

## המחשבה המדינית של רבי יהודה הלוי

רבי יהודה הלוי (ריה"ל), בערך 1075 - 1140, נולד וחי רוב ימיו בספרד. את שנותיו המוקדמות עבר בספרד הנוצרית, אך מאוחר יותר עבר לחלק המוסלמי, והפך לבן-בית בתרבות של יהודי ספרד המוסלמית. בשנתו האחרונה החל במסע לארץ ישראל, אליה ייחל להגיע כל ימיו, הגיע למצרים ושם עלה על אנייה לארץ ישראל. ככל הנראה הוא הצליח במסעו, אך נפטר כחודשיים לאחר מכן<sup>1</sup>.

ריה"ל היה רופא ועסק בצורכי ציבור, אך הוא ידוע כאחד מגדולי המשוררים של ספרד המוסלמית, ואחד מההוגים המיוחדים של עם ישראל בימי הביניים. בספרו ההגותי, הכוזרי, הוא מבקר את התפישה הפילוסופית האריסטוטלית, ומעלה חלופה המושפעת במידה מסוימת מזרמים מיסטיים; בכך הוא מקדים "תרופה" להגותם של ר' אברהם אבן-דאוד ורמב"ם, ההוגים היהודים שפעלו אחריו, והיו בעלי נטייה אריסטוטלית מובהקת.

מאמר זה יעסוק בהגותו המדינית של ריה"ל. עד כמה שהדבר נשמע מפתיע, לריה"ל בהחלט הייתה הגות מדינית. מובן שגם הגות זו קשורה לפילוסופיה הכללית של ריה"ל ולהתנגדותו לאריסטוטליות. מציאתה של הגות זו תהיה באמצעות התחקות אחר מוטיב ה"מלך" בספר הכוזרי. מוטיב זה יתגלה כמרכזי בהגותו של ריה"ל, והוא יוביל להבנת סוגיות נוספות במחשבה המדינית של ריה"ל, כמו החוקים ויחסי ישראל והעמים.

### 1. דמות המלך במחשבתו של ריה"ל

בפרק זה אבחן את יחסו של ריה"ל אל המלך. מחד, דמות המלך היא מוטיב מרכזי בספר

---

<sup>1</sup> את המידע הערכני ביותר על חיי ריה"ל ניתן למצוא (אף שלא בצורת ביוגרפיה) אצל גיל ופליישר, יהודה הלוי ובני חוגו, ירושלים: האיגוד העולמי למדעי היהדות, תשס"א. וכן בצורה מפורטת אצל יהלום, שירת חייו של ר' יהודה הלוי, ירושלים: מאגנס, 2008; ואצל פליישר, ר' יהודה הלוי בירורים בקורות חייו ויצירתו, בתוך: צור ורוון (עורכים), ספר ישראל לוי, כרך א', תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 1994, ע"ע 241-276. הביוגרפיה המסודרת הכי מעודכנת היא עדיין "חיי יהודה הלוי" של שירמן, לתולדות השירה והדראמה העברית, א (תשל"ט), ע"ע 250-341.

הכוזרי, אך מאידך נראה כי תפקיד המלך בממלכת ישראל האידאלית שולי בעיני ריה"ל. פרק זה יציג את הבעיה וינסה לתת לה פתרון.

### 1.1 ריבוי השימוש בדמויות מלכים

כאמור, דמות המלך היא אחד המוטיבים המרכזיים של הספר. הדבר בולט כבר בפתיחת הספר, ובעצם לכל ארכו, בבחירת מלך הכוזרים דווקא כדמות שיוצאת לחיפוש אחר המעשה הרצוי בעיני האל, ולא דמות של חכם, איש דת, או אפילו של אדם פשוט. אך דמות המלך משמשת את ריה"ל עוד פעמים רבות.

במאמר הראשון משתמש ריה"ל בשני משלים על מלך הודו<sup>2</sup>, במאמר השלישי מופיע משל נוסף על מלך וידידו<sup>3</sup>, ובתחילת המאמר הרביעי מסביר ריה"ל כי המלאכים והכלים הרוחניים נקראים כבוד ה' כפי שמלווי המלך נקראים כבודה<sup>4</sup>. במקרים אלה ברורה הבחירה במלך, שכן דימוי האל למלך נפוץ כבר במקרא ובדברי חז"ל, וזאת על אף שהריבוי אומר דרשני; אך כאשר ריה"ל מחפש אובייקט לדוגמה כדי להבהיר את משנתו האפיסטמולוגית (תורת ההכרה) הוא בוחר במלך דווקא (ובשמש כדוגמה נוספת)<sup>5</sup>. גם את החסיד משווה החבר, להפתעתו של מלך הכוזרים, למושל<sup>6</sup>.

### 1.2 שוליותו של המלך כבעל תפקיד בעם ישראל

לעומת השימוש במלך לעניינים אחרים, חשיבותו של המלך כשהוא לעצמו כלל אינה נראית. מלך ישראל, כממלא פונקציה שלטונית כלשהי, איננו מוזכר בשום מקום, ולא ברור האם יש צורך בתפקיד כזה; ולעומת זאת, בעלי תפקידים אחרים – נביאים, כוהנים וחכמים – מוזכרים לרוב.

המקום הבולט ביותר בחסרונו של המלך מצוי בתיאור המשכן המתקשר להיותו של עם ישראל "אומה חיה", כלומר יצור אורגני. בתיאור זה מוצא ריה"ל הקבלה לכל אחד מאיברי הגוף. במסגרת זו הארון והתורה שבתוכו הם לב האומה, וחכמי התורה, הכוהנים והנביאים

<sup>2</sup> א, יט-כה ו-קט. הציטוטים מהספר המובאים בספר הם מתרגומו של הרב שילת, אך בשל העדרו של הניקוד הפכתי את הכתיב למלא. במקרים מעטים סטיתי מתרגומו, והערתי על כך.

<sup>3</sup> ג, כא.

<sup>4</sup> ד, ג.

<sup>5</sup> שם.

<sup>6</sup> ג, ג-ה.

הם ראש האומה. למלך לא מוגדר שום תפקיד או איבר ב"אומה החיה".

יש להבהיר כי לא ניתן להסביר העדר זה בחוסר עניין של ריה"ל בדברים גשמיים-ארציים, לעומת עניין בדברים רוחניים הקשורים לנבואה ולתורה. ריה"ל בהחלט איננו דוגל בתפישה הרואה בחומר דבר שלילי, ואף לא דבר שולי. אין זה המקום להרחיב בסוגיה זו, אך הדבר ברור מעמדותיו של ריה"ל בנושאים רבים: הדגש שהוא נותן לאורך כל הספר על מעשה מול כוונה, העדפתו לשכר ועונש גשמיים בעולם הזה על השכר והעונש בחיים שלאחר המוות,<sup>7</sup> ועוד.

גם דמויותיהם של המלכים החשובים בהיסטוריה של עם ישראל הן חיוורות בספר הכוזרי. דמותו של משה, המוכר על ידי ריה"ל כמלך,<sup>8</sup> אינה מוזכרת כמעט כלל בתפקידה ההנהגתי: עובדת היותו של משה מלך מוזכרת בדרך אגב במקום בו היא איננה רלוונטית כלל, מקום המתייחס לשליטתו של משה בשפה העברית. משה ואהרן מוזכרים כמנהיגים בשעת יציאת מצרים - "ומנהיגיהם וראשיהם שני הזקנים האלוהיים משה ואהרן שהיו בעת שבאה אליהם הנבואה בני שמונים ויותר"<sup>9</sup>, אך נראה כי עיקר הכוונה היא להנהגה בתור נביאים, ולא בתור מלכים. הדבר נראה מכך שהנבואה מוזכרת מיד בהמשך המשפט, וכן מהכתרתו אותם כראשי העם, וכפי שכבר צוין הנביאים והכוהנים הם ראש האומה על פי ריה"ל. במקום נוסף מוזכר משה בדמות "המנהיג הראשון", אך המשך המשפט הוא "העמיד ההמון אצל הר סיני לראות את האור אשר ראהו הוא"<sup>10</sup>, מה שמתקשר לתפקידו הנבואי ולא לתפקידו כמלך ארצי.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> א, קט.

<sup>8</sup> ב, סח.

<sup>9</sup> א, פג.

<sup>10</sup> ד, יא.

<sup>11</sup> יש לציין כי גם ביחס לנבואה, דמותו של משה אצל ריה"ל קטנה מדמותו אצל הרמב"ם. לדעת הרמב"ם נבואתו של משה היא במדרגה נעלה ונפרדת מזו של שאר הנביאים (פרוש המשנה, ההקדמה לפרק חלק; משנה תורה, הלכות יסודי התורה פרק ז, הלכה ו; מורה נבוכים, חלק ב, פרקים לד-לה). ריה"ל רואה במשה אב-טיפוס לכל הנביאים, ומתאר את תכונותיו כאופייניות לכל נביא באשר הוא נביא (א, מא-מג). כמו כן הוא מתאר אותו כ"נוסע הראשון" המביא את הבשורה לחבריו, אך אין הבדל מהותי בינו ובין הנוסעים אחריו (א, קט). בנוסף מדגיש ריה"ל כי "לא ניתנה להם (לישראל) מעלה בגלל משה, אלא ניתנה למשה בגללם, כי האהבה אמנם הייתה בהמון זרע אברהם יצחק ויעקב, ובחר במשה להגיע הטוב אליהם על ידו." (ב, נו). ייתכן שבנקודה אחרונה זו דווקא הושפע הרמב"ם מריה"ל, שהרי לדעתו מדרגת הנבואה של משה איננה אפשרית בדרך הטבע, ולדבריו "ומאהבת ה' אותנו ומשמרו את השבעה לאברהם אבינו, עשה משה רבנו" (משנה תורה, הלכות עבודה זרה, פרק א, הלכה ג).

מלכים נוספים שמזכיר ריה"ל הם יהושע, דוד ושלמה<sup>12</sup>, אך גם כאן אין תיאור של מלכותם. יהושע כלל איננו מוזכר בספר, למעט אזכורים אגביים, ברובם כנביא<sup>13</sup> ולא כמלך. דוד מוזכר בעיקר כנביא<sup>14</sup>, משורר<sup>15</sup> ומורה הלכה<sup>16</sup>, ואף שלמה מוזכר כמורה הלכה<sup>17</sup> וכבעל חכמה<sup>18</sup>. את דברי דוד בתהלים מביא ריה"ל כחלק מפירוט דמותו של החסיד<sup>19</sup>. דבר זה בולט במיוחד על רקע ההשוואה שעושה ריה"ל קודם לכן בין החסיד למושל: דברי דוד המלך-המושל מובאים דווקא לתיאור החסיד.

בספר לא מוזכר אף לא מלך אחד אחר, ובכללם גם מלכים שמוזכרים בתנ"ך כצדיקים, וכמי שהנהיגו את העם בדרך טובה כמו יאשיהו וחזקיהו. גם מלכי בית חשמונאי לא מוזכרים כלל בספר.

### 1.3 היחס למשיח ולגאולה

היחס למשיח בספר מפתיע אף יותר מיחסו לדמויות המלכים שבעבר. את היחס למשיח ניתן להגדירו כמעט כהתעלמות. ניתן לראות זאת באופן בולט מבחינה כמותית: המשיח מוזכר 13 פעמים בספר, שש פעמים בדבריו הקצרים של החכם הנוצרי<sup>21</sup>, ושבע פעמים בדברי החבר היהודי<sup>22</sup> ברוב הפעמים שמופיע המשיח בדברי החבר הוא מופיע בדרך אגב ובאופן שאינו נותן לנו כל מידע עליו, כגון "... היינו פאר לדורו של משיח המצופה"<sup>23</sup>.

משני מקומות בלבד אנו יכולים ללמוד באופן ישיר על יחסו של ריה"ל למשיח. במקום הראשון נמנה המשיח יחד עם אברהם, משה ואליהו כנביא בעל כוח גדול<sup>24</sup>. יש כאן אמנם

<sup>12</sup> ב, סח.

<sup>13</sup> א, צה ו-ג, סג.

<sup>14</sup> א, צט.

<sup>15</sup> ב, סד.

<sup>16</sup> ג, לט.

<sup>17</sup> שם.

<sup>18</sup> ב, סו.

<sup>19</sup> ג, יא.

<sup>20</sup> המשיח המוזכר ב-ד, טו איננו מלך המשיח, אלא כל מלך או כהן שנמשחו בשמן המשחה.

<sup>21</sup> א, ד.

<sup>22</sup> א, קטו; ג, יט; ג, סה; ג, עג (פעמיים); ד; כג; ה, יד. ריבוי ההופעות בדברי החכם הנוצרי איננו מפתיע, שהרי המשיח הוא יסוד הנצרות, אך מיעוט ההופעות אצל החבר מפתיע ביותר.

<sup>23</sup> א, קטו.

<sup>24</sup> ג, סה.

יחס חיובי מאוד כלפי המשיח, אך הדבר מזכיר את התופעה שראינו בנוגע לדמויות המלכים מן העבר – ריה"ל מעדיף לתאר את המלכים כנביאים מאשר כבעלי תפקיד שלטוני. המקום השני נמצא בדוגמאות שמביא החבר לפירוש מאמרי חז"ל סתומים, והוא מצריך דיון, ולכן אביא את דברי ריה"ל בשלמות (ג. עג):

ומהן הנראים תמוהים ותתבאר כוונתם במעט עיון, כגון אומרם: "שבעה דברים נבראו קודם לעולם, גן עדן ותורה וצדיקים וישראל וכיסא הכבוד וירושלים ומשיח בן דוד", בדומה למאמר החכמים: סוף מעשה במחשבה תחילה, וכאשר הייתה כוונת החוכמה בבריאת העולם – התורה, אשר היא עצם החוכמה, ונושאה הם הצדיקים, וביניהם שורה כיסא הכבוד, והצדיקים באמת לא יהיו אלא מסגולה, והם ישראל, ואין מתאים להם אלא המיוחד שבמקומות והיא ירושלים, ולא ינהלם אלא הנכבד שבבני אדם, והוא משיח בן דוד, ואחריתם והליכתם לגן עדן, חויב שיונחו אלה נבראים בכוח קודם לעולם.

המדרש אותו מבאר החבר מדבר על שבעה דברים שנבראו קודם לעולם. נראה הגיוני כי שבעה דברים אלה נבחרו מפני חשיבותם, ובשל כך מנסה ריה"ל לזהותם עם היסודות החשובים בהגותו. יסודותיו של ריה"ל הם שלושה: התורה, עם ישראל וארץ ישראל, ואת שלושתם מוצא ריה"ל במדרש (ארץ ישראל, סגולת הארצות, איננה נמצאת בעצמה, ובמקומה מופיעה ירושלים, סגולת הסגולה). את ארבעת הדברים הנותרים מנסה ריה"ל לקשור, באופן מלאכותי מעט, לשלושת הדברים היסודיים. יש לשים לב כי כל הארבעה – גן עדן, צדיקים, כסא הכבוד והמשיח – אינם מקבלים ביטוי מרכזי במקום אחר בספר. גן עדן אף מתואר כדבר שולי, "היעודים אשר התפעלת (מלך כוזר) מהם", אך לא כיעוד שהחבר עצמו מתפעל ממנו. החבר מתפעל יותר מהיעודים המגיעים כבר בעולם הזה.<sup>25</sup> נראה כי הפיכת ארבעה דברים אלו למרכזיים נובעת אך ורק מאילוץ פרשני. המשיח הוא אמנם "הנכבד שבבני אדם", אך נראה כי ריה"ל עצמו לא היה רואה בו את אחד היסודות המרכזיים של מחשבתו.

חשוב לציין כי בספר הכוזרי ריה"ל כלל איננו עוסק בתיאור הגאולה. נראה כי בדומה לרמב"ם ברור לו שהגאולה איננה כוללת שינוי סדרי הטבע, אלא היא רק הגעה, או חזרה, למצב האידאלי, שבו עם ישראל יושב שלו ודשן בארצו, עובד את אלוהיו בבית המקדש, הנבואה מגיעה אל המעולים שבבניו ורוח הקודש שורה על חכמיו.<sup>26</sup> חול העניין האלוהי

<sup>25</sup> הדיון ביעודים נמצא ב-א, קח-קיו; הציטוט נמצא ב-א, קטו.

<sup>26</sup> תיאור שכזה נמצא ב-א, קט.

הוא פסגתו של אותו מצב אידיאלי אותו מזהה ריה"ל עם הגאולה<sup>27</sup>. הגאולה מתרכזת, אם כן, ביחסי העם ואלוהיו, ולא בשאלות של שלטון ופוליטיקה.

ניתן לסכם כי ריה"ל רואה במשיח נביא גדול ו"הנכבד שבבני אדם", אך אין הוא רואה בו יסוד מרכזי באמונה כלל. הציפייה שלו לגאולה איננה למלכותו של המשיח, אלא לדברים אחרים: שיבת עם ישראל לארצו, עבודת הקרבנות וחיידוש הנבואה.

#### 1.4 מי הוא המלך?

אם נסכם את האמור עד כאן, הבעיה שלפנינו היא ששימושו המרובה של ריה"ל בדמות המלך רומז כי המלך מהווה מוטיב מרכזי במחשבתו, אך מאידך הוא איננו רואה את מוסד המלוכה כמוסד בעל חשיבות גדולה בעם ישראל. מסתבר כי התשובה לבעיה זו נעוצה בזהותו של המלך. בפירושו של ר' אברהם אבן עזרא, חברו של ריה"ל, לפסוק "ויהי בישרון מלך"<sup>28</sup>, נמצאים הדברים הבאים:

מלך – הוא משה ששמעו ראשי עם התורה מפורשת מפיו. והטעם, כי הוא היה כמלך, והתאספו אליו ראשי השבטים... ויאמר ר' יהודה הלוי ז"ל, כי המלך רמז לתורה, וכן היה מפרש אין מלך בישראל.

המלך בעם ישראל, אם כן, הוא התורה, ולא האדם שמשמש בתפקיד שכזה. דבר זה ניתן ללמוד אף מספר הכוזרי עצמו (ב, כח):

הנה עיקר החוכמה מופקד בארון אשר הוא במדרגת הלב, והם עשרת הדיברות, וענפיהם – והיא התורה – לצדו, כמו שאמר: "ושמתם אותו מצד ארון ברית ה' אלוהיכם", ומשם מסתעפות שתי החוכמות: חוכמת התורה, ונושאה הכוהנים, וחוכמת הנבואה, ונושאה הנביאים. והם היו במדרגת היועצים המבחינים המזהירים לאומה, הכותבים את תולדותיה, והם הראש האומה.

הלב, ככל הנראה, מסמל את המלך, שכן כך הוא משמש במחשבה המדינית הערבית של ימי הביניים, אצל אלפאראבי ואלגאזאלי<sup>29</sup>. כמו כן הלב מופיע כמסמל את המלך גם בספר

<sup>27</sup> ב, כד; שם ריה"ל מצר על כך שעם ישראל לא הגיע למדרגה זו בימי שיבת ציון.

<sup>28</sup> דברים לג, ה.

<sup>29</sup> Blidstein, On Political Structures – four medieval comments, Jewish Journal of Sociology, 22, 1 (1980), pp. 54 and 58, nn. 28-29. על בקיאותו הרבה של ריה"ל בספרות הערבית ראה קריניס, "הרקע הערבי של ספר הכוזרי", פעמים, בדפוס.

יצירה, שאותו מצטט ריה"ל<sup>30</sup>. באותו מקום מסביר החבר קטע אחר בספר יצירה בו מוזכרים שנים עשר אברים, והלב איננו מוזכר ביניהם. החבר מסביר זאת בכך שהלב הוא המלך. אמנם מדובר בפרשנות של טקסט אחר, ואי אפשר להסיק מהערה זו בלבד כי הוא מאמץ את הסמל הזה, אך כאמור נראה כי זה היה גם הדימוי המקובל בסביבתו.

כעת ניתן ליישב את הסתירה ביחסו של ריה"ל למלך: תפקידו של המלך האנושי בעם ישראל אכן איננו חשוב בעיני ריה"ל, אך למרות זאת דמות המלך מרכזית אצלו, שכן המלך בעם ישראל הוא דווקא התורה.

