



מחשבת ישראל

כתב-עת של המרכז הבינלאומי למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן

המערכת

מיכל בר-אשר סיגל יונתן מאיר שלום צדיק חיים קרייסל (עורך ראשי)

מזכיר המערכת

אשר בנימין

גיליון א

אמונה וכפירה

באר-שבע, תשע"ט



Jewish Thought

Journal of the
Goldstein-Goren International Center for Jewish Thought

Editors

Michal Bar-Asher Siegal Jonatan Meir Shalom Sadik

Haim Kreisel (editor-in-chief)

Editorial Secretary

Asher Binyamin

Volume 1
Faith and Heresy

Beer-Sheva, 2019

מחשבת ישראל יוצא לאור פעם בשנה על ידי המרכז הבינלאומי למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן.

כל גיליון מוקדש לנושא. נושאי הגיליונות הבאים:

- תש"פ: אזוטריות במחשבת ישראל
- תשפ"א: מגמות חדשות בחקר מחשבת ישראל
- תשפ"ב: הסגפנות ביהדות ובדתות המונותאיסטיות

מאמרים לגיליון הקרוב יש להגיש עד ל-30 בספטמבר 2019.

יש לשלוח מאמרים, בעברית או באנגלית, כשהם ערוכים ומותקנים, כקבצי מעבד תמלילים WORD, לכתובת הדואר האלקטרוני הבאה: asherben@bgu.ac.il.

יש לצרף למאמרים תקציר בעברית ובאנגלית.

הוראות ההתקנה: <https://old.herzog.ac.il/files/klalim.pdf>

המערכת אינה מחזירה כתבי יד.

האחריות על הדעות המובעות במאמרים היא על המחברים בלבד.

מחשבת ישראל מופץ במרשתת בגישה פתוחה. הכתובת:

<http://in.bgu.ac.il/en/humsos/goldstein-goren/Pages/Journal.aspx>

המאמרים בעברית נערכו עריכה לשונית על ידי ד"ר דוד צרי ושפרה צרי.

המאמרים באנגלית נערכו עריכה לשונית על ידי ד"ר ג'ולי חיות.

כתובת המערכת: המרכז הבינלאומי למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ת.ד. 653, באר-שבע 8410501.



גיליון זה מוקדש לפרופ' דניאל י. לסקר במלאת לו שבעים שנה

תוכן עניינים

החלק העברי

7		פתח דבר
9	'לא יכוון המקריב ולא יעלה במחשבתו רק לשם המיוחד': ביקורת הקבלה במשנתו של ר' משה בן נחמן	עודד ישראלי
23	שאלת השניות בפרשיית שעיר המשתלח, מפרקי דרבי אליעזר לזוהר	מרב מדינה-קרניאל
49	'ומיני כופרים וחקבורתם לא תדרש שלמם וטבתם': על כפירה ופולמוס בשני משלים בספר משל הקדמוני ליצחק אבן סהולה	שרה אופנברג
79	בין פילוסופים למתפלספים: על קיומו של זרם יהודי בעל אידאולוגיה הכופרת בשמירת מצוות בימי הביניים	שלום צדיק
95	ריה"ל ומהר"ל על אמונה, עובדתיות והעניין האלוהי	דב שוורץ
125	ספר חלומי קץ פלאות (מאורעות צבי) ועיצוב דמותה של השבתאות במאות השמונה עשרה והתשע עשרה	יונתן מאיר
169	פסיקה והכרעה בסוגיות הגות והשקפה בעת החדשה המאוחרת: גישות עקרוניות ונוהגים רווחים	אלי גורפינקל
201	שלילת המסדנות והספקנות הרדיקליות: אמונה פרגמטית באל כמפגש במשנת הרב אליעזר ברקוביץ	נדב ברמן

החלק האנגלי

9	כפירה והמינים בתלמוד הבבלי	מיכל בר-אשר סיגל
33	הגדר כיהודי האולטימטיבי: על מרכזיות האמונה (בניגוד לכפירה) ביהדות הרמב"מית	מנחם קלנר
53	בחזרה למקורות הרמב"ם: דיון חוזר על שלוש עשרה העיקרים	חיים קרייסל
89	האם יש מקום לאמונה ביהדות? שני הוגי דעות יהודים גרמניים דנים בדוגמה ב-1834	יעקב קולר

Table of Contents

English Section

Foreward		7
Michal Bar-Asher Siegal	The <i>Minim</i> of the Babylonian Talmud	9
Menahem Kellner	The Convert as the Most Jewish of Jews? On the Centrality of Belief (the Opposite of Heresy) in Maimonidean Judaism	33
Howard Kreisel	Back to Maimonides' Sources: The Thirteen Principles Revisited	53
George Y. Kohler	Is there Room for Belief in Judaism? Two German Jewish Thinkers Debate Dogma in 1834	89

Hebrew Section

Foreward		7
Oded Ysraeli	The One Bringing the Sacrifice Must Think Only about the Divine Name: Nahmanides' Criticism of the Kabbalah	9
Merav Medina-Karniel	The Question of Dualism on the Issue of the 'Scapegoat': From <i>Pirkei deRabbi Eliezer</i> to the <i>Zohar</i>	23
Sara Offenberg	On Heresy and Polemics in Two Proverbs in <i>Meshal Haqadmoni</i>	49

Shalom Sadik	Between Philosopher and Philosophist: on a Non-Religious Trend in Medieval Jewish Philosophy	79
Dov Schwartz	Judah Halevi and Maharal on Belief, Factuality and the Divine Presence	95
Jonatan Meir	<i>Sefer Halomei Qets Pela'ot (Meora'ot Tzvi 1814)</i> and the Image of Sabbatianism in the 18 th and 19 th Centuries	125
Eli Gurfinkel	Halakhic Decision Making in Matters of Belief and Outlook in the Late Modern Period: Fundamental Approaches and Widespread Practices	169
Nadav Berman Shifman	The Rejection of Radical Foundationalism and Skepticism: Pragmatic Belief in God in Eliezer Berkovits's Thought	201

פתח דבר

אנו גאים להציג את הגיליון הראשון של כתב העת החדש, מחשבת ישראל, היוצא לאור על ידי המרכז הבינלאומי למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן שבאוניברסיטת בן-גוריון בנגב. על מנת לאפשר גישה קלה לקוראים בכל רחבי העולם החלטנו שכתב העת יהיה זמין בגישה פתוחה ברשת וזאת בשונה מכתבי עת אחרים במדעי היהדות (עבור המעוניינים בכך, מהדורה מודפסת תהיה זמינה לרכישה).

כל גיליון יוקדש לנושא אחד ויכלול מאמרים בעברית ובאנגלית. הנושאים נבחרו על מנת לאפשר השתתפות של העוסקים בכל תחומי מחשבת ישראל. אנו מקווים בדרך זו למזג בין היתרונות של כרכים המוקדשים לנושא ספציפי לאלו של כתבי עת המזמינים תרומות מכל החוקרים.

שנים עשר המאמרים הכלולים בגיליון זה משקפים מגוון נושאים וגישות לעניין האמונה והכפירה במחשבת ישראל, החל מתקופת חז"ל וכלה במחשבת ישראל בת זמננו. רובם נכתבו על ידי חוקרים בעלי שם, אך חלקם נכתבו על ידי חוקרים צעירים, הנמצאים בתחילת דרכם המחקרית.

כל המאמרים אשר הוגשו עברו תהליך מיון קפדני, ונקראו על ידי, לפחות, שני לקטורים. אנו מקווים שהקוראים ימצאו עניין, לא רק במאמרים הבודדים, אלא בפרספקטיבות השונות של הנושא המשתקפות מהמכלול.

רשימת הנושאים של הגיליונות הבאים והנחיות הגשת כתבי-יד נמצאים בדפי הפתיחה לגיליון.

אנו מקדישים גיליון ראשון זה לעמיתנו פרופ' דניאל י. לסקר בהגיעו לגיל שבעים. פרופ' לסקר לימד מחשבת ישראל באוניברסיטת בן-גוריון קרוב לארבעים שנה והיה מופקד על הקתדרה ע"ש נורברט בלשנר לערכי היהדות. לסקר הוא חוקר בעל שם עולמי בפילוסופיה יהודית של ימי הביניים, חקר הפולמוס יהודי-נוצרי ומחשבה קראית. הוא מורה מסור ומנחה מצויין לתלמידי המחקר שלו, עמית נדיב בצורה יוצאת דופן ובעל תרומה רבה להתפתחות מחלקתנו. אנו שמחים לכבד אותו בדרך זו.

העורכים

ריה"ל ומהר"ל על אמונה, עובדתיות והעניין האלוהי

דב שוורץ
אוניברסיטת בר-אילן

אמונה במובן המודרני מנוגדת לעובדה. הרי העובדה היא נצפית או שמעידים עליה בני הדור הנוכחי או הדורות שעברו. בהגות של ימי הביניים ושל הרנסנס, יצק המדע שורה של הוויות בלתי חומריות כדי להבהיר את פעולת היקום (השכלים הנבדלים, האל עצמו). מהלך זה הוא היסוד של המטאפיסיקה. לפיכך יש לאמונה במסורת ההגותית של ימי הביניים והרנסנס שני מובנים לפחות: האחד הוא מה שמעבר לעובדה, והשני הוא ההכרה במטאפיסיקה. מבחינת השכלתן של ימי הביניים והרנסנס, המטאפיסיקה כשלעצמה איננה אמונה, אלא תאוריה הכרחית להסביר את הפעילות של היקום. אולם מבחינת השמרן, המבקר את סמכות המדע, ההכרה במטאפיסיקה היא לא פחות מאשר אמונה שקרית או בלתי מבוססת בעוד הוא מחזיק באמונה האמתית.¹ אני מבקש לטעון במאמר זה, שריה"ל דחה את שני המובנים של 'אמונה' בעוד מהר"ל דחה את המובן השני אך קיבל את המובן הראשון.

צא וראה: הזיקה שבין מהר"ל לר' יהודה הלוי נוקבת ויורדת עד השיתין ומתבקשת מאליה. זיקה זו נידונה כמעט בקרב כל חוקרי מהר"ל.² הדבר מובן: שני ההוגים הללו קידמו אוריינטציה שמרנית והדגישו בהגותם יסודות פרטניים (לאום, ארץ, זרע) תוך כדי ביקורת מרה על השכלתנות. ריה"ל מתח ביקורת על ראשית האריסטוטליזם בהגות היהודית במאה השתיים עשרה ומהר"ל – על שיאו ולמעשה על תחילת שקיעתו וקריסתו. ההבחנה ביניהם היא, שריה"ל דבק ככל האפשר במשמעויות המקוריות של המונחים האריסטוטליים, הנאופלטוניים והשיעיים. הוא מתח ביקורת על תורות פילוסופיות נתונות, אך שימר באופן כללי את המובנים המקוריים של מונחיהן. לעומת זאת מהר"ל נקט בדרך האירוניה. הוא סילק על פי רוב את המשמעויות המקוריות של המונחים הפילוסופיים ויצק בהם משמעויות אחרות. זאת עשה כמעשה לסתור, כדי להפריך את המשמעויות המקוריות. ריה"ל השתמש בטכניקות ספרותיות אחרות. אי אפשר אף להשוות את הסגנון האלגנטי והמבריק של ריה"ל לסגנון האקלקטי והכבד של מהר"ל. ריה"ל היה רציני ביותר בהתקפותיו על האריסטוטליזם. על אף הסגנון האזוטרי המעודן של ספר הכוזרי לא היה שמץ של אירוניה ביחסו של ריה"ל למדע האריסטוטלי. לא כן מהר"ל. ולבסוף הרקע והמקורות שונים: ריה"ל פעל בעולם מוסלמי סוני בעוד מהר"ל פעל ברקע ובסביבה של הרפורמציה, שראשיה דחו בחריפות את הסכולסטיקה.

1 הגדרות כאלה נמצאות למשל במורה הנבוכים לרמב"ם א, נ; ר' חסדאי קרקש, אור ה', מאמר ב, כלל ה, פרק ה. בסוף המאמר השלישי של אמונה רמה הגדיר ר' אברהם אבן דאוד את האמונה כשונה מן הפילוסופיה.

2 ראה למשל א'פ קליינברגר, המחשבה הפדגוגית של המהר"ל מפראג, ירושלים תשכ"ב, עמ' 39. והשווה ד' סורוצקין, אורתודוקסיה ומשטר המודרניות: הפקתה של המסורת היהודית באירופה בעת החדשה, תל אביב תשע"ב, עמ' 174-177. לעתים דווקא המאמץ להבחין בין ריה"ל למהר"ל חושף את הקרבה בין שני ההוגים.

תורותיו של ספר הכוזרי נקלטו בקבלה.³ מונחיו של התרגום העברי של ספר הכוזרי, שנעשה בידי ר' יהודה אבן תבון, היו שגורים בשלהי ימי הביניים. לקראת תקופת הרנסנס הייתה עדנה לספר הכוזרי בקרב השכלתנים. במחצית השנייה של המאה הארבע עשרה ובראשית המאה החמש עשרה התרחש מה שמכונה 'הרנסנס של ספר הכוזרי': חוג פרובנסלי עסק בפרשנות אינטנסיבית לספר הכוזרי, ושלושה פירושים מקיפים לספר שרדו מאותו חוג (ר' נתנאל כספי, ר' יעקב פריצול ור' שלמה בן יהודה מלוניל. שלושתם היו תלמידי ר' שלמה בן מנחם, המכונה פראט מימון).⁴ השפעתו של הכוזרי התרחבה לתקופת הרנסנס, באמצעות תופעה שראובן בונפיל כינה אותה 'פריחה מחודשת של יצירתו ההיסטוריוסופית של ר' יהודה הלוי'.⁵ דוגמה לכך היא פירושו העקיב ורחב היריעה של ר' יהודה מוסקאטו (1530?-1589) לספר הכוזרי.⁶ ר' יוסף יעבץ, למשל, הסתמך על ריה"ל, בין שהזכירו במפורש בין שהסתמך עליו בעלום שמו. דוגמה לכך היא הצגת ישראל באומות כלב באיברים, כפירוש לכתוב 'אכן חלינו הוא נשא' (יש' נג, ד).⁷ מהר"ל הפנים יסודות רבים שהתפרטו בספר הכוזרי, ומבחינה זו הוא ענף נוסף וחשוב של השפעת החיבור הפרוזאי של ריה"ל שזכה לפריחה במאה השש עשרה.

חוקרי מהר"ל התמקדו בעיקר בהשפעת ריה"ל מבחינת ייחודו של עם ישראל וסגוליותה של ארץ ישראל. הניסוחים הקיצוניים של מהר"ל בדבר עדיפותו הסובסטיציאלית של היהודי ודאי גרמו לכך. אולם הדמיון הבולט ביותר לטעמי בין שני ההוגים הוא ששניהם יצרו תאולוגיה של פעולה כראי בלעדי של היהדות. הן ריה"ל הן מהר"ל כוננו את המבנה של היהדות על העשייה, והפכו את הרעיונות המופשטים ואת הערכים, לאמור את הפילוסופיה התאורטית כמו הפיסיקה והמטאפיסיקה ואת חיי העיון כאתוס וכערך, לחסרי משמעות. במלים אחרות היהדות מושתתת על עובדות ועל פעולות ולא על האמונה המופשטת. כמובן, מהר"ל התייחס ברצינות להנחות אחדות המופיעות תדיר בכתבי קודמיו, כמו מעמדה של התורה כסדר העולם וכדומה בעוד ריה"ל עדיין לא היה מודע להן, ואם היה מודע היה זה בגרעיני הראשוני בלבד. מהר"ל כבר הכיר מסורת עשירה של פרשנויות שכלתניות וקבליות לאגדה, בשעה שריה"ל הכיר לכל היותר את ראשיותיה בתקופת הגאונים. ובוודאי, מהר"ל הכיר מסורות אנטי רציונליסטיות מגוונות בתקופות הוויכוחים נגד השכלתנות החל מן המאה השלוש עשרה, בעוד ריה"ל היה חלוץ מבחינות רבות.

3 על ראשית הקבלה ראה למשל מ' פכטר, 'שורש האמונה הוא שורש המרי במשנת ר' עזריאל', קבלה, 4 (תשנ"ט), עמ' 315-341.

4 ראה ד' שוורץ, 'התחייה של ספר הכוזרי בפילוסופיה היהודית (הגותו של חוג פרשני הכוזרי בפרובאנס בראשית המאה ה"ו)', בתוך I. Twersky & J. M. Harris (eds.) *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Vol. III, Cambridge, MA & London 2000, עמ' א-מ; הנ"ל, (מהדיר), פירוש קדמון לספר הכוזרי: "חשק שלמה" לר' שלמה בן יהודה מלוניל, רמת גן תשס"ז.

5 בונפיל, הרבנות באיטליה בתקופת הרניסאנס, ירושלים תשל"ט, עמ' 186.

6 ראה למשל A. Shear, *The Kuzari and the Shaping of Jewish Identity, 1167-1900*, Cambridge 2008.

