

יונה בן ששון / ירושלים

## השבת במחשבת היהדות רמב"ם-רי"ה, עיון משווה\*

### א. מבוא

#### נושאי העיון.

עיון משווה בין הרמב"ם ורי"הל בתחום מתחומי ההגות מונחה מיסודו על ידי העובדה – שהיא המשווה ערך מיתודולוגי כולל יותר לעיון – כי המדובר הוא בחכמי שתי אסכולות במחשבה היהודית. לפי זיקתן לאסכולות-אבות בהגות העולם הקלאסי, אם כי לא על צד הזיהוי והשויון, מתחלקות משנותיהם העיוניות של הרמב"ם ורי"הל בין האריסטוטליזם והניאופלטוניזם; הרמב"ם רוצה בסינתזה בין האריסטוטליזם השכלתני לבין היהדות כדת ההתגלות, ואילו רי"הל זיקה לו, לפי כמה מעיקרי משנתו, לניאופלטוניזם, המפליג בתיאולוגיה שלו מעבר לשכלי.

ההבחנה בין שיטות שני ההוגים תחילתה כבר באשר לנושא של האמונה והמצווה. בשיטה השכלתנית של הרמב"ם נושא העיון הדתי והמצוותי הוא היחיד המאמין הנברא בצלם; התורה והמצווה באים להדריך את האדם המאמין בקיומו הדתי ולכוונו לתיקונו. לעומת זה הרי בשיטתו של רי"הל מיוחס כושר דתי שמעל לשכל לאומת 'הסגולה'; אומה זו – עם ישראל – הוא הנושא של הדתי והמצוותי, כשייחודו מצורף למקום הנבחר, לארץ הקודש:

\* משום השיקול של ברירות ההשוואה הוקדם הרמב"ם לרי"הל, שלא לפי הסדר של תולדותם.

1 י' גוטמן, הפילוסופיה של היהדות ע' 142 ועי' S. Pines. The Guide of the Perplexed, Translator's Introduction, pp. LXI-LXIII

2 שם עמ' 114, 122, 126.

לעניינינו די באיסוף מצד האסכולות הללו, בלי להיזקק להתייחסותם של רי"הל ורמב"ם לחכמי ימי הביניים היהודים והערבים.

3 מו"נ ח"א, פ"א.

מו"נ פותח בעיון באדם ומדרגתו האמונית, בחינת נברא בצלם.

4 שם ג, כז, ועי' להלן ע' 99.

‘ובני יעקב כולם סגולה, כולם ראויים לעניין האלוהי והיה להם המקום  
ההוא המיוחד בעניין האלוהי’.<sup>5</sup>  
בכלל הדברים המתייחסים לעניין האלוהי של עם הסגולה ובארץ הבחירה  
נמנית גם השבת, שהיא מערובות ההתחברות בעניין האלוהי  
‘ויש לנו התחברות בעניין ההוא האלוהי בתורות אשר שמם ברית בינינו  
ובינו כמילה... והשבת’.<sup>6</sup>  
‘ודע, כי שבתות ה’ ומועדי ה’ אמנם הם תלויים בנחלת ה’.<sup>7</sup>

ברם, לא רק בזה נבחנים הרמב"ם ורי"הל בעניין המצוות. גם בפרשת  
טעמי המצוות כמכלול ניכרים שינויי האסכולות. דרכו השכלתנית של הרמב"ם  
מכוונת לקביעה בדבר קיום של טעמים למצוות כולן, ללא חריג כל שהוא:  
‘כל המצוות... יש להם סיבה, רצוני לומר: כי למצווה ההיא או לאזהרה יש  
תכלית מועילה’.<sup>8</sup>

לדעתו של המורה מכוונות המצוות כולן לתכלית אנטרופוצנטרית, לתיקונו  
של האדם באמונתו; להישג אישי-אינטלקטואלי באמונות ודעות ולתיקון  
מוסרי בקיומו בחברה.

‘תיקון הנפש... שיינתנו להמון דעות אמיתיות כפי יכולתם’<sup>9</sup> וכתנאי לכך  
ועל כן קודם בטבע ובזמן – תיקון מוסרי:

תיקון הגוף יהיה בתיקון ענייני מחייתם קצתם עם קצתם’.<sup>10</sup>  
במערך זה של טעמי מצוות מעמד מיוחד למצוות השבת, בתוך כלל  
המועדים, והוא בהתכוונותה לשתי הכוונות גם יחד:  
‘שבתות וימים טובים – והם אשר ספרנום ב’ספר זמנים’, והתורה ביארה

5 כוזרי מאמר ב, פסקה צה –

‘עניין אלוהי’ – מונח יסוד של משנת רי"הל, מציין את המהותי שבדתי, בחינת הכושר  
לדביקות באלוהי או האלוהי עצמו (שם מאמר א, פסקה מב – מקום הגדרתו  
הראשונה) ועי’ בירור יסודי של מושג זה במאמרו של י’ היינמן ‘תמונת ההיסטוריה  
של יהודה הלוי’ ב’ציון’ ט’ 1944, עמ’ 147 – 177) וי’ י’ גוטמן, הפולוסופיה של  
היהדות ע”ע 386, 387 הערה 353 א’.

6 שם, מאמר ב, פסקה לד.

7 שם, פסקה יח.

8 מו”ג ג, כו, ועי’ עוד שם, פל-א.

9 שם, פכ”ז.

10 שם, מעמדו של המוסר בשיטת הרמב"ם הוא עניין לענות בו לרבים, כגון מחקריהם  
של ד’ רוזין (ברסלאו 1875), ה’ כהן (לייפציג, 1908); וכן עי’ י’ גוטמן, הפולוסופיה  
של היהדות עמ’ 162, 167; ולאחרונה – א’ גולדמן, העבודה המיוחדת במשיני  
האמיתות (בר-אילן תשכ”ח).

עילת כל יום מהם וזכרה סיבתו, ושהוא – להגיע אל דעת אמיתי או למנוחת גוף או לשניהם יחד<sup>11</sup>.

אלא שהמשנה הזו, האנטרופוצנטרית, שלטעמי המצוות אינה סוף דעתו של המורה. מצויה במו"ג (במורה נבוכים) גם מערכת תיאוצנטרית של טעמי מצוות, לפיה תכלית המצוות – אהבת ה' ויראתו:

כבר ביאר האלוה ית' כי תכלית מעשי התורה כולה הוא – להגיע אל האדם זה ההיפעלות רצוני לומר: יראתו ית'... כי שתי התכליות, והם האהבה והיראה יגיעו בשני הדברים: ה'אהבה' תגיע בדעות התורה – – – וה'יראה' תגיע בכל מעשי התורה<sup>12</sup>.

האמור מכוון לשאלה, שפישרה שייך לסוף הבירור של טעמי מצוות שבת לפרטיהם – מה ייחוד יש במעמדה של השבת בזו המערכת התיאוצנטרית של טעמי המצוות.

אחרת היא משנת טעמי המצוות של הרי"ה<sup>13</sup>, הן כמכלול והן כאשר לטעמה של מצוות שבת. ביסוד שליטה כאן ההכרה, כי אין בידי ההשגה האנושית להגיע לחקר הכוונה האלוהית במצוותיו, אלא בחסד ההתגלות – אין האדם מגיע על העניין האלוהי אלא בדבר אלוהי, רצוני לומר: במעשים שיצוו האלוהים<sup>14</sup>.

ובמערכת המצוות – אלוהיות ואמוניות ממש הן דוקא אלה המצוות שאין להן טעם – התורות האלוהיות השמעיות<sup>15</sup>. אלא שהמצע לעיצוב עדה באמונתה הוא תקינותה בקיום החברתי-מוסרי המושג על ידי התורות המנהגיות והשכליות – – – קבלת הצדק וההודאה בטוב הבורא<sup>16</sup>. במיון זה של המצוות משוייכת השבת, כקרבנות – לתורות האלוהיות השמעיות, ומטעם זה מותנית אף היא בתקינות מוסרית של החברה:

ומי שלא החזיק באלה, איך מתזיק בקרבנות ובשבת... וזולתם, ממה שאין השכל מחייבו ולא מרחיקו, והם התורות אשר בהם התייחדו בני ישראל

11 שם, פל"ה,

12 שם פנ"ב, ועוד שם, פכ"ד ופכ"ט, ועי' י' בן-ששון לחקר משנת טעמי המצוות במו"ג, תרביץ תש"ך.

13 כחרי, מאמר א, פסקה צח.

14 שם, מאמר ב, פסקה מח.

פרק לא בח"ג של מו"ג הוא ויכוח עם דעות מעין אלה.

15 שם, ועי' רס"ג אמונות ודעות, תחילת מאמר שלישי, בדבר הכרת טובה כיסוד בטעמי המצוות. בראיית המצוות המוסריות כתנאי לשכבה עליונה יותר של מצוות נפגשת שיטתו של ריה"ל עם זו של המורה אלא שהשכבה העליונה של המורה עליונותה היא דוקא במשקלה העיוני-שכלי (עי' להלן ע' 99).

תוספת על השכליות, ובהם היתה להם יתרון העניין האלוהי, ולא ידעו איך יתחייבו אלו התורות, כאשר לא ידעו איך ירד כבוד ה' ביניהם ואש על קרבנותם... לולא המעמדות וראות העין אשר אין בו מדחה<sup>16</sup>.  
הוזה אומר, למצוות שכת שמור מקום במערכת המצוות היהודית אמונית מובהקת, בין התורות האלוהיות השמעיות:  
'הייתכן שיחזיק הישראלי בעשות משפט ואהבת חסד ויעזוב המילה והשבת ותורות הפסח ושאר התורות ויצליח?<sup>17</sup>

משמע, תפיסת עולם הרואה את האמונה במדרגה מעל לשכל, מנחה את רי"הל בשיטתו בטעמי המצוות, ובכלל זה בעניין טעמה של שבת. עם זאת מצויים בהגותו של רי"הל טעמים למצוות השבת, המושרשים ביסודי דעותיו כתחומי העיון הדתי. כדי להגיע לתקרה של דו-כווניות זו בהגותו של רי"הל צריך לפנות ללימוד טעמי מצוות שבת לתכניהם ומשמעויותיהם.

פירוטם של טעמי מצוות שבת לפי תחומי ההגות שני האירועים, הקוסמי וההיסטורי, שהשבת מסמלת – זכרון למעשה בראשית<sup>18</sup> וזכר ליציאת מצרים<sup>19</sup> קובעים זיקה בין עניין השבת לבין התחום המיטאפיזי והמיטאהיסטורי. זהו רובד העיון – במשמעויות שהשבת מסמלת. הרובד האחר הוא העיון בטעמיה של השבת בחינת מצווה: מה משקלה בתחום ערכי חברה וחינוך אמונתי, ומה תוקפה החוויתי-דתי. אמנם, שני רבדים אלה אינם נפרדים זה מזה – למשמעויות המיטאפיזיות והמיטאהיסטוריות של שבת השלכות על אופיה המצוותי. מאידך הרי הבנת טיבה המצוותי של השבת עשוי לסייע לחישוף פשר המשמעויות המכוונות במצווה זו.

על פי האמור משמע, כי פרקי ההגות הרלבנטיים לגבי הנושא כוללים את התחום המיטאפיזי, בהיות עניין זכרון למעשה בראשית כרוך בחילוקי האס-כולות באשר לתמונת ההווה והתחלותיה, ואילו הטעם המשמעוטי האחר זכר ליציאת מצרים מחייב עיון בדעותיהם של חכמי ההגות בתחום המיטאהיסטורי. באשר לטעמיה של השבת כמצווה הרי יסודם בעיקרי הגות בתחום

16 ש.ם.

מן העניין לציין, כי מצוות שמעיות אף הן אינן מנוגדות לשכלי אלא כביכול נייטר-ליות, אין השכל מחייבן אבל גם לא מרחיקן (כחרי מ"ב פסקה מח: וע' גם מ"א פסקאות סז, פט). הטיעון לאמיתות התורה מכוח העובדות של מעמדות וראות העין שייך לגופי המיתודה העיונית של רי"הל (עי' כחרי מאמר א פסקה כה).

17 ש.ם.

18 שמות כ, ח – יא.

19 דברים ה, יב-טו.

החברה ובתחום הקיום הדתי-אישי של המאמין. הוזה אומר, לימוד טעמי מצוות שבת של רי"הל ורמב"ם מצריך הכנתם ובחינתם על רקע הדעות של שני חכמים אלה בתחומים עיקריים של מחשבת היהדות.

## ב. אקדמות לטעם המטפיסי-דתי 'זכרון למעשה בראשית'

בספרות ההגות היהודית בימי הביניים תופסת מקום בראש שאלת ה'חידוש' או 'הקדמות' של העולם. רי"הל והרמב"ם – ובמיוחד הרמב"ם – מקדישים עיון לבעייה זו, המגיע אף לעניין השבת. שורשה של בעיית 'חידוש' העולם ומעשה הבריאה נעוץ במתחייב ממשמעותם של מושגי יסוד של המיטאפיסיקה האריסטוטלית. מערכת טיעונים אחת מסתמכת על ניתוח המשמעות העובדתית וההגיונית של מעשה ה'חידוש' בהתיחס לארבעה מושגים: 'תנועה', שהגדרתה 'שינוי ויציאה מן הכוח אל הפועל'<sup>20</sup>; 'זמן' שהוא 'מקרה דבק לתנועה'<sup>21</sup>; 'חומר', שהוא והצורה המעמידים כל גשם<sup>22</sup> ומושג 'כריאה' או קיום, בחינת 'חידוש' מציאות שלא היתה לגבי עניין אחרון זה שרירות שלוש מידות: מחוייב, אפשרי או נמנע המציאות.

באשר לשלושת המושגים הראשונים הטענה היא כי הנחת ה'חידוש' בקובעה תהליך סיבתי יוצרת סתירה לגביהם: תהליך סיבתי פירושו שכל שלב של קיום יתהווה מתוך קודם לו; קרי – שרשרת אין סופית של סיבות ומסוככים. מאידך שרירה לדעת הרמב"ם ההקדמה 'שמציאות עולות ועלולים אין תכלית למספרם – שקר'<sup>23</sup>.

'אם התנועה התחדשה וכל מתחדש תקדם לו תנועה... אם כן התנועה הראשונה קדומה בהכרח או ילך העניין אל לא תכלית... הזמן נמשך

20 על פי מו"נ ח"ב פתיחה, ההקדמה החמישית.

הגדרה זו של 'תנועה' אינה מוסכמת על דעת מפרשי אריסטו. עי' H. A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, p. 508

והערה 12, 13 של אבן שמואל בפירושו למו"נ, ח"ב, פתיחה.

21 על פי מו"נ א, ג"ב, וח"ב, פתיחה ההקדמה הט"ו.

על גווני ההגדרה והתייחסותם לתפיסה האריסטוטלית (בעיקר בפיסיקה ספר ד פ"ו) עי' Wolfson שם ע"ע 636–640.

22 על פי מו"נ ח"ב, פתיחה ההקדמה הכ"ב.

23 שם ההקדמה השלישית.

לתנועה... החומר הראשון... לא הוזה... שאם היה החומר הראשון הוזה, יהיה לו חומר ממנו נהוזה<sup>24</sup>.

לגבי המושג 'בריאה', או קיום מציאות, מתבסס הטיעון על בחינת שלוש האפשרויות של תקיפות קיומה של מציאות: מחוייב המציאות – חייב להיות תמיד, קרי 'קדום'; נמנע המציאות – לא ייתכן שיימצא לעולם; אפשרי המציאות – מניח 'נושא' שאליו אפשרות כזו מתייחסת, בחינת חומר קדום. 'העולם קודם שהיה לא יימלט מהיות חידושו אפשר או מחוייב או נמנע, ואם היה חידושו מחוייב הנה לא סר היותו נמצא; ואם היה חידושו נמנע, לא ייתכן שיימצא לעולם, ואם היה אפשר – – – אי אפשר מבלתי דבר נמצא הוא נושא האפשרות<sup>25</sup>.