### 1.5 התורה ואלוהים

בניגוד לזיהוי התורה כמלך, במקומות אחרים אומר ריה"ל דווקא כי האל הוא המלך. כך עולה מכל המשלים בהם משתמש ריה"ל במוטיב המלך אותם מניתי לעיל, בהם תמיד המקביל בנמשל למלך הוא האל. גם בספר יצירה, אותו מפרש ריה"ל, האל הוא מלך כמו הלב באברים.

הזיהוי של התורה כמלך מעורר תמיהה. אם רצה ריה"ל לדחוק את מקומו של מלך בשר ודם במערכת הפוליטית, ולהכניס אליה התערבות אלוהית, מדוע לא לשים את האל עצמו בתור המלך?! רעיון מלכות האל נמצא כבר בתנ"ך ובדברי חז"ל<sup>31</sup>, ונראה הגיוני הרבה יותר לתת את המלכות לאל מאשר לתורה שהיא סטטית, חסרת רצון וידיעה. גם מבחינה פרשנית לא נראה שלפירוש המילה מלך בפסוק "ויהי בישרון מלך" במשמעות של התורה יש יתרון על פני פירוש המלך כאלוהים, וכך אכן פירש הרמב"ם פסוק זה<sup>32</sup>.

כאן המקום גם לעמוד על שוני בין שני המקומות שבהם רואה ריה"ל את התורה כמלך. בפירוש הפסוקים "ויהי בישרון מלך" או "בימים ההם אין מלך בישראל" התורה היא דבר מופשט, החוקים שניתנו מאת האל, ותפקידם להדריך את האדם. לעומת זאת, בתיאור המשכן התורה היא דבר פיזי, חפץ קונקרטי הנמצא בתוך ארון העדות. תיאור זה איננו

<sup>30</sup> ד, כה.

<sup>31</sup> אמנם בדברי חז"ל אנו מוצאים את הרעיון של מלכות התורה, בביטוי "כתר תורה", המופיע לראשונה בדברי ר' שמעון (משנה, אבות, ד, ג), אך הוא מופיע לצד כתר מלכות וכתר כהונה, ולא כתחליף או כמתחרה על אותה משבצת. במקום אחד נמצא כי שני הכתרים האחרים נובעים מכוחה של התורה: "מי גדול הממליך או המולך? הוא אומר הממליך... הוא אומר העושה שרים כל עצמן של שני כתרים הללו אין באים אלא מכחה של תורה, וכן הוא אומר בי מלכים ימלוכו" (ספרי במדבר קיט).

<sup>32</sup> משנה תורה, הלכות שופר וסוכה ולולב, ג, ט. הוא מביא את הפסוק כמתאים לפסוקי ברכת "מלכויות". מעניין כי בפירוש המשנה (שבועות ב, ב) מפרש הרמב"ם כמו ר"א אבן עזרא שהמלך הוא משה.

קשור דווקא להוראה ולהדרכה של התורה, אלא להשראת השכינה במשכן או במקדש, שמוקדה הוא ארון הברית שבקודש הקודשים.

נראה לי כי ריה"ל איננו רוצה לשים את אלוהים בתפקיד הלב, כיוון שבמובן מסוים הוא נמצא מחוץ למערכת; האל הוא בורא ולא נברא, ועל אף הקשר בינו לבין עם ישראל, לא ניתן לראותו כחלק מעם ישראל. דבר נועז הוא לומר כי היחס בין אלוהים לישראל הוא כמו היחס בין הלב והאברים. הלב הוא אמנם החשוב באברים, אך גם הוא בסופו של דבר אבר, ודבר זה לא ניתן להיאמר על היחס בין האל לעמו. בשל כך ריה"ל צריך לבחור את נציגו של האל בתוך עם ישראל, והתורה מתאימה לכך משתי בחינותיה: מחד היא ספר החוקים שניתן בידי האל על מנת להנחות את העם, ובמובן זה ניתן לומר שהיא מולכת; מאידך, התורה בהיותה שוכנת בקודש הקודשים היא המביאה את השראת השכינה, שהיא ההתגלות הגדולה ביותר של האל בתוך עם ישראל. כך מוצא ריה"ל נציג לאל, שגם ניתן לומר עליו שהוא המלך, וגם ברור שהוא איננו דוחק את האל עצמו כמלך.

בתיאור המשכן המקביל את עם ישראל לאדם, השכינה או העניין האלוהי אינם הלב, אלא הנפש השוכנת בלב, וכפי שעולה מההשוואה שעושה ריה"ל לנפש המדברת: "והנח דוגמא לעניין האלוהי – הנפש המדברת"<sup>33</sup>.

הבחירה בתורה איננה אומרת כי האל איננו המלך של עם ישראל. האל הוא אכן המלך כפי שעולה ממשלי המלך בספר הכוזרי, אך הוא מולך על עם ישראל ולא מולך בעם ישראל – המלך בעם ישראל צריך להיות חלק מהעם, ולא ישות חיצונית. ריה"ל בונה כאן מערכת בה יש מלך פנימי ומלך חיצוני. בהמשך המאמר ארחיב מערכת זו לסדרה של מעגלי מלוכה.

בפרק זה ראינו כי המלך האמתי לדעתו של ריה"ל הוא התורה שניתנה בידי האל. במבט רחב יותר ברור שהאל עצמו נתפש כמלך על הבריאה כולה, אך בהסתכלות מוגבלת על עם ישראל, התורה היא המולכת. הפרק הבא ידון ביחסו של ריה"ל אל החוקים כפונקציה המרכזית של התורה המשמשת כמלך בעם ישראל.

## 2. המעשה הרצוי

ספר הכוזרי נפתח בחלום של מלך כוזר. בחלום נגלה אל המלך מלאך האומר לו כי כוונתו

<sup>33</sup> ב, כו. באחד הפרקים הבאים, העוסק בהיות ישראל לב העמים, נראה כי העניין האלוהי הוא נפש ביחס ללב.

רצויה בעיני האל, אך מעשיו אינם רצויים בעיניו. החלום גורם למלך להיות "משתדל מאוד בדת הכוזרים עד שהיה משרת בעבודת ההיכל והקרבת בעצמו"<sup>34</sup>. למרות זאת, המלאך ממשיך להופיע בחלומו, ובעקבות כך יוצא המלך למסע חיפוש אחרי המעשה הרצוי בעיני האל.

### 2.1 עמדת הפילוסוף

ראשון מוזמן הפילוסוף להרצות את אמונתו. כבר בפתיחת דבריו מבהיר הפילוסוף כי לאלוהים אין רצון, ואף לא ידיעה בפרטי המציאות, וכיוון שכך ברור שאין מעשה הרצוי בעיניו. כמובן שהמלך איננו מוצא בכך תשובה, ובהמשך יפסיק את הדיון עם הפילוסוף בשל כך, אך בינתיים הפילוסוף ממשיך את הרצאתו.

בהמשך דבריו מתברר כי הפילוסוף איננו כופר בקיומו של מעשה רצוי, אלא רק בקיומו של מעשה הרצוי בעיני האל. לדעתו של הפילוסוף מטרת האדם צריכה להיות הגעה לשלמות, והוא פונה למלך ואומר לו שיכוון את מעשיו "כדי שיעשה שכלך פועל"<sup>35</sup>.

המעשים הרצויים לפי דברים אלו של הפילוסוף אינם רצויים כשלעצמם אלא רק כאמצעי להשגת המטרה, הידבקות בשכל הפועל; אך ברצוני להראות שהמעשה הרצוי הוא גם מטרה בפני עצמה, ולא רק אמצעי להידבקות בשכל הפועל. כפי שמתבהר מהרצאת דעת הפילוסופים על ידי החבר במאמר החמישי, השלמות של כל דבר היא צורתו, וצורת האדם היא הנפש המדברת (ה, יב):

והנפש המדברת כשהיא פונה אל החכמות נקרא פועלה שכל עיוני, וכאשר היא פונה לכפות את הכוחות הבהמיים נקרא פועלה הנהגה<sup>36</sup>, ונקרא שכל מעשי<sup>37</sup>.

עולה, אם כן, כי השלמות מושגת על ידי הנהגה ועל ידי השגת המושכלות.

<sup>34</sup> א, א.

<sup>35</sup> שם.

<sup>36</sup> "סיאסה"; המתרגמים תרגמו מילה זו והטויתיה באופנים שונים, וכל אחד מהם אף שינה את תרגומו במקומות שונים. כאן תרגמו מדיניות או הנהגה, ובמקומות אחרים תרגמו כהטיות של המלים "חברה" או "מנהג". בציטוטים מספר הכוזרי שיבואו במאמר זה, המילה תתורגם תמיד כהטייה של המילה "הנהגה", והדבר יובהר בהמשך בגוף המאמר.

<sup>37</sup> הצגת הפילוסופיה בידי החבר לקוחה מאבן סינא, ואילו את עמדת הפילוסוף בתחילת הספר נהוג לזהות עם אלפאראבי (קריסל, ר' יהודה הלוי והבעיה של מוסר פילוסופי. בתוך: סטטמן ושגיא (עורכים), בין דת למוסר, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, 1993, עמ' 173, הע' 8). נראה כי לפחות בנושא שלנו אין הבדל מהותי בין שתי ההרצאות.

הדברים נמצאים גם בדברי הפילוסוף בתחילת הספר. שם אומר הפילוסוף כי השלמויות הן "המזגיות והמידותיות והמדעיות והמעשיות"<sup>38</sup>. עולה מכאן כי ישנה יותר משלמות אחת, השלמות המדעית, וגם המידות והמעשים הם חלק מהשלמות.

ההנהגה, שהוזכרה בציטוט מהמאמר החמישי, מצוינת גם בהמשך נאומו של הפילוסוף שבתחילת הספר, והוא מחלק אותה להנהגת המידות, הבית והמדינה. ריה"ל במקומות שונים בספר משתמש בשתי מילים ערביות, "סיאסה" ו"תדביר" המתייחסות למידות, לבית ולמדינה. כוונתו במילים אלו היא שליטה, הנהגה או משילה. מאחורי שימוש זה מסתתר הרעיון האומר כי ניתן להשוות בין השלטון המדיני לשלטונו של אדם על עצמו. ריה"ל מביע רעיון זה במפורש כאשר החבר מתאר את החסיד כמושל, ומסביר למלך כי "החסיד הוא מי שהוא מושל". המושגים דת, חוקים או תורה<sup>39</sup> הנהגתיים ("אלסיאסיה") נרדפים אצל ריה"ל למושגים דת, חוקים או תורה שכלית ("אלעקליה")<sup>40</sup>, כלומר הדת השכלית והדת ההנהגתית הן היינו הך. הסיבה לכך היא שאת ההנהגה הוא מגדיר כפועלו של השכל על הכוחות הבהמיים, כפי שראינו לעיל<sup>41</sup>.

הפילוסוף מודע לכך שיש בעיה בעשיית המעשים על פי השכל כאשר האדם עדיין איננו שלם, שהרי כדי לגלות את המעשים הנכונים הוא צריך להשתמש בשכל ההיולי הנפעל, שהוא "פעם קולע ופעמים מחטיא". אמנם, בעיה זו לדעתו היא זמנית, שכן בהגיעו לשלמות ייעשה האיש אחד עם השכל הפועל "וייעשו כליו, רצוני לומר, איברי אותו האיש, משמשים רק למעשים היותר שלמים, ובזמנים היותר מתאימים, ובנסיבות היותר טובות, וכאילו הם כלים לשכל הפועל", שהוא "קולע תמיד"<sup>42</sup>. תיאור דומה (שאינו מתייחס למעשים דווקא) נמצא גם במאמר החמישי (ה, יב):

ויש אשר יזכה הכוח הדיברי בקצת האנשים, מהדבקות בשכל הכללי, במה שירוממו מהשתמש בהיקש ובהתבוננות, ויחסך ממנו הטורח על ידי השראה וחזון, ותיקרא רוח זו

<sup>38</sup> א, א.

<sup>39</sup> במקור הערבי: "אלדין", "אלנואמיס" ו"אלשארע".

<sup>40</sup> ב"סיאס" משתמש ריה"ל ב-א, יג; א, לה; ג, יא; ד, יט ו-ה, יב. ב"עקל" משתמש ריה"ל ב-א, פא ו-ה, יד. הם משמשים ביחד ב-ב, מח ו-ג, ז.

<sup>41</sup> ה, יב.

<sup>42</sup> א, א; הרב קפאח מתרגם "מטיב" ו"מרע" במקום קולע ומחטיא, ובדומה לכך מתרגם ר"י אבן תיבון. לפי תרגום זה אין הכרח להבין שהבעיה היא שכלית, והיה ניתן להבין שלפעמים האדם מרע כיוון שלא הגיע עדיין לשלמות. אולם התרגום של הרב שילת למילים "ציב" ו"כ'טי" כ"קולע" ו"מחטיא" או תרגומו של אבן שמואל "מוצא את הדרך" ו"אינו מוצאה" מדויקים יותר, ולפיהם ברור שהבעיה כאן היא מצד יכולת ההשגה של השכל.

קדושה.

גם מדברים אלה של ריה"ל נראה כי לדעתו הפילוסוף איננו סובר כי רק השלמות השכלית חשובה, שהרי גם לאחר ההגעה לדבקות עם השכל הפועל, מכוון האדם את מעשיו על פי ההשגות השכליות שלו; כלומר גם לאחר ההגעה לשלמות השכלית יש משמעות למעשים, ומכאן שהשלמות השכלית איננה שלמות גמורה. אמנם נראה מדברי הפילוסוף כי מבין השלמויות השונות, השלמות השכלית היא החשובה ביותר, ובעיקר שלמותו של השכל העיוני, אך בשום מקום הוא איננו אומר כי השלמויות האחרות אינן חשובות, אלא להפך כפי שהראיתי. בהמשך נשוב לנקודה זו, ונראה כי במקומות אחרים בספר משתמע שהפילוסוף סובר כי אין כלל מעשה הרצוי כשלעצמו, אך שם נראה כי קריאה מעמיקה של פסקאות אלה עולה בקנה אחד עם האמור לעיל.

ניתן לסכם ולומר כי לדעתו של הפילוסוף אין מעשה הרצוי בעיני האל, אך ישנו מעשה רצוי, וכי מעשה רצוי זה איננו רק אמצעי להגעה לתכלית שהיא הדבקות בשכל הפועל, אלא הוא תכלית בפני עצמה, אף אם נחותה מהתכלית השכלית שהיא העיקרית. פרטי המעשים יכולים להתברר בדיוק מרבי רק לאחר הגעה לדבקות בשכל הפועל.

## 2.2 עמדת החבר

עיקר מרכזי בהגותו של ריה"ל היא הדיכוטומיה בין השכל לאל. גם בנושא החוקים הוא יוצר שתי קטגוריות, אחת של חוקים שכליים ואחת של חוקים אלוהיים.

### 2.2.1 החוקים השכליים

החבר מסכים עם עיקרי דעתו של הפילוסוף בנוגע לחוקים השכליים, וכך הוא אומר (א, לה):

ובדין העניין השכלי התייחד המדבר מכלל בעלי החיים, והתחייב ממנו תיקון המידות, ואחר כן תיקון הבית, ואחר כן תיקון המדינה, והיו ההנהגות וחוקים הנהגתיים.<sup>43</sup>

לדעתו של החבר החוקים השכליים נצרכים לקיומה של כל חברה, ואף לכנופיית גנבים (ב, מח):

החוקים השכליים ... אי אפשר בלעדיהם בהנהגת איזו קהילה שתהיה מבני אדם, עד שקהילת הליסטים אי אפשר שלא יקבלו עליהם הצדק במה שביניהם, ואם לא, לא תתמיד חברתם. ... אי אפשר מבלעדיהן לכל קהלה, כאשר אי אפשר לכל יחיד מבלעדי

<sup>43</sup> בתרגום הרב שילת "מנהגיים" ונראה לי כי עדיף הנהגתיים.

הדברים הטבעיים כאכילה ושתייה ותנועה ומנוחה ושנה ויקיצה.

גם לדעתו החוקים השכליים כוללים את "חובת הצדק וההודאה בחסד ה'",<sup>44</sup> ואותו "צדק" כולל כנראה את תיקון המידות, הבית והמדינה כפי שראינו לעיל, וזה תואם את עמדת הפילוסוף.

הראיתי לעיל כי הפילוסוף עומד על כך שלשכל יש בעיה להגיע אל המעשים הנכונים, כל עוד לא הגיע אל הדבקות המלאה בשכל הפועל. החבר מעצים את הבעיה, ולדעתו השכל כלל איננו יכול לדייק במציאת החוקים השכליים הנכונים (א, יג):

הדת ההיקשית, ההנהגתית, מביא אליה העיון, וטמונים בה ספקות רבים. ושאל הפילוסופים עליה, ולא תמצאם מסכימים על מעשה אחד ולא על דעה אחת, מפני שהן טענות יש מהן שיוכלו להעמיד עליהן מופת, ויש מהן שיניחו את הדעת בהן, ויש מהן שלא יניחו את הדעת בהן, כל שכן שאין עליהן מופת.

ובניסוח אחר (ג, ז):

המעשים ההנהגתיים והחוקים השכליים הם הידועים... ואפילו אותם ההנהגתיים השכליים, אף כי ידועה עצמותם, הרי אין ידוע שיעורם, כי אנו יודעים שהניחומים וההשתתפות עם הזולת מחויבים, ומוסר הנפש בצום ובשפלות רוח מחויב ... אך הגבלת זה ושיעורו כך שיהיה טוב לכול, אינו אלא לה' יתעלה.

ראינו לעיל כי דעת הפילוסוף היא שהאדם השלם, המידבק בשכל הפועל, יודע תמיד את המעשים הנכונים. החבר איננו מקבל גישה זו, ולכן לדעתו הדיוק בחוקים השכליים יכול לבוא רק על ידי התגלות אלוהית.

אמנם במקומות מסוימים בספר נראה כי החבר מבקר את הפילוסוף על שלדעתו אין כלל מעשה הרצוי מצד עצמו (אלא רק מעשה הרצוי כאמצעי לשלמות השכלית), אך קריאה מדויקת של פסקאות אלה מעלה מסקנה הפוכה. בבקרו את דעת הפילוסוף אומר החבר (ד, יט):

עיקר אמונתם (של הפילוסופים), שתכלית ההצלחה לאדם אמנם היא החוכמה העיונית והיות הנמצאות מושכלות על ידי השכל בכוח וייעשה שכל בפועל, ואחר כן שכל נקנה קרוב לשכל הפועל, ולא יירא מהכיליון. ... וכאשר יהיה האדם חכם באותה התכלית המבוקשת מהחוכמה, לא יחוש למה שהוא עושה, כי הם אינם יראי חטא המקווים לקבל שכר על היראה ההיא, ואינם חושבים שאם היו גוזלים ממון ורוצחים היו נענשים על כך,

<sup>44</sup> שם.

אלא ציוו על הטוב והזהירו מן הרע על דרך היותר ראוי והעדיף, וההתדמות לבורא אשר סידר את הדברים על הדרך היותר טובה. ויצרו חוקים, והם הנהגות שאינן מחייבות, אלא מותנות, אלא אם כן היה בהן הכרח. ואין התורה כן אלא בחלקים ההנהגתיים, שכבר התבאר בחוכמה התורית מה שסובל יוצאים מן הכלל ומה שאינו סובלם.

על פניו נראה כי מובעת כאן עמדה פילוסופית שעל פיה אין מעשה ראוי כלל, "לא יחוש למה שהוא עושה". הרב קאפח מתרגם: "אינו מקפיד במה שהוא עושה", ואכן לפי תרגום זה עולה כי אין מעשה רצוי, אך לפי תרגומו של הרב שילת, שאותו ציטטתי וגם הוא אפשרי<sup>45</sup>, האדם השלם רק איננו "חושש", כלומר הוא איננו מפחד, וכפי שמוסבר בהמשך שהפילוסופים אינם יראי חטא. גם לפי דברים אלו, אם כן, ישנו מעשה רצוי, אף שמעשה זה, והמעשים בכלל, אינם מובילים לגמול, וזאת לעומת החכמה העיונית שרק בעזרתה לא יירא האדם מהכיליון.

