

## נרצה מאת האלוקים

### הקדמה

מאמר זה צמח מתוך לימודי בשנים האחרונות בספר הכוזרי<sup>1</sup>. גישתו הבלתי מסודרת לכאורה, קושיות על טענותיו ומשליו ומעל הכל ההרגשה כי קריאה טכנית בו מפספסת את התנופה, הלהט ועומק דבריו – דחפו אותי למצוא בהם ממד נוסף.

מקוצר המשיג, עומק המושג וחוסר בקיאות מספיקה בספר (שבו לעתים משפט קצר במאמר חמישי יכול להאיר קטעים שלמים במאמר ראשון), השגיאה ואי ההבנה מזומנות על פתחי. לא זאת ועוד: הניסיון להטעים את דברי הראשונים עלול לגרום דווקא להחמצת כוונתם, כשהלומד תולה בדבריהם סברות משלו. לכן, הדברים שאנסה לשרטט להלן אינם נאמרים בלשון ודאי. אלו כיוונים אפשריים ופרשנות שנראית לי מסתברת. "אחר בקשת המחילה, ומבלי להחליט שהוא כן"<sup>2</sup>, אני תקווה שהדברים יהיו פתח לדיון ולהעמקה בתורתו של ריה"ל.

### א. מדוע ניתנה התורה דווקא לישראל?

תשובתו המפורסמת של החבר למלך כוזר (א', יא): "אני מאמין באלוקי אברהם יצחק וישראל המוציא את בני ישראל ממצרים באותות ומופתים... ונותן להם את ארץ כנען... ושולח משה בתורתו" מאכזבת את המלך. הוא רואה בה תשובה בעייתית המאשרת את קטנותם של היהודים. כדי להפיס את דעת הכוזרי, מספר לו החבר את משל מלך הודו. משל זה, שבו מוצגות שתי דרכים לאמת את קיומו של מלך הודו ואת החובה לציית לו, מעלה קשיים חדשים.

על פי המשל, הדרך הראשונה לאמת את קיום המלך היא על ידי פגישה עם אנשי מדינתו, שהינם אנשים צדיקים והגונים. השנייה, על ידי קבלה של אוצרות שברור כי באו מארמון מלך הודו: כתב ידו של המלך, כלי נשק קטלניים ותרופות מוצלחות. שתי הדרכים האלו שבמשל מקבילות לשתי דרכי הכרת הבורא שהוצגו

1. תודתי נתונה לחברותות השונים שלי במהלך השנים, שעזרו לי ללבן ולחדד את הדברים הכתובים כאן: שלמה קוואס, שלמה סלומון, חובב גנסין, אמיתי ברנסקי, מתן אבו וירדן בלומנברג.
2. מאמר שני, אות ס. מובאות מספר הכוזרי נלקחו מתוך תרגומו של הרב יצחק שילת. במקרים בהם יוזכרו מספרי עמודים, ההפניה תהיה על פי הדפסה שניה, תשע"ד.

על ידי החבר<sup>3</sup> ועל ידי הכוזרי<sup>4</sup>. הכרה על ידי אנשי הממלכה מקבילה להכרת חוקי הטבע, שמספקים לאדם את כל צרכיו – הכרת הבורא על ידי הבריאה. הכרה על ידי המתנות המלכותיות המובהקות מקבילה ליציאת מצרים, הניסים במדבר ומתן תורה – הכרת הבורא על ידי התגלותו.

על פניו, המעבר של החבר מהוכחה א להוכחה ב (מראיה לראייה) בא כדי להשיג ודאות. הוכחה על קיומו של הקב"ה מתוך חוקי הטבע היא הוכחה חלשה היוצרת את "הדת ההקשית" ש"מביא אליה העיון וטמונים בה ספקות רבים"<sup>5</sup>. לעומתה, ההוכחה מהניסים ברורה בהרבה. בעוד שכשאני פוגש את אנשי המלך (כוחות הטבע) לא ברור לי שהוא אכן קיים, כשאני פוגש את ניסיו אין לי ספק שמדובר בו.

כאן עולות שתי שאלות: ראשית, ריה"ל שם בפי המלך את הטענה שאי אפשר בהכרח ללמוד מצדק אנשי המדינה (כוחות הטבע) על קיום המלך וצדקו (הבורא). אם נתרגם את הטענה לשפה מודרנית, המלך טוען כי מכך שיש בעולם סדר, לא בהכרח נובעת המסקנה שיש מסדר. כך טוען האתיאיזם המודרני: אם הסברנו את חוקי הטבע, אין צורך לחזור ולשאול מי סידר את החוקים. חוקי הטבע אינם מורים על מסדר, אלא מחליפים אותו (כדברי לפלס, שאין לו צורך באלוהים לשם הסברת תנועות הכוכבים).

אלא שטענה זו נשללת על ידי החבר בהמשך מאמר ראשון. כפי שהכוזרי מסיק מדברי החבר על הפילוסופיה, האמירה 'הטבע סידר את החוקים' היא הטענה. "כאילו הוא אומר כי הדבר... יש לו סיבה מסוימת שזה ינוח ונוע והסיבה ההיא היא הטבע" (שם, עד). הטענה הפילוסופית שלפיה אפשר להסתפק בהכרה שיש סדר, ואין צורך להסיק ממנו מסדר, אינה נסמכת על דבר מלבד תעלול ריטורי של נתינת שמות לתופעות שאותן אנחנו כבר מכירים.

אם כן, נראה שלדברי ריה"ל עצמו, מהסדר אפשר ללמוד על המסדר, מצדק אנשי הודו אפשר ללמוד על קיומו של המלך וצדקו. מדוע טוען כאן המשל שאי אפשר? שנית, החבר חותם את הסברו באמירה שהקב"ה כשהתגלה בהר סיני פתח ואמר "אנוכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", משום שזה מה "שמחייב אותי ואת קהל עדת בני ישראל" (שם, כה), אך כלל לא ברור איך מסקנה זו נובעת מתוך המשל. הרי לכאורה שתי דרכי ההוכחה – על ידי אנשי הודו ועל ידי מתנות הודיות – נועדו כדי להוכיח את קיום המלך. ההבדל הוא רק שההוכחה על ידי

3. א', יא.

4. שם, יב.

5. שם, יג.

המתנות המלכותיות היא הוכחה טובה יותר מההוכחה על ידי טוב אנשי הממלכה. אם זו הוכחה טובה יותר, לכאורה היא רלוונטית לכולם, לא רק לאלו שקיבלו את המתנות.

נחדד יותר: העובדה שהקב"ה מחולל ניסים, אם היא מתקבלת כהוכחה, היא הוכחה טובה עבור כולם, לא רק עבור מי שהנסים נעשו להצלתו. כך לדוגמה מספרת רחב באזני המרגלים ששלח יהושע (יהושע ב, י): "כי שמענו את אשר הוביש ה' את מי ים סוף מפניכם בצאתכם ממצרים ואשר עשיתם לשני מלכי האמרי אשר בעבר הירדן... ונשמע וימס לבבנו... כי ה' אלקיכם הוא אלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת". הכנענים יודעים שעם ישראל בא להילחם בהם, ואותו כוח ניסי יפעל נגדם; ועדיין ברור להם מתוך הניסים שהקב"ה הוא האלוקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת. אם ברור לך מיהו הבורא, לכאורה אתה גם יכול וצריך לציית לדברי תורתו - בין אם הניסים נעשו עבורך ובין אם נעשו עבור אחרים. אם כן, מדוע שהתורה תהיה שייכת רק לעם ישראל? בדומה, בהמשך תולה החבר את החיוב לשמור את התורה במסורת הרציפה שדווקא עם ישראל קיבל. מה משנה העובדה מי קיבל את המסורת ומי מעביר אותה מדור לדור? אם עדותו של קהל גדול היא עדות טובה כיון שקשה לשכנע אותם בשקר - הדבר נכון עבור כל אחד, לא רק עבור מקבל המסורת. נראה את הדו-שיח בעניין כולו (שם, כה-כז):

ועל כן ככה פתחתי לך מלך כוזר כאשר שאלתני על אמונתך. השיבותיך במה שמחייב אותי ואת קהל בני ישראל אשר התאמתם אצלם הראיה היא ואחר כך המסורת הרצופה אשר היא כראיה. אמר הכוזרי: ואם כן תורתכם אינה כי אם לכם. אמר החבר: אמנם כן, ומי שמצטרף אלינו מן האומות רק ישיג מהטוב שלנו ולא יהיה שווה עמנו. ואילו היה חיוב התורה בגלל שבראנו, היו שווים בה הלבן והשחור כי כולם בריותיו. אבל התורה היא בגלל הוציאו אותנו ממצרים והתחברו בנו, מפני שאנחנו הסגולה מבני האדם.

עולה מדבריו של החבר שיציאת מצרים איננה רק ראיה לקיום הבורא וממילא ראיה לחובה לעבוד אותו, אלא היא גם מקור החיוב הזה. הסיבה ששאר האומות אינן מחויבות בתורה היא משום שהן לא יצאו ממצרים. לכאורה ניתן להסביר את דברי החבר כך: קיום התורה נובע מדין הכרת הטוב. רק לעם ישראל ישנה חובה של הכרת הטוב על יציאת מצרים, וממילא החיוב לשמור את התורה שייך רק להם. אבל מדוע יציאת מצרים מחייבת בהכרת טובה יותר מעצם בריאת העולם והאדם? חוקי הטבע, ההגונים והצודקים, מספקים את

פרנסתה של האנושות והם החסד הגדול והקבוע של הבורא עם בוראיו. מה מיוחד ביציאת מצרים?

אפשר היה לטעון אחרת, שבאמת מצד יציאת מצרים היו כל האומות מחויבות לקיים את התורה, אלא שלעם ישראל יש משהו שאין לעמים אחרים – סגולת אדם הראשון. אלא שהחבר לא הסתפק באמירה 'כי אנחנו הסגולה' אלא הוסיף את העובדה שהקב"ה הוציא אותנו ממצרים. השייכות המיוחדת של עם ישראל לתורה מקושרת גם לעצם ההוצאה ממצרים.

