

אהבתו של ר' חסדאי קרשקש

מרכזיות רעיון האהבה במשנתו של רח"ק

והפולמוס עם הרציונאליזם היהודי

ורעיון האהבה הנוצרי

עבודה לשם קבלת תואר מוסמך במחשבת ישראל

סיון תשס"א

מגיש: אילון שמיר

יוני 2001

מרצה: פרופ' אביעזר רביצקי

תודות:

ראשית – לפרופ' אביעזר רביצקי, שבהשראתו נולדו הרעיונות לעבודה זו, ובהנחיתו יצאה לפועל. עצותיו והערותיו עזרו לי לגבש את הרעיון הראשוני למבנה מוצק. שנית – לפרופ' זאב הרוי, על מחקריו והערותיו; לד"ר יהודע עמיר, על עצותיו הטובות תמיד; וליואב רובין, על קריאתו האינטליגנטית והערותיו. ועל כולם – להילי אשתי, על תמיכתה וסבלנותה. שלי ושלכם – שלה הוא.

* אופן ציון ההפניות:

מובאות מ'אור השם' לרח"ק – מצויינות בסוגריים בגוף הטקסט, לפי מספר העמוד במהדורת פישר, ירושלים תש"ן. שאר מראי המקומות – בהערות בתחתית העמוד. הפריטים הבבליוגרפים מופיעים בתחילה באופן מלא, ואחר-כך בקיצור. רשימת הקיצורים – בבליוגרפיה בסוף העבודה.

תוכן עניינים

פתיחה	5
חלק א': מרכזיות מושג האהבה ב'אור השם.	10
פרק א:	10
א. איחורו של 'רובד האהבה' ב'אור השם'.	11
א.1.1. איחורו של רובד האהבה בכלל 'בבחירה' (מאמר ב' כלל ה').	12
א.2.1. איחורו של רובד האהבה בכלל 'בהשגחה' (מאמר ב' כלל ב').	18
א.3.1. איחורו של רובד האהבה במקומות נוספים.	19
א.4.1. מסקנות והשלכות.	21
א.2. הגדרת מושגים השייכים לשדה הסמנטי של המושג 'אהבה' ב'אור ה'.	23
פרק ב: אהבת אלהים.	31
ב.1. אהבה כתואר עצמי של האל.	31
ב.2. תיאור האל כאוהב.	33
פרק ג. הבריאה כביטוי לאהבתו של האל.	38
פרק ד: ההשגחה –	
אהבת אלהים את האדם והעולם, ואהבת האדם את אלהים.	40
ד.1. האל האחד יודע את פרטי המציאות, ושופע אותה באהבתו.	40
ד.2. השגחת-אהבה מיוחדת על ישראל, אוהבי האל.	45
ד.2.1. החטא הקדמון.	45
ד.2.2. המילה – שחרור מהחטא הקדמון,	
וסיבה לאהבה יתרה של אלהים לעמו.	46
ד.2.3. העקדה – קרבן אהבה, המביא לאהבה יתרה של אלהים.	48
ד.2.4. התורה – סיבה לאהבתו היתרה של אלהים לעמו.	50
ד.2.5. השגחה אלהית מיוחדת על מקום וזמן?	56
ד.3. בחינות מרכזיות בהשגחת האהבה.	57
ד.3.1. האהבה כיסוד אינטראקטיבי.	57
ד.3.2. אהבה בנבואה.	59

- ד. 3.3. האהבה כיסוד של בחירה חפשית. _____ 62
- ד. 3.4. השגחת-אהבה ואפשרותו של רע בעולם. _____ 68
- ד. 3.5. אהבת האדם את האל אינה שכלית. _____ 73
- חלק ב: 'משנת האהבה' כפולמוס כפול – עם רציונאליזם יהודי ועם הנצרות. _____ 81
- פרק א: מדוע להבין את משנת האהבה דווקא כמושפעת מהנצרות? _____ 81
- פרק ב: זרמים רציונליסטיים ביהדות נגדם יוצאת 'משנת האהבה'. _____ 89
- פרק ג: מקורות נוצריים ל'משנת האהבה'. _____ 97
- ג. 1.1. השפעת אבנר מבורגוס. _____ 97
- ג. 1.1.1. תקיפת האינטלקטואליזם היהודי. _____ 97
- ג. 2.1.1. אמונה בהשגחת אלהים בפרטים. _____ 98
- ג. 3.1.1. דטרמיניזם. _____ 99
- ג. 4.1. גאולה מהחטא הקדמון. _____ 100
- ג. 5.1.1. השארות נפש לא אינטלקטואלית. _____ 101
- ג. 6.1.1. נקודות נוספות. _____ 101
- ג. 7.1.1. אהבה. _____ 102
- ג. 2.2. השפעות נוצריות נוספות? _____ 104
- סיכום העבודה. _____ 106
- עוד דבר. _____ 112
- בבליוגרפיה. _____ 113

פתיחת העבודה

עניינה של עבודה זו לברר את מושג האהבה במשנתו של רבי חסדאי קרשקש (להלן: רח"ק), ולבחון את מקורותיו. האהבה הינה מושג מרכזי מאד בהגותו. אומר על כך ש"ב אורבך: "האהבה היא המפתח לכל שיטתו של קרשקש; היחס ההדדי של אלהים לאדם ושל האדם לאלהים... - הכל נקבע על ידי האהבה"¹. גם שביד הסכים עם אורבך ש"יסוד היסודות במשנת הרח"ק היא

¹ אורבך ש.ב., עמודי המחשבה הישראלית, חלק ג, ירושלים תשל"ז, ע' 312. קיצור: אורבך.

תורת האהבה². אולם צודק נתן אופיר בצינו ש"לא הוקדש לנושא עיון מיוחד במחקר, וראוי הוא רח"ק שנעיין במשנתו זו"³. מחקריו של הרוי בנושא האהבה⁴ מהווים תרומה חשובה להבנת תפישת האהבה אצל רח"ק. עם זאת, עד היום לא נערך דיון שיטתי ומקיף בתפישת האהבה של רח"ק.

מטרת העבודה הראשונה הינה לערוך דיון כזה. קרי: להראות את מרכזיותה של האהבה במשנת רח"ק. וניתן אפילו לומר: להסביר את משנתו התיאולוגית של רח"ק דרך מושג האהבה. מתוך הדיון תעלה גם שאלת הרקע למשנת האהבה. כך עולה קושי מתודולוגי של דיון קודם במאחר בזמן, ורק לאחריו דיון במוקדם, כלומר ברקע למשנת האהבה. הסיבה לקושי נעוצה בכך, שכל עוד לא הוכחה מרכזיותו של רעיון האהבה אצל רח"ק, יהיה הנסיון להתחקות אחר מקורותיו חסר ביסוס בעיני הקורא. לכן זו עלי להפוך את סדר הדברים הכרונולוגי, לטעון טיעון אחד, ועל גביו את הטיעון השני. בכוונתי לתקן עניין זה בסיכום העבודה, שם אציג את מסקנותיה באופן כרונולוגי, כיאה.

אסביר, אפוא, את ההגיון של החלק הראשון של העבודה, שעניינו להדגים את מרכזיות רעיון האהבה במשנת רח"ק.

כידוע, ספר 'אור השם' אינו בנוי ממקשה אחת, וניכרים בו עקבות של רובדי-עריכה שונים⁵. לכן ראשיתו של הדיון תהיה זיהוי של 'משנת האהבה' של רח"ק כרובד מסויים בעל תמות ומאפיינים משלו, אשר, כך אטען, נוסף לספר בשלב מאוחר יחסית. דרך דיון בבעיות-עריכה בכלל 'בבחירה',

² שביד א., קרית ספר לו (תשכ"ב) ע' 422. קיצור: שביד, קרית.

³ אופיר נ. "האהבה במשנתו הפילוסופית והחינוכית של רב חסדאי קרשקש" הגות בחינוך היהודי (א) ירושלים תשנ"ט ע' 80. קיצור: אופיר, האהבה. אני חב לאופיר תודה על לידתו של הרעיון להציג את משנת רח"ק כ'משנת אהבה'.

⁴ Harvey W. Z., *Physics and Metaphysics in Hasday Crescas*, Netherlands 1998. הפרק העוסק בשמחת האל. קיצור: הרוי, שמחה.

⁵ הראשון שעמד על כך היה וולפסון, ראה: Wolfson H. A., *Crescas' Critique of Aristotle's Physics*, Cambridge 1929. P. 17. קיצור: ולפסון, ביקורת. אולם הוא לא ניתח את הגות קרשקש לאור אבחנה זו. רביצקי ב'דרשת הפסח' עמד על רובדי עריכה והשפעתם הן על 'דרשת הפסח', והן על הסטורקטורה של 'אור ה'. ראה: רביצקי א., דרשת הפסח לרח"ק ומחקרים במשנתו הפילוסופית, ירושלים תשמ"ט וגם: הרוי, שמחה, ע' 98; וכן ראה: אופיר נ., הרח"ק כפרשן פילוסופי למאמרי חז"ל (לאור התמורות בהגותו), עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים, תשנ"ח, בעיקר ע' 29-23. להלן: אופיר, הרח"ק. ראה גם לאורך הדוקטורט כולו. והשווה על כך דיון בסעיף א.1, ובפרק ג. המשך. סקירה מקיפה אצל אקרמן. ראה: Ackerman A., "The

בכלל 'בהשגחה', בהקדמה ובמקומות נוספים, אציג ניתוח לפיו ניתן לזהות במקומות שונים לפחות שלושה רבדים עיקריים. הראשון – מקביל ברעיונותיו להגותו של אבנר מבורגוס. השני – מקביל ל'דרשת הפסח'. השלישי – 'רובד האהבה'. באמצעות מתודות שונות כמו בחינה רעיונית, בדיקת שדות סמנטיים, בדיקת נוסחאות סיום ומקבילות – אטען שיש להבין את תהליך התפתחות 'אור השם' דווקא בסדר הזה. עם זאת עלי להדגיש, שככל שטענה זו הנה מוצקה, לדעתי, היא אינה יכולה לצאת מגדר סברה. ועובדת מרכזיותה של האהבה במשנת רח"ק, אותה אראה מאוחר יותר, אינה תלויה בה. מכל מקום, מסקנת הדיון תקל עלי את הברור המושגי שיבוא בעקבותיו, שמטרתו – להבהיר עד כמה שניתן את המושג אהבה, ואת המושגים השייכים לשדה הסמנטי שלו. כאלה הם: רצון, שמחה, ערבות חשק, דבקות, שפע, אצילות. תכלית הברור המושגי הנה להציב את הדיון בעבודה כולה על קרקע מוצקה.

בעזרת האיתור של 'רובד האהבה' וברור המושגים אפנה לניתוחה של 'משנת האהבה' עצמה. מכיוון שזו מייחסת אהבה לאל, תופנה ראשית הדיון לשאלה כיצד זה ניתן ליחס לאל תואר חיובי כמו 'אהבה'. שהרי הרמב"ם התווה 'תורת תארים שלילית' – וכיצד יכול רח"ק לתאר 'אל אוהב'? לשם כך אסביר את תורת התארים העצמיים שלו, לפיה אכן ניתן לתאר את האל כך, אמנם לא תוך מיצוי מהותו של האל.

ב'משנת האהבה' מתאר רח"ק את האל כשמח, אוהב, חושק. הוא עושה זאת תוך פולמוס עם מסורת רציונאליסטית-יהודית, ובעיקר משנתו של רלב"ג, אשר תיאר את האל באופן שכלתני ואימפרסונאלי מאד. לעומת זאת אלהיו של רח"ק היינו פרסונאלי דווקא. כך ניתן להתחיל ולהבין, שמשנת האהבה של רח"ק מתפלמסת עם הרציונאליזם השכלתני.

ומהו הביטוי לאהבת האל לעולם?

אראה, שהביטוי הראשוני לאהבת האל הוא בריאתו את העולם. אלהים אוהב את העולם, ושופע את העולם באהבתו זו בכל רגע ורגע. כך באה השקפתו המקורית של רח"ק על שאלת חידוש/קדמות העולם לעזרת משנת האהבה שלו. כי אלהים אוהב את העולם, ורוצה בטובו. הביטוי לכך היינו שפיעתו, האצלתו את העולם.

ביטוי נוסף לאהבת אלהים את העולם היינו בהשגחתו עליו. בנקודה זו יהיה עלי להידרש שוב לסוגיית רובדי העריכה השונים של הספר, בכדי לדייק בדיון. אראה, שברובד מסוים (קדום יחסית), מתפלמס רח"ק עם רלב"ג בשאלת השגחת האל. מול האחרון, שטען שאלהים משגיח רק

באמצעות חוקים נצחיים, מבטא רח"ק תפיסה של השגחה פרטית וידיעה מוחלטת של אלהים את הנמצאות. כמובן – תפיסה כזו מובילה לדטרמיניזם, וכזו היא תורתו של רח"ק ברובד זה.

אראה עוד, שברובד מאוחר יותר, כנראה, מציג רח"ק את ההשגחה לא כידיעה מוחלטת, אלא כשפיעה מתמדת. לכאורה אין זו סתירה, אלא היסט דגשים. אלא שבעומק הדיון נראה שהמתחים בין הרבדים קשים לישוב.

עתה יש לברר כיצד משגיח אלהים על העולם. וביתר דיוק – מהי סיבת השגחתו המיוחדת על עם ישראל. נראה, שהשגחה זו הנה השגחת-אהבה, אשר האדם (היהודי!) נענה לה באהבתו לאלהים. בבסיס –נמצאת האנושות במצב של חטא (כתוצאה מהחטא הקדמון של אדם וחווה). אבל אברהם אבי האומה חרג ממצב החטא באהבתו לאלהים, אותה ביטא במצוות המילה ובקרבת העקדה, ולאחריו ביטא עם ישראל כולו את אהבתו במעמד הר סיני. תכלית המצוות שניתנו בסיני, לפי רח"ק, הנה האהבה. הן מאפשרות לאדם היהודי לעדן את נטייתו לתאוה ולחומריות, בכדי לפנות את נפשו לאהבה. והן גם מביאות אותו לעבודה מתמדת עד כמה שניתן, עבודה שתכליתה, כאמור אהבת-האל. אהבה זו, כמו אהבת האל, אינה שכלית במהותה. כך מציב רח"ק אידיאל 'חסידי' כנגד הרציונאליזם הפילוסופי, אשר העמיד את האידיאל הדתי על השתלמות שכלית. האהבה, ניתן לראות, נושאת אופי אינטראקטיבי: אלהים אוהב את האדם, והאדם הנענה לו באהבתו (אברהם) – מושך אליו את אהבת אלהים, אשר מזכה את ישראל בתורה – האמצעי לאהוב את אלהים. אינטראקציה כזו מעלה את השאלה, האם אין כאן בכל זאת פריצה של הדטרמיניזם הנוקשה. ואנסה להתמודד עם סוגיה זו.

בעת הצגת הדברים כאן ניכרים מוטיבים נוצריים שרח"ק מפנים אל תוך שיטתו: החטא הקדמון, הקורבן, הכפרה – ועוד, עליהם אעיר במהלך העבודה. זוהי דרכו הפולמוסית של רח"ק: הפנמת טיעוני יריביו בכדי ליצור סינתזה חדשה. דרך זו תהווה דוגמא למהלך שעושה רח"ק עם מרכז השיטה עצמו – עם משנת האהבה.

אהבת ישראל לאלוהים באמצעות המצוות – הנה, כאמור, הסיבה להשגחתו היתרה עליהם. לכן יש לשאול, מדוע ישראל סובלים? על שאלה זו אבקש לענות בדיון על היחס בין 'משנת האהבה' לבין קיומו של רע בעולם. אטען, שבמשנת רח"ק אין מקום אונטולוגי לרע: לא בסבל הצדיק, ואפילו לא בעונש לרשע.

כל אלה יהיו עניינו של החלק הראשון והגדול של העבודה, שעניינו להראות את מרכזיותו של רעיון האהבה ב'אור השם', ואת השלכותיו.

לאחר ביסוס זה אוכל לפנות לשאלה השניה, ההיסטורית, בדבר הרקע להיווצרותה של משנת האהבה. אציג את חריגותיה של משנה זו בנופה של הפילוסופיה היהודית שלאחר הרמב"ם, בכדי לברר מאין יכול היה רח"ק לשאוב תפיסה שונה כל-כך. אטען, שראוי לחפש את הרקע למשנה זו באקלים התרבותי של ימיו (ולא במשנת פרה-סוקראטים כמו אמפדוקלס). ואכן, ככל הנראה משנת האהבה של רח"ק מבצעת שתי תנועות. האחת – כנגד הרציונאליזם הפילוסופי היהודי, אשר רח"ק מחה נגדו וסבר שהוא מערער את יסודות התורה והאמונה. זאת בדור של עימות קשה עם הנצרות, דור גזרות קנ"א בהן המירו המוני בית ישראל את דתם. התנועה השניה – הנה תנועה של קבלת רעיונות מרכזיים מהנצרות. רק כך ניתן להבין את הדמיון הרב בין משנת רח"ק, למשנת אבנר מבורגוס, המומר צורר היהודים שחי במחצית הראשונה של המאה ה-14. אראה כיצד רח"ק שואב ממנו יסודות רבים ומאמצם אל חיק תורתו, מבלי לקבל את העיקר – הנצרות – ותוך יצירת סינתזה יהודית מרעיונות אלה.

את הנסיון לאתר מקורות השפעה ספציפיים מהם שאב, כך יש לשער, רח"ק – אשאיר מחוץ לגבולותיה של המחקר שלהלן. אולם עובדת מרכזיות רעיון האהבה בנצרות – היא מן המפוסמות שאינן צריכות ראייה. אשאיר, אם כן, את הסוגיה הזו ב'צריך עיון', ואסתפק בהשערה כללית, שיש בהעמדת רח"ק את רעיון האהבה במרכז שיטתו – משום השפעה ופולמוס עם הנצרות. כמו ביחסו למוטיבים נוצריים מובהקים, עליהם אצביע במהלך העבודה (כמו 'חטא קדמון', קורבן, ברית חדשה, ועוד), מפנים רח"ק את רעיון האהבה הנוצרי, אבל זאת לא בכדי להתנצר, אלא בכדי להתוות ליהדות, דת התורה והמצוות, דרך אלטרנטיבית ועמוקה יותר מזו של היהדות הרציונאליסטית. כנגד מגמה זו מחד, וכנגד האהבה הנוצרית הרוחנית (אשר לוותה, כך חווה על בשרו, באכזריות איומה), הוא מבקש יחס של אהבה לאלהים, אהבה באמצעות המצוות דווקא. באמצעות ה'גיור' של רעיון האהבה הוא מבקש "להחזיר עטרה ליושנה". בגלל השפעה נוצרית חוזר רח"ק דווקא לאמונה היהדות המקראית: "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך" (דברים ו, ה), ולאהבת אלהים את ישראל, בבחינת "ואהבת עולם אהבתיך" (ירמיה לא, ג).

חלק א': מרכזיות מושג האהבה ב'אור השם'

מטרת החלק הראשון של העבודה לקבוע באופן ברור ומוצק את עובדת מרכזיותו של מושג האהבה ב'אור השם'. בפרק א' אבקש לבסס את הסברה, שהוא שייך לרובד מאוחר מבחינת תהליך-העריכה של הספר. במסקנות העולות מהדיון בעריכה אעזר הן בשביל להבין את מושג האהבה ומושגים הקרובים אליו לאשורם, והן בכדי לדייק בדיון שיבוא בפרק ב', ג', ו-ד', שידגים את מרכזיות האהבה במשנת רח"ק. בפרקים אלה אראה, כיצד האהבה היא הדרך בה אלהים בורא את העולם ומשגיח עליו, וכיצד היא פיסגת-יחסו של האדם כלפי האל.

פרק א: איחורו של 'רובד האהבה' ב'אור השם', והגדרת מושגים

מטרת הפרק לברר שני עניינים, אשר מהווים תשתית חשובה לניתוח 'משנת האהבה' ב'אור השם'.

ראשית, היות ומוסכם היום שב'אור השם' יש עדות לרובדי עריכה שונים, נבקש למקם את רובד העריכה של 'משנת האהבה' ב'אור השם' (סעיף א.1.). נראה, שימשנת האהבה' שייכת, כנראה, לרובד מסוים, בעל מאפיינים רעיוניים, לשוניים ואחרים, המובחנים מרבדי עריכה אחרים. עוד נבקש להראות, שרובד זה נוסף מאוחר, יחסית, לספר 'אור השם'. בירור זה יאפשר להבין ביתר דיוק מתחים רעיוניים הקיימים בין 'משנת האהבה' לבין חלקים אחרים בספר, וכן להבין לאשורם מושגים השייכים לשדה הסמנטי של 'משנת האהבה'.

לאחר בירור זה נפנה להגדרות עצמן (סעיף א.2.), שתכליתן להעמיד את הדיון בהמשך העבודה על קרקע מושגית בהירה ומוצקה, ככל שניתן. בין המושגים השייכים לשדה הסמנטי של האהבה נבדוק את ה'רצון', את ה'טוב' כמושא הרצון, את ה'ערבות', ה'עונג' וה'שמחה', כהיפעלויות נפשיות הנלוות לרצון. לאחר מכן – את הקבוצה הקרובה ביותר למושג אהבה: המושגים 'אהבה', 'חשק', 'דבקות' ו'התאחדות'. לבסוף – את המושגים 'שפע' ו'אצילות' – שהם הביטוי לאהבת האל.

א.1. איחורו של 'רובד האהבה' ב'אור השם'.

בקרב חוקרי רח"ק היום מקובלת דיעה, שהספר 'אור השם' נכתב בתהליך ממושך, ועריכתו המאוחרת לא מסתירה רבדים שונים בהתפתחותו. הספר החל להיכתב, כנראה, בתקופה בה חי רח"ק בברצלונה, בעשורים האחרונים של המאה הארבע עשרה, וכתיבתו נסתיימה רק בעשור

הראשון למאה החמש עשרה⁶. מדוע חשובה שאלת העריכה לבירור 'תפיסת האהבה' בספר? יש לכך כמה סיבות עיקריות.

ראשית, למעיין בספר מתגלה תופעה מוזרה. תפיסת האהבה, אשר כפי שהצגתי בפתיחה היא המפתח להבנת משנת רח"ק כולה – אינה בולטת מבחינת מבנה הספר, אלא מופיעה בכמה פרקים אשר מקומם אינו בולט או מודגש. יש לשאול, אם כן, מדוע לא בנה רח"ק את ספרו כך שיעקר משנתו יזדקק לעין כל קורא?

איתור השכבה של 'רובד האהבה' בספר יכול לעזור לענות על שאלה זו, ולעזור להבין את חשיבותו בהגות רח"ק כולה.

הדיון להלן ידגים את האופן בו יוצר רובד האהבה שינוי בשני כללים ב'אור השם': 'בבחירה' (מאמר ב' כלל ה'), ובי'השגחה' (מאמר ב' כלל ב). כן אתיחס להקדמה, ומאמר ב' כלל ו' 'בתכלית'. המתודה לאבחנה בין הרבדים תשתמש בהבדלים רעיוניים, נוסחת סיום, מקבילות ל'דרשת הפסח' ומושגים רווחים. בעזרת אלה אבקש להראות, שרובד האהבה נוסף, כנראה, בשלב מאוחר-יחסית בעריכת 'אור השם'. לפני שאתחיל אציין, שהדיון כאן נוגע גם לשאלות רעיוניות ותכניות. אלה מוצגות כאן בקיצור נמרץ, והבנתו תקשה על מי שאינו בקיא בספר 'אור השם'. לנוחות הקורא יש הפניות למקומות בהן יבוא בירור רעיוני ותכני בשאלות אלה בהמשך העבודה. אתחיל, אם כן, בדיון במאמר 'בבחירה', אשר בו רובדי העריכה מובהקים מאוד.

א.1.1. איחורו של רובד האהבה בכלל 'בבחירה' (מאמר ב' כלל ה').

בכלל זה יש סימנים ברורים של רובדי-עריכה שונים, וקיימות בו 'תפירות טקסטואליות' ברורות, עליהן הצביע לראשונה רביצקי ב'דרשת הפסח'⁷. נראה, שבכלל זה יש לפחות שלושה רבדים שונים.

⁶ ראה על כך בעיקר את דברי אופיר, בדוקטורט כולו. הוא מאתר שני שלבים עיקריים בכתיבת הספר: שלב B, שנכתב בברצלונה, ושלב S, שנכתב בסרגוסה. קו השבר בין שני שלבים אלה בהתפתחות רח"ק הוא, לדעת אופיר, גזירות קנ"א, לאחריהם הסיט רח"ק את הדגש מעיון פילוסופי-תיאולוגי, למשנה חינוכית שנועדה לחזק את רוחם של יהודי ספרד. מבלי להתחייב על קבלת כל התזה הזו (על הניסיון לאתר לא פחות מחמישה רובדי עריכה שונים) – נראית לי נכונה השקפתו בדבר תהליך ארוך בעריכת הספר, אשר בין השאר מגיב גם למצוקות הנוראות של הדור ההוא.

⁷ רביצקי, דרשת, 34-44. רביצקי גורס, שרובד ה'דרשה' הינו מוקדם לפרקים הראשונים של הפרק. איני סובר כך, מהנימוקים הבאים: א. סדר הפרקים, לפיו ארבעת הפרקים בהשפעת אבנר באים בתחילה, ושני הפרקים בהשפעת ה'דרשה' באים לאחריהם – מעודד כיוון מחשבה לפיו הם מוקדמים. מדוע יעדיף רח"ק לשים את הפרקים המוקדמים בסוף? כיצד זה יכול לקדם את התוכן של הפרק? ב. רביצקי סובר, שרובד

הראשון בא לביטוי בארבעת הפרקים הראשונים.

מבחינה רעיונית, הרעיון העיקרי בהם מתמצה בנוסחה "אפשרי בבחינת עצמו, ומחויב בבחינת סיבותיו"⁸. נוסחה זו מאפשרת, כנראה, תודעת-חירות, אך אינה מתייחסת לרצון. למעשה, היא מבטאת, כנראה, דטרמיניזם חריף, הקרוב מאד להשקפותיו של אבנר מבורגוס⁹. עולה רושם, שתודעה זו היא שכלית-אמונית, ומכל מקום אין בארבעת הפרקים מה שישתור רושם זה. הפרק הרביעי מסתיים בנוסחת הסיום האופיינית לכל ה'כללים' בספר, מלבד אחד¹⁰ "והתהלה לאל לבדו ומרומם על כל ברכה ותהלה". נראה שנוסחה זו חתמה במהדורה מוקדמת את הדיון בסוגיית הבחירה.

לאחריה באים הפרקים החמישי והשישי, אשר גם הם מסתיימים בנוסחת הסיום הנ"ל, ומהכפילות בסיומת ניתן ללמוד על 'תפירה' בין שני הרבדים.

מבחינה רעיונית ניכר היסט-דגשים, ואולי אף סתירה, בין ארבעת הפרקים הראשונים לשני האחרונים. לעומת הפרקים הראשונים, מדגישים פרק ה' ו-ו' את מקומם של הרצון, השמחה

הדרשה' לא מכיר את אבנר, ואיני רואה סיבה לחשוב כך. שהרי גם מרובד הדרשה עולה דטרמיניזם ותפיסת השגחה-הדוקה, האופיינית לאבנר. אלא שניכר ניסיון לחרוג מתפיסה זו, ולו באופן פסיכולוגי, באמצעות השמחה. ג. ב'רובד הדרשה' ניכרת תזוזה מהדטרמיניזם החריף, אשר תמצא את ביטוייה המפותח ביותר ב'רובד האהבה', אשר על קיומו אעמוד בסעיפים הבאים. אם יש כאן תנועה מתפיסת השגחה הדוקה (כמו אצל אבנר), דרך דגש על השמחה כאמצעי לפריצת הדטרמיניזם, לקראת השקפה לפיה אהבת האדם מעוררת את אהבת אלהים – הרי שניתן לראות כאן מגמת התפתחות עקיבה, ואין סיבה להניח שדווקא הדטרמיניזם החריף היה שלב ביניים בין רובד ה'דרשה' לבין רובד ה'אהבה'.

⁸ בירור הנוסחה ומשמעותה, להלן סעיף ד.3.3. ראה שם גם על השפעותיו של אבנר מבורגוס על רח"ק, בעיקר בסוגיית הבחירה.

⁹ רביצקי, דרשת, 35. רבים כבר עמדו על ההשפעה המובהקת של אבנר על הפרק 'בבחירה' שבאור-ה'. ראה: בער י. "ספר מנחת קנאות של אבנר מבורגוס והשפעתו על חסדאי קרשקש" תרביץ יא, (ת"ש), ע' 188-206, קיצור: בער, מנחת. וגם: בער י., תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל אביב תשכ"ה, ע' 290 ואילך. קיצור: בער, תולדות. ראה גם: הרוי ז., "לזיהוי מחברן של ההסתייגויות מן הדטרמיניזם הפיסי בספר אור ה' לר' חסדאי קרשקש – עדות כ"י פירנצה", קרית ספר, נה (תש"ס), עמ' 794-801. קיצור: הרוי, לזיהוי; ואצלו גם: "הערות על הביטוי 'הרגש אונס והכרח' אצל ר' חסדאי קרשקש", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ד (תשמ"ה), ע' 275-280. קיצור: הרוי, הערות. עיקר הדמיון הוא, כאמור, בדטרמיניזם החריף, אשר המילוט היחיד ממנו הוא 'תודעת חירות', ולא חירות ממש. אלהים משגיח בכל פרט, מתוך מטרתו להיטיב, ומשום כך הדברים "מחויבים מצד עצמם".

¹⁰ נוסחה זו נמצאת מסיימת את כל 'כללי' הספר, מלבד אחד. הנה: מאמר א' כלל א מסתיים כך (ס"א), כלל ב (צ"ד), כלל ג (קכ"ב, באופן מקוצר); מאמר ב כלל א (עמ' ק"ג), וכן מאמר ב כלל ב (קע"ט), כלל ג (קפ"ב) כלל ד (ר"ה), כלל ה' (רכ"ה), כלל ו (רע"ב); מאמר ג כלל א (שי"ח), כלל ב (שכ"ג), כלל ג (שלי"ז), כלל ד (שנ"א), כלל ה' (שנ"ו), כלל ו (שס"ב), כלל ז (שס"ה); כלל ח (שע"ב, למרות ההבדל שם), כלל ט חלק שני – כלל א (שע"ז), כלל ב (שפ"ב), כלל ג לא מסתיים כך, כנראה בגלל קיצורו. ובמאמר ד אין כללים, ולכן אין נוסחאות כאלה, מלבד נוסחת הסיום של הספר, עמ' תי"ד.

והאהבה במערכת הדטרמיניסטית. מושגים אלה כמעט שאינם מופיעים בארבעת הפרקים הראשונים (יש, אמנם, דיון ברצון, אבל באופן שונה מאד מהדיון בפרקים ה' ו'). המושגים 'שמחה', 'חשק', 'ערבות' – לא מופיעים כלל). בעוד שהפרקים הראשונים מדברים על תודעת-חירות, כלומר על אמונה שכלית המרככת-לכאורה את הדטרמיניזם החרף, מדגישים שני הפרקים הבאים שבמישור האמוני והשכלי אין אפשרות לפרוץ את הדטרמיניזם. רק הרצון, הערבות, השמחה והאהבה הם "עניין רצוני ובחירי בלי ספק" (רכ"ב). זאת מפני ש"התעוררות השמחה וההשתדלות בעיון באמתתה, עניינים נמשכים לרצון ולבחירה, אשר עליה יתישב עניין הגמול והעונש" (רכ"ג). יתכן, אמנם, שגם הרצון והשמחה כאן כפופים למערכת הדטרמיניסטית. אבל יתכן שיש כאן היסט מהעמדה שמבטא רח"ק בעמ' ר"ט, לפיה הרצון כפוף גם הוא למערכת הסיבות¹¹, וגם הגמול והעונש הנם חלק ממערכת הסיבות המניעה את האדם. עמדנו, אם כן, על הבדל ברור בין שני חלקי ה'כלל'. נעבור עתה לקשר בין החלק השני (פרק ה') לבין דרשת הפסח. בפרק החמישי יש קטעים שלמים הזהים לקטעים ב'דרשת הפסח'. על מקבילות אלה עמד כבר רביצקי במחקרו¹², ולמרות זאת אביאם כאן בשלמותם. הוספתי להשוואה הדגשות של מילים השייכות לשדה הסמנטי של האהבה (ערבות, שמחה, דבקות, חשק, וראה על כך בסעיף א.2), בכדי להדגיש את העובדה שאין במקבילות שימוש במושג האהבה, אלא במושגים אלטרנטיביים.

דרשת הפסח, שורות 136-144 :	אור השם, מאמר ב כלל ה פרק ה, רכב-רכג.
"והוא מבואר גם כן לפי ההנחה שאין על האמונות בחירה,	"ונאמר, שאחר שהתבאר שאין על האמונות מבואר לרצון, אבל המאמין הוא מרגיש בהכרח אשר לו על היותו מאמין,
הוא מבואר שאין המלט בזה אלא בשנשים הבחירה על עניין דבק ומחובר עם האמונות, סמוך מצרף להם והוא הערבות והשמחה אשר לנו וכאשר חנן השם לנו אמונותינו, והחריצות בה, והוא עניין רצוני ובחירי בלי ספק.	הנה הוא מבואר, שאין המלט אלא בשנשים הבחירה והרצון על עניין דבק ומחובר עם האמונות, סמוך מצרף להם, והוא הערבות והשמחה אשר לנו כאשר חנן אותנו השם אמונתו, והחריצות לעמוד על אמתתה. והוא עניין רצוני ובחירי בלי ספק.

¹¹ ראה על כך, כאמור, בסעיף ג.3.3..

¹² רביצקי, דרשת 171.

שכבר יצויר אמתות האמונה בזולת ששיג בעל האמונה התעוררות שמחה להיות בעל האמונה ההיא. ולזה הוא מבואר, שהתעוררות השמחה וההשתדלות בעיון באמתתה, עניינים נמשכים לרצון ולבחירה, אשר עליה יתישב עניין הגמול והעונש.¹³	וזה שכבר יצויר אמתות האמונה בזולת ששיג בעל האמונה התעוררות שמחה להיות בעל האמונה ההיא. ולזה הוא מבואר, שהתעוררות השמחה נמשך לרצון והבחירה אשר עליה יתישב עניין הגמול והעונש... "
---	---

קטע נוסף¹³:

אוי"ה רכד	דרשת הפסח שורות 363-
וזה, שהתבאר מזה הוא שני עניינים: האחד, היות האמונה בדעות נקנית בזולת רצון. והשני, היות הגמול והעונש על הרצון, אם הגמול על החשק וההשתדלות והשמחה להיותנו מכת האמונה הזאת, ואם העונש על הפכו. והנה שני אלה העניינים נרמזו במאמר אחד בפרק רבי עקיבא (שבת פח, א). אמרו שם: "ויתצבו בתחתית ההר, מלמד שכפה עליהם ההר כגיגית, אם תקבלו מוטב, ואם לאו שם תהי קבורתכם. אמר רבא, מכאן מודעא רבה לאורייתא. אמר ליה הדר קבלוה בימי אחשורוש, שנאמר קימו וקבלו היהודים. קימו מה שקבלו כבר" ויהיה באור המאמר לפי זה, למה שהתבאר שהאמונה הנקנית באמצעות הקדמות שכליות,	והרצון הוא ערבות האמונה ושמחת העבודה ראוי לייחס אליה הגמול המתיחס לו, שהוא תכלית הערבות והשמחה, כמו שאמרו רז"ל צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם וגו'. וכבר נמצא מאמר לרז"ל מסכים מאד עם השורש הזה. והנה מה שהתבאר מזה הם ב' עניינים, הא', היות האמונה נקנית בזולת רצון, והב', היות הגמול על הרצון והשמחה להיותנו מכת האמונה הזאת. וב' אלו העניינים נרמזו במאמר הא' בפרק ר' עקיבא, אמרו שם: ויתצבו בתחתית ההר, מלמד שכפה עליהם ההר כגיגית וכו', אמר רבא מכאן מודעא רבה לאורייתא, א"ל הדור קבלוה בימי אחשורוש, שנאמר קימו וקבלו היהודים, קימו מה שקבלו כבר. ויהיה באור המאמר לפי זה כן: למה שהתבאר

וְכָל שָׁכָן בְּאַמְצָעוֹת הַנְּבוּאָה שֶׁהִיָּתָה בַּמַּעֲמָד הַנִּכְבָּד הַהוּא, לֹא יִהְיֶה אֶל הָרָצוֹן שׁוֹם מִבּוֹא בָּהּ; הִנֵּה אִם כֵּן, הִיָּה לָהֶם שִׂיאֲמִינוּ, יִרְצוּ אוֹ לֹא יִרְצוּ. הִנֵּה אִם כֵּן הָיוּ מִכְרָחִים עַל הָאֲמוּנָה. וְדָמָה הַהִכְרָח הַזֶּה כְּאִלּוּ כָּפָה עֲלֵיהֶם הַהֵר כְּגִיגִית, כְּדֵי שִׁיקְפְּלוּ עַל כְּרָחַם, וְאִם לֹא, שִׁימוֹתָו שֶׁם, שֶׁהוּא אֲנֹס וְהִכְרַח נִכָּר [...]. וְלֹזָה הִשִּׁיבוּ: "הִדָּר קִבְלוּהָ בִּימֵי אַחְשׁוּרוּשׁ, דְּכָתִיב קִימוּ וְקִבְלוּ, קִימוּ מִה שֶׁקִּבְלוּ כָּבֵר". כְּלוּמֹר, אַחֲרֵי שֶׁנִּרְאָה שֶׁבְּאַמְצָעוֹת הַשְּׂמִיחָה שֶׁהָיוּ שְׂמִיחִים עַל הַנִּסִּים וְעַל הַפֶּרֶקַן שֶׁנַּעֲשׂוּ לָהֶם בִּימֵי הָהֵם, קִימוּ מִה שֶׁקִּבְלוּ כָּבֵר, הָרִי הַמּוֹדַעַא בְּטִלָּה מֵאֲלִיָּה. כִּי הָעֲרִבּוֹת וְהַשְּׂמִיחָה שָׁבוּ נִתְּלָה הַגְּמוּל בְּאַמוּנוֹת, כָּבֵר הִיָּה עַל הַשְּׁלִימוֹת בִּימֵי אַחְשׁוּרוּשׁ. וְזֶה כֻּלּוֹ מִשָּׁל עַל מַה שֶׁהִתְבָּאֵר בְּדִבְרֵינוּ: אִם הָיוּ הָאֲמוּנָה בְּדַעוֹת בְּזוּלַת רָצוֹן, וְאִם הָיוּ הַגְּמוּל עַל הָרָצוֹן וְהַשְּׂמִיחָה בְּהִיּוֹתוֹ בַּעַל הָאֲמוּנָה הָהִיא.	שֶׁהָאֲמוּנָה הַנִּקְנִית בְּכַח הָאוֹתוֹת, וְכָל שָׁכָן בְּאַמְצָעוֹת הַנְּבוּאָה שֶׁהִיָּתָה בַּמַּעֲמָד הַהוּא, לֹא הִיָּה אֶל הָרָצוֹן שׁוֹם מִבּוֹא בָּהּ, הִנֵּה אִם כֵּן הִיָּה לָהֶם שִׂיאֲמִינוּ, רָצוּ אוֹ לֹא יִרְצוּ, הִנֵּה אִם כֵּן הָיוּ מִכְרָחִים עַל הָאֲמוּנָה מִהֶהֱכָרַח הַזֶּה, כְּאִלּוּ כָּפָה עֲלֵיהֶם הַהֵר כְּגִיגִית כְּדֵי שִׁיקְפְּלוּ עַל כְּרָחַם וְאִם לֹא שִׁימוֹתָו שֶׁם, שֶׁהוּא אֲנֹס וְהִכְרַח נִיכָר [...]. וְלֹזָה הִשִּׁיבוּ הַדּוֹר קִבְלוּהָ בִּימֵי אַחְשׁוּרוּשׁ, דְּכָתִיב קִימוּ וְקִבְלוּ, קִימוּ מִה שֶׁקִּבְלוּ כָּבֵר. וְלֹזָה אַחֲרֵי שֶׁנִּרְאָה שֶׁבְּאַמְצָעוֹת הַשְּׂמִיחָה שֶׁהָיוּ שְׂמִיחִים עַל הַנִּסִּים וְעַל הַפֶּרֶקַן שֶׁנַּעֲשׂוּ בִּימֵי הָהֵם, קִימוּ מִה שֶׁקִּבְלוּ כָּבֵר, הָרִי הַמּוֹדַעַא בְּטִלָּה מֵאֲלִיָּה, כִּי הָעֲרִבּוֹת וְהַשְּׂמִיחָה שָׁבוּ נִתְּלָה הַגְּמוּל בְּאַמוּנוֹת כָּבֵר הִיָּה עַל הַשְּׁלִימוֹת בִּימֵי אַחְשׁוּרוּשׁ. וְזֶה כֻּלּוֹ מִהֶם מִשָּׁל עַל מַה שֶׁהִתְבָּאֵר בְּשׁוֹרֵשׁ הַזֶּה, אִם עַל הָיוֹת הָאֲמוּנָה בְּזוּלַת רָצוֹן, וְאִם הָיוֹת הַגְּמוּל עַל הָרָצוֹן וְשֶׁהַשְּׂמִיחָה נִמְשָׁךְ אַחֲרֶיהָ.
---	---

מה אנו למדים מהשוואה זו?

ראשית, שיש רובד מקביל בין 'דרשת הפסח' ל'אור השם'. את הרובד הזה מאפיינת גישה אחרת מזו שבארבעת הפרקים הראשונים ב'כלל'. למרות שגם בו יש גישה דטרמיניסטית, הרי גישה זו היא אי-רציונאלית במהותה. מודגש בה מאד, שבמישור האמוני אין לאדם בחירה, ואילו במישור הרצוני, של השמחה, הערבות והחשק – יש בחירה. על השאלה האם זו בחירה ממש, או 'רגש-בחירה' – אדון בהמשך¹⁴. כאן יש להדגיש, שבניגוד לפרקים הראשונים, בהם דובר על 'תודעת-בחירה' – כאן מדובר על 'רגש-בחירה' שאינו נוגע לשכל ולאמונה.

¹⁴ סעיף ד.3.3.

עוד ניתן ללמוד, שב'רובד הדרשה' אין שימוש במילה אהבה, אלא רק במושגים קרובים לה, השייכים לשדה הסמנטי שלה. מסקנה זו מתחזקת מאד לאור העובדה, שב'דרשת הפסח' עצמה לא מופיעה תפיסת האהבה האופיינית ל'אור ה'". **מבדיקה שערכתי עולה, שהמילה 'אהבה' על הטיותיה לא מופיעה אפילו פעם אחת בכל ה'דרשה'.** במקומה מהווה מושג ה'רצון' את מרכז הדיון¹⁵, ובאופן ספציפי יותר מחליפים את ה'אהבה' המושגים ערבות ושמחה (שורות 139, 141, 142, 363, 364, 368, 387-9, 391, 406), שמחה בלבד (שורות 393, 394, 397, 398, 403, 406), דבקות (שורות 144, 415), חשק (שורות 252, 254). תופעה חשובה נוספת היא, שב'דרשה' לא מייחס רח"ק תכונות של שמחה או ערבות לאלהים, אלא רק לאדם (לעומת מקומות שונים ב'אור השם' בהם הוא מייחס לאל תכונות של אהבה, חשק, ושמחה).

ניתן להסיק, אם כן, ש'רובד הדרשה' אינו מכיר את מושג האהבה. כך ב'אור השם', וכך בדרשת הפסח עצמה.

מצד שני נראה, שלא נכון יהיה לקבוע ש'רובד הדרשה' לא מכיר את אבנר מבורגוס, ולא נכון יהיה להסיק, ש'דרשת הפסח' מוקדמת לארבעת החלקים הראשונים של הפרק 'בבחיורה'. ניכרת, למשל, השפעה מובהקת של תפיסה דטרמיניסטית, וכן של הקצנת מגמות אנטי-אינטלקטואליות הקימות כבר אצל אבנר. ניתן להסביר את ההבדלים, בפשטות, כהתפתחות.

לאור מסקנות אלה, בולט קטע בעמ' רכ"א, בו מופיעה המילה אהבה כחיבור בין מושגים שונים: שהתכלית הנכסף בעבודות ובפעלות הטוב, הוא החשק והשמחה בהם, שאינו דבר זולת ערבות הרצון לפעל הטוב. וזה, לפי שהוא יתברך בתכלית **האהבה** והערבות להשפיע ולפעול הטוב... (רכ"א, הדגשה שלי, א"ש).

למרות שהמילה אהבה מופיעה כאן רק פעם אחת, ראוי קטע זה לתשומת לב מיוחדת. זאת הן משום שב'דרשה' אין שימוש בה כלל, ומשום שב'אור השם' היא תופסת מקום מרכזי מאד. ניכר כאן ניסיון של רח"ק לזהות בין אהבה לבין ערבות, בדומה למקום אחר בספר, בו יש טשטוש מושגים כזה (קכ"א: "[כי אין האהבה] זולת ערבות הרצון, והיא השמחה האמתית" (ק"כ); "שהערבות הוא האהבה והחשק הערב" (קכ"א). טשטוש זה בין חשק, שמחה, ערבות ואהבה – מפרש מחדש את הדיון בו לא הופיע המושג אהבה, אך לא מצליח להסתיר את התוספת החשובה של מושג זה. ניתן, אם כן, לזהות כאן רובד נבדל מזה של 'דרשת הפסח', למרות שהוא מתבטא כאן רק במילה אחת.

¹⁵ ספרתי למעלה מ-22 פעמים שהמילה 'רצון' על הטיותיה מופיעה ב'דרשה'.

מכאן עולות שתי אפשרויות עיקריות¹⁶:

א. ספר 'אור השם' היינו מוקדם ל'דרשת הפסח', ובו מופיעה תפיסת האהבה שמשקפת שלב מוקדם בהתפתחות הגותו. ב'דרשה', אשר חלקים ממנה הועתקו מספר 'אור השם', נמנע רח"ק משימוש במושג 'אהבה', אשר כמו ארבעת הפרקים הראשונים שיך לרובד מוקדם של 'אור השם'.

ב. 'דרשת הפסח' מקבילה לשלב התפתחות קודם ל'משנת האהבה' (אם כי מאוחר לרובד הדטרמיניסטי של ארבעת הפרקים הראשונים, וזאת לדעת חוקרים שונים¹⁷), בו רח"ק עדיין לא הגיע לפיתוח מלא של משנת האהבה שלו, ולכן מושג זה נעדר מהדיון בה. רובד הגותי זה משוקע ב'אור השם', ובו, כאמור, לא מופיע מושג האהבה. בין שני רבדים אלה יש קירבה רעיונית (בשניהם מתפקדים המושגים ערבות, רצון, שמחה, עונג, דבקות, טוב – אשר שייכים לשדה הסמנטי של האהבה). משום כך יתכן, שנכתבו בסמוך זה לזה.

קשה להכריע בין שתי האפשרויות באופן ודאי.

ברם נדמה, שלטובת האפשרות השניה ניתן לומר נימוק חשוב, והוא עובדת מרכזיותה של תפיסת האהבה, המבריחה את כל המושגים המופיעים ב'דרשת הפסח' (ערבות, שמחה, עונג, דבקות) לכלל שיטה אחת כוללת, בה הם משתבצים באופן ברור והגיוני. מושגים אלה, השייכים לשדה הסמנטי של האהבה (ראה בירור מושגי בסעיף הבא - א.2). הופכים ב'אור השם' לחלקים בתוך שיטה כוללת, לפיה האל בורא את העולם באהבתו, משגיח עליו באהבתו, נותן את תורתו לעמו באהבתו, ועמו מקיים את תורתו שתכליתה אהבת האל. ובפירוט טענה זו עוסק, למעשה, רוב המחקר שלנו כאן.