באופן דומה יש להבין את דבריו של החבר על המתפלספים (ד, טו):

שאינם רואים בעבודת האלוהים אלא נימוס טוב ואמירת האמת בגדל אותו על שאר הנמצאות, כמו שראוי שתגודל השמש על שאר הנראים, ושאינן בכפירה באלוהים יותר מאשר פחיתות הנפש המרוצה בשקר.

אין כוונתו שעבודת האלוהים לדעת הפילוסופים היא בגדר המלצה בלבד, אלא רק שלדעתם הדבר איננו קריטי להשגת חיי נצח, וזאת בניגוד ליהדות ולדעתו של החבר. הבנה זו, שאין כאן המלצה בלבד, מוכרחת מההשוואה לכפירה באלוהים. ברור שהכרת האמת בנוגע לקיומה של סיבה ראשונה היא דבר חשוב בעיני הפילוסוף, והיא איננה בגדר המלצה בלבד; כוונת החבר היא שאצל הפילוסוף ידיעת אלוהים חשובה כמו כל ידיעה אחרת, וכפי שאמר זאת לפני כן: "(ו)שהסכלות בידיעת האל אינה מזיקה אלא כסכלות בידיעת הארץ למי שאמר שהיא שטוחה"<sup>46</sup>, בניגוד לדעתו של החבר שהאמונה באל היא הדבר החשוב ביותר לאדם. כך גם עבודת האלוהים היא נימוס טוב ככל נימוס אחר.

בהמשך דברי החבר שצוטטו לעיל נאמר כי החוקים שיצרו הפילוסופים הם "הנהגות שאינן מחייבות". אין הכוונה בכך שהנהגות אלו הן רשות, אלא כפי שמבואר הן אינן מחייבות תמיד, אלא מותנות ותלויות הקשר (וזאת בניגוד לחוקים האלוהיים). הדבר ברור גם מההשוואה לחלקים החברתיים בתורה, שיש בהם יוצאים מן הכלל.

<sup>45</sup> המילה הערבית היא "יבאלי"; ב-א, א המילה משמשת בהקשר של חשש מהכיליון לאחר המוות, ושם ברור שקיים ממד של חשש, ואף הרב קאפח תרגם שם "יחוש".

<sup>46</sup> ד, יג.

תפישה האומרת כי המעשים חשובים אך ורק כאמצעים להשגת המעלה השכלית מיוחסת בידי החבר לאלישע בן אבויה (ג, סה):

ארבעה נכנסו לפרדס: אחד הציץ ומת, ואחד הציץ ונפגע, ואחד הציץ וקיצץ בנטיעות ... והשלישי קלקל במעשיות מפני שהשקיף אל השכליות, באומרו: אלה המעשים אינם אלא כלים ומכשירים להגיע אל זאת המדרגה הרוחנית, ואני כבר הגעתי אליה, ולפיכך לא אחוש למעשי התורה, והתקלקל וקלקל, ותעה והתעה.

אך תפישה זו איננה תפישה שמייחס החבר לפילוסוף.

### 2.2.1.1 טבעיותם של החוקים השכליים

הראיתי כי לדעתו של ריה"ל אין לאדם אפשרות לדעת את החוקים השכליים במלואם ללא התגלות אלוהית. דעתי זו מנוגדת לזו של פרופ' זאב הרוי<sup>47</sup>, ובסעיף זה אציג את דעתו ואת הסיבות שבגינן אינני מקבל אותה. לדבריו, ריה"ל סובר כי החוקים השכליים הם טבעיים לאדם, וכל אחד יכול להגיע אליהם בעזרת השכל, ולכן השלטון הופך למיותר. באופן כללי הראיתי בדברי לעיל כי ריה"ל סובר כך אך ורק לגבי הכללים של חוקים אלה, אך בנוגע לפרטים השכל האנושי איננו מספיק, ויש צורך בהתגלות אלוהית. בשורות הבאות אדון בפירוט בהוכחותיו של הרוי לטענתו.

הראיה הראשונה של הרוי היא ממשל שמביא החבר על מנת להסביר את התיאור הפרטיקולרי של האל שנתן בתחילת דבריו. זהו הדו-שיח בין החבר למלך לגבי משל זה (א, יט-כב):

אמר החבר: אילו נאמר לך כי אדוני הודו איש חסיד, ראוי לך לגדלו ולרומם שמו ולספר מעשיו, בגלל מה שמגיע אליך מצדק אנשי ארצו ומעלת מידותיהם ויושר משאם ומתנם, האם היה זה מחייב אותך?  
אמר הכוזרי: ואיך יחייבני, ויש להסתפק באנשי הודו האם צדקם מעצמם ואין להם מלך, או צדקם מחמת מלכם, או שהדבר משני הפנים יחד?  
אמר החבר: ואם היה מביא לך שלוחו תשורות הודיות, אין לך ספק שאין נמצאות אלא בהודו בארמונות המלכים, עם כתב שיש בו עדות שהוא מאיתו, ועימו תרופות שהן מרפאות אותך מחוליך, ושומרות בריאותך, וסמי מוות לשונאיך ואויביך, תצא נגדם בהם ותמית אותם מבלי הכנות וכלי מלחמה, ההיית מתחייב להישמע לו?  
אמר הכוזרי: כן, והיה סר ממני הספק הקודם האם יש להודו מלך או לא, והייתי מאמין

<sup>47</sup> Harvey, Judah Halevi's Political Philosophy and its Relevance for the State of Israel  
.Today, New York: Queens College Press, 2005

שמלכותו ודברו מגיעים אלי.

המלך מעלה כאן את האפשרות שצדקתם של אנשי הודו, יושר מידותיהם ויושר משאם ומתנם, הוא "מחמת עצמם", ללא מלך שיכפה זאת עליהם. הרוי<sup>48</sup> מוכיח מכאן כי אכן ניתן לקיים חברה מוסרית ללא שלטון מלך (וכמובן ללא התגלות; ההתגלות נצרכת בשביל החוקים האלוהיים בלבד). לכאורה נראה שאכן עמדה זו מובעת כאן, אך יש לזכור כי דווקא המלך הוא המדבר כאן, ולא החבר, דוברו של ריה"ל.

בהקשר זה ראוי לציין כי ניתן לראות הבדל בין המלך והחבר לאורך המאמר הראשון: המלך הוא ספקן המחפש הוכחות לקיומו של האל ולהתגלותו לבני האדם, והחבר לעומת זאת כלל איננו מחפש הוכחות, אלא מתמקד יותר בחווייה של נוכחות האל במציאות<sup>49</sup>. כך הוא הדבר גם בנוגע למשל על מלך הודו. החבר מביא משל זה על מנת להסביר מדוע תאר בתחילת דבריו את האל כמי שהוציא את ישראל ממצרים, ולא כבורא העולם. הסיבה לכך היא שדווקא יציאת מצרים היא המחייבת ולא בריאת העולם. הדגש בטיעון זה הוא על הקשר המחייב בין העם והאל, ולא ההוכחה לקיומו של האל.

בנוסף לכך שהאפשרות של עם מוסרי ללא מלך איננה מועלית על ידי החבר, היא גם מועלית באופן היפותטי בלבד. בהמשך הדיון מובהר כי על מנת שמלך הודו יחייב את השומע אליו, אין זה מספיק להוכיח את קיומו של מלך הודו, אלא צריכה להיות סיבה להישמע לו – בדבריו האחרונים של מלך כוזר עולות שתי דרישות: שיסור "הספק האם יש להודו מלך" וכן שיהיה ברור "שמלכותו ודברו מגיעים אלי". ספקו של מלך כוזר בדבר קיומו של מלך הודו, אם כן, הוא היפותטי בלבד, שהרי גם אילו היה מאמין שצדקתם של אנשי הודו מוכיחה כי יש להם מלך, לא היה בדבר זה כדי לחייב אותו להישמע למלך הודו. ספקו של המלך הוא בעצם ספק בראיה הקוסמולוגית, טיעון האומר כי ניתן להוכיח את קיומו של האל מהסדר הקיים במציאות. אינני סבור כי ריה"ל איננו מקבל ראיה זו, מה גם שהחבר בעצמו מתייחס אליה בחיוב: "ועניין אלוהים יושג בהיקש, כי השכל מביא לכך שיש

<sup>48</sup> לעיל הערה 69, עמ' 8-9.

<sup>49</sup> כך למשל ב-א, מז מתאר החבר את סדר הזמנים מבריאת העולם, ובתגובה אומר המלך כי ההסכמה על סדר זה היא ראיה לאמינותו. ב-א, פג מתאר החבר כיצד קמה הדת היהודית ביציאת מצרים, ותגובת המלך היא כי בדבר זה "אין נכנס ממנו ספק בלב", והדבר ממשך גם בפסקאות פה-פו. כבר בתחילת דבריו מבהיר החבר כי הוא איננו מנסה להביא הוכחה אלא "ראיה" ש"אינה צריכה ראיה ומופת" (א, יז; על הניקוד ראה בתרגום הרב שילת הע' 31). כלומר, עם ישראל שחוה את התערבותו של האל בהיסטוריה אינו צריך הוכחה לכך. רעיון זה שמעתי מפי הרב אוריאל עיטם.

לעולם מושל ומסדר"<sup>50</sup>.

הוכחתו השנייה של הרוי לכך שהמצוות השכליות הן טבעיות לאדם היא מהדברים הבאים של החבר (ב, מח):

החוקים השכליים, והם ההצעות וההקדמות לתורה האלוהית, קודמות לה בטבע ובזמן, אי אפשר בלעדיהם בהנהגת איזו קהילה שתהיה מבני אדם, עד שקהילת הליסטים אי אפשר שלא יקבלו עליהם הצדק במה שביניהם, ואם לא, לא תתמיד חברתם.

הרוי מסיק מכאן כי לדעת ריה"ל כל אדם יכול להשיג את המצוות השכליות בעזרת השכל בלבד ואין בהן אתגר מוסרי<sup>51</sup>. הבעיה בהסקת מסקנה זו היא שברור שהחבר איננו מדבר על כל המצוות השכליות: האם יעלה על הדעת כי קהילת הליסטים עליה מדבר ריה"ל מקיימת את כל המצוות השכליות?! טענתו של החבר היא כי שום חברה אינה יכולה להתקיים מבלי שתשרור בה מערכת חוקים כלשהי, ושמערכת חוקים זו תיוסד על פי השכל<sup>52</sup>. הוא איננו אומר בשום מקום כי מערכת חוקים מושלמת מסוג זה תוכל להיות מושגת על ידי השכל.

באמירתו של החבר כי החוקים השכליים קודמים לתורה האלוהית, רואה הרוי הוכחה לכך שאין צורך בהתגלות על מנת להגיע לחוקים השכליים. לקמן אראה כי במזנח תורה אלוהית ריה"ל איננו מתכוון תמיד לתורה שהגיעה מאת האל (תורת משה), אלא לפעמים רק לחלק שלה העוסק בהתקרבות לאל. בדבריו כאן מתכוון החבר למשמעות אחרונה זו: הוא טוען כי החוקים השכליים שמסדירים את החיים החברתיים קודמים לחוקים הקובעים את דרך ההתקרבות לאל, אך הוא איננו אומר כי אין צורך בהתגלות על מנת להגיע לחוקים השכליים.

לבסוף, יש לציין כי בפירוש ר"א אבן עזרא שהובא בפרק הקודם, ריה"ל מפרש את המילה "מלך" כמתייחסת לתורה גם בפסוק "בימים ההם אין מלך בישראל". פסוק זה מופיע שלוש פעמים בספר שופטים – בהקשר של סיפור "פסל מיכה" וסיפור "פילגש בגבעה"; שני הסיפורים, בניגוד לרוב הסיפורים בספר שופטים שהחטאים בהם שייכים לתחום העבודה הזרה, עוסקים גם בחטאים חברתיים של גניבה, רצח ומלחמת אחים. ברור כי בפירוש זה רוצה ריה"ל לומר כי ללא התורה, חברה מוסרית איננה יכולה להתקיים, וסופה אף להגיע למשבר של מלחמת אחים.

<sup>50</sup> ד, טו.

<sup>51</sup> לעיל הערה 69, עמ' 9.

<sup>52</sup> ניתן לשער כי לדעתו, משך קיומה של החברה יהיה תלוי בטיבם ואיכותם של החוקים השכליים הנהוגים בה.

ברצוני לסיים סעיף זה בדברים שכתב ריה"ל כשכבר היה במצרים, לקראת סוף חייו, באיגרת לר' שמואל נגיד-מצרים. בדברים אלה תוקף ריה"ל בחריפות את הפילוסופיה ('החוכמה היוונית') על חוסר היכולת שלה להסכים מהו המעשה הרצוי:

והחכמה היונית המהוללת, אשר סופה מהוללת, מתדמה משכלת, והיא [מש]כלת, זה אומר בכה וזה אומר ב[כה], זה משבח [את ה]שמחה והכנור והנבל, וזה אומר טוב לכת [אל ב]ית אבל, וזה אומר גם זה הבל, ורבו המחלוקות, [ועצמו]ן הספקות, והחשך והחלקקות, ואין מכריע, [אף אין] מגיד אף אין משמיע, עד שבאת התורה, [הברו]רה, הטהורה, לפקוח עינים, ולפתח אזנים, [וסכ]לה מועצותם, וקלקלה מחשבתם, לאמר: הפככם, יעצתם לפי דרככם, לא מחשבותי מחשבותיכם, ולא דרכיכם דרכי, אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד יי<sup>53</sup>.

### 2.2.2 החוקים האלוהיים

כפי שהראיתי, ריה"ל מחייב התגלות אלוהית לשם הדיוק בחוקים השכליים, אך התגלות כזו נצרכת לדעתו במידה רבה יותר למטרה אחרת. הדבר קשור בדיכוטומיה העוברת בספר בין העניין השכלי לעניין האלוהי.

החבר מונה את דרגות המציאות: העניין הנפשי בו התייחדו הצמחים ובעלי החיים מהדומם, העניין הנפשי בו התייחדו בעלי החיים והעניין השכלי בו התייחד המדבר מכלל בעלי החיים<sup>54</sup>. החבר מפתיע את המלך בקיומה של מדרגה נוספת הנובעת מהעניין האלוהי. לדעתו של החבר, מעל המדרגה השכלית קיימת מדרגה אלוהית. כאשר מגיע העניין האלוהי לידי שלמות באדם כלשהו, הוא מגיע למדרגה של נבואה.

הוצאתו לפועל של העניין האלוהי, כלומר ההתקרבות לאלוהים, איננה יכולה להיות על ידי מעשים כפי סברתו של האדם, שכן (ב, ס):

אין יחס בין שכלינו ובין העניין האלוהי.

לכן המעשים המביאים לכך חייבים להגיע בהתגלות אלוהית (ב, מו):

אי אפשר להתקרב אל ה' כי אם במעשים מצויים מאת ה'.

המלך מקבל דבר זה כמתאים לחלומו (א, צח):

<sup>53</sup> אברמסון, מכתב רב יהודה הלוי על עלייתו לארץ ישראל, קרית ספר, כט, א-ב (תשי"ג), עמ' 140. ההשלמות בטקסט הן שלו.

<sup>54</sup> א, לא-לה.

כבר חיזקת דעתי במה שהאמנתי בו ובמה שראיתי בחלומי, שלא יגיע האדם אל העניין האלוהי אלא בדבר אלוהי, רצוני לומר במעשים שיצווה בהם אלוהים.

ראינו לעיל כי בעניין השכלי יש צורך בהתגלות כדי לקבל את פרטי החוקים, אך בעניין האלוהי הדבר הוא קריטי, שכן ללא הפרטים אין שום דרך להתקרב לאלוהים. החבר מבהיר זאת באריכות בעזרת משל (א, ט):

הדברים אשר הם מתוקנים לקבלת אותם הרשמים האלוהיים אינם ביכולת בני אדם, ואי אפשר להם לשער כמותם ואיכותם, ואם ידעו עצמם לא ידעו זמניהם ומקומותיהם ונסיבותיהם וההכנה להם, וצריך בזה לחוכמה אלוהית שלמה, מפורשת תכלית הפירוש מאת ה'. ... ומי שרצה להתקין דברים לקבלת הרשמים ממומחיות והיקש וסברות, כגון מה שנמצא בספרי האצטגנינים והורדת הרוחניות ועשית הטליסמאות הרי הוא הממרה ... והוא ככסיל אשר נכנס לאוצר רופא המפורסם בכך שתרופותיו מועילות, והרופא איננו שם, ובני אדם פונים אל האוצר ההוא, מבקשים תועלת, ואותו הכסיל מוציא להם מאותם הכלים, והוא אינו יודע את התרופות, ולא כמה ראוי להשקות מכל תרופה לכל איש ואיש, והמית בני אדם בתרופות ההן אשר היו מועילות להם.

כאמור, מעשים אלה אינם יכולים להתגלות באמצעות השכל, שכן אין קשר בין השכל לבין העניין האלוהי, אך בכל זאת הם אינם סותרים את השכל:

המעשים האלוהיים אין מקום בהם לשכלנו, ואינם<sup>55</sup> נדחים על ידי השכל, אלא השכל מקבלם כמו שמקבל החולה מהרופא את רפואותיו והנהגותיו<sup>56</sup>.  
הקרבת והשבת והמילה וזולתם ממה שאין השכל מחייבו ולא שוללו, והן המצוות

<sup>55</sup> מילה זו אינה נמצאת בכתב היד היחיד של המקור הערבי, אך נמצאת ברוב כתבי היד של תרגום ר"י אבן תיבון (ובחלקם לא). מבחינה זו סביר הרבה יותר שהמילה לא הייתה במקור, ונוספה כתיקון של סופר שהעתיק את תרגום ר"י אבן תיבון. האפשרות השנייה, כי המילה נמחקה בטעות הן מכתב היד של המקור הערבי והן מכתבי יד של תרגום ר"י אבן תיבון באופן בלתי תלוי, רחוקה מן הדעת. אם נמחק מילה זו נקבל כי השכל דוחה את החוקים האלוהיים, וכך נראה שהבין גם אבן שמואל (שתרגם "השכל מרחיקם"). אמנם, נראה יותר כי גם ללא מילה זו אין כוונת העניין משתנה, וכמו שתרגם Hirschfeld: "Human reason is out of place in matters of divine action, on account of its incapacity to grasp them". הדבר מתבקש גם מההשוואה לרפואה, וכפי שאסביר מיד בגוף המאמר. הבנה כזו של הציטוט מתבססת גם על הציטוט המובא מיד, שבו נאמר כי השכל איננו מחייב ואיננו שולל את המצוות האלוהיות. שני הציטוטים מתייחסים בפרט למצוות ברית המילה. רעיון זה מובע על ידי ריה"ל במקום נוסף: "ואילו לא היו (פרטי הקורבנות) ממצוות ה' יתעלה היית מזלזל במעשים האלה, והיית חושב שהם מרחיקים מה' יתעלה, לא מקרבים" (ג, נג). התרחקותו של ריה"ל ממה שנשלל על ידי השכל באה לידי ביטוי גם במקומות אחרים: "חלילה לאל שתבוא התורה במה שדוחה מראה עיניים או מופת" (א, סז); "חלילה לה' מן השקר וממה שהשכל מרחיקו ושמו שקר" (א, ט).

<sup>56</sup> ג, ז.