מערכת השגות אחרת מבקרת את האמונה בבריאה מתוך התחום התיאולוגי – ניתוח מושג האל: האל, שמהשלימות שלו מתחייבת הוייה בכל בפועל – כי הוייה בכוח משמעותה אי-שלימות – הרי הרצון שלו הוא ללא שינוי ותמיד בפועל, אם כך פעלו מתמיד וקדום:

ואחר שהבורא – – – אין מקרים לו שיחייבו שינוי רצון ולא מונעים אצלו – – – אם כן – – – פעלו תמיד, כמו התמדתו, נמצא בפועל<sup>26</sup> משמע, אם האל הכריע למען קיומה של המציאות – הכרעה זו בהכרח קדומה, כי 'פעלו תמיד כמו התמדתו'. אבל דבר זה נכון לא רק בחינת התנאה: אם יפעל האל הרי פעלו תמיד. בהמשך מחייב הרמב"ם קיומו המתמיד של העולם מעצם הוייתו של האל, אם שוקלים הדברים מצד מהות החכמה שבאלוהות וטיבה:

'פעולותיו ית' שלימות מאד – – – מזה: זה הנמצא הוא שלם לפי מה שאפשר – – – ואי אפשר טוב ממנו – ולזה צריך שיהיה תמיד, שחכמתו כעצמו תמידית<sup>27</sup>.

דעות אלה הבאות אצל חכם שכלתני כרמב"ם בתור טענות נגד ה'חידוש' כיסוד של אמונה, משמשות אצל רי"הל – הסבור כי רק העל-שכלי מבסס דת – את התיזה כי אין לבסס אמונה ודת על השכלי. הרי לדעת הפילוסוף 'אין אצל הבורא לא רצון ולא שנאה כי הוא נעלה מכל החפצים ומכל הכוונות, כי הכוונה מורה על חסרון המכוון וכי השלמת כוונתו שלימות

24 שם, ב, יד.

25 שם.

26 שם.

27 שם.

טיעון זה מבוסס על דעה עיקרית של הרמב"ם המקפידה על זיהוי האל עם תכונותיו כמתחייב ממהות אחדותו 'שחכמתו כעצמו תמידית'. (ע' הערה 35 להלן)

לו ובעוד שלא תשלם הוא חסר — — — ולא ברא מעולם אדם כי העולם קדמון<sup>28</sup>.

טיעון פילוסופי זה נגד אמונה בבריאת העולם, המנומק כאן בטעם תיאולוגי — בבירור טיבו ומהותו של האל כמספיק לעצמו 'כי הכוונה מורה על חסרון המכוון' — הוא בודאי אחד הארגומנטים המביאים לניסוח המפורט יותר של שלילת אמונת הבריאה, שרי"הל שם בפי מלך הכוזרים:

'ואיזה דבר שהוא נוטה מן האמת אצל הפילוסופים גדול מאמונתם שהעולם חדש, ושהוא נברא בששת ימים<sup>29</sup>.

מטעם זה נמצא העולם של טרום ההתגלות באפלה בהוייתו המטפיסטית-דתית:

'והלוא היו כל אנשי העולם בעוורון ובתעות — — — והיה מהם עם, שאומרים שאין בורא ושאין חלק מן העולם יותר ראוי שיהיה נברא משהיה בורא, אך הכל קדמון. ועם אחר אומרים שהגלגל הוא הקדמון ובורא הכל<sup>30</sup>.

במעבר מהערעורים על האמונה ב'חידוש' העולם אל תשובותיהם של הוגי האמונה מצוי רובד מעמיק — טעמי מצוות שבת; כל תשובה והסבר בעניין מעשה הבריאה לפי עצם תכליתה — התכוונותה היא לבחינת הייחוד שבתופעה זו ומייחוד זה נאצל על השבת ומתעשרים סמליה-מצוותיה.

לגופן מתמיינות התשובות לפי ענייניהן. מענה אחד משיב לטיעון המיטאפיסי, כאילו האמונה בבריאה אינה נסבלת על ידי השכל וחקר מושגי הקיום. התשובה המוצעת על ידי הרמב"ם באה לתחום גבולות השכל וחוק הטבע. במוגדר קובע הרמב"ם עקרון מיתודי: חוקיות הנה תקיפה רק לגבי מערכת הניתנת לנסיון וידע; אנלוגיה בין מערכת כזו לאחרת שאינה ניתנת לזה הנסיון והידע הנה טעות מדעית מיתודולוגית<sup>31</sup>:

28 כחרי מאמר א, פסקה א.

המדובר כאן כאשר מלך הכוזרי חוזר על פני בעלי דעות ואמונות כדי למצוא דרך אמונה נכונה.

29 שם, שם, פסקה ד.

30 שם, מאמר ב, פסקה ג.

כאן הטלת הספק היא אף במציאות ה' ולא רק במעשה הבריאה. (אבל הפילוסוף שם מאמין באל בחינת סיבה ראשונה). עניין מעמדו הקיומי-התמידי יותר — אם כי לא בחינת בורא — של הגלגל נמצא גם בין הטענות במו"ג (מו"ג ח"א פ"ד, דרך רביעי) וע"י מו"ג ג, מה דעת הצאבא גם כן כי הגלגל קדמון.

31 בפילוסופיית המדעים בת ימינו מקובלת דעה זו על תחומיה וגבולות חלותה של החוקיות.

כל מתחדש — — — יהיה טבעו, אחר התחדשו והישלמו ונחתו, בלתי טבעו בעת התהוותו — — — וכאשר תטעה בזה ותמשיך עשות הראייה מטבע הדבר ההווה בפועל על טבעו והוא בכוח, יתחדשו לך ספקות גדולות ויהיו מן השקר אצלך עניינים יתחייב היותם, ויתחייבו אצלך עניינים שקריים — — — ותמצא זה ענייננו עם אריסטו שווה בשווה, שאנחנו — — — נאמין שהעולם נתהווה על צורת כך וכך — — — ויבוא אריסטו לסתור דברינו, ויביא עלינו ראיות מטבע המציאות הנחשלים-ההווה בפועל; אשר נודה לו אנחנו שהוא, אחר התיישבו ושלימותו, לא ידמה דבר ממה שהיה בעת ההוייה — — — ואיזו טענה תעמוד עלינו — — — ואמנם יתחייבו הטענות האלה על מי שיאמר, שטבע זה המציאות הנח יורה על היותו מחודש; וכבר הודעתך, שאני לא אומר זה — — — וצריך שתזהר בזה העניין, שהוא — חומה גדולה, בניתיה סביב התורה, מקפת בה, מונעת אבן כל משליך אליה<sup>32</sup>.

הדברים של המורה מלמדים כיצד משמש לו עקרון אי-האנלוגיה האמור לעיל — לתשובה על ההשגה המיטאפיסית בעניין החידוש: שהוא אחר התיישבו ושלימותו לא ידמה דבר ממה שהיה בעת ההוייה. עקרון אי-האנלוגיה הוא דו-סיטרי; כשם שאין לסתור את האמונה ב'חידוש' על סמך חוקיות בעולם הקיום-המתמיד, כך גם משלים הרמב"ם שחוקיות זו אינה יכולה לשמש ראייה לחיזוק האמונה ב'חידוש' ומוותר על אסמכתא מעין זו 'הוא לא נמנה' על מי שיאמר, שטבע זה המציאות הנח יורה על היותו מחודש; וכבר הודעתך שאני לא אומר זה.

ברור כי בזה הניתוק בין החוקיות של עולם הווה-קיים לבין עולם בהתהוותו וחידושו מסולקות הטענות המיטאפיסיות הנשענות על חוקיות לגבי המרכיבים של קיום — 'תנועה', 'זמן' ו'חומר'. הרי מרכיבים אלה וחוקיותם נתונים לגסיון ולידע רק בחינת היותם תופעות בעולם מתמיד קיים, ולפי עקרון אי-האנלוגיה מחוסר משמעות ובסיס כל היסק מהם מחוקיותם לגבי תופעות 'חידוש' העולם והתהוותו מן האין.

בטעם זה המבדיל בין ההווה-מתמיד למתהווה מסביר הרמב"ם גם תופעות בתוך מהלך מעשי הבריאה כגון בריאת האדם זכר ונקבה, עניין עץ הדעת ועץ החיים ודבר הנחש, כי 'לא ירחק דבר מן העניינים ההם כמו שאמרנו שעד הנה לא היה טבע נח'<sup>33</sup>. וכללית בכל יום מן השישה היו מתחדשים

32 מו"נ ב, יז.

33 שם שם, ל. לפי עיקרו של פרק זה המשמעות של מעשי בראשית לפי הרמב"ם היא סמלית-מכוונת להנחות מיטאפיסיות.



הידושים יוצאים מזה הטבע המונח הנמצא עתה במציאות בכללו, וביום השביעי נמשך העניין והונח כפי מה שהוא עתה<sup>34</sup>.

התשובה להשגה התיאולוגית, מהמתחייב ממושג האל, מצורפת היא בסוגה: מצרפת היא הבחנה במישור המיתודולוגי אל קביעה בעניין התוכן. מצד התוכן מוסיף המורה גורם של וולנטריזם מטיב סגולי במושג האלוהות: האל הוא לא רק שכל, הוא גם רצון. אלא שבנקודה זו מצטרף כאמור עניין מיתודולוגי. הרצון האלוהי סגולי הוא בהיותו נפרד מדבר שבחומר ובגוף, ורצון בלתי תלוי כלל במגיע מחוץ לעצמו. המסקנה מכאן לגבי הערעור על 'חידוש' העולם, שמעשה זה כביכול מצביע על שינוי ברצייה האלוהית, ואילו לפי מהות האלוהות כל שבו הוא מתמיד ונצחי:

'לא יתחייב שיעשה תמיד, אחר שאין שם תכלית אחת יוצאת אשר בגללה יעשה — — — כי הפועל הנה נמשך לרצון לבד — — — רצון הנפרד, אשר אינו מפני דבר אחר בשום פנים, אינו משתנה, ולא היותו רוצה עתה דבר וירצה זולתו מחר שינוי בעצמו — — — והנה יתבאר כי רצוננו ורצון הנפרד אמנם יאמר עליהם 'רצון' בשיתוף, ואין דמיון בין שני הרצונים'<sup>35</sup>.

הבחנה המיתודולוגית בין הדברים שבאלוהות ואלה שבנבראים עומדת לו למורה גם כדי לסלק את הטענה התיאולוגית האחרת, המחייבת קדמות מכיון ש'כל מה שחייבתו החכמה שיצא כבר יצא'<sup>36</sup>. ומושכל ראשון הוא, כי החכמה 'קדומה כעצמו' אם כן גם העולם, בהיותו מתחייב מחכמתו (וראייה לדבר שהוא קיים) בהכרח קדום. תשובתו של הרמב"ם היא על דרך עיקרון אי-

34 שם א, סז.

35 מו"ב, יח.

'יאמר בשיתוף', היינו על דרך השאלה: כדי לסבר את האוזן מכנים אנו את הרצון האלוהי הבלתי מוכר לנו בביטוי מושאל מעולם הנבראים. העדר דמיון בין שני הרצונות הוא אצל הרמב"ם היסק מאחד מיסודי תורת האלוהות שלו: העמידה על טהרת האחדות האלוהית מחייבת זיהוי כל תכונותיו בין לבין עצמן ובין כל אחד לעצמו של האל 'שהרצון גם כן בדעתנו נמשך אחר החכמה, והכל דבר אחד' רצוני לומר: עצמו וחכמתו שאנחנו לא נאמין בתארים (שם, ועי' מו"ב א, יג). הזיהוי כאן הוא חד סיטרי. הרצון הוא החכמה, כי המהות האלוהית היא ביסודה חכמה ועל-כן הסיום של זיהוי עצמות האל מתייחס לחכמה בלבד 'הכל דבר אחד רצוני לומר עצמו וחכמתו'.

36 שם, שם.

האנלוגיה, בחלותו לגבי האלוהות, ולגבי רצונו או חכמתו וכל דבר שבו: 'שאנחנו נסכיל סכלות גמורה דרך החכמה היא ומשפטה'<sup>37</sup>.

הוזה אומר, החכמה האלהית שאינה בפרדת מעצמותו מכונה בשם 'חכמה' רק מצד שיתוף השם<sup>38</sup> ולא עקב ידיעתנו טיבה והתייחסותה לחכמה האנושית, היחידה המוכרת לנו. מכאן, שכל היסק או טיעון הנשענים על תכונתה של חכמה — באי-הבנה יסודם.

עד כאן אמורים הדברים בחינת תשובה להשגות של הפילוסופיה האריסטו-טלית-שכלתנית על האמונה בחידוש העולם. כפולמוס זה אין רי"ה לוקח חבל מכמה טעמים. ראשית הרי מערער הוא על תוקפה של הפילוסופיה השכלתנית ומעמדה לביסוס האמונה ועל כן השגותיה על תורת הבריאה אינן מכריעות לגביו. זאת ועוד: במידה שרי"ה מתייחס לאסמכתאות מן הפילוסופיה פיה לחיזוק האמונה הוא פונה 'כפי שנראה להלן' לדעות ה'כלאם' לפיהן אדרבה — בדרך פילוסופית ניתן להוכיח כי העולם מחודש. ולבסוף: בתפיסת האלוהות של רי"ה מלכתחילה דומיננטי היסוד של רצייה שלפיו לא תופסים הטיעונים דלעיל נגד עניין ה'חידוש' של העולם.

בהמשך העיון במשנתו של הרמב"ם כאשר לבריאה נמצא כי מציע הוא דרך לביסוס האמונה בעולם מחודש גם על צד החיוב: הבריאה כפי שהיא אינה מוסכרת עד תומה; קיימות תופעות טבע — בעיקר בגורמי השמים — שאין להסביר את חוקיותן כמחוייבת שכלית. המפלט להסבר סתומות אלה שבבריאה היא ההנחה בדבר 'חידוש' העולם מתוך רצייה וחכמה אלוהית בלתי ניתנות להשגה:

'שכל מה שזכרו אריסטו מתחת גלגל הירח נמשך על הקש — — — ומקומות החכמה בהם וההשגחה הטבעית מבוארים-גלויים; אמנם כל מה שבשמיים — לא ידע האדם דבר ממנו — — — ואני אומר על צד מליצת השיר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' (תהלים קטו, טז) — רצוני לומר: שהאלוה לבדו ידע אמיתת השמיים וטבעם ועצמם וצורתם ותנועותם וסיבותם שהוא לפי השלימות; אמנם מה שתחת השמיים — נתן יכולת לאדם לדעתו, מפני עולמו וביתו אשר ירד בו, והוא — חלק ממנו<sup>39</sup>. כוונת הדברים של המורה, כי בתחום המיטאפיסי מצויים גבולות ההשגה

37 שם, שם.

38 עי' בהערה (35) לעיל.

39 מו"ב, כד,

טעם הדבר שניתן לאדם לדעת שתחת לשמים לא בהכרח מתפרש ככוונה תכליתית, אלא כנתון לפי טבע ומהות העניין 'שהוא עולמו' — — — והוא חלק ממנו.