### ב. מעשה נרצה מאת האלוקים

כדי להבין באופן שונה את משל מלך הודו, עלינו לחזור למערכה הפותחת של הסיפור. הסיפור נפתח בקביעת המלאך בחלומו של מלך כוזר (שם, א): "כוונתך רצויה לפני האלוקים אך מעשיך אינם רצויים". קביעה זו מלווה את כל המאמר הראשון, ודוחפת את הכוזרי לכל אורך תהליך הבירור. בשם הטיעון של החלום דוחה המלך את הפילוסוף, אף על פי שאינו מוצא שום פגם אחר בדבריו. לקראת סוף מאמר ראשון, כאשר תשובת החבר מגיעה לסיימה, סוגר הכוזרי את המעגל בהזכירו שוב את החלום (שם, צח): "כבר חיזקת דעתי במה שהאמנתי בו ומה שראיתי בחלומי שלא יגיע האדם אל העניין האלוקי כי אם בדבר האלוקי, רצוני לומר במעשים שיצווה בהם אלוקים". החלום איננו 'קרב קפיצה' שמטרתו רק להניע את הסיפור, אלא טענה חשובה ומרכזית.

מה למד הכוזרי מהחלום? הפרשנות שהוא מעניק לאמירה של המלאך היא ש"יש מעשה שהוא רצוי בעצמו" (שם, ב), "מעשים שיצווה בהם אלוקים" (שם, צח). מה עיקר החידוש באמירה זו?

אפשר לשים את הדגש בנכונות של המעשה. לעומת הפילוסוף האומר "בדה לך דת" – כלומר הדרך אינה חשובה כל עוד אתה מגיע למטרה – טוען החלום שיש מעשה שערכו בא מצד עצמו, ואותו הקב"ה מצווה.

אבל אפשר לשים את הדגש במקום אחר: הכוזרי אינו מחפש את המעשה הנכון, אלא את המעשה הרצוי. השאלה איננה רק האם המעשים נכונים, אלא גם האם הקב"ה רוצה אותם. הרי הפילוסוף מתאר בכישרון רב איך לאותה סיבה ראשונה אין שום יחס אל האדם: היא איננה רואה, איננה שומעת, איננה מודעת לפרטים האנושיים, אפילו לא באמת רצתה לברוא עולם.<sup>7</sup> כנגד עמדה זו מציב הכוזרי

6. א', ב.

7. אמנם, כפי שעולה מדברי הכוזרי, גם לדעת הפילוסוף יש כוונה רצויה, אף על פי שאין מעשה אחד רצוי. אך מהי כוונה רצויה? כוונה רצויה היא כללית, היא עיקרון שכלי רחב

גישה שבה ישנו מעשה רצוי לפני האלוקים. לאור דברי החלום, מחפש הכוזרי את האמירה שישנם מעשים רצויים לפני האלוקים. מעשים – כלומר הנהגות קונקרטיים ולא עקרונות פילוסופיים מופשטים. אם הקב"ה רוצה מעשה, הרצון הזה איננו על דרך ההשאלה אלא רצון ממש, כביכול.

למה חשוב למלך כוזר האם הקב"ה רוצה את מעשיו או לא? מה מוסיפה ההכרזה שהמעשה רצוי, שלא היה באמירה שהמעשה נכון? כדי לחדד את ההבדל נתבונן בסוגיית התפילה.

נניח שמעצם קיום הבריאה וחוקיה אנחנו מסיקים שישנו אל, לפחות סיבה ראשונה פילוסופית, כזה שכל העולם מתנהל על פי חוקיו. נניח אפילו שמבחינה פילוסופית נכון להתפלל אליו, "כדי להידמות לשכל הפועל באמירת האמת" (שם, א). נרחיק עוד צעד (שאותו הפילוסוף שולל בפירוש), ונאמר שהתפילה גם יכולה להציל את האדם, וחוסר תפילה עלול לגרום לו עונש. כיצד? לדוגמה, על ידי חוקיות – רוחנית, שכלית ואולי אפילו תרבותית – שלפיה מי שמשבח ומודה לבוראו מתעלה ומקבל שפע, ומי שמתעלם ממנו הולך ושוקע.

הבה נניח שכל זה נכון. האם תהיה לנו מוטיבציה להתפלל? להתפלל לאל כזה יהיה כמו להתפלל לקיר. לא שאותו אל מצד עצמו הוא משהו דומם, אלא שמבחינתנו הוא כמו קיר: איננו מגיב, איננו מעניש, איננו מרחם ובעיקר – איננו מתעניין. אנחנו קטנים מדי בעיניו, פעולותינו חסרות משמעות בעיניו. נכון, הן מלאות משמעות עבורנו, ומי שמתפלל יזכה לרב טוב, אבל הדבר דומה למשחק טניס עם שולחן טניס חצי סגור. הכדור שחבטת יחזור תמיד חזרה, אבל אין מישהו בעבר השני של השולחן. אז מבחינה תועלתנית אולי כדאי לנו להתפלל אל הקיר, אבל האם נשארה בנו מוטיבציה למשחק חד צדדי כזה?

זו איננה שאלה שכלית. הפילוסוף לא יראה בה כלל שאלה. אך אימוץ שאלה זו יכול להסביר לנו מדוע יציאת מצרים היא הסיבה לחיוב של עם ישראל במצוות. למה יציאת מצרים חשובה כל כך ולמה החבר פותח בה את תשובתו? שכן ביציאת מצרים מתברר לא רק שאלוקים ישנו, אלא גם שהוא רוצה בנו. ההבדל בין מי שברא את השמים והארץ למי שהוציא אותנו ממצרים הוא הבדל בין החכם מסדר העולם ובין הבורא שרצה בעולם, באופן פרטני, מסוים: אתכם אני רוצה.

כיוון זה בדברי ריה"ל יכול גם להסביר פרט תמוה במשל מלך הודו. לפי הפרשנות שרואה את המשל כטענה אמפירית – הראייה היא הוכחה טובה יותר מהראיה –

שיכול להתבטא במעשים שונים ומשונים. רצון כזה הוא רצון על דרך ההשאלה, כפי שאומר הפילוסוף ש"הוא אשר יכונה רצון האל על דרך המליצה או הקירוב" (א', א).

קיים במשל פרט אחד לא ברור: מדוע מלך הודו נותן מתנות למלך כוזר?<sup>8</sup> הרי אם חיפשנו הוכחה אמפירית, כלי נשק קטלניים ותרופות מתקדמות הם הוכחה טובה ללא קשר לשאלה אם ניתנו במתנה. גם אילו מלך הודו היה משתמש בהן לטובת עצמו, ואפילו לו היה כובש באמצעותן את ממלכת כוזר, האם לא הייתה זו ראייה טובה דיה?

אבל זהו הסוד של מעשך נרצה לפני האלוקים. החבר מתאר את מלך הודו נותן מתנות משום שהשאלה העיקרית לא הייתה האם המלך חזק – זאת אפשר ללמוד גם מנתיניו. השאלה העיקרית היא: האם אכפת לו? נתינת המתנות מורה שלמלך הודו אכפת. שהוא רוצה את מלך כוזר, וממילא גם את מעשיו.

מלך הודו שלח לנו מתנות, משמע שאכפת לו מאתנו.<sup>9</sup> ממילא אפשר להתפלל, ממילא יש טעם לקיים תורה ומצוות. לא מדובר על 'טעם' במישור של שכר ועונש (נימוק כזה היה יכול להתקיים גם בלי הבעת רצון מאת הבורא) אלא 'טעם' שעונה על הצורך של אותה תפישה המחפשת קשר. יציאת מצרים מראה שהקשר איננו חד צדדי, דיבור אל הקיר, אלא קשר דו צדדי. למעשים שלנו יש משמעות משום שהקב"ה רוצה בהם.

משום כך, תורתכם איננה כי אם לכם. יציאת מצרים כהוכחה – רלוונטית לכל העולם; אולם יציאת מצרים כמכוננת קשר בין האדם לבין בוראו – רלוונטית רק לעם ישראל. ברמת ההוכחה, מתן תורה הוא הוכחה שנכונה במידה שווה לכל אדם, לא משנה אם המסורת הרצופה שייכת לעם שלו או לעם אחר. אבל אם אנחנו מדברים על רצון, על קשר, העובדה שיציאת מצרים היא אירוע של עם ישראל היא עובדה הרת גורל: אני יכול להאמין שהמעשה של עם ישראל הוא נכון, ועדיין אין הרבה טעם שאקיים אותו כל עוד הבורא אינו רוצה שאני אעשה אותו. "ונניח שקצת האומות הלכו אחרי ועבדו אותנו משמע וקבלה, איה קבלתו הוא אותם והתחברו בהם רצונו עם עבודתם וקצפו במרים?" (ד', ג)

חשוב להדגיש שהרצון בקשר והקשר עצמו אינם ממוקדים בקבלת שכר בלבד. העונש הוא חלק לא פחות אינטגרלי בקשר, וריה"ל טורח להדגיש זאת בכמה מקומות. "כי אתם תראו עם השראת השכינה ביניכם מפוריות ארצכם וסדרי גשמכם... מה שתדעו בו כי עניינכם אינו נוהג לפי חוק טבעי אלא רצוני כמו

8. א', כא.

9. נתינת המתנות כדרך לגילוי אכפתיות עולה גם במאמר רביעי (ג). החבר מתאר את העובדה ששם הוי"ה מתגלה לאדם הראשון, על ידי ציון העובדה שהקב"ה מעניק לאדם את חווה. שם הוי"ה (כפי שנראה בהמשך) קשור בטבורו בעובדה שהקב"ה רוצה את האדם. איך רצון זה מתגלה? בבריאתה של חווה.

שתראו אם תמרו בצורת ורעב ודבר וחיה רעה... ואז גם כן תדעו כי עניינכם מנהיג אותו דבר שהוא למעלה מהעולם הטבעי" (א', קט).

כדברי הקלישאה, ההפך מאהבה איננו שנאה אלא אדישות. האומות המתות לא הצליחו לחקות את האומה החיה,<sup>10</sup> היינו: ההיסטוריה שלהם היא פרי אקראיות וטבע, לא פרי רצון אלוקי ושכר ועונש.

### ג. תרופה מרפאת, רופא מרפא

ברגע שבו אנחנו שמים דגש על המעשה הרצוי ולא על המעשה הנכון, עולה שאלה הפוכה, מהצד השני: האם בכלל יש מעשה נכון? כלומר האם יש במצוות אמת מצד עצמן, או שכל ערכן בא מעצם רצונו של הקב"ה בהן? אפשר לנסח את השאלה מזווית אחרת: האם הדבקות בעניין האלוקי נובעת מהמעשים עצמם, או מהעובדה שאנחנו עושים את המעשה שהקב"ה רוצה?