אשר בהן יחדו ישראל בנוסף על השכליות, ובהן היה להם יתרון העניין האלוהי.<sup>57</sup>

הרעיון הוא שהשכל איננו יכול לשלול את הטענה כי מעשה כלשהו מועיל להתקרבות לאלוהים, כיוון שהשכל איננו בר השגה בכל הקשור בעניינים אלוהיים. ללא ההקשר של התקרבות לאל, השכל יראה מעשה זה כמעשה לא רצוי. זהו גם המצב בדוגמה שמביא ריה"ל: החולה, שאיננו מבין דבר ברפואה, איננו יכול לשפוט האם תרופה מסוימת תועיל לו או תזיק לו, אך ללא ההקשר הרפואי הוא היה רואה את לקיחתה של התרופה כאיוולת. מאחורי ציווי הרופאים עומדים חוקי רפואה פיזיולוגיים שאינם ידועים למי שאיננו רופא. בדומה לכך, מאחורי המצוות האלוהיות עומדים חוקים אלוהיים, חוקים מטאפיזיים שטבע הבורא במציאות, הקובעים את הדרך להתקרב אל האל, והם ידועים אך ורק לאלוהים. טיבם המדויק של החוקים האלוהיים יידון בפירוט בסעיף הבא; אך לפני כן יש להדגיש כי אף שהמצוות האלוהיות אינן סותרות את השכל, השכל איננו יכול להסביר אותן גם אחרי שהוא מקבל אותן בהתגלות:

ראוי שלא נשאף לתת טעמים לכמו אלה הדברים הגדולים (ענין הצרעת)<sup>58</sup>.  
(ברית) המילה, כמה היא רחוקה מן ההיקש, ואין לה מבוא בהנהגה.<sup>59</sup>

### 2.2.2.1 האונטולוגיה שמאחורי המצוות האלוהיות

שלמה פינס, במאמר על ה"רוחניות" בספר הכוזרי, טען כי על פי ריה"ל המצוות<sup>60</sup> הן סוג של תיאורגיה או מאגיה, כלומר שימוש בכוחות עליונים על מנת להתקרב לאל או על מנת להשיג מטרות אחרות. לטענתו, ההבדל בין היהדות לתיאורגיות אחרות הוא שהיהדות מציעה נוסחאות מועילות, בעוד תיאורגיות אחרות אינן מביאות תועלת<sup>61</sup>. ראייה לדבריו מביא פינס מהמשל שהובא לעיל, על הכסיל שנכנס לאוצר תרופותיו של רופא, משל שבו

<sup>57</sup> ב, מח.

<sup>58</sup> ב, ס. הדבר נאמר לפני ניסיון של ריה"ל לתת טעם לעניין הצרעת. דבר דומה אומר החבר לאחר הסבר עניין הקרבנות והמשכן (א, כו), ושם הוא מוסיף "ומי שקיבלה (את עבודת הקרבנות) קיבול שלם מבלי שיחקור בשכלו ויתחכם הוא מעולה ממי שהתחכם וחקר בה. אך מי שיצא מאותה המדרגה הנעלה אל המחקר, הרי מוטב שיגלה בהם פנים של חוכמה משיעזבם לסברות רעות ולספקות מביאים אל אבדון". כלומר, הטעמים שניתן למצוא במצוות השכליות ניתנים רק בשביל למנוע "אבדון", אך הם אינם מכוונים כלפי האמת האובייקטיבית, הידועה רק לאלוהים.

<sup>59</sup> ג, ז.

<sup>60</sup> ברור כי דבר זה יכול להיות רק ביחס למצוות האלוהיות, ולא ביחס למצוות השכליות; דבר שלא עמד עליו פינס.

<sup>61</sup> פינס, על המונח "רוחניות" ומקורותיו ועל משנתו של יהודה הלוי, תרביץ, נו (תשמ"ח), עמ' 533-524.

משווה ריה"ל במפורש בין המצוות לבין אסטרוולוגיה, טליסמאות וכדומה. השוואה בין עבודת אלילים מאגית לעבודת ה' קיימת גם בניסיונו של ריה"ל להפחית את חומרתו של חטא העגל:

האומות כולן היו עושות להן צורות לעובדן ... מהם מי שמייחס זאת לאלוהים כמו שאנחנו עושים היום ... ומהם מי שמייחס זאת לרוחניות כוכב מן הכוכבים, או מזל, או יחס טליסמאות ... ובני ישראל כבר הובטחו שירד אליהם מאת ה' דבר שיראו אותו ויכוונו אליו, כמו שכיוונו אל עמוד הענן ... ולעשות להם ארון שיהיה להם לדבר נראה שפונים אליו ... והייתה דרכם בזה (העגל) דרך הכסיל אשר הזכרנוהו, שנכנס לאוצר התרופות, והמית אנשים אשר היו מקבלים תועלת מהן לפני כן. עם שלא הייתה כוונת העם לצאת מעבודת ה', אדרבה, חשבו שהם משתדלים בעבודה<sup>62</sup>.

כך גם עולה מתיאור המשכן (ג, כג):

הלוא הקדמנו באומרנו כי ההתחכמות והסברה וההשערה בתורה אינן מביאות אל רצון ה'. שאם לא כן הרי בעלי השניות ובעלי הקדמות ובעלי הרוחניות והמתבודדים בהרים ושורפי בניהם באש, כולם משתדלים להתקרב אל אלוהים, וכבר אמרנו שאין מתקרבים אל אלוהים אלא במצוות אלוהים עצמן, לפי שהוא יתעלה יודע שיעורן וקצבן וזמניהן ומקומותיהן ומה ששייך לאלה החובות אשר בהשלמתן יהיה הרצון והדבקות בעניין האלוהי, כמו שהיה במעשה המשכן.

גם בהתייחסו לר' עקיבא משתמש ריה"ל במונח של רוחניות: "והגיע ר' עקיבא אל גבול קרוב לנבואה עד שהיה נכנס ויוצא בעולם הרוחניים"<sup>63</sup>. במקום אחר מסביר החבר את טעותם של האסטרוולוגים ובעלי השמות (ג, נג):

ובעלי הרוחניות, כאשר שמעו מאז אדם עד בני ישראל מה שהיה נעשה להם בקורבנות מהראות הרשמים האלוהיים, חשבו כי ההתחלה אמנם היא מהעיון והמחקר, ושהנביאים לא היו אלא חכמים מתחכמים, מסדרים אותן הנפלאות בהיקשם, וקיוו שישערו גם הם קורבנות בעיתים ידועים ובמבטים כוכביים, כפי מה שהביא אליו היקשם. ... בעלי השמות, כאשר שמעו על נביא שהתנבא והוא ביטא כך וכך ונעשה לו מופת כך, חשבו כי אותו הדיבור הוא הסיבה למופת ההוא, וחשקו באותן התכונות.

מכל המובאות הללו מסיק פינס כי לדעתו של ריה"ל, היהדות עוסקת גם היא בהורדת הרוחניות, אלא שבניגוד לפרקטיקות בלתי מועילות כמו האסטרוולוגיה, מצוות היהדות

<sup>62</sup> א, צו.

<sup>63</sup> ג, סה.

מועילות.

לובל<sup>64</sup> איננה מקבלת את זיהויו של פינס את המצוות כתיאורגיה. לטענתה, הבעיה שריה"ל רואה בתיאורגיה איננה שהיא בלתי מועילה, כפי שחושב פינס; הבעיה בתיאורגיה היא שבעליה מחפשים להגיע לאל באמצעים שהמציאו בעצמם, ולא באמצעים מאת האל, ובכך הם בעצם סוגדים למעשה ידיהם.

נראה כי דבריה של לובל נכונים, וכפי שאומר החבר: "אין קרבה אל ה' יתעלה אלא במצוות ה' יתעלה"<sup>65</sup>. לדעתי, יש הבדל נוסף בין המצוות האלוהיות של ריה"ל ובין המאגיה האלילית – המטרה. המטרה של "בעלי הרוחניות" היא לעתים התקרבות אל האל ולעתים השגת טובות חומריות<sup>66</sup>; לעומת זאת, המטרה של המצוות האלוהיות היא אך ורק התקרבות לאלוהים.

בין אם ריה"ל רואה במצוות האלוהיות תיאורגיה ובין אם לא, ברור כי הן משקפות עולם ממשי, הקיים מבחינה אונטולוגית, אף שאיננו נתפס על ידי החושים. המציאות הנתפסת באמצעות החושים נתונה ביחסים כלשהם עם מישור מטאפיזי; מעשים מסוימים (המצוות האלוהיות) גורמים להתקרבות של העושה אותם אל אלוהים.

הבנה זו יכולה לשפוך אור על בעיה מסוימת העולה בסוגיית החוקים אצל ריה"ל. הפילוסוף מודה כי יש לכלול במעשה הרצוי את "ההגדלה לסיבה הראשונה"<sup>67</sup>, ואף החבר מכליל במצוות השכליות את "חובת הצדק וההודאה בחסד ה"<sup>68</sup>. השאלה העולה מכך היא מה היחס בין חובה זו הכלולה במצוות השכליות ובין המצוות האלוהיות. נראה כי המצווה השכלית כוללת אך ורק את ההוראה הכללית לשבח ולהודות לאל, ואיננה כוללת מעשים מסוימים – הוראה הנגזרת מהשכל<sup>69</sup>; לעומת זאת החוקים האלוהיים קשורים למישור המטאפיזי בו יכול האדם להתעלות ולהתקרב לאלוהים.

<sup>64</sup> Lobel, *Between Mysticism and Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 2000, pp. 81-87.

<sup>65</sup> ג, נג.

<sup>66</sup> זו המטרה בתיאור טעותם של בעלי הרוחניות לעיל, וכך גם בלימוד הסנגוריה על עם ישראל בתקופת בית ראשון: "ואמנם היו העם מבקשים תועלות אותן הטליסמאות והרוחניות תוספת על דתם ... לפרסום התועלת באותן העבודות אז" (ד, כג).

<sup>67</sup> א, א.

<sup>68</sup> ב, מח.

<sup>69</sup> יש לציין כי רס"ג (אמונות ודעות, מאמר ג) רואה במצוות של "לגדל את האל ולעבדו" חלק מהמצוות השכליות.

### 2.2.2.2 ההיקש השכלי במצוות האלוהיות והדינמיות של התורה

בשולי הדיון על המצוות האלוהיות, כדאי להעלות סוגיה נוספת הקשורה אליהן, וזאת בשל החשיבות העקיפה שלה להבנת תפישת המלכות של ריה"ל. כוונתי לשאלת היכולת להשתמש בכלים שכליים על מנת ללמוד את פרטי המצוות. בהנגדתו את התורה האלוהית לחוקי הפילוסופים אומר החבר (ד, יט):

ואין התורה כן, אלא בחלקים ההנהגתיים, שכבר התבאר בחוכמה התורית מה שסובל יוצאים מן הכלל ומה שאינו סובלם.

נראה מכאן כי בחלק השכלי של התורה יש יותר מקום להפעלת שיקול דעת מאשר בחלק האלוהי. ההסבר להבדל הוא שהחוקים השכליים ממשיכים להיות שכליים גם כשהם ניתנים בהתגלות, ולכן ניתן להפעיל עליהם שיקולים שכליים; אך לעומתם החוקים האלוהיים אינם מובנים לשכל גם אחרי נתינתם, ואם כן הפעלת שיקולים שכליים לגביהם היא אבסורד. הדבר עולה גם מדברי החבר נגד הקראים (ג, כג):

הלא הקדמנו באומרנו כי ההתחכמות והסברה וההשערה בתורה אינן מביאות אל רצון ה'. שאם לא כן, הרי בעלי השניות ובעלי הקדמות ובעלי הרוחניות והמתבודדים בהרים ושוּרפי בניהם באש, כולם משתדלים להתקרב אל אלוהים, וכבר אמרנו שאין מתקרבים אל אלוהים אלא במצוות אלוהים עצמן, לפי שהוא יתעלה יודע שיעורן וקצבן וזמניהן ומקומותיהן ומה ששייך לאלה החובות אשר בהשלמתן יהיה הרצון והדבקות בעניין האלוהי ... ואין בדבר מאותם המעשים (מעשי המשכן) מה שתואם לשכלינו והיקשינו.

החבר טוען כי הדרך להתקרב לאלוהים ידועה רק לאלוהים עצמו, ולכן לא שייך בה היקש. אמנם בהמשך דברי החבר נגד הקראים הוא מדבר גם על מצוות שכליות מסוימות<sup>70</sup>, אך שם טענתו נגד הקראים איננה שהם הולכים אחר ההיקש, אלא שהטקסט של התורה מחייב פרשנות, ולכך נצרכת מסורת, דבר הנכון גם במצוות השכליות.

אם הדברים נכונים, הרי שריה"ל הולך כאן בעקבות רס"ג. רס"ג כחלק ממלחמתו בקראים טען, בתחילת פירושו לספר ויקרא ובספר מיוחד שחיבר בנושא זה, כי במצוות השמעיות אין כל מקום להיקש (וההיקשים שנאמרו בדברי חז"ל נמסרו כולם ממש). המונח המשמש אותו הוא המונח היקש ("קיאס") הידוע מהכלאם הערבי<sup>71</sup>, והוא גם זה המשמש את ריה"ל. עם זאת, ריה"ל יוצק תוכן חדש לדבריו של רס"ג. רס"ג שולל את ה"קיאס" אך

<sup>70</sup> ג, לו.

<sup>71</sup> לגבי רס"ג ראה: צוקר, קטעים מכתאב תחציל אלשראיע אלסמעיה לרס"ג, תרביץ, מא (תשל"ב), ע"ע 373-374.

ורק כחלק ממלחמתו בקראים, מטרתו היא לענות על טענת הקראים כי הם ממשיכיהם האמיתיים של חז"ל – חז"ל ראו עצמם חופשיים בפירוש המקרא, והקראים הולכים בעקבותיהם. רס"ג דוחה טענה זו בכך שגם חז"ל לא היו חופשיים בפירושיהם, ובעצם קיבלו אותם במסורת ממושה. גם ריה"ל משתמש בטענה זו כנגד הקראים, אך אצלו קיים רושם נוסף: היא מתקשרת לטענתו בדבר חוסר השייכות של השכל במצות האלוהיות. לדעתו, השכל איננו כלי מתאים להבנת העניין האלוהי, ולכן אין להשתמש בו במצות האלוהיות בפרט.

הבדל זה גורם לריה"ל לא להגיע לקיצוניותו של רס"ג; מדברי המלך, שהחבר מסכים להם, משתמע שגם במצות האלוהיות ניתן להשתמש בהיקש (ג, לח):

והיקש החכמים נסמך על דברי הנביאים וההם (הקראים) היקש גרידא ותו לא, והחכמים דבריהם מן המקום אשר יבחר ה', ואפילו היה דינם מהיקשם גרידא היה ראוי לקבלו, וההם אינם כן.

עולה מכאן כי התורה איננה סגורה, אלא מתגלה בכל דור ודור לפי צרכיו. הנגדתה של גישה זו לגישת הרמב"ם תבהיר זאת. לדעת הרמב"ם אחד משלושה עשר יסודות התורה הוא "שזו תורת משה לא תבטל, ולא תבוא תורה מאת ה' זולתה, ולא יתוסף בה ולא יגרע ממנה לא בכתוב ולא בפירוש."<sup>72</sup> לעומת זאת, לפי ריה"ל התורה יכולה להשתנות כל הזמן (בזמן שישראל בארצם ויש גילוי שכינה), וזאת על ידי הנביאים או על ידי השופטים היושבים בבית המקדש.<sup>73</sup> לדבר זה יש גם השלכה על הבנת הציווי "לא תוסיף": לדעת הרמב"ם גם לנביא אסור להוסיף מצווה<sup>74</sup>, ואילו ריה"ל טוען כי איסור ההוספה והגריעה נאמר להמון בלבד.<sup>75</sup>

לדבר זה השלכה משמעותית לעניין סוגיית המלכות. בפרק הקודם ראינו כי משונה לראות את התורה כמלך, כיוון שהיא סטטית. תורה סטטית איננה מאפשרת שלטון מרכזי, שכן היא פתוחה לפרשנות – כל אחד על פי שכלו. כעת מתברר כי התורה של ריה"ל איננה תורה סטטית; בהר סיני היה אמנם מעמד ייחודי של קבלת תורה שלמה ומפורטת, אך שינויים והשלמות הנצרכים בכל דור יכולים להיעשות. אין צורך, אם כן, להשתמש בשכל

<sup>72</sup> פרוש המשנה, ההקדמה לפרק חלק.

<sup>73</sup> ג, לט-מא.

<sup>74</sup> מותר לו רק באופן זמני, ראה פרוש המשנה, הקדמה; ומשנה תורה, יסודי התורה, פרק ט, הלכות א-ב.

<sup>75</sup> ג, מא. הבדלים אלה קשורים להבדלים בתפישת דמותו של משה אותם ראינו בפרק הקודם.

האנושי בשביל לפרש את התורה, כיוון שהתורה מתגלה מחדש כל הזמן<sup>76</sup>. ברור כעת כי ישנה נוכחות של המלכות בעולם בצורה אנושית, בדמות הנביאים והסנהדרין. אנשים אלה אינם ריבוניים להחליט ככל העולה על רוחם, אך הם המביאים את ההתגלות האלוהית לעולם, ולכן ניתן לומר כי הם מרכזים בידיהם את העוצמה הפוליטית.

ניתן לסכם ולומר כי ישנן שתי מערכות חוקים בעלות הבדלי דרגה:

- א. חוקים שכליים הכוללים את ההודאה לאלוהים, ואת הנהגת המידות, הבית והמדינה. חוקים אלה נצרכים לקיומה של כל חברה, הם יכולים להתגלות באמצעות השכל, אך פרטיהם יכולים להיוודע רק על ידי התגלות אלוהית.
- ב. חוקים אלוהיים המכוונים להתקרבות לאלוהים ושיאם בהשגת נבואה. חוקים אלה אינם יכולים להתגלות על ידי השכל, שכן אין יחס בין השכל לבין העניין האלוהי, אך הם אינם סותרים את השכל. ההקפדה בפרטי חוקים אלה חשובה מההקפדה בחוקים השכליים, שכן קיומם באופן חלקי בלבד יכול להביא דווקא להתרחקות מאלוהים.

המדרגה האלוהית איננה סותרת את המדרגה השכלית, אלא להפך – משלימה אותה. החוקים השכליים הם המדרגה הנמוכה הקודמת למדרגה העליונה שמושגת בחוקים האלוהיים (ב, מח):

אלה והדומה להם (פרישות וצדק) הם החוקים השכליים, והם ההצעות וההקדמות לתורה האלוהית, קודמות לה בטבע ובזמן. ... כי התורה האלוהית לא תשלם אלא אחר שלמות התורה ההנהגתית והשכלית.

### 2.3 תורת משה

עד כאן תואר החלק התאורטי של משנת ריה"ל, ולפיו התגלות אלוהית נצרכת הן לנתינת החוקים האלוהיים והן לנתינת פרטי החוקים השכליים. למעשה, שני הדברים ניתנו בהתגלות אחת, מעמד הר סיני, בתורה שניתנה למשה, הממלאת את תפקיד המלך בעם ישראל לפי ריה"ל. נראה כי הדבר יוצר כפל משמעות למושג "התורה האלוהית" שלפעמים מתייחס למצוות האלוהיות ולפעמים לתורת משה שניתנה מאת אלוהים הכוללת גם מצוות

<sup>76</sup> ברור כי הסנהדרין עוסקים בפרשנות, וזאת על פי השכל, אך פרשנותם תקפה אך ורק בגלל שהעניין האלוהי דבק בהם (בזמן שאין שכינה גלויה בישראל, מסתבר שיהיה צורך להסתמך על השכל, והדבר כמובן יביא למחלוקת).

שכליות<sup>77</sup>.

מכך שתורת משה ממלאת שתי פונקציות שונות, עולה מאליה סוגיית חלוקת המצוות לסוגים. השוואה בסוגיה זו בין ריה"ל ובין ההוגים היהודים שקדמו לו תוכל להדגיש את חידושו של ריה"ל בהבנת מהות תורה (המלך לפי ריה"ל). קודמיו של ריה"ל, רב סעדיה גאון ור' בחיי אבן פקודה, חילקו את המצוות באופנים שונים; ריה"ל מקבל את המסגרת החיצונית של החלוקות שלהם, אך יוצק בהן את הרעיונות שלו בדבר מצוות שכליות ואלוהיות.

רס"ג בספר האמונות והדעות<sup>78</sup> מבחין בין מצוות שכליות למצוות שמעיות<sup>79</sup>. המצוות השכליות הן חוקים שהשכל מחייבם, אך הוא איננו יכול להגדיר את פרטיהן. המצוות השכליות מתחלקות לשלושה חלקים: לכבד את האל ולעבדו, לא לגמול לו רע ולנהוג בצדק ובישור עם הזולת. המצוות השמעיות הן חוקים שהשכל איננו מחייבם, אך גם איננו מחייב את הרחקתם, ואף ניתן לעתים למצוא בהם טעם הגיוני. חוקים אלה ניתנים כדי להרבות את שכרם של עובדי האל, אך גם בהם חייבת להימצא תועלת מסוימת בהסתכלות מאוחרת.