האנושית<sup>40</sup>, 'שהאלוה לבדו ידע אמיתת השמיים וטבעם ועצתם וצורתם ותנועתם וסיבותם לפי השלימות'. אם כך, הרי מסולק השיפוט השכלתני מלהיות המכריע בתחום זה, כולל שאלת בריאה או קדמות. פשוט חסרה לו הידיעה השלימה של הדברים. יתרה מזו, נוכחותן בבריאה של תופעות החורגות מן הסביר שכלתנות – כגון אופן התנועה של הגלגלים – קרי: תופעות אי-רציונאליות, פירשו שהטבע עצמו ערוך לפי 'חוקיות' שאינה שכלתנית טהורה<sup>41</sup>. מכאן מסקנתו של הרמב"ם, המוליכה לאמונה בכורא ובבריאה: הרי העולם אינו מוסבר כמתחייב שכלתנית. משמע, קיימת הכרעה של גורם שמעבר לשכל ושאינו כפוף לו, 'מייחד' שייחד מתוך רצייתו את הבריאה שתהיה כפי שהיא – הוא האל<sup>42</sup>. סוף דבר, העולם לא מוסבר על מלואו על סמך הנתת הקדמות והחיוב ההגיוני, אלא בחינת מעשה בריאה שבה רצון האל הטביע חותמו לעיצוב עולם לפי המסויים שבו.

'ודע כי לפי דעתנו – – – האומרים כחידוש העולם, יקל זה כולו – – – שאנחנו נאמר, שיש מייחד, ייחד כל גלגל במה שרצה מצד התנועה ומהירותה, אלא שאנחנו נסכול אופן החכמה בהמציא זה כך – – – אמנם כשייאמן שזה כולו בכוונת מכוון עשה כן לא יתחבר לזה הדעת דבר מן התימה ולא רוחק כלל, ולא יישאר מקום חקירה, אלא אמר: מה הסיבה בכוונת זה? ואשר ייודע על הכלל: שזה כולו לעניין לא גדעהו; ואין זה פועל בטל ולא כאשר הזדמן. – – – ואיך ידמה משכיל, שיהיו הנחות אלו הכוכבים ושיעוריהם ומספרם ותנועות גלגליהם המתחלפים ללא עניין או כאשר הזדמן? אין ספק, כי כל דבר מהם הכרחי לפי כוונת המכוון. וסידור אלו העניינים על צד החיוב, לא בכוונה – עניין רחוק מן הצירור מאוד מאוד<sup>43</sup>.

40 עי' שם, א, לא, על גבולות ההשגה 'בעניינים האלוהיים' (=מיטאפיסיים).

41 תופעות טבע שאינן מוסברות על פי השכל אפשר לכנות 'חוקיות' רק על דרך ההשאלה.

42 תפיסה זו של הרמב"ם, ולפיה קיים אובייקטיבית גורם אי-רציונלי במציאות, בדומה ל Principle of Concretion הלא רציונלי שמצוי ביסוד הטבע לדעת Whithead, Science in the Modern World, pp. 203, 207-208 אינה מוסכמת אצל פרשני המורה. ש' פינס מסתייג מאינטרפרטציה זו ומסביר עניין 'המייחד' כמתחייב ממגבלת ההשגה של האדם בלבד, בלי להניח נוכחות גורם אי-רציונלי אובייקטיבית (S. Pines, Translators Introduction, p. cxxx).

43 מ"ג ב, י"ט.

נוסח דברי המורה כאן נוטה לאינטרפרטציה של ש' פינס, שהמגבלה בהבנה שכל-תנית של תהליכי הטבע הנה סובייקטיבית. (עי' ההערה הקודמת). על כל פנים נמצא גם בנוסח זה השיזור של רצייה וחכמה, (עי' הערה (35) לעיל).

בסיכום: גם השיבה שכלתנית עומדת בפני תעלומות וסתומות בהוייה. ואלה תובעים ההכרה 'שיש מייחד... יחד במה שרצה... שזה כולו בכוונת מכוון עשה כן... כל דבר... הכרחי לפי כוונת המכוון'<sup>44</sup>, כיון שאין הדעת סובלת לגבי אל חכם ועולם מעוצב רובו בחוקיות 'פועל בטל... כאשר הזדמן' ומאידך רחוקה מהסבר הצדקת הדברים 'על צד החיוב לא בכוונה'.

אצל רי"ה'ל מנוסת עניין המייחד במהלך הרצאתו את ביסוס האמונה על דעתם של 'בעלי חכמת הדברים'<sup>45</sup>:

'אי אפשר למתחדש בלי סיבה שתחדשהו, כי אי אפשר למתחדש בלי עת שיתייחד בו, ייתכן לקבוע בו לפניו ואחריו. והתייחדו בעתו, מבלעדי מה שלפניו ומה שלאחריו מצריך אל מייחד'<sup>46</sup>.

קיומו של אל בחינת מייחד מוכרע כאן ובוה תואמות דעות הרמב"ם ורי"ה'ל. ברם הדרך אל ההכרעה שונה במהות אצל שני ההוגים: נקודת המוצא של הרמב"ם היא מציאותו של העולם והסתומות שבו מבחינה שכלתנית. מכאן שאין העולם קדמון, אלא שהאל – אשר מציאותו מוכחת אצל הרמב"ם באופנים אחרים, ואפילו בהנחת קדמות העולם<sup>47</sup> – עיצב עולם כפי שהוא לפי רצונו ודרך חכמתו, היינו בראו. בעיון זה ההכרעה כי העולם מחודש היא סוף השיקול. אצל רי"ה'ל משמשת כנקודת מוצא – שהוא רואה אותה, על דעת הכלאם כמוכחת – העובדה שהעולם מחודש. ומן מעשה החידוש מסיק הוא מציאות הבורא בחינת מייחד<sup>48</sup>.

זאת ועוד הבחנה בין הדעות: האל כמייחד במשנתו של המורה אינו מסלק את החוקיות השכלתנית אלא בא כהשלמה לה: כהסבר לסתום שבחוקיות זו. כנגד זה אצל רי"ה'ל יסוד הוולגנטריזם, המצטרף לטיבו של האל בחינת מייחד, משמש הסבר לכל שאלה בקשר לבריאה ולגורל העולם:

44 בספרות ההגות אף מצויה דעה מרחיקה לכת יותר, הסבורה, כי בכוונה תחילה מצויה בהוייה 'שארית' שאינה רציונלית, כדי להראות על הפרימט של הרציונה האלוהית מעבר לכל חיוב שכלתני: 'כי נבראו מקצת דברים שאין להם טעם כי אלהים עשה שייראו מלפניו ושנתבונן מאותן הדברים שהעולם נברא ברצון' (הרמ"א, תורת העולה, ח"ג פט"ז על דעת בעל העקדה).

45 כוזרי מאמר ה' פיסקה טו.

46 שם, שם, פיסקה יח, פרק ג.

וע' דעתם זו של ה'כלאם' במו"נ א, עד, דרך חמישי.

47 הוכחות הרמב"ם למציאות האל ערוכות בראשית ח"ב של מו"נ (פתיחה ופ"א). ושם הקדמה כ"ו בדבר קדמות העולם שהוא גותנה 'על דרך ההנחה' ולא מתוך הזדהות אתה, אלא כדי שהוכחת מציאות האל לא תהא מותנית בראיות לחידוש העולם.

48 הרמב"ם במפורש אינו מקבל הוכחות אלה של 'הכלאם' (עי' מו"נ א, עא וח"ב, פט"ז).

ובהודות בחידוש, קל כל קשה והתיישר כל מעקש, כשידומה מזה העולם שהוא לא היה ואח"כ היה בחפץ האל בעת שרצה ואיך שרצה, לא תצטער בחקירה איך התהוו הגשמיים ואיך נקשרו בהם הנפשות, ולא תתרחק נפשך מקיבול הרקיע והמים אשר מעל לשמיים והשדים — — — והסיפורים המקווים מן ימות המשיח ותחיית המתים והעולם הבא<sup>49</sup>.

הוזה אומר, העובדה כי הרצייה הכריעה והבריאה היתה 'בחפץ האל... ואיך שרצה' עושה ללגיטימי במעשה הבריאה ובקיום העולם כל גורם. שאלות מיטאפיסיות באשר לראשית הגשמיים ודרך הקשר בין חומרי לרוחני — מסולקות. בעולם שנברא לפי הרצייה והחפץ יש מקום גם למרכיבים שאינם מתיישבים עם החוקיות השכלתנית כגון רקיע והמים שמעליו. ואף תיאורים ודימויים של אחרית ימות המשיח ועולם הבא, סבילים לפי תפיסה זו.

הפרשה השלישית להצדקת האמונה בבריאת העולם — בנוסף על התשובות להשגות על אמונה זו ולתיאוריה של המייחד — ראשיתה בכללים המחייבים שיטות מחקר. המורה מסתמך על עקרון של הכרעה בין דעות לפי מיעוט הקושי. פירושו של דבר זה הוא כי בשאלות שאין להחליט בהן בדרך הוכחה ומופת, שבהן יש 'מעמד שכלי' (שהשכל נעצר ואין בכוחו להתגבר ולהכריע) — יש ליחס נכונות יתר לדעה שמעוררת פחות קשיים מאשר חברתה. להבהרת העקרון יש להוסיף, כי מיעוט או רוב הקושי אינו נמדד במידת הכמות, אלא לפי האיכות:

'דע כי ההיקש בין הספיקות המתחייבות לדעת אחת לבין הספיקות המתחייבות לסותרה... אין הבחינה בו רב מספר הספיקות, אבל גודל הרחקתם וחלק המציאות עליהם; ואפשר שיהיה הספק האחד יותר גדול מאלף ספיקות אחרות<sup>50</sup>.

ובהיות אופן התהוות העולם 'מעמד שכלי' כזה, כי אין הוכחה מחייבת את הקדמות או החידוש, הרי מנחה כאן העקרון להעדיף הדעה מועטת הקשיים, כשכאמור המידה היא לפי איכות הקשיים. ומכיוון שלדעת המורה ההנחה כי העולם קדמון מעמיד בפני קשיים רבים וכבדי איכות, יותר מן ההנחה הנגדית — סבירה יותר ומקובלת יותר הדעה כי העולם מחודש: 'וכן עשינו אנחנו: כאשר התבאר אצלנו שזאת השאלה — — — אין

49 כוזרי, מאמר ה' פסקה יד.

50 מו"נ ח"ב פכ"ג.

פרק זה מכיל דעות מאלפות בתחום המיתודולוגי, כגון התנאים לשיפוט מבוסס ומשוחזר מגורמים צדדיים ונטיות אישיות.

51 מו"נ ח"א, פ"א.

מופת על אחד משני הסותרים בה, וביארנו<sup>52</sup> הספיקות המתחייבות, לכל אחת משתי הדעות, הראינו לך שדעת הקדמות יותר רב ספיקות<sup>53</sup>. ואם כך ברור לפי הכללים האמורים שיש לצדד באמונה בעולם מחודש. תמצית הרעיון כי הנחת 'הקדמות' סבירותה פחותה וקשייה מרובים משל הנחת ה'חידוש' – מופיע גם אצל רי"הל. ועל כן מן הנכון – 'להחזיק החידוש עם קשייו, כאשר החזיק הקדמות אשר הוא יותר קשה לקבל'<sup>54</sup>.

כרם עם הדמיון שבין דברי שני ההוגים אין להשוות הדברים לגופם; הרמב"ם מתבסס על כלל מיתודולוגי מוגדר, ומצביע על קשיים בעלי אופי מדעי לפי תפיסת תקופתו. ואילו דרך דיונו של רי"הל מכוונת על פי שיקול דעת רגיל והקשיים שבאמונת החידוש שייכים לשאלת הכרונולוגיה של ימיעולם. לעומת זה מצויה אצל רי"הל דעה – שאין לה ריע אצל המורה – כי ניתן להוכיח בריאת העולם בדרך פילוסופית –

פרק א... 'תחילת מה שצריך – להעמיד החידוש לעולם – – – אם היה החולף אין לו ראשית, הנה האישים – – – אין תכלית להם, ומה שאין לו תכלית לא יצא אל הפועל – – – וכאשר יהיה לדבר תכלה אי אפשר לו מבלי תחילה; ואם איננו כן, יהיה כל אחד מהאישים צריך במציאותו להמתין למציאות אישים לפניו אין להם תכלית, ולא יימצא איש. פרק ב. העולם חדש, כי הוא גוף, והגוף איננו נמלט מתנועה ומנוחה, ושתייהן מקרים מתחדשים עליו – – – ומה שאיננו נמלט מן החידושים הוא חדש'<sup>55</sup>.

הוזה אומר, הטבע מתוכו מוכיח כביכול היותו נברא. כי הנחת הקדמות פירושה שרשרת אין סופית של נבראים עד עתה, דבר הנוגד את הכלל, כי דבר שאין לו תכלית לא יצא אל הפועל<sup>56</sup>. ועוד: כיוון שבהכרח יהיה לדבר תכלה אי אפשר לו מבלי תחילה. גם הנימוק השני לטובת ה'חידוש' מוצג כמתחייב כביכול מהמציאות: 'המקרה', כגון תנועה ומנוחה, לפי מהותו ולפי המוכר מהמציאות, הוא משהו שמתווסף ומתחדש בעצם, הרי שגם

52 במוגדר מתיחס הוא לשאלת מערכות השמיים, עיקר הקשיים מתיחסים להסברת תופעותיהם בדרך אריסטוטלית.

53 מו"נ ח"ב, סכ"ב.

54 כוזרי מאמר א, פיסקה סה.

רי"הל תולה הנטייה של פילוסוסים לקדמות, בהיעדר מסורת, במשפט קדום לטובת הקדמות. ע"י הערה (50) לעיל.

55 כוזרי מאמר ה, פיסקה יח פרקים א ב.

56 ע"י מו"נ ח"א, פ"ג, ההקדמה האחת עשרה, ושם פ"ד, דרך שני.

העצם מחודש – הוא נתחדש עם המקרה הראשון, כי אין עצם ללא מקרה<sup>57</sup> ואם תאמר שפועלת במציאות שרשרת אין סופית של מקרים, הרי זה סותר את האמור כי אין בפועל שרשרת אין סופית של תופעות.

נסיונות אלה להוכיח בדרך ההגיון את אמונת ה'חידוש' לא נתקבלו על דעת הפילוסופים האריסטוטליים, כולל הרמב"ם. המורה מפרט את ההשגות כנגד הוכחות אלה: שיקולי ההגיון שכאילו שוללים אפשרות שרשרת אין סופית של תופעות בפועל אינם נכונים 'שהם ימנו אישיהם הנעדרים וידמו כאילו הם נמצאים וכאילו הם דברים שיש להם התחלה מסוימת ואחר כך יוסיפו על הנחשב שהוא או יחסרו ממנו'<sup>58</sup> ופעולות החיבור והחיסור הן שמוליכות לנמנעות של שרשרת אין סופית במציאות. אבל מהות האין סופי, אם הוא כן בפועל, שונה מהסופי ואי אפשר לחשבו בדרך של חיבור וחיסור<sup>59</sup>. ההשגה לגבי הסתמכות על טבעו של המקרה, המנוחה והתנועה, היא – בנוסף לעובדה שאף בזה בזקקים לכלל השולל אין סוף תופעות במציאות – שלפי אריסטו התנועה הסיבוכית הנה נצחית ז"א יש מקרה מתמיד וקדום<sup>60</sup>.

לאמיתו של דבר, גם רי"הל עצמו אינו מזדהה עם ההוכחות של המדברים לבריאת העולם: 'אין בזה תועלת זולת החידוד בדברים, והעזר על מה שנאמר: 'הוי זהיר ללמוד מה שתשיב לאפיקורוס'<sup>61</sup>. אלא שההסתייגות של רי"הל איננה תוצאה של ביקורת שכלתנית חרדה לדיוק שכלתני, כי אם מתוך ההכרה כי הדרך לאמונה הנה מעבר ומעל להשגה ולמופת השכלתניים.

'העם המוטבעים לתורה ולהתקרב אל האלהים, יקדחו בנפשותם ניצוצות מדברי החסידים וישובו מאורות בלבותם, וזולת המוטבע הוא הצריך אל חכמת הדברים, ואפשר שלא תועילהו ואפשר שתזיקהו'<sup>62</sup>. בזה מגיע הבירור בדבר הנתיבות לאמונה במעשה בראשית אל פרשת דרכים בין המושג בשכל לניתן בשפת ההתגלות, ובפרשת דרכים זו נפגשים

57 בלשון הכוזרי 'ומה שאיננו נמלט מן החידושים הוא חדש' (מאמר ה, פסקה יח, פרק ב. וכן במו"נ ח"א, פ"ד, דרך רביעי. ע"י גם ההוכחה השלישית של רס"ג אמונות ודעות מאמר א', פ"א)

58 מו"נ ח"א, פ"ד.

