצו הם גילוי במציאות של העניין הא-לוהי דרך עם ישראל.

יום השבת הוא היום בו עלינו להתבונן בעניין הא-לוהי הטמון בבריאה, בכל מצוות התורה, ובגאולה המתממשת ובאה.

פרק טו

מעמד הר סיני ושאלת ההגשמה

פיסקאות פז-צא

חשיבותו של מעמד הר סיני אינה רק בעצם קיומו
אלא הוא העניק לעם ישראל דרגה מיוחדת

מלך כוזר החל את מסע החיפוש שלו בעקבות החלום שחלם, והוא מחפש את הקשר בין א-להים והאדם. הוא שומע מהחבר על מעמד הר סיני, שהיה אירוע היסטורי מכונן בתולדות האנושות ובתולדות עם ישראל, בו הגיע הקשר בין א-להים ואדם לשיא שאין כדוגמתו, ובו דיבר א-להים לבני אדם רבים מאוד. אמנם, כבר כתבנו לעיל שריה"ל, בניגוד לרמב"ם, אינו מעמיד את עיקר האמונה היהודית על מעמד הר סיני, ועבורו החוויה העיקרית היא מצד הטיפול וההשגחה של הקב"ה בעם ישראל במהלך ההיסטוריה (ראה פיסקה יא). אך גם לשיטת ריה"ל מעמד הר סיני תופס מקום חשוב מאוד, והוא נועד להוכיח לעם ישראל כי א-להים אינו רק מלווה את האדם ומסייע לו, אלא הוא אף מדבר עם האדם ומתגלה אליו, והאדם מסוגל להגיע לדרגת נבואה, על אף שההתחברות בין הא-להים הרוחני לבין האדם הגשמי נראית כדבר שאיננו אפשרי כלל (ראה פיסקה פז).

גם מפסוקי התורה, במקומות שונים, עולה החשיבות הגדולה של מעמד הר סיני. נעייין מעט בפסוקים בפרשת דברים (ד, ה-ו), פסוקים אותם מקדים משה לפני שהוא מתאר את מעמד הר סיני עצמו:

"רְאֵה לְמִדְּתִי אֲתֶכֶם חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים כַּאֲשֶׁר צִוִּי ה' אֱלֹהֵי לַעֲשׂוֹת בְּן בְּקָרֶב הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּאִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ: וּשְׁמֵרְתֶם וַעֲשִׂיתֶם כִּי הוּא חֻקְמֵתְכֶם וּבִינְתְּכֶם לְעֵינֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן אֵת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאָמְרוּ רַק עִם חֻקֶּם וְנִבּוֹן הַגּוֹי הַגָּדוֹל הַזֶּה: כִּי מִי גוֹי גָדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹהִים קְרִבִּים אֵלָיו כֹּה' אֱלֹהֵינוּ בְּכָל קְרָאֵנוּ אֵלָיו: וּמִי גוֹי גָדוֹל אֲשֶׁר לוֹ חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים צְדִיקִים כָּכֵל הַתּוֹרָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לְפָנֵיכֶם הַיּוֹם: רַק הִשְׁמֵר לָךְ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מֵאֵד פֶּן תִּשְׁכַּח

אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יִסּוּרוּ מִלְּבַבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבְנֶיךָ וּלְבְנֵי בְנֶיךָ: יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי ה' אֲ-לֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בְּאֵמֶר ה' אֵלֵי הַקְּהָל לִי אֵת הָעַם וְאֲשַׁמְעֶם אֵת דְּבָרִי, אֲשֶׁר יִלְמְדוּן לִירְאָה אֶתִּי כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל הָאָדָמָה וְאֵת בְּנֵיהֶם יִלְמְדוּן."

משה אומר לעם ישראל כי עליהם לשמור את החוקים והמשפטים אשר כתובים בתורה "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים... ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה". יש לדעת כי בלשון התורה 'חכם' אינו אדם שלמד ויש לו ידע רב, אלא 'חכם' הוא אדם שמסוגל להגיע להשגות חדשות, יש לו רעיונות חדשים, הוא משיג בשכלו הבנות עמוקות. 'נבון' הוא אדם היודע לתרגם ולהעביר את החכמה שהשיג אל עולם המעשה ומהי החכמה והתבונה של עם ישראל? "כי מי גוי גדול אשר לו א־להים קרובים אליו" – כלומר, החכמה הזאת וההשגה הזאת היא היכולת להיות קרובים לא־להים, וזהו העניין הא־לוהי שעליו מדבר ריה"ל, הנותן ליהודי את היכולת להתחבר עם א־להים ועם העולם. את היכולת הזאת קיבל עם ישראל במעמד הר סיני – "יום אשר עמדת לפני ה' א־להיך בחורב".

הדיבור במעמד הר סיני נראה כהגשמה וסותר את ההבחנה בין רוחני לבין גשמי

אך עדיין, מעמד הר סיני יוצר בעיה אמיתית של הגשמה: כיצד יתכן שא־להים, שהוא עליון למעלה מכל תפיסה, מדבר עם אדם גשמי כְּדַבֵּר איש אל רעהו? אין לך הגשמה גדולה מזו! אם א־להים מדבר והאדם שומע באוזניו הרי זה סימן שהכל נעשה בכלים גשמיים, ומי שמבין את מהותו של א־להים אינו יכול להבין כיצד עניין כזה יתכן. זה משולל הגיון לחלוטין! האם כדי לבסס את האמונה אנו נאלצים לוותר על ההיגיון? האם החוויה הנפלאה שעברנו מונעת מאיתנו לחשוב באופן שכלי?

הגשמת הא־להים אינה הגיונית ואף התורה מזהירה מפניה, ולכן לא יתכן שהיתה הגשמה באותו מעמד

כדי לענות על שאלה זו מציג החבר כמה יסודות ועקרונות:

ראשית, לא יתכן שהאמונה תסתור את השכל. "חֲלִילָה לְאֵל מִן הַשֶּׁקֶר וּמֵהַשְּׁכָל מְרַחֵק אוֹתוֹ וְיִשְׁימֵהוּ שֶׁקֶר". גם השכל וההיגיון של האדם הם א־לוהיים, וניתנו לאדם ככלי לחיות עמו ולהתקרב בו לא־להים, ולא יתכן שהחוויה הא־להית תבוא בסתירה

לשכל הא־להי (וכבר הרחבנו בזה לעיל). אם השכל מכריח שהדבר הוא שקרי ולא מציאותי אז הוא לא תורה, כי התורה לעולם אינה באה בסתירה לתפיסת השכל וההיגיון. הגשמת הא־להים סותרת את כל ההנחות הפילוסופיות הבסיסיות, והיא אינה מתיישבת עם ההיגיון, ועל כן לא יתכן שהאמונה היהודית תתבסס על הגשמה, ולא יתכן שבמעמד הר סיני היתה הגשמה מכל סוג שהוא.

בנוסף לכך, התורה עצמה מזהירה על ההגשמה ואוסרת אותה, ואזהרה זו באה בדגש מיוחד דווקא בעניין מעמד הר סיני! בעשרת הדיברות עצמן, שנאמרו באותו מעמד, לאחר הציווי על האמונה בא האיסור של **"לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל"**, כלומר איסור ההגשמה. גם בפסוקים בספר דברים, שהזכרנו לעיל, בהם משה רבנו מתאר את מעמד הר סיני, הוא מייד מוסיף את האזהרה (ד, טו): **"ונשמרתם מאד לנפשתיכם כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחורב מתוך האש"**. אם כן, גם מכוח פסוקי התורה אנו לומדים שאין במעמד הר סיני עצמו הגשמה, אך הואיל ובאמת יש בו אפשרות להביא אנשים לידי טעות על כן צריכה היתה התורה להזהיר עליו באופן מיוחד.

המציאות מורכבת מעניינים רוחניים, והאדם עצמו אינו גשמי בלבד אלא מונע על ידי רוח רוחנית

דע לך שהחילוק בין גשמיות לבין רוחניות הוא לא כל כך פשוט. שא סביב עיניך וראה את המציאות סביבך, האם כל אשר אתה רואה הוא רק עניינים גשמיים? ראה, למשל, את האדם העומד מולך ומדבר עמך, האם אתה יכול לומר שהוא כולו גשמי? בוא ננסה לחשוב, איזה חלק מן האדם הזה מדבר אליך – הפה והלשון שלו? אלה ודאי רק כלי המעשה. המוח והשכל שלו? אף אלו הם רק כלי מעשה בעזרתם הוא מחליט איך לומר וכיצד. אין זאת אלא הרוח שבו, הממלאה את גופו חיוניות ומניעה את כל ישותו – 'רוח ממללא'. האדם איננו גשמי בלבד אלא יש בו כוח רוחני המניע אותו, איזשהו כוח בלתי נתפס, משהו עליון. לרוח הזאת אין גוף והיא אינה תופסת מקום, ואי אפשר לתאר אותה אלא רק בתיאורים רוחניים בלבד.

עניין הרוח באדם בידי ביטוי בכמה אופנים. אנו רואים במציאות היאך בני אדם עומדים בקשיים נוראיים, ומצליחים לשרוד כנגד כל הסיכויים. אין זאת אלא רוח גדולה שמפעמת בקרבם, ויש לכך דוגמאות אין ספור. לעיתים אנו שומעים על 'נס רפואי', איך אדם מצליח לחיות ולתפקד כנגד כל הסיכויים, והרופאים מודים שאי אפשר להסביר את הדברים בכלים גשמיים, אלא זוהי רוח האדם שמצליחה

להחיות ולהפעיל את האדם בתנאים קשים. גם בהלכה עניין זה בא לידי ביטוי. למשל, בעניין טומאת מת. כידוע, אדם מת מטמא את כל מי שנוגע בו או נושא אותו, כמו כל הטומאות האחרות. אך בטומאת מת יש חידוש – אדם מת מטמא באוהל, אף בלא נגיעה. כביכול האדם המת ממלא את כל הבית, הוא אינו נשאר מוגבל בגופו בלבד אלא הוא ממלא את כל חלל הבית. אין זאת אלא שאנו רואים את האדם כעניין שהוא מעבר לגוף עצמו. יש כאן ישות ומציאות שיוצאת מגבולות הגוף. עניין דומה אנו רואים ביחס לכוח הדיבור של האדם. לדיבור של אדם יש משמעות, בדיבור בלבד הוא הופך חולין להקדש, ודיבור של לשון הרע הופך את האדם למצורע. אין זאת אלא שאדם אינו מוגבל רק לגופו אלא הוא עניין גדול הרבה יותר.

אם כן, המציאות עצמה אינה רק מה שאנו רואים בעיני הבשר שלנו, אלא יש בה עניינים רוחניים. האדם עצמו אינו רק גשמי אלא עיקר החיות שבו היא רוחנית – ממילא לא קשה להבין שא־להים עצמו אינו גשמי אלא רוחני, והקשר בין א־להים לבין האדם נעשה בעיקר באמצעים רוחניים.

במעמד הר סיני לא היתה הגשמה. א־להים לא דיבר בעצמו אלא ברא כוח דיבור מיוחד לאותו אירוע

אחרי כל זאת, סוף סוף שמענו באוזנינו דיבור א־לוהי, "קול דברים אתם שומעים", ודיבור הנשמע באוזני האדם הוא עניין גשמי, והיאך יתכן לומר שא־להים דיבר בקול גשמי אותו יכול האדם לשמוע? התשובה לכך היא תשובה שכלית פשוטה, והיא דומה לדברים שכתב הרמב"ם בעניין זה במורה נבוכים: כשם שא־להים ברא את העולם הגשמי כולו, כך הוא ברא את הכוח שדיבר במעמד הר סיני. לא א־להים מדבר בסיני אלא כוח דיבור שנברא לאותו אירוע. בדיוק כמו לוחות הברית שנבראו כדי להינתן באותו מעמד. היום קל לנו יותר להבין: אנו מכירים קלטות ומכשירים המשמיעים קול, אם כן נדמיין לעצמנו שא־להים ברא מכשיר או כוח המפיק קול, אך אין זה דיבור של א־להים עצמו.

הבריאה הראשונית היתה בריאה של רעיון מופשט, שהלך והשתלשל והשתכלל עד שנוצר העולם הגשמי

מאחרי תירוץ זה מסתתרת תפיסה רחבה ותורה שלמה, שהשתמשו בה הפילוסופים, בעיקר אפלטון ב'תורת האידיאות' ותלמידיו, ואף חכמי הקבלה נקטו גישה זו וכינו אותה 'סדר השתלשלות'.

ננסה להסביר עניין זה בפשטות: אם נסתכל על סלע המונח על האדמה. מי ברא את הסלע הזה? ודאי שהוא נברא על ידי א־להים. אך האם א־להים ברא את הסלע הזה עצמו, יש מאין, או שמא הוא ברא משהו מופשט שהביא לידי בריאת הסלע? בקריאת פסוקי התורה נראה כאילו הבריאה נעשתה באופן מייד, "ויאמר א־להים יהי אור – ויהי אור", אמר ועשה. אמנם לתפיסה פילוסופית זו א־להים לא ברא עניינים גשמיים באופו מייד, אלא ברא תחילה רעיון, מחשבה, אידיאה, והמחשבה הזאת הלכה והשתכללה ועברה כמה שלבים, עד שבסופו של דבר התגשם ממנה דבר מציאותי גשמי. את השלבים הבאים לא עשה א־להים עצמו. משל למה הדבר דומה? לבניין יפה ומשוכלל העומד לתפארת. מי בנה את הבניין? הנה ידוע שכדי להקים בניין יפה ומשוכלל ישנם כמה שלבים. ראשית ישנו יזם שבראשו עלתה המחשבה הראשונה להקים כאן את העיר. זו ודאי חכמה. אחר כך נרקמת 'תוכנית אב' כיצד תיראה העיר באופן כללי, אחר כך נעשית תוכנית מפורטת יותר למראה העיר, חלוקה לשכונות, לרחובות וכו'. לבסוף ישנה תוכנית לבנות את הבית המסויים הזה במקום הזה. אדריכל משרטט את התוכנית של הבית ומעביר אל הקבלן, הקבלן מעביר אל מנהל העבודה, ומנהל העבודה מדריך את הפועלים כיצד לבנות בדיוק כל פרט ופרט בבית. אם כן, מי בנה את הבית – הפועלים או מנהל העבודה או הקבלן או האדריכל, או שמא היזם שחשב על הרעיון לבנות כאן עיר?

תפיסה זו יוצרת קושי, כי היא כביכול מרחיקה את א־להים מן העולם. לפי זה אפשר לחשוב שא־להים ברא רק איזשהו רעיון התחלתי ואין לו קשר עם המשך ההשתלשלות כולה. אך באמת אין הדבר כן, וריה"ל בא ללמד אותנו שיש קשר בין א־להים ובין הבריאה. נדמיין לעצמנו שישנו מעין אור שיורד למטה ובכל שלב מתלבש עליו איזשהו מסך כדי שיוכל להתגשם ולהתממש, וכך שלב אחר שלב מתכסה האור במסכים, עד שהוא יורד למטה לארץ. האדם הגדול עם הנשמה הגדולה מצליח לראות את האור מבעד למסכים.

פרק טז

חטא העגל

פיסקאות צב-צז

העניין הא־לוהי בעם ישראל אינו נפגם על ידי החטא

לאחר התיאור הנפלא על מעמד הר סיני, מעלה מלך כוזר את עניין חטא העגל, הפוגם לכאורה בגדלותו של המעמד, שהרי אם מייד לאחר התגלות ה' אל כל עם ישראל היו מסוגלים אלה לקום ולמרוד בו, ולעבוד לעגל העשוי מזהב, כנראה שהמעמד לא היה כל כך מיוחד ולא הצליח לעשות את הפעולה שהיה אמור לעשות.

כדי לגשת להבנת 'חטא העגל' הקדים ריה"ל והסביר כמה עם ישראל הוא סגולי ומיוחד, עם שעובר בו 'העניין הא־לוהי', וכל אחד מעם ישראל הוא כמו אדם על־טבעי, וכולם ראויים לנבואה ולהשגחה פרטית, והם מעבירים את הסגולה לבניהם ולדורות הבאים אחריהם (סימן צה).

אך אם כן לכאורה שוב חוזרת ומתעוררת שאלתו של מלך כוזר: אדרבה, ככל שנבין שעם ישראל הוא נעלה יותר ומסוגל יותר – כך יותר נתקשה לתפוס כיצד הוא נפל בחטא העגל!?

על כך הסביר ריה"ל שיש להבחין בין ה'עניין הא־לוהי' הקיים בעם ישראל, שהוא מעין פוטנציאל ויכולת להגיע לרמות רוחניות גבוהות מאוד, לבין הבחירה החופשית שיש לכל אדם ואדם. כל אדם מישראל יכול לבחור האם ברצונו לממש את הפוטנציאל הגבוה הקיים בו, או שמא הוא מוותר ומתעצל ואינו מעוניין להתקדש ולהתעלות. כלומר, העובדה שיש לו לאדם היהודי סגולה מיוחדת וכוחות רוחניים מיוחדים אינה פוגמת בבחירה החופשית שלו. למה הדבר דומה? לספורטאי מצטיין, שיש לו יכולת גופנית להגיע להישגים גבוהים מאוד, אך הוא יצליח להשיג אותם רק אם יתאמן ברמות הגבוהות ביותר וישקיע בכך את כל מרצו. אם הוא יחליט להזניח את העניין, יכולתו תרד והישגיו ירדו, עד שיחליט לשוב ולקחת את עצמו ברצינות. כך הוא גם 'העניין הא־לוהי' הטבוע ביהודי – אם יידבק היהודי בקב"ה ובמצוותיו אזי יזכה להשגחתו

ולשפע הבא אליו מלמעלה, אך אם יזניח את עבודתו ויחטא שוב לא יזכה לכך. אמנם זאת יש לדעת: **גם אם בחר אדם מישראל ח"ו לחטוא בחטאים חמורים – חטאים אלה אינם פוגמים במהותו, ואין הוא מאבד את סגולתו ואת ה'עניין הא-לוהי' שבו.**

יש לדון את חטא העגל מתוך ההקשר של התקופה

כלל ידוע הוא שאי אפשר לדון מעשה של אדם, או להבין את התנהלותו, מבלי להכיר את המציאות ואת האוירה בהם פעל, ואת ההקשר אליו מתייחסים הדברים. חז"ל אמרו "אל תדון את חברך עד שתגיע למקומו", ובשפות זרות אומרים את המשפט: "אינך יכול להבין את האחר עד שתלך בנעליו".

יש לכך דוגמאות רבות. אין אנחנו יכולים לשפוט את היהודים שנרצחו בשואה והלכו "כצאן לטבח", ולטעון שהיו צריכים לקחת נשק ולהגן על עצמם. זאת היתה תקופה אחרת, עם אוירה שונה, עם חינוך שונה, עם מנטליות מסויימת. ויתרה מכך: אני לא משוכנע שהיהודים כיום במדינת ישראל קורצו מחומר אחר ויש להם אופי שונה. אדרבה, במספר מצבים גילינו שהתנהלות היהודים בארץ ישראל, עם המדינה והצבא החזק שזיכנו הקב"ה בהם, עדיין מתנהלים בפחד ובכפיפות קומה ביחס לאויבים וביחס למעצמות זרות, ולבי אומר לי שהקב"ה מגלגל את הדברים באופן כזה כדי שנבין את משמעותו של הפחד מן הגויים, וכי כל זמן שלא באה הגאולה השלמה לא השתנה מצבנו באופן מהותי, ואכמ"ל בזה.

גם על הרש"ר הירש זצ"ל, שחי בגרמניה לפני 250 שנה, נמתחה ביקורת בדור האחרון על ידי רב חשוב, על כך שבידל את הקהילה שלו בפרנקפורט ליהודים דתיים בלבד, ובכך דחה מן היהדות יהודים שלא שמרו תורה ומצוות. הרש"ר הירש היה מגדולי עולם, וכל המעיין בכתביו ובספריו המופלאים מגלה עד כמה היה מאמין, עמוק ומקורי. באופן אישי, אין לי ספק כי פירושו לתורה הוא מן הפירושים הטובים ביותר שנכתבו אי פעם. והנה יש לדעת, כי בתקופתו של הרש"ר הירש בפרנקפורט, בעקבות התפשטותם של היהודים הרפורמים, כמעט לא נשארו יהודים דתיים והקהילה עמדה להיעלם, ואפילו המקוה טהרה ששימש את הקהילה שם נסגר. במצב כזה לא היתה לרש"ר הירש ברירה אלא לבדל את קהילתו ולהקים בה ציבור של יהודים דתיים אדוקים, כדי לשמור על חיי התורה שם. במקביל הקים הרש"ר הירש בית-ספר בו למדו ילדים יהודים לימודי חול בלי כיפה, דבר שנראה היום תמוה, אך התוצאה היתה שבזכות כך קם דור שלם של יהודים מאמינים, שהיו בני תורה וגם מדענים גדולים. את פירות הקהילה "הייקית" מגרמניה זכינו לראות עד הדורות האחרונים, רופאים ומדענים בני

תורה בארץ ישראל יוצאי קהילת גרמניה. אם כן, הרי לנו דוגמא לפעולות של אדם שבעיניים עכשוויות נראות לנו תמוהות, אך באמת בתנאים בהם פעל כך היתה הדרך הנכונה לפעול לכתחילה.

החבר מסביר כי גם את חטא העגל יש לדון מתוך הכרת המציאות בעולם באותו הזמן, הן במישור האמוני ובתפיסות הפילוסופיות באותו הדור, והן במישור הפסיכולוגי ובהבנת פעולת הנפשות. את הדברים בוחן ריה"ל מתוך פרספקטיבה של אהבה, של חיבה, של הבנה. הוא אינו שופט אותם מבחוץ אלא מנסה להיכנס אל תוך הסיטואציה המדויקת על מנת להצליח להבין אותה באמת.

בדור המדבר היו מוכרחים להגשים את אֱלֹהִים במשהו מוחשי

מסביר החבר: בתקופה זו של דור המדבר קשה היה מאוד לתפוס את האֱלֹהִים כמושג מופשט לחלוטין. הציווי של "לא תעשה לך פסל וכל תמונה" בא כנגד התפיסה הרווחת בכל הדתות ובכל האמונות, ולא היה אדם אחד בכל העולם שיכול היה לתפוס באותו הזמן את האֱלֹהִות כמשהו מופשט שאינו מתבטא באיזשהו משהו מוחשי ממשי. גם מי שכבר הצליח להגיע להכרה באֱלֹהִים אחד שהוא בורא ומנהיג את העולם, וכבר לא האמין בקיומם של כל מיני כוחות השותפים בהנהגת העולם, עדיין לא הצליח להגיע להכרה שהאֱלֹהִים הוא עניין מופשט ואינו מתגשם בתמונות ובעצמים. הם היו משוכנעים שאֱלֹהִים מתגלה אליהם בעולם באמצעות דברים מוחשיים שהם יכולים לראות בעיניים. הם כבר היו רגילים להתגלות ה' בעמוד הענן ובעמוד האש, הם ידעו שמשה עלה אל ההר כדי להוריד להם את התורה שתהיה אצלם באופן מוחשי (ואכן הוא ירד עם הלוחות שהיתה בהן קדושה עצמית). משום כך אנו יכולים להבין שהיה בהם צורך גדול באותו הזמן לייצר עצם מוחשי דרכו יתגלה אליהם האֱלֹהִים. הם ידעו בוודאות שהעגל אינו אֱלֹהִים ואינו אלא מעשה ידי אדם, אך רצו לייצר צורה שתשכון עליה רוח אֱלֹהִים, וכך יהיה להם קל יותר לעבוד את ה' כי אין הם יכולים לתפוס אותו באופן אחר.

יתרה מזאת, אומר החבר, גם בימינו אנחנו עדיין רואים גילויים של הגישה הזאת. על אף שאנחנו יודעים כי הקב"ה הוא אחד ואין לו גוף ולא דמות הגוף, עדיין אנו מייחסים קדושה לעצמים ולגופים מוחשיים. אנחנו הולכים לקברי צדיקים, אנחנו מקדשים את אדמת ארץ ישראל ומתגלגלים בעפרה. יש אף אנשים בימינו שתפיסתם נמוכה וסבורים שיש לדברים האלה כוח עצמי ולא מייחסים זאת לבורא.

כך גם הסביר האבן עזרא שכוונתם היתה שהעגל מסמל לעניין רוחני ואין בו עצמו אֱלֹהִות.

התלבשות רוחני בגשמי יכולה להתקיים רק בציווי מפורש

אם כן, במה אפוא חטאו יוצרי העגל? אם אכן הקב"ה מתגלה בעמוד אש ובעמוד ענן, אם הלוחות יש בהם קדושה עצומה, אם המשכן ובית המקדש הם מקום קדושה והשראת שכינה וכל הזר הקרב יומת, מדוע אי אפשר לומר שאפשר גם לעבוד את הקב"ה תוך שימוש בסמל בדוגמת עגל? הרי א-להים מתגלה גם בעצמים גשמיים! במה זה שונה, למשל, מצורת הכרובים שהיו בקודש הקודשים? האם אין זה שימוש בסמל גשמי לעניינים רוחניים?

אומר ריה"ל: החטא של האנשים שעשו את העגל הוא בכך שעברו על ציווי ה' "לא תעשה לך פסל וכל תמונה!" הם אכן לא כפרו בא-להים, הם לא עבדו ממש עבודה זרה, אבל הם עברו על הציווי המפורש. ואם תאמר, הרי יש שימוש בעבודת ה' בפסלים ובתמונות ובעניינים גשמיים, ואם כן היאך נבחין בין האסור ובין המותר? מסביר ריה"ל כי העניין הוא פשוט. ההיגיון העומד מאחרי האיסור הוא **שרק הקב"ה בעצמו יכול לקבוע באלו אופנים יתגלה הרוחני בגשמי**. האדם אינו יכול ליצור רוחניות בגשמיות בלי הוראות מפורשות. אם סופר סת"ם יקח קלף ויכתוב עליו ספר תורה שלא על פי ההלכות המדוייקות – ספר התורה יהיה פסול ואין בו קדושה. אך אם יכתוב אותו על פי כל ההלכות והדקדוקים – ספר התורה יהיה כשר ותחול עליו קדושה גדולה. האם הסופר סת"ם יכול להחיל קדושה על קלף? בודאי שלא! את הקדושה על הספר מחיל הקב"ה, אך הקדושה יכולה לחול רק בתנאים מסויימים ומדוייקים ובציווי מפורש. אדם אינו יכול ליצור קדושה בעצמו בלי שנצטווה על כך. זה היה חטאם של נדב ואביהו, עליהם נאמר (ויקרא י, א): "ויקריבו לפני ה' אש זרה אשר לא ציוה אותם", כלומר האש היתה זרה ולא רצויה משום שהקב"ה לא ציוה להביא אותה, ועל כך נענשו מייד!

מספר החוטאים שנהרגו מוכיח כי זהו חטא מקומי

ראיה לכך שחטא העגל לא היה חטא מהותי אלא חטא מקומי מביא ריה"ל ממספרם של החוטאים שנהרגו. התורה מספרת שמשנה ובני לוי הרגו את כל האנשים אשר חטאו בעגל, ומספרם הגיע ל-3,000 איש. אמנם זהו מספר לא מבוטל, אך ביחס ל-600,000 אנשי ישראל זהו בסך הכל חצי אחוז.

החומרה הגדולה של חטא העגל

יש להוסיף עומק לדבריו של ריה"ל, ולבאר את משמעותו של החטא בראייה רחבה יותר (על אף שריה"ל לא כותב זאת כאן בפירוש נראה לענ"ד שהוא ודאי יסכים לביאור זה, והדברים תואמים עם שיטתו הכללית בהבנת טעמי המצוות).

במעשה העגל ישנו צד מודע וצד שאינו מודע. הסיבות שנאמרו על ידי העם היו סיבות לכאורה מוצדקות: "כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו" – אנחנו רוצים לעבוד את ה' שהרי אנו מחוייבים להודות לו על שהוציאנו ממצרים, ולשם כך אנו עושים את העגל. אנחנו רוצים משהו מוחשי שנוכל באמצעותו להתחבר לעבודת ה'. "חג לה' מחר" – הכל מתוך יראת שמיים ומתוך כוונה אמיתית לעבודת ה', כי אנחנו צדיקים ורוצים להתקרב לה'! אז אולי זה לא רצוי לכתחילה כי אסור לעשות פסל וכל תמונה, אבל זה לא כל כך חמור. אפשר להבין! אמנם זהו הצד המודע, המניע השכלי, שכביכול רוצה לעשות את הטוב והישר. מאידך, כשבאו למעשה עצמו, נאמר: "וישכימו ממחרת, ויעלו עולות ויגישו שלמים, וישב העם לאכול ושתה, ויקומו לצחק". זהו הצד הלא מודע, והוא מגיע בהכרח. ונבאר את הדברים:

הנה, כבר דיברנו לעיל על תורת הנצרות, שעניינה המרכזי הוא להוריד את הא־להים אל האדם. במקום שהאדם יתעלה אל הא־להים הם הורידו את הא־להים אל האדם. הם הגדירו מהו א־להים, איך צריך להתנהג א־להים, ואיך צריך האדם להתנהג עם א־להים. האדם אינו כפוף למשהו חיצוני אלא לערכים שלו עצמו. אותה הבעיה יכולה להתעורר גם בעבודת ה'. כאשר האדם רוצה לעבוד את ה' על פי הבנתו ועל פי רצונו, הוא למעשה יוצר א־להים כדמותו וכצלמו. אם האדם הוא שמחליט מהי הדרך הנכונה לעבוד את הבורא, ושוקל זאת על פי דעתו ועל פי תפישתו בלבד, סופו שיתיר את הרצועה ויילך אחר יצרו ויפרוק כל עול! אם אין הלכה מוגדרת, אם אין שולחן ערוך, אם הכל נתון לשיקול הדעת ולהרגשות, או אז גם אם הרצון המודע המניע יהיה קדוש וטהור על כרחו התוצאה תהיה עיוות וחיסרון. אנו רוצים עולם בו יש השראת שכינה, בו יש 'עניין א־לוהי' סגולי, ודבר זה אינו יכול לבוא לעולם על פי שיקול דעתנו. קדושה והשראת שכינה הן מציאות שנוצרת על פי התורה, על פי ההוראות הברורות שישד הקב"ה בעולמו, "איסתכל באורייתא וברא עלמא". למזבח יש מידות מדוייקות, לשמירת שבת יש כללים ברורים, ולכל ענייני קדושה ומצוות ישנם גדרים שניתנו לנו על ידי הבורא. אי אפשר לעבוד את ה' ולהידבק בו בלי להיות צמודים לכללי ההלכה הברורה.

מלבד העניין הסגולי, שאין באפשרות האדם ליצור קדושה והשראת שכינה שלא על פי הכללים האלוהיים, ישנו צורך נוסף במסגרת של מצוות והלכה ברורה, הנה ידוע שהאדם מונע משיקולים שונים, וגורמים רבים משפיעים על שיקול דעתו, עד שלמעשה אין באפשרותו לקבל החלטות משיקולים אובייקטיביים. אדם קרוב אצל עצמו ואצל תאוותיו, וגם בדברים שבהשקפה ובנושאים שברומו של עולם האדם מושפע משיקולים שונים. כיצד אם כן יידע האדם אם האמת אליה הוא חותר היא האמת המוחלטת? הרי חבירו, שאף הוא ירא שמים כמותו, סבור אחרת! גם משום כך אנו צריכים את מסגרת ההלכה הברורה, בה 'גבולות הגזרה' ברורים ומוחלטים ואינם נתונים לוויכוח ועירעור. בתוך המסגרת הזאת אפשר שתהיינה מחלוקות, אפשר שיהיו וויכוחים, אך לכולם יהיה ברור מה מותר לכתחילה ומה אסור גם בדיעבד. אלמלא כן כל אחד יכתוב תורה לעצמו וכל אחד יבנה במה לעצמו.

בחטא העגל רצה העם לעבוד את ה', רצה תחליף למשה רבנו, רצה ליצור עצם גשמי שתחול עליו קדושה רוחנית – אך הם עשו זאת על פי שיקול דעתם ולא על פי ציווי אלוהי. בכך למעשה הם מייצרים דת חדשה המתאימה להם, ובזה הם מנתקים עצמם מהקב"ה. אם כן, גם לריה"ל חטא זה הוא חמור מאוד, על אף שהוא שונה לחלוטין ממה שהבנו בלעדיו.

מדוע אהרן שיתף פעולה עם החוטאים?

צריך להבין את תפקידו של אהרן בחטא העגל. כל הקורא את הפסוקים משתומם: מה ראה אהרן הכהן, המנהיג הבכיר בהיעדרו של משה, לשתף פעולה ולהדריך את העם כיצד לעשות את העגל? הרי היה צריך לעצור ולמנוע אותם מלעשות זאת בכל מחיר! אחד ההסברים (והוא חביב עליי במיוחד) הוא שאהרן עשה כאן מעשה גדול של הקרבה. אהרן כבר הבין שהאנשים האלה רציניים בעניין הזה, ורצונם הוא ליצור להם דמות גשמית בכל מחיר. הם כבר הרגו את חור (בנה של מרים) והם אינם בוחלים באמצעים. מתוך שהיה אהרן אוהב ישראל גדול הוא החליט לשתף פעולה עמם, מתוך הנחה שדבר זה יעמוד לזכותם – כאשר ייתבעו על ידי משה על חטאם יוכלו לטעון להגנתם שאף אהרן הכהן עשה זאת, ונחנו מה כי תלין עלינו?! לפירוש זה אהרן מסר את נפשו הטהורה והשתתף בעצמו במעשה החטא כדי להציל את החוטאים מעונש. רש"י על התורה מבאר שאהרן ניסה 'למשוך זמן' באמצעים שונים, כדי שלא יספיקו לבצע את המעשה עד שיגיע משה רבנו. אילו היה מתנגד להם לא היו שומעים

לו, ולכן עשה עצמו כאילו הוא משתף עמם פעולה, אלא ניסה להרוויח זמן בתואנות שונות. בסופו של דבר לא יכול היה לדחות את המעשה ונאלץ לעשות אותו כאנוס.

אמנם ריה"ל מבאר ביאור שונה בתכלית, ויש בו מן החידוש: אהרן עשה זאת בכוונה על מנת לגלות לעיני כל מי הם האנשים החוטאים בעם, ובכך להביא להריגתם! אהרן מזהה חולשה בעם, רפיון באמונה הטהורה, ומעוניין לגלות את ערוות העם – "כי פרוע הוא, כי פרעה אהרן" (שמות לב, כה), אהרן חשף וגילה את חולשת העם כדי להיפרע מן החוטאים!

פירוש זה הוא הפוך לגמרי מן הפירוש הראשון שהבאנו לעיל. אהרן אינו איש החסד אוהב ישראל המגונן עליהם כלפי משה המעניש, אלא אדרבה, אהרן רוצה לגלות את האנשים החלשים, המועדים לחטוא, להכשיל אותם במעשה החטא, ובכך לטהר את המחנה.

אסור לגלות חולשות

אך עדיין צריך להבין מדוע מעשה זה הוא חטא? מדוע נענש אהרן על כוונתו זו, ומדוע מתרעם עליו משה?

ראיתי הסבר נאה לעניין זה בספרו של הרב שלמה טולדנו, ואני רוצה לפתח את הרעיון העומד מאחוריו:

הנה לכל אדם ישנן חולשות. לכל אדם יש יצרים עמם הוא מתמודד ובהם הוא נלחם. לפעמים הוא מצליח, לפעמים הוא נכשל. לכל אדם יש מידות בנפש שעדיין לא הצליח לתקן, אך כלפי חוץ אין הדבר ניכר. יש אנשים שמצליחים להסתיר כל חייהם את חולשותיהם, ואפילו אנשים שמכירים אותם היטב אינם יודעים שהם לוקים במידה מסויימת בנפש. יש אנשים שמצד האמת הם לא כל כך נחמדים ומוצלחים כמו שהם נראים כלפי חוץ. אז מה? מה החיסרון בחוסר הידיעה הזו?

ידוע שיש אנשים שהולכים לטיפול פסיכולוגי או פסיכיאטרי בגלל כל מיני סיבות אישיות. דרכו של הטיפול הוא שבמהלכו מגלה המטופל על עצמו פרטים שאינם מחמיאים, והוא מגלה שהוא לוקה בעניין זה, ובמידה זו, ובתכונה זו. מי אמר שהגילוי הזה הוא טוב? אולי לפעמים עדיף שהדברים מוסתרים ואינם צפים ועולים על פני השטח? אולי קל יותר להתמודד ולחיות כאשר הליקויים האלה אינם גלויים, וליבא לפומא לא גליא!

יש מנהג לעשות 'דינמיקה קבוצתית' בין קבוצות אנשים, ופעילות זו נועדה על מנת לגלות סכסוכים בין אנשים, מתחים, פתאום מתגלה שפלוני לא אוהב את אלמוני, שהוא מרגיש פגוע ממנו, שהוא מתקשה לומר לו שלום. עד עכשיו אדם זה הצליח להסתיר את העניין והתנהל באופן סביר, מדוע יש צורך לגלות את הדברים הנסתרים האלה? טוב להם שיהיו נסתרים וכך לא יפריעו למהלך החיים השקט והרגיל. אז נניח שאני לא אומר לו 'שלום' מכל הלב אלא רק מן השפה ולחופן, קשה לי ואני מתמודד עם זה, אבל למה צריך לגלות הכל ולספר?

אהרן זיהה חולשה בעם. היו מספר אנשים שאמונתם היתה רופפת מעט, והם חשו צורך להגשים את הרוחניות בחפצים גשמיים. זהו צורך שיש בו פסול, אבל זאת היתה רק התרופפות בכוח, לא בפועל. מסיבות שונות אנשים אלה לא חטאו עד כה, ולא מימשו את רצונם זה. אולי חששו ממשה, אולי לא העיזו לקום ולעשות מעשה. אהרן רצה לגלות כלפי חופן את חולשתם, ולהוציא את החטא מן הכוח אל הפועל. סביר להניח שאלמלא היה אהרן פועל ועושה את העגל אנשים אלה לא היו חוטאים, ולעולם לא היו נופלים בזה כי לא נקרתה להם הזדמנות נאותה. אהרן רצה לגלות את חולשתם ולטהר את המחנה, שהרי תפקידו של הכהן הגדול הוא "לכפר על בני ישראל" – "לכפר" היינו לנקות – אך במעשה זה פגם והחטיא אותם בפועל, מה שיתכן שלא היה עושים כלל.

אנו מבקשים בתפילה בבוקר "ואל תביאנו לא לידי ניסיון ולא לידי בזיון". אנו יודעים שיש לנו יצרים, ואנו יודעים שבסיטואציות מסוימות אנו עלולים לחטוא, ולכן אנו מבקשים לא להגיע למצבים בהם יתגלה קלוננו בפני הבורא. על האדם להרחיק עצמו ממצבים בהם הוא עלול להתפתות וללכת אחר תאוות לבו. "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם". אין עניין לגלות את היצר אלא יש עניין להערים עליו ולא להיתקל בו. "בתחבולות תעשה לך מלחמה". בעניין גלישה באינטרנט ההמלצה הטובה ביותר היא לגלוש במחשב במקום גלוי בו אחרים יכולים לראות כל אשר אתה עושה. אם תהיה לבד אתה עלול להיסחף למקומות לא רצויים, אז אל תכניס את עצמך למצב של מלחמה מול היצר, אלא מראש תדאג לכך שכלל לא יהיה קרב.

אי אפשר שלא להתפעל מן העומק הנפלא בהבנת נפשו של אדם הטמון בדברי ריה"ל, ובמיוחד שהדברים נאמרו לפני כאלף שנה והקדימו את זמנם.

פרק יז

טעמי המצוות

פיסקאות צח-צט

ההבנה שאי אפשר לעבוד את אלהים לפי סברת האדם היא הבסיס להבנת טעמי המצוות כולן

בפיסקה הקודמת הסביר החבר את חטא העגל כטעות בשגגה ולא כזדון: עובדי העגל רצו לעבוד את ה' כפי הבנתם, בלא שנצטוו על כך בפירוש, וזה היה חטאם. הם לא הבינו שאי אפשר לעבוד את ה' אלא בדרכים ובפעולות אותן ציווה.

תשובה זו מתקבלת מאוד על דעתו של מלך כוזר, שהרי זהו בדיוק המסר אותו קיבל בחלום בתחילת דרכו – "כוונתך רצויה, אך מעשיך אינם רצויים". וכך אומר המלך (פיסקה צח): **"כָּבֹד עֲזַרְתָּ עֲצָתִי בְּמָה שֶׁעָלָה בְּדַעְתִּי וּבְמָה שֶׁרָאִיתִי בַּחֲלוֹמִי, כִּי אֵין הָאָדָם מְגִיעַ אֶל הָעֲנָן הָאֱלֹהִי אֶלָּא בְּדָבָר אֱלֹהִי, רְצוֹנִי לֹא מֵרָחֵק: בְּמַעֲשֵׂים שִׁיְצִיּוֹם הָאֱלֹהִים"**.

כאן עובר הדיון אל סוגיית טעמי המצוות ומשמעותן, והיא סוגיה בה עסקו הוגי הדעות היהודיים מאז ומעולם. האם יש טעם למצוות? האם נכון לחקור ולחפש אחר טעמי המצוות, או שמא עדיף לקיימן כעבד המקיים רצון רבו בלי להבין את טעמיהן? גישתו של ריה"ל היא בהחלט חידוש בעניין זה.

שיטות שונות בסוגיית טעמי המצוות

שתי גישות בחז"ל לטעמי המצוות - האם יש לחפש טעם לכל מצוה

הבסיס לדיון בעניין זה בראשונים הוא המשנה במסכת ברכות (פ"ה מ"ג), העוסקת בענייני תפילה ונוגעת גם בעניין טעם מצוות 'שילוח-הקן': **"האומר על קן צפור יגיעו רחמין... משתקין אותו"**, כלומר, המבקש בתפילתו שהקב"ה יחוס עליו כשם שהוא חס על קן ציפור – אין זו תפילה ראויה, וצריכים השומעים להשתיק אותו. מדוע? הגמרא שם (לג ע"ב) מביאה שתי דעות: **"חד אמר: מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית,**

וחד אמר: מפני שעושה מידותיו של הקב"ה רחמים, ואינן אלא גזרות". כלומר, דעה ראשונה סוברת שאמירה כזו עלולה לעורר שאלה: מדוע דין זה שייך דווקא בציפורים ולא בשאר בעלי חיים? ומתוך כך עלולים, חלילה, לומר שהקב"ה חס רק על חלק מבריותיו ואילו על השאר אינו חס. דעה שניה סוברת, לכאורה, שאסור לחפש כלל טעם למצוות, ש'אינן אלא גזרות' – כך גזר עלינו הקב"ה לעשות וכך אנחנו עושים, בלי לנסות להסביר ולהבין. ואדרבה! נתינת הסבר יש בה פגם ועיוות הרצון הא-לוהי.

הרמב"ם דוחה בחריפות את הגישה שאין למצוות טעם הגיוני

את הדעה השניה בגמרא הנ"ל הציג הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פל"א), ודחה אותה בחריפות (בתרגום מהדורת שוורץ): **"יש אנשים שקשה להם מתן טעם למצוה מן המצוות. רצוי להם ביותר שלא תושכל לציווי ולאיסור כל משמעות (=הם מעדיפים שלא תהיה למצוה או לאיסור שום משמעות הגיונית)... כי הם סוברים שאילו היו המצוות האלו מועילות למציאות זאת, ונצטוונו בהן משום כך וכך (=לדעתם אילו סיבת ציווי המצוות היא משום שהן מועילות לחיי האדם בעולם הזה), אזי כאילו באו מתוך מחשבתו ושיקול דעתו של בעל-שכל (=המצוה ניתנה ע"י א-להים, ושכל האדם אינו יכול להבין את רצון הא-להים, ואם הוא מבין את המצוה בשכל הוא מקטין את המצוה). אבל אם הן דבר שאין מושכלת לו משמעות כלל, ואין הן גורמות תועלת, אזי הן באו בלי ספק מן הא-ל, כי אין מחשבתו של אדם מביאה לדבר מזה".** לשיטה זו אין למצוות טעם הגיוני, וממילא אין עניין לחפש טעמים למצוות, אלא יש לקיים אותן כעבדים המשמשים את הרב ומקיימים גזרותיו בלי להבין ובלי לשאול. למה? ככה! כי כך א-להים ציוה!

את הגישה הזו דחה הרמב"ם בחריפות, וכתב על אותם הסוברים כך: **"מה שמחייב להם את זאת היא מחלה שהם חשים בנפשותיהם שאין הם מסוגלים לדבר עליה ואין הם מיטיבים להביעה... בעיני חלשי שכל אלה האדם הוא, כביכול, שלם יותר מיוצרו, מפני שהאדם הוא אשר אומר ועושה מה שמביא לתכלית כלשהי, והא-ל אינו עושה זאת, אלא מצוה עלינו לעשות מה שעשייתו לא מועילה לנו, ואוסר עלינו מה שעשייתו לא מזיקה לנו".** לא יתכן שנייחס לאדם מעשים הגיוניים בעלי תכלית ותועלת, ואילו לבורא נייחס מעשים שאין להם טעם והגיון, כי בכך הופך האדם להיות כביכול שלם יותר מן הבורא.

שיטת הרמב"ם: המצוות נועדו להועיל לנו בדעות, במידות ובהנהגה ציבורית

הרמב"ם, כאמור, דחה את השיטה הסוברת שאין למצוות טעם הגיוני. להבנתו יש לכל המצוות טעם, וכולן ניתנו כדי להועיל לנו. הרמב"ם מחלק את מטרת המצוות לשלושה סוגים: "כל מצוה מ613 מצוות אלה באה או לתת דעה נכונה או להסיר דעה פסולה, או לתת משפט צדק, או להסיר עושק או לחנך למידה טובה, או להזהיר מפני מידה גרועה. הכל תלוי בשלושה דברים: בדעות, במידות ובמעשי הנהגת המדינה". המצוות נועדו לחנך את האדם להשקפה נכונה, על מנת שמחשבתו תהיה נקיה ולא מעורבת בהבלים, וכן לחנך את האדם למידות והנהגות אישיות טובות, וכן לעשות צדק ולמנוע עוול, לתיקון החברה.

על פי עיקרון זה הרמב"ם שם מזכיר כמעט את כל המצוות שבתורה, מחלק אותן ל14 קבוצות (בפרק לה), ומסביר את טעמיהן. את איסור מאכלות אסורות, למשל, מסביר הרמב"ם (בפרק מח) שמאכלים אלה מזיקים לאדם והם "מזון מגונה", אוכל שאינו בריא לגוף האדם. את מצוות שחיטה הסביר הרמב"ם שם שזוהי המתת הבהמה במיתה הקלה לה ביותר, שלא תתענה.

סתירה לכאורה בדברי הרמב"ם:

האם לומר שאין טעם למצוות זו דעה ראויה או שאי אפשר כלל לומר כן?

כאן הגיע הרמב"ם לאיסור לשחוט "אותו ואת בנו" ביום אחד, ולמצות "שילוח הקן", וביאר זאת מטעם 'צער בעלי חיים' – "שכן אין הבדל בין צער האדם וצער שאר בעלי החיים, מפני שאהבת האם לילדה וגעגועיה אליו אינם נמשכים אחר השכל אלא אחר פעולת הכוח המדמה הנמצא ברוב בעלי החיים כמו שהוא נמצא באדם". והמידה אותה לומד מכאן הרמב"ם: "אם התורה מתחשבת ביסורים נפשיים אלה בבהמות ובעופות, על אחת כמה וכמה בפרטי מין האדם בכללותו!". יש לשים לב: אין הכוונה שהקב"ה מרחם על הבעל-חיים ולכן הוא מצווה אותנו לרחם עליהם, וכביכול ישנו ערך גבוה של רחמים שאף א־להים מציית לו. לא כן! אלא הקב"ה מצווה אותנו לחנך אותנו שאנחנו נהיה רחמנים, שתהיה בנו את מידת הרחמנות, ועל ידי כך נהיה אנשים טובים ומתוקנים יותר.

מכל מקום, עלה בידינו שהרמב"ם סבור שטעם מצות שילוח הקן הוא רחמים וצער בעלי חיים. על הבנה זו קשה, לכאורה, מן המשנה הנ"ל, והאומר בתפילתו 'על קן ציפור יגיעו רחמין' – משתקין אותו!

שאלה זו הקשה הרמב"ם בעצמו: **"ואל תטען נגדי בדבריהם ז"ל: האומר על קן ציפור יגיעו רחמין"**, מפני שזאת אחת משתי הדעות אשר הזכרנו, כלומר, דעתם של הסוברים שאין טעם לתורה זולת הרצון גרידא, ואילו אנו הולכים בעקבות הדעה השנייה". כלומר, הרמב"ם מסביר ששתי הדעות החולקות בגמרא הנ"ל הן למעשה שתי השיטות אותן הציג ביחס לטעמי המצוות – האחת הטוענת 'שעושה מידותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזירות', היא הסוברת שאין טעם למצוה מלבד רצון הא-ל, ואילו הדעה השנייה הסוברת 'שמטיל קנאה במעשה בראשית', היא הסוברת שיש טעם למצוות, והרמב"ם פוסק כדעה השנייה.

על דבריו אלה של הרמב"ם מתעוררת קושיא גדולה. לעיל (בפרק לא) התבטא הרמב"ם בחריפות על הסוברים שאין טעם למצוות, ואילו כאן (בפרק מה) הוא טוען שזוהי שיטה המובאת בדברי חכמים בגמרא, אלא שהוא סובר כשיטה החולקת. אז לא ברור – האם זוהי שיטה לגיטימית, או שמא זוהי שיטה של "חלשי שכל", כלשונו שם, ואי אפשר כלל לסבור כמוה?

בדברים היסודיים ביהדות אין כלל מחלוקת, ואף בנושא זה כולם מודים שיש טעם למצוות

על מנת ליישב את הסתירה הזו, וכדי לקבל מושג על כל סוגיית טעמי המצוות, יש להקדים יסוד חשוב מאוד, שהוא עיקר ובסיס בכל מקצועות התורה כולם.

בכל נושא בתורה, בין אם הוא בהלכה או באגדה או בהשקפה, יש להבדיל בין הכללים ובין הפרטים. אנו מוצאים הרבה מחלוקות בחז"ל, ובראשונים, ובפוסקים, אך כל המחלוקות הן דווקא בפרטים. על הכללים והיסודות אין מחלוקת, וכל המחלוקת היא מהם הגבולות של הכללים, עד היכן הם חלים, אך הכללים עצמם הם מוסכמים על הכל. כולם מודים שבהלכות שבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, כולם מודים שיחד עם תורה שבכתב ירדה תורה שבעל פה, וכו'. גם בסוגיית 'טעמי המצוות' אין מחלוקת ביסודות. הכל מודים שיש טעם למצוות, ואין דעה ביהדות החולקת על כך, אלא שנחלקו הדעות השונות מהו טעמן של מצוות וכיצד לבאר את עניינן.

"רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות", ו"לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות", הכל מודים שלקב"ה אין צורך במצוות ואין לו תועלת בכך שהאדם מקיים את המצוות. המצוות ניתנו בשביל האדם ולא בשביל א-להים. זהו יסוד מוסכם על כולם, אלא נחלקו מה התועלת לאדם בכך. יש שראו

תועלת בכל מצוה ומצוה, וכפי שהאריך לבאר הרמב"ם כנ"ל, ויש שראו במצוות תועלת כללית שמטרתה לחנך את האדם לציות, להכנעה, למשמעת.

על פי זה נוכל להבין את כוונת הרמב"ם וליישב את הסתירה בדבריו. לומר שאין למצוות שום טעם – אי אפשר לומר כן, כי לא יתכן שא-להים יצווה לעשות דבר שאין לו שום טעם ותכלית, ואם כן יש לדחות דעה זו בחריפות, ואלו דברי הרמב"ם בפרק לה. אך לומר שתכלית המצוות היא שהאדם יהיה צייתן ויכניע עצמו לציווי הבורא – זוהי דעה לגיטימית, ועל כן מציג אותה הרמב"ם כאחת הדעות בגמרא, אלא שדוחה אותה ומכריע כדעה החולקת.

שיטת ריה"ל: המצוות נועדו לגלות את העניין הא-לוהי באדם ובעולם

אחר כל זאת הגענו לשיטת ריה"ל בטעמי המצוות. גם ריה"ל מודה שיש טעם למצוות, והן ודאי לא ניתנו ללא תועלת ותכלית, וכנ"ל, אלא שיש לריה"ל הסתכלות אחרת על התועלת בהן. ריה"ל רואה במצוות את הדרך והאפשרות לגילוי העניין הא-לוהי שבאדם, וזו אף הסיבה שיש טעם וחשיבות לכל פרט ופרט מפרטי המצוה. הואיל וכל פרט מן המצוה יש לו חשיבות, אם שינית את הפרטים, אם לא דיקדקת בקיום המצוה לכל דיניה ופרטיה – איבדת את כל ערך המעשה, וכאילו לא עשית כלום. אין כאן איזשהו ערך חינוכי שאפשר לקבל באופן כללי ולהתפשר עם הפרטים, אלא יש כאן הנחיה מדוייקת מה צריך לעשות כדי לגלות את העניין הא-לוהי. אי אפשר לאלתר ולעשות את הדברים 'בערך', אלא צריך לדקדק בעשייתן בדיוק כמו שנדרש. תפיסה זו מקורה בקבלה, שאף בה, כידוע, ישנה חשיבות עצומה לפרטי מעשי המצוה של האדם. וכך אומר החבר (פיסקה צט):

"כֵּלָם בְּבִאוֹר מֵאֵת הָאֱ-לֹהִים, שְׁלֹא יִחְסַר מֵהֶם דְּבַר קָטָן וַיִּפְסַד הַכֹּל. כְּמוֹ הַהַיּוֹת הַטְּבֻעִיּוֹת, אֲשֶׁר הֵם מִתְחַבְּרוֹת מִיְחָסִים דְּקִים לֹא תִשְׁיִגֶם הַמַּחְשְׁבָה לְדַקּוֹתָם, אֲשֶׁר אִם יֵאָרַע מְכַשׁוֹל מְעַט בְּיְחָסִים הֵהֵם הִיָּתָה נִפְסַדַת הַהַיּוֹה הַהֵיא, וְלֹא הִיָּה בְּצִמְחָה הַהוּא אוֹ הַחֵי הַהוּא אוֹ הָאֵבֶר הַהוּא דְרָךְ מְשַׁל אֶלָּא מְפַסַד אוֹ נֶעְדָר"
 [כלומר, אי אפשר לשנות מפרטי המצוות כי בכך ייפסד הכל. כך הוא הדבר גם בדברים טבעיים, כמו צמח או בעל חיים, שאם משהו מן הפרטים המרכיבים אותו ישתנה היה הכל נפסד].

הרמב"ם פסק שיהיו קורבנות לעתיד לבוא, ואף הצורך האנושי לבטא רגשות לא בטל מן העולם

האם לשיטת הרמב"ם עתיד לבוא נקריב קורבנות בבית המקדש?

כידוע, הרמב"ם כתב בטעם הקורבנות שמטרתן להרחיק את בני האדם מעבודה זרה, והואיל ובני האדם נוטים אחר זאת על כן יש להדריך אותם כיצד לעשות זאת לשם שמיים ולא לעבודה זרה. על פי הסבר זה, יש שרצו לטעון בדעת הרמב"ם שהואיל ובטל יצר עבודה זרה, ובני אדם כבר אינם מרגישים צורך להקריב קורבנות, ממילא אין עוד צורך במצוה זו, ולעתיד לבוא לא נקריב קורבנות בבית המקדש, שייבנה בב"א.

אך נראה שאי אפשר לפרש כך בדעת הרמב"ם, שהרי הרמב"ם כתב בהלכות מלכים (יא, א): **"המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש, ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות, ועושין שמטין ויובלות ככל מצוותה האמורה בתורה"**. כמו כן, הרמב"ם הוא עמוד ההלכה בעניין הלכות קרבנות ועבודת המקדש הקשורה בהם, והאריך לבאר את כל פרטי המצוה, ובוודאי כתב זאת משום שסבר שכך תהיה דרך העבודה גם לעתיד לבוא.

סבי הרב יחזקאל אפשטיין זצ"ל רצה לחלק בין קורבנות חובה לקורבנות נדבה, ולומר שקורבנות חובה ודאי ינהגו לעתיד לבוא, שהם מצוות שניתנו לצרף את הבריות, אבל קורבנות נדבה שהאדם מביא מעצמו לא יהיה בהן צורך יותר. אך לי קשה על פירוש זה, שהרי הרמב"ם כתב אף את הלכות קורבנות נדבה.

על כן נראה לי לומר שגם לשיטת הרמב"ם ודאי כל הקורבנות יוקרבו לעתיד לבוא וחלילה לא ייבטלו. הטעות של בני האדם, שחפשו להקריב קורבנות לעבודה זרה, לא עברה מן העולם. ה'טעות' הזאת היא מציאות אנושית וצורך אנושי אמיתי. האדם אינו רוחני ושכלי בלבד, האדם הוא בעל גוף, יש לו יצרים ויש לו רגשות, והוא מוכרח להביא אותם לידי ביטוי. יש לאדם צורך לבטא אהבה, לבטא שנאה, להודות, לצעוק, לבכות, ועוד. הוא אינו יכול רק לחשוב על הדברים אלא הוא מוכרח למצוא אפיק להוציא את הרגשות החוצה. אם הוא רק יחשוב ולא יוציא החוצה הוא עלול להשתגע. הצורך הזה שבאדם אינו יכול להיעלם, והוא אף פעם לא התבטל. הוא טבוע בטבע האדם. על כן אין הכרח לומר בדעת הרמב"ם שהקורבנות ייבטלו, אלא ודאי עתידין להיות גם לעתיד לבוא, בב"א.¹³

13. פירוש זה בדברי הרמב"ם מצאתיו במכתב שכתב לתלמיד במענה לשאלה ששאל.

כל המצוות ניתנו בפירוט רב, ולדוגמא מביא החבר את ענין הקורבנות

כאשר החבר עוסק בעניין טעמי המצוות הוא מקדיש משפט אחד לכל המצוות לפני שהוא עובר לעסוק בעניין הקורבנות. לדבריו, כל המצוות ניתנו על ידי א־להים למשה בסיני בפרטיהן ובדקדוקיהן, ואת כל מה שקיבל משה הוא העביר לעם ישראל. לא היה צורך בתקופה בה התורה ניתנה ליחידים והם מסרוה לאחרים בעל פה, באופן של התפתחות והטמעה לאורך זמן, אלא מייד באותו הדור כתב משה את כל התורה ומסרה לכל העם, עם פירוט של כל המצוות וכל פרטיהן.

מכאן עובר החבר לעסוק בעניין הקורבנות. לא זו בלבד שאמר א־להים שיש להקריב קורבנות, אלא אף האריך ותיאר בדיוק את כל סוגי הקורבנות השונים, כיצד יש לעסוק בהם, מה יש לעשות בכל שלב ושלב, מי הם הכשרים לעבודה זו, באלו בגדים יש לעשות זאת, היכן יש לעשות זאת, והכל תוך תיאור מפורט ומדויק לפרטי פרטים. על ידי כך הדגיש החבר את העיקרון שהוזכר לפני כן: רק על ידי עשיית מעשים מדויקים עליהם נצטווית בפירוש תוכל לקיים את רצון הא־לוה ולהגיע אל העניין הא־לוהי. אין אפשרות לעבוד ולהתקרב אל א־להים על ידי מעשים שהאדם עושה מדעתו. עיקרון זה נכון לכל המצוות, וטעמן הכולל הוא שזוהי הדרך של היחיד ושל הכלל להתקרב לעבודת ה' ולגלות את העניין הא־לוהי.

ענין הקרבנות נבחר כדוגמא כי היא מצוה מפורטת בתורה, אך היא גם הדרך להשגת הקשר בין האדם לא־להים

מדוע בחר ריה"ל בסוגיית טעמי המצוות להביא כדוגמא דווקא את מצוות הקורבנות?

הסביר הרב טולדנו בספרו שעניין הקורבנות הוא מיוחד בכך שהתורה ירדה בו לפרטי פרטים באופן מפורש, להבדיל ממצוות אחרות בהן קיצרה ולא האריכה בדיניהן. התורה האריכה מאוד בענייני קורבנות, בענייני טומאה וטהרה ובדיני עריות, וכתבה את דיניהם בפרטי פרטים, וריה"ל בחר את נושא הקורבנות כדוגמא למצוה מפורטת.

נראה לי שיש להוסיף על כך הסבר נוסף. לא לחינם בחר ריה"ל את נושא הקורבנות כדוגמא מייצגת לסוגיית טעמי המצוות, משום שתכלית המצוות היא גילוי העניין הא־לוהי, והוא הקשר בין א־להים ובין האדם. האדם מגיע לקשר עם א־להים על ידי עבודת ה', והעבודה הגדולה ביותר היא עבודת הקורבנות. על ידי עבודת הקורבנות מתגלה העניין הא־לוהי בעולם ובאדם.

עבודת הקרבנות היא חומרית ונמוכה, ונועדה לגלות את העניין הא־לוהי במקום הכי נמוך

וצריך להבין מה עניינה הגדול של עבודת הקורבנות? היום אין לנו, לצערנו, את עבודת המקדש והקורבנות, ולכן אנחנו לא מרגישים את העוצמה והחשיבות שלה. ולכאורה, אדרבה, כל עניין הקורבנות נראה כעיסוק גשמי וגס ביותר ורחוק מאוד מקדושה ועבודה רוחנית. לוקחים בהמה שהיא דבר חומרי, שוחטים אותה, שזו פעולה שנראית אכזרית ואלימה, זורקים את הדם שלה, שורפים אותה על המזבח – כל הפעולות האלה נראות מאוד מאוד חומריות ונמוכות, וכי יש כאן עבודת ה'?

אלא באמת זוהי הנקודה החשובה. החכמה הגדולה באמונה ובעבודת ה' היא ההצליח להביא את הא־לוהות למקומות הנמוכים ביותר, החומריים ביותר, ובכך העולם החומרי מתעלה, וכך מתגלה העניין הא־לוהי שבו. למצוא קדושה וחכמה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות זה דבר חביב ונחמד, אך זה קל מדי. העולם שבחוץ שקוע בחומריות וביצרים, ודווקא שם יש למצוא את א־להים ולהעלות את הבריאה כולה. זאת הסיבה שהתורה האריכה גם בפרטי איסור עריות, כי במקום זה נמצאים היצרים הנמוכים ביותר של האדם. אם מצליחים להכניס לתאוות האלה את עבודת ה', ולקדש אותן מתוך אהבה אמיתית וטהרת הלב – או אז מתגלה העניין הא־לוהי בשיא עוצמתו ובטהרתו. זהו התיקון האמיתי של העולם והגילוי האמיתי של העניין הא־לוהי שבו.

עולם הגשמי כולו הוא התגשמות של רעיון רוחני, ובמיוחד בניית המשכן לפרטיו היא הגשמה של עניינים רוחניים נעלים

החבר אומר בדבריו משפט אחד שנראה סתום, אך נראה שהוא מקפל בתוכו משמעות גדולה. החבר מתאר את מעשה המשכן, את הכלים שהיו בו, המבנה, החצר, העמודים והמסכים, ומסיים במשפט: **"הָרָאוּ לוֹ רוּחַנִיּוֹת וַיֵּצֵר אוֹתָם גְּשָׁמִיּוֹת כְּאֲשֶׁר הִתְּנוּ לוֹ"**. זהו יסוד קבלי הרואה את מעשי האדם בעולם כהשתקפות של עולם רוחני. המשכן, למשל, הוא מבנה חומרי שבנה משה רבנו, אך למעשה הוא הורדה אל הפועל של תוכנית רוחנית שלמה. זהו תרגום של עניינים רוחניים לעולם המעשה. כבר הסברנו לעיל שלכל הבריאה הגשמית שאנו רואים לפנינו קדמה מחשבה ראשונית, איזשהי נקודה של רעיון מופשט, שירד והתגבש ירד והתגשם, וככל שירד והשתלשל מטה כך הפך להיות גשמי יותר ויותר, עד אשר הגיע לצורתו החומרית הסופית שלפנינו. זהו עיקרון מנחה בכל ההסתכלות על העולם – הרעיון, התוכנית, קדמו לביצוע, והעניינים

החומריים הם תרגום מעשי של רעיונות רוחניים עליונים. המשכן שנבנה במדבר, ואחריו בית המקדש בירושלים, וכל כליהם וכל צורתם ותבניתם, הם ציור מעשי של עניין רוחני גדול ועצום. הם מימוש של רעיון א־לוהי עליון שנעשה על ידי בני אדם למטה בארץ.

אם הצלחנו להבין זאת, נוכל גם להבין שלמבנה החומרי כאן בארץ אין מהות עצמית, ואין הוא עומד בפני עצמו, אלא הוא הוא כמו גוף לנשמה. הרעיון הרוחני קיים כל הזמן, והתועלת מן המבנה החומרי כאן בארץ תוכל להתממש רק אם הוא יתאים לאורך כל קיומו לרעיון הרוחני. כמו שהאדם יכול לבנות בעולם הזה רעיונות רוחניים הוא גם יכול להרוס אותם. הריסה זו אינה נעשית על ידי פטישים ומקדחים, אלא הריסה זו נעשית על ידי קלקול מעשים. ברגע שבית המקדש כבר אינו משמש מרכז לקדושה ולעבודת ה', אלא הופך למקום של שנאה, מקום של מסחר, מקום של כסף, ממילא נוצר ניתוק בין הרעיון הרוחני העומד בבסיסו, בין הנשמה שלו, לבין הבניין החומרי עצמו. הניתוק הזה הוא למעשה חורבן וקלקול, ובית המקדש מאבד את משמעותו וחשיבותו עוד בהיותו בנוי ופועל. חז"ל מספרים שכאשר בא נבוכדנצר להחריב את בית המקדש אמרו לו "בית חרוב החרבת" – למעשה לא הרסת כלום כי הכל כבר היה הרוס.

זהו היסוד שמסביר לנו כאן ריה"ל: **"הָרְאוּ לוֹ רוּחַנִיּוֹת וְצִיר אֹתָם גְּשָׁמִיּוֹת כְּאֲשֶׁר הָתוּ לוֹ"**. הרעיונות הרוחניים ירדו אל העולם על ידי מעשי האדם, והמשכן ובית המקדש הם תרגום של עולם רוחני.

עניין זה מדגיש לנו את הקשר בין א־להים והאדם ובין א־להים והעולם. כל הבריאה כולה היא התגשמות של עניין רוחני, ויש קשר ישיר בין העולם העליון לעולם התחתון. קשר זה הוא הדדי, וקלקול בעולם התחתון הגשמי עלול לגרום לקלקול ולפגם גם בעולם הרוחני.

פרק יח

האם התורה מיועדת רק לעם ישראל?

פיסקאות ק-קג

ההתגלות ומתן תורה אינם עומדים בסתירה להיגיון, אלא אדרבה, מחזקים את ההכרה בגדולת ה' ועם ישראל

ההסבר ששמע המלך מן החבר בעניין טעמי המצוות, ובפרט בנושא המקדש ועבודת הקורבנות, מצא חן בעיניו, והוא הודה כי אכן הדברים חביבים ונחמדים ומתיישרים על הלב. עכשיו הוא מבין את מטרתה של התורה והמצוות, ומבין מדוע התגלה א־להים אל עם ישראל כולו ונתן להם את התורה. כמו כן הוא מבין כיצד תיתכן התגלות מופלאה כזו, בה א־להים מדבר אל בני אדם רבים, בלי שתהיה בזה הגשמה. הוא גם מבין שהדת היהודית נוצרה בבת אחת, עם נתינת התורה במעמד הר סיני, ולא עברה תהליכים והתפתחויות כשאר הדתות.

לאט לאט מתבהר לו למלך היאך כל אותם רעיונות פילוסופיים שהכיר אינם עומדים בסתירה עם המציאות וההיסטוריה של עם ישראל. אדרבה, הניסים אשר אירעו לעם ישראל מחזקים את האמונה ואת הדת היהודית:

”בְּכִמּוֹ זֶה תִּנּוּחַ הַנֶּפֶשׁ לְקַבֵּל הַתּוֹרָה מִבְּלִי סֶפֶק וְלֹא פִקְפּוּק, שִׁיבָא נְבִיא לְעִבְדִּים מְשֻׁעָבְדִּים לְחוּצִים וַיִּיעַד אוֹתָם שִׁיֵּצְאוּ מֵעִבּוֹדָתָם בְּעַת הַהִיא מִבְּלִי אַחֲזוֹר עַל הַתְּכוּנָה הַהִיא, וְשִׁיכְנִיסֶם אֶל אֶרֶץ כְּנָעַן.”

מגדיל מלך כוזר ומכריז, שהתנהלותם הניסית של עם ישראל – מיציאת מצרים עד ההתבססות בארץ כנען, מוכיחה לעין כל את עוצמתו של א־להים (=השולח'), את כוחו הנבואי של משה (=השלוח'), ואת מעלתם הגבוהה של עם ישראל: **”זֶה מֵאֲמַת גְּדֹלַת הַשּׁוֹלַח וְכַבּוֹד הַשּׁוֹלַח וְגְדֹל מַעְלַת אֲשֶׁר אֱלֹהֵם לְבָדֶם שְׁלַח.”**

שאלת המלך: מדוע לא ניתנה התורה לכל באי עולם?

אך אחר הדברים האלה, עם כל ההבנה וההפנמה של הדברים ששמע מן החבר, עדיין ישנה נקודה מרכזית שמציקה למלך כוזר¹⁴: מדוע ניתנה התורה לעם ישראל בלבד? הלא התורה היא דבר ה' בעולם, ועל פיה אף נברא העולם, וכל מי שינהיג עצמו על פיה ימלא את ייעודו בעולם, ומדוע אם כן לא ניתנה לכל באי עולם?! אמנם זה עתה הודה המלך ברום מעלתם של עם ישראל, אך אין בעובדה זו כדי לקרר את דעתו, שהרי סוף סוף התורה והמצוות הן דבר ה' בעולם, ומדוע לא נשתף את כל בני האדם במתנה נפלאה זו?

תשובתו של המלך אינה רצינית, והיא נובעת מהקושי שלו לקבל את ההבדל המהותי בין יהודי לשאינו יהודי

מלך כוזר מצייע לשאלה זו תירוץ משלו: מבחינה מעשית לא היה אפשרי לתת את התורה לכל אומות העולם. אין אפשרות מעשית להעביר לאנושות כולה מערכת חוקים כה עניפה ומפורטת, ואילו אכן היה נעשה ניסיון כזה הוא ודאי היה כושל, בבחינת "תפסת מרובה לא תפסת". כשלוך כזה בהנחלת התורה לבני האדם אסור שיהיה, כי אז היה הדבר מעורר ספק אצל בני האדם, וגורם לפקפוק ביכולתו של הא-ל הכל יכול. משום כך החליט הא-ל לתת את התורה לעם ישראל לבדו, מתוך שאיפה שהדברים יתפשטו אל העולם כולו.

דבריו אלו של המלך הם ודאי דברי כפירה ואין בהם ממש. המלך כביכול בא להגן על הא-ל ולהסביר את ההיגיון העומד מאחורי החלטתו, אך למעשה הוא טוען שהא-ל הוא מוגבל ואינו יכול לעשות כרצונו.

בדבריו אלה של מלך כוזר ישנו סירוב עקשני לקבל את הדברים אותם שמע מן החבר כבר בתחילת שיחתם. קשה לו לקבל את העובדה שהעניין הא-לוהי הוא עניין מהותי השייך לעם ישראל מטבע ברייתו, ואינו שייך במי שאינו יהודי. הוא אינו יכול לקבל זאת משום שהוא עצמו משתוקק כל כך לזכות אף הוא בעניין הא-לוהי. בדבריו אלה של המלך מסתתרת כביכול תחינה כלפי החבר: אולי תחזור בך? אולי תודה לי כי גם מי שאינו יהודי ראוי לקבל תורה, וכי אף הוא שייך בעניין הא-לוהי?

14. כזכור, שאלה זו התעוררה אצל מלך כוזר עוד בתחילת שיחתו עם החבר (ראה לעיל פסקא כו ואילך).

לכל יצור בבריאה תפקיד משלו ומעמד משלו, אך יש אפשרות להתעלות על ידי קירבה לרוחניות

אך החבר, כמובן, אינו משנה את דעתו ואינו חוזר בו, והוא שב ואומר את הדברים אשר כבר אמר בעבר. אי אפשר לשנות את טבע הבריאה, ואי אפשר להתלונן על כך שישנם בבריאה בריות מסוגים שונים. כשם שאי אפשר לשאול מדוע לא נבראו כל בעלי החיים מדברים כך אי אפשר לשאול מדוע לא ניתנה התורה לכל אומות העולם. כך ברא א־להים את עולמו ואין אנו יכולים להתווכח ולשנות גזרה זו.

אמנם, על אף הדברים הקשים והחד־משמעיים האלה, מנסה החבר לעודד את המלך ולקרב אותו, כדי שלא יתייאש במסע חיפושו אחר עבודת הא־להים, אותה הוא מחפש ואלהיה הוא כה משתוקק: **”וְדַע, כִּי כָל אֲשֶׁר יִפְגַּע נְבִיא בְּעַת פְּגִיעוֹ אוֹתוֹ וְשָׁמְעוּ דְבָרָיו הָאֱלֹהִים, מִתְחַדְּשֵׁת לוֹ רוּחַנִיּוֹת וְנִפְרָד מִסוּגוֹ בְּזִכּוֹת הַנְּפֶשׁ וְהַשְׁתוֹקֵקָה אֶל הַמְדִּירְגוֹת הָהֵם וְהַדְּבָקוֹ בְּעֲנֻה וּבִטְהָרָה”**. החבר מודיע למלך כי אם הוא יבחר להתגייר, הוא יתקרב בכך אל עם ישראל הקרובים לנבואה, ובכך יזכה אף הוא ליהנות מן האור השורה על העם היהודי.

אין אלו דברי נחמה בלבד. ריה"ל רואה את העולם כאחדות אחת, כגוף אחד, ועם ישראל אינו מנותק מן העולם ואינו חי בו לעצמו. לא לחינם משתמש ריה"ל בתיאור העניין הא־לוהי במשל 'הפרי והקליפה', ואותם שזכו לעניין הא־לוהי הם ה'פרי' ואלה שלא זכו לו הם ה'קליפה' – שהרי הפרי זקוק לקליפה שתשמור ותגן עליו, ואף הקליפה צומחת וגדלה עם הפרי. הפרי והקליפה זקוקים זה לזה ואי אפשר להפריד ביניהם באופן מלאכותי. הם אחוזים ודבוקים זה בזה. במאמר הבא יבאר ריה"ל שכל האומות כולן (עם ישראל) הם גוף אחד, ועם ישראל הוא כעין 'הלב באיברים'. אמנם הלב הוא האיבר החשוב ביותר, אך אף הוא זקוק לשאר האיברים על מנת לקיים את הגוף כולו. ממילא מובן שגם אומות העולם נהנות מן העניין הא־לוהי אותו נושא עם ישראל, ובהתקרבת אליו זוכים אף הם למעט מן האור.

משה רבנו אומר לעם ישראל (דברים י, יב): **”ועתה ישראל מה ה' א־להיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' א־להיך”**. על כך שואלת הגמרא (ברכות לג ע"ב): **’אטו יראת שמים מילתא זוטרתא היא?’**, האם יראת שמים היא דבר פעוט כל כך? ועונה הגמרא: **’אין, לגבי משה מילתא זוטרתא היא’**. משה רבנו אמר את הפסוק, ובשבילו יראת שמים היא דבר של מה בכך. וכולם שואלים: הרי סוף סוף משה רבנו אמר את הדברים לעם ישראל, **”ועתה ישראל”**, ואין הדברים מתייחסים אל משה רבנו בלבד!

הסביר סבי, הרב אליהו בוצ'קו זצ"ל, כאשר קרובים אל משה רבנו, או אל אנשים צדיקים אמיתיים, אזי עניין יראת שמים הוא דבר קל. עצם הקרבה אליהם משפיעה על האדם וגורמת לו להיות טוב יותר וקרוב יותר אל הקב"ה. כך הוא הדבר גם לגבי אומות העולם. כאשר אומות העולם תתקרבנה אל עם ישראל ותקשורנה עמו ברית, על ידי כך יהיו קרובים אל העם אשר זכה לנבואה, וממילא קרובה זו תשפיע עליהם להעלות אותם מעלה, ובעקבות השפעה זו יגיע העולם אל תיקונו.

מטרת העניין האֵלוהי בעולם הוא להעלות את העולם כולו

כבר ביארנו לעיל שתהליך בריאת העולם החל בניתוק מן המקור האֵלוהי. כדי לברוא את העולם צריך היה הבורא לצמצם עצמו ולהעלים עצמו כדי לתת מקום לגשמיות להתקיים. אילו היה הבורא נוכח במציאות, והיה ניכר לכל באי עולם בלא פקפוק וללא עוררין, אזי לא היה מקום לבריאת האדם בעולם. תפקיד האדם בעולם הוא לפעול ולקחת אחריות, תוך בחירה חופשית ואוטונומיה מוחלטת. "כי לא יראני האדם וחי" – אילו היה האדם רואה את אֵלהים שוב לא יכול היה לחיות את חייו האישיים באופן נורמלי, אלא היה נבלע כולו באור המסנוור הזה. העבודה של האדם בעולם היא לגלות את הבורא, לחבר את העולם אל האֵלהים לאחר הניתוק הגדול. על מנת לעשות כן ולהעלות את הבריאה ירד העניין האֵלוהי אל בני אדם בודדים מסויימים, אדם-שת-אנוש, שם ועבר, האבות, השבטים, ומהם אל עם ישראל כולו, והוא אמור להתפשט בסופו של דבר אל העולם כולו.

ריה"ל הוא בעל השקפת עולם אוניברסאלית. הוא רואה את העולם כולו כיחידה אחת, ותפקידו של עם ישראל הוא לרומם את העולם כולו ולהביא לתיקונו.

פרק יט

הגמול

פיסקאות קד-קיא

העניין הא־לוהי מסוגל להביא את האדם בעולם הזה לחוויות רוחניות של העולם הבא

מתוך דבריו לגבי העניין הא־לוהי עובר החבר לכאורה לעניין אחר – הגמול בעולם הבא. העניין הא־לוהי המתגלה אצל היהודי הופך אותו לאדם בעל מעלה מיוחדת, מעלה הקרובה למלאך: **”נְבִדָּלִים מִבְּנֵי אָדָם בְּעֵנִינִים מִיְחָדִים אֱלֹהִים, שָׁמַיִם אוֹתָם כְּאֵלוֹ הֵם מִיֵּן אַחֵר מְלֹאכֹתַי”**. כבר שמענו מן החבר לפני כן על כך שהעניין הא־לוהי מביא את היהודי לאפשרות להתקרב אל הקב”ה ולהגיע לנבואה, ולחיות בעולם בצורה שאינה טבעית, אך כאן הוא מלמד אותנו עניין נוסף: העניין הא־לוהי מסוגל להביא את היהודי לגבהים רוחניים בחייו, ויכול להביא אותו לחוויה רוחנית גבוהה מאוד, וזוהי ממש הַדְּרָגָה אותה משיג האדם לאחר מותו. כך אמרו חכמים במסכת אבות: **”יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא”**. יהודי שמצליח לחיות בעולם הזה באופן הראוי לעניין הא־לוהי שבו, על פי תורה ומצוות ועל פי ההדרכה הא־לוהית, אדם כזה מצליח לחוות את תענוגי העולם הבא הרוחניים כבר בעולם הזה – **”מעין עולם הבא”**.

עפ”י ריה”ל האדם מסוגל לחבר עוד בחייו את הנשמה ברמתה הגבוהה ביותר עם הגוף

הצהרה זו, שהאדם יכול להגיע בעולם הזה לחוויית העולם הבא, היא חשובה מאוד, ויש בה הגדרה מהותית לשאלה: מהו אדם?

אותם המאמינים בתורות ההתפתחות, כדוגמת תאוריית דרוין וכדומה, תופסים את האדם כבעל חיים משוכלל. אולי הוא בא מן הקוף אבל עכשיו הוא יצור הרבה יותר חכם, ומסוגל לשלוט בעולם ולהמציא המצאות ולשפר את איכות חייו. אך לעומת זאת יש את ראיית התורה, הרואה באדם שילוב של רוח וחומר. מלבד גופו המשוכלל

וכל המערכות המפותחות שלו הנותנות לו אפשרות לחשוב ולפעול, קיימת באדם גם נשמה גבוהה. מלבד רוח החיים המשותפת לכל בעלי החיים ומניעה אותם, קיימת באדם נשמה והיא חלק א-לוה ממעל. כוח זה באדם אינו מת עם גופו אלא נשאר קיים, והוא החלק של האדם העובר אחר מותו אל העולם הבא. בכך מתייחד האדם משאר בעלי החיים. החידוש הגדול של ריה"ל הוא שהאדם יכול להגיע לרמה רוחנית גבוהה בחייו, ולחוות תענוג רוחני-נשמתי עוד בהיותו חי בתוך גופו. הייחוד של האדם מן הבהמה, איפוא, אינו מתבטא רק לאחר המוות, אלא כבר בחייו מסוגל האדם להגיע למיצוי תכונותיו באופן מושלם.

לעומת זאת אצל דתות אחרות העולם הבא הוא משהו מנותק לחלוטין מן העולם הזה. מציאות אחרת לחלוטין שאי אפשר בכלל לתאר ולהבין את עניינה. הדתות האחרות התייאשו מן העולם הזה, ומבחינתן העיקר הוא העולם הבא. הן אינן מאמינות שאפשר לעשות מעשים בעולם הזה שיהפכו אותך להיות ראוי לעולם הבא, אלא מבחינתם מספיק לומר משפט מסויים ולהפוך למאמין ובכך לקבל 'אישור' להגיע לעולם הבא. היהדות טוענת הפוך: העולם הזה הוא המכשיר אותך ומעדן אותך, ועל ידי חיים ראויים בעולם הזה אתה הופך להיות בן העולם הבא. כל רגע ורגע בעולם הזה, ברמה הנאותה ובאופן הראוי, מקנה לך זכויות, ואף יש אפשרות לזכות בהנאות רוחניות השייכות לעולם הבא עוד במהלך החיים בעולם הזה.

גמול התורה בעולם הזה הוא הוכחה להשגחת הבורא בעולמו

המלך מקשה על החבר קושיא חזקה: הנה בתורה אין שום הבטחה על הגמול לעולם הבא, והוא אף אינו מוזכר בה כלל! ואכן, ההבטחות בתורה לשכר על קיום מצוות הן כולן בענייני העולם הזה: "ונתתי גשמיכם בעיתם", ניצחון במלחמות, שקט ושלוה ללא אויבים וכו'. האם אין מכאן ראיה שעניין העולם הבא אינו עניין מהותי? והרי בדתות האחרות ישנן הבטחות על עולם הבא עשיר מאוד, ואילו בתורה אין לכך כל איזכור! כיצד החבר מדבר על העולם הבא ומאריך בשבחו אם אין לכך שום בסיס בתורה? ואם הגמול הוא חיים רוחניים כבר בעולם הזה – מדוע לא נאמר כן בתורה בפירוש?

כדי ליישב את תמיהתו של המלך מבהיר לו החבר עיקרון פשוט: ירידת גשמים בעיתם כשעושים רצון ה', ועצירת גשמים כשמורדים בו, זהו ביטוי של השגחה א-לוהית בעולם! אין לך ראיה גדולה מזו לכך שהקב"ה מנהיג את העולם על פי המוסר הא-לוהי, ומשלם שכר ועונש להולכים בדרכיו ולמורדים בו. לראות כיצד ההולכים בדרך ה' נהנים

מכל טוב העולם הזה זוהי ממש רוחניות בעולם הזה! העולם אינו מקרי אלא פועל על פי צדק א־לוהי, ומה שנראה לנו 'טבעי' אינו אלא השגחה מדוקדקת ומחושבת.

הקב"ה התגלה אל אברהם אבינו במחזה, ונאמר שם בפסוק "ויוצא אותו החוצה" (בראשית טו, ה), ופירשו חז"ל ורש"י שם שאמר הקב"ה לאברהם: "צא מאצטגנינות שלך שראית במזלות שאינך עתיד להעמיד בן, אברם אין לו בן – אבל אברהם יש לו בן. וכן שרי לא תלד – אבל שרה תלד, אני קורא לכם שם אחר וישתנה המזל". כלומר, צא מן התפיסה הדטרמיניסטית שאתה שקוע בה וסבור שחוקי הטבע אינם יכולים להשתנות, כפי שהיתה האמונה הרווחת באותו הזמן. יש א־להים בעולם שהוא מנהיג ומשגיח, והוא יכול לשנות את חוקי הטבע. היהדות מתבססת על האמונה בשכר ועונש, ודברים אלה מופיעים בעולם בדרכים נסתרות ובדרכים גלויות. הקב"ה מנהל את העולם על פי דרכו, והיהודי יודע שיש מי שרואה את מעשיו ומשגיח, ונותן לאדם כמעשה ידיו וכפרי מעלליו. זוהי המשמעות של העולם הבא בעולם הזה, ורוחניות בעולם הגשמי – לראות ולהרגיש כיצד הקב"ה מנהל את העולם שלא על פי חוקי הטבע הרגילים. אם לצדיק טוב זה לא 'טבע' אלא זו השגחה, זהו גילוי העניין הא־לוהי בעולם.

התנהלות עם ישראל בעולם הזה מוכיחה שיש באדם מציאות רוחנית גבוהה. השכר לעולם הבא הוא פרטי ואינו כללי

אך סוף סוף, גם אם ההנהגה בעולם הזה היא הנהגה א־לוהית, ויש בכך רוחניות בעולם הזה, עדיין צריך להבין מדוע התורה לא מתייחסת לעולם הבא עצמו.

הגמרא מביאה רמז לתחיית המתים מן התורה, שנאמר "אז ישיר משה", בלשון עתיד (סנהדרין צא ע"ב). ולכאורה זהו רמז רחוק מאוד, ומעין דיוק דקדוקי שאינו מוכרח מתוך ההקשר. אך באמת נראה לומר שחז"ל כאן רומזים לנו רעיון עמוק. הנה עם ישראל יצא ממצרים אחרי שנות שעבוד רבות, עד שהיו עם של עבדים בכל מובן. דרכם של עבדים שדאגתם היחידה היא עניינים חומריים וארציים, ועסוקים בהישרדות יומ־יומית בעולם האכזר בו הם שרויים. והנה, רק יצאו משם בן־לילה, במהירות מופלאה, והרי הם בני חורין, וכבר מסוגלים לשיר שיר הודיה לה' על נפלאותיו! זוהי תחיית המתים ממש! אין זאת אלא שהיתה טמונה בקרבם נשמה א־לוהית, והצליחו לראות את העניין הא־לוהי גם בתוך חומריות העולם הזה. ואלו הם ממש דבריו של ריה"ל!

הסבר נוסף שמעתי מאמו"ר הרב משה זצ"ל: יש להבדיל בין הכלל לבין הפרט, בין כלל ישראל שהיא האומה כולה, לבין כל אדם ואדם מישראל באופן פרטי. הגמול לעולם הבא בעולם הנשמות מיועד לאדם הפרטי, כל אחד ואחד על פי מדרגתו ומעלתו.

לאומה הכללית, לעומת זאת, אין גמול לעולם הבא. עם ישראל חי בעולם הזה, והתורה ניתנה לעם ישראל על מנת לחיות על פיה בעולם הזה. "בראשית - בשביל ראשית" - העולם נברא עבור ישראל, ועבור התורה, כדי שיקיימו ישראל את התורה. המדרש גם גורס: שהעולם נברא עבור הצדיקים, אך רש"י אינו מצטט זאת בפירושו לתורה. העולם והתורה לא נבראו ליחידים אלא נבראו עבור כלל ישראל. כאשר עם ישראל היו נזופים במדבר לא התגלה אליהם הקב"ה במשך 38 שנה, ואף למשה רבנו לא נתגלה, משום שהתורה ניתנה לעם ישראל כולו ולא למשה האדם הפרטי. על פי זה מובן מדוע התורה לא הזכירה את עניין עולם הבא, משום שהעולם הבא הוא ייעוד פרטי ואילו התורה נועדה לעם ישראל הכללי.

שיטת הרמב"ם: הייעוד בעולם הזה הוא אמצעי בלבד, ועדיפה עבודת ה' ללא כוונת שכר בכלל

שיטת הרמב"ם בעניין ייעודי התורה

מדוע התורה מתייחסת רק לייעודים גשמיים בעולם הזה? ומדוע לא הזכירה כלל את העולם הבא? הרמב"ם מתייחס לשאלה זו בהלכות תשובה (פ"ט ה"א), ובפירושו המשנה, מסכת סנהדרין, הקדמה לפרק עשירי ("פרק חלק"), ועיין שם בהרחבה.

לסיכום שיטתו נאמר בקצרה: הייעודים הנזכרים בתורה אינם הייעוד הסופי, ובוודאי לשומרי התורה מובטח שיגיעו לעולם הבא. מטרתו של האדם היא לעבוד את ה' בעולם הזה, והשכר המובטח בתורה לעולם הזה נועד להקל על שומרי התורה על מנת שיוכלו להמשיך בעבודת ה' בתנאים נוחים יותר, בבחינת "כל המקיים תורה מעוני סופו לקיימה מעושר". בנוסף, ישנם אנשים שאינם מבינים שהעיקר בחיים הוא לעבוד את ה', ולהם חשוב לדעת שיקבלו גם שכר גשמי על עבודתם, ולכן כתבה זאת התורה, אך באמת השכר הגדול ביותר הוא היכולת ללמוד תורה ולעבוד את ה' בעולם הזה.

יתרה מכך, כל עניין של עבודה על מנת לקבל שכר יש בה טעם לפגם, והיא מקטינה את עבודת האדם. האדם נדרש לעבוד את ה' משום שזוהי מעלתו הגבוהה וזוהי תכליתו, ולא משום שהוא מצפה לקבל על כך גמול. אילו היתה התורה מזכירה את העולם הבא היו אנשים מקיימים מצוות כדי לזכות לעולם הבא, ואין התורה מעוניינת בכך. כמוכן, לעבוד את ה' מאהבה שלא על מנת לקבל שכר זוהי מדרגה גבוהה, ואף הרמב"ם כתב שלא הכל זוכים לה, ואף לא כל החכמים מגיעים לזה.

הרמב"ם וריה"ל שונים בגישתם, אך ניתן למצוא נקודה אחת בה הם קרובים זה לזה. הרמב"ם סבור שהשכר של האדם בעולם הבא הוא המדרגה אליה הגיע בעולם הזה, והעולם הבא הוא השיקוף והתוצאה של הרמה הרוחנית של האדם בעולם הזה. גם ריה"ל מודה לזה, אלא שהוא מוסיף לכך נדבך נוסף: המדרגה הרוחנית שהשיג האדם בעולם הזה היא עצמה השכר, שהרי האדם יכול לחוות את העולם הבא כבר בעולם הזה. השגות רוחניות בעולם הזה הם השכר הגבוה ביותר לו זוכה האדם.

פרק כ

הרע בעולם

פיסקאות קיב-קיז

הסבל והייסורים בעולם - שאלה קיומית שמטרידה אנשים רבים

בפרק זה נעסוק בסוגיית הייסורים הבאים על האדם. עם שאלה זו מתמודד כל אדם בעולם הזה. כמעט ואין לך אדם שאינו מתייסר בעולם הזה, בין בצער גופני של חולי או פציעה, ובין בצער נפשי הנובע משכול או מבעיות כלכליות, או מאירועים שונים שבאו על האדם וגרמו לו נזק וצער. גם אדם שלא חווה צער עמוק באופן אישי, נאלץ לראות כיצד אנשים קרובים אליו מתייסרים ועוברים דברים קשים. תופעה זו מעוררת אצל האדם שאלות קשות: מדוע ישנם ייסורים ורוע בעולם? מדוע כך מנהיג אלהים את עולמו? האם כדאי היה לברוא עולם כזה? האם יש טעם לחיים של סבל? אנשים סובלים מאבדים לעיתים קרובות את הטעם לחייהם, ועל כן שאלות אלה הן עבורם שאלות קיומיות ממש.

היהודים סובלים בעולם הזה, ולכאורה יש בזה הוכחה לשפלותם הרוחנית

בעקבות דברי החבר תוקף מלך כוזר את טענותיו בשאלה קשה ונוקבת, ולאחריה מתעורר דיון מעניין בעניין הייסורים בעולם.

לאחר שהחבר הסביר למלך כי בזכות העניין האלוהי יכול היהודי לחוות את העולם הבא כבר בעולם הזה, **מעיר לו המלך בציניות:** אני רואה את מצבם של היהודים בעולם הזה והוא נחות מאוד, ואם אכן, על פי דבריך, הם חווים את העולם הבא בעולם הזה, אם כן מסתבר שהעולם הבא שלהם הוא לא מציאה גדולה... . זו בודאי הוכחה ניצחת לכך שהרוחניות הגדולה של עם ישראל איננה באמת כה גבוהה כפי שטענת והיטבת לתאר!

עונה לו החבר: אני מתפלא עליך, הרי בכל הדתות הגדולות, גם בנצרות וגם באיסלם, עניין השפל בעולם הזה הוא רצוי ומבורך. הרי גם ישו וגם מוחמד סבלו בעולם

הזה, ואדרבה, הסבל שלהם הפך להיות בעיני המאמינים בהם לאות ומופת, ולהוכחה על גדולתם האישית והרוחנית! אין זאת אלא ששפלות וסבל וייסורים הם מעלה גדולה לאנשים רוחניים, וממילא אין לך טענה כלפי היהודים בעניין הזה.

ממשיך מלך כוזר ותוקף: דבר זה הוא נכון במקרה בו הסבל והייסורים באים על האדם מתוך בחירה ורצון, אך אין זה המקרה אצל היהודים. הרי אילו היתה ניתנת לכם האפשרות שלא לסבול ושלא להיות מושפלים בוודאי הייתם בוחרים באפשרות זו, וכפי שהוכחתם בעבר כשנלחמתם באויביכם. אתם אינכם מחפשים את הסבל ואינכם שמחים בו אלא הוא נכפה עליכם ובא לכם שלא מרצונכם!

כאן באה תשובתו המפתיעה של החבר: **מְצַאֵת מְקוֹם חֲרַפְתִּי מֶלֶךְ כּוֹזֵר. כֵּן-הוּא, אֱלוֹ הָיָה רַבְּנוּ מְקַבֵּל מֵהַדְּלוֹת כְּנִיעָה לֹא-לֵהִים וּבְעֵבוֹר תּוֹרָתוֹ, לֹא הָיָה מְנִיחֵנוּ הָעֲנִיּוֹן הָאֱ-לֹהִי כָּל הַזְּמַן הָאָרֶץ הַזֶּה.** אכן, אילו היינו מקבלים את הייסורים באהבה וברצון אזי היינו במעלה גבוהה על אף היותנו בגלות במצב שאינו טבעי לנו. בהודאה זו, בסוף המאמר, מודה החבר כי מצבנו בגלות הוא מצב בו העניין הא-לוהי הוא בכח ובהסתר. הבנה זו מסבירה שהרבה מן הסבל הקיים בעולם הוא כתוצאה מקיום עולם בהשגחה א-להית נסתרת, כי בני האדם בחרו "לגרש" את הא-להים מן המציאות.

הרע הוא טבוע בעולם, משום שא-להים סילק עצמו מלהיות גלוי בעולם

מניין שואב ריה"ל את ההבנה שייסורים המתקבלים באהבה הם מעלה גבוהה, ואילו ייסורים שאינם מתקבלים באהבה אין בהם ערך גבוה ואינם מועילים לרוחניותו של האדם? נראה שהמקור לדבריו הוא מסוגיית 'ייסורים של אהבה' בגמרא במסכת ברכות. הגמרא שם עוסקת באריכות בשאלת הייסורים, מדוע הם באים על האדם, וכיצד צריך האדם להתייחס אליהם.

אך לפני שנעבור לדברי הגמרא, עלינו להקדים הקדמה קצרה. יש לדעת ששאלת הייסורים היא למעשה שאלת 'הרע' בעולם, שהרי הרע הוא הגורם לסבל וייסורים. מדוע יש רע בעולם, ומדוע א-להים לא ברא עולם שכולו רק טוב?

אם נתבונן בפסוקי הבריאה נגלה שהרע הוא חלק בלתי נפרד מהבריאה. התורה פותחת בתיאור הבריאה בפסוק "בראשית ברא א-להים את השמים ואת הארץ", ומיד אחר כך מגלה לנו מה נוצר מבריאה זו: "והארץ היתה תוהו ובוהו וחושך על פני תהום", רוצה לומר: יש בבריאה תוהו ובוהו וחושך. אמנם א-להים ברא את הכל, את השמים ואת הארץ וכל צבאם, אך הוא לא ברא עולם מושלם. העולם חסר, הוא אינו מתוקן, ויש בו חושך. הרבה חושך. מדוע כך הוא הדבר? מדוע הרע טבוע בעולם מעצם בריאתו?

התשובה לכך נעוצה בהבנה של כל מהות הבריאה. כדי לברוא את העולם צריך היה אֱלֹהִים 'לצמצם' את עצמו ולברוא משהו שהוא כביכול מחוץ לו. כל עניינה של הבריאה הוא לתת מקום למציאות אחרת שהיא מחוץ לברוא עצמו, משום שאם אֱלֹהִים נמצא אין שום בריה יכולה להימצא שם. "כי לא יראני האדם וחי", אין אני והוא יכולים לדור במקום אחד. אין לאדם אפשרות לפעול ולהתקיים במקום בו אֱלֹהִים נמצא במלוא עוצמתו, ובהכרח האדם מתבטל אליו. משום כך צריך היה אֱלֹהִים לברוא עולם בו האור אינו נמצא בעוצמה רבה, וממילא במקום שאין אור ישנו חושך. ישנו מאמר חז"ל שנראה תמוה: "וירא אֱלֹהִים כל אשר עשה והנה טוב מאוד – טוב מוות!" משמעות דבריהם היא שהמוות בעולם יש בו ברכה ותועלת, שהרי אילו בני האדם היו חיים לנצח, לא היה לדורות הנולדים אחריהם תפקיד בעולם. נתאר לעצמנו שאנו חיים בעולם בו נמצאים גם האבות וכל הדורות שאחריהם, כל הרבנים וכל החכמים וכל גדולי הדורות שחיו בעולם אי פעם – מה עוד יכולים אנחנו להוסיף עליהם? מה היה תפקידנו בעולם כזה? אז נכון, המוות הוא נורא, ומביא חיסרון לעולם ואבדה גדולה, אך האם באמת אפשר לקיים עולם שאין בו מוות?

אם כן, אין לתמוה על מציאות הרע בעולם משום שבאותו הרגע בו העולם נברא ללא האור האֱלֹהִי המלא – נברא עמו גם החושך והרע. מציאות של רע וייסורים בעולם הם הסימן המובהק לכך שהעולם הוא 'נורמלי' ואמיתי. עולם בו יש מקום לאדם לפעול, ואֱלֹהִים אינו תופס בו את כל המקום. תפקידו של האדם בעולם הוא לתקן ולגלות את האור, ולהאיר את העולם החשוך באור האֱלֹהִי החבוי בו. עבודת תיקון זו היא המשימה של האדם מיום הברוא, וסיומה יבוא עם בואו של משיח צדקנו שיביא גאולה לעולם.

אמנם אצל אנשי מעלה, שלכאורה דבקים בעניין אֱלֹהִים, שאלת הרע אינה מוסברת על פי התיאור הכללי שנאמר כאן. על כן הגמרא נותנת כמה הסברים בהתמודדות עם הרע שפוגע גם באנשים הדבקים בעניין האֱלֹהִי בפועל.

יש ייסורים שהם עונש, כפי שהתורה מודיעה ומזהירה

הגמרא נותנת כמה טעמים לסיבה בגללה באים על האדם ייסורים.

טעם ראשון – הייסורים הם עונש על עוון: "אמר רבי שמעון בן לקיש: כל העוסק בתורה ייסורין בדילין הימנו... אמר ליה רבי יוחנן: הא אפילו תינקות של בית רבן יודעין אותן, שנאמר: 'ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה' אֱלֹהֶיךָ והישר בעיניו תעשה

והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו - כל המחלה אשר שמת במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך". כלומר, הייסורים והמחלות הם עונש שמטיל הקב"ה על עוברי מצוותיו - המצרים נענשו והיו להם מחלות, ואילו עם ישראל אם ישמרו על מצוות התורה ולא יחטאו לא ייענשו במחלות.

בנוסף על כך, לא רק עשיית עוונות אלא גם הימנעות מעשיית טוב מביאה על האדם ייסורים: **"אלא: כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק - הקדוש ברוך הוא מביא עליו יסורין מכוערין ועוכרין אותו**". כלומר, אם האדם אינו עושה את תפקידו בעולם באים עליו ייסורין כדי להעיר אותו ולתת לו תזכורת - בן אדם, מה לך נרדם, קום קרא אל אלהיך!

עניין זה של עונש על אי קיום מצוות מופיע בתורה במקומות רבים - אם בחוקותי תלכו, אם שמוע תשמעו אל מצוותי אזי יהיה לכם טוב, יירדו גשמים בעיתם ותגברו על אויביכם וישבתם לבטח בארצכם, אך אם, חלילה, לא תשמעו בקול הקב"ה אזי יהיה רע, לא יירדו גשמים, האויבים יתגברו עליכם, תגלו מן הארץ, וכו'. רשימת המחלות והאסונות המופיעות בקללות בפרשת בחוקותי ובפרשת כי-תבוא מחרידות לב כל שומע. יש בייסורים עניין של עונש על חטאים ועל אי קיום מצוות.

טעם שני - ייסורים של אהבה הבאים להפוך את האדם לעובד ה' ברמה גבוהה יותר

עתה עוברת הגמרא לסוג ייסורים שאינם באים על עוון אלא באים מטעם אחר. **"אמר רבא ואיתימא רב חסדא: אם רואה אדם שייסורין באין עליו - יפשפש במעשיו... פשפש ולא מצא - יתלה בבטול תורה... ואם תלה ולא מצא - בידוע שייסורין של אהבה הם, שנאמר: כי את אשר יאהב ה' יוכיח. אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא: כל שהקב"ה חפץ בו - מדכאו בייסורין".** תחילה יש לבדוק האם הייסורים באו על עוון או על אי מילוי התפקיד כנ"ל, אך אם מדובר באדם רציני שקובע עיתים לתורה ומקפיד בקיום מצוות - כאן יש מקום לומר שאלו "ייסורים של אהבה", הקב"ה חפץ באדם זה ואוהב אותו ועל כן הוא מייסר אותו.

ולכאורה הדבר תמוה ומשולל היגיון! הרי אם האדם הוא צדיק ומוצא חן בעיני הבורא מדוע הוא סובל? וכי זו תורה וזו שכרה? הרי הוא צריך ליהנות משכר טוב ולא לסבול מייסורים! ואם אכן כך הוא, מה ההבדל בין צדיק לרשע אם שניהם סובלים ייסורים!

תשובה לשאלה זו אנו מוצאים בספר איוב (פרק ב). כאשר באו על איוב צרות רבות ואסונות אמרה לו אשתו: **"עודך מחזיק בתומתך? בָּרַךְ אֱלֹהִים וּמוֹת!"** – אחרי שא־להים עשה לך את כל הצרות האלה אתה עדיין מאמין בו? הרי היית צדיק וישר ואף על פי כן הוא מייסר אותך! מה שווה לך כל עבודת הא־להים שלך? איוב עונה לה על כך בחריפות: **"כדבר אחת הנבלות תדברי! גם את הטוב נקבל מאת הא־להים ואת הרע לא נקבל? בכל זאת לא חטא איוב בשפתיו"** – אם היראת שמים שלי קיימת רק כשטוב לי ורק כשא־להים גומל עמי חסד, ואילו כאשר רע לי אני כופר בו – סימן הוא שאין זו יראת שמים אמיתית. מתי נבחנת יראת השמים של האדם? כאשר לא טוב לו, כאשר הוא סובל, ואף על פי כן הוא ממשיך להאמין ולעבוד את ה'. הקב"ה כביכול אומר: ראו את עבדי איוב, אף על פי שאני מייסר אותו הוא ממשיך לאהוב אותי. הוא בוודאי עובד ה' אמיתי! אם כן, מטרתם של ייסורים אלה היא להפוך את עובד ה' להיות עובד ה' מעולה יותר, עובד ה' 'לשמה', ללא תועלת וללא כוונת רווח.

אך יש בכך סכנה, כי אפשר והאדם לא יעמוד בניסיון ולא יקבל את הדברים באהבה, והוא עלול חלילה להיכשל ולמרוד 'ולברך א־להים'.

על כן מדגישה הגמרא ש'ייסורים של אהבה' כאלה אינם באים על האדם אלא אם כן הוא מקבל אותם על עצמו באהבה וברצון. אם הוא אינו מעוניין בהם הם לא יבואו עליו, שהרי לא מגיע לו עונש: **"יכול אפילו לא קיבלם מאהבה – תלמוד לומר: 'אם תשים אשם נפשו', מה אשם לדעת – אף ייסורין לדעת. ואם קיבלם מה שכרו – יראה זרע יאריך ימים', ולא עוד אלא שתלמודו מתקיים בידו"**.

זהו המקור, אם כן, לדבריו של ריה"ל שצריכים היינו לקבל על עצמנו את הייסורים באהבה וברצון, ולא לבעוט בהם ולהימנע מהם.

יש ייסורים גופניים גדולים מאוד שגורמים לאדם לעזוב את הגופניות שלו ולהפוך כמעט לרוחני

אך זה עדיין לא הכל. ממשיכה הגמרא:

"פליגי בה רבי יעקב בר אידי ורבי אחא בר חנינא, חד אמר: אלו הם יסורין של אהבה – כל שאין בהן בטול תורה... וחד אמר: אלו הן יסורין של אהבה – כל שאין בהן בטול תפלה... אמר רבי יוחנן: אלו ואלו יסורין של אהבה הן... אלא מה תלמוד לומר 'ומתורתך תִּלְמְדֶנּוּ'? אל תקרי תִּלְמְדֶנּוּ אלא תִּלְמְדֶנּוּ, דבר זה מתורתך תלמדנו, קל וחומר משן ועין: מה שן ועין שהן אחד מאבריו של

אדם - עבד יוצא בהן לחרות, ייסורין שממרקין כל גופו של אדם - על אחת כמה וכמה".

שתי הדעות הראשונות סוברות שאם הייסורים גורמים לאדם ביטול תורה או ביטול תפילה סימן הוא שאין אלה ייסורים של אהבה, שהרי, כאמור, ייסורים של אהבה אינם עונש, ולא באו להוריד האדם ממדרגתו הרוחנית ומדבקתו בקב"ה, ולכן לא יתכן שיפריעו לו בעבודת ה' שלו. בא ר' יוחנן ומחדש מדרגה נוספת בייסורים של אהבה - ייסורים הממרקים כל גופו של אדם, כלומר שהם מעלים את האדם למדרגה גבוהה מאוד, יותר ממה שהיה מסוגל להגיע בלעדיו. את הרעיון הזה לומדים מן התורה ב'קל וחומר' מעבד כנעני - אדון שמייסר את עבדו וגורם לו לאבד אחד מאבריו ('שן ועין' ושאר ראשי אברים) הרי אותו העבד יוצא לחרות, כלומר, הוא 'משתדרג' והופך להיות בן חורין - אם כן ייסורים הבאים על האדם ומדאיבים את כל גופו ולא רק אבר אחד, על אחת כמה וכמה שהוא 'יוצא לחרות' ומתעלה לדרגה גבוהה יותר ממה שהיה.

הנה ידוע כי אדם הסובל מייסורי גוף קשים מאבד אט-אט את טעם החיים. הוא אינו נהנה מאכילה ושתיה, אינו נהנה משינה, הוא מאבד את כל הנאות החיים, וגופו הולך ומתנוון. הוא אינו רואה טעם בגשמיות והוא הופך להיות רוחני. הוא כביכול בן-חורין מגופו ומדרישות ההנאה של גופו, והוא משתחרר מהחיים הרגילים. אדם כזה, המשלים עם מצבו ומקבלו עליו באהבה, על אף כל כאביו וסבלו, הופך להיות רוחני ומלאכי ממש.

על פי זה אנו יכולים להבין את הקישור שעושה ריה"ל בין עניין עולם הבא לעניין הסבל והייסורים. מי שסובל בעולם הזה הוא כבר לא נמצא לגמרי בעולם הזה, והוא כבר שייך במובן מסויים לעולם הבא. אין לו מגופו תועלת, ועיקר קיומו בעולם הזה הוא קיום רוחני.

על פי זה נבין את המשך הגמרא שם: **"תניא, רבי שמעון בן יוחאי אומר: שלש מתנות טובות נתן הקדוש ברוך הוא לישראל, וכולן לא נתנן אלא על-ידי יסורין. אלו הן: תורה, וארץ ישראל, והעולם הבא".** שלושת הדברים האלה - תורה, ארץ ישראל, עולם הבא - הם דברים רוחניים מאוד, וכדי לזכות בהם צריך להתנתק קצת מן העולם הזה. כדי לחיות חיי תורה צריך לוותר על הנאות העולם, וכדי להיות ראויים לגור בארץ ישראל צריך להתנתק קצת מהעולם הזה ולמסור עליה את הנפש, ובוודאי העולם הבא הוא עניין רוחני.

ייסורים כאלה מביאים את האדם לרמה גבוהה אך לא על ידי עבודה עצמית שלו

אך באמת, הנטייה הטבעית של האדם היא לוותר על ייסורים מן הסוג הזה. אדם רגיל אינו רוצה לסבול ייסורי תופת כדי להתעלות מן הגשמיות שלו. זה קשה מדי, זה בלתי נסבל, זה על-אנושי.

והנה, כבר בגמרא מסופר על שלושה(!) אמוראים שחלו וסבלו ייסורים קשים, וכששאלו אותם אם הם רוצים בייסורים האלה, הם כולם ענו "לא הן ולא שכרן"! הם ויתרו על הייסורים, ומייד נרפאו.

"רבי חייא בר אבא חלש (=חלה), על לגביה (=בא אצלו) רבי יוחנן. אמר ליה: חביבין עליך יסורין? אמר ליה: לא הן ולא שכרן. אמר ליה: הב לי ידך! יהב ליה ידיה ואוקמיה (=נתן לו ידו והקימו). רבי יוחנן חלש, על לגביה רבי חנינא. אמר ליה: חביבין עליך יסורין? אמר ליה: לא הן ולא שכרן. אמר ליה: הב לי ידך! יהב ליה ידיה ואוקמיה... רבי אלעזר חלש, על לגביה רבי יוחנן... אמר ליה: חביבין עליך יסורין? אמר ליה: לא הן ולא שכרן. אמר ליה: הב לי ידך, יהב ליה ידיה ואוקמיה."

מדוע ויתרו גדולי עולם אלה על הייסורים ועל האפשרות להתעלות מהם? מדוע אמרו "לא הן ולא שכרן"? האם זהו רק משום הכאב והסבל הפיסי הכרוך בזה?

הרב קוק (בעין אי"ה) מסביר שהסיבה שהם ויתרו על הייסורים היא משום שרצו לזכות במדרגתם הרוחנית בכוחות עצמם, בלי 'קיצורי דרך'. מי שמתייסר ומאבד את ערך הגשמיות שלו הוא ודאי מתעלה ברוחניות, אבל הוא לא עושה זאת מתוך בחירה חופשית. הוא כביכול מוכרח לכך. טבע האדם הוא שבשעת צרה הוא מחפש את אלהים ונשען עליו, לאחר שאפסו כל תקוותיו. מדרגה כזאת היא אמנם גבוהה, אך מגיעה לאדם ללא מאמץ ופעולה מצידו. משום כך נאמר בגמרא: "הב לי ידך" – אתה רוצה לפעול בעצמך בעולם, במו ידיך? אז בוא, תן לי את ידך ותקום ותפעל.

בחיים 'הרגילים' של האדם ישנה התמודדות גדולה, והאדם עומד מול הרבה נסיונות בהם הוא עלול לשכוח את הקב"ה ולאבד מרוחניותו. הצלחה כלכלית היא ניסיון, כוח ובריאות הוא ניסיון, עבודת המידות והתגברות על תאוות הן ניסיון, והצלחה בנסיונות אלה מעלות את האדם והופכות אותו לאדם שלם ולעובד ה' טוב יותר. אותם חכמים לא רצו לוותר על ההתמודדות מול הנסיונות של החיים ה'רגילים' שלהם. הם לא רצו 'קיצורי דרך' אלא רצו להשיג את מדרגתם בכוחות עצמם.

גם ריה"ל אינו רואה בסבל עניין של לכתחילה. במאמר הבא אנו נראה שיש בעבודת ה' עניין של יראה, אך יש גם אהבה ושמחה, ושמחה היא עבודת ה' תוך שימוש בתענוגי העולם. ריה"ל מדגיש שם שאין צורך להסתגף, וממילא נוכל ללמוד גם לכאן – הסבל יכול לקדם את האדם, אך זוהי אינה הדרך של 'לכתחילה'. המדרגה הראשונה היא עבודת ה' מתוך בריאות ושמחה וטוב-לבב, וגם זה הוא ניסיון גדול, כאמור.

היהודים בגלות סבלו בגלל יהדותם אך לא המירו דתם, והמשיכו לעבוד את ה' על אף הקושי

ריה"ל הסביר לנו את הרעיון של ייסורים של אהבה, והדגיש שאילו היה עם ישראל מקבל ייסורים אלה ברצון אזי היה זוכה למדרגה רוחנית גבוהה גם בגלות, ומגלה אף בה את העניין הא-לוהי שבו בעוצמה גדולה. אך עדיין, הוא מגן בתוקף על כבודו של עם ישראל ואינו דן אותו לכף חובה. על אף החיסרון הנ"ל עדיין עומדת לעם ישראל זכות גדולה, והיא העמידה במסירות נפש על יהדותם, על אף שיכולים היו בקלות להצהיר שהם מאמינים בדתות אחרות, בנצרות או באיסלם, ועל ידי כך היו הופכים את חייהם לנוחים יותר. הגויים קיבלו אליהם את היהודים שהצהירו על המרת דתם והקלו עליהם, ולכאורה כל יהודי יכול היה בקלות להפוך את חייו הקשים לקלים הרבה יותר. אף על פי כן, רוב עם ישראל שמר על דתו בתנאים קשים, ולא נכנע ולא המיר את דתו. בכך הוכיח עם ישראל את גדלותו, והוכיחו כי נמצא בקרבם העניין הא-לוהי, גם אם הוא לא בא לידי ביטוי בהופעה חיצונית גלויה.

עוד מוסיף ריה"ל משפט חשוב לעניין הייסורים, וכך הוא אומר: **"וְאֶנְחֲנוּ, אֵין אֶנְחֲנוּ מְשׁוּיִם עִם נַפְשׁוֹתֵינוּ כֹּל הַנְּכַנֵּס בְּתוֹרַתְנוּ בְּמִלָּה בְּלִבָּד, אָבֵל בְּמַעֲשִׂים שְׂיֵשׁ בָּהֶם טָרַח עַל הַנֶּפֶשׁ, מְטָהֶרָה וְלִמּוּד וּמִלָּה וּמַעֲשִׂים תּוֹרָיִים רַבִּים וְשִׁנְהַג בְּמִנְהַגֵינוּ"**¹⁵.

כלומר, להיות יהודי זה עצמו לא דבר פשוט. יש בקיום המצוות ובאורח החיים היהודי דרישה לוותר במידת מה על הנאות החיים, יש בזה "טורח על הנפש", אי אפשר לעשות מה שרוצים. בזה עצמו יש בחינה של סבל וייסורים. אין הכוונה לומר שהסבל הוא רצוי והוא לכתחילה. אין אידיאל לסבול. אלא הכוונה היא שאותם 'מעשים רצויים' שמבקש א-להים מהאדם (כפי שנאמר למלך כוזר בחלום) אינם מעשים פעוטים.

15. יש שראו בפסיקה זו המשך והקשר לנאמר לעיל בפסקה קי, שם התייחס המלך בלעג למנהג שאר הדתות לומר שיכול אדם לזכות לחיי העולם הבא באמירת מילה אחת שהוא אפילו אינו מבין את משמעותה.

אין מדובר במילה אחת המכניסה את האדם לחיי העולם הבא, כמו שמקובל לומר בדתות אחרות. היהדות דורשת מן האדם מסירות, מעשים שיש בהם ויתור על הנאות, ולפעמים יש בהם קושי. מעשים אלה מעניקים לעושה אותם עוצמה גדולה ומקרבים אותו לא־להים מכוח עצמם.

רבי יהודה הלוי כפילוסוף

הרב ד"ר יחזקאל אפשטיין¹

שני מסלולים

במסעו אל הדת, המוח האנושי פסע באופן תמידי בעקבות שני מסלולים מובהקים: האחד אומץ על ידי התיאולוגיה הפילוסופית שההיגיון משמש ככלי הנשק שלה; והאחר – אומץ על ידי הפילוסופיה של הדת המעמידה במרכזה את ההתגלות.

השיטה שבה השתמשה התיאולוגיה הפילוסופית הייתה לכוון את תשומת הלב לביטוי היופי והסדר השולטים בעולם התופעות כשאלה מצביעים על קיומה של ישות עליונה המזינה ומקיימת את העולם, מסדרת ומתאימה את צורותיו הרבות לכדי שלמות הרמונית אחת. ההרהורים על הזוהר המלכותי של הרקיע המכוכב ומעשיו המסתוריים של הטבע מגלים את עבודתו של יוצר גדול, שרק ההיגיון האנושי ומימוש כוחותיו, על פי הסברה, יוכלו להבין את האמיתות המהותיות אודותיו.

אלא שמנגד עומדת הפילוסופיה הדתית שאינה שמה מבטחה בהיגיון ועד עתה היא הוגה הצעות על מנת לבסס אמונה דתית על גבי ספקנות פילוסופית. הגישה שאומצה היא זו שההיגיון האנושי אינו מספיק ואינו מסוגל לחדור ללב המהות של הדברים, וכי היגיון שלא מסתייע בדבר יכול להועיל רק על מנת לגלות שהאל הוא בלתי ידוע ובלתי ניתן לידיעה.

השיטה האחרונה נשענת בחיפושה הדתי על נתונים היסטוריים וניסיוניים שהיו עדים ליחסים קרובים בין האדם לאל ומסתמכת על ההתגלות, החוויה של אדם פרטי או של עם, כמכשיר לקבלת כל הידע על האל ועל הגורל האנושי.²

1. רב וחוקר אורתודוקסי (1894 – 1962), שעמד בראש ביהמ"ד לרבנים בלונדון JEW'S COLLEGE חיבר ספרים חשובים בנושא יהדות, ביניהם ספרו "אמונת-היהדות", שתורגם לעברית ויצא לאור ע"י "מוסד הרב קוק" תשכ"א, ותשע"ג. מאמר זה תורגם מאנגלית. המקור הופיע ב Jewish 1935 Quartely review, new series, xxv No 3. אנו הוספנו את הכותרות משנה.

2. ראה W.P. Paterson, The Nature of Religion, עמ' 13–20.

נהוג לטעון שיהודה הלוי שייך לסוג השני של פילוסופים דתיים שממעייטים בערכם של כל הניסיונות ההגיוניים לגלות דברים חיוביים כלשהם בענייני דת. קאופמן³, לדוגמה, מתאר אותו כאדם שבמציאות הדף כל השערה אל מחוץ לשטח הדת ומנע מפילוסופים את הזכות לאשר או לשלול כל דבר שהוא בנוגע לא-להים. עבור גוטמן⁴, ריה"ל הוא במובן מסוים מקדימו של יעקבי שספרו *Gefühlphilosophie* (פילוסופית הרגש), המתומצת בהצהרתו כי "א-ל שניתן היה להוכיח את קיומו לא היה א-ל", הוא למעשה המקבילה של הצהרתו של ריה"ל שמבחינת האדם, המשמעות של הבנת הטבע האמיתי של א-להים תרמוז על פגם בא-ל⁵. וולפסון דוחף את הספקנות של ריה"ל ביחס לפילוסופיה עד לקצה. הוא סבור שמכיוון שריה"ל אינו שם מבטחו בהגיון האנושי, הוא אינו מקבל את טיעון הסדר. "הרמוניה ויופי ואחידות," הוא כותב (תוך שהוא מתבסס על קטע שלא הבין כהלכה, כפי שניווכח מאוחר יותר), "אינם זקוקים לכל הסבר. הם מסבירים את עצמם. וזאת משום שאינם מכילים שום דבר בעייתי."⁶ כנגד דעות כאלה, ניומרק⁷ נוטה לקצה השני. לאחר שהוא סוקר מספר קטעים שמוכיחים במפורש כי ריה"ל לא התנגד כלל לפילוסופים ולהרהוריהם אלא רחש כבוד רב להם, לפעולותיהם ולתרומתם למחשבה הדתית, הוא טוען שהלוי הוא חסיד של עקרון החומר הנצחי⁸ שבמהותו הפוטנציאלית הוא נפרד ועצמאי מא-להים; ובכך ממשיך לבנות את שיטתו המטפיזית של ריה"ל על המצע שהניחה התפיסה האריסטוטלית לגבי חומר וצורה. סטייה חדה זו מצדיקה בחינה מחודשת של הבעיה.

ריה"ל אינו עוסק בפילוסופיה אלא ביהדות

המפתח להבנת יחסו של רבי יהודה הלוי לבעיה שהועלתה זה עתה נמצא בכותרת המקור בערבית של יצירת המופת שלו, "הכוזרי". זהו ספר להגנת הדת המושפלת

3. D. Kaufmann, *Attributenlehre*, עמ' 128 ואילך.

4. J. Guttman, "Das Verhältniss von Religion und Philosophie bei Jehuda Halevi", עמוד

329 ב-Festschrift מאת Israel Lewy.

5. הכוזרי, V, 21, כי אלו היינו משיגים אמתנו היה זה חסרון בו.

6. JQR, N.S., II, 322.

7. D. Neumark, *Essays in Jewish Philosophy*, עמ' 219 ואילך.

8. שם, עמ' 241.

והבזויה.⁹ כותרת זו מורה בבירור על מטרת הספר ותכליתו. הוא לא נכתב כהתנצלות ענווה או כהגנה על היהדות לנוכח התקפות של פילוסופיה רציונלית. מטרתו היא להוכיח את המצוינות הנשגבת של האמת של הדת היהודית על פני הדתות האחרות – הנצרות והאסלאם. אין זאת אומרת שהוא מתעלם משאלות פילוסופיות כלליות המשפיעות על כל רוח הדת. בעודו מצויד בכל כלי המדע של זמנו, בתיאוריה שלו לגבי ידע ובמחקריו הספקולטיביים על טבע האל ונפש האדם, לא יכול היה אלא לבקש ליישם כלים אלה לשם אכיפת נקודה מסוימת ואישור דעה מסוימת. עם זאת, בשורה התחתונה, אין הוא עוסק בפילוסופיה, אלא ביהדות. הוא לא רק מתעניין בתיאוריה של העולם מבחינה תיאורטית, אלא בדת.

"העלילה" שסביבה נרקם הדיאלוג בין החכם למלך, העובר כחוט השני בכל הספר, ושעליה למעשה בנוי "הכוזרי" כולו, רק מחזקת הנחה זו. אין ספק שמלך הכוזרים המגיע לחכם היהודי לשם קבלת עזרה הוא אדם דתי ביותר. אולי – לא, הוא אכן עובד אלילים, אולם הוא רחוק מאוד מהפגאניות הארצית שלא האמינה באל אחד בלבד ושהפילוסופיה שלה היא ליהנות מהחיים כי אין מחר. אדרבה, הוא מחזיק באמונה חזקה בעתיד ובשיח בין האל לאדם בחיים האלה. הוא חולם חלום שמסכסך את דעתו ומטריד את נפשו. "כוונתך", אומר לו מלאך שניגלה לפניו, "רצויה בעיני האל לך אך מעשך אינו רצוי."¹⁰ זהו חלום שוודאי יכול להשפיע על נפש עדינה, המודעת לתחושת האל והחובה, בעלת אמונה צייתנית בהשגחה פרטית שניתן לרצותה או לאכזבה במעשים ובמאמצים אנושיים; ולכן מוחו האדוק כה מוטרד בשל המחשבה שהדת שלאורה גדל ושבה האמין עד כה איננה, בסופו של דבר, הדת האמיתית שמשביעה את רצון האל. במבוכתו הוא פונה לפילוסוף. זה מעמת את תפיסת עולמו הדתית עם הגישה הפילוסופית המכחישה בצורה הקיצונית ביותר את היסודות של כל הדתות. אין כל השגחה, אין ידיעת הכול, אין אלמותיות, ולכן גם אין מקום לדבקות, להערצה ולתפילה דתית. אין פלא שהמלך מתקשה למצוא נחמה במילותיו של הפילוסוף. "דברך נכוחים", תשובת המלך, "אבל אינם נאותים למה שאני מבקש. אני יודע כבר שנפשי טהורה ושמעשי מחושבים כדי לזכות בחסדו של האל. ולכל זה אני מקבל

9. כתאב אלחנה ואלדליל פי נצר אלרין אלרליל. ראה את עמוד הכותרת במהדורה העברית-ערבית של Hirschfeld, לייפציג, 1887. התרגום האנגלי הוא התרגום לאנגלית של אותו סופר, W. Bacher. 1931. מציע כמקבילה בעברית את "ספר הטענה והראיה בישועת האמונה הדלה." ראה ספרו *Bibelexege der jüdischen religionsphilosophen des Mittelalters vor Maimûni*, עמוד 106, מס' 3.

את התשובה שדרך פעולה זו לא תזכה בחסד, אלא הכוונה!"¹¹ ומתוך הדילמה הזו הוא פונה לבסוף לנציג היהדות, "החבר".

אם נמשיך קו מחשבה זה, ברור שמשימתו של ריה"ל, ככל שנגעה לקשר בין הפילוסופיה והדת, הייתה משימה קלה למדי. למעשה בן שיחו היה לו כבן ברית מבחינה זו. במילים אחרות, הוא לא חש כאילו עליו להגן על היהדות אל מול ההתקפות של הפילוסופיה הביקורתית שהעמידה בספק את תוקפן של כל האמונות הדתיות, וככזו לא היוותה בעיה יהודית יוצאת דופן. הוא אף לא היה מודאג במיוחד באשר לנושא שכן היו רבים מבני דתות אחרות שנאבקו בכל האמצעים שעמדו לרשותם לטובת המטרה המשותפת של הדת; פחות מכך ראה את הצורך להציע סינקרטיזם שיכרוך יחדיו את היהדות עם המחשבה המודרנית. הבעיה שלו הייתה למעשה בעיה יהודית. בהינתן כל האמיתות היסודיות של הדת המשותפות ליהדות, לאסלאם ולנצרות, האם יש אמצעים כלשהם לבסס את עליונותה ואמיתותה של "הדת הבזויה", היהדות, כנגד שתי הדתות הבנות שלה?

זוהי הבעיה המרכזית שריה"ל בחר לבחון בספרו "הכוזרי" והמהווה נקודת מוצא לכל הויכוחים אודות הספר. הבה נבחן בקצרה את תשובתו של ריה"ל לשאלה המרכזית, מה שיאפשר לנו להבין את מקוריותו של ריה"ל כפילוסוף דתי.

המבחן לאמת הדתית

השאלה המהווה את נקודת המוצא בפתרונו של ריה"ל היא מהו המבחן לאמת הדתית. האם ניתן לבסס את אמיתותה או שיקרה של דת מסוימת בדרך שתגרום לנו, לאחר מכן, להיות מסוגלים להכריז על דת אחת מסוימת כדת האמיתית היחידה? האם עלינו ליישם אמות מידה ואמצעים פילוסופיים בתהליך? הדבר מוביל לשאלה נוספת. האם ניתן לצמצם את הדת לתפיסות פילוסופיות? הבה ונבחן מהו תוכן הדת. האם עליה להורות לאנושות על קיומו של א-להים, שליט ומארגן ביקום? "לא", סבור ריה"ל, "ניתן לדעת זאת על ידי נימוקים שכלתניים".¹² הנימוקים הקוסמולוגיים והטלאולוגיים

.11. I, 2.

.12. IV, 15: כי השכל מורה שיש לעולם מושל ומסדר: ברור כי בהצהירו "כי אילו היינו משנים אמתתו (חקיקתה) ה' זה חסרון בו" (V, 21, ראה מס' 3 לעיל), ריה"ל אינו מתייחס לקיומו של א-להים, אלא למהותו, טבעו ואופיו האמיתי. חשוב מאוד להבחין, בהקשר זה, כי גם בְּחַיִּי ואבן צדיק שותפים לדעה זו, ראה מתוך Kaufmann, עמ' 240, מס' 232. אין, אם כן, להשוות את ריה"ל ליעקבי (ראה למעלה, עמ' 202) שספרו *Gefühlphilosophie* אינו מודה באפשרות של הוכחת קיומו של כוח עליון.

הנוגעים בסדר ובתכנון אכן מבססים, הרבה מעבר לכל ספק אפשרי, את קיומה של סיבת הסיבות שעליה נסמך העולם; ואין אדם בר דעת, למעט האפיקורסים, המהרהר בפלאי הבריאה והסדר שבטבע, כפי שמתוארים במזמור 104 הנפלא, שיוכל לעצור עצמו מלקרוא עם המלך דוד "מה רבו מעשיך, ה'!"¹³ אולם ככל שהנימוקים הללו עלולים להיראות בלתי מופרכים, הם עדיין מהווים בעיה פילוסופית בלבד ואינם נוגעים בשולי הדת. שהרי הטענה של הפילוסופיה באשר לקיומה של ישות שהיא סיבת הסיבות לכל היצורים הקיימים אינה נוגעת כלל לטענה הדתית. המאפיין הייחודי והמבחין של הדת הוא התפיסה של קשר קרוב בין האדם לא-להים, קשר אישי. ייתכן שניתן להוכיח כי הא-להים של הפילוסופיה הוא האחד והנצחי אולם התכונות המעידות על קרבתו לאדם נותרות בלתי מוגדרות ונובעות רק מהמזרקה מעוררת ההשראה של הדת החיה. ריה"ל טוען שאבחנה זו בין הפילוסופיה לבין הדת מגולמת בבירור בשמותיו של הא-ל. התוכן המקורי והחיובי של "יקוק" מקורו בקשר של א-להים לאדם ופחות מזה באחדות שלו. א-להים הוא אחד. ניתן לסמל זאת במונח "א-להים" המציין את סך כל הכוחות השולטים בעולם. אולם הרעיון של אחדות אינו מספיק עבור הדת. במאבקה עם הפוליתאיזם, היה על היהדות להתמודד לא רק עם הרעיון של ריבוי אלוהויות. היה גם צורך לספק תפיסה חדשה של הקשר הא-לוהי לטבע ולאדם כבורא, תפיסה השונה באופן קיצוני מהפוליתאיזם שזיהה את האלים שלו עם הטבע. רעיון חדש זה נגלה בשם "י-ה-ו-ה", שם ממשי המגדיר את טבעו ודמותו האישיים של א-להים;¹⁴ וזהו שם שאין איש רשאי להגות, להוציא את זה הבא בקשר אישי עם א-להים, "אשר שומע את פנייתו, פקודותיו ואיסוריו, אישורו על צייתנות ותוכחתו על אי ציות."¹⁵ וזהו אותו רעיון המפריד בין הדת לפילוסופיה, הרואה בקשר שבין א-להים לעולם כחלק מסיבה ותוצאה והמסבירה את קיומה של סיבת הסיבות הבלתי אישית והבלתי ניתנת להגדרה ש-"לא מועילה ולא פוגעת ואף אינה מודעת לתפילותינו, מנחותינו, צייתנותנו או אי צייתנותנו,"¹⁶ ושלא ניתן לתפוס אותה כבעלת התכונות המהותיות שהדת רואה בה, כאותה נוכחות קרובה, אינטימית ופנימית. הקבלה של א-להים כזה היא, אם כן, שאלה טהורה של עניין עיוני ללא כל ערך לחיי האדם ולהתנהגותו, ללא השפעה על גורל האדם, ושנחשבת כאילו אינה קיימת כשמדובר בעניינים מעשיים. לכן

.13 V 8-10

.14 IV, 1-3

.15 IV, 3

.16 שם

ההכחשה של הא־להים שהמחשבה הפילוסופית מציעה נחשבת בעיני הפילוסופים לא פחות מזיקה מאשר הסירוב להאמין שכדור הארץ עגול, כלומר סימן לבורות המתענגת על שקרים;¹⁷ וריה"ל, בהקדימו את קאנט,¹⁸ טוען בצדק שעצם ההודאה בקיומה של ישות ראשונה ועליונה, בעלת דמות שאינה ידועה, אינה שונה מסירוב מוחלט להאמין בא־להים. ריה"ל טוען שאם נבטל את כתבי הדת המסוימים ביחס לא־להים (בקטע שכבר התייחסנו אליו, אותו וולפסון מפרש שלא כהלכה), הרי שלא תהיה כל סיבה להאמין שהעולם תלוי בא־להים; באותה מידה תוכל להאמין שהעולם הוא תוצר של עניין מקרי, של מפגש אקראי בין אטומים.¹⁹ אמת היא שגם הא־להים של הפילוסופיה יכול להניע אותנו לסגידה ולהערצה; האדם חש מידי פעם מעין חוויה דתית כלפי אידיאל, כלפי הנשגב ביותר. אולם הערצת אל האטום לצרכי בני האדם ולשאיפותיהם איננה אלא עניין של מזג, סימן לעידון ותרבותיות, תכונה המתענגת על כל היפה והטוב והמרוממת את א־להים באותה דרך "כמו השמש משום שהיא ניצבת בדרגה גבוהה יותר מאשר דברים אחרים הנראים לעין"²⁰, אולם בשום מקרה אין היא יכולה להתעלות לדרגת אמונה ותפילה. הפילוסופיה אף לא מודה בדרך המחשבה שלה בתפיסה של פחד או אהבה כלפי א־להים; הכבוד שהיא רוחשת כלפי הישות העליונה נקבע על ידי הדרישות המוטלות על אהבת הפילוסוף את הנוחות והמרגוע.²¹ בנוסף, הפילוסופיה מסרבת להכיר בטענה של דת מסוימת שהיא בעלת האמת היחידה.²² לפני טענת

.IV, 13 .17

.Critique of Pure Reason, Transcendental Dialectic, II, 3 (7) .18

V,6 .19 וכאשר יסתלק המופת הזה ישתוה עמך הטוען עליך בדל'ת על דרך הדמיון כי צפתה במה שקרה שיפיל במקום ההוא זרע ענבים. זהו הקטע הנדון שוולפסון (ראה למעלה, מס' 4) מנסח מחדש: "אם האפשרות לשינוי ויצירת דברים חדשים בטבע אינה קיימת, כי אז 'היה מתנגדך טוען בצדק כי הגפן למשל צמחה במקום זה רק מפני שזרע ענבים נפל בו במקרה'". בעוד שהתרגום מדויק, ההתייחסות אל ריה"ל כאילו אינו מקבל את הטיעון מהתכנון אינה מבוססת, במיוחד לאור ההצהרה המפורשת המנוגדת מעט לאחר מכן, V, 8: "ולזה רמז דוד באמרו מה רבו מעשיך ה'! המשמשת להפריך את דעתו של הכופר שהיקום נוצר בטעות." למעשה כוונתו של ריה"ל היא שברגע שהאפשרות לשינוי וליצירת דברים חדשים על ידי א־להים מוכחשת, כלומר, ברגע שמצמצמים את העולם למספר חוקי ברזל נחרצים וקבועים ומתכחשים לעל־טבעי לחלוטין, אין כל טעם לתקוף את הרעיון שלעולם אין כל בורא, משום שהשאלה של מקור הדברים הופכת חסרת ערך לאמונה הדתית למעט ככל שהיא מובילה לאישורו של כל יכול ושל ישות עליונה כל יכולה, המסוגלת ליצור דברים חדשים ולהפיק שינוי בסדר הטבעי.

.IV, 15 .20

.IV, 16 .21

.II, 49 .22

הפילוסופיה, כל דת טובה כמו חברתה ובני האדם יפסעו בעקבות האמונה בה יבחרו. כל זה הוא בגדר "כטוב בעיניך" עליז, עניין של טעם ומחשבה. מאפיין אופורטוניסטי זה של הפילוסופיה מתרחב אף לתחום השיפוט המוסרי שלה. יש להודות שהפילוסופים ממליצים על חיים טובים ועל הימנעות מרע וכן מתכננים חוקים ותקנות להתנהגות האנושית, אולם אלה אינם מחייבים וניתן להחליפם בנקל. הפילוסופיה, אם כן, אפילו בספירות הנעלות ביותר שלה, לא עוברת את הסף זה – שהחוק והמוסר הם חובה, אולם אין היא יכולה ליצור ערכים חדשים ממש שיהיה להם כוח מחייב שייצר קדושים ומרטירים.²³ אפילו הפילוסופים שהצליחו, בעזרת כוחות הטיעון שלהם בלבד, להגיע לגבהים דתיים נעלים, לא מסוגלים להתנער לחלוטין מקורטוב של ספקנות וחסרים את אותה וודאות שהדת לבדה מסוגלת להקנות.²⁴ יתר על כן, ההמונים אינם בוטחים בפילוסופיה, לא רק משום שהיא מונעת מהם את החסד שבאלמוות,²⁵ מתנה (במידה מסוימת) שהפילוסופיה מעניקה רק לפילוסופים ושנקבעת, לדעת הפילוסופיה, בעצם רכישת ידע. משום מה הם אינם יכולים להימנע מלחשוב שעם כל החסד והעוצמה המרשימה שבה, השלמות הנראית לעין של הפילוסופיה חסרה דבר מה שהופך את היחס שלה לבלתי מקובל על האנשים הפשוטים והלא מתוחכמים.²⁶

בסיס אמונת היהדות מול בסיס אמונת שאר הדתות

מכל האמור לעיל עולה שהפילוסופיה אינה מציעה בסיס בטוח לחלקים מסוימים של הדת. לכן אנו נגררים למקום אחר בחיפושנו אחר בסיס כזה, ללא יכולת להימנע מכך; והמסקנה הנגזרת עלינו היא שלדת יש מקור משלה, חופשי מלוגיקה, ספקולציות, מחקר וחקירות. כלומר, היא מציעה את ההוכחות שלה עצמה לטענותיה, גילוי באמצעות מאורעות היסטוריים של האמת והכתבים הא-לוהיים – במילה אחת, התגלות. עם זאת, הדבר אך מסבך את השאלה העיקרית באשר למבחן של האמת הדתית. האין זו עובדה שכל אחת מהדתות הגבוהות יותר מתעקשת על אירוע או אירועים היסטוריים כלשהם כחיוניים לה, שמהם נובעים חוקי החיים ודרך האמונה שלה? אולם ריה"ל טוען שתמיד יש חשד בטענה להתגלות של סובייקטיביזם. הוא טוען שלא מעטים הגו מתודעתם הפנימית דת וביססו חוקים וטענו, בכל הכנות, שחוקים

.IV, 16 .23

.IV, 13 .24

.I, 10 .25

.IV, 17 .26

אלה נובעים מא־להים.²⁷ וכך באה הבעיה על פתרונה והצטמצמה לבעיה המדויקת יותר – איך נוכל להיות בטוחים שטענתם של המייסדים השונים של שיטות דתיות כאילו התכנים והמסרים שלהם באו היישר מפי הא־ל אינם, אחרי הכול, אשליה עצמית? ושאלת השאלות היא: האם א־להים באמת דיבר אליהם? אחדים ייסמכו על הניסים המיוחדים למייסדים דתיים, על מנת להוכיח את הטבע האמיתי של השליחות שלהם. עם זאת, מכריז ריה"ל, פרט לעובדה שניסים מקושרים לכל הדתות, הם חסרים כל ערך ראייתי, למעט הצורך להרשים פתיים, כאילו הם תוצרים של כוח קסום כלשהו.²⁸ יש לספק דבר מה מעבר לניסים כהוכחה לביסוס הטענה על התגלות אלוהית. והדת היחידה שאוחזת בהוכחה כזו היא היהדות. זאת משום שההתגלות של הדת היהודית לא נמסרה לאדם יחיד כי אם לעם כולו. ההתגלות בהר סיני הייתה חוויה שחדרה לתודעתו של עם שלם; ובעוד שאדם אחד עלול להיות חשוף לאשליות, הרי שזהו דבר אחר לגמרי לומר שהתת־מודע הקולקטיבי של עם עצום ורב, שביניהם היו, כפי שריה"ל מקפיד לציין, כופרים ובלתי מאמינים לא מעטים, היה אף הוא תחת אותה אשליה או הזיה עצמית.²⁹ ההתגלות בהר סיני, אם כן, הופכת מבחינת ריה"ל לבסיס בלתי מופרך ומעין נובע לאמת הדתית כולה, ולמעשה – לערובה וודאית לעליונות האמת של הדת של עם ישראל על פני כל דת אחרת.

קשר בין התגלות לפילוסופיה

לאחר שביסס את ההתגלות כבסיס לכל הדתות, בסיס אשר יחייב את כל המאמינים, אם לא את הפילוסופיה הספקנית, להציב את היהדות במקום הראשון, מבקש ריה"ל להסביר את הקשר בין ההתגלות לפילוסופיה. באשר לכך הוא ברור מאוד. הוא מצהיר כי על אף שכתביה של דת שהתגלתה אינם נופלים בתחום הפילוסופיה, הרי שלא הם ואף לא התפיסה של ההתגלות עצמה אינם פוגעים בהיגיון. אדרבה, הם כוללים את ההיגיון האנושי שמעליו הם מתעלים. "השם ישמור!", הוא קורא, "שהתורה תודה בדבר מה שההיגיון נוגד".³⁰ לבטח הא־ל שהוא ההיגיון³¹ עצמו לא יכול לנהוג

27. I: 87, ואפשר שיתרמה לו... כי איש מדבר עמו ושומע דבריו בנפשו או באזניו ובמחשבתו... ואז יאמר הבורא דבר עמו.

28. I: 8, צר דמיון או צר כשפים.

29. I: 87, ראה 3, IV היכן שריה"ל מתייחס להרמוניה ולהסכמה בין כל הנביאים כהוכחה הטובה ביותר לכך שהם לא היו קרבנות של אשליה עצמית.

30. I: 89; השווה I: 67.

31. V, 20.

באי היגיון; ומשרתו הנאמן של הא-ל, החסיד האידיאלי, החותר לשלמות ולקרבה א-לוהית, לא יהין לזנוח את ההיגיון כרכיב מרכזי בהווייתו השכלית והרוחנית. ההיגיון הוא אכן שלב לא בינוני כלל בסולם המוביל מעלה, אל א-להים.³² הוא תופס את המקום הראשון בתחינותינו היומיומיות, כאשר אנו מצטטים "אַתָּה חוֹנֵן לְאָדָם דַּעַת" ולאחר מכן "הַרְוֵצָה בְּתִשְׁבֻּבָה", ובכך מתפללים להיות קרובים יותר לא-להים באמצעות "חוכמה", "ידע" ו- "תבונה".³³ אולם יחד עם כל הכוח הבלתי מוטל בספק של ההיגיון, לא ניתן להפוך אותו לבדו לאמת המידה היחידה לכל הידע האנושי. זאת משום שכל הידע מגיע אלינו באמצעות נתונים חושיים. הוא נובע מתפיסה ומתחושה. עם זאת, החושים יכולים לתפוס אך ורק את הצורה המיוחדת והחיצונית של החפץ; ואילו ההיגיון הוא זה אשר מתמצת את העדות הניתנת על ידי החושים ומסיק מסקנה לגבי טבעו האמיתי של החפץ. חוש הראיה, למשל, קולט מלך; דהיינו, צורתו והפרופורציות החיצוניות והנראות לעין שלו. הוא נראה עטוי בלבוש מסוים בעת שלום ובלבוש אחר בעת מלחמה; בעיר בפעם אחת, בארמונו בפעם אחרת. אולם הכבוד שאחרים מפגינים כלפיו וודאי לא נובע מהאביזרים החיצוניים הללו שכה קל להסירם. אלה, עם זאת, משמשים כאמצעים שדרכם מגיע אלינו הידע אודות מלכותו של העוטה אותם; וההיגיון הוא זה העושה שימוש בנתונים שסופקו על ידי החושים וקובע את השיפוט הסופי שלנו באשר לטיבו האמיתי של המלך כישות רציונלית ואינטלקטואלית שולטת ומצווה. אולם עצם העובדה שהידע שלנו מעורבב עם החושים תוחם את גבולות הידע שלנו ומשפיע על מהלך ההיגיון בצורה מוטת.³⁴ כך, אותו היגיון אנושי, על אף שהוא משמש כעיקרון יעיל בדחיית כל מה שלא מתקבל על הדעת בצורה מוחלטת, אינו יכול להיחשב כאמת מידה בנושאים דתיים. רק לאותן נשמות נבחרות, שהוענקו להן ראייה נכוחה, "עין פנימית", שלא הוכתמה על ידי השפעת החושים, יש היגיון המסוגל להבין את ענייני הנפש באורם ובטבעם האמיתי. אמת היא שאפילו אלה שניחנו בעין הפנימית הזו אינם יכולים להרחיק את עצמם לחלוטין מחוש הדמיון המציג למוחם מראות גדולים, מחברם לדברים של העולם המובן ומגלה להם אמיתות אלוהיות מפורשות, אולם אלה הם תחת שליטה מוחלטת של האינטלקט.³⁵

.III, 5 .32

.III, 19 .33

.34 IV, 3, השווה גם III, 49 היכן שהוא מראה שדמיון ו"דעה" אינם מהוונים קריטריונים לאמת שכן הם סותרים לעיתים קרובות היגיון בלתי עקיב; והוא מביא כדוגמה את השמש שהאדם הפשוט לא יכול לתפוס שהיא גדולה יותר מכדור הארץ בעוד שהמלומד מקבל סברה זו כהגיונית.

שם .35

קשר בין הדת להיגיון

קשר זה של הדת להיגיון מחייב בסיס רציונלי שעליו תוכל הדת לצמוח ולכן מנסח ריה"ל חמישה עקרונות כגישה רציונלית לדת ושבנוגע אליהם רצוי לקיים מחקר.³⁶

1. קיומה של סיבת הסיבות שחוכמתה נגלית מתוך התעמקות בניסי הבריאה.
2. קיום של סיבות מתווכות או חוקים טבעיים שבאמצעותם הא-ל פועל, מתכנן ומכוון הכול; אלא שסיבות אלה אינן סיבות עצמאיות אלא אמצעים לפעילות א-לוהית.
3. החוכמה הא-לוהית נגלית בכל היצורים, גדולים כקטנים; ביתוש כמו גם ביצורים המפותחים והגבוהים יותר.
4. קיומם של דברים בדרגות גבוהות ונמוכות על קשת הקיום, המינרלים, הצמחים, בעלי החיים והאדם, שכל אחד מהם בעל תכונות התואמות לדרגתו. ככל שהדרגה גבוהה יותר, כך התכונה אצילית יותר. האדם שניחן בחכמה הוא הגבוה מכולם משום שהחכמה שלו מקרב אותו יותר מכל לסיבת הסיבות שהיא החכמה עצמה. וככל שהאדם מתקרב לא-ל על ידי ציות לחוק הא-לוהי, כך מתגבה המקום אליו הוא מגיע.
5. לתוכחה יש השפעה של ליבוי ניצוץ בנפש האדם, המאפשר לו להיות מודע לחסרונותיו ועל ידי כך מעורר אותו לדרך הישר.
6. רצון חופשי: הכוח לעשות טוב ולהימנע מרע.

בעקרונות המותווים למעלה הצגנו את עיקרי הדת הפילוסופיים של ריה"ל. הדבר כרוך בקבלת ה"נימוק מהתכנון" אולם הוא עשיר יותר מאשר חיפוש אינטלקטואלי גרידא. היקפו גדל על ידי ההכללה של ערכים מוסריים ודתיים שלא ניתן להפריד מהם את המטפיזיקה בשיטתו של ריה"ל. בכך יש אבחנה בין עקרונותיו מעשר האכסיומות של הכלאם³⁷ שאותן הוא מבקר כדיאלקטיקה שאינה נותנת מאום.³⁸ הוא אף לא לוקח בחשבון את בעיית הקשר, דהיינו, הקשר של א-להים לחומר, שהעסיקה כה רבות את מוחם של פילוסופי הכאלם. בין שהעולם נוצר מאין או לא, לדעתו, אין הדבר לרוונטי לדת. הוא מצהיר בעזות: "ואף אם יצטרך מי שמאמין בתורה לחוש שעליו

36. V, 20-1.

37. V, 18.

38. V, 16: אין בזה תועלת זולת החדוד בדברים.

להודות בהיולי קדמון... הדבר לא יפגע באמונתו שהעולם הזה נוצר לפני פרק זמן מסוים.³⁹ עניינה המרכזי של הדת הוא ההודאה בא־להים כעובדה המהותית ביותר לקיום וקישורה של עובדה זו בקשר חזק יותר לחיים. אמנם יש הכרה בקיומן של סיבות מתווכות-כוחות טבעיים, והכרה זו מהווה, כפי שראינו, את השני מבין ששת העקרונות שניסח ריה"ל. אולם א־להים הוא זה שמעליהם ושמעשיו, שאותם הוא מכנה "עניין א־לוהי"⁴⁰, נתפסים במידה שונה באמצעות המבצע אותן. בד בבד עם הרמה הרגילה של קיום, הטבעית לארבעת סוגי היצורים, המינרלים, הצמחים, בעלי החיים והאדם, עניין הא־לוהי פועל באמצעות תיווכם של הכוחות הטבעיים. עם זאת, אדם הנמצא ברעות מושלמת עם הא־ל, מביא את עצמו באופן ישיר תחת מעשיו של הא־להים ובכך שובר את הגבולות של הכוחות הטבעיים שתוחמים את כל סוגי היצורים האחרים. במילים אחרות, הוא נמצא תחת השפעות שאינן נוגדות את אלה השולטות בחוקי הטבע, אלא כאלה המיוצרות בטבע על ידי כוח רוחני עצום. כך נותר מקום למעשים א־לוהיים ישירים לאורך ההיסטוריה ולהתעוררותו הרוחנית של האדם, באמצעות חרטה וחיים צנועים, והנאתו מקרבתו של הא־ל אף בחיים אלה – ברכה אשר למעלה ממנה, על פי ריה"ל, אף לא אלמותיות יכולה להביא.⁴¹

עניין הא־לוהי

תפיסתו של ריה"ל את עניין הא־לוהי השולט במבנה הקיום, מן המסד ועד הטפחות, מהווה אחד מההישגים האופייניים והמקוריים ביותר של דרך חשיבתו והיא מרכזית בגישתו הפילוסופית לדת בכלל וליהדות בפרט. בעזרתה הוא סותר את הטיעונים של הרציונליזם או הנטורליזם המגבילים יתר על המידה את המעשה הא־

39. I, 67: ואם היה מצטרך בעל תורה להאמין ולהודות בחומר קדמון... לא היה בזה פגם באמונתו. Neumark מתוך עמ' 241 בטפלו במקור בערבית, מסיק בכך שהלוי דבק בחומר הנצחי (ראה למעלה). אם, כפי שהוא טוען, "המאמין לא יכול 'להידחק' באמצעים אחרים פרט להיגיון", אין זאת אומרת שהאמצעים נראים הגיוניים להלוי. הקטע האחר שאליו הוא פונה כתמיכה (IV, 25) אינו דן בחומר נצחי, היולי קדימה, אלא בחומר ראשוני אלמדה אלאולי שאינו מרמז על כך שיש עיקרון נצחי שמתקיים לצד א־להים ובלתי תלוי בו. הקטעים האחרים שהוא מביא כהוכחה בהקשר זה אינם משכנעים באותה מידה. Abraham Shalom b. Isaac בספרו Neveh Shalom, עמ' 26b, ונציה, 1575 מגיע להבנה נכונה של ריה"ל בכותבו: רביהא קמ"ל... שאפי יצטרך להודות וכו' לא שהאמת יהי כך.

40. על המונח עניין א־לוהי המיוחס לכל הצורות של סוגי יצורים טבעיים, המינרלים, הצמחים ובעלי החיים כמו גם לאדם, ראה מתוך Neumark עמ' 267 ואילך.

41. I, 103, 109; III, 20.

לוהי בעולם. ריה"ל מסכים שכל התופעות בעולם הרוחני כמו גם בעולם הגשמי מקורן בחוקים טבעיים, פיזיים ופסיכולוגיים, אולם האם חוקים טבעיים אלה מספקים על מנת להסביר כל דבר שמתרחש בעולם החומר והמחשבה? הבה ונראה, הוא שואל, מהו הטבע? האם נוכל לייחס לו את תכונות החוכמה והתבונה, וכן כוחות קביעה ותכנון, כך שניתן יהיה להחשיבו כיותר מפונקציה? או שמא אין אמת גדולה יותר בהנחה שהוא אך ורק ביטוי למעשי הכול יכול שממנו נמשך כל דבר שהוא מהותי, בסיסי ומסתורי המתריס כנגד כל הסבר באמצעות מדע הטבע? הלאה, אם כן, עם כל הדואליות שעלולה להכתיר את הטבע מעל לא-ל! כל מה שקורה בטבע הוא באופן מהותי מעשה א-להים. אין אבחנה חד משמעית בין הטבע לעל-טבעי. הכול נתפס כחלק מסדר רציף אחד. אין דבר שהוא טבעי לחלוטין. כל הבריאה נחבטת על ידי ענין א-לוהי התמידי, הפעיל והתומך תדיר והבלתי נלאה. העובדה, למשל, שילד נולד באמצעות אב ואם, כחלק מן הסדר הטבעי, אינה מרמזת כלל וכלל שא-להים עצמו לא ברא אותו וחננו בחיים. לכן עלינו להפסיק לחפש את א-להים בדברים יוצאים מגדר הרגיל או בניסים, אלא ללמוד לייחס אירועים יומיומיים למקריות של הא-ל ולהתייחס לעניינים הפשוטים ביותר כחלק מהציווי הא-לוהי.⁴²

באותה מידה גם אין שום דבר שהוא על-טבעי לחלוטין. הכול שאלה של מידת ההתאמה בין היצור למעשי הא-ל, מידה שנקבעת בתורה על ידי כוחותיו המסוימים של היצור. בדיוק כשם שקרני השמש, אם לנקוט בדימוי שריה"ל עושה בו שימוש בהקשר זה, משתקפות בעוצמה ובאופי משתנים בהתאם לטבע הגופים המקבלים את אורה, כך הוא היקף ההתגלמות של ענין הא-לוה התלוי באופי היצור.⁴³ כך מוצע פתרון לבעיה הגדולה ביותר שהדת שהתגלתה מציגה למוח הרציונלי ברומזה שא-להים דיבר לאדם. ריה"ל לא ממעיט בערכו של הקושי הכרוך בקבלת ההתגלות כבסיס היחידי לדת וכהגנה לעליונותה של "הדת הבזויה". אמונה בסיסית זו אכן הייתה כה מופלאה בכל הזמנים, הוא כותב, שכאשר משה הביא את המסר הא-לוהי לעם, בהכריזו על גאולתו הממשמת ובאה, סרב עם להאמין לו כיוון שלא יכול היה לתפוס את האפשרות שהא-ל יגלה את רצונו לאדם.⁴⁴ ובעוד שהחוויה שעברה עליהם למרגלות הר סיני שימשה כלי להשתקת כל ספקנות שהיא ולהיסוי כל ספק, היא מפרה את ההיגיון בצורה ברורה והופכת את ההתגלות לבעייתית אפילו לאלו הדבקים בתורה,

.I, 71-7 42

.IV, 15 43

.I, 49 ; השווה גם I, 89 44

אשר בהתאם לטענתו של ריה"ל, אינה יכולה לכלול כל דבר אשר ההיגיון דוחה. "כיצד התקבעה במוח האמונה החזקה שהבורא של גוף ושכל ונפש והיגיון ומלאכים – הקדוש והנעלה מידי למוח ועוד פחות מכך לחושים – מקיים מערכת יחסים עם היצור הזה (האדם), הנחות והבזוי ממנו בחומר אף כי נפלא בצורה"⁴⁵ – אלו הן המילים שבהן מבטא ריה"ל את הקושי אשר ההשלכות של ההתגלות מטילות על המוח האנושי. אולם בהתחשב בתפיסה של ענין א-לוהי הקושר את העולם לרוח ואת הרוח לעולם, והמהווה מסד נצחי לכל הנוכח והקיים, הרי שכל הטיעונים נגד האפשרות של ביטוי עוצמתי של הכוחות הרוחניים בטבע עצמו נעלמים כלא היו. "לכן אל תחשיבו זאת כבלתי אפשרי", אומר ריה"ל, "שעקבותיו של הא-ל הנעלה יהפכו לגלויים לעין בעולם הגשמי הזה כאשר החומר יהיה נכון לקבלם."⁴⁶

עם ישראל וארץ ישראל

הסוד של המרצת ההתגלמות החזקה הזו של ענין א-לוהי, ממשיך ריה"ל, לא יתגלה על ידי כוח האדם הטבעי; שכן א-להים לבדו אוחו ברזי התהליך הסופי שמעניק את התכונה הייחודית לכל סוג של יצורים. וכפי שהמדע יילחם לשווא לשרש את קיום העיקרון המסתורי של החיים, כך מעבר ליכולתו של האדם לקבוע את הדרכים והאמצעים שבהם ההתגלות הא-לוהית יכולה להתגשם, מה שמביא עימו את המודעות לקרבה של א-להים ואת ההנאה ממנה. לשם כך יש לחפש הארה מלמעלה, התגלות שמעניקה כוח חדש שאינו שותף לאנשים אחרים.

והעם היחיד שלו הוענקה ההארה השמימית הזו הוא עם ישראל; והמקום היחיד המתאים לקבלת ההארה הזו הוא ארץ ישראל.

בשל תכונות טבעיות וכאלה הקשורות לירושה, עם ישראל הוא העם הנבחר שאליו יכול ענין א-לוהי להגיע באופן ישיר; וארץ ישראל, "אזירא דארץ ישראל מחכים", יחדה באופן מפורש בשל טבעה והאקלים שבה להיות מרכז ההתגלות העצומה של ענין א-לוהי. אין הדבר פוסל את האפשרות שעמים אחרים וארצות אחרות יחלקו את המתנה הנעלה הזו. אולם בעוד שלהם היא הגיעה באופן מקרי ואגבי, הרי לשעם ישראל ולארץ ישראל היא הוענקה בצורה טבעית ואישית. השאלה מדוע מתנה זו לא הוענקה בצורה שווה לכל האנשים ולכל העמים מתאחדת עם הבעיה הכללית

.I, 68 .45

.I, 77 .46

יותר מדוע אנשים בכל מקום אחר ובכל זמן אחר לא קיבלו מתנות טובות אחרות, או, כפי שריה"ל מנסח זאת, עם השאלה שתולעת יכולה לשאול: "מדוע לא בראת אותי כאדם?"⁴⁷ אולם שאלות אלה אינן מכירות בכל פתרון, למעט ש- "ההבדל בין הדברים הוא התוצאה של החומרים השונים שלהם בהתאם להחלטתו של הבורא."

בצורה זו עם ישראל הופך לעם ההתגלות, העם שלו ניתנה ההתגלות באמצעים שבהם ניתן לבצע את ההתאמה המיידית הדרושה עם ענין אלוה. אמצעים אלה הם מסוג מחשבה ומסוג פעולה. ההכרה בריבונותו של הא־להים, בנצחיותו, בהשגחתו ובהתגלות שלו – הם ארבעת הסעיפים המהווים את "עיקרי העיקרים" של הדת היהודית⁴⁸. כולם עומדים במבחן ההיגיון.⁴⁹ אמנם קיום הרוע בעולם מייצר קשיים בקבלת ההשגחה ובקימו המכריע והעליון של הטוב ומגדיל את הקשים הכרוכים בהכחשת הטוב הרבה יותר מאשר הקשיים הכרוכים בטיפוס אליו, מצביע על השגחה א־לוהית.⁵⁰ עם זאת, העדות ההיסטורית שמספק בעיקר ספר בראשית מאשרת אמונה זו מעל לכל צל של ספק.

עם זאת, כל מחשבה נכונה עולה מן ההתגלות כפי שגולמה בתורה. כיוון שהיא מבוססת על היגיון, היא הופכת למקור של ידע תיאורטי ועל ידי כך מציעה הדרכה והארה לגבי בעיות פילוסופיות שנויות במחלוקת. סוגיית הבריאה היא סוגיה כזו. הפילוסופים אינם יכולים להימלט מהדילמה שבעיה זו מציבה בפניהם. הקשיים הם עצומים בכל דרך בה נבחר להסתכל. אולם בעזרת כתבי ההתגלות, ההיגיון יתאמץ להפיק טיעונים מתקבלים על הדעת שיאשרו את האמת שבספר בראשית. אפילו אריסטו, אילו הייתה לו מסורת שאין עליה עוררין בנוגע לסוגיה זו, היה נוהג באופן דומה ורותם את תבונתו העצומה לתמוך בבריאה.⁵¹

כאן שוב ביחסו אל סוגיית הבריאה, ריה"ל מוכיח את עצמו כהוגה דעות בעל מקוריות ואופי בולטים. צריך רק לחשוב על החרדה של כל קודמיו, סעדיה ביניהם, לספק הוכחות לתחילת העולם על מנת להבין שהצהרתו של ריה"ל כי כל הטיעונים

47. 20, V; השווה I, 103.

48. III, 17: הקשרים אשר בהם ישלטו קשרי היהודים. ראה Kaufmann, JQR. I (1888), עמ' 441–

2. על המונח קשר (עקידה) כדוגמה או סעף של האמונה, ראה D. Neumark, תולדות העקרים בישראל, עמ' 5, הערה.

49. ראה הערת שוליים 4.

50. III, 43.

51. I, 65.

בהקשר זה אינם משכנעים וכי למעט כתבי ההתגלות, הסוגיה של תחילת הדברים שייכת לתחום של הבלתי נודע, הייתה אכן התקדמות ניכרת במחשבה הדתית.

ידע ואהבה

הידע התיאורטי, על אף היותו תוצר של ההתגלות, הוא אף על פי כן, לדעתנו של ריה"ל, משני בלבד לפעולה נכונה ולחיים והתנהגות דתיים. לאהוב את א-להים, לבטוח בו ולשרת אותו בכל הלב והנפש – אלה חשובים יותר מאשר להכיר אותו. הוא אף רואה בתפיסות אנתרופומורפיות כגון אלה המצויות בעבודה האזוטורית "שיעור קומה", כבעלות ערך אדיר, ממש כמו שביל שלאורכו יכולים המאמינים האדוקים להתקדם מדעות קדומות לעובדות אמיתיות.⁵² אהבה ואמון מלאים כאלה יכולים למצוא ביטוי רק בצייטנות לחוקים ולצווים שנגלו. אלה מסדירים את כל מעשי האנוש, הדתיים והחברתיים כאחד, ומקיפים את כל המעשים בחייו של בן ישראל. ייתכן שהסיבה לחוקים אלה אינה ברורה תמיד, אולם יש להכיר במקומה של הסיבה אפילו כאן. לגבי כך ריה"ל מתעקש.⁵³ העובדה שניתנת העדפה להיגיון, כלומר, לחוקים המוסריים והאתיים, "בטבע ובזמן" ושהם נחשבים כחיוניים לשם חיים צודקים ודתיים, מורה בברור שאף חוק מחוקי התורה אינו מנוגד להיגיון.⁵⁴ מטרתם ותכליתם העליונה היא לאפשר לחסידי הא-ל לממש את הא-ל בחייהם שלהם, על מנת שיהפכו ראויים לטוב ולברכה הנעלים ביותר שהדת יכולה להעניק לאדם. הציות לחוקים אלה מכונן קשר קרוב בין הא-ל לאדם ומבטיח לאדם את הברכות הנשגבות מכולן ואת הזכות לחיים נצחיים. הדרך להשגת האושר העילאי המושלם הזה באמצעות ביצוע חובות דתיות נעלמת וודאי מעיני כל מחקר וחקירה אנושיים, כשם שהאדם אינו יכול לעולם לגלות את התהליך הסופי שמעניק תפקיד כלשהו אפילו לאחרון החלקיקים של החומר; אולם בעניין זה איש לא יטען שמבנה עולם החומר אינו הגיוני. כך אין שום דבר שרירותי במצוותיה של התורה; הכול נקבע על ידי החוכמה האינסופית של הבורא ויש סיבה לכל דבר שהוא מצווה.⁵⁵

החשיבות שריה"ל מייחס לאהבת הא-ל במקום לידיעת הא-ל היא באמת מה שמבדיל בינו לבין הרמב"ם שעימו נערכות בדרך כלל השוואות והנגדות. הוסיק, שמייצג

.IV, 3 .52

.III, 47; II, 48; III, 4, 7; II, 48 .53

.II, 48; השווה, אותו רעיון במיוחד אותן מילים של בְּהִי בַּקְדָּמָה לספרו חובות הלבבות. .54

.III, 11 .55

באופן ניכר את הדעות בעניין זה, כותב: "יהודה הלוי מסכים עם הפילוסופים היהודים האחרים שלא ניתן להפריך היגיון אמיתי. הוא חלוק עימם ביישום המוחשי של עקרון מופשט זה. אין לו אותו כבוד שהיה לרמב"ם כלפי השגה ממשית של היגיון אנושי ללא עזרה ואף לא כבוד רב יותר כלפי האמונות המסורתיות של היהדות והביטויים התנכיים שפורשו פשוטם כמשמעם. לכן אין הוא חש את הצורך שחש הרמב"ם לשנות את משמעותם של קטעים מסוימים בכתובים באופן שיעלו בקנה אחד עם תיאוריות פילוסופיות.⁵⁶ בחיבורו החודר על הרמב"ם והלוי, מבטא וולפסון אותה דעה: הרמב"ם הוא רציונליסט, הלוי הוא אמפיריציסט. הרמב"ם כופף הכול להיגיון שמבחינתו הוא האדון היחידי של האדם. הלוי משרת אף הוא אדון אחד, אולם הוא מכיר בקיומו של האחר ומכבד אותו.⁵⁷ עם זאת, סיכום כזה מכיל בתוכו אי דיוק ועושה אי צדק הן עם אמונתו של הרמב"ם והן עם הרציונליזם של ריה"ל. המגבלות של המוח האנושי בתפיסת חפצים מסוימים הן הנושא שלו מקדיש הרמב"ם פרק שלם במורה נבוכים⁵⁸ והן גם מוטיב חוזר בכתביו. הוא גם לא מכפיף הכול להיגיון בהצהירו שאין בעולם הוכחה שתגרום לו לקבל את נצחיות העולם במובן האריסטוטלי משום שיש לו כבוד רב לכתבי הדת שלו⁵⁹. בדומה, בטפלו בתכונותיו של הא-ל ובהסבריו על ביטויים אנתרופומורפיים בתנ"ך⁶⁰, מראה ריה"ל שגם הוא היה מסוגל "לשנות", אם להשתמש במילותיו של הוסיק, את המשמעות של קטעים תנכיים וליישם מחשבות פילוסופיות למציאות רוחנית. מכאן ברור כי מבחינת הקשר בין ההיגיון לדת, הרמב"ם וריה"ל ראו עין בעין. ריה"ל לא הדיח את ההיגיון ממעמדו הצודק והרמב"ם מצידו לא הפך את ההיגיון לעליון מכול. עבור שניהם, הדת, והדת בלבד, הייתה הבורר הסופי. החשיבות שאחד מעניק להיגיון והאחר לדת היא רק בשל הבדל במטרה ובהיקף של עבודותיהם: הרמב"ם פנה לרציונליסטים כאל אנשים שהפכו אובדי עצות בשל לימודיהם הספקולטיביים – לימודים שהביאו אותם להתנגשות עם הדת; בעוד שריה"ל כתב למאמינים האמיתיים שביקשו אחר הדת האמיתית.

56. I, Husik, A History of Mediaeval Jewish Philosophy, ניו יורק, 1916, עמ' 158.

57. מתוך Wolfson, שם.

58. I, 31.

59. I. Epstein, Das Problem des gottlichen Willens der Schopfung, "etc. in MGWJ, ראה LXXV(1391), 340-346.

60. E. Berger, Das Problem der Erkenntnis in der Religions philosophie Jehuda, השוהה Halwis, עמ' 21, מס' 2.

הגמול על פי ריה"ל והרמב"ם

נקודת ההתפצלות המבדילה האמיתית בין ריה"ל לרמב"ם ממוקדת בסוגיית הטוב הנעלה ביותר שהדת מבטיחה לאדם שהחיים האלה הם רק הכנה לקראתו. השאלה – מהו סופו של האדם? – מעולם לא פסקה להעסיק את מחשבותיהם של הוגי הדעות במשך כל הזמנים. התשובה הקבועה לכך הייתה מילה אחת – "אושר", כשהכוונה היא להשגת "הטוב הנעלה". אין ספק שהדבר אינו מקדם אותנו במיוחד משום שהאופי של "הטוב הנעלה", המוסר העליון, טרם הוגדר. עם זאת, הוא היה הטיעון העקבי והבולט ביותר של הדת שהאדם יכול למצוא את הטוב הנעלה שלו בא־להים בלבד, ושניתן לזכות ולאחוז בכך באמצעות ההשגחה שלו. אך כאן, שוב, היו הבדלי דעות בנוגע לתוכנו של הטוב הנעלה על פי הדת. מה הוא מכיל? ריה"ל והרמב"ם הם נציגים מובהקים של שתי גישות שונות ונבדלות. הרמב"ם, בעקבות אריסטו הטוען כי סופו של האדם הוא השלמות של צורתו הספציפית, מוחו, רואה בידע האינטלקטואלי, בידע את א־להים ובהרהורים על עניינים א־לוהיים כתנאי להשגת הטוב שהדת מבטיחה. ידע כזה כשלעצמו מהווה נכס בעל ערך עצום בהביאו אושר על פני האדמה ואושר מושלם בעולם הבא. לעומתו, ריה"ל – בעודו מוקיר את הידע וההגות כאמצעים, אינו מחשיב אותם כהכרחיים לשם השגת האושר הנעלה. הסוד לאושר ולשלמות האדם מקורו באהבת הא־ל, המבוטאת בהערצה, שירות, נאמנות וצייתנות לחוקים שהחוכמה הא־לוהית מצאה לנכון לצוות.⁶¹

טעם המצוות לפי ריה"ל והרמב"ם

שתי תפיסות אלה לגבי סופו של האדם, ולא האם הדת נעוצה בהיגיון או באמונה, מהוות את העקרונות המובהקים הנמתחים לאורך "המורה" ו־"הכוזרי" והמכוונות לעמדותיהם השונות של הרמב"ם ושל ריה"ל באופן טיפולם בסוגיות מסוימות בדת היהודית. זוהי אכן סוגיה שאפשר לדון בה ביתר אריכות, אולם למטרה שלנו, תספיק הדגמה אחת, תפיסת צווי התורה. הרמב"ם, בהתייחסו לכל הנושא מנקודת המבט של ידע תיאורטי, מסכם את המטרה הראשית של הצווים כמטרה חינוכית. הם מכוונים להחדיר את הידע הנכון, להשריש את האמת ולתקן טעויות. עצם הציות לחוקים לבדו, בין אם על ידי מוסר או פולחן, ללא הבנה נכוחה של ההיגיון שבהם, לא יביא לשלמות הנעלה. מכאן נובעים מאמציו של הרמב"ם להסביר באופן הגיוני את משמעותן של

61. ראה II, 2-4; IV, 1-3, 16-7. השווה גם קרשקש 'אור השם', II, 6, 1.

הדברות. ריה"ל, בהתייחסו לאהבה כאל מרכז כובד המשקל ומושא שאיפותיו של האדם, מבלי לערער על ההשפעה החינוכית של הצווים או על ערך מתן דין וחשבון, כפי שהוא עצמו מתנסה בהם מידי פעם, בשל ההיגיון שבהם⁶², מחשיב את הידע התיאורטי כמשני, מכשיר. מטרתם האמיתית של הצווים היא א־להים ואהבתו, בעוד שאל הצווים עצמם יש להתייחס כאל ערוצי קירבה והערצה, בעלי כוח חיובי לטעת השראה ולהעמיק את האהבה של האדם כלפי בוראו, ובכך להבין בעצמו את האמת ואת סופו שלו אשר יוענקו לנפש כמו גם את הערך המוחלט לגבי היותו וקיומו.

סכנת הגישה המדעית ורעננות ערכי היהדות

האהבה הא־לוהית שגורמת לנו להשתוקק אל הסוף האחרון שלנו, מבלי לסטות מכך, משמשת עבור ריה"ל מהות הקשר של התפיסה האנושית. היא תופסת את המקום המכובד והעליון בהשוואה לחיינו הפרטיים והחברתיים. המצוקות של העולם המודרני נובעות מהעובדה שהאדם – עם כל התקדמותו התרבותית והישגיו המדעיים – החל להתייחס אל עצמו כאל עצמאי ואיבד כל תחושה של ערך מוחלט, של סוף אחרון שאליו כפופים כל הסופים האחרים – תחושת הנצחיות. כפי שברטרנד ראסל הזכיר לנו לאחרונה בספרו "הגישה המדעית", המדע הפך למרדף אחר כוח; ומטרתו אינה ידע לשם ידע או ידע לשם אהבה או הגות, אלא לשם ניצול, וכך האנושות נידונה לחיי עריצות, אכזריות, העדר שמחה, יופי ואהבה. נראה שאבחנה זו נגועה בהגזמת־מה, אולם מדע שמופרד ממצפון מוביל, מדרך הטבע, למחוזות עגומים אלה. במילותיהם של חכמינו "עלובה היא העיסה, שנחתומה מעיד עליה שהיא רעה" (בראשית רבה ח' כ"א). הוגי דעות ופילוסופים שהבינו את העתיד הנורא שייוצר על ידי המחשבה המודרנית, מחפשים אחר אידיאל, לשווא. העולם בכללותו, חולני במהותו, מתאמץ לריק להשביע את רעבונו הרוחני על קליפותיהן הריקות של פילוסופיות שהוכחו כלא אמינות ועל סילוף הולך ומתנוון של הדת. על מנת להגיע לישועה, על האנושות לחזור אחורה למעיין הנובע והמבעבע, שממימו שיה"ל כה עמוקות, אשר הופך את החיים עם א־להים לבסיס לכל מציאות שהיא. ניתן להיפטר מהכלים המדעיים שלו ואפשר לדחות צורות מחשבה של הפילוסופיה שלו כמיושנות, אולם נקודת המבט המטפיזית והדתית שלו לא איבדה דבר מהרעננות, היעילות והחוסן שבה ונושאת בחובה מסר לאנושות בכלל, וליהודים בפרט, אפילו עד ימינו אנו.