7 חסדי יי, פרק ז, ירושלים תרצ"ד, עמ' כד. ראה עוד אור החיים, לובלין תר"ע, פרק יג, דף נ ע"א; I. Barzilay, *Between Reason and Faith: Anti-Rationalism in Italian Jewish Thought 1250-1650*, The Hague & Paris 1967, p. 136.

במאמר זה אני מבקש אף להתחקות אחר שימוש של מהר"ל במונח "עניין אלוהי", שהוטמע בהגות היהודית בעיקר בעקבות התרגום העברי לספר הכוזרי.⁸ מונח זה הוא בגדר מוטיב מנחה של ספר הכוזרי. השימוש המרכזי של מהר"ל במונח זה, כמוהו כשימוש של ריה"ל, הוא במובן המצומצם ניגוד לאנושי ולגשמי. מבחינת מהר"ל העניין האלוהי הוא הטרנסצנדנטי או 'הנבדל', ובמובן רחב יותר – נוכחות אלוהית. לא מן הנמנע שמהר"ל הושפע בשימוש במונח 'נבדל' מ'העניין האלוהי'. כמו שאצל ריה"ל החליף 'העניין האלוהי' במובן מסוים את השויות הנידונות במטאפיסיקה האריסטוטלית כך אצל מהר"ל הטרנסצנדנטי החליף את המטאפיסי. הטכניקה של ברירת מושג מעורפל דיו אך מכיל משמעויות הולמת היטב את 'העניין האלוהי' ואת 'הנבדל' גם יחד. אצל שני ההוגים ניתן לראות קו מחשבה כזה: (א) דחיית המטאפיסיקה, כלומר הצגת הדיון בישויות הרוחניות כחסר ערך מבחינת דרך האמת. (ב) החלפת המטאפיסיקה בנוכחות האלוהית בעולם ('העניין האלוהי'). (ג) הנוכחות האלוהית בעולם ניכרת באמצעות הפרקסיס הדתי, דהיינו המצוות. מהר"ל הקציץ וראה בפרקסיס באופן פרדוקסלי מטאפיסיקה 'אמתית'.

מהר"ל השתמש במונח 'עניין אלוהי' בסוגיות כמו צלם אלוהים, חשיבות עם ישראל וארצו ומעמדו של הממד האסתטי מתוך הכרה של מסורות הגותיות מגוונות ואינטרסים שונים, והתוצאה היא פיתוחים היצרים תובנות מעוררות עניין. מסתבר שגם מונח זה כמו מונחים אחרים של מהר"ל, שמקורו בהגות שמרנית, הגות שמהר"ל בוודאי שלא היה מתנגד לה, נרתם בהגותו לפולמוס החריף נגד השכלתנות.

(א) אמונה ותבונה בהגותו של ר' יהודה הלוי

אני מבקש לטעון, שריה"ל אימץ תורה קיצונית של פרקסיס דתי. כלומר הוא דחה מכול וכול את התבונה מבחינת השלמות הדתית והאמת הדתית. ההיגדים בכוזרי בזכות התבונה נועדו לכסות על התפיסה הקיצונית. הסיבה לכך נראית לי ברורה: בקרב חברת המשכילים בספרד, שמסמכי הגניזה חשפו לא מעט מאורחות חייה, תפיסה קיצונית הדוחה את התבונה לא הייתה מתקבלת. ריה"ל היה טיפוס חברתי מובהק, ולא היה יכול להרשות לעצמו להידחות מחברת המשכילים.⁹ חוקרים שהעלו שיקולים תבוניים בספר הכוזרי התמקדו, לעניות דעתי, בהיבטים הגלויים של הספר.¹⁰ בשורות הבאות אבחן סוגיות אחדות מתוך ספר הכוזרי המבהירות גישה זו.

8 על מקורותיו של ריה"ל ראה צ"א וולפסון, 'ריה"ל והרמב"ם על הנבואה', הנ"ל, המחשבה היהודית בימי-הביניים: מסות ומחקרים, תרגם מ' מייזלש, ירושלים תשל"ח, עמ' 260-261; Shlomo Pines, 'Shiite Terms and Conceptions in Judah Halevi's *Kuzari*', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2 (1980), pp. 165-251; א' ציס, 'מושג העניין האלוהי בספר הכוזרי: מובנו ומשמעותו', עבודת גמר, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב תשמ"ט; E. Krinis, *God's Chosen People - Judah Halevi's 'Kuzari' and the Shi'ī Imām Doctrine*, Turnhout 2011.

9 ראה ד' שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשס"ב, עמ' 47-48.

10 ראה למשל D. Lasker, 'Judah Halevi as a Philosopher – Some Preliminary Comments', A. Ashur (ed.), *Judeo-Arabic Culture in al-Andalus*, Cordoba 2013, pp. 99-109.

אמונה, כוונה ופרקסיס

המפגש הראשון עם אמונה בספר הכוזרי נמצא בסיפור המסגרת של הספר, ובמיוחד במונח 'כוונה' (ניה).¹¹ מלך כוזר הוא עובד אלילים, ואף מכהן בהיכלם בהקרבת קרבנות. כוונותיו לעבודה האלילית היו מושלמות מכל הבחינות. ויש להדגיש, כי אין לך ניגוד גדול יותר לבשורת האמת מאשר עבודת אלילים. והנה נאמר למלך 'כוונתך רצויה'. הייתכן שהמלך עוסק באלילות בכוונה רצויה? האם יש משמעות כלשהי לכוונה אלילית? הגות מודרנית הייתה משיבה קרוב לוודאי בחיוב;¹² אולם בעולם הדתי של המאה השתיים עשרה התשובה היא שלילית. אם אכן ניתן להגיע לאלילות בוטה מתוך כוונה רצויה, הרי שאין לכוונה זו ערך כלשהו. דינו ומעמדו של כופר אינם מאפשרים ערך כזה.

וכאן, דומני, טמון סודו של ספר הכוזרי: לאמתו של דבר אין לכוונה, למצער ביסודה האינטלקטואלי, משמעות כלל וכלל. הכוונה מיותרת לחלוטין בדרכו של יהודי לשלמותו, ובוודאי שאין היא מעלה או מורידה מבחינת האמת הדתית. מדוע אם כן לא השמיט ריה"ל את הכוונה מדברי המלאך בחלום המלך? כאן אמנם טמון המניע העמוק של הכתיבה האזוטרית. ריה"ל ביקש להסתיר את השמרנות הקיצונית שבתפיסתו, לאמור את הייתור הטוטלי של היסוד האינטלקטואלי שבכוונה. אילו השמיט את הכוונה מדברי המלאך בחלום היה חושף מיד בתחילת הספר את גישתו הקיצונית הרואה בפרקסיס את חזות הכול, ואז היה מגלה את סודו ברבים. במציאות התרבותית והחברתית של שלהי ספרד המוסלמית עלולה הייתה גישה רדיקלית שכזו לעורר התנגדויות חריפות. ריה"ל, שהיה בן בית בחוגי משכילים, ביקש להימנע מעימותים שכאלה.¹³ צא וראה: לאחר הטעמת עבודת הקרבנות באריכות (ב, כו) קבע ריה"ל, כי עדיף המקיים את הצו האלוהי בלא ידיעת הטעם מהמקיים מתוך ידיעת כוונת המצווה.¹⁴ הווי אומר, בשורתה של דת האמת לפי ריה"ל היא העשייה המכנית מתוך קיום הציווי האלוהי ובשלמות פסיכולוגית, ומתוך אדישות טוטלית למשמעותה הרעיונית של העשייה. המשפט של המלאך מבחיר אפוא לקורא באופן ישיר ומידי את חוסר הערך בכוונה. כאמור, מאחר שבמקומות אחרים מחייב ריה"ל את השלמות הפסיכולוגית של העשייה, אין לנו אלא לקבוע שמשמעה של ניה הוא ידיעת הטעם האינטלקטואלי של העשייה. ריה"ל התנגד להנחותיו של אלגזאלי בדבר החכמה והדעת כיסוד הכוונה, וקיבל את השלמות הפסיכולוגית של הרצון (אראדה) בלבד.

11 תרגום אבן תבון מובא מתוך מהדורת א' ציפרינוביץ (צפרוני), ורשה תרע"א. המקור מובא מתוך כתאב אלרד ואלדליל פי אלדין אלדליל, מהדורת ד"צ בנעט וח' בן-שמאי, ירושלים תשל"ז.

12 וראה שביד, טעם והקשה, רמת-גן 1970, עמ' 56.

13 נוסף לכך היה ריה"ל שובר את המסגרת הסיפורית אילו נאלץ להיכנס להסבר מפורט בדבר יחסי הכוונה והמעשה.

14 'ומי שקבלה [=את התורה] קבול שלם מבלי שיתחכם בה בשכלו הוא מעולה ממי שיתחכם בה וחקר'; השווה נ' אריאלי, 'תפיסת ההלכה אצל רבי יהודה הלוי', דעת, 1 (תשל"ח), עמ' 49. מיד בהמשך הוסיף ריה"ל, 'אך מי שנטה מהמדריגה העליונה היא אל המחקר טוב שיוציא בהם מוצאי החכמה משיעורם לסברות רעות ולספקות המביאות אל האבדון'. מכאן שספר הכוזרי עצמו, הדין בטעמי המצוות, נועד למי שאיננו שלם באמונתו. הדבר מובן: מאחר שריה"ל כונן את האמת על העשייה בלבד, בלא שמץ של הבנת טעמי העשייה, הפך ספרו מיותר למי שהגיע למסקנה זו. מטרת הספר היא אפוא להוליך את המשכיל את טעמי המצוות צעד אחר צעד להבנת חוסר הטעם בהשכלתו זאת. מי שאכן מבין את כוונתו האזוטורית של ספר הכוזרי איננו נזקק לו יותר, ורואה אותו כמיותר.

נמצאנו למדים, כי לדידו של ריה"ל הדרך היחידה להגיע לשלמות ולהתגלות היא דרך מעשית.¹⁵ וכאן יש לברר: מדוע אפוא יבחר המלך בדת מכנית שכזו? מה משמעותה של דת האמת למתבונן מן החוץ? ריה"ל הניח את מלוא יתרונו על הטיעון הניסיוני-העובדתי. היהדות מסוגלת לאמת את עצמה בניסיון כפול: המעמדות הגדולים הפומביים כדוגמת מעמד הר סיני והתממשות הנבואה בעקבות התהליך המכני של קיום המצוות. הווי אומר, הניסיון העובדתי הוא מקור האימות היחידי של הדת היהודית בנוסח ריה"ל. אין סיבה תבונית לבחור ביהדות; דת האמת מבוססת על ההתנסות העובדתית. מאכן אנו למדים, כי ריה"ל שלל לחלוטין את הכוונה (ניה) במשמעותה האינטלקטואלית. בנייתו להלן נמשך להבהיר קביעה זאת ולהוכיח אותה.

דיון עקרוני ביותר להבנת דרכו של ספר הכוזרי הוא הדיון בסוגיית "שורש האמונה ושורש המרי". דיון זה פותח בביקורת על תפיסת הטבע (טביעה) כמקור הצורות ובהנחת יסודות חלופיים להסבר השוני והריבוד של הצורות בעולם ההווה וההפסד. וכך קבע ריה"ל את עקרונות תורת הטבע שלו (א, עז):

1. פעולת הכוכבים והיסודות היא 'מכנית', ואין בה משום חכמה (חפמה). פעולה זו היא תוצאה של החוקיות שנקבעה בידי האל בבריאה.¹⁶
2. כל גוף חומרי נחלק להכנה חומרית (צירוף של מינרלים, איכויות וכדומה) ולמהות החלה בה, היא הצורה.
3. ההכנה החומרית היא תוצאה של פעולת הגרמים השמימיים והחוקיות של העולם החומרי, ואילו המהות ניתנת במישור מאת האל בעצמו, 'המציר החכם'.¹⁷
4. רק הכנה חומרית מושלמת, שיש בה איזון מדויק להפליא בין החומרים השונים ושלא חסר בה מינרל כלשהו, מביאה לידי הקניית מהות תואמת.

15 מבחינה זו צדקו המפרשים את תפיסת הכוזרי כתפיסה מגית. ראה ד"צ בנעט, 'רבי יהודה הלוי ואלגזאלי', כנסת ז (תש"ב), עמ' 328; 'היינמן, טעמי המצוות בספרות ישראל, א, ירושלים תשכ"ו, עמ' 60; 'ש' פינס, 'על המונח "רוחניות" ומקורותיו ועל משנתו של יהודה הלוי', תרביץ, נו (תשמ"ח), במיוחד עמ' 531-533. ואולם יש לדייק ולהבהיר, שמדובר במעשה מגי כזה, שהמגיין מגלה חוסר עניין בתוכן התהליך, ועשייתו היא מכנית בלבד, בניגוד לתפיסות הכורכות מגיה והשגות שכליות.

16 והשווה לכוזרי ד, ט; ה, ו. ריה"ל התאמץ לבנות מדע אלטרנטיבי, שיהיה מבוסס על המקורות היהודיים-סמכותיים. דיון זה שייך למגמה זו. וראה Y. T. Langermann, 'Science and the Kuzari', *Science in Context*, 10, 3 (1997), pp. 495-522.

17 על המעורבות האלוהית הישירה במתן המהות ראה H. Davidson, 'The Active Intellect in the Cuzari and Hallevi's Theory of Causality', *Revue des études juives*, 131 (1972), pp. 374-381. בחתימת הספר כתב ריה"ל: 'ותכליתנו מהכרת אמתתו שנכיר בטבעיות מה שלא הייתה סבה דבר מן הטבעים, ניחסו אל כח בלתי גשמי אבל כח אלהי, כאשר אמר גאלינו"ס בכח המציר (אלקוה) אלמצורה), וישים לו יתרון על שאר הכחות, ורואה שאיננו מחמת המזג, אבל לענין אלהי (אמר אלאהי). ובאותות שאנחנו רואים בהפוך עין העצמים ושנוי המנהגים ובריאות נמצאות, לא היו מבלי תחבולה קודמת. וזהו ההפך בין מה שנעשה ע"י משה ובין מה שעשו החרטומים בלטיהם... (כוזרי ה, כא). כלומר, ריה"ל בחר לקבל את מינוחו של גלינוס כפשוטו, ופעולת הכוח המציר את הצורות משתייכת ל"ענין האלוהי". מאכן ניתן להסיק, שריה"ל רצה להבליט מעורבות אלוהית ישירה, ועל כל פנים להפחית את האמצעיות של מעורבות זו, במתן הצורה. גלינוס עצמו, כפי שנתפס בעיני ההוגים של ימי הביניים, דחה את המעורבות האלוהית הישירה, גם מבחינת הניסוח. ראה למשל M. Zonta, *Un Interprete Ebreo della Filosofia di Galeno*, Torino 1995, pp. 109-110.

עקרונות אלה תקפים לא רק למישור העולם הטבעי אלא גם לדרך שלמותו של האדם. לפנינו הקבלה בין תורת הטבע לתורת האדם. לדידו של ריה"ל, תהליך השלמות האנושית נכפף לחוקיות טבעית מובהקת. קביעה זו הולמת מקומות רבים בספר הכוזרי שבהם נתפס תהליך השגת ההתגלות, לאמור השלמות הדתית, כתהליך ביולוגי-טבעי, שבו הכנת החומרים מביאה בהכרח לחול הצורה.¹⁸ עיקרון זה מתנסח בכוזרי א, עז במילים אלה: 'ואל יהיה רחוק בעיניך הראות רשמי ענינים אלהיים נכבדים בעולם הזה התחתון כשיהיו החומרים ההם נכונים לקבל אותם, וזהו שורש האמונה ושורש המרי'. סיום הפסקה, 'שורש האמונה והמרי', מתייחס במישורין לעיקרון הרביעי ברשימת עקרונות תורת הטבע. כלומר רק הכנה מושלמת מביאה לדרגת הנבואה, ובלשון ריה"ל לקבלת 'הרשמים האלוהיים'. נמצאנו למדים, שהשגת השלמות טעונה הכנה טכנית מדויקת, ממש כמו התהליך הטבעי. וכאן שב ריה"ל ומזכיר את המונח ניה:

כי הדברים אשר יכינו לקבל הרשמים ההם האלהיים אינם ביכולת אדם ולא יוכל לשער כמותם ואיכותם ואם ידעו עצמם לא ידעו זמניהם, אך הויתם וחבורם והזמון להם צריך בזה אל ידיעה שלימה מפורשת תכלית הביאור מאת האלהים, ומי שהגיעו הדבר הזה וקיים אותו על גבוליו ותנאיו ככוונה זכה¹⁹ הוא המאמין ומי שהשתדל לתקן הדברים לקבל הענין ההוא במחקר וסברות והקשות ממה שימצא בספרי החוזים והורדת הרוחניות ועשית הטלסמאות הוא הממרה (א, עט).

