

המעשה הרצוי כתנועה של היפתחות

צוריאל מאיר

פתיחה – מעשה הרצוי מצד עצמו

ריה"ל פותח את ספרו בחלום שחזר למלך כוזר פעמים רבות. תוכנו של החלום הינו: "כונתך רצויה אצל הבורא אבל מעשך איננו רצוי". במאמר זה אנסה לברר מדוע ריה"ל שם במוקד ספרו את **המעשה** הרצוי. השאלות שבהם אעסוק הן:

א. מדוע ריה"ל מייחס חשיבות כה רבה למעשה הרצוי? ב. מדוע ריה"ל מניח שהבעיה המרכזית נמצאת במישור של המעשה ולא במישור של הכוונה?

בפתח דבריי אזכיר שספר הכוזרי נכתב לאחר הספר 'חובות הלבבות' של רבינו בחיי. רבינו בחיי חידש את העיקריות שבכוונה על פני המעשה, ומוקדו היה בכוונת הלב בעת קיום המצוות. לעומתו, ריה"ל עושה 'עיקר' מהמעשה ולא מהכוונה. הוא מניח באופן פשוט שכוונתנו רצויה אצל הבורא, ואשר לא בה מתבלט החסרון של עבודת ה' של האדם.

עניין החלום

הזכרנו את החלום שממנו מתחיל ספר הכוזרי. החלום הטריד את מלך כוזר, ולא אפשר לו להמשיך בחיי עבודת הא-לוהים שלו כפי שהם. ביחס לחלום נאמר "אין האדם חולם אלא מהרהורי ליבו"⁶⁵. חלום הוא בעצם קול פנימי שמתגלה לאדם מתוך עומקי אישיותו. חלומו של אדם מבטא את משאת הנפש שלו, את שאיפתו

⁶⁵ בבלי ברכות נה.:

הפנימית ורצונו מחייו. שאיפה זו טורדת את האדם כל עוד הוא איננה מקבלת מענה. לפי הבנתי, החלום שבספר בא לשקף את התביעה פנימית שיש לאדם באופן טבעי, ביחס לעבודה הרוחנית שלו.

בחלום מבוטאים שתי השאיפות העיקריות של האדם ביחס לעבודת הא-לוהים: הראשונה היא שאיפה לכוונת לב טהורה בעבודה הרוחנית, והשנייה היא הרצון לבטא את אותה הכוונה במעשים באופן מדויק ונכון.

משמעותו של המושג "כוונה רצויה" היא העריגה הפנימית שקיימת באדם אל הרוח, אל הטוב, ואל הא-לוהים. אדם שכוונתו רצויה הוא אדם שעורג לכל אלו. מן הצד השני, שאיפת ה"מעשה הרצוי" היא התביעה הפנימית של האדם שעריגתו אל הא-לוהים וחייו הרוחניים יתורגמו למעשים ראויים ורצויים בעיני הא-לוהים.

האדם מרגיש פספוס כל עוד הוא אינו מצליח לתרגם את העריגה הרוחנית שלו לדרך חיים מעשית, המעצבת את חייו בהתאם לכוונת הלב הטהורה שלו. המעשה הרצוי אמור להיות שיקוף רוחני מדויק של יחס חיי האדם אל רצון הא-לוהים. בשפה אחרת אפשר לומר שנשמתו של האדם המשתקפת בכוונת ליבו, תובעת ממנו מעשים המשקפים ומגלים את רצונו של הא-לוהים. בהמשך הספר ריה"ל ידגים לנו את היסוד הזה דרך חטא העגל. חטא העגל איננו פגם בכוונה אלא במעשה. עם ישראל רצה לעבוד את העגל דווקא מתוך אותה כוונה רצויה, להביע את עריגתם לא-לוהים. החטא והפגם היו בתרגום המעשי של הדברים. בכחירת מעשה שאינו מדויק ורצוי בעיני הא-לוהים.

מעשה הנרצה בעצמותו ולא כפי המחשבות

הפיסקה השנייה של הספר פותחת במילים הללו:

“אני יודע בעצמי כי נפשי זכה ומעשי ישרים לרצון הבורא, ועם כל זה היתה תשובתי כי המעשה הזה איננו נרצה, אף על פי שהכוונה רצויה, ואין ספק שיש מעשה שהוא נרצה בעצמותו לא כפי המחשבות”⁶⁶.

מהקטע האחרון אפשר להוציא שני יסודות עיקריים שעומדים ביסוד הספר: הראשון הוא ההנחה של ריה"ל, כי הבעיה של האדם איננה במישור המוסרי של חייו. המלך יודע לא רק שנפשו זכה, אלא גם שמעשיו “ישרים לרצון הבורא”. לפי ריה"ל ברור למלך שבאופן כללי גם מעשיו מתאימים לרצון הבורא. הבעיה מתמקדת דווקא במעשה הספציפי של עבודת הא-לוהים, שהוא אינו רצוי בעיני הבורא. יסוד שני, שהוא מרכזי יותר לספר ולמאמר זה, הוא הקביעה כי “אין ספק שיש מעשה שהוא נרצה בעצמותו לא כפי המחשבות”. ריה"ל מחדש שיש מעשה שהוא רצוי מצד עצמו. יש פעולה מעשית טכנית שאותה הא-לוהים רוצה ובה הוא מעוניין. מעשה המצווה הוא רצוי בעיני הא-לוהים, לא בגלל הכוונה שהאדם מכניס בתוכו, וגם לא מצד הרעיון הרוחני המחשבתי שמסומל בו. אלא מתברר שהמעשה הוא רצוי מצד האיכות הרוחנית ששורה בפעולה המעשית עצמה⁶⁷, בעקבות החלטת הא-לוהים להתגלות דרך פעולה זו.

כדי להבין זאת קצת יותר, נזכיר את המחלוקת שמופיעה בראשונים ובאחרונים לגבי כוונה במצוות. המחלוקת היא האם הכוונה במצוות היא חלק מהגדרת מעשה המצווה עצמו, או שיש את מעשה המצווה עצמו, ויש דבר נוסף, שהוא עניין הכוונה המלווה את עשייתו⁶⁸. לפי הדעה השנייה עיקר המצווה זה שמעשה מסוים

⁶⁶ מאמר א, ב.

⁶⁷ יסוד זה יתבאר בהמשך יותר בבירור דרך העיקרון שעיקר התוקף של המעשה הרצוי הוא שהעניין הא-לוהי חל עליו.