את המסקנות בדיון עד כאן ננסה לבחון גם לפי הכלל 'בהשגחה'.

א.2.1. איחורו של רובד האהבה בכלל 'בהשגחה' (מאמר ב' כלל ב' ע' קנ-קעח).

כלל זה דומה מבחינות רבות לכלל 'בבחירה'. זאת הן מבחינת ענינו, הנוגע למשנתו הדטרמיניסטית של רח"ק, והן מבחינת מבנהו, כפי שנראה להלן, וגם בו מהווה 'משנת האהבה' רובד מאוחר.

¹⁶ יתכן גם, ששני הספרים שאבו ממקור משותף. אולם אין זה משנה את שאלת הקדימה והאיחור של הוצאתם.

¹⁷ כך, למשל, אופיר, הרח"ק 108, הרווי, השמחה, 98, וכן בדברים בע"פ שאמר לי, ואקרמן – ראה להלן.

אקרמן, דן בכלל זה במאמר זה בהתבסס על מחקרו של אופיר¹⁸. הוא מנתח את ה'כללי' ומדייק עוד. הוא מסביר, שסיומו של פרק ד וכן פרק ה סובלים מבעיות של ארגון¹⁹. בפרקים הראשונים דן רח"ק בהשגחת האל מתוך טובו, (וכך גם באמצעו של פרק ד) ואילו בסיומו של פרק ד ובפרק ה' האל משגיח מתוך אהבה. מכאן מסיק אקרמן, שהדיון בהשגחת האל מתוך טוב שייכת לרובד קודם יותר, והדיון באהבה היינו תוספת מאוחרת.

תוך הסתמכות על ממצאי אקרמן, נדמה שיש להבחין בשני רובדים (ואולי שלושה?) ב'כללי'. שלושת הפרקים הראשונים של 'כללי' זה עוסקים בויכוח עם תפיסות פילוסופיות, בעיקר של רלב"ג, הגורסות שאין השגחה פרטית. האל, מדגיש רח"ק בפרקים אלה, יודע כל ומשגיח על הכל. כך, בדומה לכלל 'בבחירה', מבטאים הפרקים הראשונים גישה המתארת את האל כ'יודע'. למרות הויכוח עם רלב"ג, עדיין אין כאן גישה אי-רציונליסטית מובהקת, כמו ב'משנת האהבה'. למעשה, מתאימה תפיסה זו של השגחה באופן מלא להשקפתו של אבנר מבורגוס, הגורס דטרמיניזם חריף מתוך השגחת-צדק²⁰. ואילו בשלושת הפרקים האחרונים של הפרק ניכרת 'חדירה' ברמה כזו או אחרת של תפיסה, המדגישה את השגחת האל מתוך אהבה, וזאת על ידי שפיעתו למציאות. ניכרת, אם כן, הסטת דגש מה'השגחה הפרטית' ל'השגחה מתוך אהבה'. אמנם, אין סתירה בין שני הרבדים, אבל ניכר שוני. קריאה 'הוליסטית' של הפרק (ללא אבחנה בין רבדים) מלמדת, שישוד האהבה הופך לעיקר, לבריח המרכזי של השגחת האל על עולמו. אם כן, ניתן ללמוד מכך ש'רובד האהבה' היינו מאוחר, יחסית, גם בפרק זה. האם ניתן ללמוד זאת ממקומות נוספים בספר?

א. 1. 3. איחורו של רובד האהבה במקומות נוספים.

כאמור לעיל, בדיעה שתפיסת האהבה של רח"ק מייצגת את השלב הבשל יותר של התפתחותו, אוחז גם הרווי²¹. הוא דן במאמר א, כלל ג, פרק ה', ומסביר את תפיסת האהבה, שהיא הרובד המאוחר בטקסט, לפי מקור זה. בהתאם לניתוח של רובד ה'דרשה' דלעיל, רצוני להוסיף אבחנה

¹⁸ אופיר מבקש להראות, שפרק 6 מהכלל על ההשגחה, אשר מדבר על ההשגחה המיוחדת על עם ישראל, הינו תוספת מאוחרת, ומגיב פרעות קנ"א. ראה אופיר, הרח"ק, 187, 198, 200.

¹⁹ אקרמן ע' XL.

²⁰ ראה דיון בסעיף ד. 1.

²¹ הרווי, אל השמחה, 98.

חשובה לדיון. במאמר א כלל ג, פרק ה. בסופו של פרק זה יש דיון, בו מתואר אלהים כשמח בבריאתו, שמחה שהיא ערבות (=עונג) מהרצון. ברוב הפרק הדיון מתאים במושגיו לרובד ה'דרשה'. הדבר ניכר מהביטויים הרווחים: שמחה, ערבות, שפע, טוב²². רק בשני מקומות יש שימוש במושג אהבה, ובשניהם יש ניסיון מכוון לטשטש את ההבדלים בין שמחה, ערבות ואהבה. אדגיש את הביטויים שתפקידם ליצור זהות בין אהבה לערבות ולשמחה: "[כי אין האהבה] **זולת** ערבות הרצון, והיא השמחה האמתית" (ק"כ). כמו בסיום הכלל 'בבחירה' – גם כאן עולה הרושם, שר"ק מערפל את המושגים בכדי לא ליצור צרימה בדיון, אותו לא רצה לשכתב באופן מלא. רושם זה מתחזק בעמ' קכ"א, כאשר מבחינים בתשומת הלב המיוחדת במקומות אלה למשמעות הסמנטית של המושגים. לנוחיות הקורא, אדגיש זאת: "**ולפי שהתבאר** שהערבות הוא האהבה והחשק הערב, **והוא מבאר בהסכמת הלשון**, שהחשק יורה על האהבה הנמצאת; נמצא, שבאהבתו יתברך האבות **יזכיר שם** החשק, באמרו: "רק באבתיך חשק ה'", ובאהבת האבות את השי"ת **יזכיר שם** האהבה". כאמרו: "אברהם אהבי", ולא חושקי. **להורות על ההפרש הזה**. ...ואולם הכונה בכאן, **התאמתות** הערבות והשמחה לו יתברך, **אמנם לא על צד שדמו**. וזה מה שרצינו **לבארו** " (קכ"א). שתי המובאות הנ"ל, מעמ' ק"כ ומעמ' קכ"א, ועוד מובאה עליה עמדתי לעיל, מעמ' רכ"א, הינם שלושת המקומות היחידים ב'אור השם' בהם יש זיהוי בין המושגים ערבות, שמחה ואהבה. עולה הרושם, שלאחר דיון בשמחת האל, השייך לרובד הדרשה, הוסיף רח"ק שתי תוספות קטנות, בכדי ליצור התאמה של הדיון לרובד האהבה, וזאת על ידי טשטוש ההבחנות בין אהבה לבין מושגים קרובים לה, הרווחים ברובד 'דרשת הפסח'. הרווי אוהז בשתי מובאות אלה, ומזהה בין המושגים²³. על כך יש להעיר, שגם אם זיהוי זה נכון כלפי המובאות הללו, וגם אם זו היתה כוונת רח"ק, עדיין יש לשאול מה מוסיף המושג 'אהבה' למושגים 'ערבות' ו'שמחה' המצויים ב'דרשת הפסח'. נראה לי, שלמרות שהזיהוי הינו לגיטימי, הוא מקשה את הבנת המושגים הללו לעצמם. והרי במקומות אחרים בספר רח"ק מקפיד להשתמש במושג 'אהבה' דווקא. ככל שמושגים אלה אכן קרובים, נראה לי שיש חשיבות להבנת המושג 'אהבה' לעצמו (וראה על כך בסעיף א.2), משום שדווקא הוא המושג המאחד ומלכד את השיטה כולה, כפי שאראה בהמשך המחקר.

²² שכיחות הביטויים בעמ' קי"ח-קכ"א – כדלהלן: שמחה (25 פעמים), ערבות (24 פעמים), שפע (6 פעמים),

טוב (13 פעמים).

²³ הרוי, אל השמחה, 98.

מקום נוסף אליו מתייחס הרוי הוא, כמובן, מאמר ב' כלל ו פרק א, העוסק בתכלית התורה. ב'כלל' זה ניכר רובד האהבה באופן המובהק ביותר בספר כולו²⁴. יש לשער שהם הוספו בשלמותם ברובד העריכה מאוחר יחסית²⁵ של 'אור ה'.

עצם קיומו של פרק כזה אינו מוכיח דבר. אבל הוא מהווה 'עוגן', אשר ניתן לבדוק לפיו מקומות אחרים בספר. מאלף ורב-חשיבות במיוחד הוא הדמיון בין פרק זה, לבין ההקדמה ל'אור השם'. בין שני קטעים אלה יש התאמה רעיונית מלאה. כיצד?

ראשית, הן ההקדמה, והן הפרק העוסק בתכלית התורה, מעמידים במרכז הדיון את התורה, תפקידה ומעמדה.

שנית, בשניהם אלהים משגיח באהבתו על ישראל, והם עובדים אותו באהבתם²⁶.

שלישית, בשניהם מובע הרעיון, שלאדם השלם די היה במצווה קטנה אחת לבטא את אהבתו, אבל לאנשים רגילים יש צורך במערכת מצוות שתעדנם ותצרוף אותם, בכדי לאפשר אהבה אמיתית לאל. בהקדמה מובע הרעיון שלאברהם די היה במצוות המילה בכדי להיות שלם באהבתו לאל (הקדמה, עמ' ב). בפרק 'בתכלית' (רנ"ב) מובע הרעיון שלאדם ה'שלם' די היה באמירת קריאת-שמע פעם בשבוע בכדי להיות שלם באהבתו לאל.

זהות זו בדגשים וברעיונות מביאה למסקנה, ש'רובד האהבה' שייך לאותה שכבת עריכה בה נכתבה ההקדמה. מכיוון שבנוהג-שבעולם הקדמתו של חיבור נכתבת בסוף תהליך יצירתו, הרי שהתאמה כמו זו שתוארה לעיל מצביעה על כך ש'רובד האהבה' נוסף לספר באחד משלבי העריכה

²⁴ ניתן לראות זאת בעזרת בדיקת שכיחות המילים: המילים 'אהבה' ו'חשק' (=אהבה חזקה יותר) על הטיותיהן מופיעות בפרק 70 פעמים, ויחד עם המילה 'דבקות', שיש לה בפרק זה הוראה דומה, עולה המספר ל-79. לעומת זאת המילים האחרות השייכות לשדה הסמנטי של האהבה, ומאפיינות את 'דרשת הפסח', מופיעות בו הרבה פחות: טוב 17 פעמים, וערבות 31 פעמים. על מרכזיותו של פרק זה במשנת האהבה ניתן ללמוד בעיקר מתוכנו, בו אגע בסעיפים 1.2.ד, 2.2.ד, 3.2.ד, 4.2.ד.

²⁵ תפיסת ה'אהבה' נוספה לספר 'אור השם' לכל המאוחר בשנת 1410, היא שנת כתיבתו של כתב יד פירנצה. מבדיקה שערכתי לכתב יד זה עולה, כי תפיסת האהבה קיימת בו כלשונה, ללא שינויים משמעותיים. מדיוניהם של הרוי ואופיר בסוגיית העריכה עולה כי ישנם פרקים שלמים שנוספו במהדורה זו. רובד ה'אהבה' לא שייך, אם כן, לשכבה העריכתית האחרונה של 'אור השם', אלא לשכבה מוקדמת יותר, אשר בכל אופן היא מאוחרת לרובד המקביל ל'דרשת הפסח' – כפי שהראיתי למעלה.

²⁶ הפרק "בתכלית" (מאמר ב' כלל ו) מלא בתפיסה של השגחת אלהים באהבה, הנענית על ידי אהבת האדם. הנה דוגמא קטנה: "...האהבה והדבקות, שהוא התכלית..." הם אשר באמצעותם ישיגו העובדים אצילות שפע, ודבקות אור השכינה..." (רס"ג). ובהקדמה תפיסה זהה: "והוא בגודל חסדו ורב טובו ממכון שבתו השגיח ויבחר בבית יעקב, לשכן כבוד בתוכו, לאהבה וליראה אותו, לעבדו ולדבקה בו, אשר הוא תכלית ההצלחה האנושית" (הקדמה עמ' ב').

המאוחרים. יתר על כן, היות 'משנת האהבה' קיימת כבר בהקדמת הספר, מעידה על החשיבות שרח"ק יחס לה, ולאופן בו היא מפרשת את הספר כולו.
לאור כל אלה, מה ניתן להסיק לגבי מקומו של 'רובד האהבה' בתהליך יצירת 'אור השם'?

א.4.1. מסקנות והשלכות

מהדיון עולה התמונה הבאה. בתהליך יצירתו של 'אור השם' ניתן להתחקות אחר שלושה שלבים לפחות, שלבים ביניהם יש לעיתים חוסר-התאמות, ואף סתירות.
שלב אחד – היינו שלב בו הושפע רח"ק מהגותו של אבנר מבורגוס, ובו הוא מפתח תפיסת השגחה הדוקה, של אל היודע את כל הפרטים, וסוגר על האדם במערכת דטרמיניסטית. לאדם אין חופש: יש לו רק תודעת חופש (השווה דיון בסעיף ד.3.3.).
שלב שני – הוא שלב 'דרשת הפסח', ובו מתפתחת גישה לא-אינטלקטואלית. מודגש שאלהים שופע את העולם (אמנם, לא בסתירה לידיעתו אותו, אך עם היסט דגשים). פתח המילוט מהדטרמיניזם ההדוק – אינו האמונה, אשר 'לרצון אין מבוא בה', אלא הרצון, השמחה, הערבות, הדבקות. שלב זה מתפתח בכיוונה של 'משנת האהבה', אך לא מגיע לכלל מושג כולל אחד.
שלב שלישי – הוא רובד 'משנת האהבה', בו האהבה הופכת ליסוד המרכזי של השיטה כולה, משום שהאל בורא באהבה, משגיח באהבה, ותכלית האדם היא לאהוב את האל. רובד זה קיים באופן ודאי²⁷ בעמודים הבאים: ב, ד, יא (?), ק"כ – קכ"א, קס"ז – קע"א, קע"ג, קצ"ה, ר"ג – ר"ה, רכ"א, ר"ל (?), רל"ח – רל"ט, רמ"ב – רס"ה, שכ"ב, שכ"ח, של"ד (?), שלי"ה, שמ"ג (?), שני"א (?), שני"ג, שני"ח (?), ש"ס (?), ש"ע, שע"ח, ש"פ – שפ"ב.

מסקנה זו תלווה את הדיון מכאן ואילך, בכל מקום בו נזדקק לשאלות עריכה. עם זאת, הטענה המרכזית כאן, בדבר היות האהבה המושג המרכזי ב'אור השם', אינה תלויה בסברה בדבר איחורו של 'רובד האהבה'. גם אם יבוא מחקר ויוכיח ההפך מהמסקנה כאן (ואיני מוצא סיבה

²⁷ במקומות בהם העדות אינה ברורה, ציינתי זאת על ידי הוספת סימן-שאלה. יש לציין עוד, שאין במקומות אלה בכדי להקיף את כל הטקסט המשקף את 'משנת האהבה', משום שקיימים טקסטים המתאימים לה, אך לא עוסקים בה באופן ישיר (כך, למשל, בחלקים מכלל ב, המתאימים ל'משנת האהבה', אך המילה 'אהבה' על הטיותיה לא מופיעה בהם).

לכך, לאור כל השיקולים שהובאו) – אין זה משנה את היות האהבה מושג-הבריה בשיטת רח"ק כולה, כפי שנראה בפרקים הבאים.

עדיין נותר לשאול, כיצד זה נותרו 'צרימות' במבנה הספר? מדוע השאיר רח"ק, בתור עורך מאוחר, מקומות בהם לא באה תפיסתו זו לידי ביטוי? אופיר מסביר את הצרימות הללו באירועים הקשים שעברו על רח"ק במהלך כתיבת 'אור השם'. כידוע, במהלך הכתיבה התחוללו גזירות קנ"א, בהם איבד רח"ק את בנו-יחידו, ונאלץ לשמש מנהיג לקהילת סרגוסה ולכל יהדות אראגון. בצוק העיתים לא יכול היה לפנות את זמנו לעריכה מחודשת יסודית, ולכן השאיר בספר רבדים קודמים, ורק הוסיף עליהם רובד מאוחר, אשר זורה אור חדש על 'אור השם'. הקושי עם השערה זו הוא, שסביר להניח שספר 'אור השם' ברובו פותח לאחר גזירות קנ"א. אם יכול היה לפתח את משנתו בעוצמה כה גדולה – מדוע לא יכול היה לערוך מחדש את הספר, בכדי למנוע אי-התאמות? כך חוזרת הקושיה, ואשאירה ב'תיק"ו".

א.2. הגדרת מושגים

השייכים לשדה הסמנטי של המושג 'אהבה' ב'אור ה'

לאחר שנבחן 'רובד האהבה' ב'אור השם' מבחינת עריכה, יש לפנות עתה להגדרות מושגים ב'משנת האהבה'. אלה יסתמכו על המסקנות של הניתוח דלעיל, לפיו רובד זה היינו מאוחר, יחסית, בתהליך העריכה. הגדרה מדויקת של המושגים רצון, שפע, אצילות, ערבות, עונג, טוב, חסד, חשק, דבקות, שמחה – תאפשר להניח קרקע מושגית מוצקה לדיון שיבוא בהמשך. יש להעיר, שבירור מושגי זה מבוסס על 'תורת התארים העצמיים' של רח"ק, שהדיון בה יבוא בהמשך²⁸. המושגים השייכים לשדה הסמנטי של האהבה ממוינים ומובאים כאן לפי סדר הגיוני, מהמושג הבסיסי עליהם הם שעונים, הוא הרצון, דרך המושא לרצון, הוא הטוב, ועל

²⁸ בבעיה העולה מעצם היחוס לאל רגשות ותארים – אדון בסעיפים ב.1. ו-ב.2. כאן אסתפק בקביעה, שקרשקש נשען על תורת 'תארים עצמיים', לפיה ניתן ליחס לאל תארים רבים, מבלי שאלה יגדירו את מהותו. תארים אלה אינם מתארים את האל כנפעל על ידי רגשות, אלא הוא פועל בהם. הוא 'בעל הרגשה', כהגדרתו של גוטמן, אבל אין בו היפעלויות. ראה על כך בהרחבה בפרק הבא, וכן הרוי ז., "על התהיות בתורת התארים של ר' חסדאי קרשקש", דברי האקדמיה היהודית למדעי היהדות" 7-8 (תשנ"ז), ע' 144-133, הנ"ל, אל השמחה 106-107.

בסיסם בירור קבוצות המושגים 'שמחה, עונג, ערבות' ו'אהבה, חשק, דבקות והתחברות'. לבסוף מובאים המושגים 'שפע ואצילות', שהם הביטוי לאהבת האל.

רצון: הרצון היינו המושג הבסיסי להבנת שאר המושגים, משום שאלה נשענים עליו. לפי פרשנות רח"ק לאריסטו, הרצון הוא שילוב של שני כוחות נפש: התשוקה והדמיון. כך מצטט אותו רח"ק: "...הרצון איננו זולת הקיבוץ והערך שבין כח המתעורר והמדמה, אשר היא ההסכמה לדברים הנרצים. וכפי ערך ההוא יהיה ערבות החפץ. ואמנם ההשכלה היא ציור ואמות אשר שניהם בכח השכלי, כמו שהתבאר כל זה בספר "הנפש". ולהיות כח השכלי זולת הכח המתעורר והכח המדמה, הנה נתאמת שהאהבה והערבות בחפץ – זולת ההשכלה" (רמ"ג). מכאן, שהרצון הוא שילוב בין הכוח המתעורר והמדמה, בניגוד לכוח השכלי. פינס, הדן במובאה זו, מראה כיצד חורגת הבנתו של רח"ק מדברי אריסטו עצמו²⁹, מהם ברור שברצון יש יסוד שכלי. כך הובן אריסטו על-ידי אבן רושד³⁰. מדברי פינס עולה, שאת התפיסה שמה שמשפיע על הרצון הינו הכוח המדמה ולא השכל קיבל, כנראה, רח"ק מדונס סקוטוס. זאת למרות הבדלים ביניהם בשאלת הולונטריזם³¹.

ברצון יש יציאה מן הכוח אל הפועל, ולכן מתחייב שדבר מה יניע את התשוקה להפעיל את הכוח המדמה: "והוא הדבר אשר הניע הכח המתעורר להתקבץ ולהסכים עם הכח המדמה, כמו שהתבאר בספר "הנפש", שהוא סיבת הרצון" (ר"ט). דהיינו: כאשר מתחבר מושא-דימוי חיצוני, מצד אחד, עם התעוררות התשוקה אליו, מצד שני, מתעורר הרצון. לכן 'צריך' הרצון סיבה חיצונית להפעלתו, להוציאו מהכוח לפועל. גוטמן מסביר, שבתפיסת היסוד המפעיל את הרצון (הדטרמיניסטי) הולך רח"ק בעקבות אריסטוטלאים מוסלמים, כמו אבן סינא ואלפראבי³². בנקודה זו חלה התפתחות בתפיסתו של רח"ק משלב ה'דרשה', ל'אור ה'. ב'דרשה' הוא מבחין בין אמונה הנכפית על האדם באמצעות התגלות, לבין שמחה באמונה, שהיא יסוד רצוני. ב'אור

²⁹ אריסטו, על הנפש, תל אביב תש"ט, III, 433, 10א.

³⁰ פינס ש., בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז, 31. קיצור: פינס.

³¹ שם, 32, ראה גם רביצקי, 54.

³² גוטמן י., הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשכ"ג 156-157. קיצור: גוטמן, הפילוסופיה. הוא לא הכיר את ההקבלות המאלפות בין קרשקש לאבנר מבורגוס, אשר יתכן שהושפע אף הוא מאריסטוטלאים מוסלמים.

ה" מיטשטש ההבדל הזה, משום שלמרות שהדברים אינם מפורשים לחלוטין, הדטרמיניזם העולה מדבריו מוביל לכך, שגם הרצון פועל בתוך מסגרת הכרחית³³.

אם כך: לפי התפיסה העולה מ'אור השם' הרצון היינו שילוב בין הכוח המתעורר, אשר 'מסכים' עם הכוח המדמה, שהוא סיבת הרצון. הכוח המדמה מופעל על ידי סיבה חיצונית, שהיא מושא האיווי. בשילוב עם הכוח המתעורר מופעל הרצון שבכוח, ויוצא אל הפועל. אלה פועלים, כאמור, בתוך מערכת סיבות הכרחית, למרות שהרצון כרוך בתחושה פנימית של בחירה (כך ביסוד ה'שמחה' ב'דרשה', וכך בנוסחה "אפשרי בבחינת עצמו וסיבותיו" ב'אור ה').

טוב: הטוב הוא מושא הרצון – הן הרצון האלהי, והן הרצון האנושי: "...הישר האלהי פונה תמיד אל הטוב והשלמות; והיה הטוב והשלמות המצא סבות מניעות אל פעולות הטוב" (ר"כ). מכאן: הטוב הוא המניע ה'חיצוני' עליו דובר לעיל, אשר מפעיל את הרצון להתקרב אליו. במובן זה של ה'טוב' הוא מקביל למושג 'שלמות'.

על כך יש לשאול: כיצד מזהה האדם את הטוב הזה? כיצד נפעל הרצון? האם רק בכוח הידיעה (ואז רח"ק חוזר לתפיסה סוקראטית, המדגישה מאד את ידיעת הטוב שמביאה לעשייתו)? דברי רח"ק אינם מפורשים בנקודה זו. אבל מכיוון שבתיאור עולמו של רח"ק אין מקום אונטולוגי לרע (ראה חלק א' סעיף ד.4.3), הרי יש לעולם מקור אחד, האל, והוא הטוב. מכאן שזיהוי הטוב אינו בעיה קשה, המצריכה פרוייקט אינטלקטואלי סוקראטי. הנפש מזהה את הטוב כמקורה היחיד, ואנו רשאים לומר - באופן אינטואיטיבי.

³³ רביצקי, דרשת, 45, גוטמן, הפילוסופיה, ע' 164-166. שניהם מסכימים על כך שלמרות הנוסחה המפורסמת של קרשקש "שיהיה הדבר אפשרי בבחינת עצמו וסבותיו, ומחויב בסבת ידיעתו", נשאר הדטרמיניזם של קרשקש עקיב. זאת משום שהיות הדבר 'אפשרי' מותנה בשרשרת סיבות. ניתן לתמוה על המרכזיות שמקנה קרשקש לנוסחה זו, כפתרון של המחלוקת בין הדטרמיניסט לאינדטרמיניסט. יתכן שיש להבין את הנוסחה על רקע ההיסטוריה של זמנו. לפי זה, חורג כאן קרשקש מדיון פילוסופי שיטתי, ודובר כמנהיג דור של אנוסים, אשר עבר את גזרות קנ"א. זאת משום שהמרווח שנוצר על ידי הנוסחה 'אפשרי בבחינת עצמו' מתבטא בשני מצבים עיקריים: האחד, באפשרות להזדהות, לשמוח, לאהוב את האל במהלך קיום המצוות (הכפוי על האדם על ידי שרשרת הסיבות). המצב השני הוא באי-ההזדהות של אדם אשר נאנס לעשות משהו בניגוד לרצונו. כזה היה המצב של רבים מדורו של קרשקש, אשר הברירה שעמדה בפניהם הייתה להתנצר או למות. המרווח שמותיר קרשקש מאפשר לאלה להמשיך ולקיים זיקה ליהדות, תוך התנהגות אנוסית. כלומר: להבין שהם לא בחרו באונס שנכפה עליהם, אם לא הגיעו להזדהות עם הנצרות. יתכן שארחיב רעיון זה במקום אחר בעתיד.

יחד עם זאת יש ל'טוב' משמעות נוספת, והיא 'פעילות הטוב'. כלומר: הפעילות שנעשית בכדי להתקדם בדרך אל ה'טוב', ה'שלמות'. במובן זה המושגים המקבילים לפעילות הטוב בדיוני רח"ק הם: **'הטבה'** (למשל בעמ': רצ"ח, שיי"ב שיי"ג, שע"ח), **'חנינה'** (למשל בעמ' רצ"ח, שיי"ג). ישנן דרגות ב'טוב', אשר את כל אחת מהן ניתן לכנות 'טובה', אך הן אינן זהות זו לרעותה: "ואומר... 'שהמציאות – טוב; והיה התכלית בזאת התורה הקנאת הטוב, ...' התכלית לכל הנמצאים ובזאת התורה אחד **בסוג**, הוא הטוב. אבל אומר, שהתכלית בהם – ר"ל בכלל המציאות ובזאת התורה – אחד **במין**. ושהתכלית בכלל המציאות השפל ובזאת התורה – אחד **באיש**" (רס"ד, הדגשות קיימות בטקסט).

ערבות, עונג, שמחה: מושגים אלה הם היפעלויות נפשיות אשר נלוות לרצון. במושגים אלה יש הבדל בין שני הרובדים הקיימים ב'אור ה'". ברובד המקביל ל'דרשת הפסח', עליו עמדנו למעלה, מהווים מושגים אלה את היסוד החופשי, הרצוני ביחסו של האדם לאל. ברובד זה יש הקבלה כמעט מלאה בין שלושת המושגים: "השמחה איננה זולת ערבות מהרצון" (קיי"ט)³⁴. הרוי מסביר, שהתענוג הוא התחושה של המעבר מרצון במטרה, להשגתה. ככל שהמטרה קשה יותר להשגה, כך גדלה הערבות מהשגתה (קיי"ט, רמ"ד-רמ"ה)³⁵. במובן זה ערבות ועונג הנם סינונימיים לחלוטין, והמונח 'שמחה' קרוב אליהם מאד. כך בכמה מקומות בספר, למשל: "[הגמול] הוא מפאת הערבות והשמחה אשר לנו בהם" (רכ"ד), "עד שלהיות השמחה ההיא תענוג והנאה לבעל האמונה" (רכ"ה), "שתשיג בזה תכלית השמחה והתענוג..." (שכ"ה), "שתשיג בזה שמחה ותענוג" (שם), ועוד.

כפי שראינו בקטע המקביל בין 'דרשת הפסח' ל'אור ה'"³⁶, ברובד הראשוני הייתה השמחה מהמצוות, הערבות והעונג מהם – תכלית העשייה הדתית, והביטוי לרצון החופשי של האדם. בדיונים ברובד ה'אהבה' יש שינוי בתפיסה. לא נכנס כאן לעומק הדיון בתכלית המצוות והבריאה, אליו נידרש בהמשך. אולם עלינו להבחין, שברובד זה האהבה היא תכלית האדם, בעוד הטוב (והערבות מהשגתו) הוא התכלית של האלוהים: "...שהתכלית האחרון הנכסף לאדם, הוא הדבקות והעבודה. וההצלחה והערבות למה שהוא הטוב האחרון, הוא התכלית הנרצה אצל השי"ת" (ש"פ). כך גם בהמשך שם: "שהתכלית האחרון הנכסף לאדם הוא העבודה והאהבה;

³⁴ ראה על כך הרוי, שמחה, ע' 105. אגב, תמונה ההגדרה למושג 'ערבות' של הרב שלמה פיישר המופיעה בסוף ספר 'אור ה'". שם הוא מגדיר ערבות כשייכות. ראה 'אור ה'"/, ע' תי"ח.

³⁵ ראה הערה של הרוי, שמחה, ע' 106 על מקומות אלה.

והדבקות – בבחינת העבודה, לא בבחינת הערבות המושג" (שפ"א, הדגשה שלי, א"ש). אצל האדם הערבות אינה התכלית, "שאם היה תכלית העבודה והאהבה – הערבות המושג, היה הערבות יותר נכסף מהאהבה, ולא הייתה אהבת השי"ת היותר עצומה בתכלית מה שאפשר" (שפ"ב).

עם זאת, יש קושי בהבחנה זו, הנובע משני מקומות, בהם מטושטשים הגבולות בין המושגים אהבה לשמחה בדברי רח"ק. בדיון על אהבת האל את עולמו הוא אומר: "[כי אין האהבה] זולת ערבות הרצון, והיא השמחה האמתית" (ק"כ), ואחר-כך: "ולפי שהתבאר שהערבות הוא האהבה והחשק הערב" (קכ"א). צריך לשים לב, שטשטוש מושגים זה מופיע במאמר א כלל ג פרק ה, אשר כמעט כולו שייך, כנראה, לרובד העריכה קודם. כבר עמדנו למעלה על כך, שפרק זה בנוי כנראה משני רבדים או יותר. כפי שצוין בסעיף א. 3.1, הדבר מצביע על הוספה מאוחרת של רובד ה'אהבה' לפרק אשר רובו שייך לרובד קודם. ראינו שם, שמטרת פסקה זו היא סמנטית: הבהרת מושגים. נדמה שניתן לשער את התפתחות התהליך שיצר טשטוש בין המושגים 'שמחה' ו'ערבות' למושגים 'אהבה' ו'חשק'. יש לשער, שרח"ק ביקש להוסיף לספרו את הרובד על האהבה, מבלי למחוק דיונים קודמים. לכן הוסיף 'הבהרה' מושגית, שתפקידה לטשטש בין המושגים, בכדי למנוע אי-התאמה בין שני הרבדים.

יש מקום נוסף בו מטושטש רח"ק את ההבדל בין שני המושגים: במאמר ב כלל ה' פרק ה 'בבחירה'. כפי שראינו בדיון על העריכה, מקורו של פרק זה ב'דרשת הפסח'. הביטויים השולטים בו הם טוב, ערבות ושמחה. ראינו למעלה, שבפרק זה מדגיש רח"ק את הערבות והשמחה במצוות כביטוי לבחירת האדם, ועולה הרושם שדווקא השמחה והערבות הם תכלית האדם. עם זאת, באמצע הפרק יש חמש שורות המשנות את משמעות הדיון: "...שהתכלית הנכסף בעבודות ובפעולות הטוב, הוא החשק והשמחה בהם, שאינו דבר זולת ערבות הרצון לפעול הטוב. וזה, לפי שהוא יתברך בתכלית האהבה והערבות להשפיע ולפעל הטוב, והיה הקשר והדבקות אם כן, ללכת בדרכיו כפי מה שאפשר" (רכ"א). נדמה שניתן להצביע כאן על התערבות עריכתית מאוחרת, הדומה באופיה לזו שבעמ' קכ"א, שתוארה לעיל. בפרק אשר בו שולטת תפיסה קודמת של רח"ק, לפיה השמחה והערבות הן התכלית, הוכנס משפט המטשטש את הגבולות בין שני מושגים אלה לבין מושגי האהבה, החשק והדבקות, מתוך מגמה של הרמוניזציה בשיטה. 'הבהרה' זו מעידה בבירור על כך, שדווקא תפישת האהבה היא הקובעת בשיטתו של רח"ק.

עם זאת, מוטל עלינו להכריע איזו משמעות יש ליחס לכל אחד מהמושגים, לאור הטשטוש הנ"ל.

³⁶ רח"ק, דרשת הפסח, שורות 136-144, לעומת או"ה רכב-רכג.

הרווי, אשר דן ביחס בין שלושת המושגים ערבות, שמחה ואהבה, מתייחס בדיוק לשני המקומות בהם הראינו שיש התערבות עריכתית. מסקנתו מן הדיון היא שיש קושי להבחין בהבדל ביניהם. הוא מסביר שאהבה הנה ביטוי, או צורה של שמחה נעלה. הבידול ביניהם, מציע הרווי, הינו בין האהבה, שהיא טרנזיטיבית, כלומר מקבלת מושא ישיר (לאהוב את...), לבין השמחה, שהיא אינטרנזיטיבית, כלומר אינה מקבלת מושא ישיר (לשמוח ב...).³⁷

עולה כאן קושי פרשני: האם לקבל דווקא את הנאמר בשלושה מקומות בודדים, המטשטשים את ההבדל בין אהבה, שמחה וערבות? ואם כן – עולה שאלה (עליה עמדתי בסעיף א.3.1.) – מה מוסיף 'רובד האהבה' על 'רובד דרשת הפסח? כפי שהתחלתי להראות, ואמשיך בכך בפרקים הבאים בחלק א', מה שנוסף על-ידי המושג 'אהבה' הינו היותו מושג המאחד את השיטה כולה. מכאן שנוסף דבר-מה חשוב ועקרוני. אם כן, ככל שהזיהוי בין אהבה לשמחה וערבות הינו לגיטימי מבחינה פרשנית, נראה לי שיש לעמוד דווקא על ההבדל ביניהם.

כפי שעולה מן המובאה בעמ' שפ"ב, ניתן לסכם כך: מצד אלהים האהבה הינה פעולה אקטיבית של שפיעה מתוך רצון להיטיב. השמחה והערבות ('יתחושת' העונג והאושר) נלוות לאהבה, אך אינן זהות לה לחלוטין. כך מבחינת האל, ובאופן ברור יותר מבחינת האדם. אהבת האל – הינה תכלית חייו (ראה סעיף ד.4.2.), היא ההיפעלות של האדם ברצונו באל, הטוב האולטימטיבי. היפעלות זו מלווה ברגשות עונג, אושר ושמחה, אך אלה אינן זהות לה. ואכן, בעמ' שפ"ב אותו ציטטתי לעיל מבדיל רח"ק בין האהבה, התכלית האחרונה, לבין הערבות, שאינה יכולה להיות כזאת.

אהבה, חשק, דבקות, התאחדות

מושגים אלה הם המושגים המרכזיים לענייננו. בכדי למנוע כפילות בדיון, אסתמך על ההגדרת האהבה לעיל, ואוסיף עליה כמה הערות. משמעות האהבה לעומקה תידון בפרקים הבאים (ג, ד). הערה ראשונה היא לגבי טיבה של האהבה: בהתאם לתורת התארים העצמיים שלו, רח"ק לא מבחין לחלוטין בין אהבת האל את האדם, לבין אהבת האדם את האל. אמנם, אהבת האל הינה פעולה, ולא היפעלות, אך יש לה אותם מאפיינים של שפיעה מתוך רצון להיטיב, שמאפיינים את אהבת האדם. כך נוצר קשר בין ארבעת המושגים דלעיל: מצד האדם האהבה הינה היפעלות של האדם על ידי רצונו להתקשר, להידבק, להתחבר בזולתו, ובמשנת רח"ק – בטוב האלוהי דווקא. מצד האל זהו הרצון האלוהי בטוב המציאות, המקיים את העולם כולו, ובתוכו את האדם, מתוך

³⁷ הרווי, שמחה 106.

שפיעתו טוב. האהבה-הנה גם הרצון בטוב, וגם שפיעת הטוב, שהם חלק מאותה אחדות אלוהית. בתוך כך ראוי להעיר, שבדיוניו של רח"ק יש רק מקום אחד בו הוא מתייחס לאהבה בין אנושית: בדיון על תכלית התורה הוא מציין שהיא משיירה אותנו במצווה כוללת כל ענייני בני אדם, והיא האהבה: "ואהבת לרעך כמוך" (ר"ל). אמנם, הוא נותן לה מקום מרכזי, לכאורה, ומצטט את מאמרו המפורסם של הלל הזקן, כל כך שכל שאר התורה הינה פירוש למאמר זה. אולם זהו מקום יחיד, והוא מצוי בין התכליות החלקיות של התורה, אותן סוקר רח"ק ומודה באמיתותן, אך מגיע לבסוף למסקנה שהתכלית האחת האחרונה – היא אהבת האל. ועוד: אין אצל רח"ק חיבור בין אהבת הזולת הזו, לבין אהבת אלהים. הוא עצמו אינו מקשר ביניהן בשום מקום. בכל שאר המקומות הוא מדבר על אהבת האדם לאל, או אל אהבת האל לאדם, שהיא תכלית עבודתו הדתית³⁸.

על אהבת האל מדבר רח"ק במקומות שונים. אלהים אוהב את הטוב והשלמות, והאהבה היא הפעולה של האל להשגת הטוב הזה: "שהשלם לעצמותו אוהב הטוב והשלמות וחפץ בו" (רל"ט). אהבתו של האל את העולם ואת האדם היא האהבה האולטימטיבית, משום ש"כל אשר יהיה הטוב האהוב יותר משבח, תהיה האהבה יותר גדולה" (רנ"ב).

במושגים 'חשק' ו'דבקות' חל שינוי בין רובד העריכה של 'דרשת הפסח' לבין 'אור ה'. ב'דרשת הפסח' מופיע 'חשק' באופן שונה מהאהבה, כ'רצון עז'³⁹, ו'דבקות' כ'רצון בחיבור לאל'⁴⁰ (בדומה למקומות רבים ב'אור ה', אבל ללא חיבור למושג אהבה).

ברובד ה'אהבה' שב'אור ה' יש בין המושג 'אהבה' למושג 'חשק' יש קירבה גדולה, משום ש'חשק' הינו אהבה מועצמת: "שהחשק יורה על האהבה הנמרצת" (קכ"א, וראה גם רמ"ב), הן מבחינת האל והן מבחינת האדם. החשק והאהבה לאל מקנים שמחה, עונג וערבות גדולים, ולכן הקרבה בין כל המושגים הללו.

הדבקות וההתאחדות גם הם קרובים למושג אהבה. אמנם, הם אלה אינם מוסבים על יחסו של האל לאדם⁴¹, אלא רק על יחסו של האדם לאל. אך שניהם מבטאים לחילופין את המטרה של האהבה, קרי הרצון לקשר, לאיחוד של האדם עם הזולת (=האל). הביטוי לקשר זה הינו ההליכה

³⁸ לאחר בדיקת תכליות אפשריות לתורה, מגיע רח"ק ל"אהבת השי"ת ויראתו האמתית... " שהוא המחייב התכלית הזה... (רל"ח). ראה בחלק זה, סעיף ד.2.4.

³⁹ דרשת הפסח, שורות 252, 254.

⁴⁰ שם, שורות 144, 415.

⁴¹ בעמ' ש"ב נאמר "שלדבקות השפעתו יתן דבקות קיום המציאות" – אך כאן מוסבת המילה דבקות על השפעת האל, ולא על יחסו הישיר לאדם או לעולם.

בדרכי האל (רכ"א), קרי שמירת חוקי התורה. השגחת האל על האדם היא לפי מדרגת הדבקות וההתאחדות שלו עם האל (ק"ט). משום כך יש קירבה גדולה בין המושג 'אהבה' למושג 'דבקות' – שניהם מורים על רצון של האדם בקרבה לאל, בשמירת מצוותיו תוך רגש של התקשרות. לפעמים משמשים מושגים אלה באופן מתחלף. כך כשמונה רח"ק את מטרות התורה, הוא מגיע למטרה העליונה: "באהבה והדבקות שהוא התכלית" (רנ"ג). ההפך ממושגים אלה, של אהבה, דבקות והתאחדות – הוא הפירוד, ההתרחקות מן האל ומצוותיו ומהשמחה בהן (רכ"א).

שפע אצילות

כנגד רצונו של האדם בדבקות ובהתחברות עם האל, מתבטאת אהבתו של האל את האדם ואת העולם בשפיעה, באצילות הנובעת ממנו לעולם. שני מושגים אלה הם המפתח להסבר של רח"ק את המעבר מהאחדות והשלמות האלוהית לריבוי ולחוסר השלמות בעולם, בעיה שהעסיקה את הפילוסופים בדורו (ובכלל). שניהם יסודות מגשרים בין השלמות והטוב האלוהי, לבין המציאות, העולם⁴². אלהים הוא "המשפיע הנותן המציאות" (שב). כאשר האדם אוהב את האל, "אין ספק שישפע עליו השפע האלהי" (רד).

המושג 'אצילות' מתפקד באופן דומה. המציאות נאצלת מן הצורה, קרי האל: "כבר נודה על מציאות גשמי נאצל מצורה, והצורה אם כן מאצילה ונותנת מה שאין דומה לה. ולא תאציל ותתן למקבל, כי היא תתן המציאות למקבל" (שי). כך האצילות המתמדת היא המקיימת את המציאות תמיד (שם). ניתן, אם כן, לראות במושגים 'אצילות' ו'שפע' מושגים קרובים מאד, כמעט סינונימיים, המבטאים את הזרימה, השפיעה, ההאצלה של הטוב האלוהי למציאות, זרימה אשר מקיימת את המציאות ומשגיחה עליה בכל עת.

בפרק זה ביקשתי לברר את מקומו של מושג האהבה במשנת רח"ק, הן מבחינת מקומו בין שלבי עריכת 'אור השם', והן מבחינת היחס בינו לבין מושגים קרובים. המסקנה העולה מן הדיון הינה, שרובד העריכה הינו מאוחר, יחסית, בהתפתחות 'אור השם', הן מרובד ראשוני, המושפע עמוקות מאבנר מבורגוס, והן מרובד ה'דרשה', הקרוב לו בתכניו. מסקנה זו יכולה לעזור לפענח את היחס בין מושג האהבה לבין מושגים קרובים אליו. האהבה, לפי רח"ק, מבוססת על הרצון, שהוא שילוב בין הכוח המתעורר לכוח המדמה, ו"אין לשכל מבוא בו". המושא של הרצון האלוהי הוא

הטוב, אשר יש בו דרגות. הטוב האולטימטיבי הוא הטוב בו רוצה האל – המציאות. השמחה, הערבות, העונג הם בבסיסם ה'רגשות' המלווים את שפיעת האל לעולם, אלא שלפי רח"ק הן אינן היפעלויות, אלא דרכן פועל אלהים, דרכן בורא אלהים את העולם. אל לנו לטעות: אין כאן חזרה על 'תארי הפעולה' של הרמב"ם, כי תארים אלה הינם 'תארים עצמיים' של האל, וראה על כך להלן, סעיף, ב.1.. האהבה עצמה היא, אם כן, רצון בטוב, ושפיעת טוב במהלכו של רצון זה, שפיעה המלווה בשמחה, ערבות ועונג.

מצוידים בהגדרות מושגיות אלה, נפנה עתה לאפיון אהבתו של אלהים לעולם.

פרק ב: אהבת אלהים

מטרת פרק זה הנה לאפיין את אהבת האל לעולם. אתחיל בבירור תורת ה'תארים העצמיים' של רח"ק, ודרכה אוכל להסביר את האהבה כתואר חיובי לאל.

ב.1. אהבה כתואר עצמי של האל

בפרק הקודם נתקלנו בבעיה, אשר עתה יש להעמידה במלוא חריפותה: האם ניתן ליחס לאלהים תארים חיוביים? זאב הרווי⁴³ הראה, שתורת התארים של רח"ק עברה שינויים במהלך כתיבת 'אור ה"'. בתקופה המוקדמת של מחשבת רח"ק, אשר נותרו ממנה שרידים בודדים בספר 'אור ה"', הוא מקבל את תורת התארים השליליים של הרמב"ם⁴⁴. עם זאת, הגישה השולטת בספר היא של 'תורת התארים העצמיים'⁴⁵. מהי תורה זו?

⁴² ראה עוד, למשל, אצל גוטמן, הפילוסופיה 165. קל להרגיש בהשפעות הניאופלטוניסטיות בתפיסה זו. ראוי להמשיך ולחקור האם ניתן לאתר כאן השפעות קבליות מובהקות.

⁴³ הרוי, על התהיות, 133-144. בהסבר שלהלן אני צועד בעקבותיו.

⁴⁴ על התארים השליליים אצל הרמב"ם, ראה ר' משה בן מימון, מורה נבוכים (בתרגום אבן תיבון), צולם ונדפס מחדש בירושלים, תש"ך. קיצור: מו"נ. ראה ח"א, א, בעיקר כ"ג, וכן פרקים לה, מו, נ, נד. וכן ח"ג כ. רובד מוקדם של התפתחות רח"ק, בו הוא מסכים חלקית עם תורת התארים השליליים של הרמב"ם, מופיע במאמר ב כלל א פרק ד, בעיקר עמ' קמ"ג, והשווה חלק א, נה-נו. בקטע זה רח"ק מקבל חלקית את דעת הרמב"ם, ודוחה את דעת הרלב"ג לגבי תארים חיוביים: "שם המציאות יאמר בו יתברך ובני בשיתוף השם הגמור" (קמ"ג). כלומר: המונח 'מציאות' הינו דו משמעי באופן מוחלט – משמעות אחת לנו, ומשמעות אחרת לחלוטין לאל (עליה אין אנו נודעים). יש עדות של הגהות בכתב יד פירנצה לניסיונות להתאים את הקטע הנ"ל לתפיסה מאוחרת יותר, המוצאת ביטוייה במקומות אחרים ב'אור ה"'. ראה אצל הרוי, על התהיות 142-143.

⁴⁵ המקומות העיקריים הדנים בתורת התארים הם: מאמר א כלל ג פרק א; שם, פרק ג; שם, פרק ה, מאמר ב כלל א פרק ג...

אסביר זאת תחילה דרך יחסו לתואר 'מציאות'. בדיונו של רח"ק על התואר 'מציאות' המיוחס לאלהים הוא הולך בעקבות רלב"ג⁴⁶, החולק על הרמב"ם⁴⁷ שהתואר 'נמצא' אינו נאמר על אלהים ועל הנבראים ב'שיתוף גמור', אלא ב'קדימה ואיחור', כלומר היא מורה על מציאות חוץ לשכל ב'קדימה בעצם ובאיחור מקרים'. אין בין מציאות האל והמושג שלנו את המציאות שיתוף השם בלבד, אלא יש ביניהם "הסכמה". ההבדל ביניהם הוא ההבדל של קדימות האינוסופי לאיחורו של הסופי⁴⁸. כלומר: יש ביניהם הבדל אינסופי, למרות שיש הסכמה בין מושגנו את התואר 'נמצא' לבין מציאות האל עצמה.