59 ע"י במו"נ, שם.

60 ע"י במו"נ, שם, דרך רביעי.

61 כוזרי, מאמר ה, פסקה טז.

באשר להצדקת העיון לשם תועלת דידקטית דתית, ע"י בכוזרי מאמר ב, פסקה כו. שם, רי"הל אף מפרט שם משום מה חושש הוא לזק:

'ואפשר שתפסיד חכמת הדברים הרבה מאמונות האמת עליו במה שיביאהו מהס' פיקות והדעות הנעתקות'.

בעניין מעשי בראשית שני החכמים. הרמב"ם השכלתני כרי"הל הבונה הענין הדתי כולו על העל-שכלתני — פונים להתגלות ולנבואה כטעמה ומקורה של האמונה בחידוש העולם.

אומר הרמב"ם, בהתוותו דרך בירורו עניין חידוש או קדמות: 'ואשר אשתדל בו אני — שאבאר כי היות העולם מחודש על דעת תורתנו — — — אינו נמנע<sup>63</sup> — — — והיתה זאת השאלה — רצוני לומר: קדמות העולם או חידושו — אפשרית, היתה אצלי מקובלת מצד הנבואה, אשר תבאר עניינים, אין בכוח העיון להגיע אליהם — — — שהנבואה לא תבטל ואפילו על דעת מי שיאמין הקדמות<sup>64</sup>.

משמע, לדעת הרמב"ם בדרך השכל ניתן לצעוד אך שני שלבים מכינים בהכרעה בעניין חידוש העולם. מתוך שלוש ברירות של שיפוט הגיוני בדבר: נמנע — אפשרי — מחוייב, נמצא עניין חידוש העולם כשייך לא לנמנעות, כסברתם של הפילוסופים האריסטוטליים, אלא כאפשרי. יותר מכך אין בידי השכל להתקדם. הוא אך פינה את הדרך להכרעה מכוחה של ההתגלות, כי אף זו לא ייתכן שתקבע דבר הנמנע על-ידי השכל. ברם בדבר האפשרי שכלית — הנבואה מושלמת בכוחותיה ותוכל לבאר ולהכריע לגבי הבלתי ניתן להשיג בדרך העיון השכלתני.

ושוב חוזר הרמב"ם לעמדתו זו, בדבר הכרעה מטעמה של הנבואה, בפרק שהוא מנסח את הכלל של הכרעה לפי מיעוט הספיקות מצד איכותם:

'והיה תמיד חושד שכלך בו ומקבל משני הנביאים, אשר הם עמוד תיקון מציאות המין האנושי באמונותיו וקיבוציו. ולא תטה מדעת חידוש העולם, כי אם במופת, וזה — בלתי נמצא בטבע.

— — — הנה אמר — — — אריסטו — — — מאמרים סיפוריים יסמוך בהם דעתו בקדמות העולם — — — איך לא נסמכהו אנחנו במאמר משה ואברהם ובכל מה שיתחייב ממנו?<sup>65</sup>

63 שאמונת החידוש אינה מסוג הנמנע, היינו הבלתי אפשרי מצד ההגיון, מוכיח הרמב"ם על ידי כך שהוא מערער ראיות לטובת הקדמות או אלה השוללות את החידוש ושהראיות ההם כולם הפילוסופיות, אשר ייראה מהם שאין העניין כמו שזכרנו, ימצא לטענות ההם כולם פנים יבטלום' (מו"ג ח"ב פט"ז).

64 מו"ג ח"ב פט"ז. בסוף הפרק הוא מתווה גם את הכיוון שבבירורו המציע להעדיף חידוש על קדמות על סמך הכלל של הכרעה לדעה מועטת הקשיים (עי' לעיל ע' 90). סיום הפיסקה, בדבר אפשרותה של נבואה בעולם קדמון הכרחי, כי אם נבואה אפשרית רק בעולם מחודש (עי' מו"ג ח"ב, פכ"ה) הרי עצם קיומה מותנה באמונה בחידוש, וברור שאם כך לא תוכל היא להיות אסמכתא לאמונה זו. (ע' Pines, p. cxx viii לעומת אבן שמואל, מבוא למו"ג ח"א, i ע' xiv).

65 שם, פכ"ג.



מכללא משתמע מה תקפה של נבואה לגבי אמונת הבריאה; לא בלבד בגלל כלל טיבה כמקור ל'עניינים אין בכוח העיון להגיע אליהם', אלא בזכות היות אמונה זו מורשה מעמודי הנבואה, משה ואברהם<sup>66</sup> שהנם מורי הדרך לאנושות בקיומה הרוחני-אמוני והחברתי-מוסרי 'באמונותיו ובקיבוציו'. בקשר לתורת 'המיוחד' וה'התייחדות' שביסוד עולם נברא כפתרון לבעיות כתכונה – מסביר הרמב"ם כי ההזדקקות לנבואה לגבי הספיקות בזה מהותית היא. השמים בחינת תופעה מיטאפיסית – אינם ניתנים להשגה על אמיתותם בכוחות הרוחניים של האדם למגבלותיהם, ומלכתחילה צריכים לידיעתם – להתגלות: "שהאלוה לבדו ידע אמיתת השמיים – – – לפי השלימות – – – כי סיבות הראייה על השמים נמנעות אצלנו, כבר רחקו ממנו ונעלו במקום ובמעלה, והראייה הכוללת מהם – שהם הורונו על מניעם, אבל שאר עניינם הוא עניין לא יגיעו שכלי האדם לידיעתו<sup>67</sup>. והטריח המחשבות במה שלא יגיעו להשגתו ואין כלי להם שיגיעו בו – אמנם הוא חסרון דעת או מין מהשגעון. אבל נעמוד אצל היכולת, ונניח העניין במה שלא יושג בהיקש – למי שבאהו השפע האלוהי העצום עד שהיה ראוי שאמר עליו 'פה אל פה אדבר בו'<sup>68</sup>.

והתשובה הבאה מפי אדון הנבואה, הפותרת את הספיקות והקשיים שאין בכוח אנוש לבוא עד חקרם ופשרם – היא האמונה בעולם נברא, שהאל בראו כפי שחפץ ובשעת רצון שמקורם בחכמה האלוהית שאין לנו הכלי להשיגה. ולבסוף, גם עצם הדעה בדבר בעיות התכונה כמכוונות לרעיון של מציאותו של 'מיוחד' כטעם ה'התייחדות' שבטבע – באה בדבר הנבואה:

"ולזה תמצא הנביאים כולם לקחו הכוכבים והגלגלים מופת על מציאות האלוה בהכרח; ובא בעניין אברהם מבחינתו בכוכבים מה שכבר התפרסם

66 עליונותו של משה לגבי שאר הנביאים היא מיסודי תורת הנבואה של המורה (עי' מו"נ ב, לה, מה והיד החזקה הל' יסוה"ת פ"ז הל"ו). באשר למדרגת החשיבות של אברהם או של האבות כולם כדומה מצד מסויים לזו של משה – עי' מו"נ ג, נא, ועי' עוד שם ב, מה, וכן היד החזקה הל' תשובה פ"י, הל"ב.

67 פירושו של משפט זה: המוסת או הראיה שאדם יכול להסיקם מן השמים בכוחותיו שלו מצטמצמים אך להוכחה על מציאת מניע שלהם. לפי פינס כוונת המשפט היא להיפך, שאף דבר זה אין בכוח האדם להוכיחו. (עי' בתרגומו של פינס לפרק זה והערה 12 שם II, 24 The Guide of the Perplexed).

68 במדבר יב, ח; מו"נ ב, כד.

אף כאן הוא מפקיד ההשגה של אמונת הבריאה לבחיר הנבואה, למשה. בעניין 'פה אל פה אדבר בו' עי' מו"נ ח"ב, סוף פרק מה, והלכות יסוה"ת פ"ז, ה"ו. לגבי ההתרחקות מעיון במה שמעבר להשגה האנושית עי' במו"נ, לב, כי זו היתה סיבת 'נפילתו' של אלישע בן אבויה.

(בבלי, ב"ב טז, ע"ב): ואמר ישעיה (מ, כו) מעורר על עשות הראיה בהם: 'שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה וכו'". וכן ירמיהו אמר (לב, יז) 'עשה השמים', ואמר אברהם (בראשית כד, ז) "ה' אלהי השמים"; ואמר אדון הנביאים (דברים לג, כו) 'רוכב שמים' — — — וזו היא הראייה האמיתית אשר אין בה ספק. וביאור זה — — — החילופים הנמצאים בגלגלים ובכוכבים — מי הוא מיוחדם כי אם האלוה ית'?"<sup>69</sup>

באופן זה, בקונטקסט של התפיסה הרואה בנבואה את המקור האחרון של דעת האמונה, מתפרשים מקראות הקשורים בבריאה — בדרך חדשה. במערך יסודי התורה של המורה מפנה הוא לטבע, כשגם השמיים נזכרים בהקשר זה — כגילוי החכמה האלוהית:

"בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים והגדולים ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב — — — ומתאוה — — — לידע השם הגדול — — — וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע — — — ויודע שהוא ברייה קטנה — — — עומדת בדעת קלה ומעוטה לפני תמים דעות כמו שאמר דוד:

'כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך מה אנוש כי תזכרנו'<sup>70</sup>.

מן צירוף המקורות של המורה מתבררת המשמעות של האמור ביד החזקה: תודעת קטנות האדם וקלות הדעת ומיעוטה הם באמת לקח העימות עם השמיים. מפגש זה מעמיד אדם על מגבלותיו. היינו, משקלו הסגולי של העימות הוא לא מכוח ההשגה של חכמת הבורא בשמיו, אלא באי-היכולת של השכל האנושי לחשוף צפונות הבריאה, בעמידתו בפני שאלות ללא מענה. אלה מוליכים לתלות בהתגלות, המעבירה למאמין את האמונה כאל-בורא, אשר ברא עולם בעת רצון וכפי שגזרתו רצייתו וחכמתו הבלתי מושגות עד תכליתן.

הנבואה כמקור לביסוס האמונה בבריאה אצל רי"הל מצוייה אף ביתר הדגשה. הנבואה לדידו אינה מפלט בלבד, לגבי שאלות שאין לשכל מענה עליהן; היא המקור הלגיטימי ממשי והתקיף לענייני אמונה. היא דרך המלך. זאת ועוד: נוסף על עשיית הנבואה אסמכתא לאימות הדעה בדבר עולם נברא, הרי רי"הל לפי דרך הגותו מבסס ענייני אמונה, יעודה ההיסטורי של ההתרחשות הנבואית, על המציאות ההיסטורית — כולל אירועי מציאות זו שנמסרו מפיו הנבואה — ועל המשתמע מהייחוד שבקיומו של עם ישראל. ולדעתו אלה ואלה מעידים על בריאת העולם.

בהתאם לתפיסה של רי"הל, כי הנבואה ולא השכל האנושי כשלעצמו,

69 מו"ב, יט.

70 היד החזקה, הל' יסוה"ת פ"ב, הל"ב.

מנחה את האדם באמונתו, ובהיות האמונה בבריאת העולם מעיקרי הדת – מונה הוא השרשת אמונה זו כשייכת לייעודי הנביא, בשעה שהוא מתארו 'אמר החבר: אלה קצת תארי הנביא – – – אשר נראה על ידו להמון התחברות הדבר האלוהי בהם – – – והגיד להם הנעלם והודיע איך היה חידוש העולם – – – ויחס השבעים אומות – – – ובניין המדינות ושני העולם<sup>71</sup>.

בהמשך תיאוריו של רי"ה ל את הנביא, מצד טיבה של תופעת ההתגלות אליו, בחינת מסירה מן העליונים, מסכם הוא – העולה מזה, האמנת מי שראה המעמדות האלה כי העניין הוא מאת הבורא מבלי מיצוע – – – ותאמין הנפש בתורה הנתלית בהם עם האמונה כי העולם חדש וכי ה' בראו – – – ויסורו מלב המאמין ספיקות הפילוסופים ובעלי הקדמות<sup>72</sup>.

בסיומה של פסקה זו משתמע מה שיש לנבואה בעניין בריאת העולם: מצד מחשבת האדם והשיקול השכלי השאלה חידוש-קדמות הנה בגדר ספק; הנבואה היא שמכריעה והנה הערובה לאמיתותה של האמונה בבריאת העולם. מצב זה של העיון בעניין הבריאה בא לידי ביטוי במפורש בדו-שיח בין הכוזרי והחבר:

אמר הכוזרי: וכי יש במופת הכרעה.

אמר החבר: ומאין לנו מופת בשאלה הזאת. חלילה לאל שתבוא התורה במה שידחה ראייה או מופת<sup>73</sup>, אך תבוא התורה בנפלאות ושנות המנהגים לבריאת דברים או להפוך דבר אל דבר אחר, להורות על חכמת בורא העולם ויכולתו לעשות מה שחפץ בעת שיחפוץ<sup>74</sup>.

ושאלת החידוש והקדמות עמוקה וראיית שתי הטענות שוות<sup>75</sup>,

71 הכוזרי, מאמר א, פסקה מג.

72 שם, פסקה צא.

73 דעה דומה בדבר קיום ביחד של השכלי וההתגלותי והתנאת ההתגלותי באי סתירה בינו לשכלי נמצא גם ב'הכוזרי' מאמר א, פסקה פט, ועם זאת מן הצד החיובי ברור לו 'שאין ערך בין שכלנו ובין העניין האלוהי' כוזרי מב, פסקה ס, וכן מ"א, פסקאות עט וצט ומב פסקאות כו ומח.

74 הרעיון על הבלתי רציונלי שבהייה כמכוון כדי להפגין הרצייה האלוהית הצרופה נמצא מאוחר יותר גם אצל ר"י עראמא, ואצל הרמ"א. (ועי' בהערה (44) לעיל).

75 לפני כן אומר רי"ה ל כי 'הקדמות – – – הוא יותר קשה לקבל' (הכוזרי מאמר א, פסקה סה) ועי' לעיל ע' 91, והערה (54) שם.

עד שתכריע החידוש – הקבלה מאדם ונוח ומשה כנבואה  
אשר היא יותר נאמנת מן ההקשה<sup>76</sup>.

משמע, אמונת החידוש אינה בסתירה לעיון השכלתני, אבל אין השאלה  
מוכרעת בתחום עיון זה, אלא מכוחה של הקבלה והנבואה, המספקים ודאות  
ונאמנות. בהקשר זה מעלה רי"הל טעם טליאולוגי למעשה הבריאה: הוא  
מכוון להפגנת יסוד הוולונטריסם שבאלוהות; ושוב – לא בסתירה לחכמתו  
להורות על חכמת בורא העולם ויכולתו לעשות מה שחפץ בעת שיחפוץ.  
עניין זה של הכרעה מכוח נבואה בשאלות אמונה וכוונת הנפלאות מתייחס  
אצל רי"הל לא אל יחידים-נביאים כי אם לישראל כעם 'סגולה' שהנבואה  
סגולתו, ולישראל ולא דוקא כמדיום של יחיד חריג שדרכו מתגלה  
הרצייה האלוהית בנפלאותיה –

יעודנו הידבקנו בעניין האלוהי בנבואה, ומה שהוא קרוב לה, והתחבר  
העניין האלוהי בנו בגדולה ובכבוד ובמופתים<sup>77</sup>.  
משקלו התיאולוגי והטליאולוגי של עם ה'סגולה' לגבי ההתגלות האלוהית  
והכוונה שבקיומיות ההיסטוריות של ישראל ניכר גם בעניין אמונת ה'חידוש' –  
זהלוא אור הלבבות יותר דק ומעולה מאור הראות, והלוא היו כל אנשי  
העולם בעוורון ובתעות קודם בני ישראל – – – עד שנודככה הקהילה  
ההיא שהיתה ראויה לחול עליה האור ולעשות לה המופתים הנוראים  
ולשנות להם המנהגים, ונראה עין בעין כי יש לעולם מושל ושומר ומסדר  
ויוצר – – – עד ששבו היום כל יושבי העולם מודים בחידוש העולם  
ובקדמות לכורא העולם, ומופתם על זה בני ישראל ומה שנעשה להם  
ומה שנגזר עליהם<sup>78</sup>.