⁶⁸ **ספר חרדים** (פרק ט מצווה יז) כתב: שהכוונה היא דין כללי בכל המצוות שנלמד מהציווי “ולעבדו בכל לבבכם”. הכוונה איננה חלק ממעשה המצווה עצמו, אלא היא תנאי חיצוני אליו, שלחלק מהדעות הוא מעכב, ולחלקם הוא משיב את המצווה ועושה אותה למצוה מן המובחר. לעומתו הרמב"ן (במלחמות ה' במסכת ר"ה דף כח: בד"ה יעוד) כתב שבחעדר כוונה אין כלל מעשה מצווה. לדעתו מצווה זה לא מעשה טכני שגם צריך לעשות

ייעשה, ויש צד נוסף וחשוב שזה העניין לעשות את המצווה בכוונה. נראה לי לומר שריה"ל סובר כמו הדעה השניה שמעשה המצווה הוא רצוי מצד עצמו והוא עיקרה. מחשבות האדם וכוונות ליבו הן דבר חשוב מאוד⁶⁹, אבל הן אינן מהות המצווה ועצם הגדרתה.

מוגבלות האדם ביחס להשגת המעשה הרצוי

ריה"ל ממשיך את הא-לוהים המצווה, כרופא חכם המודע לעומקי גופו ונפשו של האדם. המעשה הרצוי הוא כעין תרופה מאת הבורא המתאימה לנפשו של האדם. את ההתאמה הזו, האדם לא יכול להשיג בעצמו, מפני שהאדם מוגבל מאוד בהשגתו את עומקי חייו ופרטיהם. לעומת זאת הבורא שיצר ותכנן את האדם מודע לכלל רבדיו, ומסוגל לתת לו מעשים המתאימים להם. ריה"ל מראה לנו שכמו שברור לנו ברובד הפיזיולוגי שאיננו יכולים לדעת מה נכון לנו, אלא נותנים אנו את עצמנו למחשבתו של הרופא, כך גם ברובד הרוחני אנו מוסרים את מעשינו לדעת הבורא בגלל מוגבלותה של דעתנו. ריה"ל ניסח זאת כך:

"המועיל בעצמותו אמנם הוא עצת הרופא שהוא החכם אשר חבר הרפואות
ההם... המועיל בעצמו הוא העניין הא-לוהי, והמוזיק בעצמו הוא העדרו"⁷⁰.

דרך 'משל הרופא', ריה"ל מדגיש - שכמו שעצת הרופא עצמה מביאה את הרפואה, כך עצת הבורא מביאה את העניין א-לוהי לחיי האדם. המעשה הוא נרצה מצד עצמו, כיוון שהוא מביא לחיינו את הדבר המועיל בעצמו. בהקשר של עבודת הא-לוהים, ריה"ל סבור שהדבר המועיל ביותר לאדם היא חלות העניין הא-לוהי

אותו בכוונה, אלא עצם הגדרת המצווה זה עשיית מעשה מצווה מתוך כוונה. אני סבור שריה"ל הולך בספרו בגישה דומה יותר לבעל ספר חרדים. רבים האחרונים שכתבו על חקירה זו ורק באתי לפתוח את כיווני החשיבה הראשוניים שנאמרו בסוגיה.

⁶⁹ בהמשך אראה שגם ריה"ל סבור שהכוונה היא חשובה מאוד.

⁷⁰ מאמר א, עט.

עליו. ריה"ל סבור שעבודת הא-לוהים של האדם תיפגע מאוד אם הוא לא ימסור את מעשיו לרצון הבורא, כי "המוזיק בעצמו הוא העדרו" של העניין הא-לוהי מעבודת הא-לוהים של האדם.

המצוות כהכנה לקבלת הרשמים הא-לוהיים

לדעת ריה"ל, המצוות לא באו לתקן את העולם שלנו ואת בעיותיו. וגם לא כשביל לחנך אותנו ולעשות אותנו אנשים טובים יותר; ואפילו לא על מנת ליצור לנו רגשות של דבקות וקדושה. ריה"ל סבור שעניינם של המצוות הוא ליצור לנו הכנה לקבל ולקלוט את הרשמים הא-לוהיים לתוך חיינו⁷¹. יש בעולם שלנו רשמים מהתגלות הא-לוהים אל האדם, אך אין לנו יכולת לקלוט ולספוג אותם לתוך חיינו שלא דרך מצוות הא-לוהיים.

לאור זה, מובן מאוד מדוע האדם אינו יכול לכוון בעצמו אליהם; כיוון שאין לו שום מושג על תכונתם של הרשמים הא-לוהיים, ממילא אין לו שום יכולת להמציא את המעשים שיכינו אותם לקבלתם. כדברי ריה"ל:

"הדברים אשר יכינו לקבל הרשמים ההם הא-לוהיים אינם ביכולת אדם... צריך בזה אל ידיעה שלימה מפורשת תכלית הביאור מאת הא-לוהים"⁷².

⁷¹ בספר הכוזרי ריה"ל חוזר פעמים רבות על המושג 'הענין הא-לוהי', זוהי גם כוונתו באומרו שהמצוות הם הכנה לקבלת הרשמים הא-לוהיים. אבל מהו הענין הא-לוהי הזה? זוהי שאלה גדולה ולא פשוט לענות עליה, כי ריה"ל משתמש במטבע לשון זה לתאר הרבה איכויות רוחניות שונות. ובכל זאת באופן ראשוני ומכליל, אני חושב שכוון להבין את הענין הא-לוהי שחל על האדם שמקיים מצות, כאיכות רוחנית עליונה שעומדת בשורשי המצוות. איכות זו שורה על האדם המקיים את המצוות, והיא מה שמקשר אותו אל הא-לוהים ומאפשר לאיכויותיו להתגלות בתוך חיי האדם. כמוכן שגם לאחר הגדרה זו, רב הנסתר והבלתי מובן לגבי מושג זה. ועיין בנספח שבסוף החוברת.

⁷² מאמר א, עט. | ובמקום נוסף מאמר ג, נג. - "מעשי התורה כהיות הטבעיות, כלם משוערות מאת הבורא, ואין שיעורם ביכולת בשר ודם... ומי זה אשר יוכל לשער המעשים עד שיחול בהם העניין הא-לוהי כי אם הא-לוהים לבדו... ונתבאר מזה כי אין קורבה אל הא-לוהים אלא במצות הא-לוהיים"

אין קורבה אל הא-לוהים אלא במצות הא-לוהים

ריה"ל מדגיש בכמה מקומות בספר, שההתקרבות והדבקות של האדם בא-לוהים היא רק דרך מצוות הא-לוהים. המעשה הרצוי עומד בראש סדר העדיפויות, לא רק מכיוון שהכוונה היא כבר טובה ולא זקוקה לטיפוח; הוא גם חשוב יותר מלימוד התורה, ולא רק בגלל שאין בלימוד התורה בעיות שזקוקות טיפול. אלא החידוש של ריה"ל הוא, שבאופן עקרוני ומהותי הקרבה אל הא-לוהים היא רק דרך מצוותיו.⁷³

דרכו של ריה"ל בנושא זה, שונה מדרכם של גדולי ישראל אחרים. ר' חיים מוולוז'ין לדוג', הדגיש בספרו "נפש החיים" (שער ד' בעיקר) שעיקר הדבקות והקרבה לה' הם דרך לימוד התורה. בכל ספר הכוזרי לא מוזכר פעם אחת שלימוד תורה מקרב לא-לוהים. גם בסדר יומו של החסיד - המבטא את האדם האידיאלי לדעת ריה"ל - לא מוזכר כלל עניין לימוד התורה. נראה שמבחינת ריה"ל לימוד התורה הוא רק אמצעי מחויב כדי לדעת מה הם מצוות הא-לוהים שניתנו לנו בנבואה. לימוד התורה הוא בירור המעשה הרצוי, אך נראה שהוא עצמו אינו מקרב לא-לוהים.