באופן דומה דן רח"ק בתואר 'אחד' לגבי האל (צ"ט-ק). מתוך כך הוא מסיק, ש"הנמצא והאחד הנאמרים בו יתברך הם תארים עצמיים" (ק). כלומר: אלה תארים שאינם חלק מעצמות האל, אלא מורים על דבר עצמי לו. עובדת היות האל אין-סופי, אחד ופשוט – לא מאפשרת לנו להבין את מהותו. אולם אין היא מונעת מאתנו להבין דברים הנובעים מעצמותו, כל עוד לא נשלה את עצמנו שאנו מבינים את מהותו. השגה שכלית של מהות האל, או של חלק ממהותו, הנה בלתי אפשרית (ק"נ). התארים העצמיים הם היסוד המתווך בין האל האחד (אשר מבחינתו הם חלק מאחדותו הפשוטה), לבין הריבוי הקיים בעולם⁴⁹.

⁴⁶ ר' לוי בן גרשון, מלחמות השם, תל אביב תשל"ז. קיצור: רלב"ג. ראה: ג: ג; ה: ג; יב.

⁴⁷ מו"נ א, נו.

⁴⁸ שביד א. "התאולוגיה של רח"ק" בתוך: ספר אור ה', ירושלים תשכ"ח, ע' 30. קיצור: שביד, התאולוגיה.
⁴⁹ ראה המשך פרק ג שם. הוא מסביר, שהתארים העצמיים שונים ונבדלים מבחינתו, אבל מבחינת האלוהים הם אחד. אלהים הינו אין-סופי ביכולתו, ומתוך תכונה זו מתאפשרת בו האחדות. בעוד התארים העצמיים של אלהים מהווים לידו חלק מעצמותו הפשוטה והאחת, הרי שלגבינו הם נתפסים באופן מובחן זה מזה, בריבוי. כך ניתן להגיד על האל שהוא נמצא, אחד, יודע, יכול, רוצה וכו'. בין האל האחד לבין המציאות בה באים לביטוי תארייו יש יחס "כשלהבת קשורה לגחלת" (ק"ג, על פי ספר היצירה א, ז). לפי דימוי זה הלהבה אינה חלק מהגחלת, אלא נובעת ממנה. ניתן לראותה, לחוש אותה, מבלי להשיג את ה'גחלת', כפי שניתן להבין את תארי האל, מבלי להשיג את מהותו.

נדמה, שיש ב'תורת התארים העצמיים' מהלך מקביל לזה שהוא מבצע במשנת האהבה שלו: פולמוס עם הרציונליזם הפילוסופי מחד, ועם הנצרות הדוגמטית מאידך, תוך יצירת משנה חדשה. משום שבנצרות היה מקובל לפתור את המתח בין ה'אחד' לריבוי על ידי תורת השילוש הקדוש. כך מסביר זאת, למשל, אבנר מבורגוס (אשר יתכן מאד שקרשקש הושפע ממנו ישירות). לדבריו, שלוש שמות האל (אל, אלהים, יהוה), ולפי פרשנות נוצרית: אב, בן ורוח"ק הם הריבוי בתוך האחדות, ומהם נובע הריבוי בעולם. שלוש השמות הם "כנגד שלש מדות שבהן נברא העולם. ואלו הן: החוכמה, והתבונה, והדעת" אשר בהם בורא האל היחיד-המרובה את העולם. ראה אגרת, 354-364. תורת 'התארים העצמיים' הנה תשובה לא-רמב"מית להשקפה נוצרית זו. ראה, למשל, 'אור ה' ע' רסו. אומר על כך הרוי: "מסתבר, שאין להבין את התגבשות תורת 'התארים העצמיים' של רח"ק רק על רקע הפילוסופיה של הרמב"ם או זו של דונס סקוטוס; היא התגבשה גם תוך כדי פולמוס עם הנצרות בשאלת השילוש וגם אגב משא ומתן עם תורת הספירות של הקבלה". ראה הרוי, על התהיות, 144. על ההקבלה בין תורת התארים העצמיים לבין תורת

במאמר א כלל ג פרק ה' הוא מוסיף לתורת התארים העצמיים דיוק החשוב לבירור תיאור האל כ'אוהב', כ'שמח'. הוא מסכים עם הדעה, שיש לשלול מאלהים כל "היפעלות", משום שזו מותנית בגוף, ולא אל אין גוף: "כל היפעלות מחיב שירחק ממנו יתברך, להיותו עניין גשמי" (ק"ח). עם זאת, הוא מצביע על כך שהמקרא מתאר את האל כ'שמח' (שם). האם אין השמחה היפעלות? רח"ק מלמד, שיש הבדל עקרוני בין שמחת האל לבין שמחת הנבראים. האל פועל, לעומת הנבראים שהם נפעלים. הרווי מציין כנכונה את קביעתו של גוטמן, שאלהיו של רח"ק הינו 'בעל הרגשה', אבל אין בו היפעלויות⁵⁰. מכאן נבין גם את תיאורו של רח"ק את האל כ'אוהב'. האהבה היא פעולה של האל, אשר ביטוייה דומה לזה של השמחה, אבל אלהים לא נפעל בה. כאלה הם גם התארים עליהם עמדנו בפרק הקודם, כמו רצון, ערבות, וכו'.

ב. 2. תיאור האל כאוהב.

רח"ק מתאר את האל כאוהב, כשמח, וזאת בניגוד חריף לתפיסות אריסטוטליות של האל ושל האהבה. בכדי להבין את המהלך שהוא מבצע, יש להסביר תחילה את המגמות הללו, נגדן הוא יוצא. זאב הרוי תיאר זאת באופן יסודי, ובדיון כאן אלך בעקבותיו⁵¹. מקורותיה של תפיסת האלוהות אשר כנגדה נבנית תפיסת האל-האוהב של רח"ק הם אצל אריסטו. הוא היה זה שדיבר על כך שאלהים הוא הסובייקט והאובייקט של כל הכרה אינטלקטואלית, והוא ההכרה האינטלקטואלית עצמה⁵². בלשון ימי הביניים: אחדות של שכל, משכיל ומושכל. הרמב"ם התייחס לתפיסה זו בשני מקומות⁵³. בפסקה במורה הנבוכים א, סח הוא מציג את הדוקטרינה האריסטוטלית באופן אמביוולנטי: הוא עצמו לא מזדהה עמה באופן ברור⁵⁴. יש יסודות לחשוב, שהוא התלבט האם לקבל תפיסה זו, ויתכן שלבסוף דחה אותה⁵⁵.

הספירות של הקבלה ראה את דברי שביד על כך שבין שתי התורות אין הבדל אלא של מינוח בלבד. ראה: שביד א., טעם והקשה, רמת גן 1970, ע' 164-166. קיצור: שביד, טעם והקשה. וכן הרוי, "יסודות קבליים בספר אור ה' לר' חסדאי קרשקש", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב, תשמ"ג, ע' 88-90. קיצור: הרוי, יסודות.

⁵⁰ הרוי, על התהיות, ע' 144.

⁵¹ הרוי, שמחה, 98-113.

⁵² על הנפס III, 4-5, 431; אריסטו, המטפיסיקה לאריסטו ספר יא, ירושלים תרצ"ד, 7, 1072, 91-, 1074 ב, 1075-א.

⁵³ רמב"ם, משנה תורה, הלכות יסודי התורה II, 10, קיצור: רמב"ם, משנה תורה. וגם רמב"ם מו"נ א פרק סח.

⁵⁴ הסבר מקיף יותר ראה: הרוי, שמחה, עמ' 99.

בנוסף לכך: בעקבות תורת התארים השליליים שלו, הוא נמנע מלתאר את האל כשמח. במקום לתאר את האל כ'אוהב', הוא מעדיף להשתמש בביטוי 'חסדי'.⁵⁶

לעומת זאת רלב"ג מאמץ את הניסוח של אריסטו באופן מלא. הוא מסביר, שהאל הוא החוק של כל הבריאה, הוא הסדר והארגון שלהם. מושכל זה הוא הסיבה הראשונה לכל הדברים, והוא אחדות של שכל, משכיל ומושכל.⁵⁷ בעקבות אריסטו הוא מסביר, שהשכל (האינטלקט) והמושכל הם אחד בכל הכרה אינטלקטואלית, ואלהים הוא שכל טהור. הוא החוק של מדעי הטבע.

יתר על כן, רלב"ג אינו נרתע מלייחס לאל שמחה וחשק, ומפתח תפיסה זו בפירוט ובהרחבה: שמחת האל הנה פינה עיקרית של התורה.⁵⁸ שמחתו בהשכלתו היא השמחה הגבוהה ביותר האפשרית, משום שההשכלה משמחת את המשכילים, וככל שהאובייקט של ההשכלה נאצל יותר, כך גדלים העונג והשמחה. שמחתו של האל היא השמחה האולטימטיבית, משום שהוא משכיל את כל הדברים, באופן הנאצל ביותר. לעומת בני אדם, השמחים בהבנתם המוגבלת, שמחת האל הנה נפלאה משום שאין אצלו חציצה וחוסר הבנה.⁵⁹ רלב"ג מיחס לאל גם חשק (=אהבה עזה). בפירושו לבראשית ב' ב' "ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה" הוא מסביר את המילה 'ויכל' באופן שונה מפרשנויות אחרות, כ'ויחשוק'. בסוף הבריאה חושק אלהים בבריאתו, כלומר במושכל, בחוק של הברואים, בסדר ובארגון שלהם.⁶⁰ לעונג ולשמחת האל בבריאתו, יש דרגה אונטולוגית גבוהה ביותר.

חיצו ביקורתו של רח"ק שלוחים בדיוק כנגד התפיסה הזו. את זאת הוא עושה בשני אופנים. ראשית, באמצעות תורת התארים העצמיים, השעונה על תורת התארים החיוביים של הרלב"ג עצמו. ה'תארים העצמיים', אשר יכולים להיות רבים ללא סוף, מאפשרים לרח"ק לתאר את האל לא רק כשכל מופשט, אלא באופנים שונים ורבים.

שנית, הוא יוצא ישירות כנגד עקיבות התיאור של האל כ'שמח', 'אוהב' וכו', לשיטתו של רלב"ג. תיאורו את האל כ'שמח' סותר את תפיסת האל כאינטלקט טהור. משום שלפי הבנת רח"ק את

⁵⁵ פנס Pines S., "The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, ibn Bajja, and Mimonides, in: Twersky I., ed., Studies in medieval Jewish History and Literature, London 1979, pp. 12, 14, 21. קיצור: פנס, המגבלות. ראה גם הערה 4 אצל הרוי, שמחה, 98.

⁵⁶ הרוי, שם, 101-102.

⁵⁷ רלב"ג, מלחמות, 12, 46. דיון עליו אצל הרוי, שם, 100.

⁵⁸ רלב"ג, פרשנות לדברי הימים, סוף דבה"י א תועלת 6, ע' 62, וגם על פס' טז 27, ע' 51. ראה על כך אצל הרוי, שמחה, 102.

⁵⁹ רלב"ג, מלחמות, 12, 46, דברי הימים טז 27.

⁶⁰ רלב"ג, מלחמות VI, 8, 72. וגם: פרשנות על בראשית. ראה על כך אצל הרוי, 103-104.

דברי רלב"ג, שמחה ואהבה הנן רגשות של הנפש הגופנית, ומתייחסות לרצון, המורכב מהכוח המדמה והכוח המתעורר. אם אלהים הוא שכל טהור, הרי שאין בו רצון, דמיון וכוח המתעורר. לפי תיאור האל האריסטוטלי, אלהים יכול להיות אובייקט לאהבה, אך לא לאהוב בעצמו. כך נמנע הרמב"ם בצדק מלייחס לאל אהבה, אולם הרלב"ג הגיע לחוסר עקיבות קיצונית בייחוסו לאל אהבה ושמחה.

הרווי מראה, כיצד בדיונו של רח"ק (ק"י-ח-ק"י"ט) הוא מתייחס ישירות ללשונו של רלב"ג, בכדי לסתור את דבריו. השמחה הנה ערבות הרצון, שהוא אינטראקציה בין הכוח המדמה לכוח המתעורר. הערבות נובעת מן המתח בין פוטנציאליות לאקטואליות ברצון⁶¹. כאשר רלב"ג דיבר על השוואה בין השמחה שלנו כשאנו נודעים דבר, לבין שמחתו האינטלקטואלית של האל, הוא טעה פעמיים: **ראשית**, גם כשאנחנו שמחים בידיעתנו, מקור השמחה אינו אינטלקטואלי: "ולזה, אם היה שאנחנו נשמח כשנשיג, הנה זה לפי שאנחנו בעלי נפש רצונית" (ק"י"ט). לפי שיטת האריסטוטלאים אי אפשר ליחס, אפוא, שמחה לאל, כי הוא אינו בעל נפש רצונית: "אבל מי שהוא שכל משכיל ומושכל, כפי מה שהסכימו, ואיננו בעל נפש, לא יציר לו שמחה וערבות...למה שאין להם מבוא בשכל" (שם). **שנית**, סיבת הערבות והשמחה שלנו בהבנה נובעת מצמצום הפער בין "הסכלות אל הידיעה" (שם). והרי פער כזה לא קיים אצל האל, וממה ישמח?

בשביל ליחס לו כוחות אלה צריך לתפוס את האל כבורא רצוני. אמנם, יש הבדל בין האהבה שלנו לאהבת האל. כי בעוד אנחנו נפעלים על ידי האהבה והשמחה, האל פועל על ידי האהבה והשמחה⁶². אולם החריגה מהתיאור האריסטוטלי של האל כאחדות של שכל משכיל ומושכל מאפשרת לצייר אל רצוני, אוהב, שמח. ממה נובעת שמחתו של האל? רח"ק מסביר, שהיא נובעת מהשפיעה שלו לעולם, מהיותו "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית" (ק"כ, שי"ז). אלהים שמח בשפיעת הטוב שלו לעולם, אשר מקיימת ומחדשת אותו בכל רגע ורגע: "כאמרו: "ישמח ה' במעשיו". פרוש, שהשמחה במעשיו, והיא בהשפעת טובו להם בהתמדת מציאותם על השלם שבפנים" (שם). תוך ויכוח ישיר עם הרלב"ג, הוא סותר את פירושו של זה לברכה "שהשמחה במעונו"⁶³. הרווי מסביר, כיצד על הברכה הזו, הנאמרת בטקס לכבוד החתן והכלה, אומר רלב"ג שהיא אינה מתייחסת לשמחתם של החתן והכלה, השייכת לדרגה אונטולוגית נמוכה. במקום זאת היא נתפסת אצל רלב"ג לתיאור של שמחת האל בלבד (מעונו=מקומו). לעומתו תופס רח"ק

⁶¹ דיון מושגי בסעיף א.2..

⁶² דיון על התארים העצמיים בסעיף ב.1.

⁶³ רלב"ג, מלחמות ח"ג, 12, 46ב. הביטוי הגיע לישיבת ברכות' החתונה מכתובות ח ע"א.

את הברכה כברכה הכוללת גם את כל הברואים: מעונו = מקום הבורא והברואים. הנה: "והנה יהיה מטבע הברכה "שהשמחה במעונו" כפשוטו. ולא יצטרך לשתוף 'מקום' שיאמר על מדרגתו. אבל לפי שהשמחה הזאת משתפת לבורא יתברך, בהשפעתו מהטוב, ולנבראים, במה שיקבלו מההשפעה" (ק"כ). אם כן, במקום שמחה טרנסצנדנטית אצל רלב"ג, הופכת השמחה האלוהית לאימננטית אצל רח"ק.

הבנת תקיפה כפולה זו של ההשקפה האריסטוטלית של הרלב"ג, הנה קריטית להבנת המהלך שמבצע רח"ק ב'משנת האהבה' שלו. האל אינו ישות אינטלקטואלית בלבד, והיחס אליו אינו אינטלקטואלי בלבד. האל הוא אוהב, ובשמחה ובאהבה הוא בורא את העולם. בכך מבקש רח"ק להתוות יחס דתי שונה מהותית, עממי, רגשי ופשוט, השונה מהותית מהרציונאליזם הפילוסופי. שביד מעיר על כך, שבתיאור האל כ'שמח' הוא מביא את תורתו למקום בו תש כוחו של ההסבר הפילוסופי. מתוך כך הוא יוכל לדחות את ההסבר הפילוסופי כבלתי משביע רצון מעיקרו⁶⁴.

⁶⁴ שביד, התיאולוגיה 38.

כאן אנו מגיעים לעניין נוסף. אהבת האל אינה פסיבית, כפי שהיא אצל אריסטו⁶⁵, ואף אינה נובעת מחולשה וחוסר שלמות, כפי שתופסים זאת הניאופלטונים⁶⁶. אהבת אלהים לפי רח"ק מבוססת דווקא על שלמות וכוח. רח"ק מאמץ את האופן בו מדבר רלב"ג על השמחה במושכל, ומיישם אותם על מושג האהבה. ככל שהאהב חזק ושלם יותר, ומושא אהבתו נשגב יותר, כך אהבתו חזקה ושלמה יותר: "לפי שהוא ידוע שהש"ת מקור ומבוע מהשלמות כולם; והוא יתברך... אוהב הטוב, למה שנראה מפעולותיו, בהמצאת המציאות בכללו והתמדתו וחדושו תמיד... "היה בהכרח אהבת הטוב – משיג עצמי לשלמותו. ויתחייב מזה, שכל אשר יהיה השלמות [של האוהב] יותר גדול – יהיה האהבה והערבות בחפץ יותר גדול... "לפי מדרגת הטוב האוהב תהיה מדרגת האהבה, וכל אשר הטוב יותר גדול, תהיה האהבה יותר גדולה" (רמ"ב-ג⁶⁷). המושלם, לפי רח"ק, הוא האוהב האולטימטיבי. האם הוא מנמק את היות האהבה תכונה בשלמות? נדמה לי שביסודו של דבר זוהי אינטואיציה, אותה אין רח"ק טורח לנמק, אך התשובה לכך אינה ברורה. מכל מקום ברור לנו, שאהבת האל ושמחתו הנן האהבה והשמחה האולטימטיות.

לסיכום: בפרק ב' עמדנו על תפיסת 'התארים העצמיים' של האל, אשר יש להבינה כפולמוס אנטי-שכלתני עם הרמב"ם והרלב"ג. ראשית עולה ממנה, שניתן ליחס לאל תארים חיוביים, אשר גם אם אין הם מאפשרים לתפוס את מהותו ועצמותו השלמה של האל, הם מאפשרים להשיג חלק ממנו. כך מתאפשר לרח"ק לתפוס את האל כאוהב, אהבה שהיא לא-שכלית ממהותה. כך מהווה תפיסת האל כאוהב פולמוס חריף עם האל השכלתני של הפילוסופים הרציונאליסטים. לאחר שעמדנו על האהבה כתואר עצמי, נבדוק כיצד היא באה לידי ביטוי בתפיסת הבריאה של רח"ק.

פרק ג. הבריאה כביטוי לאהבתו של האל

⁶⁵ לפי אריסטו, האל הוא המניע הבלתי מתנועע, האוהב אשר לא אוהב. ראה גם בדיון למעלה, וכן הרוי, שמחה, ע' 100-101.

⁶⁶ הרוי שמחה, 108-109. הוא מסביר שם, כיצד במסורת היוונית החסר הוא האוהב, והשלם לא. כך אצל הניאופלטוניסטים החשק להתאחד בעליון נובע מהחסר הרוצה בשלמות השלם. וראה הפניות שם.

⁶⁷ את התוספת בסוגריים המרובעים הוסיף הרוי, מפני שבלעדיהם נשארת אמירתו של רח"ק מעגלית. ראה אצל הרוי, שמחה, 110-111.

מטרת הפרק הינה להראות, שתפיסת הבריאה של רח"ק, היא הבריאה המתמדת, הינה פרדיגמה של אהבת האל לעולם.

כפי שראינו למעלה, האל שמח לא משום שהוא נודע דבר מה נוסף, אלא משום שהוא מחדש במציאות דבר מה. למעשה, הוא מחדש את המציאות כולה בכל רגע ורגע:

"ואולם למה שהתבאר במה שאין ספק באמתותו, היותו הפועל האמתי לכל הנמצאות בכוונה ורצון, והוא המתמיד מציאותם בהשפעת טובו תמיד. ולזה מה שתקנו [בתפילת שחרית] "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית", וכמו שיבוא במאמר השלישי בג"ה: הנה במה שישפיע מהטוב והשלמות ברצון וכוונה, הנה אם כן הוא אוהב ההטבה והשפעת הטוב בהכרח. והיא האהבה [כי אין האהבה] זולת ערבות הרצון, והיא השמחה האמיתית. כאמרו: "ישמח ה' במעשיו". פרוש, שהשמחה במעשיו, והיא בהשפעת טובו להם בהתמדת מציאותם על השלם שבפנים" (ק"כ).

על הפולמוס עם רלב"ג בקטע זה כבר עמדנו בפרק הקודם. כאן נשים לב למקומה המרכזי של האהבה בבריאת העולם. האל אוהב את העולם, ושמח בשפיעתו טוב לעולם. שפיעת הטוב הזו היא היא הבריאה, אשר לפי תורתו הייחודית של רח"ק הנה בריאה מתמדת בעולם. בניגוד לרלב"ג, אשר גרס את קדמות העולם, מפתח רח"ק את התפיסה העולה מהברכה 'מחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית' לכלל השקפה אלטרנטיבית לויכוח בשאלת קדמות/חידוש העולם. לדעת רח"ק, העולם לא "חודש" באקט חד-פעמי. השקפה כזו מיחסת לאל 'כילות', קמצנות, ומכאן חסר, דבר הסותר את הרעיון של שלמות האל. על הויכוח של רח"ק עם רלב"ג ועם הרמב"ם לגבי שאלת קדמות וחידוש העולם – ראה בעמ' ש-שי"ז, ואין כאן מקום לעמוד על פרטיו. אציין רק, שבניגוד לתפיסת האל המכאניסטית של הרלב"ג, לפיה העולם קדמון, האל הינו החוק הטבעי, והעולם מחויב מבחינת סיבתו ומבחינת עצמו (ש"ה-ש"ו) – מצייר רח"ק אל רצוני (ש"א). בשאלת חידוש/קדמות העולם הוא גורס, כאמור, גישה שלישית, לפיה האל מחדש, בורא את העולם יש מאין. אלא שבריאה זו אינה אקט חד-פעמי, אלא מתמדת. בכל רגע ורגע מחדש האל את המציאות, מתוך שפיעתו טוב. מתוך אהבתו שופע אלהים לעולם, ומשפיע אליה את טובו. מכאן, שאהבתו של האל היא הבסיס ליחסו של האל לעולם, לשפיעתו טוב ביצירתו את העולם בכל רגע ורגע.

בסעיף הקודם (ב.2). עמדתי על כך, שלפי תפיסת האהבה של רח"ק דרגת האהבה תלויה בדרגת האוהב, ובדרגת מושא אהבתו. אלהים, שהוא מקור השלמויות כולן, שופע את העולם הטוב

האפשרי, שפיעה שהיא, כאמור, ביטוי לאהבתו. בכך מהווה הבריאה ביטוי לאהבתו המוחלטת, האולטימטיבית לעולם, אותו הוא שופע כל הזמן בטוב-אהבתו. לאחר שהתבררה נקודה זאת, יש לברר כיצד מתבטאת אהבת האל את העולם דרך השגחתו והנהגתו. על כך – בפרק הבא.

פרק ד: ההשגחה - אהבת אלהים את האדם והעולם,

ואהבת האדם את אלהים.

בסעיף הקודם עמדנו על כך, שהבריאה המתמדת יש-מאין הנה ביטוי לאהבת אלהים את עולמו. המטרה בדברים הבאים הינה להראות את האופן בו תופש רח"ק את המשמעויות המעשיות של אהבה זו, כפי שהן באות לביטוי בהנהגתו ובהשגחתו של אלהים על העולם.

ד. 1. האל האחד יודע את פרטי המציאות, ושופע אותה באהבתו.

בתפיסת הבריאה-השגחה שלו תוקף רח"ק את שיטתו של רלב"ג. רלב"ג גרס, שהאל יודע אמיתות נצחיות בלבד⁶⁸. בעולם שלנו רק הכללים הם נצחיים. הפרטים, לעומתם, חולפים ומשתנים, ומשום כך אין להניח כי האל יודע אותם כפרטים. ידיעה כזו הייתה יוצרת ריבוי באחדות הפשוטה והשלמה של האל. רלב"ג מציע שהוא יודע אותם, אך רק מצד התייחסותם אל הכלל⁶⁹. גישה זו תואמת את הקו הרציונאליסטי-פילוסופי של ממשיכי הרמב"ם⁷⁰, שרווח ביהדות ספרד, ולא האמין בהשגחה פרטית וב'דאגת' אלהים לעמו ולאזהביו באופן מיוחד. לעומתו מציג רח"ק עמדה הפוכה.

⁶⁸ רלב"ג, מלחמות, ג.

⁶⁹ שביד, התיאולוגיה, 50.

⁷⁰ הרמב"ם גרס, שאלהים משגיח על המינים, ולא מתערב בסדרי הטבע. ראה רמב"ם, מו"נ ח"ג טז. בפרק יז שם הוא מסביר, שבעולם שמתחת לירח ההשגחה הישירה היא על האדם בלבד, וגם היא באמצעות הקשר השכלי לאל, כלומר באמצעות למידתו של האדם את העולם. השלמים יותר בשכלם הם המקורבים יותר לאל, קרי המושגחים יותר (שם, יח). ראה על כך שביד, א. הפילוסופים הגדולים שלנו, תל-אביב 1999. קיצור: שביד, הפילוסופים, ע' 285-289, וכן פינס, המגבלות, 161-162.

ראשית הוא תוקף את מושג הידיעה האריסטוטלי, המבחין בין מקרה למהות בעצם, וקובע שניתן למצות את הידיעה של כל עצם פרטי⁷¹. אבל עדיין נשארת השאלה, כיצד ידיעת הפרטים הרבים לא יוצרת ריבוי באל. על פי תורת ה'תארים העצמיים', המאפשרת ידיעה מסוימת של האדם על האל. כך האדם יודע כמות פרטים סופית, ואין זה יוצר ריבוי בתודעתו. תודעתו נשארת אחת, למרות הריבוי. ניתן להסיק מכך על האל, שגם בתודעתו אין ריבוי למרות ריבוי הפרטים שבה. זאת למרות, שהאדם אינו יכול להשיג ידיעה אין-סופית של פרטים, כפי שהאל יודע אותה⁷². היודע כמות פרטים אין-סופית, והדבר אינו פוגע באחדותו. יתר על כן: ידיעה כללית, אשר אינה מתייחסת לפרטים בתור שכאלה – הנה חסרת תוכן. מכאן: לא יתכן אלא שהאל יודע את המציאות על פרטיה. "ולזה הוא מבואר, שבמה שהניחו [הפילוסופים הרציונליסטים דוגמת רלב"ג] יתחייב להם ידיעתו יתברך הפרטים, והוא הדבר שברחו ממנו" (קס"ג). מכאן מגיע רח"ק לתפיסת השגחה קיצונית, לפיה ידיעת האל מקיפה שלושה עניינים: "הראשון, שידיעתו יתברך מקפת במה שאין תכלית לו. השני, ידיעתו יתברך במה שלא נמצא. השלישי, ידיעתו יתברך בחלקי האפשר מבלתי שישתנה טבע האפשר"⁷³ (קכ"ד). השגחתו של האל היא רצונית ובעלת כיוון. האל משגיח על המציאות מתוך רצונו להיטיב, להעלות את המציאות אל הטוב. השקפה זו של השגחה מוחלטת על הפרטים – זהה להשקפת ההשגחה של אבנר מבורגוס. גם הוא מתקיף את הרציונאליזם הפילוסופי אשר גורס שאין השגחה פרטית על האדם, ומציב מולה תפיסה של השגחה הדוקה⁷⁴. יתכן מאוד, שבביקורתו של רח"ק על רלב"ג הוא מושפע מעמדותיו של אבנר, וכבר עמדנו על כך שעמדות אלה שייכות לשלב מוקדם, יחסית, של כתיבת הספר⁷⁵.

⁷¹ שביד מסביר זאת כך: "כשאנו מתבוננים בעצם מסוים לגופו, ללא השואה לזולתו, הריהו לפנינו צרור חד-פעמי של תכונות המהוות אותו, ועצמותו היא אחדותם של כל התכונות הללו ללא אבחנה בין תכונות "מהותיות", שלפיהן הוא מוגדר, לבין מקרים נשואים במהות. רק השוואה מאפשרת הגדרה המתעלמת מפרטיותו של הפרט. אותם מצד שני: אם אתה נוטל מן ההגדרה את כל הפרטים בתור שכאלה – מה הותרת בה? הרח"ק מסיק... שאפשר למצות באורח מושגי כל עצם פרטי על ידי ציון כל תכונותיו". ראה שביד, התיאולוגיה, 50-51.

⁷² זאת מפני שהאחדות אצל האדם היא פועל יוצא של הקפה והגדרה, ואילו אנו איננו מסוגלים להקיף אלא את הסופי והמוגבל, בעוד שהאינסופי פורץ לדידנו את המסגרת של הכלל. ראה שם.

⁷³ על הקושי בהבנת שיטתו הדטרמיניסטית של רח"ק, ראה סעיף ד. 3.3.

⁷⁴ אבנר מבורגוס, אגרת תשובת אפיקורס ותשובות למחרף, בתוך: Hecht J. L., The Polemical Exchange between Isaac Polleger and Abner of Burgus/Alfonso of Valladolid to Parma MS 2440 'Iggeret Teshuvat Apikoros and Teshuvot La-Meharef, Dissertation for the Degree of Doctor of Philosophy, New York 1993. קיצור: אבנר, אגרת, ע' 351. הוא מצטט את יצחק פוליאקר היהודי הרציונאליסט, שאמר "שאין הדברים המתחדשים בזה העולם מושגים ולא נודעים לשום יודע טרם

רובד האהבה, שנוסף לרובד הנ"ל, מפתח גישה זו ומעמיק אותה. לצד אפשרות **ידיעת** האל את הפרטים תוך שמירה על אחדותו, מודגש ברובד זה **היחס** בין האל האחד הפשוט, לבין המציאות. ברובד המוקדם של הספר מסביר רח"ק את היחס הזה בדומה לאבנר. אבנר הסביר את המעבר מהאחד הפשוט לריבוי של המציאות באמצעות השילוש הקדוש⁷⁶, ורח"ק מסביר זאת באמצעות תורת התארים העצמיים עליהם עמדנו למעלה⁷⁷. וכבר העיר על כך הרוי, שתורת התארים העצמיים של רח"ק התגבשה תוך פולמוס עם הנצרות בשאלת השילוש⁷⁸.

אבל בכדי להבין כיצד מתייחס האל האחד והפשוט לריבוי במציאות נוסף על הרובד המוקדם המושפע מאבנר, מושג נוסף, והוא השפע. אלהים מתייחס לעולם על ידי שפיעה, האצלה: "שהמשפיע הנותן המציאות, כל שכן שלדבקות השפעתו יתן דבקות קיום המציאות (ש"ב).

מכאן אנו יכולים להתחיל להבין את האופן בו אלהים אוהב את העולם באמצעות השגחתו: אלהים אינו 'אדיש' לפרטים בעולם, ואינו מהווה 'עיקרון', או 'חוק טבע' (כפי שמתאר זאת רלב"ג). הוא יודע את הפרטים בעולם, בהיותו שופע אותם ממנו, בכל רגע, בכל עת. לשפיעה זו יש כיוון, יש תכלית: "כי אם היה שהפעל בכלל יש לו תכלית, והוא ההטבה והחנינה" (רצ"ח). ובמקום אחר: "לפי שהוא יתברך בתכלית האהבה והערבות להשפיע ולפעול הטוב" (רכ"א). בתוך כך יש לשים לב: במקומות אחדים מדגיש רח"ק, שהשגחה זו אינה למען הפרטים עצמם, אלא למען הטוב. כך הוא גם מסביר את סבל הצדיק, שהוא תוצאה של הרצון בשלמות ובטוב הכולל, וראה על כך להלן⁷⁹. אם כן: רצונו של האל להשפיע טוב הוא האהבה, והוא מתבטא בשפיעתו טוב לעולם, ובהשגחתו בעולם, על פרטי-פרטיו:

...שיתאמת שהש"י ממציא ומחדש תמיד הנמצאות ברצונו. ואין ענין הרצון לדבר מה,

זולת אהבתו הדבר הנרצה. ואיננו רחוק שהדבר האהוב אצלו, שיהיה משגח ממנו, איך

שיהיה יחסו אליו, קרוב או רחוק, ואפילו בתכלית הרוחק. (ק"ע)

היותם" (שם), ומתקיף אותו: "ומה כפירה יש בעולם גדולה מזאת, לדעת כל בעל דת בהאמינך שאין הב"ה משגיח בבני אדם, ולא מבין את מעשיהם הפרטיים טרם היותם". למול זה הוא אומר: "ונאמין עוד בשתי האמונות האחרות שכחדת בס, רצוני לומר: השגחת האל וגמוליו" (354). ראה עוד בחלק ב', ב, וכן ג.ג.1.

⁷⁵ ראה סעיפים א.1.1 – א.4.1; ד.3.3 – ד.4.3.

⁷⁶ אבנר, אגרת, 354-365.

⁷⁷ סעיף ב.1., ובעיקר ב.2.

⁷⁸ הרוי, על התהיות, ע' 144.

⁷⁹ דיון מפורט יותר בחלק א', סעיף ד.3.4, העוסק ביחס בין השגחה לרע, ושכרם של צדיקים. השווה גם: שביד, התיאולוגיה 54, רביצקי, דרשת, 46.

בתוך הדיון הזה אנו לא מתעלמים מ'צרימות' וחוסר התאמות מסוימות הקיימים בדיוניו של רח"ק. כך באופן ברור בפרק העוסק בהשגחה: מאמר ב' הכלל השני ('בהשגחה'⁸⁰). עם זאת, ביסודו של דבר עומד לפנינו הפרק כפי שהוא, כמכלול. לכן אתייחס כאן לאופן בו שני הפרקים האחרונים, המדגישים השגחה מתוך אהבה, מפרשים את הפרק כולו, על חוסר העקיבות המסוימת שבו⁸¹.

אם כן, רח"ק מפריד הפרדה עקרונית בין השגחה כללית, לבין השגחה אישית. ההשגחה הכללית נובעת מרעיון הבריאה המתמדת, יש מאין, בכל רגע ורגע, עליו עמדנו למעלה. נדייק באופיה של השגחה זו. עצם העובדה שהעולם נברא מחדש בכל רגע ורגע, אינו מבטא רצון שרירותי, כמו באסכולת האשאריה בכלאם⁸². הסדר הטבעי הוא רצוף והכרחי. הוא מבטא את הרצון האינסופי

⁸⁰ כך, למשל, בשלושת הפרקים הראשונים בכלל 'בהשגחה' (מאמר ב' כלל ב', עמ' ק"נ-קס"ו), יש עמדה לפיה הקרבה היא לפי השלמות השכלית: מובעת שם השקפה לפיה יחודו של האדם לעומת החיות, הגורם לו להיות מושג השגחת-יתר, הוא שכלו: "עד שיהיה מי שיראה אפשרות התדבקותו ואחדותו עם השכל הפועל" (קנ"ט). לזה שאינו שלם בשכלו "אין ראוי שתדבק בו ההשגחה" (שם). ואילו "השלם המשכיל בפעל, שידבק ויתאחד בו, ראוי שתהיה בו השגחה, והבלתי משכיל בפעל, עם היות לו הכח וההכנה, למה שלא יקנה התאחדות והתדבקות, ראוי שיהיה נעזב לפחיתותו וחסרונו" (ק"ס).

השקפה זו, אשר משקפת, כנראה, רובד מוקדם בהגות רח"ק, נסתרת שוב ושוב על ידי 'משנת האהבה' הלא-אינטלקטואליסטית. כפי שראינו עד כה, וכפי שאראה בסעיף ד.3.5.. כך, למשל בעמ' שכ"ח (המבטא את 'משנת האהבה'), מוצג הגמול כגמול של אהבה, ומודגש ש'האהבה והחשק והתענוג הוא זולת ההשכלה גם כן. גישה זו קיימת בפרקים הרביעי, החמישי והשישי ב'כלל' (במיוחד בעמ' ק"ע: "ואינו רחוק שהדבר האהוב אצלו, שיהיה משגח ממנו... ויתחב מזה שהיותר אהוב אצלו יהיה משגח יותר"). מדוע השאיר רח"ק קטעים הסותרים כל כך זה את זה? התשובה נעוצה, כנראה, בקשיי הזמן במהלך כתיבתו של הספר, ולא להי רח"ק פתרונים.

⁸¹ סעיף זה והסעיפים הבאים מתבססים, במידה רבה, על הדיון בשאלות עריכה בסעיף א.1.. הזכרתי שם את ניתוחו של אקרמן (pp. Xlv-xxxvii), אשר עמד על חוסר עקיבות ב'כלל' זה. אקרמן סובר שהניגוד הוא בין ארבעת הפרקים הראשונים, המדגישים השגחה מתוך 'טוב', לבין שני הפרקים האחרונים, המדגישים השגחה מתוך אהבה. הוא משער, ש'רובד האהבה' נוסף מאוחר יותר. כאן הצגנו ניתוח, לפיו שלושת הפרקים הראשונים של 'הכלל' עוסקים בעיקר בויכוח עם פילוסופים אשר אינם מאמינים בהשגחה פרטית (כדוגמת רלב"ג). לצידם עומדים שלושת הפרקים האחרונים, המדגישים השגחה מתוך טוב האל ואהבתו. קיים מתח מסוים בין שני החלקים אשר כנראה אינם מאוחדים לחלוטין. נשים לב: שני דגשים שונים אלה מדגימים שתי תנועות שונות כנגד הרציונליזם הפילוסופי. האחת – כנגד הדעה שהאל משגיח באופן כללי, ובעצם אדיש לפרטים, ליהודי המאמין הבודד. השניה – כנגד הרדוקציה של הדת לפילוסופיה, של האמונה לחקירה אינטלקטואלית. כנגד האל שנתפס אצל האריסטוטלאים הספרדים כאחדות של 'שכל משכיל ומושכל' מעמיד רח"ק דגם של אל אוהב, בדומה לתפיסות נוצריות מסוימות, עליהן נעמוד בפרק הבא. למול שתי מגמות אלו יכול הפרשן להדגיש דווקא את המבדיל בין שני הפרקים.

⁸² הכלאם האשארייטי הדגיש מאד את האלמנט של היכולת האלוהית, על חשבון הנהגתו את העולם בתבונה ועל פי כללים קבועים. אלהים בורא בכל רגע לפי רצונו השרירותי. על ההבדל בין השקפה זו לבין רח"ק, ראה, למשל, פינס, המגבלות, 165, שביד, התיאולוגיה 48.

והאחדותי של בוראו, רצון הכפוף להתכוונותו של האל להיטיב, רצון הכפוף לכוונה זו. משום כך, בבסיס, עומדת מערכת חוקים רציפה וטבעית. מערכת זו עומדת, לפי משנתו האסטרולוגית של רח"ק, תחת שלטונם של הכוכבים (שהם גורמים מתווכים בין האל לעולם).

השגחה כללית זו, אומר רח"ק, "במה שנמצא בכל אישי הנמצאות המרכבות, מהכלים והתכונות ותשוקות וכוחות נפשיות ופעולות, לשמור מציאותם, ולהתרחק מהמזיק" (קנ"ה).

רח"ק מציין, שמבחינה מסוימת האדם יוצא דופן מבחינת השגחתו, בזכות שלמותו השכלית הגדולה יחסית, המאפשרת לו לשמור על עצמו באופן טוב יותר משאר החיות (שם). אולם גם במין האנושי יש הבדלים ברמות ההשגחה. אומות העולם נתונות לשליטת הכוכבים והמזלות, המבטאים את רצון האל מתוך דטרמיניזם אסטרולוגי. כך כפופים "... כל העמים אשר חלק השם להם שופטים כפי מערכות השמים ותנועתם" (קע"ד)⁸³. בכך מקבל רח"ק את עקרון האוניברסליות, אותו דרשו פילוסופים רציונליסטיים שונים. אלה תבעו לקיים תפיסה עקבית של שפע אלוהי ללא שרירותיות וללא חריגה מחוקיות טבעית⁸⁴. ואכן, רח"ק אינו מתעלם מתביעה זו,

⁸³ דיון מפורט בהשקפתו האסטרולוגית של רח"ק – אצל אופיר, הרח"ק, למשל: 185 – 200. אופיר מציין יפה את השקפתו האסטרולוגית של רח"ק כהמשך למסורת שרווחה בספרד בדורות שקדמו לרח"ק. כך רמב"ן, דרשה על דברי קהלת, מהד' שעוועל, עמ' ר': "השם הנכבד ברא את הכל, ושם כח התחתונים בעליונים, ונתן על כל עם ועם בארצותיהם לגוייהם כוכב ומזל ידוע כאשר נודע באצטגנינות..." (אבל ארץ ישראל חורגת משלטון המזלות). כמוהו גם הרשב"א, בן ברצלונה – עירו של רח"ק, אשר פעל שני דורות לפני רח"ק (1235-1310). שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן קל"ד מתאר את ארץ ישראל כחורגת מתחום שלטונם של "שרי מעלה" – והכוונה אצלו היא לשלטון הכוכבים. בולט עוד יותר הדמיון לרח"ק אצל רבנו נסים גירונדי, בן ברצלונה ורבו של רח"ק. כך ב'דרשות הר"ן, דרוש רביעי, עמ' נ"ד: "ישראל היו יודעים, ששאר הארצות נמסרות להנהגת הכוכבים והמזלות... וזה מצד ששאר ארצות העכו"ם מסורות לשרי מעלה והנהגתם, אי אפשר שתשתנה אלא על דרך הפלא... לפיכך כל הדר בחוץ לארץ – מצד היותו תחת כוכב או מזל – אין תפילתו נשמעת כל כך, כאלו היו בארץ ישראל שאינה תחת ממשלת קצין שוטר ומושל בלתי לשי"ת לבדו". השקפות אסטרולוגיות אלה, אותם למדתי מדיונו של אופיר, הרח"ק (ע' 185-187), דומות בבסיסן להשקפתו האסטרולוגית של רח"ק, אותה מכנה אופיר 'דטרמיניזם אסטרולוגי'. זאת בעיקר בשאלת היחס לארץ ישראל. עם זאת, 'משנת האהבה' מבצעת גם כאן שינוי, כפי שנראה להלן. דווקא משום כך איני נוטה לקבל את ההשערה של אופיר, שאל ההשקפות הללו הגיע רח"ק רק עם המעבר מברצלונה לסרגוסה לאחר גזרות קנ"א (1391), ולכן הוא מסמן אותם כמקור S, המשקף שלב מאוחר יחסית בעריכת 'אור השם'. היות והשקפות של 'דטרמיניזם אסטרולוגי' (עם האפשרות להיחלץ ממנו) היו קיימות כבר אצל רבותיו של רח"ק – מדוע לשער שהוא הגיע אליהם בשלב מאוחר של הגותו? תשובת אופיר על כך היא, שרק אז התעורר הצורך הדחוף לענות לדוברי הנוצרים, שטענו שההשגחה סרה מעם ישראל. משום כך הסביר רח"ק, שדווקא ישראל מושגחים באופן מיוחד, על ידי אלהים (כפי שנראה להלן), בעוד שאר האומות נתונות להשגחת הכוכבים.

טיעון זה אינו נראה לי, משום שכאמור – ההשקפות על ההשגחה האסטרולוגית היו רווחות במסורת הברצלונתית עוד לפני הפולמוס עם הנוצרים, ובמהלכו (אצל הר"ן), לפני קנ"א.

⁸⁴ אופיר, הרח"ק, 177.

אלא מציב אותה בעצמו: "ולזה, מה שצריך לבאר הוא, סבת החלוף הזה בהשגחה, עם היות כלם עמו יתברך ביחס אחד". כלומר: הנחת היסוד היא של יחס אוניברסלי של אלהים לעולם, מתוך השגחת-אהבתו. לכן עליו להסביר, מהי הסיבה להשגחת-אהבתו המיוחדת של אלהים לעם ישראל⁸⁵.

ד. 2. השגחת-אהבה מיוחדת על ישראל, אוהבי האל.

מהו, אם כן, מקור ההבדל בין ההשגחה המיוחדת על ישראל, לבין ההשגחה על שאר העמים? לשם כך עלינו לחזור לשחר ההיסטוריה האנושית, לבריאת אדם הראשון, ולתפיסת החטא הקדמון של רח"ק.

ד. 2. 1. החטא הקדמון

רח"ק מצטט מאמר מוקשה של חז"ל (שבת קמו ע"א), ודורש אותו דרוש פילוסופי. הנה:
 "'משבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא. ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן וכו'"
 ובאור זה, כי לפי מה שיראה, שהיה חטא אדם וחוה מרי גדול בשורש הראשון, ובצור אשר ממנו חצב המין האנושי בכללו, הנה כבר הטיל בו זוהמא, והוא הרשם החזק מן הנטיה אל החמירות. ולזה היה מוכן המין בכללו אל ההפסד והאבדון" (קע"ב).
 רח"ק מקבל כאן תפיסה המדברת על 'חטא קדמון' וכפרתו. ברור, שהרקע לתפיסה זו הינו נוצרי, או ליתר דיוק, פולמוס עם הנצרות, אשר היה בתקופה זו ער ונוקב⁸⁶. בשאלת הפולמוס נגע לעומקה בחלק השני של העבודה, אולם גם כאן אי אפשר שלא להתייחס אליה. נ' אופיר מסביר,

⁸⁵ הניגוד המסתמן כאן הוא הניגוד הידוע בין 'אלוהי הטבע' לבין 'אלוהי ההיסטוריה'. ראה הרוי ז., "הדיבר הראשון ואלהי ההסטוריה": ריה"ל ורח"ק מול ראב"ע ורמב"ם, תרביץ נ"ז, (תשמ"ח), 203-216. קיצור: הרוי, הדיבר. הוא מראה, כיצד הרמב"ם ממעט מחשיבות אלוהי היסטוריה. המאמין באלוהי ההיסטוריה יש בו דופי (שם, 209-210). לעומתו רבנו נסים, רבו של רח"ק, דורש לראות באל את מנהיג ההסטוריה (שם 215). האירוניה של רח"ק מתבטאת בכך, שבעמ' ט-י הוא משבח את 'אלהי ההסטוריה' של הרמב"ם.

⁸⁶ רח"ק לא היה יחיד בהשקפה זו. גם פרופיט דוראן (האפודי) מקבל את ההשקפה בדבר חטא קדמון. בספרו 'כלימת הגויים' עמ' 17-21 הוא מתייחס לכך. ראה אצל אופיר, הרח"ק 216. על תפיסת החטא הקדמון אצל רח"ק ראה אצל לסקר ד., "החטא הקדמון וכפרתו לפי חסדאי קרשקש", דעת 20 (חורף תשמ"ח) 127-135. קיצור: החטא הקדמון.

כיצד רח"ק מגיב כאן להתקפות נוצריות על הדת היהודית בשאלת החטא הקדמון. כזה היה, למשל, ריימונדוס מארטיני, אשר חיבר את 'פגיון האמונה'⁸⁷. הוא וממשיכיו זיהו את החטא עם היצר הרע, וטענו שכפרת החטא והגאולה ממנו מצויים כבר במקורות ישראל. רח"ק, בתגובה, מבצע מהלך כפול אופייני. הוא מקבל את תפיסת החטא הקדמון, אך מגדיר אותו כ'נטיה לחומריות'⁸⁸. המהלך השני הוא לדרוש לקרוא גם את המשך מאמר חז"ל, לפיו מעמד הר סיני ביטל את הזוהמה. כלומר: קיום המצוות הוא שמבטל את זוהמת החטא הראשון. אופיר עומד על המתודה של רח"ק: "חידוש הרח"ק בא לידי ביטוי בנכונותו לקבל את מקצת טיעוני יריבו, ואף להפכם ליסוד מרכזי בתפיסתו הוא"⁸⁹. בתוך תהליך הביטול של זוהמת החטא הקדמון, יש למילה תפקיד מרכזי מאד, לדידו של רח"ק. על כך – להלן.

