

מבוא למחשבת ישראל

נושא הקורס:

מקובל לראות את רבי סעדיה גאון זצ"ל כפותח תקופה חדשה בתלמוד תורה בישראל. אף שככל תהליך רוחני יש לו מבשרים, ועל כן בוודאי שקדמו לרס"ג בעלי מחשבה פילוסופית, ולמעלה מזאת, כפי שנראה בהמשך, ימיה של מחשבת ישראל כימי התורה כולה, אין חולק על כך כי את המהפכה הגדולה בתחום זה עשה רבי סעדיה גאון בספרו: "הנבחר באמונות והדעות", ומאז החלה תקופה מרתקת של תלמוד תורה פילוסופי רבני בתולדות השתלשלות התורה בעם ישראל.

קורס זה הינו מבוא למחשבת ישראל. הוא אינו מתיימר ללמד את מחשבת ישראל כולה, ולהתיימר ללמוד לעומק או למצער לסקור את כל הנושאים וכל ההוגים המתכנסים תחת הכותרת "מחשבת ישראל". מטרתו כקורס מבוא היא להעניק מפתח, המאפשר להיכנס לתוך הבניין הגדול של המושג מחשבת ישראל. הציפייה היא כי הלומדת בקורס תהיה מצוידת בכלים המאפשרים לה להבין את חוט השידרה של מחשבת ישראל, ומכאן ואילך לפסוע בכוחות עצמה בשדה הרחב והענקי הצומח תחת כותרת זו.

מהם אפוא הכלים הנדרשים כדי להתחיל? כדי להתחיל צריך להבין את הצורך – מפני מה בכלל נוצר חלל שמושג כלשהו צריך למלא אותו. בדרך כלל, יוסבר חלל זה גם על רקע נסיבות היסטוריות, שכן הוא הופיע בעולם בזמן מסוים – דבר המעיד בדרך כלל על כך שלא היה בו צורך קודם לכן. מתוך ביאור הצורך והחלל הקיים שהוליד את אותו צורך עולה השאלה מה באמת ממלא את הצורך הזה, ולמה מתכוונים כאשר אומרים מחשבת ישראל – מה נמצא בתוך המושג הזה ומה אינו כלול בו. זהו האור המקיף, המבאר מהו תחום הידע שאנו לומדים אותו בקורס זה.

ניתן לעסוק בתחום מחשבת ישראל בדרכים רבות, אנו נבחר לעסוק בקורס זה, באפשרות של קשר אינטימי יותר עם ההוגים המרכזיים בתחום. סדר הדברים יהיה איפוא סדר הופעתם ההיסטורית, והוא יילמד דרך החידוש העיקרי של כל אחד: רס"ג וריה"ל, הרמב"ם, רבנו בחיי, רבי חסדאי קרשקש ורבי יוסף אלבו, ונתמקד בהבנת השיטה העקרונית שלהם.

החומר לקורס הזה מורכב משלושה סוגים של מקורות:

א. **מקורות ראשוניים מדברי גדולי ההוגים של עם ישראל.** אלה הדברים החשובים באמת, ואף שלעיתים הם כתובים בשפה מורכבת ולא פשוטה (יש לזכור כי חלקם הגדול נכתב בערבית, ועל כן יכולתנו לגשת לטקסט מותנית בתרגום מתאים) הם המקור לכל הלימוד שלנו. אעיר כאן כי טבעם של לומדים בקורס כתוב הוא שלא להתאמץ לקרוא מקורות ראשוניים, מתוך הנחה שכותב הקורס מסכם את האמור בטקסט המצוטט, ואם כן – למה להתאמץ. אולם גם מצד מצוות תלמוד תורה, אך גם מצד ההבנה הבסיסית של הדברים, אין תחליף לקריאה במקור הראשוני. כל המקורות הראשוניים המצוטטים בקורס זה הינם חלק בלתי נפרד מהלימוד, ואף אתאמץ שלא להביא דברי סיכום רבים, כדי "לאלץ" את הלומדות לקרוא אותם במקור.

ב. **הפניה למאמרים בקישוריות:** מאמרי מבוא רבים נכתבו על נושאים שונים שאנו עוסקים בהם, והקורס יפנה למאמרים אלה. מאמרים אלה אינם תוספת, אלא הם חלק בלתי נפרד מהקורס עצמו. במקום בו כתבו אחרים דברים טובים יותר ומכונים יותר לנושא הקורס כקורס מבוא מאשר אני מסוגל לכתוב – אני מפנה לדבריהם, ומקצר את דבריי שלי. ההפניה בקישוריות השונות הם פשוט כתיבת הקורס על ידי כותב אחר, אך מדובר בלימוד שהוא מהותי מאוד. בכל אישיות אותה נלמד תהיה גם הפניה לויקיפדיה כמקור בסיסי לא רע להכרת הדמות, התקופה והרעיונות המרכזיים. אין צורך לשלוט בערך כולו, אלא בעיקר בחלקים הראשונים של הערך. אנסה מאוד שלא להעמיס יתר על המידה בחומר מסובך, אלא להפך – לאפשר נגישות והבנה בסיסית, כראוי לקורס מבוא.

ג. **דברי הסבר שנכתבים על ידי כותב הקורס:** מבנה הקורס אינו דומה לקורסים של האוניברסיטה הפתוחה. כמעט ואין בו שאלות לעיון או דברים דומים לכך. הדבר הקרוב ביותר שמתאר את מסגרת הקורס הוא שכתוב של הרצאות או סיכומים טובים של שיעורים שנשמעו.

במבט ראשון, קורס במחשבת ישראל פונה אך ורק אל התודעה ואל השכל, ועוסק בהיבטים הפילוסופיים של התורה. אולם דרכה של תורה היא שהיא "תורה", לאמור: אין היא עוסקת רק בהבנה ובהשכלה, אלא גם בניסיון להפוך את האדם לטוב וישר. על כן, לא נמצא את הלימוד שלנו רק במשנה הפילוסופית של ההוגה, אלא גם במשנתו המעשית, ובדרך בה הוא מכוון את האדם ללכת בה. אנו נחפש בסופם של דיונים את המשמעות הקיומית המעשית של עובד ד', ואת הדרכים שנפתחו בפניו להעמיק את חיוניותו האמונית והדתית.

מהי מחשבת ישראל ולשם מה היא נוצרה

העיסוק במחשבת ישראל נושא בתוכו פוטנציאל עצום לשני כיוונים: מחד גיסא, הוא מאפשר קירבה הרבה יותר גדולה בין התורה ובין האדם. התורה הופכת משפה זרה ואזוטורית לשפה בה האדם מדבר, והיא מתיישבת היטב על ליבו ומובנת לו. כך מתאפשר לו לעבוד את הקב"ה לא רק במעשה אלא גם בתודעה; כך מתאפשר לו להזדהות יותר ויותר עם אמונתו ועם ציוויו של הקב"ה; כך הוא יכול לשלב בין נאורותו המחשבתית ובין אמונתו הדתית. מאידך גיסא, קיימות סכנות גדולות בעיסוק במחשבת ישראל. סכנה אחת היא סכנת הנטישה של אמונת התורה בשל העובדה שהיא אינה עומדת בקריטריונים של המחשבה הפילוסופית. סכנה שניה היא סכנת הסילוף: כדי שהתורה תתאים לשפה הפילוסופית של האדם אפשר שהאדם יעוות את התורה, ועל ידי כך יחוש התאמה גדולה, אך לא לתורה, אלא למה שהוא רוצה שהתורה תאמר.

הלומדים יכולים אפוא לשער שמחשבת ישראל שבה אנו עוסקים יצרה גם בעיות קשות ופולמוסים קשים על עצם קיומה, והיו שטענו שסכנתה מרובה בהרבה מתועלתה. מוקדם עדין לעסוק בויכוחים האלה, שכן עוד לא ראינו מה טוענת מחשבת ישראל ומהם עיקרי דבריה, אך אנו נעסוק בויכוחים אלה בהמשך, ונראה כי הגיעו לחרמות רבות ולפילוגים קשים בעולמה של תורה.

עוד משמעות לעובדה שמחשבת ישראל היא למעשה תרגום לעולמו של הלומד טמונה בעובדה שאנחנו כבני אדם משתנים. שפת מושגים אחת שאנו מדברים בה בימי הביניים אינה דומה לשפה הפילוסופית שאנו מדברים בה היום. ממילא עולה שאלה על המשמעות של ה"תרגומים" השונים – ספרי מחשבת ישראל של הרמב"ם וריה"ל, רבינו סעדיה גאון ורבי חסדאי קרשקש – לדורות, שהלוא השפות הולכות ומשתנות, ומה שהניח את דעתו של השואל בימי הרמב"ם (למשל, קבלת הטיעון כי חלק גדול מהמצוות הוא מלחמה בעבודה זרה) אינו מניח את דעתו של הלומד היום.

נסכם אפוא: מחשבת ישראל היא העתקת התורה משפת התורה כפי שהיא מופיעה לשפת הפילוסופיה. הפילוסופיה מקשה שאלות רבות לאור העובדה שהיא מדברת בשפה הפילוסופית (לדוגמה: כיצד אפשר לקיים בכפיפה אחת את העובדה שהקב"ה יודע את הכל מראש ושלאדם יש בחירה חופשית; כיצד ניתן להבין את העולם הבא ולהוכיח את קיומו) והיא מבקשת את תשובת התורה, כלומר: את השפה בה התורה מדברת כדי שתיישב שאלות אלו על ליבה. זו למעשה פעולת תרגום, ועל כן הגדרנו את מחשבת ישראל כתרגום.

כמובן שעולה השאלה "אם כן – למה זה אנכי", לאמור: אם בסך הכל מחשבת ישראל מציעה תרגום לשפה פילוסופית, ואם יש בה סכנות כה רבות – למה הכריעו נושאי דיגלה להיכנס בכלל לתחום זה, ולא המשיכו לחיות את חיי האמונה בדרך שקדמה להם, שדיברה בשפת התורה, ולא ניסתה לעשות פעולה מסודרת עקבית ושיטתית של תרגום התורה לשפה פילוסופית? כדי לענות על שאלה זו, הבה נפנה למי שנחשב כאמור למוביל העיקרי של מחשבת ישראל ולמעצב דרכה במאות השנים שהיא קיימת – רבינו סעדיה גאון. אולם קודם לפניה, נעמיד את השאלה האמנם רס"ג היה המבשר של העיסוק במחשבת ישראל.

האם מחשבת ישראל הייתה קיימת גם לפני רס"ג ?

כאשר אנו עוסקים בתהליכים רוחניים או בשינויים פילוסופיים – לא ניתן לקבוע קו גבול מדויק שיחצוץ בין תקופה קדומה יותר לתקופה מאוחרת יותר. לא יהיה זה נכון לקבוע כי העיסוק במחשבת ישראל, לאמור בניסיון לתרגם לשכל האנושי את דברי התורה, לא היה קיים לפני רס"ג, ורק משעה שחיבר את ספרו הנבחר באמונות ובדעות התחילה תקופה זו. ראשית, כתיבה פילוסופית מצומצמת התחילה עוד לפני רס"ג, והיו לו "מבשרים" שונים, בדמות חכמי ישראל שחיו בתקופתו. בשל העובדה שאנו עוסקים כאן בקורס מבוא בסיסי לא נמנה אותם ונתאר את מעשיהם, אולם חשוב לדעת שהוא לא היה הראשון בתקופתו. הסיבה שרואים אותו כמחולל המהפכה הגדולה היא בשל העובדה שספרו היה הספר הראשון הערוך והמסודר, השיטתי והממוין, של הנושאים השונים במחשבת ישראל המתחדשת.

אולם, הטענה שמחשבת ישראל הייתה קיימת גם קודם לכן היא עמוקה הרבה יותר. ביסודו של דבר, אנו מוצאים ניסיונות כאלה לאורך כל מאמרי חז"ל. אנו נראה בהמשך את רשימת הנושאים בהם עוסקת מחשבת ישראל, ואז נגלה כי בכל הנושאים האלה עסקו חכמים במשך הדורות כולם. את העקבות ניתן למצוא כבר בתנ"ך, אבל בספרות חכמים נעשו ניסיונות רבים של תרגום התורה לשכל האנושי. אחת הראיות החזקות לכך היא העובדה שרוב מוחלט של ספרי המחשבה שנכתבו מתקופת רס"ג ואילך מבססים את דבריהם על מאמרי חז"ל, ומצטטים את דבריהם כדי להוכיח את הטענות השונות לכך. הדבר מלמד אפוא כי הם עצמם ראו את בסיס משנתם כנעוץ בדברי חכמים, ואת המדרש והחלק האגדתי של התורה כבסיס לדבריהם. אולם מעבר לראיה הפשוטה הזו, ניתן לראות כי בחלק גדול של הנושאים שעומדים על סדר היום של העיסוק במחשבת ישראל – אנו מוצאים כי שנים רבות לפני כן עסקו חכמים באותם נושאים ממש.

הבה נדגים חלק מהדימויים במחשבת ישראל הנמצאים כבר עמוק במשנתם של חז"ל:

יסודות האמונה: אחד הנושאים המרכזיים בעיסוק של חכמי מחשבת ישראל היה ניסיון להגדיר מבחינה פילוסופית במה יהודים חייבים להאמין, מהם עקרונות הדת היהודית. זה מה שהביא בסופו של דבר לניסוח עיקרי אמונה על ידי הרמב"ם, ויש הטוענים כי המנסח הראשון של עיקרים אלה היה רס"ג. אולם, עקבות של הדין בדבר עיקרי הדת היהודית אנו מוצאים כבר בספרות חז"ל. דוגמה לדבר: המשנה הראשונה בפרק עשרי של מסכת סנהדרין קובעת כי "אלו שאין להם חלק לעולם הבא, האומר אין תחית המתים מן התורה, ואין תורה מן השמים, ואפיקורוס", ובכך היא קובעת כי האמונה בתחיית המתים והאמונה בתורה מן השמיים הם יסודות האמונה הישראלית. זו דוגמה אחת, וניתן כמובן להוסיף עליה ממקומות אחרים בחז"ל, המנסחים את עיקרי הדת היהודית.

טעמי מצוות: בין הפרויקטים המשמעותיים ביותר של גדולי חכמינו בתקופת העיסוק במחשבת ישראל נמצא הניסיון להסביר את מצוות התורה לאור ההיגיון האנושי. כפי שנראה להלן, רס"ג אף טען שאפילו את החלק הארי של המצוות השמיעות (שלכאורה אין בהן היגיון אנושי) ניתן לתרגם לשפה פילוסופית אנושית. ואכן, אנו מוצאים פעולות אלה במקומות רבים בדברי חכמים. דוגמה לדבר הוא דברי רבי מאיר בהסבירו את מצוות טהרת המשפחה (נדה לא ע"ב):

תניא היה ר"מ אומר מפני מה אמרה תורה נדה לשבעה ? מפני שרגיל בה וקץ בה, אמרה תורה תהא טמאה שבעה ימים כדי שתהא חביבה על בעלה כשעת כניסתה לחופה.

רבי מאיר מתרגם את ההיגיון שבאיסור אישה לבעלה כמאבק של התורה כנגד השחיקה בחיי הנישואין, והחיוב שיש בתורה על בני הזוג לעבור אירוסין מחודשים ונישואין מחודשים בכל מחזור ומחזור. זהו מקור מובהק הדומה לנושאים השונים שעסקו בהם חכמי התורה לאורך הדורות. רבי מאיר תרגם למעשה את דיני טהרת המשפחה לשפה אנושית ופילוסופית המתיישרת בעולם המושגים של השומע.

הבחירה והידיעה: אחת; הסוגיות המחשביות המסובכות ביותר היא שאלת היחס בין הקביעה כי יש בחירה חופשית מוחלטת ובלעדיה לא ניתן לקיים מערכת של שכר ועונש, שכן לא ניתן להעניש את מי שלא אשם במה שהוא עשה, ובין האמונה בעובדה שהקב"ה הוא יודע הכל ואין לו כל מגבלה של זמן, וממילא הוא כבר יודע את העתיד לבוא. שאלה זו עמדה אמנם במוקד העיסוק של חלק מחכמי תקופת הראשונים, אולם אנו מוצאים לה עקבות כבר בחז"ל. המשנה הידועה במסכת אבות "הכל צפוי והרשות נתונה" עוסקת בצורה זו או אחרת בסוגיה זו. יש מחלוקת בין לומדי המשנה מהי המשמעות המדויקת של המילה "צפוי", ולא ניכנס אליה במסגרת זו, אולם עצם העובדה שסוגיה זו עולה – אין עליה מחלוקת.

המאבק בהגשמה: כפי שנראה להלן, אחד הנושאים העיקריים, אם לא המשימה העיקרית לדעת חלק מהחכמים, היה המאבק בפרימיטיביות האמונית, ובתיאור הקב"ה כדבר מה גשמי. מהתורה עולה לכאורה שכן שהרי מן התורה שבכתב עולה כי הקב"ה שובת ("וישבת מכל מלאכתו") ונופש (שבת וינפש") לאחר בריאת העולם; כי ריבונו של עולם מנהל את

העולם בדרך של ניסוי וטעייה ("לא טוב היות האדם לבדו"); הוא משתכנע מנימוקים שטוענים כלפיו ("לכן כל הורג קין שבעתיים יוקם"); הוא מתחרט על דברים שעשה ("וינחם ד' כי עשה את האדם בארץ"); הוא מתעצב ("ויתעצב אל לבו"); הוא מריח ריחות ניחוח ("וירח ד' את ריח הניחוח"); הוא משנה את הנהגתו ("ולא אוסיף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי"); הוא אינו יודע מה נעשה בארץ וצריך לרדת ולראות ("וירד ד' לראות את העיר ואת המגדל אשר בנו בני האדם"); "ארדה נא ואראה הכצעקתה הבאה אלי עשו כלה ואם לא אדעה"; הוא עומד לפגוע בחפים מפשע, ורק כאשר טוענים בפניו כי לא כך הם פני הדברים, הוא משנה את הנהגתו ("ויבא א-לוהים אל אבימלך בחלום הלילה ויאמר לו הנך מת על האשה אשר לקחת והוא בעלת בעל"); "האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף?"; הוא צריך לנסות את הבריות כדי לדעת שהם יראי א-לוהים ("כי עתה ידעתי כי ירא א-לוהים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני"); הוא נצב מעל בני אדם ("והנה ד' נצב עליו ויאמר"); יש לו בית ("והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית א-לוהים") ועוד ועוד.

הראשונים היו אלה שפעלו ללא לאות כדי לנקות את האמונה הישראלית מתפישות מגשימות, וכדי ללמד אותנו לקרוא את העניינים האלה מתוך התורה בצורתם הראויה. אנו כמובן נעסוק בנושאים אלה בהמשך דרכנו. אולם לא יהיה זה נכון לומר שלפניהם לא עסקו בכך. די לנו אם נדגים זאת בתרגום אונקלוס (על אונקלוס כדאי לקרוא ב http://he.wikipedia.org/wiki/%D7%AA%D7%A8%D7%92%D7%95%D7%9D_%D7%90%D7%95%D7%A0%D7%A7%D7%9C%D7%95%D7%A1) הקדום בהרבה לתקופת רס"ג, ושם אנו מוצאים כי בכל מקום בו עולה לכאורה הגשמה – הוא אינו מתרגם מילולית. לדוגמה: את הפסוק "וירד ד' לראות את העיר ואת המגדל" הוא אינו מתרגם כאילו ד' ירד, אלא "ואתגלי ד' לאתפרעא על עובדי קרתא ומגדלא" (והתגלה ד' להיפרע מעובדי העיר והמגדל), ודוגמאות כאלה יש לאין ספור.

ואם כן, עולה השאלה מה בכל זאת ההבדל בין מה שעסקו בו קודם לכן, ובין הפתיחה של תקופת הראשונים?

נראה שניתן לעמוד על הבדלים רבים, המצדיקים את ראיית פעולתו של רס"ג כפתיחה של תקופה:

- א. **סוגת הספרות:** דברי חכמים נכתבו בעבר כהערות וכתוספות במקומות מגוונים. אין אנו מוצאים בעולם חז"ל ספר מסודר ושיטתי, העוסק כולו בתרגום התורה לשפה הפילוסופית, ולהפך – רוב מוחלט של דברי חז"ל נכתב כסוגה אחרת לחלוטין של עיסוק בתורה: בין אם מדובר בהיבטים ההלכתיים, ובין אם מדובר בדברי האגדה שכתובים בצורת עריכה שונה לחלוטין מדרכים פילוסופיות.
- ב. **ההנחות המוקדמות:** כל דיון פילוסופי חייב להציע כמצע בסיסי ויסודי את נקודות ההנחה שלו: כיצד אנו יודעים את אשר אנו יודעים? מהן דרכי הסקת המסקנות? וכדו'. כל זה לא נמצא בעולם של חז"ל, ומהווה תשתית לספרים הראשונים של מחשבת ישראל.
- ג. **תחומי העיסוק:** תחומי העיסוק של חכמי הראשונים שפיתחו את מחשבת ישראל היו התחומים הממוקדים בסוגיות הפילוסופיות. הם לא עסקו בכל המרחב הגדול של התורה, אלא התמקדו באותם נושאים שהכתיב המאבק שבין הביקורת הפילוסופית על היהדות ובין הכתוב בתורה עצמה. זה כמובן בניגוד לחז"ל, שעסקו בכל מרחב התורה כולה.
- ד. **השפה הפילוסופית:** ספרי המחשבה הפילוסופית נכתבו בשפה אוניברסאלית. הם לא כונו לעם ישראל בלבד, או לאלה הקשורים במסורת של עם ישראל, אלא דיברו בצורה אוניברסאלית, ועל כן ההוכחות והראיות שבהם התבססו על השפה הזו.

ישנם כמובן עוד הבדלים רבים, אולם נראה כי ההבדל הבולט ביותר הוא אכן הקריאה הפשוטה בדברי חז"ל ובדברי הראשונים, המלמדת על ההבדל בין הצורות השונות של העיסוק בנושאים האלה. כל הקורא דף גמרא מול עמוד אחד בספרו של רס"ג רואה את ההבדל בצורה משמעותית ביותר. מדובר בסוג שונה לחלוטין של ספרות, שאף שיש בו מקבילות, וכאמור לעיל – לא ניתן למתוח קו חד משמעי בין התחומים השונים, מוצדק מאוד לומר כי מדובר אכן בפתיחתה של תקופה חדשה.

מפני מה חולל רבי סעדיה גאון את השינוי, ופתח את תקופת הפילוסופיה היהודית ?

על רבי סעדיה גאון אנא קראי חומר בסיסי בויקיפדיה:

http://he.wikipedia.org/wiki/%D7%A1%D7%A2%D7%93%D7%99%D7%94_%D7%92%D7%90%D7%95%D7%9F

אם תרצי להרחיב את ידיעותיך על רבי סעדיה גאון כדאי לקרוא את:

<http://www.daat.ac.il/daat/mahshevt/mehkarim/rabenu1-2.htm>

ההיסטוריה הבסיסית של רס"ג היא חלק מקורס זה.

למה הוא כתב את ספרו ?

ואשר הביאני אל הדבר הזה? הוא מה שראיתי רבים מבני אדם באמונתם ודעותם, מהם מי שהגיע אל האמת והוא יודע אותה ושמח בה, וכן אמר הנביא (ירמיה ט"ו ט"ז) נמצאו דברך ואוכלם ויהי דברך לי לששון ולשמחת לבבי, ומהם מי שהגיע אל האמת והוא מסתפק בה ואיננה מתאמתת אצלו ולא מחזיק בה, וכן אמר הכתוב (הושע ח' י"ב) אכתוב לו רובי תורתך כמו זר נחשבו. ומהם מי שלא מתאמתת אצלו ומחזיק בה, והוא אומר השקר וחושב שהוא אמת, והוא מחזיק בשוא ומניח השוא, ועליו נאמר (איוב ט"ו ל"א) אל יאמן בשו נתעה כי שוא תהיה תמורתו. ומהם מי שמנהיג את עצמו בדעת מן הדעות זמן, ואחר כך מאסו בעבור דבר שראה בו, והעתיק ממנו אל דעת אחרת אחר זמן, ומאסו בעבור דבר שהיה מגונה בעיניו בו, ואח"כ העתיק ממנו אל דעת א' אחר זמן, ועזבו בעבור ענין שהפסיד אותו בעיניו, וזה בהתהפכות כל ימיו. ומשלו במי שרוצה ללכת אל עיר ולא ידע הדרך אליה, והוא הולך פרסה ואח"כ נבוכ בדרך וישוב וילך בדרך אחרת פרסה, ויהיה נבוכ בה וישוב, וכן בשלישית וברביעית. וכן אמר הכתוב (קהלת ו' ט"ו) עמל הכסיל תיגענו כי לא ידע ללכת אל עיר.

וכאשר עמדתי על השרשים האלה ורוע סעפותם, כאב לבי על מיני מן המדברים והתעוררה נפשי לעמנו בני ישראל, ממה שראיתי בזמני מרבים מן המדברים המאמינים, אמונתם בלתי זכה ודעותם אינם ברורים, והרבה מהמכחישים מתגדלים בהפסד ומתפארים על אנשי האמת והם התועים. וראיתי בני אדם כאלו טבעו בימי הספקות, וכבר כסו אותם מימי השבוסים, ואין צולל שיעלה אותם ממעמקיהם ולא שוחה שיחזיק בידם וימשם. והיה אצלי ממה שלמדני אלהי מה שאוכל לסמוך אותם בו, וביכלתי ממה שחננני מה שאשימהו להם למסעד. וראיתי כי הועילם בו חובה עלי והישרם אליו מן הדין עלי, וכמו שאמר הנביא (ישעי' נ' ד') יי אלהים נתן לי לשון למודים לדעת לעות את יעף דבר. וגם מה שאני מתודה בקצור חכמתי שאיננה תמימה, ובחסר ידיעתי שאיננה שלימה, ואינני חכם מכל בני דורי, אך כפי יכלתי והשגת שכלי, וכמו שאמר הנביא (דניאל ב' ל') ואנא לא בחכמה דאיתי בי מכל חייא וגומ'. ועם זה אינני מתיאש שיצליחני אלהי ויצילני ויחנני במה שידע מכוונתי ומצפוני במה שבקשתי לא כפי פעלי ויכלתי, וכמו שאמר חסידו (דה"י א' כ"ט י"ז) ידעתי אלהי כי אתה בוחן לבב ומישרים תרצה (ספר האמונות והדעות – הקדמה)

השורות המודגשות בציטוט דברי רס"ג מבארים את הסיבה לכתיבת ספרו – קראי אותם בהקפדה, ומצאי את המוטיבציה המרכזית לכתיבת הספר. מצאי את הסיבות שהביאו אותו לשנות את הצורה המסורתית של תלמוד תורה, ולכתוב גם ספר מעין זה.

הנחות היסוד של ספר האמונות והדעות

הפתיחה לספר:

אמר יהודה בן שאול, פתח מחברו ואמר: ברוך ד' א-להי ישראל אשר לו יאות עין האמת הברורה, המאמת למדברים מציאות נפשותם אמת ברורה, ומצאו בה מוחשיהם מציאה ברורה, וידעו בה ידיעותם ידיעת צדק, נסתלקו בה מעליהם השבשים, וסרו עמה הספקות, ונצללו להם הראיות, והזדכו להם המופתים, וישתבחו על כל ספור נעלה לתהלה (ספר האמונות והדעות, השורות הראשונות של הספר).

לעתים ניתן ללמוד מהשורות הראשונות של הספר ומדברי ההקדמה שלו על מהותו. רבי סעדיה גאון פותח בתודה ובדברי ברכה לריבונו של עולם, וזאת כמקובל בכל חיבור הנכתב על ידי אדם תורני.

אולם שימי לב לשאלה על מה הוא מודה. אין מדובר כאן בדברי תודה רגילים לריבונו של עולם על הזכות לחבר את הספר. אף הוא לא מזכיר דברי תודה לרבש"ע על שזיכנו ללמוד את תורתו. אלה היו דברי תודה מתאימים לספרות הרבנית המקובלת. אולם, זהו ספר שבא לעסוק בנושא אחר לחלוטין בתוך התורה עצמה, הוא מודה לרבש"ע על כך שהוא "מאמת למדברים מציאות נפשותם אמת ברורה", לאמור: הוא מודה לרבש"ע על כך שהוא מאפשר לבני אדם להגיע לאמת, נותן להם את הכלים לעשות זאת, והאפשרות לדעת את הידיעות הנכונות מסלקת מבני האדם את השיבושים שלהם ואת הדעות המוטעות, והם גם מסוגלים להבין את ההוכחות לדעות הנכונות (המילה "מופתים" בדברי הראשונים משמעותה הוכחה) ועוד ועוד. היכולת לאמת את הדרך הנכונה אינה מתחילה בתלמוד התורה או בהתגלות ד' במעמד הר סיני. היא מתחילה באפשרות שנתן רבש"ע לבני האדם להיות בעלי עין אמת, ולמצוא בעזרתה את המפתח לאמיתות השונות שבעולם.

לא מדובר כאן על תודה לרבש"ע בתחומים אחרים של הקיום האנושי, כי אם ביכולת הפילוסופית המלאה בה ניחן האדם.

קריאה מדוקדקת יותר של דברי ההקדמה אלה מלמדת על החובה המוטלת עלינו כעת, והיא השאלה מהו היחס בין החיפוש הפילוסופי של האדם, בין ידיעות המופתים הנכונים, הסרת הספיקות וכדו', ובין ריבונו של עולם? היכן בכלל מקומה של התורה – שימי לב שבדברי ההודאה לרבש"ע שהבאנו למעלה לא מופיעה התודה על מתן תורה, שהיא לכאורה המקור העיקרי והמרכזי של ידיעת האמת וההגעה לאמונות הנכונות ולדעות הנכונות? מהי אפוא המתודה שרבי סעדיה גאון מציע ביחס שבין המחשבה הפילוסופית ובין התורה.

נושא זה הוא נושא מרכזי בהקדמה לספרו, ואנו נעמוד על הנקודות המרכזיות שבו בשלבים שונים (כל הציטוטים מכאן ואילך הם מההקדמה לספרו):

א. המוליכים אל האמת:

וכיון שהשלמנו מה שראינו לחברו אל המאמר הראשון, צריך שנדבר הנה על משכי האמת ונותני הברור אשר הם מוצא כל ידוע ומבוע כל נודע, ודבר עליו כפי מה שהוא ראוי לענין הספר הזה, ונאמר שהם שלשה משכים. **הראשון** ידיעת הנראה. **והשני** מדע השכל. **והשלישי** ידיעת מה שההכרח מביא אליו. ונסמוך לזה באור כל אחד מאלה השרשים.

כרב ופילוסוף, מתחיל רבי סעדיה גאון בשאלת תורת ההכרה – איך אנו יודעים את מה שאנו יודעים. עוד לפני שעוסקים בשאלה מה אנחנו חושבים ובמה אנחנו מאמינים פותח רס"ג בשאלה המטרימה את הדיון הזה, והוא השאלה כיצד נקבע את הדבר הנכון ואת האמת שאנו חושבים אותה.

רס"ג קובע שלושה מבררי אמת. נשים לב שוב לעובדה כי רס"ג אינו מונה את התורה כאחד המובילים אל האמת. עובדה זו כמובן אינה נובעת מפקפוק רס"ג באמיתותה של התורה, אלא בכך שקביעה זו כאן אינה רלוונטית. כשמדובר במחשבת ישראל אין אנו מניחים לכתחילה כי התורה אמיתית, ומכוח זה אנו פועלים. אנו נדרשים לעמוד בקריטריונים פילוסופיים, וקריטריונים אלה מתחילים מתורת ההכרה הפשוטה, ומהדרך בה בני אדם יודעים מהי האמת. דרך זו מבוססת על "המובילים אל האמת" באנושות כולה.

המובילים אל האמת הם שלושה: "ידיעת הנראה" – לאמור: עולם החושים, והמידע שהוא מספק לנו במהלך חיינו; "מדע השכל", לאמור הניתוח של מה שאנו פוגשים בחושים, הנעשה בעזרתו של השכל האנושי; "ידיעת מה שהכרח מביא אליו", לאמור: הלוגיקה ודרכי המחשבה. אלה הם היסודות שבעזרתם אנו מגיעים אל האמת.

והיכן התורה ?

ונחבר אליהם משך רביעי הוצאנו אותו בשלש ראיות ושב לנו שרש, והוא **ההגדה הנאמנת**, כי היא בנויה על מדע החוש ומדע השכל, ומה שחייבו כאשר אני עתיד לבאר במאמר השלישי מן הספר הזה.

בסוף הפסקה הוא כותב אפוא כי "ההגדה הנאמנה" (קרי: המסורת, הכוללת את התורה ודברי חכמים) הופכת להיות מקור רביעי לידיעת האמת. אולם היא הופכת להיות מקור כזה רק לאחר שהיא הוכחה בעזרת שלוש הכוחות שהובאו לעיל, ורק אחרי שמדע החוש ומדע השכל הוכיחו את קיומה ! נראה כי שורות אלה מדגישות בצורה החזקה ביותר את השינוי הגדול שאנו מתבשרים עליו בדרך לימוד התורה המתחדשת. הפילוסופיה היא זו שמוכיחה את אמיתות התורה, ורק מכוח הוכחות אלה – התורה הופכת להיות מקור לאמת.

נשים לב לשני עניינים נוספים המשתמעים מדבריו. ראשית – ניתן להוכיח את אמיתותה של התורה (וקודם לכן את אמיתות קיומו של הקב"ה) בעזרת השכל ! זו בשורה עצומה, ואנו נראה כי אכן הוא מייחד את שני הפרקים הראשונים של ספרו להוכחות אלה, ובהמשך דרכנו נראה (במשל המטבעות – ראי להלן) כי אין הבדל למעשה בין הגעה למסקנות התורה בעזרת השכל או בעזרת מה שכתוב בתורה עצמה. משמעות מקבילה לכך היא העובדה שהתורה עומדת בקריטריונים שכליים.

ב. לאן אנחנו חותרים בלימודי אמונה:

כדי לענות על השאלה הזו צריך ראשית להגדיר מהי אותה אמונה שאנחנו חותרים אליה.

כך כתב רס"ג בהקדמה לספרו:

וכיון שהשלמנו מה שרצינו לזכור מענין השבושים והספקות, אנחנו צריכים לבאר מה היא האמונה? ונאמר כי היא ענין עולה בלב לכל דבר ידוע בתכונה אשר הוא עליה, וכאשר תצא חמאת העיון יקבלנה השכל ויקיפנה ויכניסנה בלבבות ותמזג בהם, ויהיה בהם האדם מאמין בענין אשר הגיע אליו, ויצניעהו לעת אחרת או לעתים, וכמו שא' (שם י' י"ד) חכמים יצפנו דעת, וכמו שא' (איוב כ"ב כ"ב) קח נא מפיו תורה.

שימי לב להגדרה המעניינת של אמונה לפי שיטתו. האמונה היא ההבנה של כל דבר "בתכונה אשר הוא עליה", לאמור: היכולת לדעת את מהות כל דבר כפי מה שהוא באמת.

ואיך מגיעים לאמונה ? הכלי העיקרי בו פועלים בחוכמת האמונה, לדעת הרס"ג הוא השכל. השכל הוא המאפשר את המגע שיש לאדם עם כל דבר לפי תכונתו, והוא גם הכלי האנושי עימו אנחנו מטמיעים את ההכרות האלה בתוכנו.

ומהו היעד בסופו של דבר: שימי לב כי רס"ג מחלק את יעד האמונה לשני חלקים. החלק הראשון הוא עצם העובדה שהאדם יהפוך להיות מאמין בעניין אשר הגיע אליו. זו מטרה בפני עצמה, וחיים של אמונה הם חיים בו האדם מקושר בדעות הנכונות ובתפישות הנכונות. אולם רס"ג מוסיף שלב שני מעניין מאוד. הוא אומר שמבחינה של האמונה הוא ביכולת לשמור אותו בליבו ולהשתמש בה כאשר צריך להוציא אותה מהכוח אל הפועל. לאמור: כל מה שהופך להיות חלק מהאדם הוא למעשה ארגז הכלים עימו פועל האדם בכל זמן לפי עניינו. מבחינה של האמונה הוא בשאלה האם שולפים אותה במקום ובזמן שצריך להשתמש במסקנותיה, מכוח העובדה שהיא מוטמעת בנפש ומוצנעת בה ליום פקודה.

ג. מטרות החקירה והלימוד הפילוסופי של התורה:

לעיל ראינו את הסיבות שהביאו את רס"ג לכתוב את הספר. שם תארנו את המוטיבציה (זו הזדמנות נפלאה לחזור על שתי הסיבות שהוא מונה). אולם משעה שהחליט רס"ג כי יש צורך בספר, הוא מבקש להגדיר בדיוק את מה שהוא מחפש:

דע! א-להים יישירך האיש המעיין בספר הזה, כי אנחנו חוקרים ומעיינים בעיני תורתנו בשני עינים. האחד מהם שיתברר אצלנו בפעל מה שידענו מנביאי הא-להים במדע, והשני שנשיב על כל מי שטוען עלינו בדבר מדברי תורתנו.

שוב אנו רואים שתי מטרות. מטרה אחת היא לתאם בין השכל ובין התורה. הגיע אלינו מידע על הקב"ה ועל עניינים רבים אחרים. המידע הזה הגיע מהתורה, מהמסורת, מהנבואה וכדו'. ברם, כפי שראינו לעיל, העובדה שמשהו כתוב בתורה עדיין אינה הופכת את הדבר למאמת – לא בתחום הפילוסופי, ולא בתחום העוסק בהטמעה בנפש של יסודות האמונה. על כן יש צורך חיוני בחקירה שכלית בנושאי האמונה, כדי להפוך את האמונה למוטמעת בנפש, והדבר גם יאפשר את הצנעת האמונה והשימוש בה ביום פקודה.