משל אוצר הרפואות המובא בסמוך מלמד יותר מכל על המובן של הכוונה הדרושה. הבה ננתח את המשמעויות העולות מהמשל: אוצר הרפואות מלמד, שהתרופות שוות הן לכל הדתות והפולחנים. הווי אומר, המעשים הדתיים הם מוגבלים מטבעם (קרבות, ימי חגים, תפילות וכיוצא באלה) והדתות בוחרות להן מתוך מערך המעשים את שנראים להן. ההבדל בין המבריא לבין החולה נעוץ בגורם אחד: מרשם הרופא. במרשם זה מצויים סוג התרופה, מינונה ותדירות לקיחתה. ודוק: אין זה משנה אם החולה מבין את הכתוב על המרשם או את דרך פעולתה של התרופה. אם ברצונו להירפא עליו למלא שורה מכנית של פעולות. למשל, שלוש הדתות דוגלות ביום מנוחה. 'שורש האמונה' הוא לשבות בדילוגי שביעיות מהיום השביעי לבריאה, ואילו 'שורש המרי' הוא לשבות בדילוגים מיום אחר (שישי, ראשון). מכאן שמבחינת המאמין הפעילות שעליו לבצע אדישה לחלוטין לתכני המעשים ולדרך פעולתם. הממד האינטלקטואלי של המעשה הופך חסר ערך ומיותר. נקל להבין אפוא, שהכוונה שדורש ריה"ל היא השלמות הפסיכולוגית שביסוד המעשה, והיא שוללת מכול וכול את ידיעת התכנים וטעמי המעשים. כן ברור, שהמעשה הוא תנאי הכרחי להשגת השלמות הדתית, ואין לכוונה פסיכולוגית משמעות בלעדיו.

מעשה נבין את פשר הציורוף של כוונה ומעשה המופיע בחתימת הספר.²⁰ נראה שכך יש לפרש את חתימת הספר: בראשית הדברים נראה כאילו המניע הוא כפול; החבר עולה מתוך בקשת שלמות המעשה והכוונה כאחד. המניע הוא אפוא השיקול ש'הרבה ממצות ישראל בטלות ממי שאינו דר בארץ ישראל' מחד גיסא, וש'הכוונה איננה זכה והלב איננו טהור'²¹ כי

18 ראה למשל כוזרי א, צט; ב, כו; ג, כג.

19 במקור 'בניה כאלצה'. אבן תבון תרגם 'בלב שלם'.

20 'וכאשר יהיה המעשה והכוונה שלמים כראוי יהיה עליהם הגמול' (ה, כז).

21 במקור 'ואלניה לא תכלץ ואלקלב לא יטהר'. אבן תבון תרגם 'והלב והנפש אינם טהורים וזכים'.

אם במקום שיודעים בו שהוא מיוחד לאלהים' (כג) מאידך גיסא. בהמשך מתברר, כי החבר מחליט לעלות לארץ ישראל מתוך שיקולים בלעדיים של כוונה ולא של מעשה. מניע העלייה הדומיננטי הוא בקשת החרות משעבוד זרים וכפיפות לאלוה בלבד:

אמר הכוזרי: לפנים היית בוחר בחירות, ואני רואה אותך עתה שאתה רוצה להוסיף עבדות וחובות שתהיה חייב בהם כשתדור בארץ ישראל ממצות שאין אתה חייב בהם הנה.

אמר החבר: אבל אני מבקש החירות מעבדות הרבים אשר אין אני מבקש רצונם ואיני משיגו, ואפילו אם אשתדל בו כל ימי חיי ואלו הייתי משיגו לא היה מועיל לי, רצוני לומר עבדות בני אדם ובקשת רצונם, ואבקש עבדו אחד יושג רצונו בטורח מעט והוא מועיל בעולם הזה ובבא והוא רצון האלהים ועבודתו, הוא החירות האמתי, וההשפלה לו הוא הכבוד על האמת (ה, כד-כה).

מלך כוזר סבור היה כי בין מניעי החבר הייתה הרחבת קיום המצוות בארץ הקודש, ואולם החבר הבהיר מיד כי המניע היחידי אינו אלא "החרות מעבדות הרבים". המניע המעשי נגזר ונעלם. המלך הבחין מיד שבקשת החרות מאנוש והשעבוד לאל שורשה בכוונה בלבד: 'כבר ידע האל כוונתך, כוונה השוכנת בדד עם האל, יודע הכוונות ומגלה הנסתרות' (כו).²² בתשובתו אישר החבר כי מעשהו נובע מבקשת החירות, הזרה לטכניקה המעשית של קיום ציוויים, ולפיכך קבע: 'זה אמת כאשר ימנע המעשה' (כז). משמעות קביעה זו היא שבזמן הגלות, כאשר חלקה הגדול של מערכת העשייה הדתית איננו יכול להתקיים, ניתן לחסידים ופרושים ללכת אחר כוונתם, ולהסתכן סכנות גדולות כדי לעלות לארץ ישראל ולחיות בה את 'שאר ימיו' (כג). עליית החבר נועדה למצוא מקום שבו יהיה חופשי ליחד עצמו לעבודת האל. משמע מכאן, שיש לממד של הכוונה מקום בזמן הגלות; ואולם בזמן אידאלי אין לכוונה קיום עצמאי: 'ואם היה המעשה בלעדי כונה או כונה בלתי מעשה תאבד התוחלת' (כז). זה גם פשר הכתוב שהביא ריה"ל בסעיף הנ"ל, 'והרעותם בחצצרת וזוכרתם לפני ה' אלהיכם... והיו לכם לזכרון' (במדבר י, ט-י). ציווי זה תקף אך ורק בכינון ממסד דתי סמכותי בארץ ישראל, והוא כרוך בין השאר בהקרכת קרבנות ציבור.

אנו עומדים כאן בפני הבחנה רוחנית בספר הכוזרי, בין הזמן האידאלי שבו ישב ישראל על אדמתו וחי חיים של עבודת אלוהים לבין פשרות הגלות: בזמן האידאלי אין משמעות לכוונה במבודד, ואילו בזמן הגלות יש משמעות לכוונה כזו.²³ וכאן טמון הכישלון החינוכי של ספר הכוזרי. שהרי גם המלך וגם החבר מצדדים בזכות קיומה של הכוונה בטהרתה 'בדיעבד', כלומר בזמן הגלות, שבה הקיום חסר ומדולדל. ריה"ל לא מצא עוז בנפשו ליישם באוטוביוגרפיה שלו את מלוא המשמעויות של השיטה שהגה. שהרי, לפי שיטתו, אין שום משמעות לערכים כמו חרות ללא הרובד המעשי. לו היה עוקב אחר שיטתו, היה על החבר להמתין עד שאלוהים ישיב את עמו לשלמות המעשים ולהימנע מבקשת 'כוונה' כשלעצמה.

22 במקור 'ניתך, ולאניה כאליה מע אלה'. אבן תבון תרגם 'מצפונך, ורחמנא לבא בעי'. ובנוסח אחר במהדורת הירשפלד 'לבך, והמצפון מספיק עם האלהים' (עמ' XLVIII).

23 הבחנה זו מופיעה בסטרוקטורה דומה בשני עניינים אחרים: (א) בזמן האידאלי יש לשאוף לפרישות קיצונית ונזירית, ואילו בזמן הזה אין לנקוט דרך קיצונית זו (ראשית המאמר השלישי של הכוזרי); (ב) במצב האידאלי אין לחקור כלל, ואילו בזמן של ספקות יש בלית בררה לנקוט את דרך החקירה (ראשית המאמר החמישי).

ואולם ריה"ל השאיר לעצמו 'פתח מילוט': בגלות אפשר לקיים כוונות 'טהורות' ללא מעשים. ושוב נמצאנו למדים, שהמובן ההולם ל'כוונה' הוא המצע המנטלי המושלם בלבד (תחושת החרות), כמו מצע נפש החסיד העולה לארץ אבותיו כדי לחיות בה את שארית חייו עלי אדמות. המודל של היהדות נוסח ריה"ל מתמצה אפוא בביצוע מכני של מעשים מתוך קבלת מצב זה בשלמות נפשית.

זאת ועוד: סיום הספר מציין את כישלוננו החינוכי של מלך כוזר. לא זו בלבד שאין המלך עולה לארץ ישראל עם החבר, אלא הוא אף מנסה לשכנע אותו שלא לעלות. דווקא בתמונה זו של המחזה הציג ריה"ל את שילוב הכוונה במעשה. ניתן לראות בכך איתות לחכם ולמבין מדעתו, שהשילוב התנסח כהתבטאות אקזוטית בלבד.

נסכם: ריה"ל הציב בפתח הספר את המוטיב המרכזי של דת האמת, והוא התביעה לשמירה מכנית על שורת מעשים. המשמעות הרעיונית של אותם מעשים היא מיותרת, ואף גורעת ומזיקה.²⁴ האידאל שעל האדם לחתור אליו מתמצה בחוויה הניסיונית-הנבואית, שאין להשגתה ולא כלום עם פיתוח התבונה או הנמקה רציונלית של המעשה. היהדות נתפסת אפוא כדת אנטי-פילוסופית, או למצער דת שאין בה מקום לתבונה כלל ועיקר. הסוג היחיד של כוונה שיש לו מקום ביהדות הוא שלמות המצע הנפשי של קיום המעשה. נעניין בשתי סוגיות המאירות את הפרשנות המצמצמת והשמרנית של ספר הכוזרי: היחס לפילוסופיה ותורת התארים האלוהיים.

התבונה והפרקסיס

עד כה נוכחנו שלדעת ריה"ל קיום טכני של המצוות הוא הדרך היחידה המובילה את האדם לשלמות. הבה וניזכר במונחים 'מצוות שכליות' ו'מצוות שמעיות'. הרי אין להתעלם מכך שבתורה יש ציוויים הגיוניים, וגם ריה"ל הודה בכך. הוא גם הכיר במצוות המוטלות על "הנפש", המקבילות ל"חובות הלכות", שעליהן עמד לפניו ר' בחיי. במקביל אימץ ריה"ל את הקונצפציה של מצוות לא מובנות, שרס"ג כינה 'שמעיות':

המעשים המנהגיים והחוקים השכליים הם הידועים, אבל האלהיים הנוספים עליהם לחול באומת אל חי שניהגנה, אינם ידועים עד שיבואו מאצלו מפורשים ומחולקים. ועוד כי אין המנהגיים והשכליים ההם ידועים, שאם נדעם בעצמם לא נדע שיעורם, כי אנחנו ידועים שהענקה חובה, ומוסר הנפש בכניעה ובשפלות חובה, וההונאה מגונה, וההפקר עם הנשים מגונה, והביאה על קצת הקרובות מגונה, וכבוד האבות חובה, וכדומה לאלה, אך הגבלת זה ושעורו עד שיהיה טוב לכל, איננו כי אם לאלהים יתברך. אבל המעשים האלהיים אין שכלנו מגיע אליהם נדחים אצל השכל, והם נשמעים כאשר ישמע החולה אל הרופא ברפואותיו והנהגותיו. הלא תראה המילה, כמה היא רחוקה מן ההקשה ואין לה דרך אל ההנהגה, וכבר קבל אותה אברהם, עם קושי הענין על הטבע, והוא בן מאת שנה, בנפשו ובבניו, והייתה אות ברית להדבק בו ובזרעו הענין האלהי, כמו שאמר והקימותי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריו.²⁵

24 ראה לעיל הערה 14.

25 בר' יז, ז; הכוזרי ג, ז, עמ' 143-144.

במה ניכר אפוא הפולמוס החרף שבין ריה"ל לרס"ג בחלוקת המצוות לפי הפרשנות שהצענו? ניתן את דעתנו על המינוח. את המצוות שטעמן איננו ידוע מכנה ריה"ל 'אלוהיות' ('מעשים אלוהיים') בעוד רס"ג כינה אותן 'שמעיות'. האם יש הבדל בין גישות השניים בנוגע למצוות התורה?

ראשית, יש כאן הבדל ענייני. רס"ג ראה במצוות השמעיות מצוות שעצם קיומן הוא שכלי מובהק. הוא ראה בהן מטלות שאדם מקבל על עצמו מכוח כוללותן אי-רציונליות כדי להתחנך לצייתנות. כזכור, לדעת רס"ג אדם רציונלי אינו נזקק להתגלות כדי להכיר בחיוב לקיים מצוות לא מובנות. לעומת זאת, לדעת ריה"ל אין למצוות אלה עם החשיבה השכלית ולא כלום. לולי ההתגלות לא היה אדם מגיע לעצם הצורך בקיומן, זאת ועוד: אדם רציונלי היה דוחה אותן מכול וכול. הדוגמה של מצוות המילה מבהירה את היעדר הזיקה בין המצוות האלוהיות להיגיון.

שנית, יש כאן הבדל בחשיבות. ריה"ל רואה במצוות 'השמעיות' את השיא והפסגה העליונה בעולמה של היהדות. לדידו היהדות אינה ניכרת בהכרח בכללים המוסריים שלה, שכן בהן היא שותפה מבחינה עקרונית עם דתות וחברות אחרות; ייחודה הוא באותן מצוות לא מובנות שהן, בסופו של דבר, המרשם וההכנה הראויה שביאו את האדם לשלמות הדתית. על כן כינה אותן כמנוח החשוב 'אלוהיות'. המצוות האחרות הן בבחינת הכנה ומבוא למצוות 'האלוהיות'. אם כן, אין לך דרך שהיא אנטייתזה לפילוסופיה הדתית כדרכו של ריה"ל.

ראיה נוספת לניגוד שבין רס"ג לריה"ל, אף שלכאורה מבחינה פורמלית חלוקת המצוות שלהם דומה, נעוצה בהיבטים המורכבים של טעמי המצוות. רס"ג טען שיש צד 'שכלי' במצוות 'השמעיות' כשם שיש צד 'שמעי' במצוות 'השכליות'.²⁶ במה דברים אמורים? לדעת רס"ג, גם למצוות השמעיות יש בחינה הגיונית. אמנם אי-אפשר להסביר את מצוות השבת לחלוטין לפי השכל, אולם יש בה יסודות הגיוניים (יום מנוחה פיזית ורוחנית, יתרונות קהילתיים וכדומה). במקביל, ניתן להגיע למצוות השכליות בחשיבה שכלית 'טהורה' אבל פרטיהן אינם ניתנים לגילוי באמצעות השכל. ניתן להגיע לחיוב הקורבנות, למשל, בחשיבה שכלית, אבל את שיעורי הקורבנות ומועדיהם יש לקבל בהתגלות. לעומת זאת, ריה"ל קיבל רק את הצד 'השמעי' במצוות 'השכליות'. את המצוות 'השמעיות' השאיר באי-רציונליותן המוחלטת. כלומר אין במצוות האלוהיות היבטים שכליים כלשהם, וכולן תוצאה של התגלות האל. הבחנה נוספת יכולה להיות בצד 'השמעי' של המצוות 'השכליות'. לדעת רס"ג ייתכן שקביעת פרטי המצוות נובעת מטעמים פוליטיים. כלומר הקב"ה לא השאיר את הכרעת הפרטים בידי אדם כדי שלא תהינה פרשנויות רבות ויגיעו לאנרכיזם דתי, שבו יקריב כל אדם קורבן ביום שנראה לו. לימים ניסח הרמב"ם טענה זו בבהירות.²⁷ לעומת זאת, ריה"ל הדגיש שפרטי המצוות נקבעים בידי הקב"ה כך שיהיו 'טובים לכול'. רק דעתו הרחבה של אלוהים מתאימה את הפרטים לאדם. כדי לקבוע את שיעור הצדקה לעני או המתת ללוויים (מעשרות), למשל, חישב הקב"ה כביכול את מספרם העתידי של העניים והלוויים ביחס למספר הכולל של בני ישראל, וכך קבע את שיעורו

26 אמונות ודעות, ראשית המאמר השלישי.

27 מורה הנבוכים ג, כו.

הנתינה. לדעת ריה"ל מדובר בנתון שרק אלוהים בהתגלותו יכול לחשוף, והשכל האנושי מאבד את עוצמתו גם בנקודה הזאת.
לפי עיונים אלה ואחרים ניכר שריה"ל סבר שהאמת הדתית נשענת כולה על העובדתיות, וכי התבונה איננה נוגעת אליה כלל. גישה כזו מאפיינת גם את הגותו של מהר"ל, ובמסגרת זו נבחן את ההשפעה הטרימינולוגית שלה.

(ב) צלם וכושר הכלה

המונח "עניין אלוהי" והמונח הנאמן למקור בספר הכוזרי 'דבר אלוהי' (אמר אלאהי) מופיעים שניהם בתדירות בהגותו של מהר"ל. ביטוי לכך הוא דיונו של מהר"ל הנסוב בחלקו הגדול על הנוכחות האלוהית והשלכותיה על האדם. בדין זה שילב מהר"ל כהרגלו תבניות מימוניות בגישות הנוגדות את רוח גישתו של הרמב"ם. בחינת הזיקה של 'ענין אלוהי' ל'צלם אלוהים' מגלה תובנות חדשות. ריה"ל עצמו מנה את הצלם כביטוי אלוהי של נוכחות בעולם הארצי, יחד עם 'כבוד ושכינה ומלכות ואש וענין'.²⁸ כלומר יש כאן קרבה למונח של 'עניין האלוהי', בבחינת נוכחות אלוהית ותיווך ('מיצוע') בין האלוהות והעולם הארצי, כשם שכבוד, שכינה וכדומה מבטאים נוכחות אלוהית. מהר"ל כבר השתמש בתפיסת הצלם בפולמוס עם הנצרות,²⁹ וכאן אני מבקש לבחון מונח זה מתוך הפולמוס עם השכלתנות ובראי הגותו הכוללת.