ד.2.2. המילה – שחרור מהחטא הקדמון, וסיבה לאהבה יתרה של אלהים לעמו

לאחר חטאו של אדם הראשון הייתה האנושות שקועה בנטייה לחומריות ולתאוות. אז בא אברהם, אבי האומה, והחל במהלך של שחרור מהשעבוד של עבודה זרה, לקראת האהבה האמיתית:

"וזה [אברהם] נוצר בין עובדי ע"ז, והפליג באהבה, אשר היא תכלית השלמות האנושי, כמו שיבוא בגזרת הצור. הנה היה ראוי שיהיה שורש והתחלה אל המין הנבחר הזה. ולזה היה ראוי שיביאהו הש"י **בברית חדש** כדי להפסיק זוהמת בניו ונפשות ביתו, ושייחדו באות ברית קדש בכלי בעצמו שבאמצעותו ישלם קיום המין ונצחיותו. ושיהיה

⁸⁷ על כך שרח"ק הכיר את מארטיני, ראה אצל אופיר, הרח"ק, ע' 218. הוא מסביר שם שמארטיני פעל באינטנסיביות בברצלונה בתק. הרשב"א, ואף הדין שם את לימודי העברית למיסיונרים. אצל לסקר, החטא הקדמון ע' 133 מובעת הדעה, שהשקפת ריימונדוס מבוססת על דברי חז"ל ועל פירושי תומאס אקווינס.

⁸⁸ ראה אצל אופיר, הרח"ק, 218, וכן אצל לסקר, החטא הקדמון 133-135. יש לציין, שקבלה זו של החטא הקדמון עומדת בניגוד לתפיסת רח"ק ב"ספר ביטול עיקרי הנוצרים". ראה ר' חסדאי קרשקש, ספר ביטול עיקרי הנוצרים, (מהדורה מדעית) רמת גן – באר שבע, תש"ן, ע' 39-43. לסתירה זו יכולות להיות סיבות שונות. יתכן שקבלת החטא הקדמון היא פרי שלב מאוחר של הגותו, והתפתחה לאחר פרסום ה'ביטול' (סביב שנת 1397). יתכן, עם זאת שכבר באותו זמן החזיק בתפיסה זו, וה'ביטול' הינו לצורכי פולמוס. השווה דברי לסקר אצל לסקר, מבוא, ע' 23 שם הוא מציין אפשרות של שימוש רח"ק בטענות בהן לא האמין בעצמו ומציין ש"לפולמוס, כמו למלחמה ולאהבה, יש כללים משלו".

⁸⁹ אופיר, הרח"ק, 219. כאמור, על דרכו זו של רח"ק – ראה בהרחבה בחלק השני של העבודה.

הרשם הזה בכללם, כאלו הקריבו מדמם ומבשרם, מכלי תולדתם, אל השם, מצרף אל שבו רשם מההרחקה מהחמירות ומביטול התאוות, להיות התאוה הנשואה באבר ההוא, החזקה שבתאוות. ולזה הוא מבאר, שהמצוה ההיא ביחוד, היא להציל ידידות שארנו משחת, אשר היינו מוכנים אליו בסיבת החטא הראשון" (קע"ג, הדגשה שלי, א"ש).

המילה היא, אם כן, התחלת הכפרה על החטא הקדמון של החמירות והתאוות⁹⁰. חשיבותה בכך, שבה החלה הבחירה של אלהים לאהוב עם אחד במיוחד, להשגיח עליו באופן אחר. מהן סגולותיה של המילה, לפי הציטוט לעיל? ראשית, היא היא הברית החדשה, וראה על כך בסעיף הבא. שנית, יש בה מיסוד הקרבן, בהיותה פגימה 'באבר ההוא'. שלישית, פגימה זו מביאה ל'הרחקה מהחמירות' ומהתאוות. וסגולה אחרונה: זוהי התחייבות-של-אהבה באמצעות מצווה (התחייבות אשר כפי שנראה להלן, תורחב לכלל המצוות במעמד הר סיני).

למעשה, המילה הנה פרדיגמה לכלל המצוות. היא הביטוי הראשון של עם ישראל למחויבות-אהבה לאלהים, והיא הביטוי הראשון להשגחת אהבה על ישראל. כל זאת בזכות גדולת אברהם אבינו, אשר "להפלט חשיבותו נכרת עמו ברית במצוה אחת, והיא המילה, והיה די בה לגדל מעלתו" (הקדמה, עמ' ב). מכאן: אברהם אבינו, אשר הכיר בבוראו ואהב אותו, היה בדרגת שלמות כזו⁹¹, שדי היה לו במצוה אחת בכדי לזכך את רוחו מנטייתו לחומירות ולתאוות, ולא היה צורך "לפעלות רבות", כלומר למצוות רבות. כך מהווה המילה את ראשית בחירת-האהבה ההדדית בין ישראל לאלוהיו.

כבר כאן ניכרים אותותיו של פולמוס עם השקפות נוצריות (עליהן נרחיב בחלק השני). השקפות אלה גרסו, שמותו של ישו הוא יסוד כפרה המסיר את העונש על החטא הקדמון⁹². לעומתן אומר

⁹⁰ רעיון זה, שהמילה הנה התחלת הכפרה על החטא הקדמון, קיים אצל הוגים נוצריים שונים. לסקר מונה, למשל, את אוגוסטינוס בינהם. לענייננו חשוב במיוחד תומאס מאקווינס. ראה תומאס, סומה, 1, 37, III, שהמילה באה "in remedium originalis peccati" ראה גם שם, 3, 38; 70. וראה אצל לסקר, ספר ביטול, 43.

⁹¹ על הדגשתו של רח"ק את שלמות אברהם אבינו, אשר משתמעת ממנה גישה עממית (אל מול הדגשתו האליטיסטית-אריסטוקרטית של הרמב"ם את גדולת משה) – ראה בסעיף ד. 3. 2, העוסק ביחס בין האהבה לנבואה.

⁹² אופיר, הרח"ק, 216. השווה דברי רח"ק ב"ספר ביטול עיקרי הנוצרים" ע' 44: "לפי מה שסובר הנוצרי לקבל בשר אנושי באופן שבאמצעות מיתתו זה האיש השלם והתמים בלי מום יפדהו מיד צר, ויוסר העונש הרוחני מנפשות בני האדם".

רח"ק, שדווקא המילה, אותה ביטלו הנוצרים בשם ה"מילה שבלב"⁹³, היא יסוד התיקון של החטא הקדמון. ברית המילה היא הברית החדש", ולא בריתו של ישו. מלבד המילה, המהווה את הגרעין לרעיון המצוות, ביטא אברהם את אהבתו בדרך נוספת, והיא הקרבן – קרבן העקדה. בפרק הבא נבקש לבחון דרך זו של אהבת-אלהים.

ד.2.3. העקדה – קרבן אהבה, המביא לאהבה יתרה של אלהים

השגחת-האהבה היתרה על ישראל החלה באברהם אבינו לא רק בגלל המילה. הוא הדגיש את אהבתו גם בנכונותו לקרבן: "וכבר יראה, שהכונה כלה בעקדה, היה גם כן יחוד ההנהגה האלהית אל האמה הזאת" (קע"ג). כך נוסף נימוק נוסף להשגחה המיוחדת על ישראל – העקדה. על חוסר העקיבות המסוימת שעולה מכך לשיטתו של רח"ק – עמדו בעבר⁹⁴. מתוך ניסיון להבין את הטקסט, על רבדיו השונים, כמכלול אחד, אתייחס אל הדיון בעקדה כאל חלק אינטגרלי מהשקפת רח"ק בנושא השגחת-האהבה.

אם כן, רח"ק מקנה לעקדה מקום חשוב ביותר כסיבה להשגחה המיוחדת של אלהים על ישראל. בעוד שאר העמים נתונים להשגחה הכוללת, של הדטרמיניזם האסטרטלי, פרץ מעשה האהבה של אברהם בעקדה את מסגרת ההשגחה הזאת, ויצר השגחה מיוחדת, אינטראקציה מיוחדת בין ישראל לאלהיו:

[לעומת] כל העמים אשר חלק השם להם שופטים כפי מערכות השמים ותנועתם; הנה קרבם [את ישראל] כלם לעבודתו, והסירם מההנהגה הכוללת, בקרבן כולל כלל האמה, והוא מעשה העקדה. וזה, בהקריב לשם, יצחק בנו שהיה בו היעוד... אשר במעשה הזה הוסרו מהנהגת זולתו, ונתיחדו להנהגת יתברך, וכבר התבאר בחכמת משפטי הכוכבים, אפשרות אצילות השפעת כוכב באמצעות פעולת פועל, ואם לא היה בתולדת האיש, כמו שבא זה כלו בספר "הפרי" לתלמי. ולזה, כאשר גזרה החכמה האלהית ליחד האמה הזאת, חקרה וגם הכינה באמצעות המעשה הזה, לקבל הנהגתו ושתוסר מהנהגת זולתו... ולזה תמצא שכשהקריב אברהם האיל תחת בנו, אשר שמהו כפר לבנו ותמורה, אמר:

⁹³ הברית החדשה, אל הרומיים ב יז-כט

⁹⁴ אופיר מציג את הדמיון בין חיבור בשם "דרש לעקדה ולנסיון", שפורסם בידי סרפשטיין על פי כתבי יד מהמאה ה-ט"ו. הדרשן בדרש זה מסתמך על דברי 'הרב ר' חסדאי', וסרפשטיין משער, שזוהי תגובה רבנית לגזרות קנ"א. אופיר מציג, שהיתה דרשה של רח"ק, אשר הייתה מקור משותף ל"דרש לעקדה ולנסיון", ולפרק השישי בכלל על ההשגחה. ראה אופיר, הרח"ק, 199-204. על ההשערה שפרק ו נתווסף בשלב מאוחר כנספח לכלל 'ההשגחה' ראה אצל הרד"ק, רח"ק וא"י, עמ' 162-163.

"ה' יראה". רצה בזה, שעם הפעל הזה היה ראוי שיהיה הש"י עצמו הרואה והמשגיח.

(קע"ד).

עינינו רואות, שלפי קטע זה למעשה הקרבן של אברהם יש מקום חשוב מאד בחילוף עם ישראל מן הדטרמיניזם האסטרטלי, והפיכתו לעם המושגח ישירות ע"י אלהים. מעשה זה נקבע לדורות על ידי שם המקום מאז: "ה' יראה" שמשמעותו: אלהים ישגיח על בני אברהם **בעצמו** מעתה ואילך. כמו במצוות המילה, גם כאן משתקפת בדברי רח"ק מציאות של פולמוס קשה עם הנצרות. על רקע האינזוס בגזרות קנ"א ולאחריהן, בהן איבד רח"ק את בנו במעשה שהוא עצמו תפס כ'עקידה'⁹⁵, רח"ק מפתח תפיסה בה יש חשיבות מכרעת לקורבן האוהב⁹⁶. התכלית הנה אהבת האל, מדגיש רח"ק, "אפילו נוטל נפשך" (רמ"ט), והיסורין – הנם יסורין של אהבה (שכ"ז).

עלינו לדייק עוד ההשגחה המיוחדת לה זכה ישראל. החריגה מהשגחת המזלות להשגחה ישירה אינה שוברת, בהכרח, את הדטרמיניזם⁹⁷, אלא הופכת אותו לישיר ו'קרוב' יותר לאהבתו והטבתו של האל. כך, למשל, בעמ' של"ג מסביר רח"ק את האמירה "אין מזל לישראל" במובן זה: "המערכת" (הכפופה למזלות ולכוכבים) מחייבת. כשישראל מצויים בדרגה נמוכה, "...לא יהיו במדרגה שישגחו ביחוד, הנה יתאמת בהם שיהיו נדונים אחר רוב העיר, או המדינה, או העולם" (של"ג). אבל כשיתעלו למדרגה גבוהה, יזכו להשגחה פיזית, מעבר לחוקי המערכת, אשר תגמול להם בעולם הבא. (שם). מכאן, גם כשנפרצת השגחת "המערכת" – ישראל נתון להשגחה אלוהית מוגברת, אשר מטרתה להיטיב⁹⁸.

ניתן לראות כאן פולמוס רחב יותר עם המסיון הנוצרי. כנגד טענות פילוסופיות, לפיהן אלהים משגיח בשווה על כל העולם, וכנגד טענות נוצריות, לפיהן אלהים זנח דווקא את ישראל, ומצבם

⁹⁵ במכתב מפורסם ומרטיט-נפש של רח"ק הוא אומר "...רבים קידשו ה', בתוכם בני יחידי, חתן שה תמים, העליתיו לעולה, אצדיק עלי הדין ואתנחם לטוב חלקו ולנעימת גורלו..." ראה אצל: בער, תולדות, 289. המקור עצמו – בספר תעודות שהוציא בער, א, סימן 416.

⁹⁶ על חשיבות הקרבן ניתן ללמוד מדברי רח"ק על מצוות המילה, ע' קע"ה, קע"ז, על צום יום הכיפורים – רנ"ב ואילך, ועוד. ראה אופיר, הרח"ק, 202.

⁹⁷ ראה על כך להלן, סעיף ד. 3. 3, העוסק ביחס בין ההשגחה לאהבה. לקראת סוף הדיון מובאת שם האפשרות שהאהבה פורצת את הדטרמיניזם, וראה שם.

⁹⁸ אופיר גורס, שבמשנת רח"ק שני רבדים עיקריים. המוקדם יותר, B, מתאפיין בדטרמיניזם חמור, המאוחר יותר, S, פורץ את הדטרמיניזם הזה. הוא אינו לוקח בחשבון שתי בעיות: האחת, שרובד האהבה הוא שיוצר את התפנית עליה הוא מצביע. על השלכות רעיון זה ראה להלן. השניה – שגם כשנפרץ הדטרמיניזם האסטרטלי ביחס לישראל, יתכן שישראל נתון לדטרמיניזם אחר, בו אלהים מכותיב לו ישירות את הדברים. אמנם – יש אפשרות שהדטרמיניזם אכן נפרץ, אבל יש להביא בחשבון את האופציה

בגלות הוא עדות לכך – מפתח רח"ק תפיסת השגחה אלטרנטיבית. אלהים אוהב את כל העולם, אבל הוא אוהב (=משגיח) את עמו באופן שונה, משום שעם זה אוהב אותו, מתחייב לו במצוותיו, ומוכן לקורבן בגלל אהבה זו (ראה על כך בחלק השני של עבודה זו). עד כאן עסקנו במילה ובקרבן, כביטוי לאהבת ישראל וכאמצעי למשיכת אהבת אלהים לישראל. עתה אנו מגיעים לביטוי המרכזי ביותר של האהבה, והוא קיום התורה, קרי תרי"ג המצוות.

ד.2.4. התורה – סיבה לאהבתו היתרה של אלהים לעמו

התמונה של ההשגחה היתרה לישראל אינה שלמה, כל עוד לא נסוב הדיון על ההתחייבות השלמה של ישראל לעבוד את אלהים, בהר סיני. לשם כך נחזור למדרש המהווה בסיס להשקפת ה"חטא הקדמון" של רח"ק: "ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן"⁹⁹, ורח"ק אומר על כך: "וכאשר היה מחסד עליון לשומנו שלמים בנתינת תורתו, הנה פסקה הזוהמה הזאת" (קע"ב). התורה שניתנה בסיני מאפשרת את אותה השתלמות, של התרחקות מלאה מהנטיה לחמירות ולתאוותנות, אשר נדבק בה המין האנושי עם החטא הקדמון. לפני שנפנה לדיון על התורה, יש להסביר מדוע לא כוללת התורה מצווה אחת בלבד, מצוות המילה.

בהקדמה ל'אור השם' מסביר רח"ק את הקושיה. כפי שראינו למעלה, לאברהם הספיקה מצווה אחת, "ויהיה די בה לגדל מעלתו. להיות החשוב לפי חשיבותו, יהיה בו די לפעולות מעטות, לא יצטרך לפעולות רבות" (הקדמה, עמ' ב). לאברהם, השלם באהבתו לאל, הספיקה אם כן מצווה אחת. אלא שלשאר האדם לא הספיקה מצווה אחת בכדי להשתלם באהבת השם. רח"ק מסביר זאת על ידי דוגמא מתנועות הגלגלים. הגלגל היומי, החשוב ביותר, צריך תנועה אחת בכדי להשיג את שלמותו, ואילו הגלגלים הפחותים צריכים תנועות רבות (הקדמה, עמ' ב). באופן דומה, "כאשר גזר חסדו יתברך ויתעלה לשומנו אנחנו קהל עדת ישראל שלמים, להרבות לנו הפעולות.

כמאמר רבי חנניא בן עקשיא (מכות ג טז): "רצה הקב"ה לזכות את ישראל, לפיכך הרבה להם

תורה ומצוות" (שם). רח"ק מודה, ש"הכל יכספו אל הטוב", מפני ש -

הטוב המחלט יתברך [=האל] אצל כל בעל דת, יחשקו אותו ויכספוהו הכל. ולו הוסר מהם כל מעיק, כאלו תאמר, שיתר להם שלוח התאוות, ובקשת הכבודות בנצוח האויבים, ואסיפת הממונות, ושיעבדו האל בקריאת פסוק ראשון של שמע פעם אחת בשבוע, אין

שהוא נשמר, וזאת בהתאם לרוב הטקסטים ב'אור השם' (ראה סעיף ד.3.3.). אצל אופיר, הרח"ק, בעיקר 105-109.

⁹⁹ שבת קמו ע"א.

ספק שלא ישאר גם אחד שלא יהיה עובד מאהבה. ואם נתאמת לו היותו גמול חסדיו, כל שכן שיוסיף בו אהבה. ולזה היה עומס המצוות והאזהרות, עם לחיצת התאוות, ואסור הקנאה והגאווה, הם המונעים רב בני אדם מהיותם עובדים האהבה הנכספת להם. (רנ"ב) בבסיס, אומר רח"ק בקטע זה, יש לכל בעלי הדתות המאמינים באל טוב – רצון להתקרב לאלהים, לטוב. אלא מה? יש מניעות שונות המעכבות אנשים מלהידבק ולחשוק באל. אלה הם התאוות, ורדיפת הכבוד והבצע, וכו'. לו היו שלמים, הייתה יכולה להספיק להם קריאת-שמע אחת לשבוע, ותו לא. אלא שלאנשים יש תאוות, גאוות וקנאות אשר מונעות מהם "מהיותם עובדים האהבה הנכספת להם". לכן הדרך הנכונה לאהוב את השם היא דווקא על ידי "לחיצת" התאוות והנטיה לחמירות. ריבוי המצוות נועד כדי להתמיד באהבה. חשיבותן של המצוות מודגשת גם בקביעתו, ש"בעשיית המצוות ישיג האדם החיים הנצחיים" (רל"ד). זאת משום ש"רק] באמצעות התורה והמצוות ישג הקשר והדבקות בו יתברך, שהוא תכלית השלמות במין האנושי" (ר"ג).

הנימה הפולמוסית כנגד תפיסת האהבה הנוצרית¹⁰⁰ מזדקרת כאן לכל עין. הרי הייתה זו הנצרות אשר שחררה את המאמין ממצוות מעשיות, ופתחה לו דרך לעבודת אלהים מתוך אהבה רוחנית וטהורה. כאן מקבל רח"ק את התפיסות הנוצריות, המדגישה מאד את האהבה¹⁰¹, אלא שהוא טוען מולה, שהיא ניתנת ליישום על ידי התורה דווקא. זוהי דרכו הפולמוסית אותה כבר ראינו בשאלות אחרות. אופיר מגדיר זאת כך: "שימוש בטיעוני יריביו, כדי ליצור סינתזה חדשה".¹⁰² ועוד: בסעיף הקודם הובא ציטוט מדברי רח"ק, לפיו דווקא בריתו של אברהם היא ה"ברית החדש" (קע"ג). כך עולה, שכבר בדיון במצוות המילה מתפלמסת תפיסת-התורה של רח"ק עם הנצרות. כדרכו של רח"ק, זהו פולמוס כפול. מצד אחד הוא תוקף את התפיסה העולה מפשט-הרמב"ם, לפיה התורה היא תורה תמימה ואידיאלית, אשר ניתנה בשלמותה ואינה ברת שינוי

¹⁰⁰ השווה היינמן י., טעמי המצוות בספרות ישראל, ירושלים תשכ"ו. קיצור: היינמן. ראה בעמ' 105, על הפולמוס עם תפיסת האהבה הנוצרית. כנראה שיש כאן פולמוס כפול, גם כנגד מגמות של רציונאליסטים פילוסופים אשר נטו לזלזל במצוות. ראה על כך בחלק הבא בעבודה זו.

¹⁰¹ הרוי מראה קירבה רבה בין רח"ק לברנאט מטאגי בשאלת תכלית הנפש. יתכן מאד שרח"ק הושפע ממנו בנקודה זו. ראה הרוי ז., "ר' חסדאי קרשקש וברנאט מטאגי על הנפש", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל (ה'), (תשמ"ו). קיצור: הרוי, רח"ק ומטאגי. ע' 145, וכן להלן בחלק ב' סעיף ד.3.5.

¹⁰² אופיר, הרח"ק, 109.

מהותי¹⁰³. לעומת 'דרשת הפסח', בה יש למעמד הר סיני מקום מרכזי מאד, כופה-אמונה, יש ב'אור השם' הדגשה על הדינאמיות של המצוות, המתגלות-מתפרטות ממצווה אחת, דרך מעמד הר סיני, וממשיכות להתגלות-להתפרט באופן דינמי גם בתורה שבעל-פה¹⁰⁴. הוא מדגיש, לעומת הסטאטיות הרמב"מית, את היסוד הדינאמי בתורה, וראה הקדמה עמ' ב-ו. מצד שני, הוא מתפלמס גם עם הנצרות, אשר מתימרת לבשר על 'תורה' ללא תורה, דת ללא מצוות. ה'ברית החדש' היא זו של אברהם, ואין אחרת. פולמוס זה עם תפיסת ה'תורה' של הנצרות בולט מאד בעמ' שני"ב, שם הוא מדגיש שהתורה היא בתכלית השלמות (אין זה סותר דינאמיות), ואומר:

אי אפשר שתהיה [התורה] בטלה, בכל או בחלק, אלא כשתומר באחרת. שהמאמר תתבטל ולא תומר ואחרת הוא דבר בטל; למה שהתכלית הנרצה אצל השי"ת, ובבחינתו, שהוא ההטבה, אי אפשר שתתבטל. ולזה, אם היה שתתבטל זאת התורה, היה בהכרח בשתומר כלה או מקצתה. ואין המלט מהיות התורה האחרונה, אם בשעור השלמות אשר בראשונה, ואם בשעור פחות ממנה. ואי אפשר שיהיה פחות ממנה, למה שלא ימשך התכלית הנרצה אצל השי"ת ושתהיה בשעור השלמות אשר בראשונה, גם זה בטל (שני"ב).

מכאן: למול ה'תורה' הנוצרית, הפגומה והחסרה, הטוענת לכתר האהבה לאל, קיימת תורה שלמה "בתכלית השלמות מה שאפשר לפי המקבלים" (שני"ג), אשר מבטאת את שלמות האל ברצונו להיטיב (קרי – אהבתו). לא יתכן שאלהים יתן 'ברית חדשה' שתהיה חסרה ופגומה מזו הישנה, ולכן דרכו של הנוצרי שגויה.

¹⁰³ רמב"ם, מו"נ, ח"ב, לט. אמת, כי אצל הרמב"ם ניכרות שתי עמדות בסוגיה זו. השווה ח"ג מ, מא, וראה דיון במתח בין הגלוי לנסתר במחשבת רמב"ם בסוגיה זו, אצל לוינגר י., הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים תש"נ, ע' 157-161, וכן פינס, המגבלות, 133..

ברור, עם זאת, שרח"ק תוקף את ההשקפה הסטאטית בדבר תורה אידיאלית. הייתה לו ביקורת נוקבת כנגד הניסיון 'לחתום' את התורה שבעל פה (כמו במשנה-תורה), ואף התיימר לחבר חיבור אלטרנטיבי לזה של הרמב"ם, אשר שמו היה אמור להיות "נר מצווה" (הצעה, עמ' ט), ואשר 'אור השם' הינו מבוא פילוסופי לחיבור הכולל שלא נכתב. שביד עומד על כך, שאצל רמב"ם יש פיצול בין התורה שבכתב (התמימה והאידיאלית), לבין התורה שבעל-פה, שנתפסת כהוראות שעה בלבד. לעומתו אצל רח"ק נמנע הפיצול הזה על ידי תפיסה של המשכיות דינמית של התפרטות המצוות. ראה שביד התיאולוגיה, 62-63.

¹⁰⁴ רביצקי, דרשת, 53-56. בהצעה' מסביר רח"ק, שהמצוות מתפרטות ככל שהדור יורד. בתוך כך מטרת התורה שבכתב למנוע שכחה קולקטיבית, ואילו מטרת התורה שבעל-פה – למנוע שכחה סובייקטיבית. הזיכרון משמעותו בהקשר זה הוא הפנמה של המצוות ('הצעה' ב-ד).

בתוך כך עולה שאלת תכליתה של התורה, בה עוסק מאמר ב כלל ו. לאחר שהוא מציע תכליות אחרות לתורה, כמו שלמות המידות¹⁰⁵ והדיעות, והצלחות גופיות ונפשיות (רכ"ז), הוא אומר שאלה אכן קיימות בה, אבל הן אמצעיות לתכלית "האחרון הוא התכלית האמתית, אשר כל התכליות הקודמים נמצאו בעבורו, והוא להם סיבה". בהתאם לכך הוא סוקר את יעודי התורה. הנה ששת היעודים הראשונים: א. להראות את עוצם יכולתו של האל (רנ"ג-רנ"ד); ב. להראות את רוב חסדי האל לישראל עמו-אוהבו (רנ"ד-רנ"ה); ג. להנחיל לישראל דעות אמיתיות על אלהים, ו"השגת מה שאפשר השגתו בו ית' ובנבראיו" (רנ"ה-רנ"ו); ד. להורות על השגחתו המדוקדקת של אלהים על עמו (רנ"ו-רנ"ט); ה. להורות על שני מיני יעודים לאדם, גופני-חומרי ונפשי, אשר רק נרמז בתורה, אבל ניתן בתושבע"פ (רנ"ט-ר"ס); ו. לעורר את התשובה לשם, ולהזכיר את חסדיו וגבורותיו (ר"ס-רס"ג).

היעוד האחרון של התורה, והעיקרי שבהם, מפני שכולם מביאים אליו, הוא "האהבה והדבקות, שהוא התכלית, הנה חלקי המצוות המביאים אל זה, מלבד המצוות המפורשות באמרו "ואהבת את ה' אלהיך" (דב' ו, ה). "ואתו תעבדו ובו תדבקון (שם יג, ה), הנה שכללם ישתתפו בתכלית זה ויפנו אליו..." (רס"ג).

ואכן, תכלית התורה, לפי רח"ק, היא האהבה:

[לאחר שחקרנו בכדי למצוא את תכלית התורה]...מצאנו בה חלק קטן הכמות, גדול

האיכות, שאיננו מן הדעות במחלט, ומן הפעלות במחלט, והוא אהבת השי"ת ויראתו

האמתית" (רל"ח)

במקום אחר (של"ד) הוא מדגיש את תכלית התורה והמצוות עוד יותר. לפי דבריו שם, בחלק מהמצוות (כמו שבע מצוות בני נח) אין "לא יעוד גשמי ולא רוחני". היעוד נמצא מעבר להן, והוא הדבקות והאהבה. ברם, ראוי לדייק כאן. תכלית האהבה אינה תועלת עצמית, אלא האהבה והעבודה: "כי העובד האמתי לא יפנה אל תועלתו, אלא אל העבודה" (רנ"א), "ונתאמת בזה מה שבא במשנה (אבות א, ג): "הו כעבדים המשמשים את הרב על מנת שלא לקבל פרס" (ר"נ). יש לדייק בעניין זה. האדם אינו עובד רק לשם ההנאה שבאהבה. הנאה זו הנה 'חלק מהותי מן האהבה, אבל אינה תכלית לעצמה:

¹⁰⁵ אורבך מצביע על ליקוי הקיים, לדעתו, בדיונו של רח"ק, אשר אינו מסביר מדוע תכלית התורה אינה המעשה (כלומר, שלמות המידות). ראה אורבך, 320. איני רואה בכך קושי גדול, משום שרח"ק מסביר שלתורה צריכה להיות תכלית אחת, ומראה כיצד האהבה הנה תכלית אחרונה וכוללת יותר מכל שאר התכליות. בכך הוא עונה לקושי המדומה הנ"ל.

ואמר, כי למה שהתכלית האחרון הנכסף לאדם, הוא העבודה והאהבה; והדבקות – בבחינת העבודה, ולא בבחינת הערבות המשג (שפ"א).

... כי התכלית האחרון הנכסף לאדם, היא העבודה, המשגת באמצעות התשובה ומעשים טובים. והוא דבר משכל בעצמו, שאם היה תכלית העבודה והאהבה – הערבות המשג, היה הערבות יותר נכסף מהאהבה, ולא היתה אהבת השי"ת היותר עצומה בתכלית מה שאפשר. וכבר התבאר שאהבת השי"ת ראוי ומחייב להיות היותר גבוהה וגדולה בתכלית מה שאפשר... (שפ"ב).

הקטעים המצוטטים לעיל מבחינים בין אהבה לבין האושר והתענוג הכרוכים עמה, וזאת באופן שונה לעומת מקום אחר בספר, בו אין אבחנה כזאת (ק"כ, קכ"א, וראה דיון בסעיפים א.3.1, א.2). רח"ק מדגיש, אם כן, שהתכלית העיקרית היא האהבה לטוב, לאל. לו היתה התכלית – העונג, היה האדם עובד, למעשה, את עצמו¹⁰⁶.

סוג זה של עבודת אלהים – לא באמצעות השכלה, אלא באמצעות אהבה מעשית – מחייב התמדה במעשה האהבה. כך מתבררת לנו לעומקה הסיבה לריבוי המצוות: לאפשר לאדם היהודי להתמיד בדבקות האהבה לאל: "ואולם טבע העבודה תחייב התמדה בדבקות, ושלא יתר הקשר, בעבור זה התחכמה התורה התחכמות-פלא, ברבוי מצותיה ... " (רנ"ג).

תכלית התורה היא, אם כן, אחת. אלא שיש לה שני פנים: "בבחינת המצוה, התכלית האחרון הוא האהבה, ובבחינת המצוה, התכלית האחרון הוא הקנאת הטוב בו הדבקות הנצחי בזיו השכינה" (ר"נ). ניתן לצייר את מתן התורה כך. האל "חש" באהבת אברהם ובניו אליו, ולכן שפע אל ישראל "חסד ואהבה שהפליג עמנו, בתת לנו תורתו" (רנ"ד). תורתו עצמה מספרת על שפע זה שהוא שופע למציאות, "שהטובות כולם בעיני המחיה וצרכי החושים כלם משגחים ומשפעים ממנו" (רנ"ז), כך מבחינת הדברים הטבעיים, כך מבחינת הנסים¹⁰⁷, וכך לגבי השגחת-אהבתו בכלל. ניכר שיש

¹⁰⁶ וראה את אבחנותיה של א. וולמן בין אהבה עצמית (אהבה שיש בה יסוד אינטרסנטי) לבין אהבת האל: וולמן א. אהבה עצמית ואהבת אלהים במשנת תומאס מאקווינא, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשל"ט.

¹⁰⁷ מדברי רח"ק עולים, למעשה, שלושה סוגי נסים: א. ה"נס" המתמיד של חידוש העולם יש-מאין. לדידו של רח"ק עצמו אין זה נס במלוא מובן המילה, משום שכך הייתה מתבטלת המשמעות הרגילה של נס. אמנם, רח"ק אינו נשאר נאמן להגדרה הרגילה של נס, כמאורע החורג מן הסדר הטבעי, אולם מעבר ל'נס' הבריאה הוא מציין נסים נוספים. מכל מקום, 'נס' הבריאה הוא ביטוי מובהק לאהבתו השופעת של האל לעולם, וממנו נגזרת ה'מערכת' הטבעית כפי שהיא: "...שהמציאות בכלל נחדש ממנו יתברך, על צד הרצון המוחלט, ואם לא קדמהו דבר" (קפ"א). רצון מוחלט זה מיועד לסידור המערכת ה'טבעית' (קס"א). מכאן שיש שוג של נס שהוא עצם קיומו של העולם בכל רגע ורגע, כביטוי להטבתו ולאהבתו של

התאמה מלאה בין תכלית העולם, שהיא האהבה (רס"ה), לבין תכלית התורה, הקודמת לתורה עצמה (רס"ח).

כל זה "ראוי שיעיר האדם תכלית ההתעוררות, להיות האוהב הזה אוהב ממנו אהבה אמתית. ולזה סמכום קודם קבלת על מלכות שמים, אשר תכליתה האהבה הזאת, כאמרו: "ואהבת את ה' אלהיך" (רנ"ה). יש כאן למעשה הדדיות, בה תחתונים מעוררים עליונים (אברהם עורר את אלהים, ועם ישראל עורר אותו בהר סיני), ועליונים שופעים אל התחתונים, בנותנם להם כלים (התורה והמצוות) לאהוב חזרה את העליונים.

אינטראקציה-אהבה קיימת בתנאי שישראל אכן אוהבים אותו. ללא שמירה על חוקי התורה והמצוות – לא תיתכן אהבה כזו. כך 'נבחר' עם ישראל להיות אוהב על ידי אלהים, בזכות אהבתו אליו, וכך מתחילה אינטראקציה הדדית של דיאלוג בין עם לאלוהיו. באופן זה פורצת ההשגחה לישראל את ההשגחה לשאר האומות: "כי עם היותר ההשגחה הגדולה בתכלית מה שאפשר, להיות האמה המשגחת בכלל, החשובה, הנה היא בלתי מתיחסת לאישים המשגחים, למה שהיא שווה בכל אישי האמה" (קנ"ו). אבל גם על ישראל חלה דינמיקה זו. כאשר ישראל אינם שומרים את המצוות, או שאינם דבקים באל דרכן, כלומר: הם אוהבים את האל פחות, כך הם מושגחים ואוהבים פחות על ידי האל (ק"ע, קע"ז). האם נפרצת, בנקודה זו, ההשקפה הדטרמיניסטית העקיבה של רח"ק? קשה להכריע על כך, וראה דיון להלן בסעיף ד.1.3., ובעיקר בסוף ד.3.3. חלק מבירור זה צריך להתייחס לשאלה, האם אלהים משגיח באופן מיוחד על מקום וזמן.

ד.2.5. השגחה אלוהית מיוחדת על מקום וזמן?

לכאורה מתווספים להשגחת האהבה המיוחדת על ישראל שני סוגי השגחה: השגחה יתרה על מקום, והשגחה יתרה על זמן. כך, למשל, יש מאמרי חז"ל שונים המדברים על 'שכינה' השורה בארץ ישראל דווקא, והוא מצטט את המאמר ממסכת כתובות, קי, א: "כל הדר בחוצה לארץ

האל. הנס הנסתר: נס זה מתרחש באמצעים 'טבעיים', או באמצעים הנתפסים על ידי בני אדם ככאלה שאינם חורגים מגדר הטבע. כזו היא ההשגחה האישית, על יחיד או על אומה, אשר יש עליה 'שמירה' שלא תיתכן להסבר נטורליסטי לחלוטין, אך אינה חורגת באופן בוטה מגדר הטבע. (קפ"ט). על ההשגחה המיוחדת על ישראל, לה שייכים הנס הנסתר והנס הגלוי – ראה בפרק הבא.

הנס הגלוי: הינו חריגה ברורה מגדר הטבע, כמו התמודדותו של יעקב עם מלאך, מכת בכורות, ועוד (קנ"ב). יש לשים לב: ההבדל בין הסוגים השונים של הנסים אינו מהותו, אלא חשוב רק מנקודת ראותו של האדם. הנס, בהיותו גלוי של השגחתו-אהבתו של אלהים, נמדד על פי מידת הרושם שהוא מעורר אצל בני האדם. דרגתו נקבעת לפי מידת הפרסום שהוא מביא להנהגת אלהים את העולם: נס גלוי ורב-רושם כמו עצירת השמש בגבעון מביא לפרסום רב, ולכן זהו נס גדול ו'חשוב', כי הוא מביא "אם להישרתו [של מקבל הנס, הנביא], אם להישרת זולתו" (קפ"ד).

כאילו עובד עבודה זרה" (קע"ו). כך גם לגבי השגחה "בזמן זולת זמן", השגחה על זמן מיוחד, כמו עשרת ימי תשובה (קע"ז). אבל למעשה ההשגחה אינה נובעת מיתרון 'מאג' של זמן ומקום. על שני סוגי ההשגחה הללו אומר רח"ק, שזוהי השגחה שאינה מצד המשגיח (האל), אלא מצד המושגח. כך באשר להשגחה יתרה על מקום: "וזה, שעם היות **המשגיח** ביחס אחד עם המקומות, אם **המשגח** איננו ביחס אחד עימם, כבר יתחייב שיהיה חלוף בהשגחה" (הדגשה במהדורת פישר, קע"ו). וכך גם ביחס להשגחה אלוהית על זמן מיוחד: "ואם הם על יחס אחד עם **המשגיח**, כבר יתחלפו מבחינת **המשגח**, וזה, שבחלוף הזמנים יתחלפו ההכנות ההכרחיות אל העבודה; אם מפאת הזמן בעצמו, ואם מפאת הפעולות המיוחדות בזמנים ההם" (הדגשה במהדורת פישר, קע"ז).

עכשיו אנו יכולים לרדת לסוף דעתו. במערכת ה'טבעית', של זמן, מקום וחברה אנושית, שולט הדטרמיניזם האסטרטלי. מהו הדבר שפורץ אותו? זוהי אהבת ישראל לאלוהים. אהבה זו מעוררת, כפי שנראה להלן¹⁰⁸, את אהבת האל, וגורמת לו להשגיח על עמו השגחת יתר. סגולתו של המקדש, של ירושלים ושל א"י בכלל, וסגולתם של זמנים מיוחדים כמו עשרת ימי תשובה – היא בהיותם מקומות וזמנים בהם מתעוררת ביתר שאת אהבת ישראל לאלוהיו, וגוררת עמה את אהבת אלהים לעמו¹⁰⁹.

לאחר שעמדנו על האופן בו אלהים משגיח-אוהב את ישראל, בזכות אהבתם אותו באמצעות קיום המצוות ונכונותם לקרבן – עלינו לעמוד על כמה אפיונים חשובים לגבי השגחת-אהבה זו.

3.4. בחינות מרכזיות בהשגחת האהבה

בסעיף זה יבחנו כמה מאפיינים חשובים באשר לאופייה של השגחת האהבה האלוהית על העולם. ראשית – אפיה האינטראקטיבי של ההשגחה. שנית, האופן בו מתבטאת האהבה בנבואה. אבדוק גם, האם יש באהבה יסוד של בחירה חופשית, ואעמוד על היחס בין השגחת אהבה לקיומו של הרע בעולם. לבסוף אעמוד על אפיה הבלתי-שכלתני של 'משנת האהבה' של רח"ק.

¹⁰⁸ סעיפים ד.2.1. עד ד.2.5, וגם ד.3.3.

¹⁰⁹ אופיר מבטא השקפה שונה מזו שהובאה כאן. הוא סובר, שההשגחה היתרה נובעת מן המקום ומן הזמן עצמם, ולדעתי אינו עומד על האופן בו אהבת ישראל מעוררת את השגחת היתר של האל. השווה אופיר, הרח"ק 185-196.

ד. 3. 1. האהבה כיסוד אינטראקטיבי.

בסעיפים הקודמים ראינו, שבתורה פועל קריטריון של השתלמות-באהבה. עתה אנו יכולים לעמוד על עומקו של קריטריון זה. ניכר, כי בהשגחה יש יסוד אינטראקטיבי: באדם – יש דרגות שלמות. ככל שהוא משתלם יותר – כך הוא זוכה בהשגחת-אהבתו של האל.

יסוד זה הוא, כאמור, אהבת האדם את האל. הנה דברי רח"ק על אברהם, אוהב האל:

"וזה שזה [אדם הראשון] היה יציר כפיו של הקב"ה והיה מוכן תכלית ההכנה אל

השלמות, מרה והפליג בעול; וזה [אברהם] נוצר בין עובדי ע"ז, והפליג באהבה, אשר היא

תכלית השלמות האנושי" (קע"ג)

נגלה לעינינו יסוד כמו-דיאלוגי בין אהבת אלהים לאהבת האדם. אלהים אוהב את העולם באופן כללי (בוראו בכל רגע) ואת האדם באופן כללי, אולם הוא אוהב במיוחד את האוהבים אותו. יש כאן יסוד של הידמות לאל. בניגוד לאלוהי הפילוסופים, אשר תואר על ידי ממשיכי הרמב"ם כמו רלב"ג כאחדות של "שכל משכיל ומושכל", ואשר העבודה אותו היא אינטלקטואלית במהותה, כאן מתואר האל כאוהב, ובאהבה אליו יש משום הידמות לו (ר"ד)¹¹⁰ על האינטראקציה העמוקה הזו ניתן ללמוד גם מהמובאה הבאה, בה מתפרש יסוד חשוב, יסוד התפילה:

הנה במה שישפיע מהטוב והשלמות ברצון וכונה, הנה אם כן הוא אוהב ההטבה והשפעת הטוב בהכרח. והיא האהבה [כי אין האהבה¹¹¹] זולת ערבות הרצון, והיא השמחה האמתית. כאמרו: ישמח ה' במעשיו". פירוש, שהשמחה במעשיו, והיא בהשפעת טובו להם בהתמדת מציאותם על השלם שבפנים. ומזה הצד אמרו ז"ל במקומות¹¹² שהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים. ורצו, שלמה שהערבות והשמחה אצלו בהשפעת הטוב, והיה הטוב השלם שאפשר לאדם שידבק בשם, שזהו סוד התפלה, וכמו שיבוא בגזרת הצור, הנה כשימשך הטוב הזה ממנו הוא ערב אצלו. ועל צד הרחבת הדבור, כביכול כאלו מתאוה לו. (ק"כ).

במובאה מפתיעה זו מתגלה האהבה של האל לאדם, ושל האדם לאל, באופן ברור ביותר. האל אוהב את העולם ואת האדם, ורצונו לשפוע טוב. הדרך לעורר שפיעה זו היא על ידי האהבה אליו. ומידת השלמות שבצדיקים, היא יכולתם לאהוב – היא שמסוגלת לעורר את שפע האהבה מהאל.

¹¹⁰ ראה על כך אצל עוד שביד, התיאולוגיה 60.

¹¹¹ התוספת במהדורת פישר.

¹¹² יבמות סד ע"א.

פיסקה זו מרחיקת-לכת בכך, שהיא מציירת את האל כזקוק לאדם לצורך הטבתו: האל מתאווה לתפילה, בכדי שתפעיל אותו. בכך היא מקרבת את האהבה להוות יסוד דיאלוגי עמוק ביחס בין אלהים לאדם¹¹³. יתכן, אמנם, לפתור מובאה זו כלשון מטאפורית, שאין ליחס לה חשיבות תיאולוגית¹¹⁴. אבל אם נכונה הבנה זו, אפשר שנפתח כאן פתח להבנת משנת רח"ק באופן לא-דטרמיניסטי. שהרי אם האל 'צריך' את תפילתן של צדיקים, ואת אהבתם, הרי שזו אינה קבועה מראש, אלא נתונה לבחירתם, ולהיענותם החופשית לאהבתו הוא¹¹⁵. אם אכן יש כאן מערכת אינטראקטיבית, הרי יתכן שלא הכל גזור, וישראל, אוהבי האל, משתחררים לא רק מהדטרמיניזם האסטרלי, אלא מהדטרמיניזם בכלל. על הקשיים בשאלה זו, ראה להלן בסוף סעיף ד.3.3.

בשאלת אופיה של האהבה יש לדייק עוד. יש הבדל בין אהבת האל לאהבת האדם. כפי שצוין לעיל בסעיף ב.2, אהבת האל היא האהבה האולטימטיבית, האהבה המושלמת ביותר, בגלל שלמותו, בעוד שאהבת האדם, גם אם יהיה הצדיק והאוהב ביותר, אינה כזו:

ולפי שאין ערך ויחס לשלמותו יתברך אל שלמות זולתו, חיב בהכרח, שאין ערך ויחס בין ערבותו לערבות זולתו, ולפי שהתבאר שהערבות הוא האהבה והחשק הערב, והוא מבאר בהסכמת הלשון, שהחשק יורה על האהבה הנמרצת; נמצא, שבאהבתו יתברך האבות יזכיר שם החשק, באמרו: "רק באבתיך חשק ה'", ובאהבת האבות¹¹⁶ את השי"ת יזכיר שם ה'אהבה'. כאמרו "אברהם אהבי", ולא "חושקי". להורות על הפרש הזה. (קכ"א).

למרות הבדל זה בין אהבת האל לאהבת האדם, הרי שבהתאם לתורת התארים העצמיים¹¹⁷ של רח"ק ניתן לומר, שיש יסוד משותף בין אהבתנו לאהבתו. זוהי אותה אהבה, וההבדל הוא הבדל שבדרגה, בעוצמה. גם אם לעולם לא יוכל אדם להבין את אהבת אלוהיו, יוכל להתחבר אליה באהבתו אליו.

האם השקפה זו של יחס אהבה של האדם לאל - באה לביטוי גם בדברי רח"ק על הנבואה?

¹¹³ אופיר מציין, שזהו חידוש של רח"ק בפרשנות-חז"ל. ראה אופיר, הרח"ק, ע' 100.

¹¹⁴ אפשרות שהעלה רביצקי, בשיחה בעל פה.

¹¹⁵ בדיון בעל-פה הציע רביצקי, שיתכן שבכל זאת לא נפרץ הדטרמיניזם העקיב. יתכן שפעולת האינטראקציה הזו גם היא שייכת לשרשרת הסיבות. נדמה לי שכאשר אלהים, המקיים את המסגרת הדטרמיניסטית כולה, הופך לחלק ממנה ולמושפע על ידי הסיבות שנוצרות בה – נשברת המסגרת כולה, והופכת ללא-הכרחית. אך אשאיר נקודה קשה זו ב'צריך עיון'.

¹¹⁶ בכ"י פירנצה – "ובאהבתם".

ד. 3. 2. אהבה בנבואה

כשם שהאהבה הנה פיסגת השתלמותו של הצדיק, כך היא, למעשה, פיסגת פעולתו של הנביא.

כיצד?

הנבואה היא "שפע שופע לשכל האדם, רוחני, מדעי, מאתו יתברך, באמצעי או בזולת אמצעי, מודיע לו... "עניין או עניינים, סכלם האיש ההוא... "להישרתו או להישרת זולתו" (קפ"ג). על הדיוקים של הגדרה זו, ראה שם, ע' קפ"ד – קפ"ו. מכל מקום, כבר מהטרמינולוגיה כאן ברור, שהיא אחד האופנים בו זורמת אהבת האל לאדם.

בנבואה יש שלוש דרגות עיקריות. האחת, "המדברים ברוח הקודש", השניה, מדרגת הנביאים מלבד משה, והשלישית, של משה¹¹⁸. התכונה המשותפת לכל המדרגות, היא "אמות יעודי הנביאים" (קפ"ו), כלומר היותם שליחי אמת של אלהים¹¹⁹. כאן אין לאהבה תפקיד מרכזי, משום שכולו מבוסס על אמונה, אשר אין לבחירה ולאהבה השפעה עליה. הוא מסביר, "...שהאמונה הנקנית באמצעות הקדמות שכליות, וכל שכן באמצעות הנבואה שהיתה במעמד ההוא [=הר סיני], לא יהיה אל הרצון שום מבוא בה; הנה אם כן, היה להם שיאמינו, ירצו או לא ירצו. הנה אם כן היו מכרחים על האמונה. ודמה ההכרח הזה כאלו כפה עליהם ההר כגיגית. (רכ"ד). כבר עמדנו למעלה על כך, שהשקפה זו מתאימה לרובד 'דרשת הפסח'¹²⁰.