מטרה שניה היא "שנשיב על כל מי שטוען עלינו בדבר מדברי תורתנו". הזכרנו מטרה זו לעיל, ואת הצורך להתמודד עם הטענות הקשות שמופנות על ידי האסלם המשכיל והפילוסופי כלפי היהדות. כדי לייצר ארגז כלים שמאפשר התמודדות עם הטענות הקשות כנגד היהדות – יש צורך ביכולת שכלית ובטיעונים רציונליים, המאפשרים להשיב את התשובות הראויות והנכונות.

נשים לב לנקודה מאוד מרכזית בדבריו, שלמעשה מהווה את הבסיס לכל הספר, והיא היא המשמעות הדרמטית של פתיחת עידן הפילוסופיה היהודית. העובדה שרס"ג אמר כי ניתן להשיב באופן רציונלי לכל הטיעונים כנגד היהדות, וזו אחת ממטרות המחקר, מניחה למעשה כי היהדות עומדת במבחן הרציונליות והפילוסופיות, וכי למעשה כל דבר משמעותי הכתוב בתורה – בין אם מדובר בדברים שכתובים בתורה על הקב"ה ובין אם מדובר בטעמי מצוות – ניתן להבנה בכוח השכל. למעלה מכך, העובדה שרס"ג התנה את יכולת ההטמעה של התורה בתרגום לשפה פילוסופית מעידה על כך שעמדתו היא שהדבר ניתן, וניתן להגיע להתאמה מלאה בין התורה ובין הפילוסופיה !!

ד. ההנחה כי ניתן לתרגם את התורה לשפה פילוסופית:

כאמור לעיל, רס"ג מניח בצורה חד משמעית כי ניתן לתרגם את התורה לשפה פילוסופית תרגום מלא, ולמעשה אפשר להגיע לכל התורה כולה, ברמה העקרונית, בכלי המחשבה האנושית. אמונתנו בעובדה זו היא כה עמוקה, עד שהוא מציב את השאלה הבאה:

ונסמך לשער הזה שער שאנו צריכים לו ונאמר כשהיו דברי התורות מתקיימות בחקירה ובעיון הברור כאשר הגיד לנו א-להינו, מה אופני החכמה שהודיענו אותם מדרך הנבואה והעמיד עליהם מופתים ואותות הנראות לא המושכלות?

לאמור: כיוון שניתן להגיע לכל התורה כולה על ידי החקירה והעיון הברור – למה בעצם ניתנה התורה, ומדוע נשלחו הנביאים.

התשובה שלו מפתיעה מאוד:

ונאמר מפני שידע בחכמתו כי המבוקשים המוצאים במלאכת העיון לא ישלמו כי אם במדה מהזמן, כי אם ימחה אותנו בידיעת תורתו עליה, נעמוד זמן בלא תורה עד שתשלם המלאכה ויתום העסק בה. ושמה רבים ממנו לא תשלם בו המלאכה בעבור חסרון שיש בו, או שלא ישלם לו להתעסק בה בעבור שיקוץ בה, או מפני שהספקות שולטים עליו ומבלבלים אותו, ושמרנו הבורא מכל אלו הטרחים כלם במהרה ושלח לנו שלוחיו והגיד לנו בהגדה והראנו בעינינו אותות עליה ומופתים שלא התערב בהם ספק..

למעשה ניתן היה לוותר על מתן תורה, אלא שחסד עשה עימנו רבש"ע ונתן לנו את התורה, שאילולי כן – לא כולם היו מגיעים לאמת. הם לא היו מגיעים לאמת לא בשל העובדה שהיא לא מושגת, אלא בשל כל המכשולים שבדרך (מני כמה מהמכשולים שהוא מציין).

כדי לבטא את תשובתו החד-משמעית בנושא זה הוא ממשיך את משל המטבעות:

ואחר כן אומר בהקרבת זה כמי ששקל מממונו אלף זוז, לחמשה לכל אחד כ"ב זוז, ולששה אנשים לכל אחד ששה עשר זוז ושני שלישי זוז. ולשבעה לכל אחד ארבעה עשר זוז ושתי שביעיות. ולשמנה אנשים לכל אחד שנים עשר זוז ושלוש שמיניות. ולתשעה אנשים לכל אחד עשרה זוזים ותשיעיות. ורוצה לאמת אצלם במהרה מה שנשאר מן הכל, והוא אומר שהנשאר הוא ת' ק' זוז וישים ראיתו על ממונו שקילת הממון, וכאשר ישקול אותו מהרה וימצאנו ת"ק זוז התחייבו להאמין מה שאמר להם, ויש להם מתון לדעתו מדרך החשבון כל א' כפי השגתו והבנתו, ומה שקורה לו מדבר מונע. וכמי שספר

על חולה מהחולים בענין מעיני החולי והוא נותן במהרה עליו אות טבעית עד שיעמוד הדורש אותה מדרך העיון על מבוקשו. וראוי שנאמין עוד שהתורה היתה לבורא על בראיו קודם בני ישראל באותות ובמופתים נגלים, מי שראה יש עליו טענה במה שהשיגו חוש ראיתו. ומי שהוגד לו יש עליו טענה במה שהשיגו חוש שמעו. וכמו שאמרה תורה על קצתם (בראשית י"ח י"ט) כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו':

בשתי דרכים אפשר להגיע למספר המטבעות שנותרו ביד המחלק. אפשרות אחת היא לעשות חשבון, ולשקול את כל המטבעות שחולקו, להפחית את התוצאה מאלף המטבעות שהיו בתחילה, ואז להגיע לתשובה הנכונה. אפשרות שניה היא לשקול את מספר המטבעות שנותרו ביד המחלק. הציפייה היא כי התשובה בשני המהלכים תהיה זהה, ואלו שתי דרכים לגיטימיות לבחינת מספר המטבעות שנותרו ביד המחלק. אולם מובן מאליו כי הדרך השניה היא פשוטה יותר וזמינה יותר. היא מקבילה למתן תורה, בעוד שהראשונה מקבילה לשפה הפילוסופית.

אם כל כך טוב – אז למה זה לא הולך:

עוד ראינו חזקה לטענתנו, כי החידוש המופלא של רס"ג בפרט ושל התקופה בכלל היא האמונה בדבר היכולת לתרגם את התורה לשפה פילוסופית בתרגום מוחלט – מצויה בסוף הקדמתו של רס"ג. הוא, משוכנע כל כך שניתן להבין את כל התורה בשכל, ואם יבוא אדם ויטען כנגד האמונה טענות כפירה יש באפשרותנו להתמודד עם כל הטענות שלו מציב את השאלה אם כן למה לא כל העולם מאמין? מדוע נותרו בעולם אנשים לא מאמינים, שהרי ניתן להוכיח להם בוודאות את האמיתות השונות: את קיומו של הקב"ה, את יחידאותו, את העובדה שהוא נתן תורה, את המצוות וכדו'?! כאמור, עצם הצורך בפיסקה המבארת מפני מה לא כל בני האדם בעולם מאמינים בא-ל אחד מעידה יותר מכל על הציפיות של רס"ג מהמפגש של שכל ואמונה.

ומהי התשובה לשאלה זו? רס"ג מציין שמונה מכשולים בדרכו של האדם לאמונה:

ואסמיק לדברים אלה מה שעלה בדעתי בסבות, אשר הפילו בכפירה ובכזב וברוח מהאמנת האותות והעיון באמונות, כי אני רואה מהם שמונה, הם נמצאות הרבה. תחלתם כווד הטורח על טבע בני אדם, וכאשר ירגיש הטבע בענין שבא עליו לחזק אותו ולאמצו בראיה ומשתמש בה בענין התורה הוא בורח ומפחד מזה. ובעבור זה אתה רואה הרבה בני אדם אומרים: האמת כבדה. ומהם אומרים: האמת מרה. והם רוצים בחירות ובורחים ממנה... והשנית הסכלות הגוברת על רבים מהם והוא מדבר בלשון האייוולת וחושב בלבו העצלה ואומר מבלי מחשב, אין דבר, וכן במצפוננו... והשלישית נטות האדם למלאת תאוותיו במאכל ומשתה, ומשגל, ובקניין, והוא ממחר לעשות זה בזריזות בלי מחשבה... והרביעית הקיצה בעיון ומיעוט התיישבות בעת השמע והמחשב ומספיק לו המזער ויאמר כבר עיינתי ולא יצא לי כי אם זה... והחמישית עזות וגאווה שגוברים על האדם, ולא יודה כי יש חכמה נעלמת ממנו ולא מדע עמד לפניו... מילה שישמענה האדם בשם אחד מן המכחישים והגיעה אל לבו ותמחצו ויעמוד כל ימיו במחצו... והשביעית ראייה חלושה שמע אותה מאחד מן המייחדים והוא חושב כי הכל הוא כן ויהיו משחקים עליהם ומלעיבים בהם, ולא העלה במחשבתו כי סוחר הבגדים היקרים אם איננו בקי בקפולם לא יפחית זה הבגדים מאומה. והשמינית אדם שיש בינו ובין קצת המייחדים שנאה ומביאו זה עוד לשנוא א-לוהיו..."

סכמי לפחות חמש סיבות שרס"ג מונה.

קביעת סדר היום של לימודי אמונה:

כדי להבין את הפרק הזה, המסכם את ההקדמה של רס"ג, נעשה תרגיל קטן: שווי בנפשך כי את מונית לעמוד בראש סמינריון להכרת היהדות למי שכלל אינו מכיר אותה, או למי שמבקש לחזק את אמונתו. מטבע הדברים, אין ביכולתך להקיף את כל הנושאים הכרוכים במילה "יהדות" בשל העובדה שארוכה היהדות מני ארץ ורחבה היא מני ים. לפיכך, את צריכה כמובן לבחור את הנושאים המרכזיים של היהדות, ובכך למעשה את קובעת את סדר היום של הסמינריון, ולמעשה את יסודות אמונתם של העומדים בפניך.

כך יש לקרוא את תוכן העניינים של פרקי ספר הנבחר באמונות ובדעות של רס"ג. מבין הנושאים השונים ביהדות הוא בחר בנושאים החיוניים ביותר והחשובים ביותר לדעתו. וודאי שחלק מבחירה זו נובע ממטרות הספר, לאמור: כיוון שאחת המטרות היא להגן על היהדות מפני ההתקפות עליה – טבעי הדבר שהוא יבחר בנושאים המותקפים ביותר. אולם התוכן הזה משקף בעיקר את הנושאים המרכזיים שבהם לדעת רס"ג יש לעסוק. אנו נראה בהמשך הלימוד שלנו כי בחירת הנושאים האלה השפיעה השפעה ניכרת על כל התקופה כולה. אלה היו הנושאים שבהם עסקו הראשונים, ומה שלא נמצא ברשימה זו זכה לדיון שולי ביותר. פניה של היהדות במישור העיסוק הפילוסופי נקבעים אפוא ברשימת הנושאים בהם עסק רס"ג בספרו.

ואלה הנושאים כפי שהוא מביא אותם בסוף ההקדמה:

- המאמר הראשון בשהעולם וכל אשר בו מחדש.
- המאמר השני בשהבורא אחד.
- המאמר השלישי בשיש לו צווי ואזהרה (כלומר: תורה מן השמיים).
- המאמר הרביעי בעבודה והמרי.
- המאמר החמישי בזכויות ובחובות.
- המאמר הששי בנפש ובענין המות ומה שאחריו.
- המאמר השביעי בתחיית המתים.
- המאמר השמיני בגאולת בני ישראל.
- המאמר התשיעי בגמול והעונש.
- המאמר העשירי במה הוא הטוב לאדם שיעשהו בעולם הזה.

הרבה דברים בולטים ברשימה הזו. הבה נציין חלק מהם:

- א. הדבר הבולט ביותר הוא המהפכה שנעשית בסדר היום החדש של לימודי האמונות והדעות. סדר יום זה הוא סדר פילוסופי. לא תורת המידות; לא תורת המוסר; לא דברי חיזוק לקיום מצוות או כל עניין הקשור בכך. הוא עוסק בנושאים פילוסופיים, ומדובר בסדר פילוסופי.
- ב. סדר הספר מציב בראש ובראשונה את מה שאנחנו יודעים על הקב"ה. הספר מניח כי אנחנו מסוגלים לדבר על הקב"ה בשפה פילוסופית. אנו מסוגלים לבאר מבחינה פילוסופית, ואולי אף להוכיח, כי העולם נברא, וכי הקב"ה הוא זה שברא אותו. עצם העובדה שמטפלים בנושאים אלה בשפה פילוסופית היא חידוש עצום.
- ג. לא זו בלבד, אלא שהדבר הבא שאנו יודעים על הקב"ה (הפרק השלישי) הוא היכולת שלנו לעסוק בשאלת תורה מן השמיים – להבין מהי נתינת תורה, ואולי אף להוכיח פילוסופית את עצם העובדה שמעמד הר סיני אכן אירע, ולא להניח את הנושא הזה לאמונה בלבד, או להמשיך מסורת הדורות.
- ד. המאמר הרביעי והחמישי עוסקים בחובה של האדם לשמור את התורה ולקיים אותה.
- ה. מכאן ואילך, ארבעת הפרקים הבאים עוסקים ב"תורת הגמול", לאמור: יש לנו יכולת פילוסופית לעסוק בנושאים הדנים בדרך בה הקב"ה גומל טוב לשומרי מצוותיו ומעניש את אלה שאינם הולכים בדרך הישר. מוות וגאולה, תחיית המתים ושכר המצוות – כל אלה הם נושאים שאנו צריכים ומסוגלים לעסוק בהם בדרך פילוסופית.

1. נקודה משמעותית ביותר היא השער העשירי, שעוסק בסופו של דבר באתיקה, לאמור: בשאלה מה על האדם לעשות בעולמו. המטרה של העיסוק הפילוסופי פותחת אמנם ביסודות הרעיוניים העמוקים ביותר, אולם מכוונת בסופו של דבר להתנהגות האנושית של בני אדם בעולמו של הקב"ה. הדבר יהיה קו מאפיין של ראשוני ספרד, שאף שיקדישו את רוב ספריהם לנושאים הפילוסופיים – הם חתרו למטרה הסופית העיקרית, והיא ההתנהגות הראויה של האדם בעולמו של הקב"ה.

2. קל כמובן לציין את שפע הנושאים הנעדרים ממנה, ושהם חלק מהותי מעולם האמונה, כפי שאנו מכירים אותו, ובוודאי שהם זקוקים לביאור פילוסופי, כגון: עם ישראל; ארץ ישראל; התפילה; וכדו'. כל אותם נושאים שנעדרים מרשימה זו נעדרים למעשה מרוב העיסוק במחשבת ישראל בענף הפילוסופי לאורך הדורות, ומופיעים בצורה עמוקה מאוד בעיסוק במחשבת ישראל בדרכים אחרות, כגון בדרכו של ריה"ל, המהר"ל והראי"ה קוק. כך מובהר עוד יותר עד כמה קבע רס"ג לא רק את נקודות המוצא, אלא גם את הנושאים השונים בהם יעסקו הבאים אחריו.

לאן אנו ממשיכים ?

היה ראוי עתה להתחיל וללמוד את הספר עצמו. אולם, אנו עוסקים בקורס מבוא בלבד, ועל כן אנו מנועים מלעסוק בספר בפרוטרוט. בפרק הבא נדגים את עיסוקו של רס"ג באחד הנושאים בלבד, ונקווה שנותר טעם טוב לרצון לעסוק בכל הספר כולו בהמשך הדרך.

המאמר השלישי בשיש לו צווי ואזהרה (כלומר: תורה מן השמיים)

בפרק זה נלמד מעט מהדיון הפילוסופי ביחס לתורה. כפי שראינו בסוף הפרק הקודם – העיסוק בתורה הוא החלק השלישי של ספר "הנבחר באמונות ובדעות". אנו לא נלמד את הפרק כולו, אלא רק את תחילתו. המטרה שלנו היא להכיר את קו החשיבה הפילוסופי-תורני של רס"ג, לאמור: אנו לא מתכוונים לעסוק בשאלה האם ההוכחות שלו תקפות אם לאו. על תקפות הטענות בימינו, ועל השאלה האם אנו יכולים לבסס את אמונתנו על יסוד רס"ג נקיים דיון בנפרד, לקראת סוף הקורס. המטרה שלנו היא קודם כל להיכנס לעולמו של רס"ג, ולראות את טיבו של הדיון הפילוסופי, עקב בצד אגודל, בניסיון לעמוד על היסודות העיקריים של יכולת הבנתנו – תורה מהי?!

רס"ג פותח קודם כל בסיבה לנתינת התורה, שהיא למעשה מהווה גם הוכחה שהתורה ניתנה:

...וזוהי המאמר תחלת מה שיקיף השכל ויחשוב בו, ויאמר: הוא היה יכול שייטיב להם ההטבה הגמורה, ויצליחם ההצלחה המתמדת מבלתי שיצום ויזהירם? אבל יראה שטובתו בדרך ההיא טוב להם, בעבור מה שיתלק מעליהם מעניי הטרח. ואומר בבירור הענין הזה, כי שומו סבת הגעתם אל הטובה המתמדת בהטריחם במה שצוה בו, הוא יותר טוב. והוא, שהשכל דן שיהיה מי שמגיע לטובה על מעשה שהעבד בו, יש לו כפל מה שיגיעה מן הטוב מי שלא עשה דבר, אבל הוא מתחסד עמו. ואין השכל רואה להשוות ביניהם. וכאשר הדבר כן נטה בנו בוראנו אל החלק היותר להיות תועלתנו על הגמול, כפל תועלתנו אשר תהיה על לא מעשה, וכמו שאמר (ישעיה מ' י') הנה י"י אלהים בחזק יבוא וזרועו מושלה לו הנה שכרו אתו ופעולתו לפניו (ספר האמונות והדעות מאמר ג).

שימי לב לקו המחשבה של רס"ג:

- א. הקב"ה מעצם מהותו חפץ להיטיב לבריותיו.
 - ב. ההטבה יכולה הייתה לבוא גם אם לא היה ציווי, ולכאורה דרך זו היא אפילו טובה יותר, שכן היא מיתרת את הטורח ואת העמל.
 - ג. אף על פי כן, הקב"ה הציע בפני עם ישראל דרך שגורמת להם טורח על מנת לקבל את ההטבה, שכן לטורח ולעמל מגיע שכר כפול.
 - ד. על כן, "בחר" הקב"ה לתת את התורה, וציווה עלינו מצוות רבות, ועל ידי כך תגדל ההטבה שלו.
- שימי לב לבשורה שיש במבנה של הדברים. הכל מסודר. הכל יונק האחד מהשני. מדובר בדיון עקבי, שיש בו הנחות יסודיות, וממנו נגזרות מסקנות, והמסקנות האלה מלמדות שיש לנו תורה, ושאלו מחויבים בה, ומכוחה של חובה זו – אנו גם נזכה לגמול גדול (כזכור, ארבעה פרקים בספרו של רס"ג עוסקים באותו גמול!).

לאחר הדיון על עצם נתינת התורה עובר רס"ג למיון התורה, ושוב באה לידי ביטוי התפיסה הפילוסופית. לאמור: את התורה אפשר למיין בצורות רבות: מצוות עשה ומצוות לא תעשה; מצוות שבין אדם לחבירו ומצוות שבין אדם למקום; מצוות המוטלות על היחיד ומצוות המוטלות על הציבור, וכדו'. כל אלה הן צורות מיון המתמקדות יותר בצד המעשי של קיום המצוות. רס"ג עצמו, בספר המצוות ההלכתי שלו, מייין את התורה לארבעה חלקים: מצוות עשה המוטלות על היחיד, מצוות לא תעשה המוטלות על היחיד, פרשיות המוטלות על הציבור, ועונשין (של בתי הדין). אולם בספרו "הנבחר באמונות ובדעות" הוא מייין את המצוות בצורת מיון שונה לחלוטין:

...וכאשר נקבץ אלו הארבעה ענינים, יהיו כלליהם הם המצוות אשר צונו אלהינו. והוא שחייבנו לדעתו, ולעבדו בלב שלם, כמו שאמר הנביא (דה"א כ"ח ט') ואתה שלמה בני דע את אלהי אביך ועבדהו בלב שלם ובנפש חפצה. ועוד הזהירנו, מהקבילו בקללות ובגדופים, אף על פי שאינם מזיקים אותו, אלא שאין מדרך החכמה להתירם, כאמרו (ויקרא כ"ד ט"ו) איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו. ולא התיר לקצנתו להרע לקצנתו, ולחמסם, כמו שאמר (שם י"ט י"א) לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו. ואלה השלשה ענינים, הם ומה שנשמך אליהם, הם החלק הראשון משני חלקי המצוות, ונסמך אל הראשון מהם, להכניע לו ולעבדו, ולעמוד לפניו, והדומה לזה, והכל בכתב. ונסמך אל השני, שלא ישותף לו, ולא ישבע בשמו לשקר, ושלא יתארהו בתארים המגנים, והדומה לזה, והכל בכלל. ויסמך אל השלישי. עשות המשפט, והאמת והצדק והדין, והרחקה מהרוג המדברים, ואיסור הניאוף, והגנבה, והרכילות, ושיאהב המאמין לאחיו מה שהוא אוהב לנפשו, וכל אשר נכלל באלה השערים, והכל בכתב. וכל ענין מאלה שמצוה בו, נטע בשכלנו טובתו, וכל ענין מהם שהזהיר ממנו, נטע בשכלנו גנותו, כמו שאמרה החכמה אשר היא השכל (משלי ח' ז') כי אמת יהגה חכי ותועבת שפתי רשע.

והחלק השני דברים אין השכל גוזר אותם, שהם טובים לעצמם ולא מגונים לעצמם, הוסיף לנו הבורא עליהם צווי והזהרה, להרבות גמולנו והצלחתנו עליהם, כמו שאמר (ישעי' מ"ב כ"א) י"י חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר. והיה המצווה בו מהם טוב, והמוזהר ממנו מהם מגונה, למקום העבודה בהם, והוספו בענין השני בחלק הראשון. ועם זה אי אפשר שלא יהיה להם עם ההסתכלות, תועלות חלקיות, ועלילה מעטה מדרך המושכל, כאשר היה לחלק הראשון תועלות גדולות ועלילה גדולה מדרך המושכל...

את המצוות הוא ממיין אפוא לארבעה סוגים. שלושה מהם (רשמי לעצמך את השלושה) שהם החלק הראשון הוא מגדיר כאותם דברים שהקב"ה נטע בשכלנו טובתו (למה הכוונה ?) ואילו החלק הרביעי שהוא החלק השני מוגדר על ידו כדברים שאין השכל גוזר אותם.

אולם שימי לב כי בסוף דבריו הוא כותב דבר מה על החלק השני. הוא אינו טוען שאין היגיון כלל בחלק השני, אלא להפך: גם במצוות מהסוג השני יש היגיון מסוים.

הבה נעקוב אחר הדוגמאות שלו לחלק הראשון (השכלי) ולחלק השני (השמעי):

...וראוי שאקדם הדברים על המצוות השכליות תחלה ואומר: מן החכמה לאסור שפיכות דמי המדברים, שלא יותר זה, ויכלה קצתם את קצתם, ויש בו אחר מה שמרגישים בו מן הצער, בטול הענין שכוון בו החכם, ומכרית אותם ההרג מאשר בראם לו והטריחם בו. ומן החכמה לאסור הזנות, שלא יהיו המדברים כבהמות, ולא ידע אחד מהם אביו שיכבדהו גמול שגדלהו, ושיורישו האב טרפו כאשר ירש ממנו המציאה, ושידע שאר קרוביו מדוד ואחי אם, ויעשה מה שהוא מוצא להם מן החנינה. ומן החכמה לאסור הגנבה, כי אם תוותר, יבטחו קצת בני אדם על גניבת ממון קצתם, ולא יישבו העולם ולא יקנו ממון, אך אם יבטח הכל על זה תבטל הגנבה עוד בבטול הקנינים, מפני שלא ימצא מה שיגנוב כלל. ומן החכמה אך מראשיתה, דבר צדק ועזוב הכזב, כי הצדק הוא האמירה על הדבר כאשר הוא ובענינו, והכזב הוא האמירה על הדבר לא כאשר הוא, ולא בענינו, וכאשר יפול החוש עליו, וימצאו בתכונה מהתכונות, ותליץ עליו הנפש בהפך בתכונת זולתה, מקבילות שני התכונות בנפש ומתהפכות, ותשער מהמנעם כדבר נכרי...

...אחר כן אומר בחלק הב' אשר הוא מותר בשכל, והתורה צותה בקצתו ואסרה קצתו, והניחה השאר מותר כמו שהוא, כמו קדוש יום בין ימים, כשבתות ומועדים, וקדוש איש משאר בני אדם, ככה והנביא. וההמנע מאכול קצת המאכלים, ומשכב קצת בני אדם, והפרישות תכף לקצת המקרים בעבור הטומאה. ואלה השרשים ומה שיוולד מהם, ומה שיצטרף אליהם, אף על פי שהעלה הגדולה בקיומם מצות אלהינו, והבאתנו אל התועלת, אני מוצא לרובם עלות חלקיות מועילות, ואני רואה לזכור קצתם ולדבר עליהם, וחכמת הבורא למעלה מהכל.

ואומר: כי מתועלת קדוש קצת הזמן, תחלה בעזיבת המעשים בו, להגיע אל המנוחה מרב היגיעה, ולהגיע אל קצת החכמה, וחלק מן התוספת בתפלה, ויפנו בני אדם לפגיעת קצתם את קצתם בהתקבצם, וידברו בעניני תורתם ויכריזו בהם, וכל הדומה לזה. ומתועלת קדוש איש מיוחד, לקבל ממנו החכמה יותר, ולהפגיע בעדם, ולחבב לבני אדם הדרך הישרה; כדי שיגיעו אל מעלות, ושישתדל להישיר בני אדם כיון שהוא ראוי לכך, ומה שדומה לזה. ומתועלות אסור אכילת קצת בעלי חיים, שלא ידמוהו לבורא, כי לא יתכן שיחייב לאכול מה שהוא דומה לו, ולא לטמא, ושלא יעבוד האדם מאומה מהם, כי לא יתכן לעבוד מה שהושם לו למאכל, ולא מה שהושם אצלו טמא. ומתועלת הרחקת שכיבת קצת הנשים, אשת איש כאשר הקדמנו, אבל האב והאחים הצורך מביא להתיחד עמם, ובהתרת נשואיהם, היה עולה על לבם לזנות עמם, ושלא יתאוו לצורה היפה מקרוביהם, ושלא ימאסו צורה שאיננה יפה, כשיראו קרוביהם אינם חפצים בה. ומתועלות הטומאה והטהרה, שיכנע האדם מעצמו ומבשרו, ושתיקר בעיניו התפלה, אחר שפסק ממנה ימים, ושתיקר בעיניו הקדש והמקדש, אחר שנמנע ממנו ימים, ושישיב לבו ליראת שמים. ועל זה הדמיון כאשר יחקרו רוב המצוות האלה השמעיות ימצא להם מן סעיפי העלילה ותועלותיה, דברים רבים, וחכמת הבורא בדעתו למעלה מכל מה ששיגוהו המדברים, כמו שאמר (ישעיה נ"ה ט') כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיהם:

ערכי רשימה של המצוות השמעיות שהוא סקר, ומצאי את הנימוקים החלקיים של מצוות אלו. אחת הדוגמאות המופלאות בדבריו היא הניסיון הפילוסופי להצדיק את הטומאה ואת הטהרה.

כאמור, טעמנו רק מעט מתוך הספר עצמו, וזאת רק כדי להתרשם מעוצמת המהפכה שבישר רס"ג. המצוות כולן מנותחות בדרך שכלית, וגם המצוות שבבסיסן הן מצוות שמעיות – הופכות במשנתו למצוות שיש בהן גם היגיון שכלי.

מבוא לספר חובות הלבבות, והאם הוא מהווה המשך לרס"ג

שמו של הספר שחיבר המחבר האנונימי רבינו בחיי (אנחנו מכירים את רבינו בחיי בן אשר מחבר הפירוש לתורה, ספר כד הקמח וספרים אחרים) אך לא הוא מחבר הספר אותו אנו לומדים עתה. קראי על כך ב <http://www.daat.ac.il/daat/mahshevt/hovot/rabeynu-2.htm> הוא "חובות הלבבות". שם זה מעיד יותר מכל על מגמת חיבור הספר ועל הטמון בו. הספר בא לקדם ולהעצים את התחומים שרבינו בחיי מגדיר כחובות הלבבות, לאמור: מבין כל הנושאים החשובים הקיימים בתורה מעלה רבינו בחיי על נס את הנושאים הקשורים דווקא ללבבות. אנו כמובן צריכים להגדיר מהן ה"לבבות", ולמה הכוונה בחובות הלבבות, אולם כאמור – שמו של הספר מלמד על הכיוון העיקרי של ספר זה.

מבחינה זו, משנתו דומה לזו של נביאי ישראל. אף שהנביאים היו קשורים לכל התורה כולה, ואנו מוצאים בדבריהם התייחסות גם לדיני כשרות וגם לדיני טומאה וטהרה, אי אפשר להתעלם מהעובדה כי יש בנבואותיהם הדגשה מיוחדת של תחומים מסוימים בתורה. הם הדגישו בעיקר את המאבק בעבודה הזרה, את הדרך הראויה לעבוד את הקב"ה, והעצימו באופן מיוחד את התחומים שבין אדם לחבירו. לא זו בלבד אלא שהם התנו את התקבלות הקורבנות בשלמות בתחומים של הצדק החברתי, המוסר והמשפט. רבינו בחיי מעצים תחומים שונים במעט מאלה בהם עסקו הנביאים, אך כאמור ישנו משותף גדול בינו ובין הנביאים – מתוך העולם המלא של תורה ומצוות אין הוא בוחר ח"ו מה לא לעשות ומה לעשות, אנו מחויבים בכל. אולם בד בבד הוא מציף כלפי מעלה את מה שהוא מכנה "חובות הלבבות".

ספר חובות הלבבות הוא המשך ישיר של ספר "הנבחר באמונות ודעות" של רס"ג, אך כמובן בנתיב מיוחד שהוא סלל לעצמו.

קודם שנתחיל נדגיש את העובדה הבאה: קשה למצוא ספר שהשפיע יותר על תורת המוסר ותורת המידות בתולדות האומה הישראלית בתקופה זו מאשר חובות הלבבות. למעשה, עד לחיבורו של ספר "מסילת ישרים" על ידי הרמח"ל היה ספר "חובות הלבבות" ספר המוסר העיקרי, והוא גם זה שהתווה דרכים רבות שהמשיכו את המפעל הגדול ואת החידוש שלו, שעיקרו כאמור הוא מיון התורה ל"חובות האברים" ו"חובות הלבבות", והעצמת מקום "חובות הלבבות" במקום גבוה מאוד בעבודת ה' ובקיום התורה. כפי שנראה בהמשך גם משנת הפרישות של התורה המוסרית בישראל, שתפסה מקום עיקרי במשך מאות שנים, מונחית לאור משנתו של רבינו בחיי.

גם כאן נתרכז בעיקר בהקדמת "חובות הלבבות", שכן בסוגית הכתיבה של התקופה המבוא לספר וההקדמה לו היו המקום בו המחבר כתב את החידוש העיקרי של ספרו, את נקודות ההנחה ואת המגמה. לאחר מכן, נפנה לפרק אחד מהפרקים הרבים שבספר, וגם בו נלמד את הנקודות העיקריות בלבד, בקיצור נמרץ, כדי להתרשם ממשנתו, וכדי לעמוד על החידוש המופלג שבה.

הקדמת חובות הלבבות לספרו – חלק ראשון:

נדגיש שוב כי אין אנו לומדים את ההקדמה כולה, אלא את עיקריה, ואת הנקודות החשובות ביותר שבה.

הפתיחה להקדמה:

אמר המחבר: ברוך ה' אלהי ישראל, אשר לו יאות ענין האחד האמתי הקדמון במציאותו, המתמיד טובתו, אשר ברא כל הנמצאות לאות על אחדותו ויצר יצירות לעד על גבורתו והחל חדשות להעיד על חכמתו וגודל טובו, כדכתיב דור לדור ישבח מעשיך וגבורותיך יגידו, וכתיב יודוך ה' כל מעשיך וחסידיך יברכוכה, כבוד מלכותך יאמרו וגבורתך ידברו להודיע לבני האדם גבורותיו וכו'. והגדולה שבטובות, אשר היטיב בהם הבורא לעבדיו המדברים, אחרי המציאו אותם על תכונות, הכרתם בהן גמורה והבנתם שלמה, היא החכמה, אשר היא חיי רוחם ונר שכלם והמביאה אותם אל רצון האלהים והמצלת אותם מקצפו בעוה"ז ובעוה"ב, כאשר אמר הכתוב כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה, ואמר אליהוא אכן רוח היא באנוש ונשמת שדי תבינם, ודניאל אמר יהב חכמתא לחכימין וגו', ואמר הכתוב אני ה' אלהיך מלמדך להועיל מדריךך בדרך תלך.

שימו לב כי הקדמה זו דומה מאוד באופייה לפתיחה להקדמה של רס"ג. גם בעל "חובות הלבבות", כדרך המחברים כולם, משבח ומודה לריבונו של עולם על החסד הגדול שהוא גומל אתנו, ומברך את הקב"ה על כך. הוא כמובן מתייחס לנקודות העיקריות שהוא רואה צורך לשבח את רבש"ע עליהן.

ומה הנקודה העיקרית שהוא מודה עליה? מהי ה"גדולה שבטובות" שנתן לנו רבש"ע? רבינו בחי עונה כי הגדולה שבטובות היא ההכרה הגמורה וההבנה השלמה, או בקיצור: החכמה. הוא אינו מדבר על הבריאות, על המצוות, על תלמוד תורה, או על עניינים אחרים שראוי להודות לבורא עליהם. בכך אנו יכולים לזהות את היות רבינו בחי חלק מתקופת הראשונים, וזהו הסימן הראשון שהוא ממשיכו של רס"ג, ומעמיד את החכמה כחסד הגדול ביותר שרבש"ע העניק לנו. החכמה מהווה את הסיבה העיקרית להודאה.

תורת ההכרה, או כיצד אנו יודעים את מה שאנו יודעים?

והשערים שפתחם הבורא לדעת תורתו ודתו הם שלשה: האחד מהם השכל הניצל מכל פגע, והב' ספר תורתו הנתונה למשה נביאו, והג' הקבלות שקבלנו מקדמונינו, שקבלו מן הנביאים עליהם השלום, וכבר הקדים לבארם הרב הגדול רבנו סעדיה ז"ל במה שיש בו די.

בדיוק כפי שעשה רס"ג, גם בעל "חובות הלבבות" כותב את ספרו בצורה סיסטמטית, ולפני שהוא עוסק בתכנים של חידושי וביסודות של ספרו, הוא דן בשאלה: כיצד אנו יודעים את מה שאנו יודעים. אנו חייבים להעמיד את המובילים אל האמת, קודם שאנו מנסים לברר מהי אותה אמת שאנו דנים בה.

תשובתו שונה מזו של רס"ג, אף שנראה שהיא מתבססת עליו. לדעתו אנו יודעים את האמת משלושה מקורות: השכל הפילוסופי והאובייקטיבי, התורה והדברים הנלמדים ממנה, והמסורת של חכמים – התורה שבעל פה. כזכור, רס"ג לא קיבל את התורה או את המסורת כמקור לידיעת האמת לפני שנוכיח את אמיתותה של התורה. רס"ג קבע את המובילים אל האמת כמבוססים על כוחות אנושיים בלבד, וניתח את החשיבה השכלית עצמה שמכוחה הוא הוכיח את אמיתות התורה ואת ההגדה הנאמנה. ואילו בעל "חובות הלבבות" שותף עם רס"ג בקביעת השכל כמוביל אל האמת, ולא רק בקביעתו כמוביל אל האמת, אלא גם את העובדה שהוא הראשון במובילי האמת. ואכן, גם בהמשך הספר, בשעה שהוא יוכיח את דבריו, יפתח בהוכחות שכליות, ורק לאחר מכן יפנה להוכחות מהתורה או מהמסורת. אולם הוא מונה גם את התורה ואת המסורת כמובילים אל האמת.

טענתו היא שניתן לראות בהבדל שבין רס"ג ורבינו בחי עוד הוכחה לעובדה שבעל "חובות הלבבות" מבוסס על רס"ג. רס"ג הוכיח בספרו, בעזרת שלושת המובילים הפילוסופיים אל אמת את נכונות התורה, והוא עצמו כתב כי לאחר שתוכח אמיתת התורה – היא בוודאי תהפוך למקור להובלה אל האמת. על בסיס הוכחת הרס"ג קובע אפוא בעל חובות הלבבות כי מעתה יש לראות את התורה והמסורת כמובילים אל האמת (כיוון שהוכחה אמיתותם), וממילא אנו יכולים להוכיח את הטענות לא רק בטיעונים שכליים, אלא גם בהבאת פסוקים או מאמרי חז"ל העוסקים בנושא אותו אנו לומדים.