דברנו כבר על החיסרון במעשה נכון שאין רצון אלוקי בו, אבל גם בגישה האומרת שאין מעשה נכון אלא רק מעשה רצוי יש חיסרון: המעשה מתרוקן ממשמעותו העצמית. הוא הופך להיות מצביע אל, מסמן של מילוי הרצון האמתי. מה שהאדם עושה הוא משחק, שנועד לאשרר את רצונו לעשות את רצון השם. כדי לברר זאת נעיין במשל הכסיל המחלק תרופות.<sup>11</sup> במשל זה ישנן שתי אמירות בנושא, הנראות כסותרות.

אמירה אחת היא שאף על פי שהכסיל איננו יודע למי ואיך לתת את התרופות, אם בטעות הוא נותן את התרופה הנכונה לאדם הנכון, החולה יתרפא. מקביעה זו עולה שהתרופות מועילות בעצמן והבעיה בכסיל היא שהוא לא באמת מבין את השפעתן. בתרגום לשאלת המצוות: המעשים האלוקיים מועילים בעצמותם, בין אם הקב"ה ציווה את העושה ובין אם לא.

לעומת זאת, בסוף המשל מכריז החבר ש"המועיל בעצמותו הוא הענין האלוהי והמזיק בעצמותו הוא העדרו" (שס). בתרגום לשאלת המצוות, מה שעולה הוא שאין במעשים מצד עצמם להועיל ולהזיק. הרצון של הקב"ה ופנייתו אל האדם הם הנושא.

נראה שלר"ה ל ישנה גישה ממצעת: באמת, המעשים אמתיים. יש להם 'נפח' ומלאות בפני עצמם. גם אם אדם שלא צווה עליהם יעשה אותם – הם יועילו לו, ממש כמו התרופות במשל הכסיל. אבל בפועל, ללא רצון הקב"ה במעשיו, האדם לא יעשה אותם.

10. ב', לב.

11. א', עט.

מדוע? ראשית, הוא לא יצליח לכוון בפרטים הרבים שלהם. גם כשהכסיל מצליח לפעמים לנחש מה נכון לעשות, הוא לא יודע מה הגדרים המדויקים: אם הוא יודע מה לעשות – הוא איננו יודע מתי, ואם הוא יודע מתי – הוא איננו יודע כמה. אם הוא צודק בשנה הזו, הוא עדיין יטעה בשנה הבאה. החיסרון הכמותי כאן הוא פער עקרוני שלעולם לא ייפתר. כך לדוגמה טוען החבר במאמר שלישי (כג):

וכבר היה המשכן מציווי ה'... ולפיכך התחייבה השלמת התוצאה שהיא השכינה... וכבר המשלתי לך בבריאת הצמחים ובעלי חיים... ואמרתי כי הצורה אשר בה תהיה עצמות צמח מבלעדי צמח... אינה מן היסודות אלא רושם מאת ה'... אמנם היסודות מוכנים לקבלת הרושם ההוא לפי יחסיהם מהחום והקור והיובש והלחות... ואתם היחסים לא נוכל לשערם ואילו יכולנו זאת היינו יכולים לעשות דם וחלב, למשל, מזרע... וכבר ראינו חרפת כל מי שהשתדל בדבר מאלה הדרכים... ואל תקשה עלי ממה שיכולים האנשים בבריאת בעלי חיים כגון הוצאת דבורים מבשר הבקר... כי זה אינו משיעורם וחכמתם אלא הוא מניסיונות שמצאו.

בעל חיים מורכב מצורה וחומר. מדוע לא יכול האדם לברוא זבוב? יכול היה ריה"ל לומר שהקב"ה מונע את הצורה ברצונו, ולכן גם לו ידע האדם את השיעור המדויק של מיזוג החומר, לא היה יכול לברוא בעל חיים. אך ריה"ל אומר שהצורה חלה תמיד כשהחומר מוכן אליה, זאת משום ש"העניין האלוקי נדיב" (ב', כו). אם כן, מה מונע מאתנו לברוא זבוב? חוסר הידיעה מה מיזוג החומרים הנכון. חוסר ידיעה זה, אליבא דריה"ל, הוא כמותי אך מוחלט.

לנו, כבני העולם המודרני שאמונים על מדע אמפירי, לא ברור ההכרח שבחוסר הידיעה הזה. אמנם ריה"ל מחלק ואומר שידע הנצבר מניסויים שונה מידע שבא מחכמה והבנת היסודות, אבל מה ההבדל העקרוני? מה מבין האדם שיוודע את מיזוג היסודות, שלא מבין המדע המודרני?

נדמה לי שמה שריה"ל מצביע עליו הוא חוסר היכולת העקרוני להבין דווקא את נקודות המעבר: איך הופך החומר הדומם לכזה שראוי לקבל את הנפש הטבעית, זו שנותנת לצמחים את כוחם. אדם יכול להפוך בול עץ לכסא, ובני אדם יכולים ללדת תינוקות, אבל את עצם המעבר ממדרגה למדרגה אין ביכולת האדם להבין.<sup>12</sup>

12. דומני שהמדע המודרני יכפור בתשובה משום שהוא כופר בעצם החלוקה למדרגות. החלוקה היחידה שהוא מכיר בה היא בין חי לדומם, וגם זה בספק.



כמו המעבר בין דומם לצומח, כך גם התחברות האדם לעניין האלוקי הוא מעבר מדרגה, מעניין שכלי לעניין אלוקי. האדם איננו יכול להקיף בשכלו את פרטי המעשים שמאפשרים למעבר הזה לקרות. בנוסף לאי היכולת לכוון את פרטי המעשים, מדבר ריה"ל על עוד מכשול: גם מי שיצליח לכוון לחלוטין למצווה, למצוא את התרופה הנכונה, לא יצליח להחזיק בה לאורך זמן. במאמר רביעי<sup>13</sup> מתאר החבר שמיסדי הנצרות והאיסלאם ניסו לתקן תפילה לכיוון ירושלים, אך תוך זמן קצר חזרו בני הדת להתפלל אל מקומות העבודה הזרה הישנים שלהם. כאן הכסיל מצליח לכוון אל התרופה הנכונה, אבל איננו מצליח להתמיד בה. אם כן, על השאלה 'מה יקרה אם גם האומות ישמרו תרי"ג מצוות' ישנה תשובה נוספת: זה לא יקרה, כי גם אם ינסו הניסיון ייכשל. ההמון 'מצביע ברגליים' נגד ניסיון ללמד אותנו תרופות שאינן מתאימות לו. אין הכוונה שלעולם לא תצליח לשכנע את המוסלמי להתפלל לכיוון ארץ ישראל; לזמן מה תצליח, אבל לטווח ארוך ההדרכה הזו לא תחזיק מעמד.

#### ד. אנושיות

מה בכך שההמון מצביע ברגליים נגד התרופה האמתית? זו בעיה שלו, של ההמון הנמוך והפרימיטיבי. בדומה, מדוע ואיך יכול מכשול כמותי של חוסר ידע להיחשב למחסום עקרוני? אם הכסיל איננו יודע אלו תרופות מרפאות, שילבש את כובע המדען האמפירי ויבדוק מהי התרופה שמרפאה. לטעמי, העובדה שריה"ל איננו מתרגש משאלות כאלו מצביעה על גישה עקרונית שלו: כבוד לעולם האנושי-מעשי. בעולם כזה, חסרון ידע כמותי יכול להיות משמעותי ומוחלט לא פחות מחסרון עקרוני. השכל יכול לטעון שאם פער הידע כמותי, מבחינה עקרונית אפשר לגשר עליו, ולכן אין הוא פער רציני. ריה"ל רואה גם במחסום מעשי עניין עקרוני. בדומה, אם מכבדים לא רק את העולם השכלי, גם העובדה שההמון מצביע ברגליים מכובדת ומורה משהו לגבי האמת עצמה. אין די בכך שהאמת תהיה אמתית, היא צריכה גם להתיישב על הלב. כיוון זה גם פותח פתח להבנת שיטתו של ריה"ל שלפיה המעשה צריך להיות נרצה, לא רק נכון. ריה"ל טוען כי החוויה האנושית, המחפשת את הרצון במעשי האדם ולא רק את עשיית האמת משום שהיא אמת – היא חוויה אמתית ורצינית, טענה מכוננת המצריכה התייחסות, ולא צורך ילדותי חסר משמעות. גישה זו מובנת ומשתלבת עם שיטתו לכבד את העולם האנושי, המעשי.

לשם החידוד, גישה מנוגדת במאה שמונים מעלות לגישה זו היא שיטת הפילוסוף. הוא טוען כי משמעותה היחידה של התפילה היא "לא כדי שיחון אותך רצונו ולא כדי שייסיר מעליך קצפו אלא כדי להדמות לשכל הפועל בבחירת האמת" (א', א). כלומר, לא כדי להפיק רווח מה'תפילה'. עמדה זו קוהרנטית לשיטתו, שלפיה הסיבה הראשונה איננה שומעת את תפילתך ובאופן כללי איננה מודעת אליך.

ברי שלשיטה זו אין מקום בתוך התורה, והסיבה הראשונה הפילוסופית איננה אלוהי ישראל. אבל תתכן גישה מרוככת יותר: היא תטען שהקב"ה ברא את העולם ברצונו ובחר לתת תורה, ועדיין היא תעמיד במרכז את המישור השכלי ותאמר שאין חשיבות לשאלה אם הקב"ה רוצה את המעשה, אלא רק לשאלה מהי האמת. גישה כזו יכולה להיות חריפה יותר ולטעון שאין שום משמעות לשאלה אם הקב"ה מפגין רצון בעבודתנו. הניסיון שלנו למצוא גילוי רצון והתעניינות בעבודתנו – הוא סנטימנט אנושי-אינפנטילי. מצד האמת הטהורה צריך לעבוד את הקב"ה כי זהו המעשה הנכון, וכל הדיון על קשר ורצון הוא דיון טפל וחסר חשיבות.

בניגוד לגישה זו, נראה שריה"ל מייחד מקום מיוחד לצרכים ולרגשות האנושיים. הוא כמעט ואיננו רואה אותם כעניין של דיעבד, כחולשה הנגזרת מהיותו של האדם בעל חומר. באופן די עקבי, ריה"ל רואה ברגשות האנושיים דבר חשוב ואמתי, ולעיתים אף דבר נעלה וגדול יותר מהמישור השכלי.