בנוסף, גישה מרכזית אצל גדולי ישראל היא שהדרך להדבק בא-לוהים היא דרך המידות הטובות. גישה זו מתחילה במצוות "והלכת בדרכיו", וממשיכה בדברי חז"ל שאומרים "מה הוא רחום אף אתה רחום"⁷⁴. דרך זו התבלטה אצל הרמ"ק בספרו "תומר דבורה", והיא מרכזית מאוד גם אצל הרב קוק.⁷⁵ נראה כי ריה"ל

⁷³ מאמר ג, נג. - "אין קורבה אל הא-לוהים אלא במצות הא-לוהים | וכן מאמר ג, כג. - "ההתחכמות והסברא בתורה איננו מביא אל רצון הא-לוהים... וכבר אמרנו שאין מתקרבים אל הא-לוהים כי אם במצות הא-לוהים עצמם..."

⁷⁴ ירושלמי פאה פרק א, וכן במסכת סוטה דף יד ובעוד מקומות רבים בדברי חז"ל.

⁷⁵ עיין מידות ראי"ה ערך דבקות.

באופן מפורש דוחה בספרו גם את הגישה הזו. דוגמאות לדחייה זו מתבלטות בפסקאות הללו:

“הלא הסכמנו כי אי אפשר להתקרב אל ה' כי אם במעשים מצויים מאת ה'. האם אתה חושב כי ההתקרבות היא הכניעה והשפלות והדומה לה?”⁷⁶.

על שאלה זו עונה הכוזרי - “כן, יחד עם הצדק. כך אני חושב שקראתי בספריכם, כמו שנאמר “מה ה' א-לוהיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' א-לוהיך”. “ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד” וזולת זה הרבה”⁷⁷.

הכוזרי מגייס את ההיגיון הבריאי שלו ואת פסוקי התורה על מנת לומר לחבר: לי ברור שהקרבה לא-לוהים היא דרך המידות הללו שאתה שללת! הרי כל התורה כולה אומרת כך! לטענות אלו עונה ריה”ל תשובה מפתיעה:

“אלה והדומה להם הם החוקים השכליים, והם ההצעות וההקדמות לתורה הא-לוהית... וכאשר הגיע מרי ישראל עד כדי שולזלו במצות השכליות והחברתיות... והחזיקו עם זה בעבודות, כקורבנות וזולתם מן המצוות הא-לוהיות והשמעיות, הסתפק לגביהם בפחות ונאמר להם: ולואי שהייתם שומרים את המצוות שמקבלות אותן עליהן הפחותות שבקהילות... כצדק וההטבה וההודאה בחסד ה'. כי התורה הא-לוהית לא תשלם אלא אחר שלימות התורה החברתית והשכלית... ומי שאבד לו זה, איך יש לו הקורבנות וההשבת והמילה וזולתם ממה שאין השכל מחייבו ולא שוללו, ובהן היה להם יתרון העניין הא-לוהי...”⁷⁸.

החבר עונה לכוזרי שכל המידות הטובות והחוקים השכליים הם רק הקדמה מוכרחת בשביל התורה הא-לוהית. אבל אלו לא תחומים שבהם העניין הא-לוהי

⁷⁶ מאמר ב, מו.

⁷⁷ מאמר ב, מז.

⁷⁸ מאמר ב, מח.

מתגלה, וממילא אין בהם קרבה אל הא-לוהים. כל הדברים הללו הם רק המינימום הנדרש כדי לקיים חברה נורמלית, וזהו ההקשר שבהם התורה מדגישה את חשיבותם. חשוב לשים לב שריה"ל כולל אפילו את הצדק, ההטבה וההודאה בחסד ה', כדברים טבעיים ומתבקשים, שמקבלים אותם גם הפחותות שבקהילות בני אדם. אלו לא הדברים שבהם מתגלה העניין הא-לוהי.

בנוסף לכך, ריה"ל אינו חושב שמידות היראה והאהבה מקרבות את האדם לא-לוהים. שהרי הן נאמרו באחד הפסוקים שהכוזרי הביא כראייה להבנה שלו, שאותה דחה החבר בתשובתו.

יש מקום אחד בספר שאולי מקשה על הבנה זו ומרכך אותה. אבל נראה לי שאם מדייקים בו רואים שגם הוא אינו אומר שיש דבקות בה' דרך מידות מסוימות, בפסקה שבאה אחרי הפסקאות שלעיל אומר ריה"ל:

"תורתנו נחלקת בין היראה, האהבה והשמחה, תתקרב אל אלוהיך בכל אחת מהן"⁷⁹.

בדברים אלו מפורש לכאורה שמידות היראה, האהבה והשמחה הם דרכים שבהם מתקרבים אל הא-לוהים. עניין זה אינו מובן לאור מה שריה"ל כתב לפני כן בדחייתו את דעת הכוזרי. לכן נראה לי שצריך לדייק את ההבנה, לאור הדוגמא שריה"ל מביא בהמשך הפסקה, לגבי ההתקרבות לה' דרך השמחה והאהבה. ריה"ל מדגיש בדבריו שדווקא שמחה במצווה מתוך אהבת המצווה מקרבת אל הא-לוהים. הדגש בדבריו הוא, שהן אינן עומדות כשלעצמן, אלא הן רק מלוות את

⁷⁹ מאמר ב, נ.

העיקר, שהן המצוות עצמן. חשיבותן היא בהיותן מחברות את האדם למצוות הא-לוהים וליחס אליו כמצוה⁸⁰. ריה"ל ניסח זאת כך:

“...השמחה בציוויו ומצותו צריכה למחשבה וכוונת הלב לשמוח בעצם המצווה מאהבת המצוה בה... ואם יעבור בך הרטט אל הניגון והריקוד, משמחתך במצוה דווקא, יהיה אותו הניגון והריקוד עבודה ודבקות בינך ובין העניין הא-לוהי”⁸¹.

הניגון, הריקוד והשמחה בעבודת ה', אינם מקרבים מצד עצמם, אלא רק כאשר הם מתרחשים כחלק ממצווה, הם יוצרים דבקות בין האדם לבין העניין הא-לוהי. דווקא היחס לא-לוהים כמצוה, וקיום מצוותיו מתוך כך, הם המקרבים לא-לוהים.