ריה"ל או רמב"ם

נביא כעת באריכות מה את דברי מהר"ל בסוגיית 'צלם אלוהים' מתוך חיבור הביכורים 'גור אריה' ונדון בהרחבה במקורותיהם. חיבור זה, שנכתב כסופרקומנטר על פירוש רש"י לתורה, נדרש בתדירות לדברי אגדה, והפירוש שלפנינו הוא דוגמה נאמנה לכך. על הכתוב 'לְמַן הַיּוֹם אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים אֶדָם עַל הָאָרֶץ וּלְמַקְצֵה הַשָּׁמַיִם יַעַד קָצֵה הַשָּׁמַיִם' (דב' ד, לב) כתב רש"י 'ומדרשו: מלמד על קומתו של אדם שהיתה מן הארץ עד השמים'.³⁰ על כך כתב מהר"ל (מספרתי את הפסקאות):

(1) אבל עיקר פירוש זה כך: דע, כי האדם כאשר נברא ראוי שיהיה נברא בענין זה שיהיה מסוף העולם עד סופו, ומן הארץ עד הרקיע, שהאדם הושם בתחתונים, שנאמר השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם (תה' קטו, טז). והאדם הזה בראו מן התחתונים בלבד בצלם אלהים, שנאמר כי בצלם אלהים ברא את האדם.³¹ וכיון שנברא בצלם אלהים, הנה כמו שהשם יתברך הוא הכל ואין חוץ ממנו, כך ראוי הוא שהאדם שהוא נברא בצלמו הוא כולל כל עולמו, דהיינו שהאדם הוא בתחתונים, והכל נקרא עולמו עד הרקיע, שנאמר השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם.

28 הכוזרי ד, ג, עמ' 208. על ההתפתחות הקבלית בתפיסת הצלם בין ריה"ל למהר"ל ראה ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, תרגם י' בן שלמה, ירושלים תשמ"א, עמ' 358-380.

29 ראה א' רמון, מהר"ל באור חדש: זהות יהודית בסדר עולם משתנה, ירושלים תשע"ז, עמ' 151-155.

30 ראה בבלי, חגיגה יב ע"א; סנהדרין לח ע"ב; ויקרא רבה, תזריע, יד, א.

31 על פי בר' ט, ו.

(2) ועוד, כיון שנברא האדם בתחתונים בצלם אלהים, אין דבר אלהי חלק בלבד, כי החלק הוא לגשם שמתחלק, ומאחר שהאדם נברא בתחתונים בצלם אלהי, אי אפשר שלא יהיה לצורתו – אשר הוא צלם אלהים – כוללת בתחתונים.³² ולפיכך אמרו שנברא מן הארץ עד הרקיע וממזרח עד מערב, וזה מצד צלם אלהים. שאין ספק כי צלם אלהי אשר נתן בו השם יתברך הוא דבר אלהי. שאין "צלם אלהי" נאמר על התואר והתמונה בלבד, רק נאמר שדבק בצורת האדם ענין אלהי.³³ לכך נאמר עליו שהוא מן הארץ עד השמים וממזרח למערב, כי כל דבר אלהי אינו מחולק ולא יוגבל, ולפיכך נברא מן הארץ עד הרקיע וממזרח עד מערב.

(3) ואל יקשה לך דאם בשביל שהיה באדם צלם אלהי, למה אמר שהוא עד השמים, וכן ממזרח עד מערב דווקא, שהרי דבר אלהי לא יוגבל?³⁴ שאין זה קשיא, שכבר אמרנו לך למעלה שהאדם נברא בתחתונים בצלם אלהי, וזה הצלם אשר נתן השם יתברך אינו ענין אלהי לגמרי כמו העליונים,³⁵ שהרי שם "אדם" עליו, ולפי ענין אלהי שיש בו יאמר עליו שהוא הכל, כמו שיש להשם יתברך בעליונים, והאדם שהוא נברא בצלם אלהים בתחתונים יאמר עליו שהוא בעולם התחתון הכל ואינו חלק.³⁶

(4) ומאחר שמכח הענין האלהי שבאדם מוכרח שהוא הכל ולא חלק, וזהו עיקר צורת האדם, אין אנו משגיחין עוד בשיעור הגוף, שהאדם עיקר שלו במה שיש בו ענין אלהי, ובטל אצלו הגוף, ואין בחינה בו, ולא היו בוחנין רק עיקר האדם.³⁷

פירוש זה של מהר"ל, שסגנונו עתיד להיות ניכר במיוחד בחיבור 'דרך חיים' על מסכת אבות, מכיל שתי תפיסות מימוניות למחצה:

(א) בפסקה הראשונה טען מהר"ל, שהאדם כולל הכול בעולם הארצי, אך לא בעולם השמימי. כמובן, הרמב"ם לא היה מסכים לניסוח ההכללה, למרות שהוא נאות לרעיון המיקרוקוסמוס, דהיינו שהאדם הוא דגם של העולם (מורה הנבוכים א, עב). אפשר לפרש את דברי מהר"ל בפסקה זו על פי רעיון האדם כעולם קטן. אולם ההבחנה ביחס למעמד האדם בין העולם הארצי לעולם השמימי (והכל נקרא עולמו עד הרקיע) ועד בכלל היא גישה מימונית מובהקת. הרמב"ם קבע, כי ראיית האדם כתכלית תקפה לגבי העולם התת ירחי; האדם הוא תכלית העולם הארצי. אך האדם איננו תכלית העולם העליון לאמור עולם גרמי השמיים, מאחר שלא ייתכן שהשפל הוא תכליתו של העליון והאצילי.³⁸

(ב) בפסקה השנייה טען מהר"ל, כי 'צלם' איננו 'תואר' או 'תמונה' לבד. ושוב, המקור לדברים היא גישת הרמב"ם, שלפיה ההמון סבור כי 'צלם' הוא תואר ותמונה ועל כן הם מגשימים. כמובן, הרמב"ם לא היה מסכים לנוסח 'התואר והתמונה בלבד', מכיוון שלדידו

32 כלומר ההקבלה לאלוהים מחייבת את תכונת ההכלה. ראה להלן.

33 ביטוי זה מופיע בדרך חיים לאבות ו, י, שכא טור ב.

34 כלומר אם ביקש התלמוד להביע את שייכותו של האדם לעליונים מדוע ציין זאת במונחים מרחביים, הרי הרוחני איננו מוגבל במקום.

35 קישור 'צלם' לענין האלוהי מופיע גם בדרך חיים לאבות ה, א, ריז טור א.

36 על מקור הדברים בסגנונו של אבן עזרא ראה להלן.

37 גור אריה לדב' ד, לב. והכוונה ב'עיקר' היא לעיקר הצורה של האדם כפי שהבהיר קודם, כלומר לענין האלוהי.

38 מורה הנבוכים ג, יג.

'צלם' איננו תואר ותמונה כלל.³⁹ צלם הוא אפוא הצורה המינית כפי שנזכר בפסקה השנייה והרביעית,⁴⁰ ועיקרה הוא העניין האלוהי.

עד כאן היסודות המימוניים למחצה, לשליש ולרביעי. והנה המונח 'העניין האלוהי' מתקשר ליסודות שאינם מימוניים, והם שניים: (א) התייחסות לאל במינוח של 'כול' (שהיא שימוש במינוח של אבן עזרא). (ב) תפיסת האדם ככוליות וכראי ההוויה בשלמותה, ובמלים אחרות, העתקת (א) למישור האנתרופולוגי. נבחן כעת את שני היסודות הללו בהרחבה.

השפעת אבן עזרא

הסגנון 'שהשם יתברך הוא הכל' בפסקה הראשונה שאוב ממשפטיו החידתיים של ר' אברהם אבן עזרא. המונח 'כול' בדברי אבן עזרא עשוי להתפרש הן ככוליות המציאות, הן כאלוהים עצמו, והן כהיפוסטוזה עליונה כלשהי (שכל ראשון, מלאך מסוים וכדומה). זיקתו של המונח 'כול' לנוכחות האלוהית בעולם תלויה במובנים השונים שתלו בו החוקרים: החל מפאנתאיזם מובהק וכלה בהשמטת הקשר המהותי בינו לבין העצמות האלוהית לחלוטין.⁴¹ משפטיו החידתיים של אבן עזרא מונעים פרשנות פילוסופית חד-משמעית.

דוגמה לשימוש של מהר"ל בסגנון של אבן עזרא היא פירושו לשם האלוהי "אהיה" על פי הכתוב בשמות ג, יד. הוא טען, כי שם זה הוא 'שם עצם', ועל כן הוא עומד בעצמו. בשם זה נגאלו ישראל מפני שעניינה של הגאולה הוא העצמאות והאוטונומיות של הנגאל בעוד המשועבד איננו עומד בזכות עצמו. מהר"ל הוסיף ממד של עומק לדבריו אלה:

וכאשר תעמיק בדברים אלו תמצא דברים נפלאים מאוד, כי כמו ששם 'אהיה' מורה לך על שהוא יתברך עיקר הכל ונותן קיום לכל הנמצאים, כי העיקר נותן קיום אל הכל. ובשביל כך התחלת השם הזה באל"ף, כי האל"ף הוא התחלה ובא בלשון מדבר בעדו,⁴² שכל מדבר בעדו מורה על שהוא נגלה לזולתו; אבל השם של ד' אותיות שם הוי"ה נבדל מן הנמצאים, ולכך התחלתו ביו"ד, והוא משמש לנסתר כמו כל יו"ד בראש,⁴³ כי בזה השם נסתר ונבדל מן הנמצאים. וכמו ששם הראשון מורה שהוא יתברך התחלת

39 שם א, א.

40 מהר"ל השתמש במונח 'צורה מינית' כ'צלם אלוהים' בגבורות ה', פרק סז, שיא טור ב.

41 ראו למשל י"י גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, מגרמנית: י"ל ברוך, ירושלים תשמ"ג עמ' 113; "כהן, 'משנתו הפילוסופית-דתית של ר' אברהם אבן עזרא', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשמ"ג, עמ' 113-128. לסיכום ממצאי המחקר במושג זה, ולגילויים חדשים אודותיו ראו E. R. Wolfson, 'God, The Demiurge and the Intellect: on the Usage of the Word KOL in Abraham Ibn Ezra', *REJ*, 149 (1990), pp. 77-111; H. Kreisel, 'On the Term KOL in Abraham Ibn Ezra – A Reappraisal', *REJ*, 153 (1994), pp. 29-66. יש לציין שאבן סינא משתמש בכתאב אלנג'את במונח 'כול' גם כציון מכלול המציאות, ואף ככינוי לאלוהים עצמו. ראו למשל A. J. Arberry, *Avicenna on Theology*, London 1951, pp. 67, 71. זאת ועוד: גם שלמה אבן גבירול משתמש במונח 'כול', אך יש להסתפק באם יש כאן פאנתאיזם צרוף. ראו י' שלנגר, הפילוסופיה של שלמה אבן גבירול, ירושלים תש"ס, עמ' 236.

42 כלומר בגוף ראשון, שבו נוספת אל"ף לשורש.

43 בגוף שלישי נסתר נוספת יו"ד לשורש.

הכל⁴⁴ נותן קיום הכל, כך בזה השם תכלית הכל ובו עומד הכל,⁴⁵ כי הוא יתברך צורה אחרונה לכל הנמצאים. ולפיכך בא ביו"ד בראשו, כי היו"ד מורה על תכלית וצורה אחרונה, כי היו"ד היא בסוף כל מספר לא יעלה רק עד עשרה, הרי האל"ף בראש ויו"ד בסוף.⁴⁶ דמיון זה שורש האילן נותן קיום האילן והוא צורת האילן, שבלא העיקר אין עליו שם "אילן", והוא יתברך מאתו קיום לנמצאים כלם וזה מורה עליו שם "אהיה". אמנם שם העצם שהוא שם הוי"ה שהוא יתברך צורת כל הנמצאים וכל דבר יש לו עמידה בצורתו, הרי בו עומד הכל, ודברים אלו עמוקים מאוד.⁴⁷

אולם בדברים שהבאנו קודם מ"גור אריה" צעד מהר"ל צעד אחד קדימה מעבר לאבן עזרא. הטיעון שלו הוא כזה:

(א) האל איננו נחלק לחלקים ואין בו מורכבויות (המשמעות של אחדות האל).

ולכן –

(ב) האל הוא כוליות העולם שאיננו גשמי.

(ג) האדם הוא השתקפות של האלוהות בעולם הארצי ('צלם אלוהים').

ולכן –

(ד) האדם הוא כוליות העולם הגשמי.

במלים אחרות מהר"ל העתיק את הנוכחות האלוהית בעולם העליון לנוכחות של האדם בעולם הארצי. הוא לא הסתפק בהשתקפות האלוהי באנושי בלבד אלא טען שהכוליות האנושית נובעת במידה מסוימת מהכוליות האלוהית. הווי אומר שאין כאן הקבלה בלבד אלא זיקה ממשית.

מבחינה סגנונית, הסתמך מהר"ל בסוף הפסקה השלישית ובראשית הפסקה הרביעית על דברי אבן עזרא 'כי האמת שהכל ידע כל חלק על דרך כל, ולא על דרך חלק'.⁴⁸ מהר"ל הציג פרשנות יוצרת לדברי אבן עזרא בשני כיוונים:

(א) אבן עזרא דיבר על ידיעה, וסביר להניח שעל ידיעה אלוהית. 'חלק' הוא אפוא פרט. האל יודע את הפרטים בדרך 'כול', שהיא כנראה הכללה בדרך זו או אחרת. מהר"ל פירש 'חלק' כמתייחס לאחדות האלוהית, ועל כן חלק הוא במובן של ניתן לחלוקה, כלומר מורכב. האל איננו בעל רבדים ומורכבויות.

(ב) אבן עזרא פירש מן הסתם 'כול' ככללים (כמו מין וסוג). נוסף לכך יצק בו משמעות אימננטית בכך שנושא הדברים הוא 'כול'. מהר"ל פירש 'כול' ככושר של הכלה בגוון אימננטי. לדידו האל מכיל את העולם הרוחני, ובמקביל אדם מכיל את העולם הגשמי (רעיון ה'צלם').⁴⁹ בטענה זו יש הרבה מעבר לרעיון הקלסי של מיקרוקוסמוס, דהיינו ההקבלה

44 המובן של 'התחלה' בספרות הפילוסופית הוא של עיקרון יסודי (פרנציפ) שהווייה מושתתת עליו. על כן השתמש מהר"ל קודם לכן במונח 'עיקר הכל'. ראה T. H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988.

45 על נוסחאות כאלה ראה נ' וינשטיין, רמת גן תשנ"ה, א, עמ' 123-125.

46 כלומר הספירה העשורנית היא מאחד ועד עשר.

47 גבורות ה', פרק כה, קו טור א. כוונתי לעמוד על משמעות דברים אלה במקום אחר אי"ה.

48 הפירוש לבר' יח, כא, בתוך אבן עזרא על התורה, (מהדורת א' וייזר), ירושלים תשל"ז, א, עמ' סד.

49 על ההקבלה שבין הקב"ה לאדם בסוגיית הצלם (שליט בעליונים מול שליט בתחתונים) ראה י' יעקבסון, 'צלם אלוהים ומעמדו מקור רעתו של אדם לפי המהר"ל מפראג', דעת, 19 (תשמ"ז), עמ' 106-107.

שבין מבנה האדם להווייה כולה שנזכרה לעיל. רעיון זה נשען על פי רוב על הסמל והדימוי: הרבדים הנפשיים של האדם מקבילים לרבדי היקום והחברה.⁵⁰ אולם כאבן עזרא, רמז מהר"ל לגלישה למישור הישותי. פעמים אחדות טען מהר"ל בכתביו, שהאל הוא הכוליות, וכי העניין האלוהי הוא אחד הביטויים של הכוללות האלוהית.⁵¹ מהר"ל שילב בדין ב'גור אריה' שהובא לעיל את הסגנון של אבן עזרא בגישת הרמב"ם: צורת האדם היא כושר ההכלה של כוליות העולם הגשמי. הוא גם הסביר את המנגנון של ההכלה בדבריו 'אין דבר אלהי חלק בלבד, כי החלק הוא לגשם שמתחלק'.⁵² מהר"ל טען:

- (א) הטרנסצנדנטיות ('הנבדל') חודרת לאדם.
 (ב) לטרנסצנדנטיות מעצם הגדרתה אין מרחב גשמי.
 ולכן –
 (ג) הטרנסצנדנטיות מתייחסת לכל החומרים בשווה.
 (ד) האדם כולל את כול העולם החומרי.