בדיון על חטא העגל, מתקומם הכוזרי כנגד החבר שמהלל את עם ישראל. טענתו של הכוזרי היא שאם עם ישראל, מיד אחרי מתן תורה, חטא בחטא נורא של עבודה זרה, הרי הוא עם נקלה. החבר עונה כתשובה שחטא העגל איננו עבודה זרה, שכן עם ישראל לא הכין את העגל כדי לעבוד את העגל עצמו, אלא כדי לעבוד את הקב"ה דרכו. האם ייצוג הקב"ה על ידי אמצעי פיזי איננו עבודה זרה? לא, טוען החבר. "זוהי הסיפור מבהיל ומגונה אצלנו מפני שכבר הסתלקו הצורות הנעבדות מרוב האומות והיה קל בעת ההיא מפני שכל האומות היו עושות להן צורות. ואילו היה חטאם שהיו עושים להם בית מסויים בבחירתם לעבודה... לא היה הדבר חמור בעינינו, בגלל מה שאנחנו נוהגים בו היום מעשות לנו בתים בבחירתנו" (שם, צז).

במלים אחרות, החבר טוען שייצוג פיזי כשלעצמו איננו עבודה זרה. אם לא כן, גם בית כנסת הוא ח"ו עבודה זרה: בית פיזי במקום מסוים שמתפללים בו ואף אומרים שהקב"ה שוכן בו. ריה"ל אם כן מבדיל בין ייחוס כוח לעצם כלשהו במקום לקב"ה – שהוא עבודה זרה, ובין עבודה לקב"ה שמסתייעת באובייקט פיזי כלשהו – מעשה שאיננו פסול מצד עצמו. מה בכל זאת הייתה הבעיה בעגל?

העגל בעייתי מצד עיקרון אחר, שחורז גם הוא את כל מאמר ראשון: כל עבודה כלפי הקב"ה (מצוות שבין אדם למקום) צריכה לבוא מצווי אלו. ברגע הראשון הדברים אולי מזעזעים אותנו, שהתרגלנו לחשוב על כל קישור בין הקב"ה ובין העולם הגשמי כעבודה זרה וכהגשמה; אלא שריה"ל איננו רואה בעבודה על ידי אמצעי פיזי הגשמה או עבודה זרה. נכון, הוא כותב דברים חריפים נגד הגשמה: "חלילה לה' מן השקר וממה שהשכל מכחישו ושמו שקר" (שם, טז), ומרחיק מהקב"ה גם תואר כמו "חי", כיון ש"לא יקבלו החיים והמוות אלא הגופות הטבעיים (ב', ב). אבל פנייה אל הקב"ה בסיוע אובייקט פיזי (כל עוד איננו חושבים שהאובייקט הפיזי הוא הקב"ה) איננה הגשמה בעיניו.

בשלב הזה, אפשר עדיין לומר שריה"ל מביא את הטענה שהעגל לא היה עבודה זרה רק משום ש'נדחק לפינה', וחיפש תירוץ - רחוק ככל שיהיה - ללמד בעזרתו סגוריה על עם ישראל. אולם בפתיחת הדיון על העגל מקדים החבר ואומר: "האומות כולם אז היו עושות להן צורות לעבדן, ואפילו היו פילוסופים המביאים מופת על הייחוד והריבונות לא היה אפשר להם מבלי צורה שמכוונים אליה ואומרים להמונם וקהלם שהצורה הזאת מתחבר בה ענין אלוהי... ולא היה מתחבר קהל על דת אחת אלא על ידי צורה מוחשית שכיוונו אליה" (א', צז).

גם כאן, הניסוח בלשון עבר ("האומות אז") יכול להתפרש כתיאור דיעבדי: פעם, לצערנו, היו האומות עושות להן צורות, אבל היום כבר התבגרנו ועזבנו את השטויות הילדותיות הללו. אלא שמיד הוא מוסיף: "ובני ישראל כבר הובטחו שירד אליהם מאת השם דבר שיראו אותו ויכוונו אליו, כמו שכיוונו אל עמוד הענן והאש בעת צאתם ממצרים... ויורו עליו... וישתחוו נכחו להשם יתעלה... ועלה משה על ההר... מצפה ללוחות... לעשות להם ארון שיהיה להם לדבר נראה שפונים אליו, בו הברית האלוהית והיצירה האלוהית - רצוני לומר הלוחות" (שם).

ריה"ל טוען שארון הברית - ולכאורה גם המשכן והמקדש שנבנו סביבו - נוצרו כדי שיהיה ייצוג גשמי אליו פונים ו"משתחוים נכחו להשם יתעלה". בשלב זה קשה קצת יותר לראות בצורך לייצוג גשמי תופעה השייכת לימים עברו, שהדורות שלנו כבר התעלו מעליה ואין להם צורך בה. ארון הברית, כאובייקט פיזי שאליו פונים, הובטח לעם ישראל עוד לפני חטא העגל. כדי לומר שהוא צורך דיעבדי, עלינו לומר שלשיטת ריה"ל המשכן והמקדש נצרכו לזמנם והיום ח"ו אינם רלוונטיים. טיעון כזה קשה להולמו.

אם כן, נאלץ לומר שלשיטת ריה"ל הצורך האנושי באמצעי פיזי הוא צורך מכובד, לכתחילי, ולא רק רגש ילדותי שעדיף היה להתגבר עליו.

בתחילת הדברים טוען ריה"ל שאפילו הפילוסופים, שהסיבה הראשונה שלהם נקיה מכל קשר למציאות הגשמית, היו נצרכים להשתמש בעצם גשמי לו רצו

לשכנע את ההמון: "ואפילו היו פילוסופים המביאים מופת על הייחוד והריבונות לא היה אפשר להם מבלי צורה שמכוונים אליה" (שם). כלומר מופת והוכחה שכלית לא היו מצליחים לסחוף את ההמון מבלי שיתלווה אליהם גם סמל פיזי. טענה זו מזכירה את מה שהקשה הכוזרי כנגד הפילוסוף בתחילת המאמר:<sup>14</sup> איך יכול להיות ששתי דתות, הנצרות והאסלאם, שמטרתן טובה – לעשות את רצון האלוהים – נלחמות זו בזו. הרי לפי הפילוסוף בדיית דת היא דבר אמת, איך יכול להיות ששניים שבדו להם דת נלחמים זה בזה?

מתחת לסתירה הפילוסופית<sup>15</sup> שבטענת מלך כוזר מסתתר רובד נוסף, ספרותי, של ביקורת. איך ייתכן, שואל מלך כוזר, ששתי הדתות השונות כל כך, לדעתך, חולקות את העולם המיושב ביניהן, ורק לך אין חסידים והמון שהולכים אחרך? בקישור לדברי החבר כאן, נראה שהתשובה היא: משום שהפילוסוף הוא מופשט, משום שאיננו מוכן שיהיה ייצוג גשמי לעבודת הבורא (כדוגמת בית המקדש ואפילו בתי כנסת) – לכן אין הוא מצליח לקבץ סביבו המון.

מבחינת הפילוסוף, עובדה זו גופא מוכיחה עד כמה ההמוניות נמוכה ופרימיטיבית. לכן רוב האנושות איננה יכולה להתקדם בנושאים החשובים באמת, כמו הכושי שהוכן בקושי לקבל צורת אדם. רק בקצה קצהו השני של המנעד עומד הפילוסוף, היחיד שיזכה לחיי נצח. אלא שאצל הכוזרי, נראה שהראיה עובדת בכיוון ההפוך: בדידותו של הפילוסוף איננה מוכיחה עד כמה כולם אינפנטילים חוץ ממנו, אלא מצביעה על פגם יסודי בשיטתו. אם לא הצלחת לשכנע המון אנושי, לקבץ סביבך אומה – משהו פגום בשיטתך. את האמירה הזו, המובלעת במאמר ראשון, כותב ריה"ל במפורש במאמר רביעי (יז):

וכל הנוהגים לפי החק האלוהי הולכים אחרי בעלי הראיה הזו ותבטח נפשם בקבלה מהם, עם תמימות דבריהן ועובי משליהם – מה שלא תבטח בקבלה מהפילוסופים עם דקות דבריהם ויופי סדר חיבוריהם... אבל אין ההמונים הולכים אחריהם, כאילו נחה רוח האמת על הנפשות.

אם כן, ריה"ל רואה לשלילה את העובדה שהפילוסוף איננו מצליח לסחוף אחריו את ההמון. לכן האמירה שאפילו הפילוסוף היה צריך להשתמש בייצוג גשמי איננה רק הדרכה איך למשוך את הפתאים, אלא ציון של צורך אמת.

14. א', ב.

15. הדחייה המחשבתית היא: אם נהיה עקביים עם שיטתך, הפילוסוף, שלפיה כל אחד יכול לבדות לו דת, הרי הן הנוצרים והן המוסלמים צודקים; אבל הם עצמם נלחמים ומשמידים אחד את האחר בשל אמונתו, אם כן הכלל סותר את עצמו. מבנה דומה של קושיה ראה לדוגמה בהקדמה ל"אמונות ודעות", על השיטה ההדוניסטית.

גישה זו של ריה"ל, הרואה את הצורך האנושי בייצוג גשמי כצורך אמת, דומה לגישה שפגשנו קודם בנוגע לצורך האנושי להרגיש שהקב"ה רוצה את המצוות. יהיו כאלו שיראו בצורך של האדם להרגיש שעבודתו רצויה נטייה ילדותית, טפלה ובלתי חשובה. הם יעלו על נס את עשיית האמת משום שהיא אמת. גם שיטה כזו תהיה מוכנה לקבל שחשוב למלא את הצרכים האנושיים, אלא שזה יהיה מילוי צרכים בדיעבד: לו היית יכול ללכת ברגליך היה עדיף, אך עכשיו כשאתה משותק ניתן לך קביים או כיסא גלגלים, בדמות ייצוג גשמי אליו תוכל לפנות. היינו מעדיפים בלי – אבל, נעבעך, נולדת אנושי.

כנגד שיטה זו, ריה"ל רואה בצרכים האנושיים חלק מהאמת הכוללת. מי שמתעלם מהרצון האנושי בייצוג גשמי או מהצורך בקשר, מפספס לא רק בתחום הנגשת האמת הטהורה למין האנושי, אלא גם מפספס נקודה באמת הכוללת יותר של העולם.

במקום נוסף, מתעמת ריה"ל באופן חריף בהרבה עם הטענה שלפיה השכל, ולא החוויות האנושיות, מביא את האדם לאהבת השם ויראתו (ד', ה):

אמר הכוזרי: האין זה שכאשר תושג בשכל אלוהותו ואחדותו ויכולתו וידיעתו ושהכל מאיתו ושהכל צריכים לו והוא אינו צריך להם, תושג היראה ממנו והאהבה לו, ולא נצטרך להגשמה זו?