היות העניין הא-לוהי מצוי מחוץ לעולמו של האדם, מחוץ למידותיו ותבונתו, בא לידי ביטוי נוסף ביחס של החבר למצוות השמעיות. ריה"ל אומר כי העניין הא-לוהי שורה דווקא על המצוות שאינן מובנות בהיגיון שלנו. ריה"ל סבור שכל מצוה שהיא מובנת באופן חברתי, או שהיא מתבקשת מהשכל הישר, העניין הא-לוהי לא מתגלה דרכה. כיוון חשיבה זה מחדד את הטענה שעיקר עניינם של המצוות לדעת ריה"ל, הוא להשרות עלינו את העניין הא-לוהי, ואין להם כל קשר לתיקון העולם והאדם במובנים הקרובים לדעתנו.

ההתרחקות מנתינת טעמים למצוות

ריה"ל חוזר בספרו מספר פעמים על הטענה לפיה כי האדם לא צריך להתעסק בטעמי המצוות, אלא צריך הוא לקבל את המצווה כפי שהוא מקבל עצה של רופא מומחה שבה הוא אינו מבין, ולא רק זו, אלא שדעתו בעניינים מעין אלו יכולה אף

⁸⁰ על פי עיקרון זה - שהמידות יכולות לקרב לה' כאשר הם חלק ממצווה או מיחס אל ה' כמצוה; - אפשר לומר שגם לימוד תורה מקרב לא-לוקים, אבל רק מצד שהוא מצוות ה' ולא מצד עצם הלימוד עצמו.

⁸¹ מאמר ב, נ.

להזיק, או לכל הפחות לא להועיל; כך גם העירוב של הדעת האנושית בטעמי המצוות ובאופן קיומם לאור הטעמים, יכול לפגוע בפעולת המצוות עלינו.

“אין יחס בין שכלינו ובין העניין הא-לוהי, וראוי שלא נשאף לתת טעמים לכמו אלה הדברים הגדולים”⁸².

כיוון שעניינם של המצוות הוא להשרות עלינו את העניין הא-לוהי, ואין יחס והתאמה בין שכלינו אליו. אז מובן מאוד למה ריה"ל מרחיק אותנו מנתינת טעמים למצוות על ידי שכלינו. נקודה משמעותית שמקשה על ההבנה הזו, היא העובדה שריה"ל עצמו נותן הרבה פעמים טעמים והסברים למצוות⁸³.

נראה לתרץ - ריה"ל ניסה לקרב את המצוות לדעתנו, בכדי שיהיה לנו יותר רצון ומוטיבציה לקיים אותם. עם זאת חשוב מאוד לריה"ל להרחיק את האדם ממצב בו הוא יכול את הטעמים הספציפיים שלו בעת קיום המצוות; וזאת בגלל שהוא סבור שכל עניין המצוות הוא 'היפתחות שלנו אל השפע הא-לוהי שחל עליהן'. הכוונה הספציפית של האדם תקבע אותו בתודעתו העצמית, ולא תאפשר לו להיפתח אל השפע הא-לוהי הנעלם והבלתי מושג שחל על המצווה.

לאור ההבנה הזו היה אפשר לחשוב, שהכוונה שלנו בעת קיום המצווה לא חשובה כ"כ לריה"ל. ויש לקיים את המצווה כ'גזירת מלך', מבלי לשתף באופן משמעותי את כוונת הלב. הבנה זו נדחית ממספר מקורות אשר יובאו להלן, בהם רואים את החשיבות שריה"ל נותן לכוונת הלב בעת קיום המצוות.

⁸² מאמר ב, ס.

⁸³ רשימה חלקית של מצוות שניתנו להם טעמים בכוזרי: מילה-א, קטו. שבת-א, פז. ב, ג, ה, טו. טומאה וטוהרה-ב, ס. תפילין וציצית-ג, יא. סדר המשכן וכליו-ב, כו. | היה אפשר אולי לתרץ שריה"ל נותן טעמים דווקא למצוות חברתיות ושכליות ולא למצוות א-לוקיות. אם זה אכן היה כך, היה מובן שכל התנגדותו לנתינת טעמים למצוות, היא דווקא למצוות הא-לוהיות. אבל כיוון חשיבה זה נדחה בדברי ריה"ל, כי הוא עוסק בנתינת טעמים גם למצוות א-לוקיות, כשבת, מילה ועוד.

מקומה של הכוונה בריה"ל

התחלתי את המאמר בחיפוש המלך אחר מעשה שהוא "נרצה בעצמותו לא כפי המחשבות"⁸⁴. מהניסוח הזה העליתי שהדגש הוא במעשה הטכני של המצווה, ומחשבות האדם לגביהן וכוונות ליבו הן צדדיות. הסבר זה אינו עולה בקנה אחד עם מספר פסקאות בספר, שמהם נראה שכוונת האדם ומחשבתו בעת קיום המצוות חשובות מאוד לריה"ל. ריה"ל אף סבור שללא הכוונה במצווה, העניין הא-לוהי כמעט אינו יכול לחול על האדם המקיים אותה. כיוון זה בולט בפסקה האחרונה של הספר:

"המעשים צריכים לשלמות ואז יהיו ראויים לגמול, כאשר צריכים עניני התפלה לבטא בהם על השלמות הגמור מהתחנה והבקשה, וכאשר יהיה המעשה והכוונה שלמים כראוי, יהיה עליהם הגמול... ואם היה המעשה בלעדי כונה או כונה בלתי מעשה תאבד התוחלת, אלא במה שאי אפשר המצאת הכונה"⁸⁵.

מעשה מצווה שאין בו כוונה אין עליו גמול, וממילא ההשתדלות בו נאבדת והולכת לריק ללא תועלת. לפי הבנתי ריה"ל אינו מדבר על גמול במובן של שכר ישיר בעולם הבא או בעולם הזה. אלא על העניין הא-לוהי שהיה אמור לחול על עושה המצווה בשלמות גדריה ההלכתיים, ובכוונת הלב בקיומה.

התלות הזאת, בין הכוונה לבין היכולת של האדם להידבק בעניין הא-לוהי, כתובה במפורש במאמר השלישי של הספר. שם אומר החבר כי היכולת לצפות לדבקות בשמונה עשרה, תלויה בהקדמת ברכות ק"ש בכוונה אל תפילת העמידה:

⁸⁴ מאמר א, א.

⁸⁵ מאמר ה, כה.

”ומי שהשלים כל אלה בכונה גמורה הוא ישראל אמיתי וראוי לו שיקוה להדבק בעניין הא-לוהי הדבק בבני ישראל מבלעדי שאר האומות”⁸⁶.

ריה”ל מדגיש שישראלי אמיתי הוא אדם שמקיים את מצוות התפילה בכוונה. רק אדם כזה יכול לצפות להצליח להידבק בעניין הא-לוהי. הכוונה המקדימה פותחת את ליבו ותודעתו של האדם, ומאפשרת לעניין הא-לוהי לשרת עליו.