שתי התכונות האחרות של הנביאים הן עשיית מופתים, ו"כסף נמרץ ואמץ לבב לקרא לזולתם לעבודת השם". שתי תכונות אלו משותפות לנביאים ולמשה. משה אינו נבדל משאר הנביאים באופן מהותי, אלא בדרגת ההשתלמות בשתי תכונות אלה בלבד¹²¹.

¹¹⁷ ראה לעיל, פרק ג.

¹¹⁸ ראה 'אור השם' קפ"ה – קפ"ו.

¹¹⁹ המשמעות הבסיסית של "אמות יעודי הנביאים" היא שדבריהם מתגשמים. אלא ש"היעודים הרעים אפשר שלא יגיעו, כי חנון ורחום הוא, ונחם על הרעה בשובם אליו" (קפ"ז), ולכן בחרתי לנסח זאת כך.

¹²⁰ הקטע המצוטט שייך למקבילה ל'דרשת הפסח'. על היחס בין רובד ה'דרשה' לבין משנת האהבה של רח"ק, ראה סעיף א.1.1.

¹²¹ נשים לב לתפיסה זו של משה, שיש בה שינוי חשוב מתפיסתו של רמב"ם. אמנם, רח"ק מגדיר את משה כבעל דרגה גבוהה משאר הנביאים. אלא שלמעשה אין לו תכונה מיוחדת, מהותית לו, ההופכת אותו לבעל דרגה שונה לחלוטין. זאת לעומת הרמב"ם, אשר מדגיש מאד את יחודו של משה. כך במו"נ ח"ב לט מודגש שהיה רק נביא מחוקק אחד, של התורה התמימה, משום שהוא היחיד ששמע את קול האל (ח"א לו) ובכך הבין את החומר והצורה, את תארי הפעולה של האל (ח"א נד, ח"ב לד). האינטרס של הרמב"ם בהדגשה זו הוא בביסוס מעמדה של התורה, אשר נוצרה כ'תורה תמימה', אידיאלית, בזכות שלמות שכלו של משה. וראה לוינגר, 60. כך הוא מצדיק את מעמד התורה מול הפילוסופיה הכללית. מגמה זו מתארת את משה,

מהי, אם כן, דרגת השלמות הגבוהה יותר של הנביאים על שאר ה'מדברים ברוח הקודש? רח"ק נדרש לכך, כשהוא מסביר את התנאי ליכולת הנביא לבשר אותות ונסים. הנה: "ואמנם אחרי שהיות הפלא נמשך **לדבקות הנביא ולשלמותו**, הוא מבואר, שהוא ראוי, שכל אשר תהיה מדרגת הנביא יותר גבוהה, ראוי שיהיו המופתים והנפלאות שיתחדשו על ידו יותר גדולים" (קצ"ד, הדגשות שלי, א"ש¹²²). כבר כאן מסתמנת אותה תלות בין דרגה-גבוהה, לבין שלמות בדבקות ובאהבה. יש לציין, שהקשר בין דרגת הדבקות לבין גודל הנס הנעשה על ידו אינו שרירותי. כפי שצוין למעלה, תפקיד הנסים הוא לגלות את השגחתו-אהבתו של האל על בעולם. רק ה'דבק', האוהב את האל יכול לגלות את אהבת האל בעולם, ורק הוא יכול להסב את תשומת לב הציבור להשגחה זו.

עניין זה בולט עוד יותר בדיונו של רח"ק בתכונה השלישית של הנבואה, "והוא הכסף הנמרץ לקרא לזולתם לעבודת הש"י" (קצ"ד). כאן באה תפיסת האהבה שלו לגילוייה המלא:

ואמנם, למה שזה [למה שבא בקבלה מן האבות] יתחייב לשלמות **הנביא וחזק אהבתו בעבודת הש"י**, הנה כל עוד אשר יהיה **השלמות יותר גדול, והאהבה יותר חזקה, יהיה התשוקה והכסף יותר גדול לקרא לזולתם לעבודת האהוב**" (קצ"ה, הדגשות שלי, א"ש).

כשם שהצדיק משתלם באהבתו, כך הנביא משתלם באהבתו לאל, והנביא האוהב יותר – הוא הנביא הגדול יותר. יש כאן הסטת דגש אופיינית מתפיסת הנבואה של הרמב"ם, אשר רואה בנבואה השתלמות שכלית בבסיסה¹²³. לעומת תפיסה זו מדגיש רח"ק את האהבה כתנאי לירידת

השלם בשכלו, באופן 'אריסטוקרטי', מורם מעם בזכות שכלו וסמכותו. רח"ק עצמו אומר זאת בעמ' קצ"ט, ומציין ש"זה, לקבוע בנפשותינו שלמות התורה ונצחותה, ושאין ראוי לשמע לנביא זולתו בביטולה".

אולם לרח"ק אין אינטרס כל כך מובהק להדגיש את נבואת משה, משום שהוא רואה יתרון מוחלט לתורה, תורת האהבה והחסד, על הרציונאליזם הפילוסופי. לכן מעמד משה פחות מובהק מאשר ב'מורה נבוכים'. יתכן שזו הסיבה האמיתית לדבריו ש"לא ראינו למנותה בפנה מפנות התורה" (קפ"ו). לעומת ה'מורה נבוכים', שם מעמדו של משה בולט ונבדל, רח"ק הופך דווקא את אברהם, אבי האומה, לדמות המרכזית, אשר ייחודה באהבת האל (ולא בהכרתו). בכך הוא מתווה דרך אמונה עממית, הפוכה מדרכו האריסטוקרטית של רמב"ם.

¹²² אופיר מראה, שהקריטריון הזה, לפיו ככל שהנביא גדול יותר – הנסים גדולים יותר, בעייתי לרח"ק, משום שלכאורה הנס שנעשה בעצירת השמש והירח בתקופת יהושע – צריך להיות גדול יותר מניסים שנעשו למעשה. זה מביא את רח"ק לתירוצים שונים, כגון, שגם למשה עצר אלהים את השמש, או שהארת הפנים של משה הייתה נס גדול יותר מעצירת השמש. ראה אופיר, הרח"ק 173-174.

¹²³ כך, למשל, סבר הרמב"ם שבנבואת משה לא שימש הכח המדמה, אלא רק שכל טהור. השווה מו"נ ח"ב לו, וכן את קביעתו שהדמיון מטעה, בח"ג נא. הנבואה שורה על מי שעושה תהליך של הזדככות בשכל

השפע הנבואי האלוהי על הנביא, ועמה – את האחריות הציבורית של הנביא, בפרסום הנס, ובתפקידו לקרוא לזולתו לעבודת האל. כפי שראינו במקומות אחרים בעבודה זו, הביקורת על המגמה האריסטוקרטית של הפילוסופים הרציונאליסטים, מביאה לגישה דתית עממית, המדגישה את האהבה הפשוטה לאל כיסוד המרכזי בדת.

במקום אחר בו דן רח"ק בנבואה (מאמר ב, כלל ד פרק ד) בולט הפולמוס עם התפיסה הרציונליסטית של הנבואה עוד יותר. הנה דבריו:

ואולם דעת הפילוסופים בזה במאמרם, שהאיש החשוב בשכלו ובמידותיו, כאשר היה כחו המדמה שלם, ויוכן בהכנות הצריכות, אין ספק בשיתנבא. והיה אם כן האיש המוכן להתנבאות אי אפשר שלא יתנבא. והנה הרב קים דעתם, אלא שהוסיף, שכאשר יוכן לנבואה, יעבור שלא יתנבא ברצון האל יתברך; והוא אצלו כדמות הנפלאות (ר"ה).

ורח"ק מתפלל: אם כך, מדוע לא זכו הכשדים והיונים בהשגת הנבואה? והוא משיב:

אבל כאשר נניח הדעת האמתית, כמו שהנחנוה, לא יהיה מקום לפלא הזה. כי **העבודה**

האמתית והאהבה שבאמצעותה תושג זאת המדרגה, תשלם בעצם התורה והמצוות

(ר"ה, הדגשה שלי, א"ש).

כלומר: כצפוי, הוא חוזר לתפיסה שהמצוות הן תנאי הכרחי לנבואה¹²⁴. בכך הוא פותר קושי גדול בתפיסת הנבואה של הרמב"ם. שהרי אצל הרמב"ם נמדד הנביא בשלמותו השכלית. משום כך מתקשה הרמב"ם להסביר, מדוע זה לא תכול נבואה על גויים (כמו אריסטו, למשל). אין כאן מקום לדון בפרטי קושי זה ובניסיונות ליישבו. לענייננו חשוב להדגיש, שהחיבור של רח"ק בין אהבה לבין מצוות פוסל, מצד אחד, את הפילוסופיה כבלתי רלוונטית לנבואה. הנביא לא משתלם בשכלו, אלא באהבתו, ולכן אין צורך להסביר מדוע פילוסוף אינו נביא. מצד שני הוא פוסל את

(ובמידות) – ח"ב לב. ראה על כך Strauss L., Persecution and the Art of Writing, Greenwood 1973, pp. 107-109. לעניין התפיסה האינטלקטואליסטית של הנבואה אצל הרמב"ם – יש להוסיף הערה: אמנם, בהתאם לפרקים האחרונים של ה'מורה' (ח"ג, פרק נ ואילך), ניתן לקרוא את הרמב"ם מתוך דגש אפלטוניסטי, ולפיו תפקיד הנביא שהשתלם באמת לחזור ולתקן את ה'מדינה', לתקן חוק מדיני. והשווה פינס, המגבלות, 156-157. אולם אין זה מקהה את עוקצה האינטלקטואליסטי של שיטת רמב"ם. מה עוד, שביקורתו של רח"ק על תפיסת הנבואה האינטלקטואליסטית מראה, שה'רמב"מיסטים' נגדם הוא יוצא הדגישו, כאמור, את ההשתלמות השכלית של הנביא. הויכוח עם תפיסת הרמב"ם את הנבואה בולט לכל אורכו של הדיון אצל רח"ק.

¹²⁴ והשווה גם בסמוך, שם: ולזה, אם יתבאר, שבאמצעות התורה והמצוות ישג הקשר והדבקות בו יתברך, שהוא תכלית השלמות במין האנושי, הוא מבאר, שהדרך הנכון אשר תשג בו המדרגה הזאת, הוא בהשגת התכלית הזו, שהוא העבודה והאהבה האמתית (ר"ד, הדגשות שלי, א"ש).

האהבה שאינה תלויה במצוות, קרי האהבה הנוצרית. מכאן ברור, מדוע תשרה נבואה על ישראל דווקא.

בסעיף זה, כמו בסעיפים קודמים, עולה רושם שהאהבה הנה יסוד אינטראקטיבי בין אלהים לאדם. עתה נבקש לברר, האם אינטראקציה זו הנה חלק מההשגחה-מראש של אלהים, או שהיא פורצת את הדטרמיניזם האופייני לרח"ק.

ד. 3. 3. האהבה כיסוד של בחירה חופשית?

ראינו, אם כן, שאפשר להבין את האהבה כיסוד אינטראקטיבי, בו יש מערכת של הדדיות ודיאלוג בין שמים לארץ, בין אלהים לאדם. האדם (היהודי בפרט) אוהב את האל ומושך בכך את אהבת האל אליו, אהבה אשר מעניקה לאדם כלים (תורה ומצוות) לאהוב את האל, וחוזר חלילה. הנה ננסה לברר כיצד פועלת האהבה בתוך המערכת הדטרמיניסטית של השקפת רח"ק. לאחר פרישת טיעוני האינדטרמיניסט והדטרמיניסט (כלל ה', פרק ראשון ופרק שני, ר"ו-ר"י) מציע רח"ק נוסחת "ביניים", שהדברים "אפשריים בבחינת עצמם, ומחייבים בבחינת סבותיהם" (ר"ב-ר"ג). ישנם ניסיונות שונים להבין נוסחה תמוהה זו. הנה שני המרכזיים:

א. מדובר כאן במישור פיסיקאלי-אריסטוטלי, של יציאה מן הכוח אל הפועל. כך מסביר רח"ק בעמ' ר"ג, שכשם שהנחושת טומנת בחובה אפשרויות שונות ("אפשרית בבחינת עצמה"), ורק כוח חיצוני יכול לפעול עליה ולהפכה לזאנגר (ובכך היא מחוייבת בבחינת סיבותיה) – כך האדם אפשרי מבחינת פוטנציאל האפשרויות שלו, אבל מחוייב מבחינת סיבותיו.

קל לראות, שלמעשה הופכת נוסחה זו לדטרמיניזם חריף. משום שבכל אופן הדברים מחויבים לחלוטין מבחינת סיבותיהם. כך גם הבינו את רח"ק רבים¹²⁵.

ב. המדובר ב'נוסחה' ברובד הפסיכולוגי – במצב בו אדם אנוס לפעול בדרך מסויימת (מחוייב מצד סיבותיו) בעוד הוא אינו רוצה בה, ובוחר לשלא להזדהות עם מצב האנוס (אפשרי בבחינת עצמו). יתכן מאד, שיש לפירוש זה חיזוק בסיטואציה ההיסטורית של

¹²⁵ ראה על כך בדיונו של רביצקי על האופן בו תפשו את משנת רח"ק כדטרמיניסטית אנשים כמו ר' יצחק אברברנאל, ר' יוסף בן שם טוב ושד"ל. רביצקי מוסיף הערה זו: "אין להתעלם מתמימות הדעים בין חכמי הדורות בדבר מגמתו הדטרמיניסטית של קרשקש (לא מצאתי ביניהם חולק בסוגיה זו)". רביצקי, דרשת, ע' 48-47.

אינוס, בה היתה חשיבות גדולה לחזק את ידיהם של האנוסים, ולעודדם שלא-להזדהות עם מצבם זה.

עם זאת, גם פירוש זה לא יוצא מגדר דטרמיניזם. שהרי בין טיעוני הדטרמיניסט שם רח"ק את הטיעון, שגם הרצון כפוף לגורם חיצוני (מחוייב מצד סיבותיו): "...ולזה יתחייב, שכאשר יתחדש רצון לאדם לפעול דבר מה, הנה הרצון אשר היה בכח ויצא אל הפעל, הנה מוציאו זולתו בהכרח". מכאן הוא מגיע למסקנה שגם הרצון הוא "מחוייב" (ר"ט).

כאמור, אלה שני כיוונים מרכזיים להבין את הנוסחה התמוהה של רח"ק, אשר שניהם מצביעים על משנת רח"ק כעל דטרמיניסטית. למעשה, ההכרח נובע מידיעת-הכל של אלהים, ומהשגחתו על המציאות בפרטיה¹²⁶. מכיוון שאין כאן כוונה להתעמק בנושא זה לפרטיו¹²⁷, נסתפק בעיקריו שהוצגו עד כה. מרכז ענייננו יהיה האופן בו משתלבת 'משנת האהבה' על הדטרמיניזם הרח"קי. לשם כך אין מנוס מחזרה לשיקולי עריכה. כפי שעולה מהדיון שערכנו בסעיף א. 1. (העוסק ברובד העריכה בו מופיעה תפיסת האהבה בספר), בפרק 'בבחירה' משוקעים, כנראה, שלבים שונים בהתפתחות במחשבת רח"ק. הרובד הראשון שולט בארבעת הפרקים הראשונים של הכלל 'בבחירה'. רובד זה מסתיים בנוסחת סיום¹²⁸, ומאפיינת אותו השקפה, המתמצה בנוסחה 'אפשרי בבחינת עצמו' וכו'. רובד זה מקביל לדגש העולה משלושת הפרקים הראשונים במאמר ב' כלל ב' 'בהשגחה' (ק"נ-קס"ו), עליו עמדנו בסעיפים קודמים. ברובד זה ניכרים בבירור שעקבות שיטתו הדטרמיניסטית של אבנר מבורגוס¹²⁹. אבנר התפלמס עם השקפות הרציונאליזם הפילוסופי של ממשיכי הרמב"ם (דוגמת השקפתו של ר' יצחק פוליאקר), אשר גרס השגחה כללית בלבד,

¹²⁶ גוטמן, הפילוסופיה, 155.

¹²⁷ דיונים על כך ראה, למשל, אצל: רביצקי, דרשת ע' 34-48; הרוי, לזיהוי, 794-801; ואצלו גם: "הערות על הביטוי 'הרגש אונס והכרח' אצל ר' חסדאי קרשקש", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ד (תשמ"ה), ע' 275-280 גם פלדמן נגע בכך, ראה: Feldman S., "The Theory of Eternal Creation in Hasdai Crescas and Some of his Predecessors", Viator II (1980), pp. 15-54. American Academy for Jewish Research" LI (1984), pp. 15-54. Debate Concerning Determinism in Late Medieval Jewish Philosophy" Proceedings of the

רשימת מחקרים מוקדמים יותר בהם נידונה סוגית הדטרמיניזם, ראה אצל רביצקי שם.

¹²⁸ נוסחת הסיום – "והתהלה לאל לבדו ומרומם על כל ברכה ותהלה" (ר"ח). דיון בסעיף א. 1.

¹²⁹ השווה להלן חלק ב' פרק ג.

בבחינת 'חוק טבעי'¹³⁰. כנגד הרציונאליזם הפילוסופי היהודי הוא העמיד אמונה לוחטת ב"פרידסטינציון", וגם הוא מצא נוסחה המאפשרת רצון בתוך מסגרת דטרמיניסטית הכרחית¹³¹. בשלושת הפרקים הראשונים בכלל 'בהשגחה', בהם מודגשת מאד ההשגחה הפרטית כנגד דעת הפילוסופים הרציונליסטים דוגמת רלב"ג, לפיה 'השגחת אלהים' הנה חוק טבעי, ותו לא. אולם כיצד משיג אדם תודעת-חירות זו? על כך אין דיון בפרק, ועולה הרושם שזהו עניין שכלי, או עניין שבאמונה.

כמו בכלל 'בהשגחה', גם בשני הפרקים האחרונים בכלל 'בבחירה' יש עדות להתערבות עריכתית, ממנה עולה התפתחות מסויימת בתוך הכלל¹³².

אם כן, בפרקים האחרונים (המקבילים בחלקם הגדול ל'דרשת הפסח, כפי שראינו בסעיף א. 1. ניכרת הסטת-דגשים בהשקפת רח"ק. בניגוד לתחילת הפרק מתברר כאן, שדרכו של האדם לחירות אינה אינטלקטואלית. דרך זו היא דרך השמחה והערבות. לא האמונה היא המקנה חירות, אלא השמחה בה :

ונאמר, שאחר שהתבאר שאין על האמונות מבוא לרצון¹³³, אבל המאמין הוא מרגיש בהכרח אשר לו על היותו מאמין, הנה הוא מבאר, שאין המלט אלא בשנשים הבחירה והרצון על ענין דבק ומחבר עם האמונות, סמוך מצרן להם, והוא הערבות והשמחה אשר לנו כאשר חנן אותנו השם אמונתו, והחריצות לעמד על אמתתה. והוא עניין רצוני ובחירי בלי ספק. שכבר יציר אמתות האמונה בזולת ששיג בעל האמונה התעוררות

¹³⁰ אבנר אומר לר' יצחק פוליאקר, אשר כופר באיצטגנינות: "ומה כפירה יש בעולם גדולה מזאת, לדעת כל בעל דת בהאמינך שאין הב"ה משגיח בבני אדם, ולא מבין את מעשיהם הפרטיים טרם היותם". ראה אבנר, אגרת, 351. על הזהות בין השקפת אבנר לבין השקפת רח"ק בשאלת הבחירה, ראה בער, מנחת, 195-201.

¹³¹ הדמיון לנוסחה "אפשרי בבחינת עצמו, ומחויב מצד סיבותיו" – רב. הנה דבריו, מתוך מאמרו של בער: "והנה מה שכתבתי בספר סוד הגמול שאם האדם בהיותו מוכרח ברצונו על ידי האנשים ובהכירו האונס שעושים לו אינו מוציאו בכל זה מלהיות לו רצון שעל ידו הוא מסכים בעצמו ורוצה בו ובוחר בו, כדי שלא יעשו לו עינוי ועונשים בעבור זה, על אחת כמה וכמה בהיותו נאנס בזה ע"י הכח העליון שאינו מכיר את האונס שעושים לו בזה אלא אחרי עיון רב, שזה אינו צריך להוציאו מלהיות לו רצון, ביותר [או ביחוד?] שאינו צריך להוציאו מלהיות היכולת נתונה בידו, והיכולת הזאת אינה רוצה לומר אלא היות המעשה תלוי ברצונו". בער, מנחת, ע' 198, ודיון על כך להלן, חלק ב' פרק ג.

¹³² השווה דיון בסעיף א. 1.

¹³³ להרחבה בתמה זו, שלאמונה אין מבוא ברצון, ראה הצעה, עמ' ט-י"ב, וגם בעמ' רט"ז, רי"ט, רכ"ב.. ראה על כך גם בער, מנחת, 197, על הדמיון בהשקפה זו לאבנר מבורגוס. ראה עוד שביד, התיאולוגיה 16-17; א. "אמונות ודעות כמצוות", סיני ק"כ, (תשנ"ז). קיצור: בן פורת, ע' רי"ז; הרוי דיבר, 209; רביצקי דרשת, 49. רביצקי מצביע בעמ' 54 על הדמיון בין רח"ק לדונס סקוטוס בשאלת הכרחיות האמונה.

שמחה בהיותו בעל האמונה ההיא. ולזה הוא מבאר, שהתעוררות השמחה וההשתדלות בעיון באמתתה, ענינים נמשכים לרצון ולבחירה, אשר עליה יתישב ענין הגמול והעונש (רכ"ב-רכ"ג).

אם כן, החריגה מהדטרמיניזם המוחלט היא במישור הנפשי, של הרגש. בתחום השכלי והאמוני – אין חריגה כלל. בתחום הרגשי – יש אפשרות לתנועה-נפשית-פנימית של חירות. האם יש כאן חריגה של ממש? האם לא נוצרת סתירה לטיעון, אותו שם רח"ק בפי הדטרמיניסט, לפיו גם הרצון כפוף למערכת הסיבות (ר"ט)? יתכן שיש כאן סתירה, אשר ניתנת להסבר על ידי תוספת של רובד עריכה מאוחר, תוספת אשר גרמה לחוסר-עקיבות בדיון. אם היינו דורשים קונסיסטנטיות מהדיון ב'כלל' כולו, היה עלינו לפסול את התפיסה שהרצון, השמחה והערבות מבטאים חירות, משום שגם הם כפופים לשלשלת הסיבות ההכרחית. אבל מוסכם היום במחקר, שבפרק זה שלבים שונים, אשר לא יכולה להיות ביניהם התאמה מלאה (ולכן עלינו לחרוג מדרכנו בדיונים קודמים, ולפרש את הפרק מתוך מגמה לא-אחדותית). לכן יש לראות בדברי רח"ק 'ריכוך' של הדטרמיניזם, אשר בא לידי ביטוי בהרגשת השמחה. על חשיבותו תעיד הדרך בה רח"ק משתמש במאמר חז"ל, לפיו בהר סיני נכפתה האמונה על ישראל, ועל כך אמר רבא: "מכאן מודעא רבה לאוריתא. אמר לי הדר קבלוה בימי אחשורוש..." (שבת פח ע"א, מצוטט ב-רכ"ד). האמונה במעמד הר סיני נכפתה על ישראל הר כגיגית, "כדי שיקבלו על כרחם, ואם לא, שימותו שם, שהוא אנס והכרח נכר" (רכ"ד). ומתי הפכה האמונה לבחירה? בדורו של אחשורוש, דור של גלות ואונס, בו ישראל "היו שמחים על הנסים על הנסים ועל הפורקן שנעשו להם בימים ההם... כי הערבות והשמחה, שבו נתלה הגמול באמונות, כבר היה על השלמות בימי אחשורוש" (רכ"ה). מכאן: דווקא השמחה על הנסים, בדור של איום-שמד, היא הביטוי לבחירה. קרוב לשער, שבפרשנות זו משתקפת מצוקת דורו של רח"ק עצמו, דור של שמד ואונס, אשר הזדהה עם מגילת אסתר¹³⁴. המסר של רח"ק, מנהיג הדור לעמו הוא לבחור בשמחה באמונה, לבחור בראיית הנסים של אלהים לעמו כהשגחה פרטית.

אולם, האם יש כאן חריגה מהשקפה שהיא דטרמיניסטית במהותה? רח"ק נדרש לכך דווקא בקטע השייך באופן מובהק ל'רובד האהבה' (רכ"א). קטע זה בא לאחר דיון בכך, ש"אין לרצון מבוא על האמונה" (ר"כ), כלומר: האמונה השכלית שייכת למישור הדטרמיניסטי של החיים. לכן לא יתכן "הגמול והעונש באמונות" (שם). במישור זה המצוות הנן דרכו של האל, אשר רצונו להיטיב, לספק לאדם "סיבות מניעות, למה שהגמול והעונש נמשך מהם,

כהמשך המסובב מהסבה" (שם). דהיינו: באופן בסיסי מהוות גם מצוות התורה חלק ממערכת דטרמיניסטית של השגחת אלהים על העולם, בהיותם אמצעי הנתון בידי האדם להיטיב או להרע. הגמול והעונש במישור זה הינו גמול אימננטי, "כהמשך המסובב מהסבה", והוא תוצאת המעשה, שהיא חלק ממערכת הסיבות בעולם. אדם נענש על עול, כשם שהקרב אל האש נשרף (ר"ג). היכן נכנסת הבחירה? זו נובעת מכך, ש -

...התכלית הנכסף בעבודות ובפעולות הטוב, הוא החשק והשמחה בהם, שאינו דבר זולת ערבות הרצון לפעולת הטוב. וזה, לפי שהוא יתברך בתכלית האהבה והערבות להשפיע ולפעל הטוב, והיה הקשר והדבקות אם כן, ללכת בדרכיו כפי מה שאפשר. ולזה, כאשר היה החפץ והערבות הזה בנפש, היה פעל נפשי, אשר באמצעותו יהיה הדבקות והפרוד. ולזה היה ראוי שימשך ממנו הגמול והענש, כהמשך המסובב מן הסבה. וכאשר נעדרה הנפש מהחפץ הזה, כמו שיהיה האדם מרגיש אנס והכרח בפעלתו, הנה הפעל ההוא לא יפעלהו הנפש, ולא יתחייב ממנו דבקות ופרוד, למה שהיה ההפעל מפשט מרצון נפשי, ולזה לא היה ראוי לגמול וענש כלל. (רכ"א).

בקטע זה יש ניסיון למתן את הניגוד בין הדטרמיניזם הסיבתי הנוקשה, בו אין לאדם בחירה, לבין העיקרון של חופש הבחירה. רח"ק מדגיש, שהאהבה (והביטויים הקרובים לה – חפץ, ערבות, דבקות) – היא פעולה נפשית רצונית, שאינה מתוך "אונס והכרח". עם זאת הוא נשאר עקיב לשיטתו הדטרמיניסטית בכך, שגם על "בחירה רצונית" זו חל גמול ועונש אימננטיים, אשר העונש והגמול עליה הם "כהמשך המסובב מן הסבה". ועוד: יתכן שגם השמחה והרצון הללו כפופים עדיין למערכת הסיבות, טיעון שהביא רח"ק עצמו בפי הדטרמיניסט (ראה לעיל).

ניתן לסכם את שאלת היחס בין האהבה לבחירה כך:

פירוש אחד, המסתבר יותר מדברי רח"ק, מניח השגחה מוחלטת של אלהים על הפרטים, כפי שראינו לעיל, וכן 'תודעת-בחירה' של האדם, ללא בחירה ממשית, במישור האונטולוגי. באופן בסיסי, נתון העולם להשגחה הדוקה ודטרמיניסטית בה אלהים משגיח על כל הפרטים, באמצעות מערכת הכוכבים, מתוך אהבתו לעולם ורצונו להיטיב. אברהם, באהבתו לאל, פרץ באופן רצוני את הדטרמיניזם האסטראלי, והביא לאינטראקציה ייחודית של עם ישראל עם אלוהים. באינטראקציה זו עם ישראל מושגח באופן פרטי, אבל יש לו גם את ה'בחירה' לאהוב. עם זאת, הפריצה מהשגחת המזלות להשגחה ישירה אינה שוברת את הדטרמיניזם, אלא הופכת אותו

¹³⁴ תעיד על כך, למשל, העובדה שאסתר הייתה הקדושה של האנוסים.

לישיר ו'קרב' יותר לאהבתו והטבתו של האל¹³⁵. האל יודע הכל, המשגיח על כל פרטי המציאות, משגיח על עמו באופן ישיר, ואוהב אותו באופן ישיר. השגחה הדוקה זו אינה משחררת, למעשה, את האדם ממערכת סיבתית, אלא עוטפת אותו בחמימותה של השגחה אישית והדוקה, השגחת-אהבה, עליה האדם נענה באהבתו הוא. האינטראקציה הנוצרת בכך אינה פורצת את מעגליה של ההשגחה הזו.

מניתוח זה עולה ניגוד-לכאורה לדיון בסעיף ד. 3. 1.. שם הוצגה האהבה כאינטראקציה בין האדם לאל, אינטראקציה בה האל "מתאווה לתפילתם של צדיקים", כלומר – זקוק לאדם. מהמובאות שם עלה רושם שהתפילה והאהבה אינם בגדר 'אשליית-בחירה', אלא בחירה ממש. ניתן, עם זאת, להציע פירוש אחר לחלוטין, מרחיק לכת¹³⁶, להשקפת רח"ק, אשר אינו נאמר באופן בהיר, אבל ניתן לחלצו מפניה השונים של 'משנת האהבה' שלו. ניתוח זה מניח, שיש 'סדק' בהשגחת האל, המצוי באינטראקציה האהבה בין האדם לאל. באינטראקציה זו לאדם אין 'אשליית בחירה', אלא בחירה ממש. הנה עיקרי הדברים:

אם אמנם האהבה הנה אקט של בחירה, הרי יתכן שאהבת אברהם, ובהמשך אהבת ישראל כולו, הנה אקט רצוני ממש (בו לבחירה יש מעמד אונטולוגי, ולא פסיכולוגי). אהבה זו מהאדם לאל היא שמשכה את השפע האלהי כלפי מטה, ועוררה את אהבת-השגחתו של האל על האדם¹³⁷. בכך הביא אקט של בחירה רצונית לשינוי גדול באינטראקציה בין אלהים לאדם, בין ישראל לאלוהיו. השינוי שחל באל בעקבות האדם יוצר שינוי בסיבה למערכת הסיבות כולה, ובכך פורץ אותה. האם יתכן, שבכך מבצע רובד האהבה היפוך כמעט-מלא מהדטרמיניזם שאפיין את הפרקים

¹³⁵ נזכר שוב בדברים שצוטטו בסעיף ד.2.2.: בעמ' של"ג מסביר רח"ק את האמירה "אין מזל לישראל" במובן זה: "המערכת" (הכפופה למזלות ולכוכבים) מחייבת. כשישראל מצויים בדרגה נמוכה, "...לא יהיו במדרגה שישגחו ביחוד, הנה יתאמת בהם שיהיו נדונים אחר רוב העיר, או המדינה, או העולם" (של"ג). אבל כשיתעלו למדרגה גבוהה, יזכו להשגחה אישית, מעבר לחוקי המערכת, אשר תגמול להם בעולם הבא. (שם). מכאן, גם כשנפרצת השגחת "המערכת" – אין בכך אינדטרמיניזם, אלא השגחה מוגברת, אשר מטרתה להיטיב.

¹³⁶ רביצקי, למרות שהוא מציע תהליך שונה של עריכה בכלל 'בבחירה' ב'אור השם', מגיע למסקנות קרובות בנוגע ליחס בין דטרמיניזם לאינדטרמיניזם ב'כלל'. הוא מסיק כי "הטקסט עצמו אינו מפרש אם השמחה נעוצה גם היא בשלשלת הסיבות החמורה, או שמא היא פורצת פרץ במסגרת הדטרמיניסטית הכוללת. על-כן נפתח פתח לאותו פירוש המייחס לשמחת האמונה ספונטאניות בלתי-תלויה ובלתי-מונעת. ...כך ניתן יסוד לפרש את השמחה כחריגה מן הדטרמיניזם העקיב, הגם שלפי ההגיון הפנימי של הכלל ב'בחירה' אפשר לנטוע גם את השמחה הרצונית בתוך המערכת הסיבתית". ראה רביצקי, דרשת 46-47. לאור הדיון הכולל ב'משנת האהבה' יתכן שהמתח בין הדטרמיניזם של הפרקים הראשונים ב'כלל' לבין 'משנת האהבה' והשמחה הינו חריף עוד יותר, כפי שאנו מציעים כאן.

¹³⁷ השווה: ד. 3. 1: האהבה כיסוד אינטראקטיבי בפעולת הצדיק והנביא.

הראשונים של ה'כלל' (ומקומות נוספים בספר)? הבנה כזו מציירת את תולדות עם ישראל, העם האוהב את אלהיו באמצעות התורה, כפריצה עצומה ומתמשכת לא רק מהדטרמיניזם האסטרטלי, אלא מההכרח הדטרמיניסטי בכלל. איני יודע להכריע בין שתי אלטרנטיבות סותרות אלה. לכל אחת יש את ההגיון שלה, והיא מתאימה למהלכים מסוימים ב'אור השם' אך סותרת אחרים. עם זאת נדמה לי שדווקא האלטרנטיבה הראשונה היא שמתיישבת יותר עם הכתובים, ואשאר זאת ב'צריך עיון'.

ד. 3. 4 השגחת-אהבה ואפשרותו של רע בעולם.

כפי שראינו בדיון עד כה, האהבה של אלהים לעולם, כלומר שפיעתו לעולם מתוך רצונו להיטיב, היא היסוד המכונן את העולם, ואת ההשגחה עליו. בתפיסה כזו חייבת להיות בעייתיות עם קיום הרע בעולם. שהרי אם רצון האל ופעולתו הנם הטבה מתמשכת וטוטאלית – מהיכן מגיע הרע למציאות?

ואכן, רח"ק נדרש לשאלת "רוע הסדור" (קנ"ז) במציאות. אבל לדק במשנת רח"ק מתברר, שאין לרע מעמד אונטולוגי. משום כך פוסל רח"ק את האפשרות, ש"יגיע הרע מאת השם בעצמות" (קנ"ט) כשקר¹³⁸.

ובכל זאת – מהיכן מגיעים הייסורים, המוות, סבלו של הצדיק והנאתו של הרשע? מקורו הבסיסי של ה'רע' הוא מ'סידור המערכת'. למרות שאלהים בורא את העולם ומשגיח עליו מתוך אהבה ורצון להיטיב, הרי יש בעולם מערכת 'כללית' אשר אינה מושגת באופן ישיר על ידו. עונשו של הרשע אינו תוצאה מקיומו של רע אונטולוגי בעולם, אלא מעזיבתו למקרי הזמן: ולפי שההשגחה הזאת [המודיעה באמצעות הנבואה לטובים את הצפוי להם, בכדי שיבחרו בטוב] לטובים, בהגיע להם בכמו זאת ההודעה, הנה תהיה לרעים, בשלא יגיע להם זאת ההודעה, ויהיו נעזבים למקרי הזמן, ולא ישמרו מהרעות הנכונות לבוא עליהם

¹³⁸ ניתן לראות כאן, דווקא בפרק המושפע מאד מתפיסתו של אבנר מבורגוס, פולמוס עמו. אבנר גרס גזירה קדומה, פרידיניסטצינציה דטרמיניסטית מוחלטת, לפיה גם הטוב וגם הרע נגזרו מראש. ראה בער, מנחת, 194-195. לעומתו רח"ק, מתאר את הבריאה המתמדת כתהליך של שפיעת טוב אין סופי, בו אין מקום לרע אונטולוגי.

מפאת מערכת הכוכבים. והוא מבאר... שלא יגיעו לרעים הטובות הנכונות לבא עליהם

מצד המערכת. (ק"ס)

כלומר: בתשתית יש 'מערכת', אשר מושתתת על רצונו הכללי של אלהים להיטיב, אך נשלטת על ידי מערכת הכוכבים, שאינה דואגת לאדם באופן ישיר. כאשר 'נעזב' אדם על ידי אלהים, ונשלט על ידי המערכת, נכונות לו 'רעות' שונות, כלומר סבל ופגעים למיניהם. עולה כאן ההפרדה שר"ק עושה בין השגחה כללית להשגחה פרטית. גם מטרתה של ההשגחה הכללית, אשר בצורתה הכוללת ביותר היא השגחת הכוכבים – הנה הטבה. כך במערכת הכללית ביותר, וכך גם בהשגחה הכללית על אומה, או כל קבוצה אחרת. מטרת האל הנה הכוונת המציאות לכיוון הטוב. בתוך מערכת כללית זו, נגרם לפעמים סבל לצדיק, וטוב לרשע. במקרים כאלה יש להבין שיש מגמה כוללת של הטבה, המתאימה באופן כללי, ולא תמיד באה לביטוי בפרטים. הנה דבריו:

ואולם סדור המערכת בעצמו, אם היה שימשך ממנו לפעמים טוב לרשע ורע לצדיק, אין ראוי שייחס לעול או ללאות. להיות גלוי מענינו שהוא לתכלית השלמות, לשמירת הנמצאות אשר בכאן, ולהצלחת הכללים. (קס"א)

רח"ק אינו אומר זאת בפירוש, אבל ניתן לחלץ מדבריו את ההשקפה, שהקושי בהבנת האדם את דרכי השגחתו של האל הינו אימננטי ליחס בין ידיעתנו לידיעתו. למרות האנאלוגיה בין ידיעת האדם לידיעת האל, "הידיעה וההשכל אינם נאמרים בו יתברך ובנו בהסכמה" (קס"ו). ובכל זאת אנו יכולים לדעת דבר מה. למשל – שאלהים משגיח באופן פרטי, גם על הרשע האינדיבידואלי: "הממציא הסיבות לפעול הרע באיש הרשע הפרטי אי אפשר שלא ידענו" (קס"ג). ועוד: אנו נודעים על ההגיון בגמול טוב לרשע כתוצאה מה"טוב המגיע אליו מצד האבות" (קס"ח), קרי, גמול הדורות המקראי. בנוסף לכך, אנו נודעים ידיעה חלקית על השגחתו היתרה על אוהביו. לעומת ההשגחה האסטרטגית שתוארה לעיל, בוחר אלהים בקבוצה מסויימת (עם ישראל), ובתוכה באנשים מסוימים (צדיקים, אוהביו ושומרי מצוותיו), ועליהם הוא משגיח השגחת יתר, כפי שראינו בדיון לעיל, בסעיף ד.2. למושגים על ידי האל באופן ישיר, הוא דואג באמצעים שונים. בעיקרו של דבר הוא מבטא את דאגתו ואהבתו היתרה באמצעות ניסים (קס"ב)¹³⁹.

בתוך כך אנו עדים לאופן אחר להסברת מה שנתפס כ'רע' בעולם, והוא יחסי הקירבה-מרחק לאל: "הנה יחייב שכל מי שהוא יותר קרוב אליו במדרגה, לחשיבותו יהיה בו ההשגחה יותר, ומי שהוא

¹³⁹ אין כאן מקום לעמוד על תפיסת הנס של רח"ק. על שיטת רח"ק ניתן ללמוד בעמ' קפ"א-קפ"ב, ר"ב, רנ"ה, וכן אצל שביד, התיאולוגיה, 47-48.

יותר רחוק במדרגה, לחסרוננו אין ראוי שתדבק בו ההשגחה" (קנ"ט). מכאן: הסיבה לקיומו של ה'רע' אינה רק היחס בין השגחה כללית לפרטית. יותר נכון: בתוך המתח בין כללי לפרטי מופיע קריטריון, והוא המרחק מהאל. ככל שאדם קרוב יותר לאל, כך הוא מושגח יותר. מה שמפעיל את ה'קירבה-מרחק', את ההשגחה וההזנחה של האל, הוא האהבה¹⁴⁰, כפי שעלה בפרקים קודמים. להשלמת הרעיון הזה, חשוב להבין את תפקידם של הניסיון, הקרבן והסבל בעולם. אלה שעונים על מציאות שנראית לאדם 'רעה'. לא נכנס כאן לדיון מפורט (השווה סעיף ד. 2. 3., העוסק במוטיב העקדה). כאן יש להדגיש, שהניסיון הנה סיבה עקרונית לסבלו של הצדיק, הנתפס בידי רבים כהוכחה לקיומו האונטולוגי של ה'רע':

...עניין הניסיון הנזכר בתורה בכלל האמה, הנאמר בבחינת המנסה. ...ולזה יתאמת, שהמנסה בפעל רשום או בפעלות רשומות, כשיעמוד בניסיונו – הנה כבר קנה שלמות על שלמותו, אשר בבחינתו יתאמת, שיהיה נודע לשם מה שלא נודע קודם הניסיון, למה שלא היה לו מציאותו. ולזה, מה שאמר בכלל האמה (דב' יג ד): "כי מנסה ה' אלהיכם אתכם לדעת הישכם אהבים את ה' אלהיכם". לא אמר "אם תהיו אהבים", שזה כבר נודע לשם. אבל למה שהמצוות נצטוו לכלל האמה לשומנו שלמים באהבת השי"ת, ...הנה אם כן, באמצעות המצוות נקנה השלמות, אשר ידע השי"ת היותנו אז אהבים. אבל קודם הניסיון ההוא לא ידע היותנו אהבים, לפי שהאמת שלא היינו אהבים אלא לאחר הניסיון (קס"ז-קס"ח).

¹⁴⁰ בשאלה מה מביא לקרבה לאל, ניכר מתח בין מקומות שונים ב'אור השם'. ברובד שנראה לנו ראשוני יחסית, כמו בשלושת הפרקים הראשונים בכלל 'בהשגחה' (מאמר ב' כלל ב', עמ' ק"י-קס"ו), יש עמדה לפיה הקרבה היא לפי השלמות השכלית: מובעת שם השקפה לפיה יחודו של האדם לעומת החיות, הגורם לו להיות מושגח השגחת-יתר, הוא שכלו: "עד שיהיה מי שיראה אפשרות התדבקותו ואחדותו עם השכל הפועל" (קנ"ט). לזה שאינו שלם בשכלו "אין ראוי שתדבק בו ההשגחה" (שם). לעומת זאת "השלם המשכיל בפעל, שידבק ויתאחד בו, ראוי שתהיה בו השגחה, והבלתי משכיל בפעל, עם היות לו הכח וההכנה, למה שלא יקנה התאחדות והתדבקות, ראוי שיהיה נעזב לפחיתותו וחסרונו" (ק"ס). השקפה זו, אשר משקפת, כנראה, רובד מוקדם בהגות רח"ק, נסתרת שוב ושוב על ידי 'משנת האהבה', כפי שראינו עד כה, וכפי שנראה להלן. בעמ' ק"ע, בפרק הרביעי בכלל 'בהשגחה' רח"ק נראה כאילו הוא מתווכח עם עצמו: "ואיננו רחוק שהדבר האהוב אצלו, שיהיה משגח ממנו, איך שיהיה יחסו אליו, קרוב או רחוק, ואפילו בתכלית הרחק. ויתחייב מזה שהיותר אהוב אצלו יהיה משגח יותר. ולהיות היותר חשוב ראוי שהיה יותר אהוב אצלו... ולפי שההשגחה הזאת מצד האהבה מהבורא אל ברואיו, מבלי בחינה אל ההשכלה כלל" (ק"ע, והשווה גם שכ"ח). ניכרת, כאן תפיסה הפוכה של השגחה, לפיה ה'הידמות' השכלית לאל אינה רלוונטית כלל להשגחה, אשר נאצלת על זה המביע אהבה לאל, אהבה שבמהותה אינה שכלית. מדוע השאיר רח"ק קטעים הסותרים כל כך זה את זה? התשובה נעוצה, כנראה, בקשיי הזמן במהלך כתיבתו של הספר.

מכאן ברור, שהנסיון מהווה בשביל רח"ק הסבר לפגעים הקורים לצדיקים. לתפיסה זו של הנסיון מתקשרים באופן הדוק השקפתו של רח"ק על הייסורים כביטוי לאהבה לאל (למשל שכ"ז), והשקפתו על הקרבן (למשל קע"ה), אשר שתיהן נידונו בסעיף העוסק בעקדה, שם נגענו גם בהקשר של השקפה זו לדורו של רח"ק, דור של סבל ואינוס, ולכן לא נרחיב בכך כאן. אבל לצד היות הנסיון, הסבל והקרבן הסבר לרעות הקורות לצדיק, רח"ק משרטט באמצעותן דרך של אדם לבטא את אהבתו לאלהים.

עד כאן עמדנו על כך, שאצל רח"ק אין מעמד אונטולוגי לרע, ועל שני אופנים שונים בהם הוא מסביר את הסבל ואת מה שנראה כאי-צדק בעולם.

עתה יש לברר, מהו העונש לרשעים, על פי השגחת האהבה, ומהו הגמול לשלמים ולצדיקים?

גם כאן תשובתו של רח"ק אינה אחידה.

בהתאם לדיון לעיל, העונש הבסיסי לרשע הוא המרחק מהאל, עזיבתו ל'מקרי הזמן' (ק"ס). עזיבה זו הנה גם במישור הפיסי, בו הוא נתון לדטרמיניזם האסטראלי, בו אין דאגת יתר של אלהים, ואין ניסים מיוחדים. אבל ה'עזיבה' היא גם במישור הנפשי. הרשע שקוע ב"תאוות, ובקשת הכבודות בנצוח האויבים, ואסיפת הממונות" (רנ"ב). בתוך כך הוא אינו זוכה בגמול האמיתי, הוא הגמול הנפשי בעבודת האל. כך בעולם הזה. ובבא? בעוה"ב הוא אינו אובד סתם, אלא מקבל עונש. נדייק: העונש אינו רע אקטיבי (רח"ק נאמן לשיטתו, לפיה לא נובע מאלהים רע), אלא מניעת הטוב. הטוב נתפס כ'אור', ואילו "נפש העובר הממרה, אחר הפרדה מן הגוף, תשיג צער נמרץ, בשבתה בחשך הפך טבעה. ודמו אותה לצער השרפה, וכנו אותה באור הגהינום, להיות היותר דק שבפועלים המוחשיים" (שכ"ח). בעונשים אלה שבעולם הבא יש דרגות: "ויתחלפו גם כן מדרגות העוברים בזה, כמו שבא בקבלה, עד שמהם ישיגו הצער והמרוק זמן מגבל, כפי שתגזר החכמה האלהית" (שם).

למערכת ענישה זו נוסף אלמנט מפתיע, אשר יתכן שהוא שייך לרובד עריכה אחר של 'אור השם'. כי בנוסף לעונש החושך בעולם הבא, יקבלו הרשעים את עונשם בזמן תחית המתים:

"שתהיה התחיה בצדיקים גמורים וברשעים גמורים. וזה, שדי בהם הראות הישר האלהי, אלה לחיי עולם, ואלה לחרפות לדראון עולם. ואמנם הבינוניים, אותם שלא הגיעו למדרגה שיעשה הנס הגדול והנורא הזה בעבורם, הנה די להם בגמול בעולם הבא" (שמ"ח)

דהיינו, שלמערכת העונש והגמול בה אנו דנים נוספת מערכת שניה, אשר חלה על מקרי הקצוות בלבד, הרשעים והצדיקים (מן הסתם בכדי שהעולם לא יתמלא לבלתי הכיל). מערכת זו תופעל

בימות המשיח, וזאת בעיקר לא בכדי לגמול לצדיקים, אלא להראות את צדקת משפטו של האל לעיני החיים.

לפי הדיון בעונשי הרשע, ניתן ללמוד על גמולי הצדיק. ראשית, הצדיק מושגח באופן מיוחד, אהוב אהבת-יתר על ידי האל. כך הצדיק היחיד, כמו בסיפורים על האבות, וכך עם שלם, עם ישראל (קס"ב). השגחה זו היא השגחה ניסית, אשר חלקה חד פעמית, וחלקה מתמידה: "נסים רבים מתמידים על צד ההשגחה" (שם).