אמר החבר: זו טענת המתפלספים, אך כאשר נראה מן הנפש האנושית, שהיא יראה בנוכחות דברים מוחשיים מפחידים מה שאינה יראה כאשר נספר לה עליהם... ואל תאמין למתחכם אם ידמה שתמשך לו המחשבה ברציפות ובסדר עד שישגיג את כל העניינים הנצרכים לאלוהות בשכלו בלבד מבלי לסמוך על המוחש, ומבלי אישור בראית משל... ולולא החוש אשר ינהל את הסדר השכלי הזה במשלים ודימויים לא היה מנוהל.

בדברי ריה"ל כאן הדמיון והמשל מקבלים מעמד מעל לשכל, הם אלו שמנהלים אותו. אמנם, גם כאן היה אפשר להבין את הדברים כך שבעיקרון אמנם השכל עדיף על הדמיון, אבל אצל האדם אי אפשר להתנהל בלי הדמיון. על פי פרשנות זו, טעותו של המתפלסף איננה שהוא מעדיף את השכל, אלא שהוא חושב שאדם יכול להשיג את השכל בטהרתו. מוטב היה להגיע להשגה זו לו יכולנו, אבל עלינו לדעת את מגבלותינו כבני אנוש.

פרשנות כזו אפשרית, אבל הופכת קשה יותר ויותר עם המשך דברי החבר:

כך תוסדר לנביא גדולת השם ויכולתו ורחמנותו וידיעתו... במה שהוא רואה בפעם אחת ברגע אחד מעצם הצורה ההיא הנבראת לו והדרה... כל זה והדומה לו יראה

הנביא בהרף עין ויהיו היראה והאהבה תקועות בנפשו כל ימי חייו... היושג כמו זה לפילוסוף במחשבתו?

אפשר עדיין להתעקש להסביר שהשכל עדיף על פני הדמיון, אך לעניות דעתי קשה לפספס את הנימה הנלהבת של הדברים. הדמיון הוא חלק מהנבואה לא ככורח האנושיות<sup>16</sup> אלא כחלק אינטגרלי לא פחות ואולי אף יותר מהשכל. כך גם נרמז בדברי הכוזרי כנגד הפילוסוף בתחילת מאמר ראשון. הוא טוען שמצאנו לא-מתפלספים בעלי חלומות צודקים, ודווקא אצל הפילוסופים אין אנו רואים נבואה נפוצה.

ריה"ל כאן איננו מתרץ תירוצים דחוקים ואיננו אומר אותם בשפה רפה, כמצטער על רפיון האדם וההזדקקות שלו לדמיון. הדברים הכתובים הם שיר הלל ליכולות של הדמיון האנושי, על כל פנים בגדולתו.

ממילא מסתבר לומר שגם במקומות האחרים שראינו, ריה"ל לא בא לסגור על הצרכים האנושיים בנימה של דיעבד. לשיטתו, צרכים אלו הם אמת לא פחות מהאמת השכלית הטהורה. הצורך של האדם בייצוג גשמי הוא צורך אמת. ודאי שהקב"ה נעלה על הגשם, אך הוא ברא גם את הגשם, וראה בו עניין עצמי.

הכבוד לעניין האנושי מתבטא לא רק בדיון בצרכים הנפשיים האנושיים. החוויה האנושית אצל ריה"ל היא החלק המובחר שבמציאות. לכן דברים גדולים הם אנושיים. לדוגמה, הזמן.

במשפט קצר מפנה ריה"ל את תשומת לבנו לאופן הייחודי שבו נמדדת ההיסטוריה בתורה: "ונמנה מנין השנים באלה האלוהיים" (א', מז). הסרגל שבו מודדת התורה את הזמן שמהבריאה ועד יציאת מצרים הוא על ידי סיפור חייהם של אנשים: "ויחי שת חמש שנים ומאת שנה ויולד את אנוש... ויחי אנוש תשעים שנה ויולד את קינן... ויחי קינן שבעים שנה ויולד את מהללאל". במבט ראשון נדמה שזו אמירה טריוויאלית: הזמן נמדד מעיניהם של אנשים. וכי יש משמעות ל'זמן' מחוץ לתודעה?

אך במבט שני, חידושו של ריה"ל עמוק יותר. בעינינו, זמן הוא מושג אנושי, אך האנושות היא מעין נקודת תצפית עליו – והוא עצמו חיצוני לה. לכן המדע מדבר על תקופות זמן מאז שנוצרה הגלקסיה אף על פי שלא הייתה שום אנושות. לכן את ההיסטוריה האנושית אנחנו מודדים לפי אירועים גדולים – מהפכות, מלחמות, אסונות טבע. אצל ריה"ל, לעומת זאת, זמן הוא דבר שמתחולל בתוך בני אדם. כלומר הוא אירוע אנושי המושפע מאיכות האדם שחווה אותו. כיון

16. כפי שלכאורה עולה משיטת הרמב"ם, שמשה רבנו היה שונה בכך שהמדמה לא השתתף בנבואתו.

ששושלת הסגולה היא מבחר המין האנושי, הזמן שלה הוא הזמן הנעלה ביותר, ועל פיו העולם נמדד. ומה קורה כאשר עוברת הסגולה להימצא בקהל? "בהם מנין השנים" (שם). הזמן איננו 'יש' אובייקטיבי גם אם אמנם בני האדם הם היחידים שצופים בו; הזמן קורה בתוך אנשים ומקבל את חשיבותו מהם. על כן הזמן הכי 'נכון' הוא הזמן שעובר על מבחר האנושות.<sup>17</sup>

כפי שזמן איננו יש חיצוני שאדם צופה בו, כך גם החכמה: שכל איננו אובייקט מופשט, ידע שאדם מכניס מהעולם אל מחסן המוח ומסדר אותו על מדפי הזיכרון. חכמה היא הוויה של חיים אנושיים. כך מוסברת התעקשותו של החבר לתלות את חכמת הפילוסופים בשלטון האומה היוונית (א', סג): "אמנם התחילה החכמה ביון מעת התגברות כוחם, ונעתקה החכמה אליהם מפרס, ואל פרס מכשדים, ועמדו בהם הפילוסופים המפורסמים בתקופת שלטונם, לא לפני כן ולא אחרי כן".

מה הקשר בין שלטון מדיני לבין חכמה? אליבא דריה"ל יש קשר, כיוון שחכמה איננה אבסטרקטית אלא אירוע שמערב אנשים. ההפיכה של אומה למעצמה, וכן העובדה שהיא כובשת עם אחר, משנות גם את מצב החכמה שלה. כשיוון ניצחו את פרס, הם כבשו גם את חכמתם. אין הכוונה רק שהם בזזו את הספריות והכריחו את החכמים הפרסים לגלות להם את כל סודותיהם (אם זו הסיבה, למה כאשר סרה מהיוונים המלכות, הידע הזה נעלם?) אלא שהמצב האנושי מתחזק כאשר עם הוא מעצמה, ומחזק גם את חכמתו של אותו עם. כיבוש בני אדם אחרים יוצר כפיפות של חכמי האומה הנכבשת לחכמי הכובשים, שממילא מאפשרת ליוון להעמיד חכמים גדולים. אובדן ההגמוניה היוונית ממעט את כוחם האנושי וממילא גם את יכולתם להעמיד פילוסופים בעלי שם. למעלה מהחכמה האנושית נמצאת החכמה האלוקית, שגם בה החכם משפיע על איכות החכמה: "החכמה הנעזרת על ידי העניין אלוהי אינה אלא בזרע שם אשר הוא סגולת נוח".<sup>18</sup>

17. גישה זו יכולה להסביר גם את טענתו של ריה"ל שלא נורא כל כך להודות שהיו עולמות רבים לפני עולם זה, בתנאי שהעולם הזה התחיל עם בריאתם של אדם וחוה. הזמן הוא חוויה אנושית, וממילא כל זמן תיאורטי לפני הופעת הסגולה איננו מעלה ואיננו מוריד.

18. התייחסות זו לחכמה, כאל מהלך פנימי באדם ולא ידע טכני, מסבירה מדוע פתח החבר את דבריו בצורה שתרגיז את הכוזרי. מדוע ריה"ל משרטט סיטואציה בה החבר מפתיע ואולי גם מרגיז את הכוזרי, בצעד שנעשה במכוון?

ממהלך הדיון בהמשך עולה כי החבר ידע היטב שהתשובה שלו תעורר הפתעה, שלא לומר זלזול; אף על פי כן, הוא איננו מרכך את הקושי, לדוגמה על ידי הקדמת משל מלך הודו לפני המאמר ה'פרובוקטיבי'. מדוע בעצם נוקט החבר בשיטה כזו, שלכאורה הרווח

אם הדבר כך לגבי זמן וחכמה, אפשר אולי לטעון, מקל וחומר, שגם תורה ומצוות אינם אובייקטים מחוץ לאדם. תורה היא דבר שקורה בתוך העם והאדם פנימה. התורה ניתנת לסגולה ואין טעם שמישהו אחר יקיים אותה – כי אף אחד אחר לא יקיים את מה שעם ישראל מקיים. נכון, את המעשים הריטואליים יכול כל אחד לחקות; אבל תורה איננה ריטואל, איננה המעשה ותו לא. תורה היא חכמה של עם, מצוות הם מעשים של עם. ולא כל עם, אלא עם ספציפי, שמעניק להם מטען על פי אופיו. אין טעם לקיים את התורה אם אינך כזה שהתורה מתאימה לו, כי התורה היא מסורת החיה בתוך אדם ועם.

לכן המסורת הרי היא כראייה. ברמה האמפירית, כפי שמסורת היא ראייה לי, היא גם ראייה לך; אבל באמת מסורת שונה מראייה. המסורת – כמו החכמה – היא מצב ומעמד שמתרחש בתוך אנשים. התורה איננה ידע יבש אלא תורה שעוברת איש מפי איש, מעבירה את התוכן של "אנא נפשי כתבית יהבית" (שבת קה, א). התורה נלמדת בתוך אנשים, לכן העברה מדור לדור היא חלק אינטגרלי ממנה. מי ששומע את אותן מילים ואותו תוכן, אך לא מפי המסורת, איננו פוגש את התורה.

עם תובנה זו, על מקומו של האנושי ועל החכמה כאירוע המתחולל בתוך אנשים, אפשר לחזור גם אל הקריאה הפשטית של הוכחת ההתגלות. בקריאה הפשטית,

היחיד שלה הוא רווח ריטורי – לעורר את תשומת לב המלך ולחדד את הייחוד של שיטת החבר?