ביטוי דומה מופיע במאמר ראשון לגבי כלל המצוות⁸⁷: ”ומי שהגיעו הדבר הזה וקיים אותו על גבוליו ותנאיו בלב שלם, הוא המאמין”⁸⁸. הביטוי ‘הדבר הזה’ מכוון למצוות ה’ שהגיעה אל האדם מתוך התגלות החכמה הא-לוהית.

מקור זה מחדד שני קטבים שיש בקיום מצוות, שאת חשיבות שניהם ריה”ל מנסה להדגיש: א. הקיום של המצווה מתוך דיוק בגדריה ותנאיה המעשיים. ב. הקיום של אותם הגדרים בכוונת לב שלימה. רק קיום שני הדגשים הללו יחד, מזכים את האדם בתואר ”המאמין”. המאמין הוא האדם שמקיים בלב שלם את מצוות ה’.

בהמשך הפסקה ריה”ל מחדד שהכושר הוא האדם שמנסה להמציא בעצמו את המצוות שעליהם יחול העניין הא-לוהי. ריה”ל עומד בפסקה זו על מתח יסודי שקיים בחיי עובד הא-לוהים. לרצון הפנימי להתקרב לא-לוהים, בדרך כלל מתלווים מחשבות פנימיות כיצד נכון לעשותם; לפי ריה”ל על האדם לנטוש את המחשבות הללו, ולקבל על עצמו את ההבנה שרק דרך מצוות ה’ אפשר להתקרב אליו. הסברות הטבעיות של האדם לא יועילו בזה, ואף יזיקו.

על פי הצגת הדברים עד עכשיו נראה שהמרכז העקרוני של עבודת הא-לוהים הוא המעשה הרצוי, והכוונה היא רק תנאי הכרחי כדי שיהיה למעשה תועלת רוחנית

⁸⁶ מאמר ג, יז.

⁸⁷ בניגוד למה שניתן היה לחשוב, שהכוונה נצרכת דווקא לתפילה שעניינה הכוונה, בניגוד ל‘מצווה’ שעיקר עניינה הוא ‘המעשה’.

⁸⁸ מאמר א, עט.

גדולה. אבל נראה שלדעת ריה"ל היחסים בין המעשה לכוונה הם קצת שונים. במאמר שני עוסק ריה"ל במתח שכתבתי לעיל, בין הכוונה היוזמה של האדם לבין קיומו המעשי את המצוות שבאות אליו דרך התגלות הא-לוהים. וכך תיאר זאת ריה"ל:

“ואין מורים על העניין הא-לוהי דקדוק הביטויים ונשיאת הגבות... בבקשות ובתחינות, והתנועות והמאמרים אשר אין אחריהם מעשים, אלא הכוונות הטהורות אשר מורים עליהן מעשים, שמטבעם הם קשים על האדם, אבל הוא עושה אותם בתכלית התשוקה והאהבה... כל זה בציווי ה' יתעלה, לא סברא ולא התחכמות...”⁸⁹.

מפסקה זו עולה שפניית האדם אל הא-לוהים בהמייה רוחנית ובבקשות ותחינות אינה מורה על כך שהעניין הא-לוהי מתגלה בו. כוונות טהורות בעבודת הא-לוהים שאין להם תרגום על ידי מעשים רצויים שניתנו על ידי הא-לוהים, אינם מביאים את העניין הא-לוהי לחול על האדם. מן הצד השני ריה"ל גם לא כתב, שמה שמורה על זה שהעניין הא-לוהי מתגלה באדם, הוא עשייתו את מצות ה'.

הדגש הוא - “הכוונות הטהורות אשר מורים עליהן מעשים... כל זה בציווי ה' יתעלה, לא סברא ולא התחכמות”. המעשים אינם עומדים בפני עצמם. גם הם אינם המרכז האיכותי של עבודת הא-לוהים. ‘הלב’ והעיקר של עבודת ה', אלו ‘הכוונות הטהורות’ של האדם, שעליהם מורים מעשי המצוות שניתנו על ידי ה'.

מצד אחד, תפקידם של המעשים הוא להיות הביטוי של הכוונות הטהורות של האדם. ומזווית זו העיקר בכוונה. ומצד שני, התנאי לחלות העניין הא-לוהי על האדם הוא שהכוונות הללו יתבטאו דווקא דרך מצוות ה', ולא דרך המעשים המשוערים על ידי האדם. מדברים אלו משתמע שהלב האיכותי של העבודה הוא

⁸⁹ מאמר ב, נ. ע. על פי תרגומו של הרב שילת.

הכוונה, אבל התנאי המהותי, שהוא המפתח היחידי להופעת העניין הא-לוהי על האדם, הוא קיום המעשה הרצוי שניתן בידי הא-לוהים.

הייחול הפנימי

במקום אחד בספר ריה"ל נותן טעם עקרוני לכל המצוות כולם, למרות התנגדותו הבסיסית לכך. טעם זה מתאים לזיהוי ש'הלב' של המצוות זוהי הכוונה של האדם:

"ויעודי אותן המצוות, כולם כולל אותם עיקר אחד, והוא יחול קרבת אלוהים ומלאכיו"⁹⁰.

כל המצוות כולן באו להיות כלים שדרכם מתבטאים שאיפותיו ותקוותיו של האדם לקרבת א-לוהים, ולמרחבי הכוחות הרוחניים שסביבו. ניסוח זה חשוב במיוחד, עקב ניסוחו החד והכולל שלא מאפשר 'להתבלבל', בטעם המרכזי של המצוות כולן.

נדמה שבעקבות היסוד הזה, ריה"ל מתנגד ל'כוונות אישיות' בעשיית המצוות. הכוונה 'הספציפית' של האדם, אינה מאפשרת למצווה להיות ביטוי של 'ייחולו הפנימי לקרבת א-לוהים'. במקום להיות מרוכז בייחול זה, האדם מתמקד בטעם המצווה הספציפי ובכוונה המיוחדת למצווה זו. ומיקודו זה חוסם אותו מלהיפתח לייחול קרבת הא-לוהים שיביא עליו את חלות העניין הא-לוהי.

מסיבה זו ריה"ל מדגיש את אופן קיום המצוות כעצות רופא, שבהן אין חוקרים אחר פרטיהן, אלא רק מבינים את עניינם הכללי - הטעם העקרוני של כל המצוות, שהוא יחול קרבת הא-לוהים⁹¹.

⁹⁰ מאמר א, קט. על פי תרגומו של הרב שילת.