מיון מצוות התורה:

אפשר למיין את מצוות התורה בדרכים שונות ומגוונות: מיון למצוות עשה ומצוות לא תעשה – ואז ילמד הדבר כי הדבר העיקרי שאנו שמים אליו לב הוא השאלה המעשית של המצוות, ומה נדרש מאתנו לעשות כדי לקיים אותן או להימנע מעבירות; מיון למצוות שכליות ומצוות שמעיות – שזהו אחד החידושים הגדולים של רס"ג, ואז אנו למדים על מעמדה ועל חשיבותה של הפילוסופיה בהבנת התורה, שכן אנו מבחינים בין מצוות שאנו מסוגלים להבין ובין מצוות שאין אנו מסוגלים להבין; מיון אחר הוא בדרכו של ספר החינוך, שסידר את המצוות פשוט לאור קריאת התורה וסדר הפרשיות, ואז אנו למדים כי היחס למצוות צריך להיות כמהלך חינוכי של לימוד תורה, וכדו'.

רבינו בחי מציע מיון לא שגרתי ומחודש מאוד של מצוות התורה, ואנו יכולים ללמוד מהדרך בה הוא מציע למיין את התורה על החידוש הגדול של ספרו:

אך חכמת התורה מתחלקת לב' חלקים: האחד מהם לדעת **חובות האברים** והיא החכמה הנראית, והשני לדעת **חובות הלבבות** והם המצפונים והיא החכמה הצפונה.

חובות האברים יחלקו לב' חלקים: האחד מהם מצוות, שמחייב בהם השכל אפילו אם לא חייבה בהן התורה, והחלק השני מצוות השמע, שאין השכל מחייב בהם ולא דוחה אותם, כאיסור בשר וחלב ושעטנז וכלאים והדומה להם ממה שנעלמה ממנו עילת איסורם ועילת חיוב מה שנתחייבנו מהן. אך חובות הלבבות כל שרשיהן הן מן השכל, כאשר אבאר בעזרת השם.

וכל המצוות הן נחלקות למ"ע ולמצוות לא תעשה.

ואין אנו צריכין לבאר את זה במצוות האברים מפני שהם ידועות לכל. אבל אני זוכר ממצוות עשה וממצוות לא תעשה שבחובות הלבבות מה שיזדמן לי, כדי שיהיה דמיון למה שלא אזכור מהם בעזה"י. וממצוות עשה שבחובות הלבבות, שנאמין כי יש לעולם בורא בראו מאין ושאיין כמוהו, ושנקבל עלינו יחודו ושנעבדהו בלבנו ושנתבונן בפלאי יצירותיו, כדי שיהיו לנו לאות עליו ושנבטח בו ושנכנע מפניו ושנירא אותו ונפחד ונבוש מהשקיפו על נגלותינו ונסתרותינו ושנכסוף לרצונו וניחד מעשינו לשמו ושנאהב את אוהביו, כדי להתקרב אליו ונשנא את שונאיו והדומה לזה ממה שאינו נראה מן האברים.

אך הלאוין שבחובות הלבבות, מהם הפך כל אלו, וגם מהם שלא נחמוד ולא נקום ולא נטור את בני עמנו, כדכתיב לא תקום ולא תטור, ומהם שלא נהרהר בעבירות ולא נתאוום ולא נסכים לעשותם, ומה שדומה לזה במה שהוא במצפון האדם ולא ישקיף עליו זולתי הבורא, כדכתיב אני ה' חוקר לב בוחן כליות, וכתיב נר אלהים נשמת אדם חופש כל חדרי בטן.

נשים לב לנקודות המיוחדות שבמיון שהוא מציע:

- **המיון לחובות האברים וחובות הלבבות:** רבינו בחיי מחדש כאן קטגוריות חדשות של המצוות. הוא מבחין בין מצוות האברים, אותן הוא מגדיר כמצוות שניתן לראות כלפי חוץ את קיומן, ומצוות שהן חובות הלבבות, שהמאפיין אותן הוא העובדה שהן מתחוללות בתוך עולמו הפנימי של אדם, ואין אדם אחר יכול לראות את קיומן. עצם המיון המיוחד הזה, והמשקל שהוא ייתן בהמשך לחובות הלבבות, מלמד על החידוש המופלג שבדבריו – העמדת עולמו של המאמין בתורה על תהליכים פנימיים עמוקים, ולא רק על קיום מצוות מעשי.
- **היחס בין המיון לחובות האברים וחובות הלבבות ובין המיון הקודם לשמעיות ושכליות:** גם כאן, בולטת החשיבות של המיון. טענתו המקורית היא שההבחנה בין מצוות שמעיות ובין מצוות שכליות רלוונטית כל עוד אנו עוסקים ב"חובות האברים". ואכן, חלק מהמצוות שנצטוונו בהן מובנות לנו, והן מוגדרות כ"שכליות", וחלק מהמצוות המעשיות כלל אינן מובנות לנו, ועל כן אנו מגדירים אותן כמצוות "שמעיות". אולם בעולם חובות הלבבות המכוון לתהליכים פנימיים – **"כל שרשיהן הן מן השכל"**, כיוון שלא ניתן לחולל תהליכים פנימיים עמוקים ללא הזדהות נפשית, ובכלל – עצם הפנייה אל הלב מלמדת על ההרמוניה שחייבת להיווצר בין האדם ובין המצווה. כאשר מדובר על מעשים חיצוניים ניתן לעשות אותם גם אם כלל לא מבינים את מגמתם ואת ההיגיון שבהן. אולם כאשר מדובר על דברים המתחוללים בלב – הם מסוגלים להתחולל רק אם הלב שותף בהם והמחשבה מבינה אותם.
- **הדוגמאות לחובות הלבבות:** בהמשך המיון מדגים רבינו בחיי למה הוא מתכוון כאשר הוא מדבר על חובות הלבבות – בין כאשר מדובר על חובות לבבות שהן מצוות עשה, ובין כשמדובר על חובות לבבות שהן מצוות לא תעשה. כדי שתוכלי להבין במה מדובר – **ערכי לעצמך רשימה** (מתוך הדוגמאות שהוא עצמו מביא) של מצוות עשה שהן חובות לבבות ושל מצוות לא תעשה שהן חובות לבבות. **שימי לב שבשני התחומים מדובר הן במצוות שבין אדם למקום והן במצוות שבין אדם לחבירו !**

האמנם חובות הלבבות קיימות ?

זהו החלק העיקרי של המבוא.

רבינו בחיי סוקר את הספרות התורנית הקיימת (אנו נדלג על סקירה זו) ומוצא למעשה את העובדה החד-משמעית שאין ספרות על חובות הלבבות. הספרות הקיימת עוסקת לטענתו או בפירוש התורה, או במצוות או "ביישוב ענייני התורה בלבבנו בדרכי הראיות" קרי הספרות הפילוסופית כמו ספרו של רס"ג. בספרות זו אין הוא מוצא ספר מיוחד העוסק בחובות הלבבות.

עובדה זו יכולה להביא לאחת משתי מסקנות, הנמצאות בקצוות. אפשרות אחת היא לראות בכך ראייה שאין תחום כזה שנקרא חובות הלבבות, ולמעשה התורה אינו מכירה בו כתחום נפרד בכלל. אף אחד לא כתב על כך ספרות תורנית כיוון שאין חובות הלבבות קטגוריה תורנית בפני עצמה, או לפחות – שאין המצוות העוסקות בחובות הלבבות חובה כי אם רשות בלבד. אם זה אכן כך, ראוי שגם ספרו של רבינו בחיי לא ייכתב. אפשרות שניה, קיצונית לצד השני, היא שמדובר בכשל שחייבים לתקן אותו, וחובה לגאול את התחום של חובות הלבבות מההתעלמות ממנו. הדרך לבחור במסקנה הנכונה היא להשתמש במובילים אל האמת (אותם הבאנו לעיל) ולבחון בעזרתם האם אכן קיימת קטגוריה **מחייבת** של חובות הלבבות, ואז יש צורך חיוני בחיבור אותו הוא מתכוון לכתוב, או שמדובר בתחום שהוא דברי רשות, והוא כלול בספרי המוסר והדרוש שכבר קיימים.

ומהי מסקנתו של רבינו בחי' ?

עד שחפשתי על חובות הלבבות מן השכל ומן הכתוב ומן הקבלה, אם אנחנו חייבים בהם אם לאו, ומצאתים, שהם יסודי כל המצות, ואם יארע בהם שום הפסד, לא תתכן לנו מצוה ממצוות האברים. זהו ליבו של החיבור. רבינו בחי' טוען כי אם נשתמש במובילים אל האמת נחשוף את העובדה שמדובר בתחום קיים, שהוא חובה המוטלת על כל אחד, וממילא העובדה שאין ספרות על כך מחייבת תיקון מידי. אולם בסוף הפסקה רבינו בחי' צועד הרבה יותר רחוק. שימי לב שוב למשפט המסיים את הפסקה. רבינו בחי' יוצר תלות בין חובות האברים לחובות הלבבות, וטוען למעשה טענה הפוכה בכיוונה מהמשפט הידוע "אחרי הפעולות יימשכו הלבבות". לדבריו, דווקא אם האדם אינו מקיים את חובות הלבבות בלתי אפשרי שיקיים, או שתהיה משמעות לקיומן של חובות האברים ! זהו כמובן חידוש גדול מאוד.

ההוכחות לכך שישנה קטגוריה מחייבת של חובות הלבבות:

כאמור לעיל, כל טענה מחייבת הוכחה בשלוש המובילים אל האמת. יש אפוא צורך להוכיח את קיומן של חובות הלבבות בעזרת שלוש הכלים האלה: להוכיח פילוסופית כי מישור זה קיים והוא חיוני, להוכיח את זה מפסוקי התורה, ולהוכיח את הדבר מדברי חז"ל.

וזו ההוכחה מן השכל:

כבר נתברר לנו, כי האדם מחובר מנפש וגוף ושניהם מטובות הבורא עלינו: האחד נראה, והשני אינו נראה. ואנחנו חייבים לעבוד אותו בעבור זה עבודה גלויה ועבודה צפונה. הגלויה, חובות האברים, כמו התפלה וצום והצדקה, ולמוד תורה ולמדה, ועשות סוכה ולולב וציצית ומזוזה ומעקה, והדומה להם, ממה שיגמר מעשהו על ידי חושי האדם הנראים. אך העבודה הצפונה היא חובות הלבבות, כגון שנייד האל בלבותינו, ושנאמין בו ובתורתו, ושנקבל עבודתו ונירא אותו ונכנע מפניו ונבוש ממנו, ונאהב אותו ונבטח בו ונמסור נפשותינו אליו, ושנפרוש מאשר ישנא ושנייד מעשינו לשמו ושנתבונן בטובותיו והדומה לזה ממה שיוגמר במחשבת הלב ובמצפון מבלי אברי הגוף הנראים ממנו.

וידעתי דעת ברורה, כי **חובות האברים לא תשלמנה לנו כי אם ברצון הלב וחפץ הנפש לעשותם ותאות לבנו לפעול אותם**. ואם יעלה במחשבתנו, שאין לבותינו חייבין לבחור בעבודת השם ולחפץ בה, יסתלק מעל אברינו חיוב המצוות שאנו חייבין בהם, מפני שאין מעשה נשלם מבלי חפץ הנפש בו. וכיון שנתברר, כי הבורא חייב את אברינו במצוותיו, לא היה נכון להניח נפשנו ולבנו, שהם מבחר חלקי עצמנו, שלא יחייבם בעבודתו כפי יכולתם, מפני שבהם גמר העבודה. ועל כן נתחייבנו בחובות גלוינו ומצפונינו, כדי שתהיה עבודתנו שלמה וגמורה וכוללת מצפונינו וגלוינו לבורא יתברך.

נשים לב שוב לשני החידושים מרחיקי הלכת שבדבריו. החידוש הראשון הוא הטיעון הפילוסופי בדבר חיוניות קיום חובות הלבבות. הטיעון הפילוסופי שלו פשוט: האדם מורכב מגוף ונפש, ועל כן אין ספק כי מוטל עליו לעבוד את הקב"ה בין בעזרת הגוף החיצוני – חובות האברים, ובין בכוחות הנפש הפנימיים. לא יכול להיות כי עבודת ה' תהיה קיימת רק בצד הפעולות של האדם, ואילו דווקא בחלקים המהותיים ביותר של האדם – שכלו, רגשותיו וכדו' – לא ימצא מקום ולא תימצא תביעה לעבודת ה'.

החידוש השני הוא ש"חובות האברים לא תשלמנה לנו כי אם ברצון הלב וחפץ הנפש לעשותם ותאות לבנו לפעול אותם". זהו טיעון פסיכולוגי פשוט. הנכונות שלנו לציית לחובות האברים וללכת בדרכו של הקב"ה מותנית בכך שעולם ה"לבבות" שבתוכנו יאמת את האמונה ויקבל על עצמו את חיוב המצוות. חובות הלבבות עוסקות בין השאר במקור הסמכות, באמונה בריבונות של עולם ובקבלת מלכותו, וכשאלה אינם קיימים – לא יעשה שום דבר בפועל גם בחובות האברים. מבחינה פרקטית – אם הלב אינו מצוי בעבודת ד' גם הפעולות לא תיעשנה.

ההוכחות לקיומן של חובות לבבות מן התורה פשוטות יותר להצגה, והוא פשוט מצטט את הפסוקים הבאים, וכותב בפשטות כי התחומים האלה מזכרים פעמים רבות בתורה:

וכאשר התברר לי חיובם מדרך השכל, אמרתי בלבי, שמא הענין הזה אינו כתוב בספר תורתנו, וע"כ הניחו לחברו בספר, שירנו אותו ויראנו ענינו, עד אשר בקשתיו בספר התורה ומצאתיו שנזכר בו פעמים רבות,

כמו שנאמר ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, ואמר לאהבה את ה' אלהיך לשמוע בקולו ולדבקה בו, ואמר לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם, ואמר אחרי ה' אלהיכם תלכו ואתו תיראו, ואמר ואהבת לרעך כמוך, ואמר ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה, ואמר ואהבתם את הגר וגו'. והיראה והאהבה מחובות הלבבות. ואמר בלאוין שבהן לא תחמד אשת רעך ולא תתאוה וגו' לא תקום ולא תטור לא תשנא את אחיך בלבבך וגומר ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך ורבים כאלה. ואח"כ השיב את כל העבודה אל הלב ואל הלשון, כמו שנאמר כי המצוה הזאת

אשר אנכי מצוך היום וגו' לא בשמים היא וגו' ולא מעבר לים היא וגו' כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו. ובשאר ספרי הנביאים האריכו בענין והשיבו אותו בכמה מקומות, ואינני צריך להביאם, מפני שהם רבים וידועים. ומדברי חכמים כנ"ל:

וכאשר התברר לי חיוב מצוות הלבבות מן התורה, כאשר התברר מן השכל, חפשתי עליו בדברי רז"ל, ומצאתיו יותר מפורש בדבריהם ממה שהוא מפורש בספרים ומן השכל, קצתו בכלל, כמו שאמרו: רחמנא לבא בעי ואמרו: לבא ועינא תרי סרסורי דחטאה נינהו, וקצתו בפרט, במסכת אבות שאין צרך להאריך בזכרו. ומצאתי הרבה ממנו במדותיהם ובמנהגיהם המקובלים מהם, כשהיו נשאלים על עניניהם, במה הארכת ימים. וראיתי מצד הכתוב עוד במכה נפש בשגגה, שאינו חייב מיתה ומי שהוא שוגג במצוות, אשר לא תעשינה, שהיו חייבים עליהם במזיד אחת מד' מיתות ב"ד או כרת, שאינו חייב עליהם אלא חטאת או אשם. וכל זה ראייה, כי העיקר בחיוב העונש אינו אלא עד שיהיו הלב והגוף משתתפין במעשה, הלב בכונתו והגוף בתנועתו. וכן אמרו במי שעשה מצוה ולא נתכוין לעשותה לשם שמים, שאינו מקבל עליה שכר. וכיון שקוטב המעשה ועמודו בנויים על כונת הלב ומצפון, ראוייה שתהא חכמת מצוות הלב קודמת בטבע לחכמת מצוות האברים.

הפיסקה העוסקת בראייה מדברי חכמים נחלקת לשני חלקים. בחלק הראשון הוא מביא רשימה קצרה של מאמרי חז"ל המוכיחים את קיומן של חובות הלבבות ואת חיוניותן, כגון "רחמנא ליבא בעי" וכדו'. לא זו בלבד אלא שמסכת אבות ברובה מהווה הוכחה משמעותית ביותר לקיומן של חובות הלבבות.

בחלק השני הוא מוסיף ראייה שלמעשה היא ראייה מן התורה, והיא חשובה מאוד לתפישת העולם שהוא מלמד. טענתו היא שהעובדה שיש הבדל בין עונשו של מזיד ועונשו של העושה עבירה בשוגג מוכיחה את מרכזיות חובות הלבבות, לאמור: הן המחלל שבת במזיד והן המחלל שבת בשוגג – עושים למעשה את אותו מעשה, ומבחינה ה"אברים" שניהם הציתו אש או חרשו את האדמה. אף על פי כן, התורה מתייחסת בצורה שונה לעובר עבירה במזיד, ומחמירה עליו, ואילו על העובר עבירה בשוגג היא מצווה לכפר בדרך מתונה בהרבה. ההבדל בין המזיד והשוגג הוא ברמת המעורבות של ה"לבבות" – התודעה, הכוונה וכדו' – והדבר מוכיח את המשקל הגדול של יסודות אלה בקיום המצוות.

בהמשך המבוא, מחפש המחבר עוד סיבות תיאורטיות מפני מה אפשר שאין ספרות משמעותית על הנושא. הוא בוחן אפשרויות שונות:

"שמה המין הזה מן המצוות, אין אנו חייבין בו בכל עת ובכל מקום כשמטה וכיובל וכקרבנות" – ודוחה אותה, באומרו: "וכאשר עיינתי, מצאתי, שאנו חייבין בו תמיד כל ימינו, בלי הפסק ושאין לנו שום טענה בהנחתו..."

"שמה המין הזה מן המצוות אינו מתילד למצוות רבות, ועל כן הניחו אותם ולא חברו בהם ספר מיוחד" – ודוחה אותה, באומרו: "וכאשר חקרתי על מספרם ופרקיהם, מצאתים לרוב מאד בהתילדם, עד שחשבת, כי מה שאמר דוד ע"ה לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד, אמרו על מצוות הלבבות..."

"שמה הם כל כך מבוארות וידועות לכל, וכל בני אדם דבקים בהם, עד שלא נצטרכו לחבר בספר", ודוחה אותה, באומרו: "ועיינתי מנהגי בני אדם ברוב הדורות הנזכרים בספרים, ומצאתים רחוקים מן המין הזה מן המצוות, אלא הזריזים הפרושים בהם..."

מסקנתו אפוא היא שהתחום של "חובות הלבבות" סובל מדיסונאנס: מחד גיסא הוא המרכזי ביותר, וקיום חובות האברים מותנה בנוכחות של חובות הלבבות בעולמו הרוחני של האדם. לא זו בלבד, אלא שהוא נצחי, אנו חייבים לקיימו בכל עת, הוא מפורט ומורכב, והוא בלתי מוכר לבני אדם; מאידך גיסא, הספרות הקיימת אינו משקפת את כל זה, אלא להפך – היא למעשה לא קיימת. לפיכך, ישנו צורך חיוני לחבר חיבור העוסק בדיוק בנושאים האלה.

הקדמת חובות הלבבות לספרו – חלק שני:

אחת הטענות החזקות עימה מתמודד בעל חובות הלבבות בהקדמתו היא הטענה הבאה:

ואני שאלתי אחד מהנחשבים מחכמי התורה במקצת מה שזכרתי לך בחכמת המצפון והשיב אותי, כי הקבלה תעמוד במקום העיון בזה ובמה שדומה לו.

לאמור: גם לאחר ההוכחה שתחום זה קיים, שהוא חיוני, שהוא משמעותי, שהוא נצחי, שהוא מפורט ושהוא בלתי מוכר דיו – שמע המחבר את הטענה כי אין צורך לעיין בדבר, אלא די לו לאדם להסתמך על ה"קבלה". המינוח "קבלה" פירושו

– המסורת, לאמור: אותו אדם טען בפניו כי די לו בכך שחכמים מדורות קודמים או רבניו שלו עצמו עיינו בכל התחומים האלה, והגיעו למסקנות הפילוסופיות והתורניות הנכונות, ועל כן הוא יכול להתבסס על המסקנות שהם הסיקו, ולבנות את העולם האמוני שלו מתוך הישענות על תורתם ומסקנותיהם.

תגובת המחבר חדה מאוד:

אמרתי לו: אין זה ראוי אלא למי שאין בו יכולת לעיין, מפני מעוט הכרתו ורוחק הבנתו, כנשים וכקטנים וחסרי הדעת מן האנשים, אך מי שבכח שכלו והכרתו לעמוד על ברור מה שקבל, ועכבוהו מלעיין בו בשכלו העצלות והקלות במצוות האל ובתורתו, הוא נענש על זה ואשם על אשר התעלם ממנו.

תגובתו של בעל חובת הלבבות מעצימה את משנתו. כאן הוא קובע לא רק את החובה לעסוק בחובות הלבבות, אלא הוא מתנסח בניסוח של עונש ואשמה המוטלים על האדם שמסוגל לעסוק בנושאים אלה בכוח שכלו והכרתו, והוא מתחמק מחובה זו. אולם את התשובה הזו יש להוכיח, ולפחות בשני סוגים של הוכחה (לאור המובילים אל האמת שבראש ההקדמה): הן במחשבה הפילוסופית והן במקורות.

כדי להוכיח את הדברים במחשבה הפילוסופית הוא משתמש בכלי נפוץ במשנת הראשונים – במשל, וגם לו יש משל מטבעות משלו (כפי שראינו משל מטבעות במשנת רס"ג):

וזה הדבר דומה לעבד, שצוהו המלך לקבל ממון מעבדי מלכותו ושימנה המעות וישקלם וירצם, והיה העבד פקח בכל אשר צוהו המלך. ויתחכמו לו עבדי המלכות לפייסו בדברים, עד אשר האמין בהם והביאו הממון אליו ואמרו לו, כי הוא שלם במנינו ובמשקלו ובמרצו, והאמין להם והתעצל לעמוד על ברור דבריהם והקל במצות המלך. וכאשר הגיע הדבר אל המלך, צוה להביא הממון לפניו. וכאשר שאל אותו על משקלו ומנינו, לא יכול להשיב על הדבר, וחייבו המלך על אשר הקל במצותו וסמך על דברי עבדיו בדבר שהיה יכול לעמוד עליו, אפילו אם ימצא הממון כדבריהם. ואלו לא היה בקי בענין, לא היה מתחייב על אשר סמך עליהם..

למדי את המשל ואת הנמשל.

הראיה מן התורה מאוד מאוד חשובה לעניינו. כדי לעמוד עליה, נפנה למקור עליו הוא מבסס את דבריו. התורה עצמה מלמדת מתי הולכים לבית הדין העליון היושב בירושלים במקום אשר יבחר ד':

כִּי יִפְּלֹא מִמֶּךָ דְּבַר לְמִשְׁפֵּט בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דִּין לְדִין וּבֵין נָגַע לְנָגַע דְּבַר רִיבֹת בְּשַׁעֲרֶיךָ וְקִמַּת וְעִלִית אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ. וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הֵהֶם וְדִרְשָׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֶת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט. וְעָשִׂיתָ עַל פִּי הַדֹּבֵר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לְךָ מִן הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ וְשִׁמְרָתָּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יֹאמַר (דברים יז, ח-י).

רבינו בחיי מפנה את דעתו של הלומד למשפט הראשון, המלמד באילו הזדמנויות ועל רקע אלו ספקות יש צורך ללכת לבית הדין העליון כדי לשמוע את דבריו. יותר מאשר לשים לב למצבים בהם חובה ללכת אל בית הדין הגדול – יש לשים לב מה נעדר מרשימה זו:

האחד מהם ממה שאמר הכתוב 'כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין' וגומר, 'ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך' וגומר.

וכשאתה משתכל במה שכולל הפסוק הראשון מעניני הדין, תמצאם דברים שצריכים לפרוט אותם ולחלקם ולדקדק בהם בדרך הקבלה לא בדרך אותות השכל. הלא תראה, שלא הזכיר בכלל ענין מן הענינים, אשר יושגו מצד השכל, כי לא אמר, כשתסתפק בענין היחוד, איך הוא או בשמות הבורא ובמדותיו ובשרש משרשי הדת, כעבודת המקום ובטוח עליו והכנע לפניו, ויחד המעשה לשמו, ולברר המעשים הטובים מפגעי ההפסד ועניני התשובה מן העבירות, ולירא ממנו, ולאהבה אותו, ולהתבושש מפניו, ולחשוב עם הנפש בעבור שמו והדומה לזה, ממה שיגיע אליו האדם בדרך השכל וההכרה, שתאמין בהם על ידי חכמי התורה והסמך, ותסמוך על דברי קבלתם בלבד, אבל אמר שתשוב אל דעתך ותשמש בשכלך במה שדומה לזה, אחר שתעמוד עליו מצד הקבלה, שהיא כוללת כל מצוות התורה ושרשיהן ופרקיהן, ותחקור עליו בשכלך ותבונתך ושקול דעתך, עד שיתברר לך האמת וידחה השקר,...

לבית הדין הגדול היושב בלשכת הגזית עולים כאשר יש ספיקות בנושאים שאינם מבוססים על השכל, ולא השכל הוא הכלי לברור האמת, אלא דבר האלוקים וההתגלות. העובדה שברשימת הנושאים האלה לא מופיעים כלל נושאים שניתן לברר אותם על פי השכל, מלמדת כי חובה על האדם לברר את הנושאים האלה לבדו! אין הוא רשאי לסמוך על מישהו אחר, אפילו לא על בית הדין הגדול, אלא הוא חייב להתאים את מה שהוא יודע מה"קבלה" לאמור: מהמסורת ומהתורה) למסקנות שהוא מסיק מחקירתו השכלית.

ההקדמה ממשיכה ומתארת את ההתלבטויות שלו לפני חיבור הספר. הדברים מאוד מרתקים, ולמעשה מהווים מעין יומן אוטוביוגרפי, המלווה את תהליך ההחלטה על חיבור הספר, על הדילמות האם הוא ראוי לחבר את הספר, ועל המסקנות שלו האוסרות עליו להתחמק מהאחריות, בשל החובה הגדולה הכרוכה בהצפת תחום חובות הלבבות לקיום הדתי. אנו לא נעסוק בהיבטים אלה, אולם המבקשת לעקוב אחר התלבטויותיו תיטיב לעשות אם תקרא את החלק האחרון של ההקדמה.

תוכן ספר חובות הלבבות ומשמעותו

זאת הסדרת שערי הספר הזה על סדריהם:
השער הראשון בבאור אופני חיוב יחוד האל בלב שלם.
השער השני בבאור אופני הבחינה בברואים ורב טוב האלהים עליהם.
השער השלישי בבאור אופני חיוב קבלת עבודת האלהים עלינו.
השער הרביעי בבאור אופני חיוב הבטחון באלהים יתברך לבדו.
השער החמישי בבאור אופני חיוב היות כל מעשינו מיוחדים לשמו ולהזהר מן החונף.
השער השישי בבאור אופני חיוב הכניעה והשפלות מפניו.
השער השביעי בבאור אופני חיוב התשובה וגבולותיה והדברים התלויים בה.
השער השמיני בבאור אופני חיוב חשבון האדם עם נפשו לאל יתברך.
השער התשיעי בבאור אופני חיוב הפרישות ומה שראוי לנו ממנה.
השער העשירי בבאור אופני חיוב אהבת האלהים ומעלותיה.

כרס"ג, גם בעל חובות הלבבות מסיים את ההקדמה לספרו בכתיבת תוכן העניינים. בדיוק כשם שניתחנו את תוכן העניינים בספר "הנבחר באמונות ובדעות" של הרס"ג, ולמדנו ממנו דברים רבים על הספר ועל מהותו, נעשה זאת גם ביחס לספרו של בעל חובות הלבבות.

לצורך השוואה נזכיר לעצמנו את סדר הנושאים בספרו של רס"ג:

המאמר הראשון בשהעולם וכל אשר בו מחדש.
המאמר השני בשהבורא אחד.
המאמר השלישי בשיש לו צווי ואזהרה (כלומר: תורה מן השמיים).
המאמר הרביעי בעבודה והמרי.
המאמר החמישי בזכיות ובחובות.
המאמר הששי בנפש ובענין המות ומה שאחריו.
המאמר השביעי בתחיית המתים.
המאמר השמיני בגאולת בני ישראל.
המאמר התשיעי בגמול והעונש.
המאמר העשירי במה הוא הטוב לאדם שיעשהו בעולם הזה.

ההשוואה בין תכני שני הספרים תאפשר לנו לדייק יותר בדברינו על חובות הלבבות:

השער הראשון: שני החיבורים פותחים את חיבוריהם בשאלה מה אנו יודעים על הקב"ה. רס"ג אמנם מתחיל בבריאה, אולם גם הוא (בשער השני) וגם בעל חובות הלבבות רואים את הדבר החשוב ביותר לעסוק בו, והוא בייחודו ואחדותו של הקב"ה. לימים יפתח גם הרמב"ם את ספרו היד החזקה, שהוא ספר **הלכה**, בהלכות יסודי התורה, ויסודי התורה יהיו גם אצלו יסודות האמונה בקב"ה, במציאותו, בייחודו, בזה שאין לו גוף וכדו'. זו דרכה של הפרשנות הפילוסופית של התורה, אשר מנסה להגדיר במילים את מה שאנו יודעים על ריבונו של עולם.

השער השני: הנושא הראשון לאחר הבירור הפילוסופי על הקב"ה הוא "בבאור אופני הבחינה בברואים ורב טוב האלהים עליהם". גם רס"ג עסק בשאלות אלו, אולם יותר מאוחר בספרו. הדבר מלמד הן על העובדה שחובות הלבבות הוא ממשיכו של רס"ג, שכן הנושאים העיקריים זהים, אולם הדבר מלמד גם על ההבדל ביניהם. בעל חובות הלבבות מכוון מטרה – מטרתו אינה העיון הפילוסופי שבתורה מצד עצמו, אלא הוא עוסק ב"חובות הלבבות", לאמור: בדרכים לעבודת ד'. על כן, כבר בהתחלה הוא עוסק בטוב האלוהי השורה על האדם המביא לבחינה שאותה בוחן הקב"ה את בני האדם, לאמור: לחובת העבודה.

מכאן והלאה, כל השערים כולם עוסקים בדרכים הנכונות לעבוד את הקב"ה. הוא מתחיל בשער השלישי, המבאר את עצם החובה שלנו לעבוד את ריבונו של עולם. בהמשך הוא עוסק במידת הביטחון, בכוונה לשם שמיים, ביראת אלוהים, בתשובה, בחשבון הנפש ובפרישות. שיא השיאים של הספר, השער העשירי, הוא חובת הלבבות העמוקה ביותר: "חיוב אהבת האלהים ומעלותיה". גם הרמב"ם, בחתימת הלכות תשובה, ולמעשה גם בפרקי הסיום של מורה הנבוכים, העמיד את אהבת האלוהים במקום העליון ביותר, ובתכליתו של כל מהלך התשובה.

חובות הלבבות אפוא הוא ספר שנועד לצאת מנקודת המוצא הפילוסופית, אך מטרתו היא לעצב את דרכי עבודת האלוקים. בתוך דרכי עבודת האלוקים מעצים המחבר את המקום של העולם הרוחני הכרוך בעבודת האלוקים – תהליכים פנימיים המתרחשים בתוך האדם ומיועדים לכונן את אישיותו ואת עולמו הפנימי, תהליכים פנימיים המכוננים את חיי האמונה של האדם, ותהליכים פנימיים המעצבים גם את היחסים שבין אדם לחבירו.

על כן, הוא פותח בדיון הפילוסופי, אך מגמתו אחרת. מגמתו היא להסיט את מוקד האמונה הדתית מתשומת לב יתרה לעולם המעשים לתשומת לב ראויה לחובות הלבבות הפנימי. זהו למעשה ספר מוסר היונק מהמסורת הפילוסופית שהולכת ומתגבשת. זו גם הסיבה שרוב פרקי הספר הזה עוסקים בהיבטים הליביים של העולם הפנימי של האמונה. מבין הנושאים השונים נבחר אחד מהם, והוא ההתייחסות לפרישות, בנקודת המבט הפילוסופית.

מעט משער הפרישות שבחובות הלבבות

מבוא לסוגיית הפרישות:

אחד האתגרים המשמעותיים ביותר העומד בפני כל תפיסה דתית הוא שאלת היחס לעולם הזה, לגוף, ליצריו של האדם, לכוחותיו, ולכל הדברים הקשורים בחמדת העולם הזה. לשאלה זו היבטים שונים, אולם ניתן למקד אותם בשני נושאים עיקריים. נושא אחד הוא מהות חייו של האדם, ומקומם של חיי הגוף. האם חלקי הגוף של האדם נושאים בתוכם את חטא אדם הראשון, ומשימת חייו של האדם היא להילחם בהם? האם חלקי הגוף של האדם שייכים ליצר הרע, והם נועדו לנסות את האדם באופן מתמיד, וכל מאבקיו הם מאבקי טוב ברע? האם חלקי הגוף של האדם הם מצע לעלייה רוחנית, והוא יכול לקדשם ולטהרם, ולהשתמש בהם ליסוד צמיחה פנימית עמוקה? האם כל משמעות חייו של האדם בעולם הזה היא כפרוזדור לעולם הבא, ואין לעולם הזה משמעות כלל? האם בכלל אפשר להפריד בין הגוף והנפש, או שיש לראותם כאחד, וכדו'. התשובות השונות לשאלה זו מעצבות דרך חיים אמונית העשויה להיות שונה מקצה עד הקצה – משאיפה להליכה למדבר וחיי נזירות ופרישות, ועד למעורבות עמוקה בעולם וניסיון למצות את כל הטוב ואת כל היפה בו.

מישור שני של השאלה אינו קשור בהכרח למישור העקרוני, והוא שייך למישור הסכנות. גם הסובר כי העולם הרוחני וההלכתי בו הוא חי מתייחס באופן עקרוני אל חיי הגוף וטוב העולם הזה בעין טובה וחיובית, אינו יכול לעצום את העיניים מפני הסכנות העקרוניות שעולם כזה יכול להוביל אליהם. הדבר עולה מתוך התורה עצמה, שאף שאין בה התקפה ישירה על חיי העולם הזה, ודומה שניתן לפרש את התורה כמביטה בעין טובה מאוד על היופי והעושר בעולם – היא אינה חדלה מלהזהיר מפני הסכנות הגדולות של העושר הזה, וקוראת לאדם להיזהר מפניו.

ראו לדוגמה את פרק ח' בספר דברים. בפיסקה הראשונה שנביא, התורה מדברת על טוב ארץ ישראל, ומסיימת בחיוב שבאכילה בשביעה ובברכה שבה:

(ז) כי יקוק אלהיך מביאך אל ארץ טובה ארץ נחלי מים עינת ותהמת יצאים בבקעה ובהר:
(ח) ארץ חטה ושערה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש:
(ט) ארץ אשר לא במספנת תאכל בה לחם לא תחסר כל בה ארץ אשר אשר אבניה ברזל ומהרריה תחצב נחשת:
(י) ואכלת ושבעת וברכת את יקוק אלהיך על הארץ הטובה אשר נתן לך:
אולם מיד לאחר מכן התורה מזהירה מפני הסכנות הכרוכות בארץ ישראל הטובה והמומלצת:

(יא) השמר לך פן תשכח את יקוק אלהיך לבלתי שמר מצותיו ומשפטיו וחקתיו אשר אנכי מצוך היום:
(יב) פן תאכל ושבעת ובתים טובים תבנה וישבת:
(יג) ויבקרך וצאנך ירבין וכסף וזהב ירבה לך וכל אשר לך ירבה:
(יד) ורם לבבך ושכחת את יקוק אלהיך המוציאך מארץ מצרים מבית עבדים:
(טו) המוליךך במדבר הגדל והנורא נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין מים המוציא לך מים מצור החלמיש:
(טז) המאכלך מן במדבר אשר לא ידעון אבותיך למען ענתך ולמען נסתיך להיטבך באחרייתך:
(יז) ואמרת בלבבך פחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה:
(יח) וזכרת את יקוק אלהיך כי הוא הנותן לך פח לעשות חיל למען הקים את בריתו אשר נשבע לאבותיך כיום הזה: פ

ממילא עולה השאלה מהי ההדרכה הראויה, גם למי שסובר שהעולם הזה נועד לענג את עולמו של האדם, אך אינו עוצם את עיניו מלראות את הסכנות הגדולות ואת הבעיות שעולם זה יכול לזמן.

בעל חובות הלבבות הוא הראשון לנסח משנה סדורה בנושא זה, שהיא גם ייחודית מאוד. נדגיש שוב כי הוא לא הראשון לעסוק בנושא הזה, ולטעמינו חלק גדול ממדרשי חז"ל נתנו את הדעת על כך. דוגמה לדבר היא דברי רבי חזקיה ר' כהן בשם רב: "עתידי אדם ליתן דין וחשבון על כל שראת עינו ולא אכל" (ירושלמי קידושין פ"ד), או המחלוקת הידועה על היחס לנזיר (בבלי, תענית דף יא, עא'). אולם אנו נמצאים בתקופה אחרת של כתיבה – כתיבת התורה בשפה פילוסופית. שפה זו מחייבת הגדרה מדויקת, מיון התופעות, קביעת היחס אליהן, התייחסות לתופעות חריגות, וכל זה בצורה מסודרת ושיטתית.

בעל חובות הלבבות מציב בתחילת שער הפרישות את הנושאים העומדים לדיון:

השער התשיעי, שער הפרישות - בפרישות מן העולם הזה והטוב לנו ממנה.