ריה"ל מקבל את החלוקה למצוות שכליות ושמעיות: המצוות שהוא קורא להן שכליות הן המצוות השכליות של רס"ג, ולמצוות האלוהיות שלו הוא קורא גם שמעיות<sup>80</sup>. יש כאן קבלה צורנית-חיצונית של החלוקה של רס"ג, אך היא שונה בכמה פנים:

א. החלוקה הפנימית של המצוות השכליות שונה מזו של רס"ג. רס"ג מחלק את המצוות השכליות לשלושה חלקים, ואילו חלוקתו של ריה"ל היא לארבעה חלקים אחרים כדלעיל: הודאה לאלוהים, הנהגת המידות, הנהגת הבית והנהגת המדינה<sup>81</sup>.

<sup>77</sup> במשמעות הראשונה: ב, מח ו-ג, יא, ובמשמעות האחרונה כנראה ב, נ ו-ב, סד.

<sup>78</sup> מאמר ג.

<sup>79</sup> הבחנה המבוססת כבר על דברי חז"ל בספרא (אחרי מות פרשה ט אות י) ובתלמוד הבבלי (יומא סז ע"ב): "את משפטי תעשו - דברים שאלמלא נכתבו דין הוא שיכתבו... ואת חקתי תשמרו - דברים שהשטן ואומות העולם משיבים עליהן."

<sup>80</sup> ב, מח.

<sup>81</sup> מעניין לציין כי ר' אברהם אבן דאוד (הראב"ד הראשון, בעל ספר הקבלה) בספרו (האמונה הרמה, מאמר ג) מעדיף את חלוקתו של ריה"ל ומחלק את המצוות לחמישה חלקים: אמונה ומשיגיה, המידות והמעלות, הנהגת הבית, הנהגת המדיניות, ומצוות מתוקנות בחכמה הנקראות שמעיות. נראה כי בקטגוריה הראשונה של הראב"ד, "האמונה ומשיגיה", הוא כולל את המצווה להאמין, ובוה הוא מקדים את הרמב"ם הרואה באמונה מצווה. ריה"ל, לעומת זאת, כולל בקטגוריה זו את ההודאה לאלוהים, כלומר "מצוות שבין אדם למקום", אך

ב. חלוקת המצוות מעידה גם על הבדל משמעותי יותר. את החלק החברתי של המצוות השכליות מכנה רס"ג "לנהוג בצדק וביושר עם הזולת". הדגש כאן הוא חברתי, אך ללא כל פן מדיני. כמו כן מדובר בחלק אחד מתוך שלושה חלקים של המצוות השכליות. לעומת זאת, שלושה מתוך ארבעת החלקים של ריה"ל כוללים את המילה "הנהגה". ניתן לראות בכך את החשיבות של הנהגה או המשילה בעיני ריה"ל. הדבר ניכר גם מהשימוש במילה זו כלפי האדם עצמו (המידות) וסביבתו הקרובה (הבית), שלא תמיד נתפסים כקשורים לשליטה. השינוי שמבצע ריה"ל בחלוקה הפנימית של המצוות השכליות מבטא את יחסו החיובי כלפי החיים המדיניים, ואת המעורבות של התורה (המלך) בה.

ג. לדעת רס"ג יש במצוות השמעיות תועלת המובנת בשכל, ובאופן כללי הן ניתנו כדי לתת עליהן שכר. לדעת ריה"ל המצוות השמעיות משקפות את הדרך בה אפשר להתקרב לאלוהים. יש כאן הבדל עמוק: לדעת רס"ג יש לקיים את המצוות השמעיות אך ורק בגלל שכך ציווה האל, וללא ציווי שכזה לא היה שום צורך לקיימן. לעומת זאת, לדעת ריה"ל, קיים במציאות ממד מטאפיזי, וממנו נגזרים חוקים מסוימים שעל פיהם יוכל האדם להתקרב לאלוהים. לדעת רס"ג, לולי הציווי לא הייתה סיבה לקיים את המצוות השמעיות, ואילו לדעת ריה"ל באופן עקרוני היה צריך לקיים אותן כדי להתקרב לאלוהים. הבעיה לפי ריה"ל היא שאין לנו שום דרך לדעת מהם חוקים אלה, ולשם כך נצרכת התגלות. ההתגלות, לפי רס"ג, נצרכת בשביל הציווי (התוכן איננו משמעותי, ובעיקרון האל היה יכול לתת גם מצוות אחרות), ואילו לפי ריה"ל היא נצרכת בשביל חשיפת תוכן של המצוות.

חלוקת המצוות השנייה הקודמת לריה"ל היא של ר' בחיי אבן פקודה. בספר חובות הלבבות<sup>82</sup> הוא מדגיש חלוקה אחרת של המצוות: חובות הלבבות מול חובות האברים. הוא מקבל גם את חלוקתו של רס"ג בין מצוות שכליות לשמעיות, וטוען כי כל חובות הלבבות הן מקבוצת המצוות השכליות. כך עולות שלוש קטגוריות של מצוות לדעתו: חובות הלבבות, חובות אברים שכליות וחובות אברים שמעיות. גם ריה"ל במקום אחד בספר הכוזרי

אין הוא רואה באמונה מצווה, אלא את הבסיס של המצוות. הוא מקדים בזה את ר' חסדאי קרשקש ב"הצעה" לספר אור ה'.

<sup>82</sup> שער ג, פרק ג.

מציג חלוקה דומה: מצוות אלוהיות, מצוות הנהגתיות ומצוות נפשיות<sup>83</sup>. גם כאן החלוקה העיקרית היא בין המצוות השכליות לאלוהיות, אלא שכאן השכליות מתחלקות לשתי קבוצות, מצוות נפשיות (מה שלעיל נקרא בשם הודאה לאלוהים, אך כולל מצוות נוספות) ומצוות הנהגתיות (שלעיל כללו את הנהגת המידות, הבית והמדינה). ראוי לציין כי לא תמיד מכליל ריה"ל את המצוות הנפשיות במצוות השכליות, והוא מדגיש את היותן מצוות חברתיות, עד כדי כך שהוא קורא להן מצוות הנהגתיות. ניתן לראות בכך את הקשר החזק שהוא רואה בין השכל וההנהגה ואת הדגש הרב שהוא שם על המעשה מול הכוונה.

פרק זה תאר את התורה, המלך בעם ישראל. התורה מורכבת משני סוגים של חוקים: (א) חוקים שכליים, המכוונים להסדרת היחסים החברתיים, חוקים שמושגים באופן כללי באמצעות השכל אך ידיעתם המלאה מצריכה התגלות אלוהית; (ב) חוקים אלוהיים המדריכים את האדם כיצד להתקרב לאל. העולה מדברי הוא כי חברה איננה יכולה להגיע לרמה הגבוהה ביותר של צדק ויושר ללא הדרכה חיצונית, הדרכתה של התורה. המלך, אם כן, הוא גורם חיוני בקיומה של החברה. התורה, לדעת ריה"ל, מופנית רק כלפי עם ישראל, ונשאלת השאלה כיצד מקימים עמים אחרים חברה מתוקנת. בשאלה זו יעסוק הפרק הבא.

### 3. "ישראל באומות כלב באברים"

בפרק על המלך ראינו כי ריה"ל מרבה להשתמש בדמות המלך, כיוון שלדידו המלך בעם ישראל הוא התורה. הסבר זה איננו עונה על השימוש המרכזי ביותר בדמות המלך בספר, השימוש במלך הכוזרי בתור אחד משני הגיבורים הראשיים. ניתן לטעון כי כדי שההגנה על "הדת המושפלת"<sup>84</sup> תהיה טובה היא צריכה להיעשות דווקא בפני מישהו מהמעמד הגבוה ביותר. קבלתה של היהדות על ידי מלך, ואתו על ידי עמו, מרשימה הרבה יותר מקבלתה על ידי אדם פשוט.

מבלי לחלוק על עצם הרושם שנוצר באמצעות קבלתה של היהדות על ידי מלך, ברצוני לטעון כי ישנה סיבה מהותית יותר לשימוש בדמות המלך. בדיון על יחסו של ריה"ל כלפי המלך, ראינו כי ריה"ל מתייחס אך ורק למלך בעם ישראל, וזאת מכיוון שהוא מתעניין בעמים אחרים רק כאשר יש להם יחס לעם ישראל. השימוש במלך הכוזרים, אם כן, מעלה

<sup>83</sup> ג, יא.

<sup>84</sup> שמו של הספר בכתב היד הערבי הוא (בתרגום לעברית) "ספר המענה והראיה לדת המושפלת".

את שאלת היחס בין ישראל והעמים.

החבר מבהיר למלך, כבר בשלב מוקדם מאוד של שיחתם, כי התורה איננה מופנית לגויים אלא לעם ישראל בלבד<sup>85</sup>. החבר מסביר שכמו שיש הבדל בין מדרגת בעל החיים למדרגת האדם, כך יש מדרגה שהיא מעל למדרגתו של האדם. האדם התייחד מבעלי החיים ב"עניין השכלי", ובמדרגה שמעל האדם נוסף "העניין האלוהי". אותו עניין אלוהי הוא זה שמאפשר להגיע לנבואה, לקשר האינטימי ביותר עם האל<sup>86</sup>; והאפשרות להגיע לנבואה קיימת רק בעם ישראל<sup>87</sup>.

דבר זה מעלה בעיה חמורה: כפי שהראיתי לעיל, החוקים השכליים, המכוונים להנהגת המדינה, אינם יכולים לדייק בפרטי המעשה הרצוי, אלא רק לצייר אותו בכלליות, ולשם ידיעת הפרטים נחוצה התגלות אלוהית. כפי שראינו התורה איננה מכוונת כלפי הגויים, ולא ברור כיצד הם יכולים להגיע לחיים מדיניים תקינים ללא התורה, הנותנת את פרטי החוקים השכליים.

נראה כי התשובה לבעיה זו היא הגיור. בגיור מקבלים הגרים את התורה, וכך הם יכולים לקיים חיים מדיניים תקינים. מסיבה זו עיקרו של פרק זה יעסוק בגיור. לעיסוק בגיור יש סיבה נוספת: הגר הוא מקרה ביניים בין ישראל וגוי, ולכן הבנת הגיור יכולה לתרום להבנת היחס בין ישראל והעמים.

### 3.1 "שווה לא שווה אלינו"

כאשר החבר מבהיר למלך כי התורה מופנית רק כלפי עם ישראל, הוא מוסיף את הדברים הבאים (א, כז):

ומי שמצטרף אלינו מן האומות רק ישיג מהטוב שלנו, ולא יהיה שווה עמנו<sup>88</sup>. 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 אדם.

בתוכנו של אי-השוויון בין יהודי מלידה ובין גר לא אעסוק בסעיף זה, אלא רק בעצם קיומו של אי-שוויון שכזה. קיומו של אי-שוויון זה מראה כי ההבדל בין ישראל והגויים איננו

<sup>85</sup> א, כז-כז.

<sup>86</sup> א, לא-מג.

<sup>87</sup> א, קטו.

<sup>88</sup> הציטוט בכותרת הוא תרגומו של אבן שמואל למילים אלה.

הבדל שקשור לקיום התורה, אלא הבדל מהותי, "תורשתי" או "ביולוגי"<sup>89</sup>. ריה"ל איננו אומר לנו מה מעמדם של צאצאי גרים, וניתן להעלות את האפשרות כי צאצאי גרים הופכים להיות כיהודים לכל דבר, וחסרונם של הגרים הוא בכך שלא גדלו כל חייהם כיהודים; אך בהמשך נראה בהרחבה כי צאצאי הגרים אינם הופכים להיות כיהודים. דבר זה ניכר בהתייחסותו של ריה"ל ליהודים כ"בני ישראל המיוחסים"<sup>90</sup>.

תפיסה זו של ההבדל, כמהותי ועובר בתורשה, מצויה במקומות שונים בספר:

מחיי אדם ושת ואנוש עד נח, ואחר כן שם ועבר עד אברהם, ואחר כן יצחק ויעקב עד משה, ואלה לפי דבקותם לב אדם וסגולתו, ולכל אחד מהם בנים כקליפות, לא דמו לאבות ולא התחבר בהם ענין אלוהי, ונמנה מנין השנים באלה האלוהיים, והם היו יחידים, לא קהלים, עד שהוליד יעקב שנים עשר שבטים, כולם ראויים לעניין האלוהי, והחלה האלוהיות להימצא בקהל<sup>91</sup>.

אדם (הראשון) היה שלם לגמרי ... והוא אשר קיבל הנפש בשלמותה, והשכל בתכלית מה שאפשר לטבע האנושי, והכוח האלוהי אחר השכל, רצוני לומר: המעלה אשר בה ידבק באלוהים רוחניים ... והוליד בנים רבים, ולא היה מהם ראוי להיות במקום אדם אלא הבל ... וכאשר הרגו קין ... ניתן לו תחתיו שת, הדומה לאדם, והיה לו לסגולה ולב, וזולתו כקליפות ופסולות. וסגולת שת אנוש. וכך נמשך העניין עד נוח ביחידים שהיו לב ... וכך מנוח ועד אברהם ... והיה העניין האלוהי נמשך מן הזקנים אל הצאצאים ... וסגולת אברהם מכל בניו יצחק ... וסגולת יצחק יעקב ... ובני יעקב כולם סגולה, כולם היו ראויים לעניין האלוהי ... וזו היא תחילת חול העניין האלוהי בקהל ... ואף אם היו בהם (בעם ישראל) ממרים מאוסים, מכל מקום הם בלי ספק סגולה, במובן שהם בטבעם ומזגיהם מן הסגולה, ויולידו מי שיהיה סגולה ... ונראה כמו זה בעניינים הטבעיים, שהרי כמה בני אדם אינם דומים לאביהם כלל אבל הם דומים לסבם, ואין ספק כי הטבע הוא

<sup>89</sup> הסיבה למירכאות לפני ואחרי המילים "תורשתי" ו"ביולוגי" היא שהן יוצרות הקשר מודרני, הקשר שריה"ל לא התכוון אליו, ולו מהסיבה הפשוטה שהוא לא הכיר את הביולוגיה ותורת התורשה המודרנית. כמו כן, לא נראה לי כי ריה"ל התכוון כי ההבדל בין ישראל לעמים טבוע בחומר (ב-DNA למשל), אלא שהוא טבוע בנפש, דבר שכמובן הביולוגיה איננה עוסקת בו.

<sup>90</sup> ראה א, קטו; ב, א; ה, כג. במקור הערבי "צרחא" וביחיד "צריח" (משום מה במקום האחרון של מופיע זה תרגם הרב שילת "נאמן", אך זו אותה מילה ערבית בשלושת המקומות, ועניינה הוא "מיוחס"). לכך שמונה זה מופיע הן בספרות השיעית והן בספרות הערבית-יהודית "בהקשרים של הדגשת טוהר המוצא וטוהר היחס", ראה בעבודת הדוקטור של קריניס, רעיון העם הנבחר באלכתאב אלכ'זרי ומקורותיו בתורת האמאם השיעי, באר שבע, 2007, עמ' 88-89. גם מדברי החבר "ומי שדבק בדרך הזאת כבר השיג לו ולזרעו חלק הגון מן הקרבה אל האלוה, ועם זה, לא ישתווה הנכנס לדת ישראל עם המיוחס" (א, קטו) נראה כי זרעו של הגר איננו שווה דרגה לישראל מיוחס.

<sup>91</sup> א, מז.

והדמיון הוא היה צפון בן, אף על פי שלא נגלה לחוש<sup>92</sup>.  
 מה שקדם בסדר צאצאי אדם, והימשך חול העניין האלוהי הנבואי באיש שהיה לב  
 האחים וסגולת האב, מקבל האור ההוא, וזולתו כקליפות אינם מקבלים אותו, עד שבאו  
 בני יעקב, כולם סגולה ולב, נבדלים מבני אדם בייחוד אלוהי העושה אותם כאילו מין  
 אחר ועצם אחר מלאכי, מבקשים כולם מדרגת הנבואה, ורבים מהם משיגים אותה, ומי  
 שאינו משיג אותה מהם קרוב לה במעשים הנרצים והקדושה והטהרה ופגישת  
 הנביאים<sup>93</sup>.

במקום אחד בכוזרי ניתן לראות גישה שונה, לכאורה, להבדל בין ישראל והגויים (ה, כ):

למציאות מדרגות, עליונות ותחתונות, וכי מה שיש לו השגה והרגשה ותחושת יתר גבוה  
 מאשר אין לו זה, לקרבתו למדרגת הסיבה הראשונה, אשר היא שכל בעצמותה, וכי  
 הפחות שבצמח יותר גבוה במדרגה מן הנכבד שבמחצבים, והפחות שבבהמה יותר גבוה  
 במדרגה מן הנכבד שבצמחים, והפחות שבאדם יותר גבוה במדרגה מן הנכבד שבבהמה.  
 וכן הפחות שבעלי תורת ה' יותר גבוה במדרגה מן הנכבד שבחסרי התורה, כי התורה  
 אשר היא מאת ה' מקנה לנפשות מנהג המלאכים ותכונתם, וזה מה שלא יושג בלימוד.  
 והראיה על זה, כי ההתמדה במעשי התורה היא מעוררת אל מדרגת הנבואה, אשר היא  
 הקרובה שבמדרגות האנושיות אל האלוהיות, ולפיכך בעל התורה הממרה טוב מחסר  
 התורה, כי הוא, כבר הקנתהו תורת ה' מנהג מלאכי, השקיף בו על מדרגת המלאכים,  
 ואף על פי שמריו בלבב אותה עליו והפסידה, נשאר לו ממנה רשמים, ונשאר באש  
 התשוקה אליה, ועם זה, אילו ניתנה לו הבחירה, לא היה בוחר להיות במדרגת חסרי  
 התורה. כמו שהאדם אם חלה והתייסר במכאוביו, אילו ניתנה לו הבחירה להיות סוס או  
 דג או עוף נהנה בלי מכאוב, ויושם הפרש בינו ובין השכל אשר מקרבו אל מדרגת  
 האלוהות, לא היה בוחר בזה.

החבר לא משתמש כאן במונח ישראל או יהודי, אלא במונח "בעל תורה"; נראה מכך כי  
 ההבדל בין ישראל לגוי איננו מהותי, אלא תלוי בקיום התורה. גם ההסבר להבדלי המדרגות  
 איננו טמון במה שהחבר קורא לו במקומות אחרים "סגולה", אלא בזה שההתמדה במעשי  
 התורה מעוררת אל מדרגת הנבואה.

עם זאת, ניתן לראות גם כאן את התורה ה"תורשתית". ראשית, ההבדל בין בעל התורה  
 לחסר התורה מובא כהבדל מדרגה, הבדל שאמור להיות מהותי כמו ההבדל בין האדם  
 לבהמה<sup>94</sup>. ניתן גם לראות כי בעל התורה אינו יכול לשנות את מצבו ("אילו ניתנה לו

<sup>92</sup> א, צה.

<sup>93</sup> א, קג.

<sup>94</sup> וראה תגובת החבר להצעתו של המלך כי החכמים הגדולים הם במדרגה מעל בני האדם הרגילים: "איני רוצה

הבחירה" – משמע שהבחירה אינה בידיו), ואולי יש ללמוד מכך גם על הכיוון ההפוך – חסר התורה אינו יכול להפוך באופן מלא לבעל תורה. כמו כן, בעל התורה נשאר במדרגה עליונה גם אם הוא לא מקיים את התורה – מדרגה הנובעת מעצם העובדה שלתורה יש שייכות אליו.

יש לשים לב כי בדבריו על הגרים שהובאו לעיל, אומר החבר כי התורה איננה שייכת לכל הברואים, אלא דווקא לישראל "בגלל הוציאו אותנו ממצרים והתחברו בנו, מפני שאנחנו הסגולה מבני אדם". על פי זה נראה כי אפשר לחבר בין שתי המובאות, ולומר כי הבדל המדרגה בין ישראל לעמים הוא בכך שישראל יש שייכות לתורה, אך לשייכות זו יש סיבה. ניתן לתאר את ייחודו של ישראל באופן גרפי כך: סגולה ⇨ יציאת מצרים ⇨ שייכות לתורה ⇨ מעשי התורה מעוררים אל מדרגת הנבואה.