הטענה האחרונה אינה מתחייבת מן הטענה שלפניה, אולם מהר"ל לא השגיח בכך. מבחינתו התייחסות משמעה הכללה.

מבחינת מהר"ל 'צלם אלוהים' איננו מתמצה בצורה המינית של האדם, אלא כפי שכתב בפסקה השנייה, 'שדבק בצורת האדם ענין אלהי'. הכוליות של האדם, דהיינו העובדה שהוא כולל את העולם הגשמי, נובעת במישרין מהעניין האלוהי שבו. הצורה בנוסח הרמב"ם היא מעין דיספוזיציה לעניין האלוהי. כאשר חל בצורה האנושית העניין האלוהי אזי הופך אדם לכוליות העולם הגשמי.

מה מקומו של העניין האלוהי בתפיסה שהציג מהר"ל? המונח מציין את מעמדו המיוחד של האדם, שאין לו הסבר הגיוני, פילוסופי ומדעי, אף לא מבחינת הפילוסופיה הנאו־פלטונית של אבן עזרא. העובדה שהאדם כולל את העולם הגשמי נובעת מזה שהוא עצמו משתייך לעליונים. כלומר העניין האלוהי מציין פרדוקס, שלפיו הטרנסצנדנטיות או

50 ראה קליינברגר (לעיל הערה 2), עמ' 50. על רעיון המיקרוקוסמוס ראה למשל A. Altman, *Studies in*

Religious Philosophy and Mysticism, London 1969, pp. 1-40.

51 ניתן דוגמה: בפירושו לאבות ד, יב פירש מהר"ל מהי 'כנסיה לשם שמיים', שסופה להתקיים. לטענתו האל 'מאחד ומקשר הכלל' וכן 'כולל ומאחד הכל' (דרך חיים, קפד טור א). בני אדם מטבעם מפולגים, ועל כן רק הקישור לאל הכולל הכול הופך את הכנסיה, דהיינו ההתכנסות, ליציבה ולמאוחדת. לאור האקראיות לכאורה של מסכת אבות הוסיף מהר"ל ופירש את הקשר שבין המשניות. משנת אבות ד, יא עסקה בתשובה ('תשובה ומעשים טובים כתרס כפני הפורענות'). כתב מהר"ל: 'זאם אתה בא לפרש כי בא הסמיכות מצד המאמרים, נראה כי הכנסיה שהזכיר מפני שהזכיר לפני זה תשובה ומעשים טובים כתרס כפני הפורענות, ובארנו לך כי התשובה היא ענין אלהי וכן המעשים הטובים הם המצות האלהית, ודבר זה הוא כתרס כפני הפורענות, שעל ידם יש קיום לאדם, כי הדברים האלהיים הנבדלים יש להם קיום, והוסיף על זה לומר כי הכנסיה שהיא לשמו יתברך מצד שהכנסיה לשם שמים יש לכנסיה ענין אלהי ג"כ והרי השם יתברך עם הכנסיה, ולפיכך יש בכנסיה הזאת ענין אלהי ויש לכנסיה קיום ג"כ ויראה' (שם) דוק ותמצא: בכך שההתכנסות היא לשם שמיים, היא מושכת את השראת העולם הטרנסצנדנטי, ובאופן כזה רוכשת את ההתמדה והאחרות. ה'פריצה' של העולם הנבדל לעולם הארצי או הנוכחות בו משתקפת במונח 'ענין אלוהי'. מאחר שהתורה והמצוות הם ענין אלוהי כזה, על כן התשובה בבחינת מצווה נכללת בענין האלוהי.

52 גור אריה לדב' ד, לב.

הספיריטואליות הן מקור של אימננציה גשמית. הכושר או היכולת של האדם לכלול ולהכיל את ההוויה נובעים מרוחניותו. מהר"ל ביקש לכאורה לפתור את הפרדוקס בכך שקבע בפסקה הרביעית (בדבריו בגור אריה, לעיל), כי גופניותו של האדם זניחה ביחס לכלוליותו.⁵³ אבל בכך לא פתר את הפרדוקס של הכלה רוחנית של אובייקטים גשמיים. מהר"ל השתמש באנלוגיה הפורמלית: כשם שבעולם העליון אלוהים הוא 'כול' ולא חלק כך בעולם החומרי האדם הוא 'כול' ולא חלק.

העניין האלוהי הוא אפוא האצלת השראה רוחנית לצורת האדם. תוספת זו מאפשרת את כושר ההכלה והכוללות, שאיננו ניתן להסברה פילוסופית. כושר כזה מציג את העניין האלוהי כמאפשר נוכחות באובייקטים. בעולם הרוחני זו נוכחות אלוהית ובעולם הגשמי זוהי נוכחות של האדם. לעתים נתפסת ההשראה השמיימית על אובייקטים ארציים מסוימים כעובדה, ולעתים היא נתפסת כדגם מגי, בבחינת השראה שיש ליצור הכנה ותנאים מובחנים כדי למשוך אותה לאתם אובייקטים ארציים.

ב'גבורות ה' התאים מהר"ל תפיסה זו לפירוש מדרשי הולדתו של משה המתייחס למידת טובו, על פי הכתוב 'ותרא אותו כי טוב' (שמ' ב, ב). הפירוש התחקה אחר זהות תכונת הטוב של אבי הנביאים, ובמקביל אחר סולם העלייה וההשתלמות של האדם בכלל. מהר"ל לא נכנס במקום זה באופן ספציפי למנגנון של הצורה כפי שעשה זאת ב'גור אריה', והסתפק בהגדרת העניין האלוהי כתוספת של השראה אלוהית וכהופעה של העולם הרוחני הנבדל במציאות החומרית:

ולדעת רבי יודא טוביה שמו,⁵⁴ פירוש שהיה דבק במשה טוב שהוא ענין אלהי, לכך נקרא 'טוביה', פירוש שהיה מתחבר שם י"ה בטוב של משה⁵⁵ עד שנקרא בשם 'טוביה', ודבר זה מה שהיה משותף בשמו שם י"ה שהטוב שלו ענין אלהי, וזה ההפרש שיש בין 'טוב' ובין 'טוביה': כי טוב, ר"ל שעצם שלו טוב, ואילו טוביה מעלה יתירה שהטוב ענין אלהי דבק בו שנשתתף בו שם י"ה, והבן דברים אלו מאוד. ור' נחמיה סובר כי הגון הוא לנבואה, מעלה יותר גדולה מן הראשונה, וזה כאשר הגון הוא לנבואה השכינה עצמו עליו, וזה הוא יותר מן מעלה הראשונה מה שיש בו מענין אלהי שהיה דבק במשה. לכך הוסיף ר' נחמיה הגון היה לנבואה כי מוכן היה בעת תולדתו להתחבר עם השכינה.⁵⁶

מהר"ל יצר מעין דגם של שתי הכנות.⁵⁷ ההכנה הראשונה היא הטוב המאפיין את משה, שהוא הבסיס לחול העניין האלוהי עליו, כלומר ההשראה השמיימית. כאשר ההשראה אכן חלה עליו אזי יש גם הכנה לחול הנבואה. דרגה ראשונה היא אפוא העניין האלוהי, ושנייה – השראת שכינה ('השכינה עצמו עליו').

53 כך קבע גם בהמשך הפירוש לדב' ד, לב: 'כבר אמרנו לך, שכאשר מחוייב לומר כך מצד שהוא צלם אלהים שבו באדם, אל תביט ותשגיח אל הגוף, כי בטל הטפל אצל העיקר, שהעיקר הוא ענין אלהי באדם, ואין בחינה בטפל, רק בעיקר'.

54 בבלי, סוטה יב ע"א; שמות רבה א, כ; ויקרא רבה א, ג; קהלת רבה ד, א.

55 לפי רבי מאיר 'טוב שמו'. ולפי רבי יודא נוסף שם ה' על 'טוב'.

56 גבורות ה, פרק יז, עח טור א.

57 מקורו של דגם זה הוא באיגרת באפשרות הדבקות של אבן רשד, ומהר"ל השתמש בו גם במקומות אחרים בכתביו. ראה K. P. Bland, *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*, New York 1982.

אם כן, גם בסוגיה זו השתמש מהר"ל בעניין האלוהי כדי לציין את הציירוף של הממד הטבעי (צורה, טוב) לממד הטרונסצנדנטי. הממד האחר, הנבדל, מתבטא כאמור בשם 'י-ה' ובמונח 'הענין האלוהי', המשקפים את הנוכחות של הממד היסודי והראשוני של העולם השמימי בהוויית אדם. מהר"ל המשיך ומנה דרגות נוספות בהתאם לדעות האחרות שבבבלי (נולד מהול, נתמלא הבית אורה, שהתפרשו כדיבור שכינה וכתלכדות עם דרגת הנבדל בהתאמה), אולם הדרגה הראשונה והיסודית בהתעלות האדם היא העניין האלוהי. הדיון בצלם אלוהים ב'גור אריה' מוליך למסקנה, שאדם באשר הוא אדם מוכן לספיגת השפע של העולם הטרונסצנדנטי. על כן 'העניין האלוהי' מתייחס לא רק ליהודי אלא לאדם האוניברסלי. לעומת זאת ב'גבורות ה'" התייחס מהר"ל לעם ישראל, כפי שניכר מדברי חכמים על משה רבנו ומסוגיות אחרות הנדונות בו.

הקבלה

מהר"ל הבהיר את סוגיית הצלם כהקבלה בין האדם לבין התורה. אם עד כאן נוכחנו בהקבלה שבין האדם להויה הרי שמהר"ל הוסיף גם את ההקבלה לתורה. הוא כתב:

כי הסדר של התורה עם מדרגתה שהיא קודם העולם,⁵⁸ אי אפשר רק על ידי האדם, שהתורה סדרה לפי אנושית שלו, וזה כי כמו האדם אשר יש לו המעלה העליונה שהוא נברא בצלם אלהים והצלם הזה מקבל אותו גוף הגשמי, וכך התורה בעצמה עם מעלתה העליונה על כל, הרי היא נתלית ועומדת בדברים הגשמיים הם המצות המעשיות. וכמו שאין למלאכים הצלם האלהי שיש לאדם, כי הצלם הזה לפי מעלתו העליונה צריך אליו נושא והוא גוף האדם שהוא נושא לצלם הזה, והמלאכים שאין להם נושא⁵⁹ מקבל רק האדם שיש לו בגוף יש לו נושא מקבל לכך הוא מקבל הצלם הזה, וכך התורה לפי מעלת השכל הזה צריך לזה נושא גשמי הוא האדם, כי מפני שהמצות כל כך הם שכליים⁶⁰ אין עומדים בעצמם רק צריך שיהיה להם מקבל גשמי, כמו שהוא בצלם אלהים שבו נברא האדם שלא נתן למלאכי השרת למעלת ודקות הצלם הזה צריך אליו נושא מקבל, ודבר זה עוד יתבאר בראיות ברורות והוא דבר עמוק מאד.⁶¹

58 ראה למשל בראשית רבה א, א (תאודור ואלבק, עמ' 6 שו' 5-6). וראה י' יעקבסון, 'קדושת הסדר וסדר הקדושה בהגותו של מהר"ל מפראג', א' ריינר (עורך), מהר"ל: אקדמות, פרקי חיים, משנה, השפעה, ירושלים תשע"ה, עמ' 147-195.

59 המלאכים הם חסרי גוף.

60 בדברים אלה משתקפת תפיסת הפעולה של מהר"ל, דהיינו הממד הטרונסצנדנטי של מעשה המצווה. מהר"ל אימץ את השימוש של מונחי השכל בניגוד למובנם הרציונליסטי הימי ביניימי. דוגמה לכך היא דחיית אחדות ההשכלה (שכל, משכיל ומושכל) ביחס לאל בהקדמה השנייה של גבורות ה' מצד אחד, אך זיהוי ההשפעה האלוהית עם שכל בפרק הראשון של נתיב התמימות בנתיבות עולם. אצל מהר"ל השכל עניינו מה שמעבר לחומריות (טרנסצנדנטיות).

61 תפארת ישראל, פרק כד, עד טור א.

באופן פרדוקסלי, ככל שהוויה היא מופשטת יותר כך היא זקוקה לאחיזה במישור הגשמי.⁶² הרמה הגבוהה של ההפשטה גורמת לאובייקט הנבדל להיספג במקורו, וכך הוא מאבד את עמידתו. האחיזה במישור הגשמי מאפשרת לו להתקיים במופשטותו. המישור הגשמי הופך אפוא למצע ('נושא') להווה המופשט. מהר"ל הציב הקבלה: כשם שצלם האלוהים טעון מצע ('גוף גשמי') כך אף התורה, שהיא 'שכל עליון', טעונה מצע. המצע הגשמי של התורה הוא מערכת המצוות, שהן פעולות גשמיות.

יושם אל לב, שדברי מהר"ל מסתיימים בדרך החשיבה המיוחדת שלו, דהיינו ההפרדה שבין השקיפות לבין העמקות. הפרדה כזו לא הייתה רווחת בהגות של ימי הביניים. במה דברים אמורים? מבחינת מהר"ל יכולה להיות סוגיה סבוכה ופתלתלה אך לא מעורפלת, וניתנת לניסוח בהיר. סוגיה עמוקה איננה חייבת להיות סודית ומוצפנת, אלא שמהר"ל מציין שהיא צריכה בירור מקיף, ובירור זה אין מקומו בסוגיה הנדונה כדיון אגבי אלא הוא יזכה לבירור בפני עצמו. כך אף סיים את פרק כד: 'כמו שהצלם צריך שיהיה לו מקבל גשמי כך צריך לכל דבר שהוא עליון לגמרי מקבל שהוא גשמי. והבן הדברים האלו ואין להאריך בזה יותר כי אלו דברים עמוקים מאד'.⁶³ הוא השתמש בסגנון האופייני לסודותיו של אבן עזרא, למשל, אך לא ראה בהם כיסוי לעניין פוליטי רדיקלי אלא אות לחשיבות הדברים ולהיותם יסודיים.

מהר"ל שב והשתמש בחתימת הפרק בכינוי הרומז ל'דבר אלוהי', שהוא 'דבר שהוא עליון לגמרי'. הוא ניסח פעם נוספת את העיקרון הפרדוקסלי שהגבוה יותר נזקק לזיקה עמוקה יותר לגשמי, לאמור עקרון המעגליות: הנקודה הגבוהה ביותר של השיא נושקת לנמוכה ביותר של ההתחלה. צלם אלוהים מבטא את ההקבלה בין האדם לעולם ובין האדם לתורה לפי דגם ההכנה, וזאת בהתאם לסגנון החשיבה האופייני למהר"ל.

(ג) גורמים שגרתיים וייחודיים

העניין האלוהי מבטא אפוא את הזיקה הראשונית והתשתיתית של האדם לעולם הטרנסצנדנטי. מונח זה בא לידי ביטוי בהתייחסותו של מהר"ל לגורמים הפרטיקולריסטיים, ארץ ישראל ועם ישראל. כאמור, התאולוגיה של הגורמים הייחודיים היא בריח תיכון בהגות מהר"ל, והשפעתו של ריה"ל ניכרת בדיון בגורמים אלה.

ארץ ישראל

ריה"ל התייחס בספר הכוזרי לגורמים פרטניים המבטאים את הנוכחות האלוהית, וביניהם גם ארץ ישראל המתבלטת ביחס לשאר הארצות כארץ הנבואה.⁶⁴ אף מהר"ל קישר את העניין האלוהי לארץ ישראל. דיון זה אופייני לגישתו של מהר"ל, מפני שהוא אינו עוסק בטרנסצנדנטי כשלעצמו אלא בהתבטאותו בעולם החומרי. כשם שהמצוות, למשל, נתפסות

62 החסידות הבעש"טנית תפתח רעיון זה לפי העיקרון, שהנעלה ביותר מתלכד עם השפל ביותר כמו נקודה על המעגל. החסידות תשתית רעיון זה על דברי ספר יצירה 'נעוץ סופן בתחילתן' (א, ז), ותמצה את המשמעויות החברתיות על האדם הפשוט ואיש המעלה.

63 תפארת ישראל, עה טור ב.

64 ראה למשל ב' גרוס, נצח ישראל, תרגום נ' דויטש, ירושלים ותל אביב תשל"ד, עמ' 121-124.

כ'שכלי' וכטרנסצנדנטיות כך אף ארץ ישראל. אמנם המצוות הן ממש טרנסצנדנטיות בעוד הארץ היא מצע לטרנסצנדנטי. נעיין בדבריו:

והזכיר בארץ שלשה דברים, ארץ טובה ורחבה ארץ זבת חלב ודבש וכנגדם תקנו רז"ל ארץ חמדה טובה ורחבה.⁶⁵ יש מפרשים האהבות הם שלשה, אהבת הערב, ואהבת המועיל, ואהבת הטוב.⁶⁶ אהבת הערב והוא הדבר שערב לו, אהבת המועיל כמו העושר שזה הדבר מועיל לו, ואהבת הטוב הוא דבר הטוב בעצמו.⁶⁷ ולפיכך אמר 'ארץ חמדה' נגד הערב, ו'ארץ טובה' נגד הטוב, ו'רחבה' כמו שאמר הארץ רחבת ידים⁶⁸ רצה לומר לקנות קנינים, והם אהבת המועיל.