אבל הגמול העיקרי לצדיק, המודגש שוב ושוב ב'רובד האהבה' – הוא הגמול הנפשי, האהבה: והנה הראשון, והוא שכר הצדיקים בתענוג נפשותם והנאתם מזיו השכינה, מתיחס מאד להם, חלף עבודתם באהבה וחשק הנמרץ, ולדבקות חפצם ורצונם בשם, כבר ראוי ששיגו הנאה וערבות נמרץ בדבקותם הנכסף להם בעודם עם החומר (רמ"ה). דהיינו: הגמול הראוי לאוהבים על אהבתם הוא "הנאה וערבות נמרץ" על אהבתם זו. זהו תרגום העיקרון של 'שכר מצוה – מצוה' למישור האהבה. שכר אהבה – ערבות (=אהבה¹⁴¹). אלא מה? ניכר שרמ"ק, מנהיגו של דור למוד סבל, יודע שעיקרון זה אינו פועל באופן מלא במציאות. ויותר נכון – לעיתים קרובות ניכר הצדיק דווקא בגלל סבלו. הוא מסגיר את לבטיו בביטוי 'ראוי' – לעומת המציאות בה לא תמיד הדברים מתנהלים כך. כאן נכנס רעיון הגמול בעולם הבא:

אבל מה שצריך לבאר, איך יסכים העיון בגמול וענש הרוחניים... וזה, כי למה שנתבאר בנפש, היותה עצם רוחני, הוא מבאר בה, שתשיג תכלית השמחה והתענוג כאשר תדבק ברוחניות הנכסף לה בטבעה. בהדבקה בשכינה, שהיא הרוחניות היותר נפלא שאפשר, הנה מה שיתחייב, שתשיג בזה שמחה ותענוג בלתי משער. (שכ"ח).

אכן, שכרה של נפש הצדיק – הוא האהבה עצמה, שמלווה בעונג ובשמחה בלתי משוערים. ואם גם לא זכה הצדיק באותה הנאה בעולם הזה, הוא יזכה בה בבא. כמו בעונש – גם בגמול יש דרגות: "שיתחלפו מדרגות הנפשות במין התענוג, לפי שיעור האהבה והדבקות הקודם בעודם בגוף" (שכ"ח).

כאמור למעלה, בעמ' שמ"ח-שנ"א מתווסף לצדיקים הגמורים גמול נוסף: בימות המשיח יחזרו לחיים, ויחיו חיי-נצח. לפי קטע זה מתברר, שגמולם של הצדיקים יהיה השארות הנפש רק עד

¹⁴¹ ראה דיון בסעיף א.2. המסביר את הקרבה, ואפילו זהות, בין אהבה לערבות.

לתחית המתים. אז ישארו הבינוניים בעולם הבא, ואילו הם יחזרו לעולם הזה, בכדי לפרסם את גדולתו של האל.

ד.3.5. אהבת האדם את האל אינה שכלית.

במקומות שונים בדיון עד הנה עמדנו על אופיה הלא-שכלתני של 'משנת האהבה' של רח"ק. בגלל חשיבותה של מגמה זו, ראוי ליחד לה סעיף נפרד, במסגרת דיון המבקש לברר את אופיה של האהבה. דיון כזה לא יכול להימלט משיקולי עריכה, אך נתמקד בעיקר ב'רובד האהבה'. אם כן, בספר 'אור השם' יש רובד, מוקדם כנראה, בו התפיסה היא של יחס אינטלקטואלי לאל¹⁴². לעומתו ניצבת גישתה האנטי-שכלתנית של משנת האהבה. מובאות המבטאות עמדה לפיה האהבה (של אלהים ושל אדם) אינה שכלית, והנהגת האל את העולם אינה שכלית במהותה אלא באמצעות אהבה, והשתלמותו של אדם בתחום המידות אינה שכלית – רבות מאד¹⁴³. כאן נעקוב אחר הדגשתו של רח"ק, שביחסו של האדם האוהב את האל אין יסוד שכלי, ואחר התקפותו על הרציונאליזם הפילוסופי.

¹⁴² כבר עמדנו על כך, שבשלושת הפרקים הראשונים בכלל 'בהשגחה' (מאמר ב' כלל ב', עמ' ק"נ-קס"ו), יש גישה כזו. נזכיר את עיקרי הדברים: מובעת שם השקפה לפיה יחודו של האדם לעומת החיות, הגורם להן להיות מושגח השגחת-יתר, הוא שכלו: "עד שיהיה מי שיראה אפשרות התדבקותו ואחדותו עם השכל הפועל" (קנ"ט). לזה שאינו שלם בשכלו "אין ראוי שתדבק בו ההשגחה" (שם). ואילו "השלם המשכיל בפעל, שידבק ויתאחד בו, ראוי שתהיה בו השגחה, והבלתי משכיל בפעל, עם היות לו הכח וההכנה, למה שלא יקנה התאחדות והתדבקות, ראוי שיהיה נעזב לפחיתותו וחסרונו" (ק"ס). מקומות נוספים ה'חשודים' בשכלתנות:

בעמ' קמ"ה רח"ק מביע, כנראה עמדה בכיוון זה. שם הוא אומר ש"ידיעתו ועצמותו" של האל הנם דבר אחד, ואף מקבל חלקית את תורת התארים השליליים של הרמב"ם, לפיה יש חוסר זהות מוחלט בין ידיעתו לידיעת האל. הוא מציין שדרך הרמב"ם "הוא דרך כולל, נכון ונבחר, אין ספק בו", ומפרט: "ואיך שיהיה משם הידיעה, אם שיהיה בשתוף גמור, כדרך הרב, אם שיאמר בקדימה ואחור, ויורה על תאר עצמותו, כמו שנראה אנחנו" (קמ"ה). כפי שראינו בפרק ב.1., פסקה זו סותרת את תורת התארים העצמיים של רח"ק, ואף את משנת האהבה הלא-שכלתנית, כפי שנראה להלן. כנראה היא מהווה שריד לשלב קדום בהגותו של רח"ק ובעריכת 'אור השם'.

בדומה לכך מסכים רח"ק עם דעת הפילוסופים, שהאל הוא אחדות של שכל, משכיל ומושכל (ק"ג), בעוד שבמשנת האהבה השכל הינו רק תואר אחד, ולא עיקרי (לעומת אהבה, שמחה, ערבות, טוב וכו'), של האל גם לגבי הנבואה ישנו מקום בו רח"ק מסביר את הנבואה כשפע שכלי מאת אלהים לנביא (קפ"ד), וגם בעמ' קצ"ט, כאשר מדובר על שלמות משה, יתכן שמדובר על שלמות שכלית.

¹⁴³ הנה כמה מקומות: ח', ק"כ, קמ"ב, ק"ע, ר"ב, ר"ד ועוד הרבה.

תחילתו של המהלך האנטי-אינטלקטואלי של רח"ק היא במהלך פסיכולוגי בו הוא מבקש לברר את מהותה של הנפש, ואת התנאים להשתלמותה והישארותה של הנפש.

הוא מבחין בין נפש האדם, היא צורתו, שהיא עצם רוחני אשר "מוכן אל ההשכלה", כלומר "נושא לכח השכלי" (רל"ט) – לבין השכל עצמו. כלומר: הנפש איננה זהה עם השכל, כפי שהיא נתפסת ברציונאליזם הפילוסופי, אלא היא עצם נפרד, המקבל את המושכלות, אך אינו זהה עם ההשכלה: "ואולם כששמנו הנפש נושא להכנה, אמנם נשימה תנאי במציאותה, לא שתתפעל מקבולה המשכלות". (רל"ט-ר"מ). רח"ק מסביר, שהאדם מקבל מבחוץ לו גירויים, אשר מחלקם הוא "מתפעל", ומחלקם לא. הוא טוען, שאילו היתה הנפש שכלית בלבד, היתה מקבלת גירויים משני מינים: כאלה המפעילים וכאלה אשר לא מפעילים אותה, היתה חייבת להתפצל לנפש שכלית ולנפש בלתי שכלית: "אם שנניח הנושא משכיל, או בלתי משכיל". מכיוון שלא יתכן שהשכל יהיה בלתי משכיל, הוא דוחה את הזהות בין שכל לנפש (ר"מ). בנוסף: אם הנפש היא שכל, ואם במהלך ההשכלה היא מתהווה מנושא אחר, (בהכרח!) – מתחייב שהנושא ממנו היא מתהווה לפני השכלתה – הוא גשמי. וזה לא יתכן. מאידך, אם השכל הוא "בלתי הווה", יש שתי אפשרויות. האחת – שהשכל אינו נבדל מהגוף, וקיים בחומר בטרם התהווה, דבר המחייב שכל קודם, וחומר קודם לו – לבלי סוף. כיוון מחשבה זה מביא לאבסורד, לפיו "כל החמרים ההווים הנפסדים בעלי שכלים" (רמ"א), לבלי סוף. האפשרות השניה היא, שהשכל נבדל מהגוף. זה מוביל למסקנה, שהשכלים הנפרדים "מתחלפים במין ובאיש", כלומר זהים מבחינה כללית ופרטית. אם זה היה המצב, "היו אשי המין מתחלפים במין. ואם לא יתחלף שכל שמעון לשכל ראובן במין ולא באיש, היו צורות אישי המין אחד במספר, והיה איש המין זולתו, והיה האיש הזולת – הוא הוא" (רמ"א). כלומר – במצב זה היתה נוצרת זהות מוחלטת בין הפרטים במין האנושי, ובנוסף היה "השכל הזה האחד בכח ובפעל יחד", משום שהמושכלות שלאדם אחד הן פוטנציאל בלבד, לזולתו הן אקטואליות, בפועל. עתה הוא בא לפסול את האפשרות הנותרת, והיא שהשכל אינו נפש, אלא גשם, גוף. אבל הנחה כזו מעלה שאלה, כיצד מקבל הגוף הזה את הנתונים החיצוניים לו. שהרי אם הוא גוף גשמי, מתחייב שהוא מקבל את הנתונים החיצוניים לו ישירות, "בזולת אמצעי". זה מביא בהכרח למסקנה, שכל הגשמים הנם בעלי שכל (רמ"ב), משום ש"אין מדרך הצורות היותם נושאות קצתם לקצתם, אלא באמצעות החמר" (שם). מכיוון שדיעה זו מגיעה גם היא לאבסורד, הוא מגיע למסקנה שהזיהוי של השכל עם הנפש הינו מוטעה. בכך הוא תוקף, כאמור, את ההשקפה המקובלת באסכולה הרציונליסטית-אריסטוטלית.

מכאן הוא מגיע למסקנה, שהנפש אינה זהה לשכל, אלא היא "עצם מוכן אל ההשכלה". דהיינו, עצם "בלתי משכיל בפעל בעצמו" (רמ"ב), ולא יתעצם ויגדל בתהליך ההשכלה, והוא גם לא קנה מושכלות נבדלות ממנו, מהם מתהווה שכל נבדל.

היכולת להשכיל, אם כן, היא תכונה שיש לנפש, אך לא זהה עמה. בנפש יש יסודות נוספים, ודווקא בהם תמונה האפשרות של הנפש להשתלם, ובסופו של דבר להישארותה בעולם הבא.

יסוד כזה הוא הרצון, שאינו שכלי, אלא הוא "הקבוץ והערך שבין כח המתעורר והמדמה"¹⁴⁴ (רמ"ג). כאן נכנס רח"ק לויכוח נוסף עם האריסטוטלאים¹⁴⁵, והוא באשר למקום השכל בהשגת מושא הרצון. הוא מסביר, שאמנם יש לפעמים עונג בתהליך ההשכלה, אבל אין לשכל מקום בעונג זה. העונג נלווה לתהליך ואין זהות בינו לבין ההשכלה. הוא אומר:

שהערבות אשר נמצא בחיינו הוא, להשגת הדבר הנכסף. כי למה שהאדם כחיי על השגת המשכלות, והוא כוסף אליהם, והיה הכסף איננו זולת המרצת הרצון להשיג הדבר הנכסף - אשר הרצון כבר התבאר היותו זולת ההשכלה - הנה כשהיתה ההשגה ההיא הנכספת בפעל, אשר היתה קדם זה בכח, נמצא ערבות גדול, כי טבע הדבר הנכסף כן חיב. ולזה יתחייב שכאשר היה הדבר הנכסף גדול הערך ויקר, היה הכסף יותר חזק, והערבות בהשגה יותר גדול (רמ"ו).

בדברים אלה הוא מסביר את מקורם של העונג והערבות. אלה אינם שכליים במהותם, אלא ילידי הרצון, הכוסף לקראת מטרה מסוימת. הוא מוסיף קריטריון חשוב, עליו עמדנו בפרק קודם¹⁴⁶: גודל העונג (ואנו רשאים להוסיף - גודל האהבה) - כגודל מושא הטוב אליו מתאווים. אכן, גם תהליך השגת המושכלות מלווה בערבות ובעונג, הגדל ככל שהמושכלות עמוקות יותר. מקור העונג אינו בשכל, אלא בתהליך ההשכלה. והוא תלוי בתהליך זה. במצב סטאטי - אין ערבות ועונג (רמ"ט).

השלכת תפיסה זו על מושג האהבה - ברורה. היות והרצון הוא הבסיס לאהבה, שהיא הרצייה בטוב והעונג שבכך, הוא מגיע למסקנה, ש"האהבה והערבות בחפץ - זולת ההשכלה (שם). האהבה היא, אם כן, יסוד לא שכלי ממהותו"¹⁴⁷.

בתוך כך אנו עדים לתפיסת הנפש של רח"ק¹⁴⁸, הנוגדת את הרציונליזם הפילוסופי. אצל הרלב"ג, בעקבות הרמב"ם¹⁴⁹ השארות הנפש כרוכה בהתנתקות ודבקות בשכל הפועל. רח"ק תוקף את

¹⁴⁴ על מושג הרצון, ועל מקומו באהבה השווה לעיל, ב.2.

¹⁴⁵ על התקפתו של רח"ק את הזיהוי בין עונג להשכלה - ראה לעיל, סעיף ד.1.2.

¹⁴⁶ השווה מושג הטוב, סעיף ב.2.

הפילוסופים האוחזים בה: "ומהם מי שיראה אפשרות בשכל האנושי שישכיל השכל הפועל, ויוליד... חיוב ההשארות לשכל האנושי כשישכיל השכל הפועל" (שכ"א). שקריותה של השקפה זו נעוצה בכך, ש"השכלת השכל האנושי לשכל הפועל, לא יתן הנצחות לשכל האנושי, אלא כשנאמר שהשכל יתעצם במשכליו" (שכ"א-שכ"ב). כלומר – תפיסה כזו של השארות הנפש בעצם מבטלת את השארות הנפש האישית, ואת הגמול בהשארות נפש כזו. אמונה בהשארות הנפש ממש דורשת השארות הנפש הפרטית: "כשתשלם [הנפש] בקשר והאהבה באמצעות מה שתשיג בתורה ובנפלאות השי"ת, ראוי שתשאר על שלמות, ובקשר חזק, ובהארות אור בלתי מפסיק, להסרת המסך המחשיך עניינה שהוא החומר" (שכ"ב). אם כן, משנת רח"ק, הדורשת השתלמות באהבה, מובילה מצד אחד לדואליות בין גוף לנפש, לפיה הגוף החומרי הוא 'מסך מחשיך', והנפש, כשהיא משתלמת, זכאית להישאר נבדלת. לנפש זו, אומר רח"ק, "יש עצמות זולת ההשכלה, עם היות המהות נעלם ממנו. והנה רז"ל כנו אותה במקומות ב"אור"י" (שכ"ג)¹⁵⁰.

בתוך כך הוא תוקף את הדגש הדתי של השכלתנות הרציונליסטית. שהרי כבר הרמב"ם עצמו מתווה דרך דתית אשר מעמידה את אידיאל העיון במקום גבוה מאד. מכיוון שהוא מזהה בין תורה לבין פילוסופיה, ורואה במשה את גדול הפילוסופים, עולה אצלו שאלה לגבי תפקידן של המצוות. אם ייעודו של האדם הוא להשתלם בשכלו, ולהידבק באמצעות השכל הנקנה בשכל הפועל – האם אין בכך בכדי להוריד את המצוות ממעמדן כמרכז העשייה הדתית¹⁵¹? בעקבות הרמב"ם התחזקה מגמה רציונליסטית זו מאד, כפי שנראה בחלק הבא. על מגמה זו יוצא קצפו

¹⁴⁷ ראה על כך עוד בסעיפים: 1.1.1, 2.3.1, 4.2.1, 1.3.2, 2.3.2.

¹⁴⁸ גם כאן אין בכוונתי לדון בכל פרטי השקפתו של רח"ק בהשארות הנפש. לעיון רחב יותר, ראה מאמר ג כלל ב (שי"ח-שכ"ג, ועוד- הרוי, ברנאט מטאגי).

¹⁴⁹ השווה, למשל מו"נ ח"ב יא. וכן על כך שעל החכם להשתקע בעיון בתארי הפעולה של האל, ח"ג נא. השלמות העליונה – דבקות בשכל הפועל: ח"ג כז. וראה על כך קוגן א. ב. "הרמב"ם על מושג האידיאל האנושי: חסיד או חכם?" בתוך: אידל מ., הרבי ז., שביד א., (עורכים) ספר היובל לשלמה פינס חלק ב', ירושלים תשמ"ח, ע' 186-189, וכן הרוי ז., "אבן רשד והרמב"ם על חובת ההתבוננות הפילוסופית (אעתבאר)", תרביץ תשמ"ט (נח), ע' 75. תהליך ההשתלמות של החכם והנביא הינו שכלי ממהותו (גם אם יש בסופו מסקנה של 'חזרה למערה' לצורך שליחות פוליטית), והוא מסמן דרך שיש בה תהליך ודרגות, אבל סופה סטאטי. לאחר שאדם משיג את השכל הנקנה, השארות נפשו הנה דבקות סטאטית בשכל הפועל.

¹⁵⁰ אורבך מסביר, שהנפש הנה גם צורת הגוף, וגם עצם לחוד. השווה אורבך, 311, 317, 320.

¹⁵¹ השווה ח"ג מא, נא. על כך שהמצוות אינן מכוונות לעצמן, אלא למטרה זמנית, ראה פינס, המגבלות, 118. אמנם, הרמב"ם מסביר שמטרת התורה להעניק שלמות גופנית ורוחנית כאחד (ח"ג כז-כח), אך הדגש שהוא שם על ההשתלמות ההכרתית. תבעה הכלל-אנושי של התבונה מעמיד בסימן שאלה, או לפחות יוצר

של רח"ק. באירוניה מושחזת הוא יוצא כנגד הנסיון להעדיף את ההשתלמות השכלית על שמירת המצוות והשמחה בהן. הוא שואל - האם ניתן לזכות בהשארות הנפש בזכות ידיעת הנדסה, במקום שמירת מצוות? הנה דבריו החריפים, אותם אביא בשלמותם למרות אורכם:

והנה הדעת הזה [של השארות הנפש באמצעות הידבקות בשכל הפועל], הוא מבאר שאין לו מבוא בחק התורה ... והנה אם היה זה כן, כבר היה די לנו בהישיר אותנו בקצת הדעות שבאו בתורה, ולא היינו צריכין לרבוץ מפלג מן המצוות וענפיהם וענפי ענפיהם. האלהים! אלא אם היה הרבוי תולדות הפילוסופיא, והוא מה שבא מהן בתורה מעט מזעיר. ואם היתה הנפש מתעצמת מאמתות המשכלות, הנה בספר "היסודות" ובספר "החרוטים" משכלות הרבה מאד, ותהיה נפש **ההנדסי** כלולה מאמתות הרבה מנפש **התוריי**. אלא שהוא מבאר, שהדעת הזה נפסד כפי התורה, עם שהוא בעצמו רחוק מאד... שיהיה הגמול השארות המשכלות לבד. ומי יתן ואדע, אם הנפש שהשכילה המשכל הזה שיתבאר שם בספר "היסודות", ש"המשלש זויותיו שוות לשתי נצבות", ולא השכילה זולתו, האם המשכל הזה לבד יתעצם וישאר נצחי. ואם היה שישאר, אם יהיה כדמות נפש שהתעצמה ממשכל שהתבאר שם גם כן, ש"מרבע קטר המרבע שוה לשני מרבעי שני צלעות המרבע" או משכל אחר. ואם היה שתתחלף, במה זה יתחלף. אלא שזה כלו שטות והפסד הדמיון. אבל הפילוסוף למה שלא נפקחו עיניו במאור התורה, ומצד אחר נלחץ מהוראות חזקות יורו השארות נפש האדם, בדא בדיאות וחשב מחשבות לקים ההוראות ההם, ואם הם בתכלית המרחק מהשכל, וכל שכן מהתורה. ולכן נניח **הדרך הזה**. (רכ"ב, הדגשות שלי, א"ש)

הדברים מדברים בעד עצמם. רח"ק מתקומם בכל ישותו כנגד השארות הנפש תוך דבקות שכלית בשכל הפועל, משום שזו אינה מבטיחה גמול לסבל בעולם הזה. כך הופך הסבל של דורו הרדוף והמעונה – לחסר תכלית. אם בקטע לעיל עדיין שמר על נימה פילוסופית, הרי שבקטע הבא הוא חורג ממנה, שוב, תוך אירוניה מרירה:

והנה לפי דעות הקודמים שההשארות ההוא הוא לשכל הנקנה לפי קנין המשכלות הנקנות, הנה אין דרך להשארות התינוקות. האלהים! אם לא יאמינו שההשארות יהיה גם כן במשכלות הראשונות. ומי יתן ואדע, אם התינוק שהשיג "שהכל גדול מחלקו",

מתח בין העיון לקיום המצוות. השווה כשר ח., "ההתמקדות ביחיד או ביחד – עיון משווה בין ר' יהודה הלוי ובין הרמב"ם", עיון לו (ג-ד) תמוז תשמ"ח – תשרי תשמ"ט. קיצור: כשר, התמקדות, ע' 245.

ואחר, שהשיג "הדברים השווים לדבר אחד – שניהם שווים", אם תהיינה נפשות אלו התינוקות נבדלות, כל אחד ממשכלו, בלתי דומה אחת לחברתה".

אל מול התפיסה השכלתנית-פילוסופית, אשר מדברי רח"ק נרמז שהיא מביאה לזלזול במצות (בגלל ההשוואה בין ידיעת הנדסה לבין קיום התורה) – רח"ק מציב תכלית של אהבת אלהים לא שכלית, תוך שמירת מצוות.

לסיכום פרק ד: מטרת הדיון היתה לבחון כיצד מתבטאת 'משנת האהבה' בהשגחת האל על האדם בכלל, ועל עמו בפרט. לשם כך עמדנו על תפיסת החטא הקדמון, אשר מאמצת השקפות נוצריות בכדי לבוא עמן בפולמוס. הדרך לשחרור מהחטא הקדמון אינה הדרך הנוצרית, אלא דווקא דרכו של אברהם, אשר היה מוכן לקרבן-אהבה, וקיים את המצווה הראשונה. זו הספיקה לו, השלם-באהבתו, אך לישראל ככלל ניתנו בהר סיני מצוות רבות, שתכליתן לאפשר לאדם להתמיד באהבתו לאל. אלה ממשיכות להתפרט באופן דינאמי באמצעות התורה שבעל-פה. בתוך כך ראינו, שבאהבה יש יסוד אינטראקטיבי, אשר בהמשך עמדנו על אופיו הלא שכלי. יסוד זה מעמיד סימן שאלה על הדטרמיניזם החרף העולה מרבים מחלקי הספר.

לפני שאעבור לפרק ב', אתעקב בקצרה על עיקרי המסקנות מחלק א' כולו. עניינו של חלק א' של העבודה היה להראות את מרכזיותה של 'משנת האהבה' בהשקפתו של רח"ק. ראינו שהאהבה שייכת לרובד נפרד, מאוחר כנראה, של 'אור השם'. אבחנה זו שירתה אותנו בדיון המושגי. האהבה, לפי רח"ק, מבוססת על הרצון, שהוא שילוב בין הכוח המתעורר לכוח המדמה, ו"אין לשכל מבוא בו". המושא של הרצון האלוהי הוא הטוב, אשר יש בו דרגות. הטוב האולטימטיבי הוא הטוב בו רוצה האל – המציאות. השמחה, הערבות, העונג הם בבסיסם ה'רגשות' המלווים את שפיעת האל לעולם, אלא שלפי רח"ק הן אינן היפעלויות, אלא דרכן פועל אלהים, דרכן בורא אלהים את העולם. האהבה עצמה היא, אם כן, רצון בטוב, ושפיעת טוב במהלכו של רצון זה, שפיעה המלווה בשמחה, ערבות ועונג. יחוס 'רגשות' כאלה לאל, כמו לאדם – מתאפשר בעזרת 'תורת התארים העצמיים' של רח"ק, לפיה לא ניתן, אמנם, להכיר את מהותו של האל, אבל ניתן להכיר את תאריכו העצמיים. כך ניתן

להשיג את העובדה, שהיחס הבסיסי של האל לעולם הינו אהבה. באמצעות אהבה זו אלהים שופע טוב לעולם, ומחדש בטובו 'בכל יום מעשה בראשית'. כך הופכת הבריאה לפרדיגמה של אהבה, וכמוה ההשגחה.

אלהים משגיח באופן כללי על כל הברואים, ומקיים אותם, כאמור, בטובו. אלא שביקום זה שולטת, בדרך-כלל, השגחה אסטרטגית, שמגמתה הכללית הנה, אמנם, הטבה, אבל אינה משגיחה על קבוצה מסויימת באופן מיוחד. כלל האנושות נתון למרותה של השגחה זו, בהיותו שקוע בחומריות ובתאוות, כתוצאה מחטאו הקדמון של אדם הראשון. ישראל החל את החרגה מהשגחה זו כשאברהם אבינו קיים את מצוות המילה, והיה נכון לעקוד את בנו. שני ביטויים אלה לאהבה מבטאים את היותו 'שלם באהבתו' לאל, כדוגמה לבניו אחריו. בנים אלה, שהיו נחותים ממנו, קיבלו בשביל השתלמותם את התורה, אשר אפשרה ומאפשרת להם לדבוק באל, לממש את אהבתם באופן רציף.

לאחר מכן עמדנו על האופן בו אוהב את העולם, דרך בחינת האהבה כאינטראקציה בין אדם לאלהים, האהבה בנבואה, האהבה וקיומו של הרע בעולם.

בתוך הדיון בחלק זה כולו היו שזורות שתי מגמות, אשר תהיה להן חשיבות קריטית להבנת מקורותיה של 'משנת האהבה' של רח"ק, בחלק הבא של המחקר. האחת – היא של התנגדות למגמות שכלתניות בדת היהודית, עליהן עמדנו בסעיף האחרון. השניה – של מפגש עם רעיונות נוצריים (כמו ריבוי תארים לאל, חטא קדמון, גאולה תוך קרבן, ואף השגחה), והפנמתם תוך פולמוס עימם. עניינו של החלק הבא יהיה להראות, שתנועה דיאלקטית זו קיימת גם במרכזה של השקפת רח"ק, ב'משנת האהבה' כולה.

חלק ב':

'משנת האהבה' כפולמוס כפול –

עם רציונאליזם יהודי ועם הנצרות

מטרת חלק ב' הנה לברר את מקורותיה הרעיוניים של 'משנת האהבה' של רח"ק. זאת בעיקר לאור חריגותה בנוף ההגות היהודית שלאחר הרמב"ם, ולאור מרכזיות רעיון האהבה בה. מקורות

כאלה, כך אראה, אין לחפש אצל אמפידוקלס, אלא במקורות השפעה קרובים יותר לדורו של רח"ק, ואבקש למקד את הדיון בהשפעה הנוצרית על רח"ק, וזאת לאור ההשפעה האינטנסיבית של הנצרות על חייו ועל הגותו בשאלות כמו ריבוי תארים, השגחה, חטא קדמון, קרבן וכפרה, ברית חדשה, השארות הנפש, משיח, ועוד.

בתוך כך אציג את משנת רח"ק כמגיבה לזרמים רציונאליסטיים ביהדות עצמה, אשר לא הצליחו להעמיד אלטרנטיבה לנצרות, בדור של שמד. על רקע זה ביצע רח"ק מהלך כפול, אשר התפתח במהלך הגותו. כנראה בהשפעת אבנר מבורגוס הוא חזר לרעיונות לא-רציונליסטיים של השגחה פרטית, השארות הנפש הפרטית, ועוד. בהשפעת תומאס אקווינאס, כך אשער להלן, הפנים רח"ק למשנתו היהודית את רעיון האהבה על מרכזיותו. קבלה זו של תפיסות נוצריות לא נתפס על-ידו כהתנצרות, אלא ההפך: כתשובה של היהדות למקורה האמיתי, להיותה דת של אהבה.

פרק א: מדוע להבין את משנת האהבה דווקא כמושפעת

מהנצרות?

המושג של אהבת אלהים לא נוצר, כמובן, בדורו של רח"ק. ניתן להתחקות אחר חשיבותו של רעיון האהבה לאלהים ושל אהבת אלהים לאדם אצל חכמי ישראל רבים, מהמסורת המקראית, בה מופיעים ציוויים כמו "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך" (דברים ו, ה) ¹⁵², דרך המסורת התלמודית, ועד לספרות הפילוסופית הטרנס-שכלתנית. כך, למשל, רואה רבנו בחיי בספרו 'חובת הלבבות' את אהבת האלהים כחובת הלבבות, כשלב עליון בסולם עליית הנשמה. האהבה "היא תכלית התכונות וסוף המעלות במדרגות אנשי העבודה" ¹⁵³. גם ריה"ל מציין, כי יעודה של כנסת ישראל הינו הדבקות בעניין האלוהי, כלומר להפעיל את הכושר המיוחד של ישראל להתקשר ולהידבק באלוהיו. ש. ב. אורבך, בספרו על משנת רח"ק, מציין ש"אחידה היא העמדה הנמשכת מהספרות המקראית-תלמודית עד לספרות הפילוסופית הראשונה, הטרנס-שכלתנית, הרואה באהבת אלהים על ניסוחיה השונים את מטרת התורה והאדם" ¹⁵⁴. גם אם לא

¹⁵² רח"ק עצמו מביא מובאות כאלה מהתנ"ך, בעמ' רל"ח. שם הוא מזכיר את: דברים י' יב; ל' טז, כ; ו' ד; יא' יג.

¹⁵³ ר' בחיי בן אשר, חובת הלבבות שער עשירי ("שער אהבת ה').

¹⁵⁴ אורבך, 308.

נקבל ניסוח גורף זה כלשונו, הרי שניתן ללמוד ממנו שהדגשת רעיון האהבה אינה יוצאת דופן בהגות היהודית.

חידושו של רעיון האהבה של רח"ק הינו כפול. ראשית – בכך שהוא פועל לאחר חדירתה של המסורת השכלתנית-אריסטוטלית ללב ההגות היהודית. מאז הרמב"ם, אשר התווה דרך של התקרבות לאלהים דרך השכלה, חל שינוי בסיסי בהתייחסות לרעיון האהבה לאל. אם לפניו היו פילוסופים שחשבו שהאדם הוא תכלית העולם, ושהאהבה היא תכלית האדם, הרי הרמב"ם דוחה עמדה זו. לפי דבריו במורה נבוכים¹⁵⁵ האדם אינו תכלית הבריאה. הוא טוען, שמבחינה אונטולוגית עולים עליו הגלגלים והשכלים הנבדלים, ובנוסף: אם הוא התכלית – לשם מה נוצרו יצורים אשר האדם אינו משתמש בהם? ועוד: אם אכן עבודת האל היא תכלית העולם – האם האל זקוק לתכלית זו? האם הוא 'צריך' את עבודתו של האדם אותו? מכאן מגיע הרמב"ם למסקנה, שאין לעולם תכלית, וגם אם יש – היא לא ידועה לנו. גם אהבת האדם אתה אל נושאת אצלו אופי שכלתני¹⁵⁶. תפישה כזו של אהבה פותחה והגיעה לקיצוניות אצל רלב"ג¹⁵⁷. רלב"ג מבחין בין הנפש ככוח היולי, חומרי, הכלה עם הגוף, ובין השכל הנקנה, ההולך ומתהווה עם תהליך ההכרה ועם קליטת המושגים של המצויים. מושגים אלה 'מתעצמים', הופכים עצם מיוחד, אשר לו קיום נצחי. כך מהווה השכל מערכת מושגים קשורים ומשולבים זה בזה המהווים יחידה שכלית חדשה, שאינה כלה עם אבדן הגוף, שבו אין לו כל תלות לא בהוויתו ולא בתפקודו. מכאן, שמטרת האדם היא רכישת השכלה בלבד, משום שרק היא יכולה לקנות חיי נצח. כך מובילה משנה זו לדתיות שכלתנית, ונחלש קיום המצוות תוך דבקות ואהבה.

חידוש רדיקאלי נוסף הקיים ב'משנת האהבה' של רח"ק – נעוץ בהיקף ובעומק שלה. שלא כמו הוגים כמו ריה"ל ורבנו בחי, האהבה אצלו אינה רק תכלית האדם והתורה. היא העיקרון המרכזי הפועל בעולם: באמצעותה בורא האל את העולם בריאה מתמדת, באמצעותה האל משגיח על העולם ועל האדם, ובעיקר על ישראל. היא, כאמור, תכלית האדם ותכלית התורה, ובאמצעותה האדם מעורר את אהבתו-השגחתו של האל אליו. שימת האהבה במקום מרכזי כל כך במשנה פילוסופית – היא ללא ספק חידוש מרחיק לכת של רח"ק במסורת ההגותית היהודית. לכן, כשבאים לבחון את מקורותיה של משנת האהבה, קשה למצוא השפעה ישירה מתוך הפילוסופיה היהודית, ויש להרחיק ולבחון מחוזות זרים.

¹⁵⁵ רמב"ם, מו"נ חלק ג', פרקים יג-יד, כה.

¹⁵⁶ ראה דיון על כך לעיל, חלק א ב.1, ב.2.

¹⁵⁷ השווה חלק א, ב.1, ב.2.

כך עשו אורבך, היינמן, ובעקבותיהם אופיר, אשר זיהו את מקור ההשפעה על הרח"ק בפילוסוף היווני אמפידוקלס¹⁵⁸. אכן, רח"ק מתייחס אליו, כנראה בדבריו "שהיה מהקודמים מי שיראה שהתחלת ההווה היא האהבה והקיבוץ והתחלת ההפסד השנאה והפירוד" (או"ה, רמ"ד). אמפידוקלס תאר את העולם כמתהווה מהפעילות של ה"philotes" (אהבה) ו"Neikos" (איבה) על הגוש הקדמון הבנוי מארבעת האלמנטים אש, ארץ, אוויר ומים. יסודות אלה, וגם לכוחות האהבה והאיבה, הוא כינה בשמות אלים. כך, למשל, האהבה היא אפרודיטה. אולם נדמה, שזיהוי אמפידוקלס כמקור ישיר ל'משנת האהבה' – מוטעה, וזאת מהנימוקים הבאים:

האם דווקא פילוסוף אשר יצר פרסוניפיקציה אלילית של כוחות אותם זיהה בטבע, הוא שהשפיע עמוקות כל כך על רח"ק, המונותאיסט המובהק? הרי האהבה אותה מתאר רח"ק אינה כוח עצמאי בעולם, אלא יסוד מתווך בין אלהים לאדם ולעולם! ועוד: לפי רח"ק העולם אינו בנוי מחומר קדמון, אלא מתהווה יש מאין בכל רגע נתון!

לפי אמפידוקלס יש לאיבה, לרע, לשנאה – קיום אונטולוגי מתחרה לזה של הטוב¹⁵⁹, בדומה לדתות דואליסטיות כמו דת זרטוסטרא. אצל רח"ק אין מקום לדואליזם כזה. ההפך, רח"ק דווקא מתקשה להסביר את מקור הרע, ומתאר אותו כהתרחקות מהטוב! וראה על כך להלן. מבחינה ההתפתחות ההיסטורית של רעיונות, גם אם באופן עקיף השפיעה תורה זו על רח"ק, ניתן לשער שהשפיעו עליו תורות אחרות, קרובות יותר לזמנו ומתאימות יותר להשקפת עולמו, וזאת אפילו אם הוא אינו מציין באופן ברור.

טיעונים אלה מכריחים אותנו להמשיך ולחפש את מקורותיה העיקריים¹⁶⁰ של משנת האהבה במקום אחר, כנראה קרוב בזמן ובמקום לרח"ק עצמו.

ניתן לאתר, בתוך תפיסתו הרחבה של רח"ק, ובמיוחד בתורת הבריאה שלו, גם השפעות של פילוסופיה מוסלמית¹⁶¹, אבל דומה שאין אלה מקורות למשנת האהבה.

¹⁵⁸ אמפידוקלס היה רופא, מיסטיקן ופילוסוף, מהפרה-סוקרטים. חי בשנים 494-434 לערך. בבליוגרפיה ענפה על אמפידוקלס, משנת 1805 עד 1965 ניתן למצוא אצל: O'Brien D., *Empedocles' Cosmic Cycle: a Reconstruction From the Secondary Sources*, Cambridge 1969. קיצור: אוברייך. בבליוגרפיה מאוחרת יותר – אצל אופיר, עמ' 82-83.

¹⁵⁹ ראה אמפדוקלס, "על הטבע" בתרגום לאנגלית, בתוך: Wright M.R., *Empedocles: The Extant Fragments*, New Haven and London 1981. קיצור: רייט, ע' 166-167.

¹⁶⁰ נראה, שהזיהוי של אמפידוקלס עם הקודמים עליהם מדבר רח"ק, הוא נכון. בכך הוא מהווה מקור ראשוני ורחוק לרעיון האהבה. אבל אין לראות בו מקור ישיר ל'משנת האהבה' כהשקפה דתית שלמה.

כיוון פורה הרבה יותר יכול להיות באיתור מקורות קבליים ל'משנת האהבה'. אמנם, שלושת המקומות בהם מוזכרים מקורות קבליים בספר 'אור ה' אינם נוגעים ישירות ל'משנת האהבה'¹⁶². אולם אין ספק שהשפעת הקבלה על רח"ק חרגה מהעולה מציטוטים אלה¹⁶³. כך, למשל, ניתן לראות במערכת הסמלים הארוטיים שבין אלהים לעולם, המצויה בספר הזוהר, מקור השראה מרכזי על רח"ק. שם מתואר תהליך אצילות מהספירות לעולם¹⁶⁴. לפי תיאור זה, שוטף מספירות האל זרם בלתי פוסק, הנובע מן המקור הנעלם ומגיע דרך הספירות למלכות. משם יורד השפע לתחתונים. לכן מתוארות הספירות בסמלי המעין, הנהר, הנחלים והים, או בסמלים של אור. העולמות הם לבושי האור והשפע האלהי הפועלים בהם¹⁶⁵. בנוסף לתהליך אצילות זה, יש תהליך אצילות אחר, פנים-אלוהי. גם תהליך זה ניתן להבנה ניתנת להבנה גם כסימבול ליחס בין האל לעולם¹⁶⁶. השכינה מתוארת בדימויים נקביים כמו נקבה, ים, שדה וגן, כלומר כבית קיבול לשפע

¹⁶¹ וולפסון עומד על הקרבה של רח"ק לתורתו של אלפראבי בדבר אצילות החומר מן האל. הוא מראה, שאלפראבי מציג את אריסטו כסובר שאלהים מחדש את העולם: "ומי שעין בדבריו על האלהות... לא יהיה העניין מסופק בעיניו, שאריסטוטיליס קיים מציאות בורא מחדש לזה העולם..." ושם בספר ההוא התבאר, שהחומר חדשה הבורא יתעלה שמו לא מדבר ושעל-ידי הבורא יתברך הגשם ושעל-ידי רצונו אז התכונן". אצל: וולפסון, צ, המחשבה, 316. מראה המקום שהוא מביא שם: "כתאב אלג'מע בין ראיי אלחכימין אפלאטון אלאליהי ואריסטוטיליס", בספר: Alfarabi's Philosophische Abhandlungen, ed. F. Dieterici, 1890, s (p) 23.

דהיינו, אלפראבי מציג את תורת אריסטו כתורת-אצילות יש מאין. וולפסון מראה, שתפיסה זו מנוגדת במפורש לדעת אריסטו, אצלו אין זכר לחידוש החומר מלא-דבר. וולפסון מסיק, ש"אם בכל זאת מייחס אלפראבי לספר הזה תורת יש מאין, אין זה אלא משום שלפי דעתו תורת האצילות ותורת יש מאין אחת הן" וולפסון, צ, המחשבה, 318. אם אכן נכונה מסקנתו של וולפסון, הרי שיתכן שאלפראבי השפיע על רח"ק בתפיסה שהוצגה למעלה, של אלהים המחדש בטובו את העולם בכל יום תמיד.

¹⁶² אזכור אחד של ספר הבהיר יש בעמ' קד, שם הוא עוסק בשם המפורש. גם בעמ' ת"ח הוא עוסק בשם המפורש, תוך אזכור ספר היצירה. בעמ' קי"ג הוא עוסק ביחס בין התארים העצמיים למהות האל, כיחס בין גחלת לשלהבת, ומזכיר את ספר היצירה. השווה ספר היצירה א ז: "עשר ספירות בלימה... נעוץ סופן בתחילתן כשלהבת קשורה בגחלת". דיון על כך אצל הרוי, יסודות קבליים, ע' 76-91.

¹⁶³ הרוי, יסודות קבליים, בעיקר עמ' 75-77.

¹⁶⁴ זאת בשונה מתיאור אחר, המצוי גם הוא ב'זוהר', המדבר על תהליך אצילות פנים-אלוהי, מהספירות העליונות לתחתונות. ברור, שמשנת האהבה של רח"ק קרובה לרעיון האצילות מהאל לעולם. השווה תשבי י, משנת הזוהר, ירושלים תשמ"ב, ח"א, קלה.

¹⁶⁵ ספר הזוהר, ירושלים תרל"ו תרל"ט, ח"ג, קנב ע"א.

¹⁶⁶ למשל, 'מיעוט הירח', זוהר ח"א כ ע"א.

העליון היורד לעולם¹⁶⁷. יתכן מאד שרעיונות קבליים אלה על יחס אירוטי בין שמיים לארץ עומדים ברקע של 'משנת האהבה' של רח"ק, ואשאר נושא חשוב זה ב'צריך עיון'.

המקור המתבקש ל'משנת האהבה' של רח"ק, הוא הנצרות, וזאת משלוש סיבות עיקריות:

א. רח"ק עמד באופן אישי במגע אינטנסיבי עם הנוצרים והנצרות: רח"ק (נולד ב1340 - לערך, ונפטר, כנראה, ב1410-168) חי כמנהיג יהודי תוך אינטראקציה מתמדת עם נוצרים. במהלך השנים שעד גזרות קנ"א (1391) הוא הפך לאחד ממנהיגי קהילת ברצלונה, וכבר ב1357- היה יועצו של מלך אראגון, פרדו הרביעי. ב1389-, בעקבות ביקורת של אחד מפרנסי העיר על ריב"ש, הוא עלה לכס הרבנות בסרגוסה¹⁶⁹, והיה ידיד אישי מבאי בתיאם של המלך ג'ואן והמלכה ויאולאנטי בברצלונה ובסאראגוסה. בתקופה זו הכיר, כנראה, באופן אישי אינטלקטואלים נוצריים כמו ברנאט מטאגי, שגם הוא היה מבאי בתיאם של מלכים אלה. אז כבר היה מנהיג פוליטי של יהדות אראגוניה כולה¹⁷⁰. בשנה שלאחר מכן, 1391, פרצו גזרות קנ"א. אין כאן מקום לתאר את שהתרחש בגזירות אלה¹⁷¹. המאורעות הללו עברו על רח"ק עצמו באופן קשה ביותר. על מעורבותו בהן ניתן ללמוד מהגנתו, בעצם נוכחותו (ונוכחות המלך אליו היה מקורב) על קהילת סרגוסה, ממאמציו למנוע את השמדת קהילת ברצלונה, ובעיקר ממות בנו של קרשקש בין יהודי ברצלונה, עליו כתב, כדרכו בקיצור, אבל בישרות מזעזעת: "...רבים קידשו ה', בתוכם בני יחידי, חתן שה תמים, העליתיו לעולה, אצדיק עלי הדין ואתנחם לטוב חלקו ולנעימת גורלו..."¹⁷². מסקירה קצרה זו ניתן להסיק, שרח"ק היה מצוי באינטראקציה, סוערת וכואבת, עם הנצרות. בתקופה טראגית לעם ישראל הוא היה מצוי בעין הסערה, מעורב, משתדל, משפיע ונפגע ממנו באופן אישי. ככל שהפגינה הנצרות לחץ ושנאה כלפי היהדות, גבר הצורך היהודי בפולמוס רעיוני עמה. בנוהג שבעולם, שכאשר יש פולמוס כזה, הכרוך בהתחככות תרבותית אינטנסיבית – יש לצפות גם להשפעה. על כך יעידו גם שני ספרים שחיבר רח"ק, בכדי לסתור את התיאולוגיה הנוצרית ולחזק את

¹⁶⁷ תשבי, ח"א רסו.

¹⁶⁸ הרוי, רח"ק 141.

¹⁶⁹ שם, 265.

¹⁷⁰ ביטוי לכך יש במינוי כשופט עליון בדיני מלשינות ב1390-.

¹⁷¹ ראה סקירה של י. בער. תולדות. 284-303.

¹⁷² בער, תולדות, 289. המקור עצמו – בספר תעודות שהוציא בער, א, סימן 416.

אמונתם של יהודים, ואשר רק אחד מהם נמצא, בחלקו, בדינו¹⁷³. השפעה-מתוך-פולמוס כזו
אכן נמצאת במשנת רח"ק.

ב. **מוטיבים נוצריים נוספים המופנמים בהגותו של רח"ק**: בעקבות אופיר צויין בחלק א' של
העבודה, שדרכו של רח"ק היא "שימוש בטיעוני יריביו כדי ליצור סינתזה חדשה"¹⁷⁴. דרך זו
ניכרת בנושאים מרכזיים במשנתו, ואזכיר אותם שוב:

ריבוי תארים: תורת התארים העצמיים של רח"ק קרובה מאד לתורת הספירות הקבלית,
מחד, אבל מאידך גם לתורת השילוש הנוצרית¹⁷⁵. זאת, כמובן, תוך התנגדות לתורת
התארים השליליים מבית מדרשו של הרמב"ם;

השגחה: בניגוד לרמב"ם ולרלב"ג, רח"ק מקבל מאבנר מבורגוס את ההשקפה שאלהים
משגיח על הפרטים, מתוך מטרה להיטיב, ובכך מפנים השקפה דטרמיניסטית חריגה בנוף
ההגות היהודית. אלא שלעומת אבנר שטען שאלהים אינו משגיח על ישראל, מדגיש רח"ק
דווקא השגחה כזו¹⁷⁶;

החטא הקדמון: באופן חריג למדי בהגות היהודית מקבל רח"ק רעיון זה, אך סובר שדווקא
ביהדות יש שחרור ממנו¹⁷⁷;

קרבת וכפרה: רח"ק מפנים את תפיסת הקרבן ככפרה על החטא הקדמון, אבל בניגוד
להשקפה הנוצרית בדבר קרבנו של ישו המכפר על החטא הקדמון, גורס רח"ק שדווקא
בקרבן העקדה יש כפרה עליו¹⁷⁸;

הברית החדשה והתורה: רח"ק מדגיש, שדווקא הברית שנכרתה עם אברהם אבינו, ברית
המילה, היא הברית החדשה¹⁷⁹. למול טענות נוצריות שהתורה היא התורה הנוצרית דווקא,
אשר דוגלת ברוחניות טהורה, רח"ק מדגיש, ש"אי אפשר שתהיה [התורה] בטלה ... אלא
כשתומר באחרת" (שנ"ב). תורת המצוות בכלל, והתורה שבעל פה בפרט, הן הדרך לעבודת
השם הנכונה, מכיוון שלא הומרו בתורה אחרת, שלמה ממנה;

¹⁷³ בדינו נמצא 'ספר ביטול עיקרי הנוצרים', אשר נשתמר בגרסתו העברית, בתרגומו החלקי של יוסף בן
שם טוב. ראה לסקר, ספר ביטול, 15. ספר הפולמוס השני של רח"ק לא נשתמר. שם, 17.