מקום נוסף בו מובעת, לכאורה, גישה שאיננה מתייחסת ל"תורשה" אלא לקיום התורה, נמצא במאמר השלישי (ג, יז):

ולא מצא העניין האלוהי מקבל נשמע למצוותו, דבק בסדר אשר ציווהו בו, אחרי המאורות והגלגלים אלא המעולים שבבני אדם, היו יחידים מאז אדם ועד יעקב, ואחר כן נעשו קהל, וחל עליהם העניין האלוהי באהבה להיות להם לאלוהים.

מדברים אלה עולה כי העניין האלוהי איננו תלוי בסגולה שבאדם, תכונה המועברת בתורשה, אלא בהישמעות למצוות. אמנם גם שטר זה שוברו בצדו, ובאותה פסקה, מספר שורות לאחר מכן, אומר החבר: "בעניין האלוהי המתחבר בבני ישראל מבלעדי שאר האומות". ברור מהמשך הציטוט כי העניין האלוהי איננו תלוי רק בקיומן של המצוות. יתכן כי היחס בין הסגולה וההישמעות למצוות הוא הפוך – רק מי שקיבל מאביו את תכונת הסגולה יכול להיות "דבק בסדר אשר ציווהו בו", ולכן העניין האלוהי יכול לחול עליו. תפישה שכזו, האומרת כי לבעל הסגולה יש יכולת גבוהה יותר לקיום מצוות, מצויה גם בדברי החבר במקום אחר: "ואיני סבור שיש אומה שתעשה כדבר הזה מתוך משמעת לאלוהיה"<sup>95</sup>.

### 3.2 הגיור והלאומיות

הצעד הראשון בהבנת היחס בין ישראל והעמים בהגותו של ריה"ל הוא בהבנה כי הגיור

אלא מדרגה שתבדיל את בעליה הבדל עצמי, כהבדל הצומח מן הדומם והבדל האדם מן הבהמה, אבל ההבדל ברובו מועט אין לו סוף, מפני שהוא הבדל מקרי, ואינו מדרגה באמת" (א, ט).

<sup>95</sup> ג, סג.

הוא קבלה של התורה בלבד, אך הוא איננו כולל מעבר מלאום ללאום; כלומר הוא המרה דתית, אך לא המרה לאומית. הסיבה לכך היא שהלאומיות היהודית מוגדרת רק על ידי הסגולה, העוברת בתורשה, ולכן לא ניתן להצטרף ללאום היהודי.

התגיירות ממלכת הכוזרים מתוארת<sup>96</sup> כהמרה דתית בלבד: "ונכנסו בדתם", "מחזיקים בדת היהודים" ו"הכניסום בדת היהודים". הביטוי של כניסה ל- (או החזקה ב-) דת היהודים מדגיש את העובדה שהכוזרים לא הופכים להיות יהודים, אלא מקבלים רק מאפיין אחד של יהודים, המאפיין הדתי<sup>97</sup>. בנוסף לכך נאמר עליהם כי היו מכבדים את בני ישראל המיוחסים, דבר המדגיש את המחיצות שנותרו ביניהם, ולא את הקרבה שנוצרה<sup>98</sup>. גם הדגשתה של העוצמה הצבאית שאליה מגיעים הכוזרים ("התגברם על אויביהם וכובשם הארצות... ומה שהגיע אליו צבאם מן הריבוי עד מאות אלפים") מדגישה את היותם לאום נפרד, שכן עוצמה צבאית היא בדרך כלל סממן לאומי.

בנוסף, הכוזרים אינם מנסים להגיע לארץ ישראל, וזאת למרות העוצמה הצבאית שהם מגיעים אליה. אף לא נאמר שהם נכספים לארץ ישראל. הסיבה לכך היא שארץ ישראל היא המרכיב הטריטוריאלי בזהותו של עם ישראל (ב, יד):

אדם הראשון, הרי היא (ארץ ישראל) הייתה אדמתו ובה מת ... ועליה נפלה הקנאה והתחרות בין הבל וקין בראשונה, כאשר רצו לדעת מי משניהם הרצוי להיות במקום אדם וסגולתו וליבו ולפיכך יירש את הארץ, דבק בעניין האלוהי, ויהיה זולתו כקליפות, וארע מה שארע מהריגת הבל, ונשארה המלכות<sup>99</sup> ערירית ... וכאשר נולד שת דומה לאדם ... והיה ראוי לארץ ההיא ... ועליה נפלה קנאת יצחק וישמעאל, עד שנדחה ישמעאל כקליפה ... ועל הארץ הזאת נפלה הקנאה בין יעקב ועשו בכורה ובברכה, עד שנדחה עשו.

מרכיב נוסף של הזהות הלאומית, שלא נאמר כי הכוזרים אימצוהו, הוא השפה. הכוזרים אמנם נצרכים ללמוד עברית כדי ללמוד את "דת היהודים", אך לא נראה כי הם מאמצים אותה לשפתם. מסתבר כי הכוזרים חינכו גם את צאצאיהם לשימוש בלשון הכוזרית, ולא

<sup>96</sup> ב, א.

<sup>97</sup> ברור שריה"ל איננו מקבל את טענתו של רס"ג כי "אומתנו בני ישראל אינה אומה אלא בתורתיה" (אמונות ודעות מאמר ג, פרק ז). למרות זאת, בסעיף הקודם הראיתי כי ריה"ל מנסה להכניס גם רעיון זה, שהתורה היא המייחדת את עם ישראל, לתוך משנתו.

<sup>98</sup> קריניס (לעיל הערה 125), רעיון העם הנבחר באלכתאב אלכ'זרי, עמ' 245, עומד על כך שהפועל "מכבדים", "תשריף" במקור, מציין בשימוש הקלאסי את הכבוד המיוחד המועבר בירושה בקרב שושלת משפחתית.

<sup>99</sup> במקור "אלמלך". הרב שילת מתרגם "נחלה", ובהמשך אסביר מדוע סטייתו מתרגומו.

שינו את לשונם. הדבר אף עולה מדיונם של החבר והמלך בשפה העברית (שנערך לאחר ההתגיירות)<sup>100</sup>; בדיון זה נראה כי המלך מתייחס לעברית כשפתם של היהודים, ולא כשפתו שלו.

גם מסגנון דיבורו של המלך לאחר ההתגיירות ניכר כי הוא איננו רואה עצמו כיהודי, והוא מתייחס תמיד אל היהודים בגוף שני (או שלישי): "אתם", "בכם", "הנכם" וכדומה<sup>101</sup>.

### 3.3 הגרים והעניין האלוהי

בדבריו "ולא יהיה שווה עמנו" החבר לא מסביר במה לא יהיה הגר שווה. הדבר מוסבר במקום אחר (א, קטו):

לא ישתווה הנכנס לדת ישראל עם המיוחס, כי דווקא המיוחסים מוכשרים לנבואה, וזולתם תכליתם שיקבלו מהם ושיהיו חסידים וחכמים, לא נביאים.

מדובר בהבדל פרטי מסוים, לא בתשובה כוללת לשאלת ההבדל בין הגר ליהודי. מדבריו של ריה"ל במקומות שונים עולות שתי גישות לשאלה זו: הגישה האחת אומרת כי הגר נשאר במדרגה של "העניין השכלי" ואיננו מגיע למדרגה של "העניין האלוהי" – הוא איננו יכול להתקרב לאלוהים; הגישה האחרת אומרת כי הגר שייך לעניין האלוהי, אך יש הבדל כמותי בינו ובין היהודי.

#### 3.3.1 הגר מודר לחלוטין מהעניין האלוהי

בחלוקת הבריאה למדרגות שם החבר את הנביא מעל לאדם. עולה מכך כי הגדרתה של המדרגה היא היכולת להגיע לנבואה; ואם כן, גר, שאיננו יכול לזכות בנבואה, שייך עדיין לדרגה הנמוכה של העניין השכלי. גם במובאות המצוטטות לעיל לגבי השתלשלות הסגולה מאדם הראשון, הבהיר החבר כי הסגולה קשורה לנבואה ולעניין האלוהי. במקום אחר אומר החבר כי לא רק גילוי שכינה, נבואה, אפשרי רק לישראל מיוחס, אלא גם "השכינה הנסתרת הרי היא עם איש ישראל מיוחס"<sup>102</sup>, תמים המעשים, טהור הלב, זך הכוונה לאלוהי

<sup>100</sup> ב, טו-פא.

<sup>101</sup> המקום היחיד שבו מדבר המלך על היהודים בגוף ראשון מצוי בסוף המאמר הרביעי: "כמו שאנו אומרים: מחדש טובו בכל יום תמיד מעשה בראשית" (א, כו). נראה לי כי אין לייחס לדבר חשיבות מרובה, שכן המלך אומר כל יום את תפילותיהם של ישראל, ובתוך כך אומר משפט זה. אין כאן כל רמז לכך שהוא רואה עצמו כחלק מהעם היהודי במובן הלאומי.

<sup>102</sup> במקור "צריח". הרב שילת מתרגם "נאמן", שלא כמו שתרגם מילה זו בהופעותיה האחרות, כאמור לעיל.

ישראל<sup>103</sup>.

נראה כי לגויים אין כלל שייכות ל"עניין האלוהי", ואף גיור איננו משנה מצב זה. זהו ההבדל המהותי שבין יהודי וגוי. כפי שמסביר החבר, האדם (שאיננו יהודי) התייחד בעניין השכלי<sup>104</sup>, והיהודי בעניין האלוהי. הדבר אף נאמר במפורש: "ה(ע)ניין האלוהי המתחבר בבני ישראל מבלעדי שאר אומות"<sup>105</sup>.

תיאור ההתגיירות ההדרגתית של הכוזרים מזכיר את התיאור שמתאר המלך את התפשטותה של דת, אשר החבר אומר עליו כי הוא נכון רק לגבי דת שכלית:

ונכנסו (המלך וראש שריו) בדתם, ונימולו במערה ההיא, ושבו לעירם מחזיקים בדת היהודים, שומרים בסוד את אמונתם, עד שהתחכמו לגלות הסוד מעט מעט לאנשים מיחדיהם, עד אשר רבו ופרסמו מצפונם, והתחזקו על שאר הכוזרים והכניסום בדת היהודים<sup>106</sup>.

אין ספק שהתחלות הדתות אמנם תהיינה ביחידים, עוזרים זה את זה לתמוך הדעה אשר רוצה אלוהים לגלותה, והם הולכים ומתרבים, ותומכים בעצמם, או שיעמוד להם מלך תומך, שיכפה את ההמונים על הדעה ההיא<sup>107</sup>.

יתכן שהדמיון בין שני התיאורים רומז לנו כי ישנו גם דמיון בין הדתות: הכוזרים מקבלים אמנם את דת היהודים, אך הם אינם מקבלים אותה אלוהית, אלא כדת שכלית בלבד. גם יחס הכוזרים לארץ ישראל, שתואר לעיל – חוסר עניין שנובע מחוסר שייכות – מראה שהם אינם קשורים לעניין האלוהי. ארץ ישראל איננה רק הטריטוריה של עם ישראל, אלא יותר מכך, היא המקום היחיד בו (או בעבורו) יכול לחול העניין האלוהי, ולכן היא שייכת רק לעם ישראל שהוא סגולה:

לא תצליח הסגולה הזאת לדבוק בעניין האלוהי בזולת המקום הזה<sup>108</sup>.  
כל מי שהתנבא אמנם התנבא בה או בעבורה<sup>109</sup>.

מסתבר כי אי-שייכותם של הגרים לארץ ישראל אף פוטרת אותם מהמצוות הקשורות

<sup>103</sup> ה, כג.

<sup>104</sup> א, לה.

<sup>105</sup> ג, יז.

<sup>106</sup> ב, א.

<sup>107</sup> א, פ.

<sup>108</sup> ב, יב.

<sup>109</sup> ב, יד.

לארץ. לאחר שמפרט החבר את המצוות הקשורות למקדש ולארץ אומר המלך: "הנכם היום<sup>110</sup> במבוכה מאלה החיובים הגדולים, ואיזו אומה תוכל לשמור הסדר הזה?"<sup>111</sup> המלך עצמו איננו במבוכה, כנראה, מפני שאין הוא צריך לשמור את המצוות הללו. הכוזרים גם אינם מנסים לבנות את המקדש, למרות המצווה בכך, ומסתפקים ב"תבנית המשכן אשר הקים משה"<sup>112</sup>. נראה כי הגרים אינם מחויבים בכל המצוות הקשורות לעניין האלוהי. גם השגחת האל, הגמול והעונש הגלויים<sup>113</sup> על מעשיהם של בני האדם, היא חלק מהעניין האלוהי, וקיימת רק כלפי עם ישראל (ד, ג):

כי אין הצטרפות בינו ובין אומה מן האומות, הואיל ואין הוא מאציל אורו אלא על הסגולה, והם מקובלים אצלו והוא מקובל אצלם, וכך נקרא הוא 'אלוהי ישראל', ונקראים הם 'עם ה' ו'עם אלוהי אברהם'. ונניח שקצת האומות הלכו אחריו ועבדו אותו משמע וקבלה, איה קבלתו הוא אותם והתחברו בהם ורצונו עם עבודתם וקצפו במרים? אנו רואים אותם נעזבים אל הטבע והמקרה, מצליחים ומתמסכנים לפיהם, לא בדבר שיתאמת שהוא בעניין אלוהי לבדו.

מכלל דברים אלו נראה כי הגר איננו קשור לעניין האלוהי, ו"הטוב שלנו" שממנו הגר משיג קשור רק לעניין השכלי. כפי שהראיתי בפרק הקודם, חברה מוסרית ויציבה איננה יכולה להתקיים ללא התגלות, ואם כן, הטוב שמשיג הגר הוא בחוקים השכליים הנצרכים לקיומה של החברה בלבד, אך לא בתחום של קרבת אלוהים.

### 3.3.2 הגר שייך במידה מסוימת בעניין האלוהי

עם זאת, ממקומות מסוימים בספר נראה כי הגוי קשור, ולו במידה מועטה, לעניין האלוהי.

<sup>110</sup> מילה זו תמוהה בעיני: הן על פי הקשר הדברים הקודמים, העוסק במצוות התלויות בארץ ישראל ובמקדש, והן מהדברים הבאים, שבהם מובהר כי מדובר על הימים בהם השכינה הייתה גלויה בעם ישראל, עולה כי לא מדובר על "היום" דווקא, אלא על עבר או עתיד רחוק.

<sup>111</sup> ב, נו.

<sup>112</sup> ב, א. מעניין לציין כי מבחינה הלכתית אסור לעשות "בית תבנית היכל, אכסדרה תבנית אולם, חצר תבנית עזרה, שולחן תבנית שולחן, מגורה תבנית מגורה" (תלמוד בבלי, עבודה זרה מג, א). כלומר נאסר לבנות העתק של המקדש ושל כליו. ייתכן כי הכוזרים בנו זאת באופן המותר (ראה שם בהמשך הסוגיה), אך ייתכן כי ריה"ל מבין כי איסור זה שייך רק בעם ישראל המחויב לבנות את המקדש בארצו, אך אצל עמים אחרים המתגיירים אין בעיה כזו. על פי זה, יתכן אף שהכוזרים הקריבו קרבנות במשכנם, למרות האיסור להקריב מחוץ למקדש.

<sup>113</sup> קיומו של גמול (אך לא גלוי בעולם הזה) לכל אדם מפורש בדברי החבר: "איננו שוללים משום אדם גמול על מעשיו הטובים בעיני ה' דווקא" (א, קיא).

בדבריו בעניין חוסר יכולתו של הגר להגיע לנבואה, אומר החבר (א, קטו):

ומי שדבק בדרך הזאת כבר השיג לו ולזרעו חלק הגון מן הקרבה אל האלוה. ועם זה, לא ישתוה הנכנס לדת ישראל עם המיוחס, כי דווקא המיוחסים מוכשרים לנבואה, וזולתם תכליתם שיקבלו מהם ושיהיו לחסידים וחכמים, לא נביאים.

רואים מכאן כי גם גרים יכולים להשיג "חלק הגון מן הקרבה אל האלוה". יתרה מזאת, נאמר כי הגר יכול להיות חסיד; החסיד אמנם אינו נביא, אך יש באפשרותו לקבל השראה<sup>114</sup>. בתחילת הספר מתגלה למלך מלאך בחלום, וגם כאן אנו רואים כי גם גוי יכול לקבל סוג מסוים של גילוי.

בנוסף, כפי שהראיתי בפרק הקודם, מטרתן של המצוות האלוהיות היא הקרבה לאל, כלומר העניין האלוהי. ברור שהגר מקיים גם מצוות אלה<sup>115</sup> ולא רק את המצוות השכליות. אם הגר איננו שייך כלל בעניין האלוהי, לא ברור מדוע הוא צריך לקיים את המצוות האלוהיות. גם תוכנו של חלום המלך קשור למצוות האלוהיות. המלך מתאר כי בחלומו נודע לו "שלא יגיע האדם אל העניין האלוהי אלא בדבר אלוהי, רצוני לומר, במעשים שיצווה בהם אלוהים"<sup>116</sup>, והחלום גורם למלך לחפש את המעשה הרצוי בעיני האל. החלום, אם כן, מכונן בפירוש להתקרבות לאלוהים, ונראה שהמלך אכן זוכה להשיג אותו, לפחות באופן חלקי.

גם כאשר לגמול ולעונש אנו מוצאים דברים הפוכים מאלה שהבאתי לעיל. לאחר התגיררותה של ממלכת הכוזרים מסופר על הצלחתה הרבה (ב, א):

ומה שהיה מגדולתם והתגברם על אויביהם וכובשם הארצות, ומה שנגלה להם מהאוצרות, ומה שהגיע אליו צבאם מן הריבוי עד מאות אלפים.

ברור כי כוונתו של תיאור זה היא לומר שהתגיררותם של הכוזרים הביאה להם השגחה מיוחדת מאת אלוהים. השגחה שכזו היא חלק מהעניין האלוהי, המקשר בין העולם הארצי והאל, וכפי שמתאר החבר את השכר המובטח לעם ישראל (א, קט):

ותתמיד הישארותכם בארץ המיוחדת למעלה הזאת, והיא הארץ הקדושה, ויהיו תלויים פרויותה ושממונה וטובתה ורעתה בעניין האלוהי כפי מעשיכם. ויהיה העולם נוהג

<sup>114</sup> "זוה הוא אשר יאציל עליו רוח אלוהי נבואי... והשראתי, אם היה פחות מזה, ויהיה חסיד לא נביא" (ה, י); "מבקש השראה אם הוא חסיד" (ה, כ).

<sup>115</sup> בתיאור ההתגיררות נאמר במפורש כי הם נימולו. ברית המילה מובאת כדוגמה למצווה אלוהית ב-ב, מח וב-ג, ז.

<sup>116</sup> א, צח.

עניינו במנהג הטבעי, חוץ מכס, כי אתם תראו עם השראת השכינה ביניכם, מפוריות ארצכם וסדר גשמיכם, שלא יעבדו זמניהם הצריכים להם, וניצחונכם על אויביכם במתי מספר, מה שתדעו בו כי עניינכם אינו נוהג לפי חוק טבעי.

נראה מכאן כי על הגרים הכוזרים יש השגחה אלוהית, הדומה להשגחה הקיימת בעם ישראל, והיא חלק מהעניין האלוהי.

### 3.3.3 ניסיון לפתרון

סתירה זו בעייתית במיוחד כיוון שהיא איננה נוגעת לנקודה שולית במשנתו של ריה"ל, אלא לאחת הנקודות המרכזיות בה, ייחודו של עם ישראל; והיא אף חוזרת במספר מרכיבים: התגלות, מצוות והשגחה.

נראה לי כי פתרון, לפחות חלקי, של הסתירה טמון בהבנת "העניין השכלי", הדבר בו מובחנים בני האדם (הגויים) מבעלי החיים. העמדתו של העניין השכלי מול העניין האלוהי מובילה למחשבה כי העניין השכלי מנותק לחלוטין מהאל, אך דבר זה הפוך מכוונתו של ריה"ל. העניין השכלי קשור גם הוא לאל, אלא שהעניין האלוהי הוא התגלות ממשית של האל, והיחס בין העניין השכלי לאל נשאר תמיד בתוך חוקי הטבע.