ויראה מה שאמר 'ורחבה' שהוא מורה על דבר אלהי, שהארץ הזאת מסוגלת למעלת אלהית. וזה נרמז בלשון 'ורחבה', שאין צרות בדברים הנבדלים, רק הצרות בגשמים שהם בעלי דוחק, שאין גשם נכנס בגשם, ויש שם צרות, אבל הארץ היא אלהית ואין בה צרות. ורמז בזה כי הארץ טובה לעניני העולם הזה,⁶⁹ וזה שנזכר בלשון 'טובה ורחבה' נאמר, שהארץ טובה] לעולם הבא⁷⁰ כמו שהפליגו חכמים ז"ל במעלת הארץ בעניני הגוף בשבח פירות ארץ ישראל וכל הדברים אשר בארץ. ויש בארץ ענין אלהי, והפליגו בזה שנקראת 'ארץ צבי' שכאשר יושביה עליה היא רחבה לכולם כמו עור הצבי שמחזיק לבשרו ואם אין יושביה עליה צרה,⁷¹ וזהו מעלה אלהית שכאשר יושביה עליה יש בה ענין אלהי מה שראוי לה והיא רחבה, ואם אין יושביה עליה אין בה מעלה אלהית והיא צרה.⁷²

מהר"ל הגדיר בדברים אלה את ייחודיותה של הארץ הן במישור החומרי והן בזה הטרנסצנדנטי או האלוהי. יתרונה של ארץ ישראל במישור האלוהי מוצג בהנחות אלה: (א) יש בה הכנה ('מסוגלת') ל'מעלה אלוהית'.⁷³ (ב) 'המעלה האלוהית' עניינה שיש בה 'עניין אלוהי'. (ג) ל'עניין האלוהי' יש ביטוי חומרי ומרחבי (צרות ורחב). (ד) הביטוי החומרי והמרחבי הוא היכולת להכיל כאשר עם ישראל יושב בארצו.

65 בכרכה מעין שלוש ובכרכת המזון. ראה בבלי, ברכות מד ע"א, מח ע"ב; תנחומא, (מהדורת בובר), מסעי, ה, ה.

66 על פי אריסטו, אתיקה לניקומכוס, מ"ח, פ"ב, 1155ב17-18. על תפיסות של שלוש האהבות בהגות של המאה החמש עשרה ראה א' מלמד, 'גילגולו של מוטיב אהבת הערב, המועיל והטוב אצל אלבו, אלימאנו, יהודה אברבנאל ומוסקאטרי, מ' דורמן וז' לוי (עורכים), פילוסופית האהבה של יהודה אברבנאל, תל אביב וחיפה תשמ"ה, עמ' 57-72.

67 והשווה לסגנון שאלתו של אבן רשד בפירושו למקום זה: 'ואם היה זה כן הנה האם האוהבים יחבב קצתם קצת מפני שהם יחבבו הטוב אשר הוא בעצמו טוב או אשר הוא טוב בסמיכות אליהם' (הביאור האמצעי של אבן רשד לספר המידות על-שם ניקומאכוס לאריסטו בתרגום שמואל בן יהודה, מהדורת א"ז ברמן, ירושלים תשנ"ט, עמ' 255 שו' 49-51). מהר"ל טען, שלא רק הטוב כשלעצמו מאפיין את המעלה הנבדלת של הארץ אלא גם המועיל משקף מעלה זו.

68 על פי בר' לד, כא; שו' יח, י; דה"א ד, מ.

69 מעניין לציין, שב"גור אריה" הטוב מציין את העולם הרוחני בעוד כאן הטוב משקף גם את היתרונות החומריים. על מעמדה של ארץ ישראל מבחינה מדעית בהגות מהר"ל ראה ד' שוורץ, סגולות, קמיעות ושכלתנות בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשס"ד, עמ' 243-246.

70 סוגיית עולם הבא בהגות מהר"ל היא סבוכה, ובכוונתי להידרש לה א"ה במקום אחר.

71 ראה בבלי, כתובות ק"ב ע"א; בבלי, גיטין נז ע"א; ספרי דברים, עקב, לו.

72 גבורות ה', פרק כד, קג טור ב-קד טור א.

73 בהמשך כתב 'שהארץ מוכנת אל דברים האלהיים' (שם קד טור ב).

מהר"ל מתנווד בין שתי המשמעויות של ההכלה המופיעה בסעיף ד. מצד אחד הוא מפרש אותה באופן מטאפורי, כמאפיין של המישור האלוהי הנבדל שאיננו נגבל במקום ('אין צרות בנבדלים'). ההכלה של ארץ ישראל משמעה הזיקה לעולם האלוהי הטרנסצנדנטי ועל כן היא גם ארץ הנבואה. מצד שני ניכר מדבריו שהוא מפרש את ההכלה גם במישור הגשמי והמרחבי, שכן יתרונה של הארץ ניכר גם בעולם הזה. היתרון הוא הפרדוקסליות של הארץ: אם עם ישראל יושב בה ומאכלס את כול מחוזותיה הרי שהיא רחבה, ואם עם ישראל איננו בארץ הרי שהיא שבה לממדיה הרגילים הזעירים. כלומר דווקא ריבוי התושבים הופך את הארץ לרחבת ידיים. ההתנוודות בין שני המובנים של ההכלה מבטאת את העניין האלוהי של ארץ ישראל. הרי שצירוף העניין האלוהי באדם והעניין האלוהי בארץ משקף את האידאל הדתי.

נמצאנו למדים כי אף בסוגיית יתרונה של ארץ ישראל פירש מהר"ל את העניין האלוהי כהשראה, האצלה או זיקה של העולם הטרנסצנדנטי לעולם הארצי. ה'פריצה' של העולם הטרנסצנדנטי להוויה הארצית נעשית במנות קצובות, לפי ההתאמה להכנה ('מה שראוי לה'). אולם פריצה זו מותנית כאמור במפגש של עם ישראל עם ארצו. כאן הניח מהר"ל גבול בלתי נראה בין יהודי לבין גוי. אצל יהודי מתקיימים הרוח והחומר, הטרנסצנדנטי והארצי ביחד באופן מתמיד לפחות מבחינת ההכנה הקבועה לקלוט את הטרנסצנדנטי. לעומת זאת אצל הגוי החוקיות הטבעית היא השלטת.

נסים שנעשו למען ישראל

כאמור, העניין האלוהי משקף מצב מאוזן של יהודי, שבו החומר והנוכחות האלוהית מתקיימים זה בצד זה בצורה מתואמת. אולם לא תמיד האיזון נשמר, וכאן מקומו של הנס ובמלים אחרות אירוע שהמדענים אינם יכולים לספק הסבר להתרחשותו. מהר"ל הסביר את הנס כהתגברות של הממד האלוהי על הממד החומרי. הוא כתב:

לפי טבע העולם ראוי למים שיכסו הארץ, כי כל היסודות מקיפות הארץ האויר והאש וכך היה ראוי בטבע להיות המים מכסים הארץ, ועוד כי כל טבע פועלת בשוה ולכך לפי טבע הבריאה שהמים יכסה הארץ כולה בשוה, ועשה הקב"ה שלא כטבע לצורך האדם לישיבתו ועשה הים יבשה.⁷⁴ לכל ישראל על אחת כמה וכמה שיש לעשות הים יבשה, שכמו שנעשה הים יבשה בשביל האדם,⁷⁵ שאם לא כן אי אפשר לאדם להיות נמצא; כך ישראל שיצאו ממצרים נעשו לעם על ידי העברת הים, שמפני כך נקראו "עברים" כמו שהתבאר אצל "אלהי העברים"; נמצא כי על ידי העברת ים סוף נעשו לעם לה', לכך אם להוויית אדם הראשון עשה הים יבשה כל שכן להוויית אומה הישראלית. ועוד כי לכך נעשה הים יבשה בבריאת עולם, שהאדם יש לו מעלה אלהית, ומאותה מעלה אלהית נדחו המים שהם חמרים, כמו שהתבאר כמה פעמים כי החומר נדחה מפני דבר אלהי, לכך בבריאת עולם בשביל ישוב האדם שיש לו ענין אלהי, כי האדם יש לו ענין אלהי נדחו המים ונעשו יבשה, וזה סוד גדול שלא היו יכולים לעמוד עליהם הטבעיים איך נעשה מן הים יבשה בבריאת עולמו, וכן ישראל מפני הענין האלהי שקנו ישראל ביציאת

74 ראו תה' טו, ו.

75 כלומר לאדם באופן כללי, שאם לא הייתה היבשה גבוהה מהים לא היה אדם יכול להתקיים.

מצרים נדחה הים ונעשה יבשה; לכך אמר עדה קדושה על אחת כמה וכמה,⁷⁶ פירוש ישראל שהם קדושים נבדלים אין ספק שהנבדל פועל בחומר.⁷⁷

מהר"ל ראה את חציית ים סוף הרחבה לאין ערוך של הבריאה, דהיינו של הגבהת היבשה. הוא התייחס לשאלה הקלסית שספרו של ר' שמואל אבן תבון 'מאמר יקוו המים' הוקדש לה. מאחר שדמותו וספרו של אבן תבון עמדו במוקד של ויכוח חריף במאה השלוש עשרה ובראשית המאה הארבע עשרה, סביר להניח שמהר"ל היה מודע להם.⁷⁸ השאלה הייתה מדוע לא מכוסה היבשה במים, שהרי לפי הפיסיקה האריסטוטלית העפר כבד מן המים, ומקומו הטבעי הוא מתחת למים. תשובתו של אבן תבון הייתה, שתהליכים מטאורולוגיים יצרו תופעה זו.⁷⁹ מבחינת המהר"ל 'הטבעיים', כלומר הפילוסופים או המדענים של הטבע, לא הצליחו להציג הסבר מספק לתופעה זו. על כן התרוממות היבשה היא פעולה אלוהית ישירה, ובמידה רבה ניתן לכנות אותה 'נסית'. אלוהים נקט פעולה כזו למען האדם, מפני שיש באדם ממד טרנסצנדנטי. יתר על כן: האל קבע את חוקיות החומר כך שחומר האדם ידחה את המים, וכך האדמה שתחת רגליו נישאת על המים. מכאן גזר מהר"ל כלל, שהממד הטרנסצנדנטי דוחה את הממד החומרי, לאמור את החוקיות הטבעית. 'העניין האלוהי' דוחה את הים מפני היבשה.

מהר"ל הבין, שבבריאה מדובר באדם אוניברסלי. אי אפשר לטעון, שהנס, שערער את סדר היסודות, נוצר למען גורם פרטני כמו עם ישראל. על כן מהר"ל מציין הבדל כמותי אף שיש בו יסוד איכותי מסוים: מי שאינו יהודי הוא יחיד בעוד עם ישראל הוא 'עדה' והם ריכוז של 'קדושים נבדלים', ועל כן בוודאי שהם ראויים לכינון הטבע בהתאם לצרכים שלהם, לאמור הגבלת החומר לנוכח הטרנסצנדנטי. בסגנונו של מהר"ל: 'לכל ישראל על אחת כמה וכמה'. ים סוף נחצה מפני ההשראה האלוהית על עם ישראל.⁸⁰ נמצאנו למדים, שהעניין האלוהי מציין לא רק את הנוכחות של העליונים בהוויה הארצית אלא גם את דחיקת החומר והחוקיות החומרית מפני נוכחות זו. הווי אומר, שנוכחות העולם הנבדל בהוויה החומרית היא נוכחות פעילה, ובסופו של דבר הרוח גובר על החומר. אמנם מדובר ב'פריצות' קצובות וספורות של הרוח לחומר, שאינן מערערות את חוקיותו. אולם כאשר הנוכחות הטרנסצנדנטית מופיעה בחומר היא דוחה את החוקיות הטבעית.

76 ראה מכלתא בשלח, מסכתא דויהי, ג (מהדורת הורוביץ ורבין, עמ' 97).

77 גבורות ה', פרק מ, קנ טור ב-קנא טור א. ראה קליינברגר (לעיל הערה 2), עמ' 86-87. קליינברגר טען, כי המהר"ל נקט 'צמצום הפער' שבין הטבע והנס, ו'המעטת מספרם של הנפלאות' (שם, עמ' 87). הוא טען, כי גישה זו מתקרבת לגישתו של ר' יוסף אלכו בדבר קירוב הנס לטבע. וראה עוד ת' רוס, 'הנס כממד נוסף בהגות המהר"ל מפראג', דעת, 17 (תשמ"ו), עמ' 81-96; ד' וורדמן, מחשבה יהודית ותגליות מדעיות בעת החדשה המוקדמת באירופה, ירושלים תשס"ג, עמ' 83-84.

78 ראה למשל D. Schwartz, 'The Debate over the Maimonidean Theory of Providence in Thirteenth-Century Jewish Philosophy', *Jewish Studies Quarterly*, 2 (1995), pp. 185-196; מ' הברטל, בין תורה לחכמה: רבי מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימונים בפרובנס, ירושלים תש"ס, עמ' 69-75; ר' בן-שלום, יהודי פרובנס: רנסנס בצל הכנסייה, רעננה תשע"ז, עמ' 511-564.

79 ראה G. Freudenthal, 'Samuel Ibn Tibbon's Avicennian Theory of an Eternal World', *Aleph*, 8 (2008), pp. 41-101.

80 ההשראה הושגה באמצעות ההתגברות של עם ישראל על הממד החומרי של המציאות. ראה רוס (לעיל הערה 77), עמ' 95.

בין ישראל לאומות

קודם עסקנו בארץ ישראל. נפנה כעת לחותמו של 'העניין האלוהי' על דינו של מהר"ל בעם ישראל. מהר"ל פתח את הפרק הששים ושבעה של "גבורות ה'" בדיון מופשט, שניתן לשייך אותו לתורת התארים האלוהיים בכלל ולהשגחה בפרט. מטרת הדיון היא להראות, שהנוכחות של האל בעולם הארצי מתבקשת מתורת התארים. כלומר באופן פרדוקסלי דווקא הפנייה של האלוהות לעולם הארצי השפל מאשרת את המעמד המוחלט של השלמות האלוהית גם ברמה השלילית והמכונסת בעצמה, ולהיפך: מתוך השלמות האלוהית האוטורקית נובעת פריצתה לחומריות. מהר"ל טען טענות אלה:

(א) הממד האלוהי הראשוני הוא אדיש ומשולל תארים, מאחר שהוא נעלה מהנמצאות כולם. 'שהכל אצלו גדול וקטן בשוה'.⁸¹

(ב) באותה מידה האל פונה גם לעולם הארצי ונוכח בו. הטעם הוא פרדוקסלי, ונשען על קטגוריית הצירוף של אריסטו⁸² לפי טיעון זה:

(1) אין שום דרגת קיום נעלית ככל שתהיה, אף לא מלאכים וגלגלים, המצורפת לאלוהות.

(2) אי אפשר לייחד את האלוהות לדרגת קיום כלשהי.

(3) כל דרגות הקיום ללא יוצאת מן הכלל שוות בפני האלוהות.

ולכן –

(4) האלוהות פונה גם לעולם הארצי.⁸³

(ג) המשמעות של שני הסעיפים הקודמים איננה מתמצה בהשגחה ובנוכחות אלא גם בהכללה. האל 'כולל הכל כמו שהוא גדול על הכל'.⁸⁴

(ד) בניגוד לאדם, שהתארים משלימים אותו, תארו של האל אינם משלימים אותו מפני שהוא כבר מושלם.

(ה) האל הוא 'פשוט בתכלית הפשיטות'.

(ו) מכאן שהאל נוכח גם בהוויה הארצית השפלה. מהר"ל עירב את הפשטות במובן של הומוגניות עם פשטות במובן של נוכחות בדרגות נמוכות, המסומלות ב'יתום ואלמנה' בבחינת 'נמצאים שלא נמצא בהם שום גדולה ורוממות'.⁸⁵

81 גבורות ה', פרק סז, שט טור ב, על פי איוב ג, יט. על גרסת המהר"ל לשלילת תארים ראה B. L. Sherwin, *Mystical Theology and Social Dissent*, Rutherford 1982, pp. 56-58. בוויכוח שפרץ בין מהר"ל לר' אליעזר אשכנזי על אודות התארים האלוהיים, הביע המהר"ל עמדה קבלית המסתמכת על חיוב התארים. ראה למשל א' נחשון (קופרמן), הגותו של רבי אליעזר אשכנזי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשע"ב, עמ' 146-209. אפשר שבממד האדיש רמז מהר"ל לממד האינסוף שבאל. שלילת התארים המיימונית הייתה מקובלת באופן כללי על שכלתני פולין ופראג. ר' אברהם הורוביץ, למשל, הקדיש את הדפים הראשונים של פירושו לשמונה פרקים לרמב"ם, חסד אברהם, לשלילת התארים. על ניסוחיו של רמ"א ראה י' בן-ששון, משנתו העיונית של הרמ"א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 44-45. ניסוח זה של מהר"ל השפיע על ההגות החסידיית בכלל ועל הגות חב"ד בפרט. ראה למשל ד' שוורץ, מחשבת חב"ד: מראשית ועד אחרית, רמת גן תשע"א, עמ' 72.