אמר המחבר: מפני שהקדמנו לדבר בחשבון האדם עם נפשו והיתה הפרישות מן העולם אחד מאופני החשבון, ראיתי לסמך לו באור מיני הפרישות ותוכן חיוב מה שהוא חובה מהם על אנשי התורה, בעבור מה שיש בו מתקנת התורה והעולם ומנוחת הנפשות והגופות בשני העולמים.

וראוי לנו לבאר מדברי הפרישות שבעה ענינים: האחד, מה היא הפרישות הכוללת וצורך אנשי העולם אליה. והשני, בגדרי הפרישות המיוחדת וצורך אנשי התורה אליה. והשלישי, לכמה כתות נחלקים הפרושים בפרישות. והרביעי, בבאור תנאי הפרישות. והחמישי, במה שיאות לתורתנו מן הפרישות. והששי, במה שבא בספר התורה וספרי הנביאים מדברי הפרישות. והשביעי, בהפרש שיש בין קדמונינו ואבותינו ובינינו בפרישות.

קשה כמובן לבחור מבין הנושאים השונים בהם עוסק בעל חובות הלבבות בתחום הפרישות את החשובים ביותר או את המשפיעים ביותר. ננסה לצעוד בדרך מסוימת כדי לטעום משהו מהדיון. מובן מאליו כי הנושא הראשון החשוב, ההכרחי לכל דיון בתחום הפרישות, הוא הדיון מדוע בכלל קיימת הדרכה של פרישות ואיזה יעד היא באה להשיג. הבה נעקוב אחד סדר הדיון.

ראשית, פותח רבינו בחיי בהגדרת המושג פרישות:

אבל מהות הפרישות הכוללת וצורך אנשי העוה"ז אליה, אומר בתשובת השאלה הזאת, כי הפרישות שם, תחתיו ענינים. והשם כנוי מגולה והענין סוד מוסתר וכאשר יסירו אדמתו, ויתירו חותמו, יראה מסתור ענינו ותגלה מגמתו. וגדר הפרישות בלשון סתם - חסימת תאות הנפש והמנע מן הדבר הנפרש ממנו, עם היכולת עליו והזדמנותו לעילה המחייבת זה, **ונאמר: הפרש מי שיכול והניח.**

נסחי לעצמך את הגדרת הפרישות לאור רבינו בחיי.

לאחר מכן, בדיון מסודר ועקבי הוא דן בשאלה למה בכלל יש צורך בפרישות, והוא טוען כי יש שתי סיבות לפרישות – האחת נכונה אפילו לבעלי חיים והשנייה רק לבני אדם:

והעילה המחייבת חסימת תאות הנפש מתחלקת לשני חלקים: אחד מהם כולל האדם והרבה מבעלי חיים, והשני מיוחד באנשי התורה מן המדברים. והפרישות הכוללת היא הנהוגה לתקנת גופינו והסדרת ענינינו, כמו הנהגת המלכים בדתי המדינות והנהגת הרופאים לבריאים ולחולים והנהגת כל איש שכל את נפשו בחסימת תאותו מן המאכל והמשתה והמשגל והמלבוש והדבור ושאר תנועותיו ואופני תענוגיו.

והפרישות המיוחדת היא שהורתה עליה התורה והשכל לתקנת נפשותינו לעולם הבא, כאשר אבאר במה שאני עתיד לדבר בעזרת האל יתברך.

סכמי לעצמך את שני המניעים ליצירת הפרישות.

ומדוע ברא הקב"ה בעולם את הצורך בפרישות?

אך אופני הצורך אל הפרישות הכוללת הוא בעבור מה שהקדמנו בשער השלישי מן הספר הזה, **כי חפץ הבורא יתעלה בבריאת מין האדם היה ליסר הנפש ולנסותה בעוה"ז בעבור שתזדכך ותהיה בתכונת המלאכים הקדושים**, כמ"ש: אם בדרכי תלך וגו' ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה. וחייבה החכמה נסות הנפש בגופות עפריות מקבלות הגידול והתוספת במצוה המזונות הראוים להם והרכיב הבורא יתברך בנפשות האנושיות כח תאוה, תכספנה בו למזון המוכן להם בעוה"ז להעמידם ולתקנם כל ימי חבורם. והרכיב בהן עוד כח אחר, תכספנה בו למשגל להיות מן האיש תמורתו בעולם, ונתן הבורא יתברך לאדם שכר עליהם התענוג בהם, והפקיד עליו היצר להניע אותו אל המאכל והמשתה והמשגל ואל כל התענוגים והמנוחות, אשר בהם תקנת גופו, כמו שאמר: גם את העלם נתן בלבם וגו'. וכאשר גבר היצר על השכל ונמשכה הנפש אליו, נטתה באדם אל הרבויים, המביאים להפסדת ענינו והריסת גופו, ונצטרך בעבור זה למדת הפרישות מן התענוגים והמנוחות, כדי שישתוו עניניו ויהיו דבריו על הסדר בעוה"ז בלקיחת המזון, ויהיה משובח עליו...

מכאן, בשער השלישי, עובר רבינו בחיי לדון בסוגים השונים של הפרישות, ובניסיון להגדיר את הפרישות הראויה:

אבל לכמה כתות נחלקים הפרושים בפרישות, אומר בתשובת השאלה הזאת, כי הפרישות מן העולם תהיה לאחת משתי עילות, כמו שהקדמנו, והם התורה והעולם. והפורשים מחמת מסרת התורה, שהם אנשי הפרישות האמתי, הם שלש כתות:

אחת מהם, אנשים שהלכו בגדר הפרישות העליון להדמות כאישים הרוחניים ויעזבו כל מה שיטרידם מן האלהים, וברחו מן הישוב אל המדבריות והשימון וההרים הגבוהים, מקום שאין צוות ולא חברה, אוכלים מה שהם מוצאים מעשב הארץ ועלי האילנים ולובשים הבלויים והצמר, ויחסו בסלעים. טרדם מורא הבורא ממורא הברואים ושעשעה אותם אהבת הבורא מחשב באהבת ב"א. והספיק להם מה שיש להם אצל האלהים ולא שייחלו על מה שיש בידי אדם. **והכת הזאת רחוקה מכל הכתות מגדר הדרך השוה התורה, מפני שהם עוזבים ענין עולמם לגמרי.** ואין בדין התורה לעזב ישוב העולם לגמרי, כמו שהקדמנו במה שאמר הכתוב: לא תהו בראה לשבת יצרה.

והכת השניה, אנשים שהלכו בדרך הגדר הבינוני שבפרישות ומאסו מותר העולם לגמרי וסבלו לחסם תאותם מהם. והמותרים על שני פנים: אחד מהם, מותרים שהם חוץ לאדם ונפרדים ממנו כקנינים הגופיים והמאכל והמשתה והמלבוש והמשכן. והשני, מותרים דבקים לאדם אין נפרדות ממנו סבותם, כדבור והשחוק והמרגוע והמנוחה, והבט אל המותרים והאזן אליהם והעבר על הרעיונים מה שאין צריך. ופסקה הכת הזאת ממנה כל קרואי המותרים ולא ראו לצאת מהישוב להספיק לגופם מזונותם, כמו שהם חייבים בו, **והמירו המדבריות וההרים בבדידות ובתייהם והיחידות במשכניהם,** והשיגו שני הענינים והגיעו אל שני החלקים. והם יותר קרובים אל הדרך השוה והתורה ממי שהקדמנו זכרו.

והכת השלישית, אנשים שהלכו בדרך הגדר השפל שבפרישות, **והוא שפרשו מן העולם בלבותם ובמצפונם והשתתפו עם אנשי העולם בנראה מגופיהם בישוב העולם.** כחרישה וזריעה, והתעסקו בגופיהם בעבודת הבורא ית'. עמדו על צורת נסיון האדם בעוה"ז ומאסו בו וגרותו והגזרתו מעולם הרוחות אליו. ונפשותם מואסות בעולם ובהונו ונכספות לעוה"ב, מצפים אל המות והם נזהרים ממנו, הכינו צידתם לעת נסיעתם, וחשבו במה שמגיעים אל בית מרגועם קודם העתקתם. ולא לקחו מהעולם אלא פחות ממזונותם ולא הניחו ממנו מה שהוא טוב להם באחריתם, כפי יכלתם, אלא לקחו ממנו צידה ונשארו. **והכת הזאת קרובה אל הדרך השוה הישרה התורה יותר ממה שזכרנו קודם.**

שימי לב לשני הסוגים הראשונים של הפרושים, ולהבדל העיקרי בינם ובין הקבוצה השלישית, שרבינו בחיי נוטה אליה ומבקש לעצב את דרכה. לפי דבריו, הכת השלישית חיה חיים כפולים המשלימים זה את זה. מחד גיסא, הכת הזו אינה פרושה בתחום חובות האברים. להפך, היא שותפה עם העולם כולו במעשה החיצוני, בחרישה ובזריעה, ובכל שאר העניינים הקשורים בכך. מאידך גיסא, עוברים עליה בתוך נפשה תהליכים עמוקים מאוד של סלידה מחיי העולם הזה: "... ונפשותם מואסות בעולם ובהונו ונכספות לעוה"ב, מצפים אל המות והם נזהרים ממנו". לאמור: גם בשעה שהם עוסקים בחרישה ובזריעה התודעה שלהם היא תודעה פרושה, והם נמצאים במקום אחר, אשר מואס בעולם הזה ונכסף למעשה לעולם הבא.

רבינו בחיי יצר אפוא מערכת מרתקת של חיים כפולים. חיים חיצוניים המתפקדים בעולם בדרך הארץ הטבעית של העולם, ובאורח אותו חי העולם כולו, ותהליכים רוחניים פנימיים המתחוללים בתודעה של האדם. בשעה שהוא (למשל) עובד לפרנסתו הוא מתנהג באופן חיצוני כאדם מעורב ולא פרוש וכמי שהוא חלק מדרך הארץ של העולם, אולם תודעתו נמצאת במקום אחר לגמרי, והוא למעשה חושב על העניינים הרוחניים, על מאיסתו בעולם הזה, ועל כל חייו כהכנת צדה לדרך לקראת העולם הבא.

ומכאן להגדרה המופלאה של הפרוש:

אבל תנאי הפרישות המיוחדת, כאשר אמר קצת החסידים: הפרוש צהלתו בפניו ואבלו בלבו. לבו רחב מאד ונפשו שפלה מאד.

זו הגדרה ממצת מאוד, שכדאי ללומדה על פה: צהלתו בפניו אך אבלו בליבו; ליבו רחב מאוד אך נפשו שפלה מאוד. זהו חלק בלתי נפרד ממשנתו של בעל חובות הלבבות, שכאמור לאורך כל דרכנו בפרק עליו, עשה את השינוי הגדול בכך שהוא העצים את ההיבט הרוחני הפנימי של קיום התורה ושל דרך החיים, ומיקד את מקומו המהותי של האדם במתרחש בתוך עולמו פנימה.

ובסופו של דבר הוא מתאר את דמותו של הפרוש:

איננו נוטר ולא חומד ולא מספר בגנות ולא מדבר מאדם. מואס בגדולה ושונא הפרסום. מיושב, זכרן, מודה, רב בשת, מעט נזק. אם ישחק, לא ירבה, ואם יכעס, לא יתקצף. שחקו ריוח שפתיים, ושאלתו ללמד. חכמתו רבה וענותו גדולה. החלטתו חזקה, לא ימהר ולא יסכל. מחלקתו נאה ותשובתו נכבדת. צדיק, אם יכעס, חומל, אם יבוקש. ידידותו זכה ואסורו חזק ובריתו נאמנה. רוצה בדן הבורא, מושל ביצרו. לא ידבר עתק על מי שיזיקהו, ולא יתעסק במה שלא יועילהו. לא יתנקם לאיד ולא יזכר לאדם רעה. משאו קל ועזרתו רבה, הודאתו רבה בעת הרעה וסבלו ארוך בעת הנזק. אם ישאלו ממנו, יתן ואם יחמסו אותו, ימחל. ואם ימנעו ממנו, יתנדב, ואם ירחיקוהו, יקרב. רך מחמאה ומתוק מדבש, מצוה על האמת, דובר צדק, עוזב מאויו, מצפה ליומו, אומר ועושה, חכם, זריז, נפשו יקרה, ולבריות נוח. נר מאיר בארץ, נצול מכל גנות. עזרה לדל ותשועה לעשוק. לא יחלל כבוד אדם ולא יגלה סוד. צרותיו רבות ותלונתו מעוטה. כשיראה טוב, יזכרנו, ואם יראה רע, יכסנו. רצוי וזך, פקח וירא שמים. חברתו שמחה, הרחקתו אנחה. זקקתהו החכמה, ויפתהו הענוה. מזכיר למשכיל, מלמד לסכל. כל מעשה אצלו זך ממעשהו וכל נפש בעיניו יותר ברה מנפשו. יודע את מומו, זוכר את עונו, אוהב את האלהים, רודף רצונו. לא ינקם לנפשו ולא יתמיד בקצפו. חבר לותיקים, יושב עם העניים, אוהב לאנשי הצדק, נאמן לאנשי אמת, עוזר לרש, אב ליתום, בעל לאלמנה, מכבד הדלים. ומתנאיה עוד קבלת כל חובות הלבבות, אשר זכרנו ממה שקדם בספר הזה, ואינני צריך לשנותם, שלא יארכו לנו הדברים בשער הזה, ואתה דע לך.

למדנו אפוא דוגמה לחלק מפרק אחד מתוך חובות הלבבות. העיסוק בנושא הפרישות בצורה פילוסופית, מנומקת, מוכחת, מוגדרת ומעוצבת; המקום הנכבד שהוא רואה לתהליכים הנפשיים והרוחניים המתרחשים ב"לבבות", ושתהליכים אלה אינם חשופים כלל בפני האדם המתבונן מבחוץ אלא רק מי שחי אותם בתוך עצמו; המגמה הגדולה של הפנמת החיים הרוחניים והעמדת העיקר על הבסיס הפנימי הרוחני, ועוד עניינים רבים אחרים הבאים לידי ביטוי בדיון הקצר שראינו ביחס לפרישות.

הרמב"ם

קשה להכניס את משנת הרמב"ם למסגרת של שיעורי מבוא למחשבת ישראל. בין מצד ההיקף, בין מצד העומק, ובין מצד ההשפעה שלה על הדורות הבאים. בכל שלוש המאפיינים האלה בולטת תרומתו של הרמב"ם. משנתו מתאפיינת במקוריותה, ועצמאיותה, החדשנות שבה, פריצת הדרך וכדו', כך שלא ניתן להעמיד אותה על מוקד אחד בלבד; השפעתו על הדורות הבאים היא לא תאומן, וקשה למצוא דמות שהשפיעה על הענפים השונים של התורה כרמב"ם עצמו. כדי להבין את היקף השאלה טוב יהיה אם נקרא את <http://www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp?id1=978> וכך גם נכיר את הביוגרפיה של הרמב"ם, ונבין את הבעייתיות העומדת בפני מי שמבקש לעסוק במבוא למשנתו.

בחרנו להציץ על משנת הרמב"ם ולהבין את החידוש העיקרי בתחומי מחשבת ישראל – דווקא באמצעות ספר ההלכה שלו - היד החזקה.

ונבאר: כאמור לעיל, הרמב"ם כתב חיבורים רבים, מכיוונים שונים ובנושאים שונים. הוא כתב ספרי הלכה, איגרות קודש, מורה נבוכים ועוד חיבורים פילוסופיים, פירוש למשנה, ספרי לשון ורפואה ועוד ועוד. מטבע הדברים, הסוגות השונות של הספרים מרכזות את משנת הרמב"ם בנושאים האלה. על כן ניתן היה לצפות כי ספר ההלכה של הרמב"ם – משנה תורה המכונה גם ה"יד החזקה" – יעסוק בענייני הלכה בלבד, ואילו את מחשבת ישראל של הרמב"ם אנו צריכים לנסות ולמצוא במקומות אחרים.

אלא שאצל הרמב"ם, וכנראה שגם אצל הוגים רבים אחרים, הדברים היו פחות מופרדים ויותר אינטגרטיביים. ספר ההלכה שלו מושפע מאוד מאוד ממשנתו בתחומי מחשבת ישראל והפילוסופיה. ספר ההלכה שלו מבטא יותר מכל את מקומה של משנתו הרוחנית, שמופיעה לא רק בספרים המיוחדים לעיסוק בנושאים האלה, אלא מחלחלת ומשפיעה בצורה משמעותית ביותר על העולמות האחרים של הרמב"ם, ובראש ובראשונה – על ההלכה. דווקא דרך הספר ההלכתי והוכחת השפעת משנתו עליו ניתן יהיה להבין את חידושי העיקריים של הרמב"ם, את עוצמתם ואת השפעתם. לא זו בלבד, אלא שהרמב"ם עצמו כלל בתוך ספרו ההלכתי גם פרקים מחשבתיים ואמוניים, כך שאין צורך לחפש רק טביעות אצבע והשפעות נסתרות, אלא אפשר לראות את מקומה של מחשבת ישראל במשנת הרמב"ם בצורה גלויה ומכוונת. החידוש הגדול של הרמב"ם, הוא החיבור העמוק של כל חלקי התורה, הרעיוניים וההלכתיים, הפילוסופיים והמעשיים, יהיה לנו לברכה, וישמש בנו כדרך להיכנס לתוך משנתו.

נפתח אפוא בהצגה קצרה של הספר היד החזקה, ולאחר מכן נפנה לנושא שלנו: מבוא למחשבת ישראל של הרמב"ם כפי שבא לידי ביטוי בספר ההלכה שלו.

כמה מילים על הספר "היד החזקה" או "משנה תורה"

כך כתב הרמב"ם לקראת סוף ההקדמה לספרו:

ובזמן הזה תקפו הצרות יתירות, ודחקה השעה את הכל, ואבדה חכמת חכמינו, ובינת נבוינו נסתרה. לפיכך, אותם הפירושים וההלכות והתשובות שחברו הגאונים, וראו שהם דברים מבוארים, נתקשו בימינו, ואין מבין עניניהם כראוי, אלא מעט במספר. ואין צריך לומר הגמרא עצמה, הבבליה והירושלמית, וספרא וספרי והתוספתא, שהם צריכים דעת רחבה, ונפש חכמה, וזמן ארוך, ואחר כך יודע מהם הדרך הנכונה בדברים האסורים והמותרים, ושאר דיני התורה, היאך הוא:

ומפני זה נעתי חצני (בנוסחא מדויקת, שנסתי מתני), אני משה בן מיימון הספרדי, ונשענתי על הצור, ברוך הוא, ובינתי בכל אלו הספרים, וראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורים, בענין האסור והמותר, הטמא והטהור, עם שאר דיני התורה, כולם בלשון ברורה, ודרך קצרה, עד שתהא תורה שבעל פה כולה, סדורה בפי הכל, בלא קושיא ולא פירוק. לא זה אומר בכה וזה בכה, אלא דברים ברורים, קרובים, נכונים, על פי המשפט אשר יתבאר מכל אלו החיבורים והפירושים, הנמצאים מימות רבינו הקדוש ועד עכשיו, עד שיהיו כל הדינים גלויין לקטן ולגדול, בדין כל מצוה ומצוה, ובדין כל הדברים שתיקנו חכמים ונביאים. כללו של דבר, כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם, בדין מדיני ישראל, אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה, עם התקנות והמנהגות והגזירות, שנעשו מימות משה רבינו ועד חבור הגמרא, וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חיבוריהם שחיברו אחר הגמרא:

לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה, לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה, ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה, ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם.

שוב אנו פוגשים את התופעה (כפי שראינו בהקדמה לספרו של רס"ג) שכתובת ספר יסוד נובעת מאילוץ היסטורי. הרמב"ם מתאר יהדות במשבר. מצד אחד, שפע עצום של יצירה הלכתית, שהתחילה בימי הגמרא והמדרשים והספרי והתוספתא וכדו', ונוספה לה תרומה עצומה מתקופת הגאונים, עד שהיא ארוכה מני ארץ ורחבה מני ים. ההיקף הכתוב של התורה שבעל פה הולך וגובר, והספרות שעוסקת בתורה שבעל פה היא אין-סופית; מאידך גיסא "תקפו הצרות יתירות, ודחקה השעה את הכל, ואבדה חכמת חכמינו, ובינת נבוינו נסתרה", לאמור: המציאות ההיסטורית המשברית, הרדיפות והמצוקות, וחוסר הפנאי והאפשרויות ללימוד התורה הרחבה הזו ברמה הראויה, וכן חוסר האפשרות להפיץ אותה ברבים ולגרום לכל עם ישראל לשמור את התורה כראוי – הביאו לכך שלמעשה אין יודע את התורה במלואה ובשלמותה. הרמב"ם אפוא היה מוטרד מאוד מהמצב ומהמעמד של התורה.

מהו אפוא הפיתרון? אחד הפיתרונות שמצא הרמב"ם הוא לכתוב את ספר היד החזקה. מדובר ברעיון לחבר ספר המרכז את ההלכה בפסיקתה, "בלשון ברורה ודרך קצרה", כדי שהתורה כולה תהיה נגישה לכולם – בלי מחלוקת, בלי קושיות ותירוצים, אלא מסקנות סופיות בלבד. מטרת החיבור הזה היא למנוע את המבוכה וליצור ספר אחד בו ימצא אדם את כל מה שהוא צריך כדי לשמור הלכה: "כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם, בדין מדיני ישראל, אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה, עם התקנות והמנהגות והגזירות, שנעשו מימות משה רבינו ועד חבור הגמרא, וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חיבוריהם שחיברו אחר הגמרא". ספר אחד, שלא היה כמוהו עד היום.

אם כן, ספר "משנה תורה" מתאפיין באפיונים הבאים: הוא עוסק בכל התורה כולה – מהלכות יסודי התורה ועד הלכות מלכים המסתיימים בהלכות המשיח, ולמעשה ניתן לומר כי הוא הספר היחיד שעשה זאת לאורך כל ההיסטוריה של הכתיבה ההלכתית. אפילו המשנה והתלמודים אינם עוסקים בכל הנושאים ההלכתיים הקיימים. לא היה וכנראה גם לא יהיה אף ספר שמכנס את כל החלקים של כל התורה לתוך ספר אחד, ומאפשר ללומד אותו להכיר את התורה כולה; הוא ספר "חתוך", לאמור: הוא אינו מבין שיטות שונות, או קושיות ותירוצים, אלא הלכות פסוקות בלבד; הוא פוסק את ההלכות לאור הכרעת הרמב"ם בכל החומר ההלכתי שנכתב עד כה – למן המקורות הראשוניים ביותר של התורה שבעל פה ועד להכרעות מתקופת הגאונים וישיבות בבל; הוא ספר שנועד להיות נגיש לכולם, ולא לתלמידי חכמים בלבד, ולפיכך אחד ממאפייניו הוא הסדר והמבנה המדויקים שלו, המאפשרים לכל אחד למצוא את מה שהוא זקוק לו; הוא נועד לייתר את הלימוד בספרים אחרים, בתקופה בה החומר ההלכתי רב והאפשרויות לעסוק בו בישוב הדעת מועטות; והוא כתוב בצורה קצרה ומוקפדת.

מנקודת המבט של הרמב"ם – הוא הצליח לממש את התוכנית שלו ואת המגמה המבורכת שלו בספר ה"יד החזקה", ואכן אנו מוצאים כי הספר מממש את הייעוד שהרמב"ם הציב לו. התוצאה הסופית של הספר היא בדיוק לאור הכוונות והמגמות של הרמב"ם. אולם חלומו של הרמב"ם כי הספר שלו יפתור את הבעיות שאותן הוא התכוון לפתור – לא התגשם. אמנם הספר התקבל בהתלהבות עזה על ידי חלק מעם ישראל ומתלמידי החכמים, אך גם בהתנגדות גדולה, מסיבות שונות. על דברי ההקדמה המובאים לעיל הדפיסו המדפיסים את הביקורת המפורסמת ביותר על הספר, שנכתבה על ידי בעל הפלוגתא המרכזי של הרמב"ם: הראב"ד:

השגת הראב"ד - א"א (=אמר אברהם) (שמו הפרטי של הראב"ד): סבר לתקן ולא תיקן, כי הוא עזב דרך כל המחברים אשר היו לפניו, כי הם הביאו ראיה לדבריהם, וכתבו הדברים בשם אומנם, והיה לו בזה תועלת גדולה, כי פעמים רבות יעלה על לב הדיין לאסור או להתיר, וראייתו ממקום אחד, ואילו ידע כי יש גדול ממנו, הפליג שמועתו לדעה אחרת, היה חוזר בו. ועתה לא אדע למה אחזור מקבלתי ומראייתי בשביל חבורו של זה המחבר. אם החולק עלי גדול ממני, הרי טוב, ואם אני גדול ממנו, למה אבטל דעתי מפני דעתו. ועוד, כי יש דברים שהגאונים חולקים זה על זה, וזה המחבר בירר דברי האחד וכתבם בחיבורו, ולמה אסמוך אני על ברירתו, והיא לא נראית בעיני, ולא אדע החולק עמו, אם הוא ראוי לחלוק אם לא. אין זה אלא כל קבל די רוח יתירא ביה.

הראב"ד חולק בעיקר על עיצובו של הספר כספר "חתוך". הוא פותח בדבריו בקביעה כי אמנם מטרת הרמב"ם הייתה "לתקן" אולם למעשה השינוי הדרמטי שהרמב"ם עשה ביחס לאופי הכתיבה וצורת הספר הוא קלקול (לדעת הראב"ד) ולא תיקון. הרמב"ם כאמור בחר בדרך שאינה מביאה את כל הדיון ואת כל המקורות שהביאו להכרעתו, אלא את השורה התחתונה של ההלכה כפי שהיא נפסקה על ידו. הראב"ד טוען כי בכך הרמב"ם פגע בפסיקתו ההלכתית שלו עצמו, שכן אם יעמוד רב בדורות הבאים שירצה לפסוק בניגוד לרמב"ם, הוא יעשה זאת בקלות יתרה, שכן הרמב"ם לא הביא את נימוקיו ואת הסיבות לכך, וממילא הרב שיעמוד בעתיד יסבור כי מדובר בטעות או בסברת עצמו. לו היה הרמב"ם כותב כדרך המחברים המביאים את מקורותיהם הוא היה מצליח לשכנע יותר, ולגרום לאנשים לבטל את דעתם בפני דעתו. מעבר לכך, הספר אמנם מבוסס על דברי הקודמים לו, אולם הרמב"ם נטל על עצמו את סמכות ההכרעה בין הדעות השונות של הגאונים, ללא נימוק וללא הבאת מקורות, ולפיכך בדורות הבאים לא יחושו פוסקים כפיפות לדבריו של הרמב"ם.

זוהי רק אחת הסיבות שהביאו להתנגדות לספר. היו גם הרבה סיבות אחרות. מטבע הדברים, בשעה שתלמיד חכם כרמב"ם כותב ספר "חתוך" הוא חותך אותו לאור תפישת עולמו שלו, ולאור האמונה הפילוסופית שלו. ממילא, מי שאינו מסכים עם הרמב"ם רואה בספר הזה ספר שבמקרה הטוב מייצג רק את אחת הדעות, ובמקרה היותר גרוע – מבטא עמדות לא נכונות. ואכן, היו כאלה שהורו על שריפת ספרי הרמב"ם, בשל עמדות שהם ראו ככפירה, אלא שכל הנושא הזה אינו קשור לענייננו, והוא אך מבליט את ייחודו של הספר.

מבחינה היסטורית ניתן לומר ששתי העמדות גם יחד נשזרו האחת בשניה. מחד גיסא, ספר "משנה תורה" הפך להיות ציר היסוד של פסיקת ההלכה בישראל, ולמשל השולחן ערוך ניסח חלק גדול מסעיפיו ממש במילים של הרמב"ם; מאידך גיסא חזונו של הרמב"ם כי הוא יצליח לכנס את כל התורה שבעל פה למקום אחד, ויביא למצב "... שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה, ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה, ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם", לא התממש. אי אפשר לסגור את התורה שבעל פה ולכנס אותה לספר אחד, והעדויות הנאמנה לכך היא הראב"ד עצמו, שכתב השגות על דברי הרמב"ם לאורך הספר כולו, וביטא בכך את העובדה כי גם על הרמב"ם יש חולקים, ולא כל דבריו יתקבלו כדמותה של ההלכה בישראל.

סכמי: מה היו המגמות העיקריות של הרמב"ם בכתיבת ספרו, וכיצד אופי הספר עצמו מגשים את המגמות האלה ?

מדוע להתנגד לספר כל כך חיוני כמו זה של הרמב"ם ?

עיקרי אמונה במשנת הרמב"ם

הפרק העשירי במשנת מסכת סנהדרין נקרא פרק "חלק" (בסגול) בשל העובדה שהוא פותח במילים "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא". מעצם העובדה שהפרק הזה עוסק בעניינים הקשורים לאמונות ולדעות, ניצל הרמב"ם את ההזדמנות שנקרתה לו, וכתב מבוא ארוך לכמה נושאים הקשורים בדברי האגדה של חז"ל. בין השאר הוא כותב כי הוא מנצל את ההזדמנות כדי לנסח את עיקרי האמונה של היהדות, ואלו דבריו:

וממה שצריך שנזכור בכאן והוא הראוי מכל מקומות שעיקרי דתנו ויסודותיה שלשה עשר יסודות.

הרמב"ם מפרט את שלוש עשר יסודות התורה לפי דעתו, ולאחר שתיאר את כל שלוש עשר העיקרים הוא כותב:

וכאשר יאמין האדם אלה היסודות כולם ונתברר בה אמונתו בה' הוא נכנס בכלל ישראל ומצוה לאהבו ולרחם עליו ולנהוג עמו בכל מה שצוה הש"י איש לחבירו מן האהבה והאחווה, ואפי' עשה מה שיכול מן העבירות מחמת התאוה והתגברות הטבע הגרוע הוא נענש כפי חטאיו, אבל יש לו חלק לעוה"ב והוא מפורשע ישראל, וכשנתקלקל לאדם יסוד מאלה היסודות נאמר (תהלים קלט) הלא משנאך ה' אשנא. והנה הארכת בדברים הרבה ויצאתי מענין חיבורי, אבל אני עשיתי זה לפי שראיתי בו תועלת באמונה לפי שאספתי בו דברים מועילים מפוזרים מספרים גדולים, לכן דע אותם והצלח בהם וחזור (אלה) [עליהם] פעמים רבות והתבונן בהם התבוננות יפה, ואם השיאך לבך ותחשוב שהגיעו לך ענייניו מפעם אחת או מעשרה הרי הש"י יודע שהשיאך על שקר, ולכן לא תמהר בקריאתו כי אני לא חיברתי כפי מה שנזדמן לי אלא לאחר עיון גדול והתבוננות, ואחר שראיתי דעות ברורות אמיתיות וזולתי אמיתיות וידעתי מה שהוא ראוי להאמין מהם והבאתי ראיה בטענות וראיות על כל ענין וענין, ומהש"י להפיקני רצוני ולהדריכני בדרך הטובה...

נדגיש: במסגרת ההקדמה שאנו לומדים עתה, לא ניכנס כלל וכלל לתוכנם של העיקרים עצמם, ולא נעסוק בשאלה מהם י"ג העיקרים. אנו נדון רק בשאלת המבוא, והיא עצם קיומם של עיקרים, והמסגרת העקרונית המתבטאת בהכרעת הרמב"ם ביחס לעצם קיומם של עיקרים.

מהם חידושי העיקריים של הרמב"ם ?

א. **עצם קיומם של עיקרי אמונה:** לאורך דברי חז"ל, אנו מוצאים שתי מגמות משלימות האחת את השנייה. המגמה האחת היא להציג את כל דברי התורה כשווים, ולהדגיש כי אי אפשר לקבוע שדבר אחד עיקרי יותר מהשני. חז"ל ביטאו רעיון זה בהיבטים רבים ומגוונים, כגון: "והי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאין אתה יודע מתן שכר של מצוות" (אבות פ"ב מ"א) ומאמרים דומים באותו כיוון. מאידך גיסא, אנו מוצאים בדברי חז"ל דברים המדגישים מצוות מסוימות דווקא, כגון "שקולה ישיבת ארץ ישראל כנגד כל המצוות", או האיסורים שהם ייהרג ואל יעבור. הרמב"ם הכריע בצורה ברורה כי יש דברים שהם "יסודות" או "עיקרים", והם אלה שמעמדם גבוה ומשמעותי יותר מהאחרים. הרמב"ם אפוא יוצר מערכת שיפוטית מחשבתית פנים תורנית, שבוחנת כל דבר, וקובעת האם הוא "עיקר" או לא. הרמב"ם לא שוטח בפנינו מה מגדיר משהו כ"עיקר" וזה כבר נושא אחר שלא נעסוק בו במסגרת זו.

ב. **העובדה שמדובר בעיקרים פילוסופיים:** רשימת העיקרים של הרמב"ם (כפי שמוכרת לפחות מהקיצור שלה המופיע בסידורים כ"אני מאמין" (חשוב להדגיש כי לא הרמב"ם כתב את הקיצור, ובמקומות מסוימים הקיצור גם אינו תואם באופן מדויק את המקור הארוך שבדברי הרמב"ם)) היא רשימה פילוסופית. העיקרים אינם שמירת שבת, הנחת תפילין, הפרשת חלה, טהרת המשפחה או איסור כלאיים, אלא הם עיקרים מחשבתיים רעיוניים, שקיומם הוא בעולם האמונה ובעולם ההכרה הפנימית. קשה למצוא ביטוי מובהק יותר למעמד הגבוה של הרעיונות המחשבתיים במשנת הרמב"ם. היה אפשר לחשוב על פרדיגמה אחרת לגמרי של עיקרים, העוסקים בצדדים המעשיים של היהדות. אולם הרמב"ם לא מתמקד בעיקרים אלה במעשים, אלא במחשבות וברעיונות של היהדות.

ג. **הגדרת יהודי:** העיקרים האלה אינם תביעות עקרוניות בלבד, אלא הם מהווים, לדעת הרמב"ם, את התנאי היסודי להגדרתו של אדם כיהודי, לצורך קיומן של המצוות הנוגעות לאחווה המיוחדת שבין יהודים. הרמב"ם כתב במפורש כי כאשר אדם מקבל על עצמו את כל העיקרים האלה הרי הוא מוגדר כיהודי לצורך מצוות אלו, וכאשר הוא אינו מאמין, ולו בעיקר אחד, "הרי יצא מן הכלל וכפר בעיקר ונקרא צדוקי ואפיקורוס וקוצץ בנטיעות ומצוה לשונאו". עובדה זו מתארת אף היא את המעמד העליון שהרמב"ם מעניק לעולם האמונות והמחשבות של האדם. בדבריו מודגש גם שכל חטא אחר הוא כמובן חמור מאוד, ואדם נענש עליו, אולם הוא לא מהווה חלק מהגדרת זהותו של האדם כיהודי.

ד. **מקורם של העיקרים:** הרמב"ם משתבח בכך שהוא טרח וליקט את העיקרים האלה ממקורות שונים ומגוונים. הוא מספר בפסיקה זו שהוא קרא מקורות רבים, עיין בהם בעומק, טרח להבינם על בוריים, חיפש אחר ראיות התומכות בכיוון זה או אחר, ורק לאחר כל שיקול הדעת הזה הוא הביא את השורה התחתונה. ראינו לעיל כי זו גם דרכו של הרמב"ם ביד החזקה – הבאת השורה התחתונה העקרונית לאחר קבלת ההכרעה בדבר הדרך הנכונה והיסודות העיקריים באמונת ישראל.

ה. **הטמעת העיקרים בעם ישראל:** בהמשך למעמד העליון והחשוב של העיקרים הפילוסופיים האלה, הרמב"ם תובע מכל אדם להתבונן בהם התבוננות יפה, לחזור עליהם עוד ועוד, להטמיע את העיקרים האלה בתוכו וכדו'. הוא גם מזהיר את כולם מהבנה שטחית של העיקרים, ומתריע כי אם נראה לו לאדם כי קריאה אחת הספיקה לו כדי לעמוד על ההיבטים השונים של העיקרים וכדי להפוך אותם לחלק אינטגרלי מאמונתו הדתית – מדובר בטעות חמורה, ובשקר פנימי שהאדם נופל בתוכו.

סכמי לעצמך את הנקודות מהן ניתן להוכיח את המשקל העליון של הפילוסופיה התורנית במשנתו של הרמב"ם לאור דבריו על העיקרים.

אלו הלכות אינן תקפות כלפי מי שאינו מאמין אפילו באחד מן העיקרים ?

אחד המקומות הבולטים ביותר המבטאים יותר מכל את מקומם של עיקרי אמונה במשנתו, הוא הלכות גיור.

הגמרא דנה בשאלה מהו חומר הלימוד שהמבקש להתגייר צריך לדעת. בין השאר היא כותבת (יבמות מז ע"א):

תנו רבנן גר שבא להתגייר בזמן הזה אומרים לו:

מה ראית שבאת להתגייר ? אי אתה יודע שישאל בזמן הזה דוויים דחופים סחופים ומטורפין ויסורין באין עליהם !?