כבר בפרק הקודם הזכרתי שגם הפילוסוף רואה את "ההגדלה לסיבה הראשונה" כחלק מהמעשה הרצוי, וההודאה לאלוהים היא חלק מהמצוות השכליות של החבר. הפולחן, לדעתו של ריה"ל, הוא דבר שכלי הקשור לרצון להתקרב אל האל, רצון שנובע מהשכל וקיים גם אצל הפילוסוף<sup>117</sup>, ולכן הוא אף נכלל באופן כללי בחוקים השכליים. אמנם, לשכל אין יכולת לגלות את פרטי הפולחן, ולכן נצרכים החוקים האלוהיים. החוקים האלוהיים נצרכים בשביל להתקרב לאל, דבר הנצרך גם למי שאינו יהודי. אולם חלק מהחוקים, כמו החוקים הקשורים בארץ ישראל, קשורים רק לעניין האלוהי המיוחד לישראל, ולכן גרים לא מחויבים בהם.

גם הצלחתה של ממלכת הכוזרים איננה חלק מהשגחה גלויה, שקיימת רק אצל עם ישראל הקשור לעניין האלוהי. הכוזרים מוצאים אוצרות וכובשים ממלכות בעזרת צבאם

<sup>117</sup> הפילוסוף מקבל לא רק את עניין המצוות, אלא גם את הרעיונות של התגלות והשגחה. לדעתו ההתגלות וההשגחה באות מאת השכל הפועל, ולא מאת האל, וכפי שהמצוות נעשות כדי להתקרב לשכל הפועל, שכן לדעת הפילוסוף השכל הפועל הוא הדרגה הגבוהה ביותר אליה יכול האדם לשאוף. ריה"ל סבור כי לאל עצמו יש רצון ואף קשר עם בני אדם, ולכן הוא איננו זקוק לרעיון של "שכל פועל". המושג שכל פועל מובא בספר בדברי הפילוסוף, או בדברי החבר בשם של הפילוסופים, אך החבר לעולם איננו משתמש בו שימוש אתונטי (א, א; א, פז; ד, יג; ד, כה; ה, י; ה, יד; ו-ה, כא).

הגדול, אך אין בדבר זה משום חריגה ברורה מחוקי הטבע. ההבדל בין ישראל והאומות ההולכות בדרכם הוא שישאל מושגים באופן "שתדעו בו כי עניינכם מנהיג אותו דבר שהוא למעלה מן העניין הטבעי"<sup>118</sup> והאומות מושגות "לא בדבר שיתאמת שהוא בעניין אלוהי לבדו"<sup>119</sup>. ניצחונותיהם של ישראל על אויביהם יהיו "במתי מספר"<sup>120</sup>, ואילו הכוזרים מנצחים את אויביהם ב"מה שהגיע אליהם צבאם מן הריבוי"<sup>121</sup>. לכוזרים יש קשר עם האל, אך הוא נסתר ואיננו ברור לעין, ולכן הוא חלק מהעניין השכלי. העניין האלוהי הקשור בהתגלות ברורה של האל קיים רק בישראל, והוא בא לידי ביטוי גם בהשגחה האלוהית הגלויה עליהם.

גם ההשראה שמקבל החסיד, שהיא התגלות נחותה של האל, קשורה לעניין השכלי ולא לעניין האלוהי. הצורות המושכלות יכולות להיות מושגות "אם בהשראה אלוהית ואם בקניה"<sup>122</sup> והיא חלק מהכוח הדיברי (שם):

ויש אשר יזכה הכוח הדיברי בקצת האנשים, מהדבקות בשכל הכללי, במה שירוממו מהשתמש בהיקש ובהתבוננות, ויחסך ממנו הטורח על ידי השראה וחזון.

בתפילה, מבקש האדם את ההשראה יחד עם הבקשה על השכל (ג. יט):

והראשונה מהבקשות בעדיפות – בקשת השכל וההשראה, הואיל ובהם יגיע האדם אל ההתקרבות לאלוהיו, ולפיכך הקדים 'אתה חונן לאדם דעת.

החוכמה וההשראה כרוכות זו בזו גם במשכן, והן קשורות אל המנורה: "המנורה הרי היא בעבור שייקשר בה אור החוכמה וההשראה"<sup>123</sup>. ההשראה אף יכולה לעזור ביצירת מערכת של חוקים שכליים<sup>124</sup>. ההבדל בין ההשראה לנבואה הוא שהנבואה היא כולה מאת ה', "ידבר ה' עם האדם", ואילו ההשראה היא רק "עזר מאת ה'" למחשבתו של האדם<sup>125</sup>. במקום אחד מיוחסת ההשראה לעניין האלוהי, ביחס לעניין האלוהי ששרה בבית שני<sup>126</sup>.

<sup>118</sup> א, קט.

<sup>119</sup> ד, ג.

<sup>120</sup> א, קט.

<sup>121</sup> ב, א.

<sup>122</sup> ה, יב.

<sup>123</sup> ב, כו.

<sup>124</sup> א, פא.

<sup>125</sup> א, פו.

<sup>126</sup> ג, לט.

נראה כי "העניין האלוהי" בקטע זה מתפרש במונח רחב יותר מאשר ברוב הספר: בדרך כלל העניין האלוהי הוא התגלות מלאה של האל, ואילו הימצאותו של האל בתוך חוקי ההיסטוריה, הטבע או השכל נחשבת לחלק מהעניין השכלי. זהו הגבול שבין העניין השכלי לעניין האלוהי – ניתן לומר כי שיאו של העניין השכלי הוא העניין האלוהי באופן נסתר.

#### 3.4 "ישראל באומות כלב באברים"

לאחר הבנת ההבדלים בין ישראל לעמים, ניתן להבין גם את יחסי ישראל והעמים. בעניין זה אומר החבר (ב, לו):

ישראל באומות במדרגת הלב באיברים.

כפי שהראיתי בפרק על המלך, הלב מסמל את המלך. על פי זה, ישראל הם המולכים על כל שאר העמים. ניתן לראות רעיון זה גם ביחס לדורות שלפני עם ישראל, שגם בהם היה מי שנבחר להיות "סגולה ולב": החבר אומר שאחרי שנהרג הבל, שהיה הלב, "נשארה המלכות ערירית". ניתן אמנם להבין כי ב"מלכות" מתכוון החבר לטריטוריה, או "נחלה" כפי שמתרגם הרב שילת, אך נראה יותר כי כוונתו היא שהבל, המלך המיועד, נהרג, ולא נשאר מי שיירש את אדם הראשון בתפקיד זה. עולה מכאן כי עוד לפני עם ישראל, נתונה המלכות למי שהוא סגולה על פני שאר האנושות.

מקום נוסף בו ניתן אולי לראות תפישה זו הוא הסברו של המונח "קדוש". החבר מסביר כי המונח "קדוש" ביחס לאל משמעותו "רוממות ועילוי משיאות לו תואר מתוארי הברואים", וממשיך להסביר את השימוש במילה כלפי ישראל (ד, ג):

והייתה הכוונה בזאת האומה שיהיה היחס בינה ובין האומות כיחס שבין המלך ובין בני האדם, כאומרו קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלוהיכם.

במקור הערבי נכתב "אלמלך", ור"י אבן תיבון מתרגם "מלך" כפי שהבאתי בציטוט, אולם המתרגמים האחרים (אבן שמואל, הרב קאפח והרב שילת) מתרגמים "מלאך". מבחינה מילולית שתי ההצעות אפשריות, אך תרגומו של אבן תיבון נראה יותר, הן מפני שבטקסט לא הוזכר קודם כי מלאך הוא קדוש, ולעומת זאת נאמר כי האל שהוא המלך נקרא קדוש; והן מפני שריה"ל בא לפרש את הפסוק האומר כי על ישראל להיות קדושים כפי שה' הוא קדוש.

הרעיון של ישראל כמלכים על העמים מופיע גם בשיריו של ריה"ל, בתלונותיו על המצב

בגלות שבו אומות העולם שהן "עבדים" שולטות על ישראל שהם "מלכים". רעיון זה לקוח כבר ממגילת איכה, "עבדים משלו בנו"<sup>127</sup>, אך אצל ריה"ל העבדים הסתמיים הופכים להיות עבדים של עם ישראל: "ומשלו בי עובדי"<sup>128</sup>; "איכה עבדי עבדים מתגברים על גבירם"<sup>129</sup>; "ובני האמה הורגי אדוניהם"<sup>130</sup>; "ובנות מלכים שפחות לעמים... ועבדן יתעדן בקינמונן ונרדן"<sup>131</sup>; "ובני אמתם בהם רוהבים"<sup>132</sup>; "ינחם לבבי על"<sup>133</sup> היותי למלך על מלכים, והנני לעבד ביד עבדי"<sup>134</sup>. בציטוט האחרון ניתן לראות כי האומות הן באופן עקרוני עבד וישראל הם מלכים, אך הדבר איננו בא לידי ביטוי בגלות<sup>135</sup>.

ברור שמצב זה אינו יוצא לפועל בימיו של המחבר, שבהם ישראל משועבדים לעמים אחרים, אלא זהו המצב האידאלי. במצב האידאלי כל הגויים מתגיירים, אך נשארים לאום נפרד כפי שהוסבר לעיל, ומקבלים עליהם את ההנהגה של עם ישראל. מצב זה מתואר על ידי החבר (ד, כג):

עם זאת, יש לאלוהים בנו סוד וחוכמה, כחוכמה בזרע הנופל בארץ, והוא משתנה ומתהפך למראית עין לאדמה ולמים ולזבל, ואין נשאר ממנו רושם מוחש לפי מה שחושב המביט אליו, ולפתע הינה הוא אשר יהפוך האדמה והמים אל טבעו, ויעתיקם דרגה אחר דרגה עד שיעדן את היסודות וישיבם להיות כמו עצמו, ויוציא קליפות ועלים

<sup>127</sup> איכה ה, ח.

<sup>128</sup> שירי הקודש לרבי יהודה הלוי. ירושלים: דפוס קרית נוער, תשל"ח-תשמ"ו, ג, שפו.

<sup>129</sup> רצהבי, קינות חדשות לר' יהודה הלוי, סיני, קיד (תשנ"ד), עמ' 7.

<sup>130</sup> דיואן והוא ספר כולל כל שירי יהודה בן שמואל הלוי. ברלין: מקיצי נרדמים, תרס"א-תר"ץ, ג, יד.

<sup>131</sup> שם, צו, עמ' 180.

<sup>132</sup> שם ד, לה.

<sup>133</sup> הגירסה אצל פגיס (המובא בהערה הבאה) היא "עד".

<sup>134</sup> שם, כא. פגיס, שירי לוי אבן אלתבאן, ירושלים: אקדמיה לאומית ישראלית למדעים, תשכ"ח, עמ' 62, מזהה את מחבר השיר כר' לוי אבן אלתבאן. הוא איננו מפרט מדוע, וכנראה הסיבה היא החתימה באקרוסטיכון "ללוי" שהחוקרים נהגו להוציא מרשותו של ריה"ל; אך לטענתו של פליישר הדבר נעשה שלא בצדק, והוא אף הוכיח שחלקם שייכים לריה"ל. ראה Fleischer, Additional Data Concerning the Poetry of R. El'azar ben Chalfon, Occident and Orient, Budapest: Akademiai Kiado, 1988, p. 142; פליישר, חומרים ועיונים לקראת מהדורה עתידית של שירי רבי יהודה הלוי, אסופות, ה (1991), עמ' קט. את הרעיון כי אומות העולם הם עבדים של ישראל, לא מצאתי בשירים אחרים של אבן אלתבאן המובאים במדור "גלות וגאולה" בספרו של פגיס, ודבר זה מחזק את שיוכו של שיר זה לריה"ל.

<sup>135</sup> מהדירי השירים מנסים לזהות כל אחד מהכינויים עם אומה מסוימת. כך ירדן (מהדיר שירי הקודש) מזהה את "בני האמה" עם הישמעאלים בני הגר, ורצהבי מזהה את "עבדי עבדים" עם הסלוויים שזוהו בימי הביניים כבני כנען, שעליו נאמר "עבד עבדים יהיה לאחיו". עם זאת, קריאה של השירים איננה מעלה רושם כזה, אלא דווקא שהם מתייחסים לכל האומות.

זולת זה, עד אשר יזך הלב ויהיה ראוי שיחול עליו העניין ההוא. וצורת הזרע הראשון הוציאה פרי אותו העץ כפרי אשר ממנו היה זרעו. ככה דת משה, כול מי שבא אחריה מתהפך אליה באמת, ואם היה למראית עין דוחה אותה. ואלה הדתות הן הצעה והקדמה למשיח המצופה, אשר הוא הפרי, וייעשו כולם פרי כאשר יודו לו, וייעשה העץ אחד, ואז ייתנו יתרון לעיקר אשר היו מבזים אותו, וכמו שאמרנו ב'הנה ישכיל עבדי'.

במשל זה הופכות כל האומות להיות פרי כמו ישראל. לא לגמרי ברור מדברים אלה האם בימות המשיח יהיה שינוי מהותי של האומות, או שהכוונה היא לגיור בלבד, הדומה לזה של הכוזרים. בכל אופן ברור שגם בימות המשיח יהיה הבדל בין ישראל שהם העיקר והלב, לאומות שהן הקליפות<sup>136</sup> והעלים. בימות המשיח יוכל לצאת לפועל הרעיון שישראל הם הלב, המלך, מבין כל העמים.

### 3.5 מערכת כפולה של מלוכה

ריה"ל מכנה את האומות "מתות"<sup>137</sup>. הסיבה לכך היא שהלב שלהם אינו יונק ממקור החיים. הן גם אינן יכולות לקיים מדינה מוסרית ויציבה בעזרת השכל בלבד. הפתרון לשתי הבעיות הוא התגיירות, שבה מקבלות האומות את עם ישראל כמלך – כאשר עם ישראל יונק ממקור החיים של התורה, ואת התורה – שבחלק המצוות השכליות שבה נותנת את החוקים המוסריים החברתיים, ובחלק של המצוות האלוהיות נותנת לגר את ההדרכה להתקרבות לאל עד למדרגה של חסיד הזוכה להשראה.

ישראל משמשים כמתווך בין האומות והאל. לבם של ישראל הוא התורה, או האל, ואילו לב האומות הוא ישראל. הקשר בין האומות והאל נעשה באמצעות עם ישראל, כפי שאומר החבר: "ובהזדככנו ובתיקוננו יתחבר העניין האלוהי בעולם"<sup>138</sup>. המלכות, אם כן, מורכבת משני מעגלים, כאשר במעגל הפנימי האל הוא הלב-המלך בישראל, ובמעגל החיצוני ישראל הם הלב-המלך באומות. כאשר מסתכלים על שני המעגלים ביחד אומר החבר: "והעניין האלוהי ביחס אלינו כמדרגת הנפש אל הלב."<sup>139</sup>

את הרעיון הזה, שהתורה היא הגורמת לישראל להיות למלך על אומות העולם, מביע

<sup>136</sup> השימוש במילה "קליפות" רומז שלא יהיה שינוי מהותי במעמדן של האומות, שכן ההבדל השגור בפי החבר בין האומות לישראל הוא שישראל הם הסגולה והלב והאומות קליפות.

<sup>137</sup> ב, לב.

<sup>138</sup> ב, מד.

<sup>139</sup> שם. יותר נכון לומר כי יש כאן שלושה מעגלים: בפרק על המלך הראיתי כי השכינה היא כנפש, כאשר התורה היא הלב והגוף הוא עם ישראל.

ריה"ל בשני פיוטים העוסקים במתן תורה:

יְחִיד נִמְצָא לְכֹל דְרָשׁוּ  
נִגְלָה בְּסִינַי עַל-הַמּוֹנֵנוּ  
לְשֵׁית עֲטָרַת פֶּז לְאִשׁוּ  
וּרְבִיד מְלוּכָה עַל-גְּרוֹנוֹ<sup>140</sup>

שְׁמֵנִי מוֹשֵׁל עַל עַמִּים בְּאֵמְרוֹת הוֹד הַמֶּדֶתוֹ בְּהִשְׁמַע דְּבַר הַמֶּלֶךְ וְדָתוֹ<sup>141</sup>

בשני החרוזים מתן תורה ("נגלה בסיני", "בהשמע דבר המלך ודתו") גורם לישראל להפוך למלכים ("רביד מלוכה על גרונו", "מושל על עמים")<sup>142</sup>.

בתחילת הפרק שאלתי מדוע נבחר דווקא מלך כגיבור הספר. נראה כי המלך נבחר כדי להבהיר את היחס בין ישראל והעמים. בבחירתו של סיפור הכוזרים התאפשר להבהיר מה צריכות האומות לעשות: להחליף את המלך שלהן ממלך אנושי בשר ודם, למלך בדרגה גבוהה יותר, עם ישראל הנתון בקשר עם האל. דבר זה יאפשר להם לקיים חברה מוסרית, הנסמכת על החוקים השכליים, ויאפשר להם אף התקרבות לאל עד גבולו של העניין האלוהי.

## 5. סיכום ומסקנות

הגותו המדינית של ריה"ל משתמשת במלכות כמושג מרכזי (ניתן אף לומר כי מושג זה הוא מרכזי בהגותו, לא רק מהבחינה המדינית). מרכזיותה של המלכות מדגישה את חשיבותה של הפוליטיקה בעיני ריה"ל.

המלך של ריה"ל איננו מלך אנושי בשר ודם. בעם ישראל המלך הוא התורה שניתנה מאת האל, ומונחת במקום המקודש ביותר (ובמובן מסוים ניתן לומר כי האל הוא המלך). התורה היא הלב, מקור החיים, של עם ישראל, והיא החוקים המדריכים אותו. חוקי התורה מתחלקים לשתי מערכות: חוקים שכליים שתכליתם העיקרית היא הקמת חברה מוסרית

<sup>140</sup> דיואן ג, נג.

<sup>141</sup> שירי הקודש ב, קפח.

<sup>142</sup> עולה מכאן כי ישראל הופכים למלכים רק בזכות התורה, ולא בזכות סגולה תורשית. נראה כי יש להסביר זאת כפי שהסברתי לעיל, כי סגולתם של ישראל היא זו שגרמה למתן תורה.

ויציבה, וחוקים אלוהיים שמדריכים את האדם כיצד להתקרב אל האלוהים עד להשגתה של הנבואה. החוקים האלוהיים משקפים מישור מטאפיזי שאיננו יכולים להכיר בשכלנו, ולכן אנו יכולים לדעת אותם רק באמצעות התגלות; ההתגלות נצרכת גם בשביל החוקים השכליים, שכן השכל יכול לגלות אותם רק באופן כללי, אך הוא איננו יכול לדעת את פרטי המוסר ללא התגלות אלוהית. התורה-המלכות איננה דבר סטטי, הספר שניתן למשה בסיני, אלא יש לה יכולת להשתנות, מצוות יכולות להיגרע ולהיתוסף; וזאת על ידי נבואה, או על ידי הסנהדרין היושבים בבית המקדש והעניין האלוהי דבק בהם.

התגלותו של האל ונתינת התורה היו מכוונות כלפי עם ישראל בלבד, כיוון שרק בעם ישראל שייכת מדרגת "העניין האלוהי". הגויים נחותים מעם ישראל באופן מהותי, והם שייכים רק למדרגת "העניין השכלי". אמנם, ללא ההתגלות הגויים אינם יכולים לקיים חברה מוסרית, והם אף מנותקים כליל מאלוהים, מקור החיים. הגיור פותר את שתי הבעיות הללו: הגויים מקבלים את המצוות השכליות וכך יכולים להקים חברה מוסרית, והם אף מקבלים את עם ישראל כמלך, כך שבתיווכו הם יכולים להתקרב לאלוהים. הגרים אינם ממירים את לאומיותם, אלא רק את דתם, והם נשארים במדרגה הנמוכה של "העניין השכלי": הקשר אל האל במדרגת העניין השכלי הוא קשר נסתר בלבד, הגרים מקיימים את החוקים האלוהיים (או את רובם) ובכך הופכים להיות חסידים ויכולים לקבל השראה ואף להיות מושגחים על ידי האל, אך זאת באופן שאיננו חורג מחוקי הטבע. בני ישראל המיוחסים, לעומת זאת, יכולים להגיע למדרגה העל-טבעית של נבואה ולזכות בהשגחה שחורגת מחוקי הטבע.