82 בלשון הביניימית 'הצטרפות'. עניינו יחס של דברים שהאחד לא נמצא ללא השני, כמו אדון ועבד או אב ובן. ראה ספר המאמרות לאריסטו פ"ב 40-37א6. הרמב"ם שלל את ההצטרפות ביחס לאל (מורה הנבוכים א, נב), ומהר"ל שלל את ההצטרפות של האל אף למלאכים.

83 גבורות ה', פרק סז, שי טור א.

84 שם שט טור ב.

המסקנה משורת הטענות הללו היא, כאמור, שהנוכחות בעולם הארצי נובעת מהממדים העליונים וה'נבדלים' של האלוהות. למסקנה זו שני היבטים, אונטולוגי ועובדתי. מבחינה ישותית, האדישות והנבדלות של האל מחייבת נוכחות שווה בעליונים ובתחתונים. מבחינת האימות, הנוכחות האלוהית מתאשרת מקיומה בעולם השפל: 'כי מה שהוא פונה אל השפלים שהם עלולים לגמרי מורה כי הוא יתברך עלה לגמרי'.⁸⁶ דווקא ההתגלות בדרגות הנמוכות של הקיום מאמתת את הטונסצנדנטיות האלוהית, ומכאן שהעניין האלוהי בעם ישראל נובע מהשלמות האלוהית. כתב מהר"ל:

אם אתה שואל למה נבחרו ישראל בפרט להיות שכינתו עם ישראל; ודבר זה יש לך לדעת, כי אחר שאמרנו שסדר המציאות כך חייב שיהיה שכינתו עם העלול, וישראל הם עלולים ממנו בעצם ובראשונה; וראיה שנקראו ישראל 'בנים', דכתיב בנים אתם לה' אלהיכם (דב' יד, א) וגו', כי אי אפשר לך לומר שכל האומות בשוה, שאם כן היו כלם בעלי חסרון, וזה כי התחתונים במה שהם תחתונים מצד הזה דבק בהם חסרון ואינם בשלימות לגמרי, ולפיכך אם היו כל התחתונים וכל האומות בשוה היו כלם בעלי חסרון מצד שהם תחתונים, אבל עכשיו שהנבחרים הם חלק ויחידות לא הכל, מעתה אף על גב שהם תחתונים מכל מקום דבק בהם ענין אלהי בחלק מהם, כי על חלק בהם לא יפול שם 'חסרון' ותחתונים' כמו שיפול על הכל, ודבר זה ידוע, וזהו חלק השם יתברך הוא יעקב וזרעו,⁸⁷ שדבק בהם ענין אלהי.⁸⁸

תבנית החשיבה של מהר"ל מעוררת עניין. נקודת המוצא היא כאמור הפרדוקס, שהנוכחות הנעלית ביותר ('עלה') מתאמתת כתוצאה מהווייתה בדרגות השפלות ביותר ('עלולים'), כלומר האלוהות והעולם החומרי או בני האדם שבו. אבל קביעה זו אין משמעה שאכן הנוכחות עצמה נחשפת בדרגות הנמוכות. נהפוך הוא: הנוכחות עצמה מבחינה ישותית מתגלה או חוברת לישויות הנעלות ביותר של העולם החומרי, שהן עם ישראל. היהודי מוצג בדבריו של מהר"ל כמעין היפוסטזה ראשונה בתהליך של נביעה. יהודים כישות קולקטיבית וכיחידים נתפסים כ'עלולים בעצם ובראשונה',⁸⁹ כלומר מבחינה סובסטנציאלית הם הקרובים ביותר לאל. לפיכך הם גם נובעים ממנו ישירות. כביכול יש מדרג של ישויות, כאשר עם ישראל הוא הראשון ולאחריו המלאכים ושאר האומות.

מתבנית חשיבה כזו עולה לכאורה, כי הנוכחות האלוהית חלה בכל העולם הארצי, אך היא ניכרת רק בקרב עם ישראל. כאן מהר"ל איננו עקיב בקו המחשבה שנקט. הוא טען, כי 'העניין האלוהי' דבק רק בעם ישראל ולא בגויים. אף שמבחינה חיצונית ואורגנית אין הבדל בין ישראל לאומות, ההתגלות היא לעם ישראל בלבד:

ואם אתה אומר הלא כל האומות בטבעיהן נבראים בשוה, אין זה קשיא, כי אנחנו אין מדברים מן הטבע רק במה שמוכן האדם לקבל ענין אלהי, כי זה לא נמצא ואי אפשר

85 שם שי טור א.

86 שם שם.

87 על פי דב' לב, ט.

88 גבורות ה', פרק סז, שי טור ב.

89 שם שיא טור ב.

להיות נמצא בכל האומות בשוה, ולכך סכלו אותם שאמרו שאפשר שיהיה ההצלחה האלהית בשוה אצל הכל, ודבר זה לא יתכן כלל.⁹⁰

מהר"ל שב למונח הטעון 'הכנה', וטען כי רק לעם ישראל יש מצע להתגלות. לדידו, אין ספק כי הנבואה הכנה בנפש האדם, ותמצא הכנה הזאת מיוחדים בה העם אשר בחר ה' יתברך, ומזה תראה כי העם הזה היה יותר נפשם אלהית מצד ההכנה הזאת.⁹¹ כדי להבהיר את הטעון השתמש במשל הנשען על משל הלב והאיברים בספר הכוזרי (ב, לו). מהר"ל קבע, שהאיבר הנכבד הוא 'הראש והמוח'.⁹² עם ישראל נמשל אפוא לראש ושאר האומות לאיברים האחרים, וההתגלות חלה בראש. מהר"ל קבע זאת בשונה מריה"ל, שטען במהלך דיון על המעמד הסמלי והממשי של בית המקדש, שההתגלות התרחשה בלב.⁹³ כאמור, לפי הטעון היה ראוי להיות שההתגלות תחול גם בדרגות הנמוכות של העולם הארצי אך תהיה ניכרת בגובה שבהן, עם ישראל. אבל מהר"ל שלל לחלוטין את ההתגלות מהדרגות הנמוכות. זאת ועוד: משל המוח והאיברים מציג את האומות כגוף אורגני, ואת עם ישראל כאיבר הדומיננטי שבו. לפי זה מן הראוי שגם האיברים הפריפריים יותר יחוו בנוכחות האלוהית גם אם בדרגה נמוכה. מכל מקום מהר"ל הציב חיץ ברור ביותר בין ישראל לאומות, ומבחינה זו הפנים את גישת ריה"ל בתוכן ובצורה, כדוגמת המינוח 'עניין אלוהי' ותבנית משל הראש והאיברים. הוא גם עקב אחרי הגישה האבולוציונית הקתרטית של ריה"ל, שלפיה עם ישראל המקראי הופיע לאחר תהליך של זיכוך כפי שהבהיר ריה"ל בספר הכוזרי (א, צה) בעקבות משל הקליפה והגרעין.⁹⁴

ד) אסתטיקה ופרדוקסליות

תרבות הרנסנס נשזרה באסתטיקה. ההגות היהודית שוב לא הייתה יכולה להתעלם באופן מוחלט מן החזותי ומן האמנותי. החיבור הדיאלוגי של ר' יהודה אברבנאל 'שיחות על האהבה' וחיבורו הרטורי 'נופת צופים' של ר' יהודה מסר לאון הם רק דוגמאות לשיבה לאסתטי בתקופת הרנסנס. עם המצאת הדפוס גברה המודעות האסתטית בשל התפוצה של שערים ותמונות מודפסים. אם עד כה נמנעו יהודים מלדרוך על סף הכנסייה ולצפות ביצירותיה החזותיות בשל זיקתן האלילית⁹⁵ השתנה המצב לפחות מבחינת האקלים התרבותי הטקסטואלי. מעתה היצירות האסתטיות חדרו לפחות לשיח היהודי דרך

90 שם שם טור א.

91 תפארת ישראל, פרק א, ח טור ב. אף בפרק זה המסגרת לתפיסת הנבואה וייחודה בעם ישראל היא של ריה"ל. אולם מהר"ל שילב את המונח 'הכנה', ובכך שיקע רמזים מתורת השכל.

92 גבורות ה', פרק סז, שיא טור א. עוד במאה הארבע עשרה היו וויכוחים על זהות האיבר שהנפש נקשרת בו. ראה למשל ד' שוורץ, 'זיקתו של הזרם הניאופלטוני במחשבה היהודית של המאה הי"ד לרפואה התיאורטית והפראקטית', קורות, ט, ט-י (תש"ן), עמ' 273-274.

93 הכוזרי ב, כו.

94 גבורות ה', שיא טור א – טור ב.

95 ראה K. P. Bland, *The Artless Jew: Medieval and Modern Affirmations and Denials of the Visual*, Princeton, NJ 2000; E. Wolfson, *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton, NJ 1994. באסלאם היה המצב דומה. ראה למשל S.H. Nasr (ed.), *Philosophy, Literature and Fine Arts*, London & Jeddah 1982 וראה כעת ד' שוורץ, מפגשים: פרקים באסתטיקה יהודית, רמת גן תשע"ט, עמ' 76-79.

הכתבים הנדפסים. הפתיחות לשיח האסתטי שהופיעה באיטליה השפיעה גם על בוהמיה, ששררה בה אווירה פתוחה באופן יחסי.

דמותו של ריה"ל, המשורר וההוגה, נשזרה אף היא בנטייה האסתטית של ההגות היהודית ברנסנס. המבנה הדיאלוגי של ספר הכוזרי הלם את עניינם של היוצרים. אכן, מהר"ל טען, שהעניין האלוהי הוא המקור ליופי. כלומר מבחינתו יש אסתטיקה אלוהית, וברצוני לבחון את גישתו זו. גם בגישה זו בא לידי ביטוי מרכזי המונח 'העניין האלוהי', אף כי השפעת ריה"ל בסוגיה האסתטית איננה ניכרת.

מקורות הרנסנס

מהר"ל הקדיש בכתביו לא מעט דיונים לאסתטיקה, ועובדה זו בפני עצמה יוצרת זיקה בין הגותו להגות הרנסנס. מרבית הדיונים נמצאים בפירושי האגדות שכתב, ובכך ניכר בבירור שהוא ייחס לאגדה בבחינת תורה שבעל פה עניין אסתטי.⁹⁶ אבל האסתטיקה מאפיינת גם את המונוגרפיות שכתב. דוגמה לכך היא קישור ההיבטים החזותיים והאקוסטיים של מתן תורה לאופייה של התורה עצמה. מהר"ל טען, שסיבת נתינת התורה בקולות וברקים ובקול השופר⁹⁷ נעוצה בעובדה, שהחוויה האסתטית של העוצמה החזותית והאקוסטית מבטאת את הסמכות המוחלטת של התורה. האפקטים האסתטיים מביעים את המוחלטות של החוק האלוהי. לדבריו, 'מפני כי התורה כל דבריה מחויבים מוכרחים, וכל דבר שהוא מוכרח הוא חזק, ולפיכך כאשר באה התורה אל העולם השפל אשר כל דבריה ומצותיה הם מוכרחים ומחויבים בחוזק, היה נמשך עם זה דברים שהם באים בחוזק כמו קולות'.⁹⁸ מהר"ל נקט את החוויה האסתטית (שמיעת קולות) כדימוי לאופיו של החוק האלוהי.

אמנם תפיסת היופי של מהר"ל זוקקת דיון עצמאי, ולא באנו במקום זה אלא לבחון את שזירתה במונח 'העניין האלוהי'. אף על פי שריה"ל היה משורר רב השראה ובעל נפש של אמן הוא נמנע בהגותו מלייחס תכונות אסתטיות מובהקות לעניין האלוהי. בספר הכוזרי ציין, כי יופיו הגופני (ג'מאל) של עם ישראל נאצל מ'חיות אלהית' (חיאא אלאהיה).⁹⁹ בהסתמכו על מזמור יט בתהלים ציין כי השמש אמנם יפה (ג'מאל) אך התורה מאירה ממנה, מפני שהעניין האלוהי (אלאמר אלאאהה) אינו נעוץ ביופי.¹⁰⁰ לדידו של ריה"ל העניין האלוהי נעלה על היופי, והוא ניכר דווקא בתורה.

מהר"ל הסיט את המונח 'עניין אלוהי' ליופי, ובכך כמדומה נענה לפחות מבחינה צורנית לרוח הרנסנס. הוא הכיר ביופי הגשמי, ולדידו גם היצרי, אולם טען שהיופי האיכותי הוא הביטוי של הטרנסצנדנטי בעולם החומרי. על כן גם טען שהיופי הוא תוצאה של אור. תפיסה זו גרמה לו שיתגורר בין הכרה ביופי גשמי כשלעצמו לבין שלילת יופי כזה. דוגמה משקפת לפנייה לאסתטי בהגות הרנסנס ולכיניונו על הרוחני והאלוהי הם דבריו של פיצינו, שנכתבו באיגרת לג'ובני קבלקנטי (1509-1444):

96 ראה למשל ד' שוורץ, "אמצע לארצות ושער לשמים": ארץ ישראל בהגות היהודית של המאה הט"ז, א' רביצקי (עורך), ארץ-ישראל בהגות היהודית בעת החדשה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 63-65.

97 על פי שמי"ט, טז.

98 תפארת ישראל, פרק ל, פט טור א.

99 כוזרי ב, סב; מקור, עמ' 77.

100 כוזרי שם נו; מקור, עמ' 73.

אהבה כפי שהפילוסופים מגדירים אותה היא בוודאי הכמיהה ליופי. היופי של הגוף נעוץ לא בצלו של החומר אך באור ובחסד של הצורה; לא בחשכת הגוף אך בפרופורציה הברורה; לא בכובד חסר סדר ורגש אך במספר ובמידה הרמוניים. אולם אנו חווים אור, חסד, פרופורציה, מספר ומידה אלה אך ורק באמצעות חשיבה, ראייה ושמיעה.¹⁰¹

החוויה האסתטית איננה מתבטאת באובייקט כפי שהוא אלא באידאות שהוא מייצג (סדר ותואם מתמטיים). פיצ'ינו טען בהרחבה באיגרת לחבריו, כי היופי הגופני מקביל לממד השכלי והנפשי,¹⁰² ובכתביו ציין שיש ללמוד את יפי העולם ההרמוני.¹⁰³ לפי פיצ'ינו היופי אינו אלא הארה הנאצלת מהאל.¹⁰⁴ גישה זו הכתה שורשים. דוגמה נוספת לכך היא תפיסתו של ג'ובני פיקו דלה מירנדולה (1463-1494). פיקו כתב על הרצון האנושי לחוויית האלוהות, לאמור להעפיל להווייה הטרנסצנדנטית דברים אלה:

כיוון שכאשר נתעלה עד לאותו מצפה שממנו ניתן לנו למדוד, במידת הנצח, את מה שהיה ואת מה שיהיה, ובראותנו את היופי הבראשיתי, נהיה כנביאים אפולוניים של אותו יופי ואוהביו המכונפים; ובלהוט בנו האהבה שאין לבטאה במלים, הרי שלבסוף נהיה כמו רגושים מרוב השראה, כמו השרפים הלוהטים הנשלפים מתוכנו, וכשנהיה לרגלי האל העליון שוב לא נהיה אנו-עצמנו, אלא נהיה אותה הווייה עצמה שבראה אותנו.¹⁰⁵

פיקו קישר אלה לאלה את היופי, האהבה והשאיפה לטרנסצנדנטיות. בדבריו ניכר, שהיופי מתייחס לא רק לחזותי ולאידאה של החזותי אלא גם למישור האלוהי הצרוף. היופי הוא לא רק ביטוי של ראייה אלא גם של קונטמפלציה. פיקו דיבר על ראיית ונוס ב"התבוננות שכלית בדמותה האלוהית".¹⁰⁶ פיצ'ינו ופיקו קישרו את היופי לרגש האהבה, ושניהם ראו ביופי פרוזודור למישור הספיריטואלי הדתי של הקיום. היופי הוא מושא של התבוננות קונטמפלטיבית, ובתור שכזה הוא נתפס כטרנסצנדנטי. כמוכן, ר' יהודה אברבנאל בחיבורו 'שיחות על אהבה' הרים תרומה חשובה לדיון האסתטי בהגות היהודית בתקופת הרנסנס. ייתכן שהחיבור נכתב במקורו עברית, ועל כן לא התקשה מהר"ל לקרוא בו.¹⁰⁷ מכל מקום חיבור זה מבטא את האקלים האסתטי שמהר"ל פעל בסביבתו הרחוקה.

101 ראה *Meditations on the Soul: Selected Letters of Marsilio Ficino*, Clement Salaman (ed.), Rochester 1996, p. 173.

102 שם, עמ' 4.

103 ראה *Platonic Theology*, I. J. Hankins & M. J. B. Allen (eds.), Cambridge, MA & London 2001, pp. 203, 205.