¹⁷⁴ אופיר, הרח"ק, 109.

¹⁷⁵ ראה חלק ראשון, סעיף ב.1., ד. 1., ואת דברי הרוי על השפעת תורת השילוש על תורת התארים
העצמיים.

¹⁷⁶ ראה חלק ראשון, סעיפים: א.1.1., א.2.1., ד.2., ד.3.3.

¹⁷⁷ ראה חלק ראשון, סעיף ד.1.2., ועל השחרור ממנו – בסעיפים ד.2.2., ד.3.2., ד.4.2.

¹⁷⁸ ראה חלק ראשון, סעיף ד.3.2.

¹⁷⁹ ראה חלק ראשון, ד.2.2.

השארות הנפש: בניגוד להשקפות רמב"ם ורלב"ג (ואמנם – תוך הסכמה עם השקפה רווחת ביהדות), ולמול התקפות נוצריות על כך שאין עדות לעולם הבא בתנ"ך¹⁸⁰, מדגיש רח"ק תורה של הישארות הנפש מתוך אהבה, בהתאם לתפיסות נוצריות כמו זו של דונאס סקוטוס¹⁸¹. ונראה שאפשר להוסיף לרשימה זו גם את השקפת רח"ק על **המשיח** ואולי יסודות נוספים בהשקפתו, עליהם לא עמדנו בחלק א'. דינו ברשימה עד כאן בכדי להבחין בבהירות עד כמה הושפע רח"ק מתפיסות נוצריות, השפעה שיש בה הפנמה ופולמוס כאחד. ניתן לצפות, שהשפעה כזו תהיה גם ברעיון אופייני כל כך לנצרות: האהבה.

ג. **מרכזיות רעיון האהבה בנצרות:** הנצרות ידועה כדת המעמידה את האהבה במרכזה. נקודה זו היא מן המפורסמות שאינן צריכות ראיה. למן הברית החדשה¹⁸², דרך אוגוסטינוס¹⁸³, ומאוחר יותר בהגותו של תומאס אקווינאס¹⁸⁴, היתה האהבה יסוד מרכזי ביותר בנצרות. המקורות שהוזכרו – הנן כמובן רק דוגמאות בולטות (של מקורות משפיעים במיוחד) למגמה רווחת בכל שדרות הנצרות.

¹⁸⁰ רח"ק מתייחס לטענות אלה במקומות שונים. למשל ביחס למינים האומרים ש"אין תחית מתים מן התורה" (רל"ד). הוא מודה, חלקית, בנכונות טענה זו: "ואמנם היעודים הנפשיים [=השארות הנפש] לא באו כל כך מפרשים בתורה" (רנ"ט). עם זאת, במסורת שבעל-פה הם ברורים: "אבל נתאמתו בקבלה" (שם).

¹⁸¹ עניין זה נזכר בקיצור בחלק א סעיף ד.5.3, אבל ראה בעיקר הרוי, ברנאט מטאגי, 141-154. הרוי הצביע על ההיכרות שהיתה, כנראה, לקרשקש עם המשורר וההומניסט ברנאט מטגי, בהיות שניהם אינטלקטואלים בני אותו דור בברצלונה אשר היו מבאי ביתם של מלכי אראגון וסאראגוסה, ובייחוד בחצרם של יוחנן וויאולאנטי (1387-1396). הוא מראה קירבה בין תורותיהם של שני האישים בשאלת הנפש והישארות הנפש.

¹⁸² בברית החדשה, ובעיקר בדברי פאולוס, ניכר מהלך של התנתקות הנצרות מהיהדות כידת מצוות, והפיכתה לדת רוחנית, המבוססת על אהבה ואמונה רוחנית באל. פאולוס קרא לנתק את הקשר בין תורת החוקים היהודית לבין הדת, ולהעמיד את הדת על אמונה פנימית ועל אהבה. ראה, למשל, "אל הרומיים" ב 12-29, ועוד הרבה. ניתוק זה הביא להדגשת ה'אמונה' וה'אהבה' לאל במקום המצוות: "ועתה בבלי תורה צדקת אלהים יצאה לאור... "והיא צדקת אלהים באמונת ישוע המשיח..." (שם, ג 22-23). יחסו של אלהים לעולם הוא יחס של אהבה (שם ה 8), והוא הודיע את אהבתו על ידי המשיח, שמת בעד האנשים החטאים. הדרך להשתחרר מן החטא בו שרויים חיי אדם היא על ידי האהבה והאמונה במשיח, שהוא ביטוי לחסדו ואהבתו של אלהים (שם ו 23).

¹⁸³ ראה: . Kirwan C. *Augustine*, London and New York 1989, pp. 58-70, מראי מקום להגות אוגוסטינוס – אצלו שם. כן ראה צ'דוויק ה., אוגוסטינוס (אוקספורד 1989), ירושלים תשנ"ט, ע' 28, 57, 68-69, 102-103. מראי מקום לגבי הגות אוגוסטינוס – אצלו שם.

מתבקשת, אפוא, ההשערה, ש'משנת האהבה' מבצעת את אותה תנועה של פולמוס כפול: מחד, ויכוח עם רציונאליזם יהודי, תוך הפנמה של מרכזיות האהבה הנוצרית, ומאידך - פולמוס עם הנצרות בכליה היא. עתה יש לברר את הרקע אשר עליו צמחה 'משנת האהבה', בכדי להבין את הביקורת הפנים-יהודית הטמונה בה.

פרק ב: זרמים רציונליסטיים ביהדות

נגדם יוצאת 'משנת האהבה'.

בחלק א' ראינו, שבתורת רחוק יש מגמה אנטי-שכלתנית ברורה, תוך פולמוס עם השקפותיהם של הרמב"ם והרלב"ג¹⁸⁵. הוא תוקף את בעלי ה'פילוסופיא' על זניחת ההשקפה המסורתית היהודית, חוסר אמונה בהשגחה פרטית, בתחיית המתים, ועל העמדת האידיאל המדעי מעל לאידיאל התורני. עולה, אם כן, שאלה, מהי המגמה השכלתנית הזו, כנגדה הוא יוצא? בער, בספרו המונומנטאלי 'תולדות היהודים בספרד הנוצרית', תיאר שכבה יהודית משכילית ומבוססת, אשר לא התייחסה למצוות הדת כמחייבות, מפני שלדעתם, הכרתם הפילוסופית מזכה אותם שלא להזדקק לקיום המצוות הלכה למעשה. גישה פילוסופית-אוורואיסטית זו, אשר התקבלה על-ידי שכבת העילית בחברה היהודית בספרד, היתה השורש לספקנות שפשתה בקרב יהודים בתוכה במשך כמה דורות. לספקנים אלה, סבר, היה קל יותר לחצות את הגבולות שבין הדתות, בגלל הכפפתם את התורה היהודית הפרטיקולרית לאמת הפילוסופית, הנשגבת מכל דת נורמטיבית. הנה דבריו: "אנשים, שהביטו כל הימים מגבוה על פשוטי העם הזהירים במצווה קלה כבחמורה והפגינו השקפתם זו, אף בשעת חירום לאומה ולדת, לא מצאו בלבם בשעת הניסיון את הנכונות הנפשית ליהרג ולא לעבור. הם קיבלו עליהם את טקס הדת הזרה, כשם שמשכו קודם-לכן בעול מצוות התורה, ובלבם נשארו נאמנים ל"דת השכלית", עיקר אמונתם של המשכילים האורואיסטים, היהודים והגויים"¹⁸⁶.

¹⁸⁴ ראה דיון בסעיף ג.2, ובעיקר אצל וולמן, אהבת אלהים – הדוקטורט כולו.

¹⁸⁵ ראה חלק א', בעיקר ד.5.3, וגם ב.2, ובמקומות פזורים לאורך כל העבודה.

¹⁸⁶ בער, תולדות, 308.

הקושי בתזה של בער היה, שלא אותר חוג משכילי בעל מאפיינים כאלה ממש. הנה דברי דב שוורץ, אשר דן בשאלה זו: "הבעיה שניצבה בפני המחקר היתה סבוכה ביותר, שכן פילוסופים אלה לא נמצאו כלל! אדרבא, כתבי הפילוסופים במחצית השנייה של המאה ה-14 ובראשית המאה ה-15- הציעו לכאורה משנה קונוונציונאלית ביותר"¹⁸⁷. בעוד שרבו העדויות למגמות שכלתניות של ירידה דתית (ראה להלן), היה קושי לאתר את אותם בעלי ה'פילוסופיא' עצמם, נגדם, כאמור, יוצא רח"ק.

במהלך השנים, הצביעו חוקרים שונים על מגמות אוורואיסטיות ביהדות ספרד. כך, למשל, התחקה רביצקי¹⁸⁸ על דרכם הפרשנית של יוסף אבן כספי¹⁸⁹ ומשה נרבוני ל'מורה נבוכים'. אלה נטו לחשוף ב'מורה נבוכים' את מגמתו האזוטריה, ולהסביר את הסתירות שבו לדעת אריסטו – כנובעות ממגמת ההסתרה של הרמב"ם עצמו. הם סברו אפילו, שהרמב"ם האמין בקדמות העולם, על כל ההשלכות הדתיות מרחיקות-הלכת שנובעות מכך לשיטת הרמב"ם עצמו, ולדת היהודית בכלל¹⁹⁰. אבל ניתן היה להמשיך ולטעון, שמגמה פילוסופית זו המשיכה לשמור על מצוות התורה מתוך קבלת הדת כמוסכמה חברתית, בגלל חשיבותה המדינית¹⁹¹. בעשור האחרון חלה התפתחות במחקר בנקודה זו. דב שוורץ הצליח לאתר חוג של הוגים בעלי מכנה משותף פילוסופי, אותם הוא מכנה 'החוג הניאופלטוני'¹⁹².

¹⁸⁷ שוורץ, "הירידה הרוחנית-דתית של הקהילה היהודית בספרד בסוף המאה הי"ד", פעמים 46-47, תשנ"א. קיצור: שוורץ, הירידה, 95.

¹⁸⁸ רביצקי א., סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו", בתוך: על דעת המקום, ירושלים תשנ"א. קיצור: רביצקי, סתרי, 147-148.

¹⁸⁹ השווה גם כשר ח. "יוסף אבן כספי כדרשן פילוסופי, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשמ"ג, עמ' 16, 42-43, 49, ועוד שם.

¹⁹⁰ רביצקי מצטט את דברי נרבוני. ראה רביצקי, סתרי, ע' 148 (המקור: נרבוני, הפירוש למורה נבוכים ג, יג, דף נב ע"א). אין כאן מקום לדון בהשלכות אלו. אסתפק בקביעה, שמשתמע מהן טשטוש קיצוני בין השקפת הרמב"ם להשקפת אריסטו. על חומרתן ניתן ללמוד מדברי י. אברבנאל לפרשנות זו: "כבר נמצאו מבני עמנו חכמים בעיניהם, חכמים המה להרע... לכבוש את המלכה תורת ה' תמימה, מלא לבם אותם לומר שזהו החדוש אשר כיונה התורה האלקית להודיעו בספור מעשה בראשית, אשר הוא אצלם חכמת הטבע כפי מה שבארוה חכמי יון בספריהם, ובאו מפני זה לזייף הכתובים ולגלות פנים בתורה שלא כהלכה וכאמת. ומזאת הכת הארורה היו אבן כספי ופלקירא ואבנר הנרבוני ואלבלג וזולתם." (אברבנאל י., מפעלות אלהים, למברג תרכ"ג (דפוס צילום ירושלים תשכ"ז), אצל רביצקי שם.

¹⁹¹ דהיינו: גם אם אין התורה היהודית 'אלוהית' – הרי שלחוקיה המדיניים יש חשיבות ומשמעות רבה בעיני הפילוסוף האורואיסט.

¹⁹² ראה שוורץ, הירידה, 101, ובעיקר שוורץ, ישן בקנקן חדש, משנתו העיונית של החוג הניאופלטוני בפילוסופיה היהודית במאה ה-14, ירושלים תשנ"ז. קיצור: שוורץ, ישן. ראה הספר כולו. בספר זה הוא

מי היו בני חוג זה? שוורץ מציין את ההוגים הבאים, על פי השפעתם במחצית השנייה של המאה ה-14: - בשנים 1350-1360 - שלמה אבן יעיש, ר' שלמה פרנקו ור' שלמה אלקונסטנטין; בשנים 1380-1360 - ר' יוסף טוב עלם, ר' עזרא גטיניו ור' שמואל אבן צרצה; משנות השמונים עד לראשית המאה ה-15 - ר' שם טוב אבן שפרוט ור' שם טוב אבן מאיור.

במשנתם של אלה הוא מראה מגמה דתית אינטלקטואליסטית קיצונית¹⁹³, הכפפה רדיקאלית של התורה לעיון השכלי¹⁹⁴, ביאור סיפורי ניסים במקרא כמתרחשים במראה הנבואה, אמונה שההשגחה היא כללית בלבד, ואינה פרטית¹⁹⁵. כן אופייני להוגים אלה פירוש אלגורי למצוות, אשר מטרתו להראות שהתורה אינה למעלה מן השכל¹⁹⁶. בנוסף מזהה שוורץ אצל בני חוג זה מגמות אנטינומיסטיות, משני סוגים. הראשון – מזהה את התורה עם החכמה, ומכפיף את הראשונה לשנייה. השני – אוורואיסטי – מפריד בין השתים לחלוטין. דוגמה לראשונה מצויה בכתבי שמואל אבן צרצה¹⁹⁷, היוצר זיהוי מוחלט בין התורה לחכמה. בזיהוי כזה יש יסוד אנטינומיסטי, משום שמיטשטש ההבדל בין החכמה הפילוסופית, האוניברסאלית, אשר אינה מחייבת מצוות, לבין כוונתה האמיתית של התורה. יש לשאול, אפוא: מדוע לקיים את מצוות התורה, אם ניתן להגיע לתכליתה, היא החכמה האוניברסלית, בלעדית? יתכן שאין כאן חצייה

מוכיח שקבוצה זו מהווה חוג, לפי תפיסות האלוהות, הבריאה, הנפש והמוסר שלה. תפיסות אלה הן בעיקרן ניאופלטוניות, אם כי מסגרת הדיון שלהן היא אריסטוטלית אוורואיסטית.

¹⁹³ כך, למשל, אבן יעיש: "ומשה אמר ובחרת בחיים (דב' ל: יט), שיגביר האדם שכלו אשר איננו תחת המזל על חומרו, ומי שאינו מגביר הוא שב תחת המזל' (דף 278 א) אצל שוורץ, הירידה, 101. דוגמאות נוספות שם, וכן בשוורץ, ישן, פרק רביעי.

¹⁹⁴ זו מופיעה כבר בכתבי הרמב"ם ואבן עזרא, אבל מתבטאת ביתר בהירות בדברי החוג הניאופלטוני. על גישה זו ניתן ללמוד מדברי המתנגד החריף לה, שם טוב אבן שם טוב: "אחר כך באו אחרים חכמים מחוכמים בני אלי"ם, ואחרים שועלים קטנים מחבלים כרמים, ונמשכו אחר דעות היוונים. וקבעו בדעתם כי התורה והאמונה לשכל האדם נתנו, ואין צורך לנבואה ולקבלה כדעת היוונים, וכשלא יכלו להכחיש המוסכם והמקובל מאומת מהדת, השתדלו לקיימה באופן שלא תחלוק על שקול דעתם." שם טוב אבן שם טוב, ספר האמונות, דף ג ב. קיצור: שם טוב אבן שם טוב.

¹⁹⁵ השקפה כזו מופיעה כבר אצל הרמב"ם (למשל בתפיסתו שפעולת האל היא על פי חוק טבע, ראה למשל מו"נ עו), אבל ביתר חריפות אצל רלב"ג, המקדים את ה'חוג' הרציונאליסטי הזה, למרות שלא היה דווקא ניאופלטוניסט: "...כי מהשכל הפועל יגיע הידיעה בסיודור אשר לזה הפרט מצד הגרמים השמימיים לא במה שהוא זה הפרטי, אבל במה שהוא חי זה הפרטי בזמן שהאנשים אשר יולדו בהיות הגרמים השמימיים בזה המצב, אשר היו בעת הוולד זה הפרטי באופן אשר יולד בו, ולפי שמצד הסיודור אשר מצד הגרמים השמימיים יהיו כל האנשים ההם בתורה אחד ומקרים אחדים". רלב"ג, מלחמות, מ"ב פ"ה יח עמודה 2.

¹⁹⁶ אבן יעיש, דף 133א. מראה מקום זה, ונוספים עם דיון בהם, אצל שוורץ, הירידה, 107-111.

¹⁹⁷ שמואל אבן צרצה, מקור חיים לט, ד. מקורות נוספים ודיון בהם, אצל שוורץ, הירידה, 103-105.

של הקו המפריד בין הקפדה על המצוות (כדרך להשתלם מבחינה שכלית), לבין אי הקפדה עליהן. אולם יש קירבה רבה אליו.

דוגמא לסוג השני, האורואיסטי של אנטינומיזם, יש בדברי שלמה פרנקו ועזרא גטיניו (המעתיק את דבריו של פרנקו). פרנקו מתיחס ישירות לאבן רושד, ואומר ש"הלימוד התורני צריך להיות זר מדרכי הפילוסופיה, ושאי אפשר שיתישב הטעם זה עם זה, וכך הוא באמת"¹⁹⁸.

עד כאן – עיקרי מסקנותיו של שוורץ. כללית – נראים טיעוניו משכנעים מאוד. ראוי רק לברר, האם מסתכמת המגמה של ירידה דתית רק בחוג ששוורץ מכנה "ניאופלטוניסטי". שהרי המגמות של רציונליזם פילוסופי ביהדות ספרד חרגו מעבר להשקפה הניאופלטונית, והיו שנטו דווקא לאריסטוטליות (כמו אבן כספי ונרבוני, שהוזכרו לעיל). הרח"ק, מכל מקום, אינו תוקף דווקא השקפות ניאופלטוניסטיות, אלא את הרמב"ם והרלב"ג, שהושפעו בעיקר מהזרם האריסטוטלי המוסלמי.

כאן ראוי לציין, שרח"ק לא היה יחיד בביקורתו זו. על תופעת הירידה הדתית – בעקבות ההשתקעות בפילוסופיה – התריעו כמה אנשי הגות על סף המאה ה-15: ר' יצחק בן ששת (ריב"ש)¹⁹⁹, ר' מנחם בן זרח, יצחק (פרופיאט) דוראן, הוא האפודי²⁰⁰, ר' חיים אבן מוסה²⁰¹, ור' שלמה אלעמי (אבן חלמיש)²⁰².

בין אם נשא הרציונאליזם הפילוסופי אופי ניאופלטוניסטי, ובין אם אריסטוטלי, נראה לנו נכון תיאורו של מיכאל גלצר, הדן בגורמים להמרת דת בספרד בסוף המאה ה-יד: "על סמך דוגמה זו [ה'חוג הניאופלטוניסטי אותו איתר דב שוורץ במחקרו] ניתן לחזק את טיעונו של בער, שלאחר כשלוש מאות שנה של השפעת הגישה השכלתנית על חוגים בקרב יהודי ספרד, החלישו דעות אלו את האמונה והכשירו את הקרקע להמרה לנצרות"²⁰³.

¹⁹⁸ פרנקו, דף 52; גטיניו, סוד יי' ליראיו, דף 250, 251א. אצל שוורץ הירידה ע' 104.

¹⁹⁹ הרשמן, א., רבי יצחק בר ששת הריב"ש, דרך חייו ותקופתו, ירושלים תשט"ז. קיצור: הרשמן. ע' נז-נח.

²⁰⁰ הקר י., "מקומו של ר' אברהם ביבאג' במחלוקת על לימוד הפילוסופיה ומעמדה בספרד במאה הטי"ו", דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות, ירושלים תשכ"ט, ג, ע' 151-157. קיצור: הקר.

²⁰¹ בער, תולדות, 369.

²⁰² איגרת מוסר, עמ' מא-מג. הרשימה כולה – מופיעה אצל שוורץ, הירידה, ע' 93. ראיתי לנכון להביא כאן את כל השמות וההפניות הבבליוגרפיות, בכדי שניתן יהיה לקורא להתרשם מהיקף הפולמוס ומעומקו.

²⁰³ גלצר, 106.

התקפותיהם של שומרי-אמוני היהדות מסוגו של רח"ק על רציונליזם פילוסופי משקפות את מציאות הדור בו פרצו גזרות קנ"א. מסתבר, שה'אינוס' וכפיית הנצרות בכח – היה רק אחת מהסיבות להמרת דת. לצד ה'אנוסים' ממש, היו 'קונוורסוס', כלומר יהודים אשר בחרו להמיר את דתם. ניתן ללמוד זאת מהמומר פבלו די סנטה מריה (לשעבר ר' שלמה הלוי), שהפך להגמונה של עירו בורגוס. בתיאורו את פרעות קנ"ה הוא מספר, שפרעות אלה הוכיחו ליהודים שהשגחת האל סרה מהם, והביאו לכך שהודו בטעותם, והתנצרו²⁰⁴. דהיינו: מעבר לכפיה, היה כאן אקט רצוני של בחירה בנצרות, משיקולים אמוניים תיאולוגיים. יהושוע הלורקי, תלמידו היהודי, מונה ארבע סיבות אפשריות להמרת דת: א. חיפוש אחר עושר וכבוד; ב. טעות כתוצאה מהעיון הפילוסופי; ג. יאוש ממצב עם ישראל בגולה; ד. גילוי פירושים חדשים לנבואות שבמקרא, והשתכנעות בצדקת הנצרות²⁰⁵. כידוע התנצר, בסופו של דבר, גם הלורקי עצמו ב1412. לענייננו חשוב לשים לב, שבין נימוקיו הוא אינו מונה את הפחד מהרג ופרעות כמרכזי. בדבריו על היאוש ממצב היהודים בגולה יש רמז לפרעות קנ"א²⁰⁶, אך הוא מבטא טענה תיאולוגית, ולא נימוק תועלתני. מבין ארבע הסיבות שהוא מונה, שלוש שייכות לתחום התיאולוגי, ורק אחת מדברת על שיקולי כדאיות כלכלית. הדבר צפוי כאשר עוסקים בתכתובת של 'תלמידי חכמים' כמו ר' שלמה הלוי ויהושוע הלורקי, אבל הוא גם פותח צוהר לראות את הלכי רוחם של משכילים מסוגם, אשר המירו כתוצאה מעיון שכלתני-תיאולוגי. את הלכי הרוח האלה בדיוק ביקש רח"ק לתקוף, על ידי הצגת היהדות באופן אחר ושונה מתפיסתם הם אותה.

בער קובע כך: "בצדק חיפשו קנאי הדת שבמחנה ישראל את סיבת בגידתם בהשכלתם הפילוסופית ולעומתם הציגו למופת את פשוטי העם ואת הנשים, שעמדה להם אמונתם התמימה בשעת הנסיון"²⁰⁷. כנגד כל יהודי אשר מת על קידוש השם, היו כמה יהודים אשר העדיפו להתנצר. קהילות שלמות המירו את דתן, בלחץ המאורעות. בדינמיקה זו בולט היעדר-המנהיגות של השכבה העשירה והמשכילה. עקב פערים כלכליים עצומים בקהילה היהודית נוצר ניכור בין השכבות העממיות לבין הפרנסים, העשירים אשר באו בקשר מתמשך עם השכבה הנוצרית הגבוהה. פערים אלה באו לביטוי בתקופה זו של לחץ, בה לא השכילה המנהיגות לגבש את

²⁰⁴ גלצר מ., "פבלו די סנטה מריה – שלמה הלוי – ויחסו לגזרות קנ"א", בתוך: אלמוג ש.ץ (עורך), שנאת ישראל לדורותיה, ירושלים 1985. קיצור: גלצר, פבלו, ע' 153-151. על-פי ספרו של די סנטה מריה, סקרוטיניום סקריפטוריום 1591, אצל גלצר, שם.

²⁰⁵ גלצר "בין יהושוע הלורקי לשלמה הלוי", פעמים תשנ"ג 54, ע' 103-116. קיצור: גלצר, הלורקי, הלורקי,

104.

²⁰⁶ שם, 106.

הקהילה כנגד הדרישה להתנצר. כך קרה גם בקהילת מולדתו של רח"ק, ברצלונה. ברשימה של אנוסים מיהודי ברצלונה, שהגישו תביעה משפטית בענין החזרת חפציהם השדודים, בולטים שמותיהם של נכבדי הקהילה ומיוחסיה, תלמידי חכמים, רופאים וסוחרים אמידים, שהיו קודם-לכן מנהיגי הציבור ועמדו בקשרי ידידות עם הריב"ש ועם ר' חסדאי קרשקש²⁰⁸. יצחק בער בדק רשימה של 130 נטבלים בברצלונה. מבין 130 נטבלים הרשומים ברשימה זו, הוא הצליח לזהות 33 לפי מעמדם האישי הגבוה, משום שנזכרו כרופאים, בנקאים, חתומים על שטרי-חוב, ועוד²⁰⁹. למסקנתו של בער בדבר חולשתה הדתית של השכבה המשכילית יש לצרף הסתייגות. יתכן שהתיאור של בער את השכבה העשירה והמשכילה כמזלזלת במצוות הוא מוגזם, ולמרות הגישה הרציונאליסטית היא שמרה על מסגרת הדת כהלכתה²¹⁰. למרות זאת אין סיבה לדחות את הקביעה, שזו לא עמדה בלחץ הנוצרי, ולא סיפקה הנהגה נחושה המקיימת את הדת היהודית.

על ריבויים של משכילים יהודים-לשעבר בקרב ה'קונברסוס' ניתן ללמוד גם מספרו של רח"ק עצמו, 'ספר ביטול עיקרי הנוצרים'. בן-ציון נתניהו מראה, ש'קהל היעד' של 'ספר ביטול עיקרי הנוצרים' הוא האצולה היהודית (הספר נפתח במשפט "שרים ונכבדים בקשו ממני ויפצרו בי לחבר מאמר" (ע' 34 במהד' לסקר)²¹¹. אלה בקשו מרח"ק להסביר למומרים את שקריות הנצרות. נתניהו מסביר, שה'אנוסים' התנצרו מרצון, ולא חיו כיהודים בסתר, ולכן יכול היה להיכתב ספר כמו 'ספר ביטול עיקרי הנוצרים'. לסקר מקבל את דעתו, ומוסיף עליה שהקהל המיועד של ספר 'ביטול עיקרי הנוצרים' היה קהל מלומד מאד. הספר אינו קל לקריאה, הטיעונים הם לפעמים מסובכים, וניכר שהמחבר מניח-מראש שקוראיו מכירים את תורתו של אריסטו. הוא מציין ש"בלי ספק היה לקורא המיועד רקע חינוכי מפותח ומגוון"²¹². מכאן שספר זה עצמו מהווה עדות לשכבה משכילה שהמירה את דתה ספק מאונס ספק מרצון.

²⁰⁷ בער, תולדות, 304.

²⁰⁸ שם, 290.

²⁰⁹ אמנם, כפי שמציין בער, עלולה להיות כאן הטיה: מטבע הדברים דווקא הידועים מבני הקהילה הם המוזכרים ברשימות. מיעוטם ברשימות של מומרים שביקשו להחזיר לידם רכוש – יכול להיות מוסבר בכך שהיה להם פחות רכוש. אך אין בכך בכדי לסתור את עובדת התנצרותם של בני השכבה הגבוהה, ורבים מאלה.

²¹⁰ הסתייגות זו למדתי ממורי, פרופ' א. רביצקי.

²¹¹ Netanyahu B.Z., The Marranos of Spain, New York 1966. קיצור: נתניהו, עמ' 86-87.

²¹² לסקר, מבוא, 19.

ועוד: גם כאשר נשאלת השאלה, מיהו קהל היעד של 'אור השם', התשובה המתבקשת דומה לזו שלעיל. מכיוון שזהו ספר פילוסופי קשה ביותר (יש אומרים-מהקשים שנכתבו בעברית) – הרי שיועד לקהל מלומד. מהמתקפות החוזרות ונשנות שיש בו על דתיות אינטלקטואלית-פילוסופית ניתן ללמוד שלפחות חלק מקהל היעד שלו היה שכבה משכילית זו בדיוק, שכבה אשר הספר מיועד להתמודד על נפשה ויהודיותה.

כעת מתבהרת בפנינו התמונה של הרקע לכתיבת 'אור השם'.

בויכוחים הנשנים והולכים אשר נכפו על היהודים מצד הנוצרים, עמד לא פעם הרציונאליזם היהודי כנגד האמונה הדוגמטית הנוצרית. כך תקפו היהודים בעלי ההשכלה הפילוסופית את הנוצרים על אמונתם התמימה, הבלתי מדעית, על היותה חסרת הצדקה הגיונית. כנגדם עמדה דווקא האמונה הנוצרית הזו, הלא רציונאלית במהותה, הרגש הדתי העז, האהבה לאל. ניתן ללמוד זאת גם מ'איגרת למחרף' של אבנר מבורגוס לרעו ללימודים לשעבר, ר' יצחק פוליאקר²¹³. האחרון, היהודי, מבטא עמדות יהודיות מקובלות של רציונאליזם פילוסופי, לפיהן אלהים הינו 'אלוהי הטבע', השגחתו הנה השגחה כללית בלבד, אין ניסים של ממש, והעבודה הדתית היא ההשתלמות המדעית-פילוסופית. כמו רמב"ם ורלב"ג הוא גורס שאין השארות-נפש פרטית, אלא רק הידבקות בשכל הפועל, וזה טיבו של השכר שניתן לצדיקים-הפילוסופים. כנגדו גורס אבנר הנוצרי, שאלהים משגיח על הפרטים ונותן שכר ועונש באופן אישי לצדיקים ולרשעים, השכר הינו בהישארות הנפש הפרטית, אלהים עושה ניסים באופן רצוני, והעבודה הדתית אינה פילוסופית, אלא אמונה תמימה. הניגוד בין אמונתו התמימה לרציונאליזם ה'יהודי' של פוליאקר – בולט ומאלף. רח"ק, אשר הכיר היטב את התקפות אבנר, הזדהה עם חלקים חשובים של דבריו. בקרב על ליבם של בניה הנבוכים של הקהילה היהודית, הבין רח"ק שהכיוון הדתי הרציונאליסטי-פילוסופי אינו נכון, ואין בו בכדי לחזק את היהודים באמונתם. בתוך כך הוא הפנים חלקים שלמים מתורתם של מתנגדיו העיקריים – הנוצרים.

כפי שצוין למעלה, רח"ק עצמו היה שייך מבחינה סוציו-אקונומית לשכבה המשכילית אותה ביקר, ועמד בקשר אישי עם רבים מאלה שהמירו אחר כך את דתם. באופן אישי הוא פעל ככל יכולתו בכדי לחזק את הקהילה היהודית. בשני העשורים שבאו לאחר פרעות קנ"ה הוא עמד,

²¹³ ויכוח זה התרחש, אמנם, בדור קודם לדורו של רח"ק, אבל העמדות שהובאו בו זהות לאלה שבדורו של רח"ק, וחשוב להזכירו בגלל השפעתו הישירה של אבנר על רח"ק. על הויכוח ראה אבנר, איגרת, בעיקר עמ' 342-375.

כמנהיגם הרשמי של יהודי אראגוניה, בראש מאמץ של שיקום וחיזוק קהילות יהודיות. גם את מפעלו ההגותי יש להבין כהתמודדות מול ההמרה הסיטונית. אל מול הלחץ הנוצרי הוא נקט בדרך הפוכה לזו של רבים מבני מעמדו: דרך של לקיחת אחריות, של מנהיגות העם לשכבותיו השונות והזדהות עימם.

פרק ג: מקורות נוצריים ל'משנת האהבה'

מטרת הדיון בפרק זה להתחקות אחר השפעות נוצריות על משנת רח"ק בכלל, ועל 'משנת האהבה' בפרט. השפעה מובהקת יש לאבנר מבורגוס, ואותה אדגים בפירוט יחסי. בנוסף אשער, שמקור מרכזיותו של רעיון האהבה עצמו הינו פרי השפעה נוצרית. השערה זו תישאר ללא ביסוס מדויק, בשלב זה. בהתאם לסברת העריכה שנידונה בחלק א', השערתו היא שרח"ק הושפע מכל אחד מהם בזמן שונה, דבר המשתקף בספר 'אור השם' עצמו. הדיון להלן בנוי בהתאם להשערה זו (אם כי יש אפשרות – רחוקה לדעתי – שסדר ההשפעות היה הפוך).

ג.1. השפעת אבנר מבורגוס

אחד ההוגים הנוצרים אשר מוסכם היום שהשפיעו באופן ישיר ועמוק על רח"ק - הוא אבנר מבורגוס²¹⁴. אמנם אצל אבנר לא עמדה האהבה במרכז השיטה, אבל המהלך הרעיוני שלו היווה, כנראה, תשתית לפיתוחה של 'משנת האהבה' אצל רח"ק. אדגים את הקירבה ביניהם לפי ספרו 'אגרת תשובות למחרף', בו מבקר אבנר מגמות של רציונאליזם הפילוסופי אשר שלטו ביהדות, ומתווכח עם נציגן, ידידו לשעבר ר' יצחק פוליאקר. כן אעזר בסיכומו של בער וציטוטיו מספרו של אבנר 'מנחת קנאות'. לצערי, הספר עצמו, וכן הספר החשוב 'מורה צדק' – אינם בידי. אבל

²¹⁴ אבנר השפיע על קרשקש כבר ב'דרשת הפסח', בעיקר בסוגיות העוסקות בשאלת הבחירה, וראה על כך רביצקי, דרשת ע' 34-48, בער מנחת 188-206. עוד עוסק בכך פלדמן בשני מאמרים. ראה: פלדמן, התיאולוגיה ע' 328, הנ"ל, ויכוח, ע' 15-54. רשימת מחקרים מלאה יותר בהם נידונה סוגיה זו, בעיקר בשאלת הדטרמיניזם, ראה אצל רביצקי שם.

נראה שדי יהיה בהדגמה להלן בכדי לעמוד על ההשפעה הגדול על רח"ק. את זו אראה בעזרת הפניות לדיון לעיל, בחלק א' של מחקרי.

ג.1.1. תקיפת האינטלקטואליזם היהודי:

החכמה, לדעת אבנר, אינה מחייבת "...להאמין בשום אמונה מקובלת"²¹⁵. מדוע? משום שהדעת היא אינסופית, ולכן ההשתלמות בה לא תיגמר לעולם. ועד שלא תיגמר השתלמות הדעת, לא יוכל אדם להימנע מהספק, שמא אמונתו היא חלקית בלבד, ומעבר לה עומדת אמונה אחרת, או הספק הקר. לכן היחס לתורה הוא של קבלה אמונית, ולא של חקירה אינטלקטואלית: "לא יהיה זה לאדם בה מצד שהוא... בעל נפש חכמה, אלא מצד שהוא בעל תורה"²¹⁶. אבנר תוקף את ניסיונו של פוליאקר לראות את התכלית הדתית "ידיעת [ידיעה] גרידא, שתכלית הכוונה בה לעצמה בלבד"²¹⁷. הוא דורש דתיות פשוטה, קבלה פשוטה של דברי התורה, הנביאים והחכמים, כנראה כנגד מגמות האלגורזיציה הפילוסופית של הפרשנים הרציונאליסטים. המאמין בכך שתכלית המצוות חכמה – הוא חסידה של דת הפילוסופים, ולא של דת-ה': "אבל המאמין... להיות מעשי המצות לצורך חכמת הפילוסופיה, אינו מאמין בתורת משה ונביאיה וחמיה, אלא בדת הפילוסופים מצד שהם פילוסופים ואוהבים החכמות יותר מכל הדברים, כפי חלופי סברותיהם ומחלוקותיהם באמיתיות"²¹⁸. האמונה הפילוסופית מביאה לזלזול במצוות, ומתרחקת מהאמונה הפשוטה: "...כי רוב המשתדלים באותן החכמות הם מופקרים לזלזל בתורה ובמצות יותר משאר בני אדם. ואולם האהבה המבוקשת מן התורה היא התלויה באמנות המקובלות הנרמזות בכתובים"²¹⁹.

מהלך זהה קיים אצל רח"ק, והשווה לחלק א', בעיקר סעיף ד.5, אבל גם: א.1.1, א.2.1, ד.1.

ג.2.1. אמונה בהשגחת אלהים בפרטים

באיגרת (שלא נמצאת בידינו) של פוליאקר לאבנר, הוא מציג, כנראה, עמדות הכופרות בהשגחה פרטית, מתוך חזרה על העמדות המסורתיות של הרציונאליזם היהודי (כמו הרמב"ם), המאמין בבחירה חופשית. אבנר אומר לפוליאקר: "כמו שהוכחתי מכח דבריך באגרתך האחר שחברת

²¹⁵ איגרת, ע' 342.

²¹⁶ שם.

²¹⁷ שם. התיקון – שלי, ואינו מוצע על ידי הכת.

²¹⁸ שם, 348.

בהכחשת האצטגנינות. באמרך "שאין הדברים המתחדשים בזה העולם מושגים ולא נודעים לשום יודע טרם היותם". ומה כפירה יש בעולם גדולה מזאת, לדעת כל בעל דת בהאמינך שאין הב"ה משגיח בבני אדם, ולא מבין את מעשיהם הפרטיים טרם היותם"²²⁰. כנגד 'כפירה' זו מעמיד אבנר השקפה של 'פרידיסטינציון', של גזרה קדומה של אלהים היודע את כל הפרטים בטרם היותם, ואשר בה גם התורה הנה חלק מן הסיבות הנגזרות מראש, ומיועדות להנחות את האדם בדרך הטוב המיועדת מאלהים. הגמול והעונש על המעשים – גם הם נגזרים מראש: "הרע יוצא מאליה על העושים הרע והטוב על העושים את הטוב"²²¹, משום שאלהים משגיח באופן פרטי על כל ברואיו, גומל לצדיק ומעניש את הרשע"²²², מתוך צדקתו. צריך אדם "שישכיל וידע שהקב"ה משגיח בארץ ועושה בה חסד ומשפט וצדקה"²²³.

על קירבתו של רח"ק לרעיונות אלה, בעיקר בכלל 'בהשגחה' (מאמר ב' כלל ב') – ראה דיון לעיל, חלק א' פרק ג כולו, בעיקר סעיפים ד.1, ד.2.1 - ד.2.5, ד.3.4. אלא שבדיונו של רח"ק יש שתי 'סטיות' מהשקפת אבנר. ראשית, הוא מדגיש מאד את השגחת האל מתוך רצון להיטיב דווקא (בעוד אבנר מדבר על השגחת-צדק). שנית, תפיסת האהבה יוצרת אצל רח"ק שינוי משמעותי. יתכן, שימשנת האהבה של רח"ק פורצת את ההשגחה הדטרמיניסטית הזו, והופכת להשגחה של אינטראקציה בין אהבת ישראל לאלהים, לאהבת אלהים לישראל. וראה ביחוד סיכום סעיף ד.3.3.

ג.3.1. דטרמיניזם

כמובן, שההשקפה הנגזרת מאמונה בהשגחה הדוקה כזאת – היא דטרמיניסטית. ואכן, השקפתו של אבנר מדברת על תפקיד הרצון במסגרת דטרמיניסטית הדוקה: "...שאם האדם בהיותו מוכרח ברצונו ע"י האנשים ובהכירו האונס שעושים לו אינו מוציאו בכל זה מלהיות לו רצון שעל ידו הוא מסכים בעצמו ורוצה בו ובוחר בו, כדי שלא יעשו לו עינוי ועונשים בעבור זה, על אחת כמה וכמה בהיותו נאנס בזה ע"י הכח העליון שאינו מכיר את האונס שעושים לו בזה אלא אחרי עיון רב, שזה אינו צריך להוציאו מלהיות לו רצון, ביותר שאינו צריך להוציאו מלהיות היכולת

²¹⁹ איגרת, 347.

²²⁰ איגרת, 351.

²²¹ בער, מנחת, 193.

²²² שם 195.

²²³ איגרת, 344.

נתונה בידו, והיכולת הזאת אינה רוצה לומר אלא היות המעשה תלוי ברצונו. ולזה השגיח החכם רבי עקיבא, במה שאמר הכל צפוי והרשות נתונה"²²⁴.

על דברים אלה מעיר בער, שהם זהים לדיון ב'אור השם' בכלל 'בבחירה' (השווה שם, מאמר ב כלל ה פרק ג, רי"א-רי"ז), ושרח"ק הביאם בשלמותם, אך בקיצור. ניתן להסכים עם הערה זו לגבי סעיף זה. אלא שבסיום ה'כלל' מסתמנת 'פריצה' של הדטרמיניזם ה'אבנרי' ההדוק, באמצעות השמחה במצוות, ויתכן ש'משנת האהבה' כולה מהווה פריצה רדיקאלית של הדטרמיניזם הזה. ראה דיון לעיל, חלק א', ביחוד סיכום סעיף ד.3.3. כן השווה פרק ד כולו, בעיקר סעיפים ד.1, ד.2 - ד.5.2, ד.4.3.

ג.4.1. גאולה מהחטא הקדמון:

כפי שראינו בחלק א, סעיף ד.1.2, מקבל רח"ק את התפיסה של החטא הקדמון. כך, כמובן, גם אבנר²²⁵. אלא שהאחרון חוזר על עמדות נוצריות מסורתיות בדבר אפשרות הכפרה והגאולה: "אלא שנשאר בנוצרים העיקר המזומן והמוכן להחזיר בהם את השלום שהועד לעולם הזה ולעולם הבא..." ולקבל דבריו של משיח ואת השלום התלוי בכך הוא תלוי בו בלי ספק..." כי אם ביאת המשיח בלבד המורה את הדרך הישר אשר הוא בכלל סיבה את הישועה..."²²⁶ השלום והגאולה מהחטא הקדמון תלויים בהודעה בישו, ובתפילה אליו. זוהי הדרך להשתלמות האדם: "ולכך צוה ישו הנוצרי להתפלל לאל "בכל יום ובכל עת ובכל שעה" ולומר "מחול לנו את פשעינו כמו שאנו מוחלין את הפושעים בנו" (מתי ו 12). וזה סיבה אל השלום כשימחול אדם לכל מי שחטא אצלו. וזה תכלית כל מה שיש באיפשרות להיות סיבה כפי טבע המציאות להסתלקות האיבה והקנאה והשנאה והתחרות והמלחמות והחרב והחנית ולהרבות השלום בבני אדם"²²⁷.

רח"ק מקבל, אמנם, את התפיסה הבסיסית של גאולה אישית מהחטא הקדמון. אין לדעת אם הושפע בכך מאבנר עצמו, כפי שהושפע ממנו בנקודות אחרות, או שהושפע מנוצרים אחרים. עיקר הפולמוס של רח"ק מכוון לאופן הגאולה: לא באמצעות אמונה במשיח, אלא באמצעות תורה ומצוות. רח"ק, אשר בפרעות קנ"א נפגע אישית מדרכה של הנצרות למעט את "המלחמות והחרב

²²⁴ בער, מנחת, 198.

²²⁵ אבנר, אגרת, 423.

²²⁶ אבנר, אגרת 423-424.

²²⁷ אבנר, אגרת, 423.

והחנית", ומניסיונה "להרבות השלום בבני אדם" – מתווה דרך אחרת. דרכו היא דרך התורה והעידון באמצעות מצוות, וכן באמצעות הנכונות לקורבן אישי בעד האמונה²²⁸.

ג.1.5. השארות נפש לא אינטלקטואלית:

בנקודה זו יש התאמה מלאה בין דברי אבנר לאלה של רח"ק. אין בכך בכדי להצביע על השפעה ישירה, שהרי לרח"ק היו מקורות יהודיים להיזון מהם בנקודה זו. אבל בגלל הקירבה הגדולה, בעיקר בקונטקסט של פולמוס אנטי-אינטלקטואלי, אעמוד על נקודה זו. אם כן, אבנר תוקף את השקפת פוליאקר, המבטא עמדות רציונליסטיות יהודיות מסורתיות בדבר השארות הנפש השכלית, תוך דבקות בשכל הפועל הכללי²²⁹. לעומתו הוא מבטא עמדה המאמינה בהשארות הנפש הפרטית: "כלומר שתשאר נפש כל אחד מבני אדם בפרט נבדלת כל אחת מחברתה זמן רב כדי שתקבל כל אחת ואחת בפני עצמה את גמולה הראוי לה, כפי מעשיה בזה העולם. ואין צורך לבקש ראייה בכאן על השארות הנפש הפרטית הזאת, כי אין זה מכוונת הויכוח שבין הנוצרים והיהודים לפי שהוא ידוע ומוסכם עליו אצל כל בעל דת וכל הכופר בו ככופר בכל התורה כולה, ועם שכבר הארכתי בביאורו בספר מורה צדק"²³⁰. דיעה זו, אשר הכופר בה "ככופר בכל התורה כולה" היא בדיוק העמדה הרציונאליסטית אותה תוקף רח"ק, באופן זהה לזה של אבנר²³¹.

ג.1.6. נקודות נוספות:

אזכיר במרוכז עוד כמה נקודות לפיהן מאפיין אבנר את הפילוסופיה, בדומה לרח"ק, ויוצא כנגדה. חכמת הפילוסופיה, הוא אומר, "היא רובה ספקות ומחלוקות וסותרות את הנסים והנפלאות, ואת חדוש העולם ותחיית המתים. וגם שיהיו מכח[ש]ים בהשגחת האל וגמוליו"²³². רח"ק מזדהה לחלוטין עם הגדרה זו, ומאמין בכל אחד מהתחומים שמציין אבנר²³³.

²²⁸ חלק א', סעיפים ד.2.2, ד.3.2, ד.4.2.

²²⁹ אבנר, אגרת, 343.

²³⁰ אבנר, אגרת, 375.

²³¹ השווה חלק א', סעיף ד.5.3.

²³² אבנר, אגרת, 347.

²³³ רח"ק מאמין באפשרות הנס, ראה דיון בהערה בסעיף ד.2.3, בחידוש העולם (אמנם לא בדרך הרגילה, של חידוש בזמן), עמ' ש"ט-ש"ח, בתחיית המתים – בעמ' של"ז-שנ"א, ובהשגחה, ראה דיון מפורט בחלק א' לעיל, פרק ג כולו. מעניין לציין, שכל אחד מהנושאים הללו מהווה 'כללי' שלם, כאילו רח"ק ממש עונה לאבנר (אם כי אלו בודאי סוגיות מרכזיות שהעסיקו את דורם באופן כללי).

תכלית מצוות התורה, לדעת אבנר הוא האהבה שבין אדם לחברו, והאהבה שבין אדם לאלוהיו, אשר עולה הרושם שהם מאוחדות בתפיסתו של אבנר את האהבה. את האהבה שבין אדם לחברו הוא מסביר בעזרת דברי ר' עקיבא: "ויתחייב [מ]דבריהם שאין בכל התורה שום אמונה גרידה, ואפי' אמונת [ה]ייחוד וקדמות האלוה ויראתו ואהבתו, אלא לצורך המצות [ו]הדנין. הם עיקרן, ושנכללות במצות "ואהבת לרעך כמוך". וכמו שאמר ר' עקיבא "זה כלל גדול בתורה"²³⁴.

אבל, כאמור, תכלית התורה הסופית היא אהבת האל. בגלל הקירבה הרבה של הדיון של אבנר למהלך הפולמוסי של רח"ק עצמו, אצטט את דבריו באריכות. כאמור הוא קובע שתכלית המצוות אינן לצורך חכמת הפילוסופיה,

"אשר היא רובה ספקות ומחלוקות וסותרות את הנסים והנפלאות, ואת חדוש העולם ותחיית המתים, וגם שיהיו בו מכחשים בהשגחת האל וגמוליו. אלא הדבר בהפך. והוא שהחכמה תהיה לנו לצורך מעשי המצות, ולאהבה את [יי] ולעבדו, שהן כללי כל המצוות.