ס ו ף ד ב ר : כינוס האקדמות לטעם של שבת בתור 'זכרון למעשה בראשית'  
מלמד על העושר של משמעויות של עיון-דתי, המקופל בזכרון זה בחינת  
עקרונות מיתודולוגיות של חשיבה דתית ועיקרים של אמונה. עושר זה הוא  
המשוה למצות השבת את משקלה המצוות-דתי הייחודי.

76 הכוזרי, מאמר א פסקאות 10–10. בעצם מדובר כאן בשני מקורות כאסמכתאות  
לאמונת החידוש: הקבלה והנבואה (אם כי תחילתה של הקבלה אף היא מתייחסת  
לנבואה). עדיפותה של הנבואה על העיון השכלתני, ההקשה, היא מיסודות משנתו  
של רי"הל (עיי הכוזרי מאמר א, פסקה יג; מאמר ד, פסקאות 10 טז). בהמשך  
הפסקה, ממנה לקוחה המובאה, דן רי"הל על כשירותה בדת של הנחה בדבר  
היולי קדמון או עולמות רבים, ומחליט כי בכך אין סתירה לדת 'כי העולם הזה  
הוא חדש מזמן ידוע' וע' בכוזרי הוצאת צפרוני בהערה לפסקה 10, דעות  
דומות אצל רמב"ם, רלב"ג, ראב"ע.

77 כוזרי מאמר א, פסקה קט. 78 שם מאמר ב, פסקה נד. זאת ועוד: מדרגה  
כלשהי של התגלות היא נחלת כל מאמין אדיאלי, ולא רק של הנביא.

## ג. טעמי מצוות שבת

(1) 'זכרון למעשה בראשית' ו'זכר ליציאת מצרים'  
— יסודי 'תורת השבת' —

שני הטעמים האלה, המיטאפיזי דתי וההיסטורי דתי צריכים עיון משותף גם עקב בואם לחילופין מפורשים במקרא כטעמים עיקריים לשבת. העיון המשותף חשוב בעניין זה גם לבירור הנושא הנדון, כי בדרך זו ניתן לעמוד על המבדיל בין הרמב"ם ורי"הל בעניינים אלו השייכים ליסודי הגותם וההשלכות מכך לגבי מהותה של מצוות שבת וטעמיה. במשנתו של המורה, בפרק העיקרי לגבי תורת השבת, באים שני הטעמים שבמקרא סמוכים וכרוכים:

"כבר התבארה לך העילה בחיזוק תורת השבת — — — והיא שלישיית למציאות האלוה והרחקת השניות — — — שהדעות — אם לא יהיו להם מעשים שיעמידום ויפרסמום ויתמידום כהמון לנצח — לא יישארו. ולזה ציוונו בתורה להגדיל זה היום עד שיתקיים יסוד חידוש העולם ויתפרסם במציאות כשישבתו בני האדם כולם ביום אחד — — — וכבר באו בזאת המצווה שתי עילות מתחלפות, מפני שהם — לשני עלולים מתחלפים: — — — אמר 'כי ששת ימים עשה ה'' (שמות כ, יא) וגו' ואמר ב'משנה תורה': וזכרת כי עבד היית במצרים וגו' על כן צוך ה' לעשות את יום השבת' (דברים ה, טו) וזה אמת! כי העלול במאמר הראשון הוא כיבוד היום והגדילו, כמו שאמר: 'על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו' (שמות כ, יא) — — — אמנם תתו לנו תורת השבת וצוותו אותנו לשמרו הוא עלול נמשך לעילת היותנו 'עבדים במצרים', אשר לא היינו עובדים ברצוננו ובעת שהפצנו ולא היינו יכולים לשבות.

וציוונו בתורת השביתה והמנחה לקבץ שני העניינים: האמנת דעת אמיתי — והוא חידוש העולם, המורה על מציאות האלוה בתחילת מחשבה ובעיון הקל — וזכור חסדי האלוה עלינו בהניחנו 'מתחת סבלות מצרים' (שמות ו, ז) וכאילו הוא חסד כולל באמת הדעת העיוני ותיקון העניין הגשמי"<sup>79</sup>.

פרק זה מציע את תורת השבת ביסודותיה וטעמיה, מושתתת על עקרונות משנת טעמי המצוות של הרמב"ם ובהתייחס לעיקרי התיאולוגיה שלו. כהתאם לעקרון היסוד של משנת טעמי המצוות של הרמב"ם, הרי —

79 מו"נ ח"ב, פל"א.

כוונת כלל התורה שני דברים, והם תיקון הנפש ותיקון הגוף. אמנם תיקון הנפש הוא שיינתנו להמון דעות אמיתיות כפי יכולתם — — — אמנם תיקון הגוף יהיה בתיקון ענייני מחייתם קצתם עם קצתם — — — להסיר החמס מביניהם — — — ללמד כל איש מבני אדם מידות מועילות בחברה, עד שיסודר עניין המדינה. ודע ששתי הכוונות האלה — האחת מהם, בלא ספק, קודמת במעלה והיא תיקון הנפש, רצוני לומר נתינת הדעות האמיתיות<sup>80</sup>.

לאלה שתי הכוונות גם יחד מכוונת לדעת המורה מצוות השבת; היא מביאה לתיקון הנפש בהשרישה דעות באמונה — האמונה בחידוש העולם המורה על מציאות האלה בתחילת מחשבה ובעיון הקל<sup>81</sup>. והתודעה המוסרית של זכירת ימי הרעה בימי הטובה, 'בעבור שירבה להודות לאלוה ושילמד מידת ענווה ושיפלות'<sup>82</sup>. 'וכאילו הוא חסד כולל באמת הדעת העיוני ותיקון העניין הגשמי'<sup>83</sup>. בראשית הפרק מציע המורה עקרון אחר, מיתודולוגי, כיסוד לטעמי המצוות 'שהדעות אם לא יהיו להם מעשים שיעמידום ויפרסמום ויתמידום בהמון לנצח לא יישארו'<sup>83</sup>. בכך הטעם לריבוי מצוות מעשיות ביהדות בשיטה שכלתנית של טעמי מצוות, המציבה כ'קודמת במעלה' בהווייה הדתית-מצוותית דברים שבעיון. במיוחד מסביר עקרון זה משום מה מצוות השבת משופעת בעשייה כשטעמה הוא להשריש אמונה במעשה הבריאה ובבורא.

על כל פנים משתמע מ'תורת השבת' של הרמב"ם כי טעמה העיקרי הוא הקניית האמונה בחידוש העולם ומתוך כך — במציאות האל. דבר זה מתחייב מדעתו שהכוונה הקודמת במעלה של התורה ומצוותיה הנה תיקון הנפש

80 שם, ח"ג, פכ"ז.

81 ע"י שם ח"ב פל"א וע"י ח"א סוף פע"ב שהמדברים סברו שהוכיחו חידוש העולם 'והתחייב בהכרח שיש לו פועל חידשו בכונה ובחירה'. אלא שהרמב"ם מערער על ההוכחות (שם, וע"י גם ח"ב, פט"ז. ולעיל בהערה (48).

82 מו"נ ג, מג, כך מגמק הרמב"ם טעם פסח וסוכות כזכר ליציאת מצרים. אמנם שם הוא מקשר זאת עם המצוות המזכירות רעות השעבוד, אכילת מצה ומרור וישיבה בדירת ארעי, אבל החינוך להכרת טובה בודאי תואמת גם כטעם למצוות שבת כזכר ליציאת מצרים.

83 בנוסף על האמור כאן מצוי שם אצל הרמב"ם הסבר על מנוחת שבת והמועדים כטעם חברתי מעשי של צורך פיסי ותיקון ההווייה החברתית וע"י להלן ע' 106, 107 שם ח"ב פל"א. העשייה נדרשת בגלל ה'המון', כי מי שהגיע לשלימותו האחרון, הרי 'השלימות האחרון אין בו מעשים ולא מידות, ואמנם הוא דעות לבד' (מו"ת ח"ג, פכ"ז). גם הדעות עצמן אי אפשר ללמד את ההמון כפי מה שהן, אלא רק 'קצתם בפירוש וקצתם במשל' (שם). אבל ע"י מו"נ, נא, על ההרגל (אם כי לאו דוקא עשייה) כתהליך המובהק לשם השגת השלימות.

בנתינת דעות אמיתיות. גם הדברים בגוף הפרק מעידים על הקידמה במעלה של הטעם העיוני. הוא עיצומו ומהותו של השבת 'עילת הגדיל השבת ... כבוד היום והגדילו'. ואילו טעם יציאת מצרים מתייחס למצווה 'תנו לנו תורת השבת וצוותו אותנו לשמרו'. זאת ועוד: 'תורת השבת' כזכרון למעשה בראשית' והאמונות והדעות המכוונות בה מגיעה לתשתית של אמונת היהדות מכמה פנים. בעצם בלעדי האמונה במעשה הבריאה לא תיתכן כלל הדת — 'אמונת הקדמות — — — הנה היא סותרת הדת מעיקרה ומכזבת לכל אות בהכרח, ומבטלת כל מה שתייחל בו התורה או תפחיד ממנו — — — ודע כי עם האמנת חידוש העולם יהיו האותות כולם אפשריות ותהיה התורה אפשרית, ותיפול כל שאלה — — — למה שם האלוה נבואתו בזה ולא נתנה לזולתו? ולמה נתן האלוה תורתו לאומה מיוחדת ולא נתנה לאומה אחרת? ולמה נתנה בזה הזמן? — — — ולמה ציוה באלו המצוות? — — — ולמה ייחד הנביא באלו הנפלאות? — — — ומה כוונת האלוה באלו התורות? ולמה לא שם אלו העניינים, המצווה בהם והמוזהר מהם, בטבענו? — — — יהיה מענה אלו השאלות כולם — — —: כן רצה או כן גזרה חכמתו! כמו שהמציא העולם כשרצה על זאת הצורה, ולא נדע רצונו או אופני החכמה בייחד צורתו וזמנו, כן לא נדע רצונו או חיוב חכמתו בייחד כל מה שקדמה השאלה עליו<sup>84</sup>.

הוזה אומר, המתח הוא בין שתי תפיסות האלהות — האל-החכם שכל מעשיו והוייתו על צד החיוב השכלי, ואז לא ייתכן בו שינוי ולא חידוש מעשה, כי שכלו וחיוב המתחייב ממנו הם תמידים וקיימים לנצח כאל עצמו. או — האל הרוצה ומכריע לפי רצונו בעת שירצה וכפי שירצה. וברצונו ברא עולם וברצונו מחדש בו אותות, ומשרה נבואתו, ובורא אדם בצלם אל של רצון ובחירה ונותן לו תורה ומצוות לכוונותיהן, שלפיהן יבחר דרך חיים של הכרעה בין טוב ורע, בין כשלון לתיקון.

ברם, משקלה של ההודאה ב'חידוש', שבשבת בחינת זכרון למעשה בראשית, אינו אך בפרוודור של עולמה של האמונה כתנאי לה. בתוך תוכו של טרקלין האמונה, בין מושגיה ועיקריה של הדת עצמה תופסת היא מקום נכבד ורב ערך בהתאם לדעת המורה באשר להשגת ענייני אמונה. כי לדעת המורה הרי משיגי האמיתות, הם בני המדרגה העליונה מבין הבאים ל'בית המלך', — דרכם היא לעיין בעיקרי הדת, להתחקות אחרי שרשי התורה, ולשאול לאמת האמונה. בלי מדרגה זו אין דעת ה', אין תיקון הנפש בדעות

אמיתיות וְהאזהרה לעולם היא על ההשגות השכליות, לא הדמיונות, כי המחשבה בדמיונות לא תיקרא דעה<sup>85</sup>, שיתאמת לך האמת בדרכיו, לא שיפול האמת במקרה<sup>86</sup>. לענייננו, לגבי המידה הנכונה של ידיעה באשר להתהוותה של המציאות, תואמת ההנחיה של המורה, לדעת מן העניינים האלוהיים אמיתת כל מה שאפשר שתיוודע אמיתותו ויקרב לאמיתת מה שאי אפשר בו רק להתקרב אל אמיתותו<sup>87</sup>. בנוסח אחר: השלימות האנושי פירושו לדעת לפי מידת האימות והוודאות שבטבע הדברים ולא תונה נפשך להאמין כי יש מופת במה שאין עליו מופת, ולא תחיל לדחות ולגזור בהכזיב מה שלא בא מופת על סותרו<sup>88</sup>.

יישום דרישות אלו לגבי משיגי האמיתות – לעניין האמונות והדעות בקשר לבריאת העולם בחינת עיון דתי, מתמצא באמור באקדמות לטעם המיטאפיזי-דתי של שבת. שם הדיון הוא בגדר השגות שכליות, האמת אינה נופלת במקרה, אלא מתאמת בדרכי עיון. עם זאת מודה המורה כי בעניין בריאת העולם ניתן אך להתקרב אל אמיתותו, אלא שאין הוא דוחה דעת תורה בדבר מעשה הבריאה כי אין לדחות ולגזור בהכזיב מה שלא בא מופת על סותרו. ובהעדר הכרעה בתחום העיון השכלתני פונה המאמין באמונותיו – אל הנבואה.

מכלול המשמעויות האמוניות המכונסות בתורת השבת בחינת זכרון למעשה בראשית, העולות מהשקלא וטריא של עיון ואופני ביסוס הדעה בדבר עולם מחודש – מצטרף מיסודות מיתודולוגיים של חשיבה דתית ומעיקרי אמונות ודעות:

\* עקרון אי האנלוגיה – אין ללמוד אנלוגיה מחוקיות של מערכת הניתנת לנסיון לגבי מערכת אחרת. על כן אין לסתור את הדעה בדבר חידוש העולם על סמך אי התאמת התהליך לחוקיות בעולם של קיום מתמיד. עקרון זה הוא בעל משמעות תיאולוגית מהותית כשמדובר על ההתייחסות בין האלוהי לבריאה; חכמה ורצייה וכל תואר באלוהות הם אחד עם עצמותו ואין בינם לבין תכונות אלה בנבראים אלא שיתוף שם בלבד; על כן אין לטעון על מעשה הבריאה בחינת פרי החכמה והרצייה האלוהית מטעם טיבן של תכונות אלה לפי משמעותן האנושית.

\* עקרון ההכרעה לפי מיעוט הקושי – המחייב לבחור בדעה מועטת הקשיים

85 שם, ג, נא.

86 שם פתיחה, מכתבו לתלמידו ר' יוסף.

87 שם, ג, נא.

88 שם, א, לב.



לגבי שאלות שאין להחליט בהן בדרך הגיונית מחייבת על-ידי הוכחה ומופת.

עקרון זה הוא רב משקל בחינת מיתודה מדעית וקובע במיוחד בתחום התיאולוגי, פירושו הוא שהידע האנושי אינו יכול להיכנות על הוודאות וההכרעה החד משמעית בלבד. תחום כזה נטול הוודאות הוא מעצם טבע העיון במה שמעבר לטבע ובענייני האלוהות, קרי – המיטאפיסי והתיאולוגי.