בסיכום הדברים, נראה שכאשר ריה"ל דיבר על כוונה במצות, כוונתו היא להתכוונות כללית של האדם להיפתח לשפע הא-לוהי שצפוי לחול עליו על ידי קיום המצווה. **הכוונה היא ההיפתחות** אל השפע הא-לוהי, ולא כוונה ספציפית של תוכן המצווה ועניינה המובחן משאר המצוות. התכוונות האדם אל העניין הא-לוהי תקבע את איכות ההתגלות של העניין הא-לוהי עליו. יסוד זה מתבטא על ידי ריה"ל במילים הללו:

”כי העניין הא-לוהי, איננו עולה ביד איש אלא כפי הזדמנותו לו, אם מעט מעט ואם הרבה הרבה”⁹².

מרכזה של ההזדמנות אל העניין הא-לוהי הוא ביחול הלב להתקרבות אל הא-לוהים ולגילוי בחיינו.

גרעין זמנו ופריו של החסיד – תודעת המצווה

בתחילת מאמר שלישי מבאר ריה"ל את עבודת ה' של האדם השלם המתנהג בחסידות. בראשית על החסיד למשול בכוחות נפשו, ולתת לכל כח את מקומו הנכון. לאחר שמשל בכוחותיו, מנסה החסיד לעלות מדרגה אחר מדרגה ולהידבק במדרגה הא-לוהית. הזמן ביום שבו הדבר 'מתבצע', הוא שלב ההכנה לתפילה,

⁹¹ על הניתוח הזה של דברי ריה"ל, אפשר להקשות מביאוריו לברכות שמונה עשרה וברכות הנהנין, הנמצאות במאמר שלישי (מאמר ג, יז), שם מבואר שהאדם צריך לכוון את הרעיונות הללו בעת עשייתם. אני חושב שאת הפתרון לסתירה זו, אפשר להסביר על ידי הבנת השוני של הברכות משאר המצוות. בסוגיה של מצוות צריכות כוונה, מבואר שהברכות שונות מכל שאר המצוות בכוונתן. בשאר המצוות יש את מעשי המצווה הטכני, ויש את הכוונה בעת עשייתו. לעומת זאת בברכות אין מעשה מצוה, אלא כל מה שיש בהם זה רק כוונה בהגיית המילים [עניין ברבינו יונה (על הרי"ף בברכות דף יב. בד"ה 'פתח' ו'אומנם')]: "שהאמירה היא בלב, וכשאינו מכוון באמירה ואינו עושה מעשה, נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצוות". ומכיוון שבברכה אין מעשה חוץ מהדיבור, נימצא שהאדם חייב להתכוון בכדי שדיבורו יהפוך למעשה מצוה. היה אפשר לומר שעקמת שפתיים היא המעשה והעיקר גם בברכות. אך הרבה אחרונים הבינו כמו החסיד הראשון, ולכן נראה שכן אפשר גם להסביר את השוני בין ההסברה של ריה"ל את הברכות, להסברתו את שאר המצוות.

⁹² מאמר ב, כד. על פי תרגומו של הרב שילת.

ובעיקר התפילה עצמה. בשלב זה יש ציפיה טבעית שריה"ל יתאר את המצב המיוחד של דבקות וקירבה, בתיאור של אחדות וקירבה נפשית בין החסיד לא-לוהיו. במקום זה ריה"ל מפתיע וחוזר להדגיש גם ברגעים אלו את עמדתו הנפשית של החסיד כעבד הרוצה לקיים מצות אדוניו:

"... וכאשר עשה צרכי כל אחד מהם... אז יקרא אל עדתו כמושל הנשמע שקורא אל חילו השומע לעזור לו, להרבק במדרגה שהיא למעלה ממנה, ר"ל המדרגה הא-לוהית אשר היא למעלה מהמדרגה השכלית, ויטור עדתו ויתקנה, ודומה לסדר שסדר משה עליו השלום לעדתו סביבות הר סיני, ומצוה הכח החפצי שיהיה מקבל ושומר לאשר יבא מאצלו צווי, ויעשהו לעתו, וישמש בכחות ובאיברים כפי אשר יצוה מבלי המרות... ומצווה המדמה להמציא ההדורות שבצורות הנמצאות אצלו בעור הזיכרון, לדמות אליו הענין הא-לוהי המבוקש כמו מעמד הר סיני... וזולת זה הרבה"⁹³.

ריה"ל מתאר מצב של דבקות, בו האדם מדמה כאילו עומד הוא עם כוחות נפשו במעמד הר סיני פרטי. הדגש במעמד זה, אלו לא רגשות הקרבה לא-לוהים, אלא דווקא ציווי האדם על רצונו לקיים מצות בוראו בעיתם, מבלי מרי בציוויו. ההכנה לדבקות ואף הדבקות עצמה, מתוארים על ידי - עמדה נפשית חזקה של ביטול רצונו כלפי רצון הא-לוהים המצוה, כעבד בפני אדוניו.

עיקר הריכוז של החסיד בעת התפילה היא בקיומו את מצות התפילה לפי ההלכות של כל שלב בה. עמדתו הנפשית של החסיד בעת התפילה מתוארת כזמן שבו איבריו עומדים יראים ונבהלים לעשות רצון מנהיגם:

"ואחר זאת ההצעה ינהיג הכח החפצי כל האברים המשמשים אותו בזריזות וחריצות ושמוחה, ויעמדו בעת העמידה מבלי עצלה, וישתחוו עת שיצוו להשתחוות, וישבו בעת הישיבה, ומביטות העינים הבטת העבד אל אדוניו..."

⁹³ מאמר ג, ה.

ויעמדו כל האברים כנבהלים היראים לעשות מצות מנהיגם... ותהיה העת
ההיא לֵב זמנו ופרינו, ויהיו שאר עתותיו כדרכים המגיעים אל העת ההיא,
 יתאוה קרבתו שבו מתדמה ברוחניים ויתרחק מהבהמיים⁹⁴.

ריה"ל מתאר את הדבקות של האדם בזמן התפילה, כעת שהיא "לב זמנו ופרינו" של החסיד. עת זו מתוארת כזמן שבו האדם מתדמה לרוחניים ומתרחק מהבהמיים. מסתבר מדבריו של ריה"ל ששיקף התיאור של ההתדמות לרוחניים הוא תיאור של עמידה בפני א-לוהים כמצוה. ממילא מובן ששיקף הבעיה בכוחות הבהמיים היא, שהם מסיתים את חיי האדם מעמדה של עבד המקיים רצון אדוניו, לעמדה של אדם המספק את רצון עצמו.

ברור בדבריו של ריה"ל שבתיאור זה לא מסתכמת הדבקות בא-לוהים. ריה"ל מתייחס בפירושו לתפילה גם כזמן שמנקה את האדם מהרשמים הרעים והעכורים שחיי החומר משפיעים עליו. התפילה היא לדעתו היא פעולה שמטהרת את האדם ומאפשרת לו להתקשר במימד הרוחני שבחיים, ובא-לוהים. למרות זאת, נראה שהמוקד הוא דווקא בעמידה הנפשית של החסיד **כעבד בפני אדוניו**⁹⁵.