מושג המלכות מאחד כאן רעיונות שונים של ריה"ל, ובכך הוא יוצר שני מעגלי מלכות: במעגל החיצוני עם ישראל הוא המלך של אומות העולם, ובמעגל הפנימי התורה היא המלך בעם ישראל<sup>143</sup>. את הרעיון הזה של מעגלי מלכות (אל-תורה-ישראל-אנושות) ניתן לנסות ולהרחיב גם כלפי היחסים בין האדם והעולם החומרי<sup>144</sup>. תפישה כזו ניתן אולי לראות כבר

<sup>143</sup> במעגל פנימי עוד יותר, ניתן לומר כי האל הוא המלך. רעיון זה הועלה בפרק על המלך, אך לא מוצה עד תום. אם האל הוא המלך במעגל הפנימי, הרי שה"נתין" הוא התורה. דבר זה נשמע על פניו מוזר, אך אחרי הבנת מהותה של התורה הוא הופך למחזור. עניינה של התורה לפי ריה"ל איננו ציוויו של האל, אלא היא הדרכות הנגזרות מהמציאות (החוקים השכליים מהמציאות הטבעית, והאלוהיים מהמציאות המטאפיזית). אם נראה את התורה כנגזרת של חוקי המציאות, הרי שנוכל לומר כי האל הוא השולט בחוקים אלה. חוקי הטבע (והמטאפיזיקה) הם הדבר היסודי ביותר בבריאה, ולכן ניתן לומר כי שלטונו של האל בחוקים אלה הוא המעגל הפנימי ביותר של שלטון. גם בדבריו של החבר על הטבע עולה כי הוא רואה בו כלי ביד האל (א, ע-עז).

<sup>144</sup> ניתן היה להרחיב את הגישה גם כלפי ההיררכיה בתוך עם ישראל, ולראות בכוהנים או בנביאים מדרגה שונה

בתהלים: "תמשילהו במעשי ידיך"<sup>145</sup>. פסוק בודד זה הופך להיות מוטיב קבוע בתיאורו של האדם הראשון בפיוטיו של ריה"ל: "למשול על יצוריו וקניניו"<sup>146</sup>, "לשלוט ולמשול על יצוריו ומשלו מים עד ים"<sup>147</sup>, "מי השליטו בכל אשר קדם"<sup>148</sup>, וכן "ואדם שליט בכולם"<sup>149</sup>. הוא אף מכנה את האדם "מלך": "דמות אלהים הצליח למלוכה"<sup>150</sup>, "שליט על יצוריו ומלך"<sup>151</sup>, וכן "חולש על יציריו נתנו ועל קניניו למלך הכינו"<sup>152</sup>; מכנה אותו משיח<sup>153</sup>, את האישה מלכה<sup>154</sup>, ובחרוז אחר באותו פיוט אומר כי האל "בכרם וענדם וכתרם"<sup>155</sup>.

הרחבה זו של מעגלי המלוכה יוצרת קוסמולוגיה שבה המלכות היא היחס המרכזי. גישה כזו עולה ב"סילוק" ליום כיפור של ריה"ל:

אֱלֹהִים, אֵל מִי אֲמַשִּׁילְךָ? / וְאִין עָרַד אֲלִיד!  
 בְּמָה אֲדַמְךָ? / וְכָל דְּמוֹת טָבַע חוֹתְמְךָ!  
 גְּבַהֶת מִכָּל-מִרְכָּבָה / וְגֵאִית מִכָּל-מַחְשָׁבָה.  
 דָּבַר מִי יְכַלְפֶּלְךָ / וְלִשׁוֹן מִי תְכִילְךָ?  
 הַיֵּשׁ לִבָּב יְגוֹרְךָ / וְיֵשׁ עֵין תְּשׁוֹרְךָ?  
 וְאֵת מִי נֹעֲצֶת וְיִבְיַנְךָ – / וְלֹא נֹצֵר אֵל לְפָנֶיךָ?  
 זֶה עוֹלָמְךָ יַעֲיֶדְךָ, / כִּי אִין בִּלְעָדֶיךָ,  
 חֲקֻמְתְּךָ בְּכָל מְבֹאֲרֵת / וְאוֹת חוֹתְמְךָ נִכְרֵת.

באופן מהותי. ריה"ל איננו עושה זאת; לדעתו כל ישראל יכולים להגיע לנבואה, והשאלה היא רק עד כמה מוציאים זאת לפועל. כפי שהראיתי לעיל, אפילו נבואת משה היא בזכות עם ישראל, ולא להפך. על רקע זה מעניינים דבריו של ריה"ל באיגרת לר' שמואל הנגיד: "אין כל נפש חיה – אדם, ולא כל אדם – ישראל, ולא כל ישראל – כהנים, ולא כל כהנים – משה ואהרן" (אברמסון, לעיל הערה 77, עמ' 141-140). בכל אופן, יש לשים לב כי לא נאמר כאן כי מדרגת הכהנים, או מדרגת משה ואהרן, היא מדרגה שונה באופן מהותי, ובהחלט ייתכן להבין כי ההבדל בין החיה לאדם ובין האדם לישראל איננו דומה להבדל שבין ישראל לכהנים ובין הכהנים למשה ואהרן.

<sup>145</sup> תהלים ת, ז.

<sup>146</sup> דיואן ד, קכד, עמ' 285.

<sup>147</sup> שירי הקודש ג, ז, עמ' 10.

<sup>148</sup> דיואן, ג, כה, עמ' 45.

<sup>149</sup> שם, כט, עמ' 54.

<sup>150</sup> שם, קמד, עמ' עמ' 279.

<sup>151</sup> שם, לו, עמ' 70.

<sup>152</sup> שם, ד, קכה, עמ' 242.

<sup>153</sup> שם, ג, טז, עמ' 27.

<sup>154</sup> שם.

<sup>155</sup> שם, עמ' 26.

טַרַם הַרִים לָדוּ / וְעַמּוּדֵי שַׁחַק עָמְדוּ –  
 יִשְׁבֶּת מוֹשֵׁב אֱלֹהִים / וְאִין עֲמָקִים וְאִין גְּבוּהִים.  
 כִּלְפֶלֶת הַפֶּל – וְכֹל לֹא יִכְלֶךְךָ. / וּמִלֵּאֵת הַפֶּל – וְכֹל לֹא יִכְלֶךְךָ.  
 לְבָבוֹת עָמְדוּ מִלְדָּרֵשׁ / וּלְשׁוֹנוֹת נִלְאוּ מִלְפָּרֵשׁ,  
 מִחֻשְׁבוֹת חֻכְמִים יִתְמָהוּ / וְרַעֲיוֹנֵי מַהֲרִים יִתְמָהוּ.  
 "נֹרְא תֵהְלוֹת" נִקְרְאוּת – / וְעַל כָּל תֵּהְלֵה נִעְלִית.  
 שְׁגִיָּא כַח, אִיד נִפְלֵאֵת / וְהַשְׁמִים וְהָאָרֶץ מִלֵּאֵת!  
 עֵמֶק עֵמֶק – מִי מִצְאָנּוּ? / וְרַחוּק רַחוּק – מִי יִרְאָנּוּ?  
 פְּעֻלָּיִךְ הֵם הַדְּרוֹשִׁים / אֶף אֲמוּנָתְךָ בְּקֵהֶל קְדוּשִׁים.  
 צְדָקָתְךָ הִיא הַנְּשַׁמְעֵת / וְתוֹרָתְךָ הִיא הַנוֹדְעֵת,  
 קִרְבָּתְךָ קְרוֹבָה לְשָׁבִים / וְרַחוּקָה מֵאֵד מִן הַשׁוֹבְבִים.  
 רְאוּךָ הַנְּשַׁמּוֹת הַטְּהוֹרוֹת / וְלֹא נִצְרָכוּ לְמֵאוֹרוֹת,  
 שְׁמַעוּךָ בְּאֲזֵנֵי רַעֲיוֹנֵיהֶם – / כִּי תַחַרְשְׁנָה אֲזֵנֵיהֶם.  
 תַּמִּיד קְדַשְׁתְּךָ קוֹרְאוֹת: / "קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ אֲדֹנֵי צְבָאוֹת!"

יִי צְבָאוֹת – שֵׁם כְּבוֹד מַלְכוּתְךָ, / יִי אֶחָד – שֵׁם אֱלֹהוּתְךָ.  
 הַמּוֹן מַלְכוּתְךָ לֹא יִסְפֵּר וְלֹא יִדְבֵּר, / וְאֵל אֱלֹהוּתְךָ שְׁנֵי לֹא יַחְבֵּר.  
 וְכִמָּה פָּנִים לַפָּנִים הַנּוֹרְאִים, / וְכִמָּה אַחֲרִים לְאַחֲרִים הַנּוֹרְאִים!  
 דְּגָלֵי מְרֻכְבָּה הַקִּמְתָּ לְעַד וּלְאוֹת, / כִּי הַדְּבָר מֵאֵת אֲדֹנֵי צְבָאוֹת.  
 הַפֶּל עֲבָדֶיךָ מִשְׁרֵתֵי פְּנִיד, / גְּבוּרֵי כַח עוֹשֵׂי רְצוֹנְךָ,  
 הֵם הַנִּעְלָמִים מֵעֵינֵי בְּרוּאֵיךָ, / הֵם הַנּוֹרְאִים לְעֵינֵי נְבִיאֵיךָ,  
 לָהֶם יִקְרְאוּ רַחוּקִים קְרוֹבִים, / וּבְאִין הַלִּיכָה רְצִים וְשָׁבִים,  
 וְהַלִּיכוֹתֶם הַלִּיכוֹת אֵלֵי מִלְכִּי בְּקֶדֶשׁ- / אֲדֹנֵי בָּם סִינֵי בְּקֶדֶשׁ.  
 דְּבָרוֹ- וְאָכֵן בְּרִשְׁיוֹנְךָ, / וַיַּעֲשׂוּ-וְאוֹלָם בְּרִצּוֹנְךָ.  
 בְּזֵאת יִאֲמְרוּ שׁוֹמְעֵי מִלִּיהֶם, / כִּי פִיד הַמְדַבֵּר אֱלִיהֶם.

רֵאשׁ הַמְּשַׁלָּה הַרְאוּשׁוֹנָה וְחִילִיהֶם / וְכֹל צְבָא הַשְׁמִים נוֹשְׂאֵי כְלִיהֶם –  
 שְׁכֵן אוֹר עוֹלָם עֲלֵיהֶם, / וְיִהִי שְׁלוֹם בְּאֵהֲלֵיהֶם.  
 מֵעֵין חֻכְמָה מֵאֵתֶם יוֹצֵא / וּמְקוֹר חַיִּים עִמָּם יִמְצֵא,  
 וְאִין חֲשׂוֹךְ וְאִין צִלְמֻנֹת / וְאִין חֲסָרוֹן וְאִין מוֹת.  
 אֲשֶׁרִי אִישׁ אֲשֶׁר בְּהֶם יִתְעַרֵּב / לְהַקְדִּישׁ בְּקֶדֶשְׁתֶּם בְּקֶרֶב וְעָרֵב.  
 לְקָרָא כְּדוֹד לְקִרְאוֹת מֵעֲרֻכְיוֹ / "בְּרָכּוּ אֲדֹנֵי מִלְאָכְיוֹ!"

הַמְּשַׁלָּה הַשְּׁנִיָּת – צְבָא הַשְׁמִים / וְחִיּוֹת מְרֻכְבָּה גְבוּת מִלֵּאוֹת עֵינֵיהֶם,  
 מִיְמִינֵיהֶם וּמִשְׁמָאלֵיהֶם רְצִים וְשָׁבִים, / עֹמְדִים בְּרוּם עוֹלָם נִצְבִים.  
 וְהַאוֹפְנִים יִנְשְׂאוּ לְעַמְתֶּם / וְלֵהֲשִׁתְּחוּת לְשִׁכִּינָתְךָ מִגְּמַתֶּם.  
 דְּגָלֵי רְבָבוֹת חִילִים חִילִים, / כְּלָם תַּחֲכַמְנִים וְרַבֵּי פְעֻלִים.

העלים אחריהם – שָׁמַשׁ וְיָרַח, / איש על מקומו שואף זֶרַח,  
 להם יתחברו כל כוכבי אור / הַנְּתוּנִים לְמַשְׁלוֹת רְבוֹת וְלִמְאוּר.  
 אליהם ילוי שמי השמים / והמים אשר מעל השמים.  
 דרשים לעבד עבודת ממשלתו / איש איש ממלאכתו,  
 ואין למו מכשול ולא מוקש / ואין בהם גַּפְתָּל וְעֵקֶשׁ.  
 נתנים רשות זה לזה / ומקבלים רשות זה מזה.  
 יחד ירנו ישאו קולם / בשם אדני אל עולם.  
 ולהם קרא משורר במקראיו / "בָּרְכוּ אֲדֹנָי כָּל-צְבָאוֹ!"

הממשלה השלישית וחילה – / הארץ וכל אשר עליה,  
 מפרשי רוח ואש ותולדותיהם / והימים וכל-אשר בהם,  
 תוצאות אש וברד ושלג מאוצרו / ורוח סערה עשה דברו,  
 ופלגי מים באמרתו התפלגו / וענפי לבנון בחכמתו השתרגו,  
 דשא לזרע ועץ לנטע, / ועשב השדה לבהמה לשבע.  
 השריץ דגי ימים ותניניהם / ותמונות צפרי כנף למיניהם,  
 ערף השלחן – ותוצא הארץ / בהמה ורמש וחיתו ארץ,  
 לתת הכל ביד אדם פקידך / תמשילהו במעשי ידיך.  
 עקב תוציא מחלציו מלכים - / ממלכת פהנים ומחנה מלאכים  
 ולהודות לשם קדשך בראתם / ולהשתבח בתהלתך קראתם.  
 נקדשת בתוכם ונכבדת / ומפי עוללים יונקים עז יסדת.  
 יתגדל על כל שם כבוד מלכותך / בפי עשי מלאכתך ושליחי מלאכותך,  
 ובכן זמר נעים זמירות לעשיו / "בָּרְכוּ אֲדֹנָי כָּל-מַעֲשָׂיו!"

ברכו אדני בכל-מקומות ממשלתו, / אין קדוש באדני, כי אין בלתו!  
 ישרון אשר יקר מזולל הוציאו, / וימשהו מים ביד משה נביאו,  
 ויורד כבודו למקדש הדומו, / ויעל נביאו לענני מרומו,  
 משך נבואה משך לידיעיו / ורוח נדיבה שפך על שמעיו.  
 הדריכם בסדר עבדתו הנכונה - / לדמותם לממשלה הראשונה,  
 כמוהם כמלאכי השרת מקדשים / ותודות קדשה מקריבים ומגישים,  
 פגיו מכפרים ומתכפרים / ותהלות אדני מספרים,  
 ומתעטפים כשרפים ואראלים / ונמשלים לתרשישים וחשמלים.  
 רצים ונאצים ומתקבצים / וללכת עמך מתאמצים,  
 יראה לבשים ומתבששים, / מתאששים לעבדך ומתקששים,

מְעָרִיצִים וּמְקַדְּשִׁים וּקְדָשָׁה מְשֻׁלָּשִׁים / לְאֵל נְעָרָץ בְּסוּד קְדוּשִׁים!<sup>156</sup>

הפיוט מתאר קוסמולוגיה מעגלית, אל-מלאכים-כוכבים-ארץ. הקוסמולוגיה הזו מזכירה את הקוסמוגוניה (תורת-הבריאה) האפלטונית, אך ריה"ל איננו מקבל את תורת האצילות האפלטונית, והוא הופך אותה בפיוט לקוסמולוגיה. המרכיבים השונים של הקוסמולוגיה מתייחסים זה לזה ביחס של ממשלה: האל מתואר בפיוט כ"ראש הממשלה הראשונה". ממשלה זו כוללת את המלאכים. מתחת לממשלה זו, "נושאי כליהם" בלשונו של ריה"ל, נמצאים הכוכבים, "צבא השמים"<sup>157</sup>. הממשלה השלישית כוללת את "הארץ וכל אשר עליה". גם בתוך ממשלה זו ישנה היררכיה, שכן האדם ניתן למלך על כל הארץ: "לתת הכל ביד אדם פקידך תמשילהו במעשי ידיך": ואף בתוך בני האדם ישנו מעגל פנימי של מלכות, "תוציא מחלציו מלכים, ממלכת כהנים". הכוונה היא כמובן לעם ישראל הקרוי ממלכת כהנים. מלכותו של עם ישראל חוזרת בסיומו של הפיוט המצביע על דמיון בין הממשלה הראשונה, המלאכים, ובין עם ישראל שהם בעצם הממשלה בארץ; דמיון שנעשה באמצעות החוקים האלוהיים, "הדריכם בסדר עבודתו הנכונה - לדמותם לממשלה הראשונה"<sup>158</sup>.

לקראת סופו של הפיוט חוזר ריה"ל לממשלתו של האל, באמצעות מעגלים אלה, על הבריאה כולה: "יתגדל על כל שם כבוד מלכותך", ברכו ה' בכל מקומות ממשלתו". הפיוט מציין את יחסי המלכות בשורש מ.ש.ל., ובמלים הראשונות בו, "אלוהים אל מי אמשילך", הוא עושה שימוש בהוראה שונה של שורש זה. משמעותו של משחק המילים הזה היא שלשאלה "אל מי אמשילך" הנשאלת בהתחלה, התשובה היא אל אף אחד; אך על השאלה "על מי אמשילך", התשובה הניתנת בסוף הפיוט<sup>159</sup> היא: על כולם.

יחס של מלוכה משמש את ריה"ל בתחומים שונים ורבים: במבנה הכללי של היקום (קוסמולוגית הממשלות), ביחסים הבין-לאומיים (ישראל והעמים), ביחסי האדם עם אלוהו

<sup>156</sup> דיואן ג, קמה עמ' 286-293.

<sup>157</sup> הגישה שהכוכבים, צבא השמים, שולטים בעולם הארצי, היא אימוץ של האסטרולוגיה. באופן עקרוני ריה"ל איננו מקבל את האסטרולוגיה, אך הוא משתמש בה כאן כתחליף ל"חוקי הטבע". יתכן שבמלאכים, 'הממשלה הראשונה' ניתן לראות את החוקים המטאפיזיים, וזאת בהתאם להערתו לעיל. יש להעיר כי ריה"ל מכליל עם הכוכבים גם את חיות המרכבה והאופנים. הזיהוי של האופנים המקראיים עם הגלגלים האסטרונומיים היה מקובל בימי הביניים, ומסתבר שלכך התכוון ריה"ל; לפי זה, מסתבר כי חיות המרכבה הן הישיות המניעות את הגלגלים, כך שכל הישיות בממשלה השנייה משתייכות לעולם הפיזי, ולא לזה המטאפיזי.

<sup>158</sup> חלק מהניתוח של הפיוט לקוח מישפה, פילוסופיה יהודית בימי הביניים, כרך ב', עמ' 243-244.

<sup>159</sup> כאמור, סופו של הפיוט חוזר לדבר על עם ישראל, אך נראה כי הדבר הכרחי בגלל תפקידו בתפילה. הפיוט נכתב ב"סילוק" ולכן סופו צריך להתקשר לקדושה, שנאמרת מיד אחריו, ובה משבחים (המתפללים, עם ישראל) את ה' בשבחים בהם משתמשים המלאכים.

313 ♦ המחשבה המדינית של רבי יהודה הלוי

(התורה כמלך), ואף ביחסים המשפחתיים של האדם (הנהגת הבית) ובניתוח הפסיכולוגי של האדם עצמו (הנהגת המידות, החסיד-המושל). רעיון המלכות, אם כן, הוא מושג מפתח במחשבתו של ריה"ל, והוא היחס השולט בעולם.