\* ה'מיחד' – התיאוריה בדבר מציאותו של אל-מיחד, אשר ברא עולם בעיצובו המסויים, עיצוב שאינו מחוייב הגיונית, ואינו מוסבר עד תומו בדרך השכל. כאן היפוכה מדעת ה'מדברים' – שרי"הל מציעה – כאילו הבנת המציאות כחוקיות שכלתנית מוליכה למציאותו של אל-בורא. תיאוריה זו נושאת איתה הודאה במגבלת ההשגה האנושית להבין את המציאות עד תום והכרח למצוא מפלט ברצון ובחכמה האלוהיים כסוף הדרך של האדם בחיפוש אחרי האמת של ההווייה, ואף של הקיום הרוחני אמוני של האנושות.

\* הנבואה כמקור אחרון לאמיתה של אמונה – במקום שמגיע סוף יכולתה של ההשגה האנושית, של השכל כשלעצמו, שם תחילתה של ההכרה הדתית-ייחודית של הנבואה. לפי זה מסתיים הכירור בשאלת ה'חידוש' בתודעה כי עולמו הרוחני של המאמין מגיע מעבר לניתן בשכל ובחכמת אדם. בסיכום, השבת בחינת זכרון למעשה בראשית מכנסת בתוכה משמעויות יסוד של השגות בתחום האמונה: ההפרדה, ואי האנלוגיה בין הדעת בתחומים שונים, במיוחד בין האנושי והאלוהי; ההכרח לוותר על הוודאות לגבי הכרות מסויימות, שענייני אמונה ביניהן; הבלתי מוסבר במציאות כמנחה למציאותו של אל-מיחד; ולבסוף, הפנייה להתגלות למען דעת האמונה.

תורת השבת ערוכה גם אצל רי"הל כמצרפת שני זכרונות, זכרון למעשה בראשית וזכר ליציאת מצרים.

יצויה על שכיתת השבת – – – זכר ליציאת מצרים וזכרון למעשה בראשית, מפני ששני העניינים דומים מפני שנעשו בחפץ האלהים לא במקרה ולא בטבע – – – והיתה שמירת השבת היא בעצמה ההודאה באלוהות, אבל כאילו היא הודאה בדיבור מעשי, כי מי שמקבל מצוות שבת בעבור שבה היה כלות מעשה בראשית, כבר הודה בחידוש מבלי ספק, ומי שהודה בחידוש הודה במחדש העושה יתברך – – – כמו שנאמר בבריאת החי – – – האלהים יצרו והתקינו – – – כן הוא יתברך המתחיל להוציאנו ממצרים להיות לו לעם סגולה ויהיה לנו

למלך — — — עד ששבו היום כל יושבי העולם מודים בחידוש העולם ובקדמות לבורא העולם, ומופתם על זה בני-ישראל ומה שנעשה להם ומה שנגזר עליהם<sup>89</sup>.

שילוב שני הזכרונות לפי הרי"הל שונה בהרבה מזה הנעשה על-ידי הרמב"ם. ראשית, עצם הצירוף הוא אחר; לפי הרמב"ם העניין של מעשה בראשית הנהו ממשמעות דתית שונה מן העניין של יציאת מצרים. הראשון מלמדנו, כמו אצל רי"הל, אמונת החידוש ודרכו — האמונה במציאות הבורא. ואילו יציאת מצרים — משמעותה חברתית מוסרית: תודעת השעבוד שהיה והחירות בהווה, וכל המתחייב מתודעה זו לגבי עמדתו של המאמין. לעומת זה, לפי רי"הל שני הזכרונות מכוונים לדבר אחד, להתגלות הרצון האלוהי אחד בטבע ואחד בהיסטוריה 'ששני העניינים דומים מפני שנעשו בחפץ האלהים'. מכאן שגם האמונה במציאות האל ניתן להסיק משני האירועים. עד שבסיום מסכת ההיסקים מן ההתרחשויות החד פעמיות — מכריעה הכף יותר למשתמע מן האירוע ההיסטורי הסגולי של קיום עם ישראל: העולם מכיר בחידוש העולם ובקדמות הבורא ומופתם על זה בני ישראל ומה שנעשה להם ומה שנגזר עליהם'. חשיבותו האמונית המובהקת של האירוע של יציאת מצרים נשנה בכוזרי פעמים נוספות, בקשר לכוונות של זכירת יציאת מצרים ובתפילין — 'וזכר יציאת מצרים, מפני שהיא טענה שאין בה מדחה, כי לעניין האלוהי התחברות בברואים והשגחה עליהם וידיעה במעשיהם<sup>90</sup>.

ובעניין עיקרי הדת המנויים בתפילה שהם הקשרים בין ישראל לקב"ה, מונה רי"הל:

'הקשרים אשר בהם ישלמו קשרי היהודים, והוא שיודה באלוהותו יתברך ובקדמותו ובהשגחתו על אבותינו, ושהתורה מעמו, ובמופת על כל זה, והוא החיתום והוא יציאת מצרים<sup>91</sup>.

הוה אומר, לדידו האמונה ביציאת מצרים היא בחינת עיקר העיקרים, היא המופת על חמשת עיקרי האמונה המנויים בזה: האמונה בה', בקדמותו, בהשגחת ה', שהתורה מעמו וביציאת מצרים עצמה.

כנגד זה מתברר כי לתורת השבת כזכרון למעשה בראשית נעדר זה המעמד המרכזי והעקרוני שהרמב"ם משווה לו 'שלישית למציאות האלוה והרחקת

89 כוזרי מאמר ב, פסקאות ג, נד. ועי' גם שם במאמר א, בראשית פסקה סז נמנים טעמי מצוות שבת שונים, שבגללם הוזהר על השבת ומוסיף 'ומבריאת העולם בששת ימי בראשית'.

90 כוזרי מאמר ג, פסקה יא.

91 שם, פסקה יז.

השניות<sup>92</sup> דבר התואם את העובדה שהמורה כולל האמונה ב'חידוש' בתוכו של היסוד הרביעי מיסודי (= עיקרי) האמונה 'היסוד הגדול של תורת משה רבנו — — — היות העולם מחודש'<sup>93</sup>.

הוזה אומר, מצויים בזה שינויי ערכים ושינויי הערכה בין שני ההוגים; הרמב"ם ורי"הל מחולקים באשר למעמד של שני הזכרונות המכוונים בתורת השבת. לפי הרמב"ם מעמד של יסוד ועיקר בדת מיוחס לאמונת חידוש העולם. לפי רי"הל — לא היא, אלא האמונה ביציאת מצרים היא עיקר ומופת לכלל עיקרי האמונה. ההסבר להילוקי תפיסות אלו נמצא אצל רי"הל עצמו. זה ההבדל בין אסכולה המבססת דת על שכלתנות אריסטוטלית לבין זו המתבססת על אמונה שמעבר לשכל, ועל קיומיות היסטורית דתית של עדה. דעות שתי האסכולות מוצעות על ידי רי"הל כעימות בין יסודי הדתות האחרות — הנצרות והאיסלם — וביסוסה של היהדות בדרך פילוסופית שכל-תנית מחד, לבין השיטה המעמידה את היהדות על התגלות ועל ההיסטוריה. בניסוחי האמונות של הדתות האחרות עומדת בראש האמונה בבריאת העולם. ראשית דבריו של הנוצרי-האדומי היא 'אני מאמין בחידוש הגבראות ובקדמות הבורא ושהוא ברא העולם כולו בששת ימים'<sup>94</sup>. וכן פותח בן דת האיסלם-הישמעאלי 'אנחנו מקיימים האחדות והקדמות לאלהים ית' והחידוש לעולם'<sup>95</sup>. וכשמלך הכוזרים טוען לחבר-לרי"הל כי היה עליו לבסס את היהדות על עיקרי אמונה עיוניים שכלתניים, הוא מונה ביניהם את האמונה באל כבורא 'והלא היה לך לומר — — — כי אתה מאמין בבורא העולם'<sup>96</sup>. על זה עונה החבר בביקורתיות כי כך מבססים רק את, 'הדת ההיקשית המנהגית — — — ונכנסים בה ספיקות רבות'<sup>97</sup>. ה'אני מאמין' היהודי האמיתי לפי ניסוחו של רי"הל — בעדר ממנו האמונה בבריאת העולם ועיקרו מתבסס על התגלות האל בהיסטוריה הייחודית של ישראל — החל מהאבות ומיציאת מצרים — ועל תולדותיה של ההתגלות המפורשת, הנבואה, כמהלך הדורות: 'אנחנו מאמינים באלוהי אברהם יצחק ויעקב המוציא את בני ישראל ממצרים באותות ובמופתים ובמסות — — — ושלה משה בתורתו, ואחר

92 מ"ג ב, לא, ועי' לעיל ע' 98.

93 פי' המשנה לרמב"ם, הקדמה לפ' חלק. יג היסודות המנויים שם הרי הם הידועים בתור יג העקרים של הרמב"ם.

94 כחרי מאמר א, פסקה ד.

95 שם, פסקה ה.

96 שם, פסקה יב.

97 שם, פסקה יג.

כך כמה אלפי נביאים — — — ואנחנו מאמינים בכל מה שכתוב בתורה<sup>98</sup> והמשיך רי"הל:

"וכן פתח משה — — — 'אלהי העברים שלחני אליך', רצונו לומר: אלוהי אברהם יצחק ויעקב מפני שהיה אברהם מפורסם אצל האומות, וכי התחבר אליהם דבר האלהים והנהיג אותם ועשה להם נפלאות ולא אמר — — — בוראי וכוראך, וכן פתח אלהים דבריו — — —: 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים' ולא אמר 'אני בורא העולם ובוראכם' וכן — — — השיבותיך מה שאני חייב בו וחייבים-בו כל קהל ישראל, אשר התברר אצלם המעמד ההוא בראות עיניהם ואחר כן הקבלה הנמשכת שהיא כמראה העין<sup>99</sup>

כאן מבהיר רי"הל יסוד מיתודולוגי עיקרי של הגותו. ביסוסה הנכון של האמונה היא בהיסטוריה, במשתמע מן ההווייה האנושית כפי התגלמותה בחברה הסגולית, ביהדות. לכך תוקף של עובדתיות, שאין להרהר אחריה, ואי אפשר לדעתו לערערה 'התברר... המעמד... בראות עיניהם ואח"כ הקבלה הנמשכת שהיא כמראה העין'. ודאות כזו נעדרת מביסוס עיוני שכלחני של הדת בחינת דת היקשית מנהגית, הנבנית מתוך ספקולציות מיטאפיסיות — כי הרי השייך למיטאפיסי לפי עצם טיבו אינו ניתן לנסיון ועל כן אין ערובה לאימותו. ולבסוף זו ההתבססות של רי"הל בענייני אמונה על האקסיסטנציאלי-היסטורי מצטרף לאמור קודם לגבי זיקתה של האמונה במעשה הבריאה אל קיומיותו הדתית של עם ישראל בנבואה ובנפלאות; העניין המיטאפיסי של בריאת העולם נמצא למד מן ההתרחשות ההיסטורית של קיומו הייחודי של עם ישראל שהוא המקור והיסוד לאמונת היהדות.

בסיכום הברור באשר למשמעותה של תורת השבת בחינת זכרון למעשה בראשית ו'זכר ליציאת מצרים' נמצא, כי אצל הרמב"ם ורי"הל כאחד באים טעמים אלה סמוכים, אלא שמחולקים חכמים אלה ביניהם באשר למשקלם ותוקפם הדתי של האמונות אליהן מתייחסות ה'זכירות': לפי הרמב"ם עיקר ויסוד הוא העניין המיטאפיסי — הבריאה בחינת תיאוגוניה; ואילו לפי רי"הל —

98 שם, פסקה יא. אמנם גם הנצרות והאיסלם בסופו של דבר מתבססים על הארנומנט ההיסטורי, אבל אז הם פונים כאסמכתא-ליהדות.

99 שם, פסקה כה. קבלה נמשכת פירושה מסורת רצופה בדורות, שאין עוררים עליה, על כן תקפה כמראית העין, ומבטיחה ודאות גם לדורות שלא 'התברר אצלם המעמד ההוא בראות עיניהם'. הקבלה הנמשכת מהווה מקור לידע ודאי גם בהגותם של חוקרים אחרים, ועי' רס"ג, ס' אמונות ודעות, הקדמה, ר' בחיי, חובות הלבבות הקדמה, — ואפילו הרמב"ם מתייחס אליה (עי' אגרת הרמב"ם לחכמי לונדון פסקה 4, ע' 4).

העמוד עליו נשענת היהדות היא התופעה המיטאהיסטורית, התרחשויות בקורות עם הסגולה בחינת התגלות האל בהיסטוריה במעש ובחזון.

(2) יום מנוחה, תואר והדר

— מצוות שבת: טעמים קיומיים חברתיים —

'תורת השבת' של המורה ואף של רי"הל עניינה באמונות וכדעות המכוונות בשבת על צד הזכרון. ואילו טעמיה של מצוות שבת מפרשים מצווה זו מצד העשייה והשביתה כחלק בקיומו הדתי של היחיד והחברה. כמשנת טעמי המצוות השיטתית של המורה המסבירה כל מערכת המצוות על פי שתי כוונות 'תיקון הנפש', עיון בענייני אמונה, ו'תיקון הגוף', תיקון היחיד והציבור במידות ובמעשים<sup>100</sup> — לגבי מצוות שבת מדגישה היא את הכוונה החברתית:

'אמנם עניין השבת טעמו מפורסם ואין צריך לכיאר<sup>101</sup>. כבר נודע מה שבו מהמנוחה, — עד שיהיה שביעית חיי האדם בהנאה ובמנוחה מן העמל והטורח שלא יימלט ממנו קטן וגדול; עם מה שמתמיד ומקיים הדעת הנכבד מאוד לדורות, והוא האמונה בחידוש העולם<sup>102</sup>.

בשתיים ניכרת כאן ההערכה של הטעם החברתי קיומי: בהקדמה של טעם זה, שלא כפי הסדר של מניין שתי הכוונות של המצוות אצל הרמב"ם, המקדים תיקון הנפש<sup>103</sup>; ובפירוט ובאריכות של ניסוח טעם זה, לעומת הקיצור ונוסח של התוספת 'עם מה' — המציינים את הטעם של תיקון הנפש "שמתמיד ... הדעת הנכבד".

עם זאת מן העניין לציין ששבת, כמו יום הכיפורים, שונים בפרק זה בטעמים משאר הימים הטובים אשר הם כולם לשמחה ולקיבוצים שיש בהם הנאה — — — ויש מהם תועלת גם כן בעניין האהבה שצריך שתהיה בין בני אדם בקיבוצים המדיניים<sup>104</sup>. הסבר זה למועדים מעריכם מבחינת התועלת להווייה החברתית ולקיום התקין של בני האדם ביחד. לא זה הערך הנקוב לגבי שבת; חשיבותו היא לא בהווייה החברתית של ציבור 'בקיבוצים המדיניים' אלא

100 מו"ג כז וע"י לעיל ע' 79.

101 לגבי מצוות שטעמן הוא ממש אחת מכוונות כלל התורה והמצוות משתמש הרמב"ם בהערכה כי הענין מבואר, ע"י לדוגמא במו"ג ג, תחילת פל"ו ופל"ח.

102 מו"ג ג, מג.

103 ענין הצריך עיון היא העובדה שבפרק המסכם טעמי י"ד קבוצות המצוות, ח"ג פל"ה, מקדים הוא הטעם של 'תיקון הנפש' לגבי שבת ור"ט 'להגיע אל דעת אמיתי או למנוחת הגוף או לשניהם יחד'.

104 מו"ג ג, מג.