לסיכום - ריה"ל מתאר את החסיד כאדם שעובד על ההגעה להרמוניה בין כוחותיו הנפשיים, המוכנים להנהגת הגוף. לאחר שהוא מצליח להגיע איזון נכון, הוא מפנה את מחשבתו מעניינים ארציים ומרכז אותה בעניינים רוחניים. תוך כדי ריכוז מחשבתו הוא מעלה בדמיונו תמונה מתמונות ההתגלות, וכך הוא בא למצב של תודעת היותו מצווה מלפני אלוהיו.

⁹⁴ ש.ס.

⁹⁵ אולי נכון לומר שפעולת הניקוי מהרשמים החומריים שבתפילה, היא הכנה המאפשרת את הדבקות בא-לוהים. לוקים במובן של עמידה בפני האל מתוך התבטלות לציוויו. רק אדם נקי ממתחים חומריים, יכול לכתוב ברית עם הא-לוהים, במובן של בטלות מוחלטת לרצונותיו ומצוותיו.

בתיאורו את החסיד ריה"ל מדגיש מאוד את חשיבות ההכרה השלמה שהיא - היותו מצווה מלפני האל. הכרה זו הופכת את שלוות ההתבוננות לחובת עשייה. עמידת החסיד בתפילתו מחוללת את עמידתו כמצווה מלפני אלוהיו.

המעשה הרצוי כיסוד המאחד של העם

במאמר שלישי ריה"ל מתמודד עם בעיית הקראים. מבחינת ריה"ל זו לא התמודדות מול קושיות עבר שהיו על סמכותם של חז"ל בעבר, וכיום הן כבר לא רלוונטיות, אלא בעיני ריה"ל זוהי בעיה ממשית. לבעיה זו ריה"ל נותן מענה מקומי שאפשר לדלות ממנו עקרונות מהותיים שקשורים גם לחיינו היום. באופן בסיסי המחלוקת של הקראים על מסורת דרישת התורה של חז"ל, היא בשאלה האם לכל אדם יש את הסמכות לפרש את התורה מבחינת הבנת גדריה ההלכתיים.⁹⁶

אחד מהטיעונים המשמעותיים של ריה"ל כנגד הקראים, היא שאין להם יכולת להיות בטוחים שמעשי המצות שלהם הם נרצים אצל ה'. הסיבה לכך היא -

"כי הקראי, ואם תגיע השתדלותו מה שתגיע, לא ייטיב לבו, מפני שהוא יודע שהשתדלותו סברא והקשה, ולא יבטח שהמעשה ההוא, הוא הנרצה אצל הבורא, וידע כי בעמים הרבה אנשים משתדלים יותר מהשתדלותו".⁹⁷

האדם יודע שאחרי כל העמל והכוונות הטובות שלו להבין את התורה, בסופו של דבר אלו רק ההבנות המוגבלות שלו. הרבה אנשים חכמים בעולם משתדלים בכל

⁹⁶ הקראים סברו שלכל אדם ניתנה הרשות לפרש את התורה, ולהכריע לעצמו מהם גדרי ההלכה שבהם הוא מצווה. לעומתם מסורת חז"ל טענה שאת גדרי המצות צריך להבין על פי הנבואה, או על פי כללי דרישת התורה שמסורים בין תלמידי החכמים מדור לדור. אבל לאדם הפשוט אין סמכות להכריע אפילו לעצמו מהם גדרי המצות. חשוב לציין שמבחינת מסורת חז"ל אין בעיה שהאדם יפרש לעצמו מבחינה רעיונית את התורה. כל זה בתנאי שפירושים אלו לא משליכים על גדרי המצות, ולא יוצרים הבנות בעייתיות מבחינה הלכתית, כגון הבנה מוגשמת של א-לוקים שיש בה איסור ע"ז.

⁹⁷ מאמר ג, נ.

כוחם להבין את התנ"ך ואת רצון הא-לוהים. ולכן יש קושי גדול מאוד לאדם להאמין ולבטוח שדווקא הוא הצליח להבין במדוייק את רצון ה' בגדרי מצותיו.

יש שתי בעיות מרכזיות בגישת הקראים:

א. מצד אחד ניתנה לאדם רשות לפרש לעצמו את המצות, ואף הוא חייב בכך, מפני שאין אף אחד שיש לו יותר סמכות שעליו ראוי שהוא יסמוך. ומצד שני דווקא מפני שהוא המפרש על פי סברתו האישית, קשה לו להאמין שהוא כיוון למעשה הרצוי מצד א-לוהיו. מצב זה משאיר את אמונת הקראי מסופקת וקירחת משני צדדיה.

ב. מטבע הדברים הרבה אנשים מפרשים את מצות התורה בצורה שונה אחד מהשני. מצב זה יוצר את הבעיה החמורה ביותר לדעת ריה"ל, שהיא פירוק אחדותו של עם ישראל אשר יכולה להביא לכליונו.

על בעיה זו כתב ריה"ל:

"... הם (הקראים) מתחכמים מסכלות מהם ומשנים התורה וגורמים למינות, רוצה לומר חלוק הדעות, אשר הוא שרש הפסדת האומה ויציאתה מתורה אחת ומשפט אחד... ואם לא היו המצות אצלנו קשורות בגבולים שלא יעברום, לא היה מובטח מהכנס בה מה שאין ממנה, ויוצא ממנה קצת מה שיש בה, בעבור שהוא לוקח בהקשו וטעמו"⁹⁸.

ריה"ל מסתכל על עם ישראל בזווית של התנהלותו הגלויה, ורואה נגד עיניו שהיסוד המאחד של העם אלו מעשי המצות ולא הכוונות והרעיונות שלהם. בקוטב של הכוונות והרעיונות המחשבתיים אין כלל אחדות ותמימות דעים בעם ישראל. יש כ"כ הרבה כיוונים שונים משונים וסותרים במישור הרעיוני והרוחני של התורה והמצות. נדמה כי אין כלל מציאות של נושא מהותי בתורה, שאין בו מחלוקת

⁹⁸ מאמר ג, מט.

קוטביות מקצה לקצה בין גדולי ישראל לאורך הדורות. אם כך המצב במישור הרוחני, אז מה עושה אותנו לעם אחד בפועל במישור הריאלי? התשובה פשוטה וברורה, רק מעשי המצות יוצרים בפועל את אחדותה של החברה היהודית המאמינה. מעשי המצות הם היסודות המוחלטים שבהם אין שינוי משמעותי בין גישה לגישה ובין עדה לעדה, ועל כן רק הם יכולים לייצר את האחדות של החברה היהודית המאמינה. היהדות מתייחדת בכך ששבעים פנים רעיוניים שונים ואף סותרים, מתכנסים למעשה מצוה אחד שלגביו אין מחלוקת ועוררין. את ההצלחה של היהדות להישאר מאוחדת בהלכותיה, למרות השוני הגדול שברעיונותיה, אפשר לזקוף גם לזכותו של ריה"ל, שעמל רבות בספרו ליצור לעמו את האמון ב'מעשים הרצויים מצד עצמם ולא כפי המחשבות'.