ג.1.7. אהבה:

אצל אבנר אין למושג האהבה מקום מרכזי בשיטתו. הוא לא מתאר את אלהים באופן שיטתי כבורא את העולם באהבתו, ולא משגיח עליו באהבתו. אבל מצאתי אצלו התייחסות מעניינת לנושא האהבה: "וכמו שכתוב בפרשת אתם נצבים, "אשר אנכי מצוך היום לאהבה את יי אלהיך ללכת בדרכיו" (דברים ל טז). ואומ', "לאהבה את יי אלהיך לשמוע בקולו ולדבקה בו" (שם 20). כי יתחייב מזה שאף אלו לא יתכן "לאהבה את יי"²³⁵ "בהשגחת אדם סוד כל המציאות על פי מה שהוא עליו והתבונן] חכמתו בו". כמו שהזכיר רבנו משה, יהיה לימוד כל אותן החכמות לצורך אהבת השם אשר היא עצמה היתה לשמוע בקולו וללכת בדרכיו. שעל כן לא היה וא"ו המפסיק במלת "ללכת בדרכו" ולא במלת "לשמוע בקולו" שהוא "ללכת בדרכיו". ומזה הצד יהי לימוד החכמות לצורך מעשי המצות אלא שהאהבה המבוקשת מן התורה האומרת "לא נפלאה היא ממך ולא רחוקה היא" (דברים ל יא)²³⁶ [י] אינה האהבה התלויה בהשגת "סוד כל המציאות" אשר הוא רחוק מאד ונמנע מטבע האדם להשיגו"²³⁷.

²³⁴ שם, 345.

²³⁵ כאן מוסיף הכט בטעות: [כי אם]. ברור, שתוספת זו מוטעית, שהרי כל כוונתו של אבנר לסתור את היחס הדתי הרציונליסטי של הרמב"ם, לפיו עיקר המעשה הדתי הוא להשיג את סוד המציאות באופן אינטלקטואלי.

²³⁶ לאחר הציטוט מופיעה בכתב היד של הכט נקודה, ומבחינת העניין צריך להיות פסיק.

²³⁷ איגרת ע' 347-8.

כאמור, קטע זה אינו דומה ל'משנת האהבה' של רח"ק. לכאורה הוא חוזר על עמדות יהודיות מסורתיות, כמו אלה של ריה"ל או רבנו בחיי, המדברות על האהבה כתכלית עבודת האדם, אך אינן הופכות אותה לעיקרון קוסמי עליון. כמובן – אבנר אינו מקבל את המצוות כדרך לעבודת האל²³⁸. עם זאת הוא מעניין בגלל שהוא דומה באופן מפתיע לדיונו של רח"ק בתכלית התורה, במאמר ב' כלל ו פרק א' (רל"ח). מעניין שקרשקש משתמש בשתיים מהמובאות בהן משתמש אבנר להוכחת דבריו: דברים ל 16, ודברים ל 20. כלומר: מבין שלושה ציטוטים של אבנר מן המקרא, קרשקש משתמש בשניים, ומוסיף עליהם שם עוד שלושה (דב' ו 4, י 12, יא 13). יתכן שהדמיון מתבקש מעצם הרצון להוכיח שתכלית המצוות היא אהבה, וממילא הפסוקים המבטאים זאת באופן ברור הם הנ"ל. ויתכן שיש בכך בכדי להצביע על היכרות ספציפית של קרשקש עם הקטע של אבנר דלעיל.

²³⁸ מהקטע שצוטט לעיל נדמה לכאורה, שאבנר מאמין במצוות כתכלית התורה כמו שלומי אמוני ישראל. אך אמונה פשוטה כזו אינה לפי מידתו של מומר שונא-ישראל כאבנר. מסתבר, שיש להבין את תפיסת המצוות כתכלית התורה כפי שבוטאה למעלה – כפולמוס כנגד יצחק פוליאקר המאמין ב'דת הפילוסופים'. מטרת דברי אבנר, לפי הנחה זו, היא לתקוף את גישת יצחק פוליאקר לפי שיטתו הוא, ולהוכיח לו שהוא סוטה מדרכו שלו. יתכן, עם זאת, לראות בתפיסת המצוות של אבנר שלב שיש לו ערך מסוים, בדרך לאמת. מכל מקום ברור, שאבנר אינו מקבל את המצוות שניתנו לישראל. בכך הוא הולך בדרכו של פאולוס, הדורש פסוקים מן המקרא בכדי להוכיח את אמיתות בשורתו של ישו. אבנר מצטט משיר השירים רבא כך: "אמ' להם [משה לישראל] אין זו [התורה שסגולתה שאינה משתכחת] עכשיו אבל לעתיד לבא היא, שנאמר "ונתתי תורתך בקרבם על לבם אכתבנה". התבאר מדבריהם שהיו ישראל עתידין לקבל בזמן המשיח תורה אחרת יותר טובה מאותה תורה של משה. וכי יהיו למדין אותה מפיו של הב"ה עצמו". ראה אבנר, אגרת, 378.. מכאן סלולה דרכו של אבנר המומר לקבל את תורתו של פאולוס כתורת-האמת, תוך קבלה עקרונית של רעיון מצוות-האל, אך תוך דחייה מעשית של מצוות האל לפי היהדות. במיוחד יוצא קצפו על התורה שבעל-פה, ובדיון בה הוא חורג מדיונו השיטתי והמשכנע לדברי בלע אנטי-יהודיים קשים ומרים: דיונו באיגרת, ע' 390 נסמך על החיבור 'מורה צדק', אשר אינו בידי. אולם גם שם הדברים ברורים. הנה: "והתחייב להם כפי אותה תורה שבעל פה אשר סמכו אל התורה שבכתב לגנוב, ולהשבע לשקר, ויאמרו שהוא מותר להם וכי הם נקיים מעון על כך. וכמו שהקדמתי מדבריהם, וזה ענין ש"נ כ"כמוה ניקה". כלומר כי כפי אותה מגלה [=המגילה העפה, המסמנת את התורות שבכתב ובעל-פה. ראה גיטין ס א, והערת הכת שם] היה הגנוב והנשבע לשקר "נקי" ופטור מן העונש. ואמ' שעל כן הייתה זאת המגילה "אלה וקללה להם", כי היא סבה למפלתם... " ונראה שזאת התורה הארורה שבעל פה התחילה להם מזמן צדוק וביתוס אשר מהם התפשטה המינוח בישראל להאמין שאין שם עונש ושכר כמו שחשבו ללמוד מדברי אנטיגונוס איש שוכו. ועל כן פשטו ידיהם בגזל וגניבה ושבועת שקר. וכבר ביארתי בספר מורה צדק מה הם עשרת הדברים הרעים שבמכו לעשרת הדברות. ונמצאו בזה התלמוד הבבלי אשר בידם אשר מכללם יהיו גנבה, ושבועת שקר בדרך תרמית".

הבדיקה דלעיל מראה השפעה מרחיקת לכת של אבנר על רח"ק, ובאופן עקיף על 'משנת האהבה' שלו. אולם עולה ממנה גם שאין בה את המבנים הרעיוניים המשתקפים ב'משנת האהבה'.

ג.1. השפעה נוצרית על מרכזיותו של רעיון האהבה אצל רח"ק

עיקרו של סעיף זה אינו במה שיש בו, אלא דווקא במה שאין בו. כפי שאמרתי למעלה, היות האהבה רעיון מרכזי בנצרות, ואולי הרעיון המרכזי בנצרות – הוא מן המפורסמות שאינן צריכות ראייה. עם זאת, שומה על החוקר את 'משנת האהבה' של רח"ק לנסות ולאתר מקורות נוצריים ספציפיים, בהם יש לאהבה תפקיד דומה לזה שבשיטתו של רח"ק. נסיונותי לאתר דגמים תיאולוגיים כאלה אצל אוגוסטינוס ובנונונטורה לא השיגו את התוצאה המקווה. עלי להודות שאיני בקיא במשנתם של שני אלה, כך שראוי שתיערך בדיקה מעמיקה יותר.

מקור אחר אותו בדקתי הוא תומאס אקווינאס. נדמה לי שדווקא הוא, אשר רעיון האהבה הינו מרכזי מאד בשיטתו התיאולוגית, ואשר השפיע עמוקות על סביבתו הנוצרית של רח"ק וכנראה גם על רלב"ג – יכול להיות מקור השראה עקיף ל'משנת האהבה' של רח"ק. אבל בכדי לבסס מחקר בדבר ההשפעות על רח"ק יש צורך בידיעת השפה הלטינית והעמקת-יתר בהגות התיאולוגית של התקופה. בכוונתי להשלים ידיעות אלה, בכדי להמשיך את המחקר בעתיד.

לפני שאפנה לסיכום, ראוי לעצור ולהרהר מהן השלכותיה של הפנמה כזו של רעיון האהבה מן הנצרות, על תיאולוגיה יהודית כזו של רח"ק. כזכור, הרקע למשנתו הוא העימות האמוני הקשה בין הנצרות לבין היהדות. בעימות זה נשאה הנצרות אופי עממי, ושמרה על אמונות 'תמימות' של השגחה-פרטית, השארות הנפש, אמונה בניסים, ועוד. לעומתה התייצבה, בדרך כלל, היהדות, מתוך עמדה אליטיסטית-רציונאליסטית, לפיה אמונות הנוצרים הללו הינן, במקרה הטוב, אמונות מקובלות אשר מהוות בסיס הכרחי לדת-ההמון. בכך שללו הרציונליסטים לא רק את הנצרות, אלא גם אמונות רווחות בשדרות הנמוכות במחנה היהודי עצמו.

רח"ק זיהה את המגמה הרציונליסטית פילוסופית כחולשה, על רקע ההמרה העצומה, חלקה מאונס וחלקה מרצון, שפשטה ביהדות בסוף המאה ה-14 ובמאה ה-15. זאת, כנראה, בעיקר לאור ריבוי מקרים של משכילים יהודיים שלא השכילו לעמוד מול הנצרות. או יותר נכון: השכילו יותר מדי. למול מציאות זו אימץ רח"ק מרכיבים מתפיסות האהבה הנוצריות, משום שאלה נראו לו כאמונת-אמת. יתר על כן: למול הרציונאליזם המוטעה, לדעתו, הוא שב לאמונות מקוריות

ביהדות עצמה. כך הוא שב לאהבת האל כתכלית האדם, נוסח "ואהבת את ה' אלהיך", וכך הוא שב לאהבת אלהים לעמו, נוסח: "אהבת עולם אהבתיך". אימוץ רעיון האהבה מהנצרות הינו, בעצם, תשובה של רעיון יהודי למקורו. כי רק ביהדות, סבר רח"ק, יש אפשרות של אהבה-דרך-מצוות, אהבה של עידון היצר, אהבה שאינה מביאה לשפיכות דמים כמו האהבה הנוצרית שחוה בדורו.

לפני שאעבור לסיכום העבודה כולה, אזכיר את עיקרי המסקנות מן הדיון בחלק ב'. מטרתו היתה לברר את מקורותיה הרעיוניים של 'משנת האהבה' של רח"ק. זאת בעיקר לאור חריגותה בנוף ההגות היהודית שלאחר הרמב"ם, ולאור מרכזיות רעיון האהבה בה. מקורות כאלה, כך ראינו, יש לחפש לא אצל אמפידוקלס, אלא במקורות השפעה קרובים יותר לדורו של רח"ק. האפשרות שבקבלה יש מקורות כאלה – הושארה ב'צריך עיון'. הדיון התמקד בהשפעה הנוצרית על רח"ק, וזאת לאור ההשפעה האינטנסיבית של הנצרות על חייו ועל הגותו בשאלות כמו ריבוי תארים, השגחה, חטא קדמון, קרבן וכפרה, ברית חדשה, השארות הנפש, משיח, ועוד.

בתוך כך ראינו את משנת רח"ק מגיבה לזרמים רציונאליסטיים ביהדות עצמה. זאת על רקע העימות הגובר משלהי המאה ה-14 בין הנצרות ליהדות, עימות בו הרציונאליזם לא עמד בפרץ ההמרה, ולא סיפק מנהיגות נחושה כנגד הנהירה לנצרות. כנגד היהדות העמידה הנצרות לא רק המוני פורעים ורוצחים, אלא גם אמונה תמימה ולוהטת, אשר נושאת אופי עממי ולא אליטיסטי כמו זה של הרציונליסטים היהודים.

למול הרציונליזם ביצע רח"ק מהלך כפול, אשר התפתח במהלך הגותו. יתכן שבהשפעת אבנר מבורגוס הוא חזר לרעיונות לא-רציונליסטיים של השגחה פרטית, השארות הנפש הפרטית, ועוד. אולם אצל אבנר לא תפסה האהבה מקום מרכזי כל-כך בשיטה. למרות שלא אותר מקור-השפעה נוצרי ספציפי, ההשערה שעלתה כאן היא, שבהשפעה נוצרית הפנים רח"ק למשנתו היהודית את רעיון האהבה על מרכזיותו. מהלך זה לא נתפס על-ידו כהתנצרות, אלא ההיפך: כתשובה של היהדות למקורה האמיתי, מקום בו שוררים יחסי אהבה בין ישראל לאלוהיו.

סיכום העבודה:

מטרת מחקרי ב'משנת האהבה' של רח"ק היתה כפולה: להראות את מרכזיות מושג האהבה במשנתו של רח"ק, ולהצביע על הפולמוס של משנה זו עם הרציונאליזם היהודי מחד, ועם רעיון האהבה הנוצרי מאידך. שתי טענות אלה לא היו מקובלות במחקר עד היום. כך נוצר קושי באופן הצגת המחקר: לא יכולתי לברר את מקורה של 'משנת האהבה', מבלי להצביע על משנה זו, היקפה ומשמעויותיה. משום כך נאלצתי לחרוג מהסדר הכרונולוגי של ההתפתחות ההיסטורית המשוערת, ולבנות את העבודה כטיעון על גבי טיעון. ראשית היה צורך להדגים את מרכזיותה של משנת האהבה ב'אור השם'. רק לאחר שהודגמו היקפה והסתעפויותיה, ניתן היה לעמוד על חריגותיה של תופעה זו בנוף הפילוסופיה היהודית שלאחר הרמב"ם. תמיהה זו הוותה את הבסיס לשאלה הנוספת: מניין הגיע למשנת רח"ק רעיון זה. רק כך יכולתי לגשת לבדיקת מקורותיה של משנת האהבה, כפי שהתבצעה בחלק ב' של העבודה.

עם סיום העבודה, משנבדקו שתי הטענות, נפתר הקושי. עתה ניתן להשתחרר מכבליו של סדר הטיעון הנ"ל, ולסכם את העבודה על פי סדר התפתחותה ההיסטורי המשוער של 'משנת האהבה'. אציג, אם כן, את עיקרי המחקר, על פי סדר כרונולוגי.

את 'משנת האהבה', כמו את הגותו של רח"ק בכלל, יש להבין על רקע הלכי-הרוח בדורו. דור זה עמד בסימן לחץ נוצרי הולך וגובר. היה זה עימות בין-דתי קשה, אשר לוה בפולמוס תיאולוגי מתמשך.

מצד אחד עמדה היהדות, אשר נשאה עמה את מורשת תור הזהב היהודי בספרד המוסלמית. בראשה עמדה שכבה רחבה של עשירים משכילים, אשר היו מנהיגיהן ופרנסייהן של הקהילות היהודיות. בשכבה זו רווחה גישה דתית של רציונאליזם פילוסופי, אשר מאז הרמב"ם נטה להכפיף את 'אמת' התורה ל'אמת' הפילוסופית, פרי מחקרי המדע. היו מבעלי הרציונאליזם שנטו להתבסס על אריסטו, והיו שנטו לניאופלטוניות, כפי שהראה דב שוורץ. אצל אלה גם אלה נחלשה האמונה העממית התמימה. כך נחלשה האמונה בשכר ועונש פרטיים, בהישארות הנפש הפרטית, באלהים כעושה ניסים החורגים מגדר הטבע, בהשגחה המיוחדת של אלהים על עמו, ואמונות מסורתיות נוספות. התחזקה ההשקפה, שתכלית העבודה הדתית הינה אינטלקטואלית, קרי ההשתלמות בשכל הנקנה מתוך מגמה להידבק בשכל הפועל. שמירת המצוות, לעומת זאת, ירדה בחשיבותה.

למול גישה רציונאליסטית זו הציגה הנצרות דתיות דוגמאטית, עממית יותר ושכלתנית פחות. זו העמידה במקום מרכזי את האהבה לאלהים, את החסד והכפרה, ואת האמונה התמימה בהשגחת אלהים הפרטית, בשכר ועונש פרטיים, ובהשארות הנפש הפרטית.

עם הזמן לא נשאר העימות הבין-דתי תיאולוגי בלבד. במהלך המאה ה-14 התגבר הלחץ של הכנסייה הנוצרית על יהדות ספרד, והגיע להתפרצות נוראה בגזרות קנ"א. בתקופה זו, לצד רבים שקידשו את השם (כמו בנו של רח"ק), בחרו רבים הרבה יותר להמיר את דתם. בין אלה לא נפקד מקומם של משכילים הישלמים בתורה. עדות על כך יש הן במחקרו של דב שוורץ, והן במחאות הקשות של שלומי אמוני ישראל כמו ריב"ש, ר' מנחם בן זרח, האפודי, ר' יצחק אבן מוסה, ר' שלמה אלעמי, וכמובן – רח"ק עצמו. בנוסף יעידו על כך ספרים כמו 'ביטול עיקרי הנוצרים', שפונים לקהל-יעד אנוסי-משכילי. לרח"ק עצמו היה ברור, שאין בכוחה של דתיות משכילית-רציונאליסטית כמו זו שתוארה לעיל לעצור את שטף ההמרה, ונראה שזו היתה מוטיבציה מרכזית למפעלו ההגותי. כנגד רבים מבני השכבה החברתית לה היה שייך, שהמירו דתם, הוא נקט בגישה של מחויבות ואחריות לעמו, הן בהנהגתו המעשית, והן במשנתו הפילוסופית. מטרתו היתה להציב אלטרנטיבה לרציונאליזם, ולבססו מבחינה פילוסופית בכדי להתמודד על נפשו של משכילים יהודים נוספים, או 'קונוורסוס' שעדיין לא התנצרו לחלוטין.

בהתפתחותו ההגותית ניכרות שתי תנועות מרכזיות, אשר כפי שהראיתי למעלה הם כנראה פרי של שתי תקופות בהגותו. מעניין הדבר, שבשתי התקופות הללו ניכר שרח"ק מגיב לרעיונות נוצריים בעלי עוצמה באותו אופן: הוא מפנים את עיקרי הטיעון של יריבו הנוצרי, אבל יוצר מהרעיון המאומץ סינטזה חדשה. 'גיור' זה של רעיונות משיב את משנת רח"ק לרעיונות יהודיים שורשיים, שמקורם בתנ"ך ובתלמוד, תוך ויכוח עם הרציונאליזם הפילוסופי.

תנועה אחת בהגות רח"ק הינה, ללא ספק, בהשפעת אבנר מבורגוס. דווקא השפעה של מומר צורר-יהודים זה, אבי אידיאולוגית האינזוס, מראה את יחסי האינטימיות-של-שנאה בין יהודים לנוצרים בדורות ההם. כך מפתח רח"ק, בדומה לאבנר, את התקפתו על הרציונאליזם הפילוסופי. כנגד רעיון ההשגחה הכללית – הוא מדגיש את ההשגחה הפרטית. כתוצאה מכך, ובאופן חריג מאד ביהדות – הוא מאמץ גם את הדטרמיניזם של אבנר. כנגד הכפירה בשכר ועונש – הוא מדגיש את הגמול האישי. כנגד השארות הנפש תוך דבקות בשכל הפועל – הוא מדגיש את השארות הנפש הפרטית בעולם הבא. חשוב לציין, שברובד זה נראה, שהמאבק של רח"ק הוא על תיקונה של האמונה, כנראה במישור השכלי שלה. השפעת אבנר שקועה ב'ספר אור השם' וניתנת לאיתור במקומות שונים, כמו בפרקים הראשונים של הכללים 'בהשגחה' ו'בבחירה'.

תנועה שניה במחשבת רח"ק ניכרת ב'דרשת הפסח', וברובדי המקבילים לה השקועים ב'אור השם'. ב'דרשה' יש היסט לעבר דיון על רצון, על שמחה וערבות – רגשות שלשכל 'אין מבוא בהם'. ברובד זה מודגש, שהאמונה היא עניין הנכפה על השכל ללא בחירה, ואילו ברצון, ובשמחה שיסודה ברצון, יש אפשרות לפרוץ, לפחות באופן פסיכולוגי, את הדטרמיניזם החרף שעולה מהרובד הקודם. בקטעים ב'אור השם' המקבילים ל'דרשה', וב'דרשה' עצמה – לא מופיע עדיין המושג אהבה. ועוד: ב'דרשה' לא מיחס רח"ק לאל תארים כמו 'שמחה' 'ערבות' ודומים להם. יתכן שהסיבה לכך היא, שעדיין לא פיתח את תורת התארים העצמיים, שאפשרה לו ליחס לאל תארים כאלה.

למן 'דרשת הפסח' והרובד המקביל לה, ניכרת התפתחות משמעותית ב'משנת האהבה'. זו קרובה לאחרונה במגמתה להדגיש את הצד הלא-אינטלקטואלי ביחס לאל, אך מפתחת ומשכללת את המגמה לכלל תפיסה כוללת, שבמרכזה האהבה.

לפני שאפנה למסקנות הדיון במשנת האהבה, אתעקב על הנימוקים המרכזיים להשערה בדבר תהליך העריכה שהוצגה כאן: א. מתחים רעיוניים ואחרים, עליהם עמדו כבר חוקרים אחדים, בכללים 'בבחיירה' ו'בהשגחה', מצביעים על רובד קדום, בהשפעת אבנר, רובד המקביל ל'דרשת הפסח', ורובד בו מופיע המושג 'אהבה'; ב. מתח דומה במאמר א כלל ג פרק ה', שם ניכר ניסיון של רח"ק להתאים בין המושגים שמחה וערבות, למושג החדש - אהבה; ג. התאמה בין מאמר ב כלל ו פרק א ('בתכלית'), המבטא בבירור את 'משנת האהבה' – להקדמת הספר, שראוי להניח שנכתבה בשלב מאוחר בעריכתו. יש בכל אלה בכדי לחזק מאוד את הסברה בדבר תהליך העריכה שהוצג לעיל. כך ניתן להתחקות ביתר בהירות אחר האופן בו מהווה 'משנת האהבה' את מרכז שיטתו של רח"ק. אולם אדגיש היטב: גם אם יתכן שתהליך העריכה התרחש בסדר אחר (ואיני מוצא סיבה לסבור כך) – אין זה משנה את העובדה המוצקה, שמושג האהבה עומד במרכז משנתו של רח"ק. כפי שצינתי, בכך הופכת משנת רח"ק לחריגה מאד בנוף הפילוסופיה היהודית בימי הביניים. ונשאלת השאלה, מה היה מקור יניקתו בסוגיית האהבה.

הראיתי, שהתשובות לשאלה זו יכולות לנוע בשני כיוונים. האחד – השפעת הקבלה, והשארתי זאת ב'צריך עיון'. השני, והסביר יותר בעיני – הוא השפעת הנצרות. זאת בגלל המעורבות העמוקה של רח"ק בחיים הנוצריים, אשר כללה כתיבה של שני ספרי פולמוס, ובגלל ההפנמה שלו רעיונות נוצריים כמו החטא הקדמון, הקרבן, הגאולה האישית, ועוד. סיבה נוספת היא, כמובן, מרכזיותו של רעיון האהבה בנצרות. אלא שרח"ק לא מאמץ את מושג האהבה הנוצרי כלשונו. טענת רח"ק, כנגד הרציונאליזם הפילוסופי היהודי מחד, וכנגד האהבה הנוצרית הרוחנית מאידך

– היא שאהבת האל אפשרית דווקא על ידי התורה והמצוות, ורק על ידן. באמצעות השפעה נוצרית, כנראה, חוזר רח"ק לשורשי היהדות המקראית: "לואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך" (דברים ו, ה), ולאהבת אלהים את ישראל, בבחינת "ואהבת עולם אהבתך" (ירמיה לא, ג).

אפנה עתה לסיכום המסקנות העיקריות של 'משנת האהבה' כפי שהן עולות מן העבודה. בכדי ליחס לאל 'רגשות' כמו שמחה ואהבה, חייב היה רח"ק לפתח תורת-תארים עצמאית, הנוגדת במהותה את תורת התארים השליליים של הרמב"ם. זאב הרווי הראה כבר, שניכרת התפתחות בתורה זו ב'אור השם', ושי'תורת התארים העצמיים' היא השלב האחרון בהתפתחות זו. משמעותה היא, שלמרות שמושגי ההכרה האנושית אינם יכולים לתפוס את מהות האל, הם יכולים להבין דברים הנובעים מעצמותו. כך מהווים התארים העצמיים יסוד מתווך בין האל האחד הפשוט, לבין הריבוי הקיים בעולם (הרווי העיר, שיש בכך דמיון לספירות בתורת הקבלה, מחד, ומאידך – לתפיסות נוצריות מסוימות של השילוש). כך ניתן לתאר את האל כ'אוהב' וכ'שמח', אלא שאהבה ושמחה אלה אינן "היפעלויות", אשר רח"ק מסכים שהן מותנות בגוף. אצל האדם – הן היפעלויות. אצל האל – פעילויות.

כך מבסס רח"ק יסוד חשוב מאד ב'משנת האהבה' – תיאור האל כאוהב. וזאת – בניגוד מפורש לתפיסות רציונאליסטיות כזו של הרמב"ם. אצל רח"ק משמעות אהבת האל – הינה רציתו של האל בטוב, בטובו של העולם. אין בה יסוד אינטלקטואלי כמו אצל רלב"ג, משום שלשכל 'אין מבוא ברצון', והרצון הוא יסוד האהבה. אלהים אינו 'שכל טהור', שאם היה כן – לא היה אוהב. ועוד: אם סיבת השמחה היא מילוי הפער בין השכלה לאי השכלה – כפי שזה אצל רלב"ג, אין לאל, המשכיל את הכל, סיבה לשמחה. בתוך כך מציג רח"ק תפיסה, לפיה האהבה אינה פאסיבית (כמו אצל אריסטו), ואינה נובעת מחולשה (כמו אצל הניאופלטונים), אלא דווקא משלמות וכח. ככל שהאוהב חזק ושלם יותר, ומושא אהבתו נשגב יותר, כך אהבתו חזקה ושלמה יותר. לכן האל הינו האוהב האולטימטיבי. כך כבר בתיאור האל נוצר אצל רח"ק היסט אנטי-אינטלקטואלי המעמיד את האהבה כתואר המרכזי של האל. כיצד מתבטא תואר זה?

אהבת האל מתבטאת בראש ובראשונה בבריאתו את העולם. כנגד התפיסה המכאניסטית של רלב"ג בדבר עולם קדמון, מציג רח"ק תפיסה של חידוש העולם המתמשך תמיד. העולם לא היה תלוי בבריאה האלהית אי-שם בעבר, אלא הוא תלוי באל המחדש בטובו מעשה בראשית בכל יום תמיד. אלהים שופע את העולם באהבתו, ברצון-טובו, בכל רגע ורגע. כך מתחזק הפולמוס של רח"ק עם הרציונאליזם הפילוסופי, באמצעות מעשה חסד פעיל, חסד של אהבה, הנמשך מאלהים

כל הזמן. בכך חורג רח"ק גם מההשקפה התומיסטית, ומתווה תורת בריאה בה האהבה הינה יסוד פעיל-תמיד.

אהבה זו באה לידי ביטוי בהשגחת האל על העולם. בדיון בנושא ההשגחה עמדתי על כך, שניכרים בו אותם מתחים רעיוניים עליהם עמדתי לעיל, בין הרובד המושפע מאבנר, לבין הרובד של 'משנת האהבה'. את הדיון בניתי תוך התחשבות במתחים אלה, מחד, ומאידך תוך נסיון לעמוד על ה'סך הכל' העולה מן הספר כיצירה שלמה וגמורה.

אם כן, ברובד אחד ניכר שרח"ק תוקף את השקפת רלב"ג, לפיה אלהים יודע אמיתות נצחיות בלבד, ואינו משגיח בפרטים. רח"ק, בדומה לאבנר, מדגיש דווקא את ידיעתו ההדוקה של אלהים את הפרטים, ואת השגחתו על כל אדם באופן אישי. כך מתחייב רח"ק גם להשלכותיה של השקפה זו: דטרמיניזם חמור, אשר הנוסחה 'אפשרי בבחינת עצמו ומחויב בבחינת סיבותיו' אינה מצליחה, לדעתי, לטשטשו. הפרקים המדברים על השגחת האל בפרטי המציאות מקבלים עומק נוסף במקומות בהם מתוארת השגחת האל כשפיעת-טוב לעולם, על פרטי פרטיו.

בהשגחה יש גם דרגות. האדם מושגח יותר משאר הברואים. וכלל האדם מושגחים באמצעות תיוכם של הכוכבים והמזלות, המבטאים את רצון האל מתוך דטרמיניזם אסטראלי. אלא שישאל זוכים להשגחה מסוג אחר. מדוע? הדבר נעוץ ברעיון החטא הקדמון, הוא אכילת פרי גן העדן, שהטילה באדם את זוהמת ה'ניטיה אל החמריות' ואל התאוות. כלל המין האנושי – משועבד לחומריות ולתאוות, ולשלטון הכוכבים. אבל אברהם אבינו הצליח לחרוג מכך. בזכות מה? – בזכות אהבתו העילאית לאלהים. את האהבה הזו הוא ביטא בשני אופנים. האחד – בנכונותו לקרבן, קרבן בנו, כביטוי לאהבה. השני – בקיימו את מצוות המילה, שהיא פרדיגמטית לשאר מצוות התורה. אברהם, השלם באהבתו, לא היה זקוק למצוות נוספות בכדי לבטא את אהבתו. שאר ישראל היו זקוקים להן. ואכן, ה'זוהמה' של החטא הקדמון התבטלה בהר סיני, בו ניתנו המצוות לישראל. מטרתן ותכליתן של מצוות אלה – היא לאפשר לאדם לאהוב את אלוהיו באופן מתמיד. לו היה האדם הרגיל שלם כמו אברהם אבינו, יתכן שהיה זקוק רק לקריאת-שמע אחת לשבוע, או למצווה אחת – המילה. אבל היות והאדם אינו שלם כל-כך, הוא זקוק למצוות רבות שיצרפו אותו ויעדנו אותו, ויאפשרו לו לעבוד את אלוהים באהבה באופן מתמיד.

בתוך התיאור הזה יש להעיר, שכאן מגיע הפולמוס דווקא עם הנצרות – לשיא. כנגד הנוצרים בני דורו של רח"ק, אשר בשם האהבה הנוצרית שחטו, אנסו (תרתי משמע) והתעללו ביהודים – מציב רח"ק תפיסת אהבה יהודית דווקא. רק באמצעות המצוות יכול האדם להתעדר ולאהוב את אלוהים באמת.

בזכות אהבת אברהם – אהב אלהים אותו ואת זרעו, וזיכה אותם בתורה, שהיא האמצעי לאהוב אותו. ניכר, שהאהבה הינה יסוד אינטראקטיבי הפועל בין אלהים לאדם, בין אלהים האוהב, לאדם האוהב אותו. רעיון זה מודגש מאד בדברי רח"ק על המאמר התלמודי לפיו אלהים "מתאוה לתפילתן של צדיקים". אלהים, האוהב את העולם, מתאוה לשפוע אליו את טובו. התפילה, כביטוי לאהבת האדם, יכולה לעורר שפיעת-טוב זו. לכן אלהים כאילו זקוק לתפילת האדם, בכדי לשפוע את אהבתו אליו. בפסקה מפתיעה זו (ק"כ) יש, לכאורה, בכדי לסמן פריצה בדטרמיניזם ההדוק שתואר לעיל. שהרי רח"ק עצמו מתאר את השמחה והאהבה כביטויי הבחירה של האדם. בדרך-כלל יש רושם, שזוהי בחירה במישור הפסיכולוגי בלבד. אבל כאן עולה אפשרות, שהאהבה אינה יסוד פסיכולוגי בלבד, אלא יוצרת שינוי אונטולוגי עצום: מביאה להשגחה מסוג אחר לעם שלם, לאורך אלפי שנות היסטוריה! כפי שצינתי בסעיף הדן בבחירה (חלק א, ד.3.3.) – איני יודע להכריע בשאלה זו.

מכל מקום ברור, שאהבת ישראל מביאה להשגחה מיוחדת על ישראל. אלהים דואג לעמו באופן מיוחד, מתוך מטרה להיטיב עמו, ולהיטיב בכלל. אם כך, מאין באים היסורים לישראל? מאין באים הייסורים לצדיקים? תשובתו של רח"ק נמנעת מלהעניק לרע קיום אונטולוגי. תשובותיו הרבות לשאלה זו, והמנגנון המסובך-להפליא של הגמול והעונש (בעולם הזה – השמחה באהבה, בעולם הבא, בתחיית המתים, באפשרות של צדיקים ורשעים גמורים לחזור לעולם) – אלה מעידים כאלף עדים על התלבטויותיו של רח"ק בשאלה. שהרי הוא מתווה משנה של אהבה לדור למוד סבל וייסורים, התמה מדוע עלתה לו כל זאת.

עוד דבר:

פרופ' אליעזר שביד נוהג לדרוש מתלמידיו להסביר, כיצד מעשיר המחקר העיוני את עולמם-הם. אחז בדרישה זו בכדי להוסיף כמה מילים אישיות.

ראשית – אני אוהב את רבי חסדאי קרשקש. נוגעים לליבי גורלו האישי, אובדן בנו, היותו מנהיג לקהילה הנמצאת בפני מבוי סתום, וכן תורתו שנשכחה מלב. ודווקא תורה זו ראוי לה שתילמד עוד. כי המפעל הגדול שלו להחזרת רוח-החיים, רוח-האהבה ליהדות – ראוי ללימוד. וכשרוח זו נשכחה, הוא פנה, כך אני מקווה שהראיתי, למקורות נוצריים. זאת ודאי משום שהוא סבר, שהם מכילים אמת שעליו לאמץ. כנגד דתיות שכלתנית –

הוא השכיל להציב אלטרנטיבה כוללת ורצינית, המאפשרת ליהודים בדורו להאמין באמונה תמימה. זאת מבלי להרגיש רגשות נחיתות כלפי הנצרות, מחד, וכלפי ההשכלה הפילוסופית, מאידך. את הפילוסופיה הוא תקף בכליה-היא, בכדי לפנות מקום לרגש החי. במובן זה יש דמיון רב בין הפרוייקט שלו לפרוייקט של איש אחר, שהתחיל את ספרו בקריאה "וי לפילוסופים", דהיינו פרנץ רוזנצווייג. שניהם התאמצו לבסס תיאולוגיה של רגש חי כלפי אלהים פרסונאלי, ולהצדיקו בכליה המשוכללים ביותר של הפילוסופיה הקיימת בזמנם. בימינו אנו, בהם מתבררים לרבים גבולותיה של הרציונאליות היהירה, הרציונאליות המסתפקת בעצמה, ואשר בסופו של דבר הורסת את עצמה בדה-קונסטרוקציה – בימים אלה ניתן ללמוד רבות מנסיונות לרציונאליות אחרת: המודעת לגבולותיה ולמגבלותיה. כזו היא הפילוסופיה של קרשקש, אשר עיקר טענתה הוא נגד הפיכת השכלתנות לחזות הכל, וזאת בכדי להשאיר מקום לרגש החי, לאהבה. ועוד דבר: היום, כאשר היהדות עומדת בפני תחרות קשה עם ה'תרבות הכללית' – ניתן ללמוד מרבי חסדאי קרשקש את האומץ לקבל, אבל גם את העוז להעמיד אלטרנטיבה.

בבליוגרפיה

אבנר מבורגוס, אגרת תשובת אפיקורס ותשובות למחרף, בתוך: Hecht J. L., The Polemical Exchange between Isaac Polleger and Abner of Burgus/Alfonso of Valladolid to Parma MS 2440 'Iggeret Teshuvat Apikoros and Teshuvot La-Meharef, Dissertation for the Degree of Doctor of Philosophy, New York 1993. קיצור: אבנר, אגרת.

אברבנאל י., מפעלות אלהים, למברג תרכ"ג (דפוס צילום ירושלים תשכ"ז), קיצור: אברבנאל. אורבך ש. ב. עמודי המחשבה הישראלית, חלק ג, ירושלים תשל"ז. קיצור: אורבך. אופיר נ. "האהבה במשנתו הפילוסופית והחינוכית של רב חסדי קרשקש", הגות בחינוך היהודי (א), ירושלים, תשנ"ט. קיצור: אופיר, האהבה.

הרח"ק כפרשן פילוסופי למאמרי חז"ל (לאור התמורות בהגותו), עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשנ"ח. קיצור: אופיר, הרח"ק.

אריסטו, על הנפש, תל אביב תש"ט. קיצור: אריסטו, על הנפש.

----- המטפיסיקה לאריסטו, ספר יא, ירושלים תרצ"ד. קיצור: אריסטו, המטפיסיקה.

בן פורת א. "אמונות ודעות כמצוות", סיני ק"כ, (תשנ"ז). קיצור: בן פורת.

בן ששון י. "משנתו ההיסטורית של ר' חסדאי קרשקש" הגות יהודית (תשמ"ז) 121-200. קיצור: בן-ששון.

בער י. "ספר מנחת קנאות של אבנר מבורגוש והשפעתו על חסדאי קרשקש" תרביץ יא, (ת"ש). קיצור: בער, מנחת.

----- תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל אביב תשכ"ה. קיצור: בער, תולדות..

גוטמן י., הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשכ"ג. קיצור: גוטמן, הפילוסופיה.

גלצר מ., "פבלו די סנטה מריה – שלמה הלוי – ויחסו לגזרות קנ"א", בתוך: אלמוג ש.ץ (עורך), שנאת ישראל לדורותיה, ירושלים 1985, ע' 151-153. קיצור: גלצר, פבלו.

----- "בין יהושוע הלורקי לשלמה הלוי", פעמים תשנ"ג 54, ע' 103-116. קיצור: גלצר, יהושוע הלורקי.

היינמן י. טעמי המצוות בספרות ישראל, ירושלים תשכ"ו. קיצור: היינמן.

הרוי ז., "אבן רשד והרמב"ם על חובת ההתבוננות הפילוסופית (אעתבאר)", תרביץ תשמ"ט (נח), ע' 75-83.

----- "הדיבר הראשון ואלהי ההיסטוריה: ריה"ל ורח"ק מול ראב"ע ורמב"ם", תרביץ נ"ז, (תשמ"ח). קיצור: הרוי, הדיבר.

----- "הכרת אלוהים אצל תומס אקווינס, יהודה רומנו, וחסדאי קרשקש", בתוך: רביצקי א. (עורך) מרומי לירושלים, ירושלים תשנ"ח. קיצור: הרוי, הכרת.

----- הערות על הביטוי "הרגש אונס והכרח" אצל ר' חסדאי קרשקש", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ד (תשמ"ה). קיצור: הרוי, הערות.

----- "יסודות קבליים בספר אור ה' לר' חסדאי קרשקש", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב, תשמ"ג, 75-109. קיצור: הרוי, יסודות.

----- "לזיהוי מחברן של ההסתייגויות מן הדטרמיניזם הפיסי בספר אור ה' לר' חסדאי קרשקש – עדות כ"י פירנצה", קרית ספר, נה (תש"ס). קיצור: הרוי, לזיהוי.

----- "על התהיות בתורת התארים של ר' חסדאי קרשקש", דברי האקדמיה היהודית למדעי היהדות 7-8 (תשנ"ז), ע' 133-144. קיצור: הרוי, על התהיות.

- "ר' חסדאי קרשקש וברנאט מטגי על הנפש", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל (ה'),
 (תשמ"ו). קיצור: הרוי, רח"ק ומטגי.
- הקר י, "מקומו של ר' אברהם ביבאג' במחלוקת על לימוד הפילוסופיה ומעמדה בספרד במאה
 הטי"ו", דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות, ירושלים תשכ"ט, ג, ע' 157-
 151. קיצור: הקר.
- הרשמן א, רבי יצחק בר ששת הריב"ש, דרך חייו ותקופתו, ירושלים תשט"ז. קיצור: הרשמן.
 וולמן א. אהבה עצמית ואהבת אלהים אצל תומאס אקווינאס, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור,
 ירושלים תשל"ח.
- ולפסון צ. המחשבה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשל"ח. קיצור: ולפסון, המחשבה.
 כשר ח. יוסף אבן כספי כדרשן פילוסופי, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של
 אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשמ"ג. קיצור: כשר.
- "ההתמקדות ביחיד או ביחד – עיון משווה בין ר' יהודה הלוי ובין הרמב"ם", עיון לז'
 (ג-ד) תמוז תשמ"ח – תשרי תשמ"ט, ע' 238-247. קיצור: כשר, התמקדות.
 לוינגר י. הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים תש"ן.
- לסקר ד. י, מבוא בתוך: ר' חסדאי קרשקש, ספר ביטול עיקרי הנוצרים, (מהדורה מדעית) רמת גן
 – באר שבע, תש"ן. קיצור: לסקר, מבוא.
- "החטא הקדמון וכפרתו לפי חסדאי קרשקש", דעת 20 (חורף תשמ"ח) 127-135.
 קיצור: לסקר, על החטא.
- נהוראי מ, "דרכי הפולמוס של ר' חסדאי קרשקש ויחסו לר' לוי בן גרשון", בר אילן כ"ב-כ"ג,
 (תשמ"ח). קיצור: נהוראי.
- סילמן י. קול גדול ולא יסף, תורת ישראל בין שלמות להשתלמות, ירושלים תשנ"ט.
 קיצור: סילמן.
- ספר הבהיר, ירושלים תשי"א. קיצור: ספר הבהיר.
- ספר היצירה, ירושלים תשל"ב. קיצור: ספר היצירה.
- ספר הזוהר, ירושלים תשנ"ז. קיצור: ספר הזוהר.
- עסיס י, "מפעלו של ר' חסדאי קרשקש לשיקום קהילות ישראל לאחר גזירות קנ"א", דברי
 הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות (ב), (תש"ן). קיצור: עסיס.
- פינס ש, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז. קיצור: פינס.
- קוגן א. ב. "הרמב"ם על מושג האידאל האנושי: חסיד או חכם?" בתוך: אידל מ., הרבי ז, שביד
 א., (עורכים) ספר היובל לשלמה פינס חלק ב', ירושלים תשמ"ח, ע' 186-189.

- ר' בחיי בן אשר, חובת הלבבות, ירושלים תשכ"ה.
- ר' חסדאי קרשקש, אור השם, הוגה והודפס מחדש בירושלים, תש"ן. קיצור: רח"ק או"ה.
- ספר ביטול עיקרי הנוצרים, (מהדורה מדעית) רמת-גן - באר שבע, תש"ן. קיצור: רח"ק, ביטול.
- דרשת הפסח, בתוך: רביצקי א., דרשת הפסח לרח"ק ומחקרים במשנתו הפילוסופית, ירושלים תשמ"ט. קיצור: 'דרשה'.
- ר' לוי בן גרשון, מלחמות השם, תל אביב תשל"ז. קיצור: רלב"ג.
- ר' משה בן מימון, מורה נבוכים (בתרגום אבן תיבון), צולם ונדפס מחדש בירושלים, תש"ך. קיצור: רמב"ם, מו"נ.
- משנה תורה, הלכות יסודי התורה, קיצור: רמב"ם, משנה תורה.
- ר' שלמה אלעמי, איגרת מוסר, ירושלים תש"ו. קיצור: ר' שלמה אלעמי.
- ר' שם טוב אבן שם טוב, ספר האמונות, פירארה ש"ז. קיצור: ר' שם טוב אבן שם טוב.
- ר' שמואל אבן צרצה, מקור חיים, מנטובה ש"ט. קיצור: ר' שמואל אבן צרצה.
- רביצקי א., דרשת הפסח לרח"ק ומחקרים במשנתו הפילוסופית, ירושלים תשמ"ט. קיצור: רביצקי, דרשת.
- "סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו", בתוך: רביצקי א. על דעת המקום, ירושלים תשנ"א, ע' 142-181. קיצור: רביצקי, סתרי.
- שביד א. הפילוסופים הגדולים שלנו, תל-אביב 1999. קיצור: שביד, הפילוסופים.
- "התיאולוגיה של רח"ק", בתוך: ספר אור ה', ירושלים תש"ל. קיצור: שביד, מבוא.
- טעם והקשה, רמת גן תש"ל. קיצור: שביד, טעם והקשה.
- קרית ספר לז' (תשכ"ב) ע' 422. קיצור: שביד, קרית.
- שוורץ ד. "הירידה הרוחנית-דתית של הקהילה היהודית בספרד בסוף המאה הי"ד", פעמים 47-46, תשנ"א. קיצור: שוורץ, הירידה.
- ישן בקנקן חדש, משנתו העיונית של החוג הניאופלטוני בפילוסופיה היהודית במאה ה-14, ירושלים תשנ"ז. קיצור: שוורץ, ישן.
- תשבי י., משנת הזוהר, ירושלים תשמ"ב, קיצור: תשבי.

בבליוגרפיה לועזית:

Ackerman A., The Composition on the Section on Divine Providence in Hasdai

קיצור: Crescas 'Or Ha-shem', Daat 32-33 (1994), pp. Xlv-xxxvii.
אקרמן.

Bonavanturs S. F., The Soul's Journey into God, the Tree of Life, the Life of St.

Francis, 1978. קיצור: בונוונטורה.

Feldman S., "The Theory of Eternal Creation in Hasdai Crescas and Some of his Predecessors", Viator II (1980). קיצור: פלדמן, התיאוריה.

"Crescas' Theological Determinism", Daat IX (1982), p. 328

קיצור: פלדמן, דטרמיניזם

----- "A Debate Concerning Determinism in Late Medieval Jewish Philosophy"
Proceedings of the American Academy for Jewish Research" LI (1984),
קיצור: פלדמן, ויכוח. pp. 15-54.

Copelston F., A History of Philosophy, vol. III: Okham to Suarez, New York 1953..
קיצור: קופלסטון.

Harvey W. Z., 'Hasdai Crescas' Critique of the Theory of the Acquired Intellect, Ph.
D. Thesis, Columbia University 1973. הרוי, ביקורת.

----- , Physics and Metaphysics in Hasday Crescas, Netherlands 1998.
קיצור: הרוי, אל השמחה.

Hecht J. L., The Polemical Exchange between Isaac Polleger and Abner of Burgus/Alfonso of Valladolid to Parma MS 2440 'Iggeret Teshuvat Apikoros and Teshuvot La-Meharef, Dissertation for the Degree of Doctor of Philosophy, New York 1993. קיצור: הכט.

Kirwan C. Augustine, London and New York 1989. קיצור: קירון.

Pines S. , "The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, ibn Bajja, and Mimonides, in: Twersky I., ed., Studies in medieval Jewish History and Literature, London 1979, pp. 82-109. קיצור: פינס, המגבלות.

O'Brien D., Empedocles' Cosmic Cycle: a Reconstruction From the Secondary

Sources, Cambridge 1969. קיצור: או'ברייין.

Netanyahu B.Z., The Marranos of Spain, New York 1966. קיצור: נתניהו.

Strauss L., Persecution and the Art of Writing, Greenwood 1973. קיצור: שטראוס.

Wolfson H. A., Crescas' Critique of Aristotle's Physics, Cambridge 1929. קיצור:

ולפסון, ביקורת.

Wright M.R., Empedocles: The Extant Fragments, New Haven and London 1981.

קיצור: רייט.