לעניות דעתי, החבר נוקט בדרך הזו משום שריה"ל איננו מאמין בהפרדה בין תוכן הטיעון לבין הריטוריקה. הן האופן שבו אדם טוען את הטיעון והן האופן שבו השומע חווה את הטיעון – הם חלק בלתי נפרד מהתוכן. האדם השלם, כפי שמשרטט אותו ריה"ל במאמר חמישי, דוחה את השיטות השגויות בקלות: הטעויות שלהן צפות מאליהן. תהליך ההבנה הוא כביכול אינטואיטיבי. השכל היבש, של טיעוני-תוכן בלבד, הוא מכונה שאולי לעתים יעילה, אך כבדה מאוד. כבדותה היא חלק מהבעיה שבה. מי שמכיר את האמת, האדם השלם, מזהה בקלות את הבעיות שבשיטות הכוזבות (ה', א). הדחייה שלהן היא, כביכול, אגבית וממילאית. לעניות דעתי לא מדובר רק על אופי הכרת השגיאות – כל התהליך המחשבתי אצל ריה"ל אינטואיטיבי יותר ומגושם פחות.

לכן החבר, בכוונה גמורה, איננו פורש את דעתו בצעדים שקולים אלא מכריז באופן רועם על שונותה. רק אז הוא נפנה לגשר בעזרת הגשרים השכליים. ואם המלך יתמה ויתרגז? אדרבה, התהליך הרגשי שיעבור המלך הוא חלק מתהליך ההבנה.

אם פרשנות זו נכונה, היא פתח להבנת לא מעט מקומות מוקשים בסדר הכתיבה של ריה"ל – קפיצה בכיכול בין נושאים, קישורים אסוציאטיביים, חזרה אל אותם דיונים שוב ושוב, ואכמ"ל.



קבלת הציבור היא ראייה אמפירית שהתורה אמת, שכן אין חוליה בדרך בה יכולה העדות להתעוות (א', מח): "דבר כזה לא יסכימו עליו עשרה מבלי שינטשו זה את זה ויגלו סוד הסכמתם".

אם נפרט את הטיעון נאמר שבהמון תמיד ימצא מגוון של קולות, מבטים ואינטרסים. מכלול המבטים הזה גורם ששקר לעולם לא יצליח לשרוד לאורך זמן, באיזה שלב משהו ישבור את הקנוניה. למה? כי בני אדם הם עולמות מלאים, אינו דומה אחד לחברו. מה בכל זאת יכול לאחד, מה יכול להחזיק מעמד? האמת. אפשר להסביר שהאמת שורדת משום שהיא כופה את כולם: כשזו אמת אין לאדם ברירה אלא להודות בה. אבל אפשר לתאר שהאמת מחזיקה מעמד משום שהיא מתאימה ומתיישבת בתוך נפש האדם. השקר יכול להחזיק כמה זמן, או אצל קבוצה קטנה, בשל לחצים אינטרסנטיים; אבל האמת תשרוד אצל רבים לאורך דורות משום שהיא מתאימה להם.

במלים אחרות: דווקא משום שאמתות (ושקרים) חיים בתוך האדם, ואינם אבסטרקטיים ומחוצה לו – לכן האמת עוברת בהמון בלי להיעלם והשקר אינו מצליח.<sup>19</sup>

גם אחרי שריה"ל מדגיש את חשיבות החוויה האנושית, חשיבות המסורת ולא רק השכל – אין הוא דוחה את השכל על הסף. יש לשכל מעמד חשוב, אבל שורשו של האדם הוא הלב, והשכל רק נלווה לו (ב', כו): "ונעשה הגוף כולו מסודר סדר אחד, שב אל הנהגת הלב אשר הוא המשכן הראשון לנפש. ואם תחול במוח הרי הוא חול משני במיצוע הלב".

גישה זו שמקדימה את הלב לשכל מופיעה גם בזוויות אחרות. לדוגמה, הדיבר הראשון הוא "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" – ראשית לכל מופיעה הפגישה, הרצון. רק אחר כך בא הדיבר השני הדוחה את ההגשמה: לא יהיה לך אלהים אחרים.<sup>20</sup>

בדומה, תפילת שמונה עשרה מתחילה בברכת אבות – הצהרה על הקשר הנצחי של הקב"ה עם עם ישראל. הברכה השנייה היא גבורות – יכולתו המוחלטת להחיות מתים, כלומר היותו שולט על החוקים ולא כפוף להם, בעל רצון ולא

19. לכן גם דוחה החבר את עדות אנשי הודו על עולם שקיים מיליוני שנים, כיוון שלא "נמצאה דעה מדויקת או ספר דברי הימים שמסכימים עליו המון העם בלא מחלוקת" (א', סא).

20. א', פט.

סיבה ראשונה הלכודה בחוקיות השכלית. רק לאחר מכן באה ברכת אתה קדוש שהיא הרחקת הגשמות מהקב"ה.<sup>21</sup>

### ה. משמעותו של שם הוי"ה

מתן לגיטימציה לצרכים האנושיים הוא רק השלב הראשון. אחרי שלמדנו לכבד את הצורך האנושי ואת המקום המרכזי שראוי לתת לו, עדיין יש לשאול מה דמותן של התורה והמצוות ואולי אפילו מה דמותו של העולם שבו המעשה הוא מעשה נרצה ולא רק מעשה ראוי. אופיו של עולם כזה (וממילא גם אופיין של התורה והמצוות) הוא אופי של מפגש בלתי אמצעי. זהו סודו של שם הוי"ה. שם הוי"ה ומשמעותו מוזכרים לראשונה בתחילתו של מאמר שני. ההקשר של הדיון הוא היחס בין שמות השם לבין שאלת ההגשמה: האם מתן שמות איננו מגדיר וממילא מגשים.

ריה"ל מחלק את כל התארים הנאמרים על הקב"ה לשלוש קבוצות:  
 א. שמות שמתארים פעולות שהקב"ה עושה בעולם, בדימוי לברואיו. לדוגמה, אם ההשגחה מגלגלת שאדם עני ירוויח כסף, אנו נכנה את הקב"ה נדיב.  
 ב. שמות שמתארים איך אנחנו מתייחסים אליו – משובח, מהולל.  
 ג. שמות שוללים: הקב"ה נקרא חי אף על פי שהמונח "חי" אצלנו כולל גם משמעויות גשמיות, כדי לשלול את האמירה שהוא ח"ו מת.  
 אחרי שלוש הקבוצות האלו, מפתיע ריה"ל ומדבר על סוג נוסף של תארים (ב, ב):

אבל התארים התלויים בשם המפורש יתעלה הרי הם תארי ההמצאה מבלי אמצעים טבעיים כמו יוצר ובורא.

מדוע לפי ריה"ל סוג תארים זה מצריך פירוט נפרד? מה מיוחד ב"תארי ההמצאה מבלי אמצעים טבעיים"? לכאורה זו תת קבוצה של השמות המתארים את פעולות הקב"ה בעולם. פעולות כמו מוריש ומעשיר מתגלות מהקב"ה על ידי אמצעי, והפעולות התלויות בשם הוי"ה נעשות בלא אמצעי. למה ההבדל הזה מצדיק הכללה שלהן בקבוצה אחרת?  
 את שורשי ההבדלה הזו אפשר למצוא כבר במאמר ראשון, שבו חוזר ריה"ל כמה פעמים על חשיבות הפעולות הישירות של הקב"ה בעולם.  
 בתשובת הכוזרי למוסלמי הוא מכריז (א, ח):

לא תנוח הדעת להודות שהאלוה מתחבר אל בשר ודם אם לא במופת שיהפכו בו העצמים, ואז נדע שזה לא יוכל לעשותו אלא מי שברא את הדברים מלא דבר.

כך גם מסביר החבר את הקול האלוקי של עשרת הדברות והמכתב האלוקי של לוחות הברית (שם, פט):

ואיני גוזר שהיה הדבר כפי שתארת, ואולי היה בדרך יותר עמוקה ממה שאני מדמה. אבל העולה מזה, שהתאמת אצל מי שראה המעמדות שהדבר מאת הבורא ללא אמצעי.

כך גם מתואר ייחודם של ארון הברית ושל השמים (שם, צז):

כמו שעשו המאמינים בארון משה שאמרו כי האלוהים כאן, וכפי שאנחנו עושים בשמים ובכל דבר שאנו סבורים שתנועתו אמנם היא ברצון השם מבלי מקרה ולא רצון אדם ולא טבע.

במאמר חמישי (י) מתייחס ריה"ל לנושא זה באופן ממוקד. הוא מחלק את המאורעות על פי מקורם: אלוהי, טבעי, מקרי או בחירי. כל ארבעת סוגי המאורעות באים מהקב"ה, אך הסוג הראשון, האלוהי, בא מהקב"ה בלא סיבות אמצעיות: "כל העלולים מיוחסים אל העילה הראשונה בשני אופנים: או בכוונה ראשונה, או על דרך ההשתלשלות". אף על פי שריה"ל מודה שגם שלוש הסיבות האחרות (מקרי, רצוני וטבעי) באות מהקב"ה – הוא עדיין טוען שישנה סיבה מיוחדת, אלוקית. "האלוהיות יוצאות מהסיבה הראשונה ואי אפשר להיות להן סיבה זולת רצון ה' יתברך". התעקשות זו מתחדדת אם משווים את דבריו לדברי הרמב"ם במורה נבוכים באותו נושא:<sup>22</sup> הרמב"ם מחלק את סיבות האירועים לארבע (לבד ממקרה, רצון וטבע הוא מוסיף גם את רצון בעלי החיים), ואומר שאת כולן הפסוקים מייחסים לקב"ה. מה שהרמב"ם איננו אומר הוא שישנה גם סיבה שמיוחסת ישירות לקב"ה, ולא דרך השתלשלות. אמנם 'לא ראינו אינה ראייה', אבל מעצם העובדה שריה"ל מציין נקודה שחסרה אצל הרמב"ם, מתחדד שיש ייחוד בקביעה הזו.

אכן, בעיניים שכליות, אין הבדל אמתי בין מה שהקב"ה ברא ישירות ובין מה שהשתלשל על ידי חוקיות – שגם אותה הקב"ה ברא. בסופו של דבר זהו אותו עיקרון, בסוף הכל בא ממנו. מה זה משנה אם זהו השלב הראשון או התשעים ותשעה? אולי אפילו להפך: ברגע שנבין שהקב"ה ברא את כל החוקים, יש דווקא משהו מרשים יותר באירוע שנוצר על ידי שרשרת מסובכת של אירועים קודמים ובין בריאה ישירה. זו האחרונה היא כביכול פשוטה יותר, קלה יותר וממילא מרשימה פחות, בהשוואה לכיוון של משק כנפי הפרפר כך שיגרום בסוף לגשם.