לקיומו התקין של היחיד שיהיה שביעית חיי האדם בהנאה ובמנוחה. הווה אומר, השבת נועדה ליחיד המאמין לתיקונו על-ידי שבת של מנוחה וקדושה. עניין הקיום החברתי כטעמה של שבת מצוי אף אצל רי"הל. אלא שאצלו השבת מכוונת אף לתיקונה של ההווייה החברתית. זאת ועוד: משתקף בטעם החברתי לשבת עיקר מיסודי הגותו של רי"הל, לפיו – נתפס הקיום הלאומי-היסטורי כערכיות מהותית של האמונה<sup>105</sup>. בזה מקבל משקל דתי נכבד העניין של שבת כשבת, של קיום ישראל בתמורות וסבלות תולדותיו.

'אמר הכוזרי: כבר חשבתי בעניינכם וראיתי שיש לאלהים סוד בהשאירכם, ושהוא שם השבתות והמועדים מהגדול שבסיבות בהשאיר תארכם והדרכם, כי האומות היו מחלקות אתכם לעבדים בעבור בינתכם וזוך דעתכם, והיו משימים אתכם עוד אנשי המלחמה, לולא אלה העתים שאתם שומרים אותם השמירה הזאת המעולה מפני שהם מאת האלהים ולעילות חזקות, כמו זכר למעשה בראשית, זכר ליציאת מצרים, זכר למתן תורה, וכולם עניינים אלוהיים, אתם מוזהרים בשמירתם. ולולא הם לא היה אחד מכם לובש בגד נקי, ולא היה לכם קיבוץ לזכרון תורתכם מפני שפלות נפשכם בהתמדת הגלות עליכם. ולולא הם לא הייתם מתנעמים יום אחד באורך ימיכם, וכבר היה לכם בזה שישיית ימיכם מנוחת הגוף ומנוחת הנפש, אין המלכים יכולים עליה, מפני שנפשותם אינם מתיישבות ביום מנוחתם, כי אם יצרכו ביום ההוא ליגיעה ותנועה היו נעים ויגיעים, ואין נפשותם במנוחה שלימה. ולולא הם, היה כל יגיעכם לזולתכם, מפני שהוא מזומן לשלל<sup>106</sup>.

במערכת זו של טעמי מצוות השבת, נמצא הטעם העיקרי מתייחס לגורל הגלות של עם ישראל. השבת היא כורח קיומי לשרויים בחברה משעבדת 'כי האומות היו מחלקות אתכם לעבדים' ואילו השבת והמועדים חשיבותם 'בהשאיר תארכם והדרכם'. אף הטעמים של 'תורת השבת' – זכרון למעשה בראשית וזכר ליציאת מצרים, כביכול כפופים לכוונה החברתית; ואילו הטעם החברתי הרגיל, מנוחת האדם, מצטרף כאן בהקשר אחר: במועקת ודלות הגולה השבת הוא היום שבו 'כלב' נרדף ומושפל הופך ל'בן מלך'. הווה אומר המנוחה אינה מנומקת בזה כצורך האדם כיחיד, אלא כפתרון לסיטואציה לאומית-היסטורית משובשת. יתירה מזו, אף הטעם העיוני של 'תורת השבת', זכרון למעשה בראשית וזכר ליציאת מצרים, משמשים עזר וחיזוק לטעם החברתי-היסטורי. בכוונה כביכול נקבעת זיקה בין מצוות שבת ו'זכרונות' אלה;

105 ע"י לעיל ע' 97, 103–105.

106 כוזרי, מאמר ג, פסקה י.

השמירה על מצוות שבת נעשית על ידי כך מעולה יותר מפני שהם מאת האלהים ולעילות חזקות כמו זכר למעשה בראשית זכר ליציאת מצרים. הווה אומר מצוות שבת מקבלת בזה משמעות מתוך עולם רוחני שמרכזו תפיסה מיטא-היסטורית של גורל ישראל בעמים ובקוסמוס. ייעודה של השבת הוא לסייע לעיצוב אורח חיים השומר על תואר והדר ועל הייחוד של עדה באמונתה בתמורות הדורות.

(3) עת השבת – לב הזמן ופריו  
– השבת כחטיבה ברצף החוייה הדתית –

בתוך עולמו הרוחני של רי"הל מקבלת מצוות שבת גם משמעות אחרת, שמקורה ביסוד הגותו של רי"הל בדבר החוייה כגורם מתקן ומזכך. מטעם זה ערוכה מצות שבת במכלול בדרך שונה מאשר אצל הרמב"ם. במניין המצוות לגבי טעמיהן, בי"ד 'כללים', משייך הרמב"ם מצוות שבת למקומה הטבעי – ל'כלל' לקבוצת המצוות המתייחסות ל'זמנים'<sup>107</sup> ואלה המצוות יחד מהוות 'כלל' לעצמו. אחרת הדבר אצל רי"הל; מצורפות אצלו מצוות ה'זמנים', ושבת בכללה, למצוות עבודה שבלב, כרצף של מצוות המכוונות לחוייה דתית בעתות השונות של חיי המאמין<sup>108</sup>:

ותהיה העת ההיא לב זמנו ופריו, ויהיו שאר עתותיו כדרכים המגיעים אל העת ההיא, יתאוה קרבתו שבו מתדמה ברוחניים ויתרחק מהבהמיים, ויהיה פרי יומו ולילו השלוש עתות ההם של תפילה, ופרי השבוע יום השבת, מפני שהוא מעומד להידבק בעניין האלוהי ועבודתו בשמחה – – – ובעת התפילה מטהר נפשו מכל מה שקדם ויתקנה לעתיד, עד שלא יעבור שבוע על זה הסדר עד שיתקן הנפש והגוף, וכבר נקבצו מותרים מקדירים עם אורך השבוע לא ייתכן לטהרם ולנקותם אלא בהתמדת עבודת יום עם מנוחת הגוף, ואז ירצה הגוף בשבת את אשר חסר לו מששת הימים, ויהיה נכון לעתיד. וכן הנפש תזכור מה שחסרה עם טרדת הגוף, וכאילו היא ביום ההוא מתרפאה מחולי שקדם ומתעתדת למה שידחה ממנה החולי בעתיד<sup>109</sup>.

107 מו"ג ג, לה, מג.

108 אצל הרמב"ם שייכת עבודה שבלב ל'כלל' של מצוות 'אהבה' יחד עם תפילין, מזוזה, ציצית וס"ת (מו"ג ג, מד). כוונת מצוות אלה מעמיד הרמב"ם לא על חוייה אלא על דעת ועיון דתי 'זכרון האלוה תמיד ואהבתו ויראתו' – – – ושיאמין באלוה ית' מה שהוא הכרחי לכל בעל דת שיאמינוהו' (שם).

109 כוזרי מאמר ג, פסקה ה.

טעם זה למצוות שבת מחייב מועד זה ככורח אישי. מצווה זו, ניתן לאמר, באה לא 'לשם' – לשם תכליות עיוניות או מוסריות חברתיות – אלא 'מתוך' מתוך הוייתו של האדם המאמין שמתוך עצם קיומו נקבצו מותרים מקדירים. תהליך זה לפי תיאורו איננו קונטמפלטיבי גרידה. מכללא ומן המפורש מצטייר הוא בחינת זיכוך הנפש וביטוי למאויים ולרגשות של חדוה, התעלות הרוח 'ועבודתו בשמחה'. גם בשעה שרי"הל חוזר לעניין השבת במהלך הסברתו את דרכי העבודה הדתית הנכונה מתייחס הוא לצד החוייתי שבמצוות השבת –

'כי תורתנו נחלקת בין היראה והאהבה והשמחה, תתקרב אל אלוהיך בכל אחת מהנה, ואין כניעתך בימי התענית יותר קרובה אל האלהים משמחתך בימי השבתות והמועדים, כשתהיה שמחתך בכוונה ולב שלם'<sup>110</sup>. סוף דבר, השבת כתפילה, מחזירים לרוח אנוש את איזונה: מחד גיסא הרי השבת מטהרת ומזככת את הנפש מהשפעות החומרי והארצי-שלילי שבעבר ומכנסת כל החיובי והרוחני שהצטבר – פרי הזמן. מאידך גיסא, העתות הללו בונות את הנפש בכוחותיה שתוכל לעמוד במבחני העתיד ולכוונו – הן לב הזמן. בזה הטעם נתפסת השבת כחטיבה ברצף החוייה הדתית.

## ד. בחינת יסודי 'תורת השבת' וטעמי מצותיה

– על פי יסודי שיטותיהם של הרמב"ם ורי"הל בטעמי המצוות –

(1) רמב"ם: השבת בראיה אנטרופוצנטרית ותיאוצנטרית  
משנת טעמי המצוות של הרמב"ם הגה דורבדית ביסודותיה, בהתאם להצגתו של המורה עצמו את 'מורה נבוכים' בחינת טכסט איזוטרי, שיש בו זה ליד זה – תוכן נגלה ומפורש ותוכן 'נסתר' ועלום בין פרקיו. על כן מנחה המורה את הלומד 'כשתרצה להעלות... כל מה שכללו פרקי זה המאמר... השב פרקיו זה על זה... ולא נאמר בו דבר בזולת מקומו אלא לבאר עניין במקומו'<sup>111</sup>. יישום הנחייה מיתודולוגית זו באשר להגותו של המורה לגבי דעותיו בטעמי המצוות מוליך לשתי משנות של טעמי מצוות –

110 שם, מאמר ב, פסקה נ.

111 שם, פתיחה לח"א. 'צוואת זה המאמר'. ועי' על אופן זה של 'קריאה' במו"ג אצל ל' שטראוס בספרו Persecution and the Art of Writing וכן י' אבן שמואל, מבוא לחלק הראשון של מו"ג (א).



א משנת טעמי מצוות אנטרופוצנטרית, לפיה כוונת התורה – תיקונו של האדם בעיון ובקיומו החברתי-מוסרי: 'תיקון הנפש' – – – שיינתנו – – – דעות אמיתיות<sup>112</sup> ו'תיקון הגוף' – – – בתיקון ענייני מחייתם קצתם עם קצתם<sup>113</sup>.

ב משנת טעמי מצוות תיאוצנטרית, לפיה תכלית כלל התורה והמצוות היא אהבה ויראה של האל:

"תכלית מעשי התורה כולה הוא – להגיע אל האדם זה ההיפעלות – – – יראתו יתברך – – – אמר: 'אם לא תשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת – – – ליראה את השם (דברים כח, נח) – – – ביאר לך, כי הכוונה היתה מ'כל דברי התורה הזאת' תכלית אחת, והיא 'ליראה את השם' וגו', והיות זאת התכלית מגעת במעשים – תדעהו מאומרו בזה הפסוק 'אם לא תשמור לעשות', הנה התבאר שהיא מן המעשים שהם 'עשה' ו'לא תעשה'. אבל הדעות אשר למדתנו התורה, והם השגת מציאותו ית' ואחדותו, הדעות ההם ילמדונו ה'אהבה' – – – כי שתי התכליות, והם ה'אהבה' וה'יראה', יגיעו בשני הדברים: ה'אהבה' תגיע בדעות התורה – – – וה'יראה' תגיע בכל מעשי התורה"<sup>114</sup>.

בחינת יסודי 'תורת השבת' וטעמי מצוותיה על פי עיקרי שתי המשנות של טעמי מצוות מבהיר את טיב התייחסותם לעיקרים אלה. המציין את מצוות השבת במערכת האנטרופוצנטרית הוא התכוונותה לשני התיקונים. בין המועדים שכוונתם 'להגיע אל דעת אמיתי או למנוחת הגוף או לשניהם יחד'<sup>115</sup>, הרי כוונת השבת 'לשניהם יחד': 'טעמו – – – נודע מה שבו מהמנוחה – – – עם מה שמתמיד – – – הדעת – – – לדורות'<sup>116</sup>. ועוד מצויינת מצוות השבת בכך שגם הדעות, גם תיקון נפש, מושג מכוח מעשים של מצוות היום, מן הטעם העקרוני 'שהדעות אם לא יהיו להם מעשים שיעמידום – – – לא יישארו'<sup>117</sup>. ברם הסגולי מהותית במצוות שבת נמצא בטיבן של הדעות אשר

112 מו"ג, כז.

113 שם.

114 שם, סוף פ"ב. ועיי' י' בן ששון 'לחקר משנת טעמי המצוות במורה נבוכים' תרביץ, ניסן תש"ך בייחוד ע"ע 275 – 278.

115 שם, פ"ה. ועיי' במאמרי, (מצוין בהערה הקודמת) כי בגלל הכוונה הכפולה, של מצוות המועדים, שלא כרוב המצוות, שינה כאן המורה בלשונו וכתב: 'התורה ביארה עילת כל יום מהם, חכרה סיבתו' נוסח שאינו נמצא לגבי שאר י"ג 'כללי' המצוות המסוכמים בפרק זה.

116 שם, פ"ג. ועיי' גם שם ח"ב פ"א.

117 שם, ב, לא.

היא זכר להן, בעיקר – הדעה בדבר בריאת העולם: בנוסף על תוכנה הנכבד של דעה זו, הרי מלמדת היא על גבולי השגתו של האדם, ועל מקורות לאמונה מעבר להם; מעניין השבת בחינת 'זכר למעשה בראשית' נעשה המאמין מודע, כי לא בכל בכוחו להכריע בדרך השכל. עליו להשלים כי שאלת קדמות-חידוש מהווה 'מעמד שכלי' ללא הכרעה, אם לא על צד השיקול של 'מיעוט הקושי' או כפתרון לבעיות בתורת התכונה. בעיצומו של דבר נמצא כי סוף ההכרעה בעיקרי אמונות מופקד בידי ההתגלות. הווה אומר, 'תורת השבת' במשמעותה האנטרופוצנטרית, כהתכוונותה לאדם המאמין, מתווה היא דרכים באמונות ודעות.

אלה היסודות הרמוזים ב'זכרונות' שב'תורת השבת' הם בעלי משקל ניכר עוד יותר במשנה התיאוצנטרית של טעמי המצוות, המציעה כתכליתן של המצוות טיפות הזיקה של אהבה ויראה כלפי האל. כאמור מגיע המאמין ליראה על ידי מעשי התורה, ולאהבה – מתוך השגת האמונות והדעות שבה. אם כך אף בזה מכוונת תורת השבת ומצוותיה לשתי התכליות. כפשוטו, הרי המצוות המעשיות שלשבת, מצטרפות למכלול העשייה המצוותית המביא לידי יראה, ואילו האמונות והדעות שה'זכירות' שבתורת השבת מכוונות אליהן שייכות לאותן דעות התורה המלמדות את האהבה. ברם הדברים עמוקים מכך. עיצומן של המשמעויות שב'תורת השבת' הן כאן – כמו לגבי המשנה האנטרופוצנטרית – לא בתכנים הנכבדים של האמונות והדעות בלבד. יותר מזה יש בבלתי ניתן לידיעה ולהכרעה ובזיקה להתגלות כמקור לאמונה, מחד, הרי תודעת מגבלתו של האדם בהשגותיו ואי יכולתו להסביר את ההוייה עד תומה – שביטויין העדר האפשרות להכריע שכלתנית בשאלה קדמות-חידוש וקוצר היכולת לנסח תורת תכונה מושלמת – הנם גורמים עיוניים המביאים לידי יראה, היא יראת הרוממות בפני החכמה שלא מעלמא הדין של האל, בפני היחודי בהנהגת הבריאה והאדם של האל המיוחד. יראה זו נמצאה מנוסתת אצל הרמב"ם ב'יד החזקה' כשהוא מציע את המפגש עם הבריאה כדרך לאהבה וליראה. לפי הנאמר שם ניתן לקבוע: האהבה נלמדת מן הבריאה כדרך שהיא נלמדת מן התורה, מהשגת החכמה האלוהית המשתקפת בה – 'בשעה שיתכוונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים – – – ויראה מהם חכמתו – – – מיד הוא אוהב'<sup>118</sup>.

ברם היראה מן הבריאה נקנית לא כדרך עשייה, אלא אף היא על ידי קונט-מפלציה – המכוונת למגבלתו של האדם לעומת שלימות החכמה האלוהית – "וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע – – – ויודע שהוא

118 היד החזקה, הל' יסודי התורה. פ"ב, ה"ב.

בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות כמו שאמר דוד: 'כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך מה אנוש כי תזכרנו' 119. ממדרש הפסוקים עולה על הדעת מהי במוגדר התחושה שבעמידתו של אדם המעוררת את היראה: מגבלתו בהשגת החכמה האלוהית מתבטאת באי יכולתו לפרש במידה מספקת את החכמה של חוקי השמש. תודעת מגבלות זו אף היא מקופלת ב'תורת השבת' בחינת 'זכר למעשה בראשית'. הרי היא המחייבת את הפתרון 'מיוחד' בורא 120.

מאידך גיסא, העובדה כי סוף ההכרעה בשאלות מיטאפיסיות-אמוניות, כמו עניין בריאת העולם בחינת תיאוגוניה, מפנה את האדם להתגלות, לנבואה, יש בה משום ההעצמה של היפעלות האהבה. כי בכך מתווסף לאהבה שהיא כמידת הדעה 121 היסוד של דבקות, של זיקה פרסונלית בין אדם לאל, כמשמעותה של התגלות בנבואה 122. משמע, ה'זכרונות' שב'תורת השבת', מצד הסמכתם את האמונה בבריאת העולם על מקורות הנבואה, מוסיפים עוד מימד להיפעלות של אהבה: דעות שמעבר להשגה האנושית-שכלית ומודעות של דבקות וקונטקט פרסונלי ככיכול בין הבורא לנברא בצלם.

בסיכום, בחינת התייחסותם של יסודי 'תורת השבת' וטעמי מצוותיה לעיקרי המשנות של טעמי המצוות להרמב"ם מראה, כי עניין השבת נוגע לגופי עיקרים אלה ומוסיף למשמעותם. תוספת כזו באה דוקא מטעם חלק מיסודות אלה החורג מהשכלתני מצד הגבלתו אותו והשלמתו על ידי גורם רוחני שמעבר לו.

119 שם, ועי' לעיל ע' 95.

120 לעיל ע' 88-90, 102.

כמובן שגם אי היכולת להכריע שכלתנית-חד-משמעית בשאלה קדמות-חידוש מצטרפת לתודעת מיעוט חכמתו של האדם. כן נדרש ה'מיתד' כהסבר לתופעות דתיות מובהקות כנבואה ונסים.

121 עי' היד החזקה, הל' תשובה פ"י, הל"ו.

122 אמנם בתורת הנבואה של הרמב"ם הזיקה הפרסונלית בתהליך הנבואה אינה ברורה ומובנת מעצמה, (עי' Pines P. cxxxiii) הסבור כי לדעת הרמב"ם תיתכן נבואה גם בהנחה שהעולם קדום. לפי זה הנבואה היא בהכרח תהליך בלתי פרסונלי, ועי' גם אינטרפרציה שהציע לאחרונה א' גולדמן לגבי מהות הנבואה (ספר זכרון לשמואל מירסקי תשל"א ע"ע רג"ר).

אעפ"כ אין ספק, כי ניסוחיו של הרמב"ם בתורת הנבואה ואף כלל התיאור של תהליך הנבואה מתכוונים להציג את עניין הנבואה במונחים של זיקה כל שהיא בין האל לנביאו-שלוחו, ובכל אינטרפרציה של תורת הנבואה של הרמב"ם צריך להתחשב בכוונה זו.

(2) רי"הל: תורת השבת בין התורות השכליות לבין התורות האלוהיות

רי"הל גמנה על האסכולה במתשבת היהדות המכחינה בין מצוות שכליות, שטעמן ידוע, לבין מצוות שמעיות, נעדרות הטעם<sup>123</sup>. כמונחיו של רי"הל ההבחנה היא בין 'תורות שכליות' לבין 'תורות אלוהיות'. בתוך משנת טעמי מצוות דואלית זו מנחה את רי"הל העקרון, כי הדתי המובהק שבמצוות נמצא דוקא בציוויים הבלתי ניתנים להסברה, קרי: ב'תורות האלוהיות'<sup>124</sup> אלא שקיומה של הוייה דתית של חברה מותנה באורח-חיים חברתי-מוסרי תקין. על כן קודם לכל עיצוב עזה בהוייתה הדתית – תיקון חיי החברה באמצעות תורות שכליות.

'...החוקים השכליים – – – הקדמות והצעות לתורה האלוהית, קודמות לה בטבע ובזמן, אי אפשר בלעדיהם בהנהג איזו קהילה שתהיה מבני אדם – – – התורות האלוהיות לא תשלמנה אלא אחר השלמת התורות המנהגיות והשכליות, ובתורות השכליות קבלת הצדק וההודאה בטוב הבורא, ומי שלא החזיק באלה, איך מחזיק בקרבנות ובשבת והמילה וזולתם, ממה שאין השכל מחייבו ולא מרחיקו, והם התורות אשר בהם התייחדו בני ישראל תוספת על השכליות – – – ולא ידעו איך יתחייבו אלו התורות כאשר לא ידעו איך ירד כבוד ה' – – – ואיך שמעו דיבור האל ואיך אירע להם כל מה שאירע – – – ממה שאין הדעות מקבלות אותו לולא המעמדות וראות העין אשר אין בו מדחה – – – הייתכן שיחזיק הישראלי בעשות משפט ואהבת חסד ויעזוב המילה והשבת ותורות הפסח ושאר התורות ויצליח?<sup>125</sup>

במהלך זה של דעותיו של רי"הל על שני סוגי מצוות, שכליות ואלוהיות, מייעד הוא לשבת מקום האומר דרשני: הרי מונה רי"הל טעמים אחדים למצוות שבת, וכיצד הוא משייך אותה ל'אלוהיות', לאלה שאין השכל מחייבו ולא מרחיקו. גם לא ייתכן שהתכוון שנעדר טעם לחלקי המצווה של שבת, שעוריה ופרטיה, כי לגבי כך צריך הכרעה וגדרים מן השמים לכלל המצוות<sup>126</sup> משמע,

123 ההבחנה מצויה גם אצל חז"ל בחלקם בין משפטים – שגם השכל האנושי מחייבם, לחוקים – שאי-אפשר להסבירם על-פי השכל (ספרא ויקרא יח, ד); בימי הביניים כבר מצויה הבחנה זו אצל רס"ג (ס' האמונות והדעות מאמר ג). אף הרמב"ם בחלק מחיבוריו מבדיל בין שני סוגי מצוות, כגון בפירוש המשנה ברכות ה, ב, וביד חזקה הל' תפילה פ"ט, ה"ז, ובח' פרקים, פ"ו; אבל במו"נ תקיף הרמב"ם בדעה שלכל המצוות יש טעם (עי' מו"נ ג, כו, ל"ה וכן שם, לא).

124 אבל עיין במו"נ ג, לא, ביקורתו של הרמב"ם נגד דעה כזו ושלילתו אותה.

125 כוזרי מאמר ב, פיסקה מת.

126 כוזרי מאמר ב, פיסקה ג.

כי הטעמים שרי"הל מציע לשבת הם אך בחינת התוצאות והשפעות הכאות מתוך קיום המצוה, אבל לא הם סוף הכוונה של המצוה, וזו עדיין בעלמת מעמנו. בעיצומו של דבר נוגע עניין זה ליסוד היסודות של משנת טעמי המצוות של רי"הל. נמצאנו למדים כי מצוות התורה נפרדות לעניינים שונים לפי טעמיהם. עניין לעצמו הן 'התורות השכליות', שלגביהן הטעם הוא כפשוטו וכמשמעו – התועלת למעשה, לבנות עדה מתוקנת בנושא של הייעוד הדתי. ברם כשמגיעים ל'תורות האלוהיות' אין הדברים כפי שנראה ממשוטים. הגדרת 'התורות האלוהיות' לא יכולה להיות על צד השלילה, כנעדרות סבירות 'חלילה לאל מן השקר ומה שהשכל מרחיק אותו וישימהו שקר'<sup>127</sup>. אף אין להגדירן כנעדרות טעם, כי הרי מוצאים בכוזרי טעמים להן<sup>128</sup>. לפי אמיתן מציין את 'התורות האלוהיות' מצד הטעם – מצב של העדר חיוב הגיוני 'ממה שאין השכל מחייבו ולא מרחיקו'. הוזה אומר, גם אם נמצא טעם למצוות כאלה הרי הוא אך בגדר השערה, השערה שמסתברת מגופה של המצווה או על פי אנלוגיה מן המצוי בעולם ובטבע לגבי ההוייות האלוהיות<sup>129</sup>. ההסבר למיעוט תוקפם של טעמי 'התורות האלוהיות', להיותם השערות בלבד, נעוץ בכך שסוף הכוונה של תורות אלו חבוי בטבע האלוהי וב'עניין האלוהי' שאין להגיע עד חקרם, כלשון העקרון הראשי של משנתו של רי"הל, לגבי המצוות עצמן 'אין אדם מגיע אל העניין האלוהי אלא בדבר ר"ל במעשים שיצוום האלוהים'<sup>130</sup>.

דעתו באשר לרלטיביות של הסברי אנוש בענייני דת ואמונה מביע רי"הל פעמיים – פעם בעיונו ב'עניין האלוהי' עצמו, בהתגלות ומעמדותיה. שם, לאחר הסברו את תהליך ההתגלות אומר רי"הל:  
'ואינני גוזר שיהיה העניין על הדרך הזה ואולי היה על דרך יותר עמוק ממה שיעלה במחשבתו'<sup>131</sup>.

פעם נוספת חוזר רי"הל לדעתו זו בסמוך לענייננו, בעיונו ב'תורות האלוהיות'. הדברים אמורים לגבי מצוות הקרבנות והמקדש הבאות אצלו

127 שם, מאמר א, פסקה פט. ועי' גם שם מ"ב פסקה מ"ח ומ"ג פסקה ז'.

128 רי"הל גותן טעם אף לקרבנות ועבודת המקדש (עי' כוזרי מ"א, פסקה צט; מאמר ב', פסקה כו). שהן לפי המקובל בחינת 'חוקים', ומניות אצל רי"הל ב'תורות האלוהיות' (כוזרי, מאמר ב, פסקה מח).

129 דוגמה להצעת טעם משוער מגוף המצוה יכולה לשמש מצות שבת עצמה; טעם משוער על צד האנלוגיה מוצאים לגבי הקרבנות (כוזרי מא, פסקה צט).

130 כוזרי מאמר א, פסקה צח.

131 שם שם, פסקה צא.

כמניין 'התורות האלוהיות' בצמוד לשבת<sup>132</sup>. רי"הל מציע לעבודת המקדש הסבר בדרך אנלוגיה מן הטבע הרגיל לטבע האלוהי<sup>133</sup>. את הסברו חותם רי"הל בהסתייגות מהחלטיותו – והעמדת ההסבר על תועלתו החינוכית דתית – בגלל מגבלת ההשגה של הכוונה האלוהית. כמסקנה מכן גם קובע רי"הל, כי המדרגה המושלמת הנה אמונה תמה:

ו'אינני גוזר חלילה שהכוונה מהעבודה הזאת הוא הסדר הזה אשר זכרתיו אבל משהו יותר נפלא ונעלה ושהיא תורה מאת האלהים יתברך ומי שקיבלה קיבול שלם מבלי שיתחכם בה בשכלו, הוא מעולה ממי שיתחכם בה וחקר, אך מי שנטה מהמדרגה העליונה ההיא אל המחקר – טוב שיוציא בהם מוצאי החכמה משיעזבם לסברות רעות ולספיקות מביאות אל אבדון<sup>134</sup>. כללו של דבר, השקפות אלה של רי"הל הנן פשר מניינה של תורת השבת – עם שהוא מציע טעמיה בדרך השכל – בין 'התורות האלוהיות'. זאת ועוד: תוקפה זו הדתי-טרנסצנדנטי של השבת ניכר לא רק בשיוכה לתורות האלוהיות, אלא גם בייעודה התיאולוגי, כמצטרפת לאישור תופעת ההתגלות.

'אמר הכוזרי: — — — מה שמתמיד ארבעים שנה לשש מאות אלף איש — — — ירד ששה ימים ויסתלק יום השבת, אם כן חובה לקבל השבת מפני שהיה העניין האלוהי כמו נדבק בו. אמר החבר: השבת מוזהר עליו מזה ומבריאת העולם בששת ימי בראשית וממה שאני עתיד לזכרו, והוא שהעם עם מה שהאמינו במה שבא בו משה אחר המופתים האלה, נשאר בנפשותם ספק, איך ידבר האלהים עם האדם, כדי שלא תהיה התחלת התורה מעצה ומחשבה מחמת אדם ואחר יחברו עזר ואומץ מאת האלהים, מפני שהיה רחוק הדיבור בעיניהם מזולת אדם, בעבור שהדיבור גשמי. ורצה ה' להסיר הספק הזה מלבותם — — — ושמע העם דיבור צח בעשרת דברים — — — אחד מהם מצוות שבת וכבר קדמה מצוותו עם הורדת המן. ואלה עשרת הדברים לא קיבלם ההמון מאנשים יחידים ולא מנביא, כי אם מאת האלהים ניתנו, אבל לא היה בהם כוח כמשה לראות הדבר הגדול ההוא. והאמינו העם מן היום ההוא, כי משה מדובר בו בדיבור התחלתו מאת הבורא, לא קדמה למשה בו מחשבה ולא עצה<sup>135</sup>.

132 עי' בהערה (128) לעיל.

133 כוזרי מאמר א, פסקאות צח – צט, ומאמר ב פסקה כו ועי' בהערה (129) לעיל

134 מאמר ב פסקה כו.

135 שם מאמר א, פסקאות סו – פז. המשך ויכותו של רי"הל הוא בעיקר עם התפיסה הפילוסופית של הנבואה הרואה בה תהליך של זיכוך הנפש ודביקותה בשכל הפועל (שם).

ועוד יתר על כך: לפי רי"הל שייכת השבת לתורות האלוהיות שהן תוקף הברית וההתחברות בעניין האלוהי, כפי האסמכתאות מן הכתובים: — — — יש לנו התחברות בעניין ההוא האלוהי בתורות אשר שם ברית ביננו ובינו, כמילה שנאמר בה: 'והיתה בריתי בבשרכם לברית עולם', והשבת שנאמר בה: 'כי אות היא ביני וביניכם לדורותיכם'<sup>136</sup> ברם עומק המהות התיאולוגית של שבת משתמע בראייה המצרפת את האדם בשבתו לטרנסצנדנטי שבהוייה — בצורה קיומית-ממשית:

'ואמר על יום השביעי 'וישבת, ויברך, ויקדש' בעבור שנשלמו המעשים הטבעיים אשר ישלמו בזמן, והגיעו באדם אל מעלת המלאכים אשר אינם צריכים לכוחות הטבעיים, מפני שהם שכלים אינם צריכים בפעליהם אל זמן, כאשר אנחנו רואים השכל יצייר ברגע אחד השמים והארץ, והוא עולם המלאכות ועולם המנוחה, כאשר תדבק הנפש בו — תנוח, ועל כן נאמר בשבת שהוא מעין העולם הבא'<sup>137</sup>.

כאן הדברים מתייחסים לתחום של מסתורין וטרנסצנדטיות — 'עולם המלאכות ועולם המנוחה כאשר תדבק הנפש בו תנוח', זו היא השבת 'שהוא מעין עולם הבא'.

סוף דבר, עיון בתורת השבת של רי"הל על תמותה ושלימותה — מוליך עד לנבכי 'התורות האלוהיות' ותוקפן במסתורין של הוייתו הדתית של המאמין.

136 שם מאמר ב, פסקה לד.

גם במניין התורות האלוהיות באה מילה בסמוך לשבת עי' שם, פסקה מח

137 שם, מאמר ה, פסקה י.