104 ראה J. Kraye, 'Moral Philosophy', C. B. Schmitt & Q. Skinner (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988, p. 354.

105 פ' דלה מירנדולה, נאום על כבוד האדם, בעריכת מ' אידל תרגם ג' שילוני, ירושלים תשנ"א, עמ' 34.

106 ראה ח' וירשובסקי, בין השיטין, ירושלים תש"ן, עמ' 51.

107 ראה מ' דורמן וז' לוי (עורכים), פילוסופיה האהבה של יהודה אברבנאל, תל אביב וחיפה תשמ"ה.

הפנמה

מהר"ל הפנים את תפיסת היופי כשדה אסתטי שמעבר לגשמי ולחזותי. אולם הוא לא הסתפק בתפיסות הנאופיתגוראיות של המספר וההרמוניה אלא אימץ את גישתו של פיקו בדבר הזיקה שבין יופי לטרנסצנדנטיות. כדרכה של ההגות היהודית בימי הביניים הוא אף הפליג ושלל את היופי הגופני כערך, ונטע אותו כולו בממלכת הרוח. מבחינה זו לא היה מהר"ל חדשן, ורוח הגותו השמרנית כפי שהופיעה ביחס לשכלתנות הביניימית ניכרת גם בדיון האסתטי. החידוש נעוץ בהפניית תשומת הלב ההגותית לשיח האסתטי.

מהר"ל ניסח עיקרון מכונן, וחזר עליו פעמיים באותה הלשון ממש בכתביו השונים: 'והפאר והיופי דבר זה הוא מצד ענין אלהי שיש בנבראים, שאין היופי מתיחס אל הגשמי כלל'.¹⁰⁸ דברים אלה עומדים במתח עם התפיסה האלמנטרית, שאף מהר"ל הכיר בה, שהיופי הוא גופני וחזותי.¹⁰⁹ זאת ועוד: כאשר מדובר בנשים היופי מתפרש אף הוא פעמים רבות כפשוטו. על כן נקט מהר"ל בטכניקות פרשניות מגוונות כדי להפקיע את היופי החזותי הגופני מפשוטו ולפחות לצמצם אותו עד למינימום ההכרחי.¹¹⁰ מבחינה זו צעד מהר"ל בעקבות פיצ'ינו ופיקו.

אולם המהלך המשמעותי של מהר"ל היה העברת היופי ה'אמתי' לממלכת הרוח, דהיינו לעולם הטרנסצנדנטי. על דברי הבבלי 'כל מעשה בראשית בקומתן נבראו, בדעתן נבראו, בצביונם נבראו'¹¹¹ כתב בלשון זו:

לפיכך אמר 'בקומתן נבראו', וזה כנגד הגוף שמקבל הקומה הגשמית, כי הרחקים שייכים לגשם. ואמר "בדעתן" נגד הצורה, כי מצד הצורה הזאת נמצא הדעת לכל בעל חיים, ואין ספק כי הדעת היא שלימות הנפש שהיא הצורה לכל נמצא; כמו שהקומה היא שלימות הגוף כך הדעת היא שלימות הנפש, גם נפש בלא דעת לא טוב,¹¹² ולפיכך אמר 'בדעתן נבראו'. והפאר והיופי – דבר זה הוא מצד ענין אלהי שיש בנבראים,¹¹³ שאין היופי מתיחס אל הגשמי כלל. וכבר בארנו זה כי היופי והפאר הוא מתיחס אל הבלתי גשמי וזה בארנו פעמים הרבה.¹¹⁴ ואמר שהיו נבראים בשלמותן הן מצד גופן הן מצד צורתן שהוא הנפש הן מצד ענין האלהי הדבק בנבראים והוא היופי שלהם.¹¹⁵

108 דרך חיים לאבות ו, י, שכב טור א; חידושי אגדות, ד, צז טור ב.

109 מהר"ל הסביר את פשר שמו של יפת ב"גור אריה" לבר' ט, כג: 'ובשביל זה נקרא "יפת", כי יופי שייך בגוף דוקא'. כן כתב גם בחידושי אגדות, ב, כ טור ב, 'שהיופי לגוף ואינו ראוי אל התורה'.

110 על כן פירש מהר"ל את הארת הפנים של משה (שמ' לד, כט) כהשראה של הטרנסצנדנטי: 'ואין היופי ההוא יופי גשמי רק אור נבדל שראוי לבעל שכל' (חידושי אגדות, שם). תפיסת היופי כביטוי של 'שכל' שבה ונשנית בדרך חיים לאבות ו, ג, רפז טור א ('אשה יפה' שקולה ל'אדם שכלי'). במקור אחר ב'גור אריה' פירש מהר"ל 'יופי' בפירוש מצמצם. הוא שלל את המובן של יופי כחריגה מההיבט האסתטי של המראה הרגיל, וכוונן אותו על 'בהירות הגוף', כלומר גוף שאין בו פגם אסתטי. כך פירש מהר"ל את יפיה של שרה בכל ימיה על פי הדרש (בראשית רבה נח, א, תאודור ואלבק עמ' 618-619; גור אריה לבר' כג, א).

111 בבלי, ראש השנה יא ע"א; בבלי, חולין ס ע"א.

112 על פי מש' יט, ב.

113 כאן התייחס מהר"ל ל'בצביונם נבראו'.

114 מהר"ל נקט כאן לשון הפלגה. הוא התייחס ליופי גשמי לא מעט בכתביו. כוונתו הייתה, שהיופי האיכותי ביותר הוא הנוכחות של הנבדל. למשל על קרינת אור פניו של משה כתב מהר"ל, 'ואין היופי ההוא יופי

המבנה המשולש שבאגדה התלמודית (קומה, דעת וצביון) מתפרש בדברי מהר"ל כמציין את החומר, הצורה והעניין האלוהי בהתאמה. כל גורם הוא שלמות של הגורם שקדם לו: הצורה היא שלמות החומר, והעניין האלוהי הוא שלמות הצורה. השלמת הצורה נתפסת בעיני מהר"ל כמהלך אסתטי. שוב אנו עומדים בפני תפיסת העניין האלוהי כדבק בצורה ומבטא את הייחודיות של הקיום האנושי, ומהר"ל אכן קישר זאת בפירוש אבות ו, י לצלם.¹¹⁶

נדמה שההיבט האסתטי של העניין האלוהי בהגותו של מהר"ל הוא תוצר מובהק של הגות הרנסנס, וביתר דיוק של האופן הזהיר והמהוסס שבו נקלטה הגות זו בכתבי יהודים כמו מהר"ל. עצם ההתנוודות במינוח וברעיון היופי בין החזותי לבין תוצר של ההתגלות האלוהית איננו רווח בהגות היהודית בקדם הרנסנס.

אולם יושם אל לב שבין השורות המשיך מהר"ל את הפולמוס הסמוי שלו עם ההגות שספג בסביבתו. מבחינתו יופי איננו כרוך במספרים, בפרופורציות ובהרמוניות. הוא אמנם השתמש תדיר במשמעותם של מספרים אולם לא כאידאות או כהשתקפויות של יופי. יתר על כן: מהר"ל דחה את היופי הגשמי מכול וכול. לדידו היופי איננו מה שנתפס בחושים החומריים ולפחות איננו מתמצה בתפיסת החושים אלא הוא תוצר המובהק של העולם הטורנסצנדנטי ושל נוכחותו בעולם הארצי. לא נחה דעתו עד שהגדיר את היופי כהיעדר החומריות. באופן פרדוקסלי דווקא סילוק החומרי הוא היפה. על יפיה של צפנת בת פניאל, שנזכר באגדות החורבן (גיטין נח ע"א), כתב מהר"ל, 'כי כל אשר הוא נוטה אל החומרי יש בו עכירות, והמסולק מן החומרי יש בו הזיו והאור'.¹¹⁷ כך אף דרש את שמה של האישה היפה, 'צפנת' מלשון הצפנה. היופי איננו חזותי אלא הביטוי של העולם העליון הנבדל.

בעיניו של מהר"ל, 'הפריצה' של העולם הרוחני לגשמי היא היופי האמתי, והעולם הטורנסצנדנטי איננו נאמד ונתפס בחושים כי אם בהכרה ובאמונה אינטואיטיבית. מהר"ל העביר את היופי לתחום הרוחני במסגרת שימוש ב'עניין האלוהי', ובכך ערער לחלוטין את מעמדו של היופי החושי.

(ה) סיכום

ריה"ל עיצב את שימושו של מהר"ל במונח 'עניין האלוהי' כנוכחות אלוהית (טרנסצנדנטית כשלעצמה) בעולם הארצי. כאמור לעיל, אצל שניהם מונח זה הוא תחליף למטאפיסיקה הנדחית. אצל שניהם האמונה המופשטת מפנה את מקומה להכרה בנוכחות ולפעילות של הטורנסצנדנטי בעולם החומרי. שניהם משוכנעים שמסד אמוני הוא מיותר, מאחר שהעובדות בעולם החומרי משקפות את החותם הישיר של האלוהות. זאת ועוד: הצירוף של עם ישראל וארץ ישראל כביטוי של הנוכחות האלוהית מופיע הן אצל ריה"ל הן אצל מהר"ל. מהר"ל הוסיף וקבע, כי לעתים העניין האלוהי מבטא נוכחות טרנסצנדנטית המיתוספת לחוקיות הטבעית ונותנת בה טעם, אך איננה משנה אותה; ולעתים העניין

גשמי רק אור נבדל שראוי לבעל שכל' (חידושי אגדות, ב, נדרים, כ טור ב). כך אף ציין בפירושי אגדות לקידושין, ש'היופי הוא זיו האור ואין האור גשמי' (שם כמו טור א).

115 דרך חיים לאבות ו, י, שכב טור ב.

116 על הזיקה שבין צלם ליופי ראה יעקבסון (לעיל הערה 49), עמ' 108-110.

117 נצח ישראל, פרק ז, נ טור ב.

האלוהי משקף נוכחות טרנסצנדנטית הדוחה את החוקיות הטבעית מפניה. העניין האלוהי משקף הן את ההסדרה הטבעית הן את ההסדרה הנסית. אין ספק, שמינוחו והגותו של ריה"ל טבעו חותם עמוק בהגותו של מהר"ל.

אף על פי כן מהר"ל מעולם לא קיבל את עקרונותיו של ריה"ל או של הוגה אחר כלשהו ללא הטבעת חותם אישית.¹¹⁸ הוא היה סלחן יותר ביחס לדחייה המוחלטת של המסד הספקולטיבי. בחיבוריו נמצא דיונים מופשטים אף כי אין הם עומדים בזכות עצמם. למשל, הוא קיבל את ההנחה של קיום הטרנסצנדנטי ומעורבותו בעולם הארצי גם כשאין מעורבות זו עובדתית. למשל הדיון בהופעת העניין האלוהי בעם ישראל משקף הבדל שיטתי בין ריה"ל למהר"ל, למרות ההשפעה המסיבית של ריה"ל על הצורה והתוכן של דברי החכם מפראג. מהר"ל ראה בבחירה ובהנהגה המיוחדת של עם ישראל תוצאה של תורת התארים האלוהיים, לפחות מבחינת הדיון. כלומר הבחירה נובעת מניתוח השלמות האלוהית והאופן שבו היא מתגלה. הנוכחות האלוהית בעם ישראל כביטוי של עולם חומרי שפל מוכיחה את השלמות האלוהית במובן הרעיוני הספקולטיבי המובהק שלה. באופן חריג מהר"ל, השולל דיונים מופשטים, נסמך כאן על הטרנסצנדנטי כאימות. על אף שההסתמכות היא על זיקתו של הטרנסצנדנטי לעולם הארצי עדיין מדובר בדיון עיוני ושיטתי. לעומת זאת ריה"ל הסתייג מהדיון המופשט בתורת התארים האלוהיים מאחר שמבחינתו האימות היחיד של האמונה היהודית נעוץ באוידנציה שלה, כלומר ביכולת לאמת את עצמה מבחינה עובדתית (כמו אימות מעמד הר סיני והניסים שהיו במדבר). העיון השכלי איננו מוביל לפירות ממשיים. לדיון של ריה"ל הבחירה איננה נובעת מדיון בשלמות האלוהית אלא מן הניסיון ההיסטורי. הדיונים של ריה"ל בתורת התארים נועדו להבליט עובדה זו.¹¹⁹ כאמור, הבדל זה הוא שיטתי. מהר"ל הסתמך על דיון מופשט בתארים האלוהיים בעוד ריה"ל הסתייג מדיון כזה. אולם מבחינת התכנים והמסקנות שניהם זהים. זאת, מפני ששניהם לא ראו תועלת בדיון המופשט במטאפיסי כשלעצמו והתמקדו במשמעות ובערך של העשייה והפעולה. הרי גם מהר"ל היה אדיש לנבדל כשלעצמו, והתעניין אך ורק במעורבותו בהווה הארצית. אנו שבים להבדלים סמנטיים בלבד: ריה"ל ראה ערך בפרקסיס בלבד, דהיינו קיום המצוות, ומהר"ל זיהה את השכל' האמתי עם הפרקסיס.

הדיון במונח 'עניין אלוהי' מבטא אפוא את השיבה של מהר"ל לריה"ל, אך מתוך נקודת מוצא בשלה ומורכבת הרבה יותר מאשר של המשורר וההוגה בן המאה השתיים עשרה. מהר"ל שוב איננו חושש שהדיון המופשט והתאורטי יסיח את הדעת מעוצמת העובדתיות של האמונה היהודית. מבחינתו העניין האלוהי מבטא את הממד הטרנסצנדנטי הנוכח במציאות והמשפיע עליה. ממד זה ניכר במיוחד בשכל ובנבואה.

ההבדל בנקודת המוצא בין מהר"ל לריה"ל ניכר גם בזיקה שבין העניין האלוהי לבין המישור האסתטי. מהר"ל לא היסס לנתב את הדיון לערך היופי החזותי בעוד ריה"ל לא הדגיש ערך זה במיוחד בהגותו. מהר"ל טען, שנוכחות העולם הנבדל בעולם הארצי ניתנת להערכה במונחים אסתטיים. הנוכחות של הטרנסצנדנטי היא היופי האמתי וה'אלוהי'. אמנם מהר"ל ניצל הזדמנות זו כדי למשוך את הפולמוס האנטי רציונליסטי לא רק לימי הביניים אלא גם להגות הרנסנס. הוא מעולם לא התנתק מהיצר הפולמוסי האנטי פילוסופי

118 ראה למשל קליינברגר (לעיל הערה 2), עמ' 41.

119 ראה ד' שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשס"ב, עמ' 62-67.

שלו. אבל הוא לא נרתע מהתאמת מערכת המונחים ותבניות הטיעון של הגותו לרוח החדשה שנשבה בפראג בגוונים ובכיוונים שונים באותו הזמן. 'העניין האלוהי' מבטא את התנועה בכתבי מהר"ל מהאדישות לעולם הטרנסצנדנטי לעיסוק בעולם החומרי. העולם הטרנסצנדנטי איננו מעניין את מהר"ל כשלעצמו. למעט היגדים כלליים על האל ועל המלאכים אין בכתבי מהר"ל דיון במיפוי העולם הטרנסצנדנטי. מבחינה מסוימת הוא מיצה עד תום את שלילת התארים המימונית. מות המטאפיסיקה מוליך בהכרח את ההוגה לעסוק ברישומי העולם האחר בעולם החומרי. 'עניין אלוהי' ו'דבר אלוהי' משמשים מעין כיסוי לנוכחות אלוהית בעולם החומרי, שכשלעצמה אין היא מעוררת עניין. על כן הקרבה בין מהר"ל לריה"ל מתעצמת בחוסר העניין היסודי שגילה הראשון בקבלה. ריה"ל כמובן לא הכיר את ראשיותה של תורת הסוד בפרובנס. מהר"ל אכן מבטא מודעות לקיום הספירות, אך לא ממש מתרגש מהדיון המפורט בהן. שני ההוגים הגדולים הפנו את תשומת הלב לעשייה ולעולם החומרי, אך בכך לא מסתכמת ההשוואה ביניהם: שניהם עשו זאת על חשבון תיאור העולם הטרנסצנדנטי והשתקעות בדיון מפורט במבנהו.

Abstract

This article explores the term "divine presence" or "thing" (*al-amr al-ilahi*, *inyan elohi*) in the thought of Judah Loew b. Bezalel, known commonly as Maharal. Both Judah Halevi and Maharal rejected metaphysics, and, as a consequence, in their thought, religious truth is based on facts alone, specifically on revelation. Yet, whereas Halevi was entirely indifferent toward the spiritual world, Maharal took an interest in the involvement of the transcendental in the material world. In fact, his thought focused on that involvement, which affected not only a person's religious activity (observing the commandments) but also other aspects of earthly existence, such as aesthetics. The term "divine presence" denoted for Maharal the fact that both the laws of nature and miracles result from the involvement of the transcendental in the material world. Thus while Halevi rejected the discussion on the transcendental totally, Maharal was less radical. He showed interest in its involvement in the material world.