אבל כל זה רק מבחינה שכלית. מבחינת התפישה האנושית, ההבדל בין בריאה ישירה ובין גרימת תוצאה בעקיפין על ידי חוקי הטבע הוא בנוכחות האלוקים. כאשר אני פוגש את אנשי מלך הודו, אף שהם מייצרים דברים נפלאים על ידי חוקים חברתיים מסועפים – לא פגשתי אותם אלא את נתיניו. הייחוד של עשרת הדברות הוא בפגישה הבלתי אמצעית עם מעשה ה'. נכון, המפגש הוא על ידי קול גשמי שהקב"ה ברא,<sup>23</sup> אין כאן הגשמה של הקב"ה עצמו; אבל הקול הוא קול אלוקי במשמעות הזו, שאין הוא בא בעזרת חוליות נוספות בדרך אל האדם אלא פונה אליו ישירות. הדברים נבראו כאן, לצורך הסיטואציה הנוכחית. הדברים מתבארים יותר במאמר רביעי, שבו מדבר ריה"ל על פשרו של שם הוי"ה. החבר מסביר כי שם הוי"ה הוא 'שמו הפרטי' של הקב"ה, כפי שקוראים לאדם ראובן או שמעון<sup>24</sup> על הסבר זה מקשה מיד הכוזרי (שם, ב):

ואיך אדע ביחוד את מי שאין לרמוז אליו, אלא אביא עליו ראייה מפעולותיו?

ועונה לו החבר (שם, ג):

אבל רומזים אליו בריאה הנבואית וטביעות העין... ואין אצל אחד מהם (מהפילוסופים) שם פרטי לאלוה... אלא אצל מי ששמע דיבורו וציוויו ואזהרתו וגמולו על העבודה ועונשו על המרי, והוא קורא לו בשם פרטי רמז לזה אשר דיבר איתנו.

שם הוי"ה מיוחד משאר השמות בכך שרק מי שפגש את הקב"ה בצורה בלתי אמצעית – ולא על ידי חוקי הטבע – יכול להשתמש בו. מי אלו? אנשי הסגולה (שם):

תחילתם אדם... אחר כך אברהם יצחק ויעקב עד משה ומי שאחריו מן הנביאים... עד שהיו רואים אותו במיצוע מה הנקרא כבוד ושכינה... ויש שקראו את הארון ה'... ויש שקראו את היחס וההצטרפות שיש בין ישראל ובינו ה'... כי אין הצטרפות בינו לבין אומה מן האומות.

כלומר, שם הוי"ה הוא פגישה עם, לא הכרה שכלית ב- ולא דיבור על. שם הוי"ה רלוונטי רק עבור אומה של נביאים, מי שהקב"ה מתגלה אליהם. על פניו שם אדנות מתאר את אותה מדרגה שמתאר שם הוי"ה, ההתגלות הבלתי אמצעית. "אבל... הנכתב אלף דלת נון יוד הרי הוא כרמז אל דבר, אף על פי שהוא

23. "מצטייר האויר המגיע אל אוזן הנביא במלים רומזות על העניינים אשר רוצה השם" (א), פט).

24. ד, א.

מרומם מן הרמז... כך רומזים אל השמים מפני שהם כלי משמש ברצונו גרידא מבלי סיבות אחרות ביניהם, ואין רומזים אל דבר מן המורכבים מפני שהם כלים משמשים במיצוע סיבות אחרות" (שם, עמוד קז). מה ההבדל, אם בכלל ישנו, בין שם הוי"ה לשם אדנות?

אליבא דריה"ל, שם אדנות מתאר את עצם ההתגלות, רצון חשוף, עצם העובדה שהקב"ה רוצה (שם): "וכך רומזים לעמוד האש ועמוד הענן ומשתחווים נכחו... כי העמוד ההוא שימושו ברצונו גרידא". בהמשך הוא מחדד שאנו קוראים לעמוד הענן בשם אדנות, אף על פי שהוא איננו הקב"ה, כפי שאנחנו אומרים 'המלך' ומצביעים על גופו, אף על פי שמי שאנחנו באמת מדברים עליו איננו גוף המלך אלא נפשו; והא ראייה, שכאשר אותו המלך נפטר, אנחנו טוענים שהגוף הזה איננו המלך.<sup>25</sup> כיצד אנחנו מבדילים בין גוף חי שהוא המלך ובין גוף מת? אנחנו מבדילים על ידי העובדה שלגוף מת אין רצון, אלא "יניעהו מי שירצה ויפעל הפעלויות במקרה וברצון". ולפני שמת "היה קודם לכן גוף, לא יפעל אלא ברצון נפש אותו המלך, והיה כעמוד הענן אשר לא יפזרוהו הרוחות" (שם, עמוד קט).

שם אדנות, אם כן, הוא עצם התגלות הרצון. אולי הוא דומה בזה להתגלות הבלתי אמצעית שבבריאת העולם. השמים נעשו בחפצו של הקב"ה, אך אין בהתגלויות אלו רצון במישהו אלא מעין רצון סתמי-כללי. לעומתו, שם הוי"ה איננו רצון סתמי אלא הרצון במישהו. "ואין אצל אחד מהם שם פרטי לאלוה... אלא אצל מי ששמע דיבורו וציוויו והזהרתו וגמולו על העבודה ועונשו על המרי" (שם, עמוד קה). לכן שם הוי"ה קשור ישירות להופעה דווקא על עם ישראל, כי הוא רצון בעם ספציפי, לא רצון כללי. "יש שקראו את היחס וההצטרפות בין ישראל ובינו ה'... הואיל ואין הוא מאציל אורו אלא על הסגולה" (שם).

כדי לחדד את ההבדל נאמר שללא שם אדנות היינו תופסים את הקב"ה כתיאור הפילוסופי של סיבה ראשונה שאינה רוצה דבר. שם אדנות מחדש שהקב"ה רוצה ורצונו מתבטא בעולם. לעומתו, ללא שם הוי"ה היינו נותרים עם "בורא העולם, מסדרו ומנהיגו". שם הוי"ה מחדש לנו שלא רק שהקב"ה רוצה באופן עקרוני, אלא שהוא אף רוצה בנו. יש לו קשר מיוחד לעם ישראל, לא רק רצון כללי. ודאי שאי אפשר להפריד בין הדבקים; הקשר לעם ישראל מופיע בניסים ונפלאות, שם הוי"ה מתגלה בשם אדנות. ועדיין בשם הוי"ה מתגלה שמו הפרטי של הקב"ה, המפגש שלו עם הסגולה.

25. שם, עמוד קח.

### ו. "זכר למעשה בראשית, זכר ליציאת מצרים, זכר למתן תורה"<sup>26</sup>

במהלך מאמר ראשון משרטט ריה"ל שלושה פנים או שלוש תנועות של חוסר האמצעיות הזה.

הפן הראשון הוא הסגולה. הקב"ה מתחבר עם עם ישראל "מפני שאנחנו הסגולה" (א', כז). במה מתאפיינת סגולה זו? כשהחבר רוצה לתאר את גדולת עם ישראל הוא מתאר אותו כהמשך תכונתו של אדם הראשון, ש"היה השלם לגמרי כי אין מניעה משלמות מלאכה לאומן חכם, יכול, בחומר שבחרו לצורה אשר רצה בה, ולא עיכבו מעכב ממזג זרע האב ודם האם, ולא מהמזון וההנהגה בשנות הגידול והילדות... והוא אשר קיבל הנפש בשלמותה... וכבר נקרא אצלנו בן האלוהים וכל מי שדומה לו מזרעו בני האלוהים" (שם, צה).

אדם הראשון הוא בן האלוהים משום שיצירתו היא בלתי אמצעית. אמנם נכון שכל הבריאה נבראה על ידי ה', אך לאחר שהסתיימו ששת ימי בראשית, חיים חדשים נוצרים על ידי חוקים מתווכים ונסיבות של טבע, מקרה ורצון אנושי. לעומת שאר הברואים, אדם הראשון הוא בעצם נס, הוא נעשה בעשייה אלוקית בלי מתווכים. צאצאיו של אדם הראשון (אף על פי שנולדו מאב ואם וכדומה) משמרים את סגולתו.

הסגולה, אם כן, היא מה שנוצר ברגע הבריאה עצמו בלא השתלשלות חוקי הטבע. זוהי הבלתי אמצעיות הראשונה: בלתי אמצעיות שקיימת בתוך הנברא מכוח עצם בריאתו.

הפן השני הוא הרצון של הקב"ה בעם ישראל והפנייה אליהם. הניסים, כפי שכבר ציינו, הם פעולה בלתי אמצעית. "וכל המכות האלה היו באות בהודעה והתראה ויעוד... כדי שיאמן שהן מכוונות מאת אלוה בעל רצון... לא מצד הטבע ולא מצד הכוכבים ולא במקרה" (א', פג). החבר משווה את חוסר האמצעיות של יציאת מצרים לזו שבבריאת העולם. "והכל זכר ליציאת מצרים וזכרון למעשה בראשית מפני ששני העניינים קשורים זה לזה לפי ששניהם נעשו בחפץ ה' לבד" (ב', ג). ניסים אלו, שמכוונים כלפי עם ישראל, הם בלתי אמצעיות מסוג שני, פנייה בלתי אמצעית, כזו המגלה שיש לאלוה רצון בעם ישראל, כפי שמבטא שם הוי"ה. לכן הסגולה גדלה במצרים, המובחר שבמקומות, אך נשתלת בארץ ישראל. ארץ ישראל מכונה "לפני השם" (ב', יד). בארץ נמצא המפגש המיוחד, המפגש עם הקב"ה, המכונה פנים. "ושם ה' הוא המכונה על ידו בפנים, באומרו "פני ילכו" (ד', טו). המפגש הבלתי אמצעי מופיע דווקא לעמו<sup>27</sup> ובארצו.

26. ג', י.

27. א', פא.

אם כן, הפן השני של חוסר האמצעיות מתבסס על הפן הראשון. הקב"ה רוצה בעם ישראל (הפן השני) שכן הוא הסגולה (הפן הראשון). באותו האופן, הפן השלישי של חוסר האמצעיות מתבסס על הפן השני. ומהו פן זה? מתן תורה, שגם אותו משווה ריה"ל לבריאת העולם: "אבל החוק אשר התחלתו מהאלוהים הרי הוא קם בבת אחת, נאמר לו: היה, ויהי, כבריאת העולם".