אם אומר 'יודע אני ואיני כדאי' מקבלין אותו מיד, **ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות ומודיעין אותו עון לקט שכחה ופאה ומעשר עני ומודיעין אותו עונשן של מצות** אומרים לו הוי יודע שעד שלא באת למדה זו אכלת חלב אי אתה ענוש כרת חללת שבת אי אתה ענוש סקילה ועכשיו אכלת חלב ענוש כרת חללת שבת ענוש סקילה וכשם שמודיעין אותו עונשן של מצות כך מודיעין אותו מתן שכרן אומרים לו הוי יודע שהעולם הבא אינו עשוי אלא לצדיקים וישאל בזמן הזה אינם יכולים לקבל

שימי לב לדרך בה הרמב"ם מצטט את דברי הגמרא (הלכות איסורי ביאה פרק יד):

(א) כיצד מקבלין גירי הצדק כשיבוא אחד להתגייר מן העכו"ם ויבדקו אחריו ולא ימצאו עילה אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר אי אתה יודע שישאל בזמן הזה דוויים ודחופים ומסוחפין ומטורפין ויסורין באין עליהן אם אמר אני יודע ואיני כדאי מקבלין אותו מיד:

(ב) **ומודיעין אותו עיקרי הדת שהוא ייחוד השם ואיסור עכו"ם ומאריכין בדבר הזה ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות ואין מאריכין בדבר זה ומודיעין אותו עון לקט שכחה ופיאה ומעשר שני ומודיעין אותו עונשן של מצות** כיצד אומרים לו הוי יודע שעד שלא באת לדת זו אם אכלת חלב אי אתה ענוש כרת אם חללת שבת אי אתה ענוש סקילה ועכשיו אחר שתתגייר אם אכלת חלב אתה ענוש כרת אם חללת שבת אתה ענוש סקילה ואין מרבין עליו ואין מדקדיקין עליו שמא יגרום לטרדו ולהטותו מדרך טובה לדרך רעה שבתחלה אין מושכין את האדם אלא בדברי רצון ורכים וכן הוא אומר בחבלי אדם אמשכם ואח"כ בעבותות אהבה..

מה בדברי הרמב"ם מלמד על המקום העליון של עיקרי האמונה ?

עתה אנו יכולים לפנות לספר עצמו, ודרך שלוש נקודות בסיסיות לראות את ייחוד משנתו של הרמב"ם ואת המבוא אליה.

1. הלכות יסודי התורה

אנו מכירים הרבה מאוד ספרי הלכה, ומעניין לעקוב אחר הסדר בו סדרו מחבריהם את ספר ההלכה. הידוע מכולם הוא השולחן ערוך, שהציג את ההלכה בסדר כרונולוגי – סדר היום של האדם. הוא פתח בהלכות השכמת הבקר, לאחר מכן ברכות השחר, תפילת שחרית, הלכות סעודה, שאר הלכות היום, מנחה וערבית והליכה לישון. לאחר מכן הוא עבר לעסוק בהלכות שבת, הלכות עירובין, ולאחר מכן את כל סדר מעגל הזמנים של השנה: פסח, ספירת העומר, שבועות, תעניות, מועדי החודש השביעי המקודש, חנוכה ופורים. מכאן עבר בעל השולחן ערוך לתחומים מסודרים אחרים של ההלכה, בשלוש הכרכים הנותרים של ספרו: בעניינים הנוגעים לכשרות, טהרת המשפחה וכדו' בספר יורה דעה; בענייני נישואין על כל פרטיהם בספר אבן העזר; בעניינים ממוניים בספר חושן משפט.

מעניין גם לציין את מה שכלל לא נמצא בספר שולחן ערוך. ישנם תחומים רבים שאינם חלק מספר השולחן ערוך, ובהשוואה מול רשימת הנושאים של הרמב"ם לרשימת הנושאים של השולחן ערוך אנו מוצאים פער עצום. השולחן ערוך לא עסק לא בהלכות קורבנות ולא בהלכות טומאה וטהרה; לא בהלכות תשובה ולא בהלכות מלכים; לא בהלכות המידות הטובות וכמעט ולא בהלכות התלויות הארץ, ואפשר למנות עוד הרבה מאוד תחומים שכלל אינם מופיעים בספר שולחן ערוך.

הסיבה הראשונה לפער ברשימת הנושאים היא ההבדל בין מטרות הספרים. הרמב"ם, כפי שראינו, נטל את המשימה לסכם את כל התורה כולה, ולהציע בפני הלומד אפשרות לקרוא רק את התורה שבכתב ואת ספרו, ולדעת את כל התורה כולה. לעומת זאת, רבי יוסף קארו ביקש להציע בפני העם היהודי ספר הלכה לתחומים ההלכתיים הקיימים בימיו. על כן ברור מפני מה לא כלל בספרו את הלכות הקורבנות ואת הלכות טומאה וטהרה. לצערנו, אלה אינם קיימים כמעט גם היום, ואת התחומים המועטים שכן קיימים הוא הכניס להלכות נידה ולהלכות טומאת כהן. השולחן ערוך עוסק באופן עקרוני רק בהלכות הנוגעות לימיו.

אולם גם לאחר ההסבר הזה לפער ברשימת הנושאים שבין שני הספרים נותרו עדיין תחומים רבים ומגוונים, שכן נוהגים בזמן הזה וגם בזמנו של רבי יוסף קארו, והם לא נכללו כלל וכלל בספר שולחן ערוך. הדוגמה הטובה ביותר לפער הזה הם הלכות יסודי התורה, שהם הנושא הראשון בו עסק הרמב"ם בספר ההלכה שבא להציג את התורה כולה ולפסוק בכל הנושאים הקיימים בה. הלכות יסודי התורה הן ההלכות העוסקות בפילוסופיה היהודית, במחשבת היהדות, בשאלות מה אנו יודעים על הקב"ה, מצוות אהבת ד' ויראתו, מה אנו יודעים על הנבואה, מהי הכפיפות שלנו לנבואה, ועוד עניינים רבים אחרים שהם יסוד התורה לפי הרמב"ם.

הדבר מלמד על ההבדל העמוק בתפישה מהו מעמדם של אותם נושאים הנכללים ביסודי התורה לפי הרמב"ם. מהשולחן ערוך עולה כי הדבר היסודי ביותר בספר ההלכה הוא להתנהג לאור ההלכה, בסדר היום היהודי של האדם, וללא הבחנה בין דאורייתא ודרבנן, מנהגים ודברי קבלה. ספר ההלכה צריך להיות מסודר לאור סדר היום המעשי של האדם. לעומת זאת, הרמב"ם פותח את ספרו לפי סדר החשיבות העליונה. הדבר החשוב ביותר, העיקרי ביותר, היסודי ביותר – שכל קיום התורה תלוי בו, הוא האמונה והתפיסות הפילוסופיות היסודיות ביחס לקב"ה, ועל כן הרמב"ם פותח בהם את ספרו. אנו רואים אפוא מעצם קיומם של הלכות יסודי התורה את המבוא למשנת הרמב"ם, ואת המקום שהוא מייחד לאותם תחומים מיוחדים של המחשבה היהודית.

מה כוללים הלכות יסודי התורה ?

אפשר היה להביא את ההלכות הראשונות של הלכות יסודי התורה כדי להבהיר נקודה זו:

(א) יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו:

(ב) ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות:

(ג) ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים הוא לבדו יהיה מצוי ולא יבטל הוא לבטולם שכל הנמצאים צריכין לו והוא ברוך הוא אינו צריך להם ולא לאחד מהם לפיכך אין אמתתו כאמתת אחד מהם:

(ד) הוא שהנביא אומר וה' אלהים אמת הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמתתו והוא שהתורה אומרת אין עוד מלבדו כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו:

(ה) המצוי הזה הוא אלהי העולם אדון כל הארץ והוא המנהיג הגלגל בכח שאין לו קץ ותכלית בכח שאין לו הפסק שהגלגל סובב תמיד ואי אפשר שיוסב בלא מסבב והוא ברוך הוא המסבב אותו בלא יד ובלא גוף:

(ו) וידיעת דבר זה מצות עשה שנאמר אנכי ה' אלהיך וכל המעלה על דעתו שיש שם אלוה אחר חוץ מזה עובר בלא תעשה שנאמר לא יהיה לך אלהים אחרים על פני וכופר בעיקר שזהו העיקר הגדול שהכל תלוי בו:

סכמי מהם הנושאים העולים בפתיחה להלכות יסודי התורה, ובאיזו מצווה מדובר בהלכות אלו.

אפשרות שניה להציג את הנושאים שהרמב"ם ראה כיסודי התורה היא דרך רשימת המצוות המופיעה בכותרת הלכות יסודי התורה. מנהגו של הרמב"ם הוא לרשום בראש ההלכות את אותן מצוות מתוך תרי"ג מצוות הקשורות בהלכות אלו, כדי שיהיה ברור מהו הבסיס בתורה שבכתב לכל הפסיקות שתבואנה בהמשך. ואילו המצוות שהרמב"ם ייחס ליסודי התורה וכתב אותן בראש ההלכות:

הלכות יסודי התורה יש בכללן עשר מצוות שש מצוות עשה וארבע מצוות לא תעשה וזהו פרטן:

(א) לידע שיש שם אלוה (ב) שלא יעלה במחשבה שיש שם אלוה אחר זולתי ה' (ג) ליחדו (ד) לאהבו (ה) ליראה ממנו (ו) לקדש שמו (ז) שלא לחלל שמו (ח) שלא לאבד דברים שנקרא שמו עליהם (ט) לשמוע מן הנביא המדבר בשמו (י) שלא לנסותו וביאור כל המצוות האלו בפרקים אלו:

ניתן להבחין היטב מה הרמב"ם ראה כמצוות שצריכות להופיע בראש היהדות – ידיעת האלוקים, האיסור להעלות על הדעת שיש א-לוה אחר, אהבת ד', יראת ד', החובה לקדש את שמו של הקב"ה ולהימנע מחילול שם שמיים וכדו'.

לעובדה זו משמעויות רבות, ונציין חלק מהן:

א. כאמור לעיל, יסוד היסודות של התורה הוא האמונה הפילוסופית הנכונה במהות האלוקים, במה שאנחנו יודעים ולא יודעים עליו, בהתמודדות עם תפיסות דתיות אחרות הטוענות שיש שם אלוה זולתי הוא, באהבת ד', ביראת ד' וכדו'.

ב. תביעה זו אינה רק חלק מתוכנית הלימודים של מחשבת ישראל או של תלמידי החכמים המובהקים, אלא אלו מצוות היסוד המכוונות לכלל עם ישראל. אין אדם מישראל שפטור מלעסוק בנושאים אלה, ואין אדם מישראל יכול לקיים את התורה כולה בלי שהוא מקבל על עצמו את העיקרים המחשבתיים של הדת היהודית.

ג. ניתן לנסח וחובה לנסח את האמונה במדויק. לאורך ארבעת הפרקים הראשונים של הלכות יסודי התורה הרמב"ם יורד לפרטי פרטים המגדירים בדיוק במה אנחנו מאמינים, מה אנו יודעים על ריבוננו של עולם, מה אסור לחשוב על ריבוננו של עולם, כיצד אוהבים את ריבוננו של עולם, כיצד יראים מפניו ועוד ועוד. כמובן שבפרקים אלה הרמב"ם מביא לידי ביטוי את מאבקו הבלתי מתפשר בהגשמת האלוקות, ובתפישות הפרימיטיביות של הבנת דרכו של הקב"ה בעולם; את עמדתו (שכמובן היא חובה להאמין) ביחס להשגחה הפרטית ולקשר שבין הקב"ה ובין עולמו; ועוד ועוד.

חשוב מאוד להדגיש כי הרמב"ם לא ראה את הידיעה הפילוסופית כמטרה לעצמה. רבים שוגים לחשוב כי הרמב"ם המיר את הקשר והדביקות בריבוננו של עולם במישור הרוחני והנפשי בהשכלה אינטלקטואלית קרה ובאלוקים המרוחק לא רק מן העולם אלא גם מן האדם. הרמב"ם מסיים הן את ספרו "מורה הנבוכים" בעיסוק בדביקות של האדם בריבוננו של עולם, וגם את ארבעת הפרקים הראשונים של ספרו ההלכתי, לאחר שעסק באריכות בכל ההיבטים הפילוסופיים של הקשר עם הקב"ה, בהלכות הבאות:

בזמן שאדם מתבונן בדברים האלו ומכיר כל הברואים ממלאך וגלגל ואדם כיצא בו ויראה חכמתו של הקב"ה בכל היצורים וכל הברואים מוסיף אהבה למקום ותצמא נפשו ויכמה בשרו לאהוב המקום ברוך הוא ויירא ויפחד משפלותו ודלותו וקלותו כשיעריך עצמו לאחד מהגופות הקדושים הגדולים וכ"ש לאחת מהצורות הטהורות הנפרדות מן הגולמים שלא נתחברו בגולם כלל וימצא עצמו שהוא ככלי מלא בושה וכלימה ריק וחסר:

ועניי ארבעה פרקים אלו שבחמש מצות האלו הם שחכמים הראשונים קוראין אותו פרדס כמו שאמרו ארבעה נכנסו לפרדס ואע"פ שגדולי ישראל היו וחכמים גדולים היו לא כולם היה בהן כח לידע ולהשיג כל הדברים על בורין ואני אומר שאין ראוי לטייל בפרדס אלא מי שנתמלא כריסו לחם ובשר ולחם ובשר הוא לידע האסור והמותר וכיוצא בהם משאר המצות ואע"פ שדברים אלו דבר קטן קראו אותן חכמים שהרי אמרו חכמים דבר גדול מעשה מרכבה ודבר קטן הוויות דאביי ורבא אע"כ ראויין הן להקדימן שהן מיישבין דעתו של אדם תחלה ועוד שהם הטובה הגדולה שהשפיע הקב"ה ליישוב העולם הזה כדי לנחול חיי העולם הבא ואפשר שידעם הכל קטן וגדול איש ואשה בעל לב רחב ובעל לב קצר:

הבה ננתח בקיצור את דבריו בסיום ארבעת הפרקים הראשונים של הלכות יסודי התורה:

א. טענת הרמב"ם היא שמעבר לקיום המצווה הפונה אל שכלו של האדם ואל הכרתו – "אנכי ד' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים", מכוונת ההכרה הזו לעורר באדם אהבה וצימאון לא-ל חי, ומתוך כך גם יראה ותפיש עצמית ענוותנית. כלומר, מקומה של המחשבה הפילוסופית במצוות התורה אינה עומדת כמטרה לעצמה. מדובר בתהליך, הפותח אמנם בידיעות שאנו יודעים על הקב"ה, אך נועד בסופו של דבר להיות חלק מעיצוב דמות האדם הדבק, האוהב והירא.

ב. הרמב"ם מבטא בהלכה האחרונה את המורכבות של יחסו לכל הנושא הפילוסופי. מחד גיסא, זהו כאמור מיסודי התורה; מאידך גיסא, הנושאים האלה ברובם מתאימים רק לאנשים חכמים ונבונים, ולא זו בלבד, אלא שהם יכולים גם לגרום נזק למי שאינו בשל הכרתית לעסוק בהם – עיקרון המבוטא היטב בסיפור על ארבעה שנכנסו לפרדס. פיתרונו של הרמב"ם מורכב משתי רמות. יש רמה בסיסית, המתאימה לכולם – קטן וגדול, איש ואישה, בעל לב רחב ובעל לב קצר – ולא זו בלבד אלא שהיא גם מיישבת את דעתו, ומביאה אותו לזכות ולנחול בחיי העולם הבא. יש רמה אחרת, המתאימה לחכמים ולמיוחדים, המעיינים והמעמיקים.

ערכי את טענותייך: מה ניתן להוכיח מהלכות יסודי התורה על מעמדה של המחשבה הפילוסופית במשנתו של הרמב"ם

2. טעמי מצוות:

אחד המאפיינים המובהקים של המחשבה הפילוסופית הוא העיסוק האינטנסיבי בנושא טעמי המצוות. כאשר אנו נותנים טעם למצווה מסוימת מדובר למעשה בתרגום של מצוות שנאמרו בשפה אלוקית לשפה אנושית. כל הסבר וכל טעם שניתן למצווה מבאר למעשה, בשפה הפילוסופית שלנו, מה מקומה של מצווה זו. תהליך התרגום הזה הוא למעשה ליבה של הפילוסופיה, שכן עיקר עיסוקה הוא בניסיון להבין תופעות שונות בהבנה ראציונלית. המצווה מפסיקה לדבר בשפה בלתי מובנת לנו, והופכת להיות חלק בלתי נפרד ממי שאנחנו.

המצוות ביסודן הן אלוקיות. התורה עצמה אינה מנמקת את המצווה. רוב מוחלט של המצוות נמצאות כהוראות מוחלטות, והתורה מלמדת אותנו כי הן ניתנו על ידי ריבונו של עולם, וכי אנו מצווים לקיים אותן. גם ההלכה ביטאה עובדה זו בעוצמה גדולה, בקובעה כי ברכת המצוות היא "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו", לאמור: מדובר במצוות שיסודן הוא בקדושה אלוקית שהוענקה לבני אדם, ואנו מקיימים אותן בשל העובדה שאנו מצווים לקיים אותן. השאלה האם אנו מבינים אותן או לא היא חסרת רלוונטיות לעצם החובה לקיים אותן. בנושא הזה אין מחלוקת ביהדות, וכל הוגי הדעות וגדולי הרבנים פוסקים כי יש לקיים מצווה מעצם מהותה כמצווה.

בשל כך, אנו מוצאים גם מסורות רבות השונות מזו שאנו הולכים ללמוד עתה. כבר בחז"ל אנו מוצאים התייחסות אל המצוות כגזירה אלוקית. המשנה הידועה במסכת ברכות קובעת כי "האומר על קן צפור יגיעו רחמיך...משתקין אותו" (משנה ה, ג), לאמור: אם החזן כולל בנוסח תפילתו משהו מעין אמירה זו: "ריבונו של עולם. אתה רחמת אפילו על ציפור, שהרי ציווית בתורך לשלח את הקן, ואם כן רחם גם עלינו" הוא מודח מלהיות חזן. אחד ההסברים בגמרא לביקורת על הנוסח הזה הוא "מפני שעושה מידותיו של הקב"ה רחמים ואין אלא גזירות", לאמור: אין להתייחס למצוות האלוקיות כבאות מכוחה של מידת הרחמים, אלא הן גזירות אלוקיות. נדגיש כבר כעת כי אין חובה לאסור לעסוק בטעמי מצוות מכוחה של גמרא זו, ולהלן נראה כי היו שטענו (רמב"ן) כי אין היא מתנגדת לעיסוק בטעמי מצוות, אולם ההסבר המקובל הוא הטיעון שהמצוות האלוקיות הן גזירות אלוקיות – בלתי ניתנות לפענוח. לא זו בלבד, אלא שאנו מוצאים מקורות בחז"ל שהתנגדו לעיסוק בטעמי מצוות מסיבות שונות: הסכנה שמא העיסוק יביא לבחירת המצוות ה"חשובות" ולהזנחת

ה"פשוטות"; הרצון שהמצוות תקוימנה מכוח הציווי האלוקי ("ר"א בן עזריה אומר: מנין שלא יאמר אדם אי איפשי ללבוש שעטנז אי איפשי לאכול בשר חזיר אי איפשי לבוא על העורה - אבל איפשי מה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי כך...ספרא קדושים)) וכדו'.

רס"ג, פיתח משנה אחרת. במאמר השלישי הוא יוצא מנקודת הנחה שניתן לחלק את המצוות לשני סוגים – מצוות שכליות ומצוות שמעיות. את המצוות השכליות בוודאי שאנו מסוגלים להבין; חידושו הוא שגם המצוות השמעיות הן בעלות משמעות שכלית, וחלק גדול מההיגיון שלהם מובן לבני אדם, וראוי לעסוק בו. בסוף המאמר השלישי הוא מתפלמס עם הסוברים שאין לעסוק בטעמי מצוות מסיבות שונות, ומלמד כי הדבר כמעט מובן מאליו שישנה חשיבות גדולה לתרגום המצוות לשכל האנושי.

בדרך זו הלך הרמב"ם, עם הזהירות הנדרשת. הרמב"ם פסק להלכה כי ראוי לעסוק בטעמי המצוות נדגיש שוב כי מדובר בדברים המובאים בספרו ההלכתי, ואף שמדובר בסוף הלכות מעילה, וכאמור – בסוף ההלכות הרמב"ם כתב דברים רעיוניים רבים, שאינם הלכתיים דווקא, לא ניתן להתעלם מהעובדה שהם כלולים בספר ההלכה שלו, והוא גם נהג כך במקומות רבים במשנתו, למן מורה הנבוכים, דרך כל פרסומיו, ועד לספרו ההלכתי היד החזקה.

וכך הוא כותב (הלכות מעילה ח, ח):

ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף ענינם כפי כוחו, ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה - אל יהי קל בעיניו, ולא יהרוס לעלות אל ה' פן יפרוץ בו, ולא תהא מחשבתו בו כמחשבתו בשאר דברי החול.

בוא וראה כמה החמירה תורה במעילה: ומה אם עצים ואבנים ועפר ואפר, כיון שנקרא שם אדון העולם עליהם בדברים בלבד נתקדשו, וכל הנוהג בהן מנהג חול מעל בה, ואפילו היה שוגג צריך כפרה - קל וחומר למצוה שחקק לנו הקב"ה שלא יבעט האדם בהן מפני שלא ידע טעמן ולא יחפה דברים אשר לא כן על השם, ולא יחשוב בהן מחשבתו כדברי החול.

הרי נאמר בתורה ושמרתם את כל חקותי ואת כל משפטי ועשיתם אותם, אמרו חכמים ליתן שמירה ועשייה לחוקים כמשפטים, והעשייה ידועה והיא שיעשה החוקים, והשמירה שיזהר בהן ולא ידמה שהן פחותין מן המשפטים, והמשפטים הן המצוות שטעמן גלוי וטובת עשייתן בעולם הזה ידועה, כגון איסור גזל ושפיכות דמים וכיבוד אב ואם, והחוקים הן המצוות שאין טעמן ידוע.

אמרו חכמים: חוקים חקתי לך ואין לך רשות להרהר בהן, ויצרו של אדם נוקפו בהן, ואומות העולם משיבין עליהן, כגון איסור בשר חזיר ובשר בחלב ועגלה ערופה ופרה אדומה ושעיר המשתלח, וכמה היה דוד המלך מצטער מן המינים ומן העכו"ם שהיו משיבין על החקים, וכל זמן שהיו רודפין אותו בתשובות השקר שעורכין לפי קוצר דעת האדם היה מוסיף דביקות בתורה, שנאמר 'טפלו עלי שקר זדים אני בכל לב אצור פקודיך' ונאמר שם בענין 'כל מצותיך אמונה שקר רדפוני עזרני'.

וכל הקרבנות כולן מכלל החוקים הן. אמרו חכמים שבשביל עבודת הקרבנות העולם עומד, שבעשיית החוקים והמשפטים זוכין הישרים לחיי העולם הבא, והקדימה תורה ציווי על החוקים, שנאמר ושמרתם את חקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם.

הבה נלמד את הרמב"ם ביחד. **לעבודה עצמית רשמי ליד כל סעיף בו אנו מנתחים את דברי הרמב"ם את הציטוט המתאים מההלכה המובאת לעיל:**

- א. ברמה העקרונית, תומך הרמב"ם ומכוון לעיסוק בטעמי המצוות.
- ב. הרמב"ם מזהיר את מי שאינו מוצא את הטעם הראוי למצוות: אסור לו לאדם לסבור כי מדובר בתחום הדומה לחיי החול, בו כושר השיפוט שלו הוא מוחלט.
- ג. את הרעיון הזה לומד הרמב"ם מהלכות מעילה (לקיחת דבר של קודש מבית המקדש והוצאתו לחול): כיצד לומד זאת הרמב"ם?
- ד. ישנו יחס מיוחד של התורה ל"חוקים" המובע במילת הציווי "ושמרתם" – מהו אותו יחס?

ה. מה לומד הרמב"ם מדוד המלך ?

ו. שימו לב: הרמב"ם מונה כאן את הקורבנות כחלק מהחוקים. לעומת זאת, בספר מורה הנבוכים הוא מבאר היטב את הרעיון העומד בבסיס הקורבנות. אנו לא ניכנס לסוגיה זו כעת, והרוצה להרחיב בנושא תוכל לקרוא ב www.etzion.org.il/vbm/archive/17-moreh/23moreh.doc וב <http://www.ypt.co.il/show.asp?id=21586>. מאמר מקיף על הנושא הזה: <http://www.daat.ac.il/daat/kitveyet/sinay/hakorbanot.htm>.

דברי הרמב"ם בסוף הלכות מעילה הם עמדתו העקרונית. כאמור, הופעותיה של התפיסה העקרונית הזו מצויה לאורך כל כתבי הרמב"ם. העובדה שהם מופיעים בכתביו הרעיוניים אינה מיוחדת דווקא לו, אלא היא חלק ממה שאנו לומדים בקורס זה – המשמעות העמוקה של הפרשנות הפילוסופית של התורה, שבתוכה כלול - כחלק בלתי נפרד מהגדרתה – העיסוק בטעמי המצוות. המיוחד במשנת הרמב"ם היא שטעמי המצוות מופיעים כחלק אינטגרלי מספר ההלכה שלו.

השאלה המרתקת היא כמובן השאלה האם טעמי המצוות במשנתו הם הסברים למצוות בלבד, או שהם השפיעו על ההלכה עצמה? אפשר לראות את הדברים של הרמב"ם כהסברים חיצוניים המחזקים את מחויבותו של האדם למצוות, ומקשרים אותו להקפדה ולשמירה גדולה יותר של מצוות התורה. השאלה העומדת לדיון היא האם הרמב"ם נעצר בכך, או שחירתו להבנת הרעיון העומד בבסיס המצווה השפיעה גם על הפסיקות שלו, ולאור התוכן הפנימי של המצווה הוא גם פסק את הלכותיה?

הרב פרופ' טברסקי, בספרו המונומנטאלי "מבוא למשנה תורה להרמב"ם" מביא ראיות רבות שעמדת הרמב"ם לא נותרה ספונה בעיטורים רעיוניים בלבד, אלא היא קשורה גם בעיצוב ההלכה עצמה. השפעת טעמי המצוות היא רבה: היא קשורה לנושאים ההלכתיים המופיעים ביד החזקה (הרמב"ם ניפה, למשל, את ההלכות המבוססות על שדים או כשפים מתוך היד החזקה); היא קשורה להכרעה בין עמדות שונות; היא קשורה לסידור של היד החזקה, ולרשימת הנושאים לפי סדר החשיבות, ולעוד עניינים רבים ומגוונים.

אולם חשוב להדגיש, כמובן, שלשכל ולפרשנות הפילוסופית של ההלכה לא ניתנה עמדת הבכורה. הסיבה לכך נעוצה בין במה שלמדנו לעיל – בנושא ההגבלות לעיסוק בטעמי המצוות ובמודעות מתמדת לכך שהן מצוות אלוקיות, ובין בעובדה שיש להבחין בין הרעיון הכללי של המצווה ובין פרטיה. החולקים על הרמב"ם טענו נגדו כי לעולם הוא לא יצליח למצוא את טעם המצווה, כי הם יוכיחו לו שיש פרטים משמעותיים במצווה עצמה שאינם מבוארים לאור הטעם שהוא מצא. לדוגמה: הרמב"ם ביאר כי מצוות "אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד" קשורה בין השאר גם לרחמים על הבהמות. החולקים נגדו טענו כי לו זה היה כך – היה אסור לשחוט גם חיות אחרות, ולא רק את אותן החיות שאסור לשחוט באותו יום, ועל כן הדבר מוכיח שהטעם שלו אינו מבורר.

אולם הרמב"ם כתב בספר מורה הנבוכים (ג, לד) את הדברים הבאים:

מה שצריך שתדעו גם כן, שהתורה לא תביט לדבר הזר, ולא תהיה התורה כפי הענין המועט; אבל כל מה שירצה ללמדו, מדעת או מדה או מעשה מועיל, אמנם יכון בו הענינים שהם על הרוב, ולא יביט לענין הנמצא מעט ולא להזק שיבוא לאחד מבני אדם מפני השעור ההוא וההנהגה ההיא התורית....

כלומר, מצוות התורה ניתנו על דרך הרוב, ואין הן עונות לכל השאלות וההתוויית הפרטיות. בהחלט אפשר שמצווה מסוימת לא תתאים לאדם מסוים או תהיה לא רלוונטית במציאות מסוימת, והדבר נובע בשל נתינת התורה לציבור ולקהל רחב, וההבדלים שבין בני אדם מחייבים את המציאות של לעתים אי-התאמה לכלל הציבור. לכן, אי אפשר לפסוק פסקים הלכתיים רק לאור טעמי המצווה, כי המצווה תקפה גם באותם מקומות בהם הטעם לא שייך. מה שקובע אפוא הוא אך ורק ההלכה, אלא שהטעם משפיע על ההלכה עצמה.

כדי להראות עד כמה אחז הרמב"ם במשנתו בדבר טעמי המצוות נבחן כיצד הוא התמודד עם המקור המרכזי מדברי חז"ל, המובא בדיוני הראשונים אשר מתנגדים למתן טעם למצווה. כאמור לעיל, הראשונים צטטו את המשנה במסכת ברכות האוסרת להתפלל בנוסח של "עד קן ציפור יגיעו רחמיך", ואת ההסבר בגמרא שטען כי הדבר אסור בשל העובדה שעושה מידותיו של הקב"ה רחמים ואין אלא גזירות. הרמב"ם כתב במורה הנבוכים במפורש:

ולא תקשה עלי באמרם על קן צפור יגיעו רחמיך וגו', כי הוא לפי אחת משתי הדעות אשר זכרנום, ר"ל דעת מי שחושב שאין טעם לתורה אלא הרצון לבד, ואנחנו נמשכנו אחר הדעת השני... (מורה הנבוכים ג, מח).

[הטעם האחר המופיע במשנה הוא "מפני שמטיל קנאה במעשי בראשית", כלומר: לא ראוי שהאדם המתפלל יפנה אל הקב"ה בטענה של אפליה כביכול שנעשית בין קן ציפור ובין האדם המתפלל, ויטיל בכך מעין "קנאה" בתוך בריותיו של הקב"ה].

לאמור: הרמב"ם פשוט טוען שיש הסברים אחרים בגמרא למשנה הזו, והאיסור לכלול בנוסח התפילה את ההשוואה בין בקשת הרחמים של האדם ובין חובת שילוח הקן נובע לדעתם מסיבות אחרות, ועל כן הוא מאמץ את השיטות האחרות בהסבר המשנה, ומתעלם מהשיטה האמוראית (!) אשר אוסרת את הנוסח כחלק מתפישת המצוות כגזירות ולא כפעולות הנובעות מטעם מסוים. עמדתו הנועזת של הרמב"ם נגד שיטה אמוראית מבטאת היטב את המשקל הגדול שהוא נתן לחובת נתינת טעמי מצוות, וקיומן מתוך עמדה רוחנית עמוקה.

מה מקור משנתו של הרמב"ם? במה נאחז הרמב"ם בקובעו שאין כל ספק בכך שמצוות התורה ניתנו לתרגום שכלי, ולא זו בלבד, אלא שישנה מחויבות לתרגום שכלי של התורה. הרמב"ם, הביא לכך ראיה מרתקת בספר "מורה הנבוכים". התורה מלמדת בספר דברים כי כאשר ישמעו הגויים את מצוות התורה הם יגיבו בהתפעלות ובהתלהבות:

ראה לימדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר ציוני ד' א-להי לעשות כן בקרב הארץ אשר אתם באים שמה לרשתה. ושמרתם ועשיתם, כי הוא חוכמתכם ובינתכם לעיני העמים, אשר ישמעון את כל החוקים האלה, ואמרו "רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה"... (דברים ד, ז-ו).

על פי איזו אמת מידה יקבעו הגויים את העובדה שאנו עם חכם ונבון? מה יביא אותם להתפעל מהחוקים והמשפטים המיוחדים שלנו? הדרך האפשרית (לפי הסתכלותו של הרמב"ם) יכולה לנבוע אך ורק אם החוקים האלה עומדים בשיפוט השכלי של בני אדם, ובני אדם שופטים אותם לאור הקריטריונים שלהם. אדם אומר על דבר שהוא יפה – כאשר התופעה מתאימה להגדרות היופי של האדם עצמו; אדם אומר על עמדה שהיא עמדה מוסרית – כאשר היא עומדת בקריטריונים המוסריים של אותו אדם; וממילא – הגויים יכולים לומר שהעם הוא חכם ונבון, רק בשל העובדה שהדברים מתאימים לעמדות הפילוסופיות של הגויים עצמם. וכך כתב הרמב"ם:

...ואמר 'אשר ישמעון את כל החוקים האלה, ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה', כבר באר שאפילו החוקים כולם יורו אל כל הגויים שהם בחכמה ובתבונה, ואם יהיה עניין שלא ייודע לו סיבה ולא יביא תועלת ולא ידחה נזק – למה יאמר במאמינו או בעושהו שהוא חכם ונבון וגדול המעלה ויפלאו מזה האומות?

אבל העניין כמו שזכרנו בלא ספק, והוא שכל מצווה מאלו התרי"ג מצוות, היא, אם לנתינת דעת אמת, או להסיר דעת רע, או לנתינת סדר ישר, או להסיר עול, או להתלמד במידות טובות, או להזהיר ממידות רעות, הכל נתלה בשלשה דברים, בדעות, ובמדות, ובמעשה ההנהגה המדינית..(מורה נבוכים ג, לא).

בארי בלשונך: אם טעמי המצוות כל כך חשובים וכל כך מהותיים – למה אי אפשר לפסוק הלכה לאור טעם המצווה עצמה?

איזה פסוק מביא הרמב"ם כדי להוכיח את שיטתו, וכיצד אפשר להוכיח מפסוק זה את העובדה שהמצוות מובנות לבני אדם?

3. העמדת הבחירה החופשית כיסוד היהדות

בפרק זה נעסוק בנושא שאינו חייב לנבוע דווקא מהתפיסה הפילוסופית של התורה. בהחלט אפשר שגם תפישות אחרות של התורה יסכימו שהבחירה החופשית היא יסוד הכל, ויעמידו את עבודת ד' ואת האחריות של האדם כמהות העיקרית של התורה. אולם אין כל ספק כי התפיסה הפילוסופית **חייבת** להעמיד הכל על הבחירה החופשית, שכן אין היא מקבלת השפעות אחרות על דמות האדם והתנהגותו, כגון גלגולי נשמות, התערבות אלוהית במעשיו (אלא במקרים מיוחדים, כפי שהיה אצל פרעה) וכדו'.

הבה נבחן כיצד העמיד הרמב"ם את הבחירה החופשית כיסוד הכל, לאור דבריו בספר משנה תורה: הלכות תשובה לרמב"ם כוללים עשרה פרקים, בהם דן הרמב"ם בנושאים שונים. ארבעת הפרקים הראשונים הם פרקים מובהקים של הלכות תשובה, המדריכות מבחינה הלכתית כיצד על האדם לשוב בתשובה, מה עליו לעשות, כיצד להתנהג כבעל תשובה וכדו'. יש לציין שעצם העובדה שתהליך נפשי כל כך עמוק ופנימי, מקבל אצל הרמב"ם עיצוב משפטי והלכתי, ומנוסח בכללים מעשיים ומשפטיים, מלמדת אף היא על דרך מחשבה רציונלית, שניתן לתרגמה לאורחות מעשיות ולכללים התנהגותיים. אולם לענייננו, חשוב מה שמתחולל בדברי הרמב"ם בפרק החמישי, וממשיך למעשה בפרק השישי. נציג את הפרק החמישי בדילוגים רבים (יש ללמוד היטב את הפרק):

הלכה א: רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו, ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו, הוא שכתוב בתורה 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע', כלומר הן מין זה של אדם היה יחיד בעולם ואין מין שני דומה לו בזה הענין שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע וכיון שכן הוא פן ישלח ידו.

הלכה ב: אל יעבור במחשבתך דבר זה שאומרים טפשי אומות העולם ורוב גולמי בני ישראל, שהקב"ה גוזר על האדם מתחילת ברייתו להיות צדיק או רשע. אין הדבר כן, אלא כל אדם ראוי לו להיות צדיק כמשה רבינו או רשע כירבעם, או חכם או סכל או רחמן או אכזרי או כילי או שוע וכן שאר כל הדעות, ואין לו מי שיכפהו ולא גוזר עליו ולא מי שמושכו לאחד משני הדרכים אלא הוא מעצמו ומדעתו נוטה לאי זו דרך שירצה...

הלכה ג: ודבר זה עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמצוה, שנאמר 'ראה נתתי לפניך היום את החיים', וכתוב 'ראה אנכי נותן לפניכם היום', כלומר שהרשות בידכם וכל שיחפוץ האדם לעשות ממעשה בני האדם עושה בין טובים בין רעים...

הלכה ד: אילו האל היה גוזר על האדם להיות צדיק או רשע או אילו היה שם דבר שמושך את האדם בעיקר תולדתו לדרך מן הדרכים או למדע מן המדעות או לדעה מן הדעות או למעשה מן המעשים כמו שבונים מלבם הטפשים הבורי שמים - היאך היה מצוה לנו על ידי הנביאים עשה כך ואל תעשה כך, הטיבו דרכיכם ואל תלכו אחרי רשעכם, והוא מתחלת ברייתו כבר נגזר עליו או תולדתו תמשוך אותו לדבר שאי אפשר לזוז ממנו? ...!

ואל תתמה ותאמר: היאך יהיה האדם עושה כל מה שיחפוץ, ויהיו מעשיו מסורים לו - וכי יעשה בעולם דבר שלא ברשות קונו ולא חפצו? והכתוב אומר כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ?!!

דע שהכל כחפצו יעשה ואף על פי שמעשינו מסורים לנו...

הלכה ה: שמא תאמר: והלא הקדוש ברוך הוא יודע כל מה שיהיה וקודם שיהיה ידע שזה יהיה צדיק או רשע או לא ידע, אם ידע שהוא יהיה צדיק - אי אפשר שלא יהיה צדיק, ואם תאמר שידע שיהיה צדיק ואפשר שיהיה רשע - הרי לא ידע הדבר על בוריו?!

דע שתשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים, וכמה עיקרים גדולים והררים רמים תלויים בה, אבל צריך אתה לידע ולהבין בדבר זה שאני אומר: כבר בארנו בפ' שני מהלכות יסודי התורה שהקב"ה אינו יודע מדיעה שהיא חוץ ממנו כבני אדם שהם ודעתם שנים, 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 מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי, וכיון שכן הוא אין בנו כח לידע היאך ידע הקדוש ברוך הוא כל הברואים והמעשים אבל נדע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם ואין הקדוש ברוך הוא מושכו ולא גוזר עליו לעשות כך, ולא מפני קבלת הדת בלבד נודע דבר זה אלא בראיות ברורות מדברי החכמה....

הבה נסכם סיכום קצר את הנקודות הרבות העולות מתוך הלכות אלו. שימי לב שבתוך הסיכום ישנן שאלות המופנות אלייך כלומדת, והתשובה להן היא חלק בלתי נפרד מהלימוד עצמו, ולמעשה מהוות מעין עבודה עצמית על הלכות אלה:

א. הרמב"ם כולל בתוך ספר ההלכה שלו דיון ארוך ומפורט בנושאים פילוסופיים. עובדה זו מובנת היטב, וזאת בשל העובדה שבהמשך הוא יטען שכל רעיון התשובה מבוסס על כך שיש לאדם בחירה חופשית לעשות טוב ולמאוס ברע, ועל כן הוא קרוא לעשות את השינוי הגדול בנפשו. אולם הדברים אינם מופיעים ברמב"ם רק בהקשר של קריאת מוסרית, אלא גם כבירור פילוסופי ארוך.

ב. הרמב"ם נלחם כנגד כל תפישה הטוענת כי מעשיו של האדם מוכתבים לו מלמעלה. שימי לב שהוא מוכיח את דבריו הן מפוסקים (איזה?) והן בטיעונים פילוסופיים (איזה?).

ג. בהלכה א כתב הרמב"ם שזו מהות האדם (איזה פסוק הוא ציטט לצורך כך): היכולת שלו לדעת את הדרך הנכונה, ולהבחין בין טוב ובין רע, והיכולת שלו לבצע את החלטותיו ולהתנהג כראוי ובדרך נכונה.

ד. הרמב"ם, כדרכו, מנסח גם את משקלו של הערך החשוב של הבחירה החופשית, לאמור: הוא מפעיל את כוח שכלו, ובמחשבתו הוא מזהה כי הבחירה החופשית היא יסוד התורה כולה, ולא ניתן לדבר על התורה ללא בחירה חופשית מוחלטת. כל מערכת השכר והעונש קורסת, שכן אם אין לאדם בחירה חופשית – איזו הצדקה מוסרית יש להענישו על מעשיו הרעים או להעניק לו שכר על דברים טובים שעשה. טיעונים אלה הם טיעונים פילוסופיים מובהקים.

ה. הרמב"ם אינו יכול לעצור מבלי לדון בשאלה הפילוסופית שהיא מהקשות ביותר, והיא היחס בין הבחירה החופשית של האדם ובין האמונה כי הקב"ה יודע הכל מראש. עצם הדיון מלמד על המקום הנכבד שייחס הרמב"ם לדיון הפילוסופי עצמו. האם את מסוגלת לענות על השאלה כיצד פתר הרמב"ם את הסוגיה המורכבת הזו?

ו. דבריו האחרונים של הרמב"ם נתקלו בביקורת קשה של הראב"ד (הראב"ד כתב לאורך כל ספר משנה תורה השגות על דברי הרמב"ם, ובכל מקום שחלק עליו – ציין זאת במפורש). וכך כתב הראב"ד:

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...

האם את יכולה להבין את ביקורתו של הראב"ד? מה לדעתך יענה הרמב"ם על ביקורת זו?

סכמי אפוא: כיצד באה משנתו הפילוסופית של הרמב"ם לידי ביטוי בדיון על הבחירה החופשית שבהלכות תשובה?

סקרנו אפוא כמה דוגמאות מדברי הרמב"ם בספר משנה תורה המלמדות על המשקל הגדול של הפילוסופיה בדבריו. אולם חשוב מאוד מאוד להדגיש. הרמב"ם לא היה פילוסוף בלבד. הפילוסופיה גם לא עמדה ביסוד מטרות. הרמב"ם היה בראש ובראשונה עובד ד', ומי שהקדיש את כל חייו לעיסוק בנושא זה הדבר בולט מאוד בכל כתביו, וניתן לראות זאת אפילו בהלכות תשובה. שכן לאחר הדיון הארוך (שלמדנו חלק ממנו בלבד) על הבחירה החופשית ועל כל הקשור בכך, הלכות תשובה שבים ועוסקים בעבודת ד'. זו המסקנה שהסיק הרמב"ם לאחר שני פרקים של דיון (בתחילת פרק ז של הלכות תשובה):

הואיל ורשות כל אדם נתונה לו כמו שבארנו ישתדל אדם לעשות תשובה ולהתודות בפיו מחטאיו ולנעור כפיו מחטאיו כדי שימות והוא בעל תשובה ויזכה לחיי העולם הבא.

לא זו בלבד, אלא שהוא הקדיש את הפרק העשירי של הלכות תשובה, לעיסוק בנושא העיקרי, והוא שיאו של תהליך התשובה – אהבת ד' ועבודתו לשמה:

הלכה ב: העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצוות, והולך בנתיבות החכמה, לא מפני דבר בעולם, ולא מפני יראת הרעה, ולא כדי לירש הטובה - אלא עושה האמת מפני שהוא אמת וסוף הטובה לבא בגללה...

הלכה ג: וכיצד היא האהבה הראויה ? הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאוד, עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה', ונמצא שוגה בה תמיד כאלו חולה חולי האהבה, שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אישה, והוא שוגה בה תמיד בין בשבתו בין בקומו בין בשעה שהוא אוכל ושותה - יתר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו שוגים בה תמיד... והוא ששלמה אמר דרך משל כי חולת אהבה אני, וכל שיר השירים משל הוא לענין זה.

אפילו ספר מורה הנבוכים מסתיים בעיסוק בקדושה, בדרכו של האדם, באהבת ד' וכדו'. לאורך כל לימוד הרמב"ם חשוב להדגיש נקודה זו, שכן התרגום לשפה הפילוסופית לא נועד כדי להמיר את החוויה הפנימית ואת הדביקות והקדושה בניתוח שכלי קר ומרוחק, כי אם להפך – על פי מה שלמדנו דווקא התרגום לשפה זו הוא המעצים את הקשר שבין האדם לבוראו, את האמון שיש לו בתורה ובמצוות, ואת הדביקות בה.

סיכום

לא נשלה את עצמנו כי למדנו את משנת הרמב"ם. אולם במהלך של הקורס הזה, בו פתחנו בשינוי המשמעותי שעשה רס"ג בדבר מקומה של הפילוסופיה, ניתן לומר כי אבן הדרך המרכזית של המהלך הלוא הוא הרמב"ם. ראינו רק דוגמאות ממשנתו, אולם אלה מלמדות כי הפילוסופיה לא נותרה שפת העיסוק האינטלקטואלי בתורה, המיועדת ליחידי סגולה בלבד, אלא הפכה להיות חלק אינטגרלי מפסיקת ההלכה ומקיומה.

הדוגמאות שראינו – עיקרי האמונה ומעמדם, טעמי המצוות והמרכזיות של הבחירה החופשית – הן חלק קטן ממשנתו של הרמב"ם. מקום מרכזי, לדוגמה תופס הדיון בדבר הנבואה, תוקפה, אמיתותה, המחויבות לה, התשוקה לזכות בה וכדו', ולזה מייחד הרמב"ם חלק ניכר מספר "מורה הנבוכים" כמו גם חלק משמעותי מהלכות יסודי התורה. בכל אלה בולטת החשיבה האנליטית והפילוסופית, והאמונה העמוקה כי אמונת ישראל והפילוסופיה צועדות יד ביד, ולא זו בלבד שאינן עומדות בסתירה האחת לשניה, כי אם תורמות את התרומה העצומה להופעת אור החוכמה האלוקית בעולם.

מבוא למשנת רבי יהודה הלוי

בסוגיה המיוחדת של מקומה של השפה החדשה, מחשבת ישראל, בדרכי לימוד התורה ובדרכי האמונה, סלל ריה"ל דרך מיוחדת. על רבי יהודה הלוי עצמו חובה לקרוא ב <http://www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp?id1=2197>. את משנתו הרוחנית פרש רבי יהודה הלוי בעיקר בספר הכוזרי, הכתוב בצורה דיאלוגית, ומתאר מערכת ארוכה מאוד של מפגשים בין "מלך כוזר" המייצג את השאלות הגדולות, ובין "החבר" היהודי העונה לו. בספר עצמו נחשפים צדדים מגוונים מאוד של היחס לתורת ישראל ועיקרי האמונה, שלא ראינו כמותם בדרך בה הלכנו עד כה – ברס"ג ובממשיכי דרכו. בשיעורי המבוא אנו נעסוק בגישתו העקרונית של ריה"ל למקומם של המחשבה ושל השכל, ומתוך כך נעסוק בשלושה נושאים דרכם ניתן להציג את ייחודו של רבי יהודה הלוי. שנים מן הנושאים הם נושאים שגם האחרים עסקו בהם – ביסוס האמונה וטעמי המצוות – והם אפוא יסייעו בעדנו להבחין בנקודות החידוש של ריה"ל. הנושא השלישי – ארץ ישראל ועם ישראל – שכלל אינו מופיע בדברי קודמיו, יפגיש אותנו עם המרחב הגדול שריה"ל פותח בדרכו המיוחדת.

נפנה אפוא לדיון המקדים, בדבר מקומו של השכל במשנת ריה"ל, וביסוס האמונה על השכל, שהוא, כזכור, אחד היסודות הראשוניים והמרכזיים ביותר במשנת רס"ג.

כאשר התבקש החבר על ידי מלך כוזר להציג לו את תפישת עולמו ביחס לשאלת האמונה, ואת המענה לחלום שהוא חלם בתחילת הספר ("כוונתך רצויה אך מעשך אינו רצוי") הוא הציג את עיקרי האמונה הישראלית כך:

'אמר לו החבר: אני מאמין בא-להי אברהם יצחק ויעקב, אשר הוציא את בני ישראל באותות ובמופתים ממצרים, וכלכלם במדבר, והנחילים את ארץ כנען אחרי אשר העבירים את הים ואת הירדן במופתים רבים, ואשר שלח אליהם את משה בתורתו, ואחריו אלפי נביאים, שכלם קראו אל תורתו, ביעדם שכר טוב לכל שומרה ועונש לכל עובר עליה. אנחנו מאמינים בכל הכתוב בתורה הזאת, והדברים ארוכים' (ספר הכוזרי א, יא).

הצגת האמונה בדרך זו נתפשה על ידי מלך כוזר כתפישת שאינה עומדת בקריטריונים פילוסופיים:

אמר הכוזרי: לא חנם החלטתי בראשונה לא לשאול את היהודים, מדעתי כי שלשלת הקבלה אצלם נתקה מכבר ודעתם נתמעטה, כי דלותם לא הניחה להם מדה טובה.

וכי לא היה לך לאמר אתה היהודי כי מאמין אתה בבורא העולם ומסדרו ומנהיגו - הוא אשר בראך, והוא המטריף לך לחם חוקך וכדומה, מן התארים האלוהיים בהם יאמין כל בעל דת, ובגללם שואף הוא אל האמת ואל הצדק, ברצונו להדמות לבורא בחכמתו ובצדקו (שם, יב).

לפנינו אפוא שתי שפות של אמונה: שפת אמונה אחת, לה מצפה מלך כוזר, במענה לשאלתו, היא השפה המקובלת על "כל בעל דת". זו שפה שמציגה את הא-לוהים בראש ובראשונה כ"בורא עולם מסדרו ומנהיגו", ויש כבר תבנית של תארים שכל בעל דת מאמין בהם. אם נשוב לפרקים על הרמב"ם אותם למדנו, הרמב"ם אכן נקט בדרך זו, ובסעיפים הראשונים של הלכות יסודי התורה הוא אכן מדבר על מצוות האמונה בריבונן של עולם כבורא עולם. מעבר להצגת הבורא עצמו, כל דת (לדעת מלך כוזר, המייצג כעת את התפיסה הפילוסופית המקובלת) מציב מטרה לעצמו "להידמות לבורא בחוכמתו ובצדקו", ועל כן הוא שואף אל האמת ואל הצדק. כאמור, זו הייתה הציפייה של מלך כוזר, וזה מה שהוא חשב שהחבר יענה לו על בקשתו להציג את יסודות האמונה היהודית. זו הדרך בה השכל מבסס את האמונה: מפגש עם הקב"ה כבורא עולם, דרך הטבע וההתבוננות בו, ודרך המובילים אל האמת אותם למדנו כבר במשנת רס"ג, והצבת המטרה לאדם: לעשות את הטוב ואת הישר.

ואילו החבר לא נהג כך כלל, וזאת בשני הממדים של הדיון. הוא הציג את הקב"ה כמוציא את עם ישראל ממצרים ומשגיח עליהם באופן מיוחד, ולא כבורא עולם. כבר בכך סטה החבר (ולמעשה ריה"ל) מהדרך המקובלת להציג את עיקרי האמונה. בממד השני – מהו ייעודו של כל בן דת ומהם מעשיו, הוא לימד כי הדת היהודית קיבלה את התורה משמיים על ידי משה רבינו, והייעוד של היהודי הוא לקיים את כל דברי התורה שאנו מאמינים בה. מה שמוטל עלינו לעשות הוא לקבל את דברי התורה כפי שהם ולקיים אותם, ובכך לזכות לשכר הטוב הטמון בה. [חשוב להדגיש כי בהמשך הספר ריה"ל מבאר כי בדבריו על השכר הטוב הוא אינו מדבר על העולם הבא, אלא על המפגש עם השכינה בארץ]. זו הדרך בה האמונה היהודית (אליבא דריה"ל) מבססת את האמונה: על התגלות הקב"ה ביציאת מצרים והצבת המטרה לאדם: לעשות את האמור בתורה.

סכמי לעצמך מה הקשר בין התפיסה הפילוסופית ובין העמדה אותה מציג מלך כוזר מול רבי יהודה הלוי.

החבר עונה למלך כוזר על ביקורתו בפיסקה קצרה, המתמצתת היטב את יחסו המסויג של ריה"ל לשכל:

אמר החבר: מה שאתה אומר נכון הוא בנוגע לדת המיוסדת על ההיגיון ומכוונת להנהגת מדינה. דת הנובעת אמנם מן העיון, אך נופלים בה ספקות רבים, ואם עליה תשאל את הפילוסופים לא תמצאם מסכימים על מעשה אחד ולא לדעה אחת.

כי דת כזאת בנויה על טענות אשר רק חלק מהן יכולים הפילוסופים להוכיח במופת (=הוכחה שכלית), ואלו על אחרות ניתן להביא ראיות מספיקות בלבד, ויתרן אין להביא עליהן אפילו ראיה מספקת אף כי להוכיחן במופת (שם יג).

פיסקה זו היא פסקת יסוד בלימוד משנתו של רבי יהודה הלוי. לדעת החבר לו היינו מניחים שהפילוסופיה היא אכן מלכת המחשבה – היה מקום להציג את האמונה בדיוק בדרך לה ציפה מלך כוזר. אולם החבר מבקש לערער על הערצת הפילוסופיה בכלל, ולהציג את המגבלה העיקרית שלה. המגבלה מתבטאת בכך שהפילוסופים עצמם לא מגיעים לעמדה אחת – לא בנוגע לאמונות ולדעות, ולא בנוגע למעשה הרצוי. הדבר מעיד אפוא כי הטיעון כאילו המחשבה צריכה להיות מוכתרת כאמת המידה של האמונות הנכונות – אינה תקפה.

החבר לא מסתפק בציון ההוכחה לכך שהפילוסופיה אינה ראויה להיות הקריטריון לאמונה, אלא גם מבאר את הסיבות לכך. טענתו היא שעמדה פילוסופית או מוסרית בנויה על אקסיומות שאת חלקן לא ניתן להוכיח ("ויתרן אין להביא עליהן אפילו ראיה מספקת, אף כי (=בוודאי ובוודאי שלא) להוכיחן במופת. אקסיומות מטבען הן הנחות יסוד שאינן נובעות מהמחשבה הפילוסופית, כי אם מעמדות יסוד מוקדמות לה. מוצדק אפוא לטעון כי הגדרת המחשבה הפילוסופית כיסוד האמת – אין לה על מה שתסמוך. ממילא קרס כל העולם אותו מבקש המסלול המחשבתי לבנות.

הביקורת על השכל כיסוד הכל נמצאת לאורך הספר כולו:

אמר החבר: הוא הדבר אשר יגורתי כי יבואך כי תתפתה לדעותם ותמצא בהן מנוחה לנפשך - כי מאחר שהפילוסופים הם אשר הביאו את המופתים האמתיים בחכמות החשבון ובהגיון בטחו רבים גם בדעות שהציעו בחכמת הטבע ובחכמת מה שאחר הטבע בחשבם כי כל דברי הפילוסופים הוכחו במופת.

אך מדוע לא הטלת ספק ראשית כל בטענות שטענו בדבר ארבעת היסודות ואחרי כן בהשערותם על עולם האש בו נמצאת לדעתם האש האתרתית שאין לה גון אשר לפי זה לא יתכן כי יהיה גון לשמים ולכוכבים וכי אימתי השגנו אנחנו אש יסודית הלא אנו לא השגנו כי אם זאת כי האיכות החמה בתכלית החם אם תופיע באדמה תעשה לפחם אם באויר לשלהבת ואם במים לאד רותח...וזה הוא אפוא הספק המתעורר בנוגע לדעתם על היסודות...**ואם בדרכי ההגיון תבקש לקים או לסתור את כל הדעות על הנפש יכלו החיים ללא מסקנה...** (כוזרי ה', ד)

האם רבי יהודה הלוי שולל לחלוטין את מקומו של השכל? חשוב להדגיש שלא. לא זו בלבד, אלא שבכמה מקומות בספרו הוא כותב משפטים מעין אלה:

אמר החבר: וכי נמצא מעולם מופת בשאלה זו **חלילה לא-ל מהיות דבר התורה סותר עדות דבר הנראה עין בעין או דבר שהוכח במופת שכלי**"(א, טו).

אמר החבר: חלילה לנו מא-ל שנאמין בנמנע ובמה שהשכל מרחיק ורואה כנמנע... (שם פט).

לאמור: הוא מדגיש כי התורה אינה סותרת את השכל, וחלילה לנו להאמין בדברים שהם בניגוד לשכל!

האם רבי יהודה הלוי סותר את עצמו? התשובה היא כמובן שלא. רבי יהודה הלוי מתייחס אפוא לשכל בצורה מיוחדת. טענתו היא שאי אפשר לבסס את האמונה על פי השכל, אולם אסור לאמונה לסתור את השכל. על דרך משל: אהבה אמנם אינה מבוססת על השכל, ואין אדם מתאהב כתוצאה מהוראות של שכלו הפוקד עליו להתאהב. אולם אהבה אינה סותרת את השכל, ולא זו בלבד, אלא שלשכל יש תפקיד חשוב באהבה: הוא מסייע לבחון האם מדובר באהבה או בתאוה; הוא מציג בפני האדם את ההשלכות השונות של התאהבותו וכדו'. השכל אפוא הוא חלק בלתי נפרד מחיי האדם, ובנושא שלנו – מחיי האמונה. את יסוד האמונה אין אנו מבססים עליו, אלא על ההתגלות האלוהית, אולם יש לשכל תפקיד מאוד מרכזי בחיי האמונה, והוא לבחון ולמייין, לסייג ולנפות, להעצים ולשכלל את כל המגע שבין האדם לעניין האלוהי.

על מה אפוא מבוססת האמונה? ריה"ל שב לפסוק הראשון של עשרת הדיברות, ומבסס את האמונה על ההתגלות האלוהית שהייתה ביציאת מצרים ובמעמד הר סיני:

'ברור הדבר כי כל זה (=יציאת מצרים, מכות מצרים וכדו') פעלת הענין הא-לוהי תורה שנתנה במופתים כאלה - חובה על כל רואיהם לקבלה, כי בלב איש מהם לא יעלה ספק כל שהוא פן יש בזה מעשה כשפים או אחיזת עינים או פעל הדמיון, כי אם הים והיבקעו ועברם בתוכו לא היו כי אם פרי דמיונם, הרי שאף יציאתם מעבדות ומות משעבדיהם ולקחת שללם והשאר ממונם בידיהם לא היו כי אם בדמיון וסברה כזאת אינה כי אם עקשות של אפיקורסים...

...הנה שמע העם דבור אלוהי מפרש בעשרת הדברות שהן אמות המצוות ושורשיהן בין אלה גם אזהרה על שמירת השבת שכבר נצטוו עליה לפני זה בסמוך להורדת המן את עשרת הדברות האלה קבלו המוני העם לא מיחידים ולא מנביא יחיד כי אם מפי האלוה אמנם לא היה בו בעם כח ככחו של משה לראות את המראה הגדול ההוא פנים בפנים... ((א,פד-פז))

הוא הביא את כל העם אל מעמד הר סיני למען יראו בעיניהם, איש כפי יכולתו... וכך הורחק מלב האומה החשד הרע, שמא אין זאת כי אם טענת יחידים המתפארים כי נגלתה אליהם נבואה, - כי לא תתכן כל קנוניה בפני המונים... (ד,יא).

וכן פתחתי אני בהשיבי לך, שר הכוזרים, כאשר שאלתני לאמונתי, בהודיעי אותך מה הוא הדבר המחייב אותי והמחייב את כל עם ישראל, דבר שנתברר לבני ישראל בראשונה על פי ראות עינים, ואחרי כן נמסר לאיש מפי איש בקבלה, הדומה למראה עינים' (א,כה)

נסכם אפוא: רבי יהודה הלוי פותח בניתוח פילוסופי של הפילוסופיה. בעזרת הניתוח הזה הוא מערער על הניסיונות לבסס את האמונה על השכל, וממילא גם לבסס את החיפוש אחר המעשה הנכון לעשותו וההתנהגות המוסרית והערכית של האדם על השכל. אמנם, יש תפקיד חשוב לשכל, ועל כן הוא אינו בז לו, אולם הוא מעמיד אותו במקום אחר במערכת המורכבת של החיפוש אחר האמת. את האמונה מבסס רבי יהודה הלוי על ההתגלות האלוהית, ההשגחה האלוהית בעולם, והעברת סיפור ההתגלות מדור לדור, מתוך אמון מלא שלא מדובר בסיפורים המבוססים על אחיזת עינים, אלא על מציאות אמיתית שהתקיימה במציאות. בהמשך הוא משתמש במשל מלך הודו כדי לאשש את העמדה הזו, שכאמור – אינה מבוססת על השכל, אך מתיישבת איתו היטב ומלמדת כי האמונה אינה סותרת את השכל.

עמדה זו של ריה"ל היא בעלת השלכות רחבות היקף. אחד העיקריות שבהן היא שאלת הרלוונטיות של האמונה לגבי אלה שלא זכו להתגלות האלוהית הזו. שאלה זו אינה עולה כאשר אנו עוסקים בביסוס פילוסופי של האמונה, שכן הפילוסופיה מעצם טבעה היא אוניברסאלית. המחשבה האנושית משותפת ברמה העקרונית לכל בני האדם, ועל כן כל אדם מסוגל להגיע אל האמונה אם רק ישקיע את המאמץ הנדרש ויהיה בעל היכולת השכלית המאפשרת את התנועה להכרה בא-לוהות. למדנו בעבר כי רס"ג, לדוגמה, היה כה משוכנע באפשרות הזו, עד שהוא שאל בסוף ההקדמה לספרו למה אפוא העולם כולו אינו עולם מאמין, וציין שמונה מכשולים בדרך אל האמונה, המעידים כי מי שיתגבר על מכשולים אלה – יגיע. בוודאי שתפיסה פילוסופית אינה מעניקה מעמד מיוחד **למקום** בו מתרחשת התנועה שבין אדם לאלוהים, ואף זאת בשל האוניברסאליות והאובייקטיביות של המחשבה הפילוסופית.

אולם מי שמבסס את האמונה על בסיס החוויה ההיסטורית, של התגלות מיוחדת שהתרחשה רק בין הא-לוקים ובין עם ישראל, שהועברה מאב לבן במשך דורות רבים - מכוון את דבריו לאמונתו לאלה השייכים לאותו עם בלבד, ובהמשך נראה כי גם מתוך אותו עם מדובר בקריטריון הכרחי נוסף והוא השהות בארץ ישראל! את השאלה הזו מציב מלך כוזר בפני החבר:

אמר הכוזרי: לפי זה אין תורתכם מחיבת כי אם אתכם בלבד (א,כו).

ותשובתו המפתיעה של החבר:

אמר החבר: אמנם כן! כל מי שנלווה עלינו מן האומות כיחיד - יבואו מן הטוב אשר ייטיב עמנו הא-לוה, אבל שווה לא ישווה אלינו!

כי אילו היה חיוב התורה מצד מה שהא-לוה ברא את כולנו - היו שווים בה כל בני אדם כלבן כשחור, כי כולם ברואיו ית'. אולם חיוב התורה עלינו הוא מצד מה שהוציאנו הא-לוה ממצרים, ומצד היות לו התחברות עמנו, בהיותנו סגולת בני אדם (שם כז).

תשובתו של החבר ממשיכה את הקו העקרוני שפתח בו רבי יהודה הלוי. כאן באה לידי ביטוי אחת ההשלכות המשמעותיות ביותר של משנתו של ריה"ל, וניתן לראות היטב את הקשר שבין העמדה המיוחדת שלו, שאינה מבססת את האמונה על בסיס ההוכחות הרציונאליות ובין פרקים אחרים במשנתו. התורה היא אכן ייחודית לעם ישראל, והאמונה שלנו מחייבת את היהודים בלבד. מובן הדבר כי אם יצטרף אלינו מישהו מאומות העולם הוא יזכה בהרבה טוב, אולם ביסודו של דבר הוא לא יוכל להיות דמות מלאה בתוכנו, בשל העובדה שהוא לא היה חלק מאותה התגלות ראשונית שהיא יסוד האמונה.

עולה אפוא כי השאלה על מה מבוססת האמונה אינה עוסקת רק בשאלת המקור והיסוד של האמונה, אלא שהיא בעלת השלכות רבות גם על תכניה של אמונה זו. זו גם ההזדמנות הראויה ביותר להציג את משנתו הייחודית בדבר עם ישראל וארץ ישראל.

עם ישראל וארץ ישראל במשנת ריה"ל

פשוטו של מקרא מלמד כי עם ישראל לא נוצר עם בריאת העולם. עשרים הדורות הראשונים של העולם התקיימו לכאורה בלי התגלות אלוהית מיוחדת, האומרת לאדם "ואעשך לגוי גדול". רק לאחר עשרים דורות, שבחשבון שנות המקרא ניתן לראות כי מדובר באלפיים שנים בערך, התגלה ריבונו של עולם לאברהם אבינו, ציווה עליו לעלות לארץ, והבטיח לו את שתי ההבטחות הגדולות המלוות את עם ישראל מאז ועד היום – ברית הזרע ("והיה זרעך כעפר הארץ") וברית הארץ ("לזרעך אתן את הארץ הזאת"). מדובר הן בהבטחה והן בברית. בהמשך נוסף לברית זו מרכיב נוסף "והקימותי את בריתי ביני ובינך, ובין זרעך אחרית לדורותם לברית עולם, להיות לך לא-להים ולזרעך אחרית" (בראשית יז, ו), כלומר הברית עם אלוהי ישראל. כך חוברות שלוש בריתות – ברית הזרע, ברית הארץ וברית עם האלוהים – להיות לברית אחת. ברית זו הועברה מאברהם אבינו ליצחק, ממנו ליעקב, וממנו הוקם עם ישראל.

מה מלמד תיאור זה על עם ישראל, חשיבותו, סגולה מיוחדת שקיימת בו, ייעודו בעולם וכדו' ? התיאור הזה כמובן מאפשר פרשנויות רבות. ואכן, גדולי ישראל במשך הדורות הסיקו מהתיאור הזה מסקנות שונות ומגוונות, ולעתים רחוקות האחת מהשניה. כדי להבין את עוצמת הקריאה המיוחדת של ריה"ל הבה נתבונן בקריאה שהרמב"ם קרא את ההיסטוריה של עם ישראל. נביא את הדברים בקיצור גדול:

בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדול ונבערה עצת חכמי אותו הדור ואנוש עצמו מן הטועים היה...

...וכיון שארכו הימים נשתכח השם הנכבד והנורא מפי כל היקום ומדעתם ולא הכירוהו ונמצאו כל עם הארץ הנשים והקטנים אינם יודעים אלא הצורה של עץ ושל אבן וההיכל של אבנים שנתחנכו מקטנותם להשתחוות לה ולעבדה ולהשבע בשמה, והחכמים שהיו בהם כגון כהניהם וכיוצא בהן מדמין שאין שם אלוה אלא הכוכבים והגלגלים שנעשו הצורות האלו בגללם ולדמותן אבל צור העולמים לא היה שום אדם שהיה מכירו ולא יודעו אלא יחידים בעולם כגון חנוך ומתושלח נח שם ועבר, ועל דרך זה היה העולם הולך ומתגלגל עד שנולד עמודו של עולם והוא אברהם אבינו.

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

כיון שהכיר וידע התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים ולערך דין עמהם ולומר שאין זו דרך האמת שאתם הולכים בה ושיבר הצלמים והתחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלוה העולם ולו ראוי להשתחוות ולהקריב ולנסך כדי שיכירוהו כל הברואים הבאים, וראוי לאבד ולשבר כל הצורות כדי שלא יטעו בהן כל העם כמו אלו שהם מדמים שאין שם אלוה אלא אלו. כיון שגבר עליהם בראיותיו בקש המלך להורגו ונעשה לו נס ויצא לחרן, והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם ולהודיעם שיש שם אלוה אחד לכל העולם ולו ראוי לעבוד, והיה מהלך וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר ומממלכה לממלכה עד שהגיע לארץ כנען...(הלכות עבודה זרה פרק א).

שלוש נקודות בולטות בדברי הרמב"ם. עם ישראל נוצר כתוצאה ממשבר שהתרחש בעולם האמונה. לאחר עשרים דורות כמעט ונשכח שמו של הקב"ה, בשל טעויות תיאולוגיות שעשו הבריות באותה תקופה, ולולא אברהם אבינו היה העולם ממשיך להתגלגל עם כל התפישות המעוותות; אברהם אבינו הגיע לאמונה בכוח שכלו ושיטוטו בעולם המחשבה (דבר המתאים מאוד למה שלמדנו על משנתו הפילוסופית של הרמב"ם ועל היכולת להגיע לאמונה בכוח השכל); אברהם אבינו, ובעקבותיו צאצאיו, נטלו על עצמם את המשימה המיוחדת של הקריאה בשם ד' בעולם כולו, ולמעשה זו משימת עם ישראל לדורות.

מה שבולט לא פחות במשנתו של הרמב"ם, כאן ובמקומות אחרים, הוא מה שלא כתוב בה. הרמב"ם לא עוסק כלל בסגולה מיוחדת שקיימת בעם ישראל, בתכונה משותפת שיש לכל היהודים, או במשהו שנמצא אצלם מראשית הבריאה. על אף שהרמב"ם עסק בנושאים הקשורים בעם ישראל ובבחירת ד' בו פעמים רבות לאורך משנתו, בכל המקומות הוא

מציין כי הבחירה נבעה כתוצאה מהתנהגות נאותה של האומה, דביקותו של אברהם אבינו באמונה, הליכה בדרכי ד' וכדו'. ההסבר כולו הוא הסבר הנעוץ בעולם אותו אנו מכירים, ובכלים שכליים בהם אנו מתבוננים על העולם.

דברי הרמב"ם האלה מהווים רקע מצוין להבלטת ההתייחסות השונה לחלוטין של רבי יהודה הלוי למסופר בספר בראשית, וממילא למהותו של עם ישראל. הקשר דבריו הוא זה: החבר דיבר על כוחות מיוחדים שיש בעם ישראל, ועל סגולה מיוחדת שקיימת בו, ואז הגיב מלך כוזר בהתרסה: יכול להיות **שהיה** משהו מיוחד בעם ישראל, אולם העובדה כי ארבעים יום לאחר מעמד הר סיני הם חטאו בחטא העגל, מלמדת לכאורה שלא נותר דבר מסגולה זו. ריה"ל אפוא מתאר את תולדות עם ישראל כדי להוכיח שיש סגולה מיוחדת שכלל אינה ניתנת לביטול (גם את דבריו של ריה"ל נביא בקיצורים):

אמר החבר: כתר לי זעיר ואוכיח לך גדלת העם הזה ודי לי בעדות שהעידה התורה כי אותם בחר האלוה לו לעם ולאמר מבין כל אמות העולם וכי הענין האלוהי חל בכל המונם **עד שנעשו כלם ראויים לשמע את הדבור האלוהי** ומהם עברה סגלה זו אל נשיהם כי גם מהן קמו נביאות ואלו לפנייהם לא חל הענין האלוהי כי אם על יחידים שאליהם עברה סגלה זו מאדם הראשון.

אדם הראשון זכה לסגלה זו כי היה שלם בכל בלא יוצא מן הכלל... לא היתה מניעה לא מצד מזג זרע האב ודם האם ולא מצד ההזנה והטפוח בשנות הינקות והילדות ולא מצד השפעת האויר והמים וחבל הארץ כי אדם הראשון בראו האלוה בתבנית איש שהגיע לסוף שנות בחרותו שלם בגופו ובמדותיו והוא קבל מאת האלוה את הנפש החיונית בשלמותה ואת השכל במעלה העליונה האפשרית לאדם לפי תכונתו האנושית, **ואף את הכח האלוהי שמעל לשכל רצוני לומר את המדרגה שבהגיעו אליה ידבק האדם באלוה וברוחניים וישיג את האמתות בתחלת מחשבה בלא עיון ולמוד** לכם נקרא אדם הראשון אצלנו בן אלהים וכל הדומים לו מזרעו נקראו בני אלהים.

והנה אדם הראשון הוליד בנים רבים אך מכלם לא היה ראוי לבוא במקומו כי אם הבל כי רק זה היה דומה לו ומשהרגו קין אחיו מתוך קנאה שנתקנא בו על מעלה זו נתן לאדם שת תחת הבל ושת היה דומה לאדם **ולכן נעשה הוא לסגלת אדם וגרעינו** ואלו שאר הבנים לא היו כי אם כקלפות וסגלת שת היה אנוש בנו וכך נמשך הענין עד נח על ידי יחידים שהיו כגרעינים כלם דומים לאדם הראשון ונקראים בני אלהים ולכלם השלמות בגוף ובמדות באריכות ימים בחכמה ובכשר המעשה...

אמנם היה בהם מי שלא דבק בו הענין האלוהי כך למשל תרח אולם אברהם בנו היה תלמיד לאבי אביו לעבר גדולה מזאת הוא הכיר גם את נח כי הענין האלוהי נמשך אצלם מאבות אבות אל בני בנים כך היה אברהם סגלת עבר ותלמידו ועל כן נקרא עברי ועבר היה סגלת שם שהיה סגלת נח שכן נפלו לו בירשה ארצות האקלימים הנוחים שבאמצעיתן נמצאה ארץ חמדה ארץ כנען היא ארץ הנבואה אך יפת יצא אל הצפון וחם אל הדרום.

וסגלת אברהם מבין בניו היה יצחק ולכן שלח אברהם את כל בניו האחרים מן הארץ המיוחדת והיא ארץ כנען ואותה יחד ליצחק וסגלת יצחק היה יעקב ולכן הרחק עשו אחיו מן הארץ ההיא כי יעקב לבדו נמצא ראוי לה.

אולם בני יעקב היו כלם סגלה כלם יחד ראויים לענין האלוהי ולכן היה להם המקום ההוא המיוחד בהתגלות הענין האלוהי לנחלה מאותה שעה התחיל הענין האלוהי שעד הנה לא כל כי אם על יחידים שוכן בקרב קבוץ...

...אמנם היו ביניהם גם חוטאים שנאי אלוה אבל אין ספק שגם הם היו סגלה מבחינה ידועה שהרי מצד שרשם וטבעם היה בהם מן הסגלה ועתידיים היו להוליד בנים שיהיו סגלה כך יש להזהר באב החוטא שכן הוא הנושא את זרע הסגלה אשר בהזדככו תתגלה בבנו או בבן בנו כמו שאמרנו בנוגע לתרח ולאחרים שלא דבק בהם עצמם הענין האלוהי אבל עתידיים היו לפי שרשם להוליד בני סגלה מה שאין כן בשרש כל מי שיצא מחם ומיפת.

דבר דומה לזה אנו מוצאים בענינים הטבעיים פעמים רבות אין האיש דומה לאביו כלל אבל דומה הוא לאבי אביו ואין ספק שאותו הטבע ואותו דמיון כבר היו צפונים באב אם כי הדבר לא היה גלוי לחוש כך היה הטבע של עבר צפון בבניו עד שנתגלה באברה (א, צה).

להלן כמה שאלות שתעזרנה לך כדי ללמוד לבדך את הפיסקה החשובה הזו:

א. מה הקשר בין אדם הראשון ובין סגולת ישראל ?

ב. האם לתרח הייתה סגולה ?

ג. מהי אותה סגולה – מה יש במי שיש לו סגולה ומה חסר למי שאין לו את אותה סגולה ?

ד. מה הקשר בין ארץ ישראל ובין הסגולה ?

לאחר שלמדנו את הפיסקה אדגיש נקודה מרכזית, שאף היא תהפוך לאחד היסודות במשנת רבי יהודה הלוי. השינוי הגדול שהתחולל בספר בראשית לא התחולל בתחילת פרשת לך לך, ובבחירת אברהם אבינו והענקת ארץ ישראל. מבחינת הסגולה, אברהם אבינו אינו שונה משת, עבר, תרח וכדו', שלכולם הייתה את אותה הסגולה שנמצאת ביחידים, והם כולם ממשיכים של אדם הראשון. אברהם אבינו ע"ה היה אפוא צדיק גדול, קורא בשם ד', מנחיל לבניו צדקה ומשפט וירא אלוקים, אולם הוא היה יחיד בדורו, כשם שבכל דור לפניו היה יחיד שהיה בעל הסגולה הזו, וכשם שבכל דור לאחריו היה יחיד כזה.

השינוי הגדול של ספר בראשית התחולל בתחילת פרשת וישב, במערכת הבחירה של בני יעקב. עד ימי בניו של יעקב כל מי שנבחר היה "בפנים" וזכה בארץ ישראל, וכל מי שנדחה עזב הן את האומה והן את הארץ. ואילו מתקופת בניו של יעקב אבינו – כולם הם בני ישראל, וכולם בפנים. כולם נושאים את הסגולה האלוקית וכולם יורשים את הארץ. אמנם, יש מדרגות גם בתוכם, ויעקב אבינו עצמו מקרב את יוסף ואת יהודה, ומרחיק את שמעון לוי וראובן. אולם הרחקה זו היא הרחקה שבתוך מסגרת הסגולה, בה זוכה מעתה והלאה כל אחד מעם ישראל. לאור משנתו של ריה"ל ניתן לבאר מפני מה פחדו האחים מכתונת הפסים המיוחדת שעשה יעקב ליוסף: הם סברו בטעות כי תהליך הבחירה והדחייה ממשיך, וממילא בחירת יוסף מבשרת את היותם קליפה, ונדחים מארץ ישראל. הם לא ידעו כי מעתה והלאה הכללים האלוקיים משתנים.

המשמעות המיוחדת של כל משנתו של ריה"ל היא אפוא תכונה סגולית מיוחדת הקיימת מימות יעקב אבינו בכל יהודי. עולה אפוא כי כל הזוכה להשתייך לעם היהודי מורכב מקומה אנושית אוניברסלית, ומייחוד המתבטא בסגולה האלוקית הייעודית לעם ישראל בלבד. ואכן, רבי יהודה הלוי מלמד שיש חמש דרגות במציאות: דומם, צומח, חי, מדבר (אדם), מתנבא (יהודי). נביא את דבריו עם קיצורים:

אמר החבר: הלא תודה כי הענין הטבעי שמננו מתחייבים לקיחת המזון הגדול וההולדה הם וכחותיהם וכל תנאיהם נתיחדו בו הצמחים ובעלי החיים לא האדמה והאבנים המחצבים והיסודות:

אמר הכוזרי: זה הוא כלל הטעון פרוט אולם אמת הוא:

אמר החבר: ובענין הנפשי שממנו מתחייבים תנועות ורצונות ומדות וחושים חיצוניים ופנימיים וכיוצא בהם נתיחדו כל בעלי החיים:

אמר הכוזרי: אף זאת אין לדחות:

אמר החבר: ואלו האדם נתיחד מכל בעלי החיים בענין השכלי שממנו נתחייבו תקון המדות ואחרי זה תקון עניני הבית ואחרי תקון עניני המדינה וככה קמה אמנות הנהגת המדינה ואתה החקים הנוהגים במדינה:

אמר הכוזרי: אף זה אמת:

אמר החבר: ומה היא מדרגה למעלה מזאת:

אמר הכוזרי: מדרגת החכמים הגדולים:

אמר החבר: אינני מתכוון כי אם למדרגה המבדילה את בעליה הבדלה עצמית כהבדל הצמח מן הדומם וכהבדל האדם מן הבהמה אולם ההבדלות ברב או במעט אין לה גבול הואיל והיא הבדלה מקרית ואינה מדרגה על דרך האמת:

(מ) אמר הכוזרי: אם כן אין בעולם הדברים המשגים בחושים מדרגה למעלה ממדרגת האדם:

(מא) אמר החבר: ואם ימצא בן אדם אשר יבוא באש ולא תשרפהו ויעמד זמן רב בלי מאכל ולא ירעב ובעור פניו יקרן אור שאין העין יכולה לעמד בו ולא יחלה ולא יחלש עד שבהגיעו לאחרית ימיו ימות לרצונו כמי שיעלה על מטתו לישון ביום ידוע ובשעה ידועה ונוסף על כל אלה ידע תעלומות מה שהיה ומה שיהיה האין מדרגה זו נבדלת הבדל עצמי ממדרגת בני אדם:

(מב) אמר הכוזרי: אמנם כן מדרגה זו אם ישנה במציאות אלוהית מלאכית היא ואינה בחק הענין השכלי הנפשי או הטבעי כי אם בחק הענין האלוהי... (מאמר ראשון, לא – מג).

דרך מעלתו המיוחדת של משה רבינו הוא לומד על היהודים כולם.

בד בבד עם הדגשת הייחודיות של עם ישראל – עם שיש בו סגולה מיוחדת של התקשרות בעניין הא-לוהי המיוחד, בשלות לנבואה, מחויבות לתורה בשל העובדה שהוא זכה לראות בהתגלות ה' וכדו' – מדגיש רבי יהודה הלוי גם את השליחות המיוחדת של עם ישראל. ואלו הם דבריו הנודעים:

(לו) אמר החבר: כי ישראל באמות הם בבחינת הלב באברים שהוא כבד חלאים מכלם ורב בריאות מכלם:

(לז) אמר הכוזרי: הוסף נא באור לדבריך:

(לח) אמר החבר: רבים המכאובים הפוגעים בלב חליפות בכל עת הלא הם הדאגות והיגונות והנטירה והאהבה והשנאה והפחדים ואיכות מזג הלב משתנה מרגע לרגע אפלו מתוך נשימה יתרה או חסרה על אחת כמה וכמה מחמת מאכל דל או משקה גרוע וכן פועלות עליו כל התנועות ומיני הטרח והשנה והיקיצה ואלו שאר האברים אינם נפגעים מכל אלה:

(לט) אמר הכוזרי: בארת לי אפוא כי הלב רב חלאים מכל האברים אולם במה הוא גם רב בריאות מכלם:

(מ) אמר החבר: היתכן כי תתעכב בלב לחה רעה אשר תגרם לו דלקת או סרטן או דלדול או חבורה או שתוק או רפיון כאשר תתעכב פעמים בשאר האברים...

אמר החבר: הענין האלוהי אצלנו הוא בבחינת הנפש ביחסה אל הלב **ולכן אמר האלוה רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקד עליכם את כל עונותיכם** זה אשר לחלאים, ואשר לבריאות הלא אמרו חכמינו מוחל לעוונות עמו מעביר ראשון ראשון זאת אומרת אין האלוה נותן את עוונותינו כי יצטרפו כלם יחד ויביאונו לאבדן גמור כאשר עשה לאמרי שנאמר בו כי לא שלם עוון האמרי עד הנה אשר על כן הניחם עד שגבר עליהם חלי עוונותיהם והמיתם... (ב, לט – מד).

ההתנתקות של ריה"ל מהכבילות לדברים המבוססים על השכל בלבד, וביסוס האמונה על ההתגלות האלוהית, פותחת אפוא בפני ריה"ל אפשרות לעסוק בנושאים על-שכליים, כגון סגולה מיוחדת, התקשרות לעניין הא-לוהי וכדו'. הדברים באים לידי ביטוי גם ביחסו המיוחד לארץ ישראל.

מבוא לארץ ישראל במשנת רבי יהודה הלוי

אין מחלוקת בין רוב מוחלט, ואולי כל, גדולי ישראל לאורך הדורות, שארץ ישראל מהווה נדבך בעולם האמונה של עם ישראל. הדבר נובע מכיוונים רבים, ועל כן הוא מאוד מבוסס: הוא נובע מהמרכזיות של ארץ ישראל בתנ"ך; הוא נובע מכך שיש מצווה לעלות לארץ – בין אם מהתורה ובין אם מדברי חכמים; הוא נובע מהיות חלק משמעותי של התורה תלוי בארץ ישראל – לא רק המצוות התלויות בארץ אלא גם הרבה מרכיבים נוספים, כמו קידוש החודש וכדו'; הוא נובע כמובן מדברי חז"ל העוסקים הרבה במעלת ארץ ישראל וחשיבות הישיבה בה.

אולם, בהחלט ניתן להצביע על הבדלים בדבר המשקל שארץ ישראל תופסת במשנתם. לענייננו ניתן לציין את העובדה הפשוטה שלא רס"ג, לא בעל חובות הלבבות ולא הרמב"ם ראו צורך לעסוק בשאלת ארץ ישראל ומקומה, מרכזיותה וכדו'. כלומר – על אף העובדה שצוויינה לעיל, שבאודאי הם היו קשורים בארץ ישראל (הרמב"ם אף מביא את ההלכה שכל המהלך ד' אמות בארץ ישראל זוכה לעולם הבא) – ארץ ישראל לא הייתה במשנתם עיקר משמעותי, ועל כן הם לא עסקו בה באופן מיוחד.

ואילו במשנת רבי יהודה הלוי מהווה ארץ ישראל את אחד המרכזים הגדולים ביותר. הדבר בא לידי ביטוי קודם כל בהיקף העיסוק בארץ ישראל, ולא פחות מכך – במשקל הגדול של ארץ ישראל במשנתו. המקום העיקרי שהוא עוסק בנושא זה בספר הכוזרי הוא בקביעתו שהשראת הנבואה תלויה בארץ ישראל:

(יד) אמר החבר: כל מי שנתנבא לא נתנבא כי אם בארץ הזאת או בעבורה !

כך זכה אברהם לנבואתו הראשונה כאשר צוה ללכת אל הארץ הזאת, ויחזקאל ודניאל בעבורה נבאו - אכן שניהם ראו עוד את הבית הראשון ואת כבוד השכינה אשר כל ימי היותה שורה בבית ההוא היה כל אדם המוכן לכך מצד הסגולה מגיע לנבואה אשר לנבואת ירמיהו במצרים הלא היתה בארץ ובעבורה כמוה לנבואת משה ואהרן ומרים כי סיני ופארן שניהם בגבול ארץ ישראל... בארץ הזאת נוצר אדם הראשון ובה מת... (כי לפי המקבל אצלנו נקברו במערת המכפלה ארבעה זוגות אדם וחיה אברהם ושרה יצחק ורבקה ויעקב ולאה על הארץ הזאת נפלה המחלקת והקנאה בראשונה בין הבל ובין קין כאשר בקשו לדעת מי משניהם ירצה לבוא במקום אדם כסגולתו וגרעינו ובזה יהיה הוא היורש את הארץ והוא המדבק בענין האלוהי ואחיו לא יהיה כי אם כקלפה ואז קרה מה שקרה הבל נהרג ונשארה המלכות עקרה כמה שנאמר ויצא קין מלפני ה' זאת אומרת מן הארץ ההיא שכן אמר קין הן גרשת אתי היום מעל פני האדמה ומפניך אסתר (וכן ביונה נאמר ויקם יונה לברח תרשישה מלפני ה' אם כי הוא לא ברח כידוע כי אם מארץ הנבואה והנה השיבו האלוה ממעיי הדגה אל הארץ ההיא ושם השרה עליו נבואתו וכשם שרמזו לארץ הזאת בכנוי לפני ה' כך נאמר עליה תמיד עיני ה' אליה (בה) ומשנולד שת והוא דומה לאדם כמה שנאמר ויולד בדמותו כצלמו בא הוא במקום הבל כמה שנאמר כי שת לי אלהים זרע אחר תחת הבל כי הרגו קין ונעשה הוא ראוי להקרא בן אלהים שם שנקרא בו אדם וראוי לנחל את הארץ ההיא שהיא רק מדרגה אחת למטה מגן עדן בארץ ההיא בנו האבות מזבחות ובה קראו בשם ה' אף נענו שם באש מן השמים ובאור האלוהי ועקדת יצחק אף היא היתה בארץ הזאת על הר שעמד אז בשממתו הוא הר המוריה רק לאחר זמן בימי דוד עת כבר היה חבל הארץ ההוא מישב וארונה היבوسی עובד וחורש בהר ההוא נודע הסוד האלוהי כי זה הוא המקום המיוחד בו תשרה השכינה כדבר שנאמר ויקרא אברהם שם המקום ההוא "יראה אשר יאמר היום בהר" יראה ובספר דברי הימים צין במפרש כי בית המקדש נבנה בהר המוריה ועל הארץ ההיא נפלה הקנאה בין יצחק ובין ישמעאל ולסוף נדחה ישמעאל בהיותו כקלפה ואם כי נאמר בו הנה ברכתי אתו והרביתי אתו במאד מאד לא נתברך כי אם בטובת העולם הזה אולם ביצחק נאמר שם ואת בריתי אקים את יצחק וזה כנוי להדבקות הענין האלוהי בו ולטובה בעולם הבא אבל לא נתנה ברית לא לישמעאל ולא לעשו אם אמנם יש להם הצלחה בעולם הזה ועל הארץ ההיא נפלה הקנאה בין יעקב ובין עשו בדבר הבכורה והברכה ולסוף נדחה עשו על אף גבורתו מפני יעקב עם כל חלשתו בארץ ההיא היו בלא ספק המקומות שנמצאו ראויים להקרא שערי השמים הלא תראה כי יעקב לא יחס את המראות אשר ראה לא לזך נפשו ולא לאמונתו החזקה וליראת אלהים אשר בלבו כי אם למקום בו נראו כמו שאמר הכתוב ויירא ויאמר מה נורא המקום הזה ועל המקום הזה נאמר עוד לפני כן ויפגע במקום זאת אומרת במקום המיוחד וכן אתה רואה כי בחיר אנשי הסגולה אברהם אחרי עלותו במדרגות שלמות והעשותו ראוי להדבק בענין האלוהי העבר מארצו אל המקום ההוא אשר בו לבד יגיע לתכלית השלמות

הלא כה יעשה עובד האדמה במצאו בתוך אדמה צחיחה שרש של אילן שפריו טוב מעבירו הוא אל אדמה נעבדת שלפי טבעה עתיד זה להצליח בה ושם יגדלו עד היותו לעץ מעצי הגן תחת אשר עד הנה היה שיח בר ולאילן מצמיח אילנות

רבים למיניהו תחת אשר עד הנה צמח רק דרך מקרה ובמקום מקרי וכך היה דבר הנבואה גם בזרעו של אברהם בארץ ישראל כל ימי היותם בארץ ישראל רבו נושאי הנבואה ותנאים רבים סיעום בדבר הטהרות והעבודות

אתרי את המקומות מהתנ"ך בהם בולט ייחודה של ארץ ישראל

כאמור, לאורך הספר, בעיקר בחלקו הראשון, תופס נושא ארץ ישראל מקום מרכזי מאוד, ולאור מה שראינו עד כה – ברור גם למה. ארץ ישראל היא תנאי הכרחי ומקום הכרחי למימוש הסגולה המיוחדת של עם ישראל – הנבואה; היא גם האינדיקציה הברורה למבחן מי חי באור העניין האלוקי, ומי נבחר על ידי הקב"ה לקבל את הארץ המיוחדת הזו, שהיא "אמצעות הישוב" (=האמצע הוא יסוד חשוב מאוד במשנת הראשונים). אולם, רבי יהודה הלוי גם ער לעובדה כי בזמנו (ואפשר שגם בזמננו...) קשה להצביע על תכונה סגולית מיוחדת המתבטאת אצל יושבי ארץ ישראל, וחושפת תכונה מיוחדת הקיימת בהם. את השאלה הזו מציב בפניו מלך כוזר, והתשובה מרתקת מאוד, ובעלת משמעות גדולה מאוד:

אמר הכוזרי: אולם אני לא שמעתי כי יש לאנשי ארץ ישראל יתרון על שאר בני אדם:

אמר החבר: כך גם הזרם זה שאתם אומרים כי הכרם מצליח בו לולא היו נוטעים בו את הגפנים ועושים את כל מלאכת עבודת הכרם הדרושה לגדולם לא היה עושה ענבים והנה המעלה המיוחדת באה ראשונה לעם אשר הוא הסגלה והגרעין (כמו שהזכרתי למעלה) ואחרי זה יש גם לארץ חלק במעלה הזאת וכן למעשים ולמצוות התלויים בארץ שהם מעין עבודת הכרם לזרם אולם שלא ככרם העושה ענבים גם במקום אחר אין עם הסגלה יכול להדבק בענין האלוהי כי אם בארץ הזאת (ב, יא-יב).

שלושה תנאים אפוא נדרשים כדי להביא את מעלתה של ארץ ישראל לידי ביטוי, וכדי שהיא תאפשר לחשוף את משמעותה המיוחדת כלפי עם ישראל. במשל הוא מדבר על האדמה (הארץ); הגפנים (העם); והעבודה (המעשים והמצוות התלויות בארץ). לאמור: סגולתה המיוחדת של ארץ ישראל באה לידי ביטוי רק כאשר העם יושב עליה, ורק כאשר אותו עם היושב עליה עושה את העבודה ההכרחית כדי שסגולה זו תתבטא במציאות.

מבוא לטעמי המצוות במשנת ריה"ל

אחד המאפיינים המובהקים של מחשבת ישראל הוא העיסוק בטעמי מצוות. טעמי המצוות מהווים למעשה תרגום של השפה האלוקית המתבטאת במצוות לשפה האנושית האינטלקטואלית שהיא שפת בני אדם. בשל כך, אחד המקומות המובהקים בהם ניתן לעמוד על משנתו של גדול ישראל בכל היחס ל"מחשבת ישראל" הוא טעמי המצוות. נזכיר גם ששאלת מקומם של טעמי המצוות ותוקפם הוא נושא שאנו מכירים כבר מהמשנה ("האומר עד קן ציפור יגיעו רחמיך הרי זה משתקין אותו), דרך הגמרא, ספרי הגאונים, האגדה, ועד לתקופה אותה אנו לומדים – תקופת הראשונים.

נושאי הדיון בתחום טעמי המצוות נפתחים בשאלה האם בכלל ניתן לעשות זאת, שכן אפשר לטעון שהמצוות הן אלוקיות ולא ניתן לפענח אותן. בהנחה שניתן לעשות זאת עולה השאלה האם ראוי לעשות זאת, או שעצם הניסיון לעשות כך פוגע באלוקיות של המצווה. בהנחה שמותר לעשות כך האם ראוי לקיים את המצוות מתוך הבנת טעמן (למדנו את הרמב"ם בהלכות מעילה ח, ח התומך בפענוח המצוות), או שראוי שהאדם יקיים את המצוות מתוך תמימות וקבלה.

לרי יהודה הלוי משנה ייחודית בנושא זה. הוא פותח בעצם הטיעון שהחיבור בין נושאים רוחניים עליונים ובין דברים ממשיים על הארץ הוא אחת התופעות המובהקות בעולם, וקובע כי זה שורש הכפירה ושורש האמונה גם יחד.

עז)...ואל יהיה הדבר רחוק בעיניך שרשמים אלוהיים נכבדים מופיעים בעולם התחתון הזה בשעה שהוכנו החמרים לקבלם וזהו שרש ההאמנה ושרש הכפירה כאחד:

(עח) אמר הכוזרי: וכיצד יהיה שרש ההאמנה גם שרש הכפירה ?

לתמיהתו של מלך כוזר כיצד אפשר שדבר מה יהיה גם שורש הכפירה וגם שורש האמונה, הוא עונה:

(עט) אמר החבר: כן הוא כי הדברים המכונים לקבלת הרשמים האלוהיים ההם אינם בתחום ידיעת האדם, ואי אפשר לו לאדם לשער כמותם ואיכותם, ולו גם ידע מהותם לא היה יודע זמניהם ומקומותם והרכביהם ואת דרך הכנתם - לכל זה יש צרך בידיעה א-לוהית המגיעה שלמה ומבארת תכלית באור מאת הא-לוה עצמו.

והנה מי שהגיעתו ידיעה זו והוא מקים על פיה בלב שלם את מצות הא-להים לכל פרטיה ותנאיה הוא המאמין, אך מי שמשדל להכין דברים לקראת קבלת הרשמים האלוהיים בחכמת אנוש בלבד על דרך ההקש והסברה, או לפי מה שימצא בספרי האצטגנינים על דרך הורדת הכחות הרוחניים או על ידי עשית הטלסמאות - הוא הכופר; אדם כזה מקריב קורבנות ומקטיר קטורת על פי הקש וסברה ואינו יודע מהות הדברים הדרושים לכך וכמותם, איך יש לעבוד עבודה זו ובאיזה מקום ובאיזה זמן ומי ראוי לה ומה תנאיה ועוד פרטים רבים שתאורם יארך מאד.

משל למה הדבר דומה? לסכל שחדר לתוך אוצר התרופות של רופא הידוע לכל בתרופותיו המועילות בשעה שהרופא איננו שם, ובראותו אנשים רבים צובאים על האוצר ההוא מתוך בקשת רפאות לנפשם - התחיל מוציא אליהם תרופות מתוך הכלים אשר שם, בלי כל ידיעה בטיב התרופות ובכמות מנה ומנה ראויה לאיש ואיש, ונמצא זה ממית אנשים באותן התרופות שיכלו להועילם. ואם במקרה יפיק אחד האנשים תועלת בתרופה שהוצאה מאחד הכלים ההם - ימשכו כל העומדים שם לתרופה ההיא, באמרם כי היא היא הנושאת בקרבה רפאות לכולם עד שיראו כי תוחלתם נכזבה, או שימצאו אחר כך תועלת מקרית בתרופה אחרת וימשכו אחריה, ולא ידעו כי המועיל מצד עצמו לא היה כי אם בחכמתו של אותו רופא שהכין את התרופה ההיא לכל חולה במנה הראויה לו, אף צוה לכל חולה כי יתאים לתרופה הניתנת לו מנות מאכל ומשקה פעולת התעמלות, מנוחה שעות שנה ויקיצה שאיפת אויר שכיבה וכדומה.

בדרך זו נהגו האנשים שלפני דורו של משה - כולם חוץ מיחידים מועטים היו נפתים להבלי האצטגנינות ולדעות חכמי הטבע שבדורותיהם, ונעתקים מחוקת שווא אל חוקת שווא ומאל אל אל; ויש שהאמינו בכוחות טבע רבים כבאלים בשכחם את מנהיג הכוחות הללו וריבונם, וחשבו את הכוחות כשהם לעצמם סבה לתועלת שהפיקו מהם בשעה שמצד עצמם כוחות אלה, הם גם סבה להיזק הכל לפי ההכנה והסדור.

והאמת היא שהמועיל מצד עצמו הוא הענין האלוהי והמזיק מצד עצמו הוא העדר הענין ההוא:

קודם שנמשיך פענחי את המשל: מיהו הרוקח, מיהו הכסיל, מהן התרופות, האם אפשר שכסיל ייתן תרופה שהיא כן מתאימה (עני בזהירות לאחר קריאה מדוקדקת של המשל) וכדו'.

שאלה שניה: הבה נניח כי היית שואלת את רבי יהודה הלוי את השאלה הבאה: למה צריך להפריש חלה? מה לדעתך הוא היה עונה לך!

ראינו אפוא כי אליבא דרבי יהודה הלוי המצוות הן חלק מחוקי הטבע הרוחני - בשעה שנעשות הפעולות השונות שאין אנו יכולים לעמוד על טיבן ומהותן, אלא רק ה"רופא", הן מכשירות את האדם לקבל את הרשמים האלווקיים, ובשעה שאין הן נעשות לאור המינון הנדרש ובהקשר הראוי למצוות אלה, כמו גם ההתנהגות הכוללת הראויה - אין בהן טעם של ממש, והן מהוות בסופו של דבר את שורש הכפירה: הכפירה היא קיום המצוות שלא לפי ההוראות האלווקיות המיוחדות והמינון הראוי למצוות אלה.

כדי לבחון האם רבי יהודה הלוי היה נאמן לשיטתו, נפנה אפוא לשני מקומות בהן הוא התבקש על ידי מלך כוזר לבאר לו את טעמן של מצוות מסוימות, ונראה כיצד הוא ענה. המקום הראשון הוא הפיסקאות בהן ביקש מלך כוזר מהחבר לבאר לו את הראציונל העומד מאחורי טומאה וטהרה. נזכיר רק כי אף שטומאה וטהרה לדעת רס"ג הן מצוות השייכות לתחום המצוות השמעיות, לאמור: הן אינן מבוססות על השכל, ניתן גם לדעתו של רס"ג למצוא בהן הרבה מאוד מההיגיון. הוא, למשל, מבאר כי איסורי הטומאה והטהרה נועדו כדי להתמודד עם תופעת השחיקה של האמונה, לאמור: לו לא היו קיימות מצוות אלה היה אדם יכול לשהות בבית המקדש לאורך כל חייו, גם אם תשוקתו וכמיהתו לאור האלוקי היו נשחקות. על כן ציווה הקב"ה כי מחזור החיים של האדם יכלול בתוכו גם מצבים רבים של טומאה המחייבים את האדם לעזוב את מקום הקודש, ולהתגעגע מחדש לאור האלוקי. לא ניכנס כעת לדיון על הטעם המיוחד הזה, אלא נסתפק בציון העובדה שנעשה ניסיון לתרגם את מושגי הטומאה והטהרה לשכל האנושי.

ואילו רבי יהודה הלוי עונה כך:

אמר החבר: כבר אמרתי לך כי אין כל יחס בין שכלנו לענין הא-לוהי, וראוי הדבר כי לא נשתדל כלל למצוא סבה לנשגבות האלה ולכל הדומה להן.

אולם אחר בקשת הסליחה מאת האלוה ומתוך הימנעות מההכרעה אני אומר: יתכן כי הצרעת והזיבות תלויות בטומאת המת, כי המוות הוא ההפסד הכללי לגוף, והאבר המצורע דומה למת, וכן הזרע הנפסד - כי יש בו רוח חיים טבעי ובו ההכנה להיות לטיפת ממנה דם ממנה יתהווה האדם. הפסדו של זרע זה הוא אם כן נגוד לתכונת החיות ורוח החיים... (ב, ס).

באומנות מרובה בונה ריה"ל את טיעונו. נשים לב: בפתיחה הוא נאמן לחלוטין לתפיסת המצוות הלא-פילוסופית שלו. הוא מדגיש כי אין אנו מסוגלים לפענח את המצוות, וגם קובע שראוי שכלל לא נעשה את זה. אולם אם יש תביעה פנימית לעשות כך – אנו לעתים מנסים לפענח את המצוות, זה יעשה תוך היצמדות לשני כללים: "בקשת סליחה" מאת האלוקים, במשמעות של הבנה שאנו מדמים לכאורה את עצמנו לאלוקים בניסיון שלנו להבין את המצוות, ו"הימנעות מהכרעה", לאמור: אנו מגששים אחר הטעם, ומבינים אותו לפי מיטב הכרתנו, אך לא מכריעים כי הטעם שמצאנו הוא בוודאות הטעם הנכון.

בדיוק באותה דרך הוא צועד כאשר הוא מתבקש על ידי מלך כוזר לבאר את נושא הקורבנות. נושא הקורבנות הוא בעייתי משני כיוונים: כיוון אחד הוא שדומה שהקורבנות מלמדים על כך שהאלוקים זקוק לאכילה, שכן לכאורה כתוב במפורש בתורה "את קורבני **לחמי** לאישי, ריח ניחוחי, תשמרו להקריב לי במועדו", לאמור: הפסוק מציין במפורש שלקב"ה יש לחם!! כיוון שני הוא עצם הניסיון לבאר את ההיגיון שבקורבנות. לאחר פסקה ארוכה מאוד בה הוא מבאר את נושא הקורבנות (ממנה נביא חלק קטן בלבד) הוא כותב את הסתייגותו.

(כו) אמר החבר: מה שאמר הכתוב 'לאשי' מתרץ כל קושיה, כאלו אמר הקרבן ההוא והלחם וריח הניחוח המיוחדים אלי - אינם כי אם 'לאשי', זאת אומרת האש הנפעלת לפי דבר האלוה: הקורבנות הם לחמה ואת שיריהם יאכלו הכהנים.

והכונה במצוה זו היא עריכת הסדר הדרוש למען שכן המלך במקדש לא שכינת מקום כי אם שכינת מעלה.

וקח לך כמשל לענין הא-לוהי את הנפש המדברת השוכנת בגוף טבעי בהמי. גוף כזה, לאחר שנשתוו כחותיו הטבעיים וסדרו כחותיו הנפשניים הראשיים והמשעבדים להם סדור אשר הכינו לקראת מצב שלמעלה ממצב הבהמות נעשה ראוי לשכן בו השכל כמלך להורותו ולהדריכו ולהיות עמו כל עוד יתמיד הסדר ההוא, וכאשר יפרע הסדר יפרד השכל ממנו... כי הענין האלוהי גומל טוב לכל ורוצה בטוב לכל ובהיות אחד הדברים מסדר ומוכן לקבל את הנהגתו אין הענין האלוהי מונע אותה ממנו ואינו פוסק מהשפיע עליו אור וחכמה ודעת. אך בהפסד הסדר הנכון אין הדבר ההוא מקבל את האור ההוא והוא עצמו הולך לאבוד...

.... ואין אני טוען ואומר בהחלט חלילה לי מאל כי כונת העבודה הזאת היא הסדר הזה אשר אמרתי להפך אל נכון נעלם הדבר ונעלה מזה אומר אני תורת האלהים היא ומי שקבלה בתמימות בלי התפלפלות ובלי התחכמות מעלה הוא מן המתחכם והחוקר אך מי שנטה מן המדרגה העליונה הזאת אל המחקר מוטב לו כי יבקש טעם לדברים האלה אשר יסודם בחכמה האלוהית מאשר יעזבם לסברות רעות ולספקות המביאים את האדם לאבדון:

נתחי את הפיסקה האחרונה ביחס לטעמי מצוות – האם משתקפת בפיסקה זו עמדת ריה"ל, או שהיא שונה. אם היא שונה – במה? אם היא זהה – מה מתחדש בכל זאת בפיסקה זו?

ניתן אפוא לסכם ולראות כי רבי יהודה הלוי סולל דרך מיוחדת שאינה המשך ישיר למשנת רס"ג רבינו בחיי והרמב"ם, אולם דרך זו מנהלת יחסים מורכבים מאוד עם הפילוסופיה. היא שוללת את המחשבה כיסוד האמונה וכמוליכה עיקרית אל האמת, אולם מקבלת את השכל האנושי בתפקידיו הרבים והמגוונים.

רבי חסדאי קרשקש וספר אור השם

בפרק זה אנו נעסוק במבוא למשנתם של שני חכמים גדולים, רב ותלמידו, בימים שלאחר הרמב"ם (במאה הי"ד למנינים). ראשון בהם הוא רבי חסדאי קרשקש, וספרו "אור השם"; שני בהם הוא רבי יוסף אלבו, וספרו "ספר העיקרים". אנו עוסקים במשנתם בשיעורי המבוא למחשבת ישראל בשל שתי סיבות. סיבה ראשונה היא החשיבות הגדולה במשנתם. רבי חסדאי קרשקש דן בחלק יסודי מאוד ביסודות הפילוסופיה היהודית התורנית, ואנו נציץ לדרך המיוחדת שלו באחת הסוגיות, ודרכה נבין את משקלו הרב. רבי יוסף אלבו עסק, כפי שאנו רואים בשמו של הספר, בדיוק ארוך ומורכב בנושאי עיקרי אמונה. בכך הם מהווים המשך ברור לכל מה שפתח בו רבי סעדיה גאון, ושאונו עוקבים אחריו לאורך כל הקורס הזה.

סיבה שניה היא העובדה שאנחנו נמצאים בדמדומי התקופה הפילוסופית. העיסוק בה כמובן המשיך גם אחריהם, אולם ניתן לומר ששיא העיסוק בהיבט הזה של "מחשבת ישראל" נמצא מאחורינו, ואט אט הוא הולך ונעלם. קרנה של הפילוסופיה הולכת ומתעמעמת, ותלמוד תורה הרוחני והמבקש פשר עובר למסלול אחר לחלוטין. את הסיבה לכך נציין בסוף יחידה זו, ואז גם נוכל לעמוד הן על ההישגים הגדולים של התקופה הזו, והן על הביקורת כלפיה, גם כמובא ליחידה הבאה. אולם מוטב כי לא נקדים את המאוחר, ונעסוק קודם כל בספר אור השם.

על רבי חסדאי קרשקש עליכן לקרוא ב: <http://www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp?id1=1589>

ספרו העיקרי של רבי חסדאי קרשקש הוא ספר אור השם. לספר זה משמעות רחבת היקף לא רק בתוך מסגרת היהדות, אלא גם הרבה מעבר לה. משנתו ערערה לראשונה את משנת אריסטו, עליה היו בנויות משניות פילוסופיות רבות. יש לזכור כי אריסטו מת בערך כ-1600 שנים (!) לפני התקופה בה אנו עוסקים כעת, ואף על פי כן משנתו הפילוסופית משלה בכיפה. רבים מגדולי ישראל, בראשם הרמב"ם, לא רק נסמכו עליו אלא גם צטטו אותו, בדרכם המיוחדת, שהכניסה את משנת אריסטו לתוך עם ישראל בזווית המיוחדת שלה. העובדה כי אחד מחכמי ישראל מערער על משנת אריסטו החלה לחולל מהפכה כלל עולמית בתחום הפילוסופיה.

ספר אור השם עוסק בנושאים רבים ומגוונים במחשבת ישראל. אנו נמצאים כבר מאות שנים אחרי רס"ג, ולפיכך נושאים כמו הוכחת קיומו של ריבונו של עולם או טעמי מצוות תופשים מקום קטן יותר. לעומת זאת, הנושאים הפילוסופיים הרבים הקשורים בניסיון לתרגם את המושגים האלווקיים נותרו על כנם: הניסיון להבין מהי אותה מציאות ה' עליה אנו מדברים, מה אנו יודעים על ה', מה זו השגחה, מה זו נבואה וכדו'. כל אלה הם המשך לדיונים הרבים שכבר היו לפניו בתחומים אלה, והוא סולל בהם את דרכו המיוחדת.

אחת הבעיות הקשות בלימוד ספר אור השם היא העובדה שהספר כתוב בסגנון מאוד בעייתי, במשפטים מפותלים, במילים שאין אנו מכירים אותן, ובהצגת דברים מאוד מורכבת. הטיעונים הפילוסופיים מסובכים מאוד, וקשה לקרוא את הספר כפי שהוא בלי עזרה ובלי סיוע. אף על פי כן, נעקוב אחר חלקו של הספר, כדי להבין את הנושאים שהעסיקו אותו ושהוא פרץ בהם דרך חדשה.

הדיון הידוע ביותר שלו, מבין הנושאים השונים והמגוונים, הוא הדיון שהטריד את הראשונים בהיקפים גדולים, ונקרא על ידו בשם "האם טבע האפשר – נמצא". הניסוח המקובל של סוגיה זו הוא שאלת ה**ידיעה והבחירה**, לאמור: יש לנו שתי אמונות הסותרות האחת את השניה. ראשונה בהן, כפי שלמדנו בעבר, היא האמונה הבלתי מעורערת בכך שהקב"ה יודע

כל, ושאינו לריבונו של עולם מגבלות זמן בצורה כלשהי, ולמעשה הוא יודע את כל העתידות ואת כל העשוי להתרחש עלי אדמות. מאידך גיסא, הקב"ה לימד בתורתו כי לאדם יש בחירה חופשית מוחלטת (עסקנו בהנחה זו במשנת הרמב"ם), וכל האפשרויות פתוחות בפניו. טענת הרס"ג והרמב"ם כי לא ניתן לדבר על מערכת שכר ועונש בלי להניח כי האדם מתנהג לאור בחירתו החופשית ולא לאור כפייה שהקב"ה כופה עליו התקבלה על דעת הראשונים כולם, וכולם הניחו כהנחה חד משמעית שהתורה מכירה בבחירה החופשית המוחלטת של האדם. שתי ההנחות האמוניות האלה סותרות, שהלא אם ריבונו של עולם יודע הכל, כיצד אפשר אפוא לטעון מחד גיסא שכל האפשרויות פתוחות ומאידך גיסא שהקב"ה יודע אותן מראש. כאמור, הזכרנו את השאלה הזו בלומדנו את דברי הרמב"ם, וראינו כי אף הרמב"ם עצמו הגביל את יכולת ההבנה שלנו והפענח כיצד שתי הנחות אלה מסוגלות לחיות בכפיפה אחת.

זוהי המשמעות של המילים "האם טבע האפשר – נמצא", לאמור: "טבע האפשר" משמעותו קיומה של האפשרות הפתוחה שאינה מוגבלת בהגבלה כלשהי. רבי חסדאי קרשקש שואל אפוא האם העיקרון הזה "נמצא", כלומר: האמנם הוא קיים, או שלמעשה אנו נמצאים במשחק שתוצאותיו כבר נקבעו מראש, ולפיכך טבע האפשר אינו נמצא.

הבה נעקוב אפוא אחר חלקים מהדיון עצמו. בתחילת הדרך הוא משרטט את הדרך בה הדיון יתנהל:

לפי שכבר קדם לנו שמיסודות הדת היה הבחירה, ושתהיה רשות כל אדם נתונה לו, למה שלא תיפול שם המצווה למוכרח ואנוס לפעול דבר מוגבר. אבל צריך שיהיה מונח לרצונו הפשוט לכל אחד מהצדדין, ואז תהיה הצוואה לו ראויה ומתייחסת.

והיה יסוד הבחירה, היות טבע האפשר נמצא.

והיה ראשונים כבר נתחבטו בו. ומצינו בהם לפי מה שהגיע לידינו מדבריהם דעות מתחלפות, הנה צריך שנחקור בהם כפי התורה והעיון. ולפי שהדעות שמצאנו בהם הם בשני חלקי הסותר, הנה חלקנו הכלל הזה לשלושה פרקים:

השנים הראשונים בשתי הדעות וטענותיהם כפי מה שבא בכוח דבריהם, **והשלישי** נזכיר בו מה שתחייבהו התורה והעיון לפי מה שיראה לנו.

וראוי שלא ישיגנו עצלה בחקירה הזאת, כי הפינה הזאת יסוד ועמוד גדול בידיעת השם הנמצאות, כמו שרמזנו בכלל הראשון, עד שהטעות הזו מביא אל טעויות גדולות ועצומות בידיעתו יתברך והשגחתו בנמצאות.

על אף השפה הקשה ניתן להבין היטב את הסוגיה ואת הדרך בה הוא מתכוון להתמודד עימה: נקודת המוצא שלו היא שה"צוואה" (כלומר, הציווי האלוקי) מותנית בבחירה החופשית, שאם לא כן אי אפשר לצוות. לאחר מכן, הוא אומר כי הראשונים שקדמו לו כבר התלבטו בסוגיה, והציעו הצעות שונות וסותרות, הדרך שבה הוא יצעד תהיה זו: הוא יציג קודם את שתי השיטות החלוקות, ואת הראיות התומכות בכל אחת מהשיטות. לאחר מכן הוא יכתוב בפרק השלישי את העמדה שהוא סובר שהיא היא עמדת התורה. בסוף המבוא לדיון הוא כותב כי הנושא הזה הוא כה מרכזי, עד שאסור שטיפול בו העצלות, כיוון שהוא גם מביא לטעויות רבות – הן פילוסופיות והן מעשיות.

אם כן, בפרק הראשון הוא מציג את הראיות שטבע האפשר – נמצא. הוא עושה זאת בדרך שאנו כבר מכירים: פתיחה בטיעונים הפילוסופיים והמשך בטיעונים מהתורה (הדברים מובאים בקיצור):

והנה יתבאר זה אם מצד העיון, אם מצד התורה:

אם מצד העיון יראה מפנים (=מסיבות שונות):

...ומהם, שאם לא היה טבע האפשר נמצא, והיה האדם מוכרח על פעולותיו, היה ההשתדלות והחריצות דבר בטל, והיה מתחייב בטול הלמוד וההתלמדות, ובטול ההכנות וההצעות כולם, והזריזות באסיפות הקניינים והדברים המועילים, והבריחה מן המזיקין. וזה כלו הפך המפורסם והמוחש.

ומהם, כי למה שהיה הרצון לאדם נמשך אל הנפש המדברת, אשר היא נבדלת מחומר, אין ראוי שיפעול בה דבר חומרי, כאלו תאמר גופות הגלגלים, שהם פועלים בגופות השפלים. למה שהוא מבואר שהנבדל הוא מיוחד לפעול, והחומר מיוחד להתפעל, כמו שהתבאר זה במה שאחר הטבע. ולזה אין ראוי שיחשב שהגלגלים, שהם בעלי גופות, יפעלו ויכריחו נפש האדם. אבל הרצון בו משולח ומשולל מכל חיוב.

הנה מכל אלו הפנים יראה מצד העיון שטבע האפשר נמצא .

אולם מצד התורה הוא מבואר גם כן מפנים:

מהם, שאם היו הדברים כולם מחויבים, והיה האדם מוכרח על מעשיו, היו מצוות התורה ואזהרותיה לבטלה, אחר שהם בלתי מועילים, להיות פעולות האדם מוכרחות ואיננו בעל יכולת ורצון עליהם. ומהם, שאם היה האדם מוכרח בפעולותיו, היה הגמול והעונש עליהם עוול בחוקו יתברך חלילה, למה שהוא מבואר בעצמו שהגמול והעונש בפעולות לא ייפול אלא בפעולות האדם הרצוניות, אבל פעולות שהוא מוכרח ואנוס לא יתכן בהם גמול ועונש. ולפי שהגמול העונש שורש משורשי התורה, הוא מחויב שהאדם בעל רצון משולח בפעולותיו, ונקי מכל אונס והכרח . ומזה יתבאר שטבע האפשר נמצא, והוא כוונת זה הפרק.

סכמי אפוא את הנימוקים הפילוסופיים ואת הנימוקים מהתורה שטבע האפשר – נמצא.

מכאן לפרק השני, העוסק בראיות שלא ניתן לדבר על בחירה חופשית (גם הוא מופיע בקיצור):

והנה יתבאר זה גם כן, אם מצד העיון ואם מצד התורה.

...ומהם, שהוא מן הידוע בעצמו, כמו שנאמר, שכל דבר מחודש צריך אל מחדש יחדשהו, כי הדבר לא יחדש עצמו. ולזה לו צויר שיהיו שני אנשים על מצב אחד ומזג אחד ותכונה אחת ויחס אחד לדבר מה בלי חלוק כלל, לא יעבור שיבחר האחד מציאותו והאחר העדרו, אבל יתחייב שיבחר וירצה האחד מה שבחר ורצה האחר. וזה שאם היו מתחלפים בבחירה ורצון, להיות החילוף מחודש, יצטרך אל מחדש, ומה סבת החידוש מי ייתן ואדע, אחר שהם מסכימים במזג ומולד ותכונה מכל הצדדים! ואם האמת שמציאות האנשים האלו נמנע, הנה אין החיוב מצד היותו נמנע, אבל מצד היותו אפשר. וכאשר התבאר שהוא מחויב בהם שיהיה הרצון אחד, הנה אם כן הוא מחויב והכרח, ולא יהיה א"כ אפשר. **ומהם**, שכבר התבאר בכלל הראשון מזה המאמר שידיעת השם ית' מקפת בכל הפרטים במה שהם פרטים, ואם הם נעדרים, שלא יצאו אל המציאות. ולזה הוא מחויב שכשידע החלק האחד מחלקי האפשר שיגיע, הוא מחויב בהכרח שיגיע, ואם לא - לא הייתה ידיעה, אבל מחשבה או טעות. א"כ מה שהונח אפשר, הוא מחויב, אין המלט ממנו. **ומהם**, שאם היה טבע האפשר נמצא, הנה נצטרך להודות בהכרח שהמציאות הרצון באחד משני החלקים, בזולת סיבה מחייבת - אפשרי. ויתחייב א"כ שידיעתו בו איננו מעצמותו, כי ידיעתו הנמצאות להיותו סיבותם, אבל תהיה ידיעתו קנויה ונאצלת ממצאותם, והוא בתכלית הביטול שתהיה לידיעתו התחלה מזולתו .

ומהם, שהוא מבואר, כי ההשגחה בפרטים, כשלא תהיה מצד הסדור הכולל, היא נמנעת אלא בכוח היולני, והוא נמנע בחוקו ית' (=כלומר: זהו חיסרון מצד האלוקות). והנה להיות מציאות הצד האחר בזולת סבה מחייבת, הנה איננה מושגת מצד הסדור הכולל.

הנה מכל אלו הדברים יראה מצד העיון שטבע האפשר בלתי נמצא.

ואולם מצד התורה, למה שיתבאר ממנה במה שאין ספק באמתתו ממה שזכרנו מידיעתו השם שהיא מקפת בכל הפרטים ואם הם נעדרים, וגם בנביאים נמצא שהיו מודיעים הרבה מן הפרטים קודם היותם, ואם לא היו מחייבים בעצמם רצון מה שהוא תלוי בבחירה, כמו העניין בפרעה. שכל זה הוראה גלויה שטבע האפשר בלתי נמצא, והוא כוונת זה הפרק.

גם כאן, סכמי את הראיות שהוא מביא לכך שלא ייתכן שהקב"ה אינו יודע מראש את הבחירה החופשית של האדם (נסי להבין את מרב הטיעונים הפילוסופיים, אם לא את כולם).

ניתן לראות את אופי הדיון המסודר, הפילוסופי, כבד הראש, והבאת הטיעונים הישירים לכאן ולכאן, עד שעולה המתח הגדול בפני הלומד: מהו הפיתרון שהוא יציע. רבי חסדאי קרשקש מציע פתרונות להגדרת האמונה הנכונה בנושא הידיעה והבחירה. כאמור לעיל, שפתו היא קשה מאוד, כפי שכבר חוויתן בעצמכן, ועל כן גם לאחר שהוא כותב את דעתו – יש מחלוקת בין לומדי שיטתו למה הוא בדיוק התכוון. אנו נביא את הפתרונות בצורה מקוצרת מאוד, וננסה להציע את שני כיווני המחשבה שהוא העלה:

כיוון אחד מתומצת אצלו במשפט הבא:

ולזה היה האמת הגמור, כפי מה שתחייבהו התורה והעיון, שטבע האפשר נמצא **בדברים בבחינת עצמם לא בבחינת סיבותם**. אלא שהפרסום הזה מזיק להמון, למה שיחשבוהו התנצלות לעושי הרעה, ולא ירגישו שהעונש נמשך מהעבירות כהמשך המסובב מן הסיבה.

קשה להבין למה התכוון, ובעיקר קשה להבין כיצד הפיתרון הזה מתמודד עם כל הראיות לכאן ולכאן שהעלה קודם לכן. הפירוש המקובל לדבריו הוא זה: יש להבחין בין האמת המוחלטת ובין התודעה שהאדם חי בה. האמת היא שהבחירה החופשית שלו **מוגבלת** בשל העובדה שהקב"ה יודע כול (בקביעה זו פורץ אפוא רבי חסדאי קרשקש דרך מקורית משלו, ואינו מקבל את הדברים המוחלטים של הרמב"ם בדבר הבחירה החופשית המוחלטת). אולם, בתודעת האדם הוא חי בבחירה חופשית מוחלטת, ועל כן הוא נידון לא לפי מעשיו (כיוון שחלקם הוכרעו מראש) אלא לפי הבחירות שהוא עושה בנפשו וברוחו פנימה, גם אם אין להן את אותה משמעות שהוא חושב עליה.

לדוגמה: אפשר שהקב"ה יודע מראש כי חס ושלום נדבר לשון הרע, ביום מסוים ובשעה מסוימת על אדם מסוים. עובדה זו אפוא תתרחש. אולם, אנחנו עצמנו לא יודעים כי אנו אמורים לדבר לשון הרע, ואנו חיים בתפישה שזו בחירתנו החופשית, ועל כן אנו מתמודדים בתוך נפשנו פנימה האם לומר את הדברים המכוערים או לא לומר אותם, ולדאבון לבנו לעתים אנו מכריעים לומר אותם. הדין בשמיים אינו נעשה על דיבור הלשון הרע (שכן אפשר שזה נקבע מראש) אלא על "סיבותם", כלומר: אנו נידונים על מהלך המחשבה שלנו ועל הבחירה שלנו ברמה הסובייקטיבית של תודעת הקיום.

כפי שראיתן בפיסקה המצוטטת לעיל, רבי חסדאי קרשקש חושש שמא תפיסה זו תביא בני אדם רבים לא לקבל את ההבחנה שבין "הדברים עצמם" ובין "סיבותיהם", ויטענו כי הם היו מוכרחים לעשות את המעשה הרע, ועל כן אין זה ראוי להעניש אותם על כך. על כן, הוא אומר שהפרסום של עמדה זו מזיקה להמון, ואפשר שהוא כתב אותה בשפה מסובכת כדי שההמון לא יוכל לעמוד על הטיעון העקרוני שבדבריו.

המיוחד אפוא בתפישת רבי חסדאי קרשקש היא ההבחנה שבין החיים הסובייקטיביים ובין ה"אמת" האובייקטיבית. האמת האובייקטיבית היא שהידיעה של הקב"ה מצמצמת את טווח הבחירה החופשית של האדם. אולם לאמת זו אין כל השפעה על חיינו של האדם, על אמונתו, על הבחירה החופשית שלו וכדו', בשל העובדה שהוא חי בתודעה של בחירה חופשית, ונידון על פי התודעה הסובייקטיבית שלו. תשומת לב רגישה לדבריו מלמדת כי אנו מוצאים כאן את ראשיתה של הנסיגה מהפילוסופיה, המניחה כי יש בכוח האדם לחיות לאור ה"אובייקטיביות" המלאה, ותחילתה של תפישת עולם המבחינה בין הידיעה האלוקית ובין התודעה הסובייקטיבית של האדם.

רבי יוסף אלבו וספר העיקרים

בלומדנו את משנת הרמב"ם ראינו את המשקל הגדול של עיקרי האמונה במשנת הרמב"ם. הדגשנו תוך כדי הלימוד את העובדה שהרמב"ם פיתח מאוד את ההיבט הפילוסופי של היהדות, ולמעשה הפך את היהדות לדת מאוד אקסקלוסיבית. המגמה של רבי חסדאי קרשרש ורבי יוסף אלבו תלמידו הייתה בדיוק לכיוון ההפוך, מסיבות היסטוריות שנביא מיד, אם כי בלי לוותר על היסודות המחשבתיים.

למה זה היה נצרך בעת הזו? קראי פסקה ממאמרו של ד"ר מאיר וקסמן,

<http://www.daat.ac.il/daat/kitveyet/hatkufa/shitato1-4.htm>

זו המוכתרת במילים "דור של מבוכה". על רבי יוסף אלבו עצמו קראי ב

<http://www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp?id1=3300>

הצורך בניסוח עיקרי דת שמחד גיסא יהיו נגישים לכל הציבור, ומאידך גיסא יעמדו בקריטריונים השכליים חייב אפוא לכתוב ספר על בנושא העיקרים, ולהציע ניסוח שעומד בקריטריון הכפול הנ"ל. רבי יוסף אלבו כתב ספר מסודר בנושא זה, וכרגיל בקורס זה, אנו נעמוד רק על חוט השדרה המרכזי של הספר.

רבי יוסף אלבו פותח בהגדרת המושג עיקר:

עקר. שם הונח על דבר שעמידת דבר אחר וקיומו תלוי בו ואין לו קיום זולתו, כמו שהעקר הוא דבר שקיום האילן תלוי בו ולא יצויר מציאות האילן וקיומו זולתו, ורבותינו ז"ל נשתמשו בלשון הזה הרבה, אמרו דבר שיש לו עקר בדאורייתא או שאין לו עקר. ומזה הצד יפול זה השם על השרשים והיסודות שעמידת הדת וקיומה תלוי בהם, כמו מציאות השם שהוא מבואר מענינו שהוא עקר שהאמנתו הכרחית לתורה אלהית, שאי אפשר לצייר מציאות תורה אלהית זולתו. ולפי זה ראוי שנחקור אי אלו הדברים שראוי שיונחו עקרים בדת האלהית.

הגדירי מהם הקריטריונים בהם מונח שייקרא "עיקר" צריך לעמוד. האם לדעתך, לדוגמה, האמונה בביאת המשיח היא

עיקר לפי הגדרה זו?

לאחר מכן הוא סוקר את עמדת הרמב"ם, ומקשה עליה כמה וכמה קושיות (הקושיות מובאות בקיצור גדול):

והנה הרמב"ם ז"ל שם אותם י"ג עקרים, שהם מציאות השם, והאחדות, והרחקת הגשמות, ושהוא קדמון, ושראו לעבדו ולא לזולתו, והנבואה, ונבואת משה רבנו עליו השלום, ותורה מן השמים, ושלא תשתנה התורה, וידיעת השם, ושכר ועונש, ומשיח, ותחית המתים. אלו הן העקרים שמנה הרב ז"ל בפרק חלק מפירוש המשנה שלו.

ונשאל ראשונה על אלו העקרים שהניח אותם הרמב"ם ז"ל למה שם אותם במספר ההוא ואמר שהם י"ג, וזה שאם הונחו במספר ההוא כפי הוראת שם עקר, הנה מה טוב, ומה נעים שיונחו עקרים מציאות השם והנבואה ותורה מן השמים וידיעת השם יתברך וההשגחה לתת שכר ועונש, לפי שאלו הן עקרים הכרחיים לתורה אלהית לא יצויר מציאותה בזולת כל אחד מהן, ואיננו רחוק לפי זה הדרך שיונחו נבואת משה ונצחיות התורה עקרים גם כן, אחר שהם עקרים פרטיים הכרחיים לתורת משה לא יצויר קיומה זולתם, כי אם יצויר מציאות נביא גדול ממה שכתב היה אפשר שתבטל תורת משה, כי הנביא שיהיה גדול במדרגה מזולתו ראוי שיאמנו דבריו יותר מדברי זולתו שהוא למטה במדרגת הנבואה ממנו כמו שיבא, וגם אם לא נאמין נצחיות התורה כבר יצויר בטול תורת משה אחר שגלו ישראל מעל אדמתם.

ומכל מקום כבר יקשה למה ימנה האחדות והרחקת הגשמות בעקרים, שאף אם הם אמונות אמיתיות ראוי שיאמינם כל בעל תורת משה, כבר יהיה אפשר לומר שאין ראוי למנותם בעקרים, כי לא תפול התורה האלהית בכללה אם יאמן חלופם.

ויותר קשה מזה שמנה הרב ז"ל בעקר שראוי לעבדו ולא לזולתו, כי אף על פי שהוא מצוה ממצות התורה, כמו שכתוב לא יהיה לך אלהים אחרים על פני וגו' לא תשתחוה להם ולא תעבדם, מכל מקום אינו עקר שתתלה בו התורה בכללה, כי המאמין שהשם אמת ותורתו אמת אלא שהוא מכניס אמצעי בינו ובין השם הנה הוא עובר על לא יהיה לך וגו', אבל אינו עקר שתפול התורה בכללה, ולמה ימנה אותו הרב ז"ל עקר. גם כן המאמין בשכר ועונש אלא שיאמין שהגמול לנפשות ובעולם הבא ושאין תחיה לגופות אחר המות, למה תפול התורה בכללה כדי שיחויב להמנות תחית המתים עקר מעקרי התורה האלהית כמציאות השם.

שימי לב: בשלב הזה רבי יוסף אלבו אינו מתווכח על האמונה עצמה, אלא בשאלה האם ראוי לכנות אותה בשם "עיקר":
אלו עיקרים של הרמב"ם כן עומדים בקריטריון של "עיקר" לשיטתו, ואלו לא?

ואם נאמר שהרב ז"ל לא מנה העקרים כפי הוראת שם עקר, אבל מנה בעקרים האמונות האמתיות שראוי להאמינם כל בעל תורת משה, אם כן למה לא מנה בעקר שהשכינה שורה בישראל באמצעות התורה, כמו שנאמר ושכנתי בתוך בני ישראל (מלכים א' ו' י"ג), ולמה לא מנה החדוש, שהוא אמונה שראוי להאמין אותה כל בעל דת אלהית, כמו שבאר הוא בעצמו בפרק כ"ה מהחלק הב' מספר המורה, וכמו שמנה האמונה בשהאל קדמון, ולמה לא מנה שראוי להאמין בכל הנסים שבאו בתורה כפשוטן, ואמונות אחרות פרטיות שראוי שיאמינם כל בעל תורת משה כמו שמנה האמונה בביאת המשיח.

אפשרות שונה לבאר את שיטת הרמב"ם היא להגדיר באופן שונה את המונח "עיקר". ר' יוסף אלבו טוען כי הגדרה אחרת לא תפתור את הבעיה – למה?

רבי יוסף אלבו ממשיך בסקירת דברי הרמב"ם, ואף מביא שיטות אחרות, ומקשה על כולן.

לאחר מכן הוא מציג את שיטתו שלו:

הדרך הנכון שיראה לי בספירת העקרים שהם שרשים ויסודות לתורה האלהית הוא, **כי העקרים הכוללים וההכרחיים לדת האלהית הם שלשה, והם מציאות השם, וההשגחה לשכר ולעונש, ותורה מן השמים.** ואלו השלשה הם אבות לכל העקרים אשר לדתות האלהיות, כמו תורת אדם ותורת נח ותורת אברהם ותורת משה, וזולת זה מן התורות האלהיות אם אפשר שימצאו יותר מאחת בזמן אחד או בזו אחר זו. ותחת כל עקר מאלו שרשים וסעיפים משתרגים ומסתעפים מן העקר ההוא, כי תחת מציאות השם הוא שורש היותו קדמון ונצחי ודומיהן, ובכלל תורה מן השמים הוא ידיעת השם והנבואה ודומיהן, ובכלל ההשגחה הם השכר והעונש בעולם הזה לגוף ובעולם הבא לנפש.

ומאלה הג' עקרים הכוללים משתרגים סעיפים וענפים לתורות האלהיות או המתדמות באלהיות על זה הדרך, כי תחת עקר מציאות השם הוא הרחקת הגשמות, שהוא עקר פרטי לתורת משה, והאחדות. ותחת תורה מן השמים הוא שרש נבואת משה ושליחותו. ותחת ההשגחה והשכר והעונש הוא ביאת המשיח, שהוא עקר פרטי לתורת משה לפי דעת הרמב"ם ז"ל, ולפי דעתנו אין ביאת המשיח עקר, ואם הוא עקר איננו פרטי לתורת משה, כי גם הנוצרים עושים ממנו עקר לסתור תורת משה, והוא עקר פרטי להם שלא יצויר מציאות דתם זולתו, ואלו וכיוצא בהם שהם עקרים לדתות הפרטיות כלם נכללים בג' העקרים שאמרנו. ואולם אם אפשר להמצא תורה אלהית יותר מאחת בזמן אחד או בזמנים מתחלפים עוד יתבאר במה שיבא בעזר הצור.

נדגיש: כל הדיון על העיקרים הוא בעייתי מאוד. ראשית, מי אמר שבכלל יש עיקרים ביהדות, ויש הבחנה בין עניינים שהם שורש האמונה והם העיקרים ובין דברים אחרים. שנית, מהו הקריטריון למנות עיקרים. שלישית – כיצד ניתן להוכיח שאלו אכן העיקרים. רבי יוסף אלבו מנסה להוכיח את שיטתו:

והמורה על היות ג' העקרין הללו שרש ויסוד לאמונה אשר בה יגיע האדם אל הצלחתו האמתית, הוא מה שיסדו לנו אנשי כנסת הגדולה בתפלת מוסף של ראש השנה ג' ברכות, שהם מלכיות זכרונות ושופרות, שהם כנגד ג' עקרין הללו, להעיר לב האדם כי בהאמנת העקרין הללו עם סעיפיהם ושרשיהם כפי מה שראוי יזכה האדם בדינו לפני השם.

כי ברכת מלכיות היא כנגד עקר מציאות השם, ויורה על זה נוסח הברכה, על כן נקוה לך ה' אלהינו לראות מהרה בתפארת עוזך, להעביר גלולים מן הארץ והאלילים כרות יכרתון, לתקן עולם במלכות שדי וכו', יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברך תשבע כל לשון, ויקבלו כולם את עול מלכותך.

וכן ברכת זכרונות תורה על ההשגחה והשכר והעונש, וכן יורה נוסח הברכה, אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם לפניך נגלו כל תעלומות וכו'.

וברכת שופרות היא לרמוז על העקר השלישי שהוא תורה מן השמים, ועל כן היא מתחלת אתה נגלית בענן כבודך על עם קדשך לדבר עמהם, מן השמים השמעתם קולך וכו', ולפי שמתן תורה היה באמצעות קול שופר חזק מאד כמוהו לא נהיה מן העולם, נקראת שופרות, כי הקולות והלפידים שהיו שם כבר היו בעולם כיצא בהם או ממינם, אבל קול השופר בזולת שופר לא היה מעולם ולא יהיה כן עד זמן הגאולה, שהיא שעה שתתפרסם תורת האמת בפני כל העולם, ועל אותה שעה נאמר וה' אלהים בשופר יתקע (זכריה ט' יד), כפי דעת קצת החכמים

ולרמוז אל שלשת העקרין הללו שהם סבת ההצלחה כללם ישעיה בפסוק אחד, אמר כי ה' שופטנו ה' מחוקקנו ה' מלכנו הוא יושיענו (ישעיהו ל"ג כ"ב), אמר ה' שופטנו לרמוז על עקר ההשגחה, ועל דרך קרוב מצדיקי מי יריב אתי נעמדה יחד וגו' (ישעיהו נ' ח'), כלומר ומזה הצד ראוי שנזכה בדין. ואמר ה' מחוקקנו לרמוז על תורה מן השמים שהוא העקר השני, כי מחוקק יקרא נותן התורה, כמו כי שם חלקת מחוקק ספון (דברים ל"ג כ"א), שנאמר על משה לפי שנתנה תורה על ידו. ואמר זה על דרך שמעו אלי יודעי צדק עם תורת בלבם אל תיראו חרפת אנוש וגו' (ישעיהו נ"א ז'), כלומר אף אם לא נזכה בדין מצד שהוא שופטנו, לפי שהשופט אי אפשר לו לעבור על החק המונח מאחר, הנה מצד שהוא נותן התורה והוא המניח החקים ראוי שנזכה בדין. ואמר ה' מלכנו לרמוז על העקר השלישי שהוא מציאות השם שהוא מלך על כל העולם ונקרא ביחוד מלך ישראל וגואלו, ולומר כי אף אם מצד היותו מחוקק לא ירצה להעביר על החק, מכל מקום מצד היותו מלכנו ראוי שיושיענו, כי המלך יש לאל ידו לעבור על החק ולעשות מה שירצה כדי להושיע את עמו. ועל כן סיים הוא יושיענו, כלומר כי אחר ששלשת העקרין הללו שעקר הצלחת האדם תלוי בהאמנתם יש לנו בהם יתרון על כל העולם, ראוי שיושיענו ביחוד על כלם.

שתי הוכחות מביא רבי יוסף אלבו בדבריו – האחת מתפילת מוסף של ראש השנה והשניה מהפסוק בישעיהו. הבהיר לעצמך את ההוכחות.

האם רבי יוסף אלבו חולק על הרמב"ם? במבט ראשון כן – הלוא לרמב"ם יש י"ג עיקרי אמונה, ואילו הוא מונה שלושה בלבד. אולם אפשר ששניהם מסכימים לחלוטין בעיקרי האמונה, וההבדל ביניהם הוא ברמת הפירוט: רבי יוסף אלבו בחר שלא לפרט את העיקרים, ואילו הרמב"ם פירט אותם. רבי יוסף אלבו בעצמו בוחן את האפשרות הזו:

ואפשר כי דעת הרמב"ם במספר העקרין הוא על זה הדרך שכתבנו, אלא שהוא מנה הג' שאמרנו שהם אבות עם השרשים המסתעפים מהם וקרא אותם כולם עקרין, ולזה מנה מציאות השם שהוא האב עקר ראשון, ומנה עמו ד' שרשים אחרים מסתעפים ממנו בעקרין, והם האחדות והרחקת הגשמות והיותו יתברך קדמון ושראוי לעבדו ולא לזולתו,

ומנה תורה מן השמים שהוא האב עם שלשה שרשים אחרים בעקרים לפי שהם משתרגין ממנו, והם הנבואה ונבואת משה ושלא תשתנה הדת, ומנה גם כן ידיעת השם וההשגחה לשכר והעונש והוא האב עם ג' עקרים אחרים נכללים בו או מסתעפים ממנו, והם גמול הנפש, ומשיח, ותחית המתים.

שימי לב לאפשרות שהוא בוחן:

רשימת עיקרי רבי יוסף אלבו	ת עיקרי הרמב"ם (כפי שרבי יוסף אלבו עצמו מתמצת אותם)
שם	שם, והאחדות, והרחקת הגשמות, ושהוא קדמון, עבדו ולא לזולתו,
השמיים	ונבואת משה רבנו עליו השלום, ותורה מן השמים, תנה התורה, וידיעת השם,
גמול של שכר ועונש אלוהיים	ש, ומשיח, ותחית המתים.

עולה אפוא כי אפשר שהמחלוקת ביניהם היא כיצד לספור את העיקרים עצמם, אולם בעיקרון הם מסכימים. רבי יוסף אלבו ממשיך לבאר מדוע הוא מעדיף את שיטת הספירה שלו, אולם אנו לא נרחיב בכך. מה שחשוב לדרך הלימוד שלנו הוא הדיון המפורט ביחס לרשימת העיקרים ולמהותם, כדי לנסח להמון הרחב את האפשרות להאמין בדת היהודית ולהיות דבק בה בצורתה הנאורה והמרוממת, בד בבד עם הצורך להנגיש אותה לכל. לאחר הדיון בנושא העיקרים הוא ממשיך לעסוק בשאלות רבות המטרידות את בני דורו, כגון היחס שבין הדת הנימוסית (מנהגי התרבות האוניברסאליים) והדת היהודית, והיתרון שיש ליהדות על פני הדת הנימוסית וכדו'.

על ירידתה של הפילוסופיה כמרכיב היסודי במחשבת ישראל

כאמור אנו נמצאים בדמדומיה של הבחינה הפילוסופית בתוך מחשבת ישראל. ניתן לומר כי לאחר גדולי ישראל אלו, אנו מוצאים את אלה שעמדו על קו התפר (כגון דון יצחק אברבנאל המפורסם), ומכאן ואילך מחשבת ישראל פונה לכיוון שונה לחלוטין מזה שלמדנו עד עתה.

מפני מה התרחש השינוי הזה? כמובן שהתשובה לשאלה זו תלויה בשאלה את מי שואלים. העמדה של אלה שנטשו את הדרך הפילוסופית נבעה מהמבט שלהם על האירוע הדרמטי ביותר שאירע בתולדות ישראל באירופה, והוא גירוש ספרד (1492 למניינם), ולא פחות מכך 100 שנות האינקוויזיציה שלפני הגירוש. כשהם בחנו את התגובות לעינויים ולגירוש הם שמו לב לעובדה שדווקא היהודים התמימים, שלא הלכו אחרי הפילוסופיה, נותרו נאמנים לד' אלוף ישראל ועמדו בניסיונות הקשים ובגזירות הקשות, ואילו המתפלספים והחכמים – המירו את דתם ולא עמדו בניסיון.

ראי את הסיכום לסוגיה זו בדבריו של הרב זאב סולטנוביץ המופיעים באתר ישיבת בית אל:

המחצית השנייה של המאה החמש-עשרה בספרד התאפיינה במעבר מן העיון הפילוסופי שרבים היו הישגיו, להדגשה יתרה של ערך האמונה שעומדת גם למעלה מכל מסקנה פילוסופית כזו או אחרת. יש הרואים בשלב הזה מיצוי הפילוסופיה היהודית. רוב הרעיונות החשובים והגדולים כבר נאמרו. אך נראה שלא זה העניין העיקרי. העניין העיקרי הוא באותה תחושה של אנשי רוח שעידן היסטורי מסוים הולך וקרוב לקיצו.

ביטוי לתחושה זו אנו מוצאים בחיבוריהם ההגותיים של חכמי הדור הנזכרים יותר לסיכום ולפירוש של קודמיהם. במקביל לר' יוסף אלבו, ואחריו, פעלו ר' יצחק עראמה, בעל "עקדת יצחק", דון יצחק אברבנאל ובנו יהודה אברבנאל...

...מסע הניצחון של הנוצרים, במיוחד בספרד, הפיח בהם רוח של גאווה. הם התמלאו בתחושה שאולי הם, המלכים הנוצריים של ספרד, יוכלו לעשות מה שלא עשו מלכים אחרים - להעביר קהילה יהודית גדולה מאד לנצרות. היה במעשה זה מין "סיומת מופלאה" למעשה הכיבוש מידי המוסלמים. התחושה של קץ העידן הקודם היתה גם התחושה שליוותה את היהודים. התברר, שהמאמץ הפילוסופי האדיר להגן על היהדות מפני נציגי הדתות ברובד האינטלקטואלי, המאמץ לבסס את האמונה היהודית על עקרונות רציונליים, תבוניים, אולי נשא פרי בעבר, אך עתה, בעידן התמורות והשינויים העמוקים מבחינה חברתית, פוליטית ודתית-רוחנית, לא יכול להועיל. היתה תחושה ברורה שרק דבר אחד יוכל לעמוד נגד רוח חדשה זו של המרת דת בכפיה או גירוש. מה יוכל לסייע לשאת את קשיי הקיום היהודי? המחברים החשובים, שהושפעו עדיין בעצמם מהמשנות הפילוסופיות הגדולות לגוניהן, הדגישו יותר ויותר את **האמונה** - את הנאמנות הנפשית, את העיקרון של "להיות יהודי ויהי מה". האמונה קודמת, וערכה רב יותר מכל הסבר ונימוק רציונלי.

במידה מסויימת אנו מוצאים כאן, אולי בעקיפין, לימוד מן הקהילות היהודיות באשכנז, שכבר עמדו בנסיונות נוראיים, בעת מסעי הצלב, החל ממסע הצלב הראשון שבסוף המאה האחת-עשרה, שנקרא גזירות תתנ"ו, ואילך.

כל מסע צלב, שהתחדש בדרך כלל לאחר הפסקות של שלושים עד חמישים שנה, היה גם מסע של פרעות, המרת דת בכפיה, שוד, שבר וגירוש. יהדות אשכנז עמדה בניסיון ובקשיים הנוראיים בהפגינה מופתים מופלאים של מסירות נפש על קידוש ה'. לתוך ספרד, נמלט אחד מחכמי אשכנז הצעירים יחסית, שהפך להיות אחד מעמודי התווך של פסיקת ההלכה בספרד - רבנו אשר, הרא"ש. הוא היה תלמידו של המהר"ם מרוטנבורג, מבעלי התוספות המאוחרים. ספרו "תוספות הרא"ש" זהו הנוסח של התוספות על הרבה ממסכתות הש"ס שהביא עימו הרא"ש לספרד. הוא עזב את אשכנז לאחר שכלאו את המהר"ם מרוטנבורג בבית הכלא ולא נתנו לו להשתחרר אלא תמורת כופר מהקהילה. המהר"ם פסק שלא יתנו עבורו כופר בשום פנים ואופן, שהרי הלכה היא מימי התלמוד שלא פודים שבוי יותר מכדי שוויו, כלומר, לא יותר ממה שהוא שווה כעבד. המהר"ם מת בכלאו, לאחר שנים רבות בכלא. אף אחד לא העז להמרות את פיו. אחד מתלמידיו הבולטים, רבנו אשר, נמלט לספרד והביא עימו משהו מנסיונם של יהודי אשכנז וחכמיה, בבחינת דוגמא ומופת למסירות ונאמנות.

אם כן, היתה השפעה, ישירה ועקיפה, של שמועות וסיפורים שהגיעו מאשכנז לספרד. סיפורים על אותן גזירות ועל מסירות הנפש וקידוש ה'. ו כמו באשכנז, הנה הכף נוטה מן העיון הפילוסופי הרגוע, ששם את יהבו על הגנת היהדות והיהודים בעידן של תרבות מפותחת, של דו-שיח בין המיעוט הקטן לרוב השליט, אל העמדה האחרת, של מסירות נפש, אמונה מוחלטת, נכונות לוותר על רכוש, על מעמד וגם על חיים.

בעת הגזירות, רבים הגיעו למסקנה שהפילוסופיה לא יכולה להיות לעזר ואולי אף היתה למכשול. הלימודים הרבים לא היוו חומה שיכלה להגן עלינו כיהודים. רבים פנו דווקא לספר הכוזרי. ר' יהודה הלוי, מחד, הוא אחד הפילוסופים היהודיים הגדולים, אך מאידך, יש בספרו הבחנה ברורה מאד העומדת על ההבדל שבין ההסתמכות על ההיקש התבוני לבין ההסתמכות על המסורת הנבואית. ואכן, רבים כתבו פירושים דווקא על ספר זה. התברר, שלמרות שקדם לרמב"ם ולר' חסדאי קרשקש, בכל זאת הוא שנתן את הכוח. במקביל, היתה למידה מן היהדות האשכנזית. החלטה פנימית נפשית: אנו לא מנסים להוכיח ולהתווכח. אנו לא נכנסים לדין. עצם ההסכמה לדון על משהו, עצם ההסכמה לומר שאולי יש לדון בדבר, שמא זקוקים אנו להוכחות, זה כבר נחשב לפגם. אנו לא מנסים להוכיח או לנמק. הנטייה היתה לעבור אל העמדה הזו של מסירות הנפש והתחזקות באמונה ובמסורת. זאת היתה הדרישה בפועל כשהגיעו המאורעות הקשים של גזירת הגירוש וביצועה. היו שאמרו: העובדה שעשרות אלפי אנשים לא עמדו בנסיון והמירו את דתם כדי להשאר בבתייהם ובמשפחותיהם - זו אשמתה של הפילוסופיה. ולעומת זאת, היהודים הפשוטים שלא למדו כל כך הרבה ולא הכניסו עצמם לדיוקים ופילפולים, עמדו בנסיון. הם, בתמימות, ידעו שאם יש גזירה אז עוזבים את המקום והולכים למקום אחר, כי אין אפשרות אחרת...

דברים אלה יפים הם לסיכום המבט הכללי על התקופה שבין רס"ג ובין גירוש ספרד. 600 שנים של יצירה רוחנית אדירה, במבט פילוסופי, שהעשירו את האמונה בעוצמות שאין כדוגמתן, על כל היתרונות הגדולים שבהעשרה זו. מאידך גיסא, המחיר שעמדה רוחנית כזו גובה, כאשר היא נעשית בצורה לא נכונה, וכאשר היא משפיעה במקומות שאינם מתאימים. הרבה מסקנות אנו יכולים להסיק לימינו אנו.