הקראות מסוכנת יותר לאומה מאשר החילוניות. החילוניות לא חושבת שיש בסמכותה ליצור תורה חדשה ושונה, היא פשוט מחליטה לרופף קצת או הרבה את הקשר המחייב לתורה ומצוותיה. כאשר יש תנועה של חילוניות נוצר מצב טבעי שיש את החלק בעם שהוא 'נציג המסורת', ויש את החלק החילוני אנושי שאינו טוען לכתר המסורת. לעומת זאת כאשר יש קראות בעם, אז הויכוח הוא על מהי המסורת המוסכמת עצמה. מסיבה זו, במידה והקראות הייתה מתבססת כתנועה גדולה בעם, היא הייתה יכולה בין רגע לפרק את אחדותו התורנית. על ידי הפיכת העם לעשרות כתות רוחניות חלוקות, שמתרבות יום יום על ידי מחלוקתן ההלכתית בפשטות המתחדשות בכל יום.

באנלוגיה של עיקרון הקראות לימינו, אני חושב שהסיבה שעדין לא קמה 'ההלכה החילונית'⁹⁹, היא שאין לאדם חילוני שמכריע לעצמו על פי סברתו מה ראוי ומה אסור, את היכולת להאמין בוודאות שיש למעשים שלו ערך מוחלט. לאדם החילוני כמו הקראי, קשה מאוד להאמין ש'מעשהו הוא הנרצה אצל הבורא'. אם לאדם

⁹⁹ 'הלכה חילונית' במובן של חיוב מעשי ממשי לנורמות הערכיות שבהם החברה מאמינה, כעין המצות הדתיות.

פרטי זה קשה, קל וחומר שחברה שלמה לא תצליח ליצור לעצמה אמונה כזו. במובן זה לחילוניות יש בעיה קשה יותר מ'לקראות'. הקראי לא מתקשה להיות בעמדה של מצוה, כל הקושי שלו הוא להאמין שמעשהו דייק לרצון המצווה. לעומת זאת החילוני צריך להמציא את היכולת לצוות את עצמו, מבלי שיש לו אמונה בא-לוהים כמצוה. יכולת זו לענ"ד כמעט ואינה קיימת. המצב הזה יוצר את השוקת השבורה שאנו עמודים בה קיום כחברה יהודית, המנסה להיות נאמנה ליעוד ההיסטורי שלה. קושי חילוני זה, מעמיד בספק את היכולת של ספר הכוזרי (היוצא מתוך תודעת הבסיס של המעשה הרצוי) להיות המענה האמוני המתאים לציבור החילוני בישראל של היום.

סיכום

בתחילת המאמר פתחתי בשאלה מדוע בחר ריה"ל להתמקד בחיפוש אחר המעשה הרצוי; וזאת לעומת רבינו בחיי שקדם לו, אשר הדגיש את החובות אשר על הלבבות - הכוונה¹⁰⁰.

להעדפת ההתמקדות במעשה על הכוונה יכולים להיות מספר סיבות:

א. הכוונה תמיד תהיה מוגבלת לתודעתו המצומצמת של האדם. לעומת זאת מעשה יכול לשקף רצונות א-לוהיים שהם מעבר לתודעת האדם ול יכולת השגתו.

¹⁰⁰ ניתן להציע הסבר למיקוד השונה ביניהם על פי מה שראינו - רבינו בחיי סובר שיש התאמה בין הערת השכל להערת התורה, ועל כן האדם יכול מעצמו להגיע אל המסקנות של התורה לגבי המעשים הרצויים. אמון זה באדם אפשר לו למקד את ספרו בחיפוש אחר חובות הלבבות. לעומתו ריה"ל סבור שאין התאמה בין שכלנו לבין הענין הא-לוהי, ועל כן אין ביכולותינו לשער את המעשים שעליהם חל הענין הא-לוהי. תפיסה זו גרמה לריה"ל לשים במוקד ספרו את החיפוש אחר 'מעשה רצוי' שבא מאת הבורא, ולא את 'הכוונה', אשר היא 'רצויה' אצל הבורא, כפי שמשמע מהחלום.

- ב. כוונתו של האדם לעולם לא תקלע לגמרי לכוונת הבורא, לעומת זאת המעשה שומר על מוחלטותו הא-לוהית והוא לא משנה מכוונת הבורא.
- ג. הכוונה משתנה בין אנשים ולעומת זאת המעשה אינו משתנה בין אנשים.
- ד. המעשה זה מרחב של חוץ והכוונה זה מרחב של פנים. המרחב של החוץ הוא מסור יותר בידי האדם ולכן קל יותר לעבוד ולהתקדם דרכו.

בדברי ריה"ל ראינו שני גורמים מרכזיים להתמקדותו במעשה לעומת הכוונה והמחשבה:

הגורם הראשון הוא מהותי - באופן עקרוני ריה"ל סבור שרק דרך מעשים שמשוערים מאת הבורא יכול לחול הענין הא-לוהי. רק מעשה שאינו נסמך על תודעת האדם הסובייקטיבית, יכול לשקף את רצון הבורא הרוצה לחול בנו באופן מוחלט. כל שיתוף של תודעת האדם בקיום המצות ממעט את הפתחותינו אל הענין הא-לוהי הבלתי מושג שמתדפק על דלתותינו בעת קיום המצות.

הגורם השני הוא טכני מעשי - ריה"ל מבין שתודעת המעשה הרצוי היא הדבר היחיד שמאחד את האומה. רק האמון המוחלט של עם ישראל במצות ה', יוצר לו מוקד גלוי שבו הוא מאוחד ועליו הוא מתמסר. מסיבה זו נלחם ריה"ל מלחמת חורמה בקראות המאיימת לפלג את האומה, על ידי התחלקות השיטות שהיא מאפשרת בהבנת המעשים הרצויים מאת הבורא. ריה"ל מבין כי רק הקוטב של המעשה הרצוי מצד הבורא, יכול לאחד את שבעים פניה הרעיוניים השונים של התורה הניתנים לה על ידי חכמי ישראל. רק כלפי מעשים יש לעם ישראל יחס מוחלט, לגבי כוונות ומחשבות יש תמיד יחס לא מחייב.

חתימה

ריה"ל יוצר בספרו תנועה רוחנית מאוד מיוחדת. ייחודה הוא בכך שמצד אחד היא טכנית מאוד, ומצד שני רק בה שורה המהות הרוחנית בטוהרתה. האדם צריך

להתכוונן ולהיפתח לענין הא-לוהי המהותי, ששורה דווקא על המעשה הטכני של המצוה. וכפי מידת התכווננותו כך יחול עליו הענין הא-לוהי.

שנזכה במהרה להופעת הענין הא-לוהי עלינו בבנין בית מקדשינו.