בעוד ברור מה ההבדל בין הסגולה הבריאה ובין יציאת מצרים הרצון האלוקי, פחות ברור מה מעמדו הייחודי של מתן תורה על פני יציאת מצרים. אף על פי כן, מפורש בדברי ריה"ל שמתן תורה מתאר מדרגה נוספת השונה ממתן תורה: "העם, עם אמונתם אחרי המופתים האלו במה שמוסר להם משה, נשאר בנפשותיהם ספק איך ידבר השם עם האדם" (א', פג). מה מחדש מתן תורה על פני יציאת מצרים?

הרמב"ם קובע ש"משה רבנו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין על פי האותות יש בליבו דופי, שאפשר שיעשה האות בלאט וכישוף... ובמה האמינו בו, במעמד הר סיני, שעיינינו ראו ולא זר ואוזנינו שמעו ולא אחר... והוא ניגש אל הערפל והקול מדבר אליו ואנו שומעים" (יסודי התורה ח', א). אצל ריה"ל, לעומת זאת, הניסים לבדם הם הוכחה שהקב"ה פעל כל זאת. "וכל המכות האלה היו באות בהודעה והתראה וייעוד... כדי שייאמן שהן מכוונות מאת אלוה בעל רצון... לא מצד הטבע ולא מצד הכוכבים ולא במקרה" (א', פג). וכך גם כתב קודם לכן: "כך היו עמו עימו, לא מסכלותם אלא מחכמתם, מיראת התחבולות של החכמות השמימיות וזולת זה ממה שלא יתקיים עם החקירה, והענין האלוהי כזהב המזוקק" (שם, מט).

אם כן, לשיטת ריה"ל מתן תורה לא בא להפיג את החששות שהניסים לא באו מהקב"ה אלא היו כישוף; חששות אלו כבר נעלמו ביציאת מצרים. מה שהפריע לעם ישראל היה ש"לא האמינו לו באמונה שלמה כי הבורא מדבר עם אדם עד שהשמיעם דברו בעשרת הדברות" (שם, פג). אף על פי שהם האמינו שהמופתים באו מה', "נשאר בנפשותיהם ספק איך ידבר ה' עם האדם... מפני שהיה רחוק בעיניהם הדיבור מזולת אדם הואיל והדיבור גשמי" (שם). מתן תורה לא בא להפיג את החשש שמשה משקר כשהוא טוען שהקב"ה שלח אותו, אלא את החשש שהתורה נוצרה רק בהשראה רוחנית ולא ניתנה מאת ה': "והאמינו העם מאותו היום שמשה מדבר אליו דיבור שהתחלתו מאת ה', לא קדמה למשה בו מחשבה ולא דעה, כדי שלא תהיה הנבואה, כמו שחושבים הפילוסופים, מנפש שיזדככו מחשבותיה ותדבק בשכל הפועל... ואז תשרה עליו השראה... ושומע דבריו בדמיון לא באוזניו ורואה אותו במחשבתו, לא בעיניו, ויאמר אז שהאלוהים מדבר אתו. והוכחשו אלה הסברות בזה המעמד הגדול" (שם).

מדוע לאחר שבני ישראל השתכנעו שהקב"ה עושה את כל הניסים, עדיין הייתה קשה בעיניהם המחשבה שהקב"ה מדבר עם האדם? ריה"ל מנמק זאת משום "שהדיבור גשמי". אך האם צפרדעים או ערוב אינם גשמיים? עצם הקול הפיזי של עשרת הדברות נברא על ידי הקב"ה כפי שקרע את ים סוף, לא שיש לו מיתרי קול חלילה. לאחר שהשתכנענו לנטוש את הסיבה הראשונה שאינה פועלת בעולם הגשמי, ואנו מאמינים שהקב"ה פועל במציאות, מה ההבדל בין הפיכת מי היאור לדם ובין בריאת גלי קול שישמיעו את עשרת הדיברות?

אם נרצה לתלות את ההבדל בהיותו של הדיבור האלוקי פנייה ישירה, גם זו איננה תשובה שלמה. הרי יציאת מצרים והניסים אינם רק הוכחה שיש לעולם בורא, אלא גם פנייה של הקב"ה אל עם ישראל. על כרחנו שמתן תורה הוא מדרגה שלישית של בלתי אמצעיות, ובה מתחדש יחס שלא היה קיים עד אז.

רמז למשמעותה של הטענה ש"הדיבור גשמי" אפשר למצוא בדברי החבר לגבי הדיבור האנושי. הדיבור נועד "להביא מה שבנפש המדבר לנפש השומע" (ב', עב). כלומר הוא איננו רק מעביר מידע דרך גלי הקול, אלא אף מוסר את מה שמעבר למילים, מה שבנפש המדבר. לכן הדיבור העמוק יותר איננו בשיר השקול, אלא בטעמי המקרא ובאינטראקציות גופניות כמו הטעמת הקול ותנועות הגוף. אלו מוסרים את מה שמעבר למילים.

להבדיל, גם הדיבור האלוקי מובן לעומקו רק "פנים אל פנים". הפנים, כלומר שם הויה, הם פשר הדיבור האלוקי: להעביר משהו אלוקי אל האדם. התורה איננה העברת מידע טכני ופרטי מצוות מכניים, אלא היא מעבירה את אשר בנפש הדובר, כלומר מעבירה מנפשו של הקב"ה כביכול: "אנא נפשי כתבית יהבית".

ממילא מובן גם למה קשה יותר להאמין שהקב"ה ידבר עם בני האדם. יצירת גלי קול איננה גשמית יותר מאשר הפיכת מים לדם, אבל מתן תורה היה יותר מגלי קול. הוא היה דיבור אלוקי. בעוד שניסי יציאת מצרים מורים שלקב"ה יש רצון בברואים אך הברואים עצמם נשארם מה שהם, הרי שבמתן תורה משהו אלוקי חודר כביכול אל האדם. כפי שמתאר ריה"ל במאמר רביעי את שם הויה: "והאור החודר הוא כמו ה', שם פרטי, מיוחד ליחס אשר בינו ובין השלמים בנבראו בארץ, רצוני לומר הנביאים אשר נפשותיהם זכות מקבלות אורו החודר בהם כחודר אור השמש באבנים טובות ובגבישים" (ד', טו).

אם כן, שיאו של המפגש הבלתי אמצעי הוא חדירת העניין האלוקי לנפש האדם. שיא זה הוא בעצם גם שיאה של הבריאה כולה. "כמו שידעת כי היסודות נתכנו להיות מהם המחצבים ואחר כן הצמחים, ואחר כן בעלי חיים, ואחר כן האדם ואחר כן סגולת אדם, והכל נתכן בעבור אותה הסגולה כדי שיתחבר בה העניין האלוהי" (ב', מד). הבריאה צומחת ומתרוממת אל המפגש המלא עם העניין



האלוהי. לכן מכנה החבר את הלוחות, שהם יסוד התורה כולה,<sup>28</sup> "הברית האלוקית והיצירה האלוקית". בתורה כלולות גם המדרגות האחרות של חוסר האמצעיות: הברית האלוקית, הלא היא הקשר והפנייה, והיצירה האלוקית – הלוחות כדבר נברא, מכתב אלוקים,<sup>29</sup> המקביל לבריאת העולם. לאחר שעלינו מלמטה למעלה, מהסגולה אל קבלת הדיבור האלוקי, ניתן לחזור ולשרטט את התהליך ההפוך. מהי מטרת הבריאה? זו איננה סוגיה שריה"ל מתייחס אליה במפורש. בשום מקום המלך איננו שואל לשם מה נברא העולם. אך מתוך הדיון במאמר שני עולה שתכלית העולם היא המפגש בין הסגולה לבין הקב"ה. "הכל נתכן בעבור אותה הסגולה כדי שיתחבר בה הענין האלוקי" (ב', מד). מטרת הבריאה היא האור החודר, קבלת מה שבנפש המדבר בנפש השומע. לשם קבלה כזו נצרך מפגש בין האדם לאלוקי, מטרה ש"לא תושלם עד תומה אלא פנים אל פנים", כלומר מפגש בלתי אמצעי, בעל אופי של שם הוי"ה. אך גם המפגש כשלעצמו איננו מספיק: כדי לקלוט את מה שבנפש המדבר צריך להיות השומע בעל כישרון לקלוט את הדברים. במאמר חמישי (טז) מסביר ריה"ל שלנביא ישנו כישרון לקלוט את האמת. אמנם הוא נראה מבריק פחות מאשר הפילוסוף, שכן הוא פחות יודע להסביר את עמדתו; אך הפילוסוף דומה לזייפן שלמד את עקרונות המוזיקה על בורים ועדיין מתקשה לשיר בקצב, בעוד הנביא למד הרבה פחות אך יש לו חוש קצב טבעי. כלומר, האמת והאמונה מצריכות חוש שתופס אותן באופן טבעי. הכישרון לתפוס את העניין האלוקי ולהבין את הדיבור האלוקי הוא הסגולה, כישרון שבא מהקב"ה. ממנו, לא מאתנו. ללא הכישרון הזה לא תוכלנה הנפשות לקלוט את האור החודר.

### סיכום

המסע של הכוזרי במאמר ראשון הוא מסע לגילוי הרצון האלוקי בנו. העובדה שהמעשה נרצה מאת הקב"ה מעניקה לתורה והמצוות טעם, הופכת אותם לבעלי משמעות במקום פעולות שרק "עובדות". החתירה למציאת רצון במעשי האדם, נגזרת מהיחס המכבד שמעניק ריה"ל לעולמות האנושיים מתוך הכרה בערכם האמתי. מאותו יחס מכבד נובע גם כבוד לתופעות אנושיות אחרות כגון המוניות, מסורת, דמיון ורגש. הגישה המכבדת את התכונות האנושיות מתאים לתפישתו של ריה"ל אודות מטרתו של העולם. העיקר הוא הלב ולא השכל; מפגש בלתי אמצעי ולא השגה

28. א', פז.

29. "וראום מכתב אלוקי" – א', פז.

שכלית. תחילת תהליך זה סגולת אדם הראשון: הבלתי אמצעיות כפי שמתבטאת  
בבריאת האדם. המשכו ביציאת מצרים, שהיא פנייה בלתי אמצעית אל עם  
ישראל. שיאו של התהליך במתן תורה: דיבור בלתי אמצעי פנים אל פנים, מנפש  
המדבר אל נפש השומע.