

קולו של הכוזרי הכוזרי לכל

מאמר חמישי

שאול דוד בוצ'קו

עורכים
אורי הולצמן
אודיה בראון

הוצאת עץ חיים

ניתן להשיג את הספר
בישיבת היכל אליהו
כוכב יעקב 90622

טל' 02-6550500
פקס' 02-9972115
hesder@gmail.com
www.toraisrael.com

©
כל הזכויות שמורות למחבר
תשע"ט - 2018

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

עיצוב ועימוד: **אדרת מורגנשטרן**

תוכן עניינים

מאמר חמישי

5.....	מבוא
7.....	פרק עח אמונה והיגיון פסקה א
12.....	פרק עט פתיחות פסקה ב
15.....	פרק פ החומר והמהות פסקה ב (המשך)
19.....	פרק פא חכמה ומקרה פסקאות ג-ז
25.....	פרק פב ההשקפה הפילוסופית פסקאות י-יב
34.....	פרק פג השגות היהדות על ההשקפה הפילוסופית פסקאות יג-יד
43.....	פרק פד אמונה מול היגיון אנושי פסקאות טו-יח
48.....	פרק פה גזרה ובחירה תחילת פסקה כ
60.....	פרק פו מקורות תלמודיים לשיטת ריה"ל
69.....	פרק פז השגחה ובחירה - אחריות האדם בעולם המשך פסקה כ
85.....	פרק פח יסודות האמונה סוף פסקה כ
97.....	פרק פט "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו" פסקה כא
111.....	פרק צ חתימת הספר - שיר אהבה לארץ ישראל פסקאות כב-כח

מבוא

אמונה דרך חוויה ואמונה דרך ההיגיון - שתי דרכים המשלימות זו את

זו

במאמר זה, האחרון בספר, עושה ריה"ל מעין תפנית וסוֹטָה מן המגמה בה צעד עד כה. לאורך כל הדרך הדגיש ריה"ל את חשיבותה של החוויה בקשר של האדם עם הא-ל, וראה בה את הבסיס והיסוד לאמונה היהודית – במאמר ראשון לימד אותנו ריה"ל על העניין הא-לוהי המיוחד הטבוע בעם ישראל, ועל כך שעם ישראל מתנהל בעולם בדרך שהיא מעל הטבע. במאמר שני הרחיב לדבר על עניינה המיוחד של ארץ-ישראל, שהיא המקום הנבחר מכל העולם להשראת העניין הא-לוהי המיוחד, וכל הדר בה זוכה לקרבת א-להים. מאמר שלישי עסק ב'חסיד' ובחכמי ישראל מוסרי המסורת אשר זכו לקרבת א-להים מיוחדת. במאמר רביעי העמיק ריה"ל בביאור שמותיו של הבורא המבטאים את הנהגתו בעולם. אם כן, לאורך כל הספר, לימד אותנו ריה"ל שא-לוהי ישראל הוא הא-לוהים המתערב בנעשה בעולם, מנהל את ההיסטוריה ומשגיח באופן מיוחד על עם ישראל. כאן, במאמר חמישי, נזקק ריה"ל פתאום לאמונה הבנויה על השכל וההיגיון ולא על החוויה.

מדוע? האם אמונה באמצעות חוויה איננה הדרך הנכונה?

ניתן להסביר בפשטות: אמונה הבאה מתוך חוויה וקשר עם הבורא היא המשובחת ביותר, ואשרי כל מי שזוכה לכך, אך מה יעשה מי שלא זכה להתגלות ולא חווה את הקשר עם הא-ל באופן בלתי אמצעי? האם יש לו סיכוי להאמין? האם ניתן להגיע לאמונה באמצעות ההיגיון והשכל בלבד גם ללא קשר רגשי וחוייתי? במאמר זה מטרתו של ריה"ל היא להראות כי אכן ניתן להגיע לאמונה גם שלא באמצעות חוויה. לא זו בלבד שאמונה בא-ל אינה סותרת את ההיגיון (כפי שלימד אותנו ריה"ל לעיל), אלא אף ניתן להשיג את האמונה ולהגיע אליה בדרך השכל וההיגיון.

אך נראה לומר שאפשר להסביר את מהלכו זה של ריה"ל בדרך אחרת: אין במאמר זה הצעה לאפשרות נוספת להגיע לאמונה בדרך הגיונית ושכלית לכל מי שלא זכה לחוות אותה. אפשר שריה"ל רומז כאן כי גם האדם המאמין

והמקושר עם הבורא עדיין צריך להשתמש בכליו השכליים על מנת להבין ולהעמיק את אמונתו. גם אדם מאמין עדיין זקוק להסברים, ואפילו מי שהגיע למעלה העליונה ביותר ודיבר עם א־להים פנים בפנים - גם הוא עדיין מבקש לדעת את דרכי הנהגת הבורא בעולם, ומתחנן "הודיעני נא את דרכיך". החוויה אינה פותרת את כל השאלות, והאדם המאמין צריך לבנות את אמונתו גם באמצעות עיון שכלי מעמיק.

מאמר חמישי עוסק באדם עצמו ובמעמדו כלפי האין-סוף. לפי זה אפשר לראות את מאמר חמישי כמשלים את מבנה הספר, שנבנה מן הכלל אל הפרט: תחילה עסק בעם ישראל, אחר כך בארץ ישראל, אחר כך בחכמי ישראל ובמצוות, אחר כך בא־ל ובשמותיו, ולבסוף באדם הקטן הפרטי ביחס אל כל העולם.

פרק עח

אמונה והיגיון

פיסקה א

דע מה שתשיב לאפיקורס – לא כדי לנצח בוויכוח אלא כדי שתתחזק באמונתך

מלך כוזר הוא אשר פונה אל החבר בבקשה להשמיע לו את הטענות השכליות כלפי הפילוסופים וחבריהם. על אף שהוא עצמו כבר השתכנע בא-לוהותו של א-לוהי ישראל, וכבר התגייר וקיבל על עצמו להיות חלק מן העם היהודי ואמונתו, בכל זאת הוא מעוניין להבין את ההיגיון של האמונה: **”אִי אֶפְשֶׁר שְׁלֹא לְהִטְרִיחַ עָלַיָּךְ שְׁתִּשְׁמַעְנִי דְבָרִים קְרוּבִים וּמְבֹאָרִים בְּשִׂרְשֵׁי הָאֱמוּנוֹת, עַל דְּרָךְ הַמְדַבְּרִים בְּדֶרֶךְ הַנְּצַחֵן (=הוויכוח), וְתִהְיֶה מִתְּרַת לִי שְׁמִיעָתְךָ כְּאִשֶׁר הִיְתָה מִתְּרַת לְךָ יְדִיעָתְךָ, אִם לְהֵאֱמִין בָּהֶם אוֹ לְהִשְׁיב עֲלֵיהֶם, כִּי כָּבֵר חֲסִדְתִּי הַמְדַרְגָּה הָעֲלִיּוֹנָה מִבְּרוּר הָאֱמוּנָה מִבְּלִי מַחְקָר”** (פיסקה א).

ה'מדברים', הנקראים בערבית כת ה'כלאם', הם כת מוסלמית אשר עסקה בפילוסופיה, והוכיחה את התיאולוגיה המוסלמית בדרך של ויכוחים פילוסופיים. שיטה זו היתה רווחת מאוד באותה התקופה, ואף בני דתות אחרות התמודדו עמה וניסו להגן על אמונותיהם בדרך הוויכוח הפילוסופי. מלך כוזר מעוניין לדעת כיצד עליו להתייחס אל דבריהם של 'המדברים' – **”אִם לְהֵאֱמִין בָּהֶם אוֹ לְהִשְׁיב עֲלֵיהֶם”**, כלומר, האם הדברים הם נכונים ומתיישבים עם האמונה היהודית, או שמא יש 'להשיב עליהם' ולדחות אותם. רמז יש כאן: השכל יכול 'להתאמן' וללמוד איך להתמודד עם טענות הגיוניות שנראות כנכונות. לא כל טענה היא טענת אמת, וגם לא כל טענת אמת בהכרח סותרת את הדברים המקובלים אצלך. יש לדעת להתבונן היטב ולשקול כל טענה בכלים הגיוניים על מנת לבחון ולעמוד על טיבה ומתוך כך לדעת אם לדחותה או לקרבה.

ויש כאן גם רמז נוסף: אדם צריך לדעת לענות לטענות כנגד אמונותיו, בבחינת 'דע מה שתשיב לאפיקורס'. גם אם אתה משוכנע שאמונתך היא נכונה ואין לך בה שום ספק, עדיין אתה צריך לדעת כיצד להתמודד עם טענות החולקים עליך ועל אמונתך. מי שאינו יודע להשיב עלול להיחלש ואמונתו עלולה להיסדק. הוא עלול להרגיש שהוא בעצם אינו מבין את אמונתו כמו שצריך ומתוך כך יגיע לידי פקפוק. בנוסף, מי שאינו יודע להגן על אמונתו באמת, והוא בעיקר מצטט כל מיני דברים ששמע פעם מאחרים מבלי שירד לסוף דעתם הרי הוא נחשב בעיני הבריות כטפש וכבור. "הטוב לי שאלמד ואתחיד בהשבת הדעות הנפסדות הסכלות" (שם).

אדם מאמין קרוב לקבל ולהשתכנע על ידי ראיות הגיוניות יותר מאדם שאינו מאמין

המלך מתנצל על בקשתו: "כִּי כָּבַר חֲסִרְתִּי הַמְדַרְגָּה הָעֲלִיּוֹנָה מִבְּרוּר הָאֱמוּנָה מִבְּלִי מַחְקֵר, וְכָבַר קִדְמוֹ לִי סִפְקוֹת וְסִבְרוֹת וְדְבָרִים עִם הַפִּילוֹסוֹפִים וּבְעֵלֵי תוֹרוֹת וְדָתוֹת שׁוֹנוֹת" (שם). לא זכיתי להיות מאמין 'טבעי', מבלי חקירה שכלית, וכבר בעבר היו לי שיחות עם פילוסופים ובעלי אמונות שונות (כפי שמסופר בתחילת הספר על הרפתקאותיו של המלך וחיפושיו בין אנשי כל האמונות והדעות עד אשר הגיע אל החבר). יתכן שהמלך כאן 'עוקץ' את החבר: אני לא כמוך. אתה זכית להיות מאמין גדול בלי יותר מדי חקירות, כי היתה לך חוויה ועניין א-לוהי השייך לעם ישראל, אבל לי לא היתה את הפריווילגיה הזאת. איך אני אגיע לאמונה אם לא על ידי חקירה? "כִּי אֵין הַקְּבָלָה טוֹבָה אֶלָּא עִם הַלֵּב הַטּוֹב, אֶבֶל עִם רֵעַ הַלֵּב הַחֲקִירָה יוֹתֵר טוֹבָה"¹ (שם). כלומר, אפשרי לחיות על פי אמונה תמימה אותה קיבלת מאבותיך במסורת רק למי שיש לו 'לב טוב', היינו "טוב לבב", מין תמימות טבעית ונקייה שמעולם לא התקלקלה, אבל מי שיש לו 'רוע לב', כלומר מבוכה ומועקה, התלבטויות, מחשבות וחקירות - אצלו טובה החקירה השכלית אחר

1. בתרגום אבן שמואל: "כי אין המסורת טובה כי אם לנפש התמימה, ואילו הנפש הנבוכה יותר ראוי לה המחקר". בתרגום הרב קאפח: "ואין הקבלה נאה אלא עם שלות הנפש, אבל עם תחושת מועקה הרי החקירה עדיפה". בתרגום שוורץ: "קבלה מן המסורת טובה רק למי שלבו שלם עימה. אך למי שלבו אינו שלם עימה עדיפה החקירה".

האמונה. "כָּל שֶׁכֵּן כְּשִׁוּצִיא הַמְּחַקֵּר אֶל אֱמוּנַת הַקְּבֵלָה הֵיא, וְאִז יִתְקַבְּצוּ לְאָדָם שְׁתֵּי הַמְּדַרְגּוֹת, רְצוּנֵי לֹמֵר: הַיְדִיעָה וְהַקְּבֵלָה יְחַד" (שם). אם יש לאדם גם אמונה על פי מסורת וקבלה וגם יגיע אל האמונה על ידי חקירה והוכחות הגיוניות - תהיה זאת האמונה המושלמת, המורכבת משתי המדרגות - ההבנה השכלית והמסורת.

אך באמת, אין אדם יכול לגשת לחקירת האמונה בדרך השכל וההיגיון **באופן אובייקטיבי** וללא 'דעות קדומות'. על כרחנו ישנו הבדל בין אדם שאינו מאמין, והוא חוקר ובודק אחר הטענות בזכות האמונה, לבין אדם העושה זאת כשהוא כבר מאמין. האדם המאמין, שכבר יש לו כיוון ויסודות באמונתו אך הוא זקוק גם לטענות הגיוניות כדי לחזק את אמונתו - הוא אינו זקוק להוכחות מכריעות וחד-משמעיות שאין אחריהן דבר, אלא הוא יסתפק בטענות וסברות שאינן מוחלטות, ובלבד שתהיינה מסתברות ועומדות בכוח עצמן. **נטיית לבו הטבעית תהיה להשתכנע** גם מראיות שאינן חזקות במיוחד. לעומתו האדם שאינו מאמין, שכל חייו כפר במציאות הא-ל ובכוחו, על מנת להשתכנע ו'לעבור צד' ולהתחיל להאמין הוא זקוק לראיות משכנעות וחד-משמעיות. **נטיית לבו תהיה להישאר בדעתו הראשונה**, ורק אם יציגו לו הוכחות הגיוניות ברורות שאי אפשר לסותרן ולפרוך אותן רק אז הוא ישתכנע באמיתות האמונה.

אנו מוצאים תופעה דומה בתחומים רבים, בהם אנשים משתמשים באותם הנתונים על מנת להצדיק את דעתם הראשונה. אנו רואים זאת בוויכוחים פוליטיים או השקפתיים, בהם כל אירוע שמתרחש מחזק את דעתו של כל צד ומסתדר היטב עם תפיסתו. כל צד אומר: 'זה הרי היה ברור שכך יקרה ואי אפשר אחרת'. אין זאת אלא משום שהאדם שבוי בדעתו והוא אינו בוחן את הנתונים בעיניים אובייקטיביות.

למשל, נניח שאדם נחשד שרצח משהו. יש על כך ראיות נסיבתיות המקשרות אותו למעשה הרצח, וההיגיון אומר שסביר להניח שהוא אכן עשה זאת, אך אין על כך עדות ברורה וחד-משמעית. יש עדיין אפשרות שהוא לא עשה זאת ויתכן שהוא בכל זאת חף מפשע ומישהו מנסה להפליל אותו. במקרה כזה: אם מדובר באדם המוכר לך כאדם טוב ועדין-נפש, הגומל חסדים ומקדים שלום לכל אדם - על אף כל הראיות העומדות נגדו עדיין

תישאר לך ההרגשה שהוא לא עשה זאת, וכל ספק הכי קטן בראיות ייתן לך את ה'הוכחה' שהוא איננו הרוצח. לעומת זאת, אם מדובר באדם שכבר רצח כמה אנשים, והוא ידוע כאדם אלים ובעל מזג רע - נרשיע אותו בלבנו גם בראיות פחותות מאלה. הנטייה הברורה שלנו תהיה להאשים אותו גם אם אין כנגדו ראיות מרשיעות מובהקות. אין זאת אלא שאיננו משתמשים בנתונים ובהיגיון באופן אמיתי - אלא נעזרים בהם לביסוס הדברים שאנו כבר יודעים.

כך הוא גם בעולם האמונה. מי שמעולם לא פגש את א-להים בעולם, ולא זכה לניסים ולהשגחה פרטית, והרגיש כל חייו שהעולם מתנהל ללא מנהיג - אדם כזה יתייחס בספקנות גדולה לטענה שיש א-להים לעולם, והוא לא ישתכנע עד שלא יציגו לו הוכחות ברורות ומוחלטות שאין עליהן שום ערעור. עד אז הוא לעולם יישאר בהשקפתו הראשונה הספקנית. אך מי שחי בתחושה של עין רואה ואוזן שומעת, וגדל כל חייו על ברכי המסורת של מאמינים בני מאמינים, וספג מכל הסובבים אותו חיים מלאים אמונה מגיל צעיר - עבור אדם זה תספיק טענה הגיונית פשוטה, כגון: 'הייתכן בירה ללא מנהיג?', 'הייתכן שכל העולם המופלא הזה נברא מעצמו?', והוא כבר יהיה מוכן להשתכנע....

ייתכן וריה"ל רומז כאן לחסרון הכרחי באמונתו של גר בהשוואה לאמונתו של יהודי

"כִּי כָּבֵד חֲסִדְתִּי הַמְּדִרְגָה הָעֲלִיּוֹנָה מִבְּרוּר הָאֱמוּנָה מִבְּלִי מַחְקֵר, וּכְבֹר קִדְמוֹ לִי סְפָקוֹת וּסְבָרוֹת וּדְבָרִים עִם הַפִּילוֹסוֹפִים וּבְעֲלֵי תוֹרוֹת וְדָתוֹת שׁוֹנוֹת" (שם). ייתכן גם שריה"ל רומז לנו באמצעות דבריו של מלך כוזר על דברים אותם לימד אותנו לעיל במאמר ראשון במעמדם של הגרים. לשיטת ריה"ל גר שהתגייר אינו הופך להיות יהודי לכל דבר ועניין. הוא אינו חלק אינטגרלי מן העם היהודי, וכמובן אין בו את 'העניין הא-לוהי' העובר בתורשה מאב לבן ומדור לדור. על כרחו של המתגייר אין הוא יכול למחוק את עברו, ואין הוא יכול להתכחש לכל אותם אמונות ודעות בהן החזיק בהיותו גוי. הספקות והתהיות שקיננו בו לפני שהתגייר עלולות להפריע לו בעולם האמונה החדש שלו, והוא זקוק להרבה חיזוקים והוכחות הגיוניות - יותר מאשר אדם שנולד

וגדל כיהודי מן הרגע הראשון.

חיזוק נוסף לטענה זו אנו נפגוש להלן בחתימת הספר, שם מלך כוזר מגיב בתימהון ובתדהמה לרצונו של החבר לעלות לארץ ישראל. המלך אינו מצליח להבין את תשוקתו וכמיהתו של החבר להתקרב אל מקום השכינה על אף שהיא נעדרת ממנה בתקופת הגלות.

פרק עט

פתיחות

פיסקה ב

ריה"ל רואה חשיבות רבה בפתיחות לעולם החכמה והתרבות הכללית

היינו מצפים לשמוע מן החבר גערה כלפי המלך על עצם השאלה. האם שכחת את כל מה שדיברנו עד כה? האם לא הצגתי לפניך משנה שלמה וסדורה של האמונה היהודית על צדדיה השונים? מדוע אתה עדיין מפקפק ומסתפק באמונתך? אך הנה, למרבית ההפתעה, תשובתו של החבר מלאה הבנה ואמפתיה נוכח בקשתו של המלך. לא זו בלבד שאין הוא כלל מתרעם על הבקשה אלא הוא אף נענה לה באורך רוח ומתוך הבנה והתחשבות גדולה בספקותיו של המלך.

"אמר החבר: ומי לנו בנפש סובלת שאיננה נפתית לדעות העוברות עליה מדעות הטבעיים והאצטגונינים ובעלי הטלסמאות והמכשפים ואנשי הקדמות והפילוסופים וזולתם, ולא יגיע אל האמונה עד שיעבר על דעות רבות מהאפיקורסים, והחיים קצרים והמלאכה מרבה, אלא היחידים תהיה להם האמונה בטבע, ותרחקנה מהם הדעות ההם כלם ויפל בנפשם מיד מקום טעותם, ואני מקוה שתהיה מהיחידים ההם" (פיסקה ב). אי אפשר לאדם להיות מנותק מן האמונות והדעות השונות המנסרות בחלל העולם. התרבות הכללית בעולם משפיעה על כל אדם, ואי אפשר לאדם משכיל שלא יהיה מושפע ממנה.

ריה"ל מלמד אותנו כאן יסוד חשוב: התרבות העולמית הכללית על שלל דעותיה וחכמתה אינה מחוץ לתחום לאיש היהודי. אסור לאיש היהודי המשכיל להתנתק מן התרבות הכללית ולחיות בתוך בועה סגורה של תורה ויהדות בלבד. מוכרחים להיות פתוחים וחשופים אל הדעות והרוחות המתחדשות אצל בני האדם, אך יחד עם זאת צריכים להיות מודעים לסכנות

הרוחניות הכרוכות בחשיפה זו, ולדעת היטב כיצד להתמודד עימן. גישה כזו אנו מוצאים כמובן אצל הרמב"ם, אשר יסד את אמונת היהדות תחילה על גבי החכמה האנושית והשכל האנושי, ובוודאי לשיטתו אי אפשר להתנתק מעולם המדע והפילוסופיה הכללי. למצוא גישה כזו אצל ריה"ל זהו חידוש מרענן ומפתיע, משום שריה"ל מצטייר בעינינו כמאמין הגדול, המחובר אל העולם הרוחני והנסתר, אל הנבואה ואל סודות התורה, אשר יונקות את כוחן ואת השפע שלהן אך ורק ממקורות התורה והקדושה. עתה מסתבר שגם ריה"ל אינו שולל את החיבור אל החכמה בגויים ואל התרבות הכללית, ואף רואה בכך עניין בעל חשיבות, ובלבד שילמד היהודי המאמין ויידע כיצד להתמודד עימן.²

הוראה למחנכים: אמונה היא תהליך של חקירה ושל שאלות ובדיקות, ועלינו לדעת כיצד להדריך וללוות את התלמידים בתהליך הזה בלי לחשוש מכך

נקודה חשובה נוספת אנו לומדים מדברי ריה"ל כאן, והיא מכוונת למחנכים, לר"מים ולמדריכי נוער דתי. כך אומר ריה"ל (בתרגום אבן-שמואל): **"בימינו אין אדם מגיע אל האמונה כי אם לאחר שעבר את כל מדרגות הכפירה המרובות"** (פסקה ב). מפליא לראות שדברים אלה נכתבו לפני למעלה מ-800 שנה, אך ההרגשה היא כאילו הם נכתבו בדור הזה. מסתבר שבפעם כך היתה רוח האדם מאז ומעולם, והדרך אל האמונה בכל הדורות אף פעם לא היתה קלה. בכל דור התמודדו היהודים עם דעות כפירה שריחפו בחלל העולם והופיעו בצורות שונות ובאופנים שונים.

ריה"ל מלמד אותנו שדעות הכפירה השונות, השליליות במהותן, יש בהן גם תועלת מסוימת - הן מביאות את האדם המנסה להגיע אל האמונה לידי שכלול אמונתו. מי שמחפש את דרכו ושואל שאלות אמיתיות בהכרח ייאלץ להתמודד עם תשובות מסוגים שונים, עד אשר יגיע בעז"ה אל האמת. "בימינו אין אדם מגיע אל האמונה" מבלי שייאלץ לעבור את מסלול המכשולים הזה. מכאן אנו לומדים שאי אפשר לנער היהודי להסתגר וללמוד תורה בלבד

2. שד"ל כינה את ר' יהודה הלוי "התמים הגדול", ושיבח אותו על ש'למד חכמה יוונית וישמעאלית, ולבו לא נפתה אחריה'.

ועל ידי כך להגיע לאמונה. 'אמונה' שכזו תהיה רק ציטוט של דברים ששמע מאחרים, תוך חיקוי חיצוני ללא הפנמה והעמקה, ואף מעשה המצוות שלו יהיה כמצות אנשים מלומדה.

ריה"ל מגלה לנו את סוד האמונה: האמונה היא תהליך. הדרך אל האמונה היא דרך של חיפוש, של שאלות ותשובות, של חשיבה עצמית והתייעצות עם אחרים. הואיל וכן יש לדעת כיצד להדריך את נערינו המתבגרים להתקדם בדרך האמונה שלהם, כיצד לכוון אותם ולפתוח להם אפיקי מחשבה וסקרנות. **אין להסתפק במוסדות החינוך ובישיבות בלימוד גמרא והלכה בלבד, אלא מוכרחים ללמוד גם נושאים הנוגעים ביסודות האמונה והמחשבה.** בד בבד עם הלימוד מוטל על המחנך גם לעורר את התלמיד לחשוב ולשאול, ולא לחשוש מכך. זוהי הדרך היחידה בה ניתן להגיע לאמונה עמוקה ומשמעותית, ורק בדרך זו נזכה לגדל את תלמידינו להיות אנשים עם עומק מחשבתי ועם גובה רוחני.

פרק פ

החומר והמהות

פיסקה ב (המשך)

הפילוסופים הבינו שלכל מציאות חומרית בעולם יש 'רעיון' מופשט שקדם לה - ה'היולי' - אך לאדם אין אפשרות לתפוס רעיון זה בשכלו

בבואו להתחיל את המסע בביאור עניין הא-לוהות בדרך ההיגיון, בוחר ריה"ל לעסוק תחילה בנושא ה'היולי', ומשמע שזהו היסוד לתורת הא-לוהות. מושג ההיולי, אותו טבעו הפילוסופים, הוא למעשה ההסכמה האנושית לכך שיש דברים במציאות הטבעית שאין לנו בני האדם מסוגלים לתפוס בשכלנו. אנו מבינים שדבר זה קיים רק כי הוא מוכרח להיות, אך אין לנו כלים שכליים לתפוס אותו ולהבין אותו לאשורו.

"וְאָמַר כִּי הַמוֹחָשִׁים לֹא הִשְׁגָנוּ בְּחוּשֵׁינוּ כִּי אִם כְּמוֹתָם וְאִיכוֹתָם". כל דבר מוחשי בעולם אנו יכולים לקלוט באמצעות החושים שלנו, אך רק את ה'כמות' וה'איכות' שלו, כלומר את מידותיו (אורך, רוחב, גובה, משקל, וכדומה) ואת תכונותיו (קר/חם, לח/יבש, רך/קשה, צבע, ריח, וכדומה). **"וְיִגְזֹר הַשֵּׁכֶל כִּי הֵם נְשׂוֹאוֹת בְּנוֹשָׂא"**, כלומר, השכל מבין כי אותו העצם הנמצא לפניו ואותו הוא קולט באמצעות החושים יש לו גם 'נושא', היינו מהות, שהיא מגדירה את הדבר עצמו, שאינה משתנה בהשתנות המקרים. רוצה לומר, מהות של כלב שונה ממהות של חתול, מהות של זהב שונה ממהות של כסף, מהות של חול שונה ממהות של עפר, וכיוצא בזה. השוני אינו נובע מכמות שונה או מאיכות שונה אלא יש כאן הבדל מהותי - אלה שני דברים שונים בתכלית. אך מהו אותו עניין המגדיר את המהות של כל עצם ועצם? איך נוכל להבין מה המהות של חתול ומה המהות של זהב? **"וְהַנוֹשָׂא הַהוּא יִקְשֶׁה לְהַעֲלוֹת צוּרְתוֹ עַל לֵב, וְאִיךָ נִעְלָה עַל לֵב צוּרְת דְּבָר שְׂאִין לוֹ כְּמוֹת וְלֹא אִיכוֹת? וְיִשְׁפֹּט הָרַעִיוֹן שְׂמֻצִיאוֹתוֹ שְׂקֵר".** האדם איננו מסוגל להבין מהות של

עצם מסוים. **"וְהַשֶּׁכֶל מְשִׁיב עָלָיו כִּי הַכְּמוֹת וְהָאֵיכוֹת מְקַרִּים לֹא יַעֲמְדוּ בְּעֶצְמָם, וְאֵי אֶפְשֶׁר לָהֶם מֵאִין נוֹשֵׂא"**. השכל מבין שיש כאן משהו מעבר למה שהוא קולט בחושים, כי הוא מוכרח להיות. נבחן את העצם שלפנינו - ניקח לדוגמא מקל עץ באורך מטר. אם נקצר אותו בחצי - זהו עדיין מקל עץ. כלומר, הכמות יכולה להשתנות בלי לשנות את המהות. נחמם אותו, נרטיב אותו, נצבע אותו - זהו עדיין מקל עץ. כלומר, גם האיכות יכולה להשתנות בלי לשנות את המהות. על כורחך לומר שיש כאן משהו בסיסי מהותי שאיננו משתנה - זו המהות ה'עצית' שטבועה בעצם הזה. אם כן, מוכרח שיהיה כאן 'נושא' ראשוני מופשט אשר יש לו כמות ואיכות. **"וְקִרְאוּ הַפִּילוֹסוֹפִים הַנוֹשֵׂא הַזֶּה 'הַיּוֹלִי', וְאָמְרוּ כִּי הַשֶּׁכֶל יִשְׁיַנֵּה הַשְּׂגָה חֲסָרָה, מִפְּנֵי חֲסָרוֹנָה בְּעֶצְמָהּ, בְּעֵבֹר שְׂאִינָה נִמְצָאת בְּפֶעַל אֵינָה רְאוּיָה לְתֵאָר מֵהַתְּאָרִים, וְאִם הִיְתָה בְּכַח הֵנָה הַתְּאָר גְּשָׁמִי"**.

יש להדגיש כי המושג 'היולי' עליו מדבר כאן ריה"ל הוא מושג מופשט. זוהי המהות של הדבר, הרעיון שלו, אשר קדם לדבר עצמו, עוד לפני שנוצרו לו כמות ואיכות. זהו אינו 'החומר היולי' המוזכר במקומות אחרים, והוא חומר גולמי ראשוני חסר צורה אשר ממנו נברא הכל, כי סוף סוף גם זהו עניין חומרי-מוחשי. ה'היולי' עליו מדובר כאן הוא הרעיון המופשט העומד מאחורי כל עצם מוחשי.

אם כן, הבסיס להבנת כל המציאות של העולם הטבעי הוא ההכרה בכך שלכל עצם בבריאה יש מהות אותה השכל האנושי אינו יכול לתפוס.

הקדמה קצרה לאסכולה המדעית-פילוסופית בימי הביניים - 'תורת הגלגלים' וארבע היסודות

ההנחה הפילוסופית היא שכל העולם החומרי נוצר מחומר ראשוני אחד, חסר צורה ומהות. אם כן, צריך להבין איך קורה שמחומר אחד אחד יוצאות הרבה צורות השונות במהותן זו מזו? **מי מחליט שלגוש חומר מסוים זה תהיה צורה זו ולגוש חומר שני תהיה צורה אחרת?** זוהי השאלה בה עוסק ריה"ל בפיסקה זו, והוא בונה אותה שלב אחר שלב.

כדי להבין את מהלך הפיסקאות הבאות יש להקדים מעט על 'תורת

הגלגלים'. תורה זו היתה רווחת בעולם המדע באותו הזמן, ואף חכמי ישראל למדו אותה וראו אותה כאמת אפשרית. אין צריך לומר כי ההבנה המדעית-אסטרונומית של חכמי המדע באותן התקופות על מבנה היקום ועל תהליך יצירתו, כביכול, השליכה באופן ישיר גם על התפיסה הפילוסופית-תיאולוגית ביחס לבריאה ולא-להים. אמנם אסכולה מדעית זו כבר הופרכה (רק במאה ה-18!), והמדע היום נוקט שיטה אחרת לגמרי, כך שלמעשה אין היום שום תועלת מעשית ללימוד תורה זו, אך כדי להבין את דבריהם של חכמי אותה התקופה מוכרחים להבין את תפיסתם המדעית הכללית.

אריסטו, כמסכם את כל הידע עד תקופתו וכמשכלל בעצמו תורה מקיפה ומסודרת, תפס - ואחריו נמשך כל עולם הפילוסופיה והמדע לאורך מאות שנים - שכדור הארץ הוא מרכז העולם ('גיאוצנטרי'), וכל 7 כוכבי הלכת (שהיו ידועים באותו זמן) סובבים סביב כדור הארץ. כל כוכב לכת יושב על גלגל עגול הנע כל העת, והרי אלה 7 גלגלים ענקים הנעים זה בתוך זה (אנו מציגים את הדברים בפשטות, אך יש בתורה זו חישובים מסובכים עם גלגלי-משנה וכיוונים שונים וכו'). גלגל נוסף, שמיני, חיצוני להם ובו כל שאר הכוכבים הנראים מכדור הארץ, וגלגל נוסף, תשיעי, חיצוני לכולם, והוא הגלגל המניע את הכל. כותב על כך הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פ"ג הלכה ב): **"כל גלגל וגלגל משמונה הגלגלים שבהם הכוכבים נחלק לגלגלים הרבה זה למעלה מזה כמו גלדי בצלים, מהן גלגלים סובבים ממערב למזרח, ומהן סובבים ממזרח למערב כמו הגלגל התשיעי החוזר ממזרח למערב, וכולן אין ביניהם מקום פנוי"**.

התפיסה הפילוסופית הניחה שהחומר ממנו עשויים גרמי השמים הוא חומר זך מיוחד, שונה במהותו מן החומר אשר קיים בכדור הארץ, והוא בדרגת ביניים ממצעת בין גשמי לרוחני. מסיבה זו גרמי השמים קיימים לעולם ואינם מתכלים. התפיסה הרווחת גם היתה שלכוכבים אלה יש תודעה וחיות עצמית, והם שכלים רוחניים (ראה רמב"ם שם הלכה ט). ככל שגלגל נמוך מחברו כך החומר שלו עב וגס ממנו.

הגלגל החיצוני, התשיעי, הוא הגלגל המניע את הכל, וכל גלגל מניע את הגלגל הפנימי לו. אחד ההסברים בתורה זו קובע כי כל גלגל הוא אשר יצר

את הגלגל שתחתיו, והגלגל התחתון - גלגל הירח - הוא אשר יצר את כדור הארץ שלנו, והוא אשר מניע אותו.

עד כאן דיברנו על 'פיזיקה' ו'אסטרונומיה'. מה לגבי 'כימיה'? מה היתה התפיסה של הפילוסופים לגבי מדע החומר?

גם כאן אריסטו סיכם את כל הידע שהצטבר עד לתקופתו, וקבע את אסכולת 'ארבע היסודות' של אמפדוקלס כאמת המדעית, ואף אסכולה זו החזיקה מעמד שנים רבות (עד שהופרכה במאה ה-16).

על פי תפיסה זו כל החומר שתחת גלגל הירח (השונה במהותו מן החומר של הגלגלים, שאינו משתנה ואינו כלה) מורכב מארבעה יסודות: עפר, מים, אוויר, אש, ובכל יסוד יש גם מן 'החומר ההיולי'. היסודות אף הם, כמו הגלגלים, מקיפים את כדור הארץ בצורה מעגלית - העפר והמים מקיפים את מרכז הארץ, מעליהם גלגל האוויר, ומעליו גלגל האש הצמוד לגלגל הירח. היסודות השונים נוצרו בגלל מיקומם ותנאי החום והלחות שם. כל מה שנמצא תחת גלגל הירח מורכב מן היסודות הללו ומתרכובותיהם, ואין מקום פנוי (ואקום) תחת גלגל הירח שאין בו אחד מן היסודות הללו³.

כאמור, זו הייתה התפיסה המדעית-פילוסופית השלטת בין חכמי כל האומות באותם הדורות, ומול האסכולה הזו התמודדו ריה"ל וחכמי ישראל נוספים. הטענות וההוכחות על דרך ההיגיון אשר יציג ריה"ל להלן מבוססות על האמת המדעית אשר הייתה רווחת באותו הזמן. מסתבר שריה"ל הוא היחיד שהעז לערער על התפיסה הרווחת בתקופתו, והצביע כאן בספרו על הבעיות הלוגיות העומדות בבסיסה. במידה מסויימת הקדים ריה"ל את זמנו, והשאלות ששאל ימצאו אוזן קשבת רק מאות שנים מאוחר יותר.

3. וראה רמב"ם הלכות יסודי התורה ג, י.

פרק פא

חכמה ומקרה

פיסקאות ג-ז

הפילוסופיה מסבירה את תהליך היצירה והקיום של העולם כשילוב של חכמה ומקרה

מהלך הדו-שיח להלן בין החבר והמלך הוא מעין היפוך תפקידים. החבר מציג כאן את שיטת הפילוסופיה, ומנסה להסביר אותה ואת המחשבה העומדת מאחוריה, ואילו המלך תוקף את השיטה הזאת, ומקשה עליה, ובעצם מייצג את האמונה בבורא עולם ובבריאת יש מאין.

בסוף פסקה ב, לאחר תיאור ה'היולי', מתאר החבר בקצרה את תיאוריית 'ארבע היסודות', וכיצד הם נוצרו ונתהוו בעולם. על כך אומר המלך: **"וְאֲנִי רוֹאָה אוֹתָם אֶצְלָם מִתְחַדְּשׁוֹת בְּמִקְרָה, בְּאִמְרָם: נִקְרָה לְאִשׁוֹר קָרֵב מִהַגְלָגֶל מְאֹד שְׂיִהְיֶה אֵשׁ, וְיִמָּה שְׂרַחֵק שְׂיִהְיֶה אֶרֶץ, וְיִמָּה שְׂהִתְמַצֵּעַ הָיָה, כְּפִי הַקְרָבָה מִן הַגְלָגֶל הַמְקִיף אוּ מִן הַמְרָכָז, אוֹיֵר וְמִים"** (פיסקה ג). את המלך מטרידה השאלה מה גרם לדברים להיווצר כמו שהם? למה חומר היולי זה הפך להיות מים וזה הפך להיות אוויר? מי החליט על כך? והתשובה שעלתה לו מתיאור היווצרות היסודות היא שהדברים אירעו ב'מקרה'. חומר שהיה גבוה וקרוב יותר לגלגל הירח הפך להיות יסוד אש, וחומר נמוך שהיה קרוב למרכז הארץ הפך להיות עפר, ובאמצע - מה שקרוב לאש הפך לאוויר ומה שקרוב לארץ הפך להיות מים. הכל במקרה!

יש גם היום אנשים שמסבירים שרק בכדור הארץ התפתחו תנאים המאפשרים להיווצרות של תאים חיים, בגלל המרחק המדויק מן השמש, שהוא לא חם מדי ושורף הכל, והוא לא קר מדי ומקפיא הכל. אז בגלל שבמקרה כדור הארץ נמצא במרחק המתאים ממילא התפתחו בו חיים ולא בפלנטות אחרות. הכל מקרי!

אך באמת אי אפשר לומר שהכל מקרי, שהרי כל המתבונן בבריאה מזהה חכמה עצומה בדברים הגדולים ובפרטים הקטנים כאחד. איך אפשר לומר על יצירה כל כך מתוחכמת ומופלאה שהיא נוצרה במקרה? ממתי מקרים הם כל כך מדויקים? עונה החבר: "אֲבָל הַהֶכְרַח יְבִיאֵם לְהוֹדוֹת בְּחִכְמָה בְּהַפְרֵד עֵצֶם מֵעֵצֶם, כִּי לֹא יִפְרֵד עֵצֶם הָאֵשׁ מֵעֵצֶם הָאוֹיֵר, וְהָאוֹיֵר מִן הַמַּיִם, וְהַמַּיִם מִהָאָרֶץ בְּמַעַט וּבְרַב וּבְחִזָּק וּבְחִלְשׁ, אֲךָ בְּצוּרָה מִיַּחְדָּת לְכָל אֶחָד, הוֹשֵׁם זֶה אֵשׁ וְזֶה אוֹיֵר וְזֶה מַיִם וְזֶה אָרֶץ" (פיסקה ד). ההבדלים בין היסודות הם הבדלים מהותיים, אלה לא רק הבדלים של מיקום או מרחק מהגלגל. "וְאֵנְחָנוּ רוּאִים פְּגִישַׁת יְסוּד בְּיְסוּד וְכָל אֶחָד מֵהֶם שׁוֹמֵר צוּרָתוֹ וְעֵצְמוֹתוֹ. נִרְאָה הָאוֹיֵר וְהַמַּיִם וְהָאָרֶץ בְּמָקוֹם אֶחָד נוֹגְעִים זֶה בְּזֶה, וְאֵינָם מִתְדַמִּים עַד שִׁישְׁתָּנָה קִצְתָם אֶל קִצְתָם בְּסִבּוֹת אַחֲרוֹת מְשׁוֹנוֹת אוֹתָם, וְיִקְבְּלוּ הַמַּיִם צוּרַת הָאוֹיֵר, וְהָאוֹיֵר צוּרַת הָאֵשׁ, וְאִזּוּ יִהְיֶה רְאוּי הַיְסוּד לְשֵׁם חֲבֵרוֹ, וְיִהְיוּ הָעֵצְמִים נִפְרָים בְּצוּרָתָם מִלְבַּד מִקְרִיָהֶם" (שם). על כרחך שיש כאן איזה משהו אחר שאחראי להבדלים המהותיים האלה, ואין זה רק תלוי ב'מקרה', וגם הפילוסופים עצמם מבינים את זה ומוכרחים להכיר בכך!

"וְהֵבִיא זֶה הַפִּילוֹסוֹפִים לֵאמֹר כִּי שֵׁם שְׂכַל פּוֹעֵל אֱ-לֹהִי נֹתֵן הַצּוּרוֹת הָאֵלֶּה, כְּאֲשֶׁר הוּא נֹתֵן צוּרוֹת הַצְּמָחִים וְהַחַיִּים, וְהֵם כָּלֵם מֵאֲרֻבַּע הַיְסוּדוֹת... וְהַפִּילוֹסוֹפִים הוֹדוּ עַל כְּרָחֵם כִּי אֵלוֹ הַצּוּרוֹת נֹתֵן אוֹתָם עֵינָן אֱ-לֹהִי, וְקוֹרְאִים אוֹתוֹ: מְשִׁכִּיל נֹתֵן הַצּוּרוֹת" (שם). כלומר, הפילוסופים הוכרחו לקבוע כי יש חכמה מאחורי הצורות השונות בחומר וביסודות, ואין הדברים תלויים רק ב'מקרה'. לחכמה הזו הם קוראים 'שכל פועל' א-להי. בכך מוסבר כיצד לכל בעל חיים יש תכונות אחרות ומראה אחר, לכל צמח וצמח יש פירות אחרים וטעם ומראה אחר, וכדומה. אין ביניהם הבדל בחומריות אלא בצורה אותה נתן להם 'השכל הפועל' נותן הצורות. בתפיסה הפילוסופית 'השכל הפועל' הוא השתלשלות של שכלים שהשתלשלו זה מזה על ידי מחשבה שיצרה אותם, עד לסיבה הראשונה.

אבל, למרות ההכרה וההודאה שלהם ב'שכל' ובחכמה אשר נתנו את הצורות, עדיין טוענים הפילוסופים שמעורבת בתהליך הבריאה גם יד-ה'מקרה'. הם רואים את כל ההתרחשויות בבריאה ובהנהגת העולם ומזהים בהם, מלבד החכמה, גם מקרים. יכול היה הדבר להיות כך או כך,

ובסופו של דבר היה כך ולא כך. ואין להאשים אותם בכך, שהרי סוף סוף אין בהשקפת הפילוסופים מושג 'אלהים', ולתפיסתם אין כאן כוח שברא ויצר את הכל, ואין כאן 'רצון' שקובע כיצד יתנהלו הדברים. אם כן, על אף שהפילוסופים מודים שיש ברקע הדברים חכמה מופלאה מכל מקום יש כאן גם 'מקרה'. על כן הם מסבירים את הדברים כך: ישנו בטבע כוח עצום שפועל בו, כוח טבעי, שמניע ומפעיל את הכל, והכוח הזה פועל על פי חכמה וחוקיות פנימית. כוח החיים שטמון בטבע הוא כוח פלאי ממש, ואנו רואים במקרים שונים כיצד הטבע מצליח להשתקם גם אחרי שינויים ואסונות הפוקדים אותו, כמו יערות אחרי שריפה גדולה, וכדומה. יחד עם זאת העולם גם נתון למקרים, והכל מתרחש במקרה, אבל גם המקרים כפופים לחוקיות של הטבע. אין אפשרות שיתרחשו בעולם מקרים 'לא טבעיים', כי בטבע יש מערכת של חוקיות טבעית שהכל כפופים לה מעצם יצירתם. יש בעולם שילוב של חכמה ו'מקרה'.

אגב, במהלך השנים גיבשו הוגי דעות שונים כל מיני 'כללים' שעל פיהם לדעתם פועל הטבע. דרווין, למשל, שכפר אף הוא בקיומו של אלהים, קבע כי הכלל על פיו פועל הטבע הוא 'מקרה וצורך'. אף הוא מודה שלא הכל מקרה, ועל כן הוא קבע שהכלל על פיו פועל הטבע הוא שהחזק שורד והחלש נעלם. הוא מזהה איזושהי חוקיות או מגמה של העולם, ולכן הוא מוכרח למצוא 'כלל' שייסביר אותה. הוא לא מאמין בכוח עליון שמנהל את העולם ולכן הוא מנסה למצוא כלל הגיוני שכביכול הטבע כפוף לו ופועל על פיו. אם כן, לשיטת הפילוסופיה העולם מורכב מחכמה ומקריות.

הפילוסוף מוכרח לתלות את התנהלות העולם ב'מקרה' כי הוא כופר במושג אלהים, ואילו המאמין מיישב על ידי ההכרה באלהים את חוסר ההיגיון בהסבר ה'מקריות'

על כך שואל המלך: "זאת היא האמונה פֶּאֶשֶׁר יִכְרִיחֵנוּ הַכֶּרֶחַ הַשֶּׁכֶל לְהוֹדוֹת בְּכֶזֶה, וּמָה הַצְּרִיכָנוּ לֹמַר: 'בְּמִקְרָה' וְלָמָּה לֹא נֹאמַר כִּי אֲשֶׁר שָׁם זֶה סוֹס וְזֶה אָנוֹשׁ בְּחֻכְמָה אֲשֶׁר לֹא נִשְׁיג אֲנַחְנוּ הַפְּרָדָתָהּ, הוּא אֲשֶׁר שָׁם הָאֵשׁ אֵשׁ וְהָאֶרֶץ אֶרֶץ, לְחֻכְמָה אֲשֶׁר רָאָה אוֹתָהּ יִתְבָּרַךְ, לֹא בְּמִקְרָה מְקַרְבַת הַגְּלָגֶל אוּ מְמַרְחָקוּ?" (פייסקה ה). למה אתם מסתבכים ונדחקים לומר שיש 'מקרה'?

בעולם? הרי גם אתם, הפילוסופים, מודים שיש כאן חכמה ו'שכל פועל', אז למה לומר שמעורבת כאן גם יד-המקרה? למה אתם לא אומרים בפה מלא שהכל הכל מתנהל על פי החכמה והרצון של 'בעל החכמה' העומד מאחוריה? למה לא להכיר בכך שיש לעולם מנהיג הקובע כיצד הדברים יתנהלו בו? למה לא להודות שיש א-להים אשר ברא הכל ומנהיג את הכל? הרי זה פותר את כל הבעיות והקושיות, וזה הדבר הכי הגיוני לומר כאן!

שימו לב לשינוי הגדול שעבר המלך מתחילת הספר ועד כה. בתחילה כאשר התמודד המלך עם טענות הפילוסוף הוא היה מוכרח לדחות אותן בגלל החוויה של ההתגלות שהיתה לו בחלום. הוא הרגיש שלא ייתכן לומר שאין א-להים שהרי א-להים נגלה אליו בחלום. עכשיו המלך דוחה את טענות הפילוסופיה לא בגלל החוויה וההתגלות אלא דווקא מכוח השכל וההיגיון. דווקא בגלל שהוא נחשף לאפשרות של א-להים הבורא והפועל בעולם, הפכה האפשרות הזאת להיות הגיונית ולהסביר תמיהות גדולות בהתנהלות העולם. רק מי שלא נחשף לקיומו של א-להים - כמו הפילוסופים - לא יכול לתפוס אפשרות כזאת, ועל כן הוא מסתבך לתרץ ולהסביר את החכמה בעולם כמעורבת עם מקרים שקשה להסביר אותם באופן סטטיסטי. אחרי שא-להים הפך בתפיסתו של המלך להיות אפשרות הגיונית ממילא הכל עכשיו מסתדר לו והכל הגיוני - יש לעולם חכמה מופלאה ורצון המפעיל אותו, והם הנותנים לו משמעות וכיוון. הכללים של 'הטבע' הם רצונו של הבורא המפעיל אותו. המלך לא מבין כיצד אפשר לטעון אחרת.

כאן נפגשים החבר והמלך, והחבר משבח אותו על שייצג היטב את האמונה היהודית כנגד הפילוסופיה: "וְזֹאת הִיא הַטְעָנָה הַתּוֹרָה, וּמוֹפְתָהּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמֵה שֶׁהוֹפֵךְ לָהֶם מִן הָעֲצָמִים, וּמֵה שֶׁנִּבְרָא לָהֶם מִן הַהוֹיּוֹת, וְכֹאֲשֶׁר יִסְתַּלֵּק הַמוֹפֵת הַזֶּה יִשְׁתַּוְּהוּ עִמָּךְ הַטּוֹעֵן עֲלֶיךָ בְּדִלִית, עַל דֶּרֶךְ הַדְּמִיוֹן, כִּי צְמַחָה בָּמָה שֶׁקָּרָה שֵׁיפֵל בְּמָקוֹם הַהוּא זֶרַע הָעֲנָבִים, וְצוֹרֵת הַזֶּרַע הִיְתָה בָּמָה שֶׁנִּקְרָה מִסְבוֹב הַגִּלְגָּל עֲרֹךְ מִן הָעֲרָכִים, נִמְזָגוּ בּוֹ הַיְסוּדוֹת מְזָג, בָּא מִמֶּנּוּ מֵה שֶׁאַתָּה רוֹאֶה" (פיסקה ו). יפה מאוד! מה שאתה טוען זאת בדיוק האמונה היהודית. הואיל ואנו ראינו בעינינו את הניסים הגדולים והגלויים אשר עשה לנו א-להים, ממילא אנו מכירים בכך שהוא הבורא והוא המנהיג את העולם, וברצונו אף מתערב ומשנה את חוקי הטבע, והכל בשליטתו - לכן פשוט לנו

לטעון כי הוא אשר קבע את הצורות בחומר, והוא בעל החכמה המפעיל את העולם, והוא הוא השכל המפעיל את הכל. אומנם, אלמלא הייתה לנו ההתגלות אף אנו כמו הפילוסופים היינו מסתבכים ומעמידים הכל על המקרים, אך עתה אין לנו צורך בכך.

ריה"ל עושה כאן מהפך מכל מה שלמדנו עד כה, וטוען כי גם ללא החוויה וההתגלות עדיין ההכרה באלהים היא ההנחה ההגיונית ביותר

כאן קורה דבר מפתיע. המלך חולק על דברי החבר והולך צעד אחד יותר רחוק ממנו: אתה טוען שרק בגלל ההתגלות מוכרחים לומר שאין כאן מקרה - אני טוען שגם בלי ההתגלות מוכרחים לטעון כך, כי זהו ההסבר ההגיוני יותר! "וְאֵנִי אֲדַבֵּר עִמּוֹ עַל הַגְּלָגַל הָעֲלִיּוֹן עֲצֵמוֹ מֵהוּא שִׁינְגְלָהוּ, הֲהִיָּה הַדָּבָר הַהוּא בְּמִקְרָה אִם לֹא, וְאַחַר כֵּן אֲדַבֵּר עִמּוֹ בְּעֵרְכִים הֵהֱם הַגְּלָגְלִיִּים וְהֵם עַד אֵין תְּכָלִית מְרַב, וְאַנְחֵנוּ רוֹאִים צוּרוֹת הַצְּמַחִים וְהַחַיִּים יֵשׁ לָהֶם תְּכָלִית, עֲלֵיהֶם אֵין לְהוֹסִיף וּמֵהֶם אֵין לְגַרֵעַ, וְהִיא רְאוּי שֶׁתִּתְּחַדְּשֶׁנָּה עִם חֲדוּשׁ הָעֵרְכִים צוּרוֹת - וְתִמְחִינָה אַחֲרוֹת" (פייסקה ז). מוכרחים לומר שהחכמה לא השאירה דברים למקרים, שהרי אילו היה הדבר תלוי במקרה היה הטבע מכיל צורות עד אין קץ, לפי כל הצירופים והאפשרויות הקיימים, אך אנו רואים שאין הדבר כן. "צורות הצמחים והחיים יש להם תכלית", כלומר, יש מספר מצומצם של סוגי הצמחים ובעלי החיים ואין כאן התפשטות בלי סוף של כל האפשרויות. זוהי הוכחה לכך שהדברים מתנהלים בבקרה של החכמה ואין הדבר מסור לידי הטבע והמקרים.

טוען כאן ריה"ל, בפיו של המלך, כי ניתן להגיע להכרה באלהים בדרך שכלית-הגיונית גם ללא התגלות. כך הגיע אברהם אבינו לאמונה בבורא, באמצעות התבוננות והכרה שכלית, ורק לאחר שהגיע להבנה זו 'הציץ עליו בעל הבירה', כלשון המדרש, ונגלה אליו הקב"ה. הוא הבין שלא יתכן שהעולם מתנהל בחכמה מופלאה שכזו ללא מנהיג. הוא לא היה זקוק לניסים ולהתגלות ישירה של האל כדי להבין זאת. אומנם אחד היה אברהם, ומה שהוא עשה זה היה כנגד כל מה שהיה מקובל עד ימיו, ועל כן שכרו היה הרבה מאוד כי הוא עשה משהו שלא נעשה לפניו, וזו הייתה גדולתו.

גם כאן אנו רואים את השינוי שעברנו יחד עם המלך מתחילת הספר.

בתחילה היתה זו החוויה וההתגלות שהכריחו אותנו לחפש משמעות למעשים, וכביכול דחינו בגלל זה טענות הגיוניות. עכשיו מתברר שדווקא השכל וההיגיון הם הם שמכריחים אותנו להכיר במציאותו של הא-ל, ולא דווקא בגלל החוויה. גם ללא חוויה והתגלות מציאותו של הא-ל היא הגיונית מאוד. אחרי ההכרה ההגיונית במציאותו של הא-ל תפקידו של היהודי ותפקידו של עם ישראל הוא ללמוד אותו ואת דרכיו, להכיר אותו, ומתוך כך להידבק בו ולזכות להתגלות ולחוויה, וזו תכלית האדם וזו תכלית העולם.

פרק פב

ההשקפה הפילוסופית

פיסקאות י-יב

**הפילוסופיה איגדה יחד את כל המדעים והחוכמות בכל התחומים,
ולא חילקה בין נתונים מוכחים לבין תיאוריות והשערות**

כאמור, מטרתו של ריה"ל במאמר חמישי היא להתמודד בעיניים אמוניות מול הדעות השונות המנסרות בחלל העולם, ובעיקר מול הפילוסופיה, אשר 'השתלטה' על כל החוכמות והמדע למשך שנים רבות מאוד. מלבד העיסוק במדעים המדויקים, כגון מתמטיקה, הנדסה, פיזיקה, אסטרונומיה, לוגיקה ועוד, ואף במדעי החברה, כגון כלכלה ופוליטיקה, עסקה הפילוסופיה גם במטא-פיזיקה ובתיאולוגיה, ונתנה השערות וניתוחים על תהליכים ועל רעיונות אשר מעבר לנתונים היבשים, ובמיוחד על תהליך היווצרותו של העולם. באותן השנים עולם החכמה לא עשה חלוקה בין מדעי הטבע ומדעי הרוח, ובין פיזיקה למטא-פיזיקה, והגבולות בין מדע מדויק לבין תיאוריות ופילוסופיות מדעיות היו מטושטשים וכמעט לא קיימים. מסיבה זו לימוד חכמות עבור יהודי היווה 'סיכון רוחני', שהרי עיסוק במדע ובפיזיקה חייב את הלומד לעסוק בהכרח גם בעניינים תיאולוגיים.

ריה"ל אף מתלונן על כך באוזני המלך: **"לְמָה שְׁנַתְּבָרַר מֵהֶם הַמוֹפֵת בְּחֻמּוֹת הַהַרְגָּלוֹת וְהַהֲגִיזוֹן - בְּטַחּוֹ הַנִּפְשׁוֹת עַל כָּל מֵה שְׁאֲמָרוּהוּ בְּטַבַּע וּבְמֵה שְׁאֲחַר הַטַּבַּע, וְחֲשָׁבוּ שֶׁכָּל מֵה שְׁאֲמָרוּהוּ - מוֹפֵת"** (תחילת פיסקה יד). כלומר, בגלל שהפילוסופים עסקו במדעים המדויקים ובלוגיקה, והוכיחו היטב את דבריהם (=נתברר מהם המופת"), התרגלו המון העם לסמוך עליהם ולהאמין **לכל** מה שהם אומרים, וגם את הדברים שהם אומרים 'בטבע ובמה שאחר הטבע' אנשים מקבלים כאמת מוחלטת, ולא היא!

ריה"ל מציג את התורה הפילוסופית כהווייתה, כפי שהיתה ידועה בזמנו, ולאחר מכן מערער על מספר הנחות יסוד שלה

בפיסקאות הקודמות (ב-ט) דן ריה"ל במבנה העולם באופן כללי - בחומר, בצורה ובהיולי שקדם לחומר; במבנה העולם: מן הגלגלים העליונים עד גלגל הירח, ובארבעת הגלגלים שתחת גלגל הירח, הלא הם ארבעת היסודות. כבר בשלב זה של תיאור מבנה העולם השיג ריה"ל השגות ועירער על גישה זו. הוא תמה על הישענות המדע הפילוסופי על ה'מקרים' כהסבר לתופעות רבות בעולם. לשיטתם, כל כך הרבה מקרים אירעו לטבע על מנת שיעמוד על מתכונתו הַחֲכָמָה והמאורגנת, עד שצירוף המקרים הללו נראה ממש כפלא עצום.

עתה ממשיך ריה"ל ומתקדם בתיאור חכמת המדע הפילוסופי, ומן תיאור העולם הכללי הוא עובר לתיאור הפרטים. עתה הוא מסביר כיצד רואה הפילוסופיה את פרטי הבריות בטבע - הדומם, הצומח והחי; את כוחותיהם השונים; מהי ה'נפש' הנמצאת בצמחים ובבעלי החיים ומה יחסה אל הגוף.

אך כמו בחלק הראשון, גם כאן ריה"ל אינו מבטל עצמו ודעתו ביחס אל הפילוסופיה, אלא תוקף ומערער על הנחות היסוד שבה. הוא מציג תחילה את דעתם של הפילוסופים באופן בהיר ומשכנע, כאילו הוא עצמו סבור כמותם ומזדהה עם הדברים (עם השגות מעטות בלבד), אך מיד בפיסקה הבאה הוא מגלה את דעתו ביחס לתיאוריה זו, והוא מתעמת באופן נחרץ עם כמה מן ההנחות הפילוסופיות וחולק עליהן.

ריה"ל עשה כאן מעין 'תרגיל': הוא הציג את שיטת הפילוסופיה באופן בהיר ומשכנע, כמעט ללא השגות, עד שאי אפשר לדעת מה בשיטה זו תואם לתפיסת האמונה היהודית ומה אינו יכול להסתדר עמה. כאמור, בהמשך יטען ריה"ל כלפי כמה נקודות עקרוניות בעיניו, ויוכיח כי אין לקבל את התיאוריות הפילוסופיות באופן מוחלט, אך מה הוא מקבל ומה לא? הוא אינו אומר. ייתכן והמסר של ריה"ל הוא שבאמת הדברים אינם מחייבים. הוא מציג בפנינו את הידע שהצטבר עד כה, ואומר לנו: ראו, זאת היא תפיסת המדע נכון להיום - אך ייתכן ומחר יחשוב המדע דברים אחרים. האמונה שלנו אינה נסמכת על ידיעות המדע, אך היא כן יכולה להיעזר בהן. חשוב ללמוד את העולם ולהיות מעודכנים בגילויי המדע לסוגיו, אך צריכים להיות עירניים

ולבחון כל דבר - מהי עובדה ומהי השערה. מה מוכח באופן ברור ומה הוא רק תיאוריה. לא מוכרחים לקבל כל תיאוריה וכל הסבר, ואפשר להתווכח ולהעלות תיאוריות אחרות. כל מה שאינו נשען על עובדות והוכחות מוצקות אינו יכול כלל לערער את האמונה וההשקפה היהודית.

מטרתו של ריה"ל בפיסקאות אלה היא להציג את השיטה הפילוסופית כמו שהיא, בלי להסתיר כלום, ובלא חשש ומורא, ואחר כך להוכיח שהמסקנות שהפילוסופיה הוציאה מתוך הנתונים אינן מוכרחות, וניתן להציע פתרונות אחרים המתאימים להשקפת העולם המאמינה בא-להים ובבריאה.

הנקודות העיקריות בתפיסה המדעית הפילוסופית, עם הערותיו של ריה"ל עליהן

נציין כמה נקודות עיקריות בדברי ריה"ל בתיאורו את תפיסת העולם והטבע בעיני הפילוסופים, יחד עם הערותיו והשגותיו עליהן:

- **'צורה א-להית' בדומם.** האם ליסודות והמחצבים הדוממים (כמו ברזל, זהב, אדמה, מינרלים) יש 'צורות א-להיות', המעניקות להם את התכונות המיוחדות להם, או שמא אין להם צורות מיוחדות אלא הם תערובת של ארבעת היסודות בלבד? נחלקו בזה הפילוסופים, יש אומרים כך ויש אומרים כך.

נראה שיש כאן רמיזה של ריה"ל לכך שגם הפילוסופיה אינה מציגה חזית אחידה, וגם בה יש דעות לכאן ולכאן, מה שנותן פתח וגושפנקה להציע בה גם דעות אחרות.

- **כוח החיים (= 'נפש') בצמחים ובבעלי החיים.** לצמחים ולבעלי חיים יש הכנה מזגית עדינה יותר מאשר היסודות והמחצבים, ולכן מלבד ה'צורה הא-להית' יכולה לשכון בהם גם 'נפש', היינו כוח החיים והצמיחה. לכל בעל 'נפש' יש תחושה והכרה, והוא דואג לעצמו למזון ולתנאים טובים להמשכת קיומו, ואף דואג להוליד כמותו על מנת לשמור על המשכיות המין.

גם לצמחים יש 'נפש', והתבוננות בהם מגלה איך בחכמה מופלאה הם מתרחקים מתנאים המזיקים להם, וכיצד הם דואגים להמשך קיום המין שלהם. בזה הם וודאי שונים מן הדוממים והמחצבים הנזכרים לעיל.

גם כאן מוסיף ריה"ל הערה, מעין 'עקיצה', כלפי הפילוסופיה: "וְהִיא כָּל אֲשֶׁר לֹא הַכַּחוֹת הָאֵלֶּה לְגִדּוֹל וְלְהוֹלְדָה וְקִבּוֹל הַמְּזוֹן, לֹא יִנּוּעַ הַתְּנוּעָה הַמְּקוּמִית, הוּא אֲשֶׁר יִנְהִיגְהוּ 'הַטְּבַע' עַל דְּבָרֵי הַפִּילוֹסוּפִים; וְעַל הָאֱמֶת שֶׁהַבּוֹרָא יִתְבָּרַךְ יִנְהִיגֵם בְּתִכּוּנָה מִהַתְּכוּנוֹת, קָרָא אֶתָּה הַתְּכוּנָה הַהִיא אִם תַּחֲפֹץ 'טְבַע' או 'נֶפֶשׁ' או 'כַּח'". כלומר, כוח החיים הגורם לצמח לזון ולצמח ולהוליד נקרא על ידי הפילוסופים 'טבע', ולהבנתם זהו כביכול עניין אוטומטי-טבעי, בלא יד מכוונת, אך באמת זוהי הנהגה א-לוהית המשגיחה על כל מעשה הבריאה ומכוונת הכל⁴.

- בעלי החיים. בעלי החיים הם בעלי מזיגה עדינה יותר של היסודות, ולכן הם ראויים לקבל 'נפש' באיכות גבוהה יותר מאשר הצמחים - נפש אשר יש לה שליטה על כל האיברים של הגוף, ואף יכולת תנועה ממקום למקום, והפעלת חושים עדינים כמו ראייה, שמיעה וכו'.

ישנם סוגים רבים מאוד של בעלי חיים, ואין אנו יודעים את תפקידם ותכליתם בעולם. לכל בעל חיים ניתנו כלים אחרים, המשמשים לו לפי אופיו ותנאי חייו.

אף כאן מוסיף ריה"ל הערה: אמנם אין אנו מבינים את תכליתו של כל מין ומין מבעלי החיים, ומה תפקידו בעולם, אך לבורא העולם ומנהיגו בוודאי יש ידיעה ברורה מה תפקידו של כל אחד ואחד מברואיו. משל לספינה שיש בה חלקים שונים וכלים שונים, ומי שאינו מבין במלאכת הספנות אינו מבין מה הצורך ומה התועלת בכל אחד מן הכלים אשר על הספינה. יתרה מזו, אפילו בגופנו שלנו אין אנו בקיאים לומר מהו תפקידו של כל אבר ואבר, ובוודאי בגוף האדם יש לכל אבר תפקיד ברור וחשוב - ומבשרנו נלמד על הבריאה כולה שבוודאי לכל פרט ופרט בה ישנו תפקיד ותכלית.

נראה כי גם בהערה זו משיג ריה"ל על הפילוסופיה, כי לשיטתה אין שום עניין לשאול מה תפקידו של כל מין ומין מבעלי החיים בבריאה, שהרי הבריאה כולה נוצרה 'במקרה' ובוודאי אי אפשר ליחס לכל הפרטים בה כוונה מיוחדת.

- האדם. האדם נמצא ברמה גופנית-חומרית גבוהה יותר מבעלי

4. מלשונו של ריה"ל לא ברור האם הפילוסופיה מכנה גם את כוח החיים בצמחים בשם 'נפש', או שכוח החיים בצמחים מכונה 'טבע' ורק בבעלי חיים הוא מכונה 'נפש'.

החיים. כמו לבעלי החיים אף לאדם ישנה מזיגה עדינה של היסודות המאפשרות לו קבלת 'נפש' וכוח חיים, אך בניגוד לבעלי החיים, אצל האדם ישנו 'איזון' בין כוחותיו הטבעיים, כלומר ישנה איזו הרמוניה בין הכוחות הגופניים שבו, והיסודות השונים בגופו הורכבו בשלמות. 'איזון' זה מאפשר לאדם להיות מוכן מבחינה חומרית לקבלת צורה נוספת, והיא נקראת בלשון הפילוסופים "השכל ההיולי הנפעל", כלומר היכולת להתפתח ולהתקדם. בתינוק שנולד טבועה יכולת עצומה להתפתחות ולהתקדמות שכלית. יש לו פוטנציאל אדיר, 'בכוח', אותו הוא מממש עם הזמן לאט לאט ומוציאו אל ה'פועל'. בניגוד לבעלי החיים, האדם מסוגל ללמוד ולהתקדם, ועל ידי כך להפוך לאדם משכיל ונבון יותר ויותר. כל הפוטנציאל הזה טבוע בו מן הרגע הראשון בו הוא נוצר, ובמהלך חייו הוא מביא את הפוטנציאל הזה לידי ביטוי ולידי מימוש.

בהמשך הפסקה מאריך ריה"ל⁵ ומסביר בפרוטרוט את תהליך הלמידה עצמו: כיצד השכל האנושי קולט ומעבד את הנתונים: מה הן הידיעות הטבועות בנפש האדם מן הרגע הראשון, בלי שיצטרך ללמוד אותן, ומה הן הידיעות אותן הוא לומד עם הזמן בדרך של ניסוי והבנה. מה הם החושים בהם קולט האדם את הנתונים מן החוץ, וכיצד הוא מעבד את הנתונים ומסיק מהן מסקנות. מעניין לראות כי מלבד חמשת החושים הידועים (ראייה, שמיעה, טעם, ריח, מישוש) מנו הפילוסופים **חוש שישי**, נוסף, הנקרא 'החוש המשותף', והוא היכולת לצרף את כל הנתונים מכל החושים ולהגיע למסקנה משותפת. בנוסף לחושים יש לאדם גם את הכוח המצייר, כוח הדמיון, כוח המשער, כוח השופט, כוח המשמר (הזוכר) וכוח המדבר. כוחות אלה מאפשרים לאדם להניח הנחות, להסיק מסקנות, לדחות דעות, לקרב ולהרחיק, ולהחליט מה נכון ומה אינו נכון. יכולתו השכלית של האדם מאפשרת לו לתפוס עניינים מופשטים, והוא מסוגל להגיע להבנה בכל ענייני העולם: מבנה העולם, החומר והצורה, הגלגלים, הצמחים ובעלי החיים, גוף האדם ונפשו; חכמות העולם: מתמטיקה, הנדסה, מוזיקה, ציור; תיאולוגיה, לוגיקה, וכו'. שכלו של אדם מקיף את כל המציאות, והוא מנסה גם להבין את

5. על פי הספר 'מאמר הנפש' (רסאלה פי אלנפס) לאבן סינא.

מה שמעבר למציאות - כיצד נוצר העולם ומה היה תהליך הבריאה. על פי הפילוסופיה, תכליתו של האדם המשכיל השלם היא להידבק ב'שכל הפועל', שהוא הכוח השכלי המפעיל את הגלגל התחתון, והוא מקור החכמה השלמה. על מנת להגיע למדרגה כזאת צריך הפילוסוף להיות שלם במידותיו, וללמוד את החוכמות ולהגיע למושכלות, ואז יזכה בחייו לתענוג רוחני ויתאחד עם הנצח. על כך מעיר ריה"ל כי להבדיל מן הפילוסופיה, היהדות רואה כתכלית האדם את מדרגת קבלת הנבואה והרוח האלוהית:

"והאדם ההוא בלי ספק לבו ריק מן התאוות המפלגות, וכוסף אל מדרגה למעלה ממדרגתו, והיא המדרגה האלוהית, והוא עומד ומחשב במה שראוי לו לעשותו בהגברת טבעיו ומדותיו, ואיננו נותן לכח הפעס רצונו, ולא לכח התאוה רצונו, ולא לזולתם, אבל הוא נועץ ומבקש מאלהיו שיורהו הדרך הישרה, וזה הוא אשר יאצל עליו רוח אלוהי נבואי אם יהיה ראוי לנבואה, או למודי אם מדרגתו למטה מזאת ויהיה חסיד לא נביא⁶. ... והפילוסופים קוראים נותן המדרגה הזאת 'השכל הפועל', ושימוהו מלאך אחרי האלהים, וכאשר שכלי בני אדם נדבקים בו הוא גן עדנם והתמדתם הנצחית".

להלן בהשגותיו על התורה הפילוסופית יערער ריה"ל גם על שאיפתם זו של הפילוסופים להידבק ב'שכל הפועל'.

הפילוסופיה מנתקת בין הנפש לבין החומר וקובעת באופן נחרץ שהנפש איננה חומר אלא צורה עליונה המתלבשת בחומר

לאורך כל תיאורו את התורה הפילוסופית מדגיש ריה"ל כמה פעמים את התפיסה הפילוסופית הרואה חלוקה והבדלה ברורה בין הנפש ובין החומר. על פי הפילוסופיה, ה'נפש' - הנותנת לחומר את כוח החיים, הצמיחה וההולדה - איננה חלק מן הגוף החומרי אלא היא כוח או צורה רוחנית

6. כך כותב ריה"ל גם בפיסקה יב: "וכבר יצליח הכח הדברי בקצת האנשים מהתדבקו בשכל הכללי במה שירוממהו מהשתמש בהקשה והעיון, ויסוד מעליו הטרח בלמוד ובנבואה, ותקרא סגלתו זאת קדשה, ותקרא רוח הקדש".

המתלבשת על גבי החומר:

"וְכַאֲשֶׁר דָּק הַמְזַג יוֹתֵר וְנִזְדַּמֵּן לְהִרְאוֹת בּוֹ הַחֲכֵמָה הָאֲלֹהִית יוֹתֵר, הִיָּה רְאוּי לְתוֹסֶפֶת צוּרָה זוֹלָתִי הַכּוֹחוֹת הַטְּבָעִיִּים" (פיסקה י'). כלומר, רק בחומר בעל מזיגה עדינה, שאינו עב וגס כמו היסודות, יכולה להתלבש בו צורה א־להית מלבד הטבע החומרי שבו; **"וְיִתְבָּאֵר מְצִיאוֹת הַנֶּפֶשׁ בְּתוֹנוּעוֹת וְהִרְגְּשׁוֹת לַחַיִּים, שׁוֹנוֹת מִן הַתְּנוּעוֹת הַיְסוּדִיּוֹת, וְנִקְרְאוֹת סִבְתָּם נֶפֶשׁ אוֹ כַח נֶפֶשׁ"** (ריש פיסקה יב). כלומר, הוכחת מציאות הנפש בגוף החומרי היא בכך שיש לו תנועה והרגשות, שאינן נמצאות בחומר לכשעצמו. החומר העשוי מארבע יסודות אינו יכול לנוע ולהרגיש, אך כאשר מתלבשת בו נפש אנו מזהים בו תנועה והרגשות. **"וְיִתְבָּאֵר שֶׁהַנֶּפֶשׁ אֵינָה הִנְהִי מֵהַתְּמַזְג יְסוּדוֹת הַגּוֹף"** (=הנפש אינה נוצרת מן החומר ומתמזגת היסודות שבו), **לְפִי שֶׁהִדְבָּר הַמִּתְחַדֵּשׁ מֵהַתְּמַזְג נִפְרָדִים: אִם שְׂיִגְבֵּר בּוֹ אֶחָד מֵהַנִּפְרָדִים אוֹ יוֹתֵר מֵאֶחָד וְיִשְׁאֲרוּ הָאֶחָדִים עַל צוּרוֹתָם, הִנֵּה תִהְיֶה הַצּוּרָה הַמִּגְעֵת כְּפִי זֶה. וְאִם שְׂיִנְצָחוּ הַנִּפְרָדִים עַד שֶׁלֹּא יִשְׁאֲרֶה אֶחָד עַל צוּרָתוֹ, וְתִחְדָּשׁ מְזָה צוּרָה מְאֻמְצָעִיוֹתָם. וְהַנֶּפֶשׁ אֵינָה מִמִּין דְּבַר מִנִּפְרָדֵי הַגּוֹף, אִם כִּן אֵינָה אֶלָּא צוּרָה מְחוּץ, כְּפִתּוּחַ הָאָבֹן הַזֶּה אֲשֶׁר אֵינָנו מִמִּין צוּרוֹת הַמַּיִם וְהָעֶפְרָ" (שם). כלומר, הנפש אינה נוצרת מן החומר אלא היא 'צורה מחוץ'; היא איננה חומרית או גשמית אלא היא עניין רוחני.**

הפילוסופיה העתיקה הבינה שהעולם איננו רק חומר, אלא מאחורי החומר הגלוי לעין ישנם כוחות רוחניים שאינם חומריים. כבר ראינו לעיל את רעיון ה'היולי', היינו הצורה שקדמה לחומר, והיא הנותנת לכל גוף חומרי את הצביון המיוחד שלו. מבחינה זו הפילוסופיה ממשיכה את התפיסה האלילית, שאף היא הבינה שישנם בעולם כוחות רוחניים מעבר לחומר הגלוי והמורגש. ולהבדיל, היא קרובה בזה גם ליהדות המבינה כי יש כוח א־לוהי המניע ומפעיל את העולם. עם השנים יילך המדע ויתרחק מתפיסה זו, ויגיע למסקנה הרואה בכל התופעות בעולם עניינים חומריים בלבד, אפילו את פעילות המוח והתבונה מנסה המדע לפרש כפולסים חשמליים הפועלים על גבי החומר, ואין כאן מקום להאריך בזה.

ריה"ל מציג, על פי הפילוסופיה, ראייה (=מופת') לכך שהנפש עומדת לעצמה והיא איננה גשמית (=מופתי עצמיות הנפש'): **"וּמְמוֹפְתֵי עֲצָמִיּוֹת הַנֶּפֶשׁ שֶׁהִיא אֵינָנָה גֶשֶׁם"** (=חומר) **וְלֹא מְקַרָּה, וְשֶׁהִיא צוּרָת הַגֶּשֶׁם** כלומר, הנפש אינה גוף

ולא תכונה אלא היא 'צורה' של החומר, לא תתחלק בעצמותה כהתחלק הגשם אי אפשר לחלק את הנפש לחלקים כמו שמחלקים גוף חומרי, ולא במקרה כהחלק המקרה בהחלק נושא תכונת החומר נחלקת יחד עמו אך לא כן הנפש, כי המראה והריח והטעם והחמימות והקרירות כבר יתחלקו בהחלק נושאם חומר בעל מראה וריח וטעם שהוא חם או קר אם נחלק אותו לחלקים אזי בכל חלק ממנו תהיינה אותן התכונות כפי שהיו בחומר השלם, ואם לא יתחלקו בעצמותם אך תכונות אלה אינן יכולות להתחלק בפני עצמן - אין החום, למשל, יכול להתחלק בפני עצמו ללא גוף הנושא אותו, ... ולא יאמר חצי הנפש המדברת אשר בראובן כמו שנאמר חצי גופו אם נחלק גוף של אדם בשם ראובן לשני חלקים נוכל לומר על כל חלק שהוא חצי ראובן, אך את הנפש אי אפשר לחלק. אין דבר כזה 'חצי נפש', אחר שלא תכר ולא תגבל מצד מהצדדים ולא ירמז אליה" (שם). הנפש היא המהות של האדם, ואי אפשר לחלק את הנפש לכמה חלקים. גם אם גופו של ראובן חסר, כגון שנקטעו אבריו, עדיין זהו ראובן. הנפש אינה ניתנת לחלוקה, ומכאן הוכחה לכך שהיא אינה חומרית.

בהמשך מביא ריה"ל שתי ראיות לשיטת הפילוסופיה לכך שהנפש אינה תלויה במצב הגוף בו היא שוכנת, ואדרבה, ככל שהגוף הולך וחלש - הנפש והכוח השכלי שלה הולכים ומתחזקים:

א. "ומן הראיות על הפרד הנפש מהגוף ושאיינה צריכה אליו, כי הכחות הגשמיים יחלשו במשגיהם החזקים, כעין אצל השמש והאזן אצל הקול החזק בהפסד בליהם, והנפש המדברת אינה כן, אבל תתחזק כל אשר תשיג מדע חזק ממנה" (פיסקה יב). כוחות הגוף נחלשים כאשר הם בשימוש רב, ואילו כוחות הנפש והשכל מתחזקים ככל שהנפש משכלת יותר.

ב. "ומזה, כי הזקן ישיג הגוף ולא ישיג הנפש, אבל תתחזק אחר החמשים שנה, והגוף בירידה" (שם). הגוף החומרי מזדקן עם השנים ונחלש, אך הנפש אינה נחלשת אלא הולכת ומתחזקת.

אדרבה, הגוף הוא המונע מן הנפש להתחבר ולהתאחד עם ה'שכל הפועל', ותאוות הגוף ומידותיו הרעות מהוות מחסום להתפתחות הנפש, וכאשר תיפרד הנפש מן הגוף אז תוכל להתדבק במושכלות ולהתענג עידון נצחי. "הנה לא התאמת ההתדבקות התמים אלא במאוס וגעול כל כחות הגוף, כי אין מונע לה מההתדבקות בו - זולת הגוף, וכשתפרד ממנו תשארו פנויה, נצולת ממה שהיה אפשר לו מן ההפסד, מתדבקות בעצם הזה הנכבד

**הַמְכַנֶּה בְּ"עוֹלָם הָעֲלִיוֹן". וְזוֹלַת זֶה מִהַכּוֹחַת אֵין מַעֲשֵׂהוּ כִּי אִם בְּגוֹף וְיֵאבֹד
בְּהַפְסֵד הַכְּלִי" (סוף פסקה יב).**

כל זאת לימד אותנו ריה"ל והדגיש לנו עד כמה מנסה הפילוסופיה לנתק בין הגוף ובין הנפש. הגוף הוא חומרי ואילו הנפש היא צורה עליונה המתלבשת עליו ואינה חלק ממנו. כך הוא בצמחים ובבעלי החיים, וכך הוא גם בנפש האדם. הנפש המשכלת שבאדם אינה כלל חלק מגופו אלא היא שייכת ל'שכל הפועל' והיא שואפת לחזור ולהידבק בו.

פרק פג

השגות היהדות על ההשקפה הפילוסופית

פיסקאות יג-יד

**ריה"ל אינו מקבל כלל את הנחות היסוד של הפילוסופיה, ודוחה אותן
מכל וכל דווקא מתוך בקיאות והעמקה בהן**

כאמור, נראה שהמלך 'מתלהב' מהתורה הפילוסופית כפי שהוצגה על ידי החבר, ואף מתבטא כלפיה בחביבות יתרה: "אֲנִי רוֹאֶה לְדַבְרִים הָאֵלֶּה הַפִּלּוֹסוֹפִיִּים יְתְרוֹן דְּקְדוּקָה וְיִרְרוֹר עַל שְׂאֵר הַדְּבָרִים" (פיסקה יג). הדברים שהשמעת כאן הם כפתור ופרח! השתכנעתי מהם לחלוטין!

כאן בא החבר ומשנה טעמו לגמרי. אם מהרצאת הדברים עד כה היה נראה שהחבר נוטה לקבל את התורה הפילוסופית באופן כללי, עם תיקונים קלים פה ושם על מנת 'להתאים' אותה עם האמונה היהודית, עתה בא החבר ותוקף את התפיסה הפילוסופית באופן תקיף. מדבריו עולה שישנן בפילוסופיה מספר הנחות יסוד שאין האמונה היהודית יכולה להשלים עמן כלל ועיקר. החבר ימנה כמה נקודות עיקריות ויקשה עליהן קושיות רבות, עד ששוב אי אפשר יהיה לומר שהתורה הפילוסופית אכן כל כך משכנעת, כפי שאולי נדמה היה למלך בתחילה. אמנם מעתה אי אפשר יהיה לומר שריה"ל אינו מכיר את המדע והפילוסופיה ועל כן הוא דוחה אותם בקש. נהפוך הוא! ריה"ל בקי מאוד בכל התיאוריות הפילוסופיות, ומכיר את כל השיטות והאסכולות השונות, ואף מציין אותן בשמן, והדחייה שלו אותן היא דווקא מתוך בחינה ולימוד מדוקדק ובקיאות רבה בהן.

כאמור, ריה"ל הדגיש את ההתעקשות של הפילוסופיה לנתק בין החומר לבין הנפש, ולטעון שהנפש אינה חומרית אלא היא צורה עליונה המתלבשת

על גבי החומר. על מנת לדחות את התפיסה הזו, העומדת בעיני ריה"ל בסתירה גמורה לאמונה היהודית, רוצה ריה"ל להוכיח שהפילוסופיה לא הבינה מהו החומר וגם לא הבינה מהי הנפש, וממילא לא הבינה איך השברים מתחברים. ריה"ל יערער את הבנת הפילוסופיה במושג החומר בהתקפתו על תיאוריית 'ארבעת היסודות', ולאחר מכן יערער על הבנתה של הפילוסופיה את מושג ה'נפש'.

הטענות כנגד תפיסת 'ארבעת היסודות'

הפילוסופיה פיתחה תיאוריה כיצד נוצר העולם והתגבש להיות כמו שאנו מכירים אותו היום. לשיטתה לא היתה בריאה של יש מאין, ולכן צריך היה להיות תהליך ממושך של היווצרות המציאות. כבר ביארנו לעיל את שיטת 'הגלגלים' המסבירה את היקום אשר מעל גלגל הירח, ואת העולם שתחת גלגל הירח מסביר שיטת 'היסודות'.

על פי שיטת הפילוסופיה החומר ההיולי (הראשוני) נחלק לארבע יסודות, לפי מיקומו תחת גלגל הירח. תחת גלגל הירח יש ארבעה גלגלים מסביב לכדור הארץ. על גבי הכדור ישנה שכבת עפר, מעליו המים, מעליהם אוויר, ומעל כולם גלגל אש. החומר ההיולי שהיה קרוב אל הירח הפך ל'אש', החומר שהיה קרוב לכדור הארץ הפך ל'עפר', החומר הקרוב לאש הפך ל'אוויר', והחומר הקרוב לעפר הפך ל'מים'. מכאן ואילך כל החומר הנמצא תחת גלגל הירח מורכב מארבע יסודות הללו, ואין בעולם חומר מסוג אחר, ואין בעולם מקום ללא חומר.

ריה"ל רואה בתיאוריה זו סתירה חזיתית והתנגדות לאמונה היהודית, המאמינה בא-להים אשר ברא את העולם יש מאין, ברגע אחד, הוא אמר ויהי הוא ציווה ויעמוד. הוא מוכרח לקעקע תפיסה זו ולערער אותה.

לעיל (פיסקאות ב-ח) כבר עירער ריה"ל על שיטה זו וטען שהתיאוריה הזו

נשענת הרבה מאוד על 'מקריות'. עתה הוא מקשה קושיות נוספות:

א. התיאוריה מניחה כי קיים גלגל אש עליון המקיף את העולם שתחת גלגל הירח. זוהי אש מיוחדת, הנקראת 'אש אתרית' שאינה נראית לעין ואין לה צבע. הם הגיעו למסקנה זו כי ראו שהאש הארצית שאנחנו מכירים שואפת תמיד לעלות למעלה. אך למעשה דבר זה מעולם לא הוכח. מעולם

לא ראינו ולא הצלחנו להשיג 'אש אתרית' על מנת לבחון אותה ולהוכיח את קיומה. אמנם אנו מכירים מציאות של חום, אך חום הוא איננו יסוד אלא הוא מקרה או תכונה או איכות הפועלת על החומר.

ב. מנין לך לדעת שבחומר שלפניך יש יסוד אש או יסוד אוויר? וכי ראית פעם אש או אוויר שנכנסים לגוף מסוים? זוהי תיאוריה בלבד.

ג. אילו באמת כל חומר הקיים בעולם אכן מורכב מארבעת היסודות, אם כן ההיגיון אומר שניתן לפרק אותו ליסודות ממנו הוא מורכב, ולבודד כל יסוד בפני עצמו. אך באמת אנו רואים שאין הדבר כן. אי אפשר לקחת חומר כלשהו ולבודד ממנו את יסוד האש שבו.

ובכלל, גם היסודות שאנחנו יכולים לזהות ולחוש - אוויר, מים ועפר - אם ניקח חומר ונפרק אותו לא נקבל לידינו אוויר, מים ועפר אלא דברים אחרים. הגז שייפלט ממנו לא יהיה אוויר רגיל, המים שייצאו ממנו לא יהיו מים מזוקקים אלא נוזל כלשהו, והעפר לא יהיה אלא אפר כלשהו! חילופי החומרים בטבע קיימים כל הזמן ומשתנים מצורת חומר אחת לשניה, אבל לעולם לא נצליח לקבל את 'היסודות', ואם כן קשה לקבל את ההשערה כי כל חומר מורכב מארבעת היסודות הללו.

ד. השאלה האחרונה, והנוקבת מכולן, היא הצבעה על סתירה פנימית בכל התיאוריה הפילוסופית. מצד אחד הטענה של הפילוסופיה היא שלא היתה בריאה שיצרה את העולם יש מאין אלא העולם הוא קדמון, והאדם הוא קדמון, וכל מה שקיים לפנינו בבריאה כבר היה לעולמים, אך מצד שני התיאוריה היא של התפתחות מחומר היולי שהתלבש ביסודות, והיסודות התמזגו זה בזה ונוצרו חומרים וגופים וכו'. אז הכל היה מאז ומעולם או שהכל נוצר בהתפתחות איטית? "וַאִיךָ יֵאמְרוּ זֶה? וְהֵם יֹאמְרוּ בְקִדְמוֹת, אִם כֵּן לֹא סָר הָאָדָם הַנֶּה מִשְׁכַּבַּת זֶרַע וְדָם, וְהָדָם מִהַמְזוּנוֹת, וְהַמְזוּנוֹת מִהַצְמָחִים, וְהַצְמָחִים, כְּמוֹ שְׂאֵמְרָנוּ, מִזְרָעִים וּמִים אֲשֶׁר יִשְׁתַּנּוּ לְדוֹמָה לָהֶם בְּעֶזֶר מִהַשֶּׁמֶשׁ וְהָאוֹר וְהָאֶרֶץ" (פיסקה יד). האם היה פעם מצב של ארבע יסודות נפרדים ורק אחר כך נוצרו מהם בעלי החיים והצמחים והאדם? איך זה מתיישב עם ההנחה של קדמות העולם?

האמונה באֱלהים ובבריאת העולם פותרת את הצורך להזדקק לתיאוריות והשערות בעייתיות כל כך

אמנם, אומר ריה"ל, האמונה באֱלהים ובבריאה פותרת את כל הבעיות, ואינה נזקקת לתיאוריות מפוקפקות⁷ מעין אלה:

"וְאוֹלָם עַל דַּעַת הַתּוֹרָה, הִנֵּה הָאֱלֹהִים בְּרָא הָעוֹלָם כְּמוֹ שֶׁהוּא, וּבְעֵלֵי חַיִּים שָׁלוּ וּצְמָחֵיו מְצִיָּרִים, וְלֹא יִצְטָרֵךְ לְהַקְדִּים מְצוּעִים וּלְהַרְכִּיב הַרְכָּבוֹת הַתּוֹרָה מִלְמַדַּת אוֹתָנָה שֶׁהָאֱלֹהִים בְּרָא אֶת הָעוֹלָם בְּבֵת אַחַת, כְּפִי שֶׁהוּא, עִם צְמָחִים וּבְעֵלֵי חַיִּים, בְּלִי תְהִלִּיכִים אֲרוּכִים שֶׁל הַתְּמַזְגוּיּוֹת וְהַרְכָּבוֹת. וּבְהוֹדוֹת בְּחֵדוּשׁ, קַל כָּל כָּל קָשָׁה וְהַתִּישׁוּר כָּל מַעֲקָשׁ מִי שְׂמוּדָה וּמֵאֲמִין בְּבְרִיָּאָה שֶׁל יֵשׁ מֵאִין (=הַחֵדוּשׁ) אִין לֹ שׁוּם קוּשִׁי. כְּשִׁידְמָה מְזָה הָעוֹלָם שֶׁהוּא לֹא הִיָּה וְאַחַר כֵּן הִיָּה בְּחֶפֶץ הָאֱלֹהִים, בְּעֵת שְׂרָצָה וְאִיךְ שְׂרָצָה, לֹא תִצְטָעֵר בְּחֻקֶּיהָ אִיךְ הַתְּהוּוֹ הַגִּשְׁמִיִּים וְאִיךְ נִקְשְׁרוּ בָהֶם הַנְּפָשׁוֹת" (פסקה יד).

בדבריו אלה מתייחס ריה"ל גם להתפתלות הפילוסופיה בהסבר החיבור בין הנפש לגוף הגשמי, כמבואר לעיל - מסביר ריה"ל: כך נבראו בעלי החיים מלכתחילה, כשהנפש והגוף חיים יחד, בלי צורך להסביר אם הנפש היא חומרית וכיצד היא התלבשה בחומר.

רוצה לומר, על אף כל המאמצים האנושיים להבין את העולם ואת תהליך יצירתו - מאמצים הנמשכים גם היום ללא הרף, וכל פעם עולות אצל חכמי המדע תיאוריות חדשות - אין למעשה יכולת אנושית להבין זאת. מדוע לא? משום שלמעשה לא היה כלל 'תהליך' ביצירת העולם. העולם נברא ברגע אחד "הוא לא היה ואחר כך היה בחפץ האֱלֹהִים, בְּעֵת שְׂרָצָה וְאִיךְ שְׂרָצָה". רגע אחד לא היה כלום ורגע אחר כך היה הכל, בדיוק כפי שרצה הבורא שיהיה.

נראה שריה"ל מעדיף להציג כאן את הבריאה באופן פשטני, שכל העולם נוצר בהווייתו כפי שהוא, עם כל הבריות אשר בו, כפי שעולה מפשט הכתובים ומדברי חז"ל. הוא נאמן לתפיסה של חז"ל האומרת (משנה חגיגה פ"ב

7. בהמשך הפסקה מתבטא ריה"ל בחריפות יתרה בעניין זה על הפילוסופיה: "וְלֵהֶם לְפִילֹסוֹפִים בְּהַתְּחַלּוֹת בְּהַסְבִּירִים עַל הַיְצִירָה הַרְאִשׁוֹנָה דְּעוֹת מְפִסְיָדוֹת הַשְּׂכָלִים, יְבִיזִים הַשְּׂכָל דְּעוֹת שֶׁהֵן בִּזְיוֹן לְשִׁכְל וְאִף הַשְּׂכָל בְּזֵה... וְדְבָרִים הֵם בְּסִפּוֹק לְמִטָּה מְסַפֵּר יְצִירָה אֲמֵנָה גַם דְּבָרָיו שֶׁל 'סֵפֶר יְצִירָה' (מֵהֶם הַבִּיָּא רִיָּה"ל לְעִיל בְּמֵאֲמֹר רַבִּיעִי) אִינֵם מוֹכַחִים, אִךְ דְּבָרֵיהֶם שֶׁל הַפִּילֹסוֹפִים מֵתְקַבְּלִים עַל הַשְּׂכָל הַרְבֵּה פְחוֹת מִדְּבָרֵי סֵפֶר יְצִירָה, וּבְכֻלָּן יֵשׁ סְפָקוֹת וְאִין הַסְּפָמָה בֵּין פִּילֹסוֹף וְחֻבְרָיו...".

מ"א): "אין דורשים במעשה בראשית בשנים"⁸, רוצה לומר שלנושא זה של בריאת העולם ומעשה בראשית ראויה ההסתרה, ועל כן אין הוא מאריך לדון בנושא זה בספרו.

הטענות כנגד תפיסת הפילוסופיה את הנפש

עתה עובר החבר להקשות על תפיסת הפילוסופיה את מושג ה'נפש'. כאמור, הפילוסופיה רואה בנפש מהות שאיננה חומרית. הנפש היא 'עצם שכלי', חלק מעולם השכל, שאינו מוגבל במקום, אי אפשר לתפוס אותה או לחוש אותה, ואין בה הפסד וכיליון כמו שיש לחומר. ישנו מושג של 'נפש כללית', וכל נפש פרטית היא חלק מן הנפש הכללית. הנפש קשורה באופן מסוים אל 'השכל הפועל' המפעיל את העולם, ואף שואפת לחזור ולהידבק בו. הואיל וכן, העובדה שהנפש השכלית הזאת מתלבשת בגוף וקשורה בו ומניעה אותו ומגדלת ומזינה אותו היא עניין שקשה מאוד להבין ולתפוס כיצד הוא פועל.

ריה"ל פותח את קושיותיו בהצהרה שהוא שוקל ובוחן את הדברים ב'דרך ההגיון': "וְאִם נִמְשֵׁיךְ דְרָכֵי הַהֲגִיּוֹן לְקִיָּם הַדְּעוֹת בָּם וּלְבַטְלָם, יִכְלוּ הַחַיִּים בְּלִעְדֵי תוֹלְדָה" (פיסקה יד).

ואלה הן קושיותיו של ריה"ל:

א. "וּמִי לָנוּ בְּאֲמִתּוֹת מֵהַ שְׁהִבִּיאֵנוּ בְּשֵׁהֲנַפְשׁ עֶצֶם שְׁכָלִי, לֹא יִגְבַּל בְּמִקּוֹם וְלֹא תִשְׁיַגְהוּ הָוְיָה וְלֹא הַפְּסֵד?" (שם). זאת תיאוריה מאוד יפה אבל אין לה שום הוכחה. הכל השערות בעלמא.

ב. "וּבְמֵה תִכְרַ נְפִשִׁי מִן נַפְשֵׁךְ אוּ מִן הַשְּׁכָל הַפּוֹעֵל, וְשֶׁאֵר הָעֲלוֹת וְהַעֲלָה הָרִאשׁוֹנָה?" (שם). כשאנחנו מדברים על גופים חומריים אנחנו יכולים להבחין ביניהם במושגים מוחשיים של מקום ושל זמן, זה ראובן וזה שמעון, זה כסא וזה שולחן. אך איך אפשר לדבר על הבחנה בעניינים שאינם חומריים? מה מבדיל בין הנפש שלי לנפש שלך? איך אפשר להבחין בין המושג המופשט 'השכל הפועל' (המפעיל את הגלגל התחתון) לבין העילות שלמעלה ממנו

8. ובפירוש המשנה שם כתב הרמב"ם: "שהם מכנים במעשה בראשית למדעי הטבע והמחקר בראשית הבריאה".

בגלגלים העליונים יותר, לבין העילה הראשונה המפעילה את הגלגל העליון? מושגים רוחניים אלה דברים שלפילוסופיה אין כלים להגדיר אותם ולכמת אותם, ואין הם יכולים להישקל ב'דרכי ההיגיון', וממילא אין היא יכולה כלל לעסוק בהם. שוב, גם כאן הכל השערות.

ג. "עוד, איך לא יתאחדו נפש אריסטו ונפש אפלטון, וידע כל אחד מהם דעת חברו והאמנתו וסתרתיו?" (שם). אם כל הנפשות הם חלק מ'נפש כללית', איך אפשר בכלל לדבר על נפש פרטית? הרי הכל מחובר להכל, וצריך היה להיות שכל מה שנפש אחת משכילה מיד משכילה גם הנפש האחרת.

ד. "וכלל הפילוסופים, איך לא ישכילו משכליהם פתאום כמו שהם אצל האל ואצל השכל הפועל? ואיך תשיגם השכחה? ולמה יצטרכו אל התבונה במשכליהם חלק אחר חלק?" (שם). תהליך הלמידה וההשכלה של הנפש צריך היה להיות ברגע אחד, ולא בתהליך ארוך ומייגע של נתון ועוד נתון והסברים עד שתגיע ההבנה (וכפי שביאר לעיל ריה"ל את תהליך ההשכלה על פי הפילוסופיה). לכאורה אפשר היה לעצום עיניים ולהתרכז חזק חזק ולהתנתק מהגוף ולהתחבר אל השכל הכללי ולדעת הכל. גם המושג של שכחה לכאורה לא שייך אצל שכל, כי שכחה היא מעין הפסד וכיליון חומרי. וכי יעלה על דעתך שיהיה היום מחשב ש'שוכח' נתונים שהוזנו בו? אם יש מושג של חכמה הקיימת בשכל - אזי היא קיימת בו ומשתמרת ואינה הולכת לאיבוד. ומדוע אנו רואים אצל כל אדם שהוא לומד ויודע משהו ולאחר זמן הוא שוכח אותו? ה. "עוד, איך לא ימצא הפילוסוף את נפשו פאשר יישן וכשנשתפר וכשהגיע לו ברסם, פלומר מרסא במח, וכשמצאה אותו הפאה במחו, וכשיזקין ויבלה?" (שם). מדוע הנפש של האדם תלויה במצבו הגופני? מדוע אם הוא ישן או שיכור הוא אינו נמצא במצב תודעתי ושכלי תקין? כיצד יתכן שיכול להיגרם 'נזק מוחי' על ידי מחלה אם הנפש השכלית היא עניין שאינו חומר? אין זאת אלא שהנפש תלויה בחומר והיא חלק ממנו.

ו. "ומה אשר נגזר על מי שהגיע לקצה מחכמת הפילוסופיה, וקרהו בלבול שחורי או ברסם ושכח כל חכמתו? האם אין זה הוא הוא בעינו, או נאמר שהוא זולתו? עוד, נניח שהבריא מחליו בהדרגה, וקבל עליו להתלמד מראש והזקין ולא ישיג המדע הראשון; האם ישובו לו שתי נפשות נבדלות, אחת משתייהן בלעדי האחרת? עוד, נניח שנשתנה מזגו אל אהבת ההתגברות

וְהִתְאוּת, הַנֶּאֱמָר כִּי יֵשׁ לוֹ נֶפֶשׁ בְּגוֹן עֵדוֹן וְנֶפֶשׁ בְּגִיהָנָם?! (שם). אותו אדם עם אותה הנפש יכול בשלב מסוים בחייו להגיע למושכלות ברמה גבוהה, ולאחר מכן לאבד את כל הידע שהיה לו, או בגלל מחלה או בגלל שכחה ובלבול – מה קרה לכל הידע שהיה לו בנפשו? הוא קיים היכנשהו? ונניח שעכשיו הוא חזר ללמוד ידע חדש, והגיע לרמה מסויימת, האם זוהי נפש חדשה או שזאת אותה הנפש הקודמת שהיתה לו קודם? ונניח שעכשיו בגלגול החדש שלו הוא משועבד לתאוות גופניות שלא היו לו קודם, האם הוא יזכה להישארות הנפש ולהידבק בשכל הפועל כפי שהגיע לו מהנפש הראשונה, או שמא איבד את זה בגלל הנפש השניה?

בקיצור, כל הנושא הזה לא ברור ולא מוגדר, ואי אפשר לשקול ולהבין אותו על פי 'דרכי ההיגיון'.

ז. **"וְאֵיזָה הוּא הַגְּבוּל מֵהַמַּדְע שֶׁתִּשׁוּב בּוֹ נֶפֶשׁ הָאָדָם נִבְדָּלָת מֵהַגּוֹף בְּלִתִּי אוֹבְדָת? כמה ידע צריך האדם ללמוד כדי להגיע אל התכלית ולהידבק ב'שכל הפועל'?**
אם היה בכלל מדע הנמצאות – הרבה מה שנסאר על הפילוסוף לא ידעוהו ממה שבשמים ובארץ ובים אם צריך לדעת את כל מה שנמצא בעולם – גם הפילוסופיה לא הקיפה עדיין את כל תחומי הידע; **ואם היה מספיק הקצת – הנה כל נפש מדברת נבדלת, לפי שהמשכלות הראשונות תקועות בה** אם מספיק ידע כל שהוא – הרי לכל תינוק כשנולד יש ידע ראשוני המוטבע בו מלידתו (כמבואר לעיל), אם כן כל בני האדם ראויים להיבדלות הנצחית הזו. **ואם היה אמנם תפרד הנפש בציור העשרה מאמרים ומה שלמעלה מהם מהתחלות התבונה, ויכללו בהם הנמצאות כלם כשיקחם הגיוניות מבלעדי השלמה לחלקיהם, הוא מדע קרוב ישג מיומו, ורחוק שישוב האדם מלאך מיומו** אם מספיק לדעת מושגי מדע כלליים – את זה אפשר ללמוד ביום אחד מתוך ספרי קיצורים, ולא ייתכן שבלמוד של יום אחד יזכה האדם להיות מלאך, **ואם אי אפשר מבלתי הגעתם לקצה וההקפה בהם, הגיוניות וטבעיות – הוא ענין בלתי משג, והוא אוֹבֵד בְּלִי סֶפֶק, עַל דַּעְתָּם"** ואם צריך להבין את כל המדע באופן מושלם לעומקו – הרי זה דבר בלתי אפשרי ואף אחד מעולם לא הגיע לזה וגם לא יגיע לזה (שם).

ריה"ל לשיטתו רואה אידיאל בחיבור בין הגוף והנפש, ולתפיסתו כן נברא העולם כולו בכל חלקיו

מהי איפוא מהות הנפש על פי ריה"ל? כיצד היא מתלבשת ומקיימת את

הגוף?

ריה"ל אינו מרחיב את הדיבור על כך, ומשמע מדבריו שאין לאדם אפשרות להבין דבר זה. "והנה כבר נתפתית לדמיונות נפסדות, ובקשת מה שלא נתן לך יוצרך עליו, ולא הושם בטבע בשר השגתו בהקש, אבל הושם זה בטבע הנבחרים מסגלות הבורא יתברך, הזכים מזכי הבריאה, בתנאים אשר הזכרונם, יגיעו אותן הנפשות אשר יצירו העולם בכללו ויראו אלהיהם ומלאכיו, ויראה קצתם את קצתם וידע קצתם סתרי קצתם, כמו שנאמר: "גם אני ידעתי החשו". ואנחנו לא נדע איך זה ובמה זה, אם לא שיבואנו מדרך הנבואה". אין לאדם יכולת להבין זאת בשכלו, והקב"ה מנע אפשרות זאת מבני האדם! "לא הושם בטבע בשר השגתו בהקש!". רק התגלות נבואית יכולה להביא את האדם המיוחד הראוי לנבואה לדעת ולהבין דברים אלו.

אמנם נראה לעניות דעתי להוסיף מעט הסבר על 'הטעות' של

הפילוסופיה בעיני ריה"ל.

הפילוסופיה זיהתה היטב שהמציאות איננה רק גוף חומרי אלא יש כוח חיות שמניע אותה. אך הם לא השכילו להבין שהכוח המפעיל את המציאות הוא כוח שמפיח בה הקב"ה. הקב"ה ברא כך את העולם, עם הכוח המניע אותו ומצמיח אותו ומוליד ומחדש אותו כל הזמן, והכל טבוע בתוך העולם החומרי ובעלי החיים והצמחים שבו. ה'נפש' איננה משהו חיצוני לגוף אלא היא חלק ממנו ממש. העולם נברא כחומר עם חיות שמפעמת בו. זה נכון גם לגבי כדור הארץ עצמו שנע כל הזמן, וזה נכון לגבי כל צמח שיש בו כוח צמיחה ותזונה והולדה, וזה נכון לגבי כל בעל חיים.

מעניין לראות כי גם המדע היום הגיע למסקנות אליהן רמז ריה"ל, והוא

סבור שכוח החיים הטבוע בבעלי החיים ובאדם הוא כוח חומרי. יתרה מזו, היום גם יודעים שבכל חומר ישנה תנועה של חלקיקים, ועולם החיים המיקרוסקופי (שלא היה ידוע בתקופה העתיקה) אף הוא עולם עצום בפני עצמו.

רוצה לומר, העולם נברא עם כוח חיים, ואי אפשר לדמיין עולם שאינו

חי.

יש לשים לב כי ריה"ל כאן ממשיך את שיטתו לאורך כל הספר, הטוענת כי אין לחלק בין הגוף לנפש, ובין החומר לרוח. האדם הוא בריה שלמה המורכבת מגוף ונפש, וככזו היא צריכה לעמוד כמו שהיא בכל המשימות המוטלות עליה. אין צורך להקטין ולהסתיר את הגוף על מנת להעלות את מדרגת הנפש, אלא אדרבה, מעלת האדם היא להצליח להעלות יחדיו הן את הגוף והן את הנפש.

אמנם, התורה מלמדת אותנו כי באדם ישנו עניין רוחני שנוסף בו, מלבד ה'נפש' הקיימת בו כמו בשאר בעלי החיים, וזוהי ה'נשמה'. "וייצר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֹפֶר מִן הָאֲדָמָה - וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים" (בראשית ב, ז). הנשמה היא הכוח הרוחני שניתן באדם, מעבר לשאר בעלי החיים, והיא אכן נצחית ואינה תלויה בגוף, והיא 'חלק א־לוה ממעל'⁹.

הפילוסופים טעו בגלל שלא זכו לנבואה והתגלות, ויש לשבח אותם על חקירותיהם ומצבם האישי

בסוף דבריו (בפיסקה יד) מלמד ריה"ל זכות על הפילוסופים. לדבריו, הטעות של הפילוסופים נובעת מכך שלא היתה להם התגלות ולא היתה להם נבואה, וכל הידע שלהם הגיע אך ורק מכוח השכל וההיגיון - משום כך הם לא הצליחו להבין שיש בעולם דברים אשר מעבר להיגיון. יש בורא לעולם ויש מנהיג לעולם, והוא מְחִיָּה ומפעיל אותו ומתערב בו כל הזמן. הפילוסופים אמנם טועים, אך יש לשבח אותם על כך שהעמיקו לחקור ולהחכים, וללא ספק קידמו ופיתחו את העולם, ואף השתדלו באופן אישי להיות אנשים טובים ולהתרחק מתענוגות העולם. מגיעה להם הערכה על פועלם, אך יחד עם זאת אנחנו לא יכולים לקבל את דבריהם, כי אנו זכינו להתגלות ולנבואה, ואנו יודעים דברים שהם לא היו מסוגלים לדעת, ואנו מחויבים לכל מה שראינו בעינינו ולכל מה שקיבלנו במסורת מאבותינו שראו בעיניהם.

9. כידוע, חכמי ישראל מחלקים את נפש האדם ל5 חלקים נר"נ ח"י - נפש, רוח, נשמה, חיה, יחידה. תורת הנשמה רחבה מיני ים ואין כאן המקום להאריך בזה.

פרק פד

אמונה מול היגיון אנושי

פיסקאות טו-יח

מלך כוזר מבקש מהחבר שיבאר לו את עקרונותיהם של חכמי כת הכלאם: "הַשְּׁמִיעֵנִי בְּחֶסֶדְךָ כְּלָלִים מְקַצְרִים מִן הַדְּעוֹת אֲשֶׁר נִתְבָּרְרוּ אֶצְלַי חֲכָמֵי שְׂרָשֵׁי הָאֱמוּנָה, וְהֵם הַנִּקְרָאִים אֶצְלַי הַקְּרָאִים בְּעֲלֵי חֲכַמַת הַדְּבָרִים" (פסקה טו). כת הכלאם, המכונה בפיו של הכוזרי "חֲכָמֵי שְׂרָשֵׁי הָאֱמוּנָה", הייתה כת איסלמית שהתאמצה רבות להוכיח שהאל-הוא קדמון, שהעולם נברא ושהאל-יודע את כל מעשי האדם.

ריה"ל מסרב לבקשת הכוזרי. הוא טוען שהאמונה טבועה בליבו של האדם, ואי אפשר ללמד עיקרי אמונה בתבניות שכליות לאדם הרחוק ממנה. לדבריו, לימוד אמונה בכלי השכל כמוהו כלימוד שירה מפי אדם שאיננו משורר. המורה לשירה שאינו משורר יוכל אומנם להנחיל לתלמידיו את כל כללי השירה, אך לא יהיה מסוגל ליצור שירה בעצמו, לא כל שכן שלא יוכל לגרום לתלמידיו לכתוב שירה הנובעת מהמיית הלב. לעומתו, המשורר שכל-כולו אומר שירה ושהשירה היא חלק מזהותו - לא רק שייצור שירה בעצמו, אלא אף יוכל לסחוף באהבתו לשירה גם אנשים אחרים.

אנו מאמינים כי ידיעת האל-טבועה בנפש האדם - ואינה תוצאה של הסברים מלומדים. התלהבותו של המאמין כמוה כמחלה מדבקת - ובכוח אמונתו יוכל לגרום לאנשים נוספים להאמין.

הכוזרי מתעקש לשמוע בכל זאת ולו מעט מחכמת הכלאם, וריה"ל נענה לו לבסוף. ריה"ל איננו מנסה לסתור את דברי החכמים, כי אומנם הגיוניים הם. אולם כפי שכבר אמר בתחילת המאמר, בכוחם של הדברים ההגיוניים לשכנע את המאמין, ואילו הכופר לא ישתכנע וייתכן שאף לא יתאמץ להבין באמת את המהלכים המלומדים.

בהדגישו את חוויית האמונה על פני כל ההוכחות השכליות חוסך

ריה"ל מראש כל התנגדות לדבריו.

ריה"ל מביא כמה ראיות המבססות את אמונתם של מאמיני דת הכלאם

א. הראיה הראשונה איננה ישירה – אלא על דרך השלילה. ריה"ל מוכיח שלא ייתכן שהעולם קדמון, כי אילו היה העולם קדמון היו כל יצוריו אינסופיים – והיו בו אינסוף בני אדם, אינסוף צמחים ואינסוף בעלי חיים. הואיל והמציאות מעידה שהעולם הוא סופי ושיש בו כיליון – משמע שהעולם איננו קדמון.

ב. הא"ל ודאי קדמון, כי אילו היה נברא היה צריך להיות לפניו מישהו שברא אותו ומישהו שברא את בוראו – וכך עד אין קץ. ועל כן אין כל ספק שהייתה קיימת מאז ומעולם מהות שונה מהמציאות המוכרת לנו, ומהות זו היא הא"ל.

ג. הא"ל נצחי – כי היות שהוא קדמון הוא מושלם, ובדבר מושלם לא יכול להיות שום חיסרון, וכל שכן שלא תיתכן בו כליה.

ד. הא"ל האינסופי אינו יכול להיות בעל גוף – כי הגופים מוגבלים.

ה. הא"ל יודע הכול – כי בהיותו העילה לכול הוא מכיר את הכול.

ו. לא"ל יש רצון – ובריאת העולם היא ביטוי מובהק של רצונו.

ריה"ל הכניס דברים הגיוניים אלו לפיהם של חכמי הכלאם, אך בטרם הבאתם ציין כי אין להם חשיבות מכרעת. מדוע אפוא בחר להביאם בספרו?

נציע שלוש תשובות אפשריות:

א. ריה"ל לא פירט כל השקפת עולמם של חכמי הכלאם אלא ברר מתוכם רק את העקרונות שמתאימים ליהדות – מתוך כוונה לחזק את אמונת היהדות. כת הכלאם הייתה כת חשובה מאוד באותם הזמנים, ובאמצעות ההיגיון הכלאמי ביקש ריה"ל לבסס את הראיות שהציג לכוזרי קודם מהמסורת, מהנבואה ומהחוויה. מאותה סיבה ביקש משה רבנו מיתרו להישאר עם עם ישראל – כי כשיראו כולם שהאיש הזר והחשוב חושב שארץ ישראל טובה עד מאוד – יתחזקו אף הם באהבתה.

ב. אכן הדברים אינם סותרים את היהדות, והיה אפשר להביאם גם בשם היהדות. עם זאת העדיף ריה"ל להביאם בשם גורם חיצוני, כדי שאם יבוא מישהו וינסה להוכיח כי הדברים אינם נכונים - היהדות לא תיפגע, שכן הדברים לא הובאו בשמה.

ג. התשובה שנראית לי האמיתית מכולן היא שאכן ריה"ל אינו מעניק תוקף רב להוכחות אלו - אך אין זה נובע מחולשתן של הראיות. ריה"ל מבהיר לכוזרי כי הוא בקי בחוכמות אלו, והוא מבין גם מבין את הלך המחשבה של חכמי הכלאם - אך לשיטתו הוכחות הנובעות משכלו של האדם מסוכנות מאוד. כפי שפתח ריה"ל את דבריו - אין לעסוק באמונה מנקודת מבט של מדען אלא מכוח אמונתו של המאמין. הלוא אם אנו מסוגלים להוכיח מדעית את קיומו של הא-ל, משמע שאנו מבינים אותו, ויתרה מזו - אנו כאילו מצויים מעליו ובוחנים אותו.

ראה, אומר ריה"ל לכוזרי, אני בקי בחוכמת הכלאם על בוריה ומציג אותה לפניך במלואה, ואף על פי כן אינני הולך בדרכם. אפשר ללכת בדרך זו של "להוכיח את קיומו של א-להים", ואפילו להוכיח שהא-ל יודע את הכול - ומה הלאה? אולי תרצה גם "להוכיח" מהי הדרך שבה מנהיג הא-ל את עולמו ומה הם הערכים שעל פיהם הוא פועל - שהרי מה שחשוב באמת אינו עצם קיומו של הא-ל אלא מה הוא מבקש מאיתנו. ואם הצלחת להוכיח שהוא קיים ודאי תבקש להוכיח גם מה הוא דורש מעולמו, ולבסוף תשפוט את מידות הא-ל באמות המידה של מידותיך, ותעשה את מצוותיו כמצוותיך. לאור כל הסכנות הללו ריה"ל נעצר ב"תיאור הא-ל" ואינו ממשיך לבחינת דרכי השגחתו.

מלך כוזר מבין כי לא יוסיף לשמוע מהחבר עוד טיעונים על ריבונו של עולם. מוקד התעניינותו עובר לבחינת מקומו של האדם מול הא-ל, והוא פונה לחבר ושואל אותו על השגחת ה' בעולם: "זֶה מְסַפֵּיק לְמִזְפָּרֶת... וְאֲנִי אֵינִי מְבַקֵּשׁ כִּי אִם טַעֲמָה וְאִמוּנָתָהּ, וְכָבֵד אֶמְרֶתְ לִי כִּי אֶתָּה מְזַמֵּן לְחַקֵּר עַל זֶה וְהַדּוּמָה לוֹ, וְאֲנִי סָבוּר שְׂאִין לָהּ מְנוּס מְחַקֵּר בְּשִׂאלַת הַגְּזֵרָה וְהַבְּחִירָה, מִפְּנֵי שֶׁהִיא מְשִׂאלוֹת הַחֲכָמָה, אָמַר דְּעִתָּהּ בָּהּ" (פסקה יט).

הפעלת חשמל בשבת כדוגמה למגבלות ההיגיון האנושי

מהדיון לעיל אנו למדים על מגבלותיו של ההיגיון האנושי, שעל אף חשיבותו הרבה אין לסמוך רק עליו – ועל כוחה הרב של המסורת כבסיס וכשורש לעיון ההגיוני. פוק חזי בשאלות הלכתיות שמתעוררות בימינו – כמה קשה לדון על פי ההיגיון כשאין לנו לא סנהדרין ולא נביאים.

לדוגמה, המצאת החשמל הביאה עימה סוגיות הלכתיות כבדות. מה דין הפעלת מערכת חשמלית בשבת? נחלקו בסוגיה גדולי ישראל.

לדעת החזון איש כל סגירה של מעגל חשמלי בשבת אסורה מדאורייתא משום מלאכת בונה או משום מלאכת מכה בפטיש, מאחר שכל עוד זרם החשמל סגור הרי הוא כמת שאין בו כל תועלת, ופתיחת הזרם כאילו מעוררת את המת לחיים.

הרב שלמה זלמן אוירבך חלק על החזון איש וטען שאין כאן כלל איסור של מלאכה דאורייתא. לדבריו אין להשוות סגירה של מעגל חשמלי לבניית הכלי, שהרי הכלי כבר קיים ואין זה כי אם דרך שימוש, כ"כלי של פרקים" – כלי העשוי חלקים חלקים וניתן לפירוק ולהרכבה. כלי כזה, שמרכיבים אותו בעת הצורך ומפרקים אותו כשאינו בשימוש – מותר להרכיבו ולפרקו בשבת. ה"בית יצחק" ראה בהפעלת מכשיר חשמלי בשבת איסור דרבנן של מוליד דבר חדש, ושוב חלק עליו הרב שלמה זלמן אוירבך – כי מלאכת מוליד דבר חדש מצויה בדבר שאינו מיועד לכך, אך בדבר המיועד לכך אין מלאכת מוליד.

אנו רואים שבדינים כה מהותיים – גדולי עולם ענקים בתורה מגיעים למסקנות הפוכות אלו מאלו. אין זה אלא משום שההיגיון מבוסס על השכל האנושי, והשכל האנושי איננו דבר מוחלט. ואם בשאלות הלכתיות כך, על אחת כמה וכמה שאי אפשר לבסס את כל יסודות האמונה רק על ההיגיון האנושי המוגבל. עם זאת, להיגיון יש חשיבות רבה כשהוא נישא על גבי האמונה. **הטיעונים ההגיוניים מחזקים את האמונה, ויש עניין רב להביאם לחיזוק רוחו ואמונתו של המאמין – ועל כן הביא ריה"ל את הוכחות חכמי הכלאם בספרו.**

מלך כוזר מבין כי לא יוסיף לשמוע מהחבר עוד טיעונים על ריבונו של עולם. מוקד התעניינותו עובר לבחינת מקומו של האדם מול הא-ל, והוא פונה

לחבר ושואל אותו על השגחת ה' בעולם: "זֶה מִסְפִּיק לְמִזְכָּרְתָּ... וְאֲנִי אֵינִי מִבְקֵשׁ כִּי אִם טַעַמְךָ וְאַמוֹנָתְךָ, וּכְבֹד אִמְרֹתַי לִי כִּי אַתָּה מְזַמֵּן לְחַקֵּר עַל זֶה וְהַדוּמָה לוֹ, וְאֲנִי סָבוּר שְׂאִין לְךָ מְנוּס מִחֻקֵּי בְשָׂאֵלֵת הַגְּזֵרָה וְהַבְּחִירָה, מִפְּנֵי שֶׁהִיא מְשָׂאֵלוֹת הַחֻקִּים, אֲמַר דַּעְתְּךָ בָּהּ" (פסקה יט).

בשאלה מהותית זו של גזירה ובחירה נדון בפרק הבא.

פרק פה

גזרה ובחירה

תחילת פיסקה כ

בפיסקה זו עוסק ריה"ל בשאלה המעסיקה ביותר את האדם המאמין בעולם הזה, והיא שאלת השגחת ה' בעולם. באיזו רמה של נוכחות נמצא ה' בעולם? האם כל מה שקורה בעולם קורה על ידי פעולה א-להית מכוונת? עד כמה יכול האדם לפעול בעולמו של א-להים כרצונו? האם אכן הכל ידוע מראש ומוכתב מלמעלה?

כל השאלות האלה מתנקזות בעצם אל שאלה עקרונית אחת, והיא חשובה ומקיפה וחובקת כל: **מה מקומו של האדם בעולמו של א-להים?** נושא זה מכונה בלשון הראשונים "גזרה ובחירה", או "ידיעה ובחירה" - רוצה לומר, היחס בין ידיעת ה' או רצון ה' לבין הבחירה החופשית שיש לאדם ויכולתו לפעול. האם ידיעת ה' שאינה משתנית מכריחה את מעשי האדם, שהרי גלוי וידוע לפני הבורא שכך יהיה, או שמא האדם באמת חופשי לחלוטין לפעול כאוות נפשו?

יש לזכור שריה"ל חי תחת שלטון איסלמי, והדעה השלטת והרווחת במקומות אלה היא ההשקפה התיאולוגית האיסלמית. מדרך הטבע להשקפה זו יש בהכרח השפעה רבה גם על היהודים החיים בין הגויים במקומות אלה. על פי רוב הוגי האיסלם אין לאדם בחירה חופשית אמיתית, ואין הוא יכול לשנות את גורלו. כל דבר בעולם מוכתב מלמעלה - הכל "מִפְתּוּב", ו"כולו מן אלה". לשיטת האיסלם האדם נמצא בעולם ופועל בו מתוך ידיעה ואמונה שגורלו קבוע לו מראש, וכל מה שיעשה וכל מה שיפעל לא יועיל לו לשנות את אשר נגזר עליו.

גם במקורות חז"ל אנו מוצאים אמירות אשר לכאורה משמע מהן שגורלו של אדם ידוע מראש, וכל הפעולות אשר יפעל הן בדיוק מה שיועד לו על ידי ההשגחה העליונה מלכתחילה לעשות. למשל, המשנה באבות (ג, טו)

אומרת "הכל צפוי והרשות נתונה", ומשמע לכאורה שמעשי האדם ידועים מראש, ולכאורה אין לו בחירה חופשית אמיתית. הגמרא (ברכות לג ע"ב, ועוד) אומרת "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", או (כתובות ל ע"א, ועוד) "הכל בידי שמים חוץ מצינים פחים", ומשמע שכל מה שקורה בעולם נעשה בידי ההשגחה העליונה. גם מאמרו של נחום איש גמזו "הכל לטובה" (ראה תענית כא ע"א) מדגיש לכאורה שכל מה שקורה בעולם אינו מקרי, אלא נעשה על ידי כוונת מכווין עליון עם תוכנית ומטרה ברורה.

ריה"ל מציג כאן גישה המתנגדת לתפיסה זו, ולא זו בלבד אלא אדרבה, ריה"ל טוען בתקיפות להיפך: תפקידו של האדם בעולם הוא לפעול ולתקן ולשנות, וזהו הכוח המיוחד שניתן לו על ידי הבורא.

המבנה של המאמר החמישי

בתחילתו של מאמר זה ביקש מלך כוזר לשמוע על שיטות פילוסופיות שונות (ראה לעיל פיסקה א), ואכן המלך שמע מן החבר סיכום נרחב על תפיסת הפילוסופים את העולם, וכן סיכום שיטת הכלאם המוסלמים. אם נתבונן נראה כי שתי שיטות אלה מייצגות למעשה שתי גישות הפוכות ביחס למקומו של א-להים בעולם, וביחס למקומו של האדם בעולם. הפילוסופיה הוציאה את א-להים מן העולם, ולשיטתם אין הוא נמצא בו והוא כלל איננו משגיח עליו ופועל בו אלא העולם נשלט על ידי 'הטבע'. מנגד, שיטת הכלאם הוכיחה את מציאות הא-ל, ולתפיסתם הוא חי וקיים בעולם וחכמתו נמצאת בכל דבר, ורצונו מפעיל ומקיים את כל העולם.

ואיפה האדם? בעולם של הפילוסופים אין א-להים שמטפל בעולם, ועל כן מוטל על האדם לפעול ככל יכולתו. מנגד, בעולם של הכלאם א-להים נמצא בכל דבר, ומתוך כך אין לאדם תפקיד אמיתי בעולם, והוא פועל במציאות אשר עובדת על פי כללים ברורים אשר אינם ניתנים לשינוי.

עתה, לאחר שהציג החבר את שתי השיטות המנוגדות הנ"ל, פונה המלך אל החבר ומבקש לדעת את דעתו שלו - מהו לדעתך, החבר, תפקידו של האדם בעולמו של א-להים? "וְאִנִּי אִינִי מִבְּקֶשׁ כִּי אִם טַעַמָּה וְאִמוּנָתָהּ, וְכִבָּר אֲמַרְתָּ לִּי כִּי אַתָּה מְזַמֵּן לְחֻקְךָ עַל זֶה וְהַדּוּמָה לוֹ, וְאִנִּי סָבוּר שְׂאִין לָךְ מְנוּס מְחַקְר בְּשִׂאלַת הַגְּזֵרָה וְהַבְּחִירָה, מִפְּנֵי שֶׁהִיא מְשִׂאלוֹת הַחֲכָמָה, אֲמַר דְּעַתָּה

בָּהּ. מה שטוען המלך: "כבר אמרת לי" מתייחס לדברי החבר לעיל (פיסקה ב):
**"אָבֶל אֶקְרַב לָךְ רְאִישֵׁי דְבָרִים... וְאַחַר כֵּן הַגְזֵרָה וְהַחֲפֵץ וְהִיכָלֶת בְּתַכְלִית
 הַקְּרוֹב וְהַקְּצוּר"**. "הגזרה והחפץ והיכולת" היינו היחס בין 'הגזרה' של הא-ל
 וידיעתו, לבין 'החפץ והיכולת' של האדם לפעול על פי רצונו ובחירתו. כלומר,
 האם יכול האדם לפעול על אף גזרת הא-ל שקדמה לו.

ריה"ל מציג בפיסקה כ שיטה מובנית ומסודרת ביחס למעשי הא-להים
 בעולם ולהשפעתם על תפקידו של האדם. שיטה זו אינה מבררת באופן
 מוחלט ואינה מגדירה כל פרט במדויק, אך היא נותנת לאדם כלים ואפשרות
 לבחון את המציאות ולהבינה טוב יותר.

על מנת להבין את שיטתו של ריה"ל נציג תחילה את יסודותיה, ואחר
 כך נבאר את הדברים על פי סדר כתיבתם בפיסקה.

ראשית, ריה"ל מתייחס לשאלת 'גזרה ובחירה' - האם כל מעשי האדם
 מוכתבים לו מראש או שמא יש לו בחירה אמיתית? ריה"ל מוכיח מן
 המציאות שבוודאי יש לאדם בחירה חופשית מוחלטת, וכי הוא לוקח חלק
 בלתי מבוטל בקביעת גורלו ועתידו.

ריה"ל מחלק את כל הנעשה בעולם לארבע קטגוריות, וקובע כי כל
 אירוע שקורה בעולם שייך לאחת מהן.

גם האדם הטוען שכל מעשיו מוכתבים מראש על ידי גזרה עליונה הוא עצמו נוהג באופן המוכיח שהוא סבור שמעשיו יכולים להביא לתוצאות הרצויות בעיניו

בתחילת דבריו תוקף ריה"ל את התפיסה הטוענת שהאדם מוכרח
 מראש על מעשיו, ואין לו בחירה חופשית לעשות כרצונו. כאמור לעיל,
 תפיסה זו היתה כנראה התפיסה הרווחת בדורו של ריה"ל, הן על ידי גויים והן
 על ידי יהודים, בהשפעת רוב הוגי הדעות האיסלמים. ריה"ל מכנה את מי
 שמחזיק בדעה זו בכינוי 'מתעקש', והוא מנהל איתו שיחה בה הוא מוכיח לו,
 שלב אחרי שלב, את הטעויות בשיטתו.

(על מנת להבין את דברי ריה"ל נקדים ונסביר כי בלשון המתרגם (אבן תבון) המושג 'אפשר'
 משמעותו דבר 'שאינו מוכרח', כלומר, אפשר שיקרה ואפשר שלא יקרה. מי שמאמין שהכל נגזר
 ונקבע מראש הרי הוא מכחיש את ה'אפשר'. המושג ההפוך ל'אפשר' הוא 'מוכרח' או 'יהיה על כל

פנים').

אומר החבר: "איננו מכחיש טבע האפשר כי אם מתעקש חגף, יאמר מה שאיננו מאמין בו. כי אתה רואה מהזדמנותו (=להכין, להתכונן) למה שהוא מקנה או ירא מה שיוֹרֵךְ שהוא מאמין כי הדבר ההוא באפשר ויועיל בו הזמון (=ההכנה). ואלו הֵיָה מאמין כי יִהְיֶה על כל פנים, הֵיָה נִמְסָר (=משלים עם המצב), וְלֹא הֵיָה מְזַדְמֵן בְּכָלִי מִלְחָמָה לְאוֹיְבוֹ וְלֹא בְשָׁבֵר לְרַעְבוֹנוֹ".

ביאור: רק אדם עקשן שאוהב להתווכח ואינו דובר באמת את אשר על לבו יטען שכל המתרחש בעולם הוא קבוע מראש ואי אפשר לשנות אותו. איך אני יודע זאת? כי הרי אדם זה עצמו, בשעת הצורך, אינו יושב בחיבוק ידיים וממתין לגורלו אלא אף הוא עושה הכנות שונות למקרים שונים: הוא מכין כלי מלחמה להילחם עם אויב, ומכין לעצמו אוכל כדי שלא ירעב. פעולות הכנה אלה מוכיחות כי אף המתעקש הזה מאמין שהעתיד אינו 'מוכרח' וקבוע מראש, אלא על ידי היערכות נכונה האדם יכול לקבוע מה יקרה לו.

כלומר, גם המאמין הגדול בגזירה העליונה נערך על מנת להתמודד בעצמו עם מה שמזדמן לו בעולם. הוא לא אומר: אם הבורא רוצה שלא אהיה רעב אלא שבע הוא כבר יעשה אותי שבע', אלא הוא דואג להכין לעצמו אוכל והוא גם יושב ואוכל! אין זאת אלא כי גם הוא סובר שהאדם יכול לפעול ביוזמתו בעולם, וכי למעשיו יש ערך ותוצאה חיובית. אם כן, להמשיך ולטעון ש'הכל מוכתב מראש' זו התעקשות שאינה אמיתית.

מוכרחים להודות שיש בעולם 'סבות אמצעיות': העולם מתנהל בתהליכים, ואלה מורכבים מכמה פרטים ומכמה גורמים

אך עדיין, ממשיך ריה"ל במהלך, יכול המתעקש שלנו לטעון: זה שאני עושה הכנות ונערך לקראת העתיד אין זו הוכחה לכלום! כך נגזר עלי! "ואם יאמר כי הזמון ההוא צריך למי שיזדמן ועזיבת הזמון צריך למי שלא הזדמן". כלומר, אפשר עדיין לטעון שגם מי שמתכונן - ההכנה הזאת מוכתבת לו מראש והוא מוכרח לעשות אותה, וגם מי שאינו מתכונן - גם הוא מוכרח להתנהג כך!

על טענה זו עונה ריה"ל: "כָּבֵר הוֹדָה בְּסִבּוֹת אֲמִצְעִיּוֹת וְשִׁבְהֵם עֲמִידַת

הַמְתַּאֲחֵרוֹת! כלומר, גם לשיטתו של המתעקש 'הכופר באפשר', הרי הוא מודה שפעולות ההכנה האלה (=הסבות האמצעיות) הן הן שיביאו לידי התוצאות (=המתאחרות). כלומר, יש קשר ברור בין פעולת ההכנה לבין התוצאה שהגיעה בעקבותיה, ואלמלא ההכנה התוצאה לא הייתה מתרחשת. העולם מתנהל באופן של תהליכים המורכבים מפרטים שונים, ופרטים אלה מושפעים מגורמים שונים. על מנת שתגענה לעולם תוצאות מסוימות צריכות שתהיינה פעולות מסוימות שתבאנה לידי כך. תוצאות אינן מגיעות בבת אחת - אדם רעב אינו נעשה פתאום שָׁבֵעַ. על מנת להיות שָׁבֵעַ הוא צריך לאכול; על מנת להשיג אוכל הוא צריך להרוויח כסף; על מנת להרוויח כסף הוא צריך להיות בריא, לצאת מהבית, ולמצוא עבודה כלשהי שמישהו יסכים לשלם לו עליה כסף; גם האוכל שהוא קונה צריך שמישהו יכין אותו, יגדל אותו, ויביא אותו אל החנות ממנה הוא קונה, וכו'.

אם כן, ריה"ל הוכיח לאותו 'מתעקש' שגם הוא מוכרח להודות בנחיצותן של 'סיבות אמצעיות'. כלומר, גם הוא מבין שהעולם מתנהל באופן של סיבה ותוצאה - באופן של תהליך. 'תוצאות' אינן יורדות מן השמים כשהן מוכנות, אלא כדי להגיע לתוצאה מסוימת צריכים שיהיו בדרך כל מיני 'פעולות ביניים'. חלק מן הפעולות מתבצעות על ידי בני אדם וחלק מן הפעולות מתרחשות 'מאליהן', וכפי שנפרט להלן.

הבחירה החופשית - עניין שאי אפשר להתכחש לו

כאמור, פעולות האדם אף הן בכלל 'סיבות אמצעיות', ואנו רואים בעינינו שישנן תוצאות שאפשר להגיע אליהן רק על ידי פעולות האדם. הכל מודים, גם המתעקש הנ"ל, שפעולות האדם הן חלק מן התהליכים המתרחשים בעולם. **"וְהוּא יִמְצָא בְּעֵתֵיד הַחֶפֶץ** (=הרצון, הבחירה) **בְּכָלֵל הַסְּבוֹת הָאֲמֻצְעִיּוֹת**". פעולות האדם שנעשות מרצונו הן בכלל 'סיבות אמצעיות' המביאות לתוצאות.

האם האדם הפועל בעולם מוכרח לפעול כך? האם פעולותיו מוכתבות לו מראש?

לא נראה כך. על פניו נראה שהאדם פועל על פי רצונו החופשי: **"אִם יוֹדֵה הָאֲמֵת וְלֹא יִתְעַקֵּשׁ, עֵתֵיד לְהוֹדוֹת כִּי יִמְצָא עֲצָמוֹ מִנַּח לֹא בֵּינוֹ וּבֵין חֶפְצוֹ**

בְּדַבְרֵיִם הָאֲפֹשְׁרִים לוֹ, אִם יִרְצֶה יַעֲשֶׂם וְאִם יִרְצֶה יִנְיָחֻם. אם האדם אינו עקשן, כמו המתעקש הנ"ל שלנו, הוא מוכרח להודות שהוא עושה את פעולותיו באופן חופשי. אף אחד לא מכריח אותו לעשות משהו או לא לעשות אותו, והכל נתון להחלטה הפרטית שלו. (כמובן, ההדגשה היא שמדובר **"בדברים האפשריים לו"**, היינו בפעולות שהוא מסוגל לעשות לו רק ירצה, ולא בפעולות שאין בכוחו לעשות, כמו לעוף או לשבור קיר בידיים חשופות, וכדומה. פעולות אלה אינן נמצאות באפשרויות הבחירה של האדם). שים לב, ריה"ל אינו מנסה להוכיח זאת בהוכחות לוגיות - עצם ההרגשה של האדם לכך שהוא אוטונומי לפעול כרצונו מוכיחה את חופש הבחירה שלו! מי שיטען אחרת הוא סתם מתעקש ומכחיש את האמת הפשוטה!

הבחירה החופשית של האדם אינה מפקיעה את פעולותיו משליטתו של הבורא

אך לכאורה יש כאן כפירה! מציאות של בחירה חופשית, הנותנת לאדם אוטונומיה מלאה על מעשיו ופעולותיו, מפקיעה לכאורה את המעשים הללו משליטתו של הבורא. אם אני מזיז עכשיו את היד בגלל שאני החלטתי לעשות זאת ולא בגלל שהבורא קבע שאני אזיז אותה עכשיו - נמצא שעשיתי בעולם דבר שלא כרצונו של הבורא! היתכן?

קובע ריה"ל: **"וְאִין בְּאִמוּנָהּ הַזֹּאת הוֹצֵאת דָּבָר מִדִּין הָאֱ-לֹהִים, אֲךָ הַכֹּל שָׁב אֵלָיו עַל פְּנִים מִתְחַלְפִּים, פְּאֶשֶׁר אֲבָאֵר."**

התשובה של ריה"ל היא: אדרבה! כך ברא הבורא את עולמו וכך הוא רוצה שהעולם שלו יתנהל. את הטבע ברא א-להים על פי חוקים קבועים, ולאדם הוא נתן כוח לפעול בעולם כרצונו. כשם שא-להים אינו מתערב (כמעט) בחוקי הטבע, והוא נותן לעולם להתנהל בקביעות הרגילה שלו, בבחינת 'עולם כמנהגו נוהג', כך גם א-להים אינו מתערב בבחירותיו של האדם, והוא נותן לו לפעול בעולם כראות עיניו. רוצה לומר, כשם שא-להים לא מתערב בתהליך הצמיחה של הצמח אלא נותן לכוחות הטבע לפעול בו על פי החוקיות הקבועה שבהם, כך הוא אינו מתערב בפעולות שעושה האדם, ונותן לו לפעול על פי הכוחות והתבונה שבו.

אבל, ואת זאת יש להדגיש היטב, **הן חוקי הטבע והן האדם פועלים**

מתוך הכוח אשר נתן בהם הבורא. אין בעולם שום כוח עצמאי – שהוא מקור הכוח של עצמו – אלא כל הכוחות בעולם מקור כוחם הוא אך ורק מן הבורא. כעת מבאר ריה"ל את טענתו שכל הנעשה בעולם נעשה בעצם על ידי א-להים, גם מה שעושה האדם מבחירתו החופשית וגם מה שנעשה על ידי הטבע בחוקיותו הקבועה.

"כָּל הָעֲלֻלִים מִיַּחְסִים אֶל הָעֵלָה הָרֵאשׁוֹנָה עַל שְׁנֵי דַרְכִים: אִם עַל הַפְּנֵה הָרֵאשׁוֹנָה, אִם עַל דֶּרֶךְ הַהִשְׁתַּלְּשָׁלוֹת". ביאור: כל מה שנעשה ומתרחש בעולם נעשה על ידי הבורא יתברך באחת משני דרכים: או באופן ישיר (=הכוונה הראשונה) או באופן עקיף (=על דרך השתלשלות).

"וְדַמְיוֹן הַדֶּרֶךְ הָרֵאשׁוֹן - הַסְּדוּר וְהַהֲרֻכָּה הַנֶּרְאִים בְּחֵי וּבְצִמְחָה וּבְגִלְגָּלִים, אֲשֶׁר לֹא יִתְכַּן לְמִשְׁכִּיל הַמִּשְׁתַּפֵּל שְׁיִיחֶסְהוּ אֶל הַמִּקְרָה, אֲךָ אֶל כְּוִנַּת עוֹשֵׂה חֶכֶם, יִשִּׁים כָּל דָּבָר בְּמִקוֹמוֹ וְיִתֵּן לוֹ חֶלְקוֹ". ביאור: החכמה הטמונה בבריאה מחייבת לומר שהיא לא נבראה במקרה אלא זוהי בריאה מתוכננת לפרטי פרטים, ושקועה בה חכמה מופלאה עד מאוד. כל פרט בבריאה, מן החי הזעיר ביותר, דרך הצמחים, ועד הגלגלים הגדולים – הכל בנוי באופן מדויק ותכליתי, בסידור מופתי ובהרכבה מדויקת. לכל יצור חי יש תכונות מיוחדות לו, ולכל צמח יש תכונות המיוחדות לו, המאפשרות להם לחיות ולהתקיים בתנאים שונים. אם כן, אם נתבונן בכל חלק מן הבריאה – חי, צומח או דומם – ונשאל כיצד נוצר יצור זה? מי אחראי על הבריאה המופלאה הזאת? התשובה המיידית תהיה 'הבורא יתברך'. בריאה זו בוודאי נעשתה באופן ישיר על ידי הבורא. זוהי 'הכוונה הראשונה'.

"וְדַמְיוֹן הַשְּׁנִי - שְׂרַפַת הָאֵשׁ הַזֹּאת, עַל הַדְּמְיוֹן, לְקוֹרָה הַזֹּאת. כִּי הָאֵשׁ גּוֹף דָּק חָם פּוֹעֵל, וְהַקּוֹרָה גּוֹף מִתְחַלְחֵל נִפְעֵל, וּמִדֶּרֶךְ הַדָּק הַפּוֹעֵל שְׁיַעֲשֶׂה בְּנִפְעָלוֹ, וְהַחֵם הַיָּבֵשׁ שְׁיַחַמֵם וְיַכְלֶה לַחֹת הַנִּפְעֵל עַד שְׁיִתְפָּרְדוּ חֶלְקָיו". ביאור: דוגמא למקרה המתייחס אל הבורא באופן עקיף (=על דרך השתלשלות) – מה יקרה אם נזרוק קורת עץ אל תוך מדורת אש? כמובן, הקורה תישרף באש, כי חוק הטבע הוא שהאש שורפת ומכלה עצמים שונים הנקלעים לתוכה.

איך זה עובד בדיוק? אם תלמד פיזיקה וכימיה ושאר מדעים תוכל להבין בדיוק את התהליכים המתרחשים בסיטואציה הזאת: **"וְסִבּוֹת הַפְּעֻלִים**

הָאֱלֹהִים וְהַהֲפָעֵלִיּוֹת הָאֵלֹהִים כְּאֲשֶׁר תִּבְקֶשׂם לֹא יִמְנַע מִמֶּךָ הַשְׂגָתָם, וְאִפְשָׁר שְׂתַמְצָא סְבוֹת סְבוֹתָם עַד שְׂתַגִּיעַ אֶל הַפְּלָכִים וְאַחַר כֵּן אֶל עֲלוֹת הַפְּלָכִים וְאַחַר כֵּן אֶל הָעֵלָה הָרְאוּשׁוֹנָה. הבורא ברא את האש עם תכונת השרפה וכן ברא את העץ עם תכונת הכיליון בשרפה, ובכך הוא קבע, למעשה, שקורת עץ הנופלת אל האש תישרף.

אם כן, מי שרף את הקורה? האם האדם שזרק את הקורה אל האש הוא ששרף אותה? אולי 'הטבע' שרף אותה? או בעצם הבורא - אשר ברא את העולם וחוקק בו את חוקי הטבע - הוא אשר שרף את הקורה, שהרי היא נשרפה מכוחו. אמנם, לא הבורא הוא שהחליט שהקורה הזאת תיזרק ברגע זה אל האש, ולכן הוא לא שרף את הקורה באופן ישיר, אך הואיל והוא יצר את התכונות של האש ושל הקורה, וקבע שברגע שהם ייפגשו האש תשרוף את הקורה, נמצא שהבורא שרף את הקורה באופן עקיף - 'על דרך ההשתלשלות'.

על כן אפשר לומר שכולם צודקים: **"וּבְאֵמַת אָמַר הָאוֹמֵר כִּי הִכַּל בְּגִזְרַת הַבּוֹרָא, וּבְאֵמַת אָמַר הָאַחֵר: בְּבַחֲרֹת וּבְמִקְרִים, בְּלִתִּי שְׂיוּצִיא מְאוּמָה מִהַדְּבָרִים הֵהֶם מְגִזְרַת הָאֱ-לֹהִים".** צודק מי שטוען שכל מה שקורה בעולם מגיע מן הבורא, וצודק מי שטוען שכל מה שקורה בעולם נובע ממקרים טבעיים ומבחירה של האדם - כי למעשה הכל מגיע מכוחו של הבורא, וכך הוא גזר על עולמו שיתנהל.

סיכום ביניים

לפני שנמשיך במהלך שמוביל אותנו ריה"ל, נסכם את הדברים שלימד אותנו ריה"ל עד כה:

- אי אפשר לטעון שכל מעשיו של האדם מוכתבים לו מראש, שהרי האדם עצמו מרגיש זאת מתוכו: ראשית, הוא מרגיש צורך לפעול על מנת לבצע דברים שונים, לטובתו האישית ובכלל. הוא אינו יושב בחיבוק ידיים ומתבונן מה יזמן לו הגורל אלא קם ועושה מעשה. ושנית, האדם מרגיש בעצמו שהוא חופשי לעשות את פעולותיו. אף אחד לא מכתוב לו מה לעשות, ובכל רגע הוא יכול לבחור לעשות כל פעולה שירצה.

האדם הוא יצור אוטונומי שיש בו דחף טבעי לפעול וליצור.

- להבנת ההתרחשויות השונות בעולם יש להקדים נקודה נוספת: העולם מתנהל בתהליכים. דברים בעולם אינם מתרחשים בן-רגע, מופיעים ונעלמים, אלא לכל דבר יש תהליך, יש לו התחלה, אמצע וסוף. למשל, כדי להגיע ממקום אחד למקום שני צריך לצאת מן המקום הראשון ולנוע אל המקום השני. גוף לא נעלם כאן ומופיע שם אלא הוא צריך לנוע מכאן עד לשם. או למשל, כדי שיווצר כאן עץ יש לטעת את הזרע באדמה ולהשקות אותו והעץ לאט לאט גדל. העץ לא נוצר פתאום, יש מאין. הוא צריך לעבור תהליך של הפריה, השרשה וגדילה. הפעולות המרכיבות את התהליך נקראות בלשון ריה"ל 'סיבות אמצעיות'. אמנם, מדרך הטבע, בכל תהליך ישנם כמה גורמים המשפיעים עליו, וכן ישנן אפשרויות שונות העלולות לפגוע בתהליך או לסייע לו. כאשר אנו מתבוננים על תוצאה הנובעת מתהליך מסוים אנו צריכים לשים לב לכל הגורמים השונים השותפים לתהליך הזה.

נחזור לעניין הבחירה החופשית של האדם. האם יש בתפיסה זו כפירה? האם הבחירה החופשית של האדם מפקיעה את מעשיו משליטתו המוחלטת של הבורא? לא ולא! חלילה, זו אפיקורסות לטעון כך!

אלא הבורא הוא אשר ברא את העולם בחכמה מופלאה בכל פרט ופרט בבריאה, והוא אשר טבע בעולם את הכללים הנהוגים בו. ממילא כל מה שקורה בעולם קורה בו מכוחו של הבורא. אמנם, הבורא החליט כי העולם אשר הוא בורא יתנהל על פי כללים מסוימים, אשר (בפשטות) אינם דורשים ממנו כלל להתערב בהתנהלותם (אך הוא, כמובן, יכול לעשות זאת כרצונו, והוא אכן עושה זאת, וכפי שיבאר ריה"ל להלן).

הכללים האלה הם שניים: א) כללי הטבע, לסוגיהם השונים, כידוע לחכמי המדע. חוקי הטבע נקבעו על ידי הבורא, וממילא כל מה שפועל על פי חוקי הטבע מקיים את רצון הבורא באופן עקיף - 'על דרך ההשתלשלות'. ב) הבחירה החופשית של האדם. האדם פועל בגופו ובשכלו אשר קיבל מאת הבורא, בעולם אשר ברא הבורא. הוא אינו יכול לפעול מחוץ לעולם הטבע, והוא אינו יכול לעשות פעולות שאין בטבעו ובכוחו לעשות, אך בכל מה שהוא יכול לפעול הוא רשאי לפעול כרצונו.

זהו רצונו של הבורא וכך הוא מנהיג את עולמו, וכל מה שקורה בעולם

מתנהל על פי 'כללי המשחק' אותם קבע הבורא. יכול היה הבורא להחליט על כללים אחרים, אך רצונו הוא שדווקא כך יתנהל העולם.

כל המתרחש בעולם שייך לאחת מן הקטגוריות: אלהי, טבעי, מקרי, בחירי

ריה"ל מחלק את כל המקרים והמעשים והפעולות בעולם לארבע קטגוריות: "וְאִם תִּרְצֶה תִּקְרַב מְצִיאוֹת זֶה בַּחֲלָקָה הַזֹּאת: הַמַּעֲשִׂים יְהִיוּ אֱ-לֹהִים אוֹ טְבֻעִים אוֹ מְקֻרִים אוֹ מְבַחְרִים". כלומר, כל מעשה שקורה בעולם אפשר לשייך אותו לאחת מארבע קטגוריות: אפשר שהוא גזרה א-להית, כלומר החלטה מיוחדת והתערבות של א-להים בבריאה. אפשר שהוא עניין טבעי על פי כללי הטבע, כמו שריפת הקורה באש, או כמו נמר שטרף צבי. אפשר שהוא מקרה¹⁰, כגון רוח שנשבה והפילה עץ שנפל על מכונית והזיק אותה. ואפשר שהוא מעשה שעשה אדם מבחירתו החופשית.

ריה"ל מבאר כל קטגוריה בפני עצמה:

"וְהָאֱ-לֹהִים - מִהֶסְבָּה הָרְאוּשׁוֹנָה יּוֹצְאִים; וְעַל כָּל פְּנִים אֵין לָהֶם סִבָּה זולת רְצוֹן הָאֱ-לֹהִים יִתְבָּרֵךְ". פעולות אלה מקורן בגזרה א-להית ואין להן שום מקור אחר. למה זה קרה? כי כך גזר הבורא!

"וְהַטְבֻּעִים - מִסְבּוֹת אֲמֻצְעִיּוֹת מוֹכְנוֹת לָהֶם וּמְגִיעוֹת אוֹתָם אֶל תְּכַלִּית שְׁלֵמוֹתָם, בְּעוֹד שֶׁלֹּא יִמְנַע מוֹנֵעַ מֵאֶחָד מִהַשְּׁלֵשָׁה חֻלְקִים". מעשי הטבע נעשים כסדרם, בתהליך הטבעי הקבוע להם, אלא אם כן נוצרה מניעה מאחת משלושת סוגי הפעולות: מקרה שפגע בתהליך, או פעולה של אדם שפגעה בו, או עניין טבעי אחר ש'התנגש' בו. למשל, אם נזרעה חיטה באדמה הרי היא אמורה לצמוח לאחר זמן מסויים באופן טבעי ותקין - זוהי פעולה טבעית. אך יתכן והתהליך ישתבש וייפגע - או על ידי חום קיצוני שיגרום ליובש ושידפון (גורם טבעי), או על ידי בעלי חיים מזיקים שיעברו שם (מקרה), או על ידי אדם שיעבור שם עם טרקטור וישחית את החלקה (בחירה).

"וְהַמְקֻרִים - מִסְבּוֹת אֲמֻצְעִיּוֹת גַּם כֵּן, אֲךָ הֵם בְּמִקְרָה, לֹא בְטֻבַּע וְלֹא

10. 'מקרה' בלשון הפילוסופים הוא דבר שאינו מהותי. למשל, צבע של שולחן הוא 'מקרי' ולא מהותי, כי השולחן נשאר שולחן בין אם הוא בצבע ירוק או בצבע אדום.

בְּסֵדֶר וְלֹא בְכֹנָה, וְאִין לָהֶם הַכְּנָה לְשִׁלְמוֹת, יִגִּיעוּ עֲדָיו וַיַּעֲמְדוּ אֶצְלוֹ, וּמִתְנִים בְּהֶם בְּחֻלְקִים הַשְּׁלֵשָׁה הָאֲחֵרִים. פעולות מקריות הן פעולות שנעשות ללא תכנון, ללא מטרה, שלא במסגרת תהליך מסודר, אלא כך פתאום הזדמן. למשל, עלה שנושר מהעץ והרוח מעיפה אותו - אין לו יעד מכוון אליו הוא יגיע, וייתכן ויגיע למקום זה או למקום אחר. בעלי חיים שעוברים בדרך - אפשר שיילכו בשביל זה או בשביל אחר. שים לב, על אף שמדובר כאן ביצורי הטבע הפועלים בטבעיות, אין זה תהליך טבעי (כמו בקטגוריה הקודמת) אלא פעולה שהיא נחשבת 'מקרית'. גם הפעולות המקריות תלויות בפעולות אחרות, וייתכן שפעולה מקרית לא תצא אל הפועל או תיפגע בגלל שהתערבה בה פעולה אחרת - טבעית, מקרית או בחירית.

"אָבֵל הַבְּחִירִים - סִבְתָּם חִפְץ הָאָדָם בְּעֵת בְּחִירָתוֹ" פעולה שעושה אדם היא פעולה בחירית, שהוא עצמו החליט לעשות אותה. זהו איננו חוק טבע ואף לא מקרה אלא פעולה רצונית של האדם. למה זה קרה? כי כך הוא רצה לעשות.

ריה"ל קובע ומלמד אותנו שכל מקרה שקורה בעולם יהיה שייך לאחת מן הקטגוריות האלה, או לכמה מהן משולבות יחד. לפעמים נוכל בקלות לומר מהו מקורה של כל פעולה ולאיזה קטגוריה לשייך אותה, אך לפעמים לא נוכל לעשות זאת.

למשל, נצייר לנו מקרה טראגי של מטוס מלא אנשים שנפל והתרסק ולא נשאר ממנו זכר. מה גרם לו למטוס להתרסק? ייתכן והיתה זו גזרה א-להית - הקב"ה החליט שכך יהיה, וכך היה. ייתכן והיה זה עניין טבעי - הברזל ממנו מורכב גוף המטוס החליד במשך כמה שנים, ובסופו של התהליך הוא התבקע בלחץ הטיסה. ייתכן והיה זה מקרה - ציפורים נקלעו למנועי המטוס והשביתו אותם. ייתכן והיתה זו בחירה - הטייס החליט להתאבד יחד עם כל הנוסעים.

האם א-להים גרם למטוס להתרסק? בוודאי, הרי כל מה שקורה במציאות קשור לא-להים. זה העולם שלו וכל הכוחות הפועלים בו פועלים מכוחו. אך האם הוא גרם למטוס להתרסק במישרין או רק בעקיפין? האם היתה כאן גזרה א-להית לרסק את המטוס? אין אנחנו יודעים. ייתכן והיתה זו גזרה, אך ייתכן והיה זה עניין טבעי או מקרי או בחירי. הבורא יכול לפעול

במציאות, והוא אכן פועל ומתערב במציאות, בין באופן גלוי ובין באופן נסתר שנראה כמו דרך הטבע, אך אין אנו יכולים לדעת באיזו מידה הוא עושה זאת.

פרק פו

מקורות תלמודיים לשיטת ריה"ל

הוכחה מן הגמרא לשיטת ריה"ל: ישנה בעולם הנהגה ניסית והנהגה טבעית

כך אומרת הגמרא במסכת שבת (ק"ח ע"ב):

"אמר רבי יוסי: יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום. כלומר, זוהי מעלה גדולה לומר הלל בכל יום.

איני? והאמר מר: הקורא הלל בכל יום – הרי זה מחרף ומגדף! (רש"י: שנביאים הראשונים תיקנו לומר בפרקים (=בזמנים מסויימים) לשבח והודיה, כדאמרינן בערבי פסחים, וזה הקוראה תמיד בלא עֶתָּה אינו אלא כמזמר שיר ומתלוצץ). **כי קאמרינן – בפסוקי דזמרא**". (רש"י: שני מזמורים של הלולים: הללו את ה' מן השמים, הללו א-ל בקדשו).

משמע שהגמרא מחלקת בין ההלל שאנו אומרים בימים טובים ובראש חודש, לבין ההלל והשבח שאנו אומרים כל יום בפסוקי דזמרא.

מה ההבדל ביניהם? ההלל בימים טובים הוא על הניסים הגלויים, על התערבות של הקב"ה בבריאה באופן ברור, ולאדם הזוכה לראות זאת לא נותר אלא לעמוד ולשבח את הבורא על כך. חכמים תיקנו לנו להודות לקב"ה על הניסים שעשה עמנו, ועל ההשגחה המיוחדת לה זוכה עם ישראל.

לעומת זאת ההלל בפסוקי דזמרא הוא שבח על הנהגת ה' הטבעית בעולם, שאינה באה לידי ביטוי באופן גלוי וברור, אלא אדרבה, באופן נסתר

הוכחה מן הגמרא לשיטת ריה"ל: הקב"ה מנהיג את העולם בדרך הטבע והמקרה

כך אומרת הגמרא במסכת חולין (קמב ע"א) ובמסכת קידושין (לט ע"ב):
"תניא דבי רבי יעקב אומר: אין לך כל מצוה ומצוה שכתובה בתורה שמתן שכרה בצדה (רש"י: כגון כבוד אב ואם ושילוח הקן), שאין תחיית המתים תלויה בה (רש"י: באותו מתן שכר, להודיעך שאין מתן שכר אלא לעולם הבא); בכיבוד אב ואם כתיב: 'למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך', בשילוח הקן כתיב: 'למען ייטב לך והארכת ימים'; הרי שאמר לו אביו: עלה לבירה והבא לי גוזלות, ועלה לבירה ושלח את האם ונטל את הבנים, ובחזירתו נפל ומת, היכן טובת ימיו של זה? והיכן אריכות ימיו של זה? אלא, 'למען ייטב לך' - לעולם שכולו טוב, ו'למען יאריכון ימיך' - לעולם שכולו ארוך."

ר' יעקב טוען ש"שכר מצוה בהאי עלמא ליכא", כלומר, האדם אינו מקבל בעולם הזה שכר על המצוות שעשה. את השכר על המצוות יקבל האדם בעולם הבא, וממילא אין מקום לשאול מדוע אדם שעשה מצוות בעולם הזה לא זכה ליהנות בחייו מן השכר שמגיע לו מהן.

(אמנם, נראה בפשטות להסביר שאין כוונת ר' יעקב לומר באופן מוחלט שאין כלל בעולם הזה שכר מצוות, אלא רצונו לומר שמנגנון השכר והעונש אינו 'אוטומטי'. כלומר, אין לנו לצפות שנראה בעינינו ונוכל לבחון כיצד אדם שעשה מצוה מקבל עליה שכר וכיצד אדם שעבר עבירה מקבל עליה עונש. אילו היו הדברים ניתנים לבחינה מובהקת, ובאופן נהיר היה ברור איך צדיק אוטומטית מקבל שכר ורשע אוטומטית מקבל עונש אזי הייתה ניטלת מן האדם הבחירה החופשית. שוב אין הוא חופשי לבחור בטוב או ברע משום שהוא יודע שהתגמול הוא מידי ומובטח. משום כך קובע ר' יעקב ש'התחשבנות' כזאת היא חסרת תוחלת, כי השכר אמנם מובטח הוא שיגיע - אך גם אם לא יגיע בעולם הזה באופן ניכר מכל מקום הוא ודאי ישולם לאדם בעולם הבא).

ראיה לכך מביא ר' יעקב ממקרה מיוחד, בו קיים אדם את שתי המצוות היחידות בתורה שנאמר עליהן שכר של אריכות ימים - כיבוד אב ואם (דברים ה, טז: "למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך") ושילוח הקן (שם כב, ז: "למען ייטב לך והארכת ימים") - כגון שציווה עליו אביו להביא לו גוזלות מן הקן, והלך הבן ושילח את האם ועשה כמצוות אביו, ומיד לאחר קיום שתי המצוות הללו הוא נפל ומת. הא לך ראיה והוכחה ברורה שאין התורה מבטיחה שכר בעולם הזה אלא

השכר יגיע לאדם בעולם הבא!

ודילמא לאו הכי הוה (רש"י: לא יארע הדבר הזה לעולם אלא מאריכין ימיו

ושנותיו)!

הגמרא מנסה להתחמק מן ההוכחה של ר' יעקב, וטוענת: אולי אף פעם לא התרחש מקרה כזה?! אולי באמת אם קורה מקרה כזה של בן שמקיים את שתי המצוות האלה הוא לא יינזק!

"ר' יעקב מעשה חזא"

משיבה הגמרא: ר' יעקב ראה בעיניו איך מעשה כזה התרחש במציאות...

"ודילמא מהרהר בעבירה הוה (רש"י: ולא היה לבו לשמים)!"

עכשיו מנסה הגמרא לתת הסבר מדוע הילד מת: אולי בהליכה הזו הוא הרהר בדבר עבירה, וממילא לא כיוון במעשיו לקיים את המצוות ועל כן הן אינן נחשבות לו כלל?!

"מחשבה רעה אין הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה" (רש"י: מחשבה רעה

ומעשה לא עשה – אין הקב"ה מצרפה למעשה, ולא היה לו ללקות)...

על כך משיבה הגמרא: נניח וכך היה, עדיין אין זו סיבה טובה להרוג אותו, שהרי על מחשבה רעה לא נענשים!

"והא אמר רבי אלעזר: שלוחי מצוה אינן נזוקין לא בהליכתן ולא

בחזירתן!"

עכשיו שואלת הגמרא שאלה מכיוון הפוך: איך יכול להיות שהילד נהרג, הן הוא היה בשליחות מצוה לקיים מצוות אביו, והרי יש לנו כלל הקובע "שלוחי מצוה אינן ניזוקין, לא בהליכתן ולא בחזירתן"! המצוה היתה צריכה להגן עליו! המוות הזה לא מסתדר עם הכללים שלמדנו על הנהגת ה'!

תשובה: **"סולם רעוע הוה, דקביע היזיקא, וכל היכא דקביע היזיקא לא**

סמכינן אניסא".

עונה הגמרא: אתה יודע למה הילד נפל מהסולם ומת, למרות שהוא היה שלוח לדבר מצוה? בגלל שהסולם היה רעוע! לא בגלל חשבונות שמים אם הגיע לו למות או לא הגיע לו למות אלא בגלל מקרה טבעי שגרם למותו! העולם שלנו מתנהל באופן כזה בו מי שדורך על שליבה של סולם רעוע

השליכה נשברת והוא נופל למטה, גם אם לא היה 'מגיע לו' למות! לטפס על סולם רעוע זה סכנת נפשות, וכל זכויותיו של האדם וכל השמירות שיש לו בזכות מעשיו הטובים - כל אלה לא יוכלו לעזור לו במקרה בו הוא עושה פעולה מסוכנת כזאת! "כל היכא דקביעא היזיקא - לא סמכין אניסא", כלומר, כל מקום בו על פי דרך הטבע יש בו נזק וסכנה, בין אם על ידי מקרים, בין אם על ידי כוחות הטבע, בין אם על ידי בעלי חיים או על ידי בני אדם - בכל הסכנות האלה אין סומכין על הנס! למה לא? כי הקב"ה אינו מתערב במקרים כאלה ואינו משנה את דרך הטבע (אלא במקרים חריגים מאוד).

"דכתיב: 'ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני'."

ראיה לדבר מצאנו אצל שמואל הנביא, כאשר הקב"ה ציווה אותו ללכת ולמשוח את דוד למלך על ישראל בבית לחם חשש שמואל ללכת שמא ישמע שאול המלך על כך ויהרוג אותו. ותמוה, הרי הקב"ה ציווה אותו ללכת, וזוהי שליחות של מצוה, ומדוע אתה חושש? הרי הקב"ה מעוניין שתשלים את שליחותך! אלא מכאן שבמקום שיש חשש סביר לסכנה על דרך הטבע צריך לחשוש לה ולא לסמוך על הנס.

"אמר רב יוסף: אילמלי דרשיה 'אחר' (=אלישע בן אבויה) להאי קרא כרבי

יעקב בר ברתיה לא חטא'."

אומר רב יוסף: אילו היה יודע אלישע בן אבויה את הפירוש הזה של ר' יעקב, ואת ההסתכלות הנכונה על המציאות ועל היחס למצוות ולשכר ועונש - לא היה כופר בעיקר ועוזב את שמירת התורה והמצוות.

"ואחר מאי הוא?" מה ראה אלישע בן אבויה שגרם לו לכפור?

"איכא דאמרי: כי האי גוונא חזא'." יש אומרים שראה בדיוק מקרה כזה,

בו אבא ביקש מבנו להביא לו גוזלים, והלך הבן ושילח את הקן ובחזירתו נפל ומת.

"ואיכא דאמרי: לישנא דחוצפית המתורגמן חזא דהוה גריר ליה דבר

אחר (רש"י: חזיר), אמר: פה שהפיק מרגליות ילחך עפר? נפק חטא'." ויש

אומרים שראה את גורלו המר של ר' חוצפית המתורגמן, שהיה מתלמידי החכמים הגדולים של הדור, ונהרג על ידי המלכות הרשעה במיתה משונה ובביזיון, עד שחזיר תלש את לשונו וגרר אותו בחוצות העיר. אמר אלישע בן

אבויה לעצמו: הרי בוודאי ר' חוצפית היה בעל זכויות רבות ולא היה 'מגיע לו' למות באופן משפיל שכזה! זו תורה וזו שכרה? הלך וכפר בעיקר. על זה אמר רב יוסף: אילו היה יודע אלישע בן אבויה את ההסבר של ר' יעקב להנהגת ה' בעולם הוא היה מבין שהשאלה הזאת איננה במקומה. בוודאי הקב"ה עתיד לשלם שכרה של כל בריה ובריה, וצדיקים יקבלו שכר ורשעים ייענשו, אך אין הוא מחויב לעשות זאת בעולם הזה. את העולם הזה הקב"ה מנהיג על דרך הטבע, וממילא אם יש מלכות שהיא רשעה ורוצה להתעלל ביהודים - אין הקב"ה בהכרח מונע מהם לעשות זאת, ועל כן אין כאן פגיעה ברעיון של 'שכר ועונש' על קיום מצוות.

מקור נוסף המסייע לריה"ל - משנת 'על דאטפת אטפון'

המשנה באבות (פ"ב מ"ו) אומרת: "אף הוא ראה גולגלת אחת שצפה על פני המים, אמר לה: על דאטפת אטפון וסוף מטיפיך יטופון" (=על שהצפת הציפו אותך, ואשר הציפך יוצף). וביאר הרמב"ם בפירושו המשנה שם: "רצונו לומר שאתה נהרגת מפני שהרגת זולתך, ואשר הרגך יהרג. והכוונה בזה המאמר שמעשי הרעות ישובו בראש עושיהם... ומאמר החכמים: במידה שאדם מודד בה מודדין לו". כלומר, רבי מלמד אותנו שאדם שרצח אנשים סופו שאף הוא יירצח על ידי אחרים, וגמולו יבוא בראשו מידה כנגד מידה. ואף הרב מברטנורא פירש שמדובר היה בגולגולת של רשע שהיה מלסטם את הבריות ומציפן בנהר, אך מוסיף לבאר נקודה נוספת - מדוע ייענשו אלה שיהרגו את הרוצח? "וסוף מטיפיך יטופון - שלא היה הדבר מסור בידן להורגך אלא לבית דין, והקב"ה מסרן בידך שמגלגלים חובה על ידי חייב, ועתיד הוא אחר כך לתבוע מהן מיתתך".

לכאורה ביאור משנה זו סותר את כל מה שאמרנו עד כה. מהמשנה משמע שיש עונש בידי שמים לאדם בעולם הזה, ואם ראית שאדם נרצח אזי מן הסתם זהו עונש על כך שהוא עצמו רצח אחרים, וגם אלה אשר רצחו אותו שלא כדין סופם שייענשו, וכן הלאה. כלומר, המשנה מלמדת אותנו שהעולם אינו הפקר, והבחירה החופשית של האדם אמנם מאפשרת לו לעשות כל שברצונו, אך סופו להיענש על כך בעתיד.

נעיין בדברי בעל התוספות יום טוב (הרב יום טוב ליפמן הלר, תלמיד המהר"ל),

מפרשני המשנה הידועים, שמאריך בביאור המשנה הזאת, ותחילה מקשה עליה שתי קושיות:

"ואם תאמר, על כרחך הראשון שנהרג כשאתה חושב למפרע תמצא שהוא לא הרג - והרי הבל הרגו קין והוא לא הרג, ואם כן מנא ליה שאמר 'על דאטפת אטפוך'?"

קושיא ראשונה: מבחינה הגיונית המשפט הזה ודאי שגוי, שהרי הנרצח הראשון - הלא הוא הבל שנרצח על ידי קין - לא רצח אף אחד! אז איך אפשר לומר כלל גורף שכזה? מלבד הטענה ה'הגיונית' הזאת, בוודאי אפשר להרחיב את השאלה ולתמוה על כל אותם אנשים, נשים וטף, זכים וטהורים, שנרצחו במהלך כל ההיסטוריה על ידי מרצחים מרושעים. וכי קדושי השואה ונרצחי הפיגועים בארץ ישראל נהרגו בגלל שהם הרגו אחרים? ודאי שלא!

"וכל שכן דקשיא על מה שאמר 'וסוף מטיפיך יטפון', דדילמא לא, ומעשים בכל יום כמה רצחנים שמתים על מטתם בידי שמים!"

קושיא שניה: איך אתה יכול לקבוע שסופו של הרוצח יהיה על ידי רציחה שאחרים ירצחוהו, הרי אנו רואים ויודעים על רוצחים רבים שמתו מיתה טבעית בגיל מבוגר! "וראיתי אני קושיא זו שהוקשה במדרש רבה פרשת ואתחנן על פסוק 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך': אמר ר' לוי, והרי כמה בני אדם שהרגו ומתו על מטותיהם. השיבו אותו: מהו 'באדם דמו ישפך'? כשיבואו כל בני אדם לעתיד לבא אותה שעה דמו ישפך". התירוץ המופיע במדרש הוא למעשה הגישה שראינו בגמרא הנ"ל - העונש הוא לא בעולם הזה אלא בעולם הבא.

"וקושיא ראשונה נמי שעל הרישא הנה ראיתי המאמר הזה על דאטפת וכו' דאיתא בברייתא פרק החליל דף נ"ג ושם פירש רש"י הוטל למים והכיר בו שהוא רוצח". כלומר, רש"י במסכת סוכה (נג ע"א ד"ה שצפה) מסביר שהמשנה מתייחסת לגולגולת של רוצח מסוים אותה זיהה התנא, ועל כן אמר התנא על הרוצח המסוים הזה שהוא נרצח משום שרצח אחרים. רוצה לומר, אין כאן כלל הנכון לכל מי שנרצח, ובזה מתורצת הקושיא הראשונה.

"ובפירוש רש"י דעל מסכתא דידן כתוב יש מקומות שלא נהגו לומר זו ההלכה. אבל הרמב"ם גם הברטנורא וכל המפרשים העתיקה". אמנם רש"י

(במסכת אבות) כתב שהמשנה הזאת איננה חלק מן המסכת ולא גורסים אותה, אך הרמב"ם ושאר מפרשים גרסו אותה, ולכן קשה לדחות אותה סתם כך.

"ובעל מדרש שמואל אמר בתירוץ הקושיא דסיפא, דלכך אמר 'וסוף מטיפיך' כלומר דלסוף, על ידי גלגול המקוים בדברי רז"ל, והסכים לדעתם פיטא"גורא (ושאר חכמי האומות כאשר הזכירם האברבנאל בפרשת כי תצא) סופו שיושטף". בפירוש 'מדרש שמואל' על אבות (רבי שמואל די אוזידא, והוא מעין 'שיטה מקובצת' מכמה חיבורים על משניות אבות) הסביר שכוונת התנא במשנה לעניין גלגול נשמות, וה'סוף' המוזכר פה לא מתייחס לאדם זה אלא למה שיקרה לנשמתו בעתיד.

"...ולא יתכן בעיני כלל לומר שלא היתה כוונת הלל במאמרו זה כי אם מה שהוא בסוד הגלגול, שהוא אמנם מדברים הנעלמים וראוי להסתירם כי אם לשרידים אשר ה' קורא, ולא היה רבינו הקדוש מחבר המאמר הזה ושנאו במשנתו. כי כמו שאין המקרא יוצא מידי פשוטו כך אין המשנה יוצאת מידי משמעה המובן לכל. והיה מניח מאמר זה עם שאר מאמרים מקובלים אצלם שהניחום בעל פה ולא כתבם במשנה". אך הוא דוחה הסבר זה, כי לא יתכן לומר שרבי יהודה הנשיא הכניס למשנה הלכה המתייחסת בפירוש לעניין גלגול נשמות, שהוא סוד ה' ליראיו ואינו ראוי לגלותו ברבים.

ועתה מסביר התוספות יום טוב את המשנה על פי שיטתו: **"לכך נראה לי לומר דהכי קאמר, דכמו שאמר "אין בור" וכו' וכל דכוותיה לשלול הפחיתות, כן "אף הוא ראה וכו' ואמר לו על דאטפת" וכו' ונמשך לו דמשם ולהלן "הוא היה אומר מרבה בשר מרבה רמה" וכו', לחייב בהם אם פחיתות אם מעלות".** כלומר, יש קשר בין המשניות שנאמרו כאן, הן לפני משנה זו והן לאחריה, ויש בהן הדרכה כיצד על האדם לפעול בעולם, ויש להבין את המשנה שלנו על פי ההקשר בו נאמרה.

משנה שלפניה אמרה: **"הוא היה אומר: אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד, ולא הביישן למד, ולא הקפדן מלמד וכו'",** לאחריה באה משנה זו: **"אף הוא ראה גולגלת אחת שצפה על פני המים אמר לה על דאטפת אטפוך וסוף מטיפיך יטופון",** ומשנה שלאחריה: **"הוא היה אומר: מרבה בשר – מרבה רמה, מרבה נכסים – מרבה דאגה, מרבה נשים – מרבה כשפים" וכו'.**

"וזה לפי שכשראה הגולגלת הזאת אמר לה על דאטפת וכו', כלומר

מסתמא הדעת נותן והשכל מחייב דעל דאטפת אטפוך ולסוף מטיפיך יטופון, כי במדה שאדם מודד בה מודדין לו, שכך היא המדה וכן השכל מחייב". אמירה זו של "על דאטפת אטפוך" אינה קביעה מוחלטת וברורה שבוודאי כך היה, אלא זוהי סברה הגיונית ומסתמא כך היה, משום שהעולם פועל בדרך של מידה כנגד מידה, וכך השכל נותן.

"אלא שעם כל זה המציאות מכחישו, שהרי הרבה נהרגים ולא הרגו והרבה הורגים ולא נהרגים". כלומר, אך הואיל ויש הוכחות מן המציאות שאין הדבר כן, והרבה חפים מפשע נרצחו, והרבה רוצחים אכזריים לא באו על עונשם.

"וכדי להסכים המציאות שלא יהא מכחיש למה שמחייבו השכל, והוא שעל כל פנים הכל במדת אמת ושפיטת צדק נשפט". כלומר, דווקא בגלל הקושי המתעורר מן הקביעה הנ"ל, הגורמת לאנשים לפקפק בצדק וביושר של התנהלות העולם, על כן הוסיף התנא ולימד ענייני מוסר נוספים העוסקים בדברים הפשוטים והברורים המובנים לכל.

"לפיכך הוא היה אומר והוה מרגלא בפומיה מן אז והלאה "מרבה בשר מרבה רמה" וכו', להרגיל בפי הבריות כי מתחייב הכל בחיוב אמתי ובמדת יושר, שהרי אתה מוצא מרבה בשר מרבה רמה וכו' לענין הפחיתות, מרבה תורה מרבה חיים וכו' לענין המעלות". מטרתו של התנא היא ללמד אותנו שיש כללים בעולם: אם תנהג בדרך רעה תביא על עצמך רעה, חלילה. אם תרבה להתעסק באכילה, במרדף אחרי עושר, תאוות נשים - תביא על עצמך חולי ודאגות ודברים רעים, כי כך מנהיג הקב"ה את עולמו. מאידך, ממשיך התנא ללמדנו את הצד ההפוך: "מרבה תורה - מרבה חיים, מרבה ישיבה - מרבה חכמה, מרבה עצה - מרבה תבונה, מרבה צדקה - מרבה שלום, קנה שם טוב קנה לעצמו קנה לו דברי תורה קנה לו חיי העולם הבא". אם תנהג בדרך טובה יבואו עליך טובות.

"הרי כי מדות הנהוגות בעולם ישרות ותמימות הם. ומן הגלויות אתה דן לנסתרות לה' א-להינו שגם המה בצדק ויושר נמשכים, אלא שאין בנו כח להשכילם ולעמוד על תכונתם. כענין שנאמר "כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי".

ונמצא אם כן שזוהי המאמר "על דאטפת" וכו' לא אמרו בדרך חיוב

לחייב שכך הוא ושכן יהיה. אלא בדרך הנחה היה אומר, שכך היא ההנחה כפי השכל". הקביעה של "על דאטפת אטפוך" אינה קביעה מוחלטת שמוכרח הדבר להיות כך, אלא כך מסתבר שהדברים פועלים.

"ומפני שהמפורסם מכחישו, כדי שלא יבא האדם חס וחלילה לומר דלית דין ולית דיין, לפיכך הוא היה אומר והרגיל בפיו להשמיע בקהל רב "מרבה בשר וכו' מרבה תורה" כו', לומר שלמראה עינינו נשפוט בטוב טעם ודעת שכשם שאלו נמשכים כסדר בין לרע בין לטוב, כן כל המדות שבעולם נהוגות על הסדר, ואף על פי שאין בנו כח להשיג".

"ואחרי שזה המאמר דאטפת וכו' אינה גזירה מוחלטת שכך יקרה בהחלט. שהרי אפשר שזה הנשטף לא שטף וכן השוטף אפשר שלא יושטף, ולכך לא אמר המאמר כאומרו להשמיע לרבים, אלא בינו לבין עצמו אמר כן לגולגולת שהיא עצם בלתי שומע, ומניח ההנחה שכן ראוי (להיות) דעל דאטפת וכו'".

עד כאן דבריו, וראה שם באורך.

גם הרמב"ם בפירושו למשנה זו כתב שאין כאן הכרח וחוק מוחלט אלא זוהי ההנהגה של מידה כנגד מידה:

"והכוונה בזה המאמר שמעשי הרעות ישובו בראש עושיהם... ומאמר החכמים: "במידה שאדם מודד בה מודדין לו". וזה נראה לעין בכל זמן ובכל מקום, שכל מי שיעשה הרעות ויחדש מיני העוול והפחיתויות - הוא עצמו ישיגהו נזק מאותן הרעות גופן אשר חידש, לפי שהוא ילמד פעולה שתיעשה לו ולזולתו. וכן כל מלמד מעלה, ומי שיתחיל בפועל טוב מן הטובות - תגיע לו תועלת זה הפועל, לפי שהוא ילמד דבר שיעשה לו ולזולתו. ולשון הכתוב בזה חכם מאד, אמר (איוב לד, יא) "כי פועל אדם יש(ו)לם לו".

פרק פז

השגחה ובחירה –

אחריות האדם בעולם

המשך פסיקה כ

ריה"ל הסביר לנו שהמציאות מתנהלת בארבעה מישורים: הראשון הוא א-לוהי - גזירה ישירה מאת ה' יתברך, השני הוא הטבע, השלישי הוא המקרה והרביעי - בחירה חופשית של האדם. ראינו כי באמירה שלא הכול נגזר מאת ה' בצורה ישירה אין כל הגבלה של כוחו של הקב"ה. כך בדיוק הוא ביקש לברוא את העולם, ולו רצה היה בורא אותו אחרת. בכוחו של הקב"ה לשנות את המציאות על פי ראות עיניו, אך הוא הפקיד במחשבה תחילה את האחריות על העולם בידי האדם - את הכוח ליזום, לבנות וליצור. העולם נברא בשביל האדם, וכדי שהאדם יוכל לפעול במציאות הוא צריך שתהיה לו יד חופשית, בלי לחוש שיש יד ששולטת בכל פרט ממעשיו ומכוונת כל פעולה מפעולותיו.

עוד ראינו כי השגחת ה' גדלה ורבה על פי רמתו הרוחנית של האדם, וכל התקרבות של האדם לה' יתברך מזכה אותו במנה נוספת של השגחה (הרמב"ם כותב דברים דומים במורה נבוכים). ריה"ל מדגים את יישומם של ארבעת היסודות הללו בשתי דוגמאות: המוות והדיבור. הדיבור הוא מהותו של האדם, והמוות הוא סוף כל ברייה בעולם.

ישנן ארבע סיבות אפשריות שבעטיין יכול אדם למות

א. סיבה טבעית: אדם מילא את ימיו, הגיע לזקנה ושיבה, והמכונה המשוכללת של גופו הלכה ודעכה עד שהפסיקה לפעול. האיש מת מוות טבעי בשיבה טובה.

ב. סיבה מקרית: אדם הלך לתומו בשדרה יפה ומלאת עצים ביום חורף סוער. לפתע החלה לנשוב רוח עזה. הרוח טלטלה את ענפי העצים, ומעוצמת הטלטלה קרס עץ הדקל על ראשו של ההלך, ולכוחות ההצלה שהוזעקו למקום לא נותר אלא לקבוע את מותו.

ג. סיבה אלוהית: האדם מת בפתע-פתאום בגזירת ה', בלי שום הסבר לסיבת מותו. ייתכן שיתלו את מותו בסיבות ונסיבות שונות, טבעיות או מקריות, אך מאחורי כולן מסתתרת ההשגחה שהביאה למותו.

ד. סיבה בחירית: בדרך כלל אדם איננו בוחר בעצמו למות, אך לצערנו גם דברים כאלו קורים.

ריה"ל מעגן את שלוש הסיבות הראשונות בדבריו של דוד המלך אל אבישי בן צרויה בסרבו לשלוח יד בשאול - **"וַיֹּאמֶר דָּוִד חַי ה' כִּי אִם ה' יִגְפְּנוּ אוֹ יוֹמוֹ יָבֹא וְיָמָת אוֹ בְּמִלְחָמָה יָרֵד וְנִסְפָּה"** (שמואל א כו, י):

"וַעֲתָה אָשׁוּב אֵלָיו וְאָמַר כִּי דָוִד עָלָיו הַשְּׁלוֹם הִבִּיא שְׁלֹשָׁה חֲלָקִים בְּסִבּוֹת הַמָּוֶת, וְאָמַר: 'כִּי אִם-יִי יִגְפְּנוּ'" - אם ה' יחפוץ במותו של אדם - הוא ימות. איננו יודעים את סיבותיו של ה' יתברך, אך האדם לא יינצל מהמוות שהקב"ה גזר עליו. **"או-יומו יבא וימת, והיא הסבה הטבעית"** - לאדם יש מעין תכנות פנימי, ועל פיו הוא נועד לחיות כך וכך שנים. זה הטבע שלו. **"או בְּמִלְחָמָה יָרֵד וְנִסְפָּה, וְהִיא הַסְּבָה הַמְּקֵרִית"** - מוות בשדה הקרב או בתאונת דרכים יכול לקרות באופן בלתי צפוי. ריה"ל מוסיף כי את הסיבה הרביעית לא הזכיר דוד המלך: **"וְהִנֵּיחַ הַחֲלָק הַרְבִּיעִי, רְצוּנִי לֹמֵר: הַמְּבַחֵרִי, כִּי אֵין אָדָם שְׂיֵשׁ לוֹ דַעַת בּוֹחֵר בְּמָוֶת"**. לדעת ריה"ל לא ייתכן שהאדם ימית את עצמו, ואף ששאול המלך מת בנופלו על חרבו - בחירתו במוות לא נבעה מרצונו למות: **"וְאָף עַל פִּי שְׂשֹׂאוֹל הַמִּית אֶת עֲצָמוֹ, לֹא מִבְּחָרוֹ הַמָּוֶת אֶךְ לְדַחֹת הַתְּעַלְלוֹת הָאוֹיֵב בּוֹ"**. (בשולי הדברים נציין שבדבריו אלו של ריה"ל על שאול המלך טמון עולם ומלואו, אמירה מעניינת שבהחלטתו של שאול המלך לשים קץ לחייו לא היה חטא).

ריה"ל קבע אומנם כי **"אֵין אָדָם שְׂיֵשׁ לוֹ דַעַת בּוֹחֵר בְּמָוֶת"**, אך למען האמת זה קורה פעמים רבות במציאות. בלי להתייחס לפגיעות נפשיות המביאות את הפגוע במקרים קיצוניים לשלוח יד בנפשו, גם אנשים נורמטיביים עושים דברים שמביאים את המוות על עצמם: בטבעו של עולם

אדם שמעשן פוגע פגיעה חמורה בריאותו, ואדם שזולל שומנים בלי הבחנה ונמנע מפעילות גופנית מקרב גם הוא את קיצו במו ידיו. מוות בנסיבות כאלו הוא כביכול מוות טבעי, אך הטבע שבו משולב בעוצמה בבחירתו של האדם. כאשר אדם מת בגיל צעיר איננו יכולים לדעת באמת מהי סיבת מותו. האם הקב"ה החליט להרוג אותו? ייתכן. האם זו יד מקרה? גם ייתכן. או שמא הוא עשה איזו שטות שהביאה עליו את המוות? גם זה יכול להיות. איננו יודעים.

לעתים קשה לנו לקבל את ההנחה שמוות יכול להיות מקרי. כיצד אפשר להשאיר ליד המקרה עניין כל כך רציני של חיים ומוות ולאפשר ל"מקרה" להרוג חפים מפשע? וכי מה אשמים משתתפי החתונה באולמי ורסאי שקרסו אל מותם? כנראה שאם היינו אנו במקום אלוקים היינו נוהגים אחרת... אבל מה לעשות? הקב"ה הוא המחליט והוא החליט להשאיר את הדברים בידי המקרה. זו נקודת הסתכלות אחת. מנקודת מבט אחרת יכול להיות בהחלט שמיתה זו הייתה מכוונת כל-כולה מאלוקים. אנו נתקלים בחיינו בכל כך הרבה מקרים משונים שלכאורה לא היו אמורים לקרות כלל, ואם הם קרו כנראה שאינם מקריים.

סיפור מגילת אסתר הוא דוגמה מובהקת להשגחה המסתתרת בטבע ובמקרה

וכאן אנו מתחברים לפורים. בחירתה של אסתר למלכה וכל ההתרחשויות המתוארות במגילה נראות כיד המקרה, אך סיפור המגילה כולו - מתחילתו ועד סופו - מכוון ביד ה' בצורה מאוד מאוד ברורה. ועם זאת, בשעת ההתרחשות איש לא העלה על דעתו שהכול מוכתב מלמעלה. כשאחשוורוש ציווה על ושתי במשתה היין לבוא לפניו בכתר מלכות, אף לא אחד מכל משתתפי המשתה חשב כי בפעולה זו נזרעו הזרעים להצלת עם ישראל. וכי מדוע שיבינו? בסך הכול המלך קרא לאשתו, איזו ה"אמורה להסתתר כאן?

הסיפור ממשיך, וושתי מסרבת לבוא אל המלך. גם זה יכול לקרות, היא לא הרגישה כל כך יפה באותו היום ולא הייתה במצב רוח המתאים. אך ככל שאנו מתקדמים בסיפור אנו מגלים שהכול היה מחושב מראשית ועד אחרית.

סיפורה של אסתר ממחיש לנו שגם מהלכים שנראים לגמרי מקריים וטבעיים יכולים להיות פרי של מהלך א-לוהי שנשזר ותוכנן מאחורי הקלעים של ההיסטוריה. כשקוראים כל חלק בסיפור המגילה בפני עצמו, אכן כל שלב נראה מקרי. המלכה מסרבת לבוא, שני עבדים מבקשים להתנקש במלך, המלך נתקף נדודי שינה - את הכול אפשר לייחס ליד המקרה. אך כשמתבוננים במכלול, בתמונה השלמה הנוצרת מכל חלקי הפאזל - ברור כשמש שלכל חלק וחלק בפאזל הייתה משמעות א-לוהית.

בתפיסתנו השטחית אנו נוטים להגדיר את המתרחש בעולם בהגדרות ברורות וחדות למדי. חריגה מכללי הטבע מתפרשת בעינינו כנס, פלא א-לוהי, אך בחיי היומיום, בהתנהלות השגרתית, הכול נראה טבעי או מקרי. לעומת ההתנהלות הטבעית, פעולה שבוצעה בידי אדם תתפרש כפעולה בחירית, לטוב ולמוטב. מגילת אסתר ממחישה לנו כי כלל לא בטוח שהגדרותינו מדויקות.

חלוקת המציאות לארבע דרכי התנהלות, כפי שהציג ריה"ל, היא החלוקה שעל פיה העולם מתנהל על פני השטח. ואולם, מתחת לפני השטח, ברובד שאיננו משפיע על אופן פעולתנו-אנו, ישנה יד המושכת בחוטים. כל מה שקורה בעולם הוא מאת ה', אך לא הכול מתגלה בצורה ישירה - אלא בדרך של השתלשלות. האחריות על העולם ניתנה בידי האדם, והאדם חייב לדעת שיש משמעות לבחירותיו ולמעשיו ושיש מקום גם לטבע ולמקרה. האמירה מלאת האמונה שהכול מאת ה' יתברך, שהכול א-לוהי, היא אמירה יפה מאוד אך גם מסוכנת מאוד, כי היא עלולה להביא לזלזול בחובת ההשתדלות של האדם. לדוגמה, אדם עלול חלילה לנהוג במהירות מופרזת, מתוך מחשבה שגורלו לחיים או למוות נגזר בכל מקרה מראש - והתנהגותו על הכביש לא תעלה ולא תוריד. לתפיסתו, אם נגזר עליו למות - הוא ימות גם בבית, ואם ירצה ה' שיחיה - הוא יחיה גם אם יתפרע על הכביש. מתן המקום לטבע ולמקרים מעניק משקל משמעותי מאוד לחובת ההשתדלות של האדם בעולם.

אחרי שסקר ריה"ל את ארבע הדרגות בנוגע למוות, הוא בוחן אותם ביחס לדיבור.

הדיבור מבטא יותר מכל דבר אחר את מהותו של האדם - "המדבר", ואף הוא יכול להיות א-לוהי, טבעי, מקרי או בחירי.

דיבור א-לוהי מגיע מכוחה של נבואה: "כִּי דְבַר הַנְּבִיאִים בְּעֵת שְׁלוֹבֶשֶׁת אוֹתָם רוּחַ הַקֹּדֶשׁ בְּכָל דְּבָרֵיהֶם מְכוֹן מִן הָעֵנָן הָאֱ-לֹהִי, וְאִין לְנְבִיא דְבַר בְּבַחֲרָה מְדַבְּרִיו". הנביא מבטא בשפתו את דברי ה'. הוא אומר בדיוק את הדברים שה' יתברך שם בפיו - בלי להוסיף עליהם ובלי לגרוע מהם. הנביא הופך להיות כל-כולו כלי ביד ה' יתברך.

הדיבור הטבעי הוא תכונת התקשורת הטבועה באדם: "וְהַדְּבַר הַטְּבְּעִי הֵם הַרְמְזִים וְהַתְּנוּעוֹת הַרְאוּיוֹת לְעֵנִינִים שְׂרוּצִים לְהִלִּיץ בְּעַדָּם". ילד קטן יודע, עוד בטרם למד לדבר, לסמן בדיוק מה הוא רוצה, לבטא את רצונותיו ואת צרכיו - וגם את רגשותיו. היכולת של אנשים לתקשר ביניהם, גם אם אינם דוברים שפה משותפת, נמצאת בכל אדם מטבע הבריאה.

השפה האנושית נמצאת בין הדיבור הטבעי לדיבור הבחירי: "אָבֵל הַלְשׁוֹנוֹת הַמְּסַפֵּם עֲלֵיהֶם הֵם מְרַפְּבִים מְעַנְינִים טְבְּעִי וּמְבַחְרִי". בדיבור האנושי הבחירה בידינו מתי לדבר ומתי לשתוק, מה לומר ומה עדיף שלא לומר, אך בדרך כלל אנו מדברים יותר מדי... הדיבור מורכב מפעולה טבעית המשולבת בבחירה.

ישנו דיבור שהוא לגמרי מקרי - דיבור המשוגעים: "וְהַדְּבַר הַמְּקָרִי הוּא דְבַר הַמְּשֻׁגְעִים בְּעֵת שְׁגֻעוֹנָם, לֹא יִסְדָּר מִמֶּנּוּ עֵנָן וְלֹא יִגִּיעַ אֶל חִפְץ מְכוֹן". המשוגע בשגועונו אינו שולט בדיבורו ואינו מודע לתפוזרת המילים אשר יוצאת מפיו.

הדיבור הבחירי הוא הדיבור המחושב, הנובע מבחירה מודעת של האדם מה הוא רוצה לבטא. הוא סופר את מילותיו, מקדים מחשבה לדיבור ומחליט מה ראוי להיאמר: "וְהַדְּבַר הַמְּבַחְרִי הוּא דְבַר הַנְּבִיא שֶׁלֹּא בְּעֵת נְבוֹאָתוֹ¹¹, או דְּבָרֵי הַדְּעָתָן הַמְּחֻשָּׁב - הַמְּחַבֵּר מְלִיצָתוֹ וּבוֹחֵר דְּבָרָיו כְּפִי שִׁירָאָה שֶׁהוּא רְאוּי

11. על פי תרגום אבן שמואל. בתרגומו של אבן תיבון נכתב "דיבור הנביא בעת נבואתו", אך לפי ההקשר נראה שתרגומו של אבן שמואל כאן מדויק יותר, ועל כן בחרנו להביאו.

לְכַוְנָתוֹ, וְאֵלֹהֵי רוּצָה, הָיָה מְחַלֵּיף כָּל דְבַר מֵהֶם בְּזוּלָתוֹ, וְעוֹד, אִם הָיָה רוּצָה, הָיָה מְנִיחַ עֲנָן וְלוֹקַח זוּלָתוֹ”.

ריה"ל מחדד באמצעות החלוקה לסוגי הדיבור השונים את הקושי בטענה שהכול מגיע מאת ה' יתברך בצורה ישירה. טענה כזו מציבה במישור אחד את הדיבור של המשוגע ואת דיבורו של החכם: שניהם פועל יוצא של גזירת הקב"ה. הוא גזר על המשוגע שידבר, והוא שם בפי הפרופסור לפיזיקה את תמליל הרצאתו.

למען האמת, הדיבור של המשוגע א־לוהי יותר מהדיבור של האדם החכם. המשוגע פועל על פי הטבע הייחודי שנטע בו ה' יתברך, ואילו דברי האדם החכם הם פרי בחירתו האנושית. ירצה - ידבר, ירצה - ישתוק, ואת תוכן דבריו יכלכל על פי ראות עיניו.

כמובן שגם יכולת דיבורו של החכם ניתנה לו מאת ה' יתברך, אך לא בצורה ישירה כי אם בדרך ההשתלשלות: **”וַיֵּשׁ לִיחֹס כָּל הַחֲלָקִים הָאֱלֹהִים אֶל הָאֱ-לֹהִים יִתְבָּרַךְ בְּדֶרֶךְ הַשְּׁתַלְשָׁלוֹת, לֹא שֶׁהֵם בְּכֹנֶנָה רְאוּנוֹ מִמֶּנּוּ, וְאִם אֵינָנו כֵּן - דְּבָרֵי הַתִּינּוֹק וְדְבָרֵי מְטָרְפֵי הַדַּעַת וּמְלִיצַת הַדְּבָרוֹ וְשִׁירֵי הַמְשׁוֹרֵר - דְּבָרֵי הָאֱ-לֹהִים, יִתְעַלֶּה מִכָּל זֶה!”.**

הקב"ה משפיע ישירות על הנביא ומכתיב לו את מילות נבואתו. המשוגע מושפע ממציאות טבעית שיצר ה' יתברך, והיא המביאה אותו לדבר את דבריו, והאדם החכם פועל ומדבר מכוח הבחירה שהאציל עליו ה' יתברך. מרגע שניתנה הבחירה לאדם הושמה בידיו אחריות מלאה על כל בחירותיו. ריה"ל מדגיש חזק מאוד את האחריות המוטלת על האדם ומתרה מפני הסכנה הגדולה: **”אֲבָל טַעַנַת הָעֶצֶל עַל הַזְרִיז בְּאִמְרוֹ: כִּבְר קָדָם בְּדַעַת אֱ-לֹהִים מֵה שִׁיחָהּ, אֵינָנָה טַעַנָּה”.** דברים אלו מובילים לסוגיה נוספת - סוגיית הידיעה והבחירה.

ידיעה ובחירה

עד כה דיברנו על **הגזירה והבחירה** וראינו כי העולם פועל בכמה מישורים. "טענת העצל" שהועלתה עתה גורסת כי גם אם נטען שהקב"ה בחר להנהיג את העולם לא רק על פי גזירותיו - אלא גזר שיהיה טבע, מקרה

ובחירה - עדיין לא נוכל להתכחש לעובדה שהקב"ה יודע מראש כל מה שיקרה בעולם מראשית ועד אחרית. ואם הוא יודע בדיוק מה יקרה - סימן שזה מה שיקרה, ואם כך, איזו השפעה יש לבחירה של האדם? הרי כל מה שיחליט כבר גלוי וידוע מראש!

הרמב"ם נדרש לסוגיה בהלכות תשובה (ה, ה) וקובע שזו שאלה "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים, וכמה עיקרים גדולים והררים רמים תלויים בה..." ועל כן אי אפשר לענות עליה. הראב"ד משיג על הרמב"ם וטוען כלפיו שמי שאין לו תשובה לשאלה - מוטב שלא ישאלנה, כדי שלא לעורר ספקות בלב ההמון:

"אמר אברהם: לא נהג זה המחבר מנהג החכמים שאין אדם מתחיל בדבר ולא ידע להשלימו, והוא החל בשאלות קושיות והניח הדבר בקושיא, והחזירו לאמונה. וטוב היה לו להניח הדבר בתמימות התמימים, ולא יעורר לבם ויניח דעתם בספק ואולי שעה אחת יבא הרהור בלבם על זה."

למעשה, הרמב"ם איננו מתחמק מהשאלה אלא מבהיר שאין בכוחנו להעניק לה תשובה כי הידיעה של ה' יתברך שונה לגמרי ממושג הידיעה אצל האדם, ואין לנו שום הבנה בידיעתו:

"שהקב"ה אינו יודע מדעה שהיא חוץ ממנו, כבני אדם שהם ודעתם שניים, אלא הוא יתעלה שמו ודעתו - אחד, ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו. וכשם שאין כח באדם להשיג ולמצוא אמתת הבורא, שנאמר: "כי לא יראני האדם וחי", אין כח באדם להשיג ולמצוא דעתו של בורא, הוא שהנביא אמר: "כי לא מחשבתי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי". וכיון שכן הוא אין בנו כח לידע היאך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים, אבל נדע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם, ואין הקב"ה מושכו ולא גוזר עליו לעשות כך..."

הן הרמב"ם הן ריה"ל מבהירים שעל אף שהקב"ה יודע הכול, את אשר היה, הווה ויהיה, אין לידיעתו שום השפעה על הבחירה החופשית של האדם. ננסה להמחיש את הדברים לשכל האנושי באמצעות משל: נניח שמישהו התקין מצלמה נסתרת המתעדת כל פעולה מפעולותינו במשך שבוע

ימים. איננו יודעים על קיומה של המצלמה, וממילא אין לנו כל מושג שמעשינו מתועדים. בתום השבוע יביא הצלם את הסרט שצולם לבני ביתנו - והם יזכו לראות מה עשינו בכל רגע ורגע בשבעת הימים האחרונים. האם לצפייתם של יקירינו בסרטון חיינו יש השפעה כלשהי על האופן שבו פעלנו? ודאי שלא. פעלנו על פי בחירתנו החופשית, ולא ידענו כלל שאנו מצולמים. לו היינו ערים לקיומה של המצלמה, והיינו יודעים שבני ביתנו יצפו בפעולותינו, ייתכן שהיינו פועלים אחרת - אך הואיל ולא ידענו, זה לא השפיע עלינו.

בניגוד לבני ביתנו, הקב"ה יכול לראות את הסרט עוד בטרם צולם, כי אין אצלו שום משמעות ל"קודם" ול"אחר כך". הקב"ה צופה מסוף העולם ועד סופו, ובה בעת אנו חיים את חיינו ופועלים את פעולותינו מתוך בחירה חופשית.

אנחנו, בני אנוש, נולדנו לתוך עולם המתנהל במושגים של זמן ומרחב, שבו כל פעולה מתבצעת במקום מסוים ובנקודה מסוימת על פני ציר הזמן. האם נוכל לדמיין עולם נטול מרחב? הנוכל לשוות בנפשנו עולם חסר זמן? בחוויה הקיומית שלנו המרחב והזמן היו קיימים מאז ומעולם וימשיכו להתקיים עד עולם, ועל כן אין ביכולתנו להבין את מציאותו של הקב"ה, בורא העולם ובורא הזמן, שאינו כפוף לשום מציאות של זמן ושל מרחב. ישנם דברים נשגבים ונעלים שהם למעלה מתפיסתנו האנושית. איננו יכולים לתפוס את משמעותם - כשם שחולדה אינה יכולה להבין מה זה "שמע ישראל". זה הגבול של מה שאנחנו יכולים להבין.

ריה"ל מבקש ללמדנו עיקרון מוסרי מהותי:

"אָבֵל טַעֲנַת הָעֵצַל עַל הַזְּרִיז בְּאִמְרוֹ "כָּבֵר קָדָם בְּדַעַת אֱ-לֹהִים מֵה שִׁיְהִיהָ" אֵינְנָה טַעֲנָה, כִּי זֶה כְּמוֹ (אִמְרוֹ) אֱלוֹ הִיא אוֹמֵר "כִּי אֲשֶׁר יִהְיֶה אִי אֶפְשֶׁר לוֹ שֶׁלֹּא יִהְיֶה", יֹאמֵר לוֹ: "אֵמֶת הוּא, אָבֵל לֹא תִמְנַע הַטַּעֲנָה הַזֹּאת שִׁיקַח הָאָדָם הָעֵצָה הַטּוֹבָה, וְתִזְמֶן כְּלֵי מִלְחָמָה לְאוֹיְבֶיךָ וְהַמְזוֹן לְרַעְבוֹנְךָ, כֹּאֲשֶׁר יִתְבָּרַר לְךָ כִּי הַצִּלְתְּךָ אוֹ אֲבֻדְתְּךָ אֵינָם נִגְמָרִים כִּי אִם בְּסִבּוֹת הָאִמְצָעִיּוֹת...".

האדם העצל המפרש את חוסר פעולתו בטענה שכביכול הכול כבר נגזר מראש - או שהוא משכנע את עצמו בהבלים או שהוא שקרן (כפי שהזכיר

ריה"ל כבר בתחילת הסימן). שהרי גם העצלן ככל בני האדם פועל ומשתדל למען עצמו בכל מיני דרכים ואמצעים (= "סיבות אמצעיות") ואינו מאפשר למציאות להכתיב את חייו. על כן, על טענת הבל זו עונים לעצל: **"אמת הוא, אָבֵל לֹא תִמְנַע הַטְּעֵנָה הַזֹּאת שִׁיקַח הָאָדָם הָעֵצָה הַטּוֹבָה, וְתִזְמֶן כְּלִי מִלְחָמָה לְאוֹיְבָו וְהִמְזוֹן לְרַעְבוֹנָהּ, כִּי אֲשֶׁר יִתְבָּרַר לָהּ כִּי הִצִּילָתָהּ אוֹ אֲבִדְתָהּ אֵינָם נִגְמְרִים כִּי אִם בְּסִבּוֹת הָאֲמֻצָּעִיּוֹת..."**: אחרי שמשוהו כבר קרה - ודאי שכך היה צריך לקרות, אך לפני מעשה היה לך כר פעולה נרחב מאוד ויכולת להחליט בעצמך איך לפעול מתוך בחירה חופשית ומלאה. עובדה שאתה מקפיד לנעול את דלת ביתך בשעות הלילה, משלם במיטב כספך כדי לבטח את רכבך, הולך לרופא בעת מחלתך ודואג שיהיה לך אוכל כדי שלא תהיה רעב - משמע שגם אתה מבין שבתחומי חיים רבים יש גם יש השפעה למעשיך ולא הכול מוכתב לך מלמעלה.

הבחירה החשובה ביותר הנתונה ביד האדם היא איזה סוג בן אדם הוא רוצה להיות - אדם הפועל ומשפיע על העולם או אדם פסיבי, אדם שנפעל על ידי העולם: **"וּמִכֻּלָּם אַךְ הַחֲזָקָה שְׂבָהֶם, שֶׁתִּבְחַר בְּזֵרִיזוֹת וּבְהִשְׁתַּדְּלָהּ, אוֹ בְּעֵצְלָהּ וּבְעִבּוּבָהּ."**

ריה"ל מדגיש עד כמה שאלת הבחירה החופשית חשובה ומהותית. נתאר לעצמנו חסיד שרוצה ללכת להשתטח על קבר רבו הצדיק, אך אין ידו משגת את הוצאות הנסיעה. 'לך לעבוד', נאמר לו, 'תרוויח כסף ותוכל לנסוע!' אך לא, החסיד מתעקש שהרבי שלו יעשה לו נס וידאג להביאו אל קברו. מה עושה החסיד? נוסע לשדה תעופה ומקבץ נדבות: האחד נותן לו עשרים שקלים תמורת ברכה מהרבי, השני מעניק לו עשרים דולר כדי שיתפלל לזיווגו - עד שבסוף נמצא בידו הסכום המלא לכרטיס הטיסה, ועוד כמה שקלים לקניית בקבוק קולה. לכאורה מעשה ניסים! האדם לא עבד כלל וה' יתברך זימן לו את כרטיס הנסיעה הנכספת לקבר רבו!

האומנם התרחש פה נס? לא ולא, הרי החסיד לא ישב בביתו בחיבוק ידיים וחיכה לכרטיס שייפול מהשמיים ישר לידיו אלא התאמץ והשתדל עד מאוד. לא היה כאן כל מעשה ניסים החורג מטבעו של עולם. הוא נסע לשדה התעופה, נטפל לעוברים ולשבים הממהרים לטיסתם, הצליח לעצבן כמה וכמה אנשים - והצליח לגרום לכמה אחרים לפתוח את ידם ואת ליבם.

הכרטיס לא נפל מהשמיים, הוא עמל קשות להשיגו. אומנם הוא לא השתדל השתדלות ראויה - ראוי היה שיעבוד וירוויח, ולא יזדקק לבריות אפילו למען נסיעה של מצווה - אך גם הטענה שה' לבדו עזר לו איננה נכונה. באופן ישיר האנשים שתרמו לו הם אלו שעזרו לו.

חובת האדם לפעול בעולם היא חובה גמורה שאינה משתמעת לשני פנים. כל זמן שלאדם יש כוח לפעול, הוא חייב לפעול כדי להשפיע על מה שקורה בעולם ולא לשבת בשלווה ולומר שהכול מאת ה' יתברך. על פי ריה"ל אמירה כזו היא עבירה שמהותה חוסר הבנה וחוסר הפנמה של עוצמת האחריות המוטלת על האדם. איננו יודעים מהו אחוז ההשפעה של כל פעולה בעולם, אך אין זה משנה כלל וכלל. יש לנו אחריות גדולה מאוד ואסור לנו לכפור בה!

אין ללמוד ממקרים נדירים על הכלל

"וְאֵל תִּטְעֶן בְּמֵה שְׂיִקְרָה לְמַעֲטִים וּבְעֵתוֹת מְעוֹטוֹת וּבְדַרְךְ הַמְּקָרָה מֵאֲבֵד הַמְּשִׁתְּדֵל וְהַנְּצֵל הַמְּפָקֵר הַפְּתִי...".

לפעמים אדם משתדל מאוד לפעול למען מטרה מסוימת, וכל מאמציו עולים בתוהו. הכול מתנהל הפוך מהמצופה. ולעומתו, יש אדם שכמעט ואיננו נוקף אצבע - והכול מצליח לו. כיצד זה ייתכן? אין לנו מושג. נכון, יש יוצאים מן הכלל, אלו מקרים נדירים, אך אין ללמוד מהיוצאים מן הכלל על הכלל כולו. לאדם יש אחריות על העולם - וזהו כלל ברזל!

ישנן תקופות שאנחנו עמלים קשה מאוד כדי להשיג אמצעים לאחזקת הישיבה ולא משיגים דבר, ותקופות אחרות שהסיוע מגיע כמעט בהפתעה. אולי זה בא להזכיר לנו שחרף כל השתדלותנו הכול בא מלמעלה. ועם כל זה, אם לא היינו מתאמצים בכלל, די ברור שלא היינו מקבלים דבר. אנחנו בכל מקרה מחויבים לעשות את שלנו.

"כִּי שֵׁם הַבְּטָחָה יֵשׁ לוֹ עֲנִין מוּבֵן בְּלִתי עֲנִין שֵׁם הַסְּכָנָה, וְאִין דְּעֵתוֹן בּוֹרַח מִמְּקוֹם הַסְּכָנָה אֶל מְקוֹם הַבְּטָחָה; וּמֵה שְׂיִקְרָה בְּמְקוֹם הַסְּכָנָה מִן הַהֲצֵלָה, יֵאמֵר כִּי הוּא נִפְלָא, וּמֵה שְׂיִקְרָה בְּמְקוֹם הַבְּטָחָה מִן הָאֲבָדוֹן, יֵאמֵר שֶׁהוּא דְּבַר חוּץ לְטַבְעֵ".

כאמור, אי אפשר להקיש מהמקרים הנדירים על כלל המציאות. איש לא יטען שהימצאות במקום בטוח זהה להימצאות במקום סכנה - וכי סיכוייו של האדם למות בכל אחד מהם זהים. "בטחה" ו"סכנה" הם מושגים השונים זה מזה בתכלית השינוי. ובכל זאת קרו מקרים שאדם ניצל ממקום סכנה או שאדם נפגע לא-עלינו בהיותו במקום בטוח.

האם בשל כך כדאי לברוח ממקום הבטחה אל מקום הסכנה? ודאי שלא! אדם נורמלי לא ירוץ למקום סכנה כשהוא נמצא במקום בטוח, ואם הוא נמצא במקום סכנה הוא יחפש את ההזדמנות הראשונה להגיע למקום הבטחה.

איננו יכולים לשפוט תמיד איזה מקום בטוח ואיזה מסוכן. כבר היו אנשים שברחו מארץ ישראל ה"מסוכנת" כדי למצוא מחסה במקום אחר - ונהרגו. ייתכן שהיה זה עונש על שעזבו מקום שהיו מחויבים להיות בו, מי יודע? איננו מבינים חשבונות שמיים.

באופן טבעי, כאשר מישהו ניצל מסכנה אנו מגדירים זאת כנס, פלא אלוקי מובהק, וגם כשמתרחש אסון במקום בטוח לכאורה, אנו טוענים שאירע דבר בלתי טבעי. גם כאן ישנה התערבות אלוקית. "וַיִּמַּח שְׂיִקְרָה בְּמִקְוֵי הַיָּם מִן הַיָּבֵשׁ, וַיֹּאמֶר כִּי הוּא נִפְלָא, וַיִּמַּח שְׂיִקְרָה בְּמִקְוֵי הַיָּבֵשׁ מִן הָאָבֶדוֹ, וַיֹּאמֶר שֶׁהוּא דָּבָר חוּץ לְטִבֵּעַ". כך או כך, הדגש החשוב ביותר הוא: "וְהַבְּחִירָה בְּהַשְׁתַּדְּלוֹת חוֹבָה"! יהא אשר יהא, על האדם להשתדל כמיטב יכולתו להשפיע על המציאות.

בסופו של דבר, הכול הכול מגיע מאת ה', אם בדרך ישירה, אם בהשתלשלות עקיפה.

"וּמִסְבוֹת הַשְׁתַּדְּלוֹת, עֲצַתִּי זֹאת לְמִי שְׂיִאֲמִין בָּהּ, וּמִסְבוֹת הַהִפְקָרָה, הָעֲצָה שְׁהִיא סוֹתֶרֶת הָעֲצָה הַזֹּאת; וְהַכֹּל שֶׁבַּ בְּהַשְׁתַּדְּלוֹת אֶל הָאֱלֹהִים":

החבר מדגיש לכוזרי כי אין בדבריו אלו שום כפירה חלילה, כי לדבריו גם הטבע וגם המקרה משתלשלים מה' יתברך. כל מה שקורה הוא מאת ה', אך חובה על האדם להשתדל, לפעול, לקבל אחריות על העולם ולתרום את חלקו כדי להשפיע על הטבע ועל המקרה שיתנהלו בצורה הכי חכמה, הכי טובה והכי נכונה שיכולה להיות.

במציאות המתנהלת על פי חוקי הטבע איננו רואים באופן ישיר את יד ה', ואנו מבינים שעלינו לפעול כדי למלא את חסרוננו באמצעות כל מיני "סיבות אמצעיות" - פעולות הכנה ודרכי השתדלות. לעומת זאת, הניסים והנפלאות - הן הגלויים לפנינו הן הנסתרים מעינינו - מופיעים בהנהגה ישירה מאת ה': **"אך אשר יהיה בגזרה גרידא הוא הכבוד והאותות, וזה אין מצריך אל סבות אמצעיות"**. במקרים כאלו מעשינו אינם משפיעים על מה שקורה, אף שלעיתים גם בניסים נדרשת השתדלות מסוימת מצד האדם: **"ואפשר שצריך אליהם (אל הסיבות האמצעיות) פהצלת משה מן הרעב ארבעים יום מבילתי הכנת מזון, ואבדן עם סנחריב מבלי סבה נראית"**.

אחד הניסים שהתרחשו במלחמת יום כיפור היה כשחיילי הצבא הסורי הגיעו לרמת הגולן מעל טבריה, ומסיבה בלתי ברורה חזרו על עקבותיהם בלי לירות ולו ירייה אחת. תלמיד שלי ששירת בצבא באותה התקופה סיפר ששבוע לאחר המלחמה הייתה להם פגישה עם הקצין הבכיר שפיקד על אותה הגזרה, והוא דיבר בהשתאות על הנס הגדול שהיה. שישה חודשים אחר כך חזר אותו המפקד והרצה לפנייהם - אך הפעם שילב בדרשתו פלפול ארוך וסבוך המסביר מה הביא את הסורים לעצור...

יהיו פלפוליו אשר יהיו, ברור שהפירוש הראשון שנתן הוא הפירוש הנכון והאמיתי. אומנם היו פרטים שונים שהסתירו את גודל הנס, אך בשעת מעשה היה לו ברור שהתרחש שם נס גדול ועצום. כעבוד זמן הוא שכח...

לפני מלחמת ששת הימים נחפרו מאות קברים באזור תל אביב בשביל מאות ההרוגים שחששו שיהיו במלחמה. ברוך ה' לא היו, ותשועת ה' הייתה כהרף עין. מי שיתעקש להתכחש לגודל הנס יוכל לטעון שזה לא נס כלל, ושגבורת הלוחמים היא לבדה הובילה לניצחון המוחץ בתוך שישה ימים. מאז סיפור מגילת אסתר הניסים הגדולים והעצומים מסתתרים ומתלבשים בטבע, אך אין זה אומר שנעלמו הניסים. יש ניסים כל הזמן. התוספות¹² אומר שכאשר קורה משהו שלא היה צריך לקרות, משמע שהיה זה נס. כל דבר החורג מהטבעיות, בין לטובה ובין לרעה, הוא אלוהי לגמרי.

12. כתובות ל, א, ד"ה "הכל".

ישנם שני סוגים של השתדלות: השתדלות מעשית והשתדלות רוחנית

בהמשך הפסקה מופיע משפט מעניין שראיתי עליו שני פירושים. האחד מייחס את המשפט לאשר נאמר קודם, השני מייחסו להמשך. נקרא את המשפט:

"אָבֵל הַזְמוּנִים הַנְּפֹשִׁים וְהֵם סוֹדוֹת הַתּוֹרָה לְמִי שֵׁיִדְעִם וְהַתְּחַכֵּם בָּהֶם, הֵם מוֹעִילִים מִבֵּיָאִים הַטּוֹב וְדוֹחִים הָרָע." ריה"ל כותב כי הכנה נפשית, כלומר תפילות, לימוד תורה, העמקה בסודות התורה - אלו דברים מועילים. נשאלת השאלה - במה הם מועילים? מהו אופי התועלת הצומחת מהם?

פירוש ראשון

הפירוש הראשון מייחס את התועלת לדברים שנאמרו קודם: **"אך אשר יהיה בגזרה גרידא הוא הכבוד והאותות, וזה אין מצריך אל סבות אמצעיות... אך בסבות אלהיות אינן אצלנו סבות, מפני שאין אנו יודעים אותם. ובהם יאמר פי לא יועיל בהם ההזדמנות, והם הזמונים החוששים."**

ישנם מצבים שבהם אין כל משמעות להשתדלותנו. הקב"ה החליט את אשר החליט, וכל השתדלות מצידנו לא תעלה ולא תוריד. אלו מצבים של נס, שבהם יד ה' פועלת בגלוי. ואולם, הדברים הללו נכונים רק ביחס להשתדלות מוחשית, לפעולות מעשיות - **"והם הזמונים החוששים"**. ההצלה בדרך נס לא נבעה מהמעשים שעשינו אלא מהחלטת ה'. **"אבל הזמונים הנפשיים והם סודות התורה למי שיידעם והתחכם בהם, הם מועילים מביאים הטוב ודוחים הרע"**. בניגוד להשתדלות המעשית, ההשתדלות הנפשית-רוחנית ודאי וודאי שיש בכוחה להועיל ולהשפיע - להעצים את הטוב ולדחות את הרע. עבודת ה' בלימוד תורה, בתפילה, בתשובה ובמעשים טובים - משפיעה תמיד בעולמו של הקב"ה. ריה"ל מדגיש ומחדד לנו שאפילו בדבר שכולו א-לוהי מקומו של האדם איננו נפקד ויש בכוחו להשפיע על גזרות ה'.

הפירוש הזה הוא פלא אמיתי, והוא מאוד מאוד יפה ומחזק. מדי שנה בשנה, בעת תפילת "ונתנה תוקף" ביום הכיפורים, אנו מכריזים קבל עם ועדה "ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזרה!" יש חלוקה בין חלקו של האדם במציאות, שבו עליו להשקיע מאמצים בתיקון העולם - לעבוד כדי

להתפרנס, להתגייס לצבא ולהילחם במלחמות, לאכול נכון ולעסוק בפעילות גופנית וכן הלאה, ובין החלק הא־לוהי במציאות, המונהג ישירות בידי ה' - ובו תפקיד האדם להשתדל השתדלות רוחנית ולהשקיע בלימוד התורה, בתפילה ובקיום המצוות. משפט זה מעביר שני מסרים חשובים לאדם:

א. אל תאמר בלבבך "כִּחִי וְעַצְמִי יָדִי עָשָׂה לִי אֶת הַחֵיל הַזֶּה" (דברים ה, יז) - לא הכול תלוי בהשתדלותך. זכור תמיד שה' אלוקיך "הוא הַנִּתֵּן לְךָ כֹּחַ לְעֲשׂוֹת חֵיל" (שם, יח). כוחך ועוצמתך מגיעים מה' יתברך.

ב. בכוחך להשפיע על חלקי המציאות הנתונים לאחריותך - על החלק הבחירי שבהוויה, ועליך לפעול ולמצות את השתדלותך לשם כך. אך בכל הנוגע לממדים שאינם באחריותך - לחלק הא־לוהי שבמציאות - ההשפעה שלך איננה מגיעה דרך ההשתדלות המעשית אלא דרך ההתעלות הרוחנית, התורה והמצוות.

פירוש שני

לפי הפירוש השני המשפט מחובר לקטע הבא: "אֲבָל הַזְמוּנִים הַנִּפְשָׁיִם וְהֵם סוּדוֹת הַתּוֹרָה לְמִי שֵׁיִדְעֻם וְהַתְּחַכֵּם בָּהֶם, הֵם מוֹעִילִים מְבִיאִים טוֹב וְדוּחִים הָרַע. וּכְאֲשֶׁר יִשְׁתַּדֵּל הָאָדָם בְּסִבּוֹת הָאֲמֻצָּעִיּוֹת, אַחֲרַיִם שֵׁיִמְסוֹר אֶל הָאֱלֹהִים בְּמָה שֶׁיַּעֲלֶם מִמֶּנּוּ בְּלֵב שָׁלֵם, יִמְצָא טוֹב וְלֹא יִחְטִיא".

על פי פירוש זה יש קשר בין רמתו הרוחנית של האדם לרמת ההשגחה הפרוסה עליו, וככל שהאדם צדיק יותר וקרוב יותר אל ה' - כך השגחת ה' עליו גדלה. ריה"ל פונה לאדם המשתדל: דע לך שלא רק השתדלותך במקרה מסוים תקבע את סדרי המציאות, אלא גם הנהגותיך הכלליות נלקחות בחשבון הא־לוהי.

ההבדל בין הפירושים נעוץ בהבנת מהותה של ההשתדלות הרוחנית. על פי הפירוש הראשון ההשתדלות הרוחנית משפיעה על החלק הא־לוהי במציאות, ועשויה לפעול בשעת גזרה ולעורר חסדי שמיים כדי להינצל. על פי הפירוש השני היא משפיעה על האדם עצמו ועל השגחת ה' עליו באופן פרטי דבר יום ביומו. לימוד התורה והאמונה בה' מוסיפות טוב ודוחות את הרע. "וּכְאֲשֶׁר יִשְׁתַּדֵּל הָאָדָם בְּסִבּוֹת הָאֲמֻצָּעִיּוֹת, אַחֲרַיִם שֵׁיִמְסוֹר אֶל הָאֱלֹהִים בְּמָה שֶׁיַּעֲלֶם מִמֶּנּוּ בְּלֵב שָׁלֵם יִמְצָא טוֹב וְלֹא יִחְטִיא".

אדם שמתדל ככל יכולתו, ובד בבד שם מבטחו בה' בידיעה שיש

דברים גדולים ונשגבים שהם מעבר להשתדלותו - יגלה כי ה' שומר עליו ומשגיח עליו השגחה יתרה. עם זאת, אסור לאדם באיסור חמור להכניס את עצמו לכלל סכנה מתוך ביטחון שה' יעזור לו בכל מצב, אדם כזה עובר על לאו של "לא תִּנְסוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם" (דברים ו, טז): **"אָבֵל הַכֶּנֶסוּ בַּסִּכָּנָה הַגְּמוּרָה לְבַטְחוֹנוֹ בְּאֱלֹהִים, נִכְנָס תַּחַת "לֹא תִנְסוּ אֶת ה'".**

לעתים מותר לאדם להסתכן לצורך מצווה, אך שלא לצורך מצווה ודאי שאסור. האם במקרים מסוימים מוטלת על האדם חובה להסתכן?

בגמרא במסכת סנהדרין (עג, א) נאמר:

"מניין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטים באים עליו, שהוא חייב להצילו? תלמוד לומר לומר 'לא תעמוד על דם רעך' (ויקרא יט, טז)?"

כאשר יהודי מצוי בסכנה יש לעשות כל מאמץ כדי להצילו, וכל שכן כשמדובר בהצלת כלל ישראל. במקרים כאלו, אם אדם יימנע מלהציל את חברו הוא יעבור על איסור "לא תִּעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ". יש מחלוקת מעניינת בפוסקים מהם גבולותיו של האיסור. יש פוסקים הסוברים כי על אדם להכניס עצמו לספק סכנה כדי להציל את חברו מסכנה ודאית, ויש שחולקים. בתלמוד הירושלמי מובא סיפור שמסקנתו היא שיש חובה להציל אדם מסכנה גם כאשר המציל נכנס לספק-סכנה.

בבית יוסף מובאת מסקנת הירושלמי, ולפיה האדם חייב להיכנס לספק סכנה כדי להציל את חברו, אך בשולחן ערוך (חושן משפט תכ"ו) מובאים דברי התלמוד הבבלי בלי תוספת - ובלי התייחסות לשאלת הסכנה:

"הרואה את חברו טובע בים, או לסטים באין עליו או חיה רעה באה עליו, ויכול להצילו הוא בעצמו או שישכור אחרים להציל, ולא הציל... עובר על 'לא תעמוד על דם רעך' (ויקרא יט, טז)?"

מדוע לא הובאו דברי הירושלמי גם בשולחן ערוך? האם התביעה ההלכתית כלפי האדם להתאמץ להציל את חברו איננה תקפה כאשר מאמצי ההצלה עלולים לסכן את המציל? הסמ"ע (חושן משפט תכו, ס"ק ב) כותב שהואיל

והראשונים (הרי"ף, הרמב"ם הרא"ש והטור) לא פסקו כדברי הירושלמי - לא הובאו הדברים להלכה בשולחן ערוך, כלומר שעל פי ההלכה אין חובה להיכנס לספק סכנה כדי להציל את חברו.

יש שמפרשים אחרת, שהרי בבית יוסף מובאים דברי הירושלמי בלי כל הסתייגות. לדבריהם כל ניסיון של אדם להציל את חברו "שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטים באים עליו" כולל בתוכו מידה מסוימת של סכנה. החובה להיכנס לספק סכנה מצויה כבר במהות האמירה, ועל כן דברי השולחן ערוך אינם שוללים כלל את מסקנת הירושלמי.

כנראה שהדבר תלוי במדרגה של האדם. ודאי שמצד האמת היה נכון להיכנס לספק סכנה כדי להציל את חברו, אך אי אפשר לבקש את זה מכל אדם - ולכן אין זו חובה גמורה. אני חושב שהדברים לא נכתבו במפורש בשולחן ערוך כדי שלא לחייב את מי שאיננו מסוגל, אך מאידך גיסא לא נכתב שאין הלכה כירושלמי - כי וודאי שזוהי ההנהגה הנכונה והראויה.

פרק פח

יסודות האמונה

סוף פיסקה כ

פסקאות כ וכא עוסקות בשאלות מהותיות מאוד, והן למעשה הפסקאות המסכמות את הספר¹³. פסקה כ עסקה בשאלת הגזירה מול הבחירה, קיום האדם בעולם של בחירה מול כוחו האינסופי של הא-לוהים. בפסקה כא נעסוק בשאלה היסודית של "צדיק ורע לו". שאלת "צדיק ורע לו" היא השאלה היסודית ביותר של כל הוגה דעות שמאמין באלוקים, וגם הרמב"ם עסק בה בסיום ספרו "מורה נבוכים". מול הוודאות של "א-ל אמונה ואין עול צדיק וישיר הוא" (דברים לב, ד) ניצבת המציאות העמוסה בעוולות ובחוסר צדק, והפער הזה מעלה קושיות גדולות. בסיומם של חמישה מאמרים, לקראת חתימתו של ספר הכוזרי, ר' יהודה הלוי מנסה לתת תשובה לשאלה מהותית זו.

הדברים שלמדנו עד כה בפסקה כ מכינים את הקרקע לפתרון הקושיה

למדנו שהקב"ה יצר את כל המציאות – אך לא כל ההתרחשויות במציאות מתנהלות ישירות ממנו. העולם מתנהל בדרך של השתלשלות. ישנם דברים המגיעים מהקב"ה באופן ישיר, וישנם דברים המגיעים לידי מעשה באמצעות האדם, הטבע והמקרה. הפעולות שהאדם עושה אינן פעולותיו של ה' יתברך – כי ה' רצה שתהיה לאדם בחירה. הרבדים השונים נפגשים זה עם

13. בתרגום אבן שמואל מופיעה פסקה קצרה (כא) שאינה מופיעה בתרגום אבן תיבון, ופסקה כא שנעסוק בה נקראת שם פסקה כב. בתרגום אבן תיבון פסקה זו כלולה תחת הכותרת "חתימת הספר", אך אנו בחרנו כאן לראותה כמסכמת את הספר – לפני החתימה (כפי שמופיע בתרגום אבן שמואל).

זה. ההבנה כי העולם איננו מטופל ישירות מאת הא־לוהים בכל רגע ורגע וכי מפתחות הניהול של העולם נמסרו לאחריותו של האדם מסבירה הרבה דברים.

בסיומה של פסקה כ ריה"ל חוזר על הדברים מנקודת מבט אחרת – מבט של היסודות האמוניים המובילים את העולם, שלאורם עלינו לצעוד. סיכום היסודות האמוניים מחולק לשש "הקדמות" – שש נקודות יסודיות בהבנת הקשר בין הא־ל לאדם.

ההקדמה הראשונה – האמונה בשלמות הא־ל היא הבסיס לאמונה של האדם המאמין

היסוד הראשון, המופיע בהקדמה הראשונה, הוא שהקב"ה הוא תכלית השלמות, וכל קלקלה שנראה בעולם לא תפגום באמונתנו בשלמות הא־ל ובכוחו. את הקלקלות נתלה בסיבות שונות – שיילמדו ביסודות האמוניים הבאים.

"תחלת ההקדמות אשר בהם קיום העצה הזאת, ההודאה בסבה הראשונה, ושהוא עושה חכם, ושאין במעשיו שוא, אך כלם בחכמה וסדור אין בהם קלקול. וכבר התישב זה בנפשות, בהתבונן ברב הבריאה ומה שנסתתר ממנה בנפש המשתכל, עד שהאמין שאין במעשיו קלקול, ואם יראה במקצתם, לא תתקלקל אמונתו בעבור זה, אבל ייחסהו אל סכלות נפשו ומעוט הבנתו".

ההקדמה השנייה – ההודאה בהימצאותן של סיבות אמצעיות

"וההקדמה השנית, ההודאה בסבות אמצעיות... ואי אפשר שלא להודות בסבות אמצעיות".

יסוד האמונה השני מדגיש כי כשם שאנו מאמינים בא־ל יתברך הבורא-כול והכול-יכול – אנו מבינים שהוא אינו מנהיג את עולמו בצורה ישירה אלא על ידי השתלשלות, באמצעות "סיבות אמצעיות" כפי שהסברנו לעיל. זו נקודה חשובה מאוד.

ההקדמה השלישית - הקב"ה מעניק לעולם את כל הכלים הנדרשים לו להתקיים בצורה נכונה וטובה

"וְהַהֲקֵדְמָה הַשְּׁלִישִׁית, כִּי הַבּוֹרָא יִתְבַּרְךָ נֹתֵן לְכָל חֲמֵר הַטּוֹבָה שְׂבִצּוֹרוֹת שְׂאֵפֶשֶׁר לוֹ לְקַבֵּל, וְהַמְתַּקְנֵת שְׂבֵהֶם, וְשֶׁהוּא יִתְבַּרְךָ מְטִיב, לֹא יִמְנַע חֲנִינְתּוֹ וְחֻכְמָתוֹ וְהַנְּהַגְתּוֹ מִדְּבַר... וְאִין לָךְ לְאֹמֵר: לָמָּה לֹא בְּרָאֲנִי מִלְּאֵךְ? כִּי אֲשֶׁר אֵין לְתוֹלַעַת לְאֹמֵר: לָמָּה לֹא בְּרָאֲנִי אָדָם?"

יסוד האמונה השלישי מדגיש שהקב"ה יצר עולם טוב במהותו ונטע בו את כל הכוחות הדרושים לכל נברא להתקיים ולהתפתח. הוא העניק לאדם כוחות חיים, הוא נתן באבן כוח להתקיים ונטע בכלב, בציפור ובנמלה את כל המרכיבים הנחוצים כדי שיוכלו לחיות, להתרבות ולקיים את מינם. הבריאה האלוהית היא טובה, כפי שמתואר בסיום הבריאה "וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד" (בראשית א, לא). כל נברא נוצר בחוכמה ובתבונה המתאימה בדיוק לקיומו - "וְכִי חֻכְמָתוֹ בַּפְּרָעֵשׁ וּבִיתוֹשׁ, עַל הַדְּמִיוֹן, אֵינְנָה מְקַצֵּרֵת מִחֻכְמָתוֹ בְּסִדּוֹר הַגְּלָגָלִים".

אם כן, כיצד ייתכן שהרבה דברים במציאות אינם מושלמים כלל וכלל? כיצד ניישב את הפער בין יסוד אמונתנו לבין מה שמספרות לנו עינינו הרואות? התשובה טמונה ביסוד הבחירה. פוטנציאל השלמות קיים במהות, אך הואיל והקב"ה נתן לאדם את יכולת הבחירה החופשית - בכוחו של האדם להשפיע על העולם, לטוב ולמוטב.

הפילוסופים האמינו ב"שכל הפועל", כוח עליון המהווה את הכול, מתוך התבוננותם בטבע המסודר, טבע שניכר בו שאיננו פרי המקרה אלא פרי של חוכמה אינסופית שיצרה אותו. מסקנתם הייתה שחוכמה אינסופית זו היא - היא האל. ריה"ל מדייק כי חוכמה זו אינה האל עצמו אלא פרי יצירתו. ההבנה שהקב"ה נטע בעולם את החוכמה האלוהית היא בעצמה יסוד אמוני.

סיכום ביניים - שלושת יסודות האמונה הראשונים:

נגענו עד כה בשלושה יסודות: א. האמונה כי האל הוא כול יכול; ב. האמונה בסיבות אמצעיות שדרכן משתלשלת הנהגת העולם; ג. האמונה כי

בריאת העולם היא יצירה טובה ומושלמת.

אני זוכר שבתקופה מסוימת בהיותי ילד בחו"ל רחשו במרפסת ביתנו נמלים קטנות שהציקו לנו מאוד. כדי להתמודד עם הבעיה קנינו בבית המרקחת קופסה קטנה שהכילה חומר הדברה מיוחד. הנמלים נמשכו כולן אל הקופסה כדי לאכול את החומר המפתה, ואחרי יומיים כבר לא היו במרפסת נמלים קטנות – אבל אז הגיעו נמלים גדולות...

העולם מתקיים באיזון מופלא בין הברואים. לכל דבר יש ערך משלו וכוחות קיום מיוחדים שנטע בו הקב"ה בעת יצירתו, ויש גם חוכמה ואיזון מושלם בכלליות הקיום, שאנו לא תמיד מסוגלים להבין.

ההקדמה הרביעית – העולם בנוי מדרגות מדרגות

ההקדמה הרביעית קשורה באופן הדוק לעקרונות שנלמדו במאמר הראשון – קיומן של מדרגות בעולם, זו למעלה מזו.

וְהַהֲקֵדְמָה הַרְבִּיעִית, הַהוֹדָאָה כִּי לְמִצִּיאוֹת מְדֻרְגוֹת עֲלִיוֹנוֹת וְתַחְתּוֹנוֹת, וְכָל מָה שֵׁיִשׁ לוֹ הֲרִגְשׁ וְהִשָּׁגָה וְחוֹשׁ, מְעַלָּה מֵאֲשֶׁר אֵין לוֹ זֶה, בְּעֵבֹר קוֹרְבָתוֹ מִמְדֻרְגַת הַסִּבָּה הָרֵאשׁוֹנָה, אֲשֶׁר הוּא הַשְּׂכָל בְּעֲצָמוֹ, וְכִי הַפְּחוֹת שְׂבַצְמַח יוֹתֵר מְעַלָּה בְּמְדֻרְגָה מִן הַמְעַלָּה שְׂבַמְוֹצְאִים, וְהַפְּחוֹת שְׂבַבְהֶמָה יוֹתֵר מְעַלָּה בְּמְדֻרְגָה מִן הַמְעַלָּה שְׂבַצְמַח, וְהַפְּחוֹת שְׂבַאֲדָם יוֹתֵר מְעַלָּה בְּמְדֻרְגָה מִן הַמְעַלָּה שְׂבַבְהֶמָה. וְכִן הַפְּחוֹת שְׂבַבְנֵי תוֹרַת הָאֱ-לֹהִים יוֹתֵר מְעַלָּה בְּמְדֻרְגָה מִן הַמְעַלָּה שְׂבַאֲמוֹת שְׂאִין לָהֶם תוֹרַת הָאֱ-לֹהִים, כִּי הַתּוֹרָה שֶׁהִיא מֵאֵת הָאֱ-לֹהִים מְקַנָּה הַנְּפִשׁוֹת מְנַהֵג הַמְּלֹאכִים וְתַכּוֹנְנָתָם, וְזֶה מָה שְׂאִין מְשִׁיגִים אוֹתוֹ בְּלִמּוּד...".

המדרגה המשמעותית ביותר מבחינתנו היא מדרגת ישראל לעומת אומות העולם. במאמר הראשון פיתח ריה"ל את הרעיון שההבדל בין אומות העולם לעם ישראל אינו רק הבדל כמותי אלא הבדל במהות. כך בחר הקב"ה לברוא את עולמו, ואין מקום לשאול מדוע החליט לברוא את המציאות דווקא במדרגות אלו. עלינו להכיר בהבדלים ולקבל את העניין שעם ישראל הוא העם הנבחר, העם שקיבל תורה ומצוות. זו נקודה יסודית מאוד בהשקפת עולמו של ריה"ל.

גם בתוך עם ישראל ישנן מדרגות. הנביא או הצדיק מצויים במדרגה עליונה משאר בני ישראל, אך יש לדעת כי בכל יהודי טבוע "העניין האלוהי" המאפשר לו לעלות ולהתעלות ממדרגה למדרגה בעבודת ה' – ואפילו להיות ראוי לנבואה.

ההקדמה החמישית – חשיבות התוכחה

היסוד החמישי מעניין ומפתיע. בהקדמה זו מפגיש אותנו ריה"ל עם רעיון חדש, שלא עלה עד כה בכל מאמרי הספר:

"וְהַהֲקַדְמָה הַחֲמִישִׁית, כִּי נַפְשׁוֹת הַשׁוֹמְעִים מְקַבְּלוֹת רֶשֶׁם לְתוֹכָחַת הַמוֹכִיחַ, כְּאִשֶּׁר תִּהְיֶה בְּדַבְרֵיהֶם מְקַבְּלִים, וְלְתוֹכָחַת בְּאֵמַת עַל כָּל פְּנִים תּוֹעֵלֶת, וְאִם אֵינְנָה מְשִׁיבָה הַמְּמַרָה מַעֲשׂוֹת הָרָע, יִקְדַּח בְּנַפְשׁוֹ מִן הַתּוֹכָחַת הַהִיא נִיצוֹץ, וְרוֹאֶה כִּי הַמַּעֲשֶׂה הַהוּא רָע, וְזֶה חֵלֶק מִן הַתְּשׁוּבָה וְהַתְּחֵלָה לָהּ בּוֹ".

ריה"ל מדגיש את חשיבות התוכחה. בני אדם מושפעים מדברי תוכחה, בין אם באופן ישיר ובין אם לאחר זמן, ועל כן כדאי וחשוב לדבר עם האדם שמעיד ולנסות להחזירו למוטב. גם אם נראה על פניו כאילו התוכחה לא הועילה, היא משאירה רושם בליבו של המוכח וייתכן שתביאהו לידי תשובה ברבות הימים.

מדוע בחר ריה"ל להכניס את עניין התוכחה לששת היסודות האמוניים שבהם הוא חותם את ספרו?

ריה"ל כמעט שלא עסק עד כה בתשובה בספר הכוזרי, בשונה מהרמב"ם ומהרב קוק שכתבו על התשובה תילי תילים של הלכות והגיגים. הרמב"ם עסק בתשובה באריכות בספרו הראשון, והקדיש לה עשרה פרקים; הרב קוק כתב בהקדמתו לספר אורות התשובה שכל מחשבותיו נתונים אל התשובה וכל רעיוניו – רק בהם מרוכזים.

עתה, בהתוותו את יסודות האמונה, מגיע מקומו של ריה"ל ללמדנו לימוד גדול בעולמה של תשובה. אחרי שהעמקנו במדרגות המציאות היינו עלולים לטעות ולחשוב שהעולם קבוע ואין בו כל שינוי, עולם חסר תנועה

ונטול יכולת התקדמות. אם כך הבנתם, אומר לנו ריה"ל, לא הבנתם כלום! לכל אחד ואחד מכם יש אחריות עצומה לנוע ולהתקדם, להניע ולקדם את העולם, לעלות ממדרגה למדרגה ולהעלות את כל המציאות. דברים אלו מעצימים את חשיבותו של האדם ושל כל פרט ופרט בצורה יוצאת מן הכלל. במסכת שבת (נה, א) מובא מדרש שממנו עולה הכרחיותה של התוכחה גם כשנראה שהיא לא תועיל.

"דאמר רבי אחא ברבי חנינא: מעולם לא יצתה מדה טובה מפי הקדוש ברוך הוא וחזר בה לרעה חוץ מדבר זה (חובת התוכחה), דכתיב "וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו עֲבֹר בְּתוֹךְ הָעֵיר בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלַם וְהִתְוַיֵּת תָּו עַל מַצְחֹת הָאֲנָשִׁים הַנֶּאֱנָחִים וְהַנֶּאֱנָקִים עַל כָּל הַתּוֹעֵבוֹת הַנַּעֲשׂוֹת בְּתוֹכָהּ" וגו' (יחזקאל ט, ד). אמר לו הקדוש ברוך הוא לגבריאלי: לך ורשום על מצחן של צדיקים תיו של דיו, שלא ישלטו בהם מלאכי חבלה. ועל מצחם של רשעים תיו של דם, כדי שישלטו בהן מלאכי חבלה."

הקב"ה ביקש להעניש את החוטאים מקרב בני ישראל, אך כדי להבדיל בין הרשעים לצדיקים הורה למלאך גבריאלי להתוות על מצחי הצדיקים תו של דיו, ועל מצחי הרשעים תו של דם. כך יבדיל מלאך המוות בין אלו לאלו, יהרוג את הרשעים ולא יפגע בצדיקים. ואז מופיע דו-שיח מרתק בין מידת הדין לריבוננו של עולם:

"אמרה מדת הדין לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם, מה נשתנו אלו מאלו? אמר לה: הללו צדיקים גמורים, והללו רשעים גמורים. אמרה לפניו: רבוננו של עולם, היה בידם למחות ולא מיחו! אמר לה: גלוי וידוע לפני, שאם מיחו בהם – לא יקבלו מהם. אמרה לפניו: רבוננו של עולם, אם לפניך גלוי – להם מי גלוי?"

מידת הדין אינה מקבלת את ההבדלה בין הצדיקים לרשעים. בעיניה גם הצדיקים חטאו כשנמנעו מלהוכיח את הרשעים. אומנם הקב"ה מבהיר לה שבכל מקרה הרשעים לא היו מקבלים את התוכחה, אך תשובה זו אינה מספקת אותה. אולי לך ברור שהתוכחה לא תועיל, היא פונה לריבוננו של עולם, אך האם זה פותר את הצדיקים? הלוא הם אינם יודעים כיצד תשפיע התוכחה, ועל כן היו חייבים להוכיח את הרשעים!

המדרש מסיים באמירה קשה מאוד: מידת הדין ניצחה את הקב"ה והקב"ה שינה את דעתו והתיר להרוג את כולם, צדיקים ורשעים כאחד. ודאי שהמדרש מכיל עומקי עומקים שלא ניגע בהם כעת, אך בפשט הדברים אנו למדים עד כמה חשובה היא התוכחה, ואיזו אחריות אדירה מוטלת על האדם שלא להתגדר בדל"ת אמותיה של צדיקותו אלא לנסות ולהשפיע על אנשים אחרים.

לפעמים יעבור זמן רב עד שהתוכחה תשפיע את השפעתה

בשונה מהדברים המושמים בפיו של ריבוננו של עולם בגמרא – "גלוי וידוע לפני, שאם מיחו בהם לא יקבלו מהם" – ריה"ל מדגיש כי בדרך כלל התוכחה דווקא מועילה. גם כשנראה בעינינו שלא עשינו דבר, לעולם לא נדע איזה ניצוץ הדליקה תוכחתנו בליבו של האדם שהוכחנו.

לפני כשנתיים נסע בני לצרפת לדבר עם נערי כיתה י"ב שלמדו בבית ספר יהודי בפריס. הוא שוחח עם הנערים על גודלו של לימוד התורה, על ערכה של ארץ ישראל, ועל החשיבות לבוא לארץ וללמוד בה תורה. לפני כמה ימים קיבל בני מייל מרגש מאחד התלמידים שלמד באותה הכיתה. הוא כתב שבזמנו הוא לא התרשם כלל מדבריו של בני – גם בצרפת אפשר להישאר דתי, הוא חשב בליבו, ואין שום סיבה לעזוב הכול ולבוא ללמוד דווקא בארץ. בינתיים הוא הספיק ללמוד שנה נוספת בכיתה י"ב כדי לשפר את מבחני הבגרות, והחל את לימודיו הגבוהים. מעט אחרי שהחל ללמוד החלו לפעם בו רשמי אותה הפגישה. "אני זוכר את מה שאמרת לנו לפני שנתיים", הוא כתב במייל, "עכשיו אני פתאום מבין עד כמה צדקת. אני רוצה לבוא לארץ וללמוד בישיבה".

שנתיים אחרי שנאמרו הדברים הם החלו לתת את פירותיהם. אני זוכר שגם אני ביקרתי פעם באותו בית ספר בצרפת, וכשראיתי ששום תלמיד לא הגיע משם לישיבה חשבתי שאולי נסיעות אלו אינן יעילות, אך הנה גילינו שהמאמצים לא היו לשווא.

אם כן, ההקדמה החמישית חשובה מאוד, כי היא משלימה חסר מסוים שהיה בספר: כוח התשובה הנובע מכוחה של התוכחה – הכוח הנפלא שיש לאדם להשתנות ולהשפיע על אחרים לשנות את מעשיהם.

ההקדמה השישית – לאדם יש בחירה חופשית ויכולת השפעה בעולם, אך בחירתו מוגבלת

"וְהַהֲקַדְמָה הַשִּׁשִּׁית, כִּי הָאָדָם מוֹצֵא מִנַּפְשׁוֹ יְכַלֵּת לַעֲשׂוֹת הָרַע וְעֵזְבוּ הָעֲנִינִים אֲשֶׁר הֵם אֶפְשָׁר לוֹ; וּמָה שֶׁנִּמְנָע מִמֶּנּוּ, לֹא נִמְנָע כִּי אִם לְהַעֲדֵר הַסְּבוֹת הָאֲמֻצָּעִיּוֹת אוֹ לְסַכְּלוֹת הָאָדָם בָּהֶם..."

כמו בשיטת הרמב"ם, גם בשיטתו של ריה"ל הבחירה החופשית היא אבן יסוד ביהדות. יכולת הבחירה מעניקה משמעות לבריאה, מתוך הבנה שבני האדם אינם חיילי-שחמט אלא בריות שבכוחן לפעול בעולם ולהשפיע על המציאות. ואולם בשונה מהרמב"ם, הגורס שכל אדם יכול להיות צדיק כמשה רבנו או רשע כבלעם – אצל ריה"ל הדברים מורכבים יותר. ריה"ל מדגיש כי יכולת הבחירה של האדם מוגבלת משום שהיא תלויה גם ביכולות האישיות של האדם ובמטען שקיבל במהלך חייו, וממילא יכולת הבחירה של ראובן אינה דומה לזו של שמעון. לא כל אדם מסוגל להנהיג מדינה, ולא כל אדם מסוגל לנצח בכל סוגי התחרויות שיתחרה בהן.

רעיון זה קשור לרעיון המדרגות שראינו בהקדמה הרביעית. רמת הבחירה החופשית של האדם נגזרת ממדרגתו האנושית, ועל כן חובה עלינו להימנע מלשפוט איש את רעהו – כי אין איש יודע היכן מתחילה הבחירה של חברו לעומת הבחירה שלו. אני מניח שלאבותינו הקדושים לא היה יצר לגנוב – ולכן לא הגיע להם צל"ש על הימנעות מגניבה... אבותינו התמודדו עם סוגיות-בחירה מהותיות הרבה יותר. לדוגמה, אברהם אבינו היה צריך להכריע בעת הרעב אם לרדת למצרים או להישאר בארץ ולבטוח בה' שיכלכלהו, ומשה רבנו נדרש פעם אחר פעם להחליט אם להוכיח את עם ישראל או לסבול אותו על אף מרדנותו.

ריה"ל נותן דוגמה לשני אנשים המשחקים שח-מט – בדרך כלל ינצח החכם משניהם. אומנם גם ממנו נדרשת השתדלות מסוימת – שהרי אם יתרשל במהלכו או שיסיח דעתו מהמשחק כנראה שהוא ינוצח – אך באופן טבעי הניצחון מובטח לו כמעט תמיד.

בתחילת פסקה כ הוכיח ריה"ל כי מי שטוען שהעולם מנוהל אך ורק בידי ה' ואין מקום להשתדלות האדם – אינו מאמין באמת במה שהוא אומר,

שהרי המציאות מעידה שכלל האנשים משתדלים בתחומי החיים השונים ואינם יושבים בחיבוק ידיים ונותנים לחיים לנהל אותם. עכשיו מתקדם ריה"ל צעד נוסף והופך את עקרון ההשתדלות ליסוד באמונה, יסוד בהבנת העולם. אי אפשר להבין את העולם בלי להפנים את יסוד הבחירה החופשית ואת האחריות העצומה המוטלת על האדם.

בסוף ההקדמה השישית, אחרי שהרחיב ריה"ל את הדיבור על גודלה של הבחירה החופשית, והטעים כי אדם שמשתמש נכון בכוחות הטבעיים שנטע בו ה' יכול לפעול גדולות, לעשות חיל, להוביל ולנצח - הוא מוסיף את החשוב מכול: אל תשכח את הא-ל הנותן לך כוח לעשות חיל! **"וְעַם כָּל זֶה הַכֹּל מִיַּחַס אֵל הַסֶּבֶה הָרְאוּשׁוֹנָה בְּדַרְכֵי הַנְּזָכָרִים"** - אל תחשוב שהאחריות של האדם וכוחו לפעול בעולם מנתקים את העולם מהא-ל. לא! הכול מיוחס אל "הסיבה הראשונה" - דרך ההשתלשלות ו"הסיבות האמצעיות".

ריה"ל מציין שבדור יציאת מצרים ובתקופות הזוהר של עם ישראל, כשהשכינה שרתה בתוכו במלוא הודה ועוזה - ההנהגה הא-לוהית הייתה השלטת בעולם, והיה אפשר לחוות ממש את הפעילות הישירה של הקב"ה, לחוש את ההשגחה. בתקופה זו **"הַכּוֹנֵה הָרְאוּשׁוֹנָה"** - הממד הראשון מארבעת הממדים (א-לוהי, טבעי, מקרי ובחירי) - הייתה הממד העיקרי שניכר במציאות: **"אֵךְ אֵל הַכּוֹנֵה הָרְאוּשׁוֹנָה, בְּחִדּוּשֵׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל יְמֵי הַיּוֹת הַשְּׂכִינָה בְּתוֹכָם"**. ומה קרה בתקופות הבאות? כאן כותב ריה"ל דברים כמעט מבהילים: **"אֲבָל אַחַר כֵּן"** - אחרי שבטלה השכינה בישראל - **"הַעֲנִין מִסְפָּק אֵלָא בְּלִבּוֹת הַמְּאֲמִינִים, הָאִם הַחִדּוּשִׁים הָאֵלֶּה בְּכּוֹנֵה רְאוּשׁוֹנָה מִן הָאֵלֶּה הֵם אוּ בְּסִבּוֹת גְּלָגָלִים אוּ מְקָרִים"**. כשסרה השכינה משכון קבע בקרב בני ישראל החלו להתעורר הספקות: האם המאורעות הפוקדים את עם ישראל הם יד המקרה, דרכו של הטבע, פרי בחירה או השגחה א-לוהית? אומנם בליבות המאמינים לא היה כל ספק כי יד ה' היא המניעה את הכול, אך הוכחה מכרעת שהייתה יכולה לשכנע את המון העם לא הייתה בנמצא - **"וְאִין טַעֲנָה פּוֹסְקָת"**. ומכל מקום, **"אֵךְ הַטּוֹב שְׂיַיְחַס הַכֹּל אֵלָיו יַתְבָּרֵךְ; כָּל שִׁכּוֹן הַדְּבָרִים הַגְּדוֹלִים: כְּמִנּוֹת וְהַנְּצוּחַ וְהַמְּלַחְמוֹת וְהַצְּלָחָה וְהַחֲסָרוֹן וְהַדּוּמָּה לָזֶה"**. ריה"ל פוסק כי מן הראוי ליחס הכול לא-לוה יתברך, בייחוד את הדברים הכבירים כגון המוות, הניצחון והמפלה במלחמה, ההצלחה והכישלון

וכן הלאה.

הדברים מבלבלים. אחרי כל כך הרבה עמודים שבהם הבהיר ריה"ל את חשיבות הבחירה החופשית ואת יסוד האמונה בהכרה בסיבות אמצעיות - הוא לכאורה חוזר אחורה ואומר: הכול אלוהי!?

כדי להבין את הדברים ניזכר בדברים שלמדנו במאמר ג (פסקאות יז ו-יט) על ההבדל הגדול בין תפילת הכלל לתפילת הפרט¹⁴:

"וְהִתְחַיֵּיב לְהַקְדִּים אָבוֹת וּגְבוּרוֹת עַל קְדֻשַׁת הַשֵּׁם, וְלֵאחֵר שְׁמִקְדָּשָׁהּ וּמְרוֹמָמָהּ בְּזֶה, יִתְחַיֵּל בְּבִקְשַׁת צְרָכָיו בְּכֻלָּל כָּל יִשְׂרָאֵל, וְלֹא יַעֲבֹר זֶה, כִּי הַתְּפִלָּה הַנְּעֻנִית אֵינָה כִּי אִם לְקֵהֶל אוֹ בְּקֵהֶל, אוֹ לְאַחַד שִׁיְהִי בְּמִקוֹם קֵהֶל, וְהוּא נֶעְדָּר בְּזַמְנָנוּ זֶה."

עיקר תפילת העמידה אינו מיועד לבקשת בקשות פרטיות, אלא אם כן הן כלולות בבקשות צרכי עם ישראל כפי שנקבעו בנוסח התפילה. התפילה נענית מכוח היותה תפילה בציבור - תפילה של ציבור או תפילה כמו של משה רבנו ששקול כנגד כל הציבור כולו, ומכוחו של הציבור תעלה מעלה מעלה גם תפילתו של היחיד.

על כך שאל מלך כוזר: "וְלָמָּה זֶה? הֲלֹא שִׁיתִּיחַד הָאָדָם יוֹתֵר טוֹב וְתִהְיֶה נִפְשׁוֹ זָכָה וּמִחְשַׁבְתּוֹ פְּנוּיָה יוֹתֵר!?" לכאורה אדם יכול להתעמק הרבה יותר בתפילתו כאשר הוא מתבודד, הוא ואלוקיו ואין איש מפריע. ענה לו החבר: טועה אתה, לתפילת הציבור יש יתרון מכמה וכמה בחינות:

"אָבֵל הֵיִתְרוֹן לְקֵהֶל מִכְּמָה פְּנִים. מִהֵם כִּי הִקְהֵל אֵינָם מִתְּפַלְלִים בְּמָה שְׂיִישׁ בּוֹ הַפֶּסֶד, וְהֵיִחִיד אֶפְשָׁר שִׁיתְּפַלֵּל בְּמָה שְׂיִישׁ בּוֹ הַפֶּסֶד לִיְחִידִים אַחֲרֵים, וְאֶפְשָׁר שְׂיִישׁ בִּיְחִידִים הֵהֵם מִי שִׁיתְּפַלֵּל בְּמָה שְׂיִישׁ בּוֹ הַפֶּסֶדוֹ."

הזכרנו במאמר ג את בקשתו של פלוני מהרב שלמה זלמן אוירבך לברך את בנו בהצלחה בהתמודדותו בחידון התנ"ך, ואת סירובו של הרב לברכו: הלוא רק מתמודד אחד יזכה בסופו של דבר בחידון, ומדוע שיברך אותו על חשבון מישהו אחר?

14. וראו "קולו של הכוזרי - הכוזרי לכול", מאמר שלישי, פרק מג, עמ' 72-87.

תפילה של יחיד המבקש את טובתו על חשבון טובת האחר איננה תפילה כשרה. בתפילת הציבור סכנה זו אינה קיימת, **"כִּי הִקְהַל אִינָם מִתְפַּלְלִים בְּמָה שֵׁישׁ בּוֹ הַפֶּסֶד לְיַחֲדִיד"**.

הנהגת הכלל שונה מהנהגת הפרט

יש הבדל בין מה שקורה לכלל ישראל למה שקורה לכל פרט ופרט, ולכן גם בזמן שהשכינה הייתה שרויה בישראל היו **היחידים** צריכים להתנהג על פי כללי הטבע וההשתדלות. אפילו שמואל הנביא לא סמך על הנס, וכשציווהו הקב"ה ללכת ולמשוח את דוד למלך ענה שמואל **"אֵיךְ אֵלֶּךָ וְשָׁמַע שָׂאוּל וְהִרְגָנִי"** (שמואל א טז, ב) - והקב"ה הנחה אותו להסתיר את מטרת בואו: **"וַיֹּאמֶר ה' עֲגַלְתָּ בְּקֶרֶת תִּקַּח בְּיָדְךָ וְאַמְרַת לְזַבַּח לֵה' בְּאַתִּי"**.

לעומת זאת, בכל הנוגע לכלל ישראל, לציבור, הייתה הנהגה אלוקית ישירה בעת ששרתה שכינה בישראל. וכאן אנו שבים לשאלתו של ריה"ל - האם אחרי שפגה השכינה מישראל בשל חטאינו ממשיכה להיות השגחה ישירה של אלוקים על עם ישראל, או שמא כוחות ההנהגה הופקדו בידי הטבע והמקריות? **"הָאֵם הַחֲדוּשִׁים הָאֵלֶּה בְּכֹנֶה רֵאשׁוֹנָה מִן הָאֵלֹהִים אוּ בְּסִבּוֹת גְּלָגְלִים אוּ מְקָרִים?"** על תהייה זו עונה ריה"ל כי אין פסיקה חד משמעית בדבר: **"וְאִין טַעְנָה פּוֹסְקֵת"**.

"וְעַם כָּל זֶה הַכָּל מֵיַחַס אֶל הַסִּבָּה הָרֵאשׁוֹנָה בְּדַרְכֵי הַנְּזַכְרִים. אֵךְ אֶל הַכֹּנֶה הָרֵאשׁוֹנָה, בְּחֲדוּשֵׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל יְמֵי הַיּוֹת הַשְּׂכִינָה בְּתוֹכָם, אֲבָל אַחַר כֵּן הָעֲנִין מְסַפֵּק אֶלָּא בְּלִבּוֹת הַמְּאֲמִינִים, הָאֵם הַחֲדוּשִׁים הָאֵלֶּה בְּכֹנֶה רֵאשׁוֹנָה מִן הָאֵלֹהִים אוּ בְּסִבּוֹת גְּלָגְלִים אוּ מְקָרִים? וְאִין טַעְנָה פּוֹסְקֵת; אֵךְ הַטּוֹב שֵׁיַחַס הַכָּל אֵלָיו יִתְבָּרַךְ; כָּל שִׁכּוֹן הַדְּבָרִים הַגְּדוֹלִים: כְּמוֹת וְהַנְּצוּחַ וְהַמְּלַחְמוֹת וְהַהֲצֻלָּה וְהַחֲסָרוֹן וְהַדּוּמָה לָזֶה".

נסכם את הדברים בבהירות יתר בעזרת תרגומו של אבן שמואל:

"וְעַם כָּל זֶה יֵשׁ לֵיַחַס הַכָּל אֶת הַסִּבָּה הָרֵאשׁוֹנָה לְפִי הַדֶּרֶךְ שֶׁהוֹזְכְּרָה לְמַעַלָּה" - באופן כללי יש לייחס את כל מה שקורה בעולם לא-לוהים, לא בצורה ישירה אלא בצורה של ההשתלשלות. ואולם, היו תקופות שבהן ההנהגה הא-לוהית הישירה הייתה גלויה: **"כִּךְ הִיְתָה הַכוּוֹנָה הָאֵלֹהִית"**

הראשונה גלויה לכל במאורעות שאירעו לבני ישראל כל זמן שהייתה 'שכינה' שרויה בתוכם".

ומה קורה בהיעדר השכינה הגלויה? אומר ריה"ל: **"אשר למאורעות"** - אותם המאורעות שאירעו לבני ישראל ככלל האומה בתקופות מאוחרות יותר, **"הדבר מוטל בספק"** - איננו יודעים לשפוט אם הקב"ה מסתיר את פניו ונותן לאירועים להתרחש בדרך הטבע, במקרה או מכוח פעילות האדם, או שהם מופעלים ישירות על ידי הקב"ה - **"אם באו בכוונה ראשונה מאת הא-לוה יתברך או מקורן בסיבות גלגליות או מקריות"**.

הספק מקנן בקרב רוב האנשים ה"רגילים", אך יש אנשי אמונה שמסוגלים להסתכל בעין אמונית על המאורעות, גם הקשים ביותר, ולראות את היד המכוונת של ה' המובילה כל המציאות הכללית של עם ישראל: **"בליבות המאמינים אין אמנם ספק בדבר, אולם, מודה ריה"ל, "הוכחה מכרעת אין בדבר"** - גם אני עצמי מסופק מהי התשובה המדויקת לשאלה זו. ומכל מקום, מסיים ריה"ל במשפט חשוב ומעודד, **"מן הראוי ליחס הכל לא-לוה יתברך, ביחוד את הדברים הכבירים, כגון המוות, הניצחון והמפלה במלחמה, ההצלחה ורוע המזל וכדומה"**. ישנם מאורעות בהיסטוריה שאינם יכולים להתפרש רק במבט הקטן של מעשי האדם ותחבולותיו. מלחמת יום הכיפורים, מלחמה ששת הימים, השואה - אלו אירועים כבירים החורגים מגדר המציאות הנורמלית. דברים כאלו אין לנו אלא ליחס לא-לוה יתברך, אולי אפילו בצורה ישירה.

בפסקה הבאה ילמדנו ריה"ל כי עלינו לנסות ולהבין את השגחת ה' בעולם. אין אנו יכולים לחקור את עצמות ה' יתברך, אך וודאי שיש מצווה לנסות ולהבין את המאורעות ואת הדרך שהם באים להתוות לנו.

פרק פט

"צדיק ורע לו, רשע וטוב לו"

פיסקה כא

ריה"ל עוסק בתחילת פסקה כא בשאלה הגדולה, הקשה והמטרידה של "צדיק ורע לו ורשע וטוב לו". אין דבר קשה מלראות צדיק שסובל, אדם שעושה רק טוב כל חייו – ואף על פי כן הוא מסובב בצרות, בקשיים, באבל ובייסורים אינסופיים. הדברים הללו מעלים תהיות גדולות על מקומו של האל בעולם ועל מהות השגחתו. העיסוק בעניין זה הוא יסודי מאוד, ואולי הוא אפילו גולת הכותרת של ספר הכוזרי כולו, אך הדברים מובלעים בסיומו של הספר כאילו נאמרו בדרך אגב. גם הרמב"ם בחר לעסוק בשאלה קשה ומהותית זו – שאלת האי-צדק בעולם – רק בסיום ספרו "מורה נבוכים".

את התשתית להתמודדות עם השאלה הכין ריה"ל בפסקה הקודמת

בפסקה כ למדנו כי המציאות מתנהלת בארבעה רבדים: רובד אל-לוהי, רובד טבעי, רובד מקרי והתרחשויות שמקורן בבחירה החופשית של האדם. ריה"ל הדגיש מאוד את חשיבותו של עולם העשייה של האדם ואת מימוש האחריות שהוטלה עליו. ראינו את שש ה"הקדמות" של ריה"ל – שישה יסודות הכורכים זה בזה את האמונה בסיבה הראשונה – באלוקים – עם ההבנה שקיום העולם, ההתפתחות והמאורעות המובילים את המציאות קשורים בסיבות אמצעיות שהם טבע, מקרה ומעשה האדם.

נזכיר בקצרה את ששת יסודות האמונה:

א. האל הוא כול יכול; ב. ישנן סיבות אמצעיות שדרכן משתלשלת הנהגת העולם; ג. בריאת העולם היא יצירה טובה ומושלמת; ד. קיימות מדרגות בעולם ובבני אדם, אופי ההשגחה משתנה מאדם לאדם על פי מדרגתו; ה. לאדם יש כוח השפעה על זולתו באמצעות תוכחה; ו. לאדם יש

בחירה חופשית ויכולת השפעה בעולם, אך עוצמת הבחירה שונה מאדם לאדם.

יסודות אלו מגמדים לכאורה את שאלת "צדיק ורע לו". הואיל והאחריות עברה מהאלוקים אל האדם יכולנו להסיק כי העולם פועל בהתאם למעשי האדם, ואין מקום לתהות על תוצאות מעשיו. אך למרבה ההפתעה – ריה"ל כאילו משנה כיוון בפסקה כא ואומר דברים אחרים, כפי שנראה בהמשך.

"שלשה דברים בקש משה מלפני הקדוש ברוך הוא ונתן לו"

בטרם נצלול לעומק דבריו של ריה"ל נעיין בסוגיה חשובה בגמרא העוסקת בשאלה מהותית זו.

"ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: שלשה דברים בקש משה מלפני הקדוש ברוך הוא ונתן לו" – משה רבנו ביקש מה' יתברך דברים גדולים וקשים, והקב"ה קיבל את בקשותיו ועשה את רצונו:
"בקש שתשרה השכינה על ישראל" – שעם ישראל יזכה בקרבת ה',
 בגילוי ה' תמידי.

"בקש שלא תשרה שכינה על אומות העולם" – שהגויים עובדי עבודת כוכבים לא יזכו להשראת השכינה, ויחיו בעולם חשוך שאין רואים בו את האור האלוקי.

"בקש להודיעו דרכיו של הקדוש ברוך הוא" – להבין איך הקב"ה מנהיג את עולמו.

מה ביקש משה לדעת בהנהגת ה'?" **"אמר לפניו: ריבוננו של עולם, מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו, יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו?"**
 רבות עסקו גדולי ישראל בהבנת שאלתו זו של משה רבנו, ורבו בה הפירושים. אנו נסתפק בהבנה המקובלת: מדוע יש "צדיק וטוב לו" – צדיק שמקבל את שכרו בעולם וחי חיים טובים ומלאים, ולעומתו יש "צדיק ורע לו" – צדיק שכל חייו עמוסים בצרות ובקשיים? וכיצד ייתכן שחלק מהרשעים מקבלים את עונשם ומשלמים כרשעתם – "רשע ורע לו", אך לעומתם ישנם רשעים שחוגגים כל ימיהם ומבלים בנעימים – "רשע וטוב לו"?

הגמרא מנסה להבין מה בדיוק ענה ה' למשה וכיצד יישב את קושייתו.

לפי הפירוש הראשון, "אמר לו: משה, צדיק וטוב לו - צדיק בן צדיק, צדיק ורע לו - צדיק בן רשע, רשע וטוב לו - רשע בן צדיק, רשע ורע לו - רשע בן רשע". כלומר "צדיק וטוב לו" הוא צדיק הממשיך בדרכו של אביו שהיה צדיק בעצמו. הוא חלק משושלת של צדקות, וטוב להם. "צדיק ורע לו" הוא אומנם צדיק בעצמו, אך הוא לא דאג לתקן את מעשי אבותיו הרשעים.

ואולם הגמרא תטען מייד שפירוש זה מתאר מצב שאיננו הגון ואיננו צודק. הלוא בהבנה זו אין כל התייחסות לאדם בפני עצמו אלא רק כחלק משושלת. "רשע וטוב לו" הוא רשע שזוכה לחיים טובים על אף רשעותו רק בזכות מעשיו הטובים של אביו, ואולם אם בנו ימשיך בדרכו הרעה - יהא בן זה בבחינת רשע בן רשע, וייענש. "רשע ורע לו" הוא רשע בן רשע, רשע שמשתרש ברע וממשיך את שושלת הרשעה. האומנם כך ענה הקב"ה למשה? הגמרא איננה מקבלת הסבר זה:

הגמרא מצטטת את אשר נאמר קודם - "אמר מר: צדיק וטוב לו - צדיק בן צדיק, צדיק ורע לו - צדיק בן רשע" - ושואלת: "איני?" האומנם ייתכן כדבר הזה? "והא כתיב: 'פקד עון אבות על בנים' וכתוב: 'ובנים לא יומתו על אבות', ורמינן קראי אהדדי". אומנם ישנם שני פסוקים שסותרים לכאורה זה את זה, באחד כתוב שהקב"ה מעניש את הבנים על חטא אבותיהם ובמשנהו כתוב שהבנים אינם נענשים על חטא האבות, אך יש תשובה לסתירה זו: "ומשנינן: לא קשיא, הא - כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם". ה' "פוקד עון אבות על בנים" רק כשהעוון ממשיך להתקיים, ובנו של אדם רשע ייענש גם על מעשי אביו רק אם הוא ממשיך את חטאי אביו. לעומת זאת, אם חזר הבן בתשובה והתנער מרשעת אביו - ודאי שלא ייענש! הפסוק הגורס "ובנים לא יומתו על אבות" מתקיים "כשאין אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם!" - כאשר הבנים משנים את הדרך ואינם אוחזים בדרך הרשעה של אבותיהם, חלילה וחס שייענשו על מעשי הדורות הקודמים.

ועל כן, הגמרא שמה בפי ה' למשה תשובה אחרת: "אלא הכי קאמר ליה" - כך ענה ה' למשה: "צדיק וטוב לו - צדיק גמור", "צדיק וטוב לו" הוא צדיק שאין לו חטאים כלל, ואי לכך אין שום עילה להענישו. "צדיק ורע לו - צדיק שאינו גמור", זהו צדיק שעל אף צדיקותו יש לו מעט עוונות - ועליהם הוא נענש. כך גם הרשע נמדד על פי מעשיו: "רשע וטוב לו - רשע שאינו

גמור – רשע שזכה על אף רשעותו לעשות אי-אלו מעשים טובים מקבל שכר בעולם הזה על זכויותיו, ואת העונש על רשעתו יקבל בעולם הבא. **רשע ורע לו – רשע גמור** – זהו רשע שאין בו שום מעשים טובים, ועל כן לא מגיע לו שכר לא בעולם הזה ולא בעולם הבא.

“שתים נתנו לו ואחת לא נתנו לו” – איננו יכולים להבין את הנהגת ה' בעולם

בתום הדיון בדרכי ההנהגה שהראה ה' למשה במענה לשאלתו, אנו מגלים כי רבי מאיר חולק על מימרת הגמרא הטוענת שמשה רבנו קיבל מענה על כל שלוש שאלותיו: **“ופליגא דרבי מאיר, דאמר רבי מאיר: שתים נתנו לו ואחת לא נתנו לו”**. לדברי רבי מאיר, רק על שתי בקשות נענה משה, ואילו על בקשתו לדעת דרכיו של ה' יתברך – **“בקש להודיעו דרכיו של הקדוש ברוך הוא”** – לא הסכים הקב"ה להיענות.

רבי מאיר מוכיח את דבריו מפסוק: **“וַיֹּאמֶר אֲנִי אֶעֱבִיר כָּל טוֹבֵי עַל פְּנֵיךָ וְקִרְאתִי בְשֵׁם ה' לְפָנֶיךָ וְחִנַּתִּי אֶת אֲשֶׁר אֶחֶז וְרַחֲמֵתִי אֶת אֲשֶׁר אֶרְחֹם”** (שמות לג, יט), ומסביר: **“וחנתי את אשר אחון” – אף על פי שאינו הגון, וריחמתי את אשר ארחם’ – אף על פי שאינו הגון**. ה' מנהיג את העולם בדרכיו הוא, ואין לנו כל אפשרות להבין את דרכי הנהגתו.

זו הסוגיה המרכזית בגמרא העוסקת בשאלת **“צדיק ורע לו”** – שאלת המפתח העומדת בליבו של ספר איוב ומלווה את האנושות מאז ימות עולם. בסוגיה נוספת המופיעה במסכת חולין (קמב, א), סבלם הגדול של צדיקים בעולם מוביל למסקנה כי אין שכר בעולם הזה.

על פי מה שלמדנו עד כה נראה כי שיטת ריה"ל מתאימה לשיטתו של ר' מאיר, ולפיה איננו מבינים כל דבר הקורה בעולם. הקב"ה פועל בעולם בדרכים שונות, הטבע והמקרה נותנים אותותיהם, והאדם נדרש לפעול את פעולתו. לכאורה האדם אינו צריך לשאול שאלות על הנהגת ה' אלא להתמקד בחובתו בעולם. אחריות כבדה רובצת על האדם. עליו לפעול לתיקון עולם ולא לשבת בחיבוק ידיים ולסמוך על ה' יתברך שיפעל במקומו.

באחד הבקרים שוחחתי עם תלמידים שהאריכו בשנתם על חשיבות הקימה לתפילה. בתום שיחתנו אמרו לי התלמידים: **“בעזרת ה' מחר נקום**

לתפילה". אמרתי להם: אל תאמרו "בעזרת ה'". ה' עזר לכם כבר. ב"ה אתם בריאים, יש לכם שתי ידיים, שתי רגליים, ראש טוב - הכול טוב! ה' כבר עשה את שלו, עכשיו תורכם לפעול - בעזרתכם. ההחלטה לקום לתפילה אינה תלויה בעזרת ה' אלא ברצון שלכם ובהשתדלותכם.

ישנם דברים רבים שאיננו מבינים, אך עלינו להפיק מהם לקחים ולנסות ללמוד מהם איך להתקדם ולרומם את המציאות

אכן, לא את הכול אנו מסוגלים להבין. לעולם לא נוכל לדעת את הסיבה לשואה האיומה שפקדה את עמנו, שום בדל של שכל אנושי לא יוכל להתחיל ולשער על מה ולמה נשלחו אל התופת מליונים מבני עמנו. אך אל לנו להסתפק בחוסר ההבנה - עלינו ללמוד את המסר הצומח מתוך התופת ולהפנים שאם עם ישראל רוצה לשרוד הוא חייב לקחת את גורלו בידו ולא לסמוך רק על ריבון העולמים. עזרת ה' תבוא על גבי ההשתדלות האנושית. אם עם ישראל יעשה את שלו - הוא עשוי לזכות בעזרתו של הקב"ה, אך אם הוא לא יתגונן, לא יתחמש בנשק ולא יתאמן, אפילו אם הוא ילמד כל היום בישיבה - זה לא יעזור. בפרעות תרפ"ט נטבחו בחברון אנשים נשים וטף, ובהם הרבה תלמידי ישיבה צדיקים שתורתם אומנותם. כיצד לא הגנה עליהם תורתם? אני מתנגד לחלוטין להשקפת העולם הגורסת שמי שלומד תורה איננו צריך להתגייס לצבא משום שהוא מגן על העם. גם תלמיד חכם הולך לרופא כשהוא חולה, ואינו סומך על לימוד התורה שירפא אותו ממחלתו, ועל אחת כמה וכמה כשמדובר בהגנה על העם כולו.

אין בדברים אלו חלילה כל המעטה בחשיבותו של לימוד התורה לביטחון עם ישראל. ודאי וודאי שעם ישראל אינו יכול להתקיים בלי תורה. זה פשוט. אך השפעת לימוד התורה איננה ישירה. אם יש תורה ויש ערכים - יש בסיס לעזרת ה' יתברך, אך העזרה הזאת תבוא אם אנחנו נפעל, ואם לא נפעל - נמות. זהו המסר החשוב לעין ערוך שלמדנו בפסקה כ - אחריות עצומה רובצת על האדם! אשר על כן קבע ריה"ל ביסודות האמונה את כוחו של האדם להשפיע על זולתו. אתה רוצה שהעולם יהיה טוב יותר - תעשה אותו טוב יותר. תתנדב, תציע לחבר שאיננו לומד ללמוד איתך בחברותא. זו אחריותך כאדם.

“זֶה וְהַדּוֹמָה לוֹ הַחֲקִירָה עָלָיו טוֹבָה”

לאור תפיסתו זו של אחריות האדם היינו מצפים שריה"ל יורה לנו לא לשאול ולא לחקור על הנהגת ה', ולהפנות את השאלה מדוע יש רע בעולם דווקא לבני האדם. מדוע בני האדם עושים כל כך הרבה דברים רעים? הרי רוב הדברים הקשים שקורים בעולם הם תוצאה של מעשי האדם. אנחנו מייצרים מחלות ופגעים, מריבות ומלחמות, וממעשינו-אנו נובעות רוב הצרות הגדולות שיש בעולם.

ואולם למרבה התמיהה ריה"ל איננו אומר כלל דברים ברוח זו. יתרה מזו, הוא אפילו מצדד בחקירת הנהגת ה' בעולם, ובתוכה שאלת "צדיק ורע לו": **“אָמַר הַחֵבֵר: זֶה וְהַדּוֹמָה לוֹ הַחֲקִירָה עָלָיו טוֹבָה”**¹⁵.

מדוע סובר ריה"ל כי ראוי לנו לחקור בנושאים אלו? כדי לענות על השאלה ניזכר בתחילת ספר הכוזרי. בפרק הראשון למדנו שאמונתנו אינה מבוססת רק על הפילוסופיה ועל השכל אלא בראש ובראשונה על החוויה. ומהי החוויה אם לא ההשגחה האלוקית!? החבר פותח את דבריו באמונה המבוססת על החוויה ועל הקשר האישי בין האלוהים לעם ישראל:

“אָמַר לוֹ הַחֵבֵר: אֲנַחְנוּ מֵאֲמִינִים בְּאֶלֹהֵי אַבְרָהָם יִצְחָק וְיַעֲקֹב הַמוֹצִיא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם בְּאוֹתוֹת וּבְמוֹפְתִים וּבְמִסּוֹת, וְהַמְכַלְכֵּלֵם בְּמִדְבָּר, וְהַמְנַחֵלֵם אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן, אַחַר אֲשֶׁר הֶעֱבִירָם אֶת הַיָּם וְהִירְדָן בְּמוֹפְתִים גְּדוֹלִים, וְשָׁלַח מִשָּׁה בְּתוֹרָתוֹ, וְאַחַר כֵּן כָּמָה אֶלְפֵי נְבִיאִים אֲחֲרָיו מְזַהְרִים עַל תּוֹרָתוֹ...” (פרק ראשון פסקה יא).

איך אנו יודעים שיש אלוקים? כמובן, מתוך החוויות הלאומיות שלנו, שהתבטאו בקשר ישיר עם אבותינו ועימנו לאורך הדורות. אנו יודעים שיש אלוקים כי הוא דאג לאברהם, יצחק ויעקב, אנחנו יודעים שיש אלוקים כי הוא הוציא אותנו ממצרים, אנחנו יודעים שיש אלוקים כי הוא הביא אותנו לארץ ישראל.

15. כפי שהערנו בפרק הקודם, בתרגום אבן שמואל מופיעה פסקה קצרה שאיננה מופיעה בתרגום אבן תיבון - "שאל הכוזרי: כלום אסור לנו לחקור בכל אלה?" ופסקתנו פותחת בתשובת החבר: "אמר החבר: בשאלות האלה ובדומות להן ראוי לנו לחקור."

ואולם אף שהחוויה היא הדבר החשוב ביותר והמשמעותי ביותר, אין היא עומדת בפני עצמה. כפי שלמדנו בפרק הראשון, החוויה אינה יכולה לסתור את השכל ואת ההיגיון. על גבי עוצמת החוויות עלינו לחקור את המציאות, לאמת את החוויות שעברו אלינו במסורת ולהעמיק את האמונה גם בכוח ההבנה השכלית.

אומנם יש הבדל בין אמונה המבוססת על חוויות של כלל האומה שעברו מדור לדור, לבין המציאות הפרטית הנראית לעין. חוויית המציאות של הפרט שונה, אך השוני איננו מוחלט. לכאורה כשמדובר במצבו של האדם הפרטי אין כל מקום לחקור ולשאול על הנהגת "צדיק ורע לו". ומדוע? משום שריה"ל הדגיש וחזר והדגיש כי האדם אחראי על מה שקורה בעולם, וכי בידו הבחירה והכוח להשפיע על העולם לטוב ולמוטב. ובכל זאת – ריה"ל מורה לנו לשאול ולחקור: **"זֶה וְהַדּוֹמָה לוֹ הַחֲקִירָה עָלֶיךָ טוֹבָה"**. לכאורה אנו מצויים בשני קצוות – מצד אחד אמר ריה"ל כי הקב"ה משגיח על העולם ודואג באופן אישי לבניו – **"הַמוֹצִיא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם בְּאוֹתוֹת וּבְמוֹפְתִים וּבְמִסּוֹת, וְהַמְכַלְכֵּם בְּמִדְבָּר, וְהַמְנַחֵלֵם אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן אַחַר אֲשֶׁר הֶעֱבִירֵם אֶת הַיָּם וְהִירְדָן בְּמוֹפְתִים גְּדוֹלִים..."**, ומצד שני הוא מעביר את האחריות לידו של האדם, והדברים מבלבלים.

חשבונות שכר ועונש מסועפים ומלאי פרטים. עלינו לחקור כפי ששכלנו מאפשר לנו, ובד בבד להכיר במיעוט הבנתנו ובמורכבותה של הנהגת ה' העולה לאין שיעור על כשרונותינו השכליים

ריה"ל מלמדנו שהנהגת ה' איננה פשוטה וברורה לעין כול, ודרכיה מורכבות עד מאוד. עלינו מוטלת החובה ללמוד ולחקור, לנסות ולגלות איך מעשים טובים מניבים טוב ואיך מעשים רעים מביאים רוע. אכן לעיתים נצליח לראות את הקשר בין המעשים לתוצאותיהם, אך פעמים רבות ניוותר עם שאלות חסרות מענה, ונתחזק בידיעה שחשבון שמיים הוא חשבון מורכב. בשלב זה ריה"ל זונח כביכול את "הסיבות האמצעיות" ומתייחס לעולם שכל כולו מצוי תחת השגחתו של הא-ל. ריה"ל ממחיש לנו עד כמה מסובך להבין את הנהגת ה' גם בעולם שכולו השגחה:

"אָמַר הַחֶבֶר: זֶה וְהַדּוֹמָה לוֹ הַחֲקִירָה עָלֶיךָ טוֹבָה". ראוי לנו לחקור

וללמוד על פרטי השגחת ה' בעולם, "וְעַל אֵיכוֹת דֵּינֵי הָאֱלֹהִים בְּעֶבְדָּיו וְתִלּוֹתֶם בְּמָה שֶׁתִּלְאָם הַנְּבִיא עָלָיו הַשְּׁלוֹם, מִן פֶּקֶד עֲוֹן אָבוֹת עַל-בְּנִים לְשׁוֹנְאָיו וְעֵשָׂה חֶסֶד לְאֲלֹפִים לְאֲהָבָיו" – ישנה הבטחה ברורה בתורה שהקב"ה ישלם שכר טוב להולכים בדרכיו לאלפי דורות: "וְעֵשָׂה חֶסֶד לְאֲלֹפִים לְאֲהָבָיו וּלְשֹׁמְרֵי מִצְוֹתָיו" (דברים ה, ט), וכי הוא יעניש את המורדים בו עד ארבעה דורות: "פֶּקֶד עֲוֹן אָבֹת עַל בְּנִים עַל שְׁלֹשִׁים וְעַל רְבָעִים לְשׁוֹנְאָיו" (שם, ד). מעבר לארבעה דורות כבר אין לאדם זיקה למעשי הדורות הקודמים, ומשפחות הרשע הרב-דוריות ייעלמו מהמפה. "וְשִׁקוֹל עֲוֹן וְעֲוֹן עִם עֲנֵשׁ וְעֲנֵשׁ" – יש מידה כנגד מידה בעולם. "מִמָּה שֶׁבָּא בְּמִקְרָא וּבְדַבְרֵי רַבּוֹתֵינוּ, וּמָה שֶׁמְשִׁיבִין אוֹתוֹ בְּתִשׁוּבָה וּמָה שֶׁאֵין מְשִׁיבִין" ישנם עוונות שאם אדם חטא בהם ושב בתשובה הוא לא ייענש כלל, וישנם עוונות שהתשובה עליהם אינה מכפרת מייד. בעוונות מסוימים החוטא השב בתשובה צריך להמתין ליום כיפור כדי שיתכפר חטאו בשלמות, בעוונות אחרים רק ייסורים מכפרים, ואם אדם חילל את ה' הוא יצטרך להמתין עד ליום מותו כדי לזכות בכפרה גמורה, כפי שפסק הרמב"ם:

"אף על פי שהתשובה מכפרת על הכל ועצמו של יום הכיפורים מכפר, יש עבירות שהן מתכפרים לשעתן, ויש עבירות שאין מתכפרים אלא לאחר זמן. כיצד?

עבר אדם על מצות עשה שאין בה כרת ועשה תשובה, אינו זז משם עד שמוחלין לו. ובאלו נאמר: "שובו בנים שובבים ארפא משובותיכם" (ירמיהו ג, כב).

עבר על מצות לא תעשה שאין בה כרת ולא מיתת בית דין ועשה תשובה, תשובה תולה ויום הכפורים מכפר. ובאלו נאמר: "כי ביום הזה יכפר עליכם" (ויקרא טז, ל).

עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויום הכיפורים תולין, ויסורין הבאין עליו גומרין לו הכפרה. ולעולם אין מתכפר לו כפרה גמורה עד שיבואו עליו יסורין. ובאלו נאמר: "ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם" (תהלים פט, לג).

במה דברים אמורים? בשלא חילל את השם בשעה שעבר. אבל המחלל את השם, אף על פי שעשה תשובה, והגיע יום הכפורים והוא עומד

בתשובתו ובאו עליו יסורין, אינו מתכפר לו כפרה גמורה עד שימות. אלא תשובה, יום הכיפורים ויסורין - שלשתן תולין, ומיתה מכפרת, שנאמר: "ונגלה באזני ה' צבאות אם יכופר העון הזה לכם עד תמותו" (ישעיהו כב, יד) "הלכות תשובה א, ד).

לא כל מה שנראה רע בעינינו הוא באמת רע

"וּתְנֵאֵי הַתְּשׁוּבָה, וּמֵה שְׂיָבֵא מִן הַצָּרוֹת עַל דְּרֹךְ הַבְּחִינָה וְהַנְּסִיּוֹן" - ייתכן שיבואו ייסורים על אדם צדיק. ייסורים אינם תמיד ביטוי של עונש - הקב"ה שולח לפעמים על האדם ייסורים של אהבה, ייסורים שתכליתם להעלותו למדרגה גבוהה יותר, או ייסורים שמטרתם למרקו כדי להביאו לטהרה מלאה. כשאנו אומרים "צדיק ורע לו" אנו שופטים למעשה את המציאות כפי שהיא משתקפת בעינינו הקטנות, אך ייתכן שהייסורים שבאים על הצדיק אינם בגדר "רע" כלל וכלל. אולי היו הייסורים טובים בעבורו, ואולי בזכותם הוא התעלה והגיע למדרגה גבוהה מאוד מאוד בעבודת ה'? ייתכן שהוא נשאר נאמן בדבקותו לקב"ה חרף ייסוריו וגילה בתוכו כוחות אמונה שלא היה מגלה לולא היו הייסורים באים עליו - ומתוך כך הגיע לדרגות-על בעבודת ה' שלא היה מגיע אליהן לולא הייסורים.

אם אנו מפרשים כל כאב כעונש משמע שאיננו מבינים דבר. אולי אין זה עונש? אולי זה מבחן כמבחנו של איוב - הבוחן אם אמונתו איתנה גם בשעה שרע לו ומר לו? האפשרויות רבות ומורכבות, ואין אנו מסוגלים להכריע בהן. "וְעַל דְּרֹךְ הַפְּרָעוֹן מְעוֹן שְׂקָדִים" - אכן במקרים מסוימים הייסורים הם עונש על חטא, "וְעַל דְּרֹךְ הַתְּמוּרָה בְּעוֹלָם הַזֶּה, וְעַל דְּרֹךְ הַתְּמוּרָה בְּעוֹלָם הַבָּא" - לפעמים ייענש אדם על חטא קטן שחטא בעולם הזה כדי שיזכה להגיע לעולם הבא בשלמות ובלי כל סיגים, ולפעמים להיפך - הרשע מקבל שכר בעולם הזה על מעט הטוב שעשה, כדי שיוכלו להיפרע ממנו על כל רשעתו בעולם הבא. הכול אפשרי. "אוּ בְּעֵבוֹר עוֹן אָבוֹת" - כפי שראינו, לפעמים גם עוונות הדור הקודם מצטרפים לחשבון. "וּמֵה שְׂיָבֵא מִן הַטּוֹבוֹת לְזָכוֹת שְׂקָדִים, אוּ בְּעֵבוֹר זָכוֹת אָבוֹת, אוּ לְבַחֲנֵיהֶם וְנִסְיָוִן" - הטוב שבא על האדם יכול להיות שכר על מעשיו טובים או הטבה בזכות אבות, אך הוא גם יכול להיות ניסיון ומבחן. שכר גדול עשוי להיות ניסיון גדול מאוד.

לדוגמה – אדם זכה בעושר רב. על פניו נראה שזכה בכל הטובות, אך בעושר טמונות כה הרבה סכנות! מרבה נכסים מרבה דאגה, וגם חינוך הילדים עלול להיפגע. שום דבר איננו ברור ופשוט, ושום טוב שנראה בעינינו אינו מבטיח את הטוב המושלם לאורך זמן.

חקירת עומק מאומצת ומדוקדקת יכולה להביאנו לפתרון רוב הקושיות

כשאנו רואים צדיק ורע לו איננו יכולים לדעת אם רע לו בשל חטא מסוים שהוא צריך להזדכך עליו, אם הקב"ה מעמידו בניסיון שבעטיו יקבל שכר טוב, או שמא הוא רק נראה צדיק, אך לעומת גודל נשמתו מצופה ממנו הרבה יותר... הואיל ואין לנו שום דרך לדעת אין לנו כל זכות לדון את בעל הייסורים.

"וְהִמְזַג הַפְּנִים הָאֵלֶּה וְזוֹלָתָם מִמֶּה שֶׁדַּעְתָּם עִמָּקָה וְאֶפְשָׁר שִׁיגְלָה בְּחֻקֶּיהָ בְּרֹב הַסְּבוֹת - בְּצַדִּיק וְרַע לוֹ רָשָׁע וְטוֹב לוֹ". צריך לקבץ יחד את כל הפרמטרים האפשריים. במתמטיקה פשוטה אפשר לפתור משוואות עם נעלם אחד, שניים, אולי אפילו שלושה וארבעה נעלמים. אך ככל שמספר הנעלמים גדל הולך פתרון התרגיל ונעשה מסובך עד בלתי אפשרי כמעט. בשאלת "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו" ישנם עשרות ומאות נעלמים. כדי לנסות ולהבין נדרשת חקירת עומק מאומצת ומדוקדקת, ואחרי החקירה אפשר שתתגלנה רוב הסיבות לרוב המצבים. ההבנה קשה מאוד – אך איננה בלתי אפשרית, ואם נחקור לעומק באמונה פשוטה, באורך רוח ובסבלנות, מתוך התבוננות בפרספקטיבה המתאימה ומתוך לימוד מעמיק של דברי קדמונינו – נוכל להבין כמה מסודות ההנהגה, ואת "רוב הסיבות" – ולא את כולן – המובילות למציאות של "צדיק ורע לו רשע וטוב לו". ועם זאת, תמיד נדע שישנם דברים רבים שאין בכוח שכלנו להבין, ונאמין באמונה שלמה בבורא יתברך שידיעתנו למעלה מעלה מהבנת שכלנו. לא את כל הנגלות נבין – ועל אחת כמה וכמה שלא נבין את הנסתרות לה' אלוקינו. **"וַיִּמַּח שְׂאִינָנוּ נִגְלָה יְמִסָּר בּוֹ הָעֵינָן אֶל דַּעַת הָאֱ-לֹהִים וְצַדִּיקוֹ יִתְבָּרַךְ, וַיִּוְדָה הָאָדָם בְּסִכְלוֹתָו בַּסְּבוֹת הָאֵלֶּה הַנִּגְלוֹת כֹּל שֶׁכֵּן הַנְּסֻתָרוֹת"**.

פסקאות הסיום של ספר הכוזרי מציגות את מכלול ההנהגה ואת מורכבותה

אחרי עיסוק נרחב בסוגיית הבחירה החופשית והדגשת אחריותו של האדם בעולם, ריה"ל מבקש לוודא שלא נחשוב חלילה שהעולם הוא הפקר. העולם איננו הפקר, ואחריותו האדירה של האדם אינה מצמצמת את השגחת הקב"ה על עולמו. יש הנהגה של שכר ועונש, ויש אפשרות ואפילו מצווה לנסות ולהבין הנהגה זו. יש המון פרטים ופרטי פרטים והמון ממדים ורבדים הקשורים בענייני שכר ועונש, וקשה מאוד להבין הכול, אך חיפוש מדוקדק ואמיתי יכול לאפשר הבנה כלשהי. ואם איננו מוצאים תשובות לכל הקושיות אנו תולים את חוסר הבנתנו במוגבלויות של שכלנו, אך איננו מעמידים בספק כלל את צדקתו של הקב"ה בהנהגת העולם.

פסקה כ ופסקה כא משמשות סיום מהותי וחשוב לספר הכוזרי: מצד אחד עלינו להבין את אחריותו של האדם - יש בחירה חופשית הפועלת לצד הטבע והמקרה ומפקידה בידי האדם את האחריות על העולם, ומצד שני עלינו לזכור כי יש אלוקים הפועל בדרכו ומתערב בעולם. אין אנו יודעים מהי רמת מעורבותו בכל רגע נתון. רצונו אינו כפוף לרצוננו, וכל פעולה שלו נושאת מסר לעולם. התערבות של הקב"ה במציאות נושאת מסר מסוים - אך גם חוסר התערבות איננו מקרי, ואף הוא נושא מסר משלו.

כדי להבין זאת במושגים אנושיים נשווה בנפשנו מורה בבית ספר המתמודד עם תלמידים עם קשיים שונים ועם מגוון דרכי התנהגות. בכיתתו יושב תלמיד המתרשל בלימודו, אך המורה מזהה בו רצון חבוי ופוטנציאל לא ממומש. הוא מזמן אותו לשיחת עידוד, וכשזו אינה מועילה הוא מעמיס עליו עבודות להגשה ומעניש אותו בדרכים שונות. ייתכן שהתלמיד יתמרמר, ייתכן שיחוש שהמורה מתעמר בו ומבקש את רעתו - אך מטרתו של המורה להעלות אותו על דרך המלך ולעורר בו את הרצון ללמוד ולהצליח. בצד השני של הכיתה יושב תלמיד אחר שהמורה התייאש ממנו, והוא עוזב אותו לנפשו. אם התלמיד איננו מגיע לבית הספר המורה נושם לרווחה. שקט בכיתה, אין הפרעות, ואיש לא יטרח להתקשר ולברר מדוע הוא נעדר. המורה הסיר ממנו כל אחריות והותירו לבד עם עצמו, כמו חיה בשדה... ייתכן שהצופה מן הצד ירחם על התלמיד הראשון על ההקפדה היתרה כלפיו ויקנא בשני על החופש

שניתן לו, אך רק בירור יעמיק יבהיר מה עומד מאחורי היחס או חוסר היחס לכל אחד מהשניים.

האדם יכול לבחור בכוח מעשיו, תפילותיו ודבקו בה' יתברך אם יזכה להשגחה מרובה או להשגחה מועטה, אך גם השגחה מצומצמת היא סוג של השגחה – המתבטאת בעזיבת האדם לנפשו. מאחורי כל סוג של השגחה או היעדרה טמונה סיבה, ועל האדם לנסות ולהבין מה הקב"ה מבקש לומר לו בקשר שלו איתו. מדוע זכה בהצלה מיוחדת, או מדוע חלילה הופקר לחסדי הטבע והמקרה? מדוע לא שלח לו ה' הצלה מיוחדת בשעה שהיה זקוק לה? אולי הקב"ה רומז לו שהוא מסוגל להגיע למדרגה גבוהה הרבה יותר מזו שהגיע אליה? אולי עליו להתאמץ הרבה יותר כדי להגיע למדרגה המצופה ממנו? גם בצדיקות יש מדרגות זו למעלה מזו – וה"צדיק" צריך להמשיך ולהתקדם כל הזמן.

עיקר מאמצינו להבנת דרכי ה' צריכים להתמקד בשאלה מה הוא מבקש מאיתנו

אם נסכם את דברי ריה"ל עד כה, ישנה מצווה לחקור, לנתח את מעשינו, לנתח את האופן שבו ה' מנהיג אותנו ולנסות להבין איך הטוב המורעף עלינו או חלילה הניסיונות והקשיים שאנו מתמודדים עימם קשורים למעשינו ולדרך התנהלותנו. עלינו לחפש היכן מצויה מידה כנגד מידה בהשגחת ה' עלינו, ומה הם המסרים שהקב"ה שולח לנו גם כאשר הם מסתתרים בחגווי הטבע והמקרה.

כמובן שאת החקירה והניתוח ברמה הפרטית כל אדם נדרש לעשות על עצמו – ולא על חברו! – וברמה הכללית נכון לחקור ולהבין את דרכי השגחת ה' על עם ישראל ועל העולם כולו.

חשיבות החקירה טמונה בדברי ריה"ל בתחילת הספר: יסוד האמונה מושתת על חוויית ההשגחה – וכדי לחוות עלינו לחקור את הקורות אותנו ולהעלותן למודעות, ולא לתת למציאות לחלוף על פנינו בלי משים.

ואולם יש לחדד ולזכור: אנו נתבעים לחקור את הנהגת ה' – ולא את עצמותו של ה' יתברך. על פי הגמרא שלמדנו ביקש משה רבנו שלושה דברים: שתשרה שכינה בישראל, שלא תשרה שכינה על אומות העולם ושה' יראה לו

את דרכיו - "הודעני נא את דרכך" (שמות לג, יג). גם לדעה שמשה נענה בחיוב על כל שלוש בקשותיו, כשהוסיף וביקש משה חמישה פסוקים אחר כך "הראני נא את כבודך" (שם, יח) - אמר לו הקב"ה "עד כאן!" אפילו משה רבנו, שהקב"ה מעיד עליו "פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידת" (במדבר יב, ח) אינו יכול לראות את עצמותו של ה'.

ה' מראה למשה את דרכיו ומלמד אותו את שלוש עשרה מידות הרחמים, אך על בקשתו לראות את כבוד ה' עונה לו ה': "ויאמר לא תוכל לראת את פני כי לא יראני האדם וחי" (כא). הוא מציב את משה בנקרת הצור, מכסה אותו עד עוברו ורק אז מאפשר לו לראות את קצה קצהו: "וראית את אחרי ופני לא יראו" (כג) - "הראהו קשר של תפילין" (רש"י שם).

ואם משה רבנו אדון הנביאים כך, ודאי שאנו איננו רשאים לחקור כלל וכלל את עצמות ה', אלא רק את דרכיו: "וכאשר יגיע בדבריו אל העצם הראשון ומה שהתחילו בו מן המדות, יבדל מהם ורואה בעדם מסך אור בהיר מנצח הראות, וימנע ממנו השיגו בעבור קצרת ראותנו ודעתנו, לא בעבור הסתרו והחסרו, כי הוא בהיר ונגלה מפרסם ביותר אצל בעלי הרואות הנבואיות משיצטרכו בו אל הבאת ראיה".

עיקר חקירתנו צריכה להתמקד בשאלה 'מה ה' דורש מעימנו' - ולא בעצמות הווייתו - ומתוך כך נתחזק בעבודת ה' ובעשיית רצונו.

סיום הפסקה - "דע את אלוקי אביך"

רגע לפני חתימת ספר הכוזרי חוזר ריה"ל לרעיונות המרכזיים שהובאו בתחילתו, וכורך את סוף הספר בראשיתו.

ספר הכוזרי פתח בחלומו של מלך כוזר, שבו נאמר לו "בונתך רצויה ומעשה איננו רצוי" - אין די בכוונות טובות אלא יש חשיבות לעולם המעשה. משלא מצא הכוזרי פתרון לחלומו אצל הפילוסוף, ואף לא אצל חכמי אדום וישמעאל, פנה אל החכם מחכמי היהודים - החבר. החבר סיפר למלך כוזר על "העניין האלוקי", אך התמקד בעיקר בחווייה. הוא דיבר על מעשי ה' בעולם והדגיש כי אנו מכירים את האלוקים מכוח מעשיו והשגחתו. דברים אלו מתחברים ישירות לאשר למדנו כעת - שאומנם איננו יכולים לחקור את המהות של אלוקים, אך מוטל עלינו לדרוש ולחקור את השגחתו

של אלוקים - לנסות להבין איך הקב"ה מנהיג את עולמו.

בסיומה של פסקה כא מתייחס החבר לפסוק שהקראים מביאים להוכחה שהעיקר כביכול הוא האמונה, כפי שגורסים בעקבותיהם גם הנוצרים: **"וְאֵתָהּ שְׁלֹמֵהּ בְּנֵי דָע אֵת אֱלֹהֵי אָבִיךָ וְעִבְדֵהוּ בְּלֵב שָׁלֵם וּבְנַפְשׁ חֲפִצָּה כִּי כָל לְבָבוֹת דּוֹרֵשׁ ה' וְכָל יֵצֵר מַחְשְׁבוֹת מִבֵּין אִם תִּדְרֹשׁנוּ יִמָּצֵא לְךָ וְאִם תִּעְזָבְנוּ יִזְנִיחֶךָ לְעַד"** (דברי הימים א כח, ט), לכאורה נראה על פי הפסוק כי האדם נדרש להיות בראש ובראשונה פילוסוף, לדעת ולהכיר את אלוקים בידיעה ברורה בכוח שכלו ומחשבתיו. **"אָבֵל"** - ריה"ל מדייק בפסוק ומדגיש: **"הַזְהִיר לְסִמְךָ עַל אָבִיו וְזִקְנָיו לְהֶאֱמִין בְּאֱלֹהֵי אֲבֹתָם יִצְחָק וְיַעֲקֹב, אֲשֶׁר דָּבָקָה בָּהֶם הַשְּׁגָחְתּוּ וְקִיָּם לָהֶם יַעֲוִדוּ בְּהַרְבוֹת זָרְעוֹ, וְהִנְחִילָם אֶרֶץ כְּנָעַן, וְחַנּוּת שְׂכִינָתוֹ בְּתוֹכְכֶם, וְזוֹלַת זֶה"** - דוד המלך לא ציווה את שלמה בנו לדעת את אֱלֹהִים סתם, כי אם **"דָּע אֵת אֱלֹהֵי אָבִיךָ!"** - דע את האֱלֹהִים שהתגלה לאבות ועטף אותם בהשגחתו. ידיעת אלוקים אצלנו אין פירושה ידיעת מהותו - הרחוקה מתפיסתנו עד אין חקר - אלא החובה המוטלת עלינו לנסות ולהבין את דרכי השגחתו בעולם.

פרק צ

חתימת הספר

שיר אהבה לארץ ישראל

פיסקאות כב-כח

ראינו בסוף הפסקה הקודמת כי סיומו של הספר כרוך בתחילתו. במאמר הראשון נחשפנו לעניין האלוקי של עם ישראל, והעמקנו בחשיבותה של החוויה – שמכוחה אנו מכירים את אלוקים. במאמר השני התוודענו לעניין האלוקי השוכן בארץ ישראל, ובמאמר השלישי גילינו אותו אצל החסיד. במאמר הרביעי ניסינו להבין את השתלשלות הבריאה, ובמאמר החמישי התעמקנו בתפקידו של האדם ובאחריותו לפעול בעולם ולהשפיע על המציאות. למדנו שהקב"ה פועל בדרכים שונות, חלקן ישירות וחלקן עקיפות, באמצעות "סיבות אמצעיות", ונוכחנו לדעת כי ישנה חשיבות גדולה מאוד למעשי האדם.

בתחילת הדרך זכינו להצצה אל חשיבותם של המעשים - "כְּוֹנֵתָהּ רְצוּיָהּ וּמַעֲשֶׂיהָ אֵינָנוּ רְצוּיִים". כעת, לאחר שלמדנו את כל פרקי ספר הכוזרי, רכשנו קומה חדשה – ואנו מבינים כי אין מדובר רק במעשים שהאדם עושה באופן אישי כי אם בהשפעת מעשיו על תהליכים בעולם. למדנו כי האדם שותף לריבון העולמים בהנהגת העולם ובהובלתו לעבר ייעודו! ספר הכוזרי מסתיים בתשוקה עצומה ונפלאה לארץ ישראל. מתוך השיח המרתק המופיע בפסקאות החתימה סביב תשוקה זו – מתבהרת ביתר שאת וביתר עז חשיבות המעשה, שבה נפתח הספר.

החבר מחליט לעלות לארץ ישראל - ומלך כוזר מבקש להניאו מהחלטתו

"ואחר כן היה מענין החבר שהסכים לצאת מארץ כוזר ללכת ירושלים, ויחר למלך כוזר על פרידתו ודבר עמו על זה".

למלך כוזר קשה לשאת את החלטת החבר לעלות לארץ, והוא מנסה להניא אותו מהחלטתו. בפסקה כב מעלה המלך שלוש טענות כלפי החבר. הטענה הראשונה: **"ויאמר לו מה תבקש היום בירושלים ובארץ כנען, והשכינה נעדרת מהם"** - אם עם ישראל נמצא כעת בגלות, משמע שהשכינה אינה שורה בארץ ישראל. כל הדברים היפים שדיברת הם בסך הכול תיאוריה מעניינת שכוחה יפה לזמנים עברו, אך אין להם כל קשר לתקופתנו-אנו (תחילת המאה ה-12 שבה חי ריה"ל).

הטענה השנייה: **"והקורבה אל האלהים משגת בכל מקום בלב הטהור והנפסף החזק"** - לא חייבים להיות דווקא בארץ ישראל כדי להתקרב לה'. אפשר להמשיך לכסוף אל הארץ, להשתוקק אליה ולהתפלל עליה מעומק הלב - ולהשיג את קרבת ה' מכל מקום בעולם. טענה זו מצטרפת לטענה הקודמת ומשלימה אותה: הואיל ואין השכינה שורה היום בארץ ישראל, והואיל ואתה מבקש להתקרב לה', תוכל למלא את מבוקשך בכל מקום שתהיה בו בכוח ליבך הטהור ובכוח השתוקקותך אל ה'.

מדיבורים - למעשים

קל מאוד להתרשם מדיבורים גדולים על ארץ ישראל - ובה בעת לטעון שאין להם שייכות למציאות של ימינו, אך ריה"ל איננו מוכן להשאיר את הכיסופים לארץ ישראל ברמה התיאורטית - והוא עובר מתיאוריה למעשה. הקביעה היסודית שמחשבה כשלעצמה איננה מספקת - **"כונתה רצויה ומעשה איננו רצוי"** - נכונה עד מאוד גם באשר לארץ ישראל, והדרשות הנפלאות שעסקו בשבחה של ארץ ישראל במאמר השני מגיעות כעת, בחתימת הספר, לידי מימוש בחיי המעשה.

לפני שעלינו לארץ, כשגרנו עוד בצרפת, הייתי מעביר בקביעות שיעור בהיסטוריה יהודית לכיתת ז-ח, מתוך רצון לחבר את התלמידים לארץ

ישראל. אני זוכר שבשנה שהחלטנו לעזוב את צרפת ולעלות לארץ העברתי שיעור על שלוש מאות מבעלי התוספות שעלו ארצה בשנת 1261 והקימו ישיבה בצפת. בתגובה לדבריי הרים אחד מתלמידי את ידו ושאל אותי ישר ולעניין: "הרב, מה אתה עושה פה?! אם ארץ ישראל כל כך חשובה, מדוע אינך עולה אליה בעצמך?!" אמרתי לו שהוא צודק במאה אחוז. ישנו שלב שבו הדרשות מאבדות כל השפעה אם הן אינן מתורגמות למעשים. הן הופכות ריקות מתוכן.

אשר על כן מחליט החבר, שדיבר כה הרבה על ארץ ישראל, להפוך את דיבוריו למעשים ולעלות בעצמו לארץ ישראל.

טענות נוספות של מלך כוזר

הטענה שליטית של המלך מתמקדת בסכנה הכרוכה בהחלטתו של החבר: "וְלָמָּה תִּכְנִיֵּס עֲצָמְךָ בְּסַכָּנוֹת הַמְּדַבְּרוֹת וְהַיָּמִים וְהָאֲמוֹת הַמְּתַחַלְפוֹת?" – וכי אתה סבור שבארץ ישראל תנוח על זרי הדפנה? האם בארץ ישראל אין סכנות? אין פלסטינאים שגרים שם והורגים יהודים? החלטתך לעלות לארץ היא החלטה מסוכנת מאוד!

בפסקה כג עונה החבר על שלוש הטענות, אך קודם שנעסוק בתשובותיו נפנה לטענותיו הנוספות של המלך, המופיעות בפסקאות הבאות. פסקה כד נושאת טענה מכיוון שונה: "אָמַר הַכּוֹזֵרִי: לְפָנַי הִיֵּית בּוֹחֵר בְּחַרוֹת, וְאֲנִי רוֹאֶה אוֹתְךָ עֹתָה שְׂאֵתָה רוֹצֶה לְהוֹסִיף עֲבֹדוֹת וְחֻבוֹת שְׂתִּהְיֶה חֵיב בָּהֶם כְּשֶׁתְּדוֹר בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, מִמִּצְוֹת שְׂאִין אֶתָּה חֵיב בָּהֶם הִנֵּה". חבל לך, אומר המלך לחבר, לוותר על חיי החופש ולהעמיס על עצמך חובות נוספים. הלוא בארץ ישראל תתחייב במצוות נוספות, ויחולו עליך כל המצוות התלויות בארץ. לדברים אלו המושמים בפיו של מלך כוזר יש תקדים בדברי אחד מבעלי התוספות, הסובר שאנו פטורים מלעלות לארץ ישראל בשעה שאין ביכולתנו לקיים את המצוות התלויות בארץ¹⁶.

תשובת החבר גם על טענה זו אינה מספקת את מלך כוזר, והוא מוסיף

16. "אינו נוהג בזמן הזה דאיכא סכנת דרכים, והיה אומר רבינו חיים דעכשיו אינו מצוה לדור בא"י כי יש כמה מצוות התלויות בארץ וכמה עונשין דאין אנו יכולין לזיהר בהם ולעמוד עליהם" (תוספות כתובות קי, ב, ד"ה "הוא אומר לעלות כו").

ומקשה:

”אמר הכוזרי: באשר אתה מאמין בכל מה שזכרת כבר ידע האל מצפונה, ורחמנא לבא בעי, יודע המצפונים ומגלה הנסתרות” (פסקה כו) – אינך צריך כלל לעלות לארץ. הואיל ורצונך לעלות עז כל כך, והקב”ה יודע את צפונות ליבך ואת עוצמת רצונך, אין כל סיבה שתהפוך את הרצון למעשה.

תשובות החבר על טענות המלך מבטאות את גודל טהרת כיסופי לארץ ישראל

טענותיו של מלך כוזר אינן מרפות את ידי החבר, והוא עונה עליהן אחת לאחת. התשוקה העצומה לארץ אינה נשארת בין דפי הספר בלבד, ולא רק ”החבר” מימש את כיסופיו ועלה לארץ: ר’ יהודה הלוי קיים את דבריו בעצמו ועלה לארץ – ואף נקלע לסכנות שאת החשש מפניהן הביע בדבריו מלך כוזר.

על הטענה הראשונה שכביכול אין השכינה שורה בארץ השיב החבר כי יש שני רבדים בשכינה: שכינה גלויה ושכינה נסתרת. בתקופת הגלות אכן אין השכינה גלויה וניכרת לעין כול בארץ ישראל, אולם למעשה השכינה לא עזבה את הארץ ולו לרגע קט. הרמב”ם כותב בהלכות בית הבחירה שהשכינה לא זזה ממקום המקדש לעולם – גם בשעה שהיו ישראל בגלות. לכן אומר החבר (בפסקה כג): **”השכינה הנראית עין בעין היא אשר נעדרה, כי איננה נגלית כי אם לנביא או להמון נרצה במקום המיוחד”** – ואנו איננו במדרגה זו היום. **”והיא אשר אנחנו מצפים לה, באמרו: ‘כי עין בעין יראו בשוב יי ציון’.** לשכינה זו, השכינה הגלויה הנעדרת מאיתנו, אנו מצפים ומייחלים, **”ובאמרנו בתפלתנו: ‘ותחזינה עינינו בשובך לציון’** – ואנו מתפללים יום יום שהיא תשוב לשכון עלינו. **”אך השכינה הנסתרת הרוחנית היא עם כל ישראל אזורי ועם כל בעל דת האמתית, זך המעשים, טהור הלב, נפשו ברה לא-להי ישראל”** – ואולם השכינה הנסתרת, שהיא-היא העניין האלוקי, נמצאת גם היום בכל יהודי זך המעשים וטהור הלב. ריה”ל מדגיש פעם אחר פעם את החיבור בין המעשים לבין הלב! **”זך המעשים, טהור הלב, נפשו ברה לא-להי ישראל”** – שרצונו לשרת את ה’. **”וארץ כנען מיחדת לא-להי ישראל, והמעשים לא ישלמו כי אם בה”**. דברי החבר הללו כוללים מענה על שתי

הטענות הראשונות: א. השכינה לא נעלמה, והיא שוכנת בארץ ישראל; ב. דווקא בה, בארץ המובטחת, אפשר להתקרב לקב"ה ולקיים את מצוותיו בשלמות.

שני ממדים בקיום המצוות: ממד פרטי וממד כללי. הממד הכללי מופיע במלוא עוזו בארץ ישראל

רש"י על הפסוק בפרשת עקב - "וְשִׁמְתֶם אֶת דְּבַר יְאֹהֵל עַל לְבַבְכֶם וְעַל נַפְשֵׁיכֶם" (דברים יא, יח) - אומר על פי הספרי: "אף לאחר שתגלו היו מצוינים במצוות: הניחו תפילין, עשו מזוזות, כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו. וכן הוא אומר 'הַצִּיבִי לְךָ צִיָּנִים' (ירמיהו לא, כ)". אנו מצווים לקיים את המצוות גם בגלות, כדי ששום פרט לא יישכח ונוכל לחזור ולקיימן על כל דקדוקיהן בשובנו לארץ.

כמובן שאין הכוונה שקיום המצוות בחוץ לארץ הוא רק בחזקת הצבת ציונים - הלוא התורה מחייבת לקיים מצוות בכל מקום - אלא שמהות הקיום היא בארץ ישראל. ומדוע? כי בארץ ישראל המציאות של כל יהודי ויהודי איננה מציאות של פרט אלא מציאות של כלל.

כל יהודי שחי בארץ גורם בישיבתו בה להחזרת מקצת השכינה למקומה. ואם כן, כל מצווה שהוא מקיים בארץ גורמת בכל רגע ורגע לתוספת גילוי ה' בעולם. "וְהַמַּעֲשִׂים לֹא יִשְׁלְמוּ כִּי אִם בָּהּ" - גם המצוות שאינן תלויות בארץ מגיעות לשלמותן דווקא כשמקיימים אותן בארץ.

במצוות רבות מברכים שתי ברכות: האחת מורה על פעולת המצווה - "וציוונו ל-", והאחרת מורה על המצווה עצמה - "וציוונו על...". לדוגמה, בברית מילה מברכים "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על המילה" וגם "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו". על תפילין של יד מברכים "אשר קדשנו... וציוונו להניח תפילין", והאשכנזים מוסיפים ברכה על תפילין של ראש - "על מצוות תפילין"¹⁷.

17. הספרדים מוסיפים את הברכה השנייה רק אם הפסיקו בדיבור בין תפילין של יד לתפילין של ראש.

מדוע נדרשות שתי ברכות?

במצוות יש שני ממדים: ממד פרטי וממד כללי. הממד הפרטי הוא הציווי החל על כל אדם ואדם לקיים את המצווה. "אשר קדשנו במצוותינו וצונו להניח תפילין" - הקב"ה ציווה אותי לעשות את המעשה המסוים: להניח תפילין. אך יש ממד נוסף, המתבטא בנוסח "על מצוות תפילין" - יש עניין מיוחד שעם ישראל יניח תפילין. את הממד הפרטי אפשר לקיים בכל מקום, אך הממד הכלל-ישראלי, שאינו מיוחד אותי כאדם פרטי המניח תפילין אלא כחלק מעם ישראל, יכול להגיע לשלמותו רק כאשר מקיים המצווה חי בארץ ישראל. ולא זו בלבד שהקיום השלם ייתכן רק בארץ, ישנן מצוות שאין כל אפשרות לקיימן בחוץ לארץ! "וְהִרְבֵּה מְצֻוֹת יִשְׂרָאֵל בְּטִלּוֹת מִמֵּי שְׁאִינּוּ דָר בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל" - ישנן כמה וכמה מצוות התלויות בארץ שכלל אינן קיימות מחוצה לה. אם כן וודאי שיש תוספת קדושה בעלייה לארץ ישראל, ועל אף שאפשר להתקשר לה' ברמה מסוימת בכל מקום - כל מצווה ומצווה המקוימת בארץ ישראל נושאת עמה משמעות נעלה הרבה יותר מבכל מקום אחר על פני תבל, "וְהֵלֵב וְהִנְפֹּשׂ אֵינָם טְהוֹרִים וְזָכִים כִּי אִם בְּמָקוֹם שְׂיֻדְעִים בּוֹ שֶׁהוּא מִיַּחַד לְאֱלֹהִים".

כשהיה בית המקדש קיים, אדם שהתעוררו בו כיסופים לקב"ה, או שביקש לחלופין לכפר על חטאיו, היה עולה לבית המקדש ומביא קורבן. היום בעוונותינו אין לנו קורבנות, ואת מקום הדבקות בה' תופסת ארץ ישראל - "וְהֵלֵב וְהִנְפֹּשׂ אֵינָם טְהוֹרִים וְזָכִים כִּי אִם בְּמָקוֹם שְׂיֻדְעִים בּוֹ שֶׁהוּא מִיַּחַד לְאֱלֹהִים, וְתִתְעוֹרֵר הַתְּשׁוּקָה אֲלָיו וְתִטְהַר הַנֶּפֶשׁ בּוֹ, כֹּל שֶׁכֵּן מִי שֶׁהוֹלֵךְ אֲלָיו מִמָּקוֹם רְחוֹק, וְכָל שֶׁכֵּן לְמִי שֶׁקָּדְמוֹ לוֹ עוֹנוֹת, וְהוּא מְבַקֵּשׁ כְּפָרַת הָאֱלֹהִים".

גם אחרי שמגיעים לארץ ישראל יש לאן להמשיך ולשאוף. להניח עוד אבן, לבנות עוד בית, להקים עוד שכונה בארץ ישראל. מצוות יישוב הארץ אינה מוגבלת ואינה נגמרת לעולם. עוד משימות רבות לפנינו: לייחד את הגליל ואת הנגב, ליישב את יהודה ושומרון, לחזור לעזה ולעבר הירדן ועוד ועוד. הקב"ה הבטיח לנו את ארץ ישראל כולה, ואנו צריכים להתאמץ ולזכות בה צעד אחר צעד. ברוך ה' התקדמנו רבות, אך הדרך עוד ארוכה.

ריה"ל משתמש במושג "גלות" במובנו הפשוט - עזיבת מקום המולדת, המקום שבו אדם חי וצמח, ומעבר למקום אחר, חדש, רחוק. בעצם הגלות יש

ממד של כפרה: "וְכָל שָׁבוֹן לְמִי שֶׁקָּדְמוּ לוֹ עֲוֹנוֹת, וְהוּא מִבְּקֵשׁ כְּפָרַת הָאֱ-לֹהִים, וְאִי אֶפְשֶׁר לוֹ בְּקִרְבָּנוֹת אֲשֶׁר הָיוּ קְבוּעִים לְכָל עֶוֹן וְעֶוֹן מִזְדוֹן וּשְׂגָגָה, וְיִסְמָךְ עַל מֵה שֶׁאָמְרוּ רַבּוֹתֵינוּ: 'גְּלוֹת מִכְּפָרַת עֶוֹן'", על אחת כמה וכמה שהגלות מארצות הנִכר אל ארץ ישראל, מכפרת ומוסיפה קדושה - "כָּל שָׁבוֹן אִם יִהְיֶה הַגְּלוֹת לְמָקוֹם רְצוּי".

לגלות מהמקום הנוח שבו גדלת, לעקור הכול ולעלות לארץ ישראל - זו משימה קשה בכל עת, ודאי ובוודאי בתקופתו של ריה"ל. לפני שעליתי לארץ הזמין אותי אבי מורי, שזכה לעלות עם הישיבה ארצה כמה שנים לפניי, לבוא ביום ירושלים ולדבר עם תלמידי הישיבה. הישיבה שכנה אז בירושלים, והרבה מתלמידיה עלו ארצה והתגוררו בירושלים. בשיחתי עם התלמידים אמרתי להם כי 'כל הדר בירושלים עובר בעשה'¹⁸, שנאמר "וּפְרָצְתָּ יְמֵהּ וְקִדְמָה וְצַפְנָה וְנִגְבָּה" (בראשית כח, יד). לא באתם מחוץ לארץ כדי להתיישב בירושלים בשיא הנוחות, עליכם להמשיך ולהפריח את הארץ, לבנות אותה רוחנית וחומרית בכל מקום! עזיבת המקום הנוח כדי להוסיף תורה ובנייה בארץ במקום מרוחק - זהו לדעתי צו השעה שלנו היום. גם ה"גלות" ממקום למקום בארץ מכפרת על העוונות, "כָּל שָׁבוֹן אִם יִהְיֶה הַגְּלוֹת לְמָקוֹם רְצוּי".

הדרך לארץ ישראל רצופת סכנות

ראינו עד כה את תשובות החבר על שתי השאלות הראשונות של מלך כוזר. המלך טען שאין שכינה - והחבר ענה כי יש גם יש שכינה, אך היא נסתרת. המלך טען כי אפשר להתקרב לה' בכל מקום - החבר העמידו על טעותו והבהיר לו כי אי אפשר להתקרב בכל מקום באותה שלמות כמו בארץ ישראל, ומי שעולה לארץ ישראל זוכה לכפרה על עוונותיו. עכשיו יתייחס החבר לטענת המלך בעניין הסכנה: "וְלָמָּה תִּכְנִיס עֲצָמְךָ בְּסַכְּנוֹת הַמִּדְבָּרוֹת וְהַיַּמִּים וְהָאֲמוֹת הַמִּתְחַלְפוֹת?" טוב ויפה שאתה מעוניין לעלות לארץ, אך אתה מכניס את עצמך לסכנות ממשיות! החבר מחלק את תשובתו לשניים. ראשית, הוא אומר, אל תגזים עם הסכנה. וכי בחוץ לארץ אין סכנות?! אין

18. על משקל "כל הדר בחוצה לארץ כאילו עובד עבודת כוכבים...", "כל העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה..." (כתובות קי, ב).

פיגועים בצרפת, באנגליה ואפילו באמריקה? אין תאונות דרכים בשום מקום אחר?! בכל מקום בעולם יש סכנות. נכון, גם בישראל יש סכנות, אך הן אינן רבות מאלו שבכל מקום אחר. מאז קום המדינה נהרגו בתאונות דרכים יותר אנשים מבכל מלחמות ישראל ופיגועי הטרור גם יחד, ותאונות דרכים, כידוע, אינן מיוחדות רק למדינתנו הקטנה. אם כן, אומר החבר למלך, אל תעצים את הסכנות כדי לנסות ולשכנע אותי לא לעלות לארץ.

חלקה השני של התשובה דן בסוגיה אם מותר לאדם להכניס עצמו לסכנה. אנו מצווים להישמר מאוד לנפשותינו ולא להכניס עצמנו לסכנה מתוך ביטחון שהקב"ה יצילנו, ואולם לא בכל הזמנים ולא בכל סוגי הסכנות איסור זה תקף. **"אבל הסכנה בים וביבשה אינה נכנסת באמרו: 'לא תנסו את יי אלהיכם'"** – לדברי החבר האיסור להיכנס לסכנת נפשות נובע מהפסוק **"לא תנסו את ה' אלהיכם"** (דברים ו, טז), אולם העלייה לארץ ישראל איננה בגדר האיסור כלל וכלל, גם אם יש סכנות בצידה. ההימנעות מסכנה אין פירושה חידלון מן החיים. **"אך סכנה שהוא מסכן כמו מי שתהיה לו סחורה מקנה שירויח בה"** – גם הסוחרים הנוסעים ממקום למקום לפרנסתם עלולים להיקלע לסערות ולמפגש עם שודדי ים, ואף על פי כן הם אינם נדרשים להיבטל ממלאכתם בשל כך. ואם כך בענייני פרנסה, על אחת כמה וכמה שלצורך מצוות ישוב ארץ ישראל מותר להסתכן. **"ואלו היה מסכן יותר מזה כפי תשוקתו וקוות הכפרה, היה הדין עמו בהכנסו בסכנות"**. בדרך כלל בחיים אסור להיכנס לסכנה, אך למי שמשתוקק לעלות לארץ ישראל מותר להסתכן, ואם הוא ימות חלילה, הוא ידע כי במותו בעת קיום מצווה כה גדולה יתכפרו כל עוונותיו. **"אחרי אשר חשב עם נפשו והודה על מה שעבר מימיו, הסתפק בו והחזיק בשאר ימיו ברצון אלהיו ויכנס בסכנה; ואם יצילנו אלהיו ישבח ויודה, ואם ימיתהו בעונותיו"**. אין בסכנות שבעלייה לארץ משום "לא תנסו את ה' אלוהיכם", קובע החבר. אני מקווה שאזכה ואצליח להגיע אל הארץ הנכספת, ואם חלילה לא אגיע – אף על פי כן אני מודה לה' על החיים שנתן לי עד עכשיו. אם אמות בדרכי לארץ ישראל יהא זה שכרי ותהא זאת כפרתי.

החשש מהסכנה התממש במציאות - ריה"ל מצא את מותו במסעו לארץ ישראל

בשנת 1140 החל ריה"ל את מסעו לארץ ישראל. הוא עלה על אונייה מזרחה, חנה במצרים, ובשנת 1141 החל להפליג לעבר ארץ ישראל. ישנן כמה גרסאות מה עלה בגורלו בדיוק, אם מת בדרך או לאחר הגעתו לארץ, אך מסתבר שהחשש מהסכנה לא היה חשש בעלמא. ריה"ל היה מודע לסכנות – ואף על פי כן התאמץ בעצמו לעלות. ריה"ל דוחה מכול וכול את דברי התוספות הטוענים כי בימינו אנו פטורים מעלייה לארץ בגלל סכנת הדרכים (ראו לעיל הערה 16). ריה"ל קובע שסכנות העלייה אינן גדולות מהסכנות הנשקפות לסוחרים העוברים ממקום למקום, ואפילו אם הייתה הסכנה גדולה ורבה מסכנות אחרות, לא הייתה בכך כל עילה להימנע מעלייה לארץ. הארץ תיבנה דווקא מכוחם של המסתכנים ועולים אליה במסירות נפש.

ריה"ל מוסיף טיעון הלכתי: "וְרוֹאֵה אֲנִי זֶה יוֹתֵר עֲצָה טוֹבָה מֵאֲשֶׁר יִסְכְּנוּ בְנֵפֶשׁ בְּמִלְחָמוֹת בְּעִבּוֹר שְׂיִזְכְּרוּ בְּגִבּוֹרָה, אוּ בְעִבּוֹר שְׂיִקְחוּ שָׂכָר גָּדוֹל, וְשִׂוִּיתֵר קְלָה הִיא הַסְּכָנָה הַזֹּאת מֵאֲשֶׁר יִכְנָסוּ בְּמִלְחָמַת הָרְשׁוֹת כְּדִי לְקַבֵּל שָׂכָר עַל הַמִּלְחָמָה"¹⁹. אנשים רבים מסכנים את עצמם ויוצאים למלחמה לשם התהילה (אין מדובר במלחמה לכיבוש ארץ ישראל, אלא לכלל המלחמות המתנהלות בעולם). המניעים למלחמה בדרך כלל אינם נשענים על אידיאלים גדולים וטהורים. אנשים מוכנים להסתכן כדי לזכות בשלל רב, כדי לזכות בכבוד או כדי שיזכירו את גבורתם בעת שיספידו אותם... (ואפילו היוצאים למלחמת מצווה מונעים לעתים מהשאיפה לחיי העולם הבא...)

ועם זאת, על אף הסכנות הגדולות הכרוכות במלחמה, ישנם מצבים ותקופות שבהם המלחמה היא בגדר מצווה של ממש. מלחמת יהושע לכיבוש הארץ הייתה מלחמת מצווה, וכך גם מלחמות בית דוד. הסכנות הכרוכות במלחמה גדולות ורבות מסכנות הדרכים, ואף על פי כן ציווה הקב"ה להילחם – ולהסתכן. אומנם אסור לאדם להכניס עצמו לסכנה כדי לקיים מצווה – אך במלחמת מצווה עצם ההסתכנות היא-היא המצווה. אין שום דרך לדרוש

19. בתרגום אבן שמואל: "אכן קלה הסכנה שסיכן הוא את נפשו אף מזו שנסתכנו בה האנשים היוצאים למלחמת מצווה מתוך תקווה כי יהיה להם חלק לעולם הבא".

מאדם לצאת למלחמה ובה בעת לתבוע ממנו שלא יסתכן. הרי זה תרתי דסתרי. ברגע שיש מלחמה, יש סכנה – ומצוות המלחמה על כיבוש הארץ שציוותנו התורה כוללת בתוכה את המצווה להסתכן במצווה נעלה זו. אם כן, כל השתדלות להגיע לארץ ישראל, אף אם היא כרוכה בסכנות, היא השתדלות מותרת ואפילו מבורכת.

מצוות כיבוש הארץ והמצווה לשבת בה שזרות זו בזו

הן הרמב"ם הן הרמב"ן קובעים שהמצווה האישית החלה על כל יהודי לגור בארץ ישראל נובעת ממצוות כיבוש הארץ המוטלת על עם ישראל. הרמב"ן לומד את המצווה לכבוש את ארץ ישראל מהפסוק **"וְהוֹרַשְׁתֶּם אֶת הָאָרֶץ וְיִשְׁבְּתֶם בָּהּ כִּי לָכֶם נָתַתִּי אֶת הָאָרֶץ לְרִשְׁתָּהּ אֹתָהּ"** (במדבר לג, נג). אומנם ברור שהפסוק מתייחס לכלל ישראל, אך הרמב"ן ממשיך וכותב שלומדים מהפסוק חיוב על כל אחד ואחד מאיתנו לגור בארץ ישראל גם בעת הגלות. על פי הרמב"ן אין מדובר בשתי מצוות – מצוות כיבוש הארץ של הכלל ומצוות יישוב הארץ של הפרט – אלא המצווה של הפרט לגור בארץ ישראל נובעת מהחובה שארץ ישראל תהיה בידי עם ישראל. הקשר בין שני המרכיבים מובן מאוד ומתבטא במציאות: בזכות כל אותם היהודים שחירפו נפשם ועלו לארץ במשך שנות הגלות הארוכות זכינו להקים את מדינת ישראל. לו היה הקשר בין עם ישראל לארץ ישראל ניתק חלילה – לא היינו יכולים לכבוש את הארץ בשום פנים ואופן. אומנם הייתה זו משימה קשה, אך רצף היחידים שעלו לארץ וישבו בה הפך אותה למשימה בת ביצוע.

נראה לי שזוהי גם דעת הרמב"ם. פרק ה' בהלכות מלכים ומלחמות הרמב"ם פותח במלחמת מצווה המוטלת על המלך להילחם תחילה: **"זאי זו היא מלחמת מצווה זו מלחמת שבעה עממים ומלחמת עמלק ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם"**, ובהמשך הפרק הוא מדבר על המצווה של כל יחיד לגור בארץ ישראל. לפיכך נראה שגם לדעת הרמב"ם שתי המצוות כרוכות זו בזו. ואם הן כרוכות זו בזו, כשם שמוטל על הכלל לצאת עם המלך למלחמת כיבוש הארץ לצד הסיכונים הכרוכים בה, כך ראוי לכל פרט ופרט לגור בארץ ישראל חרף הסכנות. זכינו לחיות בדור של גאולה, וברוך ה' כבר יש לנו מדינה והנהגה כללית בראשה. אך ודאי שכל אדם נדרש למסירות כדי לבנות את

הארץ ולפתח אותה כפי יכולתו. לכל יהודי בארץ ישראל ישנה חשיבות רבה ומלאת עוצמה, וככל שיותר יהודים יישבו על אדמת ישראל כך תלך השכינה הנסתרת ותתגלה לעיני כול.

אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה

טענתו הרביעית של מלך כוזר כלפי החבר הייתה כנגד שלילת החירות – רצונו של החבר לשאת על עצמו עול נוסף של מצוות התלויות בארץ. על כך עונה לו החבר (בפסקה כה): אדרבה, בעבורי ההשתעבדות למצוות היא שמחה גדולה!

”אמר החבר: אבל אני מבקש חרות מעבדות הרבים אשר אני מבקש רצונם ואינני משיגו” – ודאי שאני רוצה חירות מכובד עולה של מלכות ספרד (ארץ מגוריו של ריה"ל) – **”ואפלו אם אשתדל בו כל ימי חיי, ואלו הייתי משיגו לא היה מועיל לי, רצוני לומר: עבדות בני אדם ובקשת רצונם”**. אין לי כל עניין להתחנחן לפני המלכות ולנסות למצוא חן בעיני בשר ודם. ואולם, ישנה עבדות אחרת שאליה אני כמה ומשתוקק: **”ואבקש עבדות אחר, ישג רצונו בטרח מעט, והוא מועיל בעולם הזה ובבא, והוא רצון האלהים”**. בעוד מציאת החן בעיני אדם אין בה כל תועלת, העבדות האחרת, עשיית רצון ה', נושאת עימה תועלת רבה גם בעולם הזה וגם בעולם הבא, ולא זו בלבד – **”ועבודתו הוא החרות האמתית, וההשפלה לו הוא הכבוד על-האמת”**. השעבוד לקב"ה הוא החירות האמתית שלי!

על הלוחות הראשונים שקיבל משה מאת ה' בהר סיני נאמר **”והלחת מעשה אלהים המה והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלחת”** (שמות לב, טז). ודרשו חז"ל: **”אל תקרא חרות אלא חרות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה”** (אבות ג, ב). אדם שמקבל עליו עול מלכות שמיים משתחרר מכל סוגי העול האחרים. החבר מרגיע את מלך כוזר: דאגת שמא תישלל חירותי כשאעלה לארץ ואתחייב במצוות נוספות? הלוואי שיהיו לי עוד ועוד מצוות! ככל שירבו מצוותיי כך תגדל שמחתי.

סיום הספר סוגר מעגל ומתחבר אל המסרים שבתחילתו

מלך כוזר מתרשם מטהרת שאיפותיו ועוצם השתוקקותו של החבר,

ומבחינתו נראה שעצם הרצון – די בו. **”אמר הכוזרי: כְּאִשֶּׁר אַתָּה מְאָמִין בְּכָל מֵה שֶׁזְכַרְתָּ כְּבֹר יְדַע הָאֵל מִצְפּוֹנָה, וְרַחֲמָנָא לְבָא בְּעֵי, יוֹדַע הַמְצַפּוֹנִים וּמְגַלָּה הַנְּסֻתוֹת”** (פסקה כו). הקב”ה יודע ומבין את גודל רצונך, ודי בכך. הלוא מה שחשוב הוא הרצון והמחשבה. ואולם החבר מעמידו על טעותו. אומנם כאשר המעשה איננו אפשרי המחשבה מועילה, אך מלכתחילה המחשבה והרצון אינם עומדים בפני עצמם, ואין להסתפק בהם. על האדם לשזור זה בזה את הכוונה ואת המעשה. **”זֶה אֵמֶת כְּאִשֶּׁר יִמְנַע הַמַּעֲשֶׂה... וְאִם הָיָה הַמַּעֲשֶׂה בְלִעְדֵי כּוֹנֵה אוֹ כּוֹנֵה בְלִתֵי מַעֲשֶׂה תֹאבֵד הַתּוֹחֵלֶת, אֶלָּא בְּמֵה שְׂאֵי אֶפְשֶׁר הַמְצָאֵת הַכּוֹנֵה”**. הכוונה מעניקה למעשה את תוכנו – ומובן מאליו שמעשה ריק מתוכן יהיה חסר כל משמעות. שורש זה יצוק באמירתם הברורה של בני ישראל: **”נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע”** (שמות כד, ז)! ניצוק תוכן למעשינו, נעשה אותם מתוך כוונה והזדהות, ננסוך בהם אהבה. אך עם כל חשיבותה של הכוונה – כאשר היא מופיעה בלי מעשה בצידה אין בה ולא כלום, ואין היא אלא שקר. עם זאת החבר מדייק כי יש משמעות מסוימת לצער ולווידוי על מעשה שלא נעשה, כפי שבא לידי ביטוי בתפילה: **”וְהַתְּוֹדוֹת עַל הַמְּנַע הַמַּעֲשֶׂה מוֹעִיל קִצַּת תּוֹעֵלֶת, כְּהַתְּוֹדוֹתֵינוּ בְּתַפְלֵתֵנוּ בְּאִמְרָנוּ וּמִפְּנֵי חֲטָאֵינוּ וְהַדּוּמָה לָזֶה”**.

לאחר שהבהיר החבר כי החלטתו לעלות לארץ ישראל היא חד משמעית, הוא מעניק תפקיד גם לכוזרי. לא רק אני צריך לעלות לארץ ולחבר את המעשה עם הרצון שלי, גם אתה יכול לסייע בידי. עליך לעזור לי ולעודד אותי, כי גם מי שמעורר בלב בני אדם אהבה למקום הקדוש הזה מקרב את הגאולה וראוי לשכר: **”וּבְהֶעֱרַת בְּנֵי אָדָם וְהַתְּעוֹרְרוֹתֵם אֶל אֲהַבַת הַמְּקוֹם הַהוּא הַקָּדוֹשׁ יִנְחָץ הָעֵנָן הַמִּיחַל, שָׂכָר גָּדוֹל וּגְמוּל רַב, כְּמוֹ שֶׁנֶּאֱמַר: ‘אַתָּה תִּקְוֶם תִּרְחַם צִיּוֹן כִּי עֵת לְחֻנָּה כִּי בָא מוֹעֵד, כִּי רָצוּ עֲבָדֶיךָ אֶת אֲבִנֶיהָ וְאֶת עַפְרָה יְחַנְּנוּ’ – רָצוֹנוֹ לֹמַר כִּי יְרוּשָׁלַיִם אֲמָנָם תִּבְנֶה כְּשִׁיכְסְפוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לָהּ תִּכְלִית הַכֶּסֶף עַד שִׁיחַוְּנֵנוּ אֲבִנֶיהָ וְעַפְרָה”**. החזרה של השכינה תלויה כל כולה גם בכוונה – ברצון ובתשוקה, וגם במעשה. אם הרצון יהיה כן ועז הוא יביא לידי מעשה. ואם ייעשה מעשה – יגבר הרצון עוד ועוד ויהפוך עוד דברים למציאות.

נראה כי החבר הצליח לשכנע את מלך כוזר באמיתת החלטתו, והמלך

שולח לו את ברכתו:

"אמר הכוזרי: אם הדבר כן - מנעה אשם, ועזרה מצוה. האלהים יעזרה על פונתה, ויגזר לה הטוב כבקשתה והשתדלותה, ויהיה לה עוזר וסומך, וירבה שכרה על בר לבך ומצפונך, כי הוא בעל הטובה וא-להי החסד והגבול, ואין אלוה מבלעדיו ואין צור זולתו, יעשה עמך כחסדו עם המכונים פונתה לשמו ברחמיו. אמן אמן סלה".

תקומת עם ישראל בארץ ישראל - מימוש חזונו של ריה"ל

זכות גדולה הייתה לרבי יהודה הלוי לכתוב את דבריו אלו קרוב לאלף שנים לפני שקמה גם ניצבה מדינה יהודית בארץ ישראל. ספר הכוזרי הצליח לעורר את האהבה לארץ ישראל בלב הדורות כולם. הוא נטע בקרב העם את ההבנה שאין כל תוחלת בגלות - ושיש לעלות לארץ ישראל גם אם יש סכנה בדבר. ואם כך הורה ריה"ל בזמנו - על אחת כמה וכמה שהדברים נכונים בימינו, כאשר הדרך סלולה ופתוחה והארץ פושטת את ידיה לקבל את בניה לתוכה.

כך נחתם ספרו הקדוש של ריה"ל בשיר אהבה לארץ ישראל, שמתוכו מתבהרים הרעיונות שעלו לאורך פרקיו. אשרינו מה טוב חלקנו שאנו זוכים לראות איך הפכו הכוונות למעשים, איך התשוקה של עם ישראל לארצו קרמה עור וגידים והובילה את עם ישראל לארץ ישראל על אף כל הניסיונות וחרף כל הקשיים. יהי רצון שנמשיך ונראה את עם ישראל הולך ומתרבה על אדמתו ומממש את העניין האלוקי במהותו האמיתית, בהתגלות השכינה בתוככי חיי המעשה בארצנו